



T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Doktora Tezi

**İMAM ŞÂFİÎ'NİN USÛL ANLAYIŞINDA ŞER'Î  
DELİLLERİN TEÂRUZU VE ÇÖZÜM YOLLARI**

AHMET TEMİZKAN

11911011

DANIŞMAN

Doç. Dr. Aydın TAŞ

DİYARBAKIR-2019

T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Doktora Tezi

**İMAM ŞÂFİ'İNİN USÛL ANLAYIŞINDA ŞER'Î  
DELİLLERİN TEÂRUZU VE ÇÖZÜM YOLLARI**

AHMET TEMİZKAN

11911011

DANIŞMAN

Doç. Dr. Aydın TAŞ

DİYARBAKIR–2019

## TAAHHÜTNAME

### SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “**İmam Şâfiî’nin Usûl Anlayışında Şer’î Delillerin Teâruzu ve Çözüm Yolları**” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

18.01.2019

Ahmet TEMİZKAN

T.C  
DİCLE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ  
DİYARBAKIR

Ahmet TEMİZKAN tarafından yapılan "İMAM ŞÂFİ'NİN USÛL ANLAYIŞINDA ŞER'Î DELİLLERİN TEÂRUZU VE ÇÖZÜM YOLLARI" konulu bu çalışma, jürimiz tarafından **Temel İslam Bilimleri** Anabilim Dalı, **İslam Hukuku** Bilim Dalında **DOKTORA** tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyesinin

Ünvanı Adı Soyadı

İmzası

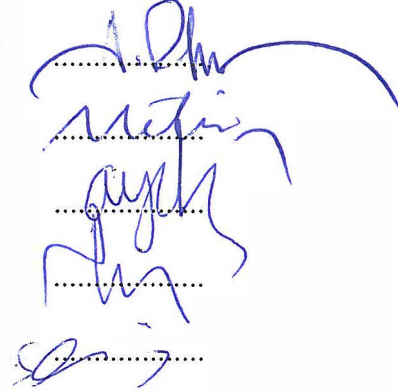
Başkan: Doç. Dr. Abdurrahman CANDAN

Üye : Doç. Dr. Metin YİĞİT

Üye : Doç. Dr. Aydın TAŞ

Üye : Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR

Üye : Doç. Dr. Necmi DERİN



Tez Savunma Sınavı Tarihi: 18/01/2019

Yukarıdaki bilgilerin doğruluğunu onaylarım.

.../...../2019

Prof. Dr. Nazım HASIRCI

ENSTİTÜ MÜDÜR V.

(MÜHÜR)

## ÖNSÖZ

İmam Şâfiî, bir mezhebin kurucu imamı olma ve kendisinden sonra usûle ilişkin müstakil bir eser bırakmanın ötesinde, hukuk alanında ortaya koyduğu sistematik metodolojisiyle usûl alanında çığır açmış ve sonraki nesillerin yolunu aydınlatmıştır. Şâfiî, re'y ehli ile hadîs ehlinin görüşlerini inceleyerek dengeli bir yol ortaya koymuş ve inşa ettiği bu yeni yol/mezhep ile de İslam Hukuku sahasının öncülerinden olmuştur. Bu nedenle onun usûl anlayışını incelemek bir bakıma gelişme ve olgunlaşma çağındaki fikhî incelemek demektir. Şâfiî, cüzi yerine külli esaslar, fer'î meseleler yerine usûl kaideleri kurarak fıkhîta yepyeni bir anlayış ortaya koymuştur. Şâfiî, *er-Risâle* başta olmak üzere eserlerinde, Kur'an ve Sünnet'in anlaşılmasında önemli işleve sahip esaslar koymuş ve hukukta istikrarı sağlamak amacıyla da hüküm çıkarmada son derece önem arz eden esaslar tespit etmiştir.

Şâfiî, farklı coğrafyalarda yaşayan zamanındaki İslam dünyasının önde gelen âlimleriyle görüşme fırsatını iyi değerlendirmiş ve hem çağındaki ilmi müktesebatı hem de öncekilerin ilmi mirasını anlama, yorumlama gibi önemli ilmî faaliyetler icra etmiştir. Bir başka ifade ile yaşadığı çağ, içinde bulunduğu muhit ve onu besleyen fikrî çevreden hakkıyla istifade etmiştir. O, bu çabaların neticesi olarak, sonraki nesillere, dinin iki temel kaynağı olan Kitap ve Sünnet'in doğru anlaşılması ve onlardan sahit bir çıkarımda bulunulması amacıyla sadece fikhî ilmi için değil, tüm İslami ilimler açısından üst metodoloji olma hüviyetine sahip esaslar ve ilmî değeri yüksek eserler bırakmıştır.

Usûlu'l-fikhî'ta, "*Aynı meselede, iki delilden birinin diğerinin gerektirdiğiyle çatışan bir hüküm gerektirmesi*" şeklinde tanımlanan "*Delillerin Teâruzu*" kavramı, hiç şüphesiz bu ilmin en önemli meselelerinden birini ifade etmektedir. Tanımda geçen "delillerin" şer'î oluşu ve "çatışma"nın bu deliller arasında cereyan ettiği düşünüldüğünde meselenin önemi daha da artmaktadır.

İslâm âlimleri, ister aklî ister naklî olsun Şer'î delillerin hiçbir zaman ne kendileriyle ne de birbirleriyle gerçek anlamda çelişmeyeceği ilkesini benimsemiş,

bundan sadece naklî deliller arasındaki nesih durumunu istisna etmişlerdir. Bu ilkedan hareketle Şer'î deliller arasında görülen teâruzun/çatışmanın, işin gerçeği ve mahiyeti itibariyle meydana gelen çatışma olmadığı gibi, görünürde de olsa böyle bir çatışmanın varlığı da çözümsüz değildir. Aksi durumda, şer'î delillerin ve hükümlerin kendi içinde çelişkili olduğu sonucu ortaya çıkar. Çelişki ise acziyetin ve kendi içinde tutarlı bir sistem kuramamanın göstergesidir. Çelişki ve acziyet ise şer'î deliller için düşünülemez. O halde bu deliller arasında görülen çatışma, özü itibariyle müçtehidin kendi anlayış ve kavrayışı ile varabildiği sonuç esas alınmak üzere, sadece zahirde tespit edilebilen çatışmadan ibarettir.

Şer'î delillerin teâruzu ve çözüm yolları konusu, İmam Şâfiî'yi fıkıh usûlü ilmini tedvin etmeye sevk eden saiklerin başında gelir. Özellikle *İhtilâfu'l-Hadîs* konusu, onun ilmî birikiminde önemli bir yere sahiptir. Şâfiî, *er-Risâle ve İhtilâfu'l-Hadîs*'te konuyla ilgili yaklaşımını teorik ve pratik düzeyde ortaya koymuştur. Şâfiî, şer'î delillerde ihtilaf konusunu ele alan ve çözüm esaslarını/yöntemini belirleyen ve bu alanda müstakil eser yazan ilk usûlcüdür.

Şâfiî'nin hukuk metodolojisinde zikri geçen konunun ele alınışıyla ilgili detaylı bir araştırma ve inceleme yapmanın, onun usûlünün daha iyi anlaşılmasına katkı sunacak önemli bir adım olduğunu düşünüyoruz. Bu nedenle başta Şâfiî'ye ait eserler olmak üzere konuyla ilgili diğer çalışmaların incelenerek onun, bu probleme yaklaşımını, hem nazari hem tatbiki yönleriyle ortaya çıkarmak, çalışmamızın ana hedefini oluşturmaktadır.

Çalışmamız süresince, Şâfiî'nin, çatışan delillerin uzlaştırılma imkânı olduğu sürece görünürdeki bu çatışmayı teâruz veya ihtilaf olarak isimlendirmedeğini, bu kavramları sadece çatışan hadislerden uzlaştırılma imkânı olmayanlar için kullandığını, teâruz maddesini çoğunlukla *İhtilâfu'l-Hadîs*'e müradif olarak kullandığını, hadislerin diğer delillerle veya hadis dışındaki delillerin gerek kendileriyle gerekse diğer delillerle çatışması için ise zikri geçen kavramları kullanmadığını gördük. Öte taraftan Şâfiî'nin, zahiri olsun hakiki olsun hadisler arası çatışmayı gidermek için çözüm yolu olarak, önce telif/cem' yoluna, buna imkân bulamadığı zaman nesih yoluna, buna da imkân bulamadığı zaman ise tercih yoluna başvurduğunu gördük. O'nun anlayışında çözümsüz hiçbir teâruz/ihtilaf örneği

olmadığından, bu problem karşısında izlenecek yollar arasında sonraki usûlcülerin yer verdiği tesakut veya tevakkuf yer almamaktadır.

Çalışmamız bir giriş, iki bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş bölümünde konunun mahiyeti, içeriği, sınırları, önemi, amacı, sınırlandırılması, yöntemi ve önceki çalışmalar ile tezin kaynakları yer almaktadır.

Birinci bölümde, İmam Şâfiî'nin hayatı, eserleri ve usûl anlayışına yer vermeye çalıştık. Bu çerçevede onun eserlerinin önem ve içeriğine değinmenin yanı sıra söz konusu eserler hakkında yapılan çalışmalara da yer verdik. Çalışmamızda ele aldığımız “*İmam Şâfiî'nin usûl anlayışında şer'î delillerin teâruzu ve çözüm yolları*” konusu, Şâfiî'nin usûl anlayışının bir parçası olması hasebiyle, onun usûlünü yansıttığını düşündüğümüz başta Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas olmak üzere istihsan, Medine ehlinin ameli, sahabi kavli ve maslahat-ı mürsele delilleriyle ilgili düşüncelerine yer vermeye çalıştık. Zira onun şer'î delillere yaklaşımı, usûl anlayışını en iyi yansıtan ve usûlünün omurgası mesabesinde bir konudur.

Çalışmamızın ikinci bölümünde teâruz, ihtilaf ve ilgili kavramların tanımı, teâruzun imkânı, vukuu, rükünleri, şartları, mahalli, hükmü, türleri ve çözüm yolları gibi konularda Şâfiî' ile cumhurun yaklaşımlarını karşılaştırarak vermeye çalıştık. Bu bölümde ayrıca Şâfiî öncesi dönemde teâruz problemine nasıl yaklaşıldığına yer verdiğimiz gibi, Şâfiî'nin ihtilaf ve teâruz kavramları ile bunların türevlerini, eserlerinde hangi anlamda kullandığı sorusuna da, yaptığı değerlendirmeler ve verdiği örnekler çerçevesinde cevap aramaya çalıştık. Bir başka ifadeyle bu bölümde gerek Şâfiî öncesi ve sonrası teâruz problemine nasıl yaklaşıldığına gerekse Şâfiî'nin şer'î delillerin teâruzu ve çözüm yolları konusundaki anlayışına hem teorik hem pratik olarak yer verilerek bu anlayışın onun fiqhına nasıl yansıdığı görülmeye çalışılmıştır.

Sonuç kısmında ise çalışmamız süresince ulaştığımız sonuçlara yer vermeye çalıştık. Çalışmamızın proje aşamasından bitimine kadar ufuk açıcı fikirleriyle her zaman bana rehberlik eden tez danışmanlarım saygı değer Prof. Dr. Abdülaziz BEKİ ve Doç. Dr. Aydın TAŞ hocalarıma, tez konumuzun tespitinde ve sınırlarının

belirlenmesinde desteklerini gördüğüm Doç. Dr. Soner Duman hocama teşekkür ederim. Ayrıca çalışmam süresince değerli fikir ve tavsiyelerinden yararlandığım muhterem Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR, Doç. Dr. Metin YİĞİT, Dr. Abdullah TEMİZKAN, Dr. İhsan AKAY hocalarıma, son olarak bu güne gelmemde emeği geçen muhterem babama, anneme ve çalışmam süresince kendilerine yeterince zaman ayıramadığım eşime ve çocuklarıma içtenlikle şükranlarımı sunuyorum.

Ahmet TEMİZKAN

DIYARBAKIR/2019





## ÖZET

Fıkıh usûlü, başta fıkıh olmak üzere bütün İslami ilimler için bir üst metodoloji hüviyetine sahiptir. Şâfiî, kaleme aldığı er-Risâle'siyle bu ilmin kurucusu olmuştur. Ona göre, şer'î hükümler konusunda kesin ve güvenilir bilgi sağlayan kaynaklar/cihetü'l-ilm, Kur'an, Sünnet ile icmâ ve kıyastır. Şer'î delillerden olan hadislerin birbiriyle uyumu ve aralarında yaşanacak ihtilafı giderme, Şâfiî'nin eserlerinde önemli bir yer tutmanın yanı sıra onu, usûle dair bir eser yazmaya sevk eden etkenlerin başında yer almaktadır. Şâfiî, hadisler arası ihtilaf konusunu ele alan ve çözüm esaslarını belirleyen ve bu alanda müstakil eser yazan ilk kişidir. Çalışmamızda Şâfiî'nin konuyla ilgili eserleri başta olmak üzere konuyla ilgili çalışmaları incelemek suretiyle anlayışını ortaya koymaya çalıştık. Bu çerçevede birinci bölümde Şâfiî'nin hayatı, eseleri, düşünce yapısı ve fıkıh usûlü anlayışına yer verirken; ikinci bölümde ihtilaf ve ilgili kavramların tanımı, teâruzun imkânı, vukuu, rükünleri, şartları, mahalli, hükmü, türleri ve çözüm yolları gibi konularda İmam Şâfiî ile cumhurun yaklaşımlarına yer verdik. Şâfiî'ye göre şer'î deliller arasında, çözümsüz bir çatışmanın vuku' söz konusu değildir. Ancak, her çözüm yolu mutlaka bir delile dayanmalıdır. Şâfiî, eserlerinde teâruz kavramını mutlak olarak delillerin çatışmasını ifade etmek üzere kullansa da çoğunlukla hadislerin birbiriyle çatışmasını ifade etmek üzere, ihtilafu'l-hadis kavramıyla aynı anlamda kullanmaktadır. Şâfiî, muhtelif/ihtilaf kavramlarıyla, aralarında cem' imkânı bulunmayan hadislerin çatışmasını kastetmektedir. Şâfiî, zahirde birbiriyle çatışan ve te'lifi imkân dâhilinde olan deliller için "cem'" kavramı yerine "iki delilin kullanılması" veya "iki haberin geçerli kılınması" anlamına gelen "isti'mâlu'd-delileyn" ya da "İmdâu'd-delîleyn" ifadelerini kullanırken, buna karşın aralarında hakiki teâruzun/ihtilafın bulunması nedeniyle uzlaştırılamayan deliller için ise, "İki delilden birinin itibardan/amelden düşürülmesi, atılması, işlevsiz kılınması" anlamına gelen "ıskatu/tarhu/ta'til-ü ehadi'd-delîleyn" tabirlerini kullanmaktadır. Şâfiî, ihtilafı gidermede sırasıyla cem', nesh ve tercih yollarına başvurmaktadır. O'na göre nesh ve tercih, hakiki; cem' ise zahiri ihtilafı giderme yollarıdır.

**Anahtar Sözcükler:** Şer'î delil, Hadis, İhtilaf, Teâruz, Cem', Çözüm yolu, Nesh, Tercih, Iskat, İ'mal.

## ABSTRACT

The fiqh method, especially fiqh has an upper methodology identity for all Islamic sciences. Shafii, in his book *er-Risale*, was the founder of this science. According to him, the sources that provide precise and reliable information on shari'a ruling / *ciheta'l-ilm* are the Qur'an, the Sunnah and the *ijma* and *qiyaas*. The harmony of the Sharia evidences and especially eliminating the dispute of the *Ahadith*, is one of the most important factors in Shafii 's work, as well as its importance in writing a method. According to him, among the *Shari'i* proofs, there is no issue of having an unsolved problem. However, every solution must be based on an evidence. Although Shafii uses the concept of *teâruz* in his works to express the conflict of the evidence, he often uses the conflict as a discipline to express the conflict of the *hadiths*. Shafii refers to the conflict of the *hadiths* which do not have the possibility of combination. He uses this notion only for evidence that can be resolved through conflict, or preference among them. The evidence that carries this attribute is only *hadiths*. Shafii is the first person who deals with the issue of conflict between *hadiths* and decides the basis of the solution and writes an independent work on this field. According to him, the *hadith* dispute is mostly due to narrator as a source, but also because of the difference of context, not considering the public-matter, and the unknowingness of the *nas* relation. Shafii, "*isti'malu'd-delileyn*" or "*Imdau'd-delileyn*" which means "the use of two pieces of evidence" or "the validation of two articles" instead of the concept of "*cem*" for the evidence which conflicts with each other, for the evidence that we are using the expressions but are unable to be reconciled because of the existence of true dispute among them and we are to take one of the evidence and abandon the other, we can say that there is "*inscription / tarhu / ta'til*", which means that one of the two evidences should be dropped, "*-i ehadi'd-delileyn*". For this reason, in the open conflict, both conflicting evidence will be the subject of the work; whereas in the real conflict, only one of the conflicting evidence can be the subject of the work. Shafii appeals to the way of reconciliation / *cem* 'when there is a conflict between the proofs, then to the way of *nesh* when he cannot find this possibility, and when he cannot find the *nesh* he used the way of *tercih*. According to him, while *nesh* and *tercih*, are ways of resolving the true conflict; *cem* 'is the only way to resolve the visible conflict.

**Key Words:** Proof of Shri, *hadith*, dispute, conflict, conciliation, way of solution, cancel, preference, drop, *actuat*.

## İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖNSÖZ.....	I
ÖZET.....	V
ABSTRACT.....	VI
İÇİNDEKİLER.....	VII
KISALTMALAR.....	X
GİRİŞ.....	1
I. KONUNUN ÖNEMİ.....	1
II. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI.....	2
III. KONUNUN SUNUMU.....	5
IV. KONUNUN ARAŞTIRILMASINDA YÖNTEM.....	9
V. ARAŞTIRMANIN TEMEL KAYNAKLARI.....	10
<b>BİRİNCİ BÖLÜM</b>	
<b>İMAM ŞÂFİİ'NİN HAYATI, ESERLERİ, DÜŞÜNCE YAPISI VE</b>	
<b>USÛL ANLAYIŞI</b>	
1.1. İMAM ŞÂFİİ'NİN HAYATI.....	15
1.2. İMAM ŞÂFİİ'NİN ESERLERİ.....	19
1.2.1. <i>er-Risâle</i> .....	19
1.2.2. <i>er-Red 'alâ Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî</i> .....	24
1.2.3. <i>Siyerü'l-Evzâ'î</i> .....	25
1.2.4. <i>İhtilâfu'l-'Irâkıyyeyn</i> .....	26
1.2.5. <i>İhtilâfu Ali ve Abdillâh b. Mes'ûd</i> .....	27
1.2.6. <i>Cima'u'l-İlm</i> .....	28
1.2.7. <i>Sıfatu Nehy-i Rasûlillâh</i> .....	29
1.2.8. <i>İbtâlu'l-İstihsân</i> .....	29
1.2.9. <i>İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî</i> .....	30
1.2.10. <i>İhtilâfu'l-Hadîs</i> .....	32
1.2.11. <i>el-Ümm</i> .....	33
1.3. İMAM ŞÂFİİ'NİN DÜŞÜNCE YAPISI.....	35
1.3.1. <i>Dil Unsuru</i> .....	36
1.3.2. <i>Bağlam Unsuru</i> .....	36
1.3.3. <i>Mantık Unsuru</i> .....	37
1.4. İMAM ŞÂFİİ'NİN USÛL ANLAYIŞI.....	37
1.4.1. <i>Kitap</i> .....	42
Kur'an'daki Âmm Lafızlar.....	45
1.4.2. <i>Sünnet</i> .....	53
1.4.2.1. <i>Sünnetin Bağlayıcılığı</i> .....	55
1.4.2.2. <i>Haber-i Vâhidin Bağlayıcılığı</i> .....	59

1.4.2.3. Haber-i Vâhidin Kabul Şartları .....	66
1.4.2.4. Mürsel Hadisle Amel Şartları.....	68
1.4.2.5. Sünnetin Kur'an'a Göre Konumu .....	69
1.4.3. <i>İcmâ</i> .....	72
1.4.3.1. <i>İcmân</i> Tanımı ve Mertebeleri.....	73
1.4.3.2. <i>İcmân</i> Bağlayıcılığı .....	75
1.4.3.3. Sarih ve Sükûti <i>İcmâ</i> .....	77
1.4.4. <i>Kıyas</i> .....	78
1.4.4.1. Kıyasın Tanımı .....	80
1.4.4.2. Kıyasın Türleri ve Mertebeleri .....	82
1.4.5. <i>İstihsan</i> .....	84
1.4.6. <i>Amel-i Ehl-i Medîne</i> .....	88
1.4.7. <i>Sahabi Kavli/Mezhebi</i> .....	91
1.4.8. <i>Maslahat-ı Mürsele</i> .....	93

## İKİNCİ BÖLÜM

### İMAM ŞÂFÎ'DE TEÂRUZ VE ÇÖZÜM YOLLARI

<b>GİRİŞ</b> .....	<b>97</b>
<b>2.1. TEÂRUZ</b> .....	<b>98</b>
2.1.1. <i>Sözlük ve Terim Anlamı</i> .....	98
2.1.2. <i>Teâruzun İmkânı ve Vukuu</i> .....	102
2.1.2.1. Teâruzun Nefsü'l-Emirde Vaki olmadığı kabul edenler ..	102
2.1.2.2. Teâruzun Caiz ve Fiilen Vaki Olduğunu Kabul Edenler ....	105
2.1.3. <i>Teâruzun Sebepleri, Rükni ve Şartları</i> .....	110
2.1.3.1. Teâruzun Sebepleri.....	110
2.1.3.2. Teâruzun Rükni .....	112
2.1.3.3. Teâruzun Şartları .....	113
<b>2.2. ŞÂFÎ ÖNCESİ DÖNEMDE TEÂRUZ PROBLEMİ</b> .....	<b>116</b>
<b>2.3. ŞÂFÎ'DE TEÂRUZ VE ÇÖZÜM YOLLARI</b> .....	<b>119</b>
<b>2.4. ŞÂFÎ'NİN ŞER'Î DELİLLERE BAKIŞI</b> .....	<b>120</b>
<b>2.5. ŞÂFÎ'DE ŞER'Î DELİLLERİN TEÂRUZU</b> .....	<b>121</b>
<b>2.6. ŞÂFÎ'DE TEÂRUZ VE İLGİLİ KAVRAMLAR</b> .....	<b>123</b>
2.6.1. <i>Teâruz</i> .....	123
2.6.2. <i>İhtilaf / İhtilâfu'l-Hadîs</i> .....	127
2.6.3. <i>Muhtelifu'l-Hadîs/ İhtilâfu'l-Hadîs</i> .....	131
2.6.4. <i>Müşkil</i> .....	140
2.6.5. <i>Teâruz İle İhtilaf/Muhtelif, Müşkil Arasında Münasebet</i> .....	148
<b>2.7. ŞÂFÎ'DE TEÂRUZUN SEBEPLERİ</b> .....	<b>150</b>
2.7.1. Ravi Kaynaklı İhtilaflar.....	155
2.7.2. İhtilâfu'l-Hâleyn (Bağlam/Makam Farklılığı) .....	158
2.7.3. Rivayetlerdeki Lafızların Delâletinden Kaynaklanan İhtilaf .	159
2.7.4. İki Delil Arasında Nesh Münasebetinin Varlığı.....	161

<b>2.8. ŞÂFÎ' DE TEÂRUZUN KISIMLARI VE MAHALİ.....</b>	<b>163</b>
2. 8.1. <i>Akli Taksime Göre Teâruzun Kısımları.....</i>	<i>163</i>
2.8.2. <i>Cumhuru'l-Usûliyyîne Göre Teâruzun Mahalli ve Kısımları ....</i>	<i>166</i>
2. 8. 3. <i>Şâfiî'ye Göre Teâruzun Konusu ve Kısımları .....</i>	<i>167</i>
<b>2.9. ŞÂFÎ' DE TEÂRUZUN ÇÖZÜM YOLLARI.....</b>	<b>171</b>
2.9.1. <i>Cumhura Göre İhtilafın Hükümü / Çözüm yolları .....</i>	<i>172</i>
2.9.1.1. <i>Cem' ve Tevfik.....</i>	<i>172</i>
2.9.1.2. <i>Tercîh .....</i>	<i>173</i>
2.9.1.3. <i>Nesh.....</i>	<i>173</i>
2.9.1.4. <i>Tesâkut .....</i>	<i>173</i>
2.9.2. <i>Hanefîlere Göre İhtilafın Hükümü / Çözüm Yolları.....</i>	<i>174</i>
2.9.2.1. <i>Nesh.....</i>	<i>174</i>
2.9.2.2. <i>Tercîh .....</i>	<i>174</i>
2.9.2.3. <i>Cem' ve Tevfik.....</i>	<i>174</i>
2.9.2.4. <i>Tesâkut .....</i>	<i>174</i>
2.9.3. <i>Hadisçilere Göre İhtilafın Hükümü / Çözüm Yolları .....</i>	<i>175</i>
2.9.4. <i>Şâfiî'ye Göre Teâruzun / İhtilafın Hükümü / Çözüm yolları.....</i>	<i>176</i>
<b>2.10. ŞÂFÎ' DE TEORİK BOYUTUYLA ÇÖZÜM YOLLARI.....</b>	<b>178</b>
2.10.1. <i>İki Delilin Geçerli Kılınması .....</i>	<i>178</i>
2.10.2. <i>Nesh veya Tercih Yoluyla İki delilden Birinin Düşürülmesi ....</i>	<i>179</i>
<b>2.11. ŞÂFÎ' DE TATBİK BOYUTUYLA ÇÖZÜM YOLLARI .....</b>	<b>183</b>
2.11.1. <i>Cem' Yoluyla İhtilafı Giderme .....</i>	<i>183</i>
2.11.2. <i>İki Delilden Birini Iskat Yoluyla İhtilafı Giderme.....</i>	<i>259</i>
2.11.2.1. <i>Nesh Yoluyla Iskat .....</i>	<i>260</i>
2.11.2.2. <i>Tercih Yoluyla Iskat.....</i>	<i>271</i>
<b>SONUÇ .....</b>	<b>315</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>319</b>

## KISALTMALAR

<i>a.g.e</i>	Adı geçen eser
<i>b.</i>	Bin, ibn
<i>bkz.</i>	Bakınız
<i>c.</i>	Cilt
<i>c.c</i>	Celle Celâluhû
<i>çev.</i>	Çeviren
<i>DİA</i>	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
<i>H.z.</i>	Hazreti
<i>h.</i>	Hicrî
<i>M.E. B</i>	Milli Eğitim Bakanlığı
<i>Neş.</i>	Neşriyat
<i>(r.a)</i>	Radiyallahu anh
<i>s.</i>	Sayfa
<i>s.a.v.</i>	Sallallâhu Aleyhi ve Sellem
<i>thk.</i>	Tahkik eden
<i>TDV</i>	Türk Diyanet Vakfı
<i>t.y.</i>	Tarih yok
<i>vb.</i>	Ve benzeri
<i>vd.</i>	Ve diğerleri
<i>y.y.</i>	Yayın yeri yok
<i>yay.</i>	Yayın
<i>v.</i>	Vefat

## GİRİŞ

### I. KONUNUN ÖNEMİ

“Şer’i Delillerin Teâruzu ve Çözüm Yolları” meselesi, Fıkıh usûlü ilminin en önemli, en derin ve en geniş meselelerinin başında gelmektedir. Zira bu ilmin en önemli gayesi/semeresi, delilden hüküm çıkarmaktır. Bu çıkarımın sağlıklı yapılabilmesi çeşitli esaslara bağlıdır. Bu esaslar içerisinde önem arz eden hususların başında teâruz ve tercih konusu gelmektedir. Şer’î hükme ulaşmak amaç olduğuna göre teâruz ve tercih esasları bu amaca hizmet eden birer vesile mesabesinde. Vesile ise gayenin/maksadın hükmüne tabidir.

Şer’î delillerin teâruzu ve çözüm yolları konusunda ilk defa fikir beyan eden ve bu konuya yönelik en ciddi hizmeti sunan, konuyla ilgili değerlendirmelerinin her biri birer kaide mesabesinde olan kişi, usûlü’l-fıkıh ilminin de hiç şüphesiz müessisi ve müdevvini olan, İmâm Şâfiî’dir. Konunun önemini ve Şâfiî’nin bu noktadaki rolünü belirtme sadedinde Şah Veliyyullah ed-Dihlevî’nin (v.1180/1766) şu tespiti büyük öneme sahiptir:

“...Şâfiî’nin yaşadığı asırda, İslam beldelerinin tamamının hadislerinin bir araya getirilmesiyle hadisler arasında teâruz meydana geldi, tartışmalar çoğaldı ve her taraftan hesapta olmayan ihtilaflar baş göstermeye başladı. İnsanlar şaşkınlık ve dehşet içerisinde ne yapacaklarını bilmez bir vaziyette kala kaldılar ta ki Rabblerinden onlara bir destek olan Şâfiî gelinceye kadar. Şâfiî’ye ihtilaf halindeki hadisleri uzlaştırma kaideleri ilham edildi ve böylece o, kendisinden sonra gelenlere bir kapı açtı! Kapı da ne kapı!<sup>1</sup>

Şer’î deliller arasında çatışmanın varlığı ve çözüme kavuşturulmasının zorunluluğu, İmam Şâfiî’yi, fıkıh usûlü ilmini tedvin etmeye sevk eden saiklerin başında geldiği gibi aynı zamanda onun ilmî birikiminde önemli bir yere sahiptir. Nitekim Dihlevî, hadisler arasında görülen ihtilaflar ve bu ihtilafları giderme konusu, İmam Şâfiî’nin ilmî müktesebatının üçte ikisine tekabül ettiğini söylemektedir.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Dihlevî, **el-İnsâf fî Beyâni Esbâbi’l-İhtilâf**, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1999, s.129.

<sup>2</sup> Bkz. Dihlevî, **el-İnsâf**, s.126.

Şer'î delillerin her birinin, gerek kendi içerisinde gerekse diğer delillerle bir çatışma içerisinde olması ve bu çatışmanın metodolojik olarak izah edilememesi, şer'î hükümlerin oluşturduğu sistemin bütünlüğü ve tutarlılığı açısından son derece ciddi bir problem anlamına gelmektedir. Bu önemli problemin farkında olan Şâfiî, gerek usûle gerekse fûrûa dair eserlerinde hem teorik hem de pratik olarak konuyu ele alıp çözüm yöntemini ortaya koymuştur. Şâfiî'nin, eserlerinde izlediği bu metodu, bütün yönleriyle ele alarak ortaya çıkarmak büyük öneme sahiptir. Zira bu metot sayesinde, karşılaşılabilecek muhtemel problemlerin çözümü için doğru bir yöntem izleme imkânını elde etmiş oluruz. Bu noktadan hareketle biz de bu çalışmamızda, şer'î deliller arasında görülen teâruzun/ihtilafın, İmam Şâfiî'nin usûl anlayışında hangi metot izlenerek çözüme kavuşturulduğunu ve bu metodun onun hukuk doktrinine pratikte nasıl yansıdığını tespit etmeye çalıştık.

## II. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI

Şer'î delillerin teâruzu konusu, nassların birbiriyle, icmâ veya kıyasla, icmân icmâ ile icmân kıyasla ve kıyasın kıyasla, sahabi kavlinin mezkûr delillerle veya bir başka sahabi kavliyle çatışması gibi şer'î delillerin her birinin gerek kendi türünden olan delillerle gerekse diğer delillerle çatışmasını ve bu çatışmayı gideren yöntemleri içermektedir.

Delillerin teâruzu ve çözüm yolları, fıkıh usûlünün hemen bütün meseleleriyle yakın ilişkisinin bulunması, deliller arasındaki çatışmanın giderilmesi için müçtehitlerin tespit ettikleri/başvurdukları çözüm yolları ve bu çözüm yollarının ortak ve farklı yönlerini dikkate aldığımızda karşımıza son derece geniş bir alan çıkmaktadır. Nitekim fıkıh usûlü kitaplarında konuyla ilgili yapılan izahlarda cumhurun, Hanefîlerin ve Ehl-i hadisin herbirinin ayrı ayrı teâruz problemine yaklaşımları ile bu problemin çözüm yolları konusundaki görüşlerine yer verilecektir. Konunun bu derece geniş olması nedeniyle çalışmamızı, "*İmam Şâfiî'nin Usûl Anlayışında Delillerin Teâruzu ve Çözüm Yolları*" konusu ile sınırlandırmayı uygun gördük. Çünkü bu denli geniş ve zor bir konuyu bütün yönleriyle ele almak ve ilgili tüm görüşlere yer vermek çalışmamızın sınırlarını aşmasının yanı sıra birden çok çalışmanın da çeşitli yönleriyle konusu olabilecek genişlik ve niteliktedir.



İmam Şâfiî gibi ilmî bir şahsiyetin usûl anlayışını bütün yönleriyle ele almak ve eserlerini detaylı bir şekilde incelemek, çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır. Ancak tez konumuzla olan yakın münasebetleri nedeniyle Şâfiî'nin eserlerine ve usûl anlayışına tezimizde duyulan ihtiyaç oranında yer vermeye çalıştık. Zira tez konusunun, Şâfiî'nin usûl anlayışının bir cüz'ünü teşkil etmesi hasebiyle, sistemin bütünü içerisinde nasıl bir yere sahip olduğunu görmek ve önemini kavramak adına anahatlarıyla da olsa Şâfiî'nin usûl anlayışına yer vermek yerinde ve önem arz eden bir husustur. Öte yandan Şâfiî'ye ait eserlerin konunun araştırılmasında en çok müracaat ettiğimiz kaynakların başında gelmeleri hasebiyle bu eserlerin önemine ve muhtevasına yer vermek de önem arz etmektedir.

Çalışmamızda Şâfiî öncesi dönemde teâruz problemine bakışı, sahabe ve tabiîn döneminde yaşanan bazı örnekler üzerinden izah etmeye çalıştık. Bu çerçevede söz konusu problemle her iki dönemde de karşılaşıldığını ve sonraki dönemlerde olduğu gibi cem', nesh ve tercih gibi çeşitli çözüm yollarıyla problemin giderildiği neticesine ulaştık.

Çalışmamızda ayrıca Şâfiî'nin konuyla ilgili anlayışının tespitinden önce teâruz problemine cumhurun, hanefîlerin ve muhaddislerin yaklaşımına kısaca temas ettik. Bununla Şâfiî sonrası dönemde oluşan konuyla ilgili metotlar ile Şâfiî'nin metodunu karşılaştırma fırsatını elde etmeyi hedefledik. Bu çerçevede Şâfiî'nin konuyla ilgili anlayışının, zikri geçen her üç anlayışla zaman zaman örtüştüğünü bazen de onlardan ayrıldığını gördük.

Tez konumuzda odak kavram niteliğine sahip teâruz ve ihtilaf kavramlarını Şâfiî'nin eserlerinde araştırmaya çalıştık. Bu çerçevede söz konusu kavramlarla aynı kökten türeyen farklı kullanımlara yer verildiğini gördük. Şâfiî, bu kavramlardan ihtilafı/muhtelifi sadece aralarını uzlaştıramadığımız ve çatışan delillerden birini alıp diğerini ihmal/terk etmek zorunda kaldığımız hadislerin çatışması için kullandığını gördük. Şâfiî, "teâruz" kavramını özel olarak eserlerinde kullanmasa da onunla aynı kökten gelen ve delillerin çatışmasını ifade eden birçok kelime kullanmıştır. Şâfiî *urz* kökünden gelen bu kavramları genel anlamda her türlü delilin çatışması anlamında

kullansa da çoğunlukla “*ihtilafu'l-hadis/hadislerin çatışması*” kavramına müradif olarak kullanmaktadır.

Çalışmamız Şâfiî’de teâruzun imkânı, şartları, sınırları, mahalli, çözüm yolları gibi konunun tam olarak aydınlatılması için önem arz eden meselelere yer vermeye çalıştık. Konuyu teorik planda ele aldıktan sonra bu yöntemin Şâfiî’nin fîrû’ fikhına yansımalarını görme adına ve sadece teoriyle yetinmenin eksik kalacağı kaygısıyla uygulamada bu yöntemin icrasına da yer vermeye çalıştık.

Şâfiî, çatışan delillerin uzlaştırılma imkânı olmadığı zaman deliller arası çatışma probleminin bertaraf edilmesi için önerdiği çözüm yolları, önce nesih, buna imkân bulunmadığı zaman ise tercih yoluna başvurur. O’nun anlayışında çözümsüz hiçbir teâruz örneği yoktur. Bu nedenle onun anlayışında tesakut veya tevakkufun yer almadığını görmekteyiz.

Çalışmamız süresince, kullandığımız başlığın gereği olarak, hadislerin dışında kalan şer’i delillerin kendileriyle ya da diğer delillerle çatışması durumunda Şâfiî’nin nasıl bir yöntem izlediği sorusuna cevap aradık. Ancak Şâfiî’nin teâruz anlayışı çerçevesinde kaleme alınan bütün çalışmalarda, sadece hadisler arası çatışmanın çözümü noktasında Şâfiî’nin nasıl bir yöntemine sahip olduğu ve hadisler arası çatışmanın, ihtilaf olarak isimlendirilebilmesi için hangi şartların oluşması gerektiği üzerinde durduk. Bu çalışmalarda kullanılan başlıklar; “*Şâfiî’ye göre şer’i delillerin teâruzu ve çözüm yolları veya Şâfiî’ye göre teâruzu giderme kaideleri ya da Şâfiî’ye göre teâruz*”, şeklinde her ne kadar tüm şer’i delillerin gerek kendi cinsinden bir delille gerekse diğer şer’i delillerle çatışması noktasında Şâfiî’nin metodunu ortaya koymak gibi bir gayeye hizmet ettiği izlenimi verse de realitede bu çalışmalar, başta da ifade ettiğimiz gibi sadece Şâfiî’nin hadisler arası çatışma problemine bakışını ve bu problemin çözümüne yönelik Şâfiî’nin izlediği çözüm yollarına yer vermekten ibaret kalmışlardır.

Çalışmamızın başlığı olarak her ne kadar “*İmam Şâfiî’nin Usûl Anlayışında Şer’i Delillerin Teâruzu ve Çözüm Yolları*” başlığını kullanmış olsak da gündeme getirdiğimiz problemin baştan itibaren farkında olarak çalışmamızı yürüttük.

Araştırmalarımız neticesinde bizde oluşan kanaat, Şâfiî, teâruz kavramını mutlak olarak delilin delille çatışmasını ifade etmek üzere zaman zaman kullansa da çoğunlukla sadece hadisler arası çatışmayı karşılayacak biçimde ve ihtilaf/muhtelif kavramına müradif olarak kullanmaktadır. Gerek Şâfiî'ye ait eserlerde gerekse konuyla ilgili telif edilmiş, başta Şâfiî usûlcülere ait eserler olmak üzere incelediğimiz eserlerin hiçbirinde Şâfiî'nin, hadisler dışında kalan delillerin çatışması için teâruz ya da ihtilaf kavramını kullandığına rastlamadık.

Kanaatimizce, Şâfiî'nin zikri geçen kavramları sadece hadislerin çatışmasını ifade etmek üzere kullanması, çeşitli sebeplerden kaynaklanmış olabilir. Bu sebeplerden birini şöyle zikredebiliriz: Şâfiî'ye göre Kur'an dışında kalan delillerin, Sünnet de dâhil olmak üzere Kur'an'la çatışması söz konusu olamaz. Aynı zamanda Sünnet dışında kalan delillerin Sünnet ile ya da icmâ dışındaki delillerin icmâ ile de çatışması düşünülemez; zira O'na göre delillerin çatışmasından söz edebilmek için öncelikle her iki delilin birbirine denk olması gerekir. Diğer delillerin kendi cinsiyle ya da Kitap-Sünnet-İcmâ dışındaki delillerle çatışması, Şâfiî tarafından teâruz ya da ihtilaf olarak isimlendirilmese de onun bu iki kavram çerçevesinde ortaya koyduğu yöntemi bu delillerin çatışmasında da kullanabiliriz. Sözgelimi iki sahabi kavli ya da kıyas arasında meydana gelen çatışma da öncelikle uzlaştırma yoluna, bunu başaramadığımız zaman da tercih yoluna gidebiliriz. Bir başka sebep olarak da şunu zikredebiliriz; Sünnet/hadisle ile ihticac konusunda Şâfiî'nin yaşadığı asırda henüz erken sayılabilecek bir dönemde tartışmaların yaşanması ve bir kısım fırkaların, Sünneti kısmen veya tamamen inkâr etmesi ve İslam beldelerinden toplanan hadisler arasında çıkan çatışmanın nasıl giderileceği konusunda bir şaşkınlığın yaşanması, Şâfiî'yi öncelikle bu alana el atmaya sevk etmiştir. Yoksa Şâfiî bütün hadislerin ihtilafını ele alarak bu ihtilafı çözmeyi murad etmediği gibi ortaya koyduğu bu yöntem sadece hadislere hasredilecek bir yöntem de değildir.

### III. KONUNUN SUNUMU

İslami ilimler metodolojisi olan Usûlu'l-fıkıh ilminde ,*“Aynı meselede, iki delilden birinin diğerinin gerektirdiğiyle çatışan bir hükmü gerektirmesi”* şeklinde tanımlanan *“Delillerin Teâruzu”* kavramı, hiç şüphesiz Usûlu'l-fıkıh ilminin en önemli

meselelerinden birini oluşturmaktadır. Tanımda geçen delillerin şer'î oluşu ve çatışmanın da bu deliller arasında gerçekleştiği düşünüldüğünde meselenin önemi daha da artmaktadır; Zira her bir delil, Şâri'in, hükmü beyan etme yollarından bir yol olduğu dikkate alındığında bütün delilleri bir kaynağa irca' etmek mümkündür. Aynı kaynaktan neşet eden iki delilden birinin diğerinin gerektirdiğiyle çatışan bir hükmü gerektirmesi ciddi bir problem teşkil etmektedir. Bu nedenle konunun başında mutlaka vuzuha kavuşturulması gereken husus: şer'î deliller arasında görülen teâruzun/çatışmanın, işin gerçeği ve mahiyeti itibariyle meydana gelen bir çatışma olup olmadığı meselesidir.

İslâm âlimleri, aklî olsun naklî olsun şer'î delillerin hiçbir zaman hem kendileriyle hem birbirleriyle gerçek anlamda çelişmeyeceği ilkesini benimsemiş, naklî deliller arasındaki nesih durumunu bundan istisna etmişlerdir. Bu ilkeden hareketle şer'î deliller arasında görülen teâruzun/çatışmanın, işin gerçeği ve mahiyeti itibariyle meydana gelen çatışma olmadığı gibi sahih şer'î deliller arasında görünürde böyle bir çatışmanın varlığı da çözümsüz değildir. Aksi halde bu durum, İslam ahkâmının kendi içinde çelişkili olduğu sonucuna götürür. Çelişki ise aczin ve kendi içinde tutarlı bir sistem kuramamanın belirtisidir. Bunun ise Yüce Allah'ın ve onun Peygamberinin kelamı hakkında düşünülmesi imkânsızdır. O halde deliller arasında görülen çatışma, özü itibariyle müctehidin kendi anlayış ve kavrayışı ile varabildiği sonu esas alınmak üzere, sadece zahirde tespit edilebilen çatışmadan ibarettir.

Şer'î deliller arasındaki bu çatışma hâlinin giderilmesi için, yöntem ve kurallarının tespiti hususu öteden beri bütün usûlcülerin ve muhaddislerin önem verdiği fıkıh usûlünün ve hadis usûlünün temel meseleleri arasında yer almıştır. Zira nassların doğru anlaşılması ve hükümlerin delillerden çıkarımının doğru bir zeminde gerçekleşebilmesi için gereklilik arz etmektedir. Öte taraftan ortaya konan icthadın sahih bir icthad olabilmesi için de bu meselenin müctehid tarafından bilinmesi ve dikkate alınması gereken zorunlu meselelerdendir. Fıkıh ve hadis usûlü kitaplarında şer'î delillerin teâruzu konusu müstakil bir konu olarak ele alınsa da gerçekte bu konu başta deliller ve hüküm olmak üzere usûl konularının birçoğuyla ilişkilendirilebilecek niteliğe sahip geniş bir konudur.

Şer'î deliller arasında görülen çatışma, ilk dönem âlimlerinin gündemini meşgul etmiş ve bu konuyu ele alan ulema çeşitli çözüm yolları ortaya koymuştur. Şer'î deliller arasındaki çatışmayı/ihtilafı gidermek için ulemanın ortaya koyduğu çözüm yöntemleri hiç şüphesiz birer ictihad ürünüdür. Bu noktadan hareketle, teâruz hâlindeki deliller arasındaki çatışmayı gidermek için başvuru olan cem', tercih, nesh ve tesâkut/tevakkuf metotlarının her biri yöntem olarak öne sürülmesi ictihadi bir çabanın neticesi olması hasebiyle de çeşitli itirazlara konu olmuştur. Nitekim gerek delillerin çatışmasının gerçekleşme şartları gerekse bu çatışmanın çözümünde takip edilen yollar ve bu yolların tertibi cumhur, Hanefîler ve hadisçiler arasında farklı değerlendirmelere tabi tutulmuştur.

Konuyla ilgili çeşitli ihtilafların varlığına rağmen usülcülerin genelinin, teâruz eden deliller arasındaki çatışmayı gidermede şu hususu gözettiklerini görmekteyiz: İslam hukukunun genel prensipleri dışına çıkmamak, nasların ruhu ile bağdaşmayan ve dilin özelliklerini dışlayıcı bir sonuca varmamak, deliller arasında mukayese, onlarla ilgili değerlendirme yaparken de bu değerlendirmeyi, şâri'in ana gayeleri ve genel prensipleri ışığında yapmak.

Teorik değeri yanında usûle ait bir yaklaşımın fûrûda ne gibi sonuçlara yol açtığı ve özellikle İmam Şâfiî'nin hukuk doktrininin oluşumuna teâruz ve çözüm yolları konusunun nasıl bir katkıda bulunduğunu tespit büyük öneme sahiptir. Zira birbiriyle çatışan delillerin incelenmesi ve bu çatışmanın hangi yolla giderildiği hususunun tespiti, İmam Şâfiî'nin bu konuyla ilgili usûli görüşlerinin fikhına ne oranda yansıdığı hususunda önem arz etmektedir.

Delillerin teâruzu ve çözüm yolları konusunun Usûlu'l-fıkıh ilminin müdevvini olan İmam Şâfiî'yi fıkıh usûlü ilmini tedvin etmeye sevk eden meselelerin başında yer alması ve özellikle *ihtilfu'l-hadis* konusunun O'nun ilminin önemli bir bölümüne tekabül etmesi *-nitekim gerek er-Risâle 'de ve gerekse İhtilafu'l-Hadis'te bu konuyu enine boyuna detaylı bir biçimde işlemiştir-* ve bu konuda- *tespit edebildiğimiz kadarıyla-* ilk söz söyleyen kişinin İmam Şâfiî olması bizleri bu konuda çalışma yapmaya sevk eden saiklerin başında gelmektedir. Bu gerekçelerden hareketle

Şâfiî'nin konuya metodolojik olarak yaklaşımını hem nazari hem tatbiki yönleriyle ortaya çıkarmak için böyle bir çalışma içerisine girdik.

Özelde fıkıh genel de bütün dini ilimler için bir üst metodoloji olan fıkıh usûlü ilminin müdevvini olan Şâfiî, geçmişte muhaliflerince çeşitli eleştirilere maruz kalsa da bu eleştiriler çoğu zaman ilmi ahlâk ve esaslar çerçevesinde gerçekleştirmiştir. Ancak günümüzde müsteşriklerin öncülüğünde onun usûl anlayışına yöneltilen eleştirilerin birçoğu ön yargılı, ilmî ahlâk ve değerden yoksundur. Şâfiî'nin tedvin ettiği usûl esasları onun zamanında bir takım eleştirilere ve itirazlara maruz kalsa da bu esasların önemli bir bölümü ümmetin kabulüne mazhar olmuştur. Çalışmamızda Şâfiî'nin usûl sistemi içerisinde son derece önemli bir yere sahip olan şer'î delillerin teâruz ve çözüm yolları konusunu tüm yönleriyle *-imkân ölçüsünde-* ele almak suretiyle bir nebze de olsa onun usûlünün özellikle günümüz ilim çevrelerinde doğru anlaşılmasına ve usûl anlayışına ilgi duyulmasına katkı sunmayı hedefledik.

İslam Hukuk tarihimizde İmam Şâfiî'ye ait kitapların ihtiva ettiği usûl ve kâidelerin çoğunun bize kadar gelmiş olmasına ve Şâfiî usûlü ve usûlcülerine dair binlerce esere sahip olmalarına rağmen bu alanda yapılan araştırma ve çalışmaların yeterli bir düzeyde olduğu da söylenemez.

Yaptığımız araştırmalar neticesinde ülkemizde doksanlı yıllara kadar İmam Şâfiî ve Şâfiî mezhebi usûlü ve usûlcülerine dair yapılan bilimsel çalışmaların yeterli olmadığına tanık olduk. Bu tarihten sonra yapılan başarılı bir takım çalışmalar olsa da bunların yeterli ve istenilen düzeyde olduğu söylenemez. Akademik sahada konu ile ilgili yapılan doktora ve yüksek lisans tezleri ile birkaç kitap ve makalenin varlığı ve bunların parmak sayısını geçmemesi tesbitimizi doğrular niteliktedir.

Yukarıda saydığımız gerekçelerden dolayı İmam Şâfiî'nin hukuk metodolojisinde konunun ele alınışını irdelemek ve detaylı bir araştırma ve inceleme yapmanın yararlı ve onun usûl anlayışının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacak mütevazî ancak önemli bir adım olduğunu düşünüyoruz.

#### IV. KONUNUN ARAŞTIRILMASINDA YÖNTEM

Herhangi bir çalışmayla ilgili ulaşılan tespit ve neticelere nasıl bir yöntemle ulaşıldığı hiç şüphesiz önem arz eden bir husustur. İmam Şâfiî'nin *şer'î delillerin teâruzunu ve çözüm yolları* konusuyla ilgili görüş ve düşüncelerini nazari ve tatbiki boyutlarıyla ele almayı hedeflediğimiz bu çalışmamızda ele alınan konulara dair görüşlerin incelenmesinde başta İmam Şâfiî'nin usûl ve fûrua dair eserlerin yanısıra usûle dair Şâfiî âlimlerce telif edilen meşhur/maruf usûl kaynaklarına ulaşılmaya gayret gösterilmiş, ayrıca sonraki dönemlere ait eser ve çalışmalardan da istifade edilmiştir.

Çalışmamız öncesinde henüz yazım aşamasına geçmeden önce, öncelikle Şâfiî'nin eserlerini dikkatli bir nazarla taramak suretiyle yaptığı açıklama ve değerlendirmelerden ve verdiği örneklerden birtakım bilgilere ve esaslara ulaştığımız gibi, gerek genel anlamda onun usûli görüşleri üzerine yapılan çalışmalarda gerekse özel olarak şer'î delillerin ihtilafını/teâruzunu ele alan çalışmalarda konumuzla ilgili olduğunu tespit ettiğimiz açıklama ve değerlendirmelere ulaşmaya gayret ettik. Elde ettiğimiz bu verileri, çalışmamızın hedeflerine uygun olarak belli bir tertip ve uyum içerisinde, tezimizde ilgili olduğunu düşündüğümüz yere yerleştirmeye gayret ettik.

İmam Şâfiî'nin günümüze ulaşan *er-Risâle*'si ve hadisler arası ihtilaf ve çözüm yollarını konu edinen *İhtilâfu'l-Hadîs*'i başta olmak üzere usûl ve fûrua dair eserleri çalışmamızın esas kaynaklarını oluşturmaları hasebiyle sözkonusu eserleri daha dikkatli bir nazarla incelemeye tabi tuttuk. Şâfiî'ye ait eserlerden elde ettiğimiz verileri, bir bütün olarak Şâfiî'nin usûl anlayışını ele alan çalışmalar ile özel olarak onun şer'î delillerin teâruzunu ve çözüm yollarına ilişkin anlayışını ele alan makale, tebliğ ve kitap çalışmalarından elde ettiğimiz değerlendirme ve tespitlerle karşılaştırma yoluna gittik. Böylece incelemelerimiz neticesinde yaptığımız tespit ve ulaştığımız verileri sınama ve teyid ya da tashih etme imkânını elde ettik. Konuyla ilgili araştırmalarımızda bilgiye hızlı ve kolay erişim sağlayan başta Şamile programı olmak üzere çeşitli programlardan da yararlandık.

## V. ARAŞTIRMANIN TEMEL KAYNAKLARI

Çalışmamızın kaynakları arasında başta Şâfiî'nin usûl ve fûrua dair eserleri gelmektedir. Bu çerçevede *er-Risâle*'nin hem orijinal metninden hem Türkçe tercümesinden istifade edilmiştir. Çalışmamızda *er-Risâle*'nin Ahmed Şâkir (v.1377/1958) tarafından yapılan tahkikini esas almakla birlikte sonraki tahkiklere de müracaat ettik. Şâfiî'ye ait eserler içerisinde en çok yararlandığımız eserler, *er-Risâle ile İhtilâfu'l-Hadîs*'tir.<sup>3</sup> Tezimizin kaynakları arasında Şâfiî'nin eserlerinin yanısıra Şâfiî usûlcülerden İmâmu'l-Harameyn'in *el-Burhân*'i, Gazâlî'nin *el-Müstasfâ*'sı, Râzî'nin *el-Mahsûl*'ü, Âmidî'nin *el-İhkâm*'i ve Zerkeşî'nin *el-Bahru'l-Muhît*'inden de yararlandık. Çalışmamızda, teâruz ve tercih konusunda yazılmış müstakil eserlerden de yararlanılmıştır. Bu çerçevede en çok yararlandığımız eser, Abdullatif el-Berzencî'nin *et-Teâruz ve't-Tercîh beyne'l-Edilleti's-Şer'iyye* isimli eseridir. Teâruz ve tercih konusunda yapılan bu çalışma, tespitlerimize göre sahasında yazılmış en ciddi eser olmasının yanı sıra sonrasında yazılan birçok esere de kaynaklık etmiştir. Bu konuda yapılan sonraki çalışmaların bazıları adeta onun ihtisarı mesabesinde.<sup>4</sup>

Çalışma konumuzu kararlaştırdıktan sonra İmam Şâfiî'nin delillerin teâruzu ve çözüm yolları konusunda izlediği yöntemle ilgili 2007'de Mekke Ummu'l-Kura Üniversitesi'nde, Şa'ban Muhammed İsmail Osman danışmanlığında, Lü'lüe Binti Salih tarafından "*Menhecu'l-İmam eş-Şâfiî fi Def'i Teâruzi'l-Edille*" adıyla bir doktora çalışmasının yapıldığını tespit ettik, söz konusu çalışmayı uzun uğraşlar neticesinde elde ettikten sonra baştan sona kadar dikkatli bir nazarla inceledik. Çalışmada, yazarın da konunun sınırlandırılması başlığı altında belirttiği üzere sadece nasslar arasındaki

---

<sup>3</sup> Şâfiî'nin bu son eserinin giriş kısmının tercümesi, İshak Emin Aktepe tarafından tercümesi yapılan İmam Şâfiî'ye ait dört risaleyi içeren "*Sünnet Müdafası*" isimli eserde "*Çelişkili Görülen Hadisleri Anlama yöntemi*" adıyla yer almaktadır. Bu çalışma Polen Yayınları tarafından 2007'de piyasaya sürülmüştür. Ayrıca bu eser, Bayram Kanarya tarafından "*İmâm Şâfiî'nin "İhtilâfu'l-Hadîs" İsimli Eserinde Muteâruz Hadisleri Çözme Metodolojisi*" isimli makalede ele alınmıştır. Bkz. Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, Sayı 8, Kasım, Diyarbakır 2012,s.101-128. Bu makale aynı şahıs tarafından yapılan "*İmâm Şâfiî'nin İhtilâfu'l-Hadîs İsimli Eserinin Hadis İlmindeki Yeri*" adlı yüksek lisans tezinden çıkarılmıştır.

<sup>4</sup> Örnek olarak İbrahim el-Hafnavî'nin aynı ismi taşıyan eseri ile M. Selim Aslan tarafından Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyalbilimler Enstitüsü bünyesinde yapılan "*İslâm Hukuk Metodolojisinde Delillerin Teâruzu ve Tercîh Kaideleri*" çalışmalarına bakılabilir.



teâruzda İmam Şâfiî'nin izlediği yöntemin tesbiti hedeflemiştir. Diğer şer'î delillerin gerek kendi aralarında gerekse her birinin nassla çatışması durumunda Şâfiî'nin nasıl bir yöntem izlediği konusuna ise değinilmemiştir. Ancak adı geçen eserde gerek tez için kullanılan başlık gerekse tezin sınırlandırılması başlığı altında verilen bilgi, tezde ele alınan konuyla tam olarak bağdaştığı söylenemez; zira bu çalışmada sadece hadisler arası ihtilaf ve çözüm yolları konusuna değinilmiştir yani sadece *ihtilafu'l-hadis* konusu ele alınmıştır. Oysa teâruz'u'l-edille başlığını taşımasına rağmen sadece naslararası çatışma ve çözüm yolları konusunda Şâfiî'nin yaklaşımını tespit etmeyi hedefleyen bu çalışmadan beklenen, nassların teâruzunu noktasındaki akli ihtimallerin tamamına değinilerek meseleyi ele almasıdır. Bu çerçevede sözkonusu çalışmadan beklenen, sadece hadislerin birbiriyle çatışmasını değil, hadislerin birbiriyle teâruzunu yanında ayetlerin birbiriyle teâruzunu veya ayet ile hadislerin teâruzunu konusunda da müsbet veya menfi bir değerlendirme içermesidir. Öte taraftan yapılan bu çalışmada toplanılan malzeme çoğu zaman yeterli derecede bir değerlendirmeye tabi tutulmadan sunulmuştur. Benzer bir problem Fehd b. Sa'd ez-Zaidî, el-Cühenî tarafından kaleme alınan makalede kullanılan başlık için de söz konusudur. Zira yazar makalesi için "*Kavâid-u Defi't-teâruz 'Inde'l-İmam eş-Şâfiî*", başlığını kullanmasına rağmen çalışmasında sadece hadisler arası çatışmayı konu edinmiştir. Kısaca her iki çalışmada da Şâfiî'nin sadece hadisler arası çatışma durumunda izlediği yöntem konu edinmiş olup diğer delillerin gerek kendi cinsinden delillerle gerekse başka delillerle çatışması halinde Şâfiî'nin nasıl bir yol izlediği konusunda müsbet veya menfi herhangi bir açıklama ve değerlendirmeye yer verilmemiştir. Böylece yapılan bu çalışmalar, şer'î delillerin çatışması ve çözüm yolları konusunda İmam Şâfiî'nin izlediği yöntemi tam olarak yansıtmadığı aşikârdır. Bu nedenle yapılan bu çalışmaların, "*Şâfiî'ye göre hadislerin teâruzunu ve çözüm yolları*" başlığını kullanmaları daha yerinde olacaktır. Nitekim konuyla ilgili İskenderiye Üniversitesinde 1989 yılında Abdullatif es-Seyyid Ali Salim tarafından yapılan çalışmada, "*Menhecül-İmam eş-Şâfiî fi İlm-i Muhtelifi'l-hadis*" başlığı, yerinde kullanılmıştır.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> İmam eş-Şâfiî'nin usûl/furû' anlayışıyla ilgili yurtiçi ve yurtdışı yapılmış çalışmalardan bazıları

Tez konumuzun benzer bir başlık taşıması söz konusu itirazlara aynen maruz kalabildiğimiz düşünülebilir. Nitekim tezimizin konusunu belirlerken, amacımız, akli olsun nakli olsun her türlü şer’î delilin gerek kendi cinsinden bir delille gerekse başka bir delille teâruz etmesi/ çatışması hâlinde Şâfiî’nin bu problemin çözümü için nasıl bir yöntem izlediğini ortaya koymaktı. Ancak şunu açıkça ifade edebiliriz ki tespit ettiğimiz başlığın ne gibi beklentilere yol açtığının farkına vararak başladığımız çalışmamıza, zihnimizi meşgul eden bu probleme hep çözüm arama gayreti içerisinde olduk. Ancak araştırmalarımız esnasında ulaştığımız konuyla ilgili çalışmaların hiç birinde bu probleme dikkat çekildiğini görmedik. Öte taraftan konuyla ilgili Şâfiî’nin eserlerini esas alarak yaptığımız araştırmalarda da benzer bir tablonun karşımıza çıktığını gördük. Yani Şâfiî, eserlerinde ihtilaf ve teâruz kavramlarını sadece hadislerin birbiriyle çatışması için kullandığını, diğer delillerin kendi cinsleriyle ve başka delillerle çatışmaları hakkında ise ona ait bir örnek veya açıklama/değerlendirmeye karşılaşmadık. Bu noktadan hareketle ortaya çıkan tabloyu

---

şunlardır: Abdullah b. Ali el-Mezemm, *el-Menhecu'l-Usûlî İnde'l-İmam eş-Şâfiî*, (Y. Lisans) Ümmü'l-Kura/Mekke 1421; Heyfa binti Ahmed, *er-Re'yu 'inde'l-İmam eş-Şâfiî Beyne'n-Nazariyyeti ve't-Tatbik*, (Y. Lisans) ed-Demmam/s.Arabistan 1419; Fehd b. Sa'd el-Cühenî, *el-Kıyas inde'l-İmam eş-Şâfiî*, (Doktora) Ümmü'l-Kura/Mekke 1421; Meryem binti Muhammed, *el-İcmâl ve'l-Beyân İnde'l-İmâm eş-Şâfiî*, (Doktora) Ümmü'l-Kura/Mekke 1424; Heysem b. Hasan Usta, *el-İcmâ' inde'l-İmam eş-Şâfiî*, (Y. lisans) Ümmü'l-Kura/Mekke 1424; Abdusselam Ahmed Nahravânî, *el-İmam eş-Şâfiî fî Mezhebevi'l-Kadim ve'l-Cedîd*, Kahire, 1988; Bilal Aybakan, *İmam eş-Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007; Giyasettin Arslan, *İmâm Şâfiî'nin Kur'ân Okumaları*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004; Hayri Kırbaoğlu'nun editörlüğünde yayınlanan *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Kitabiyat, Ankara 2000(makalelerden yapılmış derleme); Dicle Üniversitesi İlahiyat Faültesi'nce tertip edilen “**Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu**”nda sunulan tebliğ ve müzakereler, Mehmet Bilen editörlüğünde bir araya getirilerek, “*Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*”, ismiyle basılmıştır. Yay. Kent ışıkları, İstanbul 2012; İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nce tertip edilen Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumun bildirileri, Mehmet Mahfuz Söylemez editörlüğünde biraraya getirilerek şu isimle basılmıştır: *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam eş-Şâfiî*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014; Soner Duman, İmam Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı,(Doktora) İsam, Yayınları, İstanbul 2009; Menderes Gürkan, *İslam Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şâfiî'nin Yeri*, (Doktora,) Kayseri 1997; Habil Nazlıgöl, *İmam Şâfiî'nin Hadis Kültürümüzdeki Yeri*, (Doktora), Ankara 1993; Şamil Dağcı, *İmam Şâfiî Hayatı ve Usûlî İlmindeki Yeri*, D.İ.B. Yayınları, Ankara 2004; Taha Nas, *İmam Şâfiî'ye Göre Sahabe Kavlinin Kaynak Değeri*, (Y. Lisans) Sakarya 2001; Muammer Arangül, *İmam Şâfiî'nin “İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî”* Adlı Eseri Çerçevesinde İmam Mâlik Eleştirisi, (Y. Lisans/Marmara) İstanbul 2009; Muammer Bayraktutar, *İmam Şâfiî'de Lafza Bağlı Hadis/Sünnet Anlayışı*, Yayın-evi Yayınları, Ankara 2010; Muhittin Özdemir, *İmam Şâfiî'ye Göre İstihsan*, (Y. Lisans/Marmara) İstanbul 2001; Aynı yazara ait doktora çalışması, *Şâfiî Fürû Fıkıh Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi*, (Doktora/Marmara) İstanbul 2010.

izah noktasında şöyle bir neticeye ulaştık: Şâfiî'nin şer'î delillerin çatışması ve çözüm yolları konusunda ortaya koyduğu esasları Kur'an'ın tefsiri hüvviyetine sahip Sünneti merkeze alarak yapması bir başka ifadeyle Sünnet üzerinden konuyla ilgili bir metot ortaya koymaya çalışması şer'î hükümlerin tespitinde Sünnet'in icra ettiği işlev ve dinin doğru anlaşılması açısından Kur'an'a nisbetle sahip olduğu hayati öneme sahip konumu ile Sünnetle ihticac noktasında erken sayılabilecek bir dönemde; yani Şâfiî'nin yaşadığı dönmedeki Sünnet'e yanlış yaklaşımların etkisinin büyük olduğu kanaatindeyiz. Yoksa Şâfiî'nin ortaya koyduğu metot, ayetlerin zahiri teâruzu başta olmak üzere diğer delillere de nazari düzeyde teşmil edilebilir. Ancak teâruz hâlindeki ayetlerin çözümü için tercih yoluna başvurduğumuzda hükme esas kabul ettiğimiz ayeti alırken diğer ayetin ihmali veya terki söz konusu olmayıp sadece mevcut hükme delâleti açısından delil teşkil etmediğini ifade etmiş oluyoruz. Öte taraftan Şâfiî'nin usûl anlayışıyla doğru orantılı olarak Kur'an ile Sünnet'ten hiç biri diğerini nesh etmediği için aralarındaki muhalefeti gidermek için, nesh seçeneği hariç telif/cem' ve tercih seçenekleri geçerlidir. Her iki kaynak arasındaki zahiri çatışma halinde tercih seçeneğine başvurduğumuz zaman ayetin hadise tercihi durumunda hadisin ihmali ve terki bir problem teşkil etmese de hadisin tercihi durumunda ayetin ihmali/terki ifadesi yerine ayetin söz konusu hükme delâlet etmediği şeklinde bir ifade kullanmak yerinde olacaktır. Kitap, Sünnet dışında kalan diğer delillerin teâruzu hâlinde nesh seçeneği dışında cem' ve tercih yoluna başvurmak suretiyle problem giderilebilir. Buraya kadar söylediklerimize ilaveten şu önemli noktayı belirtmemizde yarar var; Şâfiî'nin şer'î delillerin çatışması ve çözüm yolları konusunda geliştirdiği bu metodun, belirttiğimiz bazı farklılıklarla birlikte teorik olarak hadisler dışında kalan diğer delillere de teşmil edilebileceğine olan kanaatimize rağmen Şâfiî, eserlerinde teâruz ve türevlerini mutlak anlamda her türlü delilin başka bir delil ile çatışması anlamında kullansa da genellikle hadislerin birbiriyle çatışmasını ifade etmek üzere ihtilaf/muhtelîh kavramlarına müteradif olarak kullanmaktadır. Bundan dolayı Şâfiî'nin konuyla ilgili metodu üzerine yapılan çalışmalar sadece hadislerin çatışması ve çözüm yolları konusuyla sınırlı kaldığını görmekteyiz.

Bu önemli hususu belirttikten sonra bir hakkı teslim ve ilmî emanete riayet etme adına şunu da ifade etmemizde yarar var; tezimizde, her iki çalışmadan da -eksik

yönleri olmakla birlikte- gerek konunun işlenişi gerekse başlıkların belirlenmesi, örneklerin tespiti ve kaynaklara ulaşma noktalarında yararlandık.



## BİRİNCİ BÖLÜM

### İMAM ŞÂFİİ'NİN HAYATI, ESERLERİ, DÜŞÜNCE YAPISI

#### VE USÛL ANLAYIŞI

##### 1.1. İMAM ŞÂFİİ'NİN HAYATI

İmam Şâfiî, 150/767 yılında Gazze'de doğdu. Baba tarafından soyu Hz. Peygamber'in (s.a.v) dördüncü kuşaktan dedesi Abdümenâf ile birleşir. Şeceresinin çeşitli basamaklarında yer alan dedelerine bağlı olarak Kureşî, Muttalibî, Şâfiî nisbetleriyle anılır. Bedir Gazvesi'nde müslümanlara esir düşüp fidye vererek serbest kaldıktan sonra İslâm'ı kabul eden dedesi Sâib'e değil onun oğlu Şâfi'a nisbetiyle şöret bulmuştur. Anne tarafından soyu Ezd kabilesine ulaşır. Babası vefat edince annesi Fâtıma onu iki yaşında Mekke'ye götürdü. Mina yakınlarında Şi'bülhayf mevkiinde mahrumiyet içinde büyüdü. Yazı malzemesi ihtiyacını etraftan topladığı kemiklerden ve bir devlet dairesinin atık kâğıtlarından karşılıyordu. Yedi veya dokuz yaşlarında Kur'an'ı ezberledi; on üç yaşında iken Mescid-i Haram'da Kur'an okutmaya başladı. Bir yandan İsmâil b. Kustantîn'den kıraat dersleri alırken diğer yandan ilim meclislerine katıldı. Mekke'deki eğitiminden sonra Benî Hüzeyl kabilesine katılıp onların şifahî kültürü ve örfleri yanında atıcılık ve biniciliği öğrendi. Burada elde ettiği tecrübenin etkisiyle önce Arap şiiri, edebiyatı ve tarihine ilgi duydu. Çevresinden gelen telkinlerle Süfyân b. Uyeyne (v. 198/814) ve Müslim b. Hâlid ez-Zencî'den (v.179/795) ilim tahsiline başladı.<sup>6</sup>

Şâfiî yine telkinler üzerine Mâlik b. Enes'e (v. 179/795) gitmeye karar verince ödünç aldığı bir nüshadan el-Muvatta'ı ezberledi. Ardından hocası Müslim b. Hâlid ez-Zencî'nin Mâlik'e ve Mekke valisinin Medine valisiyle Mâlik'e hitaben yazdığı mektupları alarak Medine'ye gitti. Mâlik'le tanışmasına aynı zamanda kendi akrabası olan Medine valisi aracılık etti. Mâlik başlangıçta onu öğrencilerinden birine

---

<sup>6</sup> Bkz. Ebû Zehra, **eş-Şâfiî, Hayâtuhu ve Asruhu-Ârâuhu ve Fıkhuhu**, 2.baskı, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1978, s. 14-21; Bilal Aybakan, **İmâm Şâfiî ve Fıkıh düşüncesinin Mezhepleşmesi**, 1.Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s.21-26; Aybakan, **"Şâfiî"**, DİA, İstanbul 2012, XXXVII, 223.

bağlamak istediye de yeteneğini sezince bizzat ilgilenmeye karar verdi. Bu talebeliği hocasının vefatına kadar (179/ 795) devam etti. el-Muvatta râvileri listesine giren Şâfiî hocasının ilmî birikimine en iyi nüfuz eden öğrencilerinden oldu. Şafii burada başka hocalardan ders alsa da hiçbiri Mâlik kadar ilmî kişiliğine tesir edemedi.

Mâlik b. Enes'in, vefatı üzerine Şâfiî Mekke'ye döndü. O sırada Hicaz'da bulunan Yemen valisi, Şâfiî'nin dayılarından birinin ricasıyla onu Yemen'e davet etti. Şâfiî'nin bu yolculukta harcayacak parası olmadığından annesi evini rehin ederek aldığı borçla yol masraflarını karşıladı. Yemen'de bir kamu görevi/kadılık alıp burada yaklaşık beş yıl kalan Şâfiî'nin San'a'da Hz. Osman'ın torununun torunu olan Hamdeh/Cemîle adlı hanımla evlenmiştir. Bir yandan buradaki hocalardan faydalanarak ilim tahsilini, diğer yandan görevini sürdüren Şâfiî çok geçmeden kendini siyasî bir entrikanın içinde buluverdi. Dönemin hassasiyetlerine uygun bir tertip neticesinde yönetime karşı bir ayaklanmayı örgütlemekle suçlandı ve tutuklanıp Halife Hârûnürreşîd'in (v.193/809) huzuruna çıkarılmak için Rakka'ya götürüldü. Beraberinde bulunanlar idam edilirken Şâfiî güçlkle kurtulabildi. 184/800 yılında gerçekleşen bu olay Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (v.189/805) ile tanışmasına vesile oldu. Bir süre Rakka'da veya Bağdat'ta göz hapsinde tutulan Şâfiî bu sırada Şeybânî'nin derslerine devam etti. Ardından Hârûnürreşîd'in, kendisiyle ilgili olumsuz kanaatinin değiştiğini bildirip onu 4000 veya 10.000 dirhemle ödüllendirmesi üzerine Bağdat'tan ayrılarak Mekke'ye döndü. Ancak Mekke'ye dönüş tarihi kesin olarak bilinmemektedir.

Şâfiî, Bağdat'taki ikameti sırasında Şeybânî'nin eserlerini temin etmeye çalışarak ehl-i re'yin temsilcisi konumundaki Hanefî birikiminin zayıf yönlerini tesbite koyuldu. Daha sonra gerek Bağdat'ta gerekse Mekke'de Şâfiî ile Şeybânî arasında münazaralar cereyan etti, hatta bunlardan en az biri Halife Hârûnürreşîd'in huzurunda gerçekleşti.

Mekke'ye döndükten sonra Şâfiî, bir yandan öğretim faaliyetlerini sürdürürken diğer yandan Irak'ta temin ettiği eserlere reddiyeler yazdı, ayrıca Şeybânî ile aralarındaki münazaralar devam etti. Şeybânî, Mina'da Mescid-i Hayf'ta karşılaştığı Şâfiî'ye kendilerini eleştiren kitabını hatırlatıp onu münazaraya davet etmiş, Şâfiî

aralarındaki dostluğa zarar verebileceği düşüncesiyle önce bu daveti kabul etmemiş, fakat ısrarlı talep üzerine münazaraya katılmıştır. Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (v.218/833), tanık olduğu bu münazarada Şâfiî'nin ilmî kudretinden oldukça etkilenmiştir. Şâfiî, Mekke'ye dönüşünün ardından iki defa daha Bağdat'a gitti. 195'teki (811) gidişinde iki yıl kaldı. Emîn ile Me'mûn arasındaki iktidar mücadelesi sebebiyle Bağdat muhasara edilince buradan ayrıldı. On beş ay süren muhasara nihayete erdiğinde ortalığın yatıştığını düşünerek 198/814 Bağdat'a döndü; fakat üç ay sonra umduğu huzurlu ortamı bulamayınca Mısır'a gitmeye karar verdi. Şâfiî'nin Bağdat'taki bu son ikametleri sırasında girdiği münazaralarda rakip tarafın temsilcisi Ebû Yûsuf'un talebesi Bişr b. Gıyâs el-Merîsî oldu. Bununla birlikte duydukları saygı sebebiyle gerek Bişr gerekse Ebû Hassân Hasan b. Osman ez-Ziyâdî ve Za'ferânî, Şâfiî'yi ağırlayanlar arasında yer aldı. Bu dönemle ilgili rivayetler Şâfiî'nin derslerine en çok devam eden kişinin Ahmed b. Hanbel olduğunu, Bağdat'ta ehl-i re'y karşısında zor günler yaşayan ashâb-ı hadîsin Şâfiî'nin gelişiyle güç kazanması üzerine ashâb-ı re'y'in ders halkalarının azaldığını ve bundan dolayı ehl-i hadîs tarafından kendisine “*nâsırü'l-hadîs*” unvanı verildiğini göstermektedir.

Kaynaklarda Şâfiî'nin Mısır'a 198,199 veya 200 yıllarında gittiğine dair nakiller vardır. Mısır'daki ikamet süresinin dört yıl olduğu rivayeti esas alındığında Şâfiî'nin 199 yılı sonlarına doğru veya 200/815 yılı başında oraya vardığı söylenebilir. Orada kendisine en çok destek ve himayeyi ise İmam Mâlik'in önde gelen talebelerinden Abdullah b. Abdülhakem'in ailesi sağladı; onlar da Şâfiî'nin ilminden çokça yararlandı ve Abdullah'ın oğlu Muhammed onun gözde talebelerinden biri oldu.

Şâfiî, Mısır'da kaldığı süre içinde önemli sağlık sorunları yaşamasına rağmen yoğun telif ve öğretim faaliyetleriyle meşgul oldu. İmam Mâlik'i eleştirmeye başlayınca oradaki taraftarlarının şiddetli tepkisiyle karşılaştı; hatta bunlar onu Mısır'dan çıkarmak için valiye baskı yaptılar. Şâfiî ve kendisini destekleyenlerin vali ile yaptığı görüşme onu sürgün kararından vazgeçiremedi. Bunun üzerine Şâfiî üç gün süre istedi ve üçüncü gece vali vefat etti; böylece ömrünün sonuna kadar Mısır'daki ikametini sürdürmüş oldu 29 Receb 204/19 Ocak 820 tarihinde vefat eden Şâfiî, Karâfe'de Benî Abdülhakem Mezarlığı'na defnedildi. Daha sonra buraya bir türbe

yapıldı. Çok sayıda öğrenci yetiştiren Şâfiî'nin Mısır öncesi dönemdeki talebeleri arasında Ebû Sevr, Ahmed b. Hanbel, Kerâbîsî ve Za'ferânî öne çıkmıştır. Mısırlı öğrencilerinden Büveytî, Müzenî ve Rebî' b. Süleyman el-Murâdî mezhep açısından merkezî bir konuma sahiptir. Bunlar kadar olmasa da Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, Harmele b. Yahyâ, Rebî' b. Süleyman el-Cîzî, Yûnus b. Abdüla'lâ es-Sadeî ve Ebû Abdullah İbn Abdülhakem gibi şahsiyetlere de Şâfiî'nin öğrenci ve râvileri arasında sıkça atıf yapılır.

Şâfiî mezhebi, Mısır'da yaygın olmakla birlikte Tarih itibariyle önce Hicaz, Irak, Horasan, Kafkasya, Kuzey Afrika, Mâverâu'n-Nehr, Tanzanya; IV. asırdan itibaren de Endülüs, Java Adaları, Filipinler, Endonezya, Çin ve Seylan gibi ülkelerde de taraftar bulmuştur. Eyyübiler devrinde Mısır ve Suriye'de resmen uygulanmıştır. İmam Şâfiî'nin öğrencileri Şâfiî'den sonra (Halife el-Mütevekkil zamanında 232-248) fetva ve yargı makamlarına da gelmişlerdir. Hicri 4. asır ortalarında Bağdat Kadı'l-Kudatlığına Şâfiîler getirilmiştir. Mısır'da da Tolunoğulları devrinde Ahmed b. Tolon Şâfiîleri desteklemiştir

Mâverdî, Takıyyuddîn es-Subkî, Kaffâl el-Kebîr eş-Şâşî, Beyhakî, Cüveynî, Gazâlî, Fahrüddîn er-Râzî, İzzüddîn b. Abdisselâm, eş-Şîrâzî ve Nevevî gibi isimler, en çok aklagelen önemli Şâfiî âlimlerdir.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Bkz. Bilal Aybakan, **İmâm Şâfiî ve Fıkıh düşüncesinin Mezhepleşmesi**, s.22-33; "Şâfiî", DİA, XXXVII, 223; Ebû Zehra, **eş-Şâfiî, Hayâtuhû ve Asruhû-Ârâuhû ve Fıkıhuhû**, s. 14-30; Dağcı, **İmâm Şâfiî'nin Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlimindeki Yeri**, Diyanet İlmi Dergi, cilt 32, sayı 2, yıl 1996, s.72-89; el-Beyhakî, Ebû Bekr, Ahmed b. Hüseyin Râzî, **Menâkibu's-Şâfiî**, thk. es-Seyyid Ahmed es-Sakr, 1. baskı Mektebetü Dâri't-Türâs, Kahire 1970, s.17-30; Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed el-'Ukri, **Şezerâtu'z-Zehab fî Târîhi men Zeheb**, thk. Abdulkadir el-Arnâvut-Mahmud el-Arnâvut, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk 1406, II, 9-11; ez-Zehabî, Kaymaz, Şemsüddîn Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ahmed, **Siyeru Alâmi'n-Nübelâ'**, thk. Şuayb el-Arnâvut, 3. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Dimeşk 1985, X, 9-98; Şamil Dağcı, **İmâm Şâfiî'nin Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlimindeki Yeri**, DİB Yay. Ankara 2004, s.15-41. Şâfiî'nin hayatı ve eserleri için ayrıca bkz. Ebû Hâtim, Muhammed Abdurrahman, **Adabu's-Şâfiî ve Menâkibuhû**, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003; Ebu'l-Hasan Ali b. Hasan b. Hamekân, Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, **Menâkibü'l-İmâm eş-Şâfiî**, Riyad 1992, İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, **Hilyetü'l-İmâm eş-Şâfiî**, nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, Dımaşk 1401/1981; İbn Hacer el-Askalânî, **Tevâli't-Te'sîs Bi-Me'âlî Muhammed b. İdrîs**, Beyrut 1986; Hilmizâde İbrâhim Rifat, **Menâkib-i Hazret-i İmâm Şâfiî**, İstanbul 1318.



## 1.2. İMAM ŞÂFİÎ'NİN ESERLERİ

İmam Şâfiî, bir fıkıh mezhebi kurucusu olmasının yanı sıra icihadlarının büyük kısmını bizzat telif eden ve eserleri günümüze dek ulaşan nâdir şahsiyetlerden biridir. İmam Şâfiî'nin fıkıh/İlmi birikimi bize iki şekilde intikal etmiştir. Bu birikimin önemli bir kısmı bizzat İmam tarafından telif ve imlâ edildiği için bu çerçevede oluşan malzeme önemli bir değişikliğe uğramadan rivayet yoluyla bize aktarılmıştır. Bu birikimin diğer bir kısmı ise Şâfiî'nin kimi talebelerinin hocalarının fikhi düşüncesini ve mükteşabatını esas alarak mevcut birikimde birtakım tasarruflarda bulunmaları sonucu meydana gelmiştir. Şâfiî bilginler, mezhebin temel eserlerini sayarken sadece İmamın şahsi eserlerini değil, onun talebelerinin telif ettiği eserleri de mezhebin temel kaynakları arasında saymışlardır. Bu nedenle talebelerin bu çalışmaları hocalarının eserlerinin bir parçası mesabesinde görülmüştür. Müzenî'nin, Büveytî'nin ve Rebî'in *Muhtasar*'ları bu türden eserlerdir. Şâfiî'nin kavli kadîm dönemine ait görüşleri çeşitli kaynaklara serpiştirilmiş atıflar hâlinde kısmen günümüze ulaşsa da bugün Şâfiî'ye nispet edilen eserlerin tamamı kavli cedîd dönemine ait olup tamamının râvisi Rebî' b. Süleyman el-Murâdî'dir.<sup>8</sup> Tez konumuzun temel kaynaklarını Şâfiî'ye ait eserlerin oluşturuyor olması hasebiyle onun kavli cedîd dönemine ait usûl ve fîrûa dair eserlerini anahatlarıyla tanıtmamız yerinde olacaktır.

### 1.2.1. er-Risâle

İmam Şâfiî'ye fıkıh tarihinde müstesna bir konum kazandıran özelliklerden ikisi daha çok ön plana çıkmaktadır; onlardan biri kendi adıyla anılan mezhebin kurucusu olması diğeri de fıkıh usûlü sahasında günümüze ulaşmış ilk eserin sahibi olmasıdır. İmam Şâfiî, bu eseri ile dünya hukukuna son derece önemli bir katkıda bulunmuştur. Zira hukuk sistemleri bütün zaman ve diyarlarda insan topluluğunda var olsa da, zihni bir hukuk ilmine ihtiyaç İmam Şâfiî'den önce hiç kimse tarafından

---

<sup>8</sup> Bkz. Aybakan, *İmâm Şâfiî ve Fıkıh düşüncesinin Mezhepleşmesi...*, s.112, 116.

hissedilmemiştir.<sup>9</sup> Bu eser fıkıh ilminin esasları üzerine yapılmış ilk soyut ve teorik çalışma olma özelliğine sahip olan “*er-Risâle*”dir.

er-Risâle, fıkıh usûlü sahasında ilk eser olmasının yanı sıra sahih hadisin tanımı hadislerin hangi ilmî ölçüler içinde hüccet değerine sahip olacağı gibi hadis usûlünün önemli ve ince meseleleri hakkındaki tespit ve değerlendirmeleriyle klasik hadis usûlü ilmi üzerinde de oldukça büyük bir etkiye sahiptir ve aynı zamanda hadis usûlüne dair yazılmış ilk eserdir.<sup>10</sup> Zira er-Risâle’de hadis usûlü ile ilgili olarak yer alan hususlar, bu alanda ele alınan en ince meseleler olup konuyla ilgili sonradan yazılanlar bu meselelere nispetle fûru’ mesabesinde. Hatta er-Risâle’yi daha sonra aklî ve naklî şeklinde tasnif edilen İslâmî ilimlerden naklî olanların üzerine oturduğu ilkeleri ve felsefeyi ortaya koyan ilk bilimsel çaba olarak değerlendirmek mümkündür.<sup>11</sup> Pek çok eserde İmam Şâfiî’ye biri kadim diğeri cedid olmak üzere iki Risâle isnad edilmektedir.<sup>12</sup> Günümüze ulaşmamış olan *Kadim Risâle* Mısır öncesi dönemde yazılmıştır. Bu eser, İmam Mâlik’in talebelerinden Abdurrahman b. Mehdî’nin, Şâfiî’den *Kuran’ın manalarını, haberleri kabul kriterlerini, icmanın delil değerini, Kur’an ve sünnetin nâsîh ve mensuhunu* içeren bir risale yazmasını talep etmesi üzerine, İmam tarafından Bağdat’ta kaleme alınmıştır. Abdurrahman b. Mehdî’yi böyle bir talepte bulunmaya sevk eden temel saik, ehl-i hadis ile ehl-i rey arasındaki şiddetli münakaşalarda, ehl-i hadisin kendi görüşlerini müdafaada ehl-i rey’e karşı yetersiz kalmasıdır.<sup>13</sup> Abdurrahman b. Mehdî’nin, -Irak muhaddislerinin büyüklerinden- Şâfiî’den beklentisi, yazılacak eserin herkes için usûli anlamda sağlam bir anayasa niteliğine sahip, tartışmalarda hakem rolünü üstlenecek, nihai söz söyleyecek ve mucebince amel edilecek bir eser olmasıdır. Nitekim Ahmed b.

---

<sup>9</sup> Muhammed Hamîdullah, “**Şâfiî’nin Hukuk İlimine Katkısı**”, Çev. Menderes Gürkan, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı,11, Yıl, 2008, s. 205.

<sup>10</sup> Bkz. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, **er-Risâle**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut t.y.,(Naşirin önsözü) s.15.

<sup>11</sup> Murteza Bedir, “**er-Risâle**”, DİA, İstanbul 2008, XXXVII, 118.

<sup>12</sup> Örnek olarak Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, Ebu’l-Fazl Şehâbuddîn Ahmed b. Ali, **Tevâli’t-Te’sîs li Meâli Muhammed b. İdris**, thk., Abdullah el-Kâdî, Dâru’l-Kütubi’l-İlmiyye, Beyrut 1986, s. 150; Bedir, “**er-Risâle**”, DİA, XXXVII, 118.

<sup>13</sup> Bkz. Ahmed Muhammed Şâkir, *er-Risale (Mukaddime)*, s. 5-6.

Hanbel(v.241/855) de, “*İmam Şâfiî Bağdat’a gelmeden önce umum ve hususun ne olduğunu bilmezdik.*” diyerek ehl-i hadisin içinde bulunduğu durumu özetlemiştir.

er-Risâle’nin Şâfiî tarafından kaleme alınmasının gerekçesi olarak birçok kitapta yukarıdaki gerekçe/hadise zikredilse de, Şâfiî’yi fıkıh usûlü ilmini tedvin etmeye sevkeden ve böyle bir risaleyi yazmasına etki eden unsurlar yalnızca bununla sınırlı değildir. Yukarıdaki sebebe ilaveten şu sebepler de zikredilebilir: Sünnet karşıtı söylemlerin varlığı, Kur’an ve Sünnet dili olan Arapça’nın zayıflaması neticesinde şer’î nasları anlamada yaşanan karmaşa ve keyfiliğin önüne geçme, ilmî tartışmalarda/münazaralarda hakem rolünü üstlenecek, bağlayıcı/ilzam edici niteliğe sahip bir ilme/metodolojiye duyulan ihtiyaç.<sup>14</sup> Cedîd Risale’yi ise Şâfiî Mısır’a gittikten sonra(h.199), orada yazdığı kitaplarının en önemli râvîsi ve nâsihi konumunda olan Rebî’ b. Süleyman el-Murâdî’ye imla yolu ile yazdırmıştır.

er-Risale’nin mevcut en eski yazma nüshası Rebî’ b. Süleyman el-Murâdî’nin el yazısı ile yazdığı nüshadır. Günümüze kadar birçok kere basılmış olan bu eser, ilk defa 1940 yılında Ahmed Muhammed Şâkir tarafından Rebî’ b. Süleyman’ın h. 265 yılı Zilkâde (m.879) ayında istinsahına izin verdiği nüsha esas alınarak tahkik edilmiştir.

er-Risâle üzerine çeşitli şerhler yazılmasına rağmen maalesef hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Bu Şarihler arasında şu isimler yer almaktadır: Ebû Bekr es-Seyrâfî, Ebu’l-Velîd en-Nisâbûrî, el-Kaffâl eş-Şâşî, Ebû Bekr el-Cevzekî, Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Bkz. el-Hafnavî, Muhammed İbrahim, **Nezerâtun fi Usûli’l-Fıkıh**, Dâru’l-Hadîs, Mısır t.y., ss.16,17. Hafnavî, bu eserinde “*İmam Şâfiî’yi fıkıh usûlü’nü tedvine sevk eden sebepleri şu şekilde özetlemek mümkündür.*” başlığı altında yukarıda zikredilen sebebe ilaveten şu sebeplere de yer vermektedir:” Arap lisanının zayıflaması ve şeriatın ana gayelerinin anlaşılmasında yaşanan kusur, Kitap ve Sünnette direk olarak hükümlerine ulaşılamayan yeni hadise ve problemlerin meydana gelmesi, nebevî asırla Şâfiî’nin asrı arasındaki uzaklık ve hadis uydurma girişimlerinin çokluğu.”el-Hafnavî, **Nezerâtun fi Usûli’l-Fıkıh**, s.16.

<sup>15</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, (Naşirin önsözü) , s.15; Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh Kâtip Çelebi, **Keşfü’z-Zünûn**, MEB. Yay. Ankara 1941, II, 873.

Şâfiî'nin fıkıh usûlüne dair görüşlerini ihtiva eden ve fıkıh usûlü alanında günümüze ulaşan ilk kitap olması bakımından önem taşıyan bu eser İngilizce, Fransızca, Urduca ve Türkçe gibi çeşitli dillere çevrilmiş ve incelemelere konu olmuştur.<sup>16</sup> Tespitlerimize göre er-Risâle'nin üç Türkçe çevirisi yapılmıştır: İlki Ubeydullah Dalar tarafından yapılan ve Nur yayınlarınca Ankara'da basılan(t.y.) çeviri; ikincisi İbrahim Çalışkan ve Abdulkadir Şener tarafından yapılan ve Türkiye Diyanet Vakfı yayınları arasında 1996'da piyasaya çıkan “*İslâm Hukukunun Kaynakları*” adlı çeviri sonuncusu ise İmam Şâfiî'nin, el-Ümm adlı eserini, *Şâfiî Fıkhi Külliyyatı* adıyla çevirmeyi hedefleyen ve er-Risâle'yi bu çerçevede tercüme eden Musa Özdemir'in çevirisidir. Bu çeviri Buruc Yayınları tarafından piyasaya sürülmüştür.

İmam Şâfiî, müctehidlerin Kitap ve sünnetten hüküm çıkarırken göz önünde bulundurmaları gereken esasları er-Risâle'sinde bir araya getirmiştir. Bu esaslar aynı zamanda Kitap ve sünnetin doğru anlaşılmasının da ölçüleridir. Şâfiî öncesi dönemde ictihad faaliyetini icra eden müctehidler, birtakım esaslar çerçevesinde bu faaliyetlerini gerçekleştirmelerine rağmen bu esasları bir ilmî disiplin çerçevesinde bir araya getirme fikrine sahip olmamışlardı. Bu esaslarla çeşitli eserlerde dağınık bir vaziyette de olsa zaman zaman karşılaşılsa da yine de bu esaslar, Şâfiî'ye kadar bir disiplin hâlini almamıştı. Şâfiî, kendi zamanına kadar ulaşan müktesebatı inceleyerek bu esasları önce tespit sonra tenkit ve tahlil süzgecinden geçirip, kendi görüşlerini de ilave etmek sureti ile *fıkıh usûlü* ilmini meydana getirmiştir. Bu nedenle olsa gerek “*Şâfiî, fıkıh usûlü ilminin müdevvinidir; mucidi değil.*” denilmiştir.

Şâfiî, usûl esaslarına yer verdiği er-Risâle'sinde meseleleri genellikle cedelî bir üslupla ele almıştır. Bir başka ifade ile Şâfiî, karşısına aldığı muhayyel/hayalî/farazi muhalifin gündeme getirdiği usûle dair muhtemel problemlere son derece ikna edici ve muhalifi ilzam/iskat edici değerlendirmelere yer vermiştir.

---

<sup>16</sup> Bkz. Bedir, “er-Risâle”, DİA, XXXVII, 118; Dağcı, **İmam Şâfiî'nin Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri**, s.54; Aybakan, **İmâm Şâfiî ve Fıkıh düşüncesinin Mezhepleşmesi**, s.132.

er-Risâle, anahatlarıyla şu hususları içermektedir:

\* Beyanın mahiyeti/keyfiyeti ve çeşitleri/yolları<sup>17</sup>,

\* Kitap ve sünnetteki hâss ve âmm ifadeler, naslar arası umum-husus ilişkisi,

\* Hz. Peygambere itaat ile Sünnet'ine ittiba'nın farz olması Kitap karşısında Sünnetin işlevi ve hüküm kaynağı oluşu.

\* Kur'an ve Sünnet'te nesh.

\* Kitap ve Sünnet tarafından açıkça belirtilen farzlar (*cümelü'l-ferâiz*).

\* Hadislerdeki illetler, hadisler arası neshin detaylı anlatımı, hadisler arası İhtilaf/teâruz ve çözüm yolları.

\* Nehiy sîgası ile gelen hadisler arasında ihtilaf olmadığı sürece Rasûlullah'ın (s.a.v) nehyi ile Kur'an'ın nehyi aynı derecede bir hükme delalet ettiği ve bunun ispatı.

\* İlim kavramını izah (vahiy eseri bilgi) ve iki kısma ayrıldığını beyan: sadece zahirde hak olan ilim; hem zahir hem batında hak olan ilim. Birincisi haber-i vâhid,

---

<sup>17</sup> Şâfiî, beyânı, “*temelde birleşen, fakat ayrıntıda farklılıklar taşıyan anlamları topluca ifade eden bir kavram*”, olarak nitelendirir. Ona göre beyânın bu anlamlarının ortak noktası, Allah'ın kelâmına muhatap olanlar için bir açıklama teşkil etmesidir. Yani hükümlerin Allah tarafından açıklanış keyfiyeti. Şâfiî'ye göre beyan çeşitleri:1. Kur'an nassı ile yapılan beyân temel farzları ve haramları ayrıntıya girmeden icmâlen (örneğin namaz, zekât, hacc ve orucun farz olduğunu, zina yapmanın, içki içmenin, domuz eti yemenin haram olduğunu) bildiren âyetlerdeki beyân bu çeşide girdiği gibi Bakara sûresinin 196. âyetinde, "hac ile umreyi birleştiren kişinin kurban kesmemesi hâlinde haccda üç gün, memleketine dönünce yedi gün oruç tutması gerektiği" hükmünün bildirilmesinden sonra yer alan ve başka açıklamayı gerektirmeyecek ölçüde açık olan, şer'i bir yükümlülük bildirmeyen ve Arapça bilen herkese aynı düzeyde bir anlam ifade eden "Bunların tamamı on gündür" ifadesi de bu çeşide örnek olarak gösterilmiştir. Bu son beyan çeşidi, Şâfiî tarafından “*ziyâde fi't-tebyîn*” (daha açık hale getirmek) olarak da ifade edilmiştir. 2. Kur'an'ın kısmen mücmel bıraktığı ve sünnet tarafından bu mücmel kısma açıklık getirilen durumlardaki beyan. Abdestin farzlarını, cünüplük hâlinde gusledilmesi emrini, vasiyetin meşru olduğu hükmünü ihtiva eden ayetler ve buralarda kapalı kalan noktaları açıklığa kavuşturan Hz. Peygamber'in sünnetleri bu çeşit beyânın örnekleri arasında yer almaktadır. 3. Kur'an'ın tamamen mücmel bırakılan hükümlerinin Hz. Peygamber'in (s.a.v) sünnetiyle açıklığa kavuşturulması şeklindeki beyan. Mesela Allah'ın Kur'an'da farz kıldığı namazın rek'atlarını ve vakitlerini, zekâtın miktarını, hacc ve umrenin nasıl yerine getirileceğini peygamberi vasıtasıyla açıklaması bu çeşidin başlıca örnekleridir. 4. Kur'an nassı ile belirlenmeyip ancak Hz. Peygamber'e (s.a.v) itaati emreden ayetler gereği, Hz. Peygamber'in (s.a.v) sünnetiyle teşri' kılınan hükümlere ait beyan. 5. Allah'ın icthad/kıyas yoluyla araştırılmasını emrettiği hususlara ait beyan.(Bkz., Şâfiî, **er-Risâle**, thk. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, **el-Ümm** ile birlikte, 4. Baskı, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2011, s.7; İbrahim Kâfi Dönmez, “**Beyan**”, DİA, İstanbul 1999, II, 24; Aybakan, **İmâm Şâfiî ve Fıkıh düşüncesinin Mezhepleşmesi**, s.130). Şâfiî usûlcülerin beyan konusundaki İmâm Şâfiî'ye muhalefetleri için bkz. İhsan Akay, **Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûli Görüşler**, Ensar Yay., İstanbul 2018, s. 40-42.

ikincisi mütevatir haberdir. Amel için ilmin mutlaka mütevatir yolla sabit olmasının şart olmadığı, haber-i vâhid ile de hükmün sabit olabileceğini ispat çabası.

\* *Haberu'l- hâssa/* haber-i vâhid ile sabit olan hadislerin delil değerine sahip olduğunun/hücciyetinin ispatı ve sünnetin kitap karşısındaki konumunu izah.<sup>18</sup>

\* İcmanın delil değerine sahip olduğunu izah.

\* Kıyas ile içtihadın müteradif kavramlar olduğunu ve kıyasın “*Kitap ve sünnette hükmü bulunmayan bir meselede, bu iki kaynağı esas alarak ve birtakım işaretlere dayanarak bir çözüm bulma arayışı*”<sup>19</sup> olduğunu beyan.

\* İstihsanın keyfî bir çözüm bulma arayışı olduğunu beyan ve kıyas ile mukayesesi.

\* Nasslarda açıkça ifade edilen hususlarda ihtilafın meşru olmadığı ve bunun dışında kalan hususlarda ise ihtilaf kapısının açık olduğunu beyan.

\* Sahabi kavli ile amel, icma ile kıyasın şer’î deliller hiyerarşisindeki yerlerinin tespiti gibi konuları ihtiva etmektedir.

### 1.2.2. er-Red 'alâ Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî

İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin, “*el-Hucce 'alâ ehli'l-Medine*” deki eleştiri ve iddialarına kısmi cevap niteliğindedir. Şâfiî bu risalede seçtiği örneklerle Irak fakihlerinin kıyas anlayışındaki zaafı göstermekte ve kendilerini en güçlü bilindikleri noktada eleştirmektedir. Zira Şeybânî, Medine ehlinin yaklaşımını kıyas ve rivayetleri tutarlı kullanmama açısından eleştirmişti. Şâfiî, bu risalesinde Şeybânî'nin, “*el-Hucce 'alâ ehli'l-Medine*”<sup>20</sup> adlı eserinde gündeme getirdiği eleştiriler konusunda haklı olmadığı sonucuna vararak Medine ehlinin yaklaşımını desteklemektedir.

---

<sup>18</sup> Bu konu er-Risâle'nin toplam hacminin yaklaşık üçte ikisine tekabül eder. Şâfiî'nin, Sünnetin hüküm kaynağı oluşu hakkında oldukça geniş izahlar yapma ihtiyacı duyması özellikle hc. II. /m.VIII. yüzyılda âhad yolla nakledilen Sünnetin bir delil olarak meşruiyetini sorgulayanların bulunmasına bağlanabilir. Bkz. Bedir, “**er-Risâle**”, DİA, XXXII, 118.

<sup>19</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.40. Şâfiî burada kıyas'ı şöyle tanımlamıştır: “*Kıyas, bir şey hakkında, Kitap ve Sünnette bulunan naslara uygun olduğunu gösteren birtakım işaretlere (illete) dayanarak hüküm aramaktır.*”

<sup>20</sup> Eserde İmam Muhammed, yöntem olarak önce konuyla ilgili Üstadı Ebû Hanîfe'nin görüşüne peşinden Medine ehlinin görüşüne yer verir, Medine ehlinin görüşüne yer verirken bazen İmam Mâlik'in ismini özellikle zikreder, ardından Üstadı Ebû Hanîfe'nin görüşünü destekler mahiyette iki tarafın delillerini değerlendirir. Eserde yer alan konular ana hatları ile şunlardır: taharet, namaz, oruç, itikâf, zekât, hac, bey', şuf'a, mudârebe, müsâkat, nikâh, talak, vakıf, ferâiz/miras hukuku,

Bu risalede ele alınan konular özetle şunlardır: Diyetler; köle ile hür arasında kısas; kısas cezasına çarptırılma ehliyetine sahip yetişkin biri ile bu ehliyetten yoksun çocuğun birlikte bir insanı öldürmeleri durumunda yetişkine uygulanacak ceza kısas mı diyet mi? ; kadının diyeti; cariye olan ananın karnındaki cenine karşı işlenen cinayet neticesinde verilecek bedelin miktarı ceninin kız veya erkek olmasına göre değişir mi? Bedendeki yaralamalarda diyet miktarı; kusurlu organlara karşı işlenen cinayette her bir kusurlu organ için belli bir kıymetin/tazminatın şer'an belirlenmemiş olması (*Gayri mukadder erş*) ve kıymet tespitinin hâkimin/bilirkişinin takdir ve ta'yinine bırakılması(*hükûmet-i adl*); dişlerin diyeti; köleler arası kısas; zimmilerin diyeti; kâtilin mirasçılığı, öldürmede kısas, af, kadın-erkek arasında kısasın olup olmaması gibi ceza hukuku kapsamına giren kısas ve diyetle ilgili konular.<sup>21</sup>

### 1.2.3. Siyerü'l-Evzâ'î

İmam Ebû Hanîfe, İmam Muhammed'e imla yoluyla devletler hukuku (siyer) konusunda bir kitap yazdırmıştır. İmam Muhammed'e nisbet edilen ve *es-Siyerü's-Sağîr* adıyla anılan bu eserdeki görüşler Evzâ'î (v.157/774) tarafından kaleme alınan *Kitabu Siyeri'l-Evzâ'î* adlı eserde tenkit edilmiş, Ebû Hanîfe'nin *Kitâbu's-Siyer*'ine Evzâ'î'nin yazdığı reddiye için Ebû Yûsuf bir reddiye kaleme almış. Şâfiî de Evzâ'î'yi savunmak ve Ebû Yûsuf'u eleştirmek için bu eseri telif etmiştir.<sup>22</sup> Şâfiî bu eserinde, ele alınan konu ile ilgili önce Ebû Hanîfe'nin sonra Evzâ'î'nin görüşünü zikreder, peşinden Ebû Yûsuf'un, Evzâ'î'nin görüşüne itirazına ve Ebû Hanîfe'nin ictihadını desteklemesine yer verir. Şâfiî, bu üç müçtehide ait konu ile ilgili görüşlere yer verdikten sonra bazen “*Bu konuda söz Evzâ'î'nin sözüdür.*” bazen de “*Evzâ'î'nin söylediğinin ma'kul olarak sünnete daha uygun olduğundan başka bir şey bilmem*”

---

diyet ve kısas gibi konular sadece ihtilafa konu olan yönleriyle ele alınmış. Bu özelliği ile eser, bir konu ile ilgili müçtehitlerin farklı görüşlerinin karşılaştırılıp değerlendirilmesi anlamında hilâfiyatın/fıkhu'l-hilâf ilminin ilk örneklerindedir. Bkz. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Huce 'alâ Ehli'l-Medîne*, 3. baskı, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983, (Ebu'l-Vefâ el-Afgânî'nin kitaba yazdığı önsöz) s.2. İmam Muhammed'in hayatı, eserleri ve görüşleri ile ilgili geniş bilgi için Bkz. Aydın Taş, “*Şeybânî*”, DİA, İstanbul 2010, XXXIV, 38-42.

<sup>21</sup> Bkz. Şâfiî, *el-Ümm, er-Red 'alâ Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*, thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib, 4. baskı, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2011, IX, 85-169.

<sup>22</sup> Salim Ögüt, “*Ebû Yûsuf*”, DİA, İstanbul 1994, IX, 264.

yani bildiğim bir şey varsa o da Evzâ'î'nin görüşünün makul ve sünnete daha uygun olduğudur, diyerek Evzâ'î'ye desteğini açıkça belirtir ve Ebû Yûsuf'un ileri sürdüğü görüş ve delillere genellikle itirazlarda bulunur.<sup>23</sup>

Bu risalenin muhtevasında yer alan konular anahatları ile şunlardır: Savaşta elde edilen ganimetlerin dârüislâmda taksimi şart mı? Yoksa dârülharpte de taksimi yapılabilir mi? ; İmamın (idarecinin/komutanın) izni olmadan ihtiyaç durumunda paylaşım öncesi ganimetten silah almanın hükmü; savaşta süvari ve yaya olana verilecek ganimet miktarı; ilk önce kendisi peşinden kocası esir alınan kadının durumu; savaşta muhasara altına alınan düşman tarafından çocuklarının kalkan olarak kullanılması hâlinde Müslümanların düşman yönüne ok ve mancınık atmaktan geri durmaları gerekir mi? ; Dârülharpte kölelerin satımının hükmü; dârülharpte hadlerin ikamesinin hükmü; Müslüman askerlerin savaşta elde ettikleri ganimetleri taşımaktan aciz oldukları zaman ne yapmaları gerektiği; Savaşta düşmanlara ait ağaçların kesilmesinin hükmü; Nöbetteki askerın namaz kılması; Haraç (toprak vergisi); Dârüislâmda zina veya hırsızlık yapan müste'menin cezası; Dârülharpte faiz; Mürtedin irtidad hâlinde kazandığı malın hükmü; Mürtedin kestiğinin hükmü gibi konulara yer vermektedir.<sup>24</sup>

#### 1.2.4. İhtilâfu'l-'Irâkıyyeyn

İmâm Şâfiî el-Ümm içinde yer alan bu eserinde, Ebû Yûsuf'un "*İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*" adlı eserinden birtakım örnekler seçerek Ebû Hanîfe ile İbn Ebî Leylâ arasındaki ihtilaf noktalarını değerlendirmekte ve çoğunlukla İbn Ebî Leylâ'dan yana tavır almaktadır.

İmam Ebû Yûsuf, "*İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*" isimli eserinde hocaları Ebû Hanîfe ile İbn Ebî Leylâ'nın ihtilaf ettiği konuları zikretmektedir. Ebû Yûsuf, dokuz yıla yakın İbn Ebî Leylâ'nın derslerine devam etmiş, ardından da Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katılmaya çalışmıştır. Bu yeni halkaya katıldıktan sonra eski hocası ile yeni hocası arasındaki ihtilafli meseleleri tespit etmeye karar vermiştir. Ebû

---

<sup>23</sup> Bkz. Şâfiî, *el-Ümm, er-Red 'alâ Muhammed b. El-Hasan eş-Şeybânî*, IX, 175,181.

<sup>24</sup> Bkz. Şâfiî, *el-Ümm, Siyerü'l-Evza'î*, thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib, 4. baskı, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2011, IX, 171-278.



Yûsuf bu eserini Ebû Hanîfe'nin ders halkasındaki bilgilerden özellikle ihtilâflı bir konunun nasıl ele alınacağı ve savunulacağından hareketle oluşturmuştur.<sup>25</sup> Kitabı Ebû Yûsuf'tan Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî rivayet etmiştir. Bu kitap İmam Şâfiî'nin el-Ümm adlı eserinde “*Hâzâ Kitâbu Me'htelefe fîhi Ebû Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ 'an Ebî Yûsuf*” adıyla yer almaktadır.<sup>26</sup>

Çok sayıda fıkıh bâbını ihtiva eden bu risale otuz altı konudan oluşmaktadır. Bu konulardan bazıları şunlardır: gasp, olgunlaşmadan önce meyvenin satımı, mudârebe, selem, şuf'a, müzâraa, sadaka, hibe, vedîa, rehin, havâle, kefâle, yemin, vesâya, mevâris, eymân, âriyet, icâre, kısmet, namaz, zekât, oruç ve hac ile ilgili bazı konular, diyetler, hadler, yargılama usûlü, nikâh, talak gibi ibadet ve muâmelât kapsamına giren konular.<sup>27</sup>

### 1.2.5. İhtilâfu Ali ve Abdillâh b. Mes'ûd

el-Ümm'de bu başlıkla yer alan ve Hz. Ali ile Abdullah b. Mes'ûd arasındaki ihtilâfları konu edindiği izlenimi veren eser, aslında Iraklıların bu iki sahabiye aykırı düştikleri konuları işlemektedir. Bu sebeple İbn Nedim'in kaydettiği “*Kitâbu mâ Hâlefe'l-Irâkıyyûn Aliyyen ve Abdellâh*” şeklindeki isimlendirme<sup>28</sup> daha isabetli görünmektedir. Şâfiî, çeşitli bölümlerden seçtiği örneklerle, Hanefiler'in bu çevre tarafından temsil edilen çizginin iki önemli otoritesi olan Abdullah b. Mes'ûd ve Hz. Ali ile pek çok hususta çeliştikleri ve onlardan istifade ederken tutarlı bir tavır içinde olmadıkları fikrini işlemiş, böylece Şeybânî'nin *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne*'deki benzeri suçlamalarına bir anlamda misillemede bulunmuştur. Risâle, *er-Red 'alâ Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*'nin bir tür devamı niteliğindedir.<sup>29</sup>

Bu risalede yirmi bir konu yer almaktadır. Bu konuların ana başlıkları şunlardır: Tahâret (abdest, teyemmüm, gusül), namaz, oruç, zekât, hac, talak, nikâh,

---

<sup>25</sup> Bkz. Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-'Irâkıyyeyn*, thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib, 4. baskı, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2011, X, 217-390; Aybakan, *İmâm Şâfiî ve Fıkıh düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s. 135; Ögüt, “*Ebû Yûsuf*”, *DİA*, IX, 264.

<sup>26</sup> Bkz. Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-'Irâkıyyeyn*, thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib, 4. baskı, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2011, XIII, 219-388.

<sup>27</sup> Bkz. Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-'Irâkıyyeyn*, XIII, 219-388

<sup>28</sup> Muhammed b. İshâk b. Nedîm, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1994, s. 260.

<sup>29</sup> Bkz. Aybakan, “*Şâfiî*”, XXXIX, 230.

bey', diyetler, lukata, miras hukuku (ferâiz), hadler gibi ibadet ve muâmelât alanına giren konular.<sup>30</sup>

### 1.2.6. Cima'u'l-İlm<sup>31</sup>

Kur'an'ın yanı sıra Sünnetin de bağlayıcı özelliğe ve kaynak değerine sahip olduğunu ispat; sünnet karşıtı söylemi red gayesi ile kaleme alınan bir risale olup sünnetin müdafaası cedelî bir üslupla/diyalektik<sup>32</sup> bir yöntemle yapılmıştır. Bu risale Sünnet inkârcılarının iddialarının geçersizliğini ortaya koymak amacı ile yazılmış ilk eser olmasının yanında Sünnetin hücciyetinin inkârı fikrinin hicretin henüz ikinci ve üçüncü asırlarında erken denebilecek bir dönemde dillendirildiğinin de somut bir belgesidir. Günümüzde de sünnet inkârcılığı düşüncesi aktüel bir konu olarak gündemi işgal etmeye devam ettiği için bu risale, sünnetin bağlayıcılığı konusundaki önemini korumaktadır.

Bu risalede, sünneti kısmen veya tamamen inkâr eden kelamcı fırkaların görüşlerine değinildiği gibi haber-i vâhidin/hassânın sıhhati/kabulü için çoğunluğun aradığı şartlara ilaveten bir takım şartları ileri süren ehl-i re'yun görüşüne de yer vermektedir. Hz. Peygamber'den gelen haberleri bütünüyle reddeden ehl-i kelamdan bazılarının/Mu'tezile'nin yaklaşımını değerlendirme neticesinde reddettiği gibi sadece Kur'an'da hükmü bulunan meselelerde sünnetin kabul edileceğini iddia eden fırkanın görüşünü de sünneti bütünüyle reddeden yukarıdaki fırkaya yakınlığı nedeniyle aynı gerekçelerle red etmektedir. Girişte hadisleri/sünneti kabul etrafında başlayan tartışma

---

<sup>30</sup> Bkz. Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu 'Ali ve 'Abdillâh b. Mes'ûd*, XIII, 391-512.

<sup>31</sup> “**Cima'u'l-İlm**” tamlamasında geçen *cima* kelimesi bir şeye izafe edilerek kullanılması hâlinde o şeyin aslı, kaynağı ve çıkış yeri demektir. Dolayısıyla “Cima'u'l-ilm” demek ilmin aslı, kaynağı ve çıkış yeri demektir. Bu itibarla bu risalede yer alan konular, İmam Şâfiî'nin nazarında ilim için asıl, kaynak ve çıkış noktası mesabesinde. Bkz. Hasan Tanrıverdi, “**İmam Şâfiî'nin “Cima'u'l-İlm” Adlı Eseri ve Sünnetin Bağlayıcılığı Konusundaki Münazarası**”, Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, C. 14, Yıl, 2009, Sayı 20-21, ss.138-139. Bu risale, İshak Emin Aktepe tarafından tercümesi yapılan İmam Şâfiî'ye ait dört risaleyi içeren “**Sünnet Müdafaası**” isimli eserde “**Haber-i Vâhid Savunması**” adıyla yer almaktadır. Söz konusu eser, Polen Yayınları tarafından 2007'de piyasaya sürülmüştür.

<sup>32</sup> Diyalektik yöntem, “*karşıtlıkları kullanarak gerçekleştirilen akıl yürütme biçimidir*”. Bir başka ifade ile diyalektik, tartışma sanatı ya da çelişkili yollardan muhatabı ikna etme sanatıdır.

risalenin ilerleyen sayfalarında icma konusuna getirilmekte ve risale boyunca bu konu ağırlıklı biçimde işlenmektedir.<sup>33</sup>

### 1.2.7. Sıfatu Nehy-i Rasûlillâh

“Cima'u'l-'ilm” risalesinin sonunda yer alan “*Sıfatu Nehyi Rasûlillâh*” risalesi birkaç sayfadan ibaret oldukça kısa bir risale olup Allah rasulünden sudur eden nehiy ifadelerinin/kiplerinin delaleti konusunu içermektedir. Şâfiî'nin bu risalesi, hacim itibariyle çok küçük bir risale olmasına rağmen Hz. Peygamber'in nehiy ifadelerinin delaleti konusunda sadra şifa bilgiler içeren ilk usûlî risale olması yönüyle büyük öneme sahiptir.

Bu risalede Hz. Peygamberin (s.a.v) nehyinin delaleti tahlil edilmektedir. İmam Şâfiî, böyle bir nehyin asli delaletinin tahrir olduğunu ve aksi bir delil olmadıkça bu anlamın dışına çıkılamayacağını belirtir. Başka bir hadis veya icma delil getirilerek söz konusu nehyin, tahrir dışında bir anlama delalet ettiği sonucuna varılabilir.<sup>34</sup>

### 1. 2. 8. İbtâlu'l-İstihsân

Şâfiî bu eserinde dinî kaynakları ve bunlardan hüküm çıkarma yöntemine dair yaklaşımını izah edip bu yöntemlerin dışında kalanların meşru olmadıklarını belirtir. Bu risalede hüküm çıkarımında/istinbatında esas alınacak yöntemlere yer verilmesi ve bu yöntemlerin dışında kalan yöntemlere itibar edilmemesi gerektiği fikrinin işlenmesi

---

<sup>33</sup> el-Ümm ile birlikte, (IX, 5-55) ve ayrı olarak basılan “*Cima'u 'l-'ilm*” üzerine Aişe Yûsuf Mûsa (Aisha Yusef Musa) doktora tezi yapmış ve eserin İngilizce çevirisini tezine eklemiştir (*A Study of Early and Contemporary Muslim Attitudes toward Hadith as Scripture with a Translation of al-Shafi'i's Kitab Jima' al-'İlm*, Dissertation Thesis Harvard University,2004.). Bu risalenin Türkçe çevirisi Osman Şahin ve Mithat Yaylı tarafından gerçekleştirilmiştir (“**Cimau'l-İlm; İslam Hukukunun Kaynakları üzerine Bazı Tartışmalar**” , Ondokuz Mayıs Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi, 17. Sayı, Yıl, 2004, s. 321-362); Bkz. Aybakan, **İmam Şâfiî ve Fıkıh düşüncesi**, s.137. Ayrıca Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen İmam Şafii ile ilgili Uluslararası Sempozyumda, Hasan Tanrıverdi tarafından “**İmam Şâfiî'nin Cima'u'l-'İlm**” Adlı Eseri ve Sünnetin Bağlayıcılığı Konusundaki Münazarası” adıyla da bir tebliğ sunulmuş. Bu tebliğ daha sonra Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisinde yayınlanmıştır. Bkz. Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Sayı 20-21, c. 14, Yıl, 2009, s.137-156.

<sup>34</sup> Bkz. Şâfiî, **el-Ümm, Sıfat-u Nehyi Rasûlillâh**, thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib, 4. baskı, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2011, IX, 51-56.

ve bunun temellendirilmesi, Şâfiî'nin istinbat usûlünü anlamamıza önemli bir katkı sunmaktadır.

Şâfiî bu eserinde hükümlerin kaynaklarının sadece Kitap, Sünnet, icma' ve kıyas/ictihad olduğunu belirttiikten sonra bu fikrini şu şekilde gerekçelendirmiştir: Peygamberlerin, indirilen vahye /hakka göre hüküm vermeleri emredilir. Hakkın ne olduğunu bilmeyene, hakka uygun davranma emredilemez. Hak ise Allah tarafından ya doğrudan/açıkça (nassan) ya da dolaylı (delaleten) yoldan bildirilmiştir. Allah, hakkı kitabına ve elçisinin sünnetine yerleştirmiştir. Buna göre kişinin başına gelen her olay, kitapta ya açıkça ya da mücmel olarak ifadesini bulur. Mücmel olan hükümlerin açıklamasını, Kur'an'da Hz. Peygambere verilen beyan yetkisine binaen Sünnet üstlenmiştir. Sünnet tarafından yapılan açıklama Kur'an'ın açıklamasından farksızdır. Zira sünnet de mahiyet itibariyle vahiydir. İmam Şâfiî, Kur'an ve sünnetin kaynak oluşunu temellendirdikten sonra önce icma', ardından da kıyasın kaynak özelliğine sahip oluşunu kanıtlamaya çalışır. Hakkın elde edileceği dört kaynağı tespit ettikten sonra istihsan ile kıyas arasında bir karşılaştırma yapıp bunların farklı olduklarını ve istihsanın meşru kaynakların dışında yer aldığını belirtir. İstihsan yapanın ne Allah ne de Rasûlullah'tan kaynaklanan bir bilgiye dayanmadığını, bilakis naslardan bağımsız şahsi bir görüş beyanında bulunduğunu, buna da kimsenin mezun olmadığını dile getirir.<sup>35</sup>

### 1.2.9. İhtilâfu Mâlik ve'-Şâfiî

Bizzat İmam Şâfiî tarafından öğrencilerine yazdırıldığı anlaşılan “*İhtilâfu Mâlik ve'-Şâfiî*” adlı risale, Medîne fıkıh ekolünün hicrî ikinci asırdaki temsilcisi olan, “*el-Muvattâ*” adlı eseriyle bize ilk iki asır Medîne fikhını aktaran ve Mâlikî mezhebinin kurucusu sayılan büyük İslâm âlimi Mâlik b. Enes ile ona öğrencilik yapmış, Şâfiî mezhebinin imamı ve ilk fıkıh usûlü eserinin sahibi İmam Muhammed b.

---

<sup>35</sup> Bkz. Şâfiî, **el-Ümm, İbtâlû'l-İstihsân**, thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib, 4. baskı, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2011, IX, 57-84; Aybakan, **İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesi**, s.139,140. İmam Şâfiî'nin istihsana bakışı hakkında bkz. Ali Pekcan, “**Şâfiî İstihsan Yapmış mıydı?**”, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, c.3, Sayı, 3, Yıl 2003; Muhittin Özdemir, **İmam Şâfiî'ye Göre İstihsan**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) 2001. Tezde, **İbtâlû'l-İstihsân'ın** Türkçe çevirisi de yer almaktadır.

İdrîs eş-Şâfiî arasındaki ihtilafı kaydetmektedir. Aynı zamanda İmam Şâfiî'nin reddiye türü çalışmalarının en önemlilerinden biri olan kitap, hicrî ikinci asrın bu iki kudretli İslâm hukukçusunun sünnet anlayışları arasındaki farklılığı bütün açıklığıyla ortaya koyması ve sünnet üzerine yapılan tartışmaları içeren en eski kaynaklardan biri olması sebebiyle çok mühimdir.<sup>36</sup>

Bu risale, Şâfiî'nin, öncelikle kendi hadis anlayışını tanıtmayı, ardından İmam Mâlik'in sünnet anlayışını ortaya koyup eleştirmesi ve bu çerçevede Mâlik'in büyük önem attığı *amel-i ehli Medîne* anlayışını da eleştiriye tabi tutması nedeniyle usûlî açıdan önemli bir yere sahiptir. Öte yandan *amel-i ehli Medîne*, sahabe ve tâbiûnun içtihad ve uygulamalarından oluştuğu için bu anlayışa yöneltilen eleştiri vesilesiyle risalede sahabi kavline yönelik Şâfiî'nin anlayışının da yer alması önem arz etmektedir.<sup>37</sup>

Eserde, İmam Şâfiî'nin hadis anlayışına yer verilmesinin yanı sıra İmam Mâlik'in sünnet ve *amel-i ehli Medîne* anlayışı eleştirilmektedir. Şâfiî'nin sahabi kavline yönelik anlayışına ışık tutan ifadeler de içeren eserde pek çok örnek gösterilerek sahih hadis yanında sahabi kavil ve tatbikatının ne destekleyici ne de zayıflatıcı bir role sahip olduğu vurgulanmakta ve hadisler karşısında *amel-i ehli Medîne*'ye belirleyici bir konum atfedilmesi eleştirilmektedir. Hadisin kabulü için ittisal şartını yeterli bulan Şâfiî, hadisler arasında teâruz bulunmadığı sürece bir hadis terk edilemeyeceğini belirtir. Şâfiî, bir hadis kendisi ile çelişen başka bir hadis bulunmadığı sürece, başkasının muvafık veya muhalif görüşüyle ne güç kazanacağına ne de güç kaybına uğrayacağını belirtir. Hadisle çelişen hadis dışı sözlere iltifat etmediğini; zira bu tür durumlarda alınmaya değer olanın sadece ve

---

<sup>36</sup> Bu eser İshak Emin Aktepe tarafından “**İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî & Sünnet, Hadis ve Amel Üzerine Tartışmalar**” adıyla Türkçeye tercüme edilmiş ve İz yayıncılık tarafından piyasaya sürülmüştür.

<sup>37</sup> Konu ile ilgili geniş değerlendirme için bkz. Taha Nas, “**İmam Şâfiî'nin Sahâbe Kavline Bakışı**”, Artuklu Akademi, sayı 1, Yıl 2014, s. 183-208.

sadece Rasûlullah'ın hadisi olduğunu ifade etmiştir. Rasûlullah'ın sünneti karşısında başkasına atfedilen sünnet, görüş ve tatbikatın (amelin) bir ağırlığı olamaz.<sup>38</sup>

### 1.2.10. İhtilâfu'l-Hadîs

Hadisler arasında görülen çelişkileri konu edinen İhtilâfu'l-Hadîs ilmi hakkında derli toplu ilk malumat bu eserde yer almıştır. Kendi türünün ilki olan bu risale, hadisler arası teâruzu/çatışmayı ve çözüm yollarını konu edinmektedir. Bu risalenin yazılma gayesi hadisler arasındaki gerçek çatışma durumlarını tespit etmek ve bu tür durumda izlenmesi gereken metodu oluşturmaktır.<sup>39</sup> Hadisler arası teâruz ve çözüm yolları konusunda telif edilen ilk eser olması hasebiyle, diğer şer'î delillerin, gerek kendi aralarında gerekse diğer delillerle teâruzu durumunda, söz konusu eserde yer verilen teâruz ve çözüm yolları ile ilgili bilgiler, yöntem açısından yol gösterici niteliktedir.

Eserde, taharet, namaz, oruç, hac, bey' (alışveriş), nikâh, talak, dâva, beyyine, had, neseb gibi üst başlıklar kapsamında ele alınan yaklaşık kırk dört konu ile ilgili rivayetler arasında görülen teâruz ve çözüm yollarına yer verilmiştir. Şâfiî'nin İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî risalesinin girişinde belirttiği üzere hadisin kabulü için ittisal şartı

---

<sup>38</sup> Bkz. Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî**, VIII, 513-514; Bkz. Aybakan, **İmam Şâfiî ve Fıkıh düşüncesi...** s.141. Şâfiî'nin hadisin kabulü için ittisal şartını yeterli gördüğü şeklinde yaygın bir kanaat rağmen, O'na ait er-Risale'deki bazı ifadeler, hadisin kabulü için her zaman bunun yeterli olmadığını göstermektedir. Zira bu ifadelerden anlaşılan, bazı hadislerin senedinin muttasıl olması onların kabulü/sıhhati için yeterli olmamasıdır. er-Risale'de geçen o ifadeler şunlardır: " *Az da olsa özel olarak bazı hadisler hariç, hadislerin çoğunun, doğruluğuna ve yanlışlığına sadece haber verenin doğru sözlü veya yalancı olmasından hareketle karar verilir. Çok az bir kısmını teşkil eden hadislerin doğruluğuna ve yanlışlığına ise bazen hadiste geçen hususun aklen gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şey olması ya da bu hadisin, kendisinden daha sağlam ve delalet açısından daha güçlü bir delille çelişmesi noktalarından hareketle karar verilir.*" (Şâfiî, **er-Risale**, s.399)

<sup>39</sup> Bu eser, **el-Ümm** ile birlikte basılmıştır. Bkz. Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib, 4. baskı, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2011, X, 5-323. Söz konusu eser, İshak Emin Aktepe tarafından tercümesi yapılan ve İmam Şâfiî'ye ait dört risaleyi içeren "**Sünnet Müdafaası**" isimli eserde "**Çelişkili Görülen Hadisleri Anlama Yöntemi**" adıyla yer almaktadır. Ancak bu eserde, İhtilâfu'l-Hadîs'in tamamı değil sadece giriş kısmı tercüme edilmiş ve Polen Yayınları tarafından 2007'de piyasaya sürülmüştür. Ayrıca bu eser, Bayram Kanarya tarafından "**İmam Şâfiî'nin 'İhtilâfu'l-Hadîs' İsimli Eserinde Muteâruz Hadisleri Çözme Metodolojisi**" isimli makalede ele alınmıştır. Bkz. Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi, Sayı 8, Kasım, Diyarbakır 2012, s.101-128. Bu makale aynı şahıs tarafından yapılan "**İmam Şâfiî'nin İhtilâfu'l-Hadîs İsimli Eserinin Hadis İlmindeki Yeri**" adlı yüksek lisans tezinden derlenmiştir. Öte taraftan bu risaleyi İbrahim b. Muhammed es-Subayhî yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlamıştır, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye Külliyyetü Usûli'd-Dîn, Riyad 1400.

yeterli olup hadisler arasında teâruz bulunmadığı sürece sahih bir hadis terk edilemez. Şâfiî'ye göre, sahih bir hadis kendisi ile çelişen başka bir sahih hadis bulunmadığı sürece terk edilemeyeceği gibi başkasının muvafık görüşüyle güç kazanması veya muhalif görüşüyle güç kaybına uğraması da söz konusu değildir. Öte taraftan iki hadis arasında hakiki bir çelişkinin/çatışmanın gerçekleşip gerçekleşmediğini tespit etmeden ve uzlaştırma (cem'/tevfik) imkânının olup olmadığı araştırılmadan çatışma olduğu zannıyla hadislerin bir kısmının terki, şer'î hükümlerin en önemli iki kaynağından biri olan hadisleri/sünneti gereksiz yere devre dışı bırakmaktır. Şâfiî, iki hadis arasında bir çatışma durumunda, sırasıyla tevfik/cem' yani uzlaştırma, nesih, güçlü olanın tercihi, güçlü delile uygun olanın tercihi şeklinde bir yolun izlenmesini önermektedir.<sup>40</sup> İmam Şâfiî'nin deliller arası teâruz durumunda izlediği metotla ilgili olarak tezimizin ikinci bölümünde ayrıntılı bilgi verilecektir.

### 1.2.11. el-Ümm

İmam Şâfiî'nin Mısır'da geçen yeni dönem fıkıh düşüncelerini en ayrıntılı biçimde yansıtan mezhebin ana kaynağını oluşturduğu için “*el-Ümm*” adını alan bu eser İbn Nedîm tarafından *el-Mebsût fi'l-fıkh* ismiyle anılmaktadır. Onun Rebî' b. Süleyman el-Murâdî ile Za'ferânî tarafından küçük farklılıklarla ayrı ayrı rivayet edildiğini belirttiği bu esere ait içindikiler listesi, *el-Mebsût*'un eldeki *el-Ümm*'den farklı bir metin ihtiva etmediğini göstermektedir. İbn Nedîm, Rebî'in Şâfiî'den rivayet ettiği el-Mebsût'un diğer bir adının “*Kitâbu'l-Usûl*” olduğunu da belirtmiştir. Şâfiî, Mısır'a gelir gelmez önceki fıkhi birikimini burada elde ettiği yeni kaynakları dikkate alarak gözden geçirip yeni dönem fikhını (kavl-i cedîd) telif ve imlâ etmeye koyulmuş, fıkıh bâblarını önce ilgili ayet, hadis ve diğer rivayetler, ardından mesâil yer alacak şekilde tertip etmiştir. *el-Ümm*, İmam Şâfiî'nin bizzat kendi ifadelerinden oluştuğu

---

<sup>40</sup> Bkz. Aybakan, **İmam Şâfiî ve Fıkıh düşüncesi...** s.145; el-Cühenî, ez-Zaidî, Fehd b. Sa'd, “**Kavâidu Def'i't-Taarud 'İnde'l-İmâm eş-Şâfiî**”, Mecelletü Cami'ati Ummi'l-Kura, Mekke 1425, c.17, s.34. İhtilafü'l-Hadis'in muhtevası ile ilgili ayrıntılı değerlendirme için bkz. Aktepe, “**İmam Şâfiî'nin Hadisler Arasında Görülen Çelişiklere Bakışı**” Hadis Tetkikleri Dergisi, Sayı 4, Yıl 2006, ss. 55-80.

için “*Nusûsu’s-Şâfiî*” diye nitelenmiş ve mezhep literatürü içinde en üst derecede itibar görmüştür.<sup>41</sup>

Fıkhî birikimini *el-Ümm*’da son derece başarılı bir şekilde yansıtan Şâfiî konuları ilgili ayet ve hadislere dayanarak işlemiş, nasların hükümlere delâlet biçimini izah edip farklı ictehadları eleştirel bir yaklaşımla değerlendirmiş, meseleleri tahlil ve temellendirmede gösterdiği maharet takdir edilmiştir. *el-Ümm*’da fıkhî meseleler deliller eşliğinde verilirken usûl ile fûrû bir bütünlük içinde ele alınmak suretiyle canlı bir ictehad etkinliği sergilenmiştir. Eser bu yönüyle tatbikî bir usûl-i fıkıh metni yapısına sahiptir. *el-Ümm*, Şâfiî’nin İmam Mâlik, Ebû Hanîfe ve talebeleri, İbn Ebî Leylâ ve Evzâî gibi müctehidlerle yahut onların birbiriyle olan görüş ayrılıklarına dair müstakil bölümler ihtiva etmesi bakımından da önem taşır. Eserinde karşıt ve muhtemel görüşleri, bunlara yönelik cevaplarını diyalektik bir metotla ele alan ve nezih bir tartışma üslûbu benimseyen Şâfiî, gerek önceki ulemâyı gerek çağdaş muhaliflerini ilmî sınırlar içinde eleştirmekten geri durmamıştır. Dolayısıyla *el-Ümm*, Şâfiî’den önceki ve çağdaşı ulemânın fıkhî görüşlerine yer vermesi bakımından fıkhın erken dönem gelişimine ait zengin bir kaynak niteliğindedir.<sup>42</sup>

*el-Ümm*, İmam Şâfiî’nin fıkıh külliyyatının ismi olup bu ad altında usûl ve fûru fıkhına dair birden çok müstakil eser bir araya getirilmiştir. Nitekim Rif’at Fevzî Abdülmuttalib tarafından tahkiki yapılan *el-Ümm*, onbir ciltten müteşekkil bir fıkıh ansiklopedisi hüviyetine sahiptir. Onbirinci cildi fihrist olan bu külliyyatın içinde Şâfiî’ye ait eserlerin tamamı yer almaktadır. Bu külliyyatın birinci cildini *er-Risâle* oluştururken onuncu cildini *İhtilâfu’l-Hadîs* oluşturmaktadır. Bu tahkiki esas aldığımızda *el-Ümm*’de toplam 75 kitap/anakonu yer almaktadır.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Bkz. Bilal Aybakan, *el-Ümm*, DİA, İstanbul 2012, XXXXII, 299-300.

<sup>42</sup> Bkz. Aybakan, “*el-Ümm*”, DİA, XXXXII, 300.

<sup>43</sup> Yukarıda yer verdiğimiz eserlerin Şâfiî’ye aidiyeti konusunda kayda değer bir ihtilaf söz konusu değildir. Ancak Şâfiî’ye nisbet edildiği halde Şâfiî tarafından ne imlâ ne de telif edilen bazı eserler söz konusudur ki bunlar büyük oranda Şâfiî ve talebelerinin eserleri dikkate alınarak başkaları tarafından derlenmiştir. Şâfiî’ye nisbet edilen bu eserlerden meşhur olanlar şunlardır: **1. Ahkâmu’l-Kur’ân:** Günümüze kadar gelen bu eser, Şâfiî’ye nisbet edilse de onun değil Beyhakî’nin telifidir. Beyhakî bu eseri Şâfiî’nin ve talebelerinin eserlerini tarayarak oluşturmuştur. **2. el-Müsned:** Bu eser



### 1.3. İMAM ŞÂFİİ'NİN DÜŞÜNCE YAPISI

Şâfiî'nin düşünce yapısında genel olarak vahiy, özel olarak Rasûlullah'ın Sünneti merkezî bir konuma sahiptir. er-Risâle'nin başında kaydettiği ayetlerle bir yandan vahye bağlılığı temel ilke edinmenin önemini vurgularken diğer yandan Resul-i Ekrem'in (s.a.v) özel konumuna ve sünneti vahyin ayrılmaz parçası sayma gereğine dikkat çeker. Sünneti hak ettiği konuma yükseltmek Şâfiî'nin fikrî mücadelesinin ana mihverini oluşturur. Kıyâmet suresinin 36. ayetinden<sup>44</sup> hareketle insanın sorumlu bir varlık olduğu, bunun gereğinin ise Allah'ın insan hayatına yönelik iradesinin gözetilmesiyle yerine getirilebileceği fikrini vurgulayan Şâfiî, her iki kaynağı oluşturan metinleri bir bütünlük içinde işleyerek bunlarda saklı olan şer'i iradeyi açığa



müstakil olarak bizzat Şâfiî tarafından telif edilmeyip Ebu'l-Abbas el-Esamm'ın (ö. 346/957), senesinde Şâfiî'nin yer aldığı rivayetleri el-Ümm'dan toplayarak oluşturduğu bir eserdir. Ayrıca Şâfiî'ye ait rivayetlerin tamamını da içermemektedir. **3. er-Red 'alâ İbn 'Uleyye:** Mu'tezile'nin Mısır'daki temsilcisi İbrâhim b. İsmâil b. Uleyye'nin görüşlerinin eleştirildiği bu eserin günümüze ulaşmış ulaşmadığı bilinmemektedir. Tabakat kitaplarında Şâfiî ile İbn 'Uleyye arasında gerçekleşen tartışmalara dair verilen bilgiler bu eserin Cimâ'u'l-İlm ile konu benzerliği taşıdığını, hatta aynı esere farklı isimlerin verilmiş olabileceğini düşündürmektedir. **4. el-Fıkhü'l-Ekber fi't-Tevhîd:** Çeşitli kütüphanelerde nüshaları bulunan ve el-Fıkhü'l-Ekber fi't-Tevhîd, el-Fıkhü'l-Ekber fi İlmi Usûli'd-Dîn adıyla basılan eser her ne kadar Şâfiî'ye nisbet edilmekteyse de, klasik döneme ait yerleşik kelâm ve fıkıh terminolojisini kullanması ve en az 100 yıl sonra Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye arasında tartışmaya açılan meseleleri içermesi sebebiyle, Şâfiî'nin akaide dair görüşlerini tespit edip bunları günün ilim diliyle yazan daha sonraki dönem âlimlerinden birine ait olması kuvvetle muhtemeldir. **5. el-İmlâ/el-Emâlî:** Şâfiî'nin bizzat yazmayıp öğrencilerine dikte ederek oluşturduğu kitaplara "el-İmlâ" veya çoğul şekliyle "el-Emâlî" denir. Bu isimle müstakil bir eser günümüze intikal etmemişse de Şâfiî fîrû literatürü ile tarih ve tabakat kitaplarında mezhep imamına bu isimlerde eserler atfedilmiştir. İbn Zülâk, Şâfiî'nin Mısır'da telif ettikleri arasında otuz ciltlik el-Emâlî'l-Kebîr ve on iki ciltlik el-Emâlî's-Sağîr adlı iki eserden söz etmektedir. Müzenî'nin el-Muhtasar'ında "el-İmlâ" ismi bazı yerlerde yalın, bazı yerlerde "alâ Mesâili Mâlik", "alâ Mesâili İbni'l-Kâsım", "alâ Kitâbi Mâlik", "ale'l-Muvattâ", "alâ Muhammed b. Hasan" ifadeleri eşliğinde geçmektedir. Aynı terkiplere bu eserin şerhi olan Mâverdî'nin el-Hâvi'l-Kebîr'inde daha sık rastlanmaktadır. el-Emâlî'nin râvisinin Rebî' olması ve bu adı taşıyan bölümlerin el-Ümm içine serpiştirilmesi bu eserin müstakil değil el-Ümm'ün bir parçası olduğunu düşündürmektedir; ancak diğer talebelere ait aynı isimde eserlerin varlığı meseleye ihtiyatla yaklaşmayı gerektirmektedir. Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin 100 dinar vererek Mısır'dan Emâlî'-Şâfiî adlı bir kitap sipariş ettiğine dair bilgi de böyle müstakil bir eserin varlığını göstermektedir. **6. Dîvânü's-Şâfiî:** Şâfiî böyle bir eser telif etmiş değildir. Ancak Arap dili ve şiirinde mahir olması sebebiyle çeşitli vesilelerle söylediği şiir ve hikmetli sözleri şiir, lugat, tarih, tabakat ve terâcim başta olmak üzere çeşitli eserlerde dağınık olarak yer almıştır. Bu eserlerde yer alan şiirler bazı yazarlar tarafından derlenmek suretiyle "**Dîvânü's-Şâfiî**" adıyla bir eser vücuda getirilmiştir. Örnek olarak; Muhammed İbrâhim Heybe, Kahire 1329; Zühdi Yeken, Beyrut 1961; Abdülazîz Seyyidülehl, Kahire 1966; Muhammed Afif ez-Zu'bi, Beyrut 1974; Muhammed Zerkûr, Beyrut 1984; Muhammed Abdülmün'im Hafâcî, Riyad 1986 gibi şahsiyetler tarafından "**Dîvânü's-Şâfiî**" adıyla yapılan derlemeler verilebilir. Bkz. Aybakan, "**Şâfiî**", DİA, XXXVII, 231.

<sup>44</sup> "İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır!". el-Kıyâme, 75/36.

çıkarmının şekilleri/yolları üzerinde durur. Şâfiî'nin düşünce yapısında/ictihad anlayışında naslarla münasebette ve şer'î hükmün tesbitinde dikkat çeken üç temel unsur söz konusudur. Bu unsurlar dil, bağlam ve mantıktır.

### 1.3.1. Dil Unsuru

İstikameti bulup o doğrultuda yürümek isteyenler için gerekli hertürlü bilgiyi içeren Kur'an<sup>45</sup> ve vahyin ayrılmaz parçası olan Resulullah'ın Sünneti Arapça ifade edildiğinden Şafii bu dile çok özel bir önem atfeder. Ona göre Arapça sıradan bir dil olarak görülemez; ilahi hitabın doğru anlaşılabilmesi Arapça'nın bütün incelikleriyle kavranmasına bağlıdır. Risalet için Arapça'nın seçilmiş olmasını onun zengin yapısıyla da izah eden Şâfiî, böyle bir dili peygamber dışında bütünüyle hiçbir beşerin tek başına ihata edemeyeceği, Hz. Muhammed'in bu dili bütün kapsamıyla bilen tek kişi olduğu kanaatindedir. Bununla birlikte Arapça onu konuşanların tamamının bilgisi dâhilindedir ve Arapların tamamına meçhul bir kısmı yoktur.<sup>46</sup> Böylece Arapça'ya vakıf olmanın dinî ilimler için taşıdığı büyük önemi vurgulayan Şâfiî, erken dönemlerden itibaren kendini dil yönünden olabildiğince geliştirmiştir. Dil uzmanları onun Arapça'ya vukufiyetine tanıklık etmişlerdir.<sup>47</sup>

### 1.3.2. Bağlam Unsuru

Şâfiî'nin çocukluk ve gençlik yıllarında Arap şiirine, örf ve adetlerine, tarihine yakın ilgi duyması kendisine dil bilgisi yanında zengin bir bağlam birikimi sağlamıştır. Arap kabileleri arasında uzun süre dolaştığını, nerede ise anlamını bilmediği kelime kalmayacak derecede onların lehçe ve ağızlarını tespit ettiğini belirten Şâfiî'nin, Arap dili, tarihi ve örfüne dair birikim ve donanımı, Kur'an ve Sünneti bağlamına oturtarak başarılı yorumlar yapmasında kendisine pek çok avantaj sağlamıştır.

---

<sup>45</sup> Nahl, 16/89.

<sup>46</sup> Bkz.Şafîî, **er-Risale**, s.42.

<sup>47</sup> Bkz. Ahmed Muhammed Şakir, **er-Risâle** (Mukaddime) , s.14

### 1.3.3. Mantık Unsuru

Güçlü bir muhakemeye sahip olması, Şâfiî'ye dil ve bağlamla ilgili verileri mantıkî bir tutarlılık içinde ve maharetle işlemesine imkân vermiştir. Şâfiî kendi dönemine kadar oluşan Sünnet birikimini değerlendirip inşaya tabi tutmuştur. Metinler arası ilişkiler ağına yoğunlaşan Şâfiî'nin amacı dine dair verilerin sahih bir şekilde yorumlanması ve keyfi yorumlara karşı önlem alınmasıdır. Şâfiî bütün yazılı ve sözlü fikriyatının ana çizgisini oluşturan bu anlayışı aynı zamanda bir hayat tarzı olarak benimsemiştir. Ehl-i hadisin Şâfiî hakkındaki minnettarlık ifadeleri, onun kendilerine sahip buldukları malzemedan nasıl yararlanacaklarını öğrettiğini göstermekte, bu da Şâfiî'nin mantık unsurunun uzantısı olan yöntem bilgisi konusunda seçkin bir konuma ulaştığına ayrı bir kanıt teşkil etmektedir. Onun bu konuda sağladığı destek sayesinde ehl-i hadis kendini toparlayarak varlık göstermeye başlamıştır. Şâfiî güçlü bir diyalektiğe sahip olmakla birlikte, salt nazari/spekülatif düşünceye iltifat etmeyen bir kişiliğe sahiptir. Tefekküründe geçmişin mirasını ve beşerî tecrübeyi dikkate alsa da kayıtsız şartsız teslim olmaz. Taklidi değil içtihadı esas kabul eden bir bakış açısına sahip olduğu için Kur'an ve Sünnet birikimi dışında hiçbir veriyi sorgulamadan kabul etmez.<sup>48</sup>

### 1.4. İMAM ŞÂFİÎ'NİN USÛL ANLAYIŞI

İmam Şâfiî'nin usûl anlayışında şer'î delillerin teâruzu ve çözüm yolları konusuna geçmeden önce bir tasvir ve esas konuya hazırlık niteliğinde eserin bütünü içerisinde ihtiyaç ölçüsünde tanıtıcı bir özetten ibaret olan imamın usûl anlayışına yer vermemizin konunun anlaşılmasına önemli katkı sunacağı kanaatindeyiz. Zira herhangi bir usûl anlayışı içerisinde yer alan cüz'î bir usûli mesele o usûle hâkim olan anlayıştan bağımsız değildir. İmam Şâfiî'nin usûl anlayışını yansıtan meseleleri sadece usûle dair yazdığı eserlerde değil belki hem usûl hem fûrua ait eserlerinde aramak gerekir. Zira Şâfiî'nin anlatım tarzında usûl ve fûru iç içe girmiş olduğundan eserlerinin tamamı dikkate alınmadan yapılacak tespitlerin onun fıkıh usûlüyle ilgili görüşlerini tam yansıttığı söylenemez.

---

<sup>48</sup> Bkz. Aybakan, “Şâfiî”, DİA, XXXVIII, 226; Ebû Zehra, eş-Şâfiî, Hayâtuhû ve Asruhû-Ârâuhû..., ss. 36-41; Dağcı, İmam Şâfiî'nin Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri, s.100.

Şâfiî'nin usûle dair ele aldığı meseleleri, başta *er-Risâle* olmak üzere *İhtilâfu'l-Hadîs*, *Cimau'l-İlm*, *İbtâlu'l-İstihsân* gibi usûle dair eserlerinde bulabildiğimiz gibi fûruu fikha ait ansiklopedik bir eser olan el-Ümm'da da bulmaktayız. el-Ümm'ü dikkatle incelediğimizde fer'i meselelere ait hükümleri beyan sadedinde külli/usûli kaidelere sıkça yer verdiğini, bundan ötürü de eserin adeta uygulamalı fıkıh usûlü eseri olduğunu görmekteyiz.

*er-Risâle*, Şâfiî'nin usûle dair yaklaşımları konusunda belirleyici bir role sahiptir. Bunun yanı sıra *er-Red 'alâ Muhammed b. el-Hasan*, *Siyerü'l-Evzâi*, *İhtilâfu'l-İrâkiyyeyn*, *İhtilâfu 'Ali ve 'Abdillâh b. Mes'ûd*, *Cima'u'l-İlm*, *Sıfatu Nehyi Rasûlillâh*, *İbtâlu'l-İstihsân*, *İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî*, *İhtilâfu'l-Hadîs* adlı eserlerinde usûle ilişkin görüşlerinin yoğunluk kazandığı görülür. Bu eserlerde muhtelif usûl konuları ve fûrudan seçilen örnekler birlikte ele alınmıştır.<sup>49</sup> İmam'ın usûle dair görüşlerinin önemli bir bölümünün yer aldığı eserler usûle ilişkin eserler olması ve onun usûl anlayışını tespit sadedinde bu eserlere sıkça atıfta bulunacağımızdan hem bu eserleri ve hem de Şâfiî'nin fıkıh usûlü anlayışının tatbikatının yapıldığı el-Ümm'ü anahatlarıyla tanıtmıştık.

Şâfiî'nin usûl anlayışına geçmeden önce onun fıkıh usûlü ilmindeki yeri konusunda önemli tespitler içerdiğini düşündüğümüz Said Ramazan el-Bûtî'nin aşağıdaki değerlendirmelerine yer vermemiz yerinde olacaktır:

“Şâfiî'nin en önemli meziyeti, fıkıh usûlü ilminin kaidelerini tedvin eden ve sünnetin bağlayıcılığını zihinlere yerleştiren ilk kişi olmasıdır. Öte yandan Aristo mantığı yerine, akıl ve nakil dayanaklarının yanında, beyanda ve nasların tefsirinde esas olan külli kaidelere dayanan tam bir ilmi metodu ortaya koyan ilk kişi olmasıdır. Hiç şüphesiz Şâfiî'nin “*er-Risâle*”de yer verdiği metot, sadece fıkhi hükümleri ihtiva eden nassları anlamada ve onlara kıyas yapmada izlenecek metottan ibaret değildir. Belki bunun da ötesinde bu metot, bütün ilmî disiplinler için, hataya düşmekten koruyan genel bir kanundur. Kısaca bu metot, bütün ilmi disiplinler için bir metodoloji niteliğine sahiptir. *er-Risâle*nin ilim dünyası ile buluşmasıyla birlikte Aristo mantığı, İslam düşüncesindeki yerini *er-Risâle*'ye terk etmiştir. Şüphesiz ki İmam Şâfiî, müslüman ilim adamlarının nezdinde ilmî araştırma usûlünün doğuşu

---

<sup>49</sup> Bkz. Ebû Zehra, *eş-Şâfiî, Hayâtuhû ve Asruhû-Ârâuhû ve Fıkhuhû*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1978, s.186; Aybakan, “Şâfiî”, *DİA*, XXXVIII, 227; *İmâm Şâfiî ve Fıkıh düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s.70-71.

konusunda sembol ve tarihî bir şahsiyettir. Onun bu metodu, zamanla sadece İslami ilimler için bir metot olmaktan çıkıp genel olarak mutlak bilginin ve evrensel düşüncenin metodu hâline gelmiştir.”<sup>50</sup>

İmam Şâfiî'nin fıkıh usûlü ilminde önemi ile ilgili bu değerlendirmeden sonra şimdi de onun usûl anlayışına<sup>51</sup> anahatlarıyla yer vermeye çalışalım.

Şâfiî'ye göre, kesin bilgi sağlayan bir kaynağa (*cihetü'l-ilm*) dayanmadan hiç kimsenin hiçbir zaman hiçbir şeyle ilgili *bu helaldir* veya *haramdır* deme yetkisi yoktur. Bu kaynaklar ise Kur'an veya Sünnette yer alan haber, icma ve kıyastır<sup>52</sup>. İmam Şâfiî, hükümlerin kaynakları ve bunların mertebeleriyle ilgili şu açıklamayı yapar: “İlim çeşitli tabakalara ayrılır:

1. Kitap ve sahih sünnet.
2. Kitap ve sünnette bulunmayan meselelerde icma’.
3. Muhalifi bilinmeyen sahabe kavli.

<sup>50</sup> Bkz. Said Ramazan el-Bûtî, “Menhecü'l- İmam eş-Şâfiî”, s.1, 05.07.2017, [https://naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readResearch&pg\\_id=32086&page1=7](https://naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readResearch&pg_id=32086&page1=7)

<sup>51</sup> Modern dönemde Şâfiî'ye dair yapılan çalışmaların önemli bir kısmı genel anlamda onun usûlüyle ilgilidir. Bu çerçevede yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Menderes Gürkan, **İslam Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şâfiî'nin Yeri** (doktora tezi, 1997, ERÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Taha Nas, **İmam Şâfiî'ye Göre Sahabe Kavlinin Kaynak Değeri** (yüksek lisans tezi, 2001, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Muhittin Özdemir, **İmam Şâfiî'ye Göre İstihsan** (yüksek lisans tezi, 2001, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Şamil Dağcı, **İmam Şâfiî: Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlimindeki Yeri** (Ankara 2004). Özel olarak Sünnet konusundaki görüşleri için örnek olarak şu çalışmalar zikredilebilir: Abdülhalim Cündî, **İmâm eş-Şafii: Nâsiru's-Sünne ve Vadi'u'l-Usûl** (baskı yeri yok, Dâru'l-Kalem,1966); İshak Emin Aktepe, **Şâfiî Öncesinde ve İmam Şâfiî'de Sünnet** (doktora tezi, 2005, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Muammer Bayraktutar, **İmam Şâfiî'de Lafza Bağlı Hadis / Sünnet Yorumu** (doktora tezi, 2006, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Şâfiî'nin tefsir, hadis, kelâm gibi farklı alanlardaki görüşleri de şu incelemelerde ele alınmıştır: Muhammed Rebî' Muhammed Cevherî, **el-İmam Şâfiî ve 'İlmü'l-Kelâm** (Kahire 1986); Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **el-İmam Şâfiî ve't-Te'sîsü'l-İdyûlûciyye'l-Vasatiyye**(Kahire 1992); M. Hayri Kırbasoğlu, **Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü** (Ankara 2000); Gıyasettin Arslan, **İmam Şâfiî'nin Kur'an Okumaları** (İstanbul 2004). Şâfiî'nin biyografisi ve usûl anlayışıyla ilgili Türkçe ve yabancı dillerde yapılmış çalışmalar için bkz. Aybakan, “Şafii”, DİA, XXXVIII, 232.

<sup>52</sup> Bkz. Şafii, **er-Risâle**, s. 39. İmam Şâfiî, doğrudan veya dolaylı olarak Kur'an'da yer alan bütün açıklamaları “*beyan*” üst başlığı altında toplamaktadır. Beyanı da kendi içinde gruplara ayırmaktadır. Bunu maddeler halinde belirtmek gerekirse: 1. Kur'an'da herhangi bir izaha ihtiyaç duymayacak derecede açık olarak yer alan hususlar. 2. Kur'an'da kısmen veya bütünüyle mücmel olarak yer alıp sünnet tarafından açıklığa kavuşturulan konular. 3. Kur'an'da açıkça yer almayıp sünnetle bildirilen hususlar. 4. Kur'an ve sünnette yer almayan ancak ictehad/kıyasla açıklanan hususlar. Özetlemek gerekirse: Kur'an ve sünnette açıkça yer alan hükümler; Kur'an ve sünnette açıkça yer almayan ancak bu iki esasta yer alan hükümlere kıyasla ulaşılan hükümler. İkincisi temelde birincisine dayanmaktadır. Bkz. Metin Yiğit, “**İmam Şâfiî'de Arapça Vurgusu ve Lafz-Mana Dengesi**”, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 11, sayı 2, Yıl 2009, s.58.

4. Muhalifi bilinen sahabi kavli.

5. Zikri geçen ilk dört tabakadaki delillerden birine kıyas etmek.

Kitap ve Sünnette hüküm olduğu sürece başkasına asla gidilmez. İlim yalnızca bu yollardan elde edilir.”<sup>53</sup>

Yukarıda verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere, Şâfiî, sahih/sabit sünneti Kitapla istidlal hususunda aynı mertebede görür. Ancak sahih de olsa haber-i vâhidi kuvvet bakımından Kur’an’la aynı derecede görmez. Zira Kur’an tevatüren sabittir. İmam Şâfiî’nin Sünneti Kur’an’la aynı mertebede görmesi, Sünnet’in Kur’an’ı beyan ve tefsir etmesinden kaynaklanmaktadır. Zira sünnet, Kitabın beyanı mesabesindedir. Mübeyyin, ilimde mübeyyen mertebesinde olması gerekir. Öte taraftan Kitap ve Sünnetin her ikisi de Allah’tandır. Çünkü Allah Resulü (s.a.v) kendi arzusuna uyarak bir şey söylemez. Onun teşriî nitelikli söylemleri kendisine vahyolunandan ibarettir. Kitap gibi Sünnet de Allah’tandır; yolları ve sebepleri ayrı olsa da ikisi de vahiydir. Sünnetin hüccet oluşu, Kitaptan bilinmektedir. Öyleyse Sünnet, Kitaba mülhaktır ve kitapla birlikte şeriati tamamlamaktadır.<sup>54</sup> Ancak Şâfiî’nin sahih/sabit sünneti Kitapla istidlal hususunda aynı mertebede görmesinin tam olarak ne anlama geldiğini anlamak için burada göz önünde bulundurulması gereken önemli bazı hususlar vardır. Bu hususları şöyle özetleyebiliriz:

1. Şâfiî, Sünneti, bir bütün olarak ifade ettiği ilim bakımından Kur’an mertebesinde görür. Yoksa Hz. Peygamber’den her rivayet olunan *-rivayet yolu ne olursa olsun-* subutu kat’î olan mütevatir ayetler mertebesinde demek değildir. Öte yandan Şâfiî’nin Kur’an mertebesinde saydığı Sünnet, mutlak sünnet değil sübutu sabit olan sünnettir (*es-Sünnetü’s-Sâbite*).

2. Amelî bir sahada hükmün ispatı noktasında Kitap ile Sünnetin aynı mertebede görülmesi, i’tikadi hükümlerin ispatında da Sünnetin (mütevatir, haber-i vâhid) Kur’an mertebesinde, demek değildir. Zira sünnetin önemli bir kısmını teşkil eden haber-i vâhid türünden rivayetlerle sabit olan bir hükmü inkâr etmek küfrü gerektirmezken, Kur’an-ı Kerim’in sarahatiyle sabit olan ve te’vile ihtimali olmayan

<sup>53</sup> Bkz. Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 246.

<sup>54</sup> Bkz. Ebû Zehra, *eş-Şâfiî*, s.191.

bir şeyi inkâr ise küfrü gerektirir. Çünkü i'tikadi hükümlerin isbatı için sübut ve delaleti kat'î delillere ihtiyaç var. Kur'an'ın tamamı sübut açısından kat'î iken, delalet açısından kat'î olabildiği gibi zannî de olabilir. Sünnet ise hem sübut hem de delalet açısından kat'î olduğu gibi zannî de olabilir.

3. Amelî hükümlerin ispatı konusunda Kitap ile Sünnetin aynı mertebede olması, Kur'an-ı Kerimin bu dinin temeli, esas direği, hücceti ve Hz. Peygamberin en büyük mucizesi olmasına aykırı değildir. Çünkü Sünnet fer' ; Kitap ise onun aslıdır. Onun için Sünnet, kuvvetini Kitaptan almaktadır. Son olarak Kitap ile Sünnetin te'aruzu durumunda Kitap Sünnete öncelendiği gibi bir konuda Kitabın nassı muhkem ise istidlal noktasında yalnızca o alınır. Bu nedenle hüküm evvela Kitapta aranır.<sup>55</sup>

İcmâdan murad, Hz. Peygamberin vefatı sonrası her hangi bir asırda bu ümmetin müçtehitlerinin/fukahasının, Kur'an veya Sünnette hükmü açıkça beyan edilmemiş bir meselenin hükmü konusunda ittifak etmeleridir. İmam Şâfiî'nin muhalifi bilinmeyen sahabe kavlini icmadan hemen sonraya yerleştirmesi, “*sahabenin görüşlerinin bizim için kendi görüşlerimizden daha hayırlıdır.*” anlayışına sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Şâfiî'ye göre, bir meselenin hükmünde sahabe arasında ihtilaf olması halinde, konuyla ilgili ifade edilen görüşlerden, Kitap ve Sünnete veya kıyasa en uygun düşen görüş tercih edilir. Sahabenin görüşlerinin dışına çıkılmaz.<sup>56</sup>

Yukarıda yer verdiklerimizden anlaşılacağı üzere, Şâfiî'nin usûl düşüncesinin esaslarını ve ana çizgilerini, şer'î delillere bakışı teşkil etmektedir. Bu nedenle Şâfiî'nin şer'î delillerle ilgili görüşlerini daha detaylı bir şekilde ele almak, onun usûl anlayışının daha net bir şekilde anlaşılmasına önemli katkı sunacağı kanaatindeyiz. Bu çerçevede ele alacağımız delillerin bir kısmı ittifakla kabul edilen deliller iken diğer bir kısmı ise Şafii tarafından delil olarak kabul edilmemiş ve itirazlar yöneltilmiş

---

<sup>55</sup> Bkz. Ebû Zehra, eş-Şâfiî, ss.192-193.

<sup>56</sup> Bkz. Ebû Zehra, eş-Şafii, s.191.

delillerdir. Ele alacağımız bu iki kısım deliller şunlardır: Kitap, Sünnet, icma', kıyas, istihsan, ameli ehl-i Medine, sahabi kavli ve maslahat-ı mürsele.

#### 1.4.1. Kitap

Kitap bu dinin asıl kaynağıdır. Sünnet, icmâ, kıyas gibi dinî deliller delil olma değerini ondan alırlar. Bundan dolayı bütün şer'î delillerin esasını teşkil eder. Başta Sünnet olmak üzere, bütün şer'î deliller onun beyanından ibarettir. Aslî-fer'î / küllî-cüz'î bütün şer'î hükümlere nassan veya istidlâlen kaynaklık eder.

Şâfiî 'ye göre, mükellef bir varlık olan insan, Allah'ın iradesi doğrultusunda hayatını tanzim etmek zorundadır. Allah'ın iradesi ise Hz. Peygamber'e (s.a.v) gelen vahiyde ifadesini bulmuştur. O halde mü'min her fert hayatını, vahyin/ilahi iradenin ifade aracı olan Kitap ve Sünnet'e göre düzenlemelidir. İstikamet çizgisini bulmak ve o doğrultuda hayatını tanzim etmek isteyenler için Kur'an gerekli her tür bilgiyi nassan/doğrudan veya istidlâlen/dolaylı içermektedir. Zira Allah'ın dinine mensup olan bir kimsenin karşılaşacağı hiç bir mesele yoktur ki, Allah'ın kitabında o konuda doğru yolu gösteren bir delil bulunmasın.<sup>57</sup> Mümine düşen, onun muhtevasını anlamak ve gereğince amel etmektir. Onu anlamanın yolu ise dilini anlamaktan geçer. Dilini anlamının yolu da Arap diline ait kuralları bilmekten geçer.

Kur'an'ın muhtevasını keşfedebilmek için Arapça dil bilgisi yanında Kitabın nâsih-mensuhunu, farz olan ile edep, irşad ve ibaha hükmüne sahip olan kısımları hakkında da yeterli bilgi sahibi olmak, ayrıca Allah'ın, nebisine verdiği Kitabı beyan yetkisini, bütün farzlarla neyi ve kimi kastettiğini, hüküm olarak insanların tamamını mı yoksa bir kısmını mı kapsadığını, Hz. Peygamber'e itaatin farziyyetini ve nihât merci olduğunu bilmek gerekir.<sup>58</sup>

Şâfiî, Kur'an'ın işlevi ve Hz. Peygamber'in konumuna dair ayetleri birlikte değerlendirerek şöyle bir düşünce silsilesi kurmaktadır: Kur'an'ın varlık sebebi insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarmak ve Allah'ın rızasına ulaştırmaktır.<sup>59</sup> Kur'an, ilahi çizgiyi bulmak ve o doğrultuda yaşamak isteyenler için gerekli her türlü

---

<sup>57</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.20.

<sup>58</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.41.

<sup>59</sup> İbrâhim 14/ 1.



bilgiyi içermektedir.<sup>60</sup> Rasûl-i Ekrem'e Kur'an'ın muhtevasını açıklama görevi verilmiştir.<sup>61</sup> Şâfiî, Kur'an'ın sadece Arapça olduğunu, başka dilden herhangi bir şeyi içermediğini ısrarla savunur ve Kur'an'dan delillerle ispat etmeye çalışır.<sup>62</sup>

Şâfiî'nin, Kur'an'ın Arapça oluşu üzerinde ısrarla durmasının temel sebebi, Kur'an'da Arapça olmayan kelimeler var diyenlere cevap vermek değildir. Şâfiî'nin böyle bir meseleyi gündeme getirmesinin temelinde son derece önemli hususlar yatmaktadır. Bu hususları kısaca şöyle özetleyebiliriz:

1. Şehadet kelimesini ve namazda farz olan tekbiri (iftitah/ihram) getirebilmek, Kur'an'ı ve namazdaki duaları okuyabilmek,
2. Son peygamberin ve son Kitab'ın dilinin öğrenilmesinin önemi,
3. Arapçanın ibadet dili olması ve bunun bir neticesi olarak da her Müslümanın namazda okunan sure ve duaları öğrenmesinin gerekliliği,
4. Kur'an'ın, Arap dilinin imkânları çerçevesinde anlaşılmasının imkân dâhilinde olması,
5. Arapça ifade kalıpları ile bize intikal eden Kur'an'ı doğru anlamının Arapçayı hakkıyla bilmeye bağlı olması,
6. Şer'î hükümlerin Kur'an'dan istinbatı/çıkarımı, Arapça'nın üslup ve özellikleri dikkat alınarak gerçekleştirilmesinin gerekliliği,
7. Kur'an'ın Arap dili dışında unsurlar içerdiği iddiasının kabulü, Kur'an'ın bir kısmının Arapların erişimine kapalı olması sonucunu doğurması ve ayetin kısmen

---

<sup>60</sup> Nahl 16/89.

<sup>61</sup> Nahl 6/44. Bkz. Aybakan, “Şâfiî”, DİA, XXXVIII, 227.

<sup>62</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.46-47. Kur'an'ın Arapça olduğunun vurgulandığı ayetler: Suarâ 26/195, Ra'd 13/37, Şûrâ 42/7, Zuhruf 43/3 ve Zümer 39/28. Başka bir dille olmadığı da Nahl 103, Fussilet 44 ayetlerinde belirtilmiştir. Şâfiî'deki Arapça vurgusunun aynısını hatta daha ileri bir düzeyini gaye ve maslahata dayalı yorumun önde gelen temsilcilerinden imam Şâtîbî'de görmek mümkündür. Başka bir vesileyle yaptığı açıklamada ise şeriata vakıf olabileceğini söyler. İster Arapça dışında bir kelime ihtiva etsin ister etmesin, Kur'an'ın üslup olarak Arap lisanıyla indiğini ve bu üsluba göre anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. Bkz. eş-Şâtîbî, Ebû İshak İbrâhîm b. Mûsa el-Lahmî, **el-Muvâfakât fi Usûli's-Serîa**, Ebû İshak İbrâhîm b. Mûsa el-Lahmî eş-Şâtîbî tahk. Muhammed el-İskenderânî-Adnan Derviş, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2008, ss.236-237. İmam Şâfiî'nin, Kur'anın Arapça olduğu vurgusuna yöneltilen eleştiriler ve bunların değerlendirilmesi için bkz. Yiğit, “**İmam Şâfiî'de Arapça Vurgusu**”, ss.60-62.

de olsa vakiya uygunluk arz etmemesi nedeniyle de tebliğin her peygamberin kendi kavminin diliyle olduğu<sup>63</sup> ayetine halel getirmesi,

8. Arap dilinin genişliğine vakıf olamayan kimsenin Kur'an'ın ilmine delalet eden cümlelerin açıklamalarından bir şey anlamayacağı gerçeğinin bilinmesi,

9. Kur'an'ın sadece Arap diliyle nazil olduğu hakkında kamuoyunun uyarılması amacıyla Müslümanlara yapılacak nasihatın terk edilmemesi gereken bir farz olması.<sup>64</sup>

Sözün özü, Şâfiî, Kur'an'ın Arapça oluşuna yaptığı bu vurguyla, Arapçanın genişliğine, ifade tarzlarının çokluğuna ve bu ifadelerin birleştikleri ve ayrıştıkları noktaların varlığına dikkatlerimizi çekerek,<sup>65</sup> Kur'an'ın anlaşılmasında bu hususların bilinmesinin hayati öneme sahip olduğunu belirtmek istemiştir. Örneğin, Allah, Yüce Kitab'ında bazen bir şeyi âmm ve zâhir bir hitapla/ifadeyle bildirir, onunla âmm ve zâhir mananın her ikisi murad olunur. Bu hitap tarzında herhangi bir açıklamaya ihtiyaç duyulmaz. Bazen de Allah bir şeyi âmm ve zâhir bir ifade ile bildirir. Onunla âmm murad edilir, hâss da ona dâhil olur, bundan ise ifade edilen şeyin bir kısmının murad edildiği anlaşılır. Bazı hallerde ise âmm ve zâhir bir hitapla bir hüküm bildirilir ve onunla sadece hâss murad edilir. Bazı hallerde de zâhir ile hitap edilir, onunla başka bir şeyin murad edildiği siyaktan anlaşılır. Yani sözün başında, ortasında veya sonunda, neyin murad olduğunu bildiren bir bilgi vardır. Kur'an'da zikrolunan bu ifade çeşitleri Kitab'ın ilk muhatapları olan ve dillerinde kendilerine bir kitap gönderdiği Araplar nezdinde maruf ve me'luf hitap çeşitleridir. Arapların hitap üslupları arasında yukarıda zikri geçen ifade tarzlarının yanında, Arap dilinin genişliğini gösteren başka ifade tarzları da var. Örneğin, Araplar söze bazen öyle başlarlar ki ifadelerinin baş tarafı, sonunu açıklar. Bazen de son tarafı baş tarafını açıklar. Bazen bir şey söylerken lafızla izah etmeksizin manayı anlatır. İşaretle

---

<sup>63</sup> İbrâhim, 14/4.

<sup>64</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.45, 48, 50.

<sup>65</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.50.

anlatmak gibi. Bazen de bir şeyi ifade için birçok kelime kullanırken (teraduf), kimi zaman da birçok manaları ifade için bir kelime kullanırlar ( iştirak).<sup>66</sup>

### **Kur'an'daki Âmm Lafızlar**

İmam Şâfiî, Kur'an'da geçen âmm lafızları delâlet açısından üç kısma ayırmaktadır:

1. Zâhiri âmm olan, delâleti kapsamına giren her ferdin murad olduğu lafızlar.
2. Zâhiri âmm olan, kendisiyle umum murad olmakla birlikte hususa da delâlet eden lafızlar.
3. Zâhiri âmm olan ancak kendisiyle sadece hâss murad olunan lafızlar.<sup>67</sup>

Arap dilinde bir lafzın sözlük ve vaz' itibari ile umuma delâlet ediyor olması, Kur'an'da da kendisinde her zaman umum murad olduğu anlamına gelmez. Zira âmm lafızdan murad olunan esas manayı gösteren şey, siyak-sibak/bağlam ve hal karineleridir. Bundan dolayı âmm lafızdan hangi mananın murad olduğunu tayin noktasında, bağlam ve hal karinelerinden yararlanmak gerekir. Şayet âmm lafızdan muradı belirleyici veya sınırlayıcı/tahsis edici bir bağlam, hal karinesi veya sünnet bulunmazsa, lügat açısından dilde karşılığında vaz' olduğu mana, murad olunan manayı belirler.<sup>68</sup> O mana da umumdur. Şâfiî, Kur'an'da geçen âmm lafzın delalet açısından üç kısma ayrıldığını söyledikten sonra her bir kısım için örnekler zikretmektedir. Bu örnekler yukarıdaki üç kısmın her birinden Şâfiî'nin ne kastettiğini tespit noktasında önem arz etmektedir.

### **1. Zâhiren âmm olup kendisiyle umum murad olunan ve hususu da içeren ayetlerden örnekler:**

---

<sup>66</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.52.

<sup>67</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.53-58.

<sup>68</sup> Bkz. Ebû Zehra, **eş-Şâfiî**, s.199.

**a. Sadece umum murad olunan âmm lafza örnek:** “Allah her şeyin hâlıkıdır. O her şeye vekildir.”<sup>69</sup>, “Gökleri ve yeri yarattı.”<sup>70</sup>, “Yeryüzünde debelenen hiç bir hayvan yoktur ki, rızkını Allah vermiş olmasın.”<sup>71</sup> Şâfiî, bu ayetlerin umuma delalet ettiğini şöyle izah etmektedir:

“İşte bunlar âmm olan ayetlerdir; bunlarda hâss söz konusu değildir. Gökyüzü, yeryüzü, canlı, ağaç ve diğer varlıkların hepsini Allah yaratmıştır. Her canlının rızkı Allah’a aittir. O, bunların duracakları ve korunacakları/barınacakları yerleri de bilir.”<sup>72</sup>

**b. Zahiren âmm olup kendisiyle umum murad olunan ve hususu da ifade eden ayetlerden örnekler:**

“Medine halkına ve onların çevresinde bulunan bedevî Araplara Allah Rasûlünden geri kalmaları ve onun canından önce kendi canlarını düşünmeleri yakışmaz.”<sup>73</sup>

Şâfiî bu ayet-i kerimede hem umum hem de husus söz konusu olduğunu şöyle izah etmektedir:

“Bu ayet de, önceki ayetler gibi, âmmdır. Ancak bununla cihada gücü yetenler kastedilmiştir. Oysa cihada gücü yetsin veya yetmesin, onlardan hiçbirinin kendini düşünerek, Hz. Peygamber’den yüz çevirme hakkı yoktur. İşte bu ayette hem umum, hem de husus söz konusudur.”<sup>74</sup>

Allah (c.c) bir başka ayet-i kerimede:

“Size ne oldu da Allah yolunda ve "Rabbimiz! Bizi, **halkı zalim olan bu şehirden** çıkar, bize tarafından bir sahip gönder, bize katından bir yardımcı yolla!" diyen zavallı erkekler, kadınlar ve çocuklar uğrunda savaşıyorsunuz!”<sup>75</sup> Buyurmuştur. Bu ayette yer alan “...*halkı zalim olan bu şehir*...” ifadesinde husus muraddır. Zira bütün şehir halkı zalim değildir; orada Müslümanlar da vardı; fakat onlar azınlıktaydılar.

---

<sup>69</sup> Zümer, 39/ 62.

<sup>70</sup> Hûd, 11/7; İbrâhîm, 14/32.

<sup>71</sup> Hûd, 11/6.

<sup>72</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.53-54.

<sup>73</sup> Tевbe, 9/120.

<sup>74</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.54.

<sup>75</sup> Nisâ, 4 /75.

Allah (c.c) ’ın şu sözü de böyledir: “Nihayet ikisi bir köy halkına varıp onlardan yiyecek istediler. Ancak köy halkı onları misafir etmekten kaçındılar.”<sup>76</sup>

Bu ayette de Mûsa ve arkadaşının köy halkının hepsinden yiyecek istemediklerine bir delalet vardır. Bu ayette de önceki ayetlerde olduğu gibi husus söz konusudur.”<sup>77</sup> Bu ayetin zahiri, Mûsa (a.s) ve arkadaşının, köy halkının hepsinden yemek istediklerine ve hepsinin bundan çekindiklerine delalet etmekle beraber, bu ayette kastedilen hitaba layık ve levme müstahak olan, kendilerinden yemek istenen ve bundan imtina edenlerdir.

Şâfiînin, “ *kendisiyle umum murad olunan ve hususiliği de içeren âmm lafız...*” ifadesinden maksat, fukaha ıstılahatında farz-ı kifâye olarak bilinen şeylerin/feraizin olması kuvvetle muhtemeldir. Zira bu farzlarda umumi hitapla hususi bir kısım murad olunur. Şâfiî’ nin verdiği örneklerden bu sonuca varabiliriz. Çünkü farz-ı kifâye demek, muhatapların bir kısmı tarafından emredilen husus yerine getirilince, diğerleri vebalden kurtulur. Ancak sevap, sadece yapan kimseye/kimselere ait olur. İçlerinden hiçbiri yapmazsa, hepsi günahkâr olur, demektir. Şâfiî’ nin verdiği örneklerde yer alan cihad, kudreti olan herkesten istenmektedir, fakat bu işe layık olanlardan bir kısmı bunu yerine getirirse diğerleri vebalden kurtulmuş olur. Zulmü def etmek, buna güç yettirenlerin tamamına farzdır. Eğer bir kısmı bunu yaparsa sevap onlara ait olur, diğerleri vebalden kurtulmuş olur. Yolcuları, garip kimseleri konuklayıp barındırmak doyurmak herkese düşen bir borçtur. Fakat o köy/kasaba halkının bir kısmı bunu yaparsa diğerleri vebal altında kalmaz. Ancak tamamı bu vazifeyi ihmal ederse topyekûn vebal altına girerler. Hâsılı Şâfiî’ nin, “*Zahiren âmm olup kendisiyle umum murad olunan ve hususu da içeren*” ifadesinden farz-ı kifâyeyi kastettiği kuvvetle muhtemel olduğu, verilen örneklerin dikkatle incelenmesinden ortaya çıkmaktadır. Çünkü verilen örneklerde teklif umumi olmakla birlikte hususilik de mülâhaza edilmiştir. Zira muhataplardan istenen şey, birkaç kişi tarafından dahi olsa yerine getirilmesi gereken şeydir. Ancak istenilen şey yerine getirilmezse muhatapların hepsi

---

<sup>76</sup> Kehf,18/77.

<sup>77</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, ss.54-55.

günahkâr olur. Yani teklif umumadır. Aksi takdirde hepsinin günahkâr olması gerekmezdi. Bu husus, bize, emir zâhiren umuma yönelik olmasına rağmen kendisinde hususiliğin de mülâhaza edildiğini göstermektedir.<sup>78</sup>

## 2. Zahirî âmm olan ve âmm ile hâss'ı cem' eden ayetlerden örnekler:

Yüce Allah;

“Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O'ndan en çok korkanınızdır. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdardır.”<sup>79</sup> buyurmuştur.

“Ey iman edenler! Oruç sizden önce gelip geçmiş ümmetlere farz kılındığı gibi size de farz kılındı. Umulur ki korunursunuz. Sayılı günlerde olmak üzere (oruç size farz kılındı). Sizden her kim hasta yahut yolcu olursa (tutamadığı günler kadar) diğer günlerde tutabilir.”<sup>80</sup> buyurmuştur.

Allah, “...namaz müminler üzerine vakitleri belli bir farzdır.” buyurmuştur. Bu ayetlerde umum ve hususun bir arada bulunduğu açıkça anlaşılmaktadır. Zira yukarıdaki ayetin “...Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık.”<sup>81</sup> kısmı, umum ifade eder. Şöyle ki: Hz. Peygamber zamanında, O'ndan önce ve sonra bu söze muhatap olanların hepsi bir erkek ve dişiden yaratılmıştır ve hepsi de kabile ve milletlere ayrılmıştır. Ayetin, “Allah katında en değerli olanınız, O'ndan en çok korkanınızdır” kısmı da husus ifade eder;

---

<sup>78</sup> Bkz. Ebû Zehra, *eş-Şâfiî*, s.200, 201, 202. Şâfiî, âmm lafzın Kur'an'da üç kullanımının olduğunu belirtmiş ve her bir kısım için tek tek örnek zikrederek konuyu izah etmiştir. Ancak yukarıda yer verdiğimiz bu üç kısımdan birinci kısmın b şıkkıyla, ikinci kısım ile üçüncü kısmın birbirine yakın ifadelerle dile getirilmeleri ve hepsinde umum ve husus söz konusu olması nedeniyle bu üç kısım, zâhiren birbirine benzemekte ve Şâfiî'nin kelimasında tekrar izlenimi vermektedir. Oysa bu üç kısmın her biri diğerinden farklıdır. Zira birinci kısmın b şıkkında aynı lafızdan hem umum hem husus murad iken ikinci kısımda umumu ifade eden lafız ile husus ifade eden lafızlar ayrı; fakat aynı ayette birlikte yer almıştır. Üçüncü kısımda ise âmm lafızdan sadece husus muraddır. Öte taraftan b şıkkında hususa delâlet eden haricî, özel bir delil olmadığı gibi söz konusu ayette hususa delâlet eden mutlaka bir delil olması gerekir. İkinci kısımda ise umum ve hususa delâlet eden lafızlar aynı nasta yer alan farklı lafızlardır. Son olarak b şıkkından maksadın fukaha istilâhatında farz-ı kifâye olarak bilinen şeyler/ferâiz olması muhtemeldir. Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, (*i'dâd ve dirâse, Muhammed Nebîl Ğanâim, İşrâf ve Mürâcaat, Abdu's-Sabûr, Şahin*), Merkezu'l-Ehram li't-Tercümeti ve'n-Neşr, Kahire 1988,s.70; Ebû Zehra, *eş-Şâfiî*, s.200.

<sup>79</sup> Hucurât, 49/13.

<sup>80</sup> Bakara, 2/183, 184.

<sup>81</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s.56.

çünkü takva, ancak onu idrak eden ve ergin insanlardan ona ehil olan kimseler için söz konusudur. İnsanlar dışında kalan canlı yaratıklar, akli yerinde olmayan kimseler, erginlik çağına gelmeyen ve takvanın ne olduğunu kavrayamayan çocuklar ayet kapsamında değildir söz konusu değildir. Oruç ve namaz konusundaki ayetler de böyledir. Bu ibadetler âkil ve bâliğ olanlara farz kılınmıştır; ergenlik çağına ulaşmayan, ergenlik çağına ulaşanlardan akli yerinde olmayan ve ay hâli gören kadınlara *-ay hâli süresince-* namaz ve oruç farz değildir.<sup>82</sup>

### 3. Zâhiri âmm olan ancak kendisiyle sadece hâss murad olunan ayetlerden örnekler:

“Bir kısım insanlar, mü'minlere: «Düşmanlarınız olan **insanlar**, size karşı asker topladılar; aman sakının onlardan!» dediklerinde bu, onların imanlarını bir kat daha arttırdı ve “Allah bize yeter. O ne güzel vekîldir!” dediler.” Şâfiî, bu ayette yer alan âmm lafızdan hususun murad olduğunu şöyle izah etmektedir:

“Hz. Peygamber'in yanındaki insanlar, onlara karşı asker toplayan insanlardan başka olduklarına, durumu kendilerine haber verenler de her iki gruptan ayrı olduklarına ve “insanlar” kelimesi de onların hepsini içine aldığına göre, belirttiğim hususa açıkça işaret vardır: yani insanların bir kısmı Müslümanlara karşı asker toplamış, bir kısmı da böyle bir işe katılmamıştır. Bütün insanların Müslümanlara karşı asker toplamadığı, yine bütün insanların bu durumu onlara haber vermediği ve kendilerine haber verilenlerin de bütün insanlardan ibaret olmadığı bilinen bir gerçektir.”<sup>83</sup>

Yine Yüce Allah(c.c), bir başka ayette, “ *Yakıtı, insan ve taş olan cehennem ateşinden sakının*”<sup>84</sup> buyurmuştur. Kur'an, cehennemden yakıtının insanların bir kısmından ibaret olduğunu göstermektedir; çünkü Yüce Allah, “*Tarafımızdan kendilerine güzel âkıbet takdir edilmiş olanlara gelince, işte bunlar cehennemden uzak tutulurlar*”<sup>85</sup> buyurmaktadır. Yukarıdaki ayet-i kerimelerde yer alan âmm ifadelerden bütün fertler değil sadece bazıları kast edilmiştir. Âmm lafızdan bazı fertlerin kastedilmesi, fıkıh usûlünde “tahsis” olarak ifade edilir. Âmm lafzın tahsis edilmesi

---

<sup>82</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.57.

<sup>83</sup> Şâfiî, **er-Risale**, s.59.

<sup>84</sup> Bakara, 2/24.

<sup>85</sup> Enbiyâ, 21/101.

yani umumunun bazı fertlerle sınırlandırılması, usûlcülerin cumhuru nezdinde ya müstakil delil olarak ifade edilen nass -*Kitap, Sünnet*- , akıl ve örf ile ya da gayr-i müstakil delil olarak ifade edilen ve âmm lafızla aynı nasta yer alan şart, istisna gaye ve sıfat ile mümkündür. Dolayısıyla da delilsiz tahsis yapılamaz.

Kur'an-ı Kerim'de yer alan âmm lafızlarla ilgili konuyu bitirmeden önce âmm lafızla ilişkili olarak fıkıh usûlü eserlerinde ele alınan şu üç mesele hakkında İmam Şâfiî'nin görüşüne yer vermenin konunun tam anlamıyla açıklığa kavuşması açısından önem arz ettiği kanaatindeyiz. Bu üç mesele şunlardır:

### 1. Âmm lafzın umumuyla ne zaman amel olunur?

İmam Şâfiî, Kur'an ve sünnette yer alan âmm lafızları tahsis eden veya bu lafızların umuma delalet ettiğini gösteren bir delil bulamadığı zaman tevakkuf etmez. Yani âmm lafzın umumuyla amel etmekten geri durmaz. Belki âmmı umumu üzere bırakır. Şayet tahsis için bir delil bulunursa bu durumda âmmı hâssla tahsis eder. Ona göre âmm ile hususi mananın kastolunması yani âmmın tahsisi ancak Kur'an'ın nassıyla veya hadisle olur.

### 2. Kur'an'daki âmm bir lafız, haber-i vâhidle tahsis edilebilir mi?

Şâfiî'ye göre sığası itibariyle âmm olup umumi manada kullanılan ve tahsis edici bir delil de bulunmayan âmmın delaleti zannîdir. Zira bu özellikteki âmmın tahsise ihtimali çok kuvvetlidir. Çünkü tahsisten hâlî âmm çok nadirdir. Bu nedenle tahsis delilini bulamasak da, var olup da bizim fark edemediğimiz tahsis delilinin bulunma ihtimali nedeniyle tahsis öncesi âmmın delaleti zannîdir. Bu nedenle Şâfiî, Kur'an'ın umuma delalet eden ifadelerini, sübutları kat'î olsa da delaletlerinin zannî olması nedeniyle, sübutu zannî olan haber-i vâhidle tahsis etmektedir. Nitekim Şâfiî, er-Risâle'de, umum ifade eden "*Zina eden kadın ve erkeğin her birine yüz sopa vurun.*"<sup>86</sup> ayetini sünnetle tahsis ederek bu hükmü, zina eden hür olan bekâr kadın veya erkeğe tahsis etmiştir. Şâfiî'ye göre, sahîh evlilik geçirmiş ve fiilen evli olan hür

---

<sup>86</sup> Nûr 24/2.



kadın veya erkeğin zina etmeleri durumunda ise had olarak kendilerine recm uygulanır. Recm hükmü ise haber-i vâhidle sabittir.<sup>87</sup>

### 3. Âmm lafzın tahsisinin mahiyeti nedir?

Tahsisin mahiyetiyle ilgili usûlcüler arasında iki farklı tasavvur öne sürülmüştür:

a. Tahsis, âmm ile bildirilen umumi hükme dahil olduktan sonra, bazı fertleri bu umumdan çıkarmaktır.<sup>88</sup>

b. Tahsis, şari'in o âmm lafız ile ibtidaen bütün fertleri kast etmediğini, belki bazı fertlerin bu umumun kapsamına baştan itibaren girmediğini beyandır.<sup>89</sup>

İmam Şâfiî, tahsisi, “Şari'in âmm lafız ile ibtidaen bütün fertleri değil bazı fertleri kastettiğini beyan” olarak görür. Zira Şâfiî, tahsis edilen âmmı belirtmek üzere “Kur'an'da zahiren âmm olarak nazil olan ve kendisiyle tamamen hâss murad olunan lafızların beyanı hakkındadır”.<sup>90</sup> ifadesini kullanmaktadır. Bu başlık, bize, Şâfiî'nin tahsisle, “murad olunan manayı beyan etmeyi” kastetmiş olduğunu göstermektedir.<sup>91</sup>

İmam Gazâlî de, el-Mustasfâ'da tahsisin işlevini; “Âmmun şümulüne girenleri çıkarmak değil, umumi lafızla husus murad edildiğini göstermek.” olarak belirlemiştir. Zira Gazâlî'nin aklın tahsis delili olamayacağı itirazına karşılık cevap verme sadedinde yaptığı değerlendirme bizi bu sonuca götürmektedir. Nitekim O, konuyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Şüphesiz ki delilleri muhassis olarak isimlendirmede müsamaha vardır. Zira daha önce beyan ettiğimiz üzere âmmın tahsisi muhaldir. Ancak delile “muhassis” denmesi, delilin mütekellimin muradını belirtmesi ve mütekelliminin umum için vaz' olunan lafızdan hâss bir manayı kastettiğini beyan etmesi nedeniyledir.”<sup>92</sup>

<sup>87</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.67.

<sup>88</sup> إخراج لبعض آحاد العام من الحكم بعد دخولها في عموم أحكامه.

<sup>89</sup> بيان ارادة الشارع الخصوص من أول الأمر ابتداء.

<sup>90</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.58.

<sup>91</sup> Bkz. Ebû Zehra, **eş-Şâfiî**, ss. 206-210.

<sup>92</sup> Muhammed b. Muhammed, el-Gazâlî, **el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye,

Şâfiî, âmmin üç kısmını örneklerle izah ettikten sonra, Araplar nezdinde bilinen ve Kur'an'da da yer verilen bir üsluba değinmektedir. O üslup da bir lafzın zahirinin ifade ettiği anlamın değil, bağlamının ifade ettiği anlamın dikkate alınmasıdır. Yani zahir olmayan mananın murad olduğuna siyakın/bağlamın delalet etmesidir. Şâfiî, bu üslubu “*manasını siyakın açıkladığı ayetler*” başlığı altında ele almıştır. Şâfiî, bu üslubu, şöyle beyan etmiştir:

“Onlara, deniz kıyısında kasabanın durumunu sor. Hani onlar cumartesi gününe saygısızlık gösterip haddi aşıyorlardı. Çünkü cumartesi tatili yaptıkları gün, balıklar meydana çıkarak akın akın onlara gelirdi, cumartesi tatili yapmadıkları gün de gelmezlerdi. İşte böylece biz, yoldan çıkmalarından dolayı onları imtihan ediyorduk.”<sup>93</sup>

Bu ayette Allah, önce onlara deniz kıyısındaki kasabanın durumunu sormalarını emrettiğini bildirmiş; sonra da, “*cumartesi gününe saygısızlık gösterip haddi aşıyorlardı.*” buyurmuştur. Bu husus bize gösteriyor ki Allah, kasaba halkının durumunu sormalarını murad etmiştir; yoksa kasabanın durumunu değil. Çünkü kasabanın kendisi, ne cumartesi, ne de başka bir gün yasakları çiğner ve yoldan çıkar. Bu ayette Allah, yoldan çıkmaları sebebiyle denediği kasaba halkının yasakları çiğnediklerini kastetmiştir.

“*Zalim olan nice beldeleri kırıp geçirdik*; arkasından da nice başka topluluklar vücuda getirdik. Azabımızı hissettiklerinde bir de bakarsın ki oralardan (azap bölgesinden) kaçıyorlar!”<sup>94</sup> Bu ayette de bir önceki ayette olduğu gibi Allah “*zalim olan nice beldeleri kırıp geçirdiğini*” zikretmiştir. Ancak “*zalim olan*” kaydını getirince, dinleyici için, zalim olanın, beldelerin zulmetmeyen evleri değil, halkı olduğu ortaya çıkmıştır.<sup>95</sup> Şâfiî'nin yer verdiği son üslup çeşidi de “*bizatihi lafzın, zahirinin değil batınının murad olduğuna delalet etmesi*” şeklinde olup o bu üsluba şu ayeti örnek vermiştir:

---

Lübnan 2008, s. 385.

<sup>93</sup> Araf 7/163.

<sup>94</sup> Enbiyâ, 21/11,12.

<sup>95</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.62-63.

“Babanıza dönün ve deyin ki: "Ey babamız! Şüphesiz oğlun hırsızlık etti. Biz, bildiğimizden başkasına şahitlik etmedik. Biz gaybın bekçileri değiliz. (İstersen) içinde bulunduğumuz şehire (Mısır halkına) ve aralarında geldiğimiz kabileye de sor. Biz gerçekten doğru söylüyoruz.”<sup>96</sup>

Bu ayette, Arapçayı bilenler, Hz. Yûsuf’un kardeşlerinin babalarına, durumu kasaba halkına ve kervanda bulunan öteki insanlara sor dediklerinde ihtilaf etmezler; çünkü kasaba ve kervan onların doğru söylediklerini haber vermez.<sup>97</sup>

Şâfiî’nin sünnet anlayışına geçmeden önce, son olarak İmam Şâfiî’nin Kitaba bakışını gayet güzel bir şekilde özetleyen er-Risâle’deki şu ifadelere yer verelim:

“Allah’ın yüce kitabında inzal buyurduğu her şey rahmettir, hüccettir. O’nu bilen âlimdir bilmeyen cahildir. O’nu bilmeyen bir şey bilmez, onu bilen de her şeyi bilir. İnsanlar ilimde derece derecedir. İlim isteyen kimseler, O’nu öğrenmek için bütün kuvvetlerini/imkânlarını /yeteneklerini seferber etmeli, bilgilerinin artması için çok çalışmalı ve bu uğurda önlerine çıkan her türlü engele göğüs germeleri gerekir. Kur’an’ın naslarını, ondan hüküm çıkarma yollarını öğrenmede Allah’ın rızasını gözetip ihlas üzere olmalıdır. Bu hususta Allah’tan yardım talep etmelidir. Çünkü Allah’ın yardımı olmadıkça hiçbir bilgi elde edilemez. Allah’ın Kitabındaki hükümleri nass ve istidlal yoluyla bilen ve bildiklerini söyleyip onlarla amel etmeye muvaffak olan kimse, din ve dünyasında fazilete ermiş, şüphelerden kurtulmuştur. Kalbinde hikmet nuru parlar, dinde önderliği hak eder.”<sup>98</sup>

#### 1.4.2. Sünnet

Hüküm istinbatında Sünnetin konumunu derli toplu olarak sistematize eden Şâfiî, teşri’ açısından sünnetin otoritesini belirlemek için dinin tebliğcisi olması itibariyle Hz. Peygamber’in (s.a.v) konumunu tespit etmekle işe başlar. O, sünnete ittiban zorunluluğunu vurgular ve bu zorunluluğu, doğrudan Kur'an ayetlerine dayandırır.<sup>99</sup> Çünkü Allah, Kur'an-ı Kerim’de; bir taraftan Hz. Peygamber’e” *Rabbinden sana*

<sup>96</sup> Yûsuf,12/81, 82.

<sup>97</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.64.

<sup>98</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.19; Muhammed Ebû Zehra, İmam Şâfiî’nin Kur’an’la münasebetini şu sözlerle özetlemiştir: “Şâfiî’nin er-Risâle’sini, baştan sona kadar oku anlarsın ki, O’nun (risalenin) ilminin esasını/merkezini Kur’an teşkil eder. Zira er-Risâle, Şeriat ilminin usûlünü vaz’ etmektedir. Kur’an şeriatın kutbu, önderi ve kıyamete kadar hüccettir.” Ebû Zehra, **eş- Şâfiî**, s.197

<sup>99</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, ss.73-78. Şâfiî’nin bu bağlamda kullandığı başlık:

“بيان فرض الله في كتابه اتباع سنة نبيه” “Allah’ın, Yüce Kitabında Nebisinin Sünnetine İttiba Farz Kıldığını Beyanı” şeklindedir. Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.73.

*vahyolunana tabi ol...*<sup>100</sup> Ayetiyle, kendisine indirdiği vahye tabi olmasını emredip O'nu, dinin tebliği ile birinci derecede sorumlu tutarken; diğer taraftan müminlere de, Rasulünün verdiği hükümlere teslimiyet göstermelerini açıkça emretmektedir.<sup>101</sup>

Rasûlullah'ın (s.a.v) sünneti, İmam Şâfi'nin düşüncesinin mihrini teşkil eder. O'na göre **nebevî Sünnet, Kur'an'ın sahih yorumunun güvencesidir**. Zira Kur'an metni, ilahi güvence altındadır. Fakat aynı güvence Kur'an metninin yorumu için söz konusu değildir. Kur'an, yorum yoluyla tahrife sürekli açıktır. Bu tür bir tahrife karşı en büyük güvenceyi de Rasûlullah'ın sünneti oluşturur. Sünnetin bir şekilde bertaraf edilmesi, Kur'an'ın tahrifi önündeki koruma duvarlarını ortadan kaldırır; sahih yorum imkânı da büyük oranda tehlikeye girer. Din adı altında ama dine taban tabana zıt sakat yorumlar ve bunlardan beslenen anlayışlar türemeye başlar.<sup>102</sup>

Sünnetin hücciyetini inkâr edenlere karşı şiddetli muhalefette bulunup Sünneti müdafaa ettiği için "*Nâsiru's-Sünne*" lakabını alan Şâfi, Sünneti Kur'an'ın doğru anlaşılmasının ve tahrif, tağyir, tebdil kabilinden yanlış yorumlardan korunmasının güvencesi olarak görür. Zira Kur'an'da yer alan hükümlerin çoğunluğu icmali hüküm olması hasebiyle, amel için tefsir ve tafsile ihtiyaç duyar. Bu tefsir ve tafsil bizzat Kur'an tarafından yapılmadığına göre ve mücmelin tafsili, tefsiri şari'den/kanun koyucu tarafından yapılmadığı sürece de amele konu olamayacağına göre ya insanların bu icmali hükümlere o hal üzere iman edip tafsilatıyla mükellef olmadığını söyleyeceğiz ya da Kur'an dışında bu icmali tafsil ve tefsir etme yetkisine sahip bir merciin varlığını kabul edeceğiz. Birinci ihtimali esas aldığımızda Kur'an'da icmalen yer alan namaz oruç, hac gibi temel ibadetlerle insanların bugün icra ettiğimiz şekliyle mükellef olmadığı sonucuna varırız. İkinci ihtimali esas aldığımızda ise başvuracağımız merci' sadece şari' tarafından tefsir ve tafsile yetkili kılınan bir merci olmalıdır. Zira şari'in muradını kesin anlamının ve beyan etmenin en doğru ve sağlam yolu şari'in, muradını bizzat kendisine iletmediği merciin beyanıdır. Bu merci' de

---

<sup>100</sup> En'âm, 6/106.

<sup>101</sup> Mâide, 5/17; En'âm, 6/106; Ahzâb, 33/1-2; Câsiye 45/18; Nisâ, 4/65.

<sup>102</sup> Bkz. Aybakan, **İmam Şâfi ve Fıkıh Düşüncesi...**, s.77.

olsa olsa bizzat Kur'an tarafından kendisine beyan yetkisi verilen<sup>103</sup> Hz. Peygamberdir. O'nun beyanı ise sünnettir. Sözüün özü gayr-i metluv vahiy olarak nitelenen ve prensip olarak Kur'an'la aynı kaynaktan neşet eden sünnet, Kur'an'da icmalen yer alan külli ve umumi esasları; namaz, zekât oruç ve hac gibi farzların /esasların teferruatını beyan eder.

#### 1.4.2.1. Sünnetin Bağlayıcılığı

İmam Şâfiî, yaşadığı hicri ikinci asırda sünnetin hüccet oluşunu inkâr eden kesimleri üç gruba ayırmaktadır:

- Sünnetin hücciyetini tamamen inkâr edip sadece Kur'an'ı hüccet kabul edenler.<sup>104</sup>
- Sünneti tamamen inkâr etmeyip sadece Kur'an'da var olanı beyan eden ve Kuran tarafından desteklenen sünneti hüccet kabul edenler
- Prensip olarak sünneti kabul eden, ancak sened itibariyle haber-i vâhid olanı- Şâfiî'nin ifadesiyle- haber-i hâssâyı- delil olarak kabul etmeyenler.

Şâfiî, Sünnetin hücciyetiyle ilgili genel kabule muhalif olarak ileri sürülen bu görüşlere yer verdikten sonra, peş peşe sıraladığı nakli ve akli delillerle bu görüşleri red eder.

---

<sup>103</sup> Nahl 16/44.

<sup>104</sup> Muhammed Ebû Zehra, bu firkanın kimlerden ibaret olduğu konusunda şu önemli değerlendirmeye yer vermektedir: “Böyle ilmi sapıklığı irtikâp ederek İslam cemaatından ayrılan bu nizacı/muhalifler zındıklardır. Onlar Müslümanların işlerini ifsat etmek için zahiren Müslüman görünüyorlar, içlerinde başka şeyler gizliyorlardı. Böyle gizli hilelerle, İslam dinine tuzak kurup Onu bozmaya çalışıyorlardı. Bunların bir kısmı Hâricilerdendi. Şâfiî'nin çağdaşı olan Abdurrahman b. Mehdî, sünneti açıkça inkâr edenlerin zındıklardan ve bazı Hâricilerden olduklarını söylüyor. Tarih de bunu teyit etmektedir. Muhammed Hudarî, Şâfiî'nin sözlerinin akışından, fûruda sünnetin delil olmasını inkâr edenlerin Mu'tezile'den olduklarını çıkarıyor. Çünkü hadis bilmemekle tanınan onlardı. Bana göre fûruda sünnetin delil olmasını inkâr edenler, zındıklardan ve yan çizmiş Hâriciler'den idi. Bu zındıklar, kendi hüviyetlerini gizlemek için Mu'tezile fırkasından görünmüş olmaları da uzak bir ihtimal değildir. Mutezilede akılcılık temayülü bulunduğu ve akla aşırı itimad ettiklerinden dolayı bu zındıklar kendi amaçlarını gizlemek, bozgunculuklarını saklamak için Mu'tezile perdesi arkasına saklandılar. Fesatlarını, Mu'tezile perdesiyle örterek gayelerine ulaşmak için orada yuvalandılar. Bunların hüviyetleri ne olursa olsun, iman ehlinde değildirlere, imandan uzaktırlar.” (Ebû Zehra, eş-Şâfiî, s.225.) *Zındık*, âlemin kadîm olduğunu ileri süren, Allah'ı yahut Allah'ın birliğini ve âhireti inkâr ettiği halde inanmış gibi görünen kimsedir. Bir başka tanıma göre *zındık*, açıkça veya gizli biçimde İslâmiyet'le ilgisini kesip küfrü benimseyen kimsedir. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Öz, “**Zındık**”, DİA, İstanbul 2013, XXXIV, 390-391.

Şâfî, sünnetin hücciyetini tamamen inkâr edenlere karşı çıkararak, bu düşüncenin çok ciddi sorunlara yol açacağını ve bu sorunların başında da zaruriyyat-ı diniyeden sayılan namaz, oruç, hac zekât gibi Kur'an'da icmalen yer alan ibadet ve feraizin anlaşılamayacağını ve tatbikatının mümkün olamayacağını belirtir. Zira bu ibadetlerin bu günkü mevcut ifa/icra biçimlerine ve tafsilatlarına dair bilgiyi sadece Sünnetten öğrenebilmekteyiz. Sünnetin tamamen devre dışı bırakılması hâlinde ise İslam'ın esasını oluşturan bu ibadetler yaşanamaz hâle gelir. Oysa bu ibadetler, üzerine İslam'ın bina edildiği esaslardır.

Ayrıca Allah (c.c) yüce Kitabında kendisine imanla Rasûlu Hz. Muhammed'e (s.a.v) imanı birlikte zikretmiştir. Hz. Peygamber'e iman etmek, O'nun sözlerine, fiillerine ve takriratına/onaylarına itaati gerektirir. Zira imanın semeresi ittibadır. Hz. Peygambere imanın zorunlu olup da, sözlerinde, fiillerinde ve onaylarında ittiban zorunlu olmaması makul değildir. Çıkan sonuç, hiç şüphesiz sünnetin bağlayıcı bir delil olduğudur.<sup>105</sup>

Öte yandan Şâfî, Allah (c.c), çeşitli ayetlerde<sup>106</sup> *Kitap* ile *Hikmet*'in ta'liminden, tilavetinden, inzalinden bahsederek her ikisini yanyana zikrettiğini belirtmiş ve bu ayetlerde yer alan Kitaptan muradın Kur'an-ı Kerim; hikmetten muradın ise Hz. Peygamberin Sünnet-i seniyyesi olduğunu ifade etmiştir."<sup>107</sup> Zira Kitapla birlikte ta'lim, inzal ve tilavetinden söz edilen şeyin, Kur'an'dan başka bir şey olması gerekir. Çünkü atıf muğayereti gerektirir. Ancak bu şeyin Kur'an'la aynı cinsten olması gerekir. Zira hem Kur'an'la birlikte zikredilmiştir, hem de zikri geçen hususlarda onunla aynı ortak özelliklere sahiptir. Bu da bizi, hikmetin, Kur'an'dan başka; fakat onunla aynı cinsten olduğu sonucuna götürür.

Şâfî, içinde Kitap ve hikmet lafızlarının geçtiği ayet-i kerimeleri zikrettikten sonra şu tespitlerde bulunur:

---

<sup>105</sup> Bkz. A'râf 7 /158; Nûr 24/62

<sup>106</sup> Bakara 1/129; 151, 231; Âl-i İmrân 2/164; Cuma 2; Nisâ 4/113; Ahzâb, 33/34.

<sup>107</sup> Bkz. Şâfî, **er-Risâle**, s.78.

“Allah (c.c), **Kitabı** zikretti Kitap Kur’an’dır. Sonra **Hikmeti** zikretti, Kuran ilmine sahip kesimden razı olduğum (ilmine güven duyduğum) birinin şöyle dediğini duydum: “Hikmet, Rasûlullah’ın Sünnetidir”. ( Zikrettiğim ayetlerden çıkardığım) bu husus o’nun söylediğiyle örtüşmektedir. En iyisini Allah bilir. Zira Kur’an (Kitap) zikredildikten sonra hikmete yer verildi. Allah en iyisini bilir ya burada hikmetin sünnetten başka bir şey olduğunu söylemek doğru olmaz. Çünkü hikmet Kitapla birlikte zikredilmiştir. Allah (c.c), insanlara, Rasulüne itaat etmelerini ve emrine uymalarını farz kılmıştır. Bu nedenle, Allah’ın kitabı, Resulünün Sünneti dışında hiç bir söz için bu farzdır denilmesi caiz değildir. Zira daha önce de bildirttiğimiz gibi Allah (c.c) Rasulüne imanı kendisine imanla birlikte zikretmiştir. Ayrıca Rasulullah’ın sünneti, Allah’ın, Kitabındaki hâss ve âmm ifadelerinden ne murad ettiğini beyan eder. Allah (c.c), hikmeti kitapla birlikte zikrederek Hikmeti Kitab’a tabi kılmıştır. Bu özelliği, Rasulü dışında başka hiç kimseye de vermemiştir.”<sup>108</sup>

Sonuç olarak Allah (c.c), Rasulüne itaati ve ona tabi olmayı mü’minlere farz kılmıştır.<sup>109</sup> İtaat ve ittibâi farz olan bir kimsenin dine ilişkin sözleri, fiilleri ve onayları da itaat edenler tarafından kabul edilmeli, muhalefet edilmesi de isyana sebep teşkil etmelidir. Aksi halde itaat ve ittibâin farziyetinin bir anlamı olmaz.<sup>110</sup>

Sünneti tamamen inkâr etmeyip sadece Kur’an’da var olanı beyan eden Kur’an’ın desteklediği sünneti hüccet kabul edenlere gelince; bu görüş, zahiren iki manaya muhtemeldir. Birinci ihtimal merdud, ikinci ihtimal ise ana hatlarıyla makbuldür. Birinci ihtimale göre, Hz. Peygamberden rivayet olunan hadis, haber-i âmme olsun haber-i hâssâ olsun, kendisiyle aynı anlama gelecek Kur’an’dan bir nass bulunmadıkça, red etmektir. Bu söylem netice itibariyle, sünnetin delil olmasını mutlak olarak inkâr edenlerin görüşleriyle birleşmektedir. Çünkü rivayet olunan hadisle aynı manada Kur’an’da bir nass varsa o takdirde burada hüccet hadis değil Kur’an’dır. Sünneti inkâr edenlere karşı, Sünnetin hüccet olduğunu ispat için getirilen deliller burada da geçerlidir. Çünkü bu, sünnetin İslam fihhının kaynaklarından biri olduğunu reddetmek anlamına gelir. Sonuç olarak bu fırka, sünnetin Kur’an’a ziyade anlamına gelebilecek yeni bir hüküm getiremeyeceğini, yani sünnetin hüküm inşa etme özelliğinin bulunmadığını ve dolayısıyla da Hz. Peygamber’in teşri yetkisinin

---

<sup>108</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.78,79.

<sup>109</sup> Bkz. Ahzâb, 33/36; Nisâ, 4/59, 69, 80.

<sup>110</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.76-79; Ebû Zehra, **eş-Şâfiî**, s.221.

olmadığını savunmaktadır. Şâfiî, el-Ümm'de, sünneti tamamen inkâr eden görüşle birleştiği gerekçesiyle bu görüşün dalalet olduğunu belirtmiş ve sünneti tamamen reddedenlere karşı getirdiği delillerle yetinerek bu görüşün reddi için ayrıca delil getirme ihtiyacı duymamıştır.

İkinci ihtimale gelince, Kur'an'ın dinin ana kaynağı, ilk aslı ve külli kaideleri cami' olması itibariyle Sünnetin bildirdiği her hükmün mutlaka Kur'an'da bir aslı vardır. Zira Kur'an asıl ana kaynak olması bakımından külli ve umumi kaideleri ihtiva eder. Dinin esasları onda mevcuttur. Sünnet ise Kur'an'ın beyanı olması itibariyle onu etraflıca izah eder, teferruatı bildirir, cüz'î meseleleri açıklar. Şâfiî, bu görüşü şöyle ifade etmektedir:

“Onlar içinde şöyle diyenler var: Sünnet, sadece Kitapta esas bulunan bir hükmü bildirir, vaz' eder. Nasıl ki Hz. Peygamberin (s.a.v) Sünneti, namazın rek'atlarının adedini, nasıl kılınacağını beyan eder. Namazın farz olduğunun aslı da Kur'an'dadır. Alışveriş ve diğer hükümler hakkındaki hadisler de böyledir.”

Şâfiî, bu görüşü dalalet sayarak reddetmemekte, aksine bunun Kur'an ve sünnet fıkhında istinbat usûlüne derin bir bakış açısı olduğunu belirtmektedir.<sup>111</sup>

Prensip olarak sünneti kabul edip de haber-i hassâyı / haber-i vâhidi delil olarak kabul etmeyene gelince, bunlar sünnetin, sadece mütevatir veya meşhur/müstefiz kısımlarını delil kabul ederler. Gerekçe olarak da haber-i vâhidin, sübut açısından zan ifade etmesi ve ravilerin tedlis yapma veya yalan söyleme ihtimalinin varlığını göz önünde bulundurmalarıdır. Zira bidat ve dalalet erbabı tarafından uydurulup, Allah Rasulü'ne (sav) isnad edilen bu kabilden birçok rivayet bulunmaktadır. Bu özellikteki rivayetlerin temizini çürüğünden ayırmak oldukça güçtür.

---

<sup>111</sup> Bkz. Ebû Zehra, eş-Şâfiî, s.225-226.



### 1.4.2.2. Haber-i Vâhidin Bağlayıcılığı

İmam Şâfiî, haber-i vâhidin bağlayıcılığını/hücciyetini inkâr edenlere karşı, *er-Risâle*, *Cima'u'l-İlim* ve *İhtilâfu'l-Hadîs* eserlerinin birçok yerinde haber-i vâhidin bağlayıcı olduğunu delillerle ispat etmeye çalışır. Bu delillerden bir kaçına kısaca yer verelim:

1. Kur'an-ı Kerim ve meşhur Sünnetle sabit olan bir esasa kıyasla haber-i vâhidin hücciyetinin ispatı: Kitap ve Sünnet naslarıyla sabittir ki; ticari/mali anlaşmazlıklarda ve nikâh akdinde iki erkeğin şهادetiyle veya bir erkek ile iki kadının şهادetiyle; zina suçunun tespitinde dört şahitle; had ve kısas gerektiren diğer suçların tespitinde de iki şahidin şهادetiyle; sadece kadınların muttali' olabilecekleri hususlarda (hayız, nifas gibi) bir kadının şهادeti ile hüküm verileceği konusunda cumhurun ittifakı vardır. Zira zikri geçen davalarda, şahitlerin şهادetleri sonrası hâkimin vereceği hüküm bağlayıcıdır. Bu kazai hükümle şahitlerin doğru söyleme ihtimali yalan söyleme ihtimaline tercih edilmiştir. Böylece tarafları ilzam eden/bağlayıcı bir hüküm ortaya çıkmıştır. Oysa bu davalar ve şahitlerin şهادetiyle hüküm bağlanan diğer davaların hemen hemen tamamında, aranan şahit nisaplarının hiçbirinde tevatür haddi gerçekleşmemiş; bilakis haber-i vâhidle hüküm verilmiştir. Buradan hareketle aynı şekilde Hz. Peygamber'den haber-i vâhid yoluyla bizlere ulaşan rivayetlerle amel vaciptir. Zira haber-i vâhid denilen rivayeti bizlere ulaştıran ravilerde adalet<sup>112</sup> ve zapt<sup>113</sup> yani sika/güvenilir olma<sup>114</sup> şartları/nitelikleri bulunması hâlinde, haberin doğruluğu yalan olma ihtimaline tercih edilir. Sözün özü, Hz.

---

<sup>112</sup> Adalet/Adl, sözlük manası istikamet olup hadis usûlü terimi olarak şu şekilde tanımlanmıştır: “*Ravinin, müslüman, buluş çağına ermiş, akıllı, fîsk sebeplerinden ve onur kırıcı/zedeleyici durumlardan uzak olmasıdır.*” Abdülkerîm Zeydân-Abdulkahhâr Abdullah Dâvûd, “**Ulûmu'l-Hadîs**”, Müessesetu'r-Risâle, 1.baskı, Dîmeşk 2011, s.63.)

<sup>113</sup> Zapt, sözlükte ileri derecede/eksiksiz koruma anlamına gelir. (Feyûmî, *el-Misbâh*, s.185.) Hadis usûlü terimi olarak: “*Zabtu's-Sadr ve Zabtu'l-Kitap olmak üzere iki kısma ayrılır. Zabtu's-Sadr, “Ravinin, şeyhinden duyduğu hadisi, dilediği zaman ezberden ifade edebilecek ve başkalarına aktarabilecek düzeyde hıfz etmesidir.*” Zabtu'l-Kitap ise, “*Ravinin, aldığı hadisleri yazdığı kitabı tağyir, tebdil ve tahriften korumasıdır.*” (Bkz. Zeydân- Abdulkahhâr, s.66.)

<sup>114</sup> *Sika*, sözlükte mastar olup, *sabit ve sağlam olmak* anlamına gelir. Sabit ve sağlam olan kişi veya kişiler anlamında da kullanılır. (Feyyûmî, **el-Misbâh**, s.334. Hadis Usûlü terimi olarak: “*Adalet ve zapt niteliklerini taşıyan, hadis rivayetinde güvenilir kişi*” demektir. Abdullah Aydınlı, **Hadis İstılahları Sözlüğü**, Dördüncü baskı, İFAV Yay. İstanbul 2011, s.277.

Peygamber’den güvenilir bir veya iki ravi kanalıyla gelen rivayeti kabul etmek, bir veya iki şahidin şهادetiyle hüküm vermek gibidir. Yani şahitlerin şهادetiyle hâkimin verdiği hüküm nasıl bağlayıcıysa; güvenilir ravilerin rivayeti de bizim için bağlayıcıdır. Hatta Hz. Peygamber’den rivayet olunan hadis kabule daha çok elverişlidir. Zira ravi, dindar, adil, güvenilir ve zabittir (hıfzı kuvvetli) ve Hz. Peygamber’e yalan isnad etmekten çekinir. Bir de rivayetiyle bir şeyin helallığına veya haramlığına hüküm verileceğini bildiği için yalan söylemekten/isnad etmekten çekinir.<sup>115</sup> Çünkü Hz. Peygamber’e yalan isnad etmek, yalanların en büyüğüdür ve cehenneme götüren en tehlikeli davranıştır.

### 1. Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmaktadır:

“Benim sözümü dinleyip ezberleyerek başkasına aktaran kimsenin Allah yüzünü ağartsın. Bazen fikhın/dini bilginin taşıyıcısı bu bilgiyi fakih /dinde derin ve ince anlayış sahibi olmayan kişiye nakleder. Niceleri de kendisinden daha fakih olan kimseye nakleder. Üç şey vardır ki, Müslümanın kalbi onlara asla ihanet etmez (terk etmez):<sup>116</sup> Yaptığını sırf Allah için yapmak, Müslümanlara öğüt verip onların hayrına çalışmak/Müslümanlara karşı samimi olmak, Müslümanların cemaatinden ayrılmamak. Zira Müslümanların duaları onları çepeçevre kuşatmıştır.” Allah Rasülü (s.a.v) , sözünün ezberlenmesi, anlaşılması ve başkalarına aktarılmasına bizleri davet ettiğine göre bu vazifeyi ifa eden ister bir ferd isterse de bir cemaat olsun Allah Resulünün (s.a.v) davetine icabet etmiş olur. Kişinin, dinin bilgisini başkalarına taşımasının bir anlamı/değeri olabilmesi için de bilginin kendisine taşındığı kişinin nezdinde taşıyıcının sözü makbul ve hüccet olmalıdır. Zira Allah Resulünden (s.a.v) aktarılan, ya helal olandan, ya sakınılacak haramdan ya ikame edilecek haddenden ya alınıp verilecek malla ilgili hükümlerden ya da din ve dünya için nasihatten ibarettir.”<sup>117</sup> Bu rivayet, bize Hz. Peygamber’in (s.av) bizzat beyanıyla haber-i vâhidin hüccet olduğunu göstermektedir.

<sup>115</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.384, 387; **el-Ümm, İhtilâfu’l-Hadîs**, X, 5-8; **el-Ümm, Cimâ’u’l-İlm**, IX, 13;

Ebû Zehra, **eş-Şâfiî**, s.227

<sup>116</sup> Zemahşerî, el-Fâik isimli eserinde bu ifadeyi şu şekilde açıklamıştır: “Bu ifadeyle anlatılmak istenen, bu üç hasletle kalpler ıslah edilir. Bu nedenle her kim bu hasletlerle bezenirse gönlünü kusurdan, noksanlıktan ve fesattan temizlemiştir.” (Cârullah, ez-Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, **el-Fâik fi Ğarîbi’l-Hadîs**, thk. Ali Muhammed el-Becavî, Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm) , İsa el-Bâbî, el-Halebî ve Şurakâuhû, y.y , t.y II, 72.

<sup>117</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.401-403. Yeri gelmişken, bu rivayeti değerlendirme sadedinde İmam Şâfiî, şu önemli tespitte bulunuyor: “Hz. Peygamber’in Müslümanların cemaatinden ayrılmamayı emretmesi, -inşallah- Müslümanların icma’ının bağlayıcı bir delil olmasını gösteren bir hüccettir.” (Şâfiî, **er-Risâle**, s.403.)

3. Allah Rasulü (s.a.v) hayatta iken ashab-ı kiram, şer'î hükümleri birbirlerine naklederlerdi. Ashaptan birinin Hz. Peygamber'den naklettiği şer'î hüküm, diğer sahabe/sahabi tarafından kabul edilir ve amele konu olurdu. Haber verenin bir veya iki kişi olması, verilen haberin kabulü konusunda sahabe arasında herhangi bir tereddüt oluşturmamaktaydı. Şayet bir veya iki kişinin şer'î bir hükmü nakletmesi kabul ve amel noktasında bir problem teşkil etseydi, henüz hayatta olan Hz. Peygamber (s.a.v), bunu mutlaka beyan ederdi. Zira son derece önemli olan bu husus, risaletin tebliği ve dinin beyanı cümlesindedir. Oysa Allah Rasulü (s.a.v), sahabe arasında cereyan eden bu duruma müdahalede bulunmamış, aksine bu aktarımı onaylamıştır. Öte yandan eğer dinî hükümler bir veya iki kişiden alınmayacak olsaydı Hz. Peygamber (s.a.v), emir ve yasaklarını ulaştırmak ve beyan etmek için bir iki kişi göndermekle iktifa etmezdi. Şâfîî, bu önemli hususun ispatı için birçok örnek vermektedir. Bu örneklerden bir kaçına yer verelim:

a. Hz. Peygamber ve ashabı Medine'de iken namazda Kudüs'e doğru dönerlerdi. Bakara suresindeki kıblenin tahvili hükmünü içeren ayetlerin nazil olmasıyla birlikte Hz. Peygamber ve ashabı Kâbe'ye dönmekle emrolundular. İnsanlar Kuba'da sabah namazını kılarken biri geldi ve *"Hz. Peygamber'e Kur'an ayetleri indi ve kible olarak Kâbe'ye dönmesi emredildi, siz de ona dönün."* dedi. Onların yüzleri Şam'a dönüktü. Bunun üzerine Kâbe'ye döndüler. Kuba halkı Ensar'ın ileri gelenlerinden olup ilim sahibi kimselerdi. Onlar için geçerli bir delil bulunmadıkça kible konusunda Allah'ın farzını terk etmeleri mümkün değildir. Hz. Peygamber'le karşılaşmadılar ve kıblenin değiştirildiğine dair Allah'ın indirdiği ayeti de işitmediler ki Kur'an'a ve Hz. Peygamber'den duydukları bir Sünnete göre namazda yönlerini Kâbe'ye döndürmüş olsunlar. Bu konuda çoğunluk aracılığıyla gelen bir haber (haber-i âmme) de mevcut değildi. Onlar, doğru kimselerden olduğuna inandıkları birinin verdiği habere dayanarak üzerlerine farz olan şeyi bırakıp yeni bir emirle Hz. Peygamber tarafından kıblenin değiştirildiği haberi gelince ona uymuşlardır. Doğru kimselerden olduğuna inandıkları birinin verdiği haberin hüccet olduğunu bilmeseydiler, bu haberle amel etmezlerdi. Onlar, bu yaptıklarını Hz. Peygamber'e haber vermeyi de ihmal etmemişlerdi. Eğer haber-i vâhid hüccet teşkil etmeyip kendisiyle amel caiz olmasaydı, Hz. Peygamber, onlara

“Siz bir kible üzere idiniz; onu terk etmeniz için ya benden hüccet olacak bir şey duymalıydınız veya çoğunluğun naklettiği haberi ya da birden çok kişinin benden naklettiği haberi duyduktan sonra o kibleyi ancak o zaman terk edebilirdiniz” derdi.<sup>118</sup>

**b.** Hz. Peygamber, kendisine gelen bir şahsın, “*oğlunun, yanında çalışan kişinin karısıyla zina ettiğini*” söylemesi üzerine Üneys’e “*kadın itiraf ederse, onu recmet.*” diye emir vermiş, kadın suçunu itiraf etmiş ve Üneys de onu recmetmiştir.<sup>119</sup> Allah Rasulü (s.a.v), kadının itirafına şahitlik etmesi ve bu itiraf neticesinde ölümle sonuçlanacak recm hükmünü uygulaması konusunda Üneys’i görevlendirmesi Üneys’in kadına gelerek ona hakkındaki zina isnadını haber vermesi ve kadının bu haber üzerine itirafta bulunması, haber-i vâhidin hüccet oluşuna delil teşkil etmektedir. Zira Allah Rasulü, kadının itirafı ve bu itirafa binaen haddin ikamesi konusunda Üneys’in haberine itimad etmiştir.

**c.** Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir’i hicretin dokuzuncu yılında hac emîri olarak göndermiş, çeşitli beldelerden ve muhtelif kavimlerden Müslümanlar hacca gelmişti. Hz. Ebû Bekir de onlara hac ibadetlerini yaptırdı ve kendilerine Rasûlullahın emir ve nehiyelerini bildirdi.

**d.** Hz. Peygamber, aynı yıl, Hz. Ali’yi de göndermişti. O da, toplu halde hacılara bayram günü Berâe suresinin bazı ayetlerini okumuş ve bir kavimle (müşriklerle) yapılmış antlaşmanın bozulduğunu açıkça ilan etmiş, onlara biraz süre tanımış ve toplanan hacılara bazı yasakları bildirmiştir.

Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ali, Mekkeliler nezdinde fazilet, dindarlık ve doğruluklarıyla meşhur idiler. Hacılardan, bu ikisini veya bunlardan birisini tanımayanlar, onların fazilet ve doğrulukları hakkında kendilerine bilgi verecek kimseleri bulabilirlerdi. Hz. Peygamber, birini ancak kendisine gönderilenlere verdiği haberle hüccet teşkil ettiği için yollamıştır.<sup>120</sup>

---

<sup>118</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.406-408.

<sup>119</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.410.

<sup>120</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.414.

Bir başka rivayette de Hz. Ali, hac zamanında ( h.9) Mina'ya gelerek bir deve üzerinde şöyle demiştir: “*Bugün yeme-içme günüdür; kimse oruç tutmasın*”. O, devesinin üzerinde insanları takip ederek, onlara Allah elçisinin bu sözüyle sesleniyordu. Allah elçisinin, sadık bir kişiyi, *-ondan gelen haberin bağlayıcı olması nedeniyle-* yasağını bildirmesi için göndermesi, kendilerine yasak iletilen kimselerin Hz. Peygamberden onlara bu haberi getiren kişinin doğru olduğunu bilmelerindedir.<sup>121</sup>

e. Hz. Peygamber, bazı yörelere dinî hükümleri tebliğ etmek ve zekatı toplamak üzere bir kısım memurlar göndermiştir. Bunlardan biri olan Muaz b. Cebel'i de Yemene göndermiş ve ona kendisine itaat edenlerin isyan edenlerle savaşmalarını, onlara Allah'ın farz kıldığı şeyleri öğretmesini, onlardan üzerlerine düşen zekâtı almasını emretmiştir; çünkü onlar, Muaz'ı, onun konumunu ve doğruluğunu bilmekteydiler. Allah elçisi, bu yörelere sadece doğruluğu ile meşhur olan kimseleri göndermiştir. Yani gönderilen elçiler, gönderilenlere karşı hüccet teşkil etmektedirler.<sup>122</sup>

f. Bir defasında Hz. Peygamber, on iki elçiyi on iki krala göndermiş ve onları bu yolla İslam'a çağırmıştır. Hz. Peygamber'in gönderdiği bu kişiler aracılığıyla onlara davet ulaşmıştır ve bu konuda onlara karşı hüccet oluşmuştur. Onları kendilerine gönderdiği kimselere mektuplarının kendisine ait olduğunu gösteren belgeler düzenlemediği de ortadadır.<sup>123</sup> Hz. Peygamber, bu elçilerde sadece doğrulukla bilinen kişiler olma özelliğini göz önünde bulundurmıştır.

Yukarıda yer alan ve haber-i vâhidin bağlayıcılığını ispat için getirilen delillerin tamamı, Allah Rasulü henüz hayatta iken cereyan eden hadiselerdir. Bu durum, haber-i vâhidin bizatihi Hz. Peygamber tarafından amele konu edilmiş, hüccet oluşu onaylanmış ve bu yolla bize ulaşan hüküm de şer'î bir hüküm olduğu tescillenmiştir.

---

<sup>121</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.412.

<sup>122</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.416.

<sup>123</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.418.

Yeri gelmişken önem arz eden bir probleme temas etmek gerekmektedir. O problem de şudur: Haber-i vâhid madem hüccettir, çeşitli usûl kaynaklarında<sup>124</sup> sahabenin, bu tür haberleri, kendilerine ulaşır ulaşmaz hemen kabul etmedikleri ve bu rivayetlerle amel için bazı destekleyici unsurlar *-yemin ve şahit getirme gibi-* aradıkları, yer almaktadır. Sahabenin bu tutumu, bizi, destekleyici bir unsur olmadıkça sadece haber-i vâhidle iktifa edilemeyeceği sonucuna götürmektedir. Örneğin, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, bir hadis kendilerine rivayet edildiğinde, onu, ancak iki kişi bu hadisi Rasûlullah'tan işittiğini ifade ettikten sonra kabul etmiştir.

İmam Şâfiî, er-Risâle'de, bu probleme, Hz. Ömer örneğini zikrederek şöyle bir izah getirmektedir:

“Hz. Ömer, kendisine bir haberi nakleden kimsenin yanında başka birinin daha olmasını ancak şu üç sebepten dolayı istemiş olabilir:

1. İhtiyat cihetine gidilerek daha emin olunmak istenmiştir. Hüccet, haber-i vâhidle sabit olmakla birlikte iki veya daha fazla kimsenin haberi onu, sübut bakımından kuvvetlendirir. Haber-i vâhidi sabit olarak kabul edenlerden öylelerini gördüm ki, onunla birlikte ikinci bir haber daha istiyor ve elinde beş cihetten Hz. Peygamber'e ulaşan sünnet bulunduğu halde kendisine altıncı kişi tarafından rivayet edilirse onu da yazıyordu. Çünkü haberler ne kadar birbirini destekler ve ne kadar mütevatir olursa, hüccet olma bakımından o ölçüde kuvvetli ve işiten için daha iyi olur.

2. Muhtemeldir ki Hz. Ömer, raviyi tanımadığı için tanıdığı bir ravi gelinceye kadar onun haberi karşısında duraksamıştır. İşte bu şekilde tanınmayan birisinden bir haber nakleden kimse, makbul olmadığı gibi onun haberi de kabul edilmez. Bir kimsenin haberinin kabul edilmesi için onun tanınmış ve buna ehil bir kişi olması gerekir.

3. İhtimaldir ki Hz. Ömer'e göre kendisine o haberi nakleden kimse, sözü makbul olmayan birisiydi. O da bu yüzden sözünü kabul edebileceği birisini buluncaya kadar onun haberini reddetmek durumunda kalmıştır.”<sup>125</sup>

Şâfiî, haber-i vâhidi kabul etme hususunda ashaba dair haberleri verdikten sonra tabiin ve etbau't-tabiinin de haber-i vâhidi kabul ettiklerine ve reyin önüne geçirdiklerine dair birçok örnek zikretmektedir. Şâfiî, haber-i vâhidin hüccet olduğuna

---

<sup>124</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.432; Şa'bân, **Usûlu'l-Fıkhî'l-İslâmî**, y.y. , t.y. s. 66.

<sup>125</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.432, 433, 434.

dair ilk üç nesilden birçok örnek /delil zikrettikten sonra nihai olarak şu önemli değerlendirmede bulunuyor:

“Haber-i vâhidin delil oluşu konusunda daha pek çok rivayet vardır. Burada onlardan bir kısmını zikretmekle yetiniyoruz. Selefimizin ve günümüze kadar onları takip edenlerin yolu da bu yoldur. İslam beldelerindeki ilim adamlarından bize nakledilegelenler de böyledir.<sup>126</sup> Medineli muhaddislerin tamamı şöyle demektedir: “Bir sahabinin, Hz. Peygamber’den veya bir tabiinin, ashaptan onun da Hz. Peygamber’den yapmış olduğu rivayeti sünnet olarak kabul ederiz.”...Yine görmekteyiz ki Mekke, Yemen, Şam, Basra, Küfe gibi büyük şehirlerdeki seçkin tabiin muhaddislerinin tamamı da Hz. Peygamber’den intikal eden haber-i vâhid kabilinden rivayetleri/haberleri kabul ediyorlar ve bu haberlere uyup onlara göre fetva veriyorlar. Bu âlimler, kendilerine bir önceki nesilden intikal eden bu haberleri nasıl kabul etmişlerse, onlardan sonra gelenler de bu haberleri onlardan öylece kabul etmişlerdir. Şayet bir kimse, haber-i vâhid hakkında, “Geçmişten günümüze bütün Müslümanlar, haber-i vâhidi kabul etme ve ona uyma konusunda birleşmişlerdir; Zira Müslüman fakihlerden hiç kimsenin onu reddettiği bilinmemektedir” diyebilse ben de katılırim. Ancak şöyle diyebilirim ki: Fukahai Müslim’inden, haber-i vâhidi kabul etme noktasında ihtilafa düşenleri bilmiyorum; çünkü hepsi aynı kanaate sahiptir.”<sup>127</sup>

Şâfiî, ilm-i hâssa veya haber-i hâssa dediği haber-i vâhidi amel hususunda hüccet olarak kabul etse de onu, ne Kur’an ne de mütevatir sünnet /haber-i âmme mertebesinde görür. Çünkü ikisinin sübutu kat’î iken; haber-i vâhidin sübutu zannîdir. Bu yüzden haber-i vâhidin sübutunda şüpheye düşen bir kişi dinden çıkmış olmaz. Ancak haber-i vâhidin sübutunun zannî olması, onunla amel etmenin vucubiyetine mâni değildir. Zira şer’î hükümlerde zann ifade eden âhad haberlerle amel etmenin vacip olduğunu gösteren deliller kat’îdir.<sup>128</sup> Sünnetin kâhir ekseriyetinin haber-i vâhid yoluyla nakledilmesi, sünnetin intikalinde haber-i vâhidin hayati öneme sahip olduğunu göstermektedir. Bu özellikteki haberin reddi, sünnetin önemli bir bölümünün reddi anlamına gelir. Sünnetin reddi ise dinde sabit birçok hükmün inkârını beraberinde getirir. Bu yüzden güvenilir raviler tarafından rivayet edilen haber-i vâhidle amel vacip olup muteber bir delil olmadıkça da terk edilemez. Ravi sayısının

---

<sup>126</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.452-453.

<sup>127</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.456, 458.

<sup>128</sup> Bkz. Muhammed Salih Ekinci, **Hüccet Değeri ve Tedvin Açısından Sünnet**, çeviren ve notlandıran: Metin Yiğit, Rağbet Yay. İstanbul 2004, s.176

azlığı nedeniyle haber-i vâhidin doğru olmama ihtimali olmakla birlikte, güvenilir ravilerce bu haberin aktarılmış olması doğru olma ihtimalinin ağır basmasını ve haberin kabul edilmesini sağlamaktadır. Haber-i vâhidin doğru olmama ihtimali, delilden neşet eden bir ihtimal olmadığı için dikkate alınmaz. Zira delilden neşet etmeyen ihtimaller, amel hususunda nazar-ı itibara alınmaz.<sup>129</sup>

#### **1.4.2.3. Haber-i Vâhidin Kabul Şartları**

Şâfiî, haber-i vâhidin hüccet olup kendisiyle amel vaciptir, derken haber-i vâhidi mutlak manada hüccet kabul ettiğini ve kendisiyle amelin vacip olduğunu söylememektedir. Şâfiî, haber-i vâhidi mutlak manada hüccet olarak kabul etmeyip hüccet olması ve kendisiyle amelin vacip olabilmesi için birtakım şartları gerekli görmektedir. Aksi takdirde bu haber hüccet değeri kazanmadığı gibi amele de konu olamaz. Şâfiî, haber-i vâhidin kabulü için ravi ve rivayette aranan şartlar olmak üzere özetle şu şartları ileri sürmüştür:

**1.** Ravi, dindar, güvenilir ve sözünde doğru olmalıdır.

**2.** Ravi, âkil olmalı, yani rivayet ettiği şeyi bilip anlamalıdır. Öyle ki, hadisin manasını bir kelime yerine başka bir kelime ile ifade edebilecek veya hadisi mana yoluyla değil belki işittiği gibi harfiyyen nakledebilecek durumda olmalıdır. Zira bir kelime yerine onun taşıdığı anlamı ifade edecek başka bir kelimeyi kullanmayı bilmediği halde işittiğini manen aktarması durumunda, farkına varmadan helâl hükmü harama çevirebilir. Oysa hadis harfiyyen rivayet edilince böyle bir endişeye mahal kalmaz.

**3.** Rivayet ettiğini zaptedecek durumda olmalıdır. Öyle ki şayet ravi kitabından rivayette bulunmuşsa o rivayeti hıfzetmiş olması gerekir.

---

<sup>129</sup> Bkz. Ebû Zehra, eş-Şâfiî, s.232.



4. Hadisi, kendisinden rivayette bulunduğu kişiden bizzat duymuş olmalıdır. Aksi takdirde müdellis<sup>130</sup> olur.

5. Rivayet ettiği hadis, hadiste yetkin olan ulemanın aynı konudaki hadislerine muhalif olmamalıdır.

Şâfiî, hadis kesintisiz olarak Hz. Peygamber'e veya kendisinde son bulacağı kişiye ulaşıncaya kadar geçen bu dört şartın tamamını bütün tabakalarda yer alan her bir ravi için şart koşturmuştur. İmam Şâfiî'nin, haber-i vâhidin kabulü için ileri sürdüğü bu şartlar, hadis usûlü ulemasınca ittifakla aynen kabul edilmiştir.

Şâfiî, haber-i hâssa düzeyinde de kalsa bir hadis ancak kendisiyle gerçekten çelişen bir hadisten dolayı terk edilebileceği kanaatindedir. Çünkü hadisler arasında birlikte işletilmelerine imkân vermeyecek derecede bir ihtilaf bulunduğu tespit hâlinde mümkünse nesih, değilse tercih yöntemiyle mesele çözülmeye çalışılır.

Şâfiî'nin gerek er-Risâle'de, gerekse İhtilâfu'l-Hadîs'te hadisler arası ihtilaf meselesiyle oldukça ayrıntılı biçimde ilgilenmesinin sebebi de haber-i vâhidlerin ikna edici olmayan gerekçelerle devre dışı bırakılmasını önlemeye yöneliktir. Ona göre, rivayetler arası uyumsuzlukların gerçek olup olmadığı dikkatle incelenmeli, hakiki bir uyumsuzluk bulunduğu kanaatine varıldığında sorun belli bir disiplin içinde çözüme kavuşturulmalıdır.

Bu bağlamda Şâfiî, "*haber-i âmme*" adını verdiği mütevatir haberle "*haber-i hâssa*" arasında bilgi değeri açısından fark gözetse de hadislerin tamamının haber-i âmme şeklinde gelmesinin mümkün olmadığını, amel edilmesi için de böyle bir şart bulunmadığını belirterek haber-i hâssayı devre dışı bırakmakla sonuçlanacak her türlü yorum tekniğine karşı çıkmıştır. Bu sebeple gerek ehl-i re'y çevresiyle, gerekse İmam

---

<sup>130</sup> Müdellis, *Tedlîs* kökünden ism-i faildir. Sözlükte "*bir şeyin kusurunu gizlemek*" anlamına gelen *tedlîs*, terim olarak "*râvinin, görüşmediği ya da görüştüğü halde kendisinden hadis işitmediği hocasından işittiği zannını uyandıracak biçimde rivayette bulunması*" demektir. *Tedlîs* yapan raviye *müdellis*, *tedlîsle* rivayet edilen hadise *müdelles* denir. (Bünyamin Erul, "**Tedlis**", DİA, İstanbul 2011, XXXX, 262.)

Mâlik'in talebeleriyle girdiği münazaralarda eleştirilerini onların düşünce sistemlerinde haber-i vâhidi bertaraf etme neticesi doğuracak unsurlara yöneltmiştir. Kur'an'a ziyade yapılmasını tanımayan veyahut haber-i vâhidi delil olarak almayan kesimlerle veya haber-i vâhid ile amel konusunda, sahih hadis için aranan şartlara ilave bir takım şartlar arayan kesimlere ciddi muhalefette bulunmuştur.

Şâfiî, İmam Mâlik'in, sahih hadislerin bulunduğu bazı durumlarda sahabe veya tabiin görüş ve uygulamalarına neredeyse hadise eşdeğer bir konum verip yeri geldiğinde hadis aleyhine birtakım sonuçlar çıkarmasını onun düşünce sisteminin en zayıf noktası olarak değerlendirmiştir. Mâlik'e yönelttiği en ağır eleştiriler de bu noktada yoğunlaşır. "**İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî**" risalesi bu çerçevedeki eleştiri örnekleriyle doludur.<sup>131</sup>

#### **1.4.2.4. Mürsel Hadisle Amel Şartları**

Haber-i vâhid kabilinden olan mürsel hadisle amel konusunda Şâfiî'nin takip ettiği yol, ne mutlak kabul ne de mutlak red yoludur. O bu konuda reddedenlerle kabul edenler arasında orta bir yol tutar. Şâfiî'ye göre, mürsel hadisle amel için hadisi rivayet eden ravi, birçok sahabiye görmüş, onlarla oturup kalkmış olması ve hadis rivayetlerinin çoğunun tabiinin büyüklerinden (kibâru't-tâbiîn) olmasına ilaveten aşağıda yer alan şartlardan en az birini taşımalıdır. Bu şartları şöyle özetleyebiliriz:

1. Kibâru't-tâbiînden olan ravinin mürsel hadisinin, güvenilir hadis hafızlarının, müsned olarak rivayet ettikleri aynı manadaki hadisle desteklenmesi. Bu destek, söz konusu mürsel hadisin sıhhatine ve ravisinin doğruluğuna açık bir delil teşkil eder.

2. Kibâru't-tabiinden olan ravinin mürsel rivayetinin, onun senedinden başka bir senetle rivayet olunan ve ilim erbabınca kabul gören başka bir mürsel hadise muvafakat etmesi.

---

<sup>131</sup> Bkz. Aybakan, "**Şâfiî**", DİA, XXXVIII, 228.

3. Kibâru't-tabiinden olan ravinin mürsel rivayetinin, sahabi kavli veyahut ulemadan bir grubun fetvalarıyla takviye edilmesi.<sup>132</sup> Dolayısıyla Şâfiî, mürsel hadisi, ravinin tabiinin büyüklerinden olması ve yukarıda geçen takviye yollarından biriyle desteklenmesi hâlinde kabul eder. Ancak böyle bir hadis, kabul şartlarını taşısa da yine de müsned hadis derecesinde hüccet değildir. Zira mürsel hadisin senedinde inkıta' vardır. Yani bu hadis, Hz. Peygamber'e (s.a.v) muttasıl bir senetle ulaşmamaktadır. İmam Şâfiî, bu hususu şöyle ifade etmektedir:

“Kibâru't-tabiinden olan râvinin rivayetinin doğruluğunu gösteren zikrettiğim delillerin varlığı durumunda, onun mürsel hadisini kabul etmek isteriz. Ancak mürsel hadisin muttasıl hadis derecesinde hüccet olduğunu iddia edemeyiz. Çünkü munkatı' (mürsel hadis) demek senedinde belirtilmeyen râvinin olduğu hadis anlamına gelir ki muhtemeldir ki o kişinin ( düşürülen râvinin) ismi belirtilse rivayetine râğbet edilmeyecek bir ravi ortaya çıkacaktır.”<sup>133</sup>

#### 1.4.2.5. Sünnetin Kur'an'a Göre Konumu

Sünnet, Kur'an-ı Kerim'in manalarının beyanında, gayelerinin tanınmasında ve ahkâmının bilinmesinde hayati öneme sahiptir. Zira Sünnetin Kur'an konumuna bakıldığında görülmektedir ki; Sünnet ya Kur'an'ın mücmelini beyan eder, ya umumunu tahsis eder, ya da onun nassıyla sabit olan bazı hükümlere ilave hükümler

<sup>132</sup> Bkz. Ebû Zehra, *eş-Şâfiî*, s.233, 234.

<sup>133</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s.464. Şâfiî, Kibâru't-tâbiinin rivayet ettiği munkatı'/mürsel hadisi belli şartlarda kabul ederken kibar-ı tabiinden sonraki ravilerin mürsel hadislerini kabul etmemektedir. Gerekçe olarak şu hususu öne sürmektedir: “Hz. Peygamber'in ashabından bazılarını çoğu kez görmüş olan büyük tabiinden sonraki ravilere gelince, bazı nedenlerden dolayı onlardan, mürsel hadisi kabul edilen hiç kimse bilmiyorum. Bunun nedenlerden biri, rivayetini aldıkları şahıslar hakkında çok mütesahil olmalarıdır. Bir diğeri, mürsel olarak rivayet ettikleri hadisin kaynak bakımından zayıf olduğunu gösteren birçok delilin varlığıdır. Sonuncusu ise, hadisin manasını saptırıyor olmalarıdır. Bu hususlar yanlışla ve kendisinden hadis alınan kişinin zayıflığına fırsat vermektedir.” (Şâfiî, *er-Risâle*, s.465.) Son olarak, Şâfiî, munkatı' hadisin çeşitli kısımlara ayrıldığını belirttikten sonra yaptığı açıklamalarda, mürsel hadis'i, munkatı' hadisin bir çeşidi olarak gördüğü anlaşılmaktadır. (Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s.461, 462, 462.) Munkatı' terimi, müteahhirun hadis usûlcüleri tarafından, “*etbau't-tabiinden olan râvinin tabiyyi atlayarak sahabiden naklettiği hadis*” anlamında kullanılmaktadır. Öte taraftan “*senedin herhangi bir yerinden bir râvinin düşürülmesi veya senedin farklı yerlerinden peş peşe olmamak şartıyla birden fazla ravinin düşürülmesi*” hâlinde de hadis munkatı' adını alır. “*Senette müphem bir kişinin zikredilmiş olmasını*” da inkıta' kabul eden ve böyle bir hadise munkatı' diyenler de var. (Bkz. İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usûlü*, 17. baskı, İFAV Yay. İstanbul 2008, s.116; Zeydân-Dâvûd Abdullâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s.49.)

getirir. Bu nedenle hiç kimse, sünnet-i seniyyeyi dikkate almadan hakkıyla Kur'an'ı anlama ve hükümlerini bilme imkânına sahip değildir.

İmam Şâfiî'ye göre, sünnetin Kur'an'a karşı üç önemli işlevi vardır. Bu işlevleri kısaca şöyle ifade edebiliriz;

1. Allah'ın Kur'an'da açıkça bildirdiği bir hükmü Hz. Peygamber'in aynı şekilde beyan etmesi (*Müekkid Sünnet*).

2. Kur'an'ın mücmelini beyan etmesi.

Kur'an'ın hükümlerinin çoğunluğunu, icmali hükümler oluşturmaktadır. Zira Kur'an'ın beyanları küllidir, cüz'î değildir. Bu icmali tafsil edecek, ilahi muradın ne olduğunu beyan edecek kişi ise, Allah Teâlâ tarafından kendisine beyan ve teşri yetkisi verilen ve yegâne merci olan Hz. Peygamber'dir. O da bu vazifesini Allah'ın muradına uygun bir şekilde gerçekleştirmiştir. Onun beyanı ise sünnet-i seniyyede ifadesini bulmaktadır. Bu kısma örnek olarak, Kur'an'da mücmel olarak yer alan namaz, oruç, zekât, hac gibi farzların zamanı, miktarı, keyfiyeti vs. mücmel hükümler kavli ve fiili sünnetle beyan edilmiştir. Kur'an'da yer alan mücmel lafızları tafsil, âmm ifadelerin umuma mı hususa mı delalet ettiğini beyan ile zahir lafzın manasını izah ve teyit ya da muhtemel manalarından birini tayin, mutlakı takyit ve Kur'an'ın nâsîh ve mensuhunu beyan işlevlerinin tamamı, sünnetin Kur'an'ı beyanı başlığı altında mütalaa edebiliriz.

3. Doğrudan Sünnetle teşri'. Yani hakkında, Kur'an'da nass bulunmayan konularda Sünnetin hüküm getirmesi demektir (*Teşri-i (Teşrii)/İnşai Sünnet*). Şâfiî, Sünnetin ilk iki kısmıyla ilgili ulemanın ittifak hâlinde olduklarını, bu kısım ile ilgili ise ulemanın çeşitli değerlendirmelerde bulduklarına yer verir. Sünnetin bu işlevinin mahiyetiyle ilgili yapılan değerlendirmeler şunlardır:

a. Allah, Hz. Peygamber'e itaati farz kıldığına ve ezeli ilminde geçtiği üzere, O'nun rızasına uygun işlerde muvaffak eylediğine göre, hakkında Kur'an hükmü bulunmayan konularda, O'na, Sünnetle hüküm koyma yetkisi vermiştir.

b. Hz. Peygamber, ancak kitapta aslı olan konularda sünnetle hüküm koymuştur. Dolayısıyla sünnet, kitapta aslı bulunmayan bir konuda hüküm getirmemiştir. Sünnetin getirdiği her hükmün mutlaka Kitapta bir aslı vardır. Örneğin

Hiz. Peygamber, namazın kaç vakit olduğunu, rek'at sayısını ve nasıl kılınacağını, Kur'an'da mücmel olarak zikredilen namazın farz olduğu esasına dayanarak açıklamıştır. Alım-satım ve diğer hukuki konularla ilgili sünnet de böyledir. Allah'ın neyi helâl ve neyi haram kıldığını, Hiz. Peygamber, O'nun adına açıklamıştır. Tıpkı namazı açıkladığı gibi.

c. Hiz. Peygamber'e, sünnet ile sabit olan hükmü, ilahi risalet getirmiştir. Bu itibarla, Hiz. Peygamber'in sünneti, Allahın emriyle ispat edilmiştir.

d. Hiz. Peygamber'in, Sünneti ile ortaya koyduğu her hüküm, O'nun kalbine ilham/ilka edilmiştir. O'nun Sünneti Allah tarafından kalbine ilham edilen "hikmettir". Yani kalbine ilka edilen Şey, O'nun Sünnetini teşkil etmektedir. Allah'ın zikrettiği hikmet de odur. Hiz. Peygamber'e Kur'an olarak indirilen Şey ise, Allah'ın Kitabını teşkil eder.<sup>134</sup>

Hakkında, Kur'an'da nass bulunmayan konularda Sünnetin hüküm getirmesi ile ilgili yapılan bu değerlendirmeleri iki maddede özetlemek mümkündür:

Hiz. Peygamber'in sünneti, sadece Kitap'ta aslı olan konularda hüküm koymuştur.<sup>135</sup>

1. Kur'an'da nass bulunmayan konularda doğrudan Sünnetle Kitap'a ilave hüküm getirebilir.<sup>136</sup>

---

<sup>134</sup> Bkz. Őff, **er-Risâle**, s.92.

<sup>135</sup> Şâtîbî, el-Muvâfakât'ta, "Sünnet, ancak Kitapta aslı bulunan bir hükmü getirir." görüşünü teyit ederek Şöyle demektedir: "Sünnet mâna itibariyle Kitaba racidir, Sünnet, kitabın mücmelini tafsil eder, mŐkilini beyan eder, muhtasar olan ifadelerini açar. Çünkü Sünnet, Kur'an'ın beyanıdır. Sünnette hiçbir husus yoktur ki, Kur'an o manaya icmalen veya tafsilen delâlet etmiş olmasın. Bu da gösteriyor ki, Kur'an, Şeriatın kaynağı olup onun külli esaslarını içerir. Hiz. Peygamber'in sözü, fâili ve ikrarı Kur'an'a racidir. Allah Kur'an-ı Kerim'i, her Şeyi beyan edici olarak indirmiŐtir. Öyle olunca Sünnet de) ana hatlarıyla Kur'an'da vardır." (Şâtîbî, el-Muvâfakât, s.676.) Ancak burada bir hususun alını izmemekte fayda vardır ki, sünnetin getirdiği her hükmün mutlaka Kur'an'da aslı var diyenler ile Sünnet, Kur'an'da aslı bulunmayan bazı konularda hüküm getirir diyenler arasındaki ihtilaf lafzidir. Zira bu konuda her iki kesim arasındaki ihtilafın sebebi "Kitap'ta aslının olup olmaması" ifadesinde yer alan asıldan muradın ne olduğudur. Zira görünen o ki, her iki taraf bu kelimedenden aynı manayı kastetmemektedir. Birinci grup aslı geniş bir manada kullanırken; ikinci grup, aslın yokluğundan namaz oruç, hac ve zektta olduğu gibi konuyla ilgili icmali bir nassın yokluğunu kastetmektedirler. (Bkz. Eb Zehra, **eş-Őff**, s.248.)

<sup>136</sup> Bkz. Eb Zehra, **eş-Őff**, s.246.

İmam Şâfiî'nin değerlendirmelerine göz attığımızda onun, sünnetin istiklalen, Kitap üzerine ziyade hüküm getirebileceği kanaatine sahip olduğunu görmekteyiz.<sup>137</sup> Nitekim konuyla ilgili yaptığı nihai değerlendirmeden bu sonuca ulaşmak mümkündür. Şâfiî, konuyla ilgili nihai olarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Durum ne olursa olsun, Allah, Kitabında peygamberine itaati farz kıldığını beyan etmiş, insanlardan hiçbirine, bildiği bir işte Hz. Peygamber'e muhalefet etmek için bir mazeret tanımamıştır. Ayrıca Allah, dinleriyle ilgili konularda bütün insanları O'na muhtaç kıldığını belirtmiş ve Kitapta bildirilen farzlarla murad ettiği manaları Hz. Peygamberin Sünnetiyle kendilerine göstererek, onlara hüccetini ikame etmiştir. Böylece söylediklerimizi anlayanlar bilsinler ki Hz. Peygamber'in sünneti, ister Kur'an'da okuduğumuz bir ayetle farz kılınmış bir hüküm açıklasın, isterse Kur'an'da yer alamayan bir hükümle ilgili olsun, Allahın hükmü ile Hz. Peygamberin hükmü farklı şeyler değildir. Aksine, o da, her hâlükârda bağlayıcıdır.”<sup>138</sup>

### 1.4.3. İcmâ

Şâfiî, icmâ hüccet olarak kabul etmekte ve derece itibariyle Kitap ve sünnetten sonra, kıyastan önce gelen şer'î bir delil olarak görmektedir. Nitekim bu husus, Şâfiî'nin, fihhi hükümlerin şer'î kaynaklarından olan icma' ve kıyasın şer'î deliller

---

<sup>137</sup> Şâfiî, **er-Risâle**'de, Kitab'ın önemini beyan sadedinde, “Allah'ın dinine mensup olan bir kimsenin karşılaşacağı hiçbir mesele yoktur ki, Allah'ın kitabında o konuda doğru yolu gösteren bir delil olmasın” tespitinde bulunmaktadır. (Bkz. **er-Risâle**, s.20.) Bu tespit, zahiren “Sünnet, Kur'an'da nass bulunmayan bir konuda müstakil hüküm getirir.” fikriyle çelişik gibi görünmektedir. Zira birinci tespit, bizi karşılaşılan her problemin çözümünün Kur'an'da olduğu sonucuna götürürken; ikinci tespit ise bizi, karşılaştığımız birtakım problemlerin çözümünü ancak sünnette bulabileceğimiz sonucuna götürmektedir. Yani o problemlerin hükmü Kur'an'da olmayıp sadece Sünnette vardır. Bu zahiri çelişkiden yola çıkarak Şâfiî'nin konuyla ilgili asıl görüşünün, “Sünnet, sadece Kitapta aslı bulunan bir hüküm getirir.” görüşü olduğu sonucuna da varabiliriz. Ancak Şâfiî'nin her iki tespiti dikkatle incelendiğinde aralarında gerçekte bir çelişkinin olmadığı görülecektir. Zira birinci tespit ile ifade edilmek istenen husus, Kur'an'ın, karşılaşılan her türlü problemin çözümü konusunda mü'minlere yol göstermekte olduğudur. Bir meselenin çözümüne yol gösterme ile o meselenin hükmünü ortaya koyma arasında bir münasebet olmakla birlikte her iki husus birbirinden farklıdır. Kur'an'da hükmü beyan edilmeyen meselenin hükmü Kur'an'da olmamakla birlikte ancak o meselenin çözüm yolu Kur'an'da vardır. Zira Kur'an'da hükmü bulunmayan bir meselenin hükmünü tespit konusunda nasıl bir yol izleyeceğimizi bize Kur'an göstermektedir. Kur'an'da hükmü bulunmayan meselenin hükmünü sünnette aramamızı bize salık veren Kur'an'dır. Nitekim bu yöneme, şu ayet-i kerimelerden ulaşmak mümkündür: “...Peygamber size ne vermişse onu alın, size ne yasakladıysa ondan da sakının. Allah'tan korkun. Çünkü Allah'ın azabı çetindir.” (Haşr 59/7) ; “...İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'an'ı indirdik” (Nahl,16/44.)

<sup>138</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.104.

arasındaki konumlarını beyan sadedinde er-Risâle’de yer verdiği şu ifadelerden açıkça anlaşılmaktadır:

“Kitap ve üzerinde icmâ edilen, yani ihtilâflı olmayan sünnetle hüküm verilir. Böyle bir hüküm için de biz, zahirde ve batında gerçeğe göre hükmettik deriz. Bir kişi tarafından rivayet edilen ve üzerinde bilginlerce icma edilmeyen sünnetle de hüküm verilir. Böyle bir hüküm için de biz, zahirde gerçeğe göre hükmettik deriz; çünkü bu hadisi rivayet eden kimsenin yanılma ihtimali vardır.

İcmâ ile sonra da kıyas ile hüküm veririz ki bu iki delil, öncekilere oranla daha zayıftır; fakat onlarla da zaruret olduğu için hüküm vermekteyiz; çünkü hadis varken kıyas ile hükmedilmez. Bu, tıpkı yolculukta su bulamayınca teyemmümle temizlenilmesine benzer. Su bulununca teyemmümle temizlik olmaz; yani teyemmümle temizlik, zarureten dolayıcıdır. Aynı şekilde Sünnet bulunmazsa, onu takip eden delillere göre hareket edilir.”<sup>139</sup>

Bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere, Şâfiî, icmâ delil olma cihetiyle kıyastan önce ancak Kitap ve Sünnetten geride tutmaktadır. Herhangi bir konuyla ilgili Kitap ve Sünnette hüküm bulamadığı zaman kıyastan önce icmâa başvurur.

#### 1.4.3.1. İcmân Tanımı ve Mertebeleri

Şâfiî’ye göre icmâ, “her asırda, bütün âlimlerin herhangi bir mesele hakkında ittifak etmeleridir.”<sup>140</sup> Bu şekilde yapılan icmâ hüccettir. Şâfiî’nin icmâdan kastının bu olduğunu, “ibtâlu’l-istihsân” babındaki şu açıklamalarından anlayabiliriz:

“Gerek ben gerekse ilim erbabından biri, “Bu, üzerinde icmâ edilmiş bir meseledir” dediğimizde bunun anlamı, ne zaman olursa olsun, karşılaştığın her âlimin sana aynı şeyi söylediği ve

---

<sup>139</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.510,599-600. er-Risâle’yi tahkik ve şerh eden Merhum Ahmed Muhammed Şakir, Şâfiî’nin “Bu iki delilden her biri, öncekilere (Kitap ve Sünnete) oranla daha zayıftır.” ifadesine şu önemli notu düşmüştür: “Görünen o ki Şâfiî, bu sözüyle: İcmâ veya kıyasla hüküm vermenin Kitapla veya mütevatir ya da âhad bir yolla rivayet edilen Sünnetle hüküm vermekten daha zayıf olduğunu ve icmâ ile de kıyas veya istinbata mebnî olan ulemanın ittifakını kastetmiştir. Yoksa defalarca yaptığı açıklamalarından anlaşıldığı üzere, zarruriyyat-ı diniyyeden olduğu bilinen - öğlenin dört rek’at olduğu, şarabın haram olduğu vb. örneklerdeki ittifaklarda olduğu gibi- ve sübutu kat’î olan sahih icmâi kastetmemiştir.” (Şâfiî, **er-Risâle**, Muhakkikin notu:10, s.599.) Ahmed Şâkir, bu açıklamalarıyla icmânı mutlak olarak her türlü sünnetten özellikle âhad yolla aktarılan sünnetten daha zayıf olmadığını belirtmek istemiştir.

<sup>140</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.534.

kendinden öncekilerden naklettiği şey demektir. Öğle namazının farzının dört rekât olması, şarabın haram olması ve benzeri hükümler etrafında oluşan ittifaklar gibi.”<sup>141</sup>

İmam Şâfiî'nin yaptığı açıklamalardan zarruriyyat-ı diniyye ile ilgili olan nassların delaletini garanti altına alan ve bu naslarla ilgili sahih anlam etrafında oluşan sübutu kat'î, sahih icmâ anlaşılmaktadır. Derece itibariyle bu icmâdan geride kalan ve Şâfiî tarafından kabul edilip edilmediği konusunda farklı değerlendirmelerin yapıldığı ictihada dayalı icmâa gelince, kimi yazarlar, Şâfiî'nin bu tür icmâi teorik planda delil olarak kabul ettiğini; ancak bunu haber-i vâhidden sonraki sıraya yerleştirdiğini söylemektedir.<sup>142</sup>

Şâfiî'nin, icmâ çeşitleri içerisinde en muteber gördüğü, sahabe icmâdır. Zira bu icmâ en hayırlı nesil olan sahabenin ictihadları neticesinde oluşmuş bir ittifaktır. Ashab-ı kiram bir konuda sünnet varsa onu asla ihmal etmemiştir. Onlar, icmâ ettikleri meselenin hükmünün hilafına sünnetten bir nass ve Rasûlullah'tan bir eser bulunup bulunmadığını araştırmışlar ve nihai olarak ictihad edip bir hususta birleşmişlerdir. Konuyla ilgili bir sünnet varsa ashabın tamamının gözünden kaçması söz konusu olmadığı gibi ashabın tamamı da Hz. Peygamber'in sünnetinin hilafına icmâ etmez.

---

<sup>141</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, aynı yer

<sup>142</sup> Bkz. Aybakan, **Şâfiî**, DİA, XXXVII, 228. Aybakan, “Şâfiî'ye göre gerçekleştiğinde emin olunabilecek icmâ, dinin temel konularıyla ilgili olmalıdır. Bununla birlikte Şâfiî'nin teorik planda ictihada dayalı icmâi da delil kabul ettiği, ancak bunu haber-i vâhidden sonraki sıraya yerleştirdiği görülmektedir”, (Aybakan, **Şâfiî**, DİA, XXXVII, 228) değerlendirmesinde bulunurken; başka bir çalışmasında şu ifadelerle yer vermektedir: “Şâfiî'nin kaynaklar hiyerarşisinde ictihada dayalı icmâ sadece zahirde hak bilgi temin eden müferrit sünnetten sonra gelendir. Kaldı ki Şâfiî, bu tür bir icmân varlığını neredeyse sırf teorik olarak kabul eder. Böyle bir icmân fiilen gerçekleşebileceği kanaatinde olmadığı izlenimini verir. Zira ona göre hakkında nass bulunmayan ve ictihadın hâkim olduğu hususlarda ihtilaf kaçınılmaz bir durumdur.” (Aybakan, **İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesi...**, s.82., benzer bir değerlendirme için Ahmed Muhammed Şâkir'in er-Risâle'nin 599. sayfadaki 10 nolu dipnotuna bakınız.) Ancak Ebû Zehra, İmam Şâfiî'nin, İhtilâfu'l-Hadîs adlı eserindeki, “umumun mükellef olduğu farzlar dışında icmâ bulunduğunu, Hz. Peygamber'in ashabından hiçbiri iddia etmemiştir. Keza tabiinden, ardından gelen asırdaki ulemadan, onlardan sonra gelen ulemadan, bildiğim yeryüzünde mevcut ulemadan ve herkesin âlim olarak kabul ettiği kesimden hiçbiri böyle bir iddiada bulunmamıştır ” (Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X,113) şeklindeki tespitine istinaden şöyle bir neticeye ulaşmaktadır: “Şâfiî, icmâi gayet dar bir çerçevede ele almaktadır. Ona göre icmâ, ancak zarruriyyat-ı diniyyeden olan temel farzlar etrafında gerçekleşir.” (Ebû Zehra, **eş-Şâfiî**, s.280.)



Zira onun ümmeti hata üzere birleşmez. Eğer icmâ ettikleri hususa dair bir sünnet naklederlerse o takdirde hüccet sünnettir, icmâ değil.<sup>143</sup>

### 1.4.3.2. İcmân Bağlayıcılığı

Şâfiî, her hangi bir meselede Kitap veya Sünnette bir nass bulunmadığı zaman icmâ hüccet olarak görür. Şâfiî, icmân bağlayıcılığını ispat için iki delile yer vermektedir:

1. Süleyman b. Yesar'dan gelen bir rivayette , “ Hz. Ömer, Câbiye'de<sup>144</sup> halka hitap etti ve buyurdu ki, Hz. Peygamber ( s.a.v ) , benim sizin aranızda kalktığım gibi ayağa kalktı ve şöyle buyurdu:

“Ashabıma saygı gösterin, sonra onların ardından gelenlere, sonra onların ardından gelenlere saygı gösterin. Daha sonra yalan ortaya çıkar; hatta kişi teklif edilmediği halde yemin eder, istenmediği halde şahitlik yapar. Dikkat edin cennetin ortası kimi sevindiriyorsa o, cemaatten ayrılmasın; çünkü şeytan tek kalan kimseye daha yakın; iki kişiye ise daha uzaktır. Bir erkek bir kadınla tenhada kalmasın; zira onların üçüncüsü şeytan olur. Bir kimseyi iyiliği sevindiriyor, kötülüğü de üzüyorsa, işte o mü'mindir.”<sup>145</sup>

Şâfiî, bu hadis ile şu şekilde istidlalde bulunmaktadır:

“Cemaatler muhtelif ülkelere dağılmış bulunduğundan, bu dağılık cemaatleri beden itibariyle bir yere toplamaya kimse muktedir olamaz. Müslümanların ve kâfirlerin, muttakilerin ve sapıkların bedence bir yere gelip bir arada bulunması mümkündür. Bedenlerin bir arada bulunmasının manası yoktur. Bedenlerin toplanması bir şey sağlamaz. Asıl birlik kalplerin birliğidir, cemaate sarılmanın manası, cemaatin tuttuklarını tutmak ve yasaklarından kaçınmaktır, helâl ve haram hususunda itaattir. Müslüman cemaatinin dediklerini diyen, tuttuklarına uyan kimse cemaatten ayrılmamış olur. Müslüman cemaatin dediklerine muhalefet eden kimse, uyulması emrolunan cemaatten ayrılmış sayılır. Ayrılıktan gaflet doğar. Cemaatin hepsinin, Kitap'ın, Sünnetin ve kıyasın manasında gaflet üzere olması mümkün değildir. Toplum doğrudan –inşallah- şaşmaz.”<sup>146</sup>

<sup>143</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.472;Ebû Zehra, **eş-Şâfiî**, s.267.

<sup>144</sup> el-Câbiye, Hz. Ömer'in meşhur hutbesini irad ettiği ve yirmi gece ikamet ettiği Şam civarındaki bir köydür. (Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.474, Tahkik edenin notu:1.

<sup>145</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.474.

<sup>146</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s. 475-476. Râzî, Mefatihü'l-Gayb adlı tefsirinde, Şâfiî'nin icmân hücciyetini ispat için bu ayetle istidlal ettiğini şu ifadelerle bize aktarmaktadır: “Şâfiî'ye icmân hüccet olduğuna dair Kur'an'da ayet olup olmadığı soruldu. Kur'an'ı üç yüz defa okudu. Nihayet, “...kim Peygamber'e karşı çıkar ve mü'minlerin yolundan başka bir yola tabi olursa...” ayetini buldu. Bunun delil olması şöyledir: Mü'minlerin yolundan başkasına tabi olmak haramdır. Öyle olunca mü'minlerin yoluna

2. Şâfiî, er-Risâle'sinde icmâin dayanakları konusunu özel olarak ele aldığı ve burada herhangi bir Kur'an ayetini delil göstermediği halde özellikle Şâfiî âlimlerinin usûl eserlerinde, onun bu konuda Nisa suresinin 115. ayetiyle istidlal ettiği yaygınlık kazanmıştır. Şâfiî'nin icmâin hücciyetini ispat için Kur'an'dan delil getirdiği Nisa suresindeki ayet şudur:

“Kendisi için doğru yol belli olduktan sonra, kim Peygamber'e karşı çıkar ve **mü'minlerin yolundan başka bir yola tabi olursa**, onu o yönde bırakırız ve cehenneme sokarız; o ne kötü bir yerdir.”<sup>147</sup>

Bu ayetin, icmâin hücciyetine delil teşkil etmesi şu şekilde izah edilmiştir: Allah, müminlerin yolundan başka bir yola tabi olmayı, Allah'a ve Rasulüne karşı gelmekle bir tutmuş ve her ikisine de aynı cezayı reva görmüştür. Allah ve Rasulüne muhalefet haramdır. Mü'minlerin yolundan başka bir yola tabi olmak ve mü'minlerin cemaatinden ayrılmak da haramdır. Mü'minlerin yolundan ayrılmak haram olduğuna göre onların yoluna tabi olmak vaciptir. Müslüman cemaatinin umumunun

---

tabi olmak vaciptir.” (Fahrüddîn er-Râzî, “**Mefâtihu'l-Gayb**”, 1.Baskı, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981, c.11, s.43-44; “**Menâkibu'l-İmâm eş-Şâfiî**”, tahk. Ahmed Hicâzî es-Saka, 1.Baskı, Mektebetu'l-Külliyeye el-Ezheriyye, Mısır 1986, s.156., Benzer bir rivayet için bkz. Şâfiî, “**Ahkâmu'l-Kur'ân**”, 2.bs. , Dâru İhyai'l-Ulûm, Beyrut 1999, s.50.) Ancak Şâfiî usûlcülerin önde gelenlerinden olan Huccetu'l-İslam İmam Gazâlî, el-Mustasfâ'da, icmâin hüccet olduğuna dair usûlcülerin getirdikleri ayetleri zikrettikten sonra şöyle der: “Bu ayetlerin hepsinin amacı ispatta zahirdir; nass değildir. ( Mütetekellim usûlcülere göre nass: “*manasına kat'î olarak delâlet eden ve asla başka ihtimale açık bulunmayan lafız*” demektir. Zahir ise, “*manasına zanni olarak delâlet eden, o manada anlaşılması tercihe şayan görülen lafızdır.*” (Bkz. Zekiyyuddîn Şa'bân, **Usûlu'l-Fıkhi'l-İslâmî**, el-Mektebetu'l-Hanifiyye, İst., t.y., s.352. ) Bu nedenle dâvayı tam olarak ispat etmezler. Hatta zahire göre buna delâlet etmezler. Bunların içinde en kuvvetlisi: “*Kendisi için doğru yol belli olduktan sonra, kim Peygamber'e karşı çıkar ve mü'minlerin yolundan başka bir yola tabi olursa, onu o yönde bırakırız ve cehenneme sokarız; o ne kötü bir yerdir.*” (Nisa 4/115) Ayetidir. Çünkü bu ayet mü'minlerin yoluna uymayı vacip kılmaktadır. İmam Şâfiî bu ayeti delil olarak kabul etmiştir. Bizim görüşümüz, bu ayet, amacı/davayı isbatta nass değildir.” (Gazâlî, **el-Mustasfâ**, s.221.) Şâfiî, er-Risâle'de, yer vereceğimiz şu hadisi zikrettikten sonra : “... *Üç şey vardır ki, Müslümanın kalbi onlara asla ihanet etmez (terk etmez):yaptığını sırf Allah için yapmak, Müslümanlara öğüt verip onların hayrına çalışmak/Müslümanlara karşı samimi olmak, Müslümanların cemaatinden ayrılmamak. Zira Müslümanların duaları onları çepeçevre kuşatmıştır.*” İcmâi hüccet kabul ettiğine dair şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: “*Hz. Peygamber'in Müslümanların cemaatinden ayrılmamayı emretmesi, -inşallah- Müslümanların icmâininin bağlayıcı bir delil olduğunu gösteren bir hüccettir.*” (Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.403.)

<sup>147</sup> Nisâ, 4/115.

benimsediği helâl ve haramlara muhalefet, onların yolundan ayrılmak demektir. Onların yoluna tabi olmak onların cemaatine uymakla olur.<sup>148</sup>

### 1.4.3.3. Sarih ve Sükûti İcmâ

Şâfiî'ye göre ister gerçekleştiğinden emin olunabilecek tek icmâ çeşidi olan dinin temel konularıyla ilgili icmâ olsun, isterse de O'nun içtihadı dayalı icmân gerçekleşebileceği kanaatinde olduğunu söyleyelim, her iki durumda da icmâdan kasıt sarih icmâdır. Zira Şâfiî'ye göre, sükûti icmâ<sup>149</sup> şer'î deliller arasında yer almadığı için nazar-ı itibara alınmamalıdır. Çünkü O, icmâ da her bir âlimin görüşünün nakledilmesini ve bütün görüşlerin bu mesele hakkında birleşmesini şart koşmaktadır. Konuyla ilgili *İhtilâfu'l-Hadîs* adlı eserinde şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Bir beldedeki ilim erbabının hepsi ve onlardan önceki ulemanın da tamamı bir şey hakkında ittifak üzere iseler, fıldan ve falandan şöyle nakledilmiş denilse, onlara muhalif bir şey de bilmiyorsak onu alıp kabul ederiz. Bu insanların hepsinin sözüdür, diyemeyiz. Çünkü biz, onu insanlardan kimin söylediğini bilmiyoruz, ancak kendisinden işittiğimiz kimseyi ve onun naklettiğini biliyoruz.”<sup>150</sup> Zira Şâfiî'ye göre; “*Sâkite bir söz isnad edilmez.*” Çünkü kişinin sükût etmesi, muvafakat etmiş olması ihtimalini taşıdığı gibi henüz bu vakıa hakkında bir ictihatta bulunmamış olması ihtimalini de taşır.”<sup>151</sup> Bu ve benzeri ihtimallerin varlığı nedeniyle sükût eden müctehidler, icmâa dâhil edilemezler.

---

<sup>148</sup> Bkz. Ebû Zehra, *eş-Şâfiî*, s.269.

<sup>149</sup> **Sükûti İcmâ**: “Herhangi bir şer'î meselede bir veya birkaç müctehid görüş belirttikten sonra, bu görüşten haberdar olan o devirdeki diğer müctehitlerin açık şekilde bir katılma veya itiraz beyanında bulunmaksızın sükût etmeleridir.”, (Mehmet Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, Ensar Neş. , İstanbul 2005, s.515.)

<sup>150</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 113.

<sup>151</sup> Ebu'l-Hasan Seyfuddîn Ali b. Muhammed es-Sa'lebî el-Âmidî, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, Dâru's-Sâmi'i, Riyad 2003, I, 332; Ebû Zehra, *eş-Şâfiî*, s.277. Ancak başta Hanefîler olmak üzere sükûti icmâ ile amel edenler, bu icmâ türünü kabul için şu şartları ileri sürmektedirler: “Sükûti icmâ da, ortaya atılan görüşün veya gösterilen davranışın zamanın müctehitlerine ulaşması ve üzerinde düşünme müddetinin geçmesi, özellikle bu görüş veya davranışa muhalefet imkânını kaldıran korku ve benzeri amillerin bulunmaması şarttır. Yine yerleşmiş bir ihtilâftan sonra ortaya atılan görüşe sükût etmek bu konuda muvafakata delâlet sayılmamakta ve böyle konularda sükûti icmân teşekkül edemeyeceği ifade edilmektedir.” (İbrahim Kâfi Dönmez, “İcmâ”, DİA, İstanbul 2000, XXI, 425.)

#### 1.4.4. Kıyas

Meydana gelen her hadisenin dinin nazarında mutlaka şer'î bir hükmü vardır. Çünkü din hayatın her alanını kuşatmıştır. Her hadise hakkında Şari'in hüküm olduğuna göre, bu hükümler, şer'î nasslarda sarahaten ya da istidlal yoluyla beyan edilmiştir. Hükümleri nassların delaletinden çıkarıp bilmek (istidlal) ictihad yoluyla ve benzer meseleleri birbirine ilhak etmek suretiyle olur. Benzer meselelere aynı hükmü vermek kıyas olur. Şâfiî bu hususu şu sözlerle ifade etmektedir:

“Müslümanın karşılaştığı her olayın kesin bir hükmü vardır, ya da hakikatte ona bir delalet/işaret vardır. Eğer belli bir hükmü varsa, kişinin ona uyması gerekir. Eğer belli bir hükmü yoksa ictihad yoluyla ona gerçek bir yöntemle delalet/işaret aranır.”<sup>152</sup>

Kıyas hakkında konuşan ve kaidelerini, ölçülerini tespit eden ilk kişi Şâfiî'dir.<sup>153</sup> Gerek ondan önce ve gerekse onun çağında fukaha re'y hakkında konuşurdu. Ancak doğru re'y ile yanlış re'yin birbirinden ayırt edilebilmesi için bir takım ölçüler belirlememişlerdi. Şâfiî, araştırmaları neticesinde sahih re'yi sahih olmayandan ayıracak ölçü ve kaideler tespit etti. Sonra kıyas yapacak kişide olması gereken şartları beyan etti. Böylece, tespit ettiği ölçülerle kıyasın hududunu çizerek ölçüsüz ve fasit re'yin geçersizliğin ortaya koydu. Şâfiî, bu çabasıyla şer'î hükümlerin en önemli kaynakları veya tespit yöntemleri arasında yer alan kıyası, beyan etme şerefine nail olmuş ve kendisinden sonra gelen usûlcülere önemli bir çıkış açmıştır.

Şâfiî 'ye göre Müslümanın karşılaştığı her olayın mutlaka dini bir çözümü olduğuna göre bu çözüm ya nasslarda doğrudan ifade edilmiştir, ya da onlarda çözüme dair bir işaret (delalet) vardır. Nasslarda doğrudan bir hüküm mevcutsa ona uymak, değilse doğruya ulaştıracak delaleti ictihad yoluyla araştırmak gerekir. Bu delaleti araştırmak ictihad, bir diğer adıyla kıyastır; zira Şâfiî 'ye göre ictihad, kıyasla bir yönüyle özdeştir.<sup>154</sup>

---

<sup>152</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.477

<sup>153</sup> Râzî, **Menâkıb**, s.155.

<sup>154</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.20, 477; Aybakan, “eş-Şâfiî”, DİA, XXXVII, 228.

Şâfiî'ye göre kıyas, ancak ehil olanlar tarafından yapılabilir. Kıyas yapma ehliyetine sahip olmayanlar kıyas yapamazlar. Kıyasa ehil olmak için farz, edep, nâsih, mensuh, âmm, hâss ve irşad yönleriyle kitabın hükümlerini, Arap dilini, geçmişten gelen sünnetleri/uygulamaları, selefin görüşlerini, icmâ ve ihtilafları bilmek, ayrıca birbirine benzeyenleri ayırt edebilecek düzeyde sağlam bir muhakemeye sahip bulunmak ve iyice araştırmadan fetva vermede acele etmemek, kıyas için var gücünü harcamak, bir şeyi neye göre benimsediğini ve neye göre terk ettiğini bilmesi için insafli olmak gerekir. Ayrıca kıyas yapacak kişi, muhalifleri dinlemekten çekinmemelidir; çünkü onları dinleme sayesinde gaflete düşmekten kurtulur, doğru olduğuna inandığı şeyi daha iyi tespit etmiş olur.<sup>155</sup> Şâfiî, bu şartları sıraladıktan sonra şu önemli uyarıda bulunur: “Aklı tam olan fakat bu anlattıklarımıza vakıf olmayan veya bu söylediklerimizi hakkıyla değil ezberlemek suretiyle bilen veya ezberleyen ancak aklı ermeyen ya da Arap dilini iyice bilmeyen kişi kıyas yapamaz; çünkü onun aklı, kıyas için gerekli araçları kavramada yeterli değildir. Böyle bir kimse kıyas yoluyla hiçbir zaman bir şey söyleyemez; ancak ittiba' yoluyla söyleyebilir.”<sup>156</sup>

Şâfiî'nin usûl anlayışında kıyas ile içtihad aynı manayı karşılayan iki farklı isim olmaları nedeniyle yukarıda sayılan şartlar, aynı zamanda , “müctehitte aranan şartlar” olarak da ifade edilebilir.<sup>157</sup>

---

<sup>155</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.509- 511.

<sup>156</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.511.

<sup>157</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.477. Şâfiî'nin kıyas anlayışıyla ilgili çalışma yapan Soner Duman, Şâfiî'nin usûl ve fûrûa dair eserlerini ve konuyla ilgili yapılmış çalışmaları incelemesi neticesinde, onun kıyas anlayışıyla ilgili şu sonuca ulaşmıştır: “Şâfiî'nin gerek teorik açıklamaları gerekse uygulamaları onun kullanımındaki kıyas sözcüğünün, sonraki dönemde usûl literatüründe yer alan kıyastan daha genel olduğunu göstermektedir. Şâfiî'nin kıyas kavramına yorum içtihadı kapsamında yer alan kimi yorum faaliyetleri ile İslam hukukunun bütününden elde edilen genel kural ve prensiplerden hareketle çözüme ulaşma anlamında genel prensip içtihadı (külliden cüz'ie intikal) uygulamaları da girmektedir. Bu tespit," Şâfiî'nin içtihadı kıyasa indirgeyerek içtihadın alanını daralttığı" yolunda son dönemlerde kendisine yöneltilen eleştirilerin içtihat ve kıyas sözcüklerinin ilk dönemdeki kullanımlarının dikkate alınmamasından kaynaklandığını göstermektedir. Şâfiî'de kıyas, klasik usûl literatüründeki teknik anlamının yanında; nassın yorumunu destekleme, genel nitelikli nassların kapsamının daraltılması (tahsis ve takyit), nasstaki hükmün nassta yer almayan meselelere taşınması (ta'diye) ve birbiri ile çatışan nasslar arasında tercihte bulunma işlevlerini görür. Şâfiî "kıyas" sözcüğünü, yorum içtihadı kapsamında yer alan kimi içtihat faaliyetleri için de kullanmaktadır. Şâfiî kıyas sözcüğünü külli 'den cüz'ie intikal anlamında da kullanır. Bu anlamda genel prensip içtihadı kapsamında yer alan faaliyetler Şâfiî'nin kıyas kavramına dâhildir. Onun hüküm vermede çeşitli prensiplere dayandığı görülür. Şâfiî de Istislah, sedd-i zeria, kimi istislan

#### 1.4.4.1. Kıyasın Tanımı

Şâfiî, mantıki bir usûlle had veya resm yoluyla kıyası beyan etme yoluna gitmese de verdiği örneklerden, yaptığı taksimlerden, öne sürdüğü şartlardan çıkan sonuç, onun, kıyas ile doğrudan usûl ulemasının ıstılahında bilinen kıyası kast ettiğidir. Zira usûlcüler kıyası şöyle tanımlarlar: “*Nassta hükmü bulunmayan meseleye, aralarındaki illet birliği nedeniyle, nassta hükmü bulunan meselenin hükmünü vermektir.*”<sup>158</sup> Nitekim Şâfiî de ictihadi/usûli kıyasın tanımını açıkça yapmasa da kıyasın yapısıyla ilgili er-Risâle’de yer alan şu ifadeler, bizi, Şâfiî’ye nispet edilebilir bir kıyas tanımına götürmektedir:

“Biri, kıyas yaptığın haberlerden bazılarını zikret ve onlara nasıl kıyas yaptığını anlat, derse; kendisine şöyle denilir: Allah'ın veya peygamberin hükümlerinin birinde, o hükmün bir mana/illet sebebiyle hükmedildiğine dair delalet bulunursa - *bu delalet bizzat o bükümde yahut Allah'ın ya da peygamberin bir başka hükmünde bulunabilir* - hakkında nass bulunmayan bir olay/ *nazile* meydana geldiğinde, bu olay, hakkında hüküm bulunan olay ile aynı manada ise, hakkında hüküm bulunan olayın hükmü bu yeni olaya verilir.”<sup>159</sup>

Bu izaha göre kıyas; hakkında nass bulunmayan bir hadiseye, aynı illeti taşıması nedeniyle, hakkında nass bulunan meselenin hükmünün verilmesidir.

Bir başka ifadeyle Şâfiî’ye göre kıyas; Kitap veya sünnetle hükmü sabit olan bir hadisede var olan illetin aynısının, nassta hükmü belirtilmeyen yeni hadisede gerçekleşmesi hâlinde birinciye ait hükmün aynısının ikinciye verilme işlemidir.

Kıyasın mahiyetini/tanımını yansıtan yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere; Şâfiî’ye göre kıyas, ancak nassla sabit bir hüküm dikkate alınarak yapılabilir. Çünkü şer’î hüküm Kitap ve sünnete müracaat edilerek bilinir. Karşılaşılan yeni meselenin

---

*türleri, ıstıshab, ihtiyata riayet, zahiri esas alma, örf, galip zannı esas alma, mantık kıyas genel prensip ictihadi kapsamında yer alan uygulamalardandır.*” (Soner Duman, “**Şâfiî'nin Hukuk Metodolojisinde Kıyas Kavramının Anlam ve Kapsamı**”, Ekev Akademi Dergisi, Yıl 14, Sayı 42, Erzurum 2010, s.161; **İmam Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı**, 2. baskı, TDV/İSAM Yayınları, Ankara 2017, ss.429-433.)

<sup>158</sup> Bkz. Ebû Zehra, **eş-Şâfiî**, s.280.

<sup>159</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.512. er-Risâle'nin başında yer alan kıyas tanımı için bkz: s.40.

hükümü bu iki kaynaktan varsa alınır; yoksa mevcut hükümlerden herhangi birinin, üzerine bina edildiği illet tespit edildikten sonra bu hüküm, aynı illete sahip yeni meseleye de taşınır.

Şâfiî, er-Risâle’de kıyası şöyle izah etmektedir:

“Kıyas, bir şey hakkında Kitap ve Sünnette bulunan naslara uygun olduğunu gösteren bir takım işaretlere dayanarak hüküm aramaktır.”<sup>160</sup>

Bir başka ifadeyle kıyas, birtakım delillerle, naslarda yer alan habere uygun bir netice elde etme çabası yahut bu şekilde elde edilmek istenen şeydir. Kur'an ve sünnet varılmak istenen doğru hedefin işaretleridir. Şâfiî, Kur'an ve Sünnete uygunluğun iki şekilde sağlanabileceğini belirtir:

1. Allah veya Rasulü bir şeyi bir özelliğinden dolayı haram veya helâl kıldığını belirtmişse. Kur'an yahut Sünnetin temas etmediği bir başka şeyin aynı özelliğe sahip olduğu tespit edilirse o şey helâl veya harama ilhak edilebilir.

2. Bir şeyin birden fazla benzeri olmakla birlikte bunlardan birine daha fazla benzediği belirlendiğinde bu da ona katılır. Nitekim ihramlının avladığı hayvana denk olanı tespit ederken böyle bir yol izlenmiştir.

Şâfiî, kıyası şöyle bir örnekle açıklar: Namazda kibleye dönme şartı<sup>161</sup> yerine getirilirken iki durum söz konusudur; kişi ya Kâbe’yi çıplak gözle görebilecek yakınlıktadır ya da göremeyecek uzaklıktadır. Birinci durumda Kâbe’ye bakarak yönünü belirler. İkinci durumda tabiattaki varlıklara bakıp kible yönünü belirlemeye çalışır. İkinci durum, nassın yokluğu hâlinde hükmün icihad/kıyas yoluyla araştırılmasına karşılık gelir. Bu gayret neticesinde tespit edilen yön gerçekte kible istikameti olmayabilir. Fakat bu tesbitte bulunan kişinin -namazı sakıt olamayacağına göre- yaptığı inceleme sonunda hangi yönün kible istikameti olduğuna kanaat getirirse ona göre davranmaktan başka seçeneği yoktur. Yön bulmak için hiçbir araştırma yapmamak veya canının istediği tarafı kible saymak ise dinin onayladığı bir davranış

---

<sup>160</sup> Şâfiî, er-Risâle, s.40.

<sup>161</sup> Bakara, 2/150.

değildir.<sup>162</sup> Âdil şahidin<sup>163</sup> ve ihramlının avladığına denk hayvanın belirlenmesi<sup>164</sup> konularında aynı süreç söz konusudur.<sup>165</sup>

#### 1.4.4.2. Kıyasın Türleri ve Mertebeleri

Karşılaşılan vakianın hükmünün nassta yer almaması durumunda kıyasa müracaat edilir. Bu da nasların manalarını, gayelerini araştırmak, illetlerini tespit etmek ve sonra da birbirine benzeyen meselelere aynı hüküm vermekle olur. Şâfiî'ye göre kıyas, illetin açık veya kapalı olması, ya da kıyasla hükmü tespit edilecek fer'î meselede illetin tahakkuk derecesine göre üç kısma ayrılır:

1. Ferin asıldan daha kuvvetli olduğu kıyas (*Kıyas-ı celî / Kıyas-ı evlâ, Fahva'l-Hitâb*): İletin fer'de tahakkuk derecesinin asılda tahakkuk derecesinden daha kuvvetli olmasıdır. Örneğin “*Anaya, babaya öf bile demeyin*”<sup>166</sup> ayetinde ana-babayı dövmenin şiddetle yasak olduğunu anlarız. Zira eza/cefa illetine binaen öf demek yasak olunca bu illetin daha şiddetli bir şekilde kendisinde gerçekleştiği dövme, sövme ve benzeri fiiller evleviyetle yasak olmalıdır.

2. Ferin asla müsavi olduğu kıyas (*el-Kıyasü'l-müsavi/Lahnu'l-Hitâb*): İletin fer'de tahakkuk derecesiyle asılda tahakkuk derecesinin birbirine eşit olmasıdır. Örneğin, “*Eğer cariyeler fuhuş yaparlarsa, onlara hür kadınlara olan cezanın yarısı vardır*”<sup>167</sup> ayetindeki cariyelere ait bu hükme bakarak köleler de had gerektiren bir günah irtikâp ederlerse onlara da yarı ceza tatbik edilir.

3. Fer'in asıldan daha zayıf olduğu kıyas (*el-Kıyasu'l-Ednâ*): İletin fer'de tahakkuk derecesinin asıldaki tahakkuk derecesinden daha zayıf olduğu kıyas türüdür. Örneğin, Müslümanlarla herhangi bir anlaşma içerisinde olmayan gayr-i Müslimlerin, Müslümanlara savaş açmaları durumunda canları ve malları helâl olduğu gibi onları

---

<sup>162</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.489,497.

<sup>163</sup> Bakara, 2/282; Talâk, 65/2; Şâfiî, **er-Risâle**, s.493.

<sup>164</sup> Mâide, 5/95; Şâfiî, **er-Risâle**, s.490.

<sup>165</sup> Bkz. Aybakan, “**Şâfiî**”, DİA, XXXVIII, 228.

<sup>166</sup> İsrâ, 17/23.

<sup>167</sup> Nisâ, 4/25.



yaralamak ve mallarının bir kısmına el koymak da helâldir. Bir başka örnek, Şâfiîlere göre “esnâf-ı sitte” hadisinde geçen maddelerdeki riba illeti altın ile gümüş için semeniyet, diğer maddeler için ise tu’miyettir. Tu’miyet(gıda) illetinin, nassta yer alan buğday ve arpada tahakkuk derecesi diğer gıda ürünlerindeki tahakkuk derecesinden daha kuvvetlidir.<sup>168</sup> Şâfiî, kıyasın bu üç kısmını er-Risâle’de açıkça zikretmese de bazı sözlerinde buna işaret vardır. Nitekim Râzî “*Menâkibu’ş-Şâfiî*” adlı eserinde kıyasın bu üç kısmını/mertebesini açıkça Şâfiî’ye nispet etmiş ve bu taksiminde Şâfiî’nin bu ilmin inceliklerine ne derece vukufiyet kesb ettiğine de delil göstermiştir.<sup>169</sup>

Şâfiî, er-Risâle’de kıyasın bu üç mertebesinden birincisini en kuvvetli kıyas türü olarak görmekte ve konuyla ilgili şu değerlendirmeye yer vermektedir:

“Kıyasın en kuvvetlisi şudur: Allah Teâlâ kitabında veya Hz. Peygamber sünnette bir şeyin azını haram kılar. Azı haram olanın çoğu da haram olacağı pek tabii olduğuna göre, azı haram olan bir şeyin çoğunun da azı kadar veya evleviyetle haram olduğu bilinir. Aynı şekilde kişi az bir taatı nedeniyle övüldüğünde bu taattan daha fazlasına karşılık evleviyetle övülmeyi hak eder. Ayrıca Allah ve Rasulü bir şeyin çoğunu mübah kıldığı zaman, o şeyin azının da evleviyetle mübah olması gerekir.”<sup>170</sup>

Şâfiî’nin, kıyasın kısımlarıyla ilgili şu ifadeleri konumuz açısından ayrıca önem arz etmektedir:

“Kıyas iki türlüdür:

1. Bir şeyin (fer’in) asıl manasında olmasıdır (yani aslın illetini taşımasıdır). Buradaki kıyas farklılık arz etmez.

2. Bir şey birkaç asla benzerse bu durumda en evla ve en benzer olanına ilhak edilir. Kıyas yapanlar bunda ihtilaf edebilirler (farklı sonuçlara ulaşabilirler).<sup>171</sup>

Şâfiî’nin sözlerinin zahirine yukarıda zikri geçen kıyasın üç mertebesi de girer. Zira ilk iki mertebede kıyasçıların ihtilafa düşmelerini gerektirecek bir cihet yoktur.

---

<sup>168</sup> Bkz. Ebû Zehra, *eş-Şâfiî*, s.286.

<sup>169</sup> Bkz. Râzî, *Menâkib*, s.154.

<sup>170</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s.513.

<sup>171</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s.479

Üçüncü mertebede yer alan kıyasa gelince bu kıyas türü de bu kapsamda düşünülebilir. Çünkü bu kıyas türünde fer', birden çok asla benzemesi ve içlerinden en yakın olana ilhak edilmesi nedeniyle asıldan daha zayıftır. Zira birden çok aslın varlığı fer'in asla ilhakını zorlaştırmakta ve asıl ile fer' arasındaki illetin zayıf ve mütereddit olma sonucunu doğurmaktadır. Oysa asılda var olan illet taayyün eder ve fer' başka bir asla benzemezse asıl ile fer' arasında benzerlik kuvvetli olur. Sonuç olarak Şâfiî'ye göre, illete dayanan kıyasta fer' asıldan zayıf olamaz. Yoksa delalet/kıyas, nass derecesinde kuvvetli sayılamaz. Bu ilke nedeniyle yukarıda yer verdiğimiz kıyasın üçüncü mertebesini sadece ; *“hakkında nass bulunan asıllardan bir kaçına benzeyen fer'in, en çok benzediği ve en yakın olduğu asla ilhak edilmesi”* anlamına gelen kıyas-ı şebeh'te tasavvur edebiliriz.<sup>172</sup>

#### 1.4.5. İstihsan

Şâfiî, istihsan yoluyla yapılan icthadı reddederek onu şer'î delillerden saymamış ve hüküm çıkarma yollarından bir yol olarak kabul etmemiştir. Zira ona göre istihsan, nasslardan bağımsız hüküm çıkarmaktır. Kitap, sünnet, icmâ veya bunlardan birine yapılan kıyas olmadan dinî bir hüküm verilemeyeceği, bundan dolayı da istihsanın meşru bir yöntem sayılamayacağı kanaatindedir. Ona göre kıyasta, yeni mesele nass ölçü alınarak çözüme kavuşturulurken istihsanda ise keyfî bir muamele söz konusudur.<sup>173</sup>

Şâfiî hüküm verirken Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas gibi bağlayıcı delillerin esas alınması gereğini vurgulamak ve istihsanla neden hüküm verilemeyeceğini beyan

---

<sup>172</sup> Bkz. Ebû Zehra, *eş-Şâfiî*, s.288.

<sup>173</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s.505, 507. Şâfiî, “İbtâlu'l-İstihsân” adlı eserinde konuyla ilgili şu değerlendirmede bulunur: *“Allah'ın hükmü, Rasulünün hükmü ve Müslümanların hükmü (İcmâ) gösteriyor ki, hâkim veya müftî olmak isteyen kimsenin sadece bağlayıcı/ilzam edici bir delille hükmetmesi veya fetva vermesi caizdir. Bu da Kitapla, sünnetle veya ilim erbabının ittifakla söyledikleri bir sözle (icmâ) ya da bunlardan birine kıyas yapmakla olur. Hâkim veya müftinin istihsanla hüküm vermesi caiz değildir. Zira istihsan bağlayıcı bir delil olmadığı gibi zikri geçen manalardan/delillerden biri de değildir.”* (Şâfiî, *el-Ümm*, *İbtâlu'l-İstihsân*, IX, 67-68.)

etmek amacıyla birçok delile yer verir. Bu delillerden bazıları şunlardır: Kur'an'da insanın başıboş bırakılmadığına dikkat çekilmesi<sup>174</sup> Hz. Peygamber'in;

“Allah'ın size emrettiği hiçbir şeyi terk etmeksizin emrettim, sizi sakındırdığı her şeyden sakındırdım. Ruhu'l-emin/Cibril kalbime şunu ilka etti: Hiçbir canlı, kendisine takdir edilen rızkını tamamen tüketmedikçe asla ölmez. Öyleyse rızkınızı güzelce arayınız.”<sup>175</sup> buyurarak Allah'ın kendisine emrettiği ve nehyettiği her şeyi beyan ettiğini bildirmesi, Hz. Peygamber'e Kur'an'ı açıklama görevi verilmiş olmasına rağmen ona ilahi irade doğrultusunda hareket etme ve hevasına uymama uyarısı yapılması,<sup>176</sup> lian ayetinin nüzul sebebi kabul edilen olayda zina ile suçlanan evli kadın hakkında kişisel bilgiye göre hüküm vermeyerek vahyi bekleme<sup>177</sup>, istihsanı kayıt altına alacak ve zapt edecek bir ölçünün olmaması ve bunun da hükümde keyfiliğe, heva hevese ittibaya, hükümde istikrarsızlığa ve karmaşaya yol açmasıdır. Kitabı, Sünneti ve kıyas yollarını bilen bir müctehidin istihsan yapması makbul ve muteber olsaydı, Kitabı, Sünneti bilmeyen, ulemanın ihtilaf ve ittifak ettikleri meselelere, icmâ ve kıyasa vakıf olmayan birinin de dayanağı akıl olması nedeniyle istihsan yapmasının caiz olması gerektiği<sup>178</sup> bu delillerin başlıcalarıdır. Bütün bu deliller bize, Hz. Peygamber'in, bir problemle karşılaştığında kendi heva ve hevesine göre değil, Allah'ın kendisine vahyettiği ile hüküm verdiğini, hakkında vahiy inmemiş ve hüküm bildirilmemiş bir mesele kendisine arz edildiğinde ise acele edip istihsan ile hüküm vermediğini belki vahyi beklediğini göstermektedir.

Kıyas ve icihadın lüzumunu kibleyi araştırma örneğiyle açıklarken yön bulmak için gerekli verileri dikkate almadan, vehimle ve aklına gelenle karar vermeyi de istihsan diye niteler<sup>179</sup>. Kişinin dilediği şekilde görüş beyan edip ardından Allah ve

---

<sup>174</sup> Bkz. “İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır!”, Kıyâme, 75/36; **el-Ümm, İbtâlu'l-İstihsân**, IX, 67, 68.

<sup>175</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İbtâlu'l-İstihsân**, IX, 70.

<sup>176</sup> Bkz. “Rabbinden sana vahyolunana uy. O'ndan başka tanrı yoktur. Müşriklerden yüz çevir.” (En'âm, 6/106.); “Aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet ve onların arzularına uyma. Allah'ın sana indirdiği hükümlerin bir kısmından seni saptırmamalarına dikkat et...” (Mâide, 5/49.)

<sup>177</sup> Bkz. Nûr 24/6; Şâfiî, **el-Ümm, İbtâlu'l-İstihsân**, IX, 68,69.

<sup>178</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İbtâlu'l-İstihsân**, IX, 74.

<sup>179</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İbtâlu'l-İstihsân**, IX, 71.

Rasulü'nün buna karşı olmadığını iddia etmesinin, şer'î hükümün tesbiti noktasında bütün peygamberlerce takip edilen yolla da bağdaşmayacağını şöyle ifade eder:

“ Peygamberlere, hakka ve indirilen vahye uymaları, buna göre hüküm vermeleri emredilmiştir.<sup>180</sup> Ne olduğu bilinmeyen bir şeye uygun davranma/hüküm verme emredilemez. Gerçek Allah tarafından ya doğrudan/açıkça (nass) ya da dolaylı (delalet) yoldan bildirilmiştir.”<sup>181</sup>

Şâfiî bu bağlamda birçok örnek ışığında Rasul-i Ekrem'in açıklamalarının da vahiy olduğuna<sup>182</sup> ve icmânın kaynak değerine dikkat çektikten sonra buralarda açık

<sup>180</sup> Mâide, 5/49; En'âm, 6/106; Sâd, 38/26.

<sup>181</sup> Bkz. Şâfiî, **el-Ümm, İbtâlu'l-İstihsân**, IX, 68, 69, 70, 71.

<sup>182</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İbtâlu'l-İstihsân**, IX, 70. Şâfiî'nin eserlerinde eleştirdiği istihsanın, Hanefiler ile Mâlikîlerin muteber bir delil olarak kabul ettikleri istihsanla aynı manaya tekabül etmediği, bu yüzden Şâfiî'nin istihsana yönelttiği eleştirilerin, delile dayanmadan sadece mücerret heva ve hevese istinaden hüküm verme anlamındaki istihsana ilişkin olduğu ve İmam Şâfiî'nin eserlerinde, özellikle el-Ümm'de bizatihi istihsan olarak nitelendirilebilecek birçok örneğin bulunduğu yönündeki değerlendirmeler için bkz. (Ali Pekcan, “**Şâfiî İstihsan Yapmış mıydı?**”, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi III, Sayı: 3, 2003, s.172.) Ancak söz konusu yazarın, Şâfiî'nin “ هذا أحب الي ” sözünden yola çıkarak Şâfiî'nin de istihsan yaptığı sonucuna varması ve buna istinaden Şâfiî'nin, yaptığı eleştirilere bizzat kendisinin de maruz kaldığı yönündeki değerlendirmesi hissî bir değerlendirme olarak görülmelidir. Zira Şâfiî bu sözle bir konuyla ilgili delile dayanan hükümlerden evla ve müstehab olanının tercih edilmesini kastetmektedir. Şâfiî'nin gerek bu sözü gerekse استحسن sözü, delile dayalı hükümlerden evla ve müstehab olanının ihtiyaten tercihinin ifade etmektedir. Bu tarz istihsanı Şâfiî mezhebi uleması “*hüccet istihsanı*” olarak nitelerler. Bunun anlamı; “*Yani bu güzeldir; çünkü bağlayıcılığı delille sabit olan her şey güzeldir.*” demektir. (Bkz. Bedruddîn Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşî, “**el-Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh**”, thk. Abdulkadir Abdullah, 2.baskı, Dâru's-Safve, Mısır 1992, VI, 95; el-Hafnavî, Muhammed İbrahim, “**Mu'cemu Ğarîbi'l-Fıkhî ve'l-Usûl**”, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2009, s.30.) Bu konuda gözden kaçırılmaması gereken önemli hususlardan biri, istihsanı kabul edenler de reddedenler de ‘aynı şey’ den bahsetmemekte, aynı şeyi kastetmemektedirler. Aralarında Şîrâzî, Gazzâlî, İbnu'l-Hâcib, İbnu's-Subkî, İbnu's-Sem'ânî, Zerkeşî, Kaffâl gibi müctehidlerin de bulunduğu birçok âlim, istihsanı kabul edenlerin bu yöndeki açıklamalarını mâkul karşılamışlar, ‘hakkında ihtilaf edilen istihsan (Şâfiî'nin batıl saydığı istihsan) hiçbir zaman gerçekleşmemiştir.’ demişlerdir. (Bkz. Pekcan, **Şâfiî İstihsan Yapmış mıydı?** ,s.172.) Yeri gelmişken burada Hanefiler ile Mâlikîlerin istihsan anlayışlarına kısaca yer verelim. Hanefilere göre istihsan birbirinden farklı, çeşitli şekilde tanımlanmıştır, ancak Kerhî 'ye ait şu tanımın, en tam ve en açık tanım olduğu kanaatindeyiz; “*İstihsan, müctehidin, bir meselede, o meselenin benzerlerinde verdiği hükümden vazgeçmeyi gerektiren bir gerekçe ile o hükmü bırakıp aksine bir hüküm vermesidir.*”. (Bkz. Alâuddîn Abdulazîz el-Buhârî, “**Keşfu'l-Esrâr**”, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, IV, 4.) Kerhî'nin bu tanımı Hanefilerce kabul edilen istihsan türlerinin tümünü kapsamaktadır. Zira istihsan, arızı bir durum nedeniyle istisna yoluyla delile istinaden bir meseleyle ilgili benzerlerinden farklı bir hüküm vermektir. Bunun kapsamına delile istinaden hafî kıyasın celî kıyasa tercih edilmesi girdiği gibi; genel/küllî hükümden delile istinaden bir cüz'inin istisna edilmesi de girer. Hanefîlerin bu istihsanı, Şâfiî'nin şer'î deliller olarak kabul ettiği; Kitap, sünnet, icmâ ve kıyasın dışında değildir. Yani Şâfiî'nin eleştirdiği istihsan kapsamına girmez. Zira Hanefîlerin istihsanı netice itibarıyla delile istinaden tercihten ibarettir, mücerret heva ve hevese istinaden hüküm vermek değildir. (Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, “**el-Fusûl fi'l-Usûl**”, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 2010, II, 339.) Mâlikîlere gelince, onlara

hüküm bulunamaması hâlinde onlardan çözüm elde etmenin yegâne yolunun kıyas olduğunu, istihsanın ise kıyastan farklı bir nitelik taşıdığını kanıtlamaya çalışır. "İstihsan yapıyorum" diyen kişinin naslardan kaynaklanan bir bilgiye dayanmayıp

---

göre genel kabul gören istihsan tanımı şu tanımdır: "*İcmâ, örf, maslahata riayet ve teysir/kolaylaştırma amacıyla kıyası terk etmektir.*" (Bkz. Ebû Zehra, **eş-Şâfiî**, s.314.) Şâfiî, icmâ nedeniyle kıyasın terkinin kabul ederken ona göre örf, maslahat ve teysir nedeniyle kıyas terk edilemez. Mâlikîlerin istihsan anlayışını yansıtan bu tanım dikkate alındığında Şâfiî'nin eleştirdiği istihsan kapsamına Mâlikîlerin istihsan anlayışının kısmen girdiğini söyleyebiliriz. Ancak Şâfiî'nin istihsana yönelik bu amansız eleştirisinin muhatabı tam olarak bilinmemekle birlikte muhatabın Mâlikîler/Medine ehli ile Hanefîler/Küfe ehli olduğunu söyleyebiliriz. Zira gerek Mâlikîlerin gerekse Hanefîlerin ilk dönem âlimleri istihsanı sıkça ve geniş bir alanda kullanmalarına rağmen istihsan'dan tam olarak ne kastettiklerini beyan etmemeleri ve bundan dolayı da istihsanın kullanım alanının ve sınırının ne olduğu konusunda bir netliğin olmamasının Şâfiî'yi böyle bir eleştiriye sevk etmesi kuvvetle muhtemeldir. Çünkü "استحسن" ifadesinin şer'î hükümlerin beyanı sadedinde kullanımı zahiren hevaya ittibaen hüküm vermeyi çağrıştırmaktadır. Nitekim Şâfiî'nin, istihsanın iptali bağlamında yaptığı değerlendirmelerin tamamının istihsanın lügavi manası etrafında gerçekleşmesi bu ihtimali güçlendirmektedir. Oysa gerek Hanefîlerden -bildiğimiz kadarıyla- ilk defa istihsanı tanımlayan Kerhî'nin tanımını dikkate aldığımızda gerekse Mâlikîlerin meşhur tanımını dikkate aldığımızda her iki tanımda da ortak nokta istihsanın, delile dayalı tercihten ibaret olmasıdır. Netice olarak Şâfiî ile istihsanı delil olarak görenler arasındaki ihtilaf lafzî ve şeklidir. Yoksa hiçbir âlim/müctehid heva ve hevase ittibaen nasları devre dışı bırakarak bir mesele hakkında şer'î bir hüküm ortaya koymayı düşünemez. (Saîd Ramazan el-Bûtî, "*Davâbitu'l-Maslaha*" isimli eserinde, istihsanın ulema tarafından üç farklı anlamda kullanıldığını, belirtmektedir. Bu anlamlardan ilki; "İstihsan, ifade etmede zorluk çekse de müctehidin zihninde/gönlünde parıldayan/içine doğan bir delildir." Başta İmam Ebû Hanîfe olmak üzere, Hanefî mezhebinin ilk dönem ulemasının birçoğunun, elimizde onlara ait konuyla ilgili sarih ifadeler olmasa da, onların icthad çözümlerinden yola çıkarak, istihsanı bu anlamda kullandıklarını söyleyebiliriz. İkinci anlamı ; "Zahir /celi kıyas karşısında, delile istinaden gizli kıyası tercih etmektir." Üçüncü anlamı ; "Kıyası terk edip insanlara en yararlı olanı almaktır". Son dönem Hanefî uleması, ifadelerinde ve detayda bazı farklılıklar bulunsa da istihsanı bu anlamda kullanmışlardır. Bûtî, istihsanla ilgili bu tanımlardan her birine yer verdikten sonra söz konusu tanımlarla ilgili olumlu ve olumsuz bazı ihtimalleri de açıklar. Olumsuz ihtimalleri devre dışı bıraktıktan sonra, istihsanın her üç anlamda da şer'î delillerle amele raci olduğu sonucuna varır. Elde ettiği neticenin zihinlerde meydana getirdiği muhtemel bir problemi gündeme getirerek söyle bir soru sormaktadır: "Şayet, *madem istihsan tartışmalı bir delili içermiyor hatta netice itibariyle bilinen şer'î delillerden birine racidir, o halde Şâfiî neden bu kadar şiddetli şekilde istihsanı inkâr etmiş ve bu konuda usûlcülerin birçoğu da ona tabi olmuş, bu âlimler niçin istihsan konusunda ve onunla amel noktasında yumuşak bir tavır sergilememişler?* denilirse derim ki, Sa'd et-Taftazânî, "*et-Tavdîh*" üzerine yazdığı haşiyesinde, istihsanın, farklı manalarıyla birlikte, ittifak edilen şer'î delillere raci olduğunu beyan ettikten sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "*İstihsanın tanımında yer alan ifadelerin farklılık arz etmesi, sözlükte başkaları nezdinde çirkin de olsa insanın arzu ettiği ve kendisine meylettiği şey anlamına gelmesi ve mutlak kıyas karşısında sıkça kullanılması nedeniyle, anlamının tam olarak bilinmediğinden dolayı istihsanla amelin inkârı -kendisiyle ne kastedildiği açığa çıkıncaya kadar- mâkul karşılanmalıdır. Zira anlamı bilinmeyen bir şeyle amel etmeyi kabul etmenin dikkate alınabilir bir yönü yoktur.*" Taftazânî'nin bu açıklamasından da anlaşılacağı üzere istihsan ile tam olarak ne kastedildiği noktasında yaşanan belirsizlik ve söz konusu delil için tercih edilen ismin sözlük anlamının çağrıştırdığı husus ve bid'at erbabının bu belirsizliği fırsat sayarak bid'atlarını terviç etmeleri bu delili tartışmaya açmış ve başta İmam Şâfiî olmak üzere birçok kişi tarafından batıl delil olarak görülmesine yol açmıştır. (Bkz. Bûtî, **Davâbitu'l-Maslaha fi's-Şer'iati'l-İslâmiyye**, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 2007, s.249-258.

gerçekte nasslardan bağımsız bir şahsi görüş beyan etmiş sayılacağını, buna ise kimsenin yetkisinin bulunmadığını ifade eder.<sup>183</sup>

Son olarak sözü, İmam Şâfiî'nin istihsanın meşru bir delil olmadığını beyan sadedinde yaptığı şu değerlendirmelerle bitirelim:

“ Ancak ilim adamları hüküm verebilirler, başkaları değil. Onlar da haber bulunan konularda habere uyarak, haber bulunmayan konularda ise, ona kıyas yaparak, bir şey söyleyebilirler. Kıyası bir tarafa bırakmak caiz olsaydı, ilim adamı olmayan akli başında herkesin kendi keyfince, hakkında haber bulunmayan konularda istihsan ile fetva vermesi caiz olurdu. İstihsan zevke göre fetva vermektir, keyfiliktir. Haberleri (nassları) bilen ve onlara kıyas yapmaya akli eren kimse istihsana göre fetva veremez. Allah ve rasulünden sonra hiç kimseye, kendisinden önce geçmiş ilim kaynağına dayanmaksızın fetva verme yetkisi tanınmamıştır. O'ndan sonraki ilim kaynağı ise Kitap, sünnet, icmâ, sahâbeden intikal eden şeyler ve bunlara kıyastır”.<sup>184</sup>

#### 1.4.6. Amel-i Ehl-i Medîne

Şâfiî'ye göre icmâ, İslam beldelerinin neresinde olursa olsun aynı asırda yaşayan İslam ulehasının tamamının bir meselenin hükmünde ittifak etmeleriyle gerçekleşir. Sadece belli bir bölgedeki ulemanın ittifakını icmân husûlü için yeterli görmez. Bu bölgenin Medine veya başka bir yer olması sonucu değiştirmez. Bu nedenle Medine ulehasının / ehlinin bir şeyin hükmü üzerine birleşip onunla amel etmelerinin tek başına bağlayıcı bir değeri yoktur. Şâfiî, bu düşüncesi nedeniyle, Medine ehlinin ittifakını/icmânını kabul eden ve bu ittifakı amelî tevatür/çoğunluğun nakli olarak telakki ettiği için de haber-i vâhide tercih eden Hocası İmam Mâlik'e karşı çıkmış ve bu anlayışı çeşitli açılardan sakıncalı bularak kıyasıya eleştirmiştir. Zira ona göre, ağırlıklı biçimde sahabe, tabiin ve tebeu't-tabiin kavil ve uygulamalarından oluşan bu delilin hüccet olarak kabul edilmesi Medine ehlinin ameliyle çelişen, haber-i vâhid kabilinden olan sahih hadisleri tasfiye etme sonucunu doğurma endişesi var. Nitekim Şâfiî el-Ümm'de Medine dışındaki İslam beldelerinden herhangi birisinin ittifakını değil, sadece Medine ehlinin ittifakını hüccet olarak gördüklerini söyleyenlere karşı şu değerlendirmede bulunur:

<sup>183</sup> Bkz. Şâfiî, **el-Ümm, İbtâlu'l-İstihsân**, IX, 73; Aybakan, “Şâfiî”, DİA, XXXVIII, 229.

<sup>184</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.504-508.

“ ...Bu hadisleri iptal edenlerin yoludur. Onlar mutlak surette insanların icmâmını alıyoruz, diyorlar. Siz ise bir beldenin icmâmını iddia ediyorsunuz. Onlar sizin lisanınızla ihtilaf ediyorlar. Onlara yapılan itiraz sizin için de geçerlidir. Sizin için böyle konuşmaktansa susmak daha evladır. Çünkü bu, başıboş olarak ortaya atılmış bir söz olup bilgiye dayanmaz. Bunun aslını sorup soruşturursanız kabule şayan hiçbir netice elde edemezsiniz.”<sup>185</sup>

Şâfiî, aynı eserin bir başka yerinde ise Medine ehlinin ittifakının bulunduğu iddia edilen meselelerin önemli bir bölümünde başkalarının ihtilafının olduğunu ispat eder ve netice olarak şu değerlendirmede bulunur:

“Size açıkladık ve gösterdik ki, Medine ehlinin veya başka belgelerdeki halkların ittifakını icmâ olarak nitelemek caiz değildir. İcmâ bulunduğunu iddia ettiklerinizde ihtilaf vardır. İcmâ ve ittifak vardır, dediğiniz şeylerin çoğunda ihtilaf edilmiştir.”<sup>186</sup>

Şâfiî bu konudaki muhalefetin dozunu biraz daha artırarak İmam Mâlik’in talebe ve taraftarlarına şu eleştiriyi getirmektedir:

“Biri sizin Medine ehlini bir tarafa bırakıp muhalefette herkesten daha ileri gittiğinizi söylese cevap veremezsiniz. Sonra bu ihtilafta (Medine ehline muhalefette) başkalarından daha fazla sizin aleyhinize delil vardır. Çünkü sizler Medine ehlinin ilmiyle amel ettiğinizi ve başkalarını bırakıp onlara tabi olduğunuzu iddia ediyorsunuz. Sonra da kalkıp sizin gibi Medine ehline tabi olmayanlardan daha fazla Medine ehline muhalefet ediyorsunuz. Eğer bu husus size kapalı kalıyorsa, gaflet içinde olduğunuzu gösterir.”<sup>187</sup>

Yukarıda yer verdiğimiz bu alıntılardan anlaşılacağı üzere, Şâfiî, Medine ehlinin amelini hüccet olarak görenlere karşı son derece müteşeddid bir tavır sergilemektedir. Ancak Şâfiî’nin bu tavrı onun Medine ehlinin amelini hiçbir değer atfetmediği anlamına gelmemelidir. Zira Şâfiî, “*İhtilâfu Mâlik ve’ş-Şâfiî*” adlı eserinde Medine ehlinin /ulemasının ittifakının önemi hakkında şu önemli tespitte bulunmaktadır:

“Medine ehlinin hiç kimsenin muhalefet etmediği konular dışında asla icmâ iddiasında bulunmayın. Çünkü bir konuda Medine ehlinin tamamının ittifak etmesi, diğer şehirlerdeki ilim

---

<sup>185</sup> Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu Mâlik ve’ş-Şâfiî*, VIII, 750, 751.

<sup>186</sup> Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu Mâlik ve’ş-Şâfiî*, VIII, 771.

<sup>187</sup> Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu Mâlik ve’ş-Şâfiî*, VIII, 571.

erbabının da ittifak ettikleri anlamına gelir. Zira diğer beldelerin Medine ehline muhalefet etmeleri ancak Medine ehlinin kendi aralarında ihtilaf etmeleri durumunda söz konusudur.”<sup>188</sup>

Fahrüddin er-Râzî de “*Menâkibu'l-Îmâm eş-Şâfiî*” adlı eserinde benzer ifadeler yer vermektedir. Râzî, Şâfiî'nin konuyla ilgili sözlerini İmam Beyhakî aracılığıyla aktarmaktadır. Beyhakî, Yûnus b. Abdu'l-A'la'dan şunu rivayet etmektedir:

“Bir gün bir konuda Şâfiî'yle münazarada bulundum. Şâfiî dedi ki:

Allah'a and olsun ki, sana sadece öğüt olsun diye söylüyorum, Medine ehlini bir şey/amel üzere buldun mu o şeyin hak olduğu konusunda kalbine asla şek ve şüphe düşmesin. Bir şey sana ulaşırsa, o ne kadar kuvvetli olursa olsun, Medine ehlinde velev ki zayıf olsun, onun bir aslını, esasını bulmadığın takdirde, ona önem verme, aldırış etme, bak!”<sup>189</sup>

Ebû Zehra, Şâfiî'nin bu sözlerine yer verdikten sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Böyle bir rivayet İmam Şâfiî'ye nispet edilmektedir. Ancak bu rivayet İmam Şâfiî'den yukarıda naklettiklerimize aykırı düşmektedir. Bu yüzden bu sözlerin Şâfiî'ye nispeti konusunda iki ihtimalden birini kabul etmek kaçınılmazdır: ya bu rivayetin Şâfiî'ye nispeti doğru değildir; çünkü bu sözler onun meşhur olan usûlüne, sözlerine ve kitaplarındaki bilgilere uygun düşmüyor. Bu yüzden Şâfiî'ye nispeti su götürür ve sıhhati çürüktür. Ya da bu sözleri, İmam Mâlik'e talebelik yaptığı günlerde söylemiş, sonra bu görüşünden vaz geçmiştir. Kitaplarındaki, Medine ehlinin ameline dair sözlerini dikkate aldığımızda bu son ihtimal, takdire şayan ve esas alınmaya daha layıktır. Çünkü İmam

---

<sup>188</sup> Şâfiî, **el -Ümm, İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî**, VII, 552. Şâfiî'nin, Medine ehlinin amelini hüccet olarak görenlere karşı gösterdiği sert tepkiye rağmen böyle bir değerlendirmede bulunması, Medine ehlinin ittifakını/amelini icmâolarak görmese de bu ameli önemseydiği, takdir ve hürmetle karşıladığı şeklinde değerlendirilebildiği gibi, Ebû Zehra'nın gündeme getirdiği şu ihtimaller muvacehesinde de değerlendirilebilir: “*Şâfiî bu hükmünde neye dayanıyor? Bunu istikradan mı alıyor? Yoksa Medinelilerin, bütün ulemanın ittifak ettikleri bir şeyde ittifak ettiklerini mi gördü? Yoksa içtihadı bir konuda Medine ehli, sadece bütün akılların birleştikleri, anlayışların ayrılığa düşmedikleri hususta ittifak edeceklerini mi düşündü? Ya da Medine ehli/uleması bir konuda ittifak ederlerse diğer beldelerin fakihleri onlara muhalefet etmek ve onların sözlerinden başka bir söz söylemekten çekindiklerini mi düşünüyor? Şâfiî bu hükmün gerekçesini açıklamıyor. Belki de yukarıdaki ihtimallerin tamamını dikkate almıştır. Şâfiî'nin bu hususta dayanağı ne olursa olsun, Medine ehlinin görüşlerinin/ittifaklarının başkalarıyla birleştikleri konular sınırlıdır.*” (Ebû Zehra, **eş-Şâfiî**, s.275.)

<sup>189</sup> Bkz. Râzî, **Menâkib**, s.56; Muhammed Abdurrahmân Ebû Hâtem er-Râzî, **Âdâbu's-Şâfiî ve Menâkibuhû**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s.150.



Şâfiî, gerek usûle gerekse fûrua dair olsun, daima görüşlerini gözden geçirir, ayıklar ve mükemmel hâle getirmeye çalışırdı.<sup>190</sup>

Son olarak er-Risâle’de Şâfiî’nin Medine ehlinin ameline bakışını yansıtan şu değerlendirmeye konumuzu hitama erdirelim:

“ Ben de (muhabıma), birisi sana: *O (İmam Mâlik) sadece bizdeki uygulama böyledir demiyor; aynı zamanda Medine’de bu konu üzerinde icmâ edilmiştir, diyor dese nasıl karşılırsın?* dedim. Muhabıım şöyle devam etti: *Medine’de üzerinde icmâ edilen şey, münferit rivayetlerden daha kuvvetli değil mi? Böyle değilse o, bize nasıl münferit rivayetlerden daha zayıf olan bir şeyi nakletme zahmetine katlanıp, icmâ ile kabul edilen daha kuvvetli ve bağlayıcı olan şeyi rivayet etmekten kaçınır?* Bunun üzerine biz de şöyle dedik: *Birisi sana, farz edelim ki rivayet az ve icmâ da nakledilemeyecek kadar çok olduğu için bu böyledir; sen de aynı şeyi yapıyor ve “bu, üzerinde icmâ edilmiş bir şeydir.” diyorsun dese ne cevap verirsin?* Muhabıım şu cevabı verdi: *Ben ve herhangi bir ilim adamı,” bu konuda icmâ edilmiştir” der isek, karşılaştığın her âlim, mutlaka sana aynı şeyi söyler ve onu öncekilerden böylece nakleder. Mesela, öğle namazının farzı dört rek’attır, içki yasaklanmıştır vb. gibi. Bazen birinin “bu icmâ ile kabul edilmiştir.” dediği bir konuda Medineli âlimlerin çoğunun ona muhalif olduğunu görüyorum. Bazen de üzerinde icmâ edildiği söylenen bir konuda İslam beldelerindeki âlimlerin çoğunun muhalefet ettiğini biliyorum.”<sup>191</sup>*

#### 1.4.7. Sahabi Kavli/Mezhebi

Sahabe, vahyin nüzul sürecine şahit olmuş Allah Rasulünün rahle-i tedarisinden geçmiş, Allah’ın ve Rasulünün muradını en iyi bilen öncü nesildir. Bu nedenle sahabe içtihadı, kaynağı ne olursa olsun, ilkesel olarak İslam bilginleri tarafından dikkate alınmıştır. Şâfiî’ye göre, sahabi içtihadı hakkında ister ittifak olsun isterse ihtilaf olsun şer’î deliller sıralamasında, Kitap ve Sünnet ten sonra, kıyastan önce üçüncü sırada yer almaktadır. Ancak Şâfiî, muhalifi veya muvafıkı tespit edilemeyen münferit sahabi kavline ise kıyastan sonra yer vermektedir. Şâfiî, muhalifi bilinmeyen/olmayan sahabe içtihatlarını doğrudan/direkt kabul ederken; ihtilafın söz konusu olduğu sahabe içtihatlarından hangisi Kitap, sünnet veya icmâa uygunsu yahut kıyas yönünden daha

<sup>190</sup> Bkz. Ebû Zehra, **eş-Şâfiî**, s.276.

<sup>191</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.533-535. Şâfiî, son paragrafta yer alan ifadeleri kendisiyle münazarada bulunan kişinin sözleri olarak aktarsa da bu konuda kendisi de aynı görüştedir. Zira Şâfiî, gerek *İhtilâfu Mâlik veş-Şâfiî* gerekse *İhtilâfu'l-Hadîs*’te Medine ehlinin amelinin/icmânının hüccet olduğu düşüncesini şiddetle reddetmektedir. Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, (Ahmed Şakir’in, üç nolu dipnotu ) s.535.

doğru ise onu kabul edeceğini belirtir.<sup>192</sup> Şâfiî, er-Risâle’de sahabi kavillerine dair üç ihtimalden bahsederek bu ihtimallerden her biri hakkındaki kanaatini belirtmektedir. Bu ihtimaller şunlardır:

**1. İttifak hâli:** Şâfiî, sahabenin bu tür içtihatlarını doğrudan kabul etmektedir.

**2. Görüşler arasında ayrılık bulunması:** Bu durumda Şâfiî mevcut görüşlerden hangisi Kitap, sünnet veya icmâa uygunsu yahut kıyas yönünden daha doğru ise onu kabul edeceğini belirtmiştir.

**3. Muhalifi veya muvafıkı tespit edilemeyen münferit sahabi kavli:** Şâfiî, bunun delil olarak alınması hususunda Kur'an ve Sünnette bir delil bulunmadığını, ilim erbabının da onu bazen dikkate alıp bazen de dikkate almadığını ifade etmiştir. Kendisi ise bunu Kitap, sünnet, icmâ ve kıyasta bir hüküm bulunmaması şartıyla kabul ettiğini, ancak gerçekte bu tür sahabi kavillerinin nadir olduğunu, çoğunlukla bir görüşün karşısında ona muhalif başka bir görüşün yer aldığını belirtmiştir.<sup>193</sup> Buraya kadar Şâfiî'nin konuyla ilgili görüşünü özetlemeye çalıştık. Şimdi ise Şâfiî'nin er-Risâle'deki sözlerine yer verelim:

“-Muhatabım dedi ki: Senin Kitap ve Sünnetten sonra icmâ ve kıyas hakkındaki görüşlerini dinledim. İhtilaf hâlinde olan sahabenin sözleri hakkında ne düşünüyorsun?

- Dedim ki: Sahabenin bu tür sözlerinden Kitap ve Sünnette olanı ve icmâa uygun düşeni, ya da kıyas açısından daha doğru olanı kabul ederiz.

---

<sup>192</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.596-598. Bazı usûl eserlerinde, Şâfiî'nin kadim görüşüne göre sahabi kavli delil iken cedid görüşüne göre delil değildir, yani Şâfiî Mısır öncesi dönemde sahabi kavlini hüccet olarak görürken Mısır'a geldikten sonra bu görüşünü değiştirmiştir, şeklinde değerlendirmeler yer almaktadır. (Bkz. Gazâlî, **el-Mustasfâ**, s.271; Âmidî, **el-İhkâm**, IV,182.) Ancak Ebû Zehra, gerek İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye'ye dayanarak, (Bkz. “*İ'lamü'l-Muvakkiin 'an Rabbi'l-Âlemîn*”, Dâru İbni'l-Cevzî, Demmam, h.1423, IV, s.11 ) gerekse kavli cedidin şekillendiği bir dönemin ürünü olan Şâfiî'nin er-Risâle ve el-Ümm eserlerini incelemesi sonucu, Şâfiî'nin baştan itibaren, her iki görüşüne-*kadim, cedid*- göre de sahabi kavlini er-Risâle'de yer aldığı şekliyle kabul ettiğini ileri sürerek el-Ümm'den yaptığı alıntılarla bu iddiasını desteklemiştir. (Bkz. Ebû Zehra, **eş-Şâfiî**, s.322, 323.) Ebû Zehra, Şâfiî'nin sahabi kavli ile ilgili yaklaşımını şu sözlerle özetlemektedir: “*Eğer ashabi, ittifak etmiş bulursa onların bu icmâuni/ittifakını hüccet olarak alır. Eğer ashaptan birinin bir sözü varsa, ona muhalif olan bir şey de bilinmiyorsa, ona tabi olur. Gerçek şu ki bu gibi haller gayet nadirdir. Eğer ashab aralarında ihtilafa düşmüşlerse o zaman onların sözleri içinden Kitaba ve sünnete daha yakın bulunduğunu ya da kıyasa daha uygun olanı seçip alır. Burada ictihada mahal vardır, saha geniştir. Ancak ashabın sözlerinin dışına çıkıp başkalarının dediklerini almaz.*” (Ebû Zehra, **eş-Şâfiî**, s.334.)

<sup>193</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.596-598.

- Muhatabım: Peki sahabeden biri, bir görüş ileri sürse ve ona uygun veya ona aykırı bir şey nakledilmezse ne dersin? Kitap, sünnet veya icmâda ona uymayı gerektiren bir delilin var mıdır? Ta ki senin bir habere uyararak onu benimsemen için bir sebep bulunsun, dedi.

- Dedim ki, bu konuda herhangi bir ayet ve sabit bir sünnet bilmiyorum. Ancak, âlimlerin bazen sahabilerden böyle birinin görüşünü kabul ettiklerini, bazan da kabul etmediklerini, bazı hallerde de bu konuda ihtilafa düştüklerini görüyoruz.

-Muhatabım: Sen, bunlardan hangisini benimsiyorsun? dedi.

-Şöyle dedim: Kitap, Sünnet, icmâ ve bu anlamda hükme medar olacak bir şey bulamazsam, ya da kıyas yoksa bir sahibinin görüşüne uyarım. Bir sahibinin görüşüne başkasının muhalefet etmemiş olma ihtimali pek azdır.”<sup>194</sup>

#### 1.4.8. Maslahat-ı Mürsele

Ulemanın çoğunluğuna göre, Şâfiî, *mesalih-i mürsele* ile belli şartlarda amel etmektedir. Nitekim Kârâfi konuyla ilgili şöyle bir değerlendirmede bulunur:

“Bütün İslam mezhepleri fûrua ait meselelerde mesalih-i mürsele ile amel ederler. Çünkü onlar meseleler arasındaki münasebetlere bakarak kıyas ve ayırım yaparlar. Bu münasebetlerden birini itibara alırken delil aramazlar. Bu husus maslahat-ı mürsele ile amelden başka bir şey değildir.”<sup>195</sup> Kârâfi'nin bu değerlendirmesinin kapsamına Şâfiî de girmektedir. İsnevî de İbn Hacib'den ve İmâmu'l-Harameyn'den, Şâfiî'nin mesâlih-i mürseleyi delil olarak kabul ettiğini nakleder. Ancak İmâmu'l-Harameyn, Şâfiî'nin, maslahatın kabulü için, şari'in kabul ve takrir ettiği benzer bir maslahatın olmasını şart koştuğunu belirtmektedir.<sup>196</sup> İbnu Emîri'l-Hacc da et-Tahrîr'in şerhinde maslahat-ı mürseleden bahsederken, İbnul-Hümâm'ın “*Şâfiî ve Mâlik'ten maslahatın kabul edildiği nakledilir*” ifadesini şerh ederken şöyle der: “Ebherî ise bunun sabit olmadığını söyler. Sübkî, İmam Mâlik'ten nakli sahih olan, onun mutlak surette maslahat cinsine itibar ettiği der. Şâfiî ise Mâlik gibi demiyor. Şâfiî, muteber olan maslahatlara benzer bulunduğu maslahata bir hükmü bağlamayı caiz görür ve şer'an

---

<sup>194</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.596-598.

<sup>195</sup> Bkz. Şihâbuddîn, Ahmed b. İdrîs es-Sinhacî el-Kârâfi, **Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl**, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2004, s.351.

<sup>196</sup> Bkz. el-Halebî, İbnu Emîri'l-Hacc, **et-Takrîr ve't-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, III,191.

mukarrer, aslı sabit olan hükümlere dayanan maslahatı kabul eder. İmâmu'l-Harameyn de bunu tercih etmiştir.”<sup>197</sup>

Şâtıbî de el-İ'tisâm'da Cüveynî'ye istinaden benzer bir değerlendirmeye yer vermektedir:

“Mesâlih-i mürsele ile amel ittifak konusu değildir, bilakis hakkında Fıkıh Usûlü uleması ihtilaf etmiş ve konuyla ilgili dört görüş ortaya çıkmıştır. Bakillânî ve usûlcülerden bir grup, mesâlih-i mürselenin delil oluşunu reddedip illetin bir asla dayanmadan dikkate alınmayacağını söylemektedirler. İmam Mâlik ise mesâlih-i mürsele 'nin muteber olduğu ve mutlak olarak üzerine hüküm bina edilebileceği görüşündedir. İmam Şâfiî ve Hanefilerin çoğunluğu sahih bir asla dayanmasa da sabit olan asılların manalarına/illetlerine yakın olması şartıyla böyle bir mana/mesâlih-i mürsele ile amel edilebileceği görüşündedirler.”<sup>198</sup>

Yukarıda zikri geçen eserlerde, Şâfiî'nin maslahat-ı mürseleyi delil olarak kabul ettiğine dair nakiller yer almaktadır. Ancak Ebû Zehra, Şâfiî'nin delil olarak kabul ettiği maslahatın mutlak manada bir maslahat olmayıp belki icmâ veya nass ile muteber olan bir maslahata benzeyen/yakın olan maslahat olduğunu söyler ve bu görüşünü de er-Risâle'den yaptığı şu alıntıyla destekler : “Kıyas iki türdür:

1. Bir şeyin/fer'in asıl manasında olmasıdır (yani aslın illetini taşımasıdır).

2. Bir şeyin/fer'in birkaç asla benzemesidir. Bu durumda fer', en uygun ve en çok benzeyen asla kıyas edilerek onun hükmünü alır.”<sup>199</sup>

İcmâ ile muteber olan maslahatlardan birine benzeyen veya şer'i şerife dayanan hükümlerden birine uyan bir maslahatı almak, şüphesiz ki, kıyasın ikinci kısmına girer. Buna göre, yukarıda yer verdiğimiz kaynaklardan yaptığımız alıntılar, Şâfiî'nin bu söylediğiyle örtüşmektedir. Ancak, Şâfiî bu tür maslahatı, nassın bulunmadığı yerde mesâlih-i mürsele delil olarak kabul edilir diye almamıştır. Belki ona göre bu maslahat, kıyas vecihlerinden birine uygun olduğundan muteber sayılmıştır. Bu

---

<sup>197</sup> Bkz. İbnu Emîri'l-Hacc, **Şerhu't-Tahrîr**, III, 191.

<sup>198</sup> İbrâhîm b. Mûsa b. Muhammed Ebû İshâk eş-Şâtıbî, **el-İ'tisâm**, Mektebetu't-Tevhîd, yy., ty. .III, 6.

<sup>199</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.479.

bakımdan maslahat kıyasa dâhildir. Başlı başına müstakil bir delil olmayan maslahat, Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas delillerinin dışına çıkmaz.<sup>200</sup>

Buraya kadar, Şâfiî'nin usûl anlayışını ana hatlarıyla yansıtmayı ve bu anlayışın çerçevesini çizmeyi hedefledik. Şâfiî'nin usûl anlayışını netice olarak şöyle özetleyebiliriz: Şâfiî, Kitap ve sünnetin nasslarının Arap dili kuralları çerçevesinde anlaşılmasına büyük önem atfetmekte ve bu doğrultuda nasslardan hüküm çıkarmaktadır. Bir konu hakkında nass bulamadığında sınırlarını daraltsa da icmâa, icmân olmadığı yerde ise sahabe kavline başvurmaktadır. Ancak sahabe kavilleri hakkında ihtilaf olması durumunda Kitap ve Sünnet nasslarına en yakın olanı veya kıyasa en uygun düşeni seçer. Konuyla ilgili sahabe kavli bulamadığı zaman ise kıyasa başvurur. Onun kıyas anlayışı oldukça geniş bir çerçeveye sahiptir. Heva ve hevesten neşet eden istihsana şiddetle karşı çıkar. Maslahat-ı mürseleyi müstakil bir delil olarak görmeyerek, kıyas kapsamında mütalaa eder. Ona göre bütün hükümler zahire göredir. Vicdanlarda olan gaybdır, onu yalnızca Allah bilir, karşılığını O verir. Nassların zahiri ihmal edilerek batınına gidilemez, sadece maksada göre de amel edilemez. Nassların zahirini ihmal edenler zann ve tevehhüm ile hareket etmektedirler. Bu yol, hatası çok isabeti az olan bir yoldur. Nitekim kazai hükümlerde batın değil zahir esastır. Şâfiî, dini anlamada nassların zahir delaletinin dışına çıkmamakla birlikte onlarla gerçekleştirmek istenilen gaye ve maslahat/makâsıd boyutunu da ihmal etmemektedir. Şâfiî, nasslara, Arap dil kurallarına, makâsıdu's-şeriaya, sahabenin ictihad ve uygulamalarına ve kendi zamanına ulaşan ilmî müktesebata istinaden tespit ettiği esaslarla, nassları doğru anlamak, ictihadı sağlam temellere oturtmak, ictihad girişiminde bulunacaklar için bir sınır ve çerçeve oluşturmaktadır. Böylece nasslarla münasebet sağlam bir zeminde gerçekleştirebilirsin, ictihat sağlam esaslara dayansın, cedel ve münazaralarda hakem rolünü üstlenebilecek bir ilim ortaya çıkmasını hedeflemektedir. Şâfiî, çizdiği bu sınırlarla, belirlediği bu esaslarla, nasslarla münasebette keyfiliğin, heva ve hevesin önünde en büyük engeli teşkil eden fıkıh usûlü ilminin müdevvini olması nedeniyle günümüzde, başta müsteşrikler olmak üzere

---

<sup>200</sup> Bkz. Ebû Zehra, **eş-Şâfiî**, s.320-321.

bazı akademisyenler tarafından ilmî ciddiyetten uzak, gayr-i ahlâki saldırılara maruz kalmıştır. Önerine çekilmiş bir set olarak gördükleri bu ilim ve müdevvini olan Şâfiî hakkında insaf sınırlarını aşacak şekilde “Arap milliyetçisi”, “lafızcı”, “akli düşünmeyi akamete uğratan kişi” gibi ithamlarda bulunmaktadırlar. Ancak Şâfiî’nin tespit ettiği bu esaslar, bu ümmetin ulemasının kabulüne mazhar olmuş ve istinbat için bu esasların gerekliliği konusunda ittifak hâsıl olmuştur. Çünkü Şâfiî bu esasları, kendi zamanına kadar oluşan ulemanın müktesebatını/birikimini göz önünde bulundurarak tespit etmiştir. Fıkıh usûlü ilmine ait bazı meselelerde farklı mezheplere müntesip usûlcüler arasında ihtilaflar söz konusu olsa da bütün usûlcülerin ittifakla kabul ettiği değişmez hakikat, bu ilmin esaslarına riayet etmeden nassların doğru bir şekilde anlamayacağıdır. Bu kuralları göz ardı ederek nasslardan yapılan çıkarımlar, ilmî bir değere sahip olmayacağı gibi icihad olarak da değer kazanamaz. Öte yandan Şâfiî’nin tespit ettiği bu esaslar konusunda diğer muteber mezhepler büyük oranda Şâfiî’ye muvafakat etmişlerdir. Tatbikat ve tafsilat yani fûrû-u fıkıh konusunda bu mezhepler arasında önemli oranda ihtilaf olsa da usûlde/ana prensiplerde ihtilaf oldukça azdır.

## İKİNCİ BÖLÜM

### İMAM ŞÂFİÎ'DE TEÂRUZ VE ÇÖZÜM YOLLARI

#### GİRİŞ

Çalışmamızın bu bölümünde, tezimizin ana konusunu teşkil eden, “*İmam Şâfî’de, Şer’î Delillerin Teâruzu ve Çözüm yolları*” konusunu etraflıca ele alıp incelemeyi hedeflemekteyiz. Esas konuya geçmeden önce konumuz açısından odak kavram niteliğine sahip olan teâruz kavramının lügat ve terim anlamı, imkânı ve vukuu, sebepleri, rüknü, şartları, mahalli, kısımları ve hükmü yani çözüm yolları gibi bu kavrama ilişkin ve de gerekli olduğunu düşündüğümüz ön bilgilere yer verdikten sonra Şâfîî öncesi dönemde teâruz problemine bakışın izlerini sürmeye çalışacağız. Zira gerek konumuz açısından temel kavram niteliğine sahip teâruz kavramını doğru anlamak, gerekse konuyla ilgili değerlendirmelerde gelinen noktayı görmek ve bu çerçevede oluşan müktesebatı tanımak, sağlıklı bir tahlil ve karşılaştırma yapmak için önem arz etmektedir.

Fıkıh usûlünün en önemli konularından biri olan ve bu ilmin temel meselelerinin neredeyse tamamıyla ilişkilendirilebilecek bir konu olan teâruz konusu, ictihad ehliyetini elde etmek için bilinmesi gereken zorunlu meselelerin başında gelir. Zira bu konunun bilinmesi, şer’î delillerden hüküm istinbatı için yani ictihad faaliyeti için zorunluluk arz etmektedir. Fıkıh usûlünde “elfaz” bahsi diye bilinen istidlal/istinbat metotları/yolları başlığı altında zikredilen, nasslardan hüküm istinbatı için gerekli bütün kurallar, müctehid tarafından dikkate alınsa bile yine de bu kuralların doğru bir çıkarım için yeterli olduğu söylenemez. Çünkü müctehidin teâruz ve çözüm yolları konusunu dikkate almadan yapacağı ictihatta doğru bir sonuca ulaştığından emin olunamaz. Teâruz ve çözüm yolları konusu ictihad için mihenk taşı mesabesinde olup aynı zamanda geçerlilik şartıdır.

Teâruz konusu, gerek fıkıh, hadis ve tefsir gibi ilimlere ait usûllerde, gerekse özel olarak bu konuya hasredilmiş eserlerde ele alınmıştır.<sup>201</sup>

Fıkıh usûlü ve tarihiyle ilgili eserlerde yer aldığı üzere, fıkıh usûlüne dair bize ulaşan yazılı ilk eser, Abdurrahman b. Mehdî'nin talebi üzerine İmam Şâfiî tarafından kaleme alınan "*er-Risâle*" adlı eser olduğu gibi delillerin ihtilafı/teâruzu konusuyla ilgili telif edilen ve elimize ulaşan ilk eser de yine İmam Şâfiî'ye ait olan *İhtilâfu'l-Hadîs* adlı eserdir.<sup>202</sup> Öte yandan İmam Şâfiî *el-Ümm* ve *er-Risâle* isimli eserlerinde de konuyu ele almıştır.<sup>203</sup> Ancak bu tespit, İmam Şâfiî öncesi müçtehitlerin içtihat faaliyetlerinde delillerin teâruzu problemiyle karşılaşmadıkları ve bu problemi çözmek için çeşitli yollara başvurmadıkları ve bir çaba içerisine girmedikleri anlamına gelmez. Zira sahabeden itibaren müçtehitlerce yürütülen icthad faaliyetlerinde söz konusu problemle karşılaşıldığını, *cem'*, *nesih* ve *tercih* gibi teâruzu giderme yollarına başvurulduğunu ve böylece problemin bertaraf edildiğini, sahabe ve tabiin icthadlarından örnekler vererek izah etmeye çalışacağız. Bu nedenle önce teâruz kavramıyla ilgili gerekli gördüğümüz bilgilere yer vereceğiz, peşinden Şâfiî öncesi dönemde bu problemin ele alınışına değineceğiz.

## 2.1. TEÂRUZ

### 2.1.1. Sözlük ve Terim Anlamı

Tefâul babından mastar olan ve müşarekete delâlet eden teâruz, cihet, yan/kenar anlamlarına gelen "*urz*" kökünden türemiştir. Aralarında teâruz bulunan iki kelimeden her biri adeta diğerinin kenarında ve cihetinde yer alarak onun yöneltildiği hedefe varmasına engel teşkil ettiği için muteariz kelam olarak

---

<sup>201</sup> Örneğin; Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, "*İhtilâfu'l-Hadîs*", thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib, el-Ümm ile birlikte, X, 4. Baskı. , Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2011; Ebu'l-Ayneyn Bedrân, "*Edilletu't-Teşrî' el-Müte'aride ve Vücûhu't-Tercih Beynehâ*", Müessesetü Şebâbi l-Câmia', İskenderiye, Mısır; Abdullatîf Abdullâh Azîz el-Berzencî, "*et-Teâruz ve't-Tercih Beyne'l-Edilleti's-Şer'iyye*", Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996; Muhammed İbrâhim Muhammed el-Hafnavî, "*et-Teâruz ve't-Tercih 'İnde'l-Usûliyyin*", Dâru'l-Vefâ, el-Mensûre 1987; Mehmet Selim Aslan "*İslam Hukuk Metodolojisinde Delillerin Teâruzu Ve Tercih Kaideleri*", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Y.Y. Üniversitesi, Van 2006.

<sup>202</sup> Bkz. Abdurrahmân es-Suyûtî, *Tedrîbu'r-Râvî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1993, s.365.

<sup>203</sup> Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s.284.



isimlendirilmişlerdir.<sup>204</sup>“a-r-z” maddesi sözlükte, “kenar, cihet, mâni olmak, engellemek, açığa çıkmak/çıkarmak, bir şeyin sonradan ortaya çıkması, mukabele etme, denkleşme, eşit olmak, benzeşme, birbirine engel olacak biçimde karşılaşmak, birbirine ters düşmek, çatışmak, çelişki, dönmek, yüz çevirmek”<sup>205</sup> gibi anlamlara gelir. Zikri geçen anlamlar arasında yer alan, *engelleme, eşitlik, denklik, çatışma, karşı karşıya gelme* gibi anlamlar, fıkıh usûlü terimi olarak, birbirinden farklı şekillerde tanımlanan teâruzun tanımları arasında dikkat çekenleridir. Dolayısıyla teâruzun istilahi anlamı ile luğavi anlamları arasında bir münasebetin olduğu görülmektedir. Nitekim fıkıh usûlüne dair kaleme alınan eserlerde teâruz kavramına yönelik yapılan tanımlarda bu münasebet açıkça görülmektedir. Aşağıda örnek olarak vereceğimiz tanımlarda da bu münasebeti rahatlıkla görebiliriz.

Gazâlî, teâruzu ; “ *تناقض / çatışma*”<sup>206</sup>, Zerkeşî, “*birbiriyle çatışacak biçimde iki delilin karşılaşması*”<sup>207</sup>; Mahallî, “*İki delilden her birinin, diğerinin delalet ettiği şeyin aksine delalet edecek tarzda birbiriyle karşılaşması*”<sup>208</sup> ; Debûsî, “*eşit kuvvetteki iki delilden birinin bir şeyi ispat edecek, diğerinin ise aynı yer ve zamanda onu nefyedecek şekilde olması*”<sup>209</sup> ; Serahsî, “*birbirine denk iki delilden her birinin, diğerinin gerektirdiği şeyin aksini gerektirecek tarzda – helallik/haramlık, isbat/nefy gibi- birbirleriyle karşılaşması*”<sup>210</sup> şeklinde tanımlamıştır.

<sup>204</sup> Bkz. Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, VI, 109.

<sup>205</sup> Muhammed b. Ahmed, İbn Mansûr el-Ezherî, Mu'cemu **Tahzîbu'l-Lügat**, thk. Zekî Kâsım, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2001, III, 2394-2400; Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, “**Lisânu'l-Arab**”, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990, VII, 166-179; Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, **Tâcul-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**”, Matbaatu'l-Hayriyye, Mısır 1888, VI, 42,51; Ahmed b.Muhammed b. Ali el-Feyûmî, **el-Misbâhu'l-Münîr**, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2010, s. 209; Mecduddîn, Muhammed b. Ya'kûb el-Fîruzâbâdî, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2008, s.1076; Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsa el-Hüseynî, **el-Külliyât**, thk. Adnan Dermiş, 2. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998, s.624, 850; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, **es-Sihâh**, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2009, s.756.

<sup>206</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, s.588.

<sup>207</sup> Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, VI,109.

<sup>208</sup> Celâluddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Mahallî, **el-Bedru't-Tâî fi Halli Cem'î'l-Cevâmi'**, 1.Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2012, II, 338.

<sup>209</sup> Ubeydullâh b. Umer b. İsa Ebû Zeyd ed-Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, s.337.

<sup>210</sup> Muhammed b. Ahmed Ebû Bekr es-Serahsî, **Usûlü's-Serahsî**, (thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî),

Teâruz ve tercihle ilgili kapsamlı bir çalışma yapan Abdullatîf el-Berzencî, usûlcülerin teâruzla ilgili tanımlarından bir kaçına yer verdikten sonra bu tanımları çeşitli açılardan eleştiriye tabi tutarak nihayetinde teâruzu şöyle tanımlamıştır: *“Mutlak olarak şer’î delillerin her birinin, diğerinin gerektirdiğinin aksini gerektirecek şekilde birbirleriyle çatışmasıdır.”*<sup>211</sup> Tanımda yer alan *“şer’î deliller”* ifadesi mutlak kaydıyla birlikte zikredilmesi nedeniyle her türlü şer’î delili kapsamaktadır. Yani bu deliller ister aklî ister naklî olsun, ister yakîni ister zannî olsun aralarında teâruz gerçekleşebilir. Tanım, bu kuşatıcı yönü nedeniyle aşağıdaki teâruz türlerinin tamamını kapsar niteliktedir:

a. Senet ve delâlet bakımından kat’î olan deliller arasındaki teâruz. (İki âyet veya iki mütevâtir sünnet yahut bir âyet ile delaleti kat’î olan mütevâtir sünnet arasında meydana gelen teâruz gibi.)

b. Senet ve delâlet bakımından zannî olan deliller arasında meydana gelen teâruz. (İki âhâd veya meşhur haber yahut biri meşhur diğeri de âhâd haber olan deliller arasındaki teâruz gibi.)

c. Biri kat’î diğeri zannî olan iki delil arasında meydana gelen teâruz. (Biri mütevâtir diğeri âhad olan iki haber arasındaki teâruz gibi. Her iki haberin delaleti kat’î veya zannî yahut birinin delâleti kat’î diğerin zannî olsun fark etmeksizin aralarında çelişki söz konusu olabilir.)

---

İhyâu'l-Maârif en-Nu'mâniyye, Haydarâbâd ty., II,12.

<sup>211</sup> Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercîh**, I, 23. Berzencî'nin bu tarifi de eleştiriden nasibini alması gereken bir tariftir. Bu tanım dikkatle incelendiğinde teâruzun gerçekleşebilmesi için üç veya daha fazla delil arasında çatışmanın gerçekleşmesinin şart olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Zira yazar, tanıma *“...الصمانع بين الادلة الشرعية”* ifadesiyle başlamaktadır. Oysa usûl ulemasının, yukarıdaki tanımları incelendiğinde teâruzun iki delil arasında gerçekleşeceği açıkça ifade edilmiştir. Nitekim bu tanımın son kısmı da bunu ifade etmektedir. Yani tanımın başı ile sonu arasında çelişki bulunmaktadır. Yazar, adeta teâruzu tanımlarken teâruz örneği sergilemiştir.

d. İki aklî veya iki naklî veyahut biri aklî diğeri de naklî delil olan deliller arasında meydana gelen teâruz.<sup>212</sup>

Yukarıda yer alan tanımlarda görüldüğü üzere, teâruz, usûlcüler tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Ancak bu tanımlara dikkatli bir nazarla bakıldığında “aynı meselede iki delilden birinin, diğeri gerektirdiğiyle çatışan bir hükmü gerektirmesi” noktasında birleştiklerini belirtmemiz mümkündür.<sup>213</sup>

Usûl kaynaklarında teâruzun tanımında şu ifadeler yer verildiğini görmekteyiz: *muâraza*, *tenâkuz*, *teâdül*, *tezâd*, *temânu‘*, *tedâfu‘*, *tenâfi*, *ihtilâf*, *tenâkud*.<sup>214</sup> Birbirinin yerine kullanıldıkları sıkça görülmekle birlikte mantık terimi tenâkud ile usûl terimi teâruz arasında gerek mahal gerekse sonuç bakımından farklar bulunmaktadır.<sup>215</sup>

---

<sup>212</sup> Bkz. Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercîh**, I, 24-25. Şer'î deliller, çeşitli açılardan ayrıma tabi tutulmuşlar. Bu ayrımlardan biri aklî-naklî/sem'î ayrımıdır. Naklî deliller, oluşumunda müctehidin katkısı olmayıp şâri'den nakledilen şer'î asıllardır. Bu deliller sadece doğru haber verenden işitilmekle bilindiğinden dolayı “sem'î deliller” diye anılır. Aklî deliller ise naklî delil ile bağlantılı olmakla birlikte aklî muhakeme ve beşerî yorumun ağırlıkta olduğu, oluşmasında müctehidin katkısının bulunduğu delillerdir. Şer'î delillerin bir başka ayrımı ve derecelendirmesi de sübut ve delâlet yönündendir. Kur'ân'ın Allah'tan Hz. Peygamber'e gelişinde ve bizlere kadar naklinde hiçbir şüphe ve kesinti olmadığından dolayı, bütün âyetler sübut yönünden kat'îdir. Hadisler ise belli türleri hariç sübut yönünden genelde zannîdir. Bunun neticesi olarak naklî deliller sübutu ve delâleti kat'î, sübutu kat'î delâleti zannî, sübutu zannî delâleti kat'î, sübutu da delâleti de zannî şeklinde dörtlü bir derecelendirmeye tâbi tutulmuştur. Kendisinden şer'î bir hükmün açıkça anlaşıldığı ve başka türlü anlaşılmasının doğru olmayacağı deliller delaleti kat'î, dolaylı şekilde hüküm bildiren, yorum ve izaha ihtiyaç duyanlar da delâleti zannî olan delillerdir. (Bkz. Ali Bardakoğlu, “**Delil**”, DİA, İst.1994, IX, 139 -140; Yusuf Şevki Yavuz , “**Delil**”, DİA, İst.1994, IX,137.

<sup>213</sup> Bkz. Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, VI, 109; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, **İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakk min İlmi'l-Usûl**, Dâru'l-Fazîle, Riyad 2000, II, 1111; Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercîh**, I, 23; Zekiyüddîn Şa'bân, **Usûlu'l-Fıkhî'l-İslâmî**, Mektebetu'l-İrşâd, İstanbul 2016, s. 444.

<sup>214</sup> Bkz. Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, VI, 109; Şevkânî, **İrşadu'l-Fuhûl**, II, 1111; Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercîh**, I, 23.

<sup>215</sup> Bkz. Şükrü Özen, “**Teâruz**”, DİA, İstanbul 2011, XXXX, 208. Bu iki kavram arasındaki farkları kısaca şöyle ifade edebiliriz: Usûli kavram olarak teâruz, sadece şer'î deliller arasında tasavvur edilirken; tenâkuz ise her türlü kaziyede/önermede söz konusu olabilir. Şer'î deliller arasında tasavvur edilen teâruz zahirde ve şekilsel iken; tenâkuz ise hakikatte olduğu gibi zahirde de vardır. Usûlde teâruz durumunda cem', tevfiik, tercih veya tevakkuf yollarına başvurulurken; tenâkuzda ise her iki tarafa da itibar edilmez. Yani iki tarafın da iptali söz konusudur. Tenâkuz sadece söz cinsinden olan önermeler arasında düşünülürken; teâruz ise iki söz, iki fiil, söz ile fiil veya söz ile sükut arasında da gerçekleşebilir. Tenâkuz inşai cümleler veya biri ihbari diğeri inşai olan cümleler arasında gerçekleşmezken; teâruz ise genellikle inşai cümleler arasında gerçekleşir. (Geniş bilgi için bkz. Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercîh**, I, 37.)

Teâruz ve tercih hemen hemen bütün usûl konularıyla ilişkili olduğundan usûl eserlerinde geniş yer tutup, bazılarında bu konu delillerin her biri ayrı ayrı incelenerek ele alınırken birçoğunda ise müstakil bir bölüm halinde incelenmektedir. Alâuddin es-Semerkindî, İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtîbî, İbnü'l-Hümâm gibi müellifler bu konuyu “*et-Teâruz*” başlığı altında ele alırken Ebû Zeyd ed-Debûsî, Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, Fahru'l-İslâm el-Pezdevî, Ebu'l-Berakât en-Nesefî, Sadru'ş-Şerîa gibi Hanefî usûlcüleri “*el-muâraza*”; Fahrudin er-Râzî, Kâdî Beyzâvî, İbnü's-Sübkî, Bedruddîn ez-Zerkeşî gibi Şâfiî müellifleriyle Şevkânî “*et-Teâdül ve't-Tercih*” başlığını tercih etmiştir.<sup>216</sup>

## 1.2. Teâruzun İmkânı ve Vukuu

Aralarında usûlcülerin, fakiherin ve hadisçilerin bulunduğu âlimler, şer'î deliller arasında teâruzun cevazı ve vukuu konusunda farklı görüşler serd etmişlerdir. Konuyla ilgili görüşleri şöyle özetleyebiliriz:

### 2.1.2.1. Teâruzun Nefsü'l-Emirde Vaki olmadığını kabul edenler

Aralarında dört mezhep imamları ve müntesiplerinin olduğu usûlcüler ile muhaddislerin, fukahanın çoğunluğu, Zâhirîler, Mu'tezile ve Şîa'dan bazı âlimler, şer'î deliller arasında, kat'î olsun zannî olsun, aklî olsun naklî olsun nefsü'l-emirde/realitede gerçek bir teâruzun/çatışmanın vuku bulamayacağı kanaatindedirler. Zira hakikatte birbiriyle çelişen/çatışan iki delilin/ ayetin, âlim ve hâkim olan, yerdeki ve gökteki her şeyi bilen Cenab-ı Hak'tan suduru düşünülemediği gibi vahiyle desteklenen, O'nun masum elçisinden de birbiriyle çelişen iki sahih hadisin/hükmün vürudu düşünülemez. Ancak şer'î iki delil arasında zahiren karşılaşılan çatışma/teâruz

---

<sup>216</sup> Bkz. Muhammed Alâuddîn b. Ali el-Haskefî, *İfâdetu'l-Envâr alâ Usûli'l-Menâr*, Mektebetu'l-İmam Evzaî, Dimeşk 2008, s.275; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 577; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, VI, 108; Abdulvehhâb b. Ali Tâcuddîn es-Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmî'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s.112; Ali b. Muhammed Fahru'l-İslâm el-Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, Mektebetu Câvid Beris, Karaçi ty. .s.285; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille* s.337; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, s.823; İbnu Emîri'l-Hacc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, III, 3; Ebû Bekr Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, II, 12.

olsa olsa müctehidin zannına/nazarına göredir. Bu ise bize teâruzun hakiki değil, zâhiri ve zannî olduğunu göstermektedir.<sup>217</sup>

Seyrâfî (v.330/942), Şerhu'r-Risâle'de, konuyla ilgili Şâfî'ye ait şu ifadelere yer verir: "Hz. Peygamber'den, aralarında husus-umum, icmâl-tefsir ilişkisi olmadan- iki sahih ve birbirine zıt hadisin, birinin ispat ettiğini diğerrinin nefyedeceği şekilde, -nesh durumu hariç biz nâsihi bulamasak da- varlığı hiçbir zaman doğru değildir."<sup>218</sup> Şâfî, bu sözyle iki sahih hadis arasında hakikatte teâruzun bulunamayacağını ifade etmektedir. Konuyla ilgili bir başka değerlendirmesinde ise şu ifadelere yer verir:

"Ne kadar birbiriyle ihtilâflı/müteariz iki hadis gördüysek mutlaka onları uzlaştıracak bir çıkış noktası ya da birini diğerrine tercih etmemizi sağlayacak bir delâlet vardır. O delâlet, ya Kitabullah'a ya da onun dışındaki Sünnet ve bazı delillere muvafaktır."<sup>219</sup>

İbn Huzeyme (v.311/923) de konuyla ilgili değerlendirmesinde benzer ifadelere yer vermektedir:

"Sahih senetle Hz. Peygamber'den rivayet edilmiş birbirine zıt iki sahih hadis bilmiyorum. Kimde böyle bir hadis varsa bana getirsin, onları uzlaştırayım."<sup>220</sup> O bu sözyle sahih hadisler arasında teâruzun hakikatte vâki olamayacağını ifade etmektedir.

Şâtîbî (v.790/1388), el-Muvâfakât'ta, hakikatte şer'î deliller arasında teâruzun mümkün olmadığını bunun sadece müctehidin nazarında olduğunu şöyle ifade etmektedir:

"Müslümanların tevakkuf etmesini gerektirecek bir şekilde teâruz eden iki delil hakkında ümmetin ittifak ettiğini kesinlikle göremezsin, ancak her bir müctehidin tek tek hatadan mâsum olmaması nedeniyle onların nazarında, deliller arasında teâruzun gerçekleşmesi mümkündür".<sup>221</sup>

---

<sup>217</sup> Bkz. Şâtîbî, **el-Muvâfakât**, s.823; Şevkânî, **İrşâdu'l-Fuhûl**, II, 1122; Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercih**, I, 41- 42.

<sup>218</sup> Bkz. Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, VI, 113; Şevkânî, **İrşâdu'l-Fuhûl**, II, 1123; Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercih**, I, 42.

<sup>219</sup> Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, VI, 149.

<sup>220</sup> Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, aynı yer; İbn Kesîr, **İhtisâru Ulûmi'l-Hadîs**, s.170; Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, **Tedribu'r-Râvî Şerhu Takrîbi'n-Nevevî**, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1993, s.366.

<sup>221</sup> Bkz. Şâtîbî, **el-Muvâfakât**, s.823.

Özetle bu görüşte olan usûlcüler, şer'î deliller arasında teâruzun, hakikatte değil sadece müctehid nazarında gerçekleştiği kanaatindedirler. Yani bu kesim, iki şer'î delil arasında teâruz hakikatte asla söz konusu olmadığını/olamayacağını, iki delil arasında zahiren görülen/düşünülen teâruzun ise olsa olsa müctehidin zannına göre olduğu görüşündedir. Dolayısıyla şer'î deliller arasında varlığı düşünülen teâruz, hakiki değil, zâhiridir. Zira şer'î delillerin çatışmasından/teâruzundan maksat, işin gerçeği ve mahiyetiyle ilgili teâruz değildir. Sahih şer'î deliller arasında böyle bir çatışma tasavvur olunamaz. Çünkü böyle bir durum, İslâm ahkâmının kendi içinde çelişkili olduğu sonucuna götürür. Dolayısıyla iki şer'î delil arasında çatışmanın/teâruzun varlığı, müctehidin kendi anlayış ve kavrayışıyla varabildiği sonuçlar bakımından yalnızca zâhirde tespit edilebilen çatışmadır.<sup>222</sup>

Şer'î deliller arasında nefsü'l-emirde teâruzun/çatışmanın vuku bulacağını kabul etmeyenler, çeşitli gerekçeler ileri sürmüşlerdir. Bu gerekçelerden bazıları şunlardır:

1. Şâri'in, birbiriyle çatışan delilleri ta'yin/kabul etmesi ve bu delillerle şer'î hükümleri ispat etmesi, O'nun, çelişkiden uzak delilleri ortaya koymaktan aciz olduğuna ve aynı zamanda işlerin sonuçlarını önceden bilmediğine/kestiremediğine delâlet eder. Her iki durumun da eksiklik olması nedeniyle, her şeyi bilen, hikmet sahibi ve her şeye gücü yeten şâri'in bunlardan tenzihi gerekir.<sup>223</sup>

2. Şer'î deliller arasında teâruzun gerçekte var olduğu kabul edilmesi hâlinde, bu durum bizi, şer'î hükümlerin kendi içinde çelişkili/tutarsız olduğu sonucuna götürür. Çelişki ise, batıldır. Zira çelişki acziyetin yani kendi içinde tutarlı bir sistem kuramamanın belirtisidir. Çelişkiye/batıla vesile /sebep olan da batıldır. Olanın Yüce Allah'a nispeti de batıldır. Sonuç olarak teâruz batıldır.<sup>224</sup>

3. Şer'î deliller arasında teâruzun subutu, batıl bir netice doğurur. Çünkü ister müctehid olsun isterse mükallid olsun çatışan iki delil ile amel etmeleri hâlinde

---

<sup>222</sup> Bkz. Şa'bân, **Usûl**, s. 419 dp.

<sup>223</sup> Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, III, 796; Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercih**, I, 46.

<sup>224</sup> Bkz. Serahsî, **Usûl**, I, 12;

birbirine münafî iki durumun içtimaı meydana gelir; hiç biriyle amel etmemeleri hâlinde de delillerin şâri' tarafından konulmasının bir anlamı olmaz. Bu iki delilden birini bırakıp diğer delil ile amel ederlerse, delilsiz dâva ve tercih söz konusu olur. Bu ise dinde heva ve hevese uyarak söz söylemek demektir dolayısıyla da muhaldir.<sup>225</sup>

4. Deliller arası teâruzun kabulü durumunda şer'î hükümlerin kaynakları/asılları arasında ihtilafın kabulü sonucunu doğurur ki bu ise asla kabul edilemez. Çünkü Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyurmaktadır: *“Kur'ân'ı gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer Kur'ân Allah'tan başkasına ait olsaydı, elbette içinde birçok tutarsızlıklar bulurlardı.”* boşluk olmasın<sup>226</sup> Allah Teâlâ bu ayette Kur'ân'da tutarsızlıkların olmamasını, Kur'ân'ın Allah'a ait olduğuna delil göstermektedir. Bu da gerek Kur'an ayetlerinin gerekse onun nazarı itibara aldığı, Kur'an'dan neşet eden diğer şer'î delillerin birbiriyle hakikatte çelişmemesi sonucuna bizi götürmektedir.

5. Teâruzun varlığını kabul etmek güç yettirilemeyecek bir yükümlülük sonucunu doğurur. Zira Şâri her ikisini aynı anda kastetmesi mümkün değildir. Çünkü bu anlamsız olur. Bu iki delilden herhangi birini kastetmiş olduğu da söylenemez. Nitekim bu durumda Şâri'in maksadının gerçekleştirilme imkânı yoktur. Zira aynı fiil emre veya nehye konu olduktan sonra ikinci defa bir öncekinin aksine bir talebe konu olması durumunda bu fiile ilişkin talebin gerçekleşme imkânı bulunamaz.<sup>227</sup>

#### 2.1.2.2. Teâruzun Caiz ve Fiilen Vaki Olduğunu Kabul Edenler

Yukarıda isimlerine yer verdiğimiz âlimler, çeşitli delillerden yola çıkarak, şer'î deliller arasında teâruzun hakikatte gerçekleşmesinin mümkün olmadığını, olsa olsa sadece müctehidin nazarında, zahiren söz konusu olduğu görüşünü savunurken bazı âlimler de deliller arası çatışmanın ilkesel olarak mümkün ve fiilen de

---

<sup>225</sup> Bkz. Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercîh**, I, 46; Râzî, **el-Mahsûl**, II, 434-435.

<sup>226</sup> Nisâ 4/82.

<sup>227</sup> Bkz. Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercîh**, I, 46, 48, 49; Hafnavî, **et-Teâruz ve't-Tercîh**, s.54-56.

gerçekleştiği görüşündedirler. Bazı Şâfiî fakîhler ile Musavvibe'nin<sup>228</sup> cumhuri, ister aklî veya naklî olsun, isterse de kat'î veya zannî olsun deliller arasında teâruzun zahirde ve müctehidin nazarında mümkün ve vaki olduğu gibi hakikatte de caiz ve vaki olduğu görüşündedirler. Bunlara göre şer'î deliller arasında teâruz/çatışma mutlak olarak ve nefsü'l-emirde vukuunun tasavvuru imkân dâhilindedir. Şevkânî, İrşâdu'l-Fuhûl'da İmam Mâverdî (v. 450/1058) ve Rüyânî'nin, âlimlerin çoğunluğundan şu nakilde bulduklarına yer vermektedir:

“Aralarındaki denklik nedeniyle iki delilden birinin diğerine tercih edilemez olması, bu delillerin birbiriyle çatışması anlamına gelir. Deliller arası bu çatışma/teâruz, realitede/nefsü'l-emirde caiz ve fiilen de vakidir.”<sup>229</sup>

Teâruzun mutlak olarak caiz ve fiilen vaki olduğunu kabul eden bu âlimler, görüşlerini aklî ve naklî bir takım delillerle desteklemektedirler. Bu delillerden bazıları şunlardır:

1. Teâruzun reddi ya aklî ya da naklî delile dayanmaktadır. Bu delil aklı olamaz. Nitekim iki delilin/emarenin kuvvet derecesi itibariyle müsavi olmalarını akıl muhal görmez. Çünkü bir şey hakkında haber veren adil iki kişiden biri müspet, diğeri menfî haber verebilir. Bu delil naklî de olamaz. Çünkü teâruzu reddedenlere göre, birbiriyle çatışan iki delilin her biriyle amel etmek mümkün olmadığı gibi mükellefin

---

<sup>228</sup> *Musavvibe*; “İctihadi meselelerde her müctehid musibtir, yani icthadında isabet etmiştir”, görüşünü savunan usûlcülere verilen isimdir. İctihatta hata-isabet meselesi icthadın hükmüyle ilgili tartışmaların odağında yer alır ve usûlcüler bu konuda, her müctehidin isabet ettiğini savunanlarla (musavvibe), içlerinden sadece birinin isabet edeceğini ileri sürenler (arada boşluk bırakmamışsınız) (muhattı) şeklinde iki gruba ayrılır. Her müctehidin doğruyu tutturduğu tezine sahip birinci eğilim daha çok Basra Mu'tezilesi'ne ve önde gelen Mu'tezilî bilginlerden Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Hâşim ve Ebû Ali ec-Cübbâ'î'ye nispet edilir. Fakat Bakıllânî, Gazzâlî ve Necmuddîn et-Tûfî gibi önde gelen birçok muhakkik Sünnî usûlcünün de bu kanaati benimsediği görülmektedir. Başta Hanefîler ve Mâlikîler olmak üzere Hanbelîler'in çoğunluğu ile bir kısım Şâfiî usûlcüleri ise ikinci grupta yer alır. Şâfiîler'den Ebû İshak el-İsferayânî, Ebû İshak eş-Şirâzî, Fahrüddîn er-Râzî ve Sirâcuddîn el-Urmevî; Mâlikîler'den Ebu'l-Velîd el-Bâcî, İbn Rüşd ve Cemâluddîn İbnu'l-Hâcib de bu gruptandır. Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel ile Eş'ârî'nin bu konudaki kanaatlerine ilişkin birbirine zıt rivayetler bulunmaktadır. Hata-isabet meselesinin temelinde Allah'ın icthadi konularda muayyen bir hükmünün bulunup bulunmadığı tartışması yer alır. Her müctehidin isabet ettiğini savunanların büyük çoğunluğuna göre hakkında nass bulunmayan bu tür meselelerde icthattan önce bir hüküm yoktur; aksine hüküm müctehidin zannına tabidir ve Allah'ın her müctehid hakkındaki hükmü onların icthadlarının ulaştığı sonuçtur. (Geniş bilgi için bkz. Hacı Yunus Apaydın, “İctihad”, DİA, İstanbul 2000, XXI, 440-441.)

<sup>229</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, IV, 411; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, 889; Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, I, 44.



bu hükümlerden birini seçme hakkı da yoktur. İleri sürdükleri bu delil de geçerli bir delil değildir. Zira birbirine denk iki delilin varlığı hâlinde, mükelleften bu delillerin içerdiği hükümlerden birini seçmesi, diğerinin terkini istediği anlamına gelir. Nitekim hakiki teâruz durumunda yapılan da delile dayanarak, çatışan iki hükümden birini tercih etmektir.

2. Hükümlere delâlet eden deliller, kat'î ve zannî olarak taksime tabi tutulmuştur. Deliller de kitap ve sünnet olabildiği gibi, kıyas, istishâb, mesâlih-i mürsele gibi diğer şer'î deliller de olabilir. İki kıyas, iki illet, iki mesâlih-i mürsele arasında teâruz söz konusu olabildiği gibi Kitap ve sünnet arasında da olabilir.

3. Hz. Peygamber, “*Hâkim hüküm vermek için ictihad edip de isabet ederse ona iki sevap, hata ederse bir sevap kazanır.*”<sup>230</sup> sözüyle ictihadi doğru ve hatalı olmak üzere iki kısma ayırmıştır. İctihad zorunlu ve doğal olarak hakkında kat'î nass bulunmayan içtihadi meselelerde- ihtilâfa yol açar. Çünkü her müctehid kendi görüş ve anlayışına göre ictihatta bulunur ki bu da ihtilafa neden olur. Hz. Peygamber'in bizzat ihtilafı doğuran içtihadı cevaz vermesi, ihtilafa cevaz vermesi anlamına; ihtilafa cevaz vermesi de teâruza izin verme anlamına gelmektedir. Öyleyse teâruz mahzurlu olmasının aksine dinen meşru, câiz ve sabit bir hakikattir.

4. Keffaretlerle ilgili ayet-i kerimelere bakıldığında Allah (c.c), mükellefi bu ayet-i kerimelerde yer verilen seçeneklerden birini tercih noktasında serbest bırakmıştır. Bu husus bize mükellefin şer'î hükümler arasında seçim yapma noktasında muhayyer bırakıldığını ve ihtilafa yol açan teâruzun vuku bulabileceğini göstermektedir.<sup>231</sup>

---

<sup>230</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, 494.

<sup>231</sup> Bkz. Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercîh**, I, 62, 63.

## 2. 1. 2. 3. Teâruzun Sadece Zannî Deliller/Emareler Arasında Caiz ve Vaki Olduğunu Kabul Edenler

Aralarında Şîrâzî (v. 476/1083)', Beyzâvî (v. 685/1286) gibi usûlcülerin bulunduğu bazı Şâfiî fakihler ile içlerinde Molla Hüsrev'in (v. 885/1480) de yer aldığı bazı Hanefî fakihlere göre kat'î deliller arasında teâruz şer'an caiz ve fiilen vaki değildir. Fakat emareler arasında yani zannî deliller arasında teâruz caiz ve vakidir.<sup>232</sup> İsnævî (v. 772/1370) ve Şevkânî (v.1250 /1834) gibi usûlcüler de teâruzun sadece emareler/zannî deliller arasında gerçekleşebileceği kanaatindedir. Bu görüşü İsnævî, cumhura; Mahallî (v. 864/1459) ise usûlcülerin çoğunluğuna nispet etmektedir.

Teâruzun sadece emarelerde yani zannî delillerde caiz ve vaki olduğunu savunanlar, görüşlerini bir takım delillerle desteklemeye çalışırlar. Bu görüş sahipleri, teâruzun mutlak olarak kabul etmeyenlerin tuttukları delillerin aynısını, kat'î deliller arasında teâruzun neden gerçekleşmeyeceğine delil olarak getirmektedirler. Bunun yanı sıra, teâruzun mutlak olarak kabul edenlerin delillerini de zannî delillerde teâruzun caiz ve vaki olduğuna delil olarak kabul ederler.<sup>233</sup> Bu görüşün savunucuları arasında yer alan Beyzâvî, kat'î deliller arasında tercih yapılamamasını bu deliller arasında teâruzun gerçekleşmemesine bağlamaktadır. Zira kat'î deliller arasında teâruzun gerçekleşmesi durumunda iki nâkızın irtifai veya içtimai neticesi ortaya çıkar ki bu netice batıldır. Zira nakideynin -varlık yokluk gibi- aynı anda içtimai ya da irtifai imkânsızdır.<sup>234</sup> Tâcuddîn es-Sübki (v. 771 /1370)de el-İbhâc'da, Beydâvî'nin kat'î deliller arasında teâruzun gerçekleşmeme gerekçesini izah için zikrettiği ifadelerini şerh etme sadedinde şu değerlendirmeye yer verir:

---

<sup>232</sup> Bkz. Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercih**, I, 45.

<sup>233</sup> Bkz. Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercih**, I, 71.

<sup>234</sup> Bkz. Abdullah b. Ömer Nâsiruddîn el-Beyzâvî, **Minhâcu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl**, thk. Şa'bân Muhammed İsmâîl, 1. baskı, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2008, s.239; Ebu'l-Bekâ, **el-Külliyât**, s, 574; Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, **Mu'cemu't-Ta'rîfât**, thk. Muhammed Sıddık el-Mînşâvî, Dâru'l-Fâdile, Mısır ty. s.117. Nakideyn/Nekidan; bir birinin nakidi olan iki şey demektir. İki şeyin bir birine nakid olması demek aynı anda içtimai/ bir arada bulunmaları veya ademleri /yok olmaları mümkün olmayan iki şey demektir. Varlık ve yokluk gibi. İki şeyin bir birine zıd olması durumunda ise bunların aynı anda bir arada olmaları mümkün olmasa da irtifai/yoklukları mümkündür. Siyah - beyaz gibi. (Bkz. el-Cürçânî, **Ta'rîfât**, s.117; Ebu'l-Bekâ, **el-Külliyât**, s.574.)

“...bunun delili, kat’î deliller arasında tercihin yapılamaz oluşudur. Zira tercih, teâruzdan neşet etmektedir. Teâruz ise kat’î deliller arasında gerçekleşmez. Çünkü kat’î deliller arasında teâruzun gerçekleşmesi hâlinde iki nakizin içtimaı veya irtifai lazım gelir. Zira kat’î delil, yakînî/kesin bilgi ifade eder. Kat’î delillerden her biri kesin bilgi ifade ettiğine göre, bu iki delilden birini alıp da diğerini terk etmek tahakkümdür/gerekçesiz iddiadan ibarettir.”<sup>235</sup>

Şer’î deliller arasında teâruzun cevazı ve fiilen vukuu konusunda usûlcüler arasında cereyan eden tartışmalara, farklı yaklaşımlara ve onların delillerine kısaca yer verdikten sonra konuyla ilgili düşüncemizi/tercihimizi şöyle ifade edebiliriz: Şer’î delillerin birinci derecede kaynağını teşkil eden vahyin sudur ettiği hikmet sahibi şâri’in aynı konuyla ilgili birbiriyle çelişen iki hükmü, tercih edilemez ve birbiriyle uzlaştırılmaz bir biçimde mükellefe teklif etmesi, onun hikmetine münafidir. Nesh durumu hariç birbiriyle çelişen hükümlerin şâri’den neşet etmesinin hakikatte tasavvur edilemez olması, bizi teâruzun sadece zahirde ve müctehidin nazarında gerçekleştiği sonucuna götürmektedir. Yani iki şer’î delil arasında teâruzun hakikatte asla söz konusu olmadığını/olamayacağını, iki delil arasında zahiren görülen/düşünülen teâruzun ise olsa olsa müctehidin zannına/nazarına göre olmasıdır. Dolayısıyla şer’î deliller arasında varlığı düşünülen teâruz, hakiki değil, zahiridir. Zira şer’î delillerin teâruzundan maksat, işin gerçeği ve mahiyetiyle ilgili teâruz değildir. Sahih şer’î deliller arasında böyle bir çatışma tasavvur olunamaz. Çünkü böyle bir durum, bizi İslâm ahkâmının kendi içinde çelişkili olduğu sonucuna götürür. Dolayısıyla iki şer’î delil arasında teâruzun varlığının, müctehidin kendi anlayış ve kavrayışıyla varabildiği sonuçlar bakımından yalnızca zahirde tespit edilebilen çatışma olduğu söylenebilir.

Son olarak yer vereceğimiz İzzuddîn b. Abdisselâm’ın (v. 660/1262) görüşüne göre teâruz, kat’î deliller arasında gerçekleşmediği gibi zannî deliller arasında da gerçekleşmez. Teâruz, olsa olsa sadece zannın sebepleri arasında gerçekleşir.<sup>236</sup>

---

<sup>235</sup> Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî, **el-İbhâc fî Şerhi’l-Minhâc**, 1. baskı, Dârul-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1404, V, 324.

<sup>236</sup> Bkz. İzzuddîn Abdulazîz b. Abdisselâm, **Kavâidu’l-Ahkâm fî Mesâlihi’l-En’âm**, thk. Mahmûd b. Telamid eş-Şenkâtî, Dâru’l-Maarif, II, 119.

### **2.1.3. Teâruzun Sebepleri, Rûknü ve Şartları**

#### **2.1.3.1. Teâruzun Sebepleri**

Şer'î deliller arasında görülen teâruzun, zahirde ve müctehidin nazarında gerçekleşmesine yol açan çeşitli sebepler söz konusudur. Çünkü müctehidin ortada hiçbir sebep yok iken sadece yanılarak deliller arasında çatışmanın olduğunu zannetmesi/vehmetmesi neticesinde teâruz meydana gelmez. Bilakis müctehidin böyle bir zanna/nazara sahip olmasına yol açan çeşitli sebepler vardır. Bu sebepleri kısaca şöyle sıralayabiliriz:

##### **1. Nassın delâletinin zannî olması**

Nasslar delâlet açısından zannî ve kat'î olmak üzere iki kısma ayrılırlar. Delâleti kat'î olan nasslar sübut açısından da kat'î olmaları hâlinde birden çok manaya ihtimallerinin olmaması nedeniyle ihtilafa yol açmazlar. Ancak delâleti zannî olanların sübut açısından zannî veya kat'î olması ve birden çok manaya ihtimalinden ötürü ihtilafın önemli sebepleri arasında yer alırlar. Bu nedenle delâletleri zannî olan nassların varlığı zahiren de olsa teâruzun/çatışmanın önemli sebepleri arasında yer alır.

**2. Allah Rasulünden (s.a.v) aynı meseleyle ilgili birbirinden farklı durum ve münasebetlerde iki farklı hükmün sudur etmesi ve ravilerden bazıları konuyla ilgili bir hükmü başka ravilerin ise diğer hükmü rivayet etmeleri.**

Aynı konuyla ilgili, bir kaynaktan iki farklı hükmün neşet etmesi zahiren bir çelişki arz etse de işin hakikati bunun hilafıdır. Zira bu ravilerin aynı konuyla ilgili rivayet ettikleri iki farklı hükmün farklı münasebetlerle meydana gelmeleri hakikatte bir çelişkinin olmadığını göstermektedir. Ancak müctehid bu iki farklı münasebeti tespit edememesi sebebiyle söz konusu rivayetleri bir biriyle çatışan rivayetler olarak değerlendirebilmektedir. Müctehid bu iki hükmün aynı konuyla ilgili farklı münasebetlerle söylenmiş olduğunu keşfetmesiyle problem çözüme kavuşmaktadır. Yani hükümlerin farklılığı durumların/bağlamların farklılığından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle aralarındaki zahiri teâruz, uzlaştırılma/cem' yoluyla bertaraf edilir.

### **3. Deliller arasında neshin varlığı**

Müctehidin, aynı konuyla ilgili bir birine muhalif hükümler getiren deliller arasında neshin varlığından haberdar olmaması nedeniyle, ilk bakışta/karşılaşmada teâruzun olduğunu düşünebilir. Ancak bir biriyle çatıştığını düşündüğü delillerle ilgili incelemesi neticesinde bu delillerden birinin nâsîh diğerinin mensuh olduğu kanaatine vardığı zaman teâruzun olmadığına hükmeder. Böylece bu iki delil arasında hakikatte bir teâruzun olmadığı anlaşılmış olur.

### **4. Hz. Peygamber'in (s.a.v) bir konuyla ilgili farklı uygulamalarının olması ve bu uygulamaların değişik rivayetler/raviler aracılığıyla aktarılması**

Hz. Peygamber'in (s.a.v) kimi zaman bir şeyle ilgili birbirinden farklı, birden çok uygulamasının varlığı, o şeyin icrası noktasında farklı uygulamaların meşrû/caiz olduğunu gösterme amacına matuf olabilir. Ancak müctehid, farklı rivayetlere konu olan bu uygulamalarla karşılaştığı zaman ilgili rivayetler arasında teâruzun olduğunu zannedebilir. Müctehid, incelemeleri neticesinde bu uygulamaların farklılık göstermesinin rivayetler arası çelişkiden kaynaklanmadığını bilakis bu uygulamaların, söz konusu işin farklı şekillerde icra edilmesinin meşruiyetini göstermeye yönelik olduğu sonucuna varır ve rivayetler arasında teâruzun olmadığına hükmeder. Böylece mükellef kendisine sağlanan bu kolaylıktan istifade ederek dilediği uygulamayı esas alabilir.

### **5. Kitap veya Sünnette yer alan, aynı konuyla ilgili âmm lafızlardan biriyle umum kastedilirken diğeriyle husus kastedilmesi.**

Müctehid bu iki âmm veya hâss ifade arasında ilk bakışta/zahiren çatışmanın olduğunu düşünebilir. Bir konuyla ilgili, nasslarda yer alan bu ifadelerden aynı şeyin kastedilmediği bu nedenle aralarında hakikatte bir çatışmanın olmadığı müctehidin

araştırmaları neticesinde ortaya çıktığında konuyla ilgili lafızların ihtiva ettikleri hükümlerle ayrı ayrı durumlarda amel edileceği sonucuna ulaşılır.<sup>237</sup>

### 2.1.3.2. Teâruzun Rkn

Rkn, sözlükte en kuvvetli taraf, büyük iş, izzet, kendisiyle desteklenen ve g anlamlarına gelir.<sup>238</sup> Gerek Fıkıh gerekse Fıkıh Usûlü terimi olarak bir Şeyin mahiyetine/hakikatine karşılık kullanıldığı gibi o mahiyetin bir cüz’n oluşturan unsur için de kullanılır. Burada rknden murad, mahiyet ve hakikatin tamamıdır. Şer’i deliller arasında teâruzun gerçekleşebilmesi için onun mahiyetini ve hakikatini oluşturan rknn varlığı zorunludur. Zira bir Şeyin mahiyetini teşkil eden, hakikatini meydana getiren unsurun yokluğu durumunda o Şeyin tahakkukundan söz edilemez. Teâruzun rkn onun hakikati demektir. Bu tespitten hareketle teâruzun mahiyetini ve hakikatini oluşturan hususu tespit önem arz etmektedir.

Yukarıda yer verdiğimiz teâruz tanımlarını dikkatle incelediğimizde teâruzun hakikati ile ilgili doğru bir sonuca ulaşabiliriz. Usûlcülerin teâruza yönelik tanımlarına baktığımızda, teâruzun rkn, aynı meselede, birbiriyle çatışan hükümler getiren - helâllik-haramlık; nefy-ispat gibi- iki eşit delillin varlığıdır. Başka bir ifade ile teâruzun rkn, aynı konuda birbirine zıt hükümler içeren, iki denk hcetin itimaıdır.

Yukarıda yer verdiğimiz bilgilerden çıkan sonuç; aralarında eşitlik bulunmayan ya da bir biriyle çelişen hükümler içermeyen veya aynı konuyla ilgili olmayan iki delilin karşı karşıya gelmesinden, birbiriyle çatışmasından, yani teâruzundan söz edilemez. Bu itibarla, zannî delil ile kat’i delil arasında, kuvvetli delil ile zayıf delil arasında ya da kuvvetli delil ile daha kuvvetli delil arasında teâruzdan söz edilemez. Diğer taraftan, ayetler mütevâtir veya meşhur sünnetler hem kendi aralarında, hem

---

<sup>237</sup> Bkz. Hafnavi, **et-Teâruzu ve’t-Tercih**, ss.17-20.

<sup>238</sup> Fîruzâbâdî, **el-Kâmusu’l-Muhit**, s.667; Cevheri, **es-Sihâh**, s.464.

birbirleriyle, haber-i vâhidler ve kıyaslar ise sadece kendi aralarında zât bakımından birbirlerine eşit sayıldıkları için aralarında teâruz gerçekleşebilir.<sup>239</sup>

### 2.1.3.3. Teâruzun Şartları

Şer'î deliller arasında teâruzun zahiren de olsa söz konusu olabilmesi için usûlcüler çeşitli şartlar öne sürmüşlerdir. Bu şartlardan önem arz ettiğini düşündüklerimize kısaca yer vermeye çalışacağız.

#### 1. BirbiriyleTeâruz Eden Delillerden Her Biri Tek Başına Ele Alındığında Delil/ Hüccet Olmaya Elverişli Olmalı

Buna göre birbiriyle çatışan iki taraftan birinin veya her ikisinin hüccet/delil olma niteliğine sahip olmadığı anlaşılrsa bu, muhalefet/çatışma teâruz olarak nitelenemez. Örneğin birbiriyle çatışan iki hadisten birinin mevzû veya şiddetli zayıf olduğu anlaşılrsa burada teâruzdan söz edilemez. Zira birbirbirinden farklı ifadelerle de olsa, usûlcülerce yapılan tanımlar dikkatle incelendiğinde açıkça görülecektir ki teâruz sadece delil değerine sahip iki taraf arasında teâruzun tasavvur edilebileceği anlaşılmaktadır. Yukarıda teâruzun şartı olarak zikrettiğimiz bu husus her ne kadar teâruzun şartları arasında kimi eserlerde yer alsada, teâruzun mahiyet ve hakikatinin varlığı için zorunluluk arz etmesi nedeniyle rükün olarak değerlendirilmesi daha isabetli görünmektedir. Çünkü delil değeri taşımayan taraflar arasında gerçekleşen çatışma teâruz olarak değerlendirilemediği için teâruzun mahiyet ve hakikatinin varlığından söz edilemez.<sup>240</sup>

#### 2. Teâruz Eden Deliller Bir Birine Eşit/Denk Olmalı

Teâruzun tanımından da anlaşılacağı üzere deliller arasında teâruzun varlığından söz edebilmek için bu delillerin mutlaka sübut ve delâlet açısından yani kuvvet açısından birbirine denk olmaları gerekir. Aralarında teâruz bulunan iki delilin

---

<sup>239</sup> Bkz. Hafnavî, **et-Teâruz ve't-Tercîh**, s.45,46; Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercîh**, s.162, 163; Özen, **“Teâruz”**, DİA, İstanbul 2011, XXXX, 208.

<sup>240</sup> Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercîh**, I, 154.

sübut ve delâlet açısından birbirine denk olması, gerek senet/sübut gerekse delâlet açısından her ikisinin kat'î ya da zannî olması demektir. Aksi takdirde teâruzun varlığından söz edilemez. Zira delillerin birbiriyle muarazası, zorunlu olarak o delillerin kuvvetçe birbirine denk olması sonucunu doğurur. İster delâlet açısından, isterse sübut açısından birbirine denk olmayan deliller arasında usûlcülerin çoğunluğuna göre teâruzdan söz edilemez. Bu şart, teâruzun gerçekleşmesi için şart olmasa da varlığının devamı ve bekası için şarttır. Deliller arası denklik/eşitlik üç şekilde tasavvur edilebilir:

**a. Sübût /senet açısından birbirine denk olmaları.** Bu denklik, iki delilin ya kat'î yani mütevâtir<sup>241</sup> olması ya da zannî yani meşhur<sup>242</sup> veya haber-i âhâd<sup>243</sup> olması hâlinde düşünülebilir.

**b. Delâlet açısından birbirine denk olmaları.** Bu denklik/eşitlik, iki delilin ya kat'î olması ya da zannî olması durumunda sağlanabilir.

**c. Sayısal açıdan birbirine denk olmaları.** Bu denklik, bir delilin bir delille çatışması ya da iki delilin iki delille çatışması şeklinde tasavvur olunur. Buna göre aralarında teâruz bulunan iki ayet ya da hadislerden biri başka bir ayet, hadis, icmâ veya kıyasla desteklenmesi durumunda teâruzdan söz edilemez. Zira bu durumda başka bir delille desteklenen delil diğerine tercih edileceğinden iki delil arasında teâruz gerçekleşmez.

---

<sup>241</sup> Hadis Usûlü terimi olarak “Mütevâtir” şöyle tanımlanmıştır: “ Mütevâtir, baştan sona kadar her nesilde, yalan üzerinde birleşmeleri aklen ve âdeten mümkün olmayacak kadar çok kimsenin rivayet etmiş olduğu hadis çeşididir.” (Aydınlı, **Hadis İstılahları**, s.232.)

<sup>242</sup> Hadis Usûlü terimi olarak “Meşhur”, çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. O anlamlar sırasıyla şunlardır: **1.** Her tabakada/nesilde en az üç kişinin rivayet etmiş olduğu veya en az üç farklı senetle rivayet edilmiş olan hadis. **2.** İlk dönemlerde bir iki kişi tarafından rivayet edilmiş olduğu halde sonraları (ikinci ve üçüncü tabakalarda/nesillerde) yayılma imkânı bulmuş ve daha fazla kimse tarafından rivayet edilmiş olan hadis. **3.** Ravilerinin sayısına, senedinin olup olmadığına bakılmaksızın, halk arasında yayılmış olan hadis /hadis olarak yayılmış söz, haber. **4.** Her tarafta olmasa bile, herhangi bir topluluk arasında yayılmış olan hadis. Meşhur hadis, senet ve metnin durumuna göre sahih, hasen, zayıf ve mevzû olabilir. (Aydınlı, **Hadis İstılahları**, s.178.) Yukarıdaki metinde yer verdiğimiz meşhur kavramıyla, “Her tabakada/nesilde en az üç kişinin rivayet etmiş olduğu veya en az üç farklı senedle rivayet edilmiş olan hadis” kastetmekteyiz.

<sup>243</sup> Hadis Usûlü terimi olarak “Haber-i vâhid/âhâd”, şu anlamda kullanılmaktadır: “Her tabakada/nesilde bir veya birden fazla kişi tarafında rivayet edilmiş olsa da mütevâtir derecesine ulaşmayan haber”. Kısımları: Meşhur, Aziz, Garib olmak üzere üç çeşittir. (Bkz. Aydınlı, **Hadis İstılahları**, s.91.)



### 3. Konuları bir olmalı

İki delil arasında teâruzun gerçekleşebilmesinin şartlarından biri de bu delillerin aynı konuyla ilgili bir biriyle çatışan hükümler getirmeleridir. Buna göre aynı konuyla ilgili olmayan ya da aynı konuyla ilgili olup da aralarında çelişki/çatışma bulunmayan hükümler getiren deliller arasında teâruzdan bahsedilemez.

### 4. Zamanları bir olmalı

Buna göre aynı konuyla ilgili bir birine münafî hükümler getiren iki eşit delilden birinin zamanının diğerinden farklı olması yani söz konusu hükümlerin farklı zaman dilimlerinde geçerlilik kazanmaları, bir başka ifadeyle farklı zamanlara ait hükümler olmaları hâlinde, bu iki delil arasında teâruz gerçekleşmez. Örneğin; Bakara 222. Ayette <sup>244</sup> eşler arasında cinsî münasebeti yasaklayan bir ifade/delil olduğu gibi bu münasebeti mübah/meşrû gösteren de vardır. Buna rağmen bu konuda, iki delil arasında teâruzdan söz edilemez; çünkü yasak hükmü, âdet dönemine ait bir hüküm iken; ibaha hükmü, temizlik dönemine ait bir hükümdür.

### 5. Aralarında hüküm itibariyle çatışma ve muhalefet olmalı.

Deliller arası teâruzun gerçekleşmesinin en önemli şartlarından biri de biri de aralarında çatışmanın bulunmasıdır. Bu şart aynı zamanda teâruzun devamı ve bekası için de söz konusudur. Buna göre hükümleri arasında tezat ve münâfat bulunmayan delillerin teâruzundan söz edilemez. Zira teâruzun esasını deliller arası çatışma oluşturmaktadır. Çatışmanın ve muhalefetin olmadığı veya var olup da çeşitli yollarla ortadan kaldırıldığı zaman teâruzun varlığından bahsedilemez.<sup>245</sup>

---

<sup>244</sup> “Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: O, bir rahatsızlıktır. Bu sebeple ay hâlinde olan kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. Şunu iyi bilin ki, Allah tevbe edenleri de sever, temizlenenleri de sever.” (Bakara, 2/222.)

<sup>245</sup> Bkz. Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercîh**, I, 157; Hafnavî, **et-Teâruz ve't-Tercîh**, s.50, 51.

## 2.2. ŞÂFÎ ÖNCESİ DÖNEMDE TEÂRUZ PROBLEMİ

Fıkıh usûlü ilmi/hüküm çıkarma metotları ve kuralları, tedvin itibariyle hicri ikinci asra denk düşse de tedvin öncesi icra edilen icthadların usûlden yoksun olduğu söylenemez. Zira bu kaideler bir araya getirilmeden önce de her bir imamın/ müctehidin, icthad ederken takip ettiği bir metod vardı. Bu metod, müctehidin, başta Kitap ve sünnet (nasslar) olmak üzere hukukunun kaynakları ve Arap dili üzerindeki araştırmaları sonucu (istikra) kendi zihninde özümlediği birtakım kurallara dayanır. İctihad ameliyesi neticesinde tespit edilen şer'î hüküm, müctehidin, sahip olduğu istinbat usûlünü işletmesi neticesinde ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle usûl, zihnî varlık düzeyinde fūrûdan önce gelir.

Usûle dair müstakil eseri olsun ya da olmasın her müctehid yaptığı icthatta zorunlu olarak bir usûl takip eder ve her icthad birtakım kurallara dayanır. Bu kurallar bazen –meleke hâline geldiğinden- şuur düzeyinde mülâhaza edilmez. Müctehidin zihninde var olan bu usûl, İmam Şâfiî örneğinde olduğu gibi bazen yazılı bir ifadeye kavuşur. Bazen de İmam Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik gibi müctehidlerin icthad örnekleri içinde saklı kalır.<sup>246</sup> Sözün özü, bir usûlden yoksun şekilde nasslardan hüküm çıkarımında bulunmak icthad olarak nitelenemez. Zira usûlsüz icthad olmaz ve her icthad mutlaka bir usûle dayanır.

Bu bilgiler ışığında Şâfiî öncesi dönemde yaşayan sahabe ve tabiin müctehidlerinin müteâruz delillerin çözümü konusunda izledikleri yöntemle ilgili bir kaç örnek vererek konuyu izah etmeye çalışalım. Sahabe nesli gerek Allah Rasulü (s.a.v) hayatta iken, gerekse vefatı sonrası karşılaştıkları deliller arası teâruz problemini, tercih, cem/uzlaştırma, nesh gibi yöntemlerle çözüme kavuşturmışlardır. Bu tespitimizi aşağıda vereceğimiz örneklerle temellendirebiliriz.

Allah Rasulü (s.a.v) Ahzab/Hendek Savaşı dönüşü silahını bırakarak gusletti. Cibrîl (a.s.) kendisine gelerek şöyle dedi:

---

<sup>246</sup> Bkz. Metin Yiğit, **İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet**, 1.baskı, İz Yay. İstanbul 2009, s.17.

- "Silahını mı bıraktın? Vallâhi biz (melekler) bırakmadık. Haydi, onlara git" demesi üzerine Allah Rasulü (s.a.v), nereye gideyim? diye sorması üzerine Cibril (a.s.), buraya buraya diyerek, Benî Kureyza'yı işaret etti. Rasûlullah (s.a.s.) derhal Benî Kureyza'ya sefer ilân etti. Ashâbın sür'atle yola çıkmalarını sağlamak için, ashabına Benî Kureyza'ya gitmelerini emrederken şöyle buyurmuştur: "*sizden hiç kimse Benî Kureyza'ya varmadan ikinci namazını kılmamasın.*" yolda ikinci vaktinin girmesi üzerine ashabın bir kısmı bu emrin zahirine uyararak, namaz vakti çıksa da namazlarını Benî Kureyza yurduna varınca kılınması gerektiği kanaatini taşıırken; bir kısmı da vaktin çıkmasından endişe ederek Peygamber (s.a.s.)'in maksadı, acele etmemizi sağlamaktır, diyerek, vakit çıkmadan, Benî Kureyza yurduna varmadan yolda kıldılar. Ashabın bu iki farklı ictihadı/uygulaması Allah Rasulüne (s.a.v) ulaşınca hiçbirini yadırgamadı.<sup>247</sup> Sahabenin uygulamasındaki farklılığın sebebi, İmam Müslim'in de *Sahih*'inde kullandığı bab başlığıyla işaret ettiği gibi delillerin teâruzudur. Zira Sahih-i Müslim'de kullanılan bab/konu başlığı "*Gazveye acele etme ve muteâriz iki durumdan en önemlisini önceleme konusu*" şeklindedir. Burada teâruzu söz konusu olan iki delil/durum nedir? Birincisi vakit geçse de Benî Kureyza yurduna varmadan ikinci namazının kılınmaması hükmünü ihtiva eden nehiy/hitap (*menfi hitap*); ikincisi, namazların vaktinde kılınmasını teşvik eden hadislerin umumunun delâleti (*müsbet hitap*). Örneğin, Abdullah b. Mes'ûd'un Hz. Peygamber'e "*Ey Allah'ın Rasulü! Allah katında amellerin en sevimsisi/faziletlisi hangisidir?*" diye sorması üzerine, Allah Rasulü; "*Vaktinde kılınan namazdır.*" dedi. İbn Mes'ûd'un, "*Sonra hangisi?*" sorusuna, "*Ana-babaya iyilikte bulunma*", "*Sonra hangisi?*" sorusuna ise "*Allah yolunda cihad etmektir.*"<sup>248</sup> diye cevap verdi.

Birinci delilin zahirinin ihtiva ettiği hüküm, o günün ikinci namazının *-vakti çıksa bile-* Benî Kureyza yurdunda kılınması, öncesinde kılınmaması; ikinci delilin zahirinin ihtiva ettiği hüküm ise o günün ikinci namazı bile olsa her namazın kendi

---

<sup>247</sup> Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, **el-Câmiu's-Sahîh**, Dâru'l-cil, Beyrut t.y., "el-Cihâd ve's-Siyer", 33/23; Abdulazîm b. Abdilkavî el-Münzirî, **Muhtasaru Sahîhi'l-Buhârî**, tahk. İbrâhîm Bereke, 7. Baskı, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 2007, Kitâbu'l-Havf, 12/526; Abdulazîm b. Abdilkavî el-Münzirî, **Muhtasaru Sahîhi Müslim**, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2003.

<sup>248</sup> Müslim, "İman", 2/38

vakti içerisinde kılınması, vaktinin dışına çıkarılmamasıdır. Sahabenin her iki grubu da karşılaştığı teâruz problemini çözmek için *tercih* yöntemine başvurmuştur. Zira ikinci namazını Benî Kureyza yurdunda kılan grup, her namazın kendi vakti içerisinde kılınması hükmünü içeren delilin umumunu, yeni ve özel bir hitabı/ hükmü içeren delille/hadisle tahsis yoluna giderek, birinci (*yeni ve özel olan*) delili tercih etmişlerdir. Zira bu durumda namazın özellik arz etmesi ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) özel beyanı ve vurgusu söz konusudur.

Bu namazı yolda kılanlara gelince; bunlar her namazın kendi vakti içerisinde kılınması gerektiğine delâlet eden hadisi esas alıp bu delille, Benî Kureyza hadisinin itlakını, vaktin çıkmaması, namazın edasının vaktinde yapılmasının zorunluluğunu içeren hadislerle kayıtlayarak ikinci delili tercih etmişlerdir.<sup>249</sup>

Yukarıda verilen örnekten anlaşılacağı üzere, sahabe nesli, Allah Rasülü (s.a.v) daha hayatta iken karşılaştıkları teâruz problemini, -çeşitli ictihad ve değerlendirmeler neticesinde farklı sonuçlara ulaşırsalar da- tercih yöntemiyle çözüme kavuşturmuşlardır. Bu da söz konusu problemin/teâruzun ve çözüm yollarının sahabe nesline bilindiğini gösteren önemli bir delildir.

Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî (v.1176/1762), “*el-İnsâf fî Beyâni Esbâbi'l-İhtilâf*” isimli eserinde, sahabe nesli arasında cereyan eden fikhî-amelî sahadaki ihtilafın sebeplerini izah ederken bu sebepler arasında, *aynı konuyla ilgili iki farklı hüküm ihtiva eden rivayetin/hadis/uygulamanın varlığını (ihtilâfu'l-ehâdîs)* zikretmektedir. İhtilâful-ehâdîs probleminin çözümüne yönelik olmak üzere, sahabe arasında farklı yollara başvurulmuştur. Dihlevî, bu sebebi izah sadedinde şu örneğe yer vermektedir: “Hz. Peygamber, Hayber senesinde mut'a nikâhına izin vermişti, sonra bunu yasakladı. Daha sonra Evtas senesinde mut'aya tekrar izin verdi ve bir müddet sonra tekrar yasakladı. İbni Abbas, “Ruhsat, zaruret dolayısıyla verilmişti, zaruret bittiği için de sonradan yasaklama geldi. Hüküm bu minval üzere bâkidir.” dedi. Sahabenin geneli ise “Ruhsat, olayı mübah kılmak; daha sonra gelen yasaklama da,

---

<sup>249</sup> Bkz. Berzencî, et-Teâruz ve't-Tercih, I, 10.

bu mübahlığı ortadan kaldırmak (neshetmek) içindi”<sup>250</sup> diyerek farklı bir değerlendirme yapmıştır. Sahabenin cumhurunun bu değerlendirmesi, ehl-i sünnet ulemasını ittifakla, mut’a nikâhının nihai hükmünün haramlık olduğu sonucuna götürdü. Verilen bu örnekte görüldüğü üzere İbni Abbas mut’a nikâhıyla ilgili farklı uygulamaları uzlaştırma yoluyla (cem’, telif) problem olmaktan çıkarırken; sahabenin geri kalan kısmı ise nesh yoluyla bu problemi bertaraf etmiştir.

Konuyla ilgili bir başka örnek de tabiin döneminde yaşayan İmam Mâlik ile İmam Ebû Hanîfe’nin bir defasında karşılaştıklarında aralarında cereyan eden şu diyalogdur: İmam Evzaî’nin, Ebû Hanîfe’ye namazda ihram/iftitah tekbiri dışında el kaldırmamasının nedenini sorması üzerine Ebû Hanîfe (r.a) buna dair Allah Rasulünden (s.a.v) bir delilin sabit olmadığını söyler. Evzaî namazda dört yerde ellerin kaldırılmasının sünnet olduğuna delâlet eden İbn Ömer hadisini zikretmesi üzerine; İmâm-ı Âzam, İbn Ömer’in rivayetine İbn Mes’ûd’un rivayetiyle karşılık vermiştir/muarazada bulunmuştur. İmam Evzaî (r.a), İbn Ömer (r.a) rivayetini isnadının âli yani Rasulullah’a ulaştırılan aracılardan azlığıyla tercih ederken; Ebû Hanîfe (r.a) ise Ravilerinin fakih olması nedeniyle İbn Mes’ûd’un hadisini tercih etmiştir.<sup>251</sup> Verilen örneklerden anlaşıldığı üzere, gerek sahabe gerekse tabiun döneminde aynı vakiyla ilgili birbirine muhalif hüküm bildiren delil/emarelerin varlığı durumunda, oluşan teâruzu gidermek için *-nesh ve tercih gibi-* çeşitli yollara başvurulmuş ve problem çözüme kavuşturulmuştur.

### 2.3. ŞÂFÎ’DE TEÂRUZ VE ÇÖZÜM YOLLARI

Bir metodolojinin cüz’ünü teşkil eden herhangi bir meselenin doğru anlaşılmasında, o metodolojinin bir bütün olarak anlaşılmasının ve ele alınan cüz’î meselenin bu sistem içerisinde teşkil ettiği yerin ve diğer meselelerle olan ilişkisinin bilinmesine bağlıdır. Bu nedenle fıkıh usûlü ilminin müdevvini olan Şâfî’nin usûle dair herhangi bir meseleye yaklaşımının doğru değerlendirilebilmesi için de öncelikle bir bütün olarak usûl anlayışının kavranması ve bu anlayış içerisinde söz konusu

---

<sup>250</sup> Bkz. Dihlevî, **el-İnsâf**, s.49-51.

<sup>251</sup> Bkz. Berzencî, **et-Teâruz ve’t-Tercih**, I, 11.

meselenin yerinin ve diğer meselelerle olan münasebetinin tespiti önem arz etmektedir. Bu anlayıştan hareketle çalışmamızın birinci bölümünde İmam Şâfiî'nin usûl anlayışına yer vermeye çalıştık. Tezimizin ana konusunu teşkil eden “*İmam Şâfiî'nin şer'î delillerin teâruzu ve çözüm yolları konusuna bakışı*” meselesi, onun usûl anlayışında önemli bir yere sahip olan şer'î deliller konusuyla ilişkili bir konudur. Zira teâruz probleminin konusunu şer'î delillerin çatışması oluşturmaktadır. Bu nedenle Şâfiî'nin şer'î delillere bakışını anahatlarıyla hatırlattıktan sonra bu delillerin birbiriyle çatışmaları hâlinde izlediği yol hakkında detaylı bilgilere yer verilecektir.

#### 2.4. ŞÂFİİ'NİN ŞER'İ DELİLLERE BAKIŞI

Şâfiî'ye göre, şer'î hükümler konusunda kesin ve güvenilir bilgi sağlayan kaynaklar/cihetü'l-ilm, Kur'an, sünnet nassları ile icmâ, sahabi kavli ve kıyastır. Kitap bu dinin asıl kaynağıdır. Sünnet, icmâ ve kıyas delil olma değerini O'ndan alırlar. Bundan dolayı Kur'an, bütün şer'î delillerin esasını teşkil eder. Başta sünnet olmak üzere, bütün şer'î deliller onun beyanından ibarettir. Zira Kur'an, asli-fer'î / külli-cüz'î bütün şer'î hükümlere nassan veya istidlalen kaynaklık eder. Şâfiî, er-Risâle'de şer'î delillerle ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“...hiç kimsenin bir şey hakkında, bu helâldir veya haramdır, deme yetkisi yoktur. İnsan böyle bir şeyi ancak ilme dayanarak söyleyebilir. Bu ilim de, Kitap, sünnet, icmâ ve kıyastır... Kıyas, bir şey hakkında Kitap ve Sünnette bulunan nasslara uygun olduğunu gösteren bir takım işaretlere dayanarak hüküm aramaktır; Çünkü Kitap ve Sünnet, ulaşılması gereken gerçeğin esasını teşkil eder.”<sup>252</sup>

er-Risâle'de geçen konuyla ilgili bir başka açıklama ise bize Şâfiî'nin şer'î delil mefhumundan ne kastettiğini açıkça göstermektedir:

“Allah, Rasûlullah'tan sonra hiç kimseye, kendisinden önce geçmiş ilim kaynağına dayanmaksızın fetva verme yetkisi tanımamıştır. O'ndan sonraki ilim kaynağı ise Kitap, sünnet, icmâ, sahabeden intikal eden şeyler (kavlu's-sahabi/الأثر) ve belirttiğimiz gibi bunlara kıyastır.”<sup>253</sup>

Şâfiî, şer'î deliller ve tertibi noktasında takip ettiği yolu, el-Ümm'de şöyle izah etmektedir:

---

<sup>252</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, ss.39, 40.

<sup>253</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.508.

“Bağlayıcı yakinî bilgi (kaynağı), Kitap ve Sünnettir. Her Müslümana düşen, onlara uymaktır... Kitap ve sünnet var olduğu sürece onları her kim işitse -önünde ittibadan başka bir yol olmadığı için- kendisinden hiçbir mazeret kabul edilemez. Bu imkân olmadığı zaman Rasûlullah'ın (s.a.v) ashabının veya ashabından birinin sözlerine gideriz. Sonra imamların; Ebû Bekir'in veya Ömer'in veya Osman'ın sözü, -taklit edeceksek- bana daha sevimlidir... İmamlardan (Hulefâ-i Râşidîn'den) bir şey bulunmazsa Rasûlullah'ın (s.a.v) ashabının -ki dinde önder konumdalar- sözlerini alırız. Bizim için, sahabeye ittiba' onlardan sonra gelenlere (tabiin) ittiba'dan daha önce gelir. İlim, derece derece/tabaka tabakadır. Birinci tabaka, Kitap ve sabit olması şartıyla Sünnettir. İkinci tabaka, Kitap ve Sünnette olmayan bir konuda icmâdır. Üçüncü tabaka, Hz. Peygamber'in (s.av.) ashabından bazılarının bir söz söyleyip de ashap içinde ona muhalif kimsenin varlığını bilmememiz (muhalifi bilinmeyen sahabi kavli) durumudur. Dördüncü tabaka, Rasûlullah'ın ashabının herhangi bir konuda ihtilaf etmesi (muhalifi bilinen sahabi kavli). Beşinci tabaka, bu tabakalardan birine kıyas etmektir. Kitap ve sünnet olduğu sürece bunların dışına çıkılması söz konusu değildir. İlim (kesin ve güvenilir bilgi) sadece en yüce makamdan (Allah'tan/vahiyden) alınır”<sup>254</sup>

Şâfiî'nin bu açıklamalarından açıkça anlaşılacağı üzere, O'nun usûl anlayışında şer'î hükümlerin kesin ve güvenilir kaynağı sırasıyla; Kitap, sünnet, icmâ, kavlu's-sahabi ve bunlardan birine kıyastır. Böylece Şâfiî'ye göre şer'î deliller beşe çıkmaktadır.

## 2.5. ŞÂFİÎ'DE ŞER'Î DELİLLERİN TEÂRUZU

Şâfiî, şer'î delillerden nass olanlar arasında, kat'î olsun zannî olsun, aklî olsun naklî olsun nefsü'l-emirde/gerçekte -nesh durumu hariç- gerçek bir teâruzun vuku bulamayacağı kanaatindedir. Görünürde varolan çatışma ise çözümsüz değildir. Zira hakikatte birbiriyle çelişen/çatışan iki delil ya ayettir ki bu durum âlim ve hâkim olan, yerdeki ve gökteki her şeyi bilen Cenab-ı Hak hakkında düşünülemez ya da vahiyle desteklenen masum elçiden gelen iki hadistir; ya da ihtilaf eden delillerden biri ayet

<sup>254</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, VI, 55; Şâfiî, *el-Ümm*, VIII, 764-765. Tercümenin aslı:

"وإنما العلم اللازم الكتاب والسنة وعلى كل مسلم اتباعهما قال فتقول أنت ماذا قلت أقول ما كان الكتاب والسنة موجودين فالعذر عن سماعهما مقطوع إلا باتباعهما فإذا لم يكن ذلك صرنا إلى أقاويل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أو واحد منهم ثم كان قول الأئمة أبي بكر أو عمر أو عثمان إذا صرنا فيه إلى التقليد أحب إلينا ... فإذا لم يوجد عن الأئمة فأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدين في موضع أخذنا بقولهم وكان اتباعهم أولى بنا من اتباع من بعدهم . والعلم طبقات شتى الأولى الكتاب والسنة إذا ثبتت السنة ثم الثانية الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة والثالثة أن يقول بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ولا نعلم له مخالفا منهم والرابعة اختلاف أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك الخامسة القياس على بعض الطبقات ولا يصر إلى شيء غير الكتاب والسنة وهما موجودان وإنما يؤخذ العلم من أعلى"

diğeri hadistir. Bu hadis sabitse ihtilaf olmaz, sabit değilse itibara alınmaz. Konuyla ilgili İmam Seyrâfî “*Şerhu’r-Risâle’de*, Şâfiî’ye ait şu önemli ifadeler yer verir:

“Hz. Peygamber’den, aralarında husus-umûm, icmâl-tefsir ilişkisi olmadan- iki sahih ve birbirine zıt hadisin, birinin ispat ettiğini diğerrinin nefyedeceği şekilde,–nesh durumu hariç biz nasihi bulamasak da- varlığı hiçbir zaman doğru değildir.”<sup>255</sup>

Şâfiî, bir başka değerlendirmesinde ise şu ifadeler yer verir:

“ Ne kadar birbiriyle ihtilafı/müteariz iki hadis gördüysek mutlaka onları uzlaştıracak bir çıkış noktası ya da birini diğerrine tercih etmemizi sağlayacak bir delâlet vardır. O delâlet ya Kitabullah’a ya da onun dışındaki sünnet ve bazı delillere muvafakattır.”<sup>256</sup>

Sözün özü; Kur’an’ı beyan işlevine sahip Sünnette hakikatte teâruz söz konusu olmadığı gibi kendisinde hiçbir çelişki ve ihtilafın bulunmadığı Kur’an ayetleri/hükümleri arasında veya onunla mübeyyini olan sünnet arasında da söz konusu değildir.<sup>257</sup> Nesh durumunda ise önceki hüküm ile sonraki hüküm arasında gerçekte bir çatışma yaşansa da önceki hükmün yürürlük süresi sona erdiği için bir problem teşkil etmez.

Öte taraftan diğerr delillerin Kur’an veya sünnet ile çatışması, teâruz ve ya ihtilaf olarak isimlendirilemez. Zira teâruzun gerçekleşme şartlarından biri de çatışan delillerin birbirine denk olmasıdır. Diğerr delillerin Kitap veya Sünnete denk olmadığı hususu izahtan varestedir. Bu sebeple aralarında teâruz da düşünülemez. Nasslar dışında kalan delillerin birbiriyle çatışması noktasında teorik olarak bir problem olmamakla birlikte, Şâfiî’nin eserlerinde yaptığımız incelemeler neticesinde konuyla ilgili herhangi bir değerlendirmeyle karşılaşmadık. Araştırmamızda, teâruz kavramının kullanımıyla ilgili olarak tespit ettiğimiz husus, Şâfiî’nin, bu kavramı zaman zaman mutlak olarak delillerin çatışması anlamında kullansa da çoğunlukla hadislerin ihtilafı anlamında ihtilaf lafzına müradif olarak kullanmakta olduğudur. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde konuyla ilgili detaylı bil verilecektir.

---

<sup>255</sup> Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, VI, 113; Şevkânî, *İrşâdu’l-Fuhûl*, II, 1123; Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercih*, I, 42.

<sup>256</sup> Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, VI, 149; Sübkî, *el-İbhâc*, III, 146.

<sup>257</sup> Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, ss. 198, 223, 228.



## 2.6. ŞÂFÎ'DE TEÂRUZ VE İLGİLİ KAVRAMLAR

### 2.6.1. Teâruz

Şâfiî, usûl ve fûrua dair eserlerinde teâruz lafzı ve türevlerini kullandığı gibi ihtilaf lafzı ve türevlerini de kullanmıştır. Ancak ihtilaf maddesini teâruz maddesine nispetle daha çok kullanmıştır. Şâfiî'nin usûl ve fûrua dair eserleri dikkatle incelendiğinde onun hadislerarası ihtilafın giderilmesini son derece önemseydiği görülecektir. Nitekim bunun bir göstergesi olarak hadislerarası çatışma problemini çözüme kavuşturma amacıyla “İhtilâfu'l-Hadîs” ismini verdiği müstakil bir eser kaleme almıştır. Bu eser aynı zamanda sahasında ilk olma özelliğine sahiptir.<sup>258</sup> Şâfiî, el-Ümm'de özel olarak “teâruz” lafzını kullanmasa da bu lafızla aynı kökten türeyen " تعارض, يعارض, عارض, معارض, المعارضة/معارضة " “muaraza, muarizun, areze, yuarizu, tuarizu” gibi müşarekete delalet eden mastar, ism-i fail ve fiil kalıbını *muhalefet*, *engel*, *hastalık* ve benzeri olumsuz durumlar için kullandığı gibi ıstilahi manada da yani *delillerin birbiriyle çatışması* anlamında da kullanmıştır. el-Ümm'de bu tespitimizi doğrulayacak nitelikte birçok örnek olmakla birlikte biz sırasıyla el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs ve er-Risâle'de farklı konu ve bağlamlarda zikri geçen bazı örnekleri ele almakla iktifa edeceğiz. Bu örnekleri Şâfiî'nin, sırasıyla şu eserlerinden seçeceğiz: el-Ümm, ihtilafu'l-hadis, er-Risâle:

Örnek-1: “Kocanın, karısına verdiği mehri almasının helal yolu” başlığı altında hul'un fesih mi talak mı olduğu ve hul' bedeli olarak kocanın karısından ne

---

<sup>258</sup> Şâfiî'nin kaleme aldığı bu risale, kendi türünün ilki olup hadisler arası teâruzu ve çözüm yollarını konu edinmektedir. Şâfiî bu çalışmasıyla hadislerin dinî hükmün istinbatında devre dışı bırakılmasını önleyip hadislerden azami derecede istifade şartlarının oluşmasına hizmet ederken çatışma hallerinde tutarlı bir yöntemin izlenmesiyle de bu kaynağın sağlıklı kullanılmasını temin etmektedir. Bu eser aynı zamanda Şâfiî'nin, Sünnet/ hadisler dışında kalan şer'î delillerin gerek kendi aralarında gerekse diğer delillerle teâruzu durumunda nasıl bir yöntem izlediği konusunda da yol gösterici niteliktedir. Bu risale, el-Ümm ile birlikte basılmıştır (X, 5-323). İshak Emin Aktepe tarafından tercümesi yapılan ve İmam Şâfiî'ye ait dört risaleyi içeren *Sünnet Müdafası*, isimli eserde, *Çelişkili Görülen Hadisleri Anlama Yöntemi*, adıyla yer almaktadır. Eserin muhtevasıyla ilgili ayrıntılı değerlendirme için bkz. Aktepe, “İmam Şâfiî'nin Hadisler Arasında Görülen Çelişkilere Bakışı”, HTD, IV:2(2006), 55-80; Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s.145.

kadar alabileceği hususları ile ilgili meseleleri ele alırken, konumuzla ilgili şu ifadelere yer vermektedir:

“Hz. Osman’dan rivayet olunan görüşü savunan kişinin bu görüşünü desteklemek için şöyle demesi daha doğrudur: Hul’ öncesi akit sahihti, öyle ise hul’ ile bu akdin feshi caiz değildir, bu akitte caiz olan sadece talaktır...” Her kim bunu derse muhalifi ona, İbn Abbas’ın şu sözüyle karşılık verir: “Ben, sahîh bir akdin, eşlerden birinin irtidat etmesiyle, evli olan cariye, hürriyetine kavuşmasıyla, iktidarsız kişinin hanımının ayrılığı seçmesinin... fesh olduğunu görmüyor muyum? ...”<sup>259</sup>

Şâfiî,- tercümesine yer verdiğimiz bu paragrafın Arapça aslında geçmekte olan ve lugatte “*muhalefet etme ve karşılık verme/karşı çıkma*” anlamına gelen “معارضة/عارض” ifadesini kullanmıştır.

Örnek-2: Şâfiî, hırsızlık yapan kölenin cezası ile ilgili konuyu izah ederken kölenin hırsızlık yapması hâlinde elinin kesilip kesilmeyeceği hususuna değinir. Bu arada önemli bir usûlî prensibi de zikreder ve konumuzla ilgili kavrama burada yer verir : “Hz. Peygamber’den nakleden bir şeyi rivayet eden ravinin rivayetinin, Hz. Peygamber’in ashabından nakledilen rivayeti aktaran başka bir ravinin rivayetine muhalif olması muaraza anlamına gelmez. Olsa olsa burada birbirinden farklı kişilerin ayrı şahıslardan/ravilerden rivayette bulunmaları söz konusudur”.<sup>260</sup> Şâfiî, tercümesine yer verdiğimiz bu paragrafın aslında “معارضة” ifadesini ıstılahi anlamda yani “*delillerin çatışması, çelişmesi*” anlamında kullanmıştır.

<sup>259</sup> el-Ümm’de bu ifade şöyle yer almaktadır:

“ومن قال هذا معارضة/عارضه معارض بقول ابن عباس قال : أو لست أجد العقد الصحيح يفسخ في ردة أحد الزوجين ؟” Şâfiî, **el-Ümm**, VI, 296.

<sup>260</sup> Şâfiî, **el-Ümm**, VIII, 742. Tercümesini verdiğimiz paragrafın el-Ümm’deki aslı şöyledir:

“... قلت للشافعي أفيجوز أن تتهم الرواية قال: لا إلا أن يروى حديثان عن رجل واحد مختلفان فنذهب إلى أحدهما فأما رواية عن واحد لا معارض لها فلا يجوز أن تتهم ولو جاز أن تتهم لم يجوز أن نتجحد بحديث المتهمين بغير معارض عارض روايته فأما أن يروى رجل عن رجل عن النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً ويروي آخر عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً يخالفه فليس هذه معارضة هذه رواية عن رجل وهذه عن آخر وكل واحد منهما غير صاحبه”

Şâfiî, yukarıdaki paragrafta geçen "ع ر ض" maddesini deliller arası ihtilaf ve çatışma anlamında kullanmıştır.

Şâfiî, “*Bey’e/alış-verişe bağlayıcılık vasfını kazandıran sebep hakkındaki ihtilaf*”<sup>261</sup> başlığı altında konumuzla ilgili birçok örneğe yer vermektedir. Bu örneklerden bir kaçını şöyle sıralayabiliriz:

–“... فقلت له رأيت لو عارضك معارض جاهل يمثل حجتك ؟ ....”

“... فإن ابن عمر وأبا هريرة وحكيم بن حزام وعبد الله بن عمرو بن العاص يروونه لم يعارضهم أحد بحرف يخالفه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

–“... فعارض ذلك أسامة بن زيد بخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم خلافه...”

–“... فقلت فهو كما أقول فهل تعلم معارضاً له عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يخالفه قال لا ...”<sup>262</sup>

“معارض/يعارض/معارضة/عارض” Şâfiî, el-Ümm’de geçen yukarıdaki örneklerde yer alan“ kelimelerini muhalefet etme/ karşılık verme/karşı çıkma anlamında kullandığı gibi delillerin çatışması, anlamında da kullanmıştır.<sup>263</sup> Şâfiî, *İhtilâfu’l-Hadîs*’te -tespit edebildiğimiz kadarıyla- üç yerde teâruz maddesine yer vermiştir. Şâfiî, bu maddeyi bir yerde luğavi diğer iki yerde ise istilahi anlamda *delillerin çatışması* anlamında kullanmıştır.<sup>264</sup> Teâruz maddesi, er-Risâle’de ise - *tespitlerimize göre*- sadece iki yerde

<sup>262</sup> Şâfiî, el-Ümm, IV, 11-13.

<sup>263</sup> Benzer ifadeler için bakınız:

Şâfiî, el-Ümm, X, 108" ... فإن كان هكذا لم يجز أن يعارض بقول أحد قول رسول الله صلى الله عليه وسلم...";

"... وقد كان ينبغي له أن يعارض بمذه الأحاديث كلها..." Şâfiî, el-Ümm, IV, 39; II, 602.

Şâfiî, "ع ر ض" maddesini burada-diğer yerlerden farklı olarak- deliller arası ihtilaf ve çatışma anlamında kullanmıştır.

Şâfiî, el-Ümm, VIII, 65:

"...وكذلك ينبغي أن تقول في رد الشهادة رأيت لو عارضك معارض يمثل حجتك..."

Şâfiî, el-Ümm, V, 115:

"... وقلت له أيجوز لعالم أن يأتيه الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في أمر منصوص فيقول به وإن عارضه معارض بخبر غير منصوص فيقول به ثم يأتي مثله

فلا يقبله ويصرف أصلاً إلى أصل؟ قال: لا قلت: فقد فعلت وصرفت..."

Şâfiî, el-Ümm, VIII, 46:

"فإن قال لك إن كان للحديث معارض يخالفه فلا يجوز أن يكون حكم الحديث عندك إلا أن يكون ضعيفاً بالمعارض وما كان ضعيفاً عندك من الحديث فهو متروك" له

Şâfiî, el-Ümm, V, 331:

"قلت فمضى تجد سنة أبداً أثبتت بفرض الكتاب وصحة الخبر وهذه الدلالات من هذه السنة لم يعارضها عن النبي صلى الله عليه وسلم معارض بخلافها... قال

الشافعي : قلت له رأيت لو عارضك معارض يمثل حجتك"

<sup>264</sup> Şâfiî, el-Ümm, *İhtilâfu’l-Hadîs*, X, 304:

geçmiş ve her iki yerde de lügavi anlamda yani “karşı çıkmak/muhalefet etme” anlamında kullanılmıştır.<sup>265</sup>

Şâfiî, yukarıdaki metinlerde geçen " ع ر ض " maddesini muhalefet etme, karşı çıkma anlamında kullandığı gibi usûlcülerin kullanımında olduğu üzere “*aynı konuda birbirine zıt/muhalif hüküm getiren delillerin çatışması*” anlamında da kullanmıştır. Ancak hadisler arasında cereyan eden çatışmayı teâruz kavramıyla ifade etmek/karşılıklı yerine çoğunlukla bu münasebeti ihtilaf/muhtelif kavramıyla ifade etmektedir. Nitekim O, hadislerin çatışmasını ifade için gerek *İhtilâfu'l-Hadîs*'te gerekse *er-Risâle*'de “*ihtilaf*” kavramına sıkça yer vermektedir. Konuyla ilgili olarak O'nun " إختلاف الحديث " adlı eseri dikkatle incelendiğinde bu husus açıkça görülmektedir.

Şâfiî'nin eserlerinde geçen teâruz maddesiyle ilgili yukarıda yer verdiğimiz örnekler dikkatle incelendiğinde açıkça görülecektir ki O, bu maddeyi ıstılahi anlamda yani deliller arası çatışma anlamında kullanırken geniş/âmm anlamda kullanmaktadır. Bu umumun şümulüne hadisler arasında cereyan eden zahiri veya hakiki ihtilaf girdiği gibi, hadislerin başka bir delille veya başka delillerin birbiriyle ya da kendi aralarında çatışması da girer. Hâsılı Şâfiî'nin eserlerinde kullanılan teâruz maddesi ilerde detaylı bir şekilde ele alacağımız ihtilaf maddesini de içine alacak genişlikte olmakla birlikte yine de verdiği örneklerde ve yaptığı değerlendirmelerde sadece hadislerin birbiriyle muhalefetini/çatışmasını ele almıştır.

---

"... قال الشافعي : فَعَارِضًا مِنْهُمْ مَعَارِضٌ آخر بحديث آخر في الاستسعاء ... "

Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 213:

فقلت : وإن رأى الشفعة في بيت له ما كان علينا في ذلك شيء عَارِضٌ حديثنا ، بل حديث النبي إنما يُعَارِضُ بحديث عن النبي ، فأما رأي رجل فلا يُعَارِضُ به حديث النبي " Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 306:

وقد علمت أن معارضاً لو عارضك فقال : عطية المريض كعطية الصحيح " "

<sup>265</sup> Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, ss.521, 530. Bu madde her iki yerde de aynı şekilde geçmiştir:

فقلت له أفأريت إن عارضك معارض... 530

فقلت له أرايت إن عارضك معارض بمنزل حجنتك... 521

## 2.6.2. İhtilaf / İhtilâfu'l-Hadîs

İhtilaf sözlükte "ittifakın zıttı, eşitsizlik, iki şeyin birbiriyle uyuşmaması, birbirine denk olmaması"<sup>266</sup> anlamına gelir.

Şâfiî eserlerinde "ihtilaf" lafzını kullandığı gibi onunla aynı kökten gelen "مخالفة, خلاف, مخالفة, يخالف, يخالف, يخالف, مخالفة,"<sup>266</sup> "hâlefe, yuhâlifu/tuhâlifu, muhâlifun, muhâli-fetun/muhâlefet, hilâf" gibi lafızları da kullanmıştır. Bunları, teâruz lafzında olduğu gibi lugavi anlamda yani "karşı çıkmak, karşıt, zıt, ayrı, farklı, değişik olmak, uymamak, uyum göstermemek, aykırı olmak" gibi anlamlarda kullansa da birçok yerde, usûlcülerin kastettiği anlamda da yani "uzlaştırılması imkân dâhilinde olmayan iki delilden/hadisten her birinin diğerinin gereğini/hükmünü engelleyecek biçimde karşı karşıya gelmesi" anlamında, diğer bir ifadeyle "hadislerin birbiriyle çatışması" anlamında kullanmıştır. Bu lafızların her birini tek tek ele alıp bunlar için örnek zikretmek yerine özellikle tezimizin merkezi/odak kavramı olan teâruz ile yakın münasebeti olan ihtilaf ve muhtelif lafızlarının Şâfiî'ye ait eserlerde lügavi ve ıstılahi anlamda kullanımlarına yer vermekle yetineceğiz. Daha sonra bu kavramların teâruz kavramıyla olan münasebetine değineceğiz.

Şâfiî'nin *İhtilâfu'l-Hadîs*, *er-Risâle* ve *el-Ümm* gibi usûl ve fûrûa dair eserlerinde, farklı konu ve bağlamlarda, hem lugavi hem de ıstılahî anlamda zikri geçen bu iki kavrama dair bazı örneklere yer verelim:

Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadîs* 'te "Bey'u't-Taâm" başlığı altında iki hadis arasında ihtilaftan söz edebilmek için gerekli şartları zikrederken "مختلف" kavramına yer verir: "... Ona (muhalife) dedim ki Allah Rasulünden gelen iki hadisi, kullanma imkânı olduğu sürece hiçbir zaman birbirine muhalif olarak gör(e)meyiz ve ikisinden birini ta'til yoluna gitmeyiz..."<sup>267</sup> Şâfiî, asıl metinde "حديثين مختلفين" ifadesini kullanmaktadır. Burada muhtelif lafzı ıstılahi anlamda kullanılmıştır.

<sup>266</sup> Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s.61; Fîruzâbâdî, *el-Kâmusu'l-Muhît*, s.494; Feyûmî, *el-Misbâh*, s.95.

<sup>267</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, *İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 272. Tercemenin aslı:

Şâfiî ( باب صلاة الإمام جالسا ومن خلفه قياما ) , Şâfiî görünürde var olduğu düşünülen ihtilafın hakikatte olmadığı, zira bu hadislerden her birinin diğerini beyan ettiği değerlendirilmesinde bulunmakta ve burada “...إختلافا في الحديث...” ifadesini kullanmaktadır. O’nun konuyla ilgili değerlendirmesi şu şekildedir: “...*Bu durum, hadiste ihtilaf sayılamaz, bilakis bu hadislerin bir kısmı diğer bir kısmına delâlet eder.*”<sup>268</sup> “*İhtilaf*” lafzı burada ıstılahi manada kullanılmıştır.<sup>269</sup>

Bu kavramlarla ilgili olarak *er-Risâle*’den, birkaç örneğe yer vermek gerekirse: Şâfiî, “irsin şartları ve mânileri” konusunu ele alırken “*ما لا إختلاف فيه بين أحد من أهل العلم*”<sup>270</sup> ifadesinde ihtilaf lafzını kullanır. İhtilaf lafzı burada *ittifakın zıttı* anlamında yani lugavi anlamda kullanılmıştır. Konuyla ilgili bir başka örnek “باب العلل في الأحاديث” başlığı altında yer verilen şu ifadedir: “*ثم نجدكم تذهبون إلى بعض المختلفة من الأحاديث دون بعض*”<sup>271</sup>. Şâfiî burada muhalifin yönelttiği “...sonra sizi, aralarında ihtilaf bulunan hadislerden bazısını aldığınızı diğerlerini terk yoluna gittiğinizi görüyoruz...” şeklindeki eleştiriye yer verirken “المختلفة” lafzını ıstılahi manada kullanmıştır. Aynı başlık altında yer alan ve ıstılahi manada kullanılan *مختلف* lafzına başka bir örnek de şudur:

“ولم نجد عنه حديثين مختلفين إلا ولهما مخرج أو على أحدهما دلالة بأحد ما وصفت إما بموافقة كتاب أو غيره من سنته أو بعض الدلائل”

---

“... فقلت له ولا نجعل عن رسول الله حديثين مختلفين أبدا إذا وجد السبيل إلى أن يكونا مستعملين فلا نعطل منهما واحدا

<sup>268</sup> Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 102. Tercemenin aslı:

“وليس يعد هذا إختلافا في الحديث بل بعض هذه الأحاديث يدل على بعض...”

<sup>269</sup> *İhtilâfu'l-Hadîs*’te konuyla ilgili olarak geçen benzer ifadeler:

“...و لا يقال لشيء من هذه الأحاديث مختلف مطلقا ولكن الفعل فيها يختلف من وجه أنه مباح لا إختلاف الحلال والحرام”

Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 42. Bu ibarede gerek *muhtelif* lafzı gerekse *ihtilaf* lafzı ıstılahi anlamda kullanılmıştır. Ayrıca “*İhtilâfu'l-Hadîs*”te geçen ve ıstılahi anlamda kullanılan benzer ifadeler için bkz., Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 23, 66, 287, 288.

<sup>270</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s.172.

<sup>271</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s.211.

“Aralarında ihtilaf bulunan iki hadis için mutlaka ya bir çıkış yolu ya da -daha önce belirttiğim gibi- bu iki hadisten birinin Kur’an’a, başka bir Sünnet’e/hadise ya da bazı delillere uygun düştüğünü gösteren bir delil/delâlet vardır.”<sup>272</sup>

Aşağıda er-Risâle’den yer verdiğimiz ibarelerdeki **Muhtelif** ve **ihtilaf** lafızları da ıstılahi anlamda kullanılmışlardır:

“وما لم يوجد فيه إلا الاختلاف فلا ان يكون لم يحفظ متقصي كما وصفت قبل هذا فيعد مختلفا ويغيب عنا من سبب تبيينه ما علمنا في غيره أو وهما من محدث ولم نجد عنه شيئا مختلفا فكشفناه إلا وجدنا له وجها يحتمل به ألا يكون مختلفا وأن يكون داخلا في الوجوه التي وصفت لك أو نجد الدلالة على الثابت منه دون غيره بثبوت الحديث فلا يكون الحديثان اللذان نسبا إلى الاختلاف متكافيين...”<sup>273</sup>

ولا يعدونهما مختلفين وهما يحتملان أن يمضيا...”<sup>274</sup> ؛ ولا ينسب الحديثان إلى الاختلاف ما كان لهما وجهان يمضيان معا إنما المختلف ما لم يمضيا إلا بسقوط غيره”<sup>275</sup> ؛ “... فإذا أدى كل ما حفظ رآه بعض السامعين اختلافا وليس منه شيء مختلف”<sup>276</sup>

Bu lafızların luğavi anlamda kullanımına gelince, Şâfiî, er-Risâle’de " منزلة الاجماع " Bu lafızların luğavi anlamda kullanımına gelince, Şâfiî, er-Risâle’de " منزلة الاجماع " başlığı altında icmâ ve kıyasın şer’î delil olduklarını beyan esnasında aşağıdaki altı çizili ifadeyi, lugavi anlamda yani ittifakın zıttı anlamında kullanılmıştır: “ قلت نعم ”<sup>277</sup> Ayrıca er-Risâle’de geçen aşağıdaki metinlerde yer alan “*muhtelif*” lafızlarının tamamı da luğavi anlamda yani “*farklı*” anlamında kullanılmıştır:

“... فتحكى عن عائشة وابن عباس في هذه الأحاديث صلاة النبي بلفظ مختلف...”<sup>278</sup>

“... ثم أخذ منها بعدد مختلف... فأخذ رسول الله من النخل والعنب الزكاة بخرص غير مختلف...”<sup>279</sup>

“... قال الشافعي فقلت له المنقطع مختلف...”<sup>280</sup> ؛ “ قلت لا ولكن قد أجد الناس مختلفين فيها...”<sup>281</sup>

<sup>272</sup> Şâfiî, er-Risâle, s.216-217.

<sup>273</sup> Şâfiî, er-Risâle, s.216

<sup>274</sup> Şâfiî, er-Risâle, s.341

<sup>275</sup> Şâfiî, er-Risâle, s.342

<sup>276</sup> Şâfiî, er-Risâle, s.214.

<sup>277</sup> Şâfiî, er-Risâle, s.599.

<sup>278</sup> Şâfiî, er-Risâle, s.179.

<sup>279</sup> Şâfiî, er-Risâle, s.188.

" ويمتنع أن يسمى " القياس " إلا ما كان يحتمل أن يشبه بما احتمل أن يكون فيه شيها من معنيين مختلفين..."<sup>282</sup>

قيل له نعم إذا جمع أمرين مختلفين أو أموراً مختلفة..."<sup>283</sup>

Son olarak gerek luğavi ve gerek ıstılahi anlamda ihtilaf ve türevlerinin içinde geçtiği el-Ümm'da birçok ibare yer almakla birlikte biz burada örneklendirme kabilinden sadece birkaç örnek vermekle yetineceğiz:

فإن قال فلعن الحديثين مختلفان قيل لا ولكن معناهما ما وصفت..."<sup>284</sup>

" ... فإن قال قائل هذان حديثان مختلفان فليسا عندي مختلفين..."<sup>285</sup>

" ... وهذان حديثان مختلفان ولسنا ولا إياهم نقول بواحد منهما..."<sup>286</sup>

" ... وقال روى عن النبي صلى الله عليه وسلم حديثان مختلفان فأخذنا بأحدهما..."<sup>287</sup>

" ... قلت فإن قال قائل فهذان مختلفان عندك قال فإذا اختلفا في الجملة ووجدت لكل واحد منهما مخرجا ثبتهما جميعا..."<sup>288</sup>

Bu ibarede geçen altı çizili lafızlar ıstılahi anlamda kullanılmıştır.

قال الشافعي : ولا اختلاف عند أحد لقيته أن لا تصلى الجمعة حتى تزول الشمس..."<sup>289</sup>

" فيكون في هذا اختلاف وتفرق كلمة ... " <sup>290</sup>

el-Ümm'de geçen ihtilaf ve türevlerinin önemli bir bölümü luğavi anlamda kullanılsa da ıstılahi anlamda kullanıldığı yerlerin sayısı da az değil. Nitekim

<sup>280</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.461.

<sup>281</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.470.

<sup>282</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.516.

<sup>283</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.558.

<sup>284</sup> Şâfiî, **el-Ümm**, V, 578.

<sup>285</sup> Şâfiî, **el-Ümm**, VI, 335.

<sup>286</sup> Şâfiî, **el-Ümm**, VIII, 409.

<sup>287</sup> Şâfiî, **el-Ümm**, VIII, 528.

<sup>288</sup> Şâfiî, **el-Ümm**, VIII, 47.

<sup>289</sup> Şâfiî, **el-Ümm**, II, 387.

<sup>290</sup> Şâfiî, **el-Ümm**, II, 292.



dipnottaki parağrafta geçen altı çizili ihtilaf ve türevlerinin birinci kısmı ıstılahi anlamda kullanılırken; ikinci kısımda geçen altı çizili ifadelerin tamamı luğavi anlamda kullanılmıştır.<sup>291</sup>

### 2.6.3. Muhtelifu'l-Hadîs/ İhtilâfu'l-Hadîs

Sözlükte " *ittifakın zıttı, eşitsizlik, iki şeyin birbiriyle uyuşmaması, birbirine denk olmaması ve iki kişiden her birinin hal ve kavlinde ötekinin gittiği yolun, söylediği sözün aksini iltizam etmesi* "<sup>292</sup> anlamındaki ihtilaf mastarından türeyen **muhtelif** kelimesi, **muhtelef** şeklinde de okunabilir. Ancak, kelimenin ismi fail kalıbında **muhtelif** olarak okunması daha yaygındır.<sup>293</sup> Terim olarak **muhtelifü'l-hadis** şeklinde okunması hâlinde " *misliyle zahiren mana yönüyle çatışan hadis* " anlamına gelirken; **muhtelefu'l-hadis** mimli mastar olarak kabul edilmesi hâlinde, kendisinde ihtilaf gerçekleşen hadis anlamında olup bu tamlamayla şu anlam kastedilmektedir: " *Mana itibariyle birbirine zahiren zıt görünen iki hadisin karşı karşıya gelmesi/çatışması* ". Öte yandan **muhtelefu'l-hadis**, *ism-i mef'ul* olarak görülmesi hâlinde " *mislinin zahiren mana yönüyle kendisiyle çatıştığı hadis* " <sup>294</sup> anlamına gelir. Söz konusu kavramla ilgili bu üç durum dikkate alındığında birinci ve üçüncü durumlarda hadisin bizzat kendisi murad edilmiş iken ikinci durumda zıtlık, teâruz ve

1. " قلت فإن قال قائل فهذان مختلفان عندك قال فإذا اختلفا في الجملة ووجدت لكل واحد منهما مخرجا ثبتهما جميعا وكان ذلك عندك أولى بي من أن أطرح أحدهما بالآخر... قلت فلا يمكن أن يجتمعوا ولو أمكن اختلفوا قال فلو اجتمعوا لم يختلفوا قلت قد اجتمع اثنان فاختلفا فكيف إذا اجتمع الأكثر قال ينيه بعضهم بعضا قلت ففعلوا فزعم كل واحد من المختلفين أن الذي قاله القياس .

2. قال فإن قلت يسع الاختلاف في هذا الموضوع قلت قد زعمت أن في اختلاف كل واحد من المختلفين حكمين وتركت قولك ليس الاختلاف إلا حكما واحدا قال ما تقول أنت قلت الاختلاف وجهان فما كان الله فيه نص حكم أو لرسوله سنة أو للمسلمين فيه إجماع لم يسع أحدا علم من هذا واحدا أن يخالفه ... فإن ورد أمر مشتببه يحتمل حكمين مختلفين فاجتهد فخالف اجتهاده اجتهاد غيره وسعه أن يقول بشيء وغيره بخلافه ... قال فاذا ذكر الفرق بين حكم الاختلاف قلت له قال الله عز وجل { ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات } وقال { وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة } وإنما رأيت الله ذم الاختلاف في الموضوع الذي أقام عليهم الحجة ولم يأذن لهم فيه قال قد عرفت هذا فما الوجه الذي ذلك على أن ما ليس فيه نص حكم وسع فيه الاختلاف

<sup>292</sup> Ebu'l-Bekâ, **el-Külliyât**, s.61; Fîruzâbâdî, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, s.494; Feyûmî, **el-Misbâh**, s.95; Ebu'l-Kâsim Hüseyin b. Muhammed er-Râğib el-İsfehânî, **el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'ân**, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 2005, s.162.

<sup>293</sup> Bkz. Tehânevî, **Keşşâf**, II,1492.

<sup>294</sup> Bkz. Tehânevî, **Keşşâf**, aynı yer.

ihtilaf muraddır.<sup>295</sup> Bu son mana dikkate alındığında, muhtelifü'l-hadis ile *ihtilaful-hadis* kavramı aynı manaya gelmektedir.

Dirâyetü'l-hadis ilimlerinden biri olan İhtilafu'l-Hadis ilmi, “*es-Sünenü'l-müteârize*,”<sup>296</sup> “*teâruzu'l-ahbâr*”<sup>297</sup>, “*muhtelifü'l-hadis*”<sup>298</sup> ve “*müşkilü'l-hadis*”,<sup>299</sup> “*müşkilü'l-âsar*”,<sup>300</sup> şeklinde aynı anlamı ifade etmek üzere farklı isimlerle anılmıştır. Hadis ilimleri içerisinde büyük öneme sahip olan bu ilim dalı, gerek hadislerin birbiriyle çatışması gerekse hadislerin diğer delillerle çatışması ve hatta hadis dışındaki şer’î delillerin birbiriyle çatışması durumunda izlenecek metodu ortaya koyması yönüyle hadislerin doğru anlaşılması ve hükme kaynak, amele konu olması noktasında büyük öneme sahiptir. Kur’an’ın beyanı konumunda olan Sünnetin/hadislerin doğru anlaşılması ise Kur’an’ın doğru anlaşılması anlamına gelir. Sözün özü *ihtilafu'l-hadis* ilmi, başta hadisler olmak üzere, şer’î deliller arasında zahiren görülen çatışmayı nasıl gidereceğimizi metodolojik olarak bize gösteren ve böylece edille-i şer’iyye ile sağlıklı münasebet kurmamızı sağlayan önemli bir ilim dalıdır.

Muhtelifü'l-Hadis ilmi, icra ettiği fonksiyon ve arz ettiği önem açısından elde edilmesi de ciddi bir ilmî birikimi, derinlik ve çabayı gerektirmektedir. Nitekim Şâfîî âlim İbn Salah meşhur hadis usûlüne dair “*Mukaddime/Ulûmu'l-Hadîs*” adlı eserinde bu ilme sahip olunmasının zorluğuna dair şu önemli tespitte bulunmaktadır: “*Bu ilmin*

---

<sup>295</sup> Bkz. Hayyât, Üsâme b. Abdillâh, **Muhtelifü'l-Hadîs Beyne'l-Muhaddisîn ve'l-Usûliyyîn el-Fukaha**, Dâru'l-Fazîle, 1.Baskı, Riyad 2001, s.25-26.

<sup>296</sup> Ebû Abdillâh Muhammed bin Abdillâh el-Hâfiz en-Nisâbûrî, **Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadîs ve Kemiyyeti Ecnâsihi**, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2003, s.382. Bazı yazarlar Hâkim'e böyle bir sıfat tamlamasını nispet etseler de Hâkim eserinde bu tamlamayı kullanmaz. Ancak konuyla ilgili ifadelerinden böyle bir neticeye varabiliriz. Zira Hâkim, şu ifadelerle yer vermektedir:

“هذا النوع من هذه العلوم معرفة سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم يعارضها مثلها”<sup>300</sup>; Mustafa b. Hasanî es-Siba'i, **es-Sünnetü ve Mekânetühâ fi't-Teşrii'l-İslâmî**, el-Mektebu'l-İslâmî, Dimeşk1982, s.119.

<sup>297</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, **el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye**, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medine, trhs. , s.432.

<sup>298</sup> Osman b. Abdirrahmân Ebû Amr İbn Salâh eş-Şehrezorî, **Ulûmu'l-Hadîs**, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1986, s.284.

<sup>299</sup> Nureddîn İtr, **Menhecü'n-Nakd fi Ulûmi'l-Hadîs**, 30. Baskı, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 2009, s. 337.

<sup>300</sup> Bilindiği üzere Hanefî ulehasının önde gelenlerinden Ebû Ca'fer et-Tahâvî bu isimde bir eser kaleme almıştır. Tahâvî'nin bu eseri sahasında en geniş eser olma özelliğine sahiptir. Bkz. İtr, **Menhecü'n-Nakd**, s. 341.

*hakkını, gerçek anlamda/kâmil manada, sadece ince anlamlara/anlam inceliklerine derinlemesine vakıf olan ve hadis ile fıkıh ilmini cem' eden/bilen âlimler verebilir.*"<sup>301</sup>

İmâm Şâfiî, hadislerin doğru anlaşılması konusunda önemli bir yere sahip olan hadisler arasındaki ihtilaf konusunu usûlî açıdan ele alıp ihtilafın çözüm yollarını ve ilkelerini belirlemesi, bu sahada ilk söz söyleyen kişi olması ve müstakil eser telif etmesi nedeniyle muhtelifü'l-hadis ilminin kurucusu kabul edilmiştir.<sup>302</sup> Şâfiî gerek usûl gerekse fûrûa dair kaleme aldığı eserlerinde hadisler arası ihtilaf konusunu son derece önemsemiş ve birçok konu ve bağlamda örneklerle izah etmeye çalışmıştır. Nitekim konuya verdiği önemin bir göstergesi olarak müstakil, özgün ve sahasında ilk olma özelliğine sahip *ihtilafü'l-hadis* isimli eserini kaleme almıştır. Şâfiî, bu eserinde aralarında ihtilaf olduğu düşünülen bütün hadisleri ele almayı hedeflememiştir. Zira onun amacı hadisler arasındaki ihtilaf problemine metodolojik olarak nasıl yaklaşılması gerektiğini ortaya koymaktır. Öte taraftan Şâfiî, söz konusu probleme yaklaşım tarzını teorik olarak vermekle yetinmeyip örnek çözümlenmelerle uygulamasını da yapmıştır.

İmâm Şâfiî, eserlerinde *ihtilafü'l-hadis/ muhtelifü'l-hadis* kavramını direkt olarak tanımlamasa da konuyla ilgili kullandığı ifadelerden ve yaptığı değerlendirmelerden yola çıkarak bir sonuca/tanıma ulaşmak mümkündür. Bundan dolayı biz de önce Şâfiî'nin, *ihtilafü'l-hadis/ muhtelifü'l-hadis* kavramıyla ilgili yaptığı açıklamalara yer vereceğiz, ardından Şâfiî'ye nisbet edilebilir bir tanıma ulaşmaya çalışacağız.

Şâfiî er-Risâle'de hadislerin birbiriyle olan münasebetlerini doğru tespit etmenin ölçüsünü/şartını ifade sadedinde şu önemli noktayı belirtmektedir:

---

<sup>301</sup> İbn Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s.284. Benzer bir değerlendirme için bkz. İtr, *Menhecu'n-Nakd*, s. 337.

<sup>302</sup> Bkz. Suyûtî, *Tedrîbu'r-Râvî*, s.364. Şâfiî'den sonra bu sahada önemli eserler kaleme alınmıştır. Bu eserlerin en önemlileri şunlardır: "*Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*" İbn Kuteybe, "*Müşkilu'l-Âsâr*", "*Müşkilu'l-Hadis*" İbn Fûrek.

“Hz. Peygamber’in Sünnetindeki âmm ve zahir olan her söz, zahirde âmm olan mücmel ifade ile o mücmelin özel bir anlamının kastedildiğini gösteren sabit/sahih bir hadis bulunana kadar, anlaşılan manası ve umumiliği kalır. Nitekim bu ve benzeri hususları anlattım. **İlim sahiplerine düşen, her iki hadisi de, uygulanmaları için bir gerekçe bulunduğu sürece, özelliklerine göre yürütmeleri ve uygulamaları mümkün olan böyle iki hadisi çelişkili/ihtilafli saymamalarıdır**; çünkü onların her ikisinin birlikte uygulanması mümkün ise veya uygulanmalarına bir yol bulunursa ve biri diğerine nispetle daha bağlayıcı değilse, yapılacak iş budur. **Bu iki hadis, birlikte geçerli kılınabilecek (uzlaştırılabilecek) bir yöne sahip oldukları sürece ihtilafa nispet edilemezler. Esas muhtelif, aralarında ihtilaf olan iki hadisten biri düşmedikçe diğerinin geçerlilik kazanamayacağı hadistir.** Örneğin; aynı şeyle ilgili iki hadisten biri o şeyi helâl diğeri ise onu haram kılması gibi.”<sup>303</sup>

Şâfiî, er-Risâle’de konuyla ilgili olarak yer verdiği bu açıklamasıyla hadislerin ihtilafından ne murad ettiğini açıkça ifade etmiştir. Zira onun,

“iki hadis, birlikte geçerli kılınabilecek bir yöne sahip oldukları sürece ihtilafa nispet edilemezler. Esas muhtelif aralarında ihtilaf olan iki hadisten biri düşmedikçe diğerinin geçerlilik kazanamayacağı hadistir.” şeklindeki sözleri bize ihtilaftan kasdının “iki hadisin uzlaştırılmayacak biçimde karşı karşıya gelmesi ve bir biriyle çatışması” olduğunu göstermektedir. Gerçek ihtilafın/teâruzun söz konusu olduğu böyle bir durumda, iki hadisin mana/ maksad ve hüküm itibarıyla birbirinden farklı olması nedeniyle her iki hadisi uygulama/kullanma imkânına sahip değiliz. Bu nedenle ya her ikisini ihmal edeceğiz ya da birini alıp diğerini terk/ıskat edeceğiz. “*Kelamın i’ mali ihmalinde evladır.*” kaidesi gereğince iki hadisi birden ihmal/ıskat yerine nesh imkânı varsa önce bu yola, yoksa tercih yoluna başvurmak suretiyle iki delilden birini alıp diğerini terk/ihmal ederiz. Aşağıda ,“*İhtilafu’l-hadis*”te geçen Şâfiî’ye ait ifadeler de aynı noktaya delâlet etmektedir:

“...Ona (muhalife) dedim ki, Allah Rasulünden gelen iki hadisi, kullanma imkânı/yolu olduğu sürece hiçbir zaman birbirine muhalif olarak gör(e)meyiz ve ikisinden birini ta’til/ıskat yoluna gitmeyiz...”<sup>304</sup>.Şâfiî bu beyanında, zahiren aralarında çatışma bulunan hadislerin uzlaştırılması (telif/cem’) imkân dairesinde olduğu sürece söz konusu hadisler

<sup>303</sup> Şâfiî, er-Risâle, s.342.

<sup>304</sup> Şâfiî, el-Ümm, İhtilâfu’l-Hadis, X, 272.Tercemenin aslı:

“... فقلت له ولا نجعل عن رسول الله حديثين مختلفين أبدا إذا وجد السبيل إلى أن يكونا مستعملين فلا نعطل منهما واحدا”

arasında ihtilaf olduğu söylenemez. Bu durumda her iki hadis de işlevsel hâle getirilmiş olur. Mefhûm-i muhalefet yoluyla bu sözden çıkan sonuç ise aralarında çatışma bulunan hadisleri uzlaştırma imkânına sahip olamadığımız zaman onları ihtilafa nispet edebilir ve her birini muhtelif olarak görüp aralarındaki hakiki teâruz nedeniyle de birini i'mal diğerini terk yoluna gideriz. Bu durumda her iki delille amel edemesek de ikisini birden ihmal yoluna da gitmemiş oluruz. Zira bir kelam i'mal imkânı olduğu sürece ihmal edilmemelidir. Şâfiî'nin aşağıdaki açıklamaları da bu hususa işaret etmektedir:

“ Ne kadar bir biriyle ihtilaflı iki hadis gördüysek onlar için mutlaka bir çıkış noktası ya da birini diğerine tercih etmemizi sağlayacak bir delâlet vardır. O delâlet ya Kitabullah'a ya da onun dışındaki Sünnet ve bazı delillere muvafakattır.”<sup>305</sup> Şâfiî, burada muhtelif olan hadisler için çıkış noktasının varlığından, onların uzlaştırılmasını - *Şâfiî'ye göre buradaki ihtilafın zahiri olması nedeniyle bu hadislere muhtelif denmez*- bu hadislerden birinin delile istinaden diğerine tercih edilmesinden de, hakiki teâruz durumunda hadisler arasında nesh ilişkisi tespit edilemediği zaman başvurulacak nihai çözüm yolu, tercihi murad etmiştir.

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden çıkan sonuç, Şâfiî'ye göre, uzlaştırılması imkân dâhilinde olan hadislerin ihtilafından/muhtelifu'l-hadisten söz edilemeyeceği gerçeğidir. Zira buradaki ihtilaf zahirdedir, mana ve maksatta değildir. Yani muhtelifu'l-hadis ve gerçek ihtilaf/mana ve maksatta ihtilaf sadece nesh ve tercih durumunda düşünülebilir. Şâfiî'nin er-Risâle'de kullandığı başlık tespitimizi destekler niteliktedir: “*Muhtelif olarak görülen bizce muhtelif olmayan (hadisler)*”. Şâfiî, burada görünürde muhtelif olan/birbiriyle çelişen ancak uzlaştırılması/telifi (cem'i) mümkün olan hadislere değinmektedir. Şâfiî, telifi mümkün olan bu hadisleri “*muhteliful-hadis*” kavramı kapsamına dâhil etmese de, aralarında zahiren çatışma bulunan bu tür

---

<sup>305</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, VI, 149; Sübkî, *el-İbhâc*, III, 146.

hadisleri de içeren bu kavramdan daha âmm olan “teâruz” kavramıyla ifade etmektedir.<sup>306</sup>

Şâfiî’ye göre, muhtelifu’l-hadisın söz konusu olduğu yerde zahiren değil hakikaten teâruz vardır. Zira O’na göre uzlaştırılabilen hadisler arasında ihtilaftan söz edilemez. İhtilaf ancak birbiriyle çatışan ve uzlaştırılması mümkün olmayan hadisler arasında söz konusu olabilir.

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden şu sonuca varabiliriz: İmam Şâfiî, *muhtelifu’l-hadis* kavramından: “*birbiriyle teâruz halinde olup da cem’i mümkün olmayan iki hadisten birinin, mümkünse önce nesh, değilse tercih yoluyla alınıp diğerinin terk edilmesini*” kastetmektedir.

Şâfiî usülcüler, İmam Şâfiî’nin aksine uzlaştırılma (cem’) imkânına sahip olsa bile iki rivayet arasındaki çatışmayı *teâruz* kavramıyla karşıladıkları gibi *ihtilafu’l-hadis/muhtelifu’l-hadis* kavramıyla da ifade etmişlerdir. Nitekim hadis Şâfiî âlim, İbnu Salah muhtelifü’l-hadis’i ikiye ayırarak, gerek zahiri gerekse hakiki ihtilafi içerecek genişlikte bir anlamda kullanmıştır:

“Muhtelifü’l-hadis konusunda yer verilen ihtilaf iki kısımdır: Birincisi birbirine muhalif görünen ancak aralarında cem’ mümkün olan ve aralarındaki münafatı/çelişkiyi ortadan kaldıracak bir yönün izharının imkânsız olmadığı hadislerdir. Bu durumda sadece cem’ yoluna gidilerek her iki hadis de amel olunur. İkincisi, iki hadis arasında uzlaştırılmayacak biçimde bir tezatın meydana gelmesi durumudur. Bu kısım da ikiye ayrılır: Birincisi, hadislerden birinin nâsîh diğerinin mensuh oluşunun açık olmasıdır. Bu durumda nâsîh alınır; mensuh terk edilir. İkincisi, hadislerden hangisinin nâsîh hangisinin mensuh olduğunun bilinmemesidir. Bu durumda tercih yoluna gidilir...”<sup>307</sup>

İbn Salah’ın bu açıklamalarından, hadisler arasında cereyan eden çatışma, ister cem’ yoluyla ister nesh veya tercih yoluyla çözülsün her üç durum için de teâruz/ihtilaf kavramının kullanılabileceği anlaşılmaktadır. İmam Nevevî, muhtelifu’l-hadisi, İbn Salah’ta olduğu gibi uzlaştırılmaları imkân dâhilinde olan ve olmayan

---

<sup>306</sup> Bkz. Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu’l-Hadîs*, X, 306.

<sup>307</sup> İbn Salâh, *Ulûmu’l-Hadîs*, s.285-286.

şeklinde ikiye ayırmıştır. Nevevî et-Takrîb’de muhtelifü’l-hadisi: “Anlam yönüyle birbirine görünürde tezat teşkil eden iki hadisin karşılaşmasından ibaret olup bu durumda ya tevfiik/uzlaştırma yoluna ya da tercih yoluna gidilir”<sup>308</sup> şeklinde tanımladıktan sonra muhtelifin kısımlarına ve teâruz hâlinde çözüm için başvurulması gereken yollara yer vermiştir:

“Muhtelif iki kısımdır: Birincisi, aralarında ihtilaf olup da cem’i mümkün olan hadislerdir. Bu durumda her iki hadis ile de amel zorunlu ve tek seçenektir. İkincisi, hiçbir şekilde uzlaştırılmayan hadislerdir. Bu durumda iki hadisten birinin nâsîh olduğunu bilirsek bu hadisi önceleriz, aksi takdirde racih olanla amel ederiz...”<sup>309</sup>

Hadis ilimleri otoritelerinden Şâfiî âlim İbn Hacer el-Askalânî ise konuyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Makbul hadis, muarazadan hâli olursa muhkemdir; şayet kendisi gibi makbul bir hadisle teâruz ederse bakılır: Eğer aralarında cem’ mümkünse bu muhtelifü’l-hadistir; cem’ mümkün değilse sırasıyla nesh ve tercih yoluna başvurulur. Buradan da sonuç alınmazsa tevakkuf edilir.”<sup>310</sup>

İbn Hacer’in bu ifadelerinden anlaşılan, aralarında cem’ mümkün olmayan hadislere muhtelif denmediği gibi aynı zamanda muhtelifü’l-hadis için hadisin makbul (sahih veya hasen ), ihtilafın da zahirî olması gerekir. İbn Hacer, Şâfiî’nin hilafına, aralarında teâruz olan hadislerden sadece cem’i mümkün olanları “*Muhtelifü’l-hadis*” kapsamına dâhil etmektedir. Cem’i mümkün olmayan hadislerin çatışmasına gelince bunu, ihtilaftan daha genel olan teâruz kavramıyla karşılamaktadır. Bu durumda sırasıyla önce nesh, sonra tercih yoluna başvurur. Buradan da sonuç alınamazsa tevakkuf eder.

---

<sup>308</sup> Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, **et-Takrîb ve’t-Teysîr li Ma’rifeti Süneni’l-Beşîri’n-Nezîr**, thk.

Muhammed Osman el-Hişî, 1.Baskı, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1985, s.90.

<sup>309</sup> Nevevî, **et-Takrîb**, aynı yer.

<sup>310</sup> İbn Hacer el-Askalânî, **Nüzhetü’n-Nazar fî Tavzîhi Nuhbeti’l-Fiker**’de “*muhteliful-hadis*”i şöyle tanımlamıştır: “*Makbul bir hadisin, kendisi gibi makbul bir hadise, araları zorlanmaksızın cem’ ve telif edilebilecek şekilde muaraza etmesidir.*” (Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, **Nüzhetü’n-Nazar fî Tavzîhi Nuhbeti’l-Fiker fî Mustalahi Ehli’l-Eser**, thk. Nureddin Itr, Mektebetü’l-Büşrâ, Karaçi 2012, s.76.) Nüzhe’de geçen bu bilgilerden yola çıkarak yer verdiğimiz bu tanımda açıkça görüldüğü üzere, İbn Hacer, muhtelifü’l-hadisi “*zorlanmadan araları cem’/telif edilebilen iki makbul hadisin teâruz etmesi*” olarak görmekte ve Şâfiî’nin aksine *ihtilafu’l-hadisten* söz edebilmek için cem’ edilebilirlik kaydını şart koşmaktadır.

Gerek Şâfiî gerekse Şâfiî mezhebine müntesib hadis âlimlerinin yukarıdaki tanımları dikkatle incelendiğinde muhtelifü'l-hadisle ilgili şu hususların öne çıktığı görülecektir:

Şâfiî'ye göre muhtelifü'l-hadisten sadece hakiki teâruz halinde söz edilebileceği anlaşılırken; İbn Salah'a göre ise teâruz ister hakikî ister zahirî olsun, bir başka ifadeyle, müteariz deliller ister cem' edilebilsin ister edilemesin yine de bu hadisler arasında *ihtilaf* vardır ve her bir hadis için muhtelif ifadesi kullanılabilir. Zira ona göre muhtelifü'l-hadis iki kısma ayrılır: aralarında cem' mümkün olan ve olmayan. Her iki tanımda da teâruz hâlindeki hadislerin makbul olup olmadığına keza delâletlerinin zanni veya kat'î olması gerektiğine yer verilmemiştir. İbn Hacer'in tanımında ise ihtilaf için hadisin makbul, ihtilafın da zahiren olup sadece cem'in mümkün olduğu yerlerde düşünülebileceğine yer verilmiştir. Ancak onun tanımında da ihtilaf hâlindeki delillerin zanniliğine ve kat'îliğine değinilmemiştir.

Muhtelifü'l-hadis ile ilgili yapılan tanım ve değerlendirmelerde dikkat çeken bir başka husus da, bu kavramın sadece hadislerin birbiriyle çatışması durumunda söz konusu edilebileceği, hadisin diğer delillerle veya diğer delillerin birbiriyle teâruzu ise bu değerlendirme ve tanımlarda yer almamayıdır. Zira verilen tanımlar dikkatle incelendiğinde onların hiç birinde hadisin diğer delillerle veya diğer delillerin birbiriyle çatışmasına değinilmemiştir. Kısaca gerek ihtilafu'l-hadis gerekse muhtelifü'l-hadis kavramı *-izafelerden de anlaşılacağı üzere-* sadece hadisler arasında cereyan eden ihtilafı konu edinen bir hadis ilim dalıdır.<sup>311</sup> Muhtelifü'l-hadis ilminin

---

<sup>311</sup> Hadis ilimlerinden biri olan ihtilafu'l-hadis /muhtelifü'l-hadis ilminin, yukarıda yer verdiğimiz tanımlardan yola çıkarak sadece hadisler arasındaki çatışmayı ve çözüm yollarını konu edinen bir ilim dalı olduğunu ifade ettik. Nitekim Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadîs* isimli eserini hadisler arası ihtilaf ve çözüm yollarına hasretmiştir. Ancak çağdaş müelliflerden Nureddin İtr muhtelifü'l-hadis kavramını gerek hadislerin bir biriyle çatışması için gerekse hadislerin diğer delillerle çatışması için kullanmıştır. Nitekim İtr, söz konusu kavramı şöyle tanımlamıştır: “*Zahiri, kavaidle çatıştığı için batıl bir mana vehmettiren ya da bir başka şer'î delille teâruz hâlinde bulunan hadislerdir.*” (İtr, **Menhecu'n-Nakd**, s. 337.) Ancak İtr'in konu başlığı olarak verdiği muhtelifül-hadisten hemen sonra, “*Muhaddisler zaman zaman onu müşkilü'l-hadis ile isimlendirirler.*” diyerek peşinden söz konusu tanıma yer vermesi ve tanımında yer alıp da diğer muhaddislerin tanımlarında yer almayan “*ya da bir başka şer'î delille teâruz hâlinde bulunan hadisler...*” ifadesi her iki kavramı özellikle müşkili dikkate alarak bir tanım yapmasından neşet ettiği kanaatindeyiz. Nitekim İtr, sözlerinin devamında hadis imamlarının sahih hadislerdeki işkâli külli/âmm ve cüz'î/tafsilî olmak üzere iki



birinci derecede uğraş alanı bu olmakla birlikte, hadisin başka delillerle çatışması durumunda burada belirtilen prensipler çerçevesinde problem de çözüme kavuşturulabilir. Ancak sünnet ile diğer deliller arasında teorik olarak bu ihtilaf mümkün gözüktüğü de Şâfiî, bu ihtilafın realitede mümkün olmadığı kanaatinde. Zira ona göre Kitap ile Sünnet vahiy kaynaklı olmaları hasebiyle aynı kaynaktan neşet etmektedirler. Aynı ilahi menbada sudur eden bu iki delilin birbirine muhalif olması düşünülemez. Öte yandan Şâfiî, Kitap ile Sünnet arasında neshin gerçekleşmeyeceği kanaatinde. Oysa ona göre ihtilafın söz edebilmemiz için iki delili uzlaştırma imkânına sahip olmamız gerekir. Bu durumda, problemin çözümü için önce neshe başvururuz, aralarında böyle bir ilişki tespit edemediğimiz zaman da tercih sebeplerini dikkate alarak tercih yoluna gideriz. Netice itibariyle, aralarında nesh cereyan etmeyen delillerin ihtilafından söz edemeyeceğimizden Kitap ile Sünnetin ihtilafından/teâruzundan da söz edemeyiz. Ayrıca diğer delillerle de Kitap veya Sünnet arasında ihtilaf/teâruz düşünülemez. Zira Kitap, Sünnet ile diğer deliller arasında hem derece hem mahiyet yönüyle fark var. Her iki cihetten birbirinden farklı olan deliller arasında ihtilaf düşünülemez. Konuyla ilgili, Şâfiî'nin eserlerinden, tespitimizi doğrulayacak bazı ifadeleri aktaralım:

“...Böylece söylediklerimizi anlayanlar bilsinler ki Hz. Peygamber'in sünneti, ister Kur'an'da okuduğumuz bir ayetle farz kılınmış bir hükmü açıklasın, isterse Kur'an'da yer almayan bir hükümle ilgili olsun, Allah'ın hükmü ile Hz. Peygamber'in hükmü farklı şeyler değildir. Aksine, o da, her

---

açıdan ele aldıklarını söyler. Hadislerdeki işkâli külli açıdan da ikiye ayırmıştır. Birincisi cem' imkânına sahip olduğumuz muhtelif hadisler. İkincisi aralarında cem imkânı bulunmayan birbirine zıt hadisler. Bu hadisler arasında nesh ilişkisi varsa nesh yoluna, aksi hâlde tercih yoluna başvurulur. Tafsilî açıdan hadislerde işkâlin ele alınmasına gelince herhangi bir hadise hangi açıdan olursa olsun yöneltilen soruya cevap verme çabasını ifade etmektedir. (Bkz. İtr, **Menhecû'n-Nakd**, ss. 337-341.) Bu açıklamaları dikkate aldığımızda, İtr'in tanımını sadece muhtelifü'l-hadis kavramı dikkate alınarak yapılmış bir tanım olarak görülmemesi gerektiği kanaatindeyiz. Bu nedenle “muhtelifül-hadis”i muhaddislerin tanımladıkları çerçevede kalarak anlamak daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Tanımında benzer bir ifadeye yer veren çağdaş yazarlardan biri de İ. Lütfi Çakan'dır. Çakan, İtr'in bu ilavesine dikkat çekerek oldukça farklı bir tanım olduğunu belirttikten sonra, Muhtelifü'l-hadis'i şöyle tanımlamıştır: “*muhtelifü'l-hadis, makbul bir hadisin aynı konuda kendisi gibi makbul bir veya birçok hadise yahut öteki delillere, görünürde veya gerçekte manen muhalif olmasından ve bu muhalefetin giderilme yollarından bahseden bir ilim dalıdır.*” (İsmail Lütfi Çakan, **Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları**, 6. Baskı, İFAV yay. , İstanbul 2013, ..34-35.) Çakan, yaptığı bu tanımdan hemen sonra muhtelifü'l-hadis'in ilgi alanını tespit noktasında söyledikleri, iddamızı destekler niteliktedir: “*hemen belirtelim ki, tarifin bu çerçevesine rağmen “Muhtelifü'l-Hadis” birinci derecede ve öncelikle “hadisler arası ihtilaf” ile meşguldür...*” Çakan, **Hadislerde Görülen İhtilaflar**, s.35.

hâlikârda bağlayıcıdır.”<sup>312</sup>, “...Hz.Peygamber’in (s.a.v) hadisine sadece onun başka bir hadisiyle muaraza/muhalefet edilebilir. Bir kişinin re’yine gelince hiçbir zaman onunla, Hz. Peygamber’in (s.a.v) hadisine muhalefet edilemez.”<sup>313</sup>

Buraya kadar Şâfiî'nin kullanımında muhtelif/ihtilaf kavramıyla teâruz kavramı arasındaki münasebetin ne olduğunu tespit etmeye çalıştık. Ancak burada, önem arz ettiğini düşündüğümüz bir hususa değinmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz. O husus da teâruz ve muhtelif/ihtilaf kavramlarıyla yakın bir ilişki içerisinde olan müşkil/ müşkilü'l-hadis kavramının tam olarak neye tekabül ettiğini bu kavramla muhtelif ve teâruz kavramları arasında nasıl bir münasebetin olduğunu tam olarak tespit etmektir. Zira bu kavrama hadis ve tefsir usûllerinde yer verildiği gibi özellikle fıkıh usûlünde de yer verilmiştir. Bu kavram her üç ilmî disiplini de ilgilendiren ortak bir kavram olması yanı sıra özellikle merkezî/odak kavramlarımız olan teâruz ve ihtilaf kavramlarıyla olan yakın ilişkisi ve bazı müelliflerin muhtelif/ihtilâfu'l-hadisi kavramını bu kavramın müradifi olarak görmesi, bizi, bu kavramı anahatlarıyla ele alıp incelemeye sevketmektedir. Bundan ötürü gerek Şâfiî'nin eserlerine gerekse söz konusu disiplinlere ait eserlere müracaat etmek suretiyle bu kavramlar arasındaki münasebete ihtiyaç nispetinde yer vermeye çalışacağız.

#### 2.6.4. Müşkil

İşkâl mastarından ismi fail olan müşkil, kök itibarıyla sözlükte; “*zihni karışıklığa yol açmak, karışık olmak, karışmak, güçleşmek, ıstıbah, iltibas, mümaselet, müşabehet ve ihtilat*”<sup>314</sup> gibi anlamlara gelir. Seyyid Şerif Cürçânî bu kavramı: “*Sadece araştırma(talep) sonrası derin tefekkür ile kendisinden kastedilen manaya ulaşılabilen, emsal ve eşbahına dâhil olan lafızdır*”<sup>315</sup> şeklinde tanımlarken; Ebu'l-Bekâ, “*Müşkil, nassın karşıtı olup kendisinden kastedilen mananın anlaşılmasında şüpheye düşülen lafızdır. öyleki murad edilen manaya vakıf olmak için sadece temmül*

<sup>312</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.104.

<sup>313</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 213.

<sup>314</sup> Feyyûmî, **el-Misbâh**, s.167; Fîruzâbâdî, **el-Kâmusu'l-Muhît**, 881; Cevherî, **es-Sihâh**, s.610.

<sup>315</sup> Cürçani, **Mu'cemü't-tarifât**, s.181: "هو ما لا ينال المراد منه إلا بتأمل بعد الطلب"

yetmez (belki haricî delil, emare ve karineye ihtiyaç vardır) ”<sup>316</sup> şeklinde tanımlamıştır. Cürcânî, müşkil lafzın kapalılığının giderilmesi için “*talep ve teemmüle*” ihtiyaç vardır derken; Ebu’l-Bekâ, murad manaya vakıf olmak için *sadece teemmül yetmez* demekle yetinmiştir. Ancak onun bu ifadesinden, müşkil lafızdan maksud mananın anlaşılmasında haricî delile ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır.

Müşkil kelimesi, terim olarak kullanıldığı değişik ilim dallarında farklı şekillerde tanımlanmıştır. Ulûmu’l-Kur’ân’da “*Kur’an âyetleri arasında ilk bakışta var olduğu sanılan ihtilâf ve tenâkuz durumuna*” müşkil; bu durumları inceleyen ilme de “Müşkilü’l-Kur’ân” denmiştir.<sup>317</sup>

Ulûmu’l-Kur’ân sahasında telif edilen eserlerde, Kur’an’daki zahirî ihtilâf/işkâl sebepleri şöyle sıralanmaktadır: 1. Kıraat farklılıkları. Bunlar gerçek bir ihtilâf ve tenâkuz oluşturmamakta, aksine müfessirin önüne geniş bir yorum alanı açmaktadır. 2. İfadenin hakikat ve mecaz ihtiva etmesi. 3. Müşterek lafızlar. 4. Ayetlerdeki müteşâbihlik ve mücmellik. Kur’an’ın esasını mânası açık olan muhkem ayetler teşkil etmekle beraber onda anlamları herkes tarafından kolayca anlaşılamayan müteşâbih âyetler de bulunmaktadır.<sup>318</sup> 5. Bir olayın değişik yönlerden ele alınması. İlk bakışta ihtilâflı gibi görünen bazı âyetlerin farklı açılardan değerlendirilmesi halinde gerçekte bir ihtilaf bulunmadığı anlaşılır. 6. Bir cinsin değişik türlerine veya bir oluşumun muhtelif safhalarına işaret edilmesi. 7. Konu ve yer farklılığı. 8. Lafızdaki garabet. 9. Nahiv başta olmak üzere dille ilgili meşhur kaidelere muhalefet. 10. Aralarında ihtilafın/işkâlin söz konusu olduğu ayetlerin mensuh ve muhkem olma ihtimali.<sup>319</sup> Ayetler arasında görülen ihtilafların giderilebilmesi için âlimler cem’/uzlaştırma, tercih, tevil, tahsis, nesih, tevakkuf gibi yollara başvurmuşlar.<sup>320</sup>

---

<sup>316</sup> Ebu’l-Bekâ, **el-Külliyyât**, s.846.

<sup>317</sup> Geniş bilgi için bkz., Adem Yerinde , “**Müşkilü’l-Kur’ân**” , DİA, İstanbul 2006, XXXII, 164-167.

<sup>318</sup> Bkz. Âl-i İmrân 3/7.

<sup>319</sup> Geniş bilgi için bkz., Abdullah b. Hamd el-Mansûr, **Müşkilü’l-Kur’ân**, Dâru İbni’l-Cevzî, S. Arabistan/ed-Demam1426, s.119

<sup>320</sup> Bkz. Abdullah b. Hamd, **Müşkilü’l-Kur’ân**; İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, TDV. Yay. , Ankara 1997, s.179-181.

Usûlu'l-fıkıh ilminde “müşkil” teriminin kullanımına gelince öncelikle şu hususun belirtilmesinde yarar vardır: Lafzın delâletindeki kapalılığı ifade etmek için kelamcı usûlcüler tarafından “*muhtemel, mübhem, müteşabih, müşkil*” gibi farklı terimler kullanılmakla birlikte, “mücmel”in bunlar arasında en yaygın olanıdır. Genel anlamda kelamcı usûlcülerin terminolojisinde mücmel, *kastedilenin kendisinden anlaşılmadığı, kastedilenin bilinmesinde beyana ihtiyaç duyan hitap* olup, anlamı açık olan mübeyyenin (nas ve zahir) karşıtı olarak kullanılır.<sup>321</sup>

Buna göre müşkil, müteşabih ve mücmel gibi manasının anlaşılabilmesi için haricî bir karineye, fikir ve teemmüle ihtiyaç duyar. Mütেকellim usûlcülerden İbn Fûrek (v. 406/1015), müteşabihi müşkile müradif olarak görerek, “*mananın lafzından anlaşılabilmesi için fikir ve teemmüle ihtiyaç duyan müşkil lafız*”<sup>322</sup> şeklinde tanımlarken, Ebu'l-Velîd el-Bâcî (v. 474/1081) de aynı düşünceyle müteşabihi benzer ifadelerle tanımlamıştır: “*Müteşabih, kendisiyle kastedilenin anlaşılması konusunda tefekkür ve teemmüle ihtiyaç duyan lafızdır.*”<sup>323</sup> Bu farklı yaklaşıma rağmen müşkili, müteşabihe müradif görme, mütেকellimin cumhurunun genel kabulüne aykırıdır. Zira mütেকellimin metoduna göre müşkil, müteşabihin karşıtı olan mücmelin bir kısmı olarak görülmektedir.<sup>324</sup> Fukaha/Hanefî metoduna göre mânaya delâleti kapalı olan lafızlar, en az kapalılık taşıyandan başlamak üzere *hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih* olarak sıralanır. Bunlardan, kapalılığı icthad ve araştırma ile giderilebilecek olanlar *hafî ve müşkil*, kapalılığı ancak sözün sahibinin açıklamasıyla giderilebilenler *mücmel*,

<sup>321</sup> Bkz. Davut İltaş, **Fıkıh Usûlünde Mütেকellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı**, İSAM Yay. , İstanbul 2011, s. 2659-2660.

<sup>322</sup> İbn Fûrek, Ebû Bekr, Muhammed b. Hasan el-İsfehânî, en-Nîsâbûrî, **el-Hudûd fi'l-Usûl**, neşr. Muhammed es-Süleyman, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1999, s.147. Muhammed es-Süleyman, bu tanımın sonuna düştüğü üç nolu dipnotta İbn Fûrek'e ait bu tanımın aynı zamanda Şîrâzî'nin, el-Mûlahhas'ında tercih ettiği görüş olduğunu beyan etmektedir. Tanımın aslı: "حد المتشابه: هو المشكل الذي يحتاج الى فكر وتأمل"

<sup>323</sup> Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef el-Bâcî, **İhkamu'l-Fusûl fi Ahkâmi'l-Usûl**, thk. Abdullah Muhammed el-Cebûrî, 1.Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1989, s. 48. Tanımın aslı:

"و المتشابه: هو المشكل الذي يحتاج في فهم المراد به الى تفكر وتأمل"

<sup>324</sup> Geniş bilgi için bkz. İltaş, **Mütেকellimîn Yönteminde Delâlet**, s.260.

kapalılığı hiçbir surette giderilemeyenler ise *müteşâbih* adını alır.<sup>325</sup> Hanefî usûlcülerden İmam Serahsî müşkili şöyle tanımlamıştır:

“Sîğasında bulunan kapalıktan dolayı kendisiyle kastedilen mânanın ancak onu kuşatan karineler/emâreler ve deliller üzerinde incelemede bulunma, derinlemesine düşünme yoluyla anlaşılabilen lafızdır.”<sup>326</sup>

Çağdaş usûlcülerden Abdulvehhâb Hallâf benzer bir tanımla müşkili, usûlcülere (fukaha) göre şöyle tanımlamıştır:

“Sîğasıyla murad olunan mânaya delâlet etmeyen, bilakis maksud mânayı beyan edecek mutlaka haricî bir karinenin varlığına ihtiyaç duyan lafızdır.”<sup>327</sup>

Kitap ve Sünnet naslarında yer alan lafızların fukaha/Hanefî metoduna göre mânaya delâletlerindeki açıklık ve kapalılık yönüyle yapılan taksimatta mânaya/murada delâletinde kapalılık olan lafızlar arasında müşkil müstakil bir kısım olarak yer alırken; mütekellim metoduna göre ise *müşkil*, mücmel lafız kapsamında ele alınarak müstakil bir kısım olarak görülmemiştir.<sup>328</sup> Zira mütekellim usûlcülere göre mücmel her türlü kapalılığı ifade eden daha kapsamlı bir terim olarak kullanılmaktadır.<sup>329</sup> Usûlü’l-fıkıh ilminde “*müşkil*”, ilk dönem kaynak eserlerde açıkça tanımlanmasa da konuyla ilgili ifadelerden yola çıkarak bir tanıma ulaşılabilir. Nitekim ilk dönem müşkilü’l-hadis eserleri arasında yer alan, İmam Tahâvî’ye ait “*Şerhu Müşkili’l-Âsâr*” isimli eserde müşkile ait bir tanım yer almasa da onun konuyla ilgili ifadelerinden şöyle bir tanıma ulaşılabilir:

---

<sup>325</sup> Bkz. Hallâf , *Usûl*, s.151. ; Abdulkerîm Zeydân, *el-Vecîz fî Usûli’l-Fıkıh*, Dersâadet, İstanbul, t.y., s.350.

<sup>326</sup> Bkz. es-Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, I, 168; Zekiyyüddîn Şa’bân, *Usûlu’l-Fıkıhi’l-İslâmî*, 1.baskı, Mektebetü’l-İrşad, İstanbul 2016, s.412.

<sup>327</sup> Bkz. Abdulvahhab Hallâf, *İlmü Usûli’l-Fıkıh*, Müessesetü’r-Risâle, Nâşirûn, Beyrut, 2008, s.152.

<sup>328</sup> Bkz. Abdullah b. Hamd, *Müşkilü’l-Kur’ân*, s.48; el-Bâcî Ebu’l-Velîd, *İhkâmu’l-Fusûl*, I, 48.

<sup>329</sup> Bkz. İltaş, *Mütekellimin Yönteminde Delâlet*, s.260.

“Müşkil, Hz. Peygamber’den (s.a.v) makbul senedlerle rivayet olunan, zahiri hukuken veya aklen imkânsız birtakım mânaları veya sabit şer’i kaidelere muarazayı/muhalefeti vehmettiren hadislerden ibaret olup bu vehmin izalesi, teemmül ve tedebbüre bağlıdır.”<sup>330</sup>

Fıkıh usûlü eserlerinde müşkil lafızda işkâl sebepleri şöyle izah edilmektedir: Bir lafzı müşkil kılan/işkâl sebeplerin başında lafzın vaz‘ı itibariyle birden çok mâna karşılığında tayini söz konusu olması nedeniyle farklı anlamlara açık olup bunlardan hangisinin kastedildiğinin karinesiz bilinmemesi. Müşterek lafızdan Heneffilere göre aynı anda birden çok anlamı kastedemeyiz. Bilakis bu anlamlardan hangisinin murad olduğunu belirlemek için bazı delil ve karînelere müracaat edilir. Meselâ, “*Boşanmış kadınlar kendi başlarına -evlenmeden- üç kur’ süresi beklerler*”<sup>331</sup> mealindeki ayette geçen “kur” kelimesi, müştereki lafzî olarak kabul edenlere göre dilde vaz’ edildiği mânalar bakımından hem âdet süresi hem de iki âdet arasındaki temizlik süresini ifade eder. Ayette bunlardan hangisinin kastedildiğini tespit için bazı delillerden ve karinelere yararlanılarak ictehad etmek gerekir.

Müşkildeki işkâl sebebi bizzat lafızdan- *lafzın birden çok mâna karşılığında kullanılmasından* -kaynaklandığı gibi bir nastan anlaşılman mâna/hükmün başka bir nastan anlaşılman ile teâruz etmesinden de kaynaklanabilir. Bazen de işkâl sebebi, hakiki bir mâna için konulan lafzın, mecaz yoluyla başka bir manada çokça kullanılması ve o manada şöhrat bulması neticesinde bu mananın hakiki mana mesabesine yükselmesi.<sup>332</sup>

---

<sup>330</sup> Ebu Cafer, et-Tahavi, Ahmed b. Muhammed, **Şerhu Müşkili’l-asar**, thk. Şuayb el-Arnâvut, Müessesetü’r-risale, I. Baskı, Beyrut 1994, I, 6; el-Kusayyir, Ahmed b. Abdülaziz, **el-Ahadisu’l-Müşkile el-Varidetu fi Tefsiri’l-Kurani’l-Kerim**, Daru İbni’l Cevzi, ed-Demam/S.Arabistan, h.1430, s.22.

<sup>331</sup> Bakara 2/228.

<sup>332</sup> Bkz. Hallâf, **Usûl**, s.152,153; Zekiyyüddîn Şa’bân, **Usûl**, s.361.

Bu araştırma ve düşünme faaliyeti sırasında müctehidin rehberi diğer naslar, lafızlardan hüküm çıkarma kuralları ve makâsidi’ş-şeri’a/kanun koyucunun temel maksatları olup bunların ışığında ulaşılan sonuçların da zannî nitelikte ve aynı değere sahip birer icthad ürünü olduğu dikkatten kaçırılmamalıdır.<sup>333</sup>

Hadis ilminde ise müşkil şöyle tanımlanmıştır:

“Allah Rasulünden (s.a.v) makbul bir senedle rivayet edilen, zahiri Kur’an ayetiyle veya misli bir hadisle çelişik görünen veya muteber bir icmâ, kıyas veya sabit, küllî, şer’î bir kaideye veya lügavi bir esasa veya ilmî bir hakikate ya da duyu organlarının verilerine ve akla muarız görünen veya bünyesinde barındırdığı elfazın ve o lafızların delâlet ettikleri mânaların insanların çoğu tarafından bilinmeyen lafızlar ve manalar olduğuna şamil gelen hadis.”<sup>334</sup>

Yukarıdaki tanım dikkatle incelendiğinde Hadis usûlünde müşkilü’l-hadis ıstilahının, muhtelifü’l-hadis ıstilahından farklı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Hacer de Nüzhetü’n-Nazar’da bu iki ifadeyi birbirinden ayırmıştır. İbn Hacer, muhtelifü’l-hadisi, “ Makbul hadis, muarazadan hâl olursa muhkemdir; şayet kendisi gibi makbul bir hadisle teâruz ederse bakılır: eğer aralarında cem’ mümkünse bu muhtelifü’l-hadistir; cem’ mümkün değilse sırasıyla nesh ve tercih yoluna başvurulur. Buradan da sonuç alınmazsa tevakkuf edilir”<sup>335</sup> şeklinde tanımlarken; müşkilü’l-hadisle ilgili şu ifadeyi kullanmaktadır: “Şayet lafiz çokça kullanılmasına rağmen anlamında bir incelik varsa hadislerin anlamlarını açıklamak ve içlerinde müşkil olanın beyanı için telif edilmiş eserlere ihtiyaç duyulur.”<sup>336</sup> İbn Hacer’in bu ifadesinden onun müşkil ıstilahından; “anlamındaki incelikten dolayı matlup/maksud mânaya ulaşmak için icthada ihtiyaç duyulan lafiz” mânasını kastettiğini söyleyebiliriz. Ancak çağdaş yazarlardan, Muhaddis Nureddin Itr her iki terimi birbirine müradif olarak görür ve Muhtelifü’l-hadisi tanımlarken adeta her iki kavramı dikkate alarak tanımlamıştır.<sup>337</sup>

---

<sup>333</sup> Bkz. Ferhat Koca, “Müşkil”, DİA, İstanbul 2006, XXXII, 161-162; Zeydân, **el-Vecîz**, s.351

<sup>334</sup> Kusayyir, **el-Ehâdisü’l-Müşkile**, s.23.

<sup>335</sup> İbn Hacer, **Nüzhe**, s.76.

<sup>336</sup> İbn Hacer, **Nüzhe**, s.99.

<sup>337</sup> Bkz. Itr, **Menhecü’n-Nakd**, s.337. Itr’ın bu yaklaşımında tesamuh olduğu kanaatindeyiz. Zira İbn Hacer gibi bir hadis otoritesinin her iki ifadeyi birbirinden farklı olarak ele alması, selef ulemasının herhangi bir ilme ait ıstılahları kullanırken imkân ölçüsünde birbirine müradif kavramları değil birbirine muhalif, aralarında fark bulunan kavramları tercih etme noktasındaki hassasiyetine daha

Yukarıda müşkil kavramıyla ilgili her üç ilmî disiplinde yapılan tanımlara yer verdik. Söz konusu tanımlarda dikkat çeken ortak noktalar olduğu gibi her bir disipline özgü tanımda yer alıp da diğer tanımlarda yer verilmeyen dikkat çekici noktalar da vardır. Örneğin Ulumu'l-Kur'an'da *müşkilü'l-Kur'an* tamlamasından da anlaşılacağı üzere işkâl sadece ayetler arasında söz konusu iken Fıkıh usûlünde, fukaha metoduna göre işkâl bizat lafzın müşterek olması nedeniyle delâletinin kapalılığından kaynaklandığı gibi nasların birbiriyle olan zahiri teâruzundan da kaynaklanabilir. Mütakellim metoduna göre ise sığasında bulunan kapalılıktan dolayı kendisiyle kastedilen mânanın tespitinde problem olan, anlaşılması, sadece onu kuşatan karineler ve deliller üzerinde inceleme ve düşünme yoluna bağlı olan lafız olduğu anlaşılmaktadır.

Hadis usûlünde ise işkâl, hadisin bizat delâletinde değil, belki Allah Rasulü'nden (s.a.v) makbul bir senedle rivayet edilen bir hadisin zahirinin Kur'an ayetiyle veya başka bir hadisle veya muteber bir icmâ, kıyas veya sabit, külli, şer'î bir kaideye veya lügavi bir esasa veya ilmî bir hakikate ya da duyu organlarının verilerine ve akla muhalefetin ileri gelmektedir. Ancak müşkil ile ilgili tanımların tamamında lafızdan murad/matlub mânanın tespitinde ciddi bir anlama çabasına ihtiyaç olduğu açıktır. Zira işkâl sebebi ister müşterek lafız olsun ister teâruz olsun doğru anlamın tespiti için ictihadi bir çabaya ihtiyaç vardır. Yukarıda verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere işkâl sebepleri arasında teâruz da yer almaktadır. Bu husus bize teâruz ile müşkil kavramları arasında sebebiyet yani sebep-sonuç ilişkisi olduğunu göstermektedir. Bu nedenle her iki kavram birbirinin müteradifi veya dengi olmadığı gibi tamamaen birbirinden farklıdır da denilemez. Her iki kavram arasındaki münasebeti umum-husus olarak nitelendirebiliriz. Zira müşkil, teârûza göre daha geniş

---

uygun düşmektedir. İbn Hacer'in her iki kavramı birbirinden farklı olarak kullandığı yönündeki kanaatimizin yanı sıra, şunu da ifade edemeden geçemeyeceğiz: İtr, İbn Hacer'in Nüzhe'si üzerine yaptığı tahkik çalışmasında da her iki yerde de ( Nüzhe, s.76, 99) aynı tutumu sürdürmesi onun kesin olarak her iki ifadenin/terimin aynı anlamı karşıladığı kanaatinde olduğunu göstermektedir.



bir anlam çerçevesine sahiptir. Her iki kavram da muhtelif kavramına göre âmm olup anlamca daha geniş bir çerçeveye sahiptirler.

Buraya kadar müşkil kavramının farklı ilim dallarında hangi anlama tekabül ettiğini izah etmeye çalıştık. Şimdi de sözkonusu kavramın Şâfiî'nin eserlerinde hangi mânaya delâlet ettiğini, onun usûl ve fîrûa ait eserlerinde geçen ifadeleri dikkate alarak tespit etmeye çalışacağız.

قال الشافعي : وإن أشكل على الذين جمعوا أيهم جمع أولا أعادوا كلهم ظهرا أربعاً...<sup>338</sup>

... فهذا تبيان ما أشكل من ذلك إن شاء الله تعالى...<sup>339</sup>

قال الشافعي : وزعمت أن ما أشكل فيما احتججتكم به مما رويتم على الناس أنهم في البلدان لا يخالفون فيه...<sup>340</sup>

... وإن " ... وإذا احتججتكم بغير حجة فهو إشكال ما بان من الحجة لا بيان (بيان) ما أشكل منها...<sup>341</sup>

أشكل الحكم عليه لم يحكم بينهما...<sup>342</sup>

"... قلت قول الله تبارك وتعالى من بعد ذكره التعان الزوج {ويدراً عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله} الآية

فكان بينا غير مشكل ... قال فهل توضح هذا بغيره قلت ما فيه إشكال ينبغي لمن قرأ كتاب الله عز وجل وعرف من أحكامه

ولسان العرب أن يتغي مع غيره...<sup>343</sup>

قال : فلا أدري ما صحبه أبو هريرة ، قلت : قد بدأنا بما فيه الكفاية من حديث عمران الذي لا يشكل عليك...<sup>344</sup>

... والعلانية ما لا يشكل على من سمعه...<sup>345</sup>

<sup>338</sup> Şâfiî, el-Ümm, II, 384.

<sup>339</sup> Şâfiî, el-Ümm, VIII, 773.

<sup>340</sup> Şâfiî, el-Ümm, VIII, 775.

<sup>341</sup> Şâfiî, el-Ümm, VIII, 773.

<sup>342</sup> Şâfiî, el-Ümm, VII, 536.

<sup>343</sup> Şâfiî, el-Ümm, VI, 349.

<sup>344</sup> Şâfiî, el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs, X, 228.

<sup>345</sup> Şâfiî, el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs, X, 95.

" والقرآن يدل والله أعلم على ما وصفت لانه لو كان قضاء بالقرآن كان حكما منصوحا بكتاب الله

وأشبهه أن يكونوا إذا لم يسلموا لحكم كتاب الله نصا غير مشكل الأمر انهم ليسوا بمؤمنين إذا ردوا حكم التنزيل إذا لم يسلموا له"<sup>346</sup>

Şâfiî'nin usûl ve fûrûa ait eserlerinden alıntıladığımız yukarıdaki örnekler dikkatle incelendiğinde *işkâl* maddesinin çoğunlukla lügavi anlamda yani ihtilat ve iltibas anlamlarında kullanıldığı görülecektir. Ancak onun eserlerinde geçen aşağıdaki ifadeler bize tanımvari bir neticeye ulaşma imkânı vermektedir:

” من حديث عمران الذي لا يشكل عليك / نصا غير مشكل الأمر / فكان بينا غير مشكل “

Zira bu ifadeleri dikkate alarak yukarıda geçen Fıkıh usûlcülerinin müşkil tanımlarıyla benzerlik arz eden bir tanıma ulaşmak zor olsa da tanımvari bir genel anlama ulaşabiliriz. Çünkü usûlcülere ait yukarıdaki tanımlarda yer alan; “*Maksud mânaya delâletinde kapalılık olup da mânasını beyan için haricî bir karineye ihtiyaç duyan/mânasına delâletinde kapalılık olan lafız*” ve benzeri ifadelerden, müşkilin, nass yani mânasına delâletinde kapalılık olmayan lafza karşılık kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu karşılığın aynısı, bir arada, tırnak içerisinde verdiğimiz Şâfiî'ye ait altı çizili ifadelerden de anlaşılmaktadır. Buna göre Şâfiî, eserlerinde kullandığı işkâl ve türevlerinden çoğunlukla *ihtilat ve iltibas* manalarını kasd etmesinin yanında, nas karşıtı, *mânaya delâlette kapalılık* anlamını da kastetmiştir denilebilir.

### 2.6.5. Teâruz İle İhtilaf/Muhtelif, Müşkil Kavramları arasında Münasebet

Şâfiî, hadislerin ne zaman ihtilafa nispet edileceği konusundaki düşüncesini - *daha önce de yer verdiğimiz gibi*- şöyle açıklar:

“Geçerli kılınabilecek/uzlaştırılabilecek bir yöne sahip oldukları sürece hadisler ihtilafa nispet edilemez/hadisler arasında ihtilaf vardır denilemez. Esas muhtelif aralarında ihtilaf olan iki hadisten biri terk edilmedikçe geçerlilik kazanamayan hadistir. Örneğin aynı şeyle ilgili iki hadisten birinin o şeyi helâl diğerinin haram kılması gibi”<sup>347</sup>.

<sup>346</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 83.

<sup>347</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s.342.

Şâfiî'nin bu ifadelerini dikkate alarak **muhtelif/ ihtilafu'l-hadisi** şöyle tanımlamıştık: “Birbiriyle *teâruz hâlinde olup cem'i mümkün olmayan iki hadisten birinin -nesh veya tercih yoluyla- alınıp diğerinin terk edilmesidir.*” Buna göre **muhtelifu'l-hadis**in konusunu, aralarında *teâruz* bulunan, telifi kabil olmayan iki hadisten birinin nesh veya tercih yoluyla alınıp diğerinin terk edilmesi oluşturmaktadır. Bu sonuca göre hadisler arasındaki ihtilafı ister nesh ister tercih yoluyla giderelim Şâfiî'ye göre bu hadisler arasında -uzlaştırılmaları imkân dâhilinde olmadığı için- gerçekte bir *teâruz* söz konusu iken; cem' imkânına sahip olduğumuz hadisler arasındaki ihtilaf ve *teâruz* ise zahirî olup manada/muradda söz konusu değildir.

Muhtelif/ ihtilafu'l-hadis kavramıyla ilgili yukarıdaki tespitlerimizden yola çıkarak Şâfiî'nin kullanımında bu kavram özel ve sınırlı bir anlamda kullanılmış olup *teâruz* kavramıyla olan münasebeti umum-husus olarak ortaya çıkmaktadır. Yani Şâfiî'nin kullanımında **Teâruz** kavramı, ihtilaf/muhtelif kavramına nispetle daha genel bir anlamda kullanılmıştır. Nitekim Şâfiî'nin usûl ve fûrûa ait eserlerini inceleme neticesinde onun, *teâruz* kavramını zaman zaman gerek hadislerin gerekse diğer delillerin birbiriyle çatışmasını da kuşatacak şekilde geniş bir anlamda kullandığını tespit ettik. Örneğin Şâfiî, er-Risâle'de iki yerde, el-Ümm'de ise birden çok yerde şu ifadeyi kullanmaktadır:

“... فقلت له رأيت لو عارضك معارض جاهل بمثل حجتك؟<sup>348</sup>”

“... فإن كان هكذا لم يجز أن يعارض بقول أحد قول رسول الله صلى الله عليه وسلم...<sup>349</sup>”

“... فقلت له رأيت إن عارضك معارض بمثل حجتك...” / “... فقلت له أفأريت إن عارضك معارض...<sup>350</sup>”

“... وقد علمت أن معارضا لو عارضك فقال : عطية المريض كعطية الصحيح<sup>351</sup>”

<sup>348</sup> Şâfiî, el-Ümm, IV,11.

<sup>349</sup> Şâfiî, el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs, X, 108.

<sup>350</sup> Şâfiî, er-Risale, ss.521, 530.

Eserlerinde geçen bu ve benzeri ifadeleri dikkate alarak diyebiliriz ki; Şâfiî, teâruz kavramıyla “*mutlak olarak delillerin birbiriyle muhalefet etmesini*” kastetmiştir. Oysa daha önce çeşitli vesilelerle belirttiğimiz gibi Şâfiî, muhtelifu’l-hadis ile ihtilafu’l-hadis kavramlarını, sadece, aralarında cem’ imkânı bulunmayan hadislere has kılmıştır. Hakiki teâruz hâli olarak ifade edebileceğimiz bu durumu, Şafii, mümkünse önce neshe değilse tercih yoluna başvurmak suretiyle çözüme kavuşturmuştur.

Teâruz ile müşkil arasındaki münasebete gelince Şâfiî, müşkili, teâruzdan, daha geniş anlamda kullanmaktadır; çünkü Şâfiî, eserlerinde kullandığı işkâl ve türevlerinden çoğunlukla *ihtilat ve iltibas* manalarını yani lugavi anlamı kastetmiştir. Teâruzun söz konusu olduğu yerlerde ise ihtilat ve iltibas kaçınılmazdır.

## 2. 7. ŞÂFİÎ’DE TEÂRUZUN SEBEPLERİ

Şâfiî, çatışan iki hadis arasında çözümlenemeyecek bir teâruzun varlığını kabul etmez. Nitekim İmam Seyrâfi bu hususta Şafii’den şu önemli değerlendirmeyi aktarır:

“Hz. Peygamber’den, aralarında husus-umum, icmâl-tefsir ilişkisi olmadan- iki sahîh ve birbirine zıt hadisin, birinin ispat ettiğini diğerrinin nefyedeceği şekilde –nesh durumu hariç biz nâsihi bulamasak da- var olması hiçbir zaman doğru değildir.”<sup>352</sup>

Şâfiî’nin konuyla ilgili bir başka değerlendirmesi de şudur:

“ Ne kadar bir biriyle ihtilafli/müteariz iki hadis gördüysek mutlaka onları uzlaştıracak bir çıkış noktası ya da daha önce zikrettiğim yollardan biriyle onlardan birini diğerrine tercih etmemizi sağlayacak bir delâlet vardır. O delâlet ya Kitabullah’a ya Hz. Peygamber’in bu hadis haricindeki başka Sünnete/hadise ya da bazı delillere muvafakattır.”<sup>353</sup>

Şâfiî, her iki değerlendirmesinde de, iki hadis arasında her ne zaman bir teâruzla karşılaşılsa mutlaka bu problemin çözümü için bir çıkış noktasının var olduğu

<sup>351</sup> Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu’l-Hadis*, X, 306.

<sup>352</sup> Zerkeşi, *el-Bahru’l-Muhît*, VI,113; Şevkânî, *İrşâdu’l-Fuhûl*, II, 1123; Berzencî, *et-Teâruz ve’t-Tercih*, I,42.

<sup>353</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s.216-217.Tercemenin aslı:

"ولم نجد عنه حديثين مختلفين إلا ولهما مخرج أو على أحدهما دلالة بأحد ما وصفت إما بموافقة كتاب أو غيره من سنته أو بعض الدلائل"

kanaatindedir. Zira ona göre iki hadis veya şer'î delil arasında çözüme kavuşturulamayacak derecede bir terauzun/ihtilafın varlığı düşünülemez. Ancak deliller arasında çözümsüz bir teâruzun varlığının düşünülmemesi teâruzun hiç bir şekilde gerçekleşmeyeceği anlamına gelmez. Çünkü çözümsüz bir teâruzun varlığını nefyetmek *-mefhum-i muhalefet yoluyla-* çözülebilir bir teâruzun varlığını kabul etmeyi gerektirir. Nitekim Şâfiî'ye göre iki hadis arasında zahiren teâruz görülebildiği gibi hakikatte da yani hem zahirde hem mânada/maksatta da görülebilir.

Sadece zahirde görülen çatışmadan kaynaklanan problem, iki delili cem'/telif yoluyla çözüme kavuşturulurken; hakiki teâruz durumunda ise bu problem, iki delilden hangisi teşri' tarihi itibariyle önce olduğu biliniyorsa nesh, bilinmiyorsa tercih sebeplerinden birine istinaden tercih yoluyla çözüme kavuşturulur. Sözün özü Şâfiî'ye göre, teâruz ister zahiri, ister hakiki olsun her iki durumda da mutlaka çözüm için bir yol vardır. Bu yol, önce iki delilin telif edilmesi, bu imkân yoksa nesih yoluna, buradan da bir netice alınamazsa tercih yoluna başvurulmasıdır. İki delil arasında teâruzun varlığı arizi olması nedeniyle onu doğuran birtakım sebepler vardır. Bu sebeplere yukarıda yer vermiştik.

İlkesel olarak iki delil arasında teâruzu kabul eden Şâfiî de, onu çeşitli sebeplere bağlar. İhtilafu'l-hadis ilminin kurucusu olan Şâfiî, ihtilafu'l-hadis'te ve er-Risâle'de, bu ilmin çerçevesini, usûl ve esaslarını beyan etmiştir. Şâfiî, tespit ettiği ihtilaf sebepleri konusunda gerek zamanındaki gerekse daha sonraki usûlcülere öncülük etmiştir. Şâfiî'nin tespit ettiği bu sebepleri icmâlen şöyle sıralayabiliriz:

1. Ravilerin/nakillerin hıfz, zabt ve eda noktasındaki farklılıkları,
2. Ravinin, bir soruya cevap olarak söylenmiş bir sözün ait olduğu soruyu kaçırmaması ve bu cevabı mutlak olarak söylenmiş bir söz zannetmesi,
3. İhtilafu'l-hâleyn'nin (bağlam/makam farklılığı), yani iki zıt rivayeti çevreleyen iki farklı durumun varlığı. Bu iki farklı durumla ilgili olan hadisleri her bir ravi muttali olduğu duruma göre rivayet edince, onları işitenlerin her iki rivayetin de aynı durumla ilgili olduğunu düşünmeleri,

4. Rivayetlerde yer alan lafızların delâletinden kaynaklanan ihtilaf. Hadislerin, umum ve husus yönüyle farklılık arz etmelerine rağmen bu farklılığın gözden kaçırılması, müctehid nazarında ihtilafa yol açan önemli bir etkidir. Ancak iki delil arasında böyle bir münasebetin bilinmesi/tespiti, zannedilen ihtilafı ortadan kaldıracaktır.

5. Zahiren muhtelif görünen iki delil arasında var olan nesh münasebetinin bilinmemesi.<sup>354</sup>

Hülasa, Şâfiî'ye göre ihtilaf, *ravilerden, lafzın delâletinden, neshin bilinmemesinden, eksik anlamadan ve bağlam farklılığı/ihtilafu'l-hâl* gibi sebeplerden kaynaklanmaktadır. Buraya kadar Şâfiî'ye göre hadisler arasındaki ihtilafa etki eden faktörleri/sebepleri icmâlen zikrettik. Şimdi ise bu sebepleri detaylı bir şekilde ele alacağız. Konuya geçmeden önce Şâfiî'nin ihtilaf sebeplerini ele aldığı er-Risâle ve İhtilafu'l-Hadîs'teki o bölümlere yer vermenin sağlıklı bir değerlendirme ve tesbitte bulunma açısından önem arz ettiği kanaatindeyiz. Şâfiî'nin konuyla ilgili er-Risâle'deki açıklamaları şöyledir:

“Hangisinin nâsîh, hangisinin mensuh olduğuna dair herhangi bir delâlet bulunmayan ihtilaflı hadislere gelince, bu hadislerle ilgili söylenecek nihai söz, onların birbiriyle uyumlu, (anlamca) doğru/sahih olup aralarında bir ihtilafın bulunmamasıdır. Hz.Peygamber yurt ve lisan itibiriyle Araptır. Bazan âmm bir söz söyler ve bununla umumi bir mânayı kasteder. Bazan de âmm bir söz söyler ama onunla hususi bir mânâ kasteder...

(Bazen) Hz.Peygamber'e bir şey sorulur, O da, soruya göre cevap verir. Hadisi rivayet eden kimse de, onun (bu cevabın) ya tamamını ya özetini ya da mânasının bir bölümünü nakleder.

(Bazen) Bir kişi, Hz.Peygamber'den bir hadis aktarır. Aktardığı bu hadis, onun yetişemediği bir sorunun cevabı olabilir. (Oysa) Cevabın üzerine bina edildiği sebebi (soruyu) bilmesi, onu cevabın hakikatına ulaştırır.

(Bazen) Hz. Peygamber, bir şey/durum hakkında bir Sünnet ortaya koyarken; o şeyin/durumun hilafına olan durum için başka bir Sünnet ortaya koyar koyar. Bu hadisleri işiten bazı dinleyiciler, Rasulullah'ın, haklarında sünnet koyduğu, birbirinden farklı olan bu iki durumu ayırt edemezler.

---

<sup>354</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.213-215.

(Bazen) Hz. Peygamber, mâna bakımından bir nassa uygun bir sünnet koyar, bir ravi onu hıfzeder; sonra bir yönüyle bu nassa muhalif bir yönüyle de muvafık -bu iki durumun birbirinden farklı olması nedeniyle- başka bir sünnet ortaya kor. Başka bir ravi de bu Sünneti/hadisi hıfzeder. Her ravi ezberlediğini aktarınca dinleyicilerden bazıları bu iki hadis arasında ihtilaf var sanırlar; oysa burada çelişkili bir şey yoktur.

(Bazen) Hz. Peygamber, bir şeyi haram veya helâl kılma konusunda mücmel bir sünnet koyar. Başka bir konuda da bu mücmelin hilafına bir Sünnet kor. Bundan anlaşılır ki o, haram kıldığı şeyle helâl kıldığı şeyi, helâl kıldığı şeyle de haram kıldığı şeyi kastetmemiştir...

(Bazen) Hz. Peygamber, bir Sünnet koyar, sonra da onu, başka bir Sünnetiyle nesheder. O, bir Sünnetini başka bir Sünnetiyle nesh edince, bunu açıklamayı ihmal etmez; fakat Hz. Peygamber'den hadis işiten kimse, nâsîh veya mensuh ile ilgili bazı bilgilerden yoksun olabilir. Böylece onlardan birisini hıfzeder; Hz. Peygamber'den işittiği öteki hadisi hıfz etmeyebilir; ancak ashâbın hepsi bu nâsîh ve mensuh ile ilgili bilgiden yoksun olamaz; istendiği zaman aralarında bu bilgiye sahip olan biri bulunur. Anlattığım gibi (Sünnette) mevcut olan herşey, Hz. Peygamber'in Sünnetine uygun olarak yürütülmüştür. O'nun ayırdığı şeyler ise, birbirinden ayrılmıştır."<sup>355</sup>

Buna göre Şâfiî, hadisler arasındaki ihtilafın; *ravilerden, lafzın delâletinden, neshin bilinmemesinden, eksik anlamadan ve bağlam farklılığı/ihtilafu'l-hâl* gibi sebeplerden kaynaklandığı görüşünde olduğunu söyleyebiliriz.

Şâfiî, İhtilafu'l-Hadîs'te ise ihtilaf sebepleri ve çözüm yollarıyla ilgili şu değerlendirmeye yer verir:

“ (zahiren birbirine muhalif görünen) İki hadis birlikte işletilmeleri/kullanılmaları mümkün olduğu sürece birlikte kullanılırlar ve bu hadislerden hiçbirisi ta'til/ihmal edilemez... Hadiste nâsîh ve mensuh vardır. Mescidi'l-Haram ile neshedilen kible konusunda belirttiğim gibi. İki hadis, ihtilaf/çatışma dışında başka bir ihtimale sahip değilse -kible olarak Beytü'l-Makdis'e yönelme ile Beytü'l-Haram'a yönelme hükümlerinin ihtilaf ettiği gibi- bu hadislerden biri nasîh diğeri mensuktur. Aralarında ihtilaf bulunan hadislerden birinin nâsîh diğeri mensuh olduğuna ancak Hz. Peygamber'en gelen bir haber veya bir söz ya da bu iki rivayetten birinin diğeri sonra olduğuna delâlet eden bir vakit ile -böylece iki hadisten en son olanın nâsîh olduğu bilinir- veya hadisi işiten râvinin sözüyle ya da -daha önce belirttiğim gibi- ammenin/genelin sözüyle ya da nasîh ile mensuh beyan edilmediği başka bir yolla delil getirilir... İhtilafa nisbet edilmiş veya edilecek hadisler ya nasîh-mesuktur, bu durumda

---

<sup>355</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.213-215.

nasihe gidilir mensuha değil, ya bu ihtilaf bir davranışta/fiilde olup da iki mubah durumu ifade etme açısından ele alınır; oturma ile kalkma davranışlarının ihtilafı gibi her ikisi de mubahtır; ya da iki muhtelif hadisten biri Allah'ın Kitabına veya aralarında ihtilaf bulunan bu iki hadis dışındaki başka bir hadise ya da bir kıyasa anlamca daha çok benzemekte işte muhtelif hadislerden hangisi böyleyse, bize göre bu alınmaya daha layıktır. İhtilaf sebeplerinden biri de ilmi bakış açısına sahip bir âlimin, fiilin farklılık arz etmesi veya fiilin farklı olmayıp hükmünün farklı olması ya da fiilin mubah olmasından değişmesi nedeniyle onu muhtelif sayması. Bu durumda kail olduğuyla amel etmesi daha uygundur. İhtilaf sebeplerden biri de iki hadisten birinin mücmel diğerinin müfesser olmasıdır.”<sup>356</sup>

Şâfiî, yukarıdaki paragrafta ihtilaf sebepleri olarak şu hususlara yer vermektedir:

1. İki hadisten birinin nâsih diğerinin mensuh olduğunun bilinmemesi,
2. Muhtelif hadislerde yer alan iki farklı uygulamanın da mübah olduğunun gözden kaçırılması (el-ihtilâf min ciheti'l-mübah),
3. Müctehidin nazarında iki fiilin veya hükümlerinin farklı olması ya da iki farklı uygulamayı ibahaya hamletmediği için hadisleri muhtelif sayması,
4. Hadisler arasındaki icmâl-tefsir ilişkisinin tespit edilememesi.

Şâfiî'ye göre hadisler arasında görülen ihtilaf problemi, nesh ilişkisinin tespiti hâlinde nâsihin alınıp mensuhun terk edilmesi yoluyla çözülürken; farklılığın ibaha cihetinden kaynaklandığının tespiti hâlinde ise ihtilafın olmadığına karar vermekle ya da cem' yoluyla; müctehidin nazarındaki ihtilaf tercih yoluyla; hadislerden birinin mücmel diğerinin müfesser olduğunun bilinmesiyle de cem' yoluyla çözülür. Şâfiî'ye göre nesh ve tercih hâlinde teâruz hakiki iken; cem' durumunda zahiridir. Bu nedenle Şâfiî, cem' imkânına sahip olduğumuz durumlarda hadislerin muhtelif olarak isimlendirilemeyeceği kanaatindedir. Buraya kadar icmâlen zikrettiğimiz ihtilaf sebeplerini şimdi detaylı bir şekilde ele alalım.

---

<sup>356</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilafu'l-Hadîs**, X, 40-41.



## 2. 7. 1. Ravi Kaynaklı İhtilaflar

### 1. Ravilerin/Nakillerin Hıfz, Zabıt ve Edasından Kaynaklanan İhtilaf

Kimi zaman hadis ravileri, hadisin bağlamını açıklayan ilk kısmını ezberlemez, hadisin hüküm bildiren son kısmını ezberlemekle yetinirler. Böylece bu hadisler diğer birtakım nasrlara muhalif hususları içinde taşımış olabilir. Hâlbuki Hadis bir bütün olarak nakledilmiş olsa ihtilaf söz konusu olmayacaktır. Mesela Abdullah b. Ömer'den şöyle bir hadis nakledilmiştir: "*Rasulullah kurban etlerinin üç günden fazla saklanarak yenmesini yasakladı.*"<sup>357</sup>

Bu hadise göre kurban etlerinin üç günlük kısmından fazlasının kurbanı kesenler tarafından yenilmesi caiz değildir. Ancak Hz. Aişe'den (ö. 57/676) nakledilen bir başka rivayet, buradaki yasağın amacını şu şekilde göstermekte ve gerçekte amaçlanan hükmü ortaya koymaktadır:

"*Rasulullah zamanında çölden bazı kimseler gelmişti. Kurban bayramı zamanıydı. Rasulullah: "Üç günlük yiyecek ayırıp, gerisini sadaka olarak dağıtın."* diye emir verdi. Bir zaman sonra Rasulullah'a gelip, "*Ya Rasulullah! İnsanlar artık kurbanlarından faydalanıyor, yağlarını eritip derilerinden kırba yapıyorlar.*" dediler. Rasulullah, "Bunda ne var?" dedi. Bunun üzerine insanlar, "*Ya Rasulullah! Sen kurban etlerinin üç günden fazla saklanmasını yasaklamıştın*" dediler. Rasulullah da: "*Ben kurban bayramı sırasında gelen misafirler sebebiyle böyle bir istekte bulundum. Artık yiyin, sadaka verin ve biriktirin.*" dedi.<sup>358</sup>

Şâfiî'ye göre bu rivayet, bir kısım haberlerde, özel bazı durumların olabileceğini gösterir. Hadisin bir kısmı ezberlenip nakledilirken diğer bir kısmı

---

<sup>357</sup> Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh, **el-Muvatta**, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî, t.y. Mısır, *Dahâyâ*, 4; Ebul-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, **el-Câmiu's-Sahîh**, Dâru'l-Cil, t.y. Beyrut, *el-Edâhi*, 5; es-Sicistânî, Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'âs, **Sünen**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, t.y., Beyrut, *Dahâyâ*, 10.

<sup>358</sup> Mâlik, *Dahâyâ*, 4; Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, s. 201.

ezberlenmemiş olabilmektedir. Herkes ezberlediği kısmı rivayet ettiği için ihtilaf ortaya çıkmaktadır.<sup>359</sup>

## 2. Ravinin, Bir Soruya Cevap Olarak Söylenmiş Bir Sözün Ait Olduğu Soruyu Kaçırması ve Bu Cevabı Mutlak Olarak Söylenmiş Bir Söz Zannetmesi

Hz. Peygamber kimi zaman kendisine yöneltilen sorulara, onların bağlamlarını dikkate alarak cevaplar vermeyi yeterli görürdü. Hz. Peygamber'in sözünü işiten sahabiler ise, bazan hadisin bağlamından bahsetmeksizin, sadece Rasulullah'ın cevabını nakletmekle yetinirlerdi. Söz konusu hadisin sahabe sonrası ravileri ise, hadisin bağlamını bilmedikleri için sahabilerden duydukları kısmı naklelerlerdi.<sup>360</sup> Böylece hadisin yalnızca ilgili soru çerçevesinde değerlendirilmesi gerekirken, genel bir hüküm koyuyormuş izlenimi ortaya çıkmakta ve böylece söz konusu mesele ile ilgili hadislerin birbiriyle çeliştiği düşünülmektedir. Mesela Budaa Kuyusu ile ilgili bir soruya Rasullullah "*Su hiçbir şey ile pislenmez*"<sup>361</sup> cevabını vermiştir. Bir başka hadislerinde ise "*İki kulle miktarı su pislik tutmaz*"<sup>362</sup> buyurmuştur. Bir başka hadiste ise "*Köpek tarafından yalanan kabın yedi kez yıkanması*" gerektiği ifade edilmektedir.<sup>363</sup> Şâfiî, "Su hiçbir şey ile pislenmez." hadisinin, ilk bakışta az ya da çok hiçbir suyun pislenmeyeceği anlamına geldiğini; ancak köpek tarafından yalanan kabın yedi kez yıkanmasının istenmesi sebebiyle bu cevabın sadece *Budaa Kuyusu* ve ondan daha fazlası bulunan yerler hakkında olduğunu anlaşıldığını bildirmektedir.<sup>364</sup>

---

<sup>359</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s. 239.

<sup>360</sup> Bkz.Şâfiî, **er-Risâle**, s. 213.

<sup>361</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 83.

<sup>362</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Darakutnî, **Sünen**, thk. , Şuayb el-Arnâvut ve arkadaşları,1. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004, "*Tahâret*",38; Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Horasânî el-Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, 3. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, "*Tahâret*", hds. no:1242.

<sup>363</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 84.

<sup>364</sup> Bkz. Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 85.

### 3. Rasulullah, Soruya Uygun Cevap Verir, Ravi de Bu Cevabı Uzun Ya da Kısa Olarak Nakledebilir

Bazen ravi, haberin ifade ettiği anlamın bir kısmını naklederken, diğer kısmını terk edebilir. Bazen de hadisin ravileri, hadis metninde birtakım değişiklikler yapmış olabilirler. Birbaşka deyişle hadisi, mânen rivayet ettiklerinde aynı manayı ifade edeceğini düşündükleri farklı kelimelerle hadisi nakletmiş olabilirler. Mesela Tahiyyat duası hakkında pek çok rivayet vardır. Bunların bir kısmında Rasulullah'ın Tahiyyat duasını Kur'an'dan bir sure öğretirmiş gibi sahabilere öğrettiği belirtilmekle birlikte;<sup>365</sup> bu duanın rivayet olunan değişik metinleri bulunmaktadır. <sup>366</sup> Şâfiî, İbn Abbas'ın bildiği Tahiyyat duasını okuduğunu Câbir b. Abdillâh'ın biraz daha farklı bir Tahiyyat duası naklettiğini, Basralıların Rasulullah'a isnad edilen, değişik bir Tahiyyat duası okuduklarını ve Kûfelilerin de İbn Mes'ûd'dan nakledilen ve bunların hepsinden farklı bir Tahiyyat duasını aktardıklarını belirtmektedir. Ona göre bunların hepsi birbirine yakın mânalar taşıyan benzer hadislerdir. Bunların hepsinin sahih olma ihtimali mevcuttur. Bu durumda Rasulullah'ın, cemaat hâlinde veya tek tek sahabilere Tahiyyat duasını öğrettiğini söyleyebiliriz. Herkes farklı bir dua metnini ezberlemiş olabilir. Ancak bunların hepsi de aynı mânayı ifade etmektedir. Tahiyyat duasıyla Allah'ı tazim, teşehhüd ve Rasulullah'a dua kastedilmekte olduğundan, her ne kadar lafızlarda ve bazı kelimelerde değişiklik olsa bile Rasulullah herkesin ezberleyip okuduğu duayı kabul etmiştir.<sup>367</sup>

### 4. Ravinin Zabtıyla İlgili Ta'n Noktalarından Biri Olan Vehm

İbn Hacer el-Askalânî, “*vehmî*” şöyle tanımlamaktadır:

---

<sup>365</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.269; **el-Ümm**, XV,

<sup>366</sup> Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, **el-Câmiu's-Sahîh**, Dâru's-Şa'b, Kahire 1987, “*Ezan*”, 148; Müslim, “*Salât*”, 55. 60-62; Ebû Dâvûd, “*Salât*”, 178; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, **Sünen**, thk., Beşşar Avvad, Ma'rûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1998, “*Salât*”, 100.

<sup>367</sup> Bkz.Şâfiî, **er-Risâle**, s. 271.

“ Vehim, ravinin mürsel veya munkatı’ bir hadisi muttasıl olarak rivayet etmesi ya da hadisleri birbirine katarak nakletmesi gibi hadisin sened veya metnini zedeleyecek/yaralayacak bir takım kusurlarda buşunmasıır.<sup>368</sup>

Şâfiî, vehmin hadisler arasında görülen ihtilafın bir sebebi olabileceğini şöyle açıklamaktadır:

"Muhtelif oldukları kesin olan sünnete gelince, belirttiğim üzere bunlar tam olarak ezberlenmemiştir. Başka hadislerde gördüğümüz açıklama sebebinin (sebeb-i vürud) yokluğu veya muhaddisin vehmi sebebiyle bu hadisler ihtilaflı sayılmışlardır."<sup>369</sup>

### 2.7.2. İhtilâfu’l-Hâleyn (Bağlam/Makam Farklılığı)

Yani iki zıt rivayeti çevreleyen iki farklı durumun varlığının dikkate alınmaması nedeniyle meydana gelen ihtilaf demektir.

Bu iki farklı durumla ilgili olan hadisleri her bir ravi muttali olduğu duruma göre rivayet edince, onları işitenlerin her iki rivayetin de aynı durumla ilgili olduğunu düşünmeleri sonucunda ihtilaf sözkonusu olmaktadır.

Hız. Peygamber'in herhangi bir konuda, daha önce koyduğu bir sünnete aykırı gibi görünen ikinci bir sünnet koyması mümkündür. Aslında bunlar iki farklı durum için konulmuş iki ayrı sünnettir. Ancak bu iki sünnetin bağlamları arasındaki farkı bilmeyenler, ayrı ayrı konulmuş sünnetleri ihtilaflı zannedebilirler.<sup>370</sup> Mesela bir rivayete göre Rasulullah şöyle buyurmuştur: "*Biriniz kardeşinin talip olduğu kadına evlilik teklifinde bulunmasın*".<sup>371</sup> Bu hadise göre birisinin evlenme teklifinde bulunduğu kadına, bir başkası talip olmamalıdır. Ancak Şâfiî, bu hükmün özel bir anlam ve sebebinin bulunduğunu ve bu yasağın bir suale ya da özel bir sebebe binaen ortaya çıkmış olabileceğini belirtmiştir. Ona göre, kendisine evlenme teklifinde bulunulmuş ve bunu kabul etmiş bir kadına, başkasının talip olması durumunda,

---

<sup>368</sup> İbn Hacer, **Nüzhe**, s.113.

<sup>369</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s. 216.

<sup>370</sup> Bkz. Şâfiî, **er- Risâle**, s. 214.

<sup>371</sup> Şâfiî, **er- Risâle**, s.307; Mâlik, Nikâh,1; Müslim, "*Nikâh*", 4; Ebû Dâvûd, "*Nikâh*",18; Darakutnî, "*Cuâle*", hds. no:3072.

kadının ilk teklifi reddederek ikinci teklifi kabul etmesi mümkün olduğundan, Rasulullah, bu durumdaki bir kadına talip olunmasını yasaklamıştır.<sup>372</sup> Çünkü bir başka rivayette, aynı anda bir kadına iki kişinin talip olduğu ve Rasulullah'ın, kadına, bir üçüncü şahısla evlenmesini tavsiye ettiği kayıtlıdır.

Rivayete göre Fatıma bint Kays'ı kocası boşamıştı. Rasulullah da ona İbn Ümmi Mektum'un evinde iddet beklemesini emredip, "*Süre dolunca bana haber ver*" buyurmuştu. Fatıma bint Kays iddeti bittiğinde, Rasulullah 'a, Muâviye b. Ebû Süfyân ve Ebû Cehm'in kendisine talip olduklarını haber verdi. Hz. Peygamber, Ebû Cehm'in eli sopalı, Muaviye'nin ise yoksul olduğunu söylemiş ve Üsâme b. Zeyd ile evlenmesini tavsiye etmiştir. Fatıma bint Kays bunu istemeyince Rasulullah, "*Üsame ile evlen*" diye tekrar tavsiyede bulunmuştur. Bunun üzerine Fatıma bint Kays onunla mutlu ve hayırlı bir evlilik yapmıştır.<sup>373</sup> Şâfiî buradan hareketle, mü'min kardeşinin talip olduğu bir kadına, başkasının talip olmasını yasaklayan hadis ile ikinci hadisin sebeplerinin farklı olduğu sonucuna varmaktadır.<sup>374</sup>

### 2. 7. 3. Rivayetlerde Yer Alan Lafızların Delâletinden Kaynaklanan İhtilaf

Arapça geniş kelime hazinesine sahip köklü bir dil olup, birtakım özellikleri vardır. Lafızların âmm (genel) veya hâss (özel) gibi niteliklerinin bulunması, özellikle dinî metinlerdeki bu tür lafızların dikkatle incelenmesini gerekli kılmaktadır. İnsanlar arasındaki iletişim dil ile sağlandığına ve dinî metinler de insanların kullandığı lisan üzere ortaya çıktığına göre, ilgili dilin hususiyetlerinin en ince ayrıntısına kadar tetkiki önem arz etmektedir.<sup>375</sup> Şâfiî'nin meseleye bakışını şu sözlerinden anlamaktayız:

"Rasulullah Arap diyarında doğmuştur ve Arapça konuşur. Bazan âmm bir söz söyler ve bununla umumi bir mânayı kasteder. Bazan hâss bir söz söyler ama hususi bir mânayı kasteder."<sup>376</sup>

---

<sup>372</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.307-313; **el- Ümm**, VI, 417; **el- Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 244, 247.

<sup>373</sup> Mâlik, "Talîk", 67; Müslim, "Talâk", 47.

<sup>374</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s. 307-313; **el- Ümm, İhtilafu'l-hadis**, X, s. 179- 182.

<sup>375</sup> Şâfiî'ye göre, her müslümanın şahadet getirecek, Kur'an okuyabilecek, farz olan tekbirleri getirebilecek, tesbih, teşehhüd ve diğer duaları okuyabilecek kadar -imkânı ölçüsünde- Arapça öğrenmesi gerekir. Bkz. **er-Risale**, s. 48-49; Şâfiî, **el- Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 127.

<sup>376</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s. 213, 214; **el- Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, s. 39.

Böyle hadislerde, gerçekte neyin kastedildiği ya Raslullah'ın, ya âlimlerin çoğunluğunun ya da sahabilerin açıklamalarıyla anlaşılır.<sup>377</sup>

Hadislerin, *umum-husus veya icmâl-tefsir* yönüyle farklılık arz etmelerine rağmen bu farklılığın gözden kaçırılması, müctehid nazarında ihtilafa yol açan önemli bir etkidir. Ancak iki delil arasında böyle bir münasebetin bilinmesi/tespiti, zannedilen ihtilafı ortadan kaldıracaktır. İhtilaf, böyle bir durumda zahiri olup uzlaştırma yoluyla bertaraf edilir.

Hz. Peygamber (s.a.v), umumi ve mücmel lafızlar kullanarak bir şeyin helâl ya da haram olduğunu açıkladıktan sonra, bir başka yerde, bu mücmel hükmü tahsis eden ikinci bir sünnet ortaya koyabilir. Böylece helâl olanlar ile haram olanlar arasındaki fark anlaşılabilir olur.<sup>378</sup> Sünnetin mücmel ayetleri açıklaması mümkün olduğu gibi, sünnetteki mücmel ifadeleri de yine kendisi açıklığa kavuşturabilmektedir.

Mesela Rasululullah, mescitlere gitmek isteyen kadınların bundan alıkonulmasını yasaklamıştır. Şâfiî, bu hadisin ilk bakışta bütün mescitleri kapsıyor gördüğünü, aslında sadece farz olan hac için Kâbe'ye gitmek isteyen kadının alıkonulmasının yasaklandığını düşünmektedir. Ona göre nafle hac yapacak kadın ile diğer mescitlere gitmek isteyen kadınları eşleri alıkoyabilir. Çünkü Kur'an'da Kâbe'ye yol bulan herkese hac yapmanın farz olduğu bildirilmiş,<sup>379</sup> Rasulullah da yol bulmaktan kastın, yiyecek ve binek olduğunu haber vermiştir.<sup>380</sup> Dolayısıyla herhangi bir kadın yiyecek ve binek bulabiliyor ise, hac vazifesini yerine getirmesine kimse engel olmamalıdır. Şâfiî"ye göre kadının namaz ve orucuna engel olunamadığı gibi, farz olan hac ibadetini yapmasına da mâni olunamaz.<sup>381</sup>

---

<sup>377</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, s. 131.

<sup>378</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.214.

<sup>379</sup> Âli İmrân 3/97.

<sup>380</sup> Bkz. Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, s.105.

<sup>381</sup> Bkz. Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, s. 130-133.

Rasulullah'ın(s.a.v) âmm (genel) bir ifade kullanarak âmm veya hass (özel) bir manayı kastetmesi mümkündür.<sup>382</sup> Mesela Ebû Hureyre tarafından nakledilen bir hadiste "*İnsanlar Allah'tan başka ilah yoktur deyinceye kadar onlarla savaşıcağım.*"<sup>383</sup> buyurulmaktadır. Hz. Ebû Bekir döneminde zekât vermeyen insanlarla savaş yapılması gerektiğini düşünen Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer bu hadise dayanmışlardır. Bu hadise göre insanlarla savaşılmasının tek koşulu, onların müslüman olmaları gibi görünmektedir. Yani hadis, umumi bir ifade taşımaktadır. İbn Büreyde tarafından nakledilen bir başka hadiste ise Rasulullah'ın seriyye kumandanına müşriklerle karşılaştıklarında onları sırasıyla üç şeye (İslam'a girmeye, buldukları beldeyi terketmeye, cizye vermeye) davet etmelerini emrettiği nakledilmektedir.<sup>384</sup> Bu iki rivayetin çeliştiği izlenimi doğsa da, Şâfiî'ye göre bunlar arasında çelişki yoktur. Allah iman etmedikleri sürece putperestlerle savaşılmasını emretmiştir.<sup>385</sup> Ebû Hureyre tarafından nakledilen hadis ile Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hadisi yorumlamalarından anlaşıldığı kadarıyla söz konusu hadis putperestlerle ilgilidir. İbn Büreyde hadisi ise ehl-i kitap ile ilgili hükmü açıklamaktadır. Mecusilerden de ehl-i kitap gibi cizye alınması Hz. Peygamber'in Hecer Mecusilerinden cizye almasına dayanmaktadır. Ayrıca onların da ehl-i kitap sayılması gerektiği ifade edilmiştir.<sup>386</sup> Sonuç olarak hadisler umumi anlam içerseler de özel manalar taşımaları mümkündür.

#### 2. 7. 4. İki Delil Arasında Nesh Münasebetinin Varlığı

İhtilaf, bazen Hz. Peygamber'in vaz' ettiği bir Sünneti daha sonra neshettiği halde, sahabinin bunun neshedildiğini bilmemesi ve bu iki sünnetten sadece birini öğrenip hıfzetmesinden kaynaklanabilmektedir. Şâfiî'ye göre daha önce vaz' edilen bir sünnet neshedilmiş ise bu mutlaka Rasulullah tarafından açıklanmış olmalıdır. Sahabilerin tamamının herhangi bir konuda nâsîh ve mensuh ilişkisi hakkında bilgisiz

---

<sup>382</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s. 52, 105,148; **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, s.28.

<sup>383</sup> Bkz. Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, s. 116, 117, 119; **er-Risâle**, s.362.

<sup>384</sup> Bkz. Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, s.116.

<sup>385</sup> Şâfiî'nin dayandığı ayetler şunlardır: el-Bakara 2/193; et-Tevbe 9/5, 29.

<sup>386</sup> Bkz. Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, s.116-119. Ayrıca bkz. İshak Emin Aktepe, "**İmam Şâfiî'nin Hadisler Arasında Görülen Çelişkilere Bakışı**", Hadis Tetkikleri Dergisi, sayı, 4, Yıl 2006, s.56-62.

olması imkânsızdır.<sup>387</sup> Mesela; Enes b. Mâlik'ten nakledildiğine göre Hz. Peygamber bindiği attan düşmüş ve bu olaydan sonra bir süre namazları oturarak kıldırması, bu dönemde kendisine tabi olan cemaatin de oturarak namaz kıldığı nakledilmiştir. Bu rivayete göre namaz bittiği zaman Rasulullah, cemaatin imama uyması gerektiğini ve imam ayakta namaz kılsa cemaatin de ayakta namaz kılması, eğer oturarak namaz kılsa onların da oturması lazım geldiğini haber vermiştir.<sup>388</sup> Hz. Aişe'den gelen bir başka rivayette de Rasulullah'ın hastalığı sebebiyle rahatsız olarak kıldığı bir namazda oturarak imamlık yaptığı ve ayaktaki cemaate oturmalarını işaret ettiği ifade edilmektedir.<sup>389</sup> Bu rivayetlerden imamın oturarak namaz kıldırması durumunda cemaatin de oturması gerektiği anlaşılmaktadır. Ancak Hz. Aişe'den gelen bir başka rivayette ise Rasulullah'ın vefatından önceki rahatsızlığı sebebiyle Hz. Ebû Bekir'den namaz kıldırmasını istediği, daha sonra biraz rahatlayınca mescide geldiği, Ebû Bekir'in yanına oturup, ona imam olduğu, Hz. Ebû Bekir ve cemaatin ise ayakta durarak Hz. Peygamber'e tabi oldukları kaydedilmiştir.<sup>390</sup> Şâfiî'ye göre olayların meydana geliş zamanlarının gösterdiği üzere ikinci rivayetdeki hüküm, birincisini neshetmiştir. Ancak bu hususu bilmeyen bir kimsenin bu iki hadis arasında ihtilaf olduğunu zannetmesi mümkündür.

Bir başka misal ise şöyledir: Üsâme b. Zeyd'den ribanın sadece veresiyede (nesie) olacağına dair bir hadis nakledilmiştir.<sup>391</sup> Başka bazı rivayetlerde de İbn Abbas'ın peşin alım satımlarda bir dinarın iki dinar ile bir dirhem de iki dirhemle alışverişinde sakınca görmediği nakledilir.<sup>392</sup> Ancak bir başka rivayette bazı malların alışverişindeki ziyadenin faiz olacağı bildirilmektedir. Böylece yukarıda, faizi nesieye hasreden hadisten ayrı olarak, bazı mallarda yapılan ziyadeli değiş tokuşun da faiz olacağı anlaşılmış olmaktadır. Rivayete göre Rasulullah,

---

<sup>387</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.362-363.

<sup>388</sup> Bkz. Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, s.76-78.

<sup>389</sup> Bkz. Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, s.76.

<sup>390</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.253; **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, aynı yer.

<sup>391</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.278.

<sup>392</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.279; **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, s.196-197.



"Altını altınla, gümüşü gümüşle, buğdayı buğdayla, arpayı arpayla, hurmayı hurmayla ve tuzu tuzla tartıları eşit ve peşin değış tokuş olmadıkça satmayın..."<sup>393</sup> buyurmuştur. Buna göre İbn Abbas, bu ikinci rivayetten habersizdir. Sadece bildiğı hususu, yani faizin vadede olacağını rivayet etmekte ve öylece hükmetmektedir. Üsâme b. Zeyd'in, Rasulullah'a farklı iki tür malın (*altın-gümüş, hurma-buğday vb.*) alım satımıyla ilgili sorulan bir soruya Rasulullah tarafından verilen cevabı duyduğu için sadece onu nakletmiş olabileceğı de muhtemeldir.<sup>394</sup>

## 2. 8. TEÂRUZUN KISIMLARI VE GERÇEKLEŞTİĞİ YERLER

### 2. 8. 1. Akli Taksime Göre Teâruzun Kısımları

Şer'î deliller arası teâruz, akli taksime göre on kısma ayrılır. Zira esas şer'î deliller dördttür. Bu delillerden her birinin gerek kendi içinde gerekse başka delillerle çatışmasını tasavvur ettiğimizde bu neticeye ulaşırız. Bu kısımlar şunlardır:

**1. Kitabın Kitap ile teâruzu:** Nefsü'l-emirde ve hakikatte bir teâruz olmayıp sadece müctehidin nazarında gerçekleşmesi söz konusudur. Zahirdeki bu teâruzun çeşitli yollarla giderilmesi gerekir.

**2. Kitabın Sünnet ile teâruzu:** Bu teâruz, Sünnetin mütevatir olması hâlinde iki ayet arası teâruz gibidir; âhad olması hâlinde ise Kitap esas alınarak çözüme/sonuca gidilir. Ancak Şâfiî, Sünnetin Kur'an ile ihtilâflı olabileceğini mümkün görmemektedir. Ona göre nebevi sünnet hiçbir zaman Kur'an'a muhalif olamaz.

Şâfiî'ye göre Allah, insanlara hüccetini iki şekilde bildirmiştir. Bu yolların her ikisinin esasında Kur'an'da bulunmaktadır. Bunların birincisi Kur'an-ı Kerim'dir. İkincisi ise Allah'ın tabi olmamızı emrettiğı sünnettir. Allah, kendisine indirilene uymasını Rasulullah'a emretmiş ve insanlara da O'na itaat etmeyi farz kılmıştır. Arapça ise pek çok manaya gelmesi mümkün lafızlarla doludur. Kur'an'da bazı ayetler genel lafızlarla gelir, ancak özel bir hüküm kastedilir. Bazen ayette mücmel olarak

---

<sup>393</sup> Bkz. Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, s. 196.

<sup>394</sup> Bkz. Aktepe, "İmam Şâfiî'nin Hadisler Arasında Görülen Çelişkilere Bakışı", s.66-69.

bildirilen bir hükmü sünnet açıklar. Sünnet, Kur'an'ın yanında böyle bir mevkiye sahiptir. Dolayısıyla sünnetin Kur'an'a muhalif olması düşünülemez. Sünnet, herhâlükârda Kur'an'da bildirilen hususlara tabi olup Allah'ın muradını açıklayıcı bir işleve sahiptir.

**3. Kitabın İcma' ile teâruzu:** İcmâın yanılmazlığı hâlinde (ismet) <sup>395</sup> bu teâruz, iki ayet arası teâruz gibi düşünülmeli; aksi durumda Kitap öncelenir.

**4. Kitabın kıyas ile teâruzu:** Kitap, yanılmazlığı/ismetini nedeniyle, doğal olarak bu özelliğe sahip olmayan kıyasa öncelenir.

**5. Sünnetin Sünnet ile teâruzu:** Her iki sünnetin mütevatir olmaları hâlinde bu teâruz, Kitabın bir kısmının diğer bir kısmıyla teâruzuyla aynı hükme sahiptir. Bu iki sünnet âhad olmaları hâlinde sırasıyla cem', nesh ve tercih yoluna başvurulur. Buna yol bulunmazsa tahyir veya tesakut yoluna başvurulur. Sünnetlerden birinin mütevatir, diğerinin âhad olması hâlinde ise birincisi tercih edilir.

**6. Sünnet ile icmâm teâruzu:** İki delilin de kat'î olması hâlinde aralarında teâruz düşünülemez; kat'î icmâ ile haber-i vâhidin teâruzunda ise icmâ öncelenir. İcmâm, haber-i vâhid gibi zannî olması hâlinde teâruz gerçekleşir ve teâruzu gidermede kullanılan çözüm yollarına başvurmak gerekir.

---

<sup>395</sup> İcmâm ismetinden murad yanılmazlıştır. Hz. Peygamber'in (sav) beyanı/hadisleriyle sabittir ki, bu ümmet hata/yanlış üzerine birleşmez. Örneğin, “Benim ümmetim bir sapıklık üzerinde birleşmez”; “Allah'tan ümmetimin sapıklık üzerinde birleşmemesi dileğimde bulundum; bu dileğimi bana verdi.” hadisleri bu hakikati ifade etmektedir. Hâtemü'l-Enbiya olan Rasul-i Ekrem (sav)'in vefatıyla birlikte, O'nun sahip olduğu ismet sıfatı ümmete intikal ederek kurumsallaşmıştır. Ümmetin ismeti ulemanın ittifakında gerçekleşir. Ümmeti temsil eden ulemanın ittifakı/icmâı, hata ve yanlış etrafında gerçekleşme ihtimalinin kabulü, ümmetin hata üzerinde ittifak etmesi ihtimal dâhilinde olduğu anlamına gelir. Bu ise, Allah Rasulünün (s.a.v) beyanıyla çelişir. Zerkeşî, el-Bahru'l-Muhît'te, ümmetin yanılmazlığı konusunda ittifak/icmâ olduğunu, ümmetin hiçbir meselede yanlış ve hata üzerinde birleşmeyeceğini ve bunun muhal olduğunu beyan edip bu masumiyetin delilinin akıl mı nakil mi olduğu yönündeki ihtilafa da yer verdikten sonra İbn Furek'ten aktardığı şu tespit büyük öneme sahiptir: “Arkadaşlarımız, şöyle demişler: Allah (cc) ne zaman ki risalet görevini elçisi Hz. Muhammed (s.a.v) ile sona erdirdi, O'nun ümmetini, her asırda hata üzere birleşmekten korudu. Ta ki ümmeti tebliğ vazifesini hakkıyla eda edebilsin ve tıpkı, unutulmaya yüz tutmuş şeriati/dinî hükümleri yenileyen bir nebi misali olabilsin.” (Bkz. Zerkeşî, el-Bahru'l-Muhît, X, 445.)

**7. Sünnet ile kıyasın teâruzu:** Bu durumda Sünnet, kat'î olması hâlinde tereddütsüz kıyasa öncelenir; zannî olması hâlinde, celî kıyasa öncelenmesi konusunda veya kıyasın ona öncelenmesi konusunda tereddüt bulunmaktadır. *Kıyasın celî*<sup>396</sup> olmaması hâlinde ise sünnet/haber-i vâhid öncelenir.

**8. İcmâ ile icmâm teâruzu:** İcmâm ismet/yanılmazlık niteliğine sahip olduğunun kabulü hâlinde iki icmâ arasında, ayetler arasında olduğu gibi teâruzun varlığı düşünülemez. İsmetinin adem-i sübutu hâlinde ise iki icmâi uzlaştırmak (cem') veya senedi ya da niteliği kuvvetli olan diğerine tercih etmek mümkündür. Örneğin; senedi nass olan icmâm senedi kıyas olana; sarîh icmâm sükûtf olan icmâa; hakiki / lafzi olan icmâm manevi olan icmâa tercih edilmesi gibi.

**9. İcmâ ile kıyasın teâruzu:** İcmâm ismetinin kabulü/sübûtu hâlinde onu kıyasın önüne geçiririz; aksi takdirde *şebih-i kıyas ile tard-i kıyas*<sup>397</sup> gibi zayıf olan kıyaslara icmâm tercih edileceği konusunda bir tereddüt yok iken; celî olan kıyasa tercih edilmesinde ise tereddüt/ihtilaf vardır.

---

<sup>396</sup> Kıyas-ı celî, “İlletin, fer’de gerçekleşmesinin asılda gerçekleşmesinden daha açık ve daha kuvvetli olmasıdır.” (Ebû İshâk eş-Şîrâzî, kıyas-ı celîyi; “illeti nass ya da icmâ ile kesin olarak bilinen kıyas” olarak tanımlarken; onun mukabili olan hafî kıyası da ; “İlleti istinbat yoluyla tespit edilen kıyas” olarak tanımlamıştır. İmam Mâverdî ve Ruyânî, kıyas-ı celîyi; “Fer’de gerçekleşen illetin asılda gerçekleşen illetten daha fazla / daha kuvvetli olduğu kıyas” olarak tanımlarken; kıyas-ı hafîyi; “illetin fer’de ve asılda eşit derecede gerçekleştiği kıyas türü” olarak tanımlamışlardır. (Bkz. Zerkeşî, **el-Bahru’l-Muhît**, V, 39.) Seyfuddîn el-Âmidî, kıyas-ı celîyi; “asıl ile fer’i hükümde birleştiren illet ya nass ya da istinbat ile sabit olmasına rağmen, asıl ile fer’i bir birinden ayıran noktanın bir etkisinin olmadığı/şari’in bu farkı dikkate almadığı kesin olarak bilinen kıyas türü” olarak tanımlarken; kıyas-ı hafîyi ; “illeti aslın hükmünden istinbat edilen kıyas” olarak tanımlamıştır. (Bkz. Ebu’l-Hasan Seyfuddîn Ali b. Muhammed es-Sa’lebî el-Âmidî, **el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm**”, thk. Abdurrezzâk Afîfî, 1. baskı, Dâru’s-Samî’, Riyad 2003, IV, 6.

<sup>397</sup> Kıyas-ı şebih, İmam Mâverdî ve Ruyânî’nin tanımladıkları şekliyle; “fer’in hükmünün asla olan benzerliğinden alınan kıyastır.” Ya da “fer’in, birden çok asla benzeme hâlidir ki müctehidin, fer’i bunlardan en çok benzeyen asla kıyas etmesidir.” Ebû İshâk eş-Şîrâzî, bu kıyas türünü “kıyas-ı delâlet” olarak isimlendirerek onu şu şekilde tanımlamıştır: “Şer’an/Hukukun hükmün kendisine bağlandığı illetler arasında var olan bir çeşit benzerliğe istinaden fer’in bir asla hamledilmesidir.” (Bkz. Zerkeşî, **el-Bahru’l-Muhît**, V, 40.) Kıyas-ı tard; “Bir vasfın/illetin, aslın hükmüne daimi mukareneti nedeniyle yani hükmün gerçekleştiği bütün durumlarda var olan vasfın, fer’de de bulunması hâlinde asıl için sabit olan hükmün, fer’ için de sabit olduğu kıyastır.” (Bkz. Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, **el-Mahsûl fî İlmi Usûli’l-Fıkh**, thk. Tâhâ Câbir el-Ulvânî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut t.y., V, 221.)

**10. Kıyasın kıyas ile teâruz:** Bu durumda, her iki kıyas ya celî ya da hafidir: İster celî, ister hafî olsunlar herhâlükârda tercih yollarına başvurulur. Kıyaslardan birinin hafî diğèrinin celî olması hâlinde ise celî olan kıyas öncelenir.<sup>398</sup>

### **2.8.2. Cumhuru'l-Usûliyyîne Göre İhtilafın/Teâruzun Mahalli ve Kısımları**

Teâruzun ve ihtilafın gerçekleştiği mahal konusunda çeşitli görüşler serd edilmiştir. Bu görüşleri şöyle sıralayabiliriz:

**1. Hanefîlerin cumhuru ile ulemanın çoğunluğuna göre, teâruzun mahalli;** teâruz için gerekli şart ve rukünleri taşıyan, kuvvetçe birbirine müsavi/eşit, aralarında tezat ve muhalefet bulunan iki delildir.

**2. Taftazânî ve Sadru's-Şerîa gibi bazı usûlcüler,** teâruzun mahallini geniş tutarak şu yerlerde gerçekleşebileceğini söylemişlerdir: teâruz, kuvvetçe birbirine eşit, muktezalari arasında çelişki bulunan iki delil arasında gerçekleştiği gibi birinin diğèrine üstün olup da birbiriyle çatışan iki delil arasında da gerçekleşir.

**3. Şâfiî usûlcüler ile İbnu'l-Hümâm ve İbn-u Emiri'l-Hacc gibi bazı Hanefî usûlcüler,** teâruzun mahallini daha da genişleterek delillerden birinin diğèrinin muktezasıyla çatıştığı her yerde teâruzun gerçekleşeceğini savunmaktadırlar. Bu yerleri kısaca şu şekilde sıralayabiliriz:

- Teâruzun mahalli, iki akli ya da nakli delil olduğu gibi biri akli diğèri nakli delil de olabilir.
- Her iki delil, iki mütevatirde olduğu üzere, bu şekilde kuvvet ve delâletçe birbirine eşit olabildikleri gibi sadece kuvvet açısından birbirine denk de olabilirler. İkisinin de âhad veya meşhur ya da birinin meşhur diğèrinin âhad olması gibi. Öte yandan, teâruz, sadece delâlet açısından birbirine denk olan ancak subût açısından biri kat'î diğèri zannî iki delil arasında gerçekleştiği gibi

---

<sup>398</sup> Bkz. Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, VI, 111-112; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, **İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakki Min İlmi'l-Usûl**, *thk.* Sâmi b. el-Arabî, 1.baskı, Dâru'l-Fazîlet, Riyad 2000, II, 1115-1116.

iki delilden birinin zât veya nitelik itibariyle diğesine üstün olduğu durumlarda da gerçekleşebilir.

- İki delil arasındaki münafat *-iki mütebayin arasında olduğu üzere-* külli olabildiği gibi cüz'î de olabilir. Umum-husus mutlak, umum-husus min vech ile ıtlak- takyid bu şekildedir.
- İster umum-hususta olduğu gibi iki delil arasını uzlaştırma imkânına sahip olalım, isterse de iki mütebayin örneğindeki gibi bu imkâna sahip olmayalım.
- İki delil ister senet ve delâlet açısından kat'î olsunlar, isterse sadece delâlet ya da sadece senet açısından kat'î olsunlar. Bu iki delil ister nesh ile birlikte bulunsunlar, isterse de neshin olmadığı durumda karşılaşınsınlar. herhâlükârda teâruz gerçekleşir.<sup>399</sup>

### 2. 8. 3. Şâfiî'ye Göre Tearuzun Konusu ve Kısımları

Şâfiî 'ye göre, şer'î hükümler konusunda kesin ve güvenilir bilgi sağlayan kaynaklar/cihetü'l-ilm, *Kur'an, Sünnnet nassları ile icmâ, sahâbi kavli ve kıyastır.* Kitap/Kur'an-ı Kerim bu dinin asıl kaynağıdır. Sünnnet, icmâ ve kıyas delil olma değerini O'ndan alırlar. Bundan dolayı Kur'an, bütün şer'î delillerin esasını teşkil eder. Başta Sünnnet olmak üzere, bütün şer'î deliller O'nun beyanından ibarettir. Zira Kur'an, asli-fer'î/külli-cüz'î bütün şer'î hükümlere nassan veya istidlâlen kaynaklık eder.

Şâfiî, şer'î deliller ve tertibi noktasında takip ettiği yolu, el-Ümm'de şu şekilde izah etmektedir:

“Bağlayıcı yakini bilgi (kaynağı), Kitap ve Sünnnet'tir. Her müslümana düşen onlara uymaktır... Kitap ve Sünnnet var olduğu sürece onları her kim işitse -önünde ittibadan başka bir yol olmadığı için- kendisinden hiçbir mazeret kabul edilemez. Bu imkân olmadığı zaman Rasulullah'ın (s.a.v) ashâbının veya ashâbından birinin sözüne gideriz. Sonra İmamların; Ebû Bekir'in veya Ömer'in veya Osman'ın sözü, -taklid edeceksek- bana daha sevimlidir... İmamlardan (Hulefa-i raşidinden) bir şey bulunmazsa Rasulullah'ın (s.a.v) ashâbının -ki dinde önder konumdalar- sözlerini alırız. Bizim için,

---

<sup>399</sup> Bkz. Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, I, 164-165; Hafnavî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, s.62-63.

sahabeye ittiba' onlardan sonra gelenlere (tabiin) ittiba'dan daha önde/önce gelir. İlim, derece derece/tabaka tabakadır. Birinci tabaka, Kitap ve sabit olması şartıyla Sünnet'tir. İkinci tabaka, Kitap ve Sünnet'te olmayan bir konuda İcmâdır. Üçüncü tabaka, Hz. Peygamber'in (s.av.) ashabından bazılarının bir söz söyleyip de ashab içinde ona muhalif kimsenin varlığını bilmememiz durumudur. (muhalifi bilinmeyen sahabi kavli). Dördüncü tabaka, Rasulullahın ashabının herhangi bir konuda ihtilaf etmesi (muhalifi bilinen sahabi kavli). Beşinci tabaka, bu tabakalardan birine kıyas etmektir. Kitap ve Sünnet olduğu sürece bunların dışına çıkılmaz. İlim (kesin ve güvenilir bilgi) sadece en yüce makamdan (Allah'tan/vahiyden) alınır<sup>400</sup>

Şâfiî'nin bu açıklamalarından anlaşılacağı üzere O'nun usûl anlayışında şeri hükümlerin kesin ve güvenilir kaynağı sırasıyla; Kitap, Sünnet, İcmâ, sahabi kavli ve bunlardan birine Kıyas'tır. Böylece Şâfiî'ye göre şer'î deliller beşe çıkmaktadır. Şâfiî, sahabeyi, ictehadlarını kabul sıralamasına tabi tutmaktadır. O sıralama da şudur: Muhalifi bilinmeyen sahabi kavli, muhalifi bilinen sahabi kavli, ihtilaf durumunda hulefa-i raşidinin her birinin görüşü -ki Şâfiî bunları taklide daha layık bulmaktadır- ve diğer sahabilerin görüşü.<sup>401</sup>

Şâfiî'nin şer'î delil olarak kabul ettiği Kitap, Sünnet, icmâ, sahabi kavli ve kıyas delilleri arasında teâruzun gerçekleşme ihtimalini dikkate aldığımızda karşımıza, akli taksime göre on beş ihtimal çıkmaktadır. Zira Şâfiî'ye göre şer'î deliller beştir. Bu delillerden her birinin gerek kendi içinde gerekse diğer delillerle çatışmasını düşündüğümüzde bu neticeye ulaşırız. Bu ihtimaller/kısımlar şunlardır:

<sup>400</sup> Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, VI, 55; Şâfiî, **el-Ümm**, VIII, 764-765. Tercümenin aslı:

"وانما العلم اللازم الكتاب والسنة وعلى كل مسلم اتباعهما قال فتقول أنت ماذا قلت أقول ما كان الكتاب والسنة موجودين فالعذر عن سماعهما مقطوع إلا باتباعهما فإذا لم يكن ذلك صرنا إلى أقاويل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أو واحد منهم ثم كان قول الأئمة أبي بكر أو عمر أو عثمان إذا صرنا فيه إلى التقليد أحب إلينا ... فإذا لم يوجد عن الأئمة فأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدين في موضع أخذنا بقولهم وكان اتباعهم أولى بنا من اتباع من بعدهم . والعلم طبقات شتى الأولى الكتاب والسنة إذا ثبتت السنة ثم الثانية الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة والثالثة أن يقول بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ولا نعلم له مخالفا منهم والرابعة اختلاف أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك الخامسة القياس على بعض الطبقات ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنة وهما موجودان وإنما يؤخذ العلم من أعلى"

<sup>401</sup> Bkz. Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, VI, 55, 56. Zerkeşî, **el-Ümm**'de yukarıdaki alıntıya yer verdikten sonra, şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Bu sözler açıkça Şâfiî'nin -İmâmu'l-Harameyn'in O'ndan naklettiği gibi- sahabi kavlini/mezhebini kıyasa mukaddem delil olarak gördüğünü göstermektedir. Buna göre onun kavli-i cedîdinde iki görüş yer almakta olup o görüşlerden biri kadim kavle (kıyastan önce gelir görüşüne) muvafıktır. Ayrıca onun bu değerlendirmesi, sahabenin bir konuda ihtilaf etmesi hâlinde, hulefa-i raşidinden bir görüş olduğu zaman hüccetin öncelikle onda olmasını da gerektirmektedir."

1. Kitabın Kitap ile teâruzu. 2. Kitabın Sünnet ile teâruzu.3. Kitabın İcmâ ile teâruzu. 4. Kitabın kıyas ile teâruzu. 5. Sünnetin Sünnet ile teâruzu. 6. Sünnet ile icmân teâruzu 7. Sünnet ile kıyasın teâruzu 8. İcmâ ile icmân teâruzu 9. İcmâ ile kıyasın teâruzu 10. Kıyasın kıyas ile teâruzu <sup>402</sup> 11. Sahabi kavlinin Kitap ile teâruzu. 12. Sahabi kavlinin Sünnet ile teâruzu.13. Sahabi kavlinin İcmâ ile teâruzu 14. Sahabi kavlinin kıyas ile teâruzu.15. Sahabi kavlinin başka bir sahabi kavliyle teâruzu.

Şer'î delillerin birbiriyle teâruz ihtimalinin teoride/aklen varlığı, realitede her zaman bir karşılığının olduğu anlamına gelmez. Nitekim yukarıdaki ihtimallerin önemli bir bölümünün realitede bir karşılığı/tatbikatı ve örneği yoktur. Bu delilleri akli ve nakli olarak taksime tabi tuttuğumuzda kıyas akli diğer deliller ise nakli delildir. Akli delil/kıyas ile nakli deliler arasında bir çatışmada nakli delil esastır. Kıyasların birbiriyle çatışması hâlinde ise öncelikle, çatışan kıyasların celî mi hafî mi ya da birinin hafî diğerinin celî olup olmadığına bakılır; şayet bu kıyaslardan biri celî diğer hafî ise celî olan hafî olana tercih edilir. Çatışan kıyasların her ikisi hafî ya da celî ise müctehid, birini diğerine tercih edemediği zaman iki kıyastan dilediğini almakta muhayyerdir. Şayet kıyaslardan birini diğerine tercih imkânı varsa iki kıyastan biri alınır yani diğerine tercih edilir. Her ikisi celî veya hafî olan kıyaslardan birini alıp diğerini terk etme konusunda dikkate alınacak tercih noktaları şunlardır: *asl, hükmü'l-asl, fer', illet ve haricî delil*.<sup>403</sup>

Delillerin çatışma ihtimali ile ilgili önemli gördüğümüz bir hususun altını çizmemizde yarar bulunmaktadır. Şöyle ki; Şâfiî'nin şer'î delillerin çatışması ve çözüm yolları konusunda ortaya koyduğu esasları Kur'an'ın tefsiri hüviyetine sahip Sünnet'i merkeze alarak yapması yani Sünnet üzerinden konuyla ilgili bir metot ortaya koymasında şer'î hükümlerin tespiti ve dini yaşamada Sünnetin sahip olduğu işlev ve Sünnet açısından henüz erken sayılabilecek bir dönemde yanlış yaklaşımların etkisi büyüktür. Aksi halde söz konusu metodun, aralarında nesh gerçekleşen ayetlerin zahirî teâruzu için de geçerli olduğu söylenebilir. Bir farkla tercih durumunda hükme esas

---

<sup>402</sup> Bkz. Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, VI, 111-112; Şevkânî, **İrşadu'l-Fuhûl**, II, 1115.

<sup>403</sup> Geniş bilgi için bkz. Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercih**, II, 240-274.

kabul ettiğimiz ayeti alırken diğer ayetin ihmali veya terki ifadeleri yerine sadece mevcut hükme delâleti açısından delil teşkil etmediğini ifade etmiş oluyoruz. Öte taraftan onun usûl anlayışıyla doğru orantılı olarak Kur'an ile Sünnet'ten hiçbirinin diğerini nesh etmemesi sebebiyle aralarındaki zahirî muhalefet için nesh seçeneği hariç telif/cem' ve tercih seçeneklerinin geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Her iki kaynak arasında zahirî çatışma hâlinde tercih seçeneğine başvurduğumuz zaman ayetin hadise tercihi durumunda hadis ihmal ve terki bir problem teşkil etmese de, hadis ayete tercihi durumunda ise ayetin ihmali/terki ifadesi yerine ayetin söz konusu hükme delâlet etmediği şeklinde bir ifade kullanmak yerinde olacaktır.

Kitap-Sünnet dışında kalan diğer delillerin teâruzu halinde nesh seçeneği dışında cem' ve tercih yoluna başvurmak suretiyle peroblem giderilebilir. Buraya kadar söylediklerimize ilaveten şu önemli noktayı da belirtmemizde fayda var. Şâfiî'nin şer'î delillerin çatışması ve çözüm yolları konusunda geliştirdiği bu metodun belirttiğimiz bazı farklılıklarla birlikte hadisler dışındaki diğer delillere teşmil edilebileceğine olan kanaatimize rağmen Şâfiî, eserlerinde teâruz ve türevlerini kimi zaman mutlak anlamda her türlü delilin başka bir delile muhalefet etmesi anlamında kullansa da genellikle hadislerin birbiriyle çatışmasını ifade etmek üzere ihtilaf/muhtelih kavramlarına müradif olarak kullanmaktadır. Bundan ötürü, Şâfiî'nin konuyla ilgili metodu üzerine yapılan çalışmalardan ulaşabildiklerimizin tamamı sadece hadislerin çatışması ve çözüm yolları konusuyla sınırlı kalmaktadırlar. Ancak belirttiğimiz bu hususla ilgili bugüne kadar yaptığımız araştırmalarda sadra şifa bir değerlendirmeye de karşılaşmadık.<sup>404</sup>

---

<sup>404</sup> Şafii çoğunlukla ihtilaf ile tearuz kavramlarını hadislerin birbiriyle çatışması için kullansa da İmamul-Haremeyn el- Cüveyni el-Bürhan'da Şafii'nin, Haber-i vahid ile sahabe fetvasının, kadaen verdikleri hükümlerin ya da uygulamaların çatışması halinde haber-i vahidi öncelediği ve keza kıyasın sahabe içtihadı ile çelişmesi halinde de Şafii'nin kıyası öncelediğine yer vermektedir. Cüveyni'nin el- Bürhan'da yer verdiği Şafii'ye ait değerlendirme şudur: "Sahabenin fetva ve yargılamada verdikleri hükümlerin ve uygulamalarının sahih bir haber-i vahid ile çatışması halinde bu etva, yargısal hüküm ve uygulama hakkında bir ittifak/icma' oluşmadığı sürece, haber-i vahidle amel esastır. Zira bu durumda delil getirme cihetiyle haber-i vahid esastır. Onun hilafına nakledilen uygulamalar ve sözler, delil olma yönüyle bağlayıcılık teşkil etmeyen bir kesimden nakledilmiştir. Huccet olanın (haber-i vehid) hüccet olmayandan (sahabe ictihadı) ötürü terk edilmesi anlamsızdır." Şafii, sahabe içtihadına haber-i vahidi öncelediği gibi kıyası da öncelemiştir. O, bu hususla ilgili şu



## 2. 9. TEÂRUZUN / İHTİLAFIN HÜKMÜ / ÇÖZÜM YOLLARI

Teâruz konusunun başında, imkânı ve fiilen vukuuna dair usûlcülerin değerlendirmelerine yer verdikten sonra, şer'î deliller arasında teâruzun, realitede çözülemeyecek şekilde bir teâruzun gerçekleşmediğini, söz konusu çatışmanın zahirde ve müctehidin nazarında olduğu görüşü usûlcülerin çoğunluğunun görüşünü teşkil ettiğini ifade etmiştik. Ancak müctehidin nazarında da olsa zahiren gerçekleşen teâruzun bertaraf edilmesi ve deliller arasındaki bu çatışmanın giderilmesi için nasıl bir yöntem izlenmesi gerektiği konusu önem arz etmektedir. Zira müctehidin nazarında oluşan bu problemi çözüme kavuşturmak, sağlıklı/sahih bir hükme/ictihada ulaşma noktasında hayati öneme sahiptir. Bu nedenle bizler de bu başlık altında teâruzun hükmünü yani teâruz problemini çözüme kavuşturmada izlenecek yollar/yöntemler konusunu ele alacağız.

Müctehid, karşılaştığı teâruz problemini çözüme kavuşturmak için - *sıralamada mezhepler arasında farklı yaklaşımlar söz konusu olsa da*- çeşitli yollara başvurur. Bu yollar; ya çatışan iki delili uzlaştırmak (cem') suretiyle her iki delil ile de amel etmek, ya bu iki delilden birini, çeşitli sebeplere istinaden diğerine tercih etmek ya da ihtilafı iki delil arasında çeşitli yollarla nesh ilişkisinin olduğunu bilip delillerden önce olanı sonra olanı nesh ettiğine karar vermektir.

Müctehid bu yollardan herhangi biriyle problemi çözüme kavuşturma imkânını bulamadığı zaman tevakkuf edecektir. Bu da her iki delilin sukut etmesi ya da istidlal noktasında itibardan düşmesi anlamına gelir. Ancak gerek cem' gerekse nesh, tercih ve tevakkuf yollarının tamamının ictihadi olmaları nedeniyle müctehidden müctehide farklılık arz etmektedir. Yani aralarında ihtilaf görülen iki delili, bir müctehid uzlaştıramadığı veya birini diğerine tercih edemediği ya da aralarında nesh ilişkisini tespit edemediği halde başka bir müctehid bu yollardan biriyle var olan ihtilafı giderebilir. Öte yandan bir müctehidin cem' yoluyla giderdiği ihtilafı başka bir

---

açıklamada bulunmaktadır: "Sahabeden bazı imamlardan/müctehid âlimlerden kıyasla çelişen bir içtihadla karşılaşsam bana kimin muhalefet ettiğine bakmadan kıyası esas alırım. Haber-i vahid kıyasa mukaddemdir. Kıyası onların ictihadlarına/sözlerine öncelediğime göre kıyasa mukaddem olan haber-i vahidi onların içtihatlarıyla nasıl terk ederim? " (el-Cüveyni, **el-Bürhan**, c.2, s.189)

müctehid tercih yoluyla giderebilir. Deliller arasında ihtilafın tespiti ve çözümü ichtihadi bir mesele olması nedeniyle müctehidlerin konuyla ilgili farklı yaklaşımlara sahip olmaları kaçınılmazdır. Bu nedenle deliller arasında görülen ihtilafın çözümü için fukaha ve mütekellimin usûlcülerin ve muhaddislerin görüşlerine kısaca yer verdikten sonra tezimizin esasını teşkil eden Şâfiî'nin konuyla ilgili görüşüne detaylı bir şekilde yer vermeye çalışacağız.

Müctehidler, şer'î deliller arasında cereyan eden ihtilaf/teâruz probleminin çözümü konusunda, nesh, tercih, cem' gibi çeşitli yollara başvurmuşlardır. Müctehidlerin çoğunluğu, prensip olarak bu yolları birer çözüm yolu olarak görmelerine rağmen onlara başvuru sıralamasında farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Zira çözüm yöntemleri konusunda, cumhur; cem', tercih, nesh, tavakkuf/tesakut sıralaması gözetirken Hanefî usûlcüler; nesh, tercih, cem', tevakkuf, sıralamasını; hadisçiler ise cem'/tevfik, nesh, tercih ve tevakkuf/tesakut sıralamasını esas almışlardır. Hadisçiler, neshe tercihten önce yer vererek; Hanefîler ise nesh ve tercihi, cem'in önüne geçirerek cumhurdan ayrılmaktadırlar. Şimdi sırasıyla bu yaklaşım tarzlarını görelim.

### **2.9.1. Cumhura Göre İhtilafın Hükümü / Çözüm yolları**

İçlerinde dört mezhebe, Mu'tezile ve Şia'ya müntesip âlimler olmak üzere kelimcülerin, usûlcülerin, muhaddislerin, müfessirlerin ve fukahanın çoğunluğu şer'î deliller arasında cereyan eden teâruzu çözmek için şu yollara başvurmuşlardır: cem'/uzlaştırma/telif, tercih, nesh, tevakkuf/tesakut. Bu yolları kısaca şu şekilde izah edebiliriz:

#### **2.9.1.1. Cem' ve Tevfik**

Cumhur, aralarında teâruz bulunan nassların uyuşmazlığını giderirken öncelikle cem' ve tevfik /uzlaştırma/telif yoluna başvurur. Zira bu yolla, problemin çözülmesi demek her iki delille amel etmek demektir. Oysa tercih ve nesh yöntemlerine başvurulması hâlinde iki delilden birinin ihmal/ıskat edilmesi gerekir. İlkesel olarak, delilin i'mali *-imkân ölçüsünde-* ihmalinden evladır. Cem' yoluyla teâruz problemini çözmek, bir çeşit tevile başvurmadır.

### 2.9.1.2. Tercîh

Muhalif iki delilden birinin gerekçeye/tercih sebebine istinaden diğere öncelenmesi demektir. Müctehidin teâruz eden iki nassı uzlaştırma imkânından yoksun olması veya ancak uzak bir teville uzlaştırabilmesi durumunda teâruzu gidermek için uygulayacağı ikinci yol tercih sebeplerinden birine istinaden delillerden birini diğere öncelemesidir. Meselâ, kavî sünnetin, fiilî ve takrîrî sünnete tercihi, müsned hadisin mürsel hadise tercihi, hüküm koyan hadisin nefy eden hadise tercihi, Kur'an-ı Kerim'in zâhirine uygun olan hadisin tercihi, muhkemin müfessere, müfesserin nassa veya zâhire, ibârenin işârete, işâretin nassın delâletine veya iktizaya, haram kılmaya delâlet eden nassın mübah kılmaya delâlet eden nassa, yeni bir hüküm te'sis eden hadisin asıl hükmü ikrâr eden hadise tercihi bu şekildedir.

### 2.9.1.3. Nesh

Müctehidin muhalif iki delili uzlaştırma veya onlardan birini diğere tercih etme imkânından yoksun olması ve delillerden birinin nüzul veya vujud itibariyle diğere önce olduğunu tespit etmesi hâlinde sonraki delilin öncekini nesh ettiğine yani muktezasını iptal ettiğine hükmeder.

### 2.9.1.4. Tesâkut

Müctehid teâruz eden iki nass arasında cem', tercih ve nesh imkânını bulamazsa her iki nass da onun nazarında delil olma niteliğini kaybeder ve muktezalarınca amel etmez. Müctehid nazarında her iki delilin yok hükmünde olması nedeniyle ya *beraat-i asliyye* deliline müracaat edilir veya hüküm vermektan imtina' yoluna gidilir.

Bazı usûlcüler, tesâkut yoluna başvurmak yerine öncelikle '*tahyîr*' yöntemine başvurulmasının daha doğru olduğunu savunmaktadır. Buna göre müctehid teâruz hâlindeki nasslar arasındaki problemi cem', tercih ve nesh yollarından biriyle çözemediği zaman bu delillerden istediğiyle amel etme imkânına sahip olduğu sürece dilediğiyle amel edebilir. Ancak müctehid, bu imkândan da yoksun olduğu durumlarda son olarak tesâkut yöntemine başvurur. Tesakut durumunda her iki delil de devre dışı

kaldığı için bundan sonra kimi usûlcülere göre tevakkuf kimilerine göre ise beraet-i asliyye yoluna gidilir.<sup>405</sup>

## **2.9.2. Hanefilere Göre İhtilafın Hükümü / Çözüm Yolları**

Hanefî usûlcülerin çoğunluğuna göre şer'î deliller arasında görülen teâruz gidermek için sırasıyla nesh, tercih, cem/tevfik yollarına başvurulur. Bu yöntemlerden bir netice alınamazsa *tesakut* yani iki delilin de ihmal edilmesi yoluna gidilir ki bu ise problemi çözümsüz bırakmaktır. Şimdi Hanefî usûlcülerin, teâruz problemini çözüm noktasında başvurdukları yolları kısaca izah edelim.

### **2.9.2.1. Nesh**

Müctehidin, nassların nüzûl ve vürûd tarihlerine bakmak suretiyle önce inen nassı mensûh, sonra inen nassı nâsîh olarak kabul edip onunla amel etmesi demektir.

### **2.9.2.2. Tercîh**

Müctehid, nassların nüzûl ve vürûd tarihlerini tespit edememesi hâlinde problemi gidermek bir gerekçeye/tercih sebeplerinden birine istinaden delillerden birini diğerine önceleme yolu olan tercihe başvurur.

### **2.9.2.3. Cem' ve Tefvik**

Müctehid, şayet iki nasstan birini diğerine tercih etme imkânına da sahip değilse üçüncü yol olarak delilleri uzlaştırma ve her ikisiyle de amel etme yolu olan cem' ve tevfiik yoluna başvurur.

### **2.9.2.4. Tesâkut**

Müctehid teâruz eden iki nass arasında cem ve tevfiik (uzlaştırma) imkânını da bulamazsa bunları delil olarak kullanmaktan vazgeçer ve şer'î deliller hiyerarşisinde

---

<sup>405</sup> Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, VI, 141; Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, I, 166-167; Hafnavî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, s.64-65. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Mehmet Selim Aslan, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Delillerin Teâruzu ve Tercîh Kaideleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Sahip Beroje, Y. Yıl Üniversitesi, Van 2006, s. 34-37

daha aşağı mertebede/derecede olan delil ile istidlâl eder ve bir üst mertebedeki deliller yokmuş gibi davranır. Örneğin; teâruz şayet iki âyet arasında ise bunları bırakıp Sünnet ile istidlâl eder. İki Sünnet arasında ise sahabî kavli veya kıyas, istihsan ile istidlâl eder. Bir kısım Hanefî usûlcülere göre teâruz iki kıyas arasında gerçekleşirse müctehid mutlak olarak iki kıyastan dilediğiyle veya kalbinin şahitlik ettiği kıyasla amel etme imkânına sahiptir.

Müctehid şayet bir alt mertebede delil bulamaz veya bulur da onları da birbiriyle çelişir olarak görür ve hiç birini uygulayamazsa '*berâet-i asliyye*'ye göre hükmeder. Yani üst mertebedeki delillerin delil olma özelliğini kaybetmesi nedeniyle, bu deliller varid olmadan önce meselenin hükmü ne ise ona göre amel edilir ve müteariz iki delil vârid olmamış gibi davranılır.<sup>406</sup>

### 2.9.3. Hadisçilere Göre İhtilafın Hükümü / Çözüm Yolları

Hadisçilerin çoğunluğu hadisler arasında görülen ihtilafın giderilmesi için sırasıyla şu yollara başvurulması kanaatindedirler: Cem'/ tevfiķ / telif, nesh, tercih, tevakkuf veya tesâkut. Yani hadisçilere göre deliller arsında görülen teâruz probleminin çözümü için önce delilleri uzlaştırma yoluna, bu mümkün değilse ve delillerin vujud/nuzûl tarihi biliniyorsa sonraki delilin önceki delili neshettiğine hükmetme yoluyla, bu yol da mümkün değilse delillerden birini alıp diğerini devredışı bırakmamızı sağlayan sebeplere başvurmak suretiyle tercih yoluna; bu yoldan da netice alınamazsa her iki delilin de istidlalde dikkate alınmaması anlamına gelen tesâkut veya hüküm vermekten imtina anlamına gelen tevakkuf yollarına gidilir. Hadisçiler teorik olarak çözüm için başvurulacak yollar arasında tevâkkuf ve tesâkut yollarını zikretseler de bu iki yolun çözüm yolu olarak isimlendirilmesinde tesamuh olduğu gibi aralarında ihtilaf olup da cem' , nesh veya tercih yollarından biriyle çözüme kavuşturulamamış realitede iki delilin varlığı da söz konusu değildir. Nitekim

---

<sup>406</sup> Geniş bilgi için bkz. Hafnavî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, ss.64-65; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhit*, VI, 115; Zeydân, *el-Veciz*, s.393, 394, 396; şa'bân, 445; Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, I, 166-172; Aslan, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Delillerin Teâruzu*, s. 34-40.şer'î deliller arasında görülen ihtilafın giderilmesi için bu üç meşhur görüşün yanında Zahirîlere, bazı Mu'tezilîlere, şia'ya nispet edilen çözüm yolları için bkz. Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, I, 177 (Dipnot 2).

bu noktayı ifade eden daha önce gerek Şâfiî'den gerekse İbn-i Hüzeyme'den alıntılarda bulunmuştuk.<sup>407</sup>

#### 2.9.4. Şâfiî'ye Göre Teâruzun / İhtilafın Hükümü / Çözüm yolları

Şâfiî eserlerinde hadislerin ihtilafından ne murad ettiğini daha önce de belirttiğimiz gibi açıkça ifade etmiştir. Zira onun konuyla ilgili, "...iki hadis, birlikte geçerli kılınabilecek (uzlaştırılabilir) bir yöne sahip oldukarı sürece ihtilafa nispet edilemezler. Esas Muhtelif aralarında ihtilaf olan iki hadisten biri düşmedikçe diğerinin geçerlilik kazanamayacağı hadistir. Örneğin aynı şeyle ilgili iki hadisten birinin o şeyi helâl, diğerinin ise onu haram kılması gibi"<sup>408</sup> ifadeleri bize ihtilaftan kastının; iki hadisin uzlaştırılmayacak biçimde karşı karşıya gelmesi, birbiriyle çatışması olduğunu göstermektedir. Gerçek ihtilafın söz konusu olduğu böyle bir durumda iki hadisin mana/ maksad ve hüküm itibariyle birbirinden farklı olması nedeniyle her iki hadisi uygulama imkânına sahip değiliz. Bu nedenle her ikisi ya ihmal edeceğiz ya da birini alıp diğerini terk/ıskat edeceğiz. "*Kelamın i'mali ihmalinde evladır.*" kaidesi gereğince iki hadisi birden ihmal/ıskat yerine nesh imkânı varsa önce bu yola, yoksa tercih yoluna başvurmak suretiyle iki delilden birini alıp diğerini terk/ihmal ederiz yani amelden düşürürüz. "*İhtilâfu'l-Hadis*"te geçen Şâfiî'ye ait aşağıdaki ifadeler de zikrettiğimiz hususu teyit etmektedir:

"... Ona (muhalife) dedim ki Allah Rasulünden gelen iki hadisi, kullanma imkânı/yolu olduğu sürece hiçbir zaman birbirine muhalif olarak gör(e)meyiz ve ikisinden birini ta'til/ıskat yoluna gitmeyiz..."<sup>409</sup>

Şâfiî'nin bu beyanında ifade etmek istediği nokta; zahiren aralarında çatışma bulunan hadisleri uzlaştırma (telif/cem') imkânına sahip olduğumuz sürece söz konusu hadisler arasında ihtilaf vardır denilmemesi gerçeğidir. Bu durumda her iki hadis de işlevsel hâle getirilmiş olur. Öte yandan aralarında çatışma bulunan hadisleri uzlaştırma imkânına sahip olmadığımız zaman onları ihtilafa nispet edebilir ve her bir

---

<sup>407</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.342.

<sup>408</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadis**, X, 272.

<sup>409</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.341.

hadisi muhtelif olarak görüp aralarındaki hakiki teâruz nedeniyle de birini i'mal diğeri terki/iskat yoluna gideriz. Bu durumda her iki delille amel edemesek de ikisini birden ihmal yoluna da gitmemiş oluruz. Zira bir kelamı i'mal imkânına sahip olduğumuz sürece *-özellikle bu kelam şer'î nass ise-*ihmal etmemeliyiz.

Bu kısa açıklamadan da anlaşılacağı üzere Şâfiî'ye göre, görünürde aralarında çatışma bulunan delilleri uzlaştırma imkânına sahip olduğumuz sürece bu delilleri ihtilafa nispet edemeyiz. Zira aralarındaki ihtilaf görünürde olup maksat ve manaya sirayet edecek derecede hakiki değildir. Bu nedenle Şâfiî'ye göre deliller arasındaki ihtilafı giderme yolları, sadece hakiki teâruz durumunda geçerli olan nesh ve tercihten ibarettir.

Cem' yolu Şâfiî sonrası usûlcüler ve hadisçiler tarafından çözüm yolu olarak görülse de uzlaştırma imkânına sahip deliller arasında gerçekte bir ihtilafın olmaması ve her iki delilin de amele konu olması nedeniyle tarafından gerçekte bir çözüm Şâfiî yolu olarak görülmez. Sözün özü; Şâfiî ihtilafından delillerin uzlaştırılmayacak derecede çatışmasını kastetmektedir. O iki hadis/delil arasında gerçek bir çatışmanın varlığını kabul etse de çözümsüz bir ihtilafın varlığını asla kabul etmemektedir. Zira ona göre böyle bir problemin çözümü için mutlaka bir yol vardır. O yol ya nesh ya da tercihtir. Başvurulan bu çözüm yollarının neticesinde delillerden biri alınırken diğeri terk/red edilmektedir.

Şâfiî, hadisler arasında gerçekleşen çatışmayı hakiki ve zahiri olmak üzere iki farklı açıdan ele almaktadır. Zahiri teâruz için ihtilaf kavramını kullanmazken; hakiki teâruz için bu kavramı kullanmaktadır. Bir başka ifadeyle, Şâfiî uzlaştırılması imkân dâhilinde olmayan deliller arası çatışmayı ihtilaf olarak nitelerken aksi yöndeki zahirî çatışmayı bu kavramla ifade etmez. Bu nedenle deliller arasında görülen çatışmanın çözümü için iki aşamalı bir çözüm yolu önermektedir. Birinci aşama, çatışma hâlinde olan delillerin uzlaştırılması aşaması ki bu aşama zahirî çatışma durumu için geçerlidir; ikinci aşama ise telifi kabil olmayan delillerin çatışması hâlinde önce nesh sonra tercih yollarına başvurmak suretiyle delillerden birinin alınıp diğeri terk edilmesidir ki bu aşama hakiki çatışma durumu için geçerlidir.

## 2.10. ŞÂFÎ’DE TEORİK BOYUTUYLA ÇÖZÜM YOLLARI

Şâfiî’nin deliller arası çatışma problemine bakışını ele aldığımız bir bağlamda çözüm yolları ifadesinden telif/cem’, nesh ve tercih yollarını kastetmekteyiz. Bu nedenle çatışma ister zahirî isterse hakiki olsun Şâfiî’nin problemi çözüme kavuşturma yöntemlerine *çözüm yolları* ismini vermekteyiz. Şimdi bu aşamaları teorik/usûli boyutuyla ele alalım:

### 2.10.1. İki Delilin Geçerli Kılınması

Şâfiî, iki delil arasındaki çatışmayı ihtilaf, bu çatışmayı gidermeyi ise cem’ olarak nitelendirmese de görünürde de olsa bu ihtilafı gidermek için bir uzlaştırma çabası içerisine girmektedir. Şâfiî bu yolla her iki delilin de işlevsel hâle getirilmesi ve amele konu olmasını hedeflemektedir. Şâfiî bu telif/uzlaştırma çabası için “*cem*” kavramı yerine “*iki delilin kullanılması*” veya “*iki haberin geçerli kılınması*” anlamına gelen “*إستعمال الدليلين*” veya “*إمضاء الخبرين*” kavramlarını/ifadelerini kullanmaktadır. Konuyla ilgili er-Risâle ve İhtilâfu’l-Hadîs’te şu ifadelere yer vermektedir:

1. "ولزم أهل العلم ان يمضوا الخبرين على وجوههما ما وجدوا لامضائهما وجهها ولا يعدوئهما مختلفين وهما يحتملان أن

يمضيا وذلك إذا أمكن فيهما أن يمضيا معا أو وجد السبيل إلى إمضائهما ولم يكن منهما واحد بأوجب من الآخر ولا ينسب الحديثان

إلى الاختلاف ما كان لهما وجهها يمضيان معا إنما المختلف ما لم يمضى إلا بسقوط غيره مثل أن يكون الحديثان في الشيء الواحد هذا يحله

وهذا يجرمه<sup>410</sup>

---

<sup>410</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.341, 342. Tercümesi: “*İlim sahiplerine düşen, her iki hadisi de uygulanmaları için bir gerekçe bulunduğu sürece, özelliklerine göre yürütmeleri ve uygulamaları mümkün olan böyle iki hadisi çelişkili saymamalarıdır. Çünkü onların birlikte uygulanmaları mümkün ise veya uygulanmalarına bir yol bulursa ve biri diğerine nispetle daha bağlayıcı değilse, yapılacak iş budur. İki hadis, birlikte geçerli kılınabilecek (uzlaştırılabilir) bir yöne sahip oldukları sürece ihtilafa/çatışmaya nispet edilemezler. Esas muhtelif aralarında ihtilaf/çatışma olan iki hadisten biri düşmedikçe diğerinin geçerlilik kazanamayacağı hadistir. Örneğin aynı şeyle ilgili iki hadisten biri o şeyi helâl diğeri ise onu haram kılması gibi*”



2. "... ولا نجعل عن رسول الله حديثين مختلفين أبدا إذا وجد السبيل إلى أن يكونا مستعملين فلا نعطل منهما واحدا....

ولا نجعل المختلف إلا فيما لا يجوز أن يستعمل أبدا إلا بطرح صاحبه..... ، ونستعمل الحديثين معا... " <sup>411</sup>

3. "وكلما احتمل حديثان أن يستعمل معا استعملا معا ولم يعطل واحد منهما الآخر " <sup>412</sup>

4. "... إذا احتمل الحديثان أن يستعمل لم يطرح أحدهما بالآخر " <sup>413</sup> ...

Yukarıdaki örneklerde açıkça görüldüğü üzere Şâfiî, çatışma hâlinde olan delillerin/hadislerin uzlaştırılma imkânı olduğu sürece onları ihtilafa nispet etmek yerine her iki hadisin de geçerli kılınacak, amele konu olacak biçimde anlaşılması gerektiği kanaatindedir. Zira bu durumdaki ihtilaf zahiri olması nedeniyle her iki delilin de amele konu olmasına engel teşkil etmez. İlkesel olarak iki delilin/kelamın işlevsel hâle getirilme imkânı olduğu sürece onlardan birinin alınıp diğerinin terk edilmesi yoluna asla gidilmemelidir. Şâfiî, telifi kabil delillerin uzlaştırılmasını ( استعمال ) kavramlarıyla karşılamaktadır.

### 2.10.2. İki delilden Birinin Düşürülmesi

Şâfiî rivayetlerarası uzlaştırma imkânını bulamadığı zaman öncelikle nüzul veya vurüd tarihlerinin tespiti yoluyla iki delilden birinin nâsîh, diğerinin mensuh olduğuna karar vermek suretiyle problemi çözmektedir. İhtilafı iki delil arasında nesh ilişkisini tespit edemediği zaman ise tercih sebeplerine müracaat etmek suretiyle *-ilerde bunları detaylı bir şekilde ele alacağız-* rivayetlerden birini diğerine tercih yoluna gitmektedir.

<sup>411</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 272. Tercümesi: "Hz.Peygamber'den (s.a.v) gelen iki hadisi birlikte kullanmaya yol bulabildiğimiz sürece hiçbir zaman onları ihtilafı görmeyiz ve böylece ikisinden birini de işlevsiz kılmayız. İki hadisten birini atmadan amel edilemediği sürece hadisi muhtelif göremeyiz. İki hadisi birlikte kullanırız."

<sup>412</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 40. Tercümesi: "İki hadis birlikte kullanılabilme ihtimaline sahip oldukları sürece birlikte kullanılırlar; onlardan biri diğerini işlevsizleştirmez."

<sup>413</sup> Şâfiî, **el-Ümm**, VI, 419. Tercümesi: "İki hadis birlikte kullanılabilme ihtimaline sahip olduklarında o hadislerden biri diğeri sebebiyle terk edilmez."

Şâfiî gerek nesh gerekse tercih yolu için “تعتيل/ إسقاط / طرح أحد الدليلين” “İki delilden birinin itibardan/amelden düşürülmesi, atılması, işlevsiz kılınması” tabirini kullanmaktadır. Yani ihtilâflı iki delilden birinin, nesh veya tercih nedeniyle işlevsiz hâle getirilmesinden dolayı itibardan düşürülmesi ve yok hükmünde sayılmasıdır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Şâfiî’ye göre gerek nesh gerekse tercih durumunda hakiki teâruz nedeniyle iki delilin/hadisın birlikte amele konu olması söz konusu değil. Bu nedenle bu delillerden birini alıp diğerini amelden düşürmek zorundayız. Şâfiî’nin eserlerinde yer alan, konuyla ilgili bazı ifadelere göz atalım:

1 " ... إنما المختلف ما لم يمضى إلا بسقوط غيره...<sup>414</sup>"

2 "... ولا نجعل عن رسول الله حديثين مختلفين أبدا إذا وجد السبيل إلى أن يكونا مستعملين فلا نعطل منهما واحدا... ولا

نجعل المختلف إلا فيما لا يجوز أن يستعمل أبدا إلا بطرح صاحبه...<sup>415</sup>"

3 . " وكلما احتمل حديثان أن يستعملا معا استعمالا ولم يعطل واحد منهما الآخر "<sup>416</sup>

. فكيف يجوز أن يطرح حديث بحديث وقد يمكن أن لا يخالفه ولا يدرى أيهما الناسخ؟... إذا احتمل الحديثان أن يستعملا

4 لم يطرح أحدهما بالآخر "<sup>417</sup> "...

Yukarıda verilen örneklerde açıkça görüldüğü üzere Şâfiî, uzlaştırılması imkân dâhilinde olmayan ihtilâflı iki delilden birinin amelden düşürülmesini "سقوط / طرح / تعطيل" kavramlarıyla ifade etmiştir. İhtilâflı iki delilden birinin alınıp diğerinin terkedilmesi Şâfiî’ye göre nesh ve tercih olmak üzere iki yolla gerçekleşmektedir. Şâfiî, eserlerinde bu iki yoldan biri olan nesh kavramını kullanmakla birlikte diğer çözüm yolu olan tercih kavramını -tespit edebildiğimiz kadarıyla- kullanmamaktadır. Bunun yerine tercih durumunda problemin çözümü için mutlaka bir çıkış yolunun olduğunu, buna istinaden iki delilden birinin alınıp diğerinin terk edileceğini belirtir. Tercih ettiği delil

<sup>414</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.342.

<sup>415</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 272.

<sup>416</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 40.

<sup>417</sup> Şâfiî, **el-Ümm**, VI, 419.

والذي “ والذي ” ifadesini kullanırken; terk ettiği delil için “ والذي ” ya da “ الذي عليه دلالة ” ifadesini kullanır. Nitekim Şâfiî’nin eserlerinde bu hususla ilgili birçok örnek yer almaktadır. Ancak bu örneklerden bir kaçına yer vermenin, söylediklerimizi ispat için yeterli olduğu kanaatindeyiz.

1. “... فقلت له إن كان مخالفا لحديث عائشة فكان الذي يلزمنا وإياك أن نصير إلى حديث عائشة دونه لان أصل ما نبني نحن

وأنتم عليه ان الاحاديث اذا اختلفت لم نذهب إلى واحد منهما دون غيره إلا بسبب يدل على ان هذا الذي ذهبنا إليه أقوى من الذي تركناه”<sup>418</sup>

2. “... قلنا فإن لم يكن فيه نص كتاب كان أولاهما بنا الأ ثبت منهما وذلك ان يكون من رواه أعرف إسنادا واشهر بالعلم وأحفظ له أو

يكون روى الحديث الذي ذهبنا إليه من وجهين أو أكثر والذي تركناه من وجه فيكون الأكثر أولى بالحفظ من الأقل أو يكون الذي ذهبنا إليه اشبه بمعنى

كتاب الله أو اشبه بما سواهما من سنن رسول الله أو أولى بما يعرف أهل العلم أو أصح في القياس والذي عليه الأكثر من أصحاب رسول الله”<sup>419</sup>

Yukarıdaki örneklerde açıkça görüldüğü üzere Şâfiî, çatışma hâlinde olan delillerin/hadislerin uzlaştırılma imkânı olmadığı zaman delillerden birinin alınıp diğerinin terki yoluna gidilecekse bunun için mutlaka meşrû/muteber bir gerekçenin olması (tercih sebebinin) gerektiği kanaatinindedir. O, birinci paragrafta bu hususun müsellemler bir kaide olduğunu şöyle ifade etmektedir:

“... Çünkü sizin de bizim de dayandığımız kural şudur: hadisler birbirine uymadığı zaman, kabul ettiğimiz hadisin terkettiğimiz hadisten daha kuvvetli olduğunu gösteren bir sebep bulunmadıkça, birini alıp ötekini bir yana bırakmamamızdır.”<sup>420</sup>

<sup>418</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.284. Tercümesi: “ ...Ona şöyle dedim: o hadis, Aişe’nin hadisine muhalif ise, senin de bizim de yapmamız gereken, başkasına değil, Aişe’nin hadisine uymamızdır; çünkü sizin de bizim de dayandığımız kural şudur: Hadisler birbirine uymadığı zaman, kabul ettiğimiz hadisin terkettiğimiz hadisten daha kuvvetli olduğunu göstern bir sebep bulunmadıkça, birini alıp ötekini bir yana bırakmamamızdır.”

<sup>419</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.284, 285. Tercümesi: “ Biz dedik ki: o konuda Allah’ın Kitab’ında bir nass yoksa bizim için en iyisi, hangisi sübut bakımından daha kuvvetliyse onu almaktır. Bir hadisin sübut bakımından daha kuvvetli olması, onu rivayet eden kimsenin isnad bakımından daha maruf, ilim ve hıfz yönünden daha meşhur olmasıdır. Yahut da kabul ettiğimiz hadisin iki veya daha çok tarikten terkettiğimiz hadisin de bir yönden rivayet edilmesidir ki buna göre çok ravi hıfz bakımından az raviden daha iyidir. Ya da kabul ettiğimiz hadisin Kur’an ayetinin manasına benzemesi veya Hz.Peygamber’in (s.a.v) başka bir Sünnetine uygun olması yahut da âlimlerce daha çok benimsenmesi veya kıyas açısından daha doğru ve Hz. Peygamber’in (s.a.v) ahabının çoğu tarafından kabul edilmiş olmasıdır.”

<sup>420</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.284.

Daha önce çeşitli vesilelerle aktardığımız gibi Şâfiî'ye göre, ihtilaf problemi telif veya nesh yoluyla çözülemediği zaman tercih yoluna müracaat edilir ve mutlaka var olan problem çözüme kavuşturulur. O hadisler/deliller arasında çözümsüz bir çatışmanın varlığını asla kabul etmemektedir. Bu yaklaşımdan hareketle diyebiliriz ki Şâfiî'nin çözüm yolları arasında, ihtilaf problemi karşısında sonraki usûlcülerce önerilen yöntemler arasında yer alan tevakkufun veya tesakutun yer almaması tesadüfi değildir. Zira ona göre çözümsüz bir ihtilaf yoktur. O bu konuda gayet kendinden emin bir şekilde şunu söylemektedir:

“ Ne kadar birbiriyle ihtilafli/müteariz iki hadis gördüysek mutlaka onları uzlaştıracak bir çıkış noktası ya da birini diğerine tercih etmemizi sağlayacak bir delâlet vardır.”<sup>421</sup>

Şâfiî sonrası dönemde Şâfiî usûlcülerin, teâruz probleminin çözümü sadedinde dile getirdikleri seçenekler arasında yer alan tesâkut veya tevakkuf seçenekleri *-tespit edebildiğimiz kadarıyla-* Şâfiî'nin çözüm noktasında başvurduğu yollar arasında yer almamaktadır. Tevakkuf veya tesakut aslında belli bir çözümü değil, kalıcı olmayan bir çözümsüzlüğü ya da hükmü bir süreliğine ertelemeyi ifade eder. Bu nedenle problemin çözümü noktasında pratik bir değeri yoktur. Ancak hem nazari planda sistemin tamamlanabilmesi hem de ihtilafli deliller hakkında mesnetsiz hüküm vermekten kaçınma gerekçeleriyle, çözüm yolları arasında tevakkufa da yer vermek önem arz etmektedir. Tevakkuf / tesakut seçeneği çözümsüzlük anlamına gelmekle birlikte realitede herkesçe kabul gören bir örneği yoktur. Zira usûlcülerin neredeyse tamamının, ilkesel olarak kabul ettiği gerçek, şer'î deliller arasında çözümsüz bir ihtilafın var olmadığıdır. Şer'î deliller arasında çözümsüz ihtilafı kabul etmeyen âlimlerin başında İmam Şafii gelmektedir. İbn Huzeyme, Şâtıbî ve Şah Veliyyullah gibi âlimler de eserlerinde bu hususu açıkça dile getirmektedirler.<sup>422</sup> Sözüün özü;

---

<sup>421</sup> Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, VI, 149.

<sup>422</sup> Yukarıda zikri geçen âlimlerin konuyla ilgili yaptıkları değerlendirmeler; Şâfiî, “*Hz. Peygamber'den, aralarında husus-umum, icmâl-tefsir ilişkisi olmadan- iki sahih ve birbirine zıt hadisin, birinin ispat ettiğini diğerinin nefyedeceği şekilde,-nesh durumu hariç biz nâsihi bulamasak da- varlığı hiçbir zaman doğru değildir.*” (Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, VI, 113; Şevkânî, **İrşâdu'l-Fuhûl**, II, 1123; Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercih**, I, 42) derken bu sözüyle iki sahih hadis arasında çözümsüz bir teâruzun bulunamayacağını ifade etmektedir. Başka bir değerlendirmesinde de şu ifadelerle yer verir: “*Ne kadar birbiriyle ihtilafli/müteariz iki hadis gördüysek mutlaka onları uzlaştıracak bir çıkış*

tevakkuf veya tesakut, çözüm yolları arasında teorik olarak dile getirilse de pratikte bir karşılığı yoktur. Buraya kadar hadisler/deliller arasında görülen ihtilaf probleminin giderilmesi noktasında Şâfiî'nin yaklaşım tarzını ana hatlarıyla / icmâlen teorik planda ele almaya çalıştık. Şimdi ise bu çözüm yollarını, Şâfiî'nin eserlerinden yola çıkarak örneklerle etraflıca ele almaya çalışalım.

## 2.11. ŞÂFÎ'İN DE TATBİK BOYUTUYLA ÇÖZÜM YOLLARI

### 2.11.1. Cem' Yoluyla İhtilafı Giderme

Cem', lügatte, dağınık/ayrı olanı uyumlu hâle getirmek, bir araya getirmek, dağınıklığın zıttı, toplamak, biriktirmek anlamlarına gelir.<sup>423</sup> İstilahî olarak; "Akli olsun nakli olsun şer'î deliller arasında uzlaşmanın, uyumun olduğunu beyan; aralarında tenakuza veya noksanlığa götürücü bir ihtilafın hakikatte olmadığını izhar etmektir."<sup>424</sup> Tefvik, tef'îl babından mastar olup sözlükte, barıştırmak, doğru yola iletmek, muhtelif eşyanın arasını bulmak, uzlaştırmak ve uyumlu hale getirmek, hayrı ilham etme, doğruya iletmek, murada muvafık olanı vermek,<sup>425</sup> gibi anlamlara

---

*noktası ya da birini diğerine tercih etmemizi sağlayacak bir delâlet vardır. O delâlet ya Kitabullah'a ya da onun dışındaki Sünnet ve bazı delillere muvafakattır.*" (Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, VI, 149.) İbn Huzeyme de konuyla ilgili benzer ifadelerle yer vermektedir: "*Sahih senetle Hz. Peygamber'den rivayet edilmiş birbirine zıt iki sahih hadis bilmiyorum. Kimde böyle bir hadis varsa bana getirsin, onları uzlaştırayım.*" (Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, VI, 149; İbn Kesîr, **İhtisâru Ulumi'l-Hadîs**, s.170; Suyûtî, **Tedribu'r-Râvî**, s.366.) O bu sözleriyle sahih hadisler arasında çözümsüz bir teâruzun hakikatte vâki olmayacağını ifade etmektedir. Şâtibî ise el-Muvâfakât'ta, hakikatte şer'î deliller arasında çözümsüz bir teâruzun mümkün olmadığını ifade için şu değerlendirmede bulunmaktadır: "*Müslümanların tevakkuf etmesini gerektirecek bir şekilde teâruz eden iki delil hakkında ümmetin ittifak ettiğini kesinlikle göremezsin, ancak her bir müctehidin tek tek hatadan ma'sûm olmaması nedeniyle onların nazarında, deliller arasında teâruzun gerçekleşmesi mümkündür.*" (Şâtibî, **el-Muvâfakât**, s.823.) Şah Veliyyullah, "*Tesakut, pratikte hemen hemen hiç örneği olmayan farazi bir hâl çaresidir.*" (Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, **Huccetullahi'l-Bâliğa**, thk. Muhammed Şerif Sukr, Dâru İhyai'l-Ulûm, Beyrut 1992, I, 299.)

<sup>423</sup> Feyyûmî, **el-Misbâh**, s.61; Fîruzâbâdî, **el-Kâmusu'l-Muhît**, "جمع", mad., s.293. Berzencî, Cem' kelimesinin lugavî anlamları arasında, "*te'vil yoluyla iki delil arasındaki çatışmayı gidermek, mutlak olarak bir lafzın manasını beyan etmek*" şeklinde, yukarıda verdiğimiz anlama ilaveten iki anlam daha ilave etmesi ve bu anlamları, el-Kâmusu'l-Muhît'e nispet etmesi gerçeği yansıtmamaktadır. Zira ismi geçen kaynaktaki "جمع" maddesinin altında bu iki anlama yer verilmemektedir. Muhtemeldir ki, ismi geçen kaynağa müracaat etmeyip sadece Berzencî'den bu bilgiyi nakletmekle yetindiği için, İ. Lütfî Çakan da aynı yanlışlığı tekrar etmiştir. (Bkz. Çakan, **Hadislerde Görülen İhtilaf ve Çözüm Yolları**, s.182.)

<sup>424</sup> Berzencî, **et-Teâruzu ve't-Tercih**, II, 211-212.

<sup>425</sup> Feyyûmî, **el-Misbâh**, s.343; Fîruzâbâdî, **el-Kâmusu'l-Muhît**, s.1769; Hey'et, **el-Mu'cemu'l Vasîf**, Çağrı yayınları, trhs. , s.1046.

gelmektedir. Telif kavramı da tefil babından mastar olup, iki şeyi uyumlu hâle getirmek, uzlaştırmak<sup>426</sup> anlamına gelir.

Gerek tevfik ve telif, gerekse cem', usûli kavram olarak birbirinin müradifi olup şu şekilde tanımlanmışlardır; "te'vil, takyîd, haml gibi bir yolla, müteâriz iki delile anlam kazandırmak suretiyle onlar arasındaki teâruzu gidermek" veya "tevil etmek suretiyle aralarında görünürde var olan ihtilafı gidermek" veya "şer'î deliller arasındaki uyum ve uzlaşmayı beyan ederek şer'î deliller arasında gerçekte çelişki doğuracak tarzda bir ihtilafın olmadığını, görünürde var olan ihtilafın hakikatte var olmadığını izhar etmektir".<sup>427</sup>

Kısaca şer'î deliller arasında gerçekleşen ihtilafı/teâruzu giderme aşamalarından ilkinin ifade etme sadedinde kullanılan cem', tevfik ve telif kavramlarıyla usûli açıdan: "ihtilafı/müteariz iki şer'î delilin birbiriyle uyumlu hâle getirilmesi" manası kastedilmektedir. Öte taraftan, "iki muteariz delili cem' etmek", "iki ihtilafı delili tevil etmek veya onları uzlaştırmak (tevfik)" ya da "teâruzdan kurtulmak" veya "teâruzu def' etmek" gibi ifadeler aynı anlamı karşılamak üzere kullanılan ifadelerdir.<sup>428</sup>

Sözün özü, ihtilafı delillerin arasını bulmak (cem), onları uzlaştırmak (telif) veya birbiriyle uyumlu hale getirmek (tevfik) aynı işlemi ifade eden kavramlar olup aralarında teraduf ilişkisi vardır. İhtilafı delilleri uzlaştırma çabasını ifade eden cem' yöntemi, ihtilafı her iki delilin de amel edilebilir olduğunu, gerçekte aralarında bir çelişkinin olmadığını ifade eder.

Şâfiî, iki delil arasındaki çatışmayı ihtilaf, onu gidermeyi cem' olarak nitelendirmese de bu durumda görünürde de olsa bir çatışmanın varlığını kabul etmekte ve onu gidermek için bir uzlaştırma çabası içerisine girmektedir. O bu telif/uzlaştırma çabası için "cem'" kavramı yerine "iki delilin birlikte kullanılması"/ "إستعمال الدليلين" veya "iki haberin birlikte geçerli kılınması" anlamına gelen "إمضاء الخبرين" kavramlarını/ifadelerini kullanmaktadır. O'nun bu ifadelerle kastettiği ile usûlcülerin "

---

<sup>426</sup> Fîruzâbâdî, **el-Kâmusu'l-Muhît**, s.67.

<sup>427</sup> Bkz, Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercîh**, I, 212.

<sup>428</sup> Bkz. Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercîh**, I, 211.

*cem'*, *tevfik*, *telif*" kavramlarıyla kastettiği aynı şeydir. Zira gerek Şâfiî ve gerekse diğer usûlcüler bu ifadelerle; "*ihtilaflı olan her iki delilin de uzlaştırma neticesinde işlevsel hâle getirilmesini ve amele konu olmasını*" kastetmektedirler.

### **2.11.2.3. Şâfiî'ye Göre Cem'in Şartları ve Yolları**

Usûlcülerin ekseriyeti tarafından çatışan delillerin telifi için gündeme getirilen şartların önemli bir bölümü, gerek açıkça gerekse satır aralarında Şâfiî'nin usûl ve fûrûa dair eserlerinde görmek mümkündür. Daha önce de çeşitli vesilelerle ifade ettiğimiz gibi Şâfiî, te'lifi imkân dâhilinde olan delillerin zahiren birbiriyle teâruz etmesini/çatışmasını ihtilaf olarak isimlendirmemektedir. Ancak deliller arasında şeklen/zahiren/sureten de olsa görülen bu çatışmanın giderilmesi hususunda eserlerinde kayda değer bir çaba sarfettiği aşikârdır. Öyle ki O, bu konuda "*İhtilâfu'l-Hadis*" adıyla bir eser kaleme alarak hadisler arasında görülen çatışmayı gidermek için onlarca örnek üzerinden konuyla ilgili yöntemini izah etmeye çalışmıştır. Biz de burada önce usûlcüler ve hadisçiler tarafından çözüm yolları arasında yer verilen ve Şâfiî tarafından "*isti'mâlu'd-delîleyn*" veya "*imdâu'l-habereyn*" olarak isimlendirilen cem' yönteminin işlevsel olabilmesi için gerekli şartlara yer vereceğiz. Sonra söz konusu uzlaştırma /telif işinin icra keyfiyeti /yolları noktasında O'nun takip ettiği yöntemi eserlerinden örneklerle ele almaya çalışacağız.

#### **2.11.2.1. Cem'in Şartları**

Şâfiî'nin konuyla ilgili ifade ve değerlendirmeleri dikkatle incelendiğinde, ihtilaf hâlindeki her iki delilin de amele konu olması ve geçerlilik kazanabilmesi için başvuru olan cem' yönteminin işletilebilmesi için birtakım şartlara ihtiyaç vardır. Bu şartları şöyle sıralayabiliriz:

- ✓ Her iki delilin de hüccet teşkil edecek nitelikte sabit olması,
- ✓ Hadisler arasında gerçekte bir çelişki olmasa da görünürde de olsa bir ihtilafın varlığı. Örneğin delillerden birinin helâl kıldığı bir hususu, diğerinin haram kılması nedeniyle aralarında görünürde bir karşıtlık ve çelişkinin olması,

- ✓ Sözkonusu çelişkinin, nesh veya tercih yoluna başvurma gereği duyulmadan çözülebilir nitelikte olması,
- ✓ Cem' işlemini gerçekleştirecek kişinin ehliyetli olması,<sup>429</sup>
- ✓ Tevil yoluyla cem' yapılacaksa tevil için gerekli şartların oluşması gerekir.

Yukarıdaki şartların Şâfiî tarafından dikkate alındığına dair onun usûl ve fîrûa ait eserlerinde geçen bazı ifade ve değerlendirmelere yer verelim:

1 . " وجماع هذا أن لا يقبل إلا حديث ثابت كما لا يقبل من الشهود إلا من عرف عدله ، فإذا كان الحديث مجهولا

أو مرغوبا عن حملته كان كما لم يأت ؛ لأنه ليس بثابت"<sup>430</sup>

Şâfiî, İhtilâfu'l-Hadîs'in mukaddimesinde geçen bu ifadeyi, çelişkili/ihtilafli görülen hadisler arasında varlığı muhtemel münasebetleri değerlendirme sadedinde zikretmiştir. Şâfiî, hadisler arası ihtilaf problemine bakışını izah bağlamında özet olarak şu bilgilere yer vermiştir: İhtilafa nispet edilen veya edilecek olan hadisler arasında ya nesh ilişkisi vardır -ki bu durumda nâsîh alınır, mensuh terk edilir- , ya delillerden birinin diğerine üstünlüğünü gösteren bir tercih sebebi vardır, bu durumda tercih yoluna gidilir; ya da bu hadisler muhtelif olmadıkları halde muhtelif olarak görülen hadisler olup te'lif edilmek suretiyle her ikisiyle de amel yoluna gidilir. İster nesh isterse de tercih ya da cem' yoluna başvuralım delillerin ihtilafından bahsedebilmek için her iki delilin hucciyeti yani delil oluşu sabit olmalıdır. Aksi hâlde delil niteliği taşımayan bir rivayetle delil niteliğine sahip rivayetin çatışmasından/ihtilafından bahsedemeyiz. Zira gayr-i makbul /sabit olmayan bir rivayetin ihtilafı yeri olmadığı gibi onu dikkate alarak bir ihtilafın varlığından da söz edemeyiz. Bu nedenle ihtilafın cem' yoluyla çözüme kavuşturulabilmesi için her iki delilin de hüccet teşkil edecek nitelikte sabit olması gerekir.

<sup>429</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s. 342.

<sup>430</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 41. Tercümesi, "sözün özü; şahitlerden sadece adaleti bilinenin şahitliği kabul edildiği gibi (hadisler arası ihtilafı da) sadece sabit/makbul hadis kabul edilir. Bu nedenle herhangi bir hadis meçhul veya metruk bir ravinin rivayeti olursa sanki hiç ulaşmamış gibidir; çünkü o hadis sabit olmamıştır."



Şâfiî, cem' yöntemini uygulayacak kişinin ehliyetli olmasıyla ilgili İhtilâfu'l-Hadîs'te şunu söylemektedir:

2. " وقد وصفت في كتابي هذا المواضع التي غلط فيها بعض من عجل بالكلام في العلم قبل خبرته " <sup>431</sup>

"Bu kitabımda (er-Risâle'de) ilimde söz söyleme tecrübesi/maharetini kazanmadan acele eden bazı kimselerin yanlışladıkları yerleri belirttim."

Şâfiî, yukarıdaki ifadeyi hadislerin anlaşılması ve yorumlanması noktasında dikkat edilmesi gereken hususları ifade bağlamında zikretmiştir. Şâfiî bu bağlamda şu önemli hususlara yer vermiştir: Allah Rasulünden bize ulaşan ayet ve hadislerin dilinin Arapça olması nedeniyle onları bu dilin özellikleri çerçevesinde anlamaya çaba göstermeliyiz. Bu ilkeden hareketle ayet ve hadislerde geçen âmm lafızlar bazen umum üzere bırakılırken bazen de hususa hamledilirler. Keza ayet ve hadisler, âmm olmaları hâlinde delil olmadıkça umumu ve zahiri üzere bırakılmalıdır. İhtilâflı görülen hadisler birlikte amele konu olma ihtimalini taşıdıkları sürece birlikte amele konu olurlar. Ayet ve hadislerde nesh münasebetinin olabileceği ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır. Hadisler bazen ihtilâflı olmadıkları hâlde ihtilâflı görülebilir. Bu nedenle nesh veya tercih yoluna müracaatta acele edilmemelidir.

Şüphesiz ki hadislerin anlaşılması ve yorumlanması konusunda dikkat edilmesi gereken noktalardan biri de ihtilâflı hadislerin te'lifi/uzlaştırılması meselesidir. Zira cem' işlemini gerçekleştirecek kişinin ilmî ehliyetten yoksun olması hâlinde, doğru bir neticeye ulaşsa da bu çabası dikkate alınmaz. Çünkü ehlinden sudur etmeyen bir değerlendirmenin doğruluğundan o değerlendirmeyi yapanın kendisi emin olamaz ki başkaları ona güvenebilsin ve vereceği bilgilerle amel edebilsin. Bu nedenle cem' işlemini gerçekleştirecek kişinin mutlaka ehliyetli olması gerekir.

Şâfiî'ye göre cem' yolları konusunu işlerken de detaylı bir şekilde ele alacağımız te'vil konusuyla ilgili dikkate alınması gereken bazı önemli noktalar şunlardır:

---

<sup>431</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 40.

- Te'vile konu edilecek ayet veya hadisi zahirinden sarf edip başka bir mânaya hamletmemizi sağlayacak Kitap, Sünnet, icmâdan ve kıyastan bir delil olmalıdır. Bu nedenle geçerli bir delile dayanmadan yapılacak te'vil geçersizdir.
- Te'vile konu edilecek lafız te'vile elverişli/açık bir lafız olmalıdır.
- Te'vil neticesinde ulaşılan mâna/hüküm, sözkonusu lafzın muhtemel mânaları arasında yer almalıdır.
- Te'vili yapacak kişi ehliyet sahibi olmalıdır.
- Yapılan te'vil, sahih/geçerli/sabit bir delile dayanan hüküm ile çelişmemeli veya nassın iptaline yol açmamalıdır.

Yukarıdaki şartların sahih te'vil için Şâfiî tarafından dikkate alındığına dair er-Risâle'de geçen şu ifadeler konumuz açısından oldukça önem arz etmektedir:

"والقرآن على ظاهره حتى تأتي دلالة منه أو سنة أو إجماع بأنه على باطن دون ظاهر"<sup>432</sup>

*“Kur'an'da, Sünnette ya da icmâda ayetin zahirine göre değil de, batını anlamına göre anlaşılması gerektiğine dair bir delâlet olmadığı sürece Kur'an, zahirine göre anlaşılmalıdır.”* Şâfiî, Kur'an'ın herhangi bir ayetini, delile dayanmadan zahirî delâletini hiçe sayarak *-lafzın muhtemel mânaları arasında bulunsun veya bulunmasın-* farklı bir mânaya hamletmeyi kabul edilemez bir girişim olarak görmektedir. Zira herhangi bir lafzın zahirinin delâlet ettiği anlam, başka bir mânanın söz konusu lafızdan murad olduğuna dair bir delil olmadığı sürece zahirin delâleti karinesince desteklenmesi nedeniyle en kuvvetli anlamdır. Bu noktadan hareketle, *“delile istinaden lafzın zahirî manasına delâletten, muhtemel başka bir mânaya delâlete taşınması”* olarak tanımlanan te'vilin delilsiz olarak gerçekleştirilemeyeceği

<sup>432</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.580

aşikârdır. Zira te'vil, delile istinaden zahirî delâletin dışına çıkmaktır. Şâfiî'ye ait yukarıda geçen ifadeyi teyit eden, er-Risâle'de geçen bir başka ifade de şudur:

" قال فكل كلام كان عاما ظاهرا في سنة رسول الله فهو على ظهوره وعمومه حتى يعلم حديث ثابت عن رسول الله بأبي هو وأمي يدل على أنه إنما أريد بالجملة العامة في الظاهر بعض الجملة دون بعض كما وصفت من هذا وما كان في مثل معناه . ولزم أهل العلم ان يمضوا الخبرين على وجوههما ما وجدوا لامضائهما وجهها ولا يعدونهما مختلفين وهما يحتملان أن يمضيا وذلك إذا أمكن فيهما أن يمضيا معا أو وجد السبيل إلى امضائهما ولم يكن منهما واحد بأوجب من الآخر . ولا ينسب الحديثان إلى الاختلاف ما كان لهما وجه يمضيان معا إنما المختلف ما لم يمضيا إلا بسقوط غيره.<sup>433</sup>"

“Şâfiî der ki: Rasulullah’ın (s.a.v) Sünnet’inde zahiri, umuma delâlet eden her söz, zahiri amm olan bu mücmel ifade ile bazı fertlerin kastedildiğini gösteren (tahsis) Rasulullah’tan (s.a.v)-anam, babam ona feda olsun- sabit (makbul) bir hadis bulunmadığı sürece, zahiri ve umumu üzere bırakılır... İlim sahiplerine düşen (ihtilafli görülen) her iki hadisin de geçerli kılınması için bir gerekçe buldukları sürece onları geçerli kılmaları ve geçerli kılınma ihtimalini taşıdıkları hâlde bu iki hadisi, ihtilafli saymamalarıdır. Çünkü her iki hadisin birlikte geçerli kılınmaları mümkün ise veya geçerli kılınmalarına bir yol bulunursa ve onlardan birinin diğerine nispetle daha bağlayıcı değilse, yapılacak iş budur. Birlikte uygulanmaları için bir izah tarzı olduğu sürece böyle iki hadis çelişkili sayılmaz. Çelişkili hadis, karşıtı düşmedikçe uygulanamayan hadistir.”

Yukarıdaki paragraftan anlaşılacağı üzere; Şâfiî, sahih bir delile dayanmadığı sürece ayet olsun hadis olsun/nassların, zahirî delâletlerinin dikkate alınması gerektiği kanaatindedir. Muteber hiç bir gerekçeye dayanmadan nassları, zahirî anlamlarının dışına çıkarmanın ve bu girişimi te'vil olarak isimlendirmenin dikkate alınacak hiçbir tarafı yoktur. Zira bu yola meşruiyet atfetmek nassların tahrifine kapı aralamakla eşdeğerdir.

Şâfiî'ye göre cem' yolları arasında yer alan te'vil konusunu daha detaylı ele alacağımızdan şimdilik bu kadarıyla iktifa edelim.

Sözün özü; Şâfiî'ye göre; ihtilafli iki delil/hadis arasında zahiren de olsa görülen çatışma probleminin giderilmesi sadedinde başvurulacak cem'isti'mâlu'd-

<sup>433</sup> Şâfiî, er-Risâle, s.341-342.

delîleyn yönteminin sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi için; hüccet teşkil edecek nitelikte sabit olan iki delil arasında zahiren bir çatışmanın olması ve bu çatışmanın da nesh veya tercih yoluna başvurma gereği duyulmadan çözülebilir nitelikte olması, te'vil yoluyla cem' yapılacaksa sahih te'vil için gerekli şartların varlığının yanında bu işlemi yapacak kişinin gerekli ilmî donanıma da sahip olması gerekir.

### 2.11.2.2. Cem'in Yolları

Hadisler arasında görülen ihtilafın giderilmesi noktasında başvuru cem' yönteminin geçerli olabilmesi için yukarıda zikrettiğimiz şartları taşıması gerekir. Ancak bu yöntemin gerekli şartları taşımasının yanı sıra icra keyfiyeti/biçimi de önem arz etmektedir. Zira cem' yöntemi, bizi geçerli bir sonuca yani delillerin uzlaştırılmasına ulaştırabilmesi için çeşitli yollara başvurmamızı gerektirmektedir. Şâfiî'nin eserlerinde geçen konuyla ilgili ifade ve örnekleri inceleme neticesinde ulaştığımız cem'/telif yollarını şöyle sıralayabiliriz:

- ✓ Her iki hususun da cevazına hükmetme (الجمع بجواز الأمرين)
- ✓ Te'vil
- ✓ Âmm lafzı hâss lafza hamletme (Tahsis/حمل العام على الخاص)
- ✓ Mutlakı mukayyede hamletme (Takyid/حمل المطلق على المقيد)
- ✓ Emri vucub dışında bir manaya hamletme
- ✓ Nehyi tahrim dışında bir manaya hamletme
- ✓ Farklı durumları dikkate alma (الجمع باختلاف الحال)
- ✓ Delillerden birinin mücmel diğzerinin müfesser olduğunun tespiti

İstikra yoluyla tespit edilen yukarıdaki cem'/telif yollarını, Şâfiî'nin konuyla ilgili değerlendirme ve örneklendirmeleri ışığında teorik ve pratik/uygulama yönleriyle etraflıca ele almaya çalışacağız.

## 1. Her iki uygulamanın da cevazına/mubah oluşuna hükmetme yoluyla cem'

Bazen ihtilafı gibi gördüğümüz hadisler, aynı konuda farklı uygulamaların cevazı hükmünü taşıyor olabilir. Aynı konuyla ilgili her iki farklı uygulamanın da mübah olması nedeniyle hadislerin ihtilafı olduğu söylenemez. Şâfiî bu tür hadisler arasındaki ihtilaf için “ الإختلاف من جهة المباح ”/ “*mübahlık yönünden ihtilaf*” ifadesini kullanmaktadır.<sup>434</sup> Daha önce de çeşitli vesilelerle belirttiğimiz gibi Şâfiî, aynı konuyla ilgili görünürde farklı hükümler taşıyan; ancak telif edilebilir delilleri, muhtelif olarak görmemektedir. Zira aynı konuyla ilgili farklı uygulamaların caiz olduğuna delâlet eden iki ayrı delil arasında bir tezat ve çelişki olmadığından söz konusu meselede delillerin itilafından bahsedemeyiz. Şâfiî gerek usûl gerekse fûrûa dair kaleme aldığı eserlerinde, muhtelif olmadıkları halde muhtelif olarak görülen hadisler için özel bir başlık açmak suretiyle bu hadisleri uzlaştırma yoluna gitmiştir. Bu bağlamda ele aldığı hadislerin bir kısmı için, herbir delilin aynı konuyla ilgili farklı uygulamaların cevazına delâlet ettiğini belirtmektedir. Şâfiî, eserlerinde konuyla ilgili olarak şu ifadelerle yer vermektedir:

435 "باب الإختلاف من جهة المباح"

436 "وجه آخر مما يعد مختلفا وليس عندنا بمختلف"

437 "وليس نعد شيئا من هذا اختلافا ؛ لأنه قد صلى الصلوات عمره ، فيحفظ الرجل قراءته يوما ، والرجل قراءته يوما"

غيره

<sup>434</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 41.

<sup>435</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 42.

<sup>436</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.282. Şâfiî, bu başlık altında muhtelif görünüp de muhtelif olmayan *isfar-tağlis* (sabah namazının fazilet vakti, vaktin girmesi mi? Yoksa güneşin doğuşuna yakın bir zaman mı?) ile ilgili hadislerin delâlet ettiği her iki uygulamanın da mübah olduğunu ispat eden bir değerlendirmede bulunmaktadır. O, bu değerlendirmesinde, her iki hadisin de delâlet ettiği uygulamaların mübah olduğunu ve bu uygulamalar arasında sadece fazilet açısından bir farklılığın olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle söz konusu hadisler arasında ihtilaf olduğu söylenemez. Görünürde var olan ihtilaf/çatışma, her iki uygulamanın da mübah olduğuna hükmetmek suretiyle çözüme kavuşturulabilir. Görüldüğü üzere Şâfiî, bu örnekte, cem' yöntemini işletirken her iki hükmün/uygulamanın mübah olduğunu belirtmek suretiyle görünürdeki problemi çözüme kavuşturmuştur. Bkz. **er-Risâle**, s.282-291.

"...ولا يقال لواحد من هذا ناسخ ولا منسوخ ولكن يقال هذا اختلاف من جهة المباح." <sup>438</sup>

"وما ينسب إلى الاختلاف من الأحاديث ناسخ ومنسوخ فيصير إلى الناسخ دون المنسوخ ، ومنها ما يكون اختلافا

في الفعل من جهة أن الأمرين مباحان كاختلاف القيام والقعود ، وكلاهما مباح" <sup>439</sup>

"ولا يقال لشيء من هذه الأحاديث : مختلف مطلقا ، ولكن الفعل فيها يختلف من وجه أنه مباح لاختلاف الحلال

والحرام ، والأمر والنهي" <sup>440</sup>

"ولا يقال لشيء من الأحكام : مختلف مطلقا إلا ما قال حاكم حلال وحاكم حرام فأما ما كان واسعا فيقال: هو

مباح، وكل من صنع فيه شيئا وإن خالف فعل صاحبه فهو فاعل ما يجوز له..." <sup>441</sup>

Yukarıdaki ifadelerden açıkça anlaşılacağı üzere Şâfiî, ihtilâflı görülen hadisleri uzlaştırmak için cem' yöntemini işletirken, her iki hadisin delâlet ettiği uygulamaların/hükümlerin mübah/caiz olduğu yönündeki çözüm yoluna başvurmuştur. Hadisler arasındaki ibaha yönüyle ihtilaf gerçek bir ihtilaf olmayıp sadece görünürdedir. Bu zahirî ihtilaf, *helâl-haram* veya *emir-nehîy* ihtilafı cinsinden bir ihtilaf değildir. Bu tarz ihtilaf için "*fiilde ihtilaf*" ifadesi de kullanılmaktadır. Bu ifade ile zahiren ihtilâflı olan hadislerde geçen birbirinden farklı iki fiil arasında bir çelişkinin olmayıp aksine her iki fiilin de mübah yani yapılabilir olduğu kastedilmektedir. Dolayısıyla birbirinden farklı fiilleri/uygulamaları içeren hadisler arasında realitede bir ihtilaf olmayıp görünürdeki ihtilaf da her iki uygulamanın da mübah olması nedeniyle te'lif edilebilir niteliktedir. Şâfiî, er-Risâle'de "*muhtelif sayılan bizce muhtelif olmayan hadisler*" başlığıyla telif/cem' yöntemini; İhtilâfu'l-

<sup>437</sup> Şâfiî, el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadis, X, 44.

<sup>438</sup> Şâfiî, el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadis, X, 49.

<sup>439</sup> Şâfiî, el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadis, X, 41.

<sup>440</sup> Şâfiî, el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadis, X, 42.

"قال الشافعي : فكان فيما وصفت من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يدل على أن للإمام إذا أسر رجلا من المشركين أن يقتل ، أو أن يمن عليه بلا شيء ، أو أن يفادي بمال يأخذه منهم ، أو أن يفادي بأن يطلق منهم على أن يطلق له بعض أسرى المسلمين ، إلا أن بعض هذا ناسخ لبعض ، ولا يخالف له إلا من جهة إباحته ، إختلاف الحديث.

<sup>441</sup> Şâfiî, el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadis, X, 66.

Hadîs'te geçen “*mübah cihetiyle ihtilaf*” başlığıyla da cem’ yöntemini işletme/gerçekleştirme yolunu kastetmiştir.

Görünürde ihtilaflı hadislerin her ikisinin de mübah hüküm içermesi yoluyla Şâfiî tarafından gerçekleştirilen telif/cem’ yöntemine şu hadisleri örnek verebiliriz:

**a.** İbn Abbas'tan gelen rivayete göre; “*Rasulullah (s.a.v) abdest alırken yüzünü ve ellerini birer kere yıkamış ve başını bir kere meshetmiştir.*”<sup>442</sup> Osman b. Affan 'ın mevlâsı Humran'dan gelen bir rivayete göre ise; “*Rasulullah (s.a.v) abdest uzuvlarını üçer kere yıkamıştır.*”<sup>443</sup> Bu hadislerin birincisine göre, Rasulullah (s.a.v), abdest uzuvlarını birer kere yıkarken, ikincisine göre üçer kere yıkamıştır. Buradan hareketle bu hadislerin ihtilaflı olduğu düşünülebilir. Hâlbuki Şâfiî'ye göre bunlar ihtilaflı değildir. Zira bu hadislerden birincisi abdest uzuvlarının en az birer kere yıkanması gerektiğini gösterirken, ikincisi ise tam bir abdest için bu uzuvların üçer kere yıkanması gereğine işaret etmektedir. Yani her iki şekilde alınan abdest doğru olmakla birlikte, ikinci hadiste bildirilen abdest şekli daha faziletlidir.

**b.** Ebû Hureyre'den gelen bir rivayete göre “*Rasulullah (s.a.v), Necm suresini okumuş ve tilavet secdesi yapmıştır*”. Zeyd b. Sabit'ten gelen bir rivayette ise Zeyd'in “*Rasulullah'ın (s.a.v) huzurunda Necm suresini okuduğunu ama Hz. Peygamber'in (s.a.v) tilavet secdesi yapmadığı yer almaktadır*”.<sup>444</sup> Görünürde iki rivayet arasında ihtilaf vardır. Şâfiî bu hadisler hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“ Bu iki hadiste Kur'an'daki secdelerin vacip olmadığına dair delil vardır. Buna rağmen terk edilmemesini arzu ederiz; zira Hz. Peygamber (s.a.v) Necm suresi dolayısıyla tilavet secdesini yaptığı gibi terk de etmiştir... Necm Suresinde secde vardır. Okuyucunun, Kur'an secdelerinden birini terk etmesini hoş karşılamam. Şayet terk ederse bunu ona yakıştırmam (kerih görürüm). Farz olmadığı için, terk edene kazası gerekmez... Kur'an secdeleri beş vakit farz namazların dışında kalmaları nedeniyle

---

<sup>442</sup> Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 42.

<sup>443</sup> Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 42.

<sup>444</sup> Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 47.

**ihiyari sünnettir** (mükellefin iradesine bırakılmış sünnet ) ve okuyucunun onu terk etmemesi bize daha sevimlidir. Her kim onu terk ederse fazileti terk etmiştir; farzı değil.”<sup>445</sup>

Sözün özü; Şâfiî’ye göre bu iki hadis arasında görünürde var olan ihtilaf gerçek bir ihtilaf olmadığı için delillerden birinin ıskatı yoluna yani tercih veya nesh yoluna gidilmez. Zira Rasulullah (s.a.v), bu suredeki secdeden dolayı bazen secde yaparken bazen de yapmamıştır. Bu durum bize her iki fiilin de mübah olduğunu gösteriyor. Şâfiî, bu konuda nihai olarak şunu belirtmektedir: “*Bu iki hadisin her biri için nâsihtir veya mensuktur denilemez. Belki aralarında mübah cihetiyle ihtilaf vardır denilir.*”<sup>446</sup>

c. Şâfiî’nin her iki hadisteki hükmü de mübah sayarak hadisleri cem' ve tel'if ettiğine dair bir başka örnek de şudur: İmran b. Huseyn’den gelen rivayete göre; “Hz. Peygamber’in *ashabı Beni Ukayl’den birini, Sakif kabilesi de O’nun ashabından iki kişiyi esir almıştı. Rasulullah (s.a.v), Sakif kabilesinin elinde bulunan iki sahabiye kendi ellerindeki esiri değiş tokuş yapmıştır.*”<sup>447</sup> Saîd b. Ebî Saîd el-Makberî’den gelen bir rivayet’te ise;

“Hz. Peygamber’in atlı birliği *Sumâme b. Esal* adında bir müşriği esir aldılar. Allah Rasulü (s.a.v), onu üç gün boyunca mescitteki bir direğe bağladı. Müşrik olmasına rağmen bir müddet sonra onu serbest bıraktı ve bu ikisi daha sonra da müslüman oldu”<sup>448</sup> Bir başka hadiste ise; “Allah Rasulü’nün *Bedir Gazvesi’nde esir ettiği Nadr b. Haris el-Abderî’yi bir çölde ölüme terk etmiştir.*”<sup>449</sup> Esirlere yapılacak muamele şekli ile ilgili bu üç hadis, esirler hakkında değişik hükümler içermektedir. Görünürde konuyla ilgili farklı hüküm ihtiva etseler de Şâfiî’ye göre bunların ihtilafı olduğu söylenemez. Zira bu hadisler devlet başkanının müşrik esirler hakkında farklı muamelelerde bulunma yetkisine sahip

<sup>445</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu’l-Hadîs**, X, 47.

<sup>446</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu’l-Hadîs**, X, 49.

<sup>447</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu’l-Hadîs**, X, 64. Şâfiî, konuyla ilgili nihai olarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

"ولا يقال لشيء من الأحكام : مختلف مطلقا ، إلا ما قال حاكم : حلال ، وحاكم : حرام ، فأما ما كان واسعا فيقال : هو مباح ، وكل من صنع فيه شيئا وإن خالف فعل صاحبه فهو فاعل ما يجوز له ، كما يكون القائم مخالفا للقاعد ، والمأشي مخالفا للقائم ، وكل ذلك مباح ، لا أن حتما على المأشي أن يقوم ، ولا على القائم أن يقعد."

**el-Ümm, İhtilâfu’l-Hadîs**, X, 66.

<sup>448</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu’l-Hadîs**, X, 65.

<sup>449</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu’l-Hadîs**, X, 65.



olduğunu ve onlara nasıl davranacağı konusunda karar verme yetkisine sahip olduğunu göstermektedir. Devlet başkanı bunlar hakkında *ölüm, serbest bırakma, mal veya esir karşılığında salıverme* gibi seçenekler arasından uygun gördüğü cezalandırma biçimini seçebilir. Yani tüm bu uygulamalar/tasarruflar devlet başkanının yetkisi dâhilindedir. Dolayısıyla bu hadisler arasında nesh veya tercih sözkonusu olmayıp her iki hadisin de delâlet ettiği hükmün mübah olması nedeniyle, Şâfiî burada cem'/telif yöntemini *her iki hükmün mübah oluşu* yoluyla gerçekleştirmiştir.<sup>450</sup>

## 2. Te'vil Yoluyla Cem'

### a. Sözlük ve Terim Anlamı

Sözlükte “*dönmek, döndürmek, asla dönmek, geri gitmek*” anlamındaki *evl* kökünden türeyen te'vil “*döndürmek; sözü iyice inceleyip varacağı mânaya yormak; bir şeyi amaçlanan son noktaya ulaştırmak, tefsir etmek/açıklamak, yorumlamak, bir şeyin sonu, akıbeti, neticesi, vardığı son nokta*”<sup>451</sup> anlamlarına gelmektedir. Terim olarak “*Herhangi bir sözü, delile istinaden zahiri mânasından alıp muhtemel olduğu bir mânaya nakletmektir/döndürmektir*”<sup>452</sup> diye tanımlanır. Te'vil neticesinde ulaşılan mâna, zahiri mânaya göre mercuh olsa da, delile istinaden racih mâna konumuna yükselmektedir. Tevilin bu tanımdan yola çıkarak, geçerli bir tevil için şu hususların dikkate alınması gerektiği anlaşılmaktadır: delile dayanmak, ulaşılan mânanın sözün muhtemel mânalarından biri olmak. Herhangi bir delile dayanmayan veya vehmi bir delile dayanan ya da sözün muhtemel anlamları arasında yer almayan bir anlama sözü taşımak geçersizdir.

Sözün özü fıkıh usûlü'nde tevil, “*bir sözün bir delilden hareketle zâhir anlamının terkedilerek taşıdığı diğer bir mânaya göre anlaşılması, kapalı lafızların açıklanması*” mânasında kullanılmıştır. Terim olarak te'vil, en yaygın tanımlarından

---

<sup>450</sup> Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 58-59. Konuyla ilgili başka örnekler için bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s.282-291; *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, s.43, 44, 46, 47.

<sup>451</sup> Râğıb, *el-Müfredât*, s.40; Fîruzâbâdî, *el-Kâmusu'l-Muhît*, s.83; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s.261; Heyet, *el-Mu'cemu'l-vasit*, s. 33.

<sup>452</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhit*, III, 337.

birine göre “lafzın bir delil sebebiyle mercuh ihtimale hamledilmesidir.” Buna göre te’vil işleminde lafzın ilk akla gelen belirgin (zâhir) veya diğer anlamlarına baskın (râcih) bir anlamı bulunmakta, fakat bir delil dolayısıyla bu anlam bırakılarak lafzın muhtemel olmakla birlikte akla hemen gelmeyen veya râcih olmayan diğer anlamı esas alınmaktadır.

Gerek zâhir mânânın terkedilmesi gerekse umumun tahsisi şeklinde gerçekleşsin, Gazâlî’nin ifadesiyle *her te’vil bir bakıma sözün hakiki anlamından mecaza çekilmesi işlemidir.*<sup>453</sup> Bir delil sebebiyle muhtemel anlamları içerisinde zâhir / râcih olan değil mercuh anlama hamledilmiş lafız “müevvel” diye adlandırılmaktadır. Bu tanıma göre te’vil sözün muhtemel anlamlardan birine hamledilmesi olduğu için Gazâlî’nin ve Râzî’nin “*bir delilin desteklemesi dolayısıyla zâhirin delâlet ettiği anlama galip gelen ihtimal*”<sup>454</sup> şeklindeki salt ihtimali te’vil sayan tanım ise Zerkeşî ve Âmidî tarafından eksik bulunmuştur.<sup>455</sup>

---

<sup>453</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, s.312.

<sup>454</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, s.312.

<sup>455</sup> Bkz. Zerkeşî, **el-Bahrul-Muhît**, III, 338; Âmidî, **el-İhkâm**, III, 65-66. Nassların düzenlediği alanlar en genel şekliyle usûl ve fûrû diye tasnif edildiğinden te’vilin imkân ve meşruiyeti de başta bu iki alan açısından gündeme gelmektedir. İbadet ve hukuk meselelerinin incelendiği fûrû konularında te’vilin mümkün ve meşrû olduğu konusunda görüş birliği bulunduğu söylenebilir. Ancak akaid, usûlu’l-diyânât ve yaratıcının sıfatlarının yer aldığı kelâm konularında te’vilin cevazı tartışılmıştır. Fûrû alanını düzenleyen nasslardan hangilerinin te’vile açık olduğu konusu, ekollerin lafızların yapısına ve delâletlerine ilişkin anlayış ve terminoloji farklılığına göre değişiklik göstermektedir. Genelde nass ve zâhir biçiminde ikili bir tasnifi benimseyen kelâmcı usûlcülere göre nass, te’vil ihtimali taşımayan lafızdır ve sadece zâhir lafızlar te’vile elverişlidir. Zâhir lafzın kapsamına ne tür lafızların girdiğinin belirlenmesi te’vilin uygulama alanının netleşmesi bakımından önem arzeder. Zâhir kapsamında genel olarak umum ifade eden lafızlar (âmm), emir ve nehiy lafızları, bir şeyin yokluğunu ifade eden lafızlar yer alır. Buna göre âmm lafızların tahsis edilmesi ve mesela, “*Allah alım satımı helâl kıldı.*” âyetinde geçen (el-Bakara 2/275) “*alım satım*” lafzının umumunun neceş, garar, satım üzerine satım gibi alım satımları yasaklayan özel hadisler sebebiyle terkedilmesi bir te’vil sayılır. Emrin vücûb anlamından nedbe, nehyin tahrir anlamından kerahete hamledilmesi de birer te’vildir. Çünkü her iki durumda da emir ve nehiy lafızları ilk akla gelen zâhir anlamlarına (vücûb ve tahrir) değil, ikincil (mercuh) anlamlarına hamledilmiştir. Aynı şekilde bir işin veya ibadetin yokluğunu ifade eden şer’î nefyin yokluk yerine kemalin veya faziletin yokluğuna hamledilmesi de bir te’vildir. Bunların yanında nasslar arasının uzlaştırılması ve mecazlar da te’vil kapsamında değerlendirilmekte, fakat mutlakın mukayyede hamledilmesinin te’vil olup olmayacağı konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Yine bir ayetin neshedilmiş veya tahsis edilmiş olabileceğinin söylenmesi de bir tür te’vil sayılmaktadır. Fıkıh usûlünde te’vil ile ilgili geniş bilgi için bkz. H.Yunus Apaydın, DİA, “**Te’vil**”, İstanbul 2012, XXXXI, 29-30.

## b. Te'vilin şartları

Te'vil, bir sözün zâhir anlamının terkedilerek taşıdığı muhtemel bir mânaya göre anlaşılmasından ibaret olduğu için sözün asli anlamının dışına çıkmayı gerektirmektedir. Kural olarak bir sözün konulmuş olduğu asli anlama delâlet etmesi zâhir ve râcih bir durumdur. Bu nedenle bu anlamın dışına çıkmak ancak belli bir gerekçeye istinaden ve gerekli şartlar doğrultusunda gerçekleşebilir. Bu şartlar ve gerekçeyi kısaca şöyle izah edebiliriz:

Te'vile konu edilecek ayet veya hadisi zahirinden sarf edip başka bir mânaya hamletmemizi sağlayacak bir delil olmalıdır. Te'vilin karinesi Cüveynî'ye göre icmâ veya aklın gereği yahut bu ikisi anlamında diğer şeylerdir<sup>456</sup> ya da Gazâlî'nin dediği gibi bir karine veya bir kıyas yahut bu zâhirden daha kuvvetli başka bir zâhir de olabilir.<sup>457</sup>

Sahih tevilin şartları özetle şunlardır:

- Te'vile konu edilecek lafız te'vile elverişli/açık bir lafız olmalıdır.
- Te'vil neticesinde ulaşılan mâna/hüküm, söz konusu lafzın muhtemel mânaları arasında yer almalıdır.
- Ulaşılan mâna ister vaz'î ister örfî isterse de şer'î olsun fark etmeksizin bu üç kullanımdan mutlaka birine uygun olmalıdır, aksi takdirde yapılan te'vil geçersizdir.<sup>458</sup>
- Yapılan te'vil, sahih/geçerli/sabit bir delile dayanan hüküm ile çelişmemeli veya nassın iptaline yol açmamalıdır.<sup>459</sup>
- Tevli yapacak kişi ehliyet sahibi olmalıdır.<sup>460</sup>

---

<sup>456</sup> Bkz. Apaydın, "Te'vil", XXXXI, 30.

<sup>457</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s.312.

<sup>458</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, VI, 443; Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, I, 240.

<sup>459</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s.314.

Te'vilin en temel gerekçesi, itibar edilmesi gereken fakat mevcut halleriyle birlikte kullanılmaları mümkün veya yerinde olmayan iki delilin uzlaştırılması yahut birinin tercih edilmesi düşüncesidir. Bir lafzın zâhir anlamının dışında başka bir anlama çekilebilmesi, bu zâhir anlamın alınmasına engel teşkil eden veya zâhir anlam yanında başka bir anlamın da dikkate alınabileceğini gösteren bir delilin varlığına bağlıdır. Bu bakımdan te'vilin tanımında sözün zâhir/râcih mânasından ayrılmanın mutlaka bir delile dayanması gerektiği hususu önemlidir ve birinci temel şart budur. Çünkü ilke, sözün meâline göre değil zâhirine göre anlaşılmasıdır. Sözün zâhirine göre anlaşılmasını engelleyen bir delilin bulunması durumunda zâhir anlamın bırakılması keyfî terk ve tahakküm olmaktan çıkar. Te'vili mümkün veya gerekli kılan bir delilin bulunması aslında te'vilin meşruiyet gerekçesidir. İkinci bir şart lafzın hamledileceği anlama muhtemel olması, yani te'vilin, dilin yapısına veya kullanım örfüne yahut şâri'in âdetine uygun bulunmasıdır. Bu şartın belli bir objektiflik niteliğine sahip olduğu söylenebilir. Dilin yapısını, dil ehlinin veya şâri'in kullanım örfünü dikkate almayan bir te'vilin geçerliliğinden söz edilemez. Lafzın, sözü edilen bu üç durum itibariyle muhtemel olmadığı bir anlama hamledilmesinin keyfî bir tasarruf ve kişinin kendi düşüncesini şâri'in lafzına giydirmesi olacağı açıktır. Bu bakımdan günümüzde “yorum” denilerek ortaya atılan bazı görüşlerin te'vilin teorik yapısına ne ölçüde uyduğu ve meşruiyet kriterlerinin neler olduğu sorgulanmaya açık görünmektedir.<sup>461</sup>

### c. Şâfi'ye Göre Te'vil yoluyla Cem'

Şâfi, Kur'an'ın herhangi bir ayetini, delile dayanmadan zahirî delâletini hiçe sayarak *-lafzın muhtemel mânaları arasında bulunsun veya bulunmasın-* farklı bir mânaya hamletmeyi kabul edilemez bir girişim olarak görmektedir. Zira herhangi bir lafzın zahirinin delâlet ettiği anlam, başka bir mânanın söz konusu lafzdan murad olduğuna dair bir delil olmadığı sürece zahirin delâleti karinesince desteklenmesi nedeniyle en kuvvetli anlamdır. Bu noktadan hareketle, “*delile istinaden lafzın zahirî mânasına delâletten, muhtemel başka bir mânaya delâlete hamledilmesi*” olarak

---

<sup>460</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, III, 67.

<sup>461</sup> Bkz. Apaydın, “Te'vil”, XXXXI, 30.

tanımlanan te'vilin delilsiz olarak gerçekleştirilemeyeceği aşikârdır. Zira te'vil, delile istinaden zahirî delâletin dışına çıkmaktır. Şâfiî, bu hususu şöyle ifade etmektedir: “Kuran’da, Sünnet’te ya da icmâda ayetin zahirine göre değil de, batını anlamına göre anlaşılması gerektiğine dair bir delâlet olmadığı sürece Kur’an, zahirine göre anlaşılmalıdır.”<sup>462</sup> Bu noktayı, er-Risâle’deki şu ifadeler de teyit etmektedir:

“Şâfiî der ki: Rasulullah’ın (s.a.v) Sünnet’inde zahiri, umuma delâlet eden her söz, zahiri âmm olan bu mücmel ifade ile bazı fertlerin kastedildiğini gösteren (tahsis) Rasulullah’tan (s.a.v) -anam, babam ona feda olsun- sabit (makbul) bir hadis bulunmadığı sürece, zahiri ve umumu üzere bırakılır... İlim sahiplerine düşen, (ihtilâflı görülen) her iki hadisin de geçerli kılınması için bir gerekçe buldukları sürece onları geçerli kılmaları ve geçerli kılınma ihtimalini taşıdıkları halde bu iki hadisi, ihtilâflı saymamalarıdır; çünkü her iki hadisin birlikte geçerli kılınmaları mümkün ise veya geçerli kılınmalarına bir yol bulunursa ve onlardan biri diğerine nispetle daha bağlayıcı değilse, yapılacak iş budur. Birlikte uygulanmaları için bir izah tarzı olduğu sürece böyle iki hadis çelişkili sayılmaz. Çelişkili hadis, karşıtı düşmedikçe uygulanamayan hadistir.”<sup>463</sup>

Şâfiî, İhtilâfu’l-Hadîs’te ise, konuyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Muhaliflerden bazıları şöyle demektedir; “Hiç şüphesiz bizim Kur’an ve Sünnet’te olana -iddia ettiğiniz- muhalefetimiz bir delil nedeniyledir ki o da şudur: Kur’an ve hadisler Arapçadır. Ben her birini dilin taşıdığı anlam çerçevesinde te’vil ediyorum. Dilin taşıdığı anlamın dışına çıkmıyorum. Dilin taşıdığı anlam çerçevesinde kalarak te’vilde bulunduğum zaman da Kur’an ve Sünnete muhalefet etmiş olmuyorum. Şâfiî, muhalife şöyle cevap verir: Dedim ki: belirttiğiniz gibi Kur’an Arapçadır, ondaki hükümler zahir ve umum üzeredir. Allah’ın kitabında bir delâlet olmadan, hiç kimse onun zahirini batınına, âmmını hâssına havale edemez. Kitapta bir delil yoksa Rasulullah’ın (s.a.v) Sünneti ve Kitap ve Sünnet konusunda topyekün cahildir denilemeyecek âlimler topluluğunca gerçekleştirilen icmâ, söz konusu hükmün âmm değil hâss veya zahir değil batın olduğuna delâlet eder. Sünnet de böyledir. Şayet hadiste bir kısım hadislerin zahiri muhtemel olduğu batınına ihale edilse hadislerin çoğu birçok mânaya muhtemel olurdu. Bu durumda hiç kimsenin, muhtemel anlamlardan kabul ettiği mâna için muhalifin

<sup>462</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s. 580. Tercemenin aslı: " والقرآن على ظاهره حتى تأتي دلالة منه أو سنة أو إجماع بأنه على باطن دون ظاهر "

<sup>463</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.341-342. Tercemenin aslı:

" قال فكل كلام كان عاما ظاهرا في سنة رسول الله فهو على ظهوره وعمومه حتى يعلم حديث ثابت عن رسول الله بأبي هو وأمي يدل على أنه إنما أريد بالجملة العامة في الظاهر بعض الجملة دون بعض كما وصفت من هذا وما كان في مثل معناه . ولزم أهل العلم ان يمضوا الخبرين على وجوههما ما وجدوا لامضائهما وجهها ولا يعدونهما مختلفين وهما يحتملان أن يمضيا وذلك إذا أمكن فيهما أن يمضيا معا أو وجد السبيل إلى إمضائهما ولم يكن منهما واحد بأوجب من الآخر . ولا ينسب الحديثان إلى الاختلاف ما كان لهما وجهها يمضيان معا إنما المختلف ما لم يمضي إلا بسقوط غيره "

kabul ettiği mâna karşısında bir delili olamazdı. Oysa gerçek tektir. Zira o hükümler, Rasulullah'tan bir delil veya bütün ilim ehlinin sözü onun âmm değil hâss olduğuna, zahir değil batın olduğuna delâlet etmediği sürece zahir ve umum üzeredirler.”<sup>464</sup>

Şâfiî, yukarıdaki değerlendirmelerden açıkça anlaşıldığı üzere nassın elde bir delil olmadığı sürece mutlaka zahiri üzere bırakılması gerektiği kanaatindedir. Bu noktadan hareketle O'na göre herhangi bir nassın te'vile konu olabilmesi için mutlaka onu zahirinden sarf edecek *-Kitap, Sünnet, icmâdan-* güçlü bir delilin yanı sıra te'vil neticesinde ulaşılabilecek mâna/hüküm nassın muhtemel olduğu bir mâna/hüküm olmalı ve bu mâna, sahih bir delil ile sabit bir hükmü veya nasların genel ilkelerini iptal sonucunu doğurmamalıdır. Aksi takdirde yapılan te'vil geçersiz olur ve söz konusu nassın zahirî manası üzere anlaşılmasına edilmesi gerekir. Şâfiî'nin delil olmadan nasların zahire göre anlaşılması gerektiği yönündeki bu net tavrının arka planında nasların tahrif, tebdil, tağyirden, heva ve hevese uyarak keyfemâyeşa anlaşılmasının önüne geçmektir. Dolayısıyla Şâfiî bu yolla naslarla doğru bir münasebetin nasıl kurulacağını ve nasların hangi şartlarda te'vil edilebileceğini bize göstererek nasların yanlış anlaşılmasının önüne geçmeyi hedeflemiştir. Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden de açıkça anlaşıldığı üzere Şâfiî, prensip olarak ihtiyaç hâlinde, delile istinaden nasların te'vil edilebileceği ve kimi durumda edilmesi gerektiği fikrine karşı çıkmamaktadır. Sadece te'vilin belli bir metot çerçevesinde gerçekleştirilmesi gerektiği kanaatini taşımaktadır. Nitekim Şâfiî'nin, te'vilin hangi şartlarda yapılacağına dair bu değerlendirmelerinin yanında eserlerinde deliller (hadisler) arasında görülen ihtilaftan kurtulmak için açıkça te'vil yaptığına dair örnekler yer almaktadır.

---

<sup>464</sup> Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 21-22. Yukarıda tercümesini verdiğimiz metin:

"قال : إن خلافتنا لما زعمتم في القرآن والحديث بأمر بأن لنا فيه حجة من أن القرآن عربي والأحاديث بكلام عربي ، فأتأول كلا على ما يحتمل اللسان ، ولا أخرج مما يحتمل اللسان ، وإذا تأولته على ما يحتمل فلسنت أخالفه ، فقلت : القرآن عربي كما وصفت ، والأحكام فيه على ظاهرها وعمومها ، ليس لأحد أن يحيل منها ظاهرا إلى باطن ، ولا عاما إلى خاص إلا بدلالة من كتاب الله ، فإن لم تكن فسنة رسول الله تدل على أنه خاص دون عام أو باطن دون ظاهر ، أو إجماع من عامة العلماء الذين لا يجهلون كلهم كتابا ولا سنة ، وهكذا السنة ، ولو جاز في الحديث أن يحال الشيء منه عن ظاهره إلى معنى باطن يحتمل كان أكثر الحديث يحتمل عددا من المعاني ولا يكون لأحد ذهب إلى معنى منها حجة على أحد ذهب إلى معنى غيره ، ولكن الحق فيها واحد ؛ لأنها على ظاهرها وعمومها إلا بدلالة عن رسول الله ، أو قول عامة أهل العلم بأنها على خاص دون عام ، وباطن دون ظاهر ..."

### e. Şâfiî'nin Rivayetler arası İhtilaftan Kurtulmak İçin Te'vile Başvurduğuna Dair Bazı Örnekler.

**Örnek1.** Sabah namazının fazilet vaktinin isfar mı tağlis<sup>465</sup> mi olduğuna dair muhalifleri arasındaki tartışmada delillerin zahirî ihtilafından neşet eden teâruz problemini Şâfiî, rivayetlerden birini diğerine tercih ihtimaline rağmen, delillerden birinin iptali sunucunu doğuracağından te'vil yoluyla iki rivayeti uzlaştırarak problemi çözme yoluna gitmiştir.

O'nun konuyla ilgili değerlendirmesi şu şekildedir:

“Süfyan b. Uyeyne, bize, Muhammed bin Aclân, Âsım b. Ömer b. Katâde, Mahmûd b. Lebid ve Râfi' b. Hadic vasıtasıyla Hz.Peygamber'in (s.a.v) “sabah namazını ortalık biraz aydınlanınca kılın; çünkü bunun sevabı daha büyüktür; ya da sevabınız daha büyük olur.” buyurduğunu haber verdi. Süfyan, bize Zührî vasıtasıyla Hz. Aişe'nin şöyle dediğini haber verdi: “Mü'min kadınlardan bazıları, Hz.Peygamber'le (s.a.v) sabah namazını kılıyorlar, sonra çarşaflarına bürünerek gidiyorlardı. Ortalığın karanlığından onları kimse tanımazdı.”

Şâfiî der ki: Sehl b. Sa'd, Zeyd b. Sâbit ve sahabelerden diğerleri Hz. Aişe'nin sözleriyle aynı anlama gelen ifadelerle **Hz.Peygamber'in (s.a.v) sabah namazını, ortalık karanlık iken kıldığını** zikretmişlerdir.

(Muhalliflerden) Biri bana şöyle dedi: biz, Râfi' b. Hadic'in hadisine dayanarak, sabah namazını ortalık biraz aydınlanınca kılmayı uygun görüyoruz ve bunun faziletli olduğu kanaatindeyiz. Sen de, iki hadis birbirine muhalif olursa bizim onlardan birine göre amel etmemizin caiz olduğunu söylüyorsun. Biz, bu hadisi Hz.Aişe'nin hadisine muhalif sayıyoruz.

O'na şöyle dedim: O hadis, Hz.Aişe'nin hadisine muhalif ise, senin de bizim de yapmamız gereken, başkasına değil, Hz.Aişe'nin hadisine uymamızdır. Çünkü sizin de bizim de dayandığımız kural şudur: “**Hadisler birbirine uymadığı zaman yapmamız gereken şey; kabul ettiğimiz hadisi terk ettiğimiz hadisten daha kuvvetli olduğunu gösteren bir sebep bulunmadıkça, birini alıp ötekini bir yana bırakmamamızdır.**”

---

<sup>465</sup> **İsfar:** aydınlatma, ortalığın aydınlanması, sabah namazını ortalık aydınlanıncaya kadar ertelemek demektir. (Bkz. Feyyûmî, **el-Misbâh**, s.146.) **Tağlis:** Sabah namazını ğales vaktinde kılmak demektir. Ğales ise gecenin sonundaki karanlıktır. Yani bu kavram, fecr-i sâdık girer girmez sabah namazını kılmak anlamına gelmektedir. (Bkz. Feyyûmî, **el-Misbâh**, s.233.)

O da, nedir. O sebep? dedi. Ben de, iki hadisten birinin Allah'ın kitabına benzemesidir Allah'ın kitabına benzerse onda bir hüccet olma özelliği vardır, dedim.

...Hz. Aişe'nin hadisi, Allah'ın Kitabına benzemektedir; çünkü Allah, “**Namazları ve özellikle orta namazı muhafaza edin**”<sup>466</sup> buyuruyor. Bana göre vakit girince, namaz kılanların, namazı muhafaza yönünden en iyisi, onu hemen kılan kimsedir. İşte bu hadis Râfi' b. Hadic'in hadisinden daha çok Hz.Peygamber'in sünnetlerine/hadislerine benzemektedir. Hz. Peygamber (s.a.v), “**Vaktin evveli Allah'ın rıdvanı sonu ise Allahın affıdır.**” buyurmuştur. Hz. Peygamber (s.a.v), hiç birşeyi Allah'ın rıdvanına tercih etmez. Allah'ın affı ise iki manaya gelir deseniz: Bir kusuru bağışlama, ya da kolaylık sağlamadır. Kolaylık deyince, faziletin değerinde olması akla gelir. Çünkü kendisine kolaylık gösterilen kimse, kolaylığın karşısı olan şeyi terk etmekle emrolunmamıştır. Vaktin evvelinde namaz kılmayı terk etmekle emrolunmadık; namazı vaktin evvelinde de, diğer bir cüz'ünde de kılmamız caizdir. Dolayısıyla namazı vaktin evvelinde kılmak fazilettir, vaktin sonunda kılmak ise kusurlu bir harekettir, ama kolaylık için hoşgörölmüştür. Hz.Peygamber'e amellerin hangisi daha faziletlidir? diye sorulunca, “Vaktinde evvelinde kılınan namazdır.” buyurmuştur. Hz. Peygamber (s.a.v), faziletli yeri/vakti terketmez ve insanlara sadece onu emreder. Âlim olan kişinin cahili olamayacağı hakikat şu ki, namazı vaktin evvelinde kılmak, fazilet bakımından daha efdaldir; çünkü insanların işleri çıkar onlara onutma ve rahatsızlık gibi şeyler arız olabilir.”<sup>467</sup>

Şâfiî, sabah namazının cevaz ve fazilet vaktiyle ilgili rivayetleri muhtelif saymayarak görünürde varolan çatışmanın te'vil yoluyla uzlaştırılabileceği kanaatindedir. Şafii, yukarıda verilen rivayetlerin muhtelif olarak görülmesi hâlinde Hz. Aişe rivayetinin Allah'ın Kitabına daha muvafık, hadis uleması nezdinde daha sahih/sabit, Allah Rasulü'nün sünnetinin geneline daha çok benzerlik arz etmesi ve ilim erbabları nezdinde daha çok bilinen bir hadis olması nedeniyle tercih edilmeye daha layık bir rivayet olduğu kanaatindedir. Ancak bu tercih ihtimaliyle birlikte her iki rivayetin uzlaştırılma ihtimalini dikkate alarak onları uzlaştırma yoluna gitmiştir. Zira telif seçeneğinde her iki rivayetle birlikte amel imkânı varken, tercih durumunda rivayetlerden sadece birini alıp diğerini terk etmek zorundayız. Oysa kelamın i'mali ihmalinden evladır. Daha önce de belirttiğimiz gibi nesih veya tercih yoluna yalnızca hakiki ihtilaf durumunda başvurabiliriz. Delilleri uzlaştırma imkânına sahip olduğumuz sürece iki delil arasında gerçek ihtilaf söz konusu değildir.

---

<sup>466</sup> Bakara, 2/238.

<sup>467</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.282-291.



**Örnek. 2.** Şâfiî'nin görünürde ihtilâflı olan delilleri uzlaştırmak için başvurduğu te'vil yoluya cem'e bir başka örnek de namaz kılan kişinin önünden geçmenin hükmüyle ilgili şu rivayetlerdir:

“İbn Abbas anlatıyor, buluş çağına yakın bir yaşta iken bir gün eşeğe binmiş olarak geldim, o esnada Hz. Peygamber (s.a.v) insanlara namaz kıldırıyordu. Ben safların aralarından geçerek bineğimden indim ve onu, otlaması için saldım, peşinden bir safa girerek namaza durdum ve hiç kimse bu yaptığıma karşı çıkmadı.”<sup>468</sup>

Şâfiî, bu rivayetteki hükmü teyit eden Abdulmuttalib b. Ebî Veda'a hadisine-*metnine yer vermeksizin-* atıfta bulunur. Atıfta bulunduğu hadis ise şudur:

“ Ben Hz. Peygamberi, insanlar onun önünden gelip geçerken beni Sehm kapısına yakın bir yerde, kendisi ile metaf arasında bir sütte olmadığı halde namaz kılarken gördüm.”<sup>469</sup>

Bu iki rivayet ister tek başına isterse cemaat ile namaz kılınmış olsun namaz kılan kişinin önünden geçilebileceğine ve bunun namazı bozmadığına delâlet etmektedir. Ancak Sehl b. Ebî Hasme'den gelen bir başka rivayette ise ister fert olarak ister cemaat olarak namaz kılınacaksa mutlaka ön tarafa bir sütte konması ve namaz kılanların önünden geçilmemesi gerektiği hükmü yer almaktadır. Şâfiî'nin yukarıdaki hadislerle çeliştiğine işaret ettiği Sehl hadisi ise şudur:

“Sizden biri bir sütteye doğru namaz kıldığı zaman ona yaklaşsın ta ki şeytan onun namazını kesmesin.”<sup>470</sup>

Şâfiî, görünürde farklı hüküm bildiren bu hadisleri uzlaştırmak için şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Bu hadislerden hiçbiri muhtelif sayılamaz. Bu hadisler, ravisi tarafından vürud sebeplerininin tamamı zikredilmeyen hadislerdendir. Oysa bu sebeplerin bazısı bazısına delâlet etmektedir. Rasulullah'ın (s.a.v), namaz kılan kişiye, önünden birileri geçmesin diye sütteye yaklaşmasını emretmesi ihtiyaridir (emir tahyir içindir).Yoksa yaklaşmadığı zaman veya bir şey önünden geçtiği

---

<sup>468</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 122.

<sup>469</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X,123.

<sup>470</sup> Ebû Dâvûd, “Tahâret”,108/ 695.

zaman namazının bozulacağı anlamında değildir. Zira Rasulullah (s.a.v), kendisi ile insanlar arasında sütte olmadığı halde Mescid-i Haram'da namaz kılıyordu ve insanlar onun önünden geçerek tavaf yapıyorlardı. Bu, tek başına kılınan namazdır; cemaat ile değil. O (s.a.v), Mina'da da sütte olmadan insanlara namaz kıldırdı. Çünkü İbn Abbas, “duvara doğru durmadan” sözüyle -Allah daha iyisini bilir- “sütreye doğru durmadan/önünde sütte olmadan” demek istemiştir. Şayet namazı, önünden bir şeyin geçmesiyle bozulmuş olsaydı O (s.a.v), sütresiz namaz kılmazdı ve arkasında bulunan cemaatten biri de namazın bu geçişle bozulacağını bildiği halde İbn Abbas, eşiğinin sırtında safların arasından geçerken o kişi ona karşı çıkmayacak, bu ise mümkün değil. “Şeytan onun namazını kesmesin” sözünden kasıt; şeytan'ın, önünden geçen şeylerle onu oyalaması ve bunun neticesinde de önünden birşeyler geçti diye de namazı fesada götürecek bir davranışın meydana gelmesidir. Sanırım Rasulullah'ın (s.a.v) teşdid (tehdid) sebebi, onları nehy ettiği /sakındırdığı halde onu terk etmeleridir (yasağı gözardı etmeleridir).”<sup>471</sup>

Şâfiî yukarıda yer alan bu değerlendirmesinde aynı konuyla ilgili zahiri birbirine muhalif hüküm bildiren hadisleri te'vil yoluyla cem' yöntemini kullanmıştır. Zira görünürde yukarıda zikri geçen rivayetlerin bir kısmı ister cemaatle ister münferiden olsun namaza başlamadan önce ön tarafa mutlaka bir sütünün konulmasını ve musalli ile sütte arasına fasıla girmemesi için de onun sütteye yaklaşmasını ve musallinin önünden geçilmemesini emrederken; diğer rivayet ise sütte koymanın caiz olduğunu ve musallinin önünden geçmenin haram olmadığı gibi namazını da bozmayacağına delâlet etmektedir. Şâfiî bu problemin çözümü için, sütteyle ilgili emrin gereğini yapmanın bir zorunluluk olmadığını, sütresiz kılınan namazın sahih olduğu gibi kılınan önünden geçmenin namazı bozmayacağı, ancak sütte konmuşsa geçmenin mekruh<sup>472</sup> olduğu yönündeki değerlendirmeyle konuyla ilgili rivayetleri te'vil yoluyla cem'/telif yoluna gitmiştir.

---

<sup>471</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 122-124.

<sup>472</sup> Bkz. Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 125.

### 3. Âmm Lafzı Hâssa Hamletme/Tahsis Yoluyla Cem'

#### a. Tahsis Kelimesinin Sözlük ve İstilah Anlamı

Sözlükte “belirlemek, birşeyi kendisiyle ortak olmayan diğer şeylerden temyiz etmek/ayırmak, genellemenin/ta'mimin zıttı, sınırlamak”<sup>473</sup> anlamına gelen tahsis kelimesi, fıkıh usûlü terimi olarak “âmm bir lafzın anlamının bu lafız kapsamına giren fertlerden bir kısmıyla sınırlandırılmasını” ifade eder. Tahsis neticesinde âmm lafız bütün fertleri değil bir kısım fertleri kastedilmek üzere kullanılır. Bu durum, kendisine delâlet eden bir delilden anlaşılır. Âmm kapsamındaki fertlerden bir kısmını onun dışına çıkararak delil veya karineye “*muhasis*” adı verilir.<sup>474</sup>

Âmmın, bir delile binaen umum anlamından çıkarılıp sadece bir kısım fertlerinin kastedildiği sonucuna varılabildiği bütün haller *-delilin ne olduğuna bakılmaksızın-* mutlak olarak tahsis diye mi isimlendirilecektir? Yoksa bu delilde bazı şartlar mı aranacak? Bu konuda Cumhur ile Hanefîler arasında ihtilaf söz konusudur.

Çoğunluğu teşkil eden Şâfiîler ve onlarla aynı görüşteki âlimlere göre, âmmın umum anlamından çıkarılıp bazı fertlerine hasredilmesi mutlak olarak “*tahsis*” sayılır. Umum anlamını engelleyen delil ister müstakil ister gayr-ı müstakil olsun; ister âmma bitişik/mevsul âmmın hemen akabinde zikredilmiş olsun, isterse âmmdan munfasıl olsun fark etmez. Şu kadar var ki, eğer bu delil âmmdan ayrı ise, âmm ile amelden daha sonra gelmiş olmamalıdır. Çünkü böyle olması hâlinde artık “*tahsis*” değil “*nesih*”ten söz edilebilir.<sup>475</sup>

Hanefî usûlcüler, bir delilin âmmı tahsis edebilmesi için onun hem âmmdan ayrı (müstakil) hem de onunla eş zamanlı olmasını şart koşmuştur. Delilin müstakil

---

<sup>473</sup> Ebu'l-Bekâ, **el-Külliyyât**, s.422; Fîruzâbâdî, **el-Kâmusu'l-Muhît**, s.472.

<sup>474</sup> Tahsis delillerini Cessâs *Kur'an, sünnet, icmâ, akıl, haber-i vâhid ve kıyas*; Gazâlî *his, akıl, icmâ, hususi nass, mefhum, Hz.Peygamber'in fil ve takriri, âdet, sahâbî mezhebi ve hususi sebep* diye sıralarken Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Ebû İshak eş-Şîrâzî, Ebu'l-Hattâb el-Kelvezânî, Alâuddîn es-Semerkindî ve Kârâfî gibi usûlcüler *aklî ve naklî* (şer'î, sem'î); Fahrüddîn er-Râzî ve Kâdî Beyzâvî *akıl, duyu ve naklî delil*; Sadruşşerâ *söz, akıl, his ve âdet* şeklinde bir ayırıma tâbi tutmuştur. (Bkz. Ferhat Koca, “**Tahsis**”, DİA, Ankara 2010, XXXIX, 433.)

<sup>475</sup> Şa'bân, **Usûl**, s.378-379.

oluşundan maksat, tahsis delilinin bizzat bir mâna veya hüküm ifade edecek tarzda olmasıdır. Zira tek başına bir anlam veya hüküm ifade etmeyip kendinden önceki sözün bir parçası olması beyan niteliğine aykırıdır.

Hanefîler muttasıl lafızlarla âmmın daraltılıp fertlerinden bir kısmını ifade eder hale getirilmesine “*kasr*” adını verirler.

Tahsis delilinin eş zamanlı olması (mukarenet) veya gecikmesi (terâhî) hususundaki görüş ayrılığı âmm nassın nüzûl veya vürûd vaktinden itibaren uygulanmasına ihtiyaç duyulduğu zamana kadar geçen süreyle ilgilidir. Bu süreden sonra gelen delilin tahsis değil nesih sayılacağı konusunda usûlcüler ittifak etmiştir.<sup>476</sup>

Dolayısıyla aynı konuyla ilgili birbirine muhalif hüküm bildiren iki nasstan birinin âmm diğerinin hâss olması halinde, âmm lafzın hükmü/delâleti hâss lafız ile tahsis olunur/sınırlandırılır ve bu işlem sonrası hâss lafızla, delâleti miktarınca amel olunurken onun dışında kalan fertler için âmm ile amel olunur. Yani görünürde gerçekleşen bu ihtilafı gidermek için âmm lafzın hükmü hâss lafzın dışında kalan fertlerle sınırlandırılırken hâss lafzın delâlet ettiği fert için âmm lafzın kapsamına giren fertlere verilen hükmün hilafına bir hüküm verilir.

Buraya kadar, aynı konuyla ilgili görünürde birbirine muhalif hüküm getiren delillerden birinin hâss diğerinin âmm olması hâlinde takip edilecek yöntemle ilgili değerlendirmelere yer verdik. İhtilafı görünen delillerin her ikisi bir yönüyle âmm diğer yönüyle hâss olması yani aralarında *umum-husus min vech* ilişkisi olması hâlinde her iki delil farklı yönleriyle birbirinden mefhum/mâna cihetiyle fazla ve eksik olabilmektedirler. Bu durumda da iki ihtimal söz konusudur: ya delillerden her birinin hâss yönüyle diğerinin âmm yönünün tahsis edilmesi ya da ister âmm cihetiyle ister hâss cihetiyle olsun delillerden birini nâsîh diğerini mensuh olarak kabul etmektir. Nesh ihtimalini dikkate aldığımızda delillerden birini ihmal edeceğimizden dolayı söz konusu deliller arasında nesh seçeneğine mecbur olmadığımız sürece başvurmayız. Bu

---

<sup>476</sup> Bkz. Koca, “**Tahsis**”, DİA, XXXIX,433.

nedenle elimizde kalan tahsis ihtimaline müracaat edeceğiz. Gazâlî, tahsis ihtimalini esas alarak karineye istinaden delillerden birinin husus yönüyle diğerinin umum yönünü tahsis/beyan ederek mübeyyin delili umumu üzere bırakmıştır. Bir başka ifade ile âmm delillerden birinin umumu korunurken diğerinin umumu tahsise uğramaktadır. Tahsis neticesinde delillerden biri âmm olarak kalırken diğeri ona muvafık hâle getirilmiş hâss delil niteliğini kazanmaktadır.<sup>477</sup>

### **b. Cumhur Ve Hanefîler'e Göre Tahsis**

İki delil/rivayet arasında görünürde var olan ihtilafı, cem' yöntemiyle giderme yollarından biri de tahsistir. Başka bir ifadeyle âmm lafzı hâss lafza hamletmektir. Âmm'ın tahsisi /hâssa hamli meselesine geçmeden önce, vaz' olduğu mâna bakımından lafzın kısımlarına kısaca değinmek yararlı olacaktır.

Lafız mâna karşısında tayin cihetiyle (vaz' olduğu mana bakımından) üç kısma ayrılır: Hâss, âmm, müşterek. Hâss, "*tek bir mânayı (bu mânanın kendisinde gerçekleştiği fertleri) teker teker göstermek üzere konmuş lafızdır.*"<sup>478</sup> Muhammed, Ali, İbrahim gibi özel isimler, kadın, erkek, insan gibi cins isimleri, ilim, re'y gibi mâna isimleri birer hâss lafızdır. Aynı şekilde muhtevasında çokluk bulunmakla birlikte bu çokluk sınırlı ise, lafız yine hâsştır. İki, üç, dört, beş, yüz, bin gibi sayı isimleri böyledir.

Hâssın vaz' olduğu mânaya kat'î bir şekilde delâlet ettiğini ve aksine bir delil olmadıkça vaz' olduğu bu mânadan başkasına çekilemeyeceğini âlimler ihtilafsız kabul etmişlerdir.<sup>479</sup>

Âmm, "*tek vaz' ile tek bir mânayı göstermek üzere konmuş bulunan ve muayyen bir miktarla sınırlı olmaksızın bu mânanın kendisinde gerçekleştiği bütün fertleri kapsayan lafızdır.*" Meselâ, "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله" "*Hırsız erkek*

---

<sup>477</sup> Bkz. Gazâlî, **el-Mustasfâ**, s.398-399; Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercîh**, I, 255; Hafnavî, **et-Teâruz ve't-Tercîh**, s. 271-274.

<sup>478</sup> الخاص: هو اللفظ الموضوع للدلالة على معنى واحد على سبيل الإنفراد.

<sup>479</sup> Bkz. Şa'bân, **Usûl**, s.339-340.

ve hırsız kadının irtikâb ettikleri suça bir karşılık ve Allah tarafından insanlara ibret verici bir akibet olmak üzere ellerini kesin.”<sup>480</sup> âyetinde geçen "والسارقة السارق" lafızları böyledir. Çünkü tek vaz' (ta'yin/belirleme) ile tek bir mâna için konmuştur ki bu mâna 'hırsızlık'tır. Bu iki lafız kendisinde hırsızlık mânasının gerçekleştiği bütün fertlere şamildir ve bu fertlerin belirli bir sayıya hasredildiğini göstermez.<sup>481</sup>

Müşterek ise, "her biri ayrı vaz' ile olmak üzere birden fazla mânaya sahip olan lafızdır." Mesela, العين lafzı böyledir. Casus, su pınarı, göz ve altın mânalarına gelir. Bu mânalardan her biri için ayrı ayrı vaz' edilmiştir. القرء lafzı da müşterektir. Kadının âdet dönemini ifade ettiği gibi iki âdet arasındaki temizlik dönemi anlamına da gelir. Bu mânalardan her biri için ayrı ayrı konmuştur. المولى lafzı da böyledir. Çünkü o da hem efendi hem de köle anlamına gelir ve bu anlamlardan her birini ifade etmek üzere ayrı ayrı vaz' edilmiştir.<sup>482</sup>

Vaz' olduğu mâna bakımından lafzın kısımlarıyla ilgili bu kısa bilgidен sonra âmm lafzın tahsisi/hâss lafza hamli konusunu ele almaya çalışalım. Vaz' olduğu mâna bakımından lafızların delâletiyle ilgili öncelikle dikkat edilmesi gereken önemli husus, lafız ister âmm, ister hâss, isterse müşterek olsun aslolanın kendi asli mânasında kullanılması gerektiğidir. Örneğin bir gereklilik olmadığı sürece âmm lafzı sınırlandırma/tahsis veya hâss lafzı te'vil yoluna gitmemektir. Ancak bazen âmm veya hâss lafzı zahirî/asli manasının dışına çıkarmak zorunluluk arz edebilir. Bu işlem, âmm lafza nispetle tahsis; hâss lafza nispetle te'vil olarak isimlendirilmektedir. Te'vile daha önce değindiğimiz için burada sadece tahsis işlemini ele almaya çalışacağız.

---

<sup>480</sup> Mâide, 5/38.

<sup>481</sup> Şa'bân, Usûl, s.376.

العام: هو اللفظ الموضوع وضعاً واحداً لمعنى واحد ويشمل جميع الأفراد التي يتحقق فيها ذلك المعنى من غير حصر في كمية معينة

<sup>481</sup> Şa'bân, Usûl, s.391. المشترك: هو اللفظ الذي له أكثر من معنى وقد وضع لكل منها بوضع خاص

<sup>482</sup> Bkz. Şa'bân, Usûl, s.391.

### c. Şâfiî'ye Göre Tahsis

Kuran ve Sünnet ifadelerinin çok önemli bir bölümünün vaz' itibariyle âmm ve hâss olması, nassların anlaşılmasında umum-husus konusunun bilinmesinin büyük bir öneme sahip olduğunu göstermektedir.

Şâfiî'nin usûl ve fûrua ait eserlerinde lafızların delâleti bağlamında umum ve husus konusunu önemseydiğini gösteren birçok örnek yer almaktadır. Şâfiî'nin eserlerinde geçen konuyla ilgili örneklere geçmeden önce O'nun, âmm lafzın delâletine yaklaşımını gösteren değerlendirmelerine yer vermeye çalışacağız. Bu örneklere geçmeden önce şu hususu belirtmekte yarar var.

Arap dilinde bir lafzın sözlük ve vaz' itibari ile umuma delâlet ediyor olması Kur'an'da da kendisinde her zaman umumun murad olduğu anlamına gelmez. Zira âmm lafızdan murad olunan esas mânâyı gösteren, siyak-sibak/bağlam ve hal karineleridir. Bundan dolayı âmm lafızdan hangi mânanın murad olduğunu tayin noktasında, bağlam ve hâl karinelerinden yararlanmak gerekir. Şayet âmm lafızdan muradı belirleyici veya sınırlayıcı/tahsis edici bir bağlam, hâl karinesi veya Sünnet bulunmazsa lügat açısından dilde karşılığında vaz' olduğu mâna, murad manayı belirler.<sup>483</sup> Murad olunan o mâna da umumdur.

Şâfiî, Kur'an'da geçen âmm lafızları delâlet açısından üç kısma ayırmaktadır:

1. Zahiri âmm olan, delâleti kapsamına giren her ferдин murad olduğu lafızlar.
2. Zahiri âmm olan, kendisiyle umum murad olunmakla birlikte hususa da delâlet eden lafızlar.
3. Zahiri âmm olan ancak kendisiyle sadece hâss murad olunan lafızlar.<sup>484</sup>

---

<sup>483</sup> Bkz. Ebû Zehra, **eş-Şâfiî**, s.199

<sup>484</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.53-58. Bkz. Ebû Zehra, **eş-Şâfiî**, s.200, 201,202. Şâfiî, âmm lafzın Kur'an'da üç kullanımının olduğunu ve her bir kısım için tek tek örnek zikrederek konuyu izah etmiştir. Ancak yukarıda yer verdiğimiz bu üç kısımdan birinci kısmın b şikkıyla ikinci kısım ile üçüncü kısım birbirine yakın ifadelerle dile getirilmeleri ve hepsinde umum ve husus söz konusu olması nedeniyle bu üç kısım, zahiren birbirine benzemekte ve Şâfiî'nin kelimasında tekrar izlenimini uyandırmaktadır. Oysa bu üç kısmın her biri diğerlerinden farklıdır. Zira birinci kısmın b şikkında aynı lafızdan hem

Şâfiî'in âmmın tahsisine ilişkin, eserlerinde dile getirdiği ifadelere yer vererek konumuz çerçevesinde bu ifadeleri değerlendirmeye çalışalım.

Şâfiî, âmm lafzın tahsise uğramasının sadece şer'î nasllara özgü olmayıp Araplar nezdinde önceden de bilinen bir kullanım olduğu kanaatindedir. O'nun konuyla ilgili değerlendirmesi aşağıdaki şekliyledir:

“ Allah (c.c), insanlara kitabını Peygamber'in diliyle- *o dil de Arap olan kavminin dilidir*- gönderdiğini beyan etmiştir. Peygamber onların diliyle onlara bildikleri sözlerin anlamlarıyla hitap etmiştir. Araplar, sözlerinin ifade ettiği anlamlardan olan âmmı zikredip onunla âmmı veya hâssı kastetmeyi tanıyorlardı/biliyorlardı... ”<sup>485</sup>

“Allah (c.c), Kitabıyla, Arapların bildikleri anlamlarla onların diliyle onlara hitap etmiştir. Onların anlama ilişkin bildikleri hususlardan biri de dillerinin genişliğidir. Hiç şüphesiz bu dilin doğası gereği bazen âmm olan bir şeyle hitap edilir zahiren âmm kastedilir... Bazen, zahiren amm olanla hitap edilir onunla âmm murad olunur ve kapsamına hâss da girer, bundan da ifade edilen şeyin bir kısmının murad olduğu anlaşılır. Bazen de zahiren amm ile hitap edilir onunla hâss murad olunur. Bazen zahir ile hitap edilir onunla başka bir şeyin murad olduğu bağlamından anlaşılır. Sözüün (kelamın) başında, ortasında ve sonunda bunlardan hangisinin murad olduğunu gösteren bir şey (delil) vardır.”<sup>486</sup>

Şâfiî, muhalifinin Kur'an'daki âmm lafzın neden bazen umuma bazen hususa hamledildiği sorusuna şu cevabı vermektedir: “Arap dili geniştir; Araplar bir şeyi âmm olarak dile getirirler bazen onunla âmmı; bazen de hâssı kastederler...”<sup>487</sup>

---

umum hem husus murad iken ikinci kısımda umumu ifade eden lafız ile husus ifade eden lafızlar ayrı; fakat aynı ayette birlikte yer almışlardır. Üçüncü kısımda ise âmm lafızdan sadece husus muraddır. Öte taraftan b şikkında hususa delâlet eden harici, özel bir delil olmadığı gibi söz konusu ayette hususa delâlet eden bir ifade de yok üçüncü kısımda âmm lafızdan hâssın/hususun murad olduğuna delâlet eden mutlaka bir delil olması gerekir. İkinci kısımda ise umum ve hususa delâlet eden lafızlar aynı nasta yer alan farklı lafızlardır. Son olarak b şikkından maksat fukaha istilâhatında farz-ı kifaye olarak bilinen şeyler/feraiz olması muhtemeldir. Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, (İ'dad ve dirase, Muhammed Nebîl Ğanâim, İşraf ve Müracaat, Abdu's-Sabur, Şahin), Merkezu'l-Ehram li't-Tercümeti ve'n-Neşr, Kahire 1988,s.70; Ebû Zehra, **eş- Şâfiî**, s.200.

<sup>485</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 28. Benzer ifadeler için bkz. aynı eser, s.30, 41.

<sup>486</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.52. Tercümenin aslı:

" قال الشافعي فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها وأن فطرته أن يخاطب بالشئ منه عما ظاهرا يراد به العام الظاهر ويستغني بأول هذا منه عن آخره وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص فيستدل على هذا ببعض ما حوطب به فيه وعاما ظاهرا يراد به الخاص وظاهر يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره"

<sup>487</sup> Şâfiî, **el-Ümm, Cimâu'l-İlm**, IX, 11. Tercümenin aslı:



Şâfiî'ye ait yukarıdaki ifadelerden onun âmın tahsisinden şu üç sureti kastettiği anlaşılmaktadır:

- Kendisiyle umum murad olunan ve kapsamına hâssın da girdiği âm lafız
- Kendisiyle sadece hâss murad olunan âm
- Hem âmı hem hâssı cem' eden âm.

Birinci surette âm lafızdan büyük oranda umum murad iken az da olsa bazı fertlerin kapsam dışı kaldığı kastedilirken, ikinci surette âmmdan sadece bazı fertler kastedilmektedir. Üçüncü surette ise lafız âm olmakla birlikte ondan gerek âm gerekse hâss eşit derecede kastedilmektedir. Görüldüğü üzere her üç surette de âm lafız az veya çok tahsise yani hüküm ve delâlet açısından bir sınırlamaya maruz kalmıştır.

Şâfiî'nin, âmın tahsisi çerçevesinde verdiği örneklerden ve yaptığı değerlendirmelerden anlaşılan, âmın tahsisinde/umumunun sınırlandırılmasında kullanılacak hâssın, vürud veya nuzül itibariyle âmmdan önce veya sonra olması ya da vürud veya nuzül tarihinin bilinmemesi ya da âmın mukarin(zamansal birlikteliği) olup olmaması arasında fark yoktur. Nitekim İmam es-Sübkî, el-İbhâc'da Şâfiî'nin bu düşüncede olduğunu açıkça ifade etmiştir;

“ (Aynı konuda) Birbirinin hilafına hüküm bildiren âm ve hâss lafızlar varid olduğu zaman Şâfiî'nin görüşü, hâssın vürud/nuzül itibariyle âmmdan sonra olup olmadığı ister bilinsin ister bilinmesin fark etmez hâssın âmı tahsis edeceği yönündedir.”<sup>488</sup>

Hanefîlerin nesh kapsamına dâhil ettiği kimi suretleri Şâfiî tarafından tahsis olarak görüldüğünü söyleyebiliriz. Bu da Şâfiî'nin delillerin ihtilafı hâlinde çözüme

---

”قلت: له لسان العرب واسع وقد تنطق بالشيء عاما تريد به العام وعاما تريد به الخاص فيبين في لفظها ولست أصير في ذلك بخر إلا بخر لازم وكذلك أنزل في القرآن فيبين في القرآن مرة وفي السنة أخرى“

<sup>488</sup> es-Sübkî, el-İbhâc, III, 239. İlgili metin:

” اعلم انه إذا ورد عام وخاص يدل كل واحد منهما على خلاف ما يدل عليه الآخر فرأى الشافعي رضي الله عنه أن الخاص يخص العام سواء علم أن الخاص متأخر عن العام أم لم يعلم أم علم تأخره عن الخاص“

yönelik takip ettiği yöntemle uygunluk arz etmektedir. Zira O, karşılaşılan deliller arası ihtilafta problemin çözümü için önceliği her iki delilin i'mali/işlevselliği sonucunu doğuran cem' işlemine vermektedir. Oysa Hanefî metoduna göre bu konuda öncelik neshe verilir. Nesh ise delillerden birinin ihmali/iptali sonucunu doğurur. Şâfiî'nin, problemin çözümü noktasında önceliği cem'e vermesi nasların işlevselliğine verdiği önemi göstermektedir.

Yukarıda tahsisin her üç suretiyle ilgili er-Risâle'de geçen örneklere ve Şâfiî'nin değerlendirmelerine yer verdiğimiz için bu kadarıyla yetinerek aralarında görünürde çatışma bulunan delillerin/rivayetlerin uzlaştırılması için tahsise başvurulması yani delillerden birinin âmm diğerinin hâss olması hâlinde söz konusu âmmı bu hâss ile sınırlandırma yoluna gidileceğine dair Şâfiî'nin eserlerinde geçen örnek ve değerlendirmelere yer vermeye çalışalım.

#### **i. Ayetlerden bazı örnekler:**

Allah (c.c) Tevbe suresinin 5. ayetinde müşrikler hakkında şöyle buyuruyor:

“Haram aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün, esir alın, kuşatın ve onları her geçit yerinde gözetleyin. Şayet tevbe ederler, namazlarını kırarlar ve zekâtlarını verirlerse artık onları serbest bırakın. Allah yargılayıcıdır, bağışlayıcıdır.”<sup>489</sup>

Enfal 39. ayet, bu ayetteki hükmü destekleyici niteliktedir:

“Fitne ortadan kalkıncaya ve dinin tamamı Allah için oluncaya kadar onlarla savaşın. Vazgeçerlerse kuşkusuz Allah yaptıklarını görmektedir.”<sup>490</sup>

Bu iki ayet-i kerimenin zahiri âmmıdır. Burada belirtilen hüküm, Tevbe suresi 29. ayette belirtilen hükümlerle zahiren çelişmektedir:

---

<sup>489</sup> Tevbe/5:

"فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُواهُمْ وَاصْبِرُوا لَهُمْ وَأَعِدُّوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ"

<sup>490</sup> Enfal/39: "وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَةً وَيُكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ"

“Ehl-i kitaptan Allah’a ve âhiret gününe inanmayan, Allah ve rasulünün yasakladığını yasak saymayan ve hak dine uymayan kimselerle, yenilmiş olarak ve kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.”<sup>491</sup>

Tevbe 29. ayet hâss veya müfesser olması nedeniyle ilk iki ayette belirtilen hükmü tahsis edici veya mücmeli tefsir edici bir işleve sahiptir. Zira bu ayet, ilk iki ayet ile ehl-i kitap dışındaki putperest müşriklerin kastedildiğini göstermektedir. Sonuç olarak putperest olan müşriklerle müslüman oluncaya kadar, ehl-i kitapla ise cizye verinceye kadar savaşmak emredilmiştir. Şâfiî bu ayetler arasındaki görünürdeki ihtilaf probleminin çözümü için başvurduğu tahsis yoluyla cem’ yöntemi ile ilgili şu izahta bulunmaktadır:

“Bu iki ayetten biri diğerinin nâsihi veya muhalifi değildir... Belki onlardan biri, âmm olup da kendisiyle hâss murad olunan veya mücmel olup da müfesserin kendisine delâlet ettiği/tefsir ettiği söz kabilindedir. Dolayısıyla Allah’ın (c.c) müşriklerle iman edinceye kadar savaşın emri, *putperest olan müşriklerle* savaşın demektir. Nitekim onlar da Allah Rasulü’nün kendileriyle savaştığı kesimlerin ekseriyetini oluşturmaktadırlar.”<sup>492</sup>

Şâfiî, İhtilâfu’l-Hadîs’te başka bir vesileyle yukarıda yer verdiğimiz ayet-i kerimeler arasında görünürde bir çelişkinin olduğuna değindikten sonra konuyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“...bu, Allah’ın, kendisi ile sadece hâssı kastettiğini belirttiği âmm kabilindedir. Yoksa bu ayetlerden biri diğerini neshedici değildir. Zira her iki ayetin birlikte amele konu olmasının izah edilebilir bir yönü vardır; bütün şirk ehli iki sınıftır: bir sınıf ehl-i kitaptır, bir sınıf da ehl-i kitap olmayanlardır. Bunun için Kuran’da ve Sünnette benzer örnekler vardır...”<sup>493</sup>

<sup>491</sup> Tevbe /29:

"قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا يَأْتِيهِمُ الْآخِرُ وَلَا يُحِزُّونَ مَا حَزَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ"

<sup>492</sup> Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu’l-Hadîs*, X, 115-117.

"قال الشافعي : وليست واحدة من الآيتين ناسخة للأخرى ، ولا واحد من الحديثين ناسخا للآخر ، ولا مخالفا له ، ولكن أحد الحديثين والآيتين من الكلام الذي مخرجه عام يراد به الخاص ، ومن الجمل الذي يدل عليه المفسر ، فأمر الله بقتال المشركين حتى يؤمنوا ، والله تعالى أعلم أمره بقتال المشركين من أهل الأوثان ، وهم أكثر من قاتل النبي صلى الله عليه وسلم."

<sup>493</sup> Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu’l-Hadîs*, X, 29.

Konuyla ilgili yapılan bu değerlendirmelerde görüldüğü üzere, Şâfiî, zahiren muhtelif gibi görünen ayet ve hadislerden uzlaştırılması imkân dâhilinde olanları uzlaştırmayı yani cem' yollarından birine müracaat etmek suretiyle görünürdeki ihtilafı, her iki delil ile amel sonucunu doğuracak biçimde çözüme kavuşturmayı daima öncelikli görmektedir.

## ii. Hadislerden bazı örnekler:

Şâfiî'nin' İhtilâfu'l-Hadîs'te kendi senediyle rivayet ettiği Ebû Hureyre'den gelen bir rivayete göre Hz.Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur:

"العجماء جرحها جبار"<sup>494</sup> yani; "hayvanların yaralamaları diyet veya kisas gerektirmez" ya da Mecelle'deki ifadeyle "Hayvanâtın kendiliğinden olarak cinayet ve mazarrâtı hederdir." Yine kendi senediyle Şâfiî, aynı eserde Bera b. Azib'ten şu hadisi aktarmaktadır:

"Bera'nın (r.a) dişi devesi Ensar'dan bir adamın bahçesine girdi ve zarar verdi. Allah Rasulü (s.a.v) bu olayda bahçe sahiplerine göndüz bahçelerini korumalarına; hayvan sahiplerine ise hayvanlarının geceleyin verdiği zararı tazmin etmelerine hükmetti."<sup>495</sup>

Hayvanların meydana getirdiği zararın tazmini noktasında, görünürde her iki hadis arasında ihtilaf söz konusudur; zira birinci hadis hayvanların meydana getirdiği her türlü zararın tazmin yükümlülüğü getirmediğini ifade ederken ikinci hadis hayvanların geceleyin meydana getirdiği zararın, sahipleri tarafından tazmin edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ancak aynı konuyla ilgili bu iki hadis arasında hakikatte herhangi bir çelişki söz konusu değildir. Zira konuyla ilgili bu hadislerden ilki âmmm

---

"من ذلك (أي من العام الذي أريد به الخاص) قال الله جل ثناؤه { فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم } الآية ، وقال { وقتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله } فكان ظاهر مخرج هذا عاما على كل مشرك ، فأنزل الله { قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون } . فدل أمر الله جل ثناؤه بقتال المشركين من أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية على أنه إنما أراد بالآيتين اللتين أمر فيهما بقتال المشركين حيث وجدوا حتى يقيموا الصلاة ، وأن يقاتلوا حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله من خالف أهل الكتاب من المشركين ، وكذلك دلت سنة رسول الله على قتال أهل الأوثان حتى يسلموا ، وقاتل أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية ، فهذا من العام الذي دل الله على أنه إنما أراد به الخاص لا أن واحدة من الآيتين ناسخة للأخرى ؛ لأن لإعمالهما معا وجهها بأن كان كل أهل الشرك صنفين : صنف أهل الكتاب ، وصنف غير أهل الكتاب ؛ ولهذا في القرآن نظائر وفي السنن مثل هذا."

<sup>494</sup> Şâfiî, el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs, X, 315.

<sup>495</sup> Şâfiî, el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs, X, 316.

olup diğeri hâsıtır. Âmm ile hâss arasında cerayan eden zahirî ihtilaf tahsis yoluyla çözüme kavuşturulabilir niteliktedir. Bu noktadan hareketle diyebiliriz ki âmm olan birinci hadis hâss olan ikinci hadis ile tahsis edilmiştir ve birinci hadisten umum değil husus murad edilmiştir. Şâfiî konuyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“العجماء جرحها جبار” Buradaki âmm kendisiyle hâssın kastedildiğı müevvel âmm kabilindedir; zira Allah Rasulü'nün (s.a.v) bu sözü söylediğinde ve hayvanın verdiğı zarar dolayısıyla bir durumda tazmine hükmedip diğeri bir durumda tazmine hükmetmemesi, hayvanın meydana getirdiğı yaralama ve başka zararlar, bazen tazmin gerektirmediğine bazen de tazmin gerektirdiğine delâlet etmektedir. Buradan çıkan sonuç; hayvanlar, sahiplerinin onları korumaları gereken bir zamanda zarar vermeleri hâlinde, sahipleri bu zararı tazminle yükümlüdürler: sahiplerinin onları korumakla yükümlü olmadıkları bir zamanda verdikleri zararın ise sahipleri tarafından tazmin edilmesi gerekmez. Buradan hareketle geceleyin otlanan hayvanatın ziraata verdiğı zarar, sahipleri tarafından tazmin yükümlülüğünü getirirken; sahipleri gündüz bu zararı tazmin etmekle yükümlü değildirler. Onlara rehberlik eden, onlara binen ve onları sevk eden kişi ise bu zararı tazminle yükümlüdür; zira sahipleri bu hâlde onları korumakla yükümlüdürler. Hayvanın, kaçması hâlinde ise verdiğı zararı ödemekle yükümlü değildir.”<sup>496</sup>

Bu rivayetlerde yer alan âmm mutlak âmm olup tahsis neticesinde kendisiyle hâss murad edilmiştir.

Şâfiî'nin İhtilâfu'l-Hadîs'te kendi senediyle aktardığı Ebû Hureyre'den gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur:

“Allah Rasulü (s.av) kesin olarak, güneş batıncaya kadar ikinci sonrası namaz kılmaktan ve güneş doğuncaya kadar sabah namazı sonrası namaz kılmaktan nehyetmiştir.”<sup>497</sup>

Şâfiî'nin konuyla ilgili kendi senediyle verdiğı başka bir hadis de şudur: “Sizden biriniz güneşin ne doğuşu esnasında ne de batışı esnasında namaz kılmaya göz dikmesin/talip olmasın.”<sup>498</sup> Yine Şâfiî'nin kendi senediyle aktardığı bir başka rivayet de şu hadistir:

“Allah Rasulü (s.av) şöyle buyurmuştur: Şüphesiz ki güneş, şeytan boynuzuyla birlikte doğar. Güneş yükseldiğı zaman şeytan ondan ayrılır, güneş tam tepeye geldiğinde şeytan tekrar ona eşlik eder,

---

<sup>496</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 316-317. Konuyla ilgili benzer örnekler için bkz. s.317.

<sup>497</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 96.

<sup>498</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 96.

batıya meylettğinde/zeval vaktinde şeytan ondan ayrılır, sonra güneş batmaya yüz tuttuğunda şeytan yine ona eşlik eder. Güneş battığı zaman ise şeytan ondan ayrılır.”<sup>499</sup>

Konuyla ilgili bir başka hadis de yine Ebû Hüreyre kanalıyla gelen şu hadistir: “Allah Rasulü (s.a.v) Cuma günü hariç, günün yarısında/ortasında zevalden önce namaz kılmaktan nehyetti.”<sup>500</sup>

Şâfiî'nin rivayet ettiği bu hadislerde namaz kılmanın mutlak olarak nehyedildiği bazı vakitlere yer verilmiştir. Bu hadislerde zahiren belirtildiği üzere gün içerisinde bazı vakitlerde mutlak olarak namaz kılmanın yasak olduğu ifade edilmiştir. Bu hadislerin zahiren ifade ettikleri bu hükme karşın aşağıda yer vereceğimiz Şâfiî'nin kendi senediyle naklettiği hadislerde ise bazı namazların –*unutularak kazaya kalmış namazlar gibi*- ne zaman hatırlanırsa veya ne zaman kılınmak istenirse kılınabileceği belirtilmiştir. Nitekim bu husus Şâfiî âlimlerce, “*bir nedene bağlı olarak kılınacak namazlar (sebebî / isimli namazlar) için kerahet vakti yoktur*”<sup>501</sup> şeklinde bir genel önerme ile ifade edilmiştir. Zikri geçen hadislerde belirtilen hükme muhalif hüküm içeren Şâfiî'nin kendi senediyle rivayet ettiği hadisler ise şunlardır:

“Said b. Müseyyeb'ten gelen bir rivayete göre Allah Rasulü (s.av) şöyle buyurmuştur: “Her kim bir namazı unutursa hatırladığında onu kılsın; zira Allah (c.c) şöyle buyuruyor: “(Ey habibim) *Beni anmak için namaz kıl.*”<sup>502</sup>

“Cübeyr b. Mut'im'den gelen bir rivayete göre Allah Rasulü (s.av) şöyle buyurmuştur: “ Ey Abdimenaf! Sizden her kim insanların işlerini/idareciliğini üstlense, hiç kimseyi gece veya gündüz hangi saatte dilerse beyti tavaf etmekten ve namaz kılmaktan menetmesin.”<sup>503</sup>

“Muhammed b. İbrahim et-Teymî, dedesi Kays'tan şunu aktarmaktadır: Allah Rasulü (s.a.v) Bir gün sabah namazı sonrası iki rek'at namaz kıldığımı görünce bana, “Ey Kays bu ik rek'at da nedir?”

---

<sup>499</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 96.

<sup>500</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 97.

<sup>501</sup> Bkz. Muhammed ez-Zuhayli, **el-Mu'temed fi'l-fikhi's-Şafii**, Daru'l-kalem, 5. baskı, Dımeşk, 2010, c.1, s. 176.

<sup>502</sup> Tâhâ, 20/14

<sup>503</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 99.

diye sordu. Dedim ki; sabah namazının iki rek'atını (sünnetini) kılmamıştım. Bunun üzerine Allah Rasulü (s.a.v) sustu ve bana bir şey demedi .”<sup>504</sup>

Zikri geçen son üç rivayette açıkça ifade edildiği üzere daha önce yer verdiğimiz hadislerde belirtilen hükmün hilafına, nehye konu olan vakitlerde de olsa bir sebebe bağlanan namazları kılmanın caiz olduğu anlaşılmaktadır; zira birinci hadiste kılınması gereken herhangi bir namaz, vaktinde kılınmazsa hatırlanır hatırlanmaz her vakitte kılınabilir. Bu rivayet bize, kazaya kalmış namazlar için kerahet vaktinin olmadığını göstermektedir. Keza ikinci rivayet, Beytullah'a giden her hangi bir kişi dilediği zaman tavaf edebilir ve ardından namaz kılabilir. Allah Rasulü'nün (s.a.v) bu kişiye engel olunmamasını istemesi, tavaf sonrası kılınacak iki rek'at tavaf namazı için herhangi bir kerahet vaktinin olmadığını göstermektedir. Üçüncü hadiste de durum farklı değil; çünkü sabah namazı sonrası namaz kılan sahabi'ye (Kays r.a) Allah Rasulü'nün (s.a.v) nedir bu kıldığın iki rek'at namaz demesi üzerine, sahabi, vaktinde kılmadığım sabah namazının iki rek'atıdır demiştir. Bunun üzerine Allah Rasulü'nün (s.a.v) herhangi bir itirazda bulunmaması, vaktinde kılınamayan sabah namazının kazası için kerahet vaktinin söz konusu olmadığını göstermektedir.

Yukarıda zikri geçen ve aynı konuyla ilgili her iki grup rivayette görünürde birbirine muhalif iki farklı hüküm yer almaktadır. Birinci kısımda yer verdiğimiz hadisler belli vakitlerde (kerahet vakitleri) namaz kılmanın mutlak olarak caiz olmadığını gösterirken, ikinci kısımdaki hadisler ise bazı namazlar için kerahet vaktinin söz konusu olmadığını göstermektedir. Hadisler arasında görünürdeki bu ihtilafa rağmen Şâfiî, bu rivayetler arasında gerçekte herhangi bir ihtilafın söz konusu olmadığı kanaatindedir; zira ona göre, bu hadisler arasında umum-husus ilişkisi olması nedeniyle onları cem' edebiliriz. O, prensip olarak *-daha önce de ifade ettiğimiz üzere-* birbiriyle çatışan hadisleri uzlaştırılabildikleri sürece mühtelif saymaz. Bu nedenle kerahet vaktiyle ilgili âmm ve hâss rivayetler arasındaki bu zahirî çatışmayı, tahsis yoluyla cem' ederek çözüme kavuşturmuştur. Şâfiî'nin zikri geçen rivayetlerle ilgili değerlendirmesi şu şekildedir:

---

<sup>504</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 101.

“Bu durum, (hadisler arasındaki bu çatışma) hadiste ihtilaf olarak değerlendirilemez. Aksine bu hadislerin bir kısmı diğer bir kısmını açıklar. Allah Rasulü’nün (s.a.v) sabah namazı sonrası güneş doğuncaya kadar, güneş tam tepede görünüp zevale meyledinceye kadar, ikinci sonrası güneş batıncaya kadar- *cuma günü hariç*- namaz kılmaktan nehyetmesinin esası şu namazlardan hiçbirine ilişkin olmayıp namaz kılan kişiye (musalliye) herhangi bir şekilde farz olmuş veya farz olmasa da Allah Rasulü’nün (s.a.v) emrettiği müekked sünnet gibi bir namazsa ya da kişinin kılması gereken ancak unuttuğu bir namaz. Bu tür namazlardan herhangi biri, Allah Rasulü’nden (s.a.v) gelen delâlet ile sabah ve ikinci namazları sonrası cenaze namazının kılınabileceği yönündeki icmâ nedeniyle kerahet vakitlerinde kılınabilir.”<sup>505</sup>

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Şâfiî, bu paragrafta görünürde muhtelif olan rivayetleri tahsis yoluyla uzlaştırmıştır. O, “*hadislerin bir kısmının diğer bir kısmına delâlet ettiği*” yönündeki ifadesiyle, delâlet itibariyle âmm olan olan hadislerden ne murad edildiğine, aynı konuyla ilgili hâss hadisler aracılığıyla ulaşılabileceğini kastetmektedir. Nitekim Şâfiî, günün belli vakitlerinde her türlü namazın kılınmasını nehyeden hadislerdeki umumu, bazı namazların, nehyedilen vakitlerde de olsa kılınabileceğine delâlet eden husus ile sınırlandırmıştır (tahsis). Bir başka ifadeyle umuma delâlet eden hadisler/rivayetler, hususa delâlet eden hadisler aracılığıyla vuzuha kavuşmuştur. Şâfiî, yukarıda yer verdiğimiz paragrafta “*Allah Rasulü’nden (s.a.v) gelen delalet.*” ifadesiyle, kısaca “*sebebî namazlar*” diye isimlendirebileceğimiz bazı namazların kerahet vakitlerinde kılınabileceğine delâlet eden rivayetleri kastetmiştir. Bu rivayetler ise şunlardır:

1. “Her kim bir namazı unutursa hatırladığında onu kılsın; zira Allah (c.c) şöyle buyuruyor: “(Ey habibim) *Beni anmak için namaz kıl*”<sup>506</sup>

2. “Allah Rasulü’nün (s.a.v) Beyti tavaf eden ve dilediği zaman namaz kılacak kişinin engellenmemesi yönündeki talimatı /emri”

3. “Müslümanların ikinci ve sabah namazları sonrası cenazeleri üzerine namaz kılmaları”

---

<sup>505</sup> Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 101.

<sup>506</sup> Tâhâ, 20/14.



4. “Ümmi Seleme’den gelen bir rivayete göre, Allah Rasulü (s.a.v) onun evinde, gelen bir heyetle ilgilenmesi nedeniyle diğer günlerde kılıp da o gün öğlen sonrası kılamadığı iki rek’atı ikindi namazını sonrası kılması”

5. “ Kays’ın sabah namazı sonrası iki rek’at sünnet kıldığını gören Allah Rasulü’nün (s.a.v) nedir bu iki rekât? diye sorması ve Kays’ın cevaben sabah namazının sünneti olduğunu söylemesi üzerine Allah Rasulü’nün (s.a.v), sabah namazının sünneti müekked ve me’mur biha olması nedeniyle onu onaylaması”<sup>507</sup>.

Bu rivayetler bir bütün olarak bize göstermektedir ki Allah Rasulü’nün (s.a.v) belli vakitlerde namaz kılınmamasına yönelik yasağı/nehyi, yerine getirilmesi gerekli olmayan (mutlak nafile) namazlarla ilgilidir. Sözün özü; Allah Rasulü’nün (s.a.v) nehyi, belli bir sebebe bağlı olarak kılınması istenilen namazlar dışında kalan mutlak nafilelere yönelik olup her türlü namazı kapsamamaktadır.

Sonuç olarak tahsis yoluyla rivayetlerin uzlaştırılması başlığı altında Şâfi’î’nin verdiği örneklerden ve yaptığı değerlendirmelerden hareketle O’nun Hanefi’lerin aksine tahsis için başvurulacak delilin (muhasisin) muttasıl olmasını gerekli görmediğini, delilin munfasıl olması nedeniyle de âmmin delâletinin sınırlandırılmasını nesh olarak değerlendirmedini söyleyebiliriz.

#### **4. Mutlakı Mukayyede Hamletme Yoluyla Cem’**

Kur'an ve hadis nasslarının anlaşılmasında mutlak ve mukayyed lafzın ve delâletlerinin bilinmesi ve mutlakın hangi durumlarda mukayyet doğrultusunda anlaşılabilirdiği hangi durumlarda anlaşılamadığı meselesi önemli bir yere sahiptir. Mutlakın mukayyede hamli veya mutlakın takyidi özellikle nassların tearuzu hâlinde problemin çözümü noktasında önemli bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira aynı konuyla ilgili muhtelif hüküm ihtiva eden mutlak ile mukayyeten ya birini esas alıp diğerini terk edeceğiz ya da mutlakı mukayyetteki kaydı dikkate alarak sınırlama yoluna gitmek suretiyle her iki delili uzlaştıracamız. Görünürde muhtelif olan mutlak ile mukayyedin uzlaştırılmasının yolu takyitten geçer. Takyid, ise mutlakın şümül ve

---

<sup>507</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 102.

umumunun mukayyetteki kayıt/nitelik dikkate alınarak sınırlandırılması işleminden ibaret olup neticesinde mutlakın hükmünün mukayyedin delâlet ettiği ferdi kapsamadığı hükmüne varırız. Böylece takyid ile kapsam dışı bırakılan fert ile onun dışında kalan fertlerin hükmü birbirinden farklı olduğu anlaşılır ve görünürdeki ihtilaf çözüme kavuşturulmuş olur. İhtilaf problemi ile takyid yöntemi vesilesiyle cem' yolu arasındaki münasebeti kısaca belirttikten sonra şimdi gerek mutlak ile mukayyedin tanımı gerekse mutlakın hangi durumlarda mukayyede hamledileceği konusunu ele alalım.

### a. Mutlak ile Mukayyed'in Tanımı

En genel anlamda mutlak lafız, vasıf, şart, zaman, mekân gibi kayıtlarla sınırlandırılmayan lafız; mukayyet ise bu kayıtlardan biriyle kayıtlı olan lafız şeklinde tanımlayabiliriz.

Daha teknik bir ifade ile mutlak için "*gayri muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmayan lafız*", mukayyet için de "*gayri muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmış olan lafız*"<sup>508</sup> şeklinde bir tanım yapabilir. Mesela "adam, kitap, öğrenci" kelimeleri mutlak iken bunlara imanlı adam, dürüst adamlar, kıymetli kitap, el yazması kitaplar, terbiyeli öğrenci, çalışkan öğrenciler" şeklinde bazı kayıtlar konduğunda mukayyet olur.

Mutlak ile âmm lafız ilişkisi ya da mutlak ile âmm arasında fark önemli bir usûli konudur. Zira her iki lafzın delâlet'inde umumiliğin olması zaman zaman karışıklığa yol açmaktadır. Bu nedenle biz de bu iki kavram arasındaki münasebete değinerek aralarındaki farkı belirtmeye çalışacağız. Şevkânî, âmm ve mutlak kavramlarının birbiriyle olan münasebetini beyan sadedinde, âmm lafzın umumunun şumulî, mutlakın umumunun ise bedelî olduğuna dikkat çektikten sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

---

<sup>508</sup> Bkz. Şa'bân, *Usûl*, s.345:

المطلق هو اللفظ الذي يدل على فرد أو أفراد غير معينة ولم يقترن به ما يدل على تقييده بصفة من الصفات. المقيد هو اللفظ الذي يدل على فرد أو أفراد غير معينة و اقترن به ما يدل على تقييده بصفة من الصفات.

"Şümulî umum küllidir ve fertlerinin tamamını birden kapsar, bedelî umum ise külli olmakla beraber içerdiği fertlerin hepsine birden değil her birine ayrı ayrı delâlet eder ve bir defada yalnızca yaygın bir ferdi içine alır"<sup>509</sup>

Mutlak-âmm ilişkisi bağlamında ele alınan önemli konulardan biri de mutlakın, lafzın manaya vaz'ı bakımından yapılan âmm ve hâss ayırımı içindeki yeri meselesidir. İstiğrak ve şümul değil sadece bedelî bir şüyü özelliği taşıdığı gerekçesiyle Hanefî usûl âlimleri mutlakı hâss kapsamında değerlendirirken kelamcı usûlcüler yaygınlık (şüyü) özelliğinin kısmen şümul ve umum manası taşıması sebebiyle onu âmm lafız içerisinde veya hemen ondan sonra incelemişlerdir.

Hanefî usûlcülerine göre tahsis âmmın dışında bir hüküm getirmez, âmm sadece tahsis yapılan kısmı kapsadığını beyan eder. Dolayısıyla tahsis ihraç; takyid ise ispat ifade etmektedir.

Başta Şâfiîler olmak üzere çoğunluğu oluşturan usûlcüler ise takyid yapılmıca mukayyedin dışındaki şeylerin mutlakın umumundan çıkarıldığını, dolayısıyla takyidin mutlakın umumunu tahsis etmek anlamına geleceğini ileri sürmüşlerdir.<sup>510</sup>

### **b. Mutlak ve Mukayyetin Hükümü**

Bir nassta mutlak olarak yer alan bir lafız başka bir nassta mukayyet olarak gelmemişse mutlak hâline göre amel edilir ve takyidine dair delil bulunmadıkça takyid edilmesi doğru olmaz.<sup>511</sup> Bir nassta mukayyet olarak yer alan bir lafız başka bir nassta

<sup>509</sup> Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, II, 715. Benzer bir ifade için bkz. Hallâf, **Usûl**, s.161:

عموم العام شمولي وعموم المطلق بدلي

<sup>510</sup> Koca, "**Mutlak**", DİA, XXXI, 402.

<sup>511</sup> Mesela ramazan ayında hastalık veya yolculuk sebebiyle orucunu tehir eden kişinin tutamadığı oruçları kaza etmesiyle ilgili ayette geçen (Bakara 2/185) "günler" kelimesi -aynı konuda olmak üzere- başka bir nassta mukayyet olarak ("peş peşe" kaydıyla) zikredilmemiştir. Bundan çıkan sonuç, böyle bir kimsenin tutamadığı günlere karşılık kaza edeceği günleri peş peşe tutma mecburiyetinin olmadığıdır. Bir nassta mutlak olarak gelmekle beraber takyidine dair delil bulunan mutlak lafza ise Nisâ suresinin 11. ayetinde geçen "vasiyet" kelimesi örnek verilebilir. Burada vasiyet belirli bir miktarla kayıtlanmış olmamakla birlikte Hz. Peygamber'in (s.a.v), malının tamamını vasiyet etmek isteyen Sa'd b. Ebî Vakkas'ı bundan men eden hadisinde "*üçte bir*" kaydı yer almıştır (Müslim, "Vasiyye", 5, 7, 8). Bu delilden ayetteki vasiyetten maksadın üçte birle sınırlı olduğu sonucu çıkmaktadır. (Şa'ban, **Usûl**, s. 349.)

mutlak olarak geçmemişse kayıtlı hâline göre amel edilir ve kaldırıldığına dair delil bulunmadıkça bu kaydın dikkate alınması gerekir.<sup>512</sup> Kaydın dikkate alınmaması ise kelamın ihmali anlamına gelir.

### c. Mutlakın Mukayyede Hamli/Takyid

Yukarıda belirtilen durumlar dışında aynı lafzın bir nassta mutlak iken başka bir nassta mukayyet olarak bulunması ihtimali vardır ki bu durumda mukayyetten çıkan anlamın esas alınmasına "**mutlakın mukayyede hamli**" denir. Bu konuda önce itlak ve takyidin hükmün sebebinde ve hükmün kendisinde olması ihtimallerini birbirinden ayırt etmek gerekir.

### i. Sebep İtlak ve Takyid

İtlak ve takyid hükmün sebebindeyse ve hüküm her iki nassta aynı ise Hanefîler'e göre mutlak mukayyede hamledilmez. Her iki nassla ayrı ayrı amel edilir. Diğer fakihlere göre ise mutlak mukayyede hamledilir.<sup>513</sup>

---

<sup>512</sup> Taşdığı kaydın kaldırıldığına dair delil bulunmayan mukayyede zihar keffaretiyle ilgili ayette geçen (Mücâdele, 58/4) "*peş peşe iki ay oruç tutma*" ifadesi örnek gösterilebilir. Buradaki peş peşe" kaydını kaldıran başka bir delil bulunmadığından takyide göre amel edilecek ve zihar keffaretinde aralıklı olarak oruç tutulması bu borcun düşmesine yeterli sayılmayacaktır. Kaydın kaldırıldığına dair delil bulunan mukayyet için de şöyle bir örnek verilebilir: "Kendileriyle birleştiğiniz karılarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarımız (ile evlenmek size haram kılındı)" (en-Nisâ 4/ 23) ayetinde geçen "üvey kızlar" ifadesi "evlerinizde bulunan" şeklinde kayıtlanmıştır. Fakat aynı ayetin devamında "eğer onlarla (üvey kızlarının anneleriyle) zifafa girmemişseniz -evlenmenizde beis yoktur" denilerek bir erkeğin nikâhladığı fakat zifafa girmediği kadının kızıyla evlenmesinin yasak olmadığı ifade edilmiştir. Buradan, "evlerinizde bulunan" kaydının genellikle karşılaşılan durumu belirttiği ve özel bir yasaklık hükmü getirmediği anlaşılmaktadır. Zira üvey kızın kişinin evinde ve gözetiminde olması haramlık sebebi olsaydı helalliği gösteren cümlede "zifafa girmemişseniz ve evlerinizde de değilse" denirdi. (Bkz. Şaban, **Usûl**, s. 347.)

<sup>513</sup> Mesela Hz. Peygamber'den gelen sadaka-i fitr vecibesıyla ilgili bir rivayette -din kaydı taşımaksızın- kişinin velayeti altında bulunanlar için de fitre vermesi istendiği hâlde başka bir hadiste velayeti altında bulunan müslümanlar için verileceği belirtilmektedir. Bu nassların ikisinde de hüküm ayındır, yani sadaka-i fitrın vacip oluşudur. İtlak ve takyid ise hükmün sebebindedir; bu da mükellefin nafakası ile yükümlü bulunduğu ve üzerinde tam bir velayet hakkına sahip olduğu kişilerdir. Nasslardan birinde bu kişiler için müslüman olma kaydı geçtiği hâlde diğerinde böyle bir kayıt bulunmamaktadır. Böyle durumlarda mutlakın mukayyede hamledilmeyeceği ve her biriyle ayrı ayrı amel edileceği kuralını benimseyen Hanefîlere göre bir müslüman, müslüman olsun veya olmasın nafakası ile mükellef olduğu ve üzerinde tam bir velayet hakkına sahip bulunduğu kişilerin sadaka-i fitrını ödemekle yükümlüdür. Diğer mezheplere göre ise burada mutlakın mukayyede göre yorumlanması gerekir, dolayısıyla bir müslüman ancak nafakası ile mükellef olduğu ve velayet

## ii. Hükümde Itlak ve Takyid

Itlak ve takyid hükmün kendisinde ise hüküm ve hükmün dayandırıldığı sebebin aynı ya da farklı olmasına göre şu durumlar söz konusu olabilir:

a) Her iki nassta hüküm ve hükmün dayandırıldığı sebebin bir olması hâlinde mutlakın mukayyede hamledileceği hususunda ittifak vardır.<sup>514</sup>

b) Hükümler ve hükümlerin dayandırıldığı sebeplerin farklı olması hâlinde mutlakın mukayyede hamledilemeyeceği hususunda ittifak edilmiştir.<sup>515</sup>

c) Hükümlerin farklı, dayandırıldıkları sebebin bir olması hâlinde de mutlakın mukayyede hamledilemeyeceği hususunda görüş birliği vardır.<sup>516</sup>

d) Hüküm bir fakat hükmün dayandırıldığı sebeplerin farklı olması hâlinde Hanefilere göre mutlak mukayyede hamledilemez. Çoğunluğa göre ise hamledilir.<sup>517</sup>

---

hakkına sahip bulunduğu müslüman kişilerin sadaka-i fitrını vermekle yükümlü olur. (Bkz. Şa'ban, **Usûl**, s. 349.)

<sup>514</sup> Mesela haram kılınan yiyeceklerle ilgili bir ayette kan kelimesi mutlak olduğu halde (Mâide 5/3) diğerinde "akıtılmış kan" şeklinde kayıtlandırılmıştır (En'âm 6/145) Her iki ayette hüküm kanın yenilip içilmesinin haramlığı, hükmün sebebi de kan yeme ve içmenin zararlı olmasıdır. Bu durumu dikkate alan âlimler.1. ayetteki mutlak lafzı 2. ayetteki mukayyet lafza hamletmiş ve haram kılınan kanın akıtılmış kan olduğu, hayvanın etinde, damarların da, ciğerinde ve yüreğinde kalan akıtılmamış kanın ise haram olmadığı sonucuna varmıştır. (Bkz. Şa'ban, **Usûl**, s. 351.)

<sup>515</sup> Mesela hırsızlık yapana verilecek ceza ile ilgili ayette el kelimesi mutlak iken (Mâide 5/38) abdest ayetinde aynı kelime "*dirseklere kadar*" şeklinde kayıtlanmıştır (Mâide 5/6). Bu iki ayetin hükümleri de (kesme cezası, yıkama farızası) bu hükümlerin sebepleri de (hırsızlık suçu, namaz iradesi ve hazırlığı) farklıdır. Dolayısıyla bu iki nass arasında hüküm ve sebep bakımından herhangi bir bağ bulunmadığı için mutlak mukayyede hamledilmeyip her biriyle ayrı ayrı amel edilir (Bkz. Şa'ban, **Usûl**, s. 353.)

<sup>516</sup> Abdest ve teyemmüm ayetlerinde geçen "*el(ler)*" kelimesi bu duruma örnek gösterilebilir. Teyemmüme dair ayette bu kelime mutlak geçtiği halde (en-Nisâ 4/43) abdestle ilgili ayette "*dirseklere kadar*" şeklinde kayıtlanmıştır (Maide 5/6).İki nassa yer alan hükümlerin dayandırıldığı sebep (namaz iradesi ve hazırlığı) bir olmakla beraber hükümler farklı olup birincisinde meshetmenin, ikincisinde yıkamanın farziyeti ifade edilmektedir. Bu durumda mutlakın mukayyede hamledilemeyeceği hususunda âlimler ittifak etmiştir. Ancak teyemmümle ilgili çeşitli hadislerde "*eller*" kelimesi "*dirsekler*" veya "avuçlar, el bilekleri" ile kayıtlanmıştır. Buna göre hüküm ve sebep bir olduğu için Kur'an'ın mutlak nassı mukayyet sünnetle kayıtlanmış, yani teyemmümde kolların tamamının değil bir kısmının meshedilmesi yeterli görülmüştür. (Bkz. Şa'ban, **Usûl**, s. 354.)

<sup>517</sup> Mesela zihar keffaretiyle ilgili ayette mutlak olarak bir köleyi hürriyete kavuşturılmaktan söz edilirken (Mücâdele 58/3 ) hata ile adam öldürme fiilinin keffareti hakkındaki ayette "*mü'min bir köle azat etme*" ifadesi kullanılmıştır (en-Nisâ 4/92). Her iki ayetin hükmü de köle azat etmenin gerekliliğidir.

### iii. Mutlakın Mukayyede Hamlinin Şartları

Mutlakın mukayyede hamledilmesini caiz gören usûl âlimleri bunun için; takyide engel bir delilin bulunmaması, takyid dışında mutlakla mukayyet arasını birleştirmenin mümkün olmaması, mukayyet nassta içerdiği kaydın niçin konulduğunu belirten ilave bir açıklamanın yer almaması, mutlakın mübahlık ifade eden alanlarla ilgili olmaması, mukayyedin yasaklama ve olumsuzluk içermemesi, zât sayısı her iki tarafta/delilde aynı olmasının yanı sıra mukayyidin sıfat/nitelik cinsinden olması gibi şartlar ileri sürmüşlerdir.<sup>518</sup>

### d. Şâfiî'ye Göre Mutlak ve Mukayyed

Şer'î deliller arasında görülen ihtilafın izalesi için başvuru olan cem' yönteminin işlevsel hâle gelebilmesi için çeşitli yollara müracaat edilir. Bu yollardan biri de ihtilafı görünen delillerden birinde yer alan ve delâlet yönüyle mutlak olan lafzın şumulünün, diğer delilde geçen kayıtlı/mukayyed lafız aracılığıyla sınırlandırılması anlamına gelen takyiddir. Mutlaklık ve mukayyetlik lafzın delâletiyle ilgili iki önemli kavramdır. Şer'î nassların Arapça olması nedeniyle onlara ilişkin doğru bir anlamının gerçekleşebilmesi için bir takım vesilelere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu vesilelerden biri de hiç şüphesiz lafızların delâlet yollarını bilmektir. Lafzın delâletini izah sadedinde dile getirilen konulardan biri de mutlak ve mukayyed ile mutlakın mukayyede hamli konusudur.

Arap dilinin imkân ve sınırlarını, özellikle delâlet yollarını en iyi bilen müctehidlerimiz başında şüphesiz İmam Şâfiî gelmektedir. Zira Şâfiî dilde de imam kabul edildiği için kelâmı/sözleri, dilciler tarafından hüccet olarak kabul edilmektedir.

---

Ancak birinde hükmün sebebi zihar, ikincisinde hata ile adam öldürme fiilidir. Bu örnekte Hanefilere göre mutlakın mukayyede hamledilmemesi, ayetlerin her biriyle ayrı ayrı amel edilmesi gerekir. Dolayısıyla onlara göre zihar keffaretinde mü'min olmayan kölenin azat edilmesi geçerli olur, çünkü ilgili nass mutlaktır; hata ile adam öldürme keffaretinde ise mü'min olmayan kölenin azat edilmesi keffaret vecibesini düşürmez. Zira bu konudaki nass "*mü'min*" kaydı ile kayıtlıdır. Hanefilerin dışındakilere göre ise hata ile adam öldürme keffaretinde olduğu gibi zihar keffaretinde de azat edilecek kölenin mü'min olması şarttır. (Bkz. Şa'ban, **Usûl**, s. 355.)

<sup>518</sup> Bkz. Şevkânî, **İrşâdu'l-Fuhûl**, II, 715-718; Şa'bân, **Usûl**, s. 348-356; Koca, "**Mutlak**", **DİA**, XXXI, 402-404.

Şâfiî, er-Risale'nin girişinde Arap dilinin, şeri nassların/ din dilinin anlaşılmasında ne kadar büyük bir önemi haiz olduğunu açıkça belirtmektedir. Mutlak lafzı Şâfiî'nin eserlerinde çeşitli vesilelerle geçerken; mukayyed, takyid gibi lafızlar geçmemektedir. Şâfiî'nin *mutlak* kavramını kullandığı yerleri incelediğimiz zaman bu lafzı bazen herhangi bir kayıtlı kayıtlı olmayan anlamında kullanırken bazen de âmm lafız yerine/ona müradif olarak kullanılmaktadır. Nitekim tahsis yoluyla cem' bahsinde yer verdiğimiz "Dilsiz hayvanın cinayeti, tazmin gerektirmez." hadisi için , "Bu hadis kendisiyle hâss murad olunan müevvel âmm kelam kabilinden bir cümledir" <sup>519</sup> ifadesini kullanırken bir başka yerde <sup>520</sup> ise aynı hadis için "Dilsiz hayvanın cinayeti, tazmin gerektirmez hadisi, mutlaktır." ifadesini kullanılmaktadır. Şâfiî'nin âmm yerine mutlak kavramını kullanması sadece bir örnekle sınırlı olmayıp bilakis aynı kullanımla ilgili örnekleri çoğaltmak mümkündür. Örneğin;

"ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل"

İsrâ suresinin 33. ayetiyle ilgili yaptığı değerlendirmede şu ifadelerle yer vermektedir:

"فلا تعدو هذه الآية أن تكون مطلقة على جميع من قتل مظلوما ، أو تكون على من قتل مظلوما من فيه القود من قتله ، ولا يستدل على أنها خاص إلا بسنة أو

إجماع... " <sup>521</sup>

"...كان الصيد في الإحرام ممنوعا بقول الله عز وجل { وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما }... وكان المنع بالكتاب مطلقا عاما على جميع

الصيد... " <sup>522</sup>

"... قال الشافعي رحمه الله تعالى فبين والله أعلم في كتاب الله عز وجل أن كل زوج يلاعن زوجته لأن الله عز وجل ذكر الزوجين مطلقين لم يخص

أحدا من الأزواج دون غيره ولم تدل سنة ولا أثر ولا إجماع من أهل العلم على أن ما أريد بهذه الآية بعض الأزواج دون بعض." <sup>523</sup>

<sup>519</sup> Şâfiî, el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs, X, 316-317

<sup>520</sup> Şâfiî, el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs, X, 317. "... وحديث جرح العجماء جبار مطلق..."

<sup>521</sup> Şâfiî, el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs, 312.

<sup>522</sup> Şâfiî, el-Ümm, III, 465.

<sup>523</sup> Şâfiî, el-Ümm, VIII, 62. "... مطلق على..." şeklinde Şâfiî'nin ibarelerinde yer alan bu ifade, ilk bakışta lafzın herhangi bir mânada kullanımını ifade etse de -zira "أطلق كذا على كذا" bir lafzın herhangi bir

"قال الشافعي : رحمه الله أحل الله طعام أهل الكتاب وكان طعامهم ... ذبائحهم .... فإن قال قائل وكيف زعمت أن ذبائحهم صنفان وقد أبيحت

مطلقة قبل قد يباح الشيء مطلقا وإنما يراد بعضه"<sup>524</sup>

"قال الشافعي : وابن عمر إنما سمع من النبي النهي أن يتحرى أحد فيصلي عند طلوع الشمس وعند غروبها ، ولم أعلمه روى عنه النهي عن

الصلاة بعد العصر ، ولا بعد الصبح ، فذهب ابن عمر إلى أن النهي مطلق على كل شيء .." <sup>525</sup>

" قال الشافعي : والولي الذي قال رسول الله : الأم أحق بنفسها منه الأب خاصة ... فهو الولي المطلق " <sup>526</sup>

Buraya kadar yukarıdaki ifadelerde geçen "مطلق" lafzı dikkatle incelendiğinde görüleceği üzere Şâfiî, onu âmm yerine kullanmıştır. Özellikle mutlakın tahsisinden ya da ondan bazı fertlerin kastedilmesinden bahsetmesi O'nun mutlakı âmm yerine kullandığını açıkça göstermektedir. Şâfiî'nin bu kullanımıyla ilgili şu söylenebilir; âmm ve mutlak lafzın her ikisi de umum ve şümüle delâlet etmeleri nedeniyle, - *aralarında ince bir fark olduğu düşünülse/kabul edilse bile*- zaman zaman onların bu yönleri dikkate alınarak birbirleri yerine kullanılmalarının müsamahayla karşılanmasına yol açtığını söyleyebildiğimiz gibi Şâfiî döneminde, daha sonraki dönemlerde olduğu şekliyle, usûli kavramların/terimlerin tam olarak hangi mânalara karşılık geldiğinin sınırları çizilmediği için bazı kavramların taşıdıkları ortak noktalar nedeniyle birbirleri yerine kullanıldıkları da söylenebilir. Bu kullanım için, bir lafız farklı açılardan hem umumla hem de mutlaklıkla nitelendirilebilir ve bu lafzın her iki yönünü dikkate alarak bir takım hükümlerden söz edebiliriz, şeklinde değerlendirme yapanlar da olmuştur.<sup>527</sup>

---

mânada kullanılması anlamına gelmektedir (Bkz. **el-Mu'cemul-vasit**, s.563)- , Şâfiî'nin böyle bir lafzın tahsisinden söz etmesi ya da ondan bazı fertlerin kastedildiğinden bahsetmesi bu lafızla âmmi kastettiğini göstermektedir. (Bkz. Lü'lüe binti Salih, "**Menhecu'l-İmam eş-Şâfiî fî Def'i Teâruzi'l-Edille**",Yayınlanmamış Doktora Tezi, Danışman: Şa'ban Muhammed İsmâil, Osman, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Mekke 2007, s.174.)

<sup>524</sup> Şâfiî, **el-Ümm**, III, 603.

<sup>525</sup> Şâfiî, **el-Ümm**, **İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 103.

<sup>526</sup> Şâfiî, **el-Ümm**, **İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 141.

<sup>527</sup> Bkz. Lü'lüe, **Menhecu'l-İmam eş-Şâfiî fî Def'i Teâruzi'l-Edille**, s.174.



" قال الشافعي : ولا يقال لشيء من هذه الأحاديث : مختلف مطلقا ، ولكن الفعل فيها يختلف من وجه أنه مباح لاختلاف الحلال والحرام ، والأمر والنهي "528

"... ولا يقال لشيء من الأحكام : مختلف مطلقا ، إلا ما قال حاكم : حلال ، وحاكم : حرام ، فأما ما كان واسعا فيقال : هو مباح"529

"قال الشافعي رحمه الله : فإن كان عمر كره الصلاة في تلك الساعة فهو مثل مذهب ابن عمر ، وذلك أن يكون علم أن رسول الله نهي عن الصلاة بعد الصبح وبعد

العصر ، فأرى نهييه مطلقا ، فترك الصلاة في تلك الساعة حتى طلعت الشمس ... "530

"قال الشافعي رحمه الله : علم أبو أيوب النهي قرآه مطلقا ، وعلم ابن عمر إستقبال النبي صلى الله عليه وسلم بحاجته ، ولم يعلم النهي ، فرد النهي ... "531

"... ولو نكح خامسة فسخ النكاح فلا تحل منتهن واحدة إلا بنكاح صحيح وقد كانت الخامسة من الحلال بوجه وكذلك الواحدة بمعنى قول الله (وأحل لكم ما وراء

ذلكم) بالوجه الذي أحل به النكاح وعلى الشرط الذي أحله به لا مطلقا ..."

Bu kısımda yer alan "مطلق" lafzından "مطلق" lafzından farklı olarak herhangi bir kayıtla kayıtlanan ve dolayısıyla herhangi bir sınırlamaya tabi olmayan lafız anlamındadır. Bir başka ifadeyle Şâfiî "مطلق" lafzını bu ifadelerde, usûlcülerce bilinen "*gayr-i muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanan lafız*" anlamda kullanmıştır.

Şâfiî'ye ait eserlerde geçen mutlak kavramının kullanımıyla ilgili verdiğimiz bu bilgilerden sonra, mutlak kavramıyla sıkı ilişkisi olan *takyid* ya da *mukayyed* lafızlarının Şâfiî tarafından kullanılıp kullanılmadığı meselesine gelince; Şâfiî'nin usûl ve fûrûa ait eserlerini incelememiz neticesinde *-tespit edebildiğimiz kadarıyla-* mukayyed veya takyid lafızlarıyla karşılaşsak da aynı mânaya gelecek bir takım ifadeleri kullandığını söyleyebiliriz. Zira eserlerinde geçen aşığdaki ifadeler, takyid veya mukayyedi karşılayacak niteliktedir:

" , مطلقا لم يخص فيه , " لا طاعة مطلقة بل طاعة مستثناة "532

528 Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 42.

529 Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 66.

530 Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 104.

531 Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 105.

532 Şâfiî, *er-Risâle*, s.35: " فأمروا ان أطيعوا أولي الامر الذين أمرهم رسول الله لا طاعة مطلقة بل طاعة مستثناة فيما لهم وعليهم... "

" أو مطلقا غير محدود " 533, " مطلقا غير مستثنى فيه/ مطلقا لا استثناء فيه " 534, " مطلقا على غير شرط " 535

Şâfiî'ye ait bu ifadelerden onun, *mutlak* bir lafzın şart, gaye istisna ve sıfat gibi kayıtlarla kayıtlanmasından söz ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim usûle dair kaynaklarda geçtiği üzere, âmmin tahsisinde olduğu gibi mutlakın takyidi için de şart, gaye, istisna ve sıfat gibi kayıtlardan söz edilmektedir.<sup>536</sup>

Şâfiî'nin mutlakın takyidi bağlamında söylediklerini, eserlerinden yararlanarak ana hatlarıyla aktarmaya ve değerlendirmeye çalıştık. O'nun mutlakın sınırlandırılması için takyid veya mutlakın mukayyede hamli gibi ifadeler kullanmasa da prensipte âmmin sınırlandırılmasını kabul ettiği ve konuyla ilgili takyid anlamına gelen bazı ifadeler kullandığına yer vermiştik. Usûlcüler mutlakın mukayyede hamli ile ilgili, bir başka ifade ile mutlakın istisna, şart, sıfat gaye gibi kayıtlarla sınırlandırılması çerçevesinde dört farklı surete yer verdiklerine değinmiştik. İtlak ve takyidin sebep veya hükümde olabileceğini söyledikten sonra itlak ve takyidin hükümde cari olması hâlinde hangi suret veya suretlerde mutlakın ittifakla mukayyede hamledileceğini, hangi surette hamledilmesinin ihtilafı olduğunu ya da hangi surette ittifakla hamledilemeyeceğini zikretmiştik. Şâfiî'nin, ihtilafı delillerin takyid yoluyla cem'edilmesi konusunda zikri geçen suretlerden hangisinde hamli kabul ettiğini hangisinde kabul etmediğini bu suretlerle ilgili gerek kendisinin gerekse Şâfiî

<sup>533</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 209: "قال الشافعي : وإنما أبطلته بأن النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن نكاح المتعة فلما كان نكاح المتعة مفسوخا لم يكن للنهي عنه معنى أكثر من أن النكاح إنما يجوز على إحلال المنكوحه مطلقا لا إلى غاية وذلك أنها إذا كانت إلى غاية فقد أباحت نفسها بحال ومنعتها في أخرى..."

--- *el-Ümm*, *Cimâu'l-İlm*, IX, 24: "... مطلقا غير محدود ..."

<sup>534</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, V, 535: " قال الشافعي : رحمه الله تعالى والباغي خارج من أن يقال له حلال الدم مطلقا غير مستثنى فيه " , "...لأنه يقال للزاني المحصن والقاتل هذا مباح الدم مطلقا لا استثناء فيه " . s.538

<sup>535</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, V, 248; "... مطلقا على غير شرط ... " ; c.6, s.206;

*er-Risâle*, s.205: "... قول الله (وأحل لكم ما وراء ذلكم) بالوجه الذي أحل به النكاح وعلى الشرط الذي أحله به لا مطلقا..."

<sup>536</sup> Bkz. *el-Âmidî, el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, III, 6. Âmidî konuyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Mutlak ve mukayyedin mânasını bildikten sonra âmmin muhassisatından/tahsis edicilerinden zikrettiğimiz her ne varsa, -ister ittifaken kabul edilen isterse hakkında ihtilaf edilen ya da zayıf görülen veya tercih edilen- aynısı mutlakın takyidinde de caridir/geçerlidir. Sana düşen o bilgileri dikkate alman ve buraya taşımandır." Âmidî, âmmin tahsisi bahsinde muhassisat/tahsis edici unsurlar olarak şu kayıtları zikretmektedir; istisna, şart, sıfat, gaye. (Bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, II, 350.)

usûlcülerin yaptıkları değerlendirmeleri dikkate alarak bir neticeye ulaşmaya çalışacağız.

#### **e. Şâfiî'ye Göre Mutlakı Mukayyed'e Hamletme**

Herhangi bir konuda aynı lafzın bir nassta mutlak diğerinde ise mukayyed olarak yer alması teâruza yol açtığı için meydana gelen teâruzu gidermek için mutlak lafzın mukayyede hamledilip edilemeyeceği konusunda iki farklı yaklaşım söz konusudur. Birinci yaklaşıma göre nasslarda geçen mutlakın mukayyede hamledilmesi esastır; zira şer'î nasslar aynı kaynaktan sudur etmesi nedeniyle bir bütünlük içerisinde birbirini tefsir/beyan etmektedirler. Aynı konuda bir lafzın mutlak ve mukayyed olmak üzere iki farklı şekilde yer alması hâlinde mutlakı, mukayyede hamletmek suretiyle anlamak esastır.

İkinci yaklaşım sahiplerine göre ise mutlakın mukayyede hamli esas olmayıp aslolan her lafzın bizatihi karşıladığı mânaya hamledilmesidir. Bir lafız nasıl varid veya nazil olmuşsa delil olmadığı sürece o hâliyle amele konu olmalıdır. Aksi takdirde Şâri'in izni olmadan nasslarda tasarrufta bulunmuş ve onları daraltmış oluruz. Şâfiî'nin konuya yaklaşımını tam olarak ortaya koyabilmek için itlak ve takyidin sebep veya hükümde olması hâlinde karşımıza çıkan ihtimallere ve o ihtimallere yönelik cumhur ile Hanefîlerin değerlendirmesine yer vermek önem arz etmektedir. Zira cumhuru oluşturan taraf içerisinde Şâfiî usûlcüler yer almaktadır. Şâfiî usûlcülerin konuya yaklaşımı büyük oranda Şâfiî'nin yaklaşımını yansıtmaktadır. Bu nedenle, itlak ve takyidin sebep veya hükümde olması hâlinde hamlin hangi suret veya suretlerde yapılıp yapılamayacağı açısından karşımıza çıkan beş sureti zikrettikten sonra, gerek cumhurun gerekse Hanefîlerin değerlendirmelerine yer verilecektir. Suretler ve tarafların değerlendirmelerinden sonra ise Şâfiî'nin yaklaşımına yer vermeye çalışacağız.

#### **i. İtlak ve Takyidin Sebep Olması Hâlinde**

İtlak ve takyid hükmün sebebindeyse ve hüküm her iki nassta aynı ise Hanefîlere göre mutlak mukayyede hamledilmez. Her iki nassla ayrı ayrı amel edilir. Diğer fakihlere göre ise mutlak mukayyede hamledilir.

## ii. İtlak ve Takyidin Hükümde Olması Hâlinde

İtlak ve takyid hükmün kendisinde ise hüküm ve hükmün dayandırıldığı sebebin aynı ya da farklı olmasına göre şu durumlar söz konusu olabilir:

- a. Hükümler ve sebepler aynıysa mutlak, mukayyede ittifakla hamledilir.
- b. Hükümler ve sebepler farklıysa mutlak, mukayyede ittifakla hamledilmez.
- c. Hükümler farklı, sebepleri aynıysa mutlak, mukayyede ittifakla hamledilmez.
- d. Hükümler aynı, sebepleri farklıysa Hanefilere göre mutlak mukayyede hamledilemez; cumhura göre ise hamledilir.<sup>537</sup>

Yukarıda verilen suretler dikkatle incelendiğinde üçünde ittifak, ikisinde ise ihtilaf olduğu açıkça görülecektir. İhtilafın iki suretinden biri itlak ve takyidin hükmün sebebinde olup da hükmün her iki nassta aynı olması, diğeri ise itlak ve takyidin hükmün kendisinde olup da hükmün bir sebeplerin farklı olmasıdır. Cumhur her iki surette de mutlakın mukayyede hamledileceğini söylerken Hanefiler ise buna karşı çıkmaktadırlar.

Yukarıdaki beş sureti dikkate aldığımızda Şâfiî'nin yaklaşımının cumhurun yaklaşımıyla örtüştüğünü söyleyebiliriz. O'nun özellikle ihtilafı iki surette mutlakın hamline taraf olduğu Şâfiî usûlcüler tarafından belirtilmektedir. Şâfiî'ye ait yaklaşımın cumhurun yaklaşımıyla örtüştüğünü konuyla ilgili gerek Şâfiî'nin eserlerinde geçen örnek ve değerlendirmelerden, gerekse Şâfiî usûlcülerin yaptıkları değerlendirmelerden anlamaktayız. Nitekim İmamü'l-Haremeyn, el-Burhân'da itlak ve takyidin hükümde olması durumunda, ihtilafı bir mesele olan dördüncü surette yani *hükümlerin bir sebeplerin farklı olması hâlinde* Şâfiî'nin, mutlakın mukayyede

---

<sup>537</sup> Bkz. Şa'bân, **Usûl**, s.348-356.

hamledilmesi gerektiği görüşünde olduğunu ifade etmektedir.<sup>538</sup> Diğer taraftan İmam Suyûtî el-İtkân'da mutlakın mukayyede hamli ile ilgili hükümlerin aynı, sebeplerin farklı olduğu surete çeşitli örnekler verdikten sonra Şâfiî'nin konuya yaklaşımını şu sözlerle ifade etmektedir: “Şâfiî'nin (bu konudaki) görüşü, zikri geçen örneklerin *tamanında mutlakın mukayyede hamledilmesidir.*”<sup>539</sup> Gerek Cüveynî'den gerekse Suyûtî'den yaptığımız alıntılardan Şâfiî'nin hükümlerin bir, sebeplerin farklı olduğu surette mutlakın mukayyede hamledilmesi gerektiği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. İhtilaf suretinde mutlakın mukayyede hamledilmesi görüşünde olan Şâfiî, diğer suretlerle ilgili de cumhurla aynı yönde görüş beyan etmektedir. Bir başka ifade ile mutlakın mukayyede hamli konusunda zikri geçen ittifak suretlerinde Şâfiî'nin kanaati daha sonra cumhur tarafından da savunulan görüşe uygunluk arz etmektedir.<sup>540</sup> Mutlakın mukayyede hamli konusunda Şâfiî'nin teorik düzeydeki düşüncesine yer verdikten sonra konunun örneklerle izah edilmesinin meselenin daha iyi anlaşılmasına katkı sunacağı kanaatindeyiz. Ancak örneklerle konuyu izaha geçmeden önce ihtilafı suretle ilgili başta Cüveynî olmak üzere Şâfiî usûlcülerin gündeme getirdiği bir hususa kısaca değinmek istiyorum. O husus da şudur: mutlakın mukayyede hamli haricî bir delile dayanmadan sadece lügatın gereği ve lafız kaynaklı mıdır yoksa böyle bir hamlin yapılabilmesi için kıyas ve benzeri haricî bir delile ihtiyaç mı vardır? Şâfiî usûlcüler konuyla ilgili iki farklı yaklaşım ortaya koymuşlardır. Bu yaklaşımların ilki mutlakın mukayyede hamledilişini lügatın ve lafzi delâletinin gereği olarak görürükken; diğeri, haricî delil olmadan sadece lügatın gereği/muktezası, bir hamlin gerçekleştirilmesi için yeterli olmadığını bunun yanı sıra

<sup>538</sup> İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Me'alî Abdümelik el-Cüveynî, **el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh**, Dâru'l-Ensâr, Kahire trhs., I, 431-433:

... فنقول ذكر الله تعالى الرقبة في كفارة القتل وقبدها بالإيمان فقال فتحريم رقبة مؤمنة وذكر الرقبة في كفارة الظهار مطلقة ولم يقبدها بالإيمان فقال فتحريم رقبة من قبل فرأى الشافعي تنزيل الرقبة المطلقة في كفارة الظهار على التقييد بالإيمان في كفارة القتل... " البرهان 431/1. أن يتماسا فاضطربت الآراء... فإن قربت الواقعة بعض القرب ولم يبعد في مأخذ الظنون تلاقيهما ككفارة الظهار وكفارة القتل فهذا موضع الخلاف فالذي يراه الشافعي حمل المطلق على المقيد في مسألة الخلاف المقدم بين أصحابه... البرهان 433/1.

<sup>539</sup> celâluddîn abdurrahmân es-suyûtî, **el-itkân fî ulûmi'l-kur'ân**, matbaat-u hicâzî, kahire trhs., c.3, s.31.

<sup>540</sup> Bkz. lü'lüe, **menhecu'l-imam eş-şâfiî fî def'i teâruzi'l-edille**, s.175.

mutlaka haricî bir delilin de olması gerektiğini savunmaktadır.<sup>541</sup> Şâfiî usûlcülerin öncülerinden İmam Cüveynî, değindiğimiz bu ihtilafı şöyle ifade etmektedir:

“Şâfiî, zihar keffaretinde geçen mutlak müslüman olsun olmasın) rakabeyi/köleyi, katl keffaretinde imanla kayıtlanan rakabeye hamletmiştir. Bunun üzerine ashabı onun haml konusuyla ilgili görüşünün ne olduğu konusunda ihtilafa düştüler. Bir kısmı, mutlakın, mukayyede lafzın ve dilin muktezası/gereği hamledildiğini ve kıyas istinbatına ve mutlakı takyid edecek bir te’vilin izharına ihtiyaç olmadığını ileri sürerek mukayyedin varlığının bizatihi mutlakın takyidini gerektirdiğini savunurken öte taraftan bazıları, sıhhat şartlarını taşıyan ve mutlak ile mukayyedin cem’ini / uzlaştırılmasını gerektiren bir kıyas varsa mutlakın mukayyede hamledileceği görüşündedir.”<sup>542</sup>

Cüveynî, konuyla ilgili ihtilafa yer verdikten sonra mutlakın mukayyede hamlini lügatın gereği olarak görenlerin iddialarını ele alarak çözülmeye çalışmış ve mutlakın hamli için mutlaka bir delil olması gerektiğini savunanların görüşlerinin daha isabetli olduğunu gerekçeleriyle birlikte izah etmeye çalışmıştır.<sup>543</sup>

Fahrüddîn er-Râzî, mutlakın hamli için delile ihtiyaç olduğunu belirttikten sonra, bu görüşün Şâfiî mezhebinin muhakkikleri tarafından savunulduğunu ve mu’temed görüş olduğunu ifade ederken<sup>544</sup>, Zerkeşî, bu görüşün başta el-Kaffâl eş-Şâfiî olmak üzere Ebû İshâk el-İsferayânî, Kadı Ebû Tayyib, Ebû İshâk eş-Şîrâzî, İmâmu’l-Harameyn, Gazâlî, İbn Berhan ve İbn Sem’ân gibi Şâfiî usûlcülerin çoğu tarafından savunulduğunu dile getirmektedir. İbn Dakiki’l-‘Îd de bu görüşün gerçeğe en yakın görüş olduğunu belirttikten sonra onu muhakkiklere nispet etmiştir.<sup>545</sup>

Şâfiî’nin el-Ümm’deki ifadeleri de bu görüşü destekler niteliktedir. Nitekim bir keffarete mutlak olarak zikredilen “*rakabe*”nin başka bir keffarete mukayyede olarak zikredildiğini ve iki meselede de ortak noktanın/illetin keffaret olduğunu bu yüzden mutlakın mukayyede hamledileceğini ve her iki keffarete de azad edilecek

---

<sup>541</sup> Bkz. zerkeşî, *el-bahru’l-muhît*, c.3, s.420.

<sup>542</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 431-432.

<sup>543</sup> Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 439-440.

<sup>544</sup> Bkz. Râzî, *el-Mahsul*, III, 145.

<sup>545</sup> Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, III, 420-421.

kölenin mü'min olmasının şart olduğunu bir yerde<sup>546</sup> ifade ederken başka bir yerde aynı konuyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Allah’ın (c.c) katl nedeniyle keffaret olarak verilmesi gereken rakabede/kölede imanı şart koşması –Allah (c.c) daha iyi bilir ya- keffaret olarak verilecek kölenin mü'min olmadığı sürece yeterli olmadığını gösteren delil mesabesindedir. Nasıl ki Allah (c.c) şahitlikte iki yerde adaleti şart koşarken üç yerde ise mutlak olarak zikretmiştir. Zikri geçen yerlerin tamamında şahitlik söz konusu olduğundan (yani ortak noktanın şahitlik olması nedeniyle) Allah’ın adalet şartını zikrettiği yerlerle yetinerek ‘O’nun mutlak bıraktığı şahitliklerin de adalet şartının koşulduğu yerlerle benzer bir manada/illette bulunduğu delil getirdik.”<sup>547</sup>

Şâfiî yukarıdaki paragrafta açıkça görüleceği üzere mutlakı mukayyede hamletme yoluna gitmiştir. Bu işlem açıkça Şâfiî’nin takyidi, delile istinaden gerçekleştirdiğini göstermektedir.

Kısaca diyebiliriz ki mutlakın mukayyede hamli konusunda gerek Şâfiî gerekse Şâfiî usûlcülerin çoğunluğu sadece lugatın muktezasından hareketle böyle bir işlemin gerçekleştirilemeyeceği, mutlaka kıyas ve benzeri bir delile ihtiyaç olduğu görüşünü savunmaları nedeniyle mutlakın takyidinin bir başka ifade ile mutlakın mukayyede hamlinin sahih olabilmesi için bu işlemin mutlaka bir delil doğrultusunda gerçekleştirilmesi gerekir. Takyid için önem arz eden bu hususu/şartı ifade ettikten sonra şimdi de Şâfiî’nin, aralarında zahiren ihtilaf olduğu düşünülen iki delilden birinin mutlak, diğerinin mukayyede olması hâlinde ihtilaf probleminin giderilmesi ve iki delilin uzlaştırılması için mutlakı mukayyede hamlettiğine dair birkaç örneğe yer vererek konuyu sonlandıralım.

---

<sup>546</sup> Bkz. Şâfiî, *el-Ümm*, VIII, 6

<sup>547</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 706:

"قال الشافعي : رحمه الله تعالى فإذا وجبت كفارة الظهار على الرجل وهو واحد لرقبة أو ثمنها لم يجز فيها إلا تحرير رقبة ولا تجزئه رقبة على غير دين الإسلام لأن الله عز وجل يقول في القتل { فتحرير رقبة مؤمنة } وكان شرط الله تعالى في رقبة القتل إذا كانت كفارة كالدليل والله تعالى أعلم على أن لا يجزئ رقبة في الكفارة إلا مؤمنة كما شرط الله عز وجل العدل في الشهادة في موضعين وأطلق الشهود في ثلاثة مواضع فلما كانت شهادة كلها اكتفينا بشرط الله عز وجل فيما شرط فيه واستدللنا على أن ما أطلق من الشهادات إن شاء الله تعالى على مثل معنى ما شرط..."

## 1. Örnek

Şâfiî, el-Ümm'de kendi senediyle İbn Ömer'den şunu aktarmaktadır:

“Allah Rasulü (s.a.v) Ramazandaki fitır sadakasını müslüman olan herkese erkek olsun kadın olsun, hür olsun köle olsun, hurmadan bir sa' veya arpadan bir sa' farz/zorunlu kıldı”.

Yine kendi senediyle Ca'fer'den, o da babasından şunu rivayet etmiştir:

“ Allah Rasulü (s.a.v)nafakası başakası tarafından karşılanan herkes için hür olsun köle olsun, erkek olsun kadın olsun fitır zekâtını/sadakasını farz kıldı.”<sup>548</sup>

Birinci hadiste fitır sadakasının farziyyeti için müslüman olma kaydına yer verilirken; ikincisinde böyle bir kayda yer verilmemiştir. Hükme etki eden bir kaydın (ihtirazi kayıt) varlığı nedeniyle aynı konuyla ilgili farklı bir hükmün ortaya çıkması söz konusudur. Bu hadislerden birincisi mukayyed ikincisi mutlak olması nedeniyle Şâfiî, zahiren söz konusu olan bu çatışmayı mutlakı mukayyede hamletmek suretiyle çözüme kavuşturmuştur. Bu nedenle Şâfiî'ye göre kişinin fitır sadakasıyla mükellef olabilmesi için müslüman olması şarttır. Dolayısıyla bir kişinin himayesinde bulunan ve nafakasını ödemekle mükellef olduğu şahıs müslüman değilse velisi onun fitır sadakasını ödemekle mükellef değildir.

Şâfiî konuyla ilgili rivayetlere yer verdikten şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Bu rivayetlerin tümüyle amel ederiz. Nafi'in hadisinde Rasulullah'ın (s.a.v) fitır sadakasını sadece Müslümanlara farz kıldığına delâlet vardır. Bu ise Allah'ın Kitabına muvafıktır. Zira Allah (c.c) zekâtı Müslümanlar için temizleyici kılmıştır. Temizlik sadece Müslümanlar için söz konusu edilebilir. Ca'fer'in hadisinde ise Hz. Peygamber'in (s.a.v) fitır sadakasını kişiye gerek zâtı için gerekse nafakasını karşılamakla mükellef olduğu şahıslar için farz kıldığına delâlet vardır.”<sup>549</sup>

---

<sup>548</sup> Şâfiî, el-Ümm, III, 162.

<sup>549</sup> Şâfiî, el-Ümm, III, 162.



Şâfiî aynı konuda ilerleyen sayfalarda ise şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Fıtır sadakası sadece müslümana gerekir. Kişi, nafakasını ödemekle mükellef olduğu şahısların-büyük olsun küçük olsun- fıtır sadakalarını da ödemekle yükümlüdür.”<sup>550</sup>

Gürüldüğü üzere Şâfiî, aynı konuyla ilgili olan rivayetlerden birinin mutlak diğerinin mukayyed olması hâlinde ve her iki delilin sebep ile hüküm yönünden aynı olmaları durumunda mutlakı mukayyede hamletmek suretiyle<sup>551</sup> delilleri uzlaştırma yoluna gitmekte ve delillerden herhangi birini ihmal etmekten kaçınmaktadır. Bu da bize daha önce de ifade ettiğimiz gibi Şâfiî'nin ihtilafı görünen delilleri uzlaştırma/telif etme imkânını bulduğu sürece delillerden birinin ihmalini doğuracak nesh veya tercih yoluna başvurmadığını göstermektedir.

## 2. Örnek

Şâfiî'nin mutlakı mukayyede hamletmek suretiyle deliler arasındaki zahirî ihtilafa çözüm ürettiğine dair ikinci bir örnek de zihar keffaretidir.<sup>552</sup> Ziharla ilgili

---

<sup>550</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, III, 167.

<sup>551</sup> Bkz. Lü'lüe, *Menhucu'l-İmâm eş-Şâfiî fî Def'i Teârûzi'l-Edille*, s.184.

<sup>552</sup> **Zihar:** Sözlükte “sırt, arka, yüzey” gibi anlamları bulunan zahr kelimesiyle ilişkili olan zihâr terimi kocanın, kendisine haram kılmak maksadıyla karısını veya karısının baş, yüz, sırt gibi bütünü ifade eden bir bölümünü evlenmesi dinen yasak olan yakını (mahrem) bir kadına benzetmesi demektir. Böyle bir benzetmeyi Hanefîler sözü söyleyenin niyetine göre talâk veya îlâ kabul ederken Mâlikîler’de bâin talâk veya zihâr olarak değerlendirme yönünde iki yaklaşım vardır. “Sen bana annem gibisin.” cümlesindeki gibi içinde zihâra delâlet eden bir kelime bulunmayan kinayeli ifadeleri cumhur söyleyenin niyetine göre zihâr, talâk veya lağv hükümlerine tâbi tutarken Mâlikîler zihâr saymıştır. Zihârın ilk sonucu keffâret ödemediği önce cinsel ilişkiyi haram hâle getirmesidir. Bu ilkesel tutumun ayrıntılarında bazı görüş ayrılıkları bulunmaktadır. İlgili ayetteki “... *onlarla temas etmeden önce* ...” ifadesini genel anlamda cinsel yaklaşmanın bütün aşamaları olarak yorumlayan Ebû Hanîfe, Evzâî ve Mâlik dokunma, öpme, kucaklama gibi bütün cinsel içerikli eylemlerin yasak kapsamına girdiği görüşündedir. Şu kadar var ki yapılması hâlinde tevbe gerektiren bu ön fiiller ayrı bir keffâret gerektirmez. Süfyân es-Sevrî, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel’e göre ise birleşme dışındaki ön fiiller mübahtır. Ziharın ikinci sonucu kocanın ya keffâret sorumluluğunu yerine getirerek evliliği devam ettirmesi ya da eşini boşamasıdır. Bu seçeneklerden birini tercih etmeyen koca mahkemece takip edilir ve bazı zorlama ve tedbirlerle zihar sonuçlandırılır. Mesela; ziharın üzerinden dört ay geçmiş ve bu arada bir tercih yapılmamışsa Sevrî ve Şâfiî’ye göre îlâ hükümleri uygulanır. Mâlikîler, keffarete gücü yetmeyen muzâhirin karısına boşanmak üzere mahkemeye başvurma hakkı tanımıştır. Böyle bir durumda kadı hemen boşanma kararı verir ve bu bir ric’î talâk sayılır. Eğer muzâhir keffarete güç yetirebiliyorsa kadının mahkemeye başvurusu üzerine îlâ süresi olan dört ay beklenir. Bu süre içinde de gereği (keffâret veya boşama) yapılmamışsa evlilik mahkemece sonlandırılır. Ziharın en önemli sonucu keffârettir. Bir kölenin hürriyetine kavuşturulması, buna imkân bulunmadığında peşpeşe iki ay oruç tutulması, buna da güç yetirilemiyorsa altmış fakirin doyurulması şeklinde sıra gözetilerek yerine getirilecek olan keffâretin

Kur'an'da iki ayet yer almaktadır. Bu ayetlerin ilki "... Allah kendilerine zihar yaptığınız eşlerinizi anneleriniz kılmamıştır ..."<sup>553</sup> şeklinde olup Ahzab suresinde yer alırken, ikincisi ise Mücâdele süresinde yer alan şu ayettir:

"Eşlerine zihar yapıp sonra dediklerinden dönenlerin onlarla temasa geçmeden önce bir köle âzat etmeleri gerekir. Size verilen öğüt budur. Allah yapıp ettiklerinizden haberdardır. Buna imkân bulamayan temastan önce peşpeşe iki ay oruç tutar. Buna da gücü yetmiyorsa altmış fakiri doyurur. Bu, Allah'a ve Rasulüne imanınızı göstermeniz içindir. İşte bunlar Allah'ın koyduğu sınırlardır. Kâfirleri ise elem veren bir azap beklemektedir ."<sup>554</sup>

Zihara dair hükümlerin eksenini oluşturan bu ayetlerle söz konusu çirkin benzetmenin boşama sayılmayacağı ve ağır bir keffaret ödemek şartıyla karı-koca ilişkisinin devam edebileceği bildirilirken söz konusu keffaretin ne olacağı da beyan edilmiştir. Zihar keffareti sıralamasında ilk sırada bulunan köle azadı, mutlak olarak zikredilmiş, katl keffaretinde olduğu gibi mü'min olma vasfıyla kayıtlanmamıştır. Nitekim Allah (c.c) katl/öldürme keffaretiyle ilgili şöyle buyurmaktadır: "*Her kim bir mü'mini hataen öldürürse (keffaret olarak) mümin bir köle azad etsin.*"<sup>555</sup> Şâfiî gerek öldürmede gerekse ziharda keffaret olarak köle azadının yer almasından hareketle, sebepler farklı olsa da hükümlerin aynı olmasını dikkate alarak ziharda mutlak olarak zikredilen kölenin tıpkı öldürmede olduğu gibi mü'min olması gerektiği sonucuna varmıştır. Şâfiî sebepleri farklı olsa da aynı hükme sahip iki meseleden birinin hükmünü ihtiva eden delillerden birinde yer alan mutlak ifadeyi diğerindeki mukayyed ifadeye hamletmiştir. Böylece Şâfiî her iki keffaret için de azad edilecek kölenin mü'min olması gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Görüldüğü üzere Şâfiî sebepleri farklı olsa da hükümlerinin aynı olması hâlinde delillerin birinde yer alan mutlak ifadeyi diğerindeki mukayyed ifadeye hamletmek suretiyle iki delil arasındaki zahirî çatışmayı uzlaştırma/cem' yöntemiyle çözüme kavuşturmuştur. Şâfiî konuyla ilgili aşağıdaki şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

---

sebebi konusunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. (Ahmet Yaman, "**Zihar**", DİA, İstanbul 2013, XXXIV, s.387-389.)

<sup>553</sup> Ahzâb, 33/4.

<sup>554</sup> Mücâdele, 58/3-4.

<sup>555</sup> Nisâ 4/92.

“Kişi keffaret için köle veya bedeline malik olduğu halde ona zihar keffareti gerektiğinde zihar keffareti için sadece köle azad etmek yeterli olur. Kişiye müslüman olmayan kölenin azad edilmesi de yeterli olmaz. Zira Allah (c.c) “فصحير رقبة مؤمنة...” (mü’min bir köle azad etsin) buyurmaktadır. Allah’ın öldürmede keffaret olarak verilecek kölenin mü’min olmasını şart koşması (zihardaki kölenin de mü’min olması gerektiği noktasında) delil mesabesindedir. Allah, keffarete azad edilecek kölenin sadece mü’min olması hâlinde yeterli olacağını hiç şüphesiz daha iyi bilendir.”<sup>556</sup>

Şâfiî keffarettteki kölenin mutlaka mü’min olması gerektiği sonucuna mutlakı mukayyede hamlettme neticesinde ulaştığını beyan ettikten sonra yaptığı tespitin haklılığını ispat için şahitlikteki durumu delil göstermektedir. Zira ona göre şahitlik konusunda da mutlak mukayyede hamledilerek bütün şahitliklerde adalet şartı aranmaktadır. Şâfiî konuyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“...Nasıl ki Allah şahitlikte iki yerde adalet şartını koşarken üç yerde ise şahitliği mutlak olarak zikretmiştir. Ne zaman ki zikri geçen bütün yerlerde şahitlik söz konusudur. Allah’ın adaleti şart koştuğu yerlerdeki bu şartla yetindik ve şahitliklerin/şehadetlerin mutlak bırakıldığı yerlerdeki durumun adaletin şart koşulduğu yerlerdeki duruma benzer olduğuna delil getirdik.”<sup>557</sup>

Buraya kadar verdiğimiz örneklerden ve Şâfiî’ye ait aktardığımız açıklamalardan çıkan sonuç, Şâfiî, deliller arasında görünürde varolan ihtilafı gidermek ve delilleri uzlaştırmak/telif etmek/cem’etmek gayesiyle mutlakın mukayyede hamli bir başka ifadeyle mutlakın mukayyed doğrultusunda anlaşılması yoluna başvurmuştur. Öte taraftan Şâfiî, mutlak ile mukayyed ifadelerinin ilgili olduğu meselelerin hem hükmünün hem sebebinin aynı olması ya da hükümlerinin aynı olup da sebeplerinin farklı olması arasında fark görmemekte ve her iki durumda da mutlakı mukayyede hamletmek suretiyle deliller arasındaki zahirî ihtilafı gidererek onları uzlaştırmaktadır.

---

<sup>556</sup> Şâfiî, **el-Ümm**, VI, 705; III, 298.

<sup>557</sup> Şâfiî, **el-Ümm**, VI, 705

## 5. Emri Vücub Dışında Bir Mânaya Hamletmek Suretiyle Cem'

Şâfiî'nin, ihtilafı delillerin uzlaştırılması/cem'edilmesi için başvurduğu yollardan biri de emrin<sup>558</sup> vücub dışında başka bir anlama delâlet ettiğini ispat etmek suretiyle görünürde var olan ihtilafı gidermektir.

Emir sîğası (افعل) Arap dilinde birçok anlamı ifade etmek için kullanılmaktadır. İmam Zerkeşî bu anlamların sayısını otuz üçe kadar çıkarır. Bu mânaların birkaçı ise şunlardır; *vücub, nedb, te'dib, irşad, ibâha, vaid, imtinan, ihanet, ikram, ta'ciz, tashir ve tekvin...*<sup>559</sup> Karinelerden hâlî olan emrin delâleti konusunda usûlcüler arasında bir ihtilaftan<sup>560</sup> söz edilse de çoğunluk/cumhur, mutlak emrin vücuba delâlet ettiği ve emri vücubun dışında başka bir anlama hamletmek için ise karineye ihtiyaç olduğu görüşündedir.

Delillerin ihtilafı bağlamında emri ele aldığımızda aynı konuda ve farklı naslarda yer alan ve aralarında zahiren ihtilaf/teâruz görülen iki emirden biri bir şeyin/fiilin vücubiyetine /gerekliliğine delâlet ederken diğeri aynı şeyin yerine getirilmesinin gereklilik arz etmediğine delâlet edebilir. Bu durumda iki nasstan birinde yer alan ve vücubiyete delâlet etmeyen (nedbe delâlet etmesi gibi) emir, diğer

<sup>558</sup> Emir kelimesi sözlükte iki farklı anlama gelmektedir. Bu anlamlardan biri "hâl, durum, iş, olay, konum"dur. Bu anlama gelen emrin (çoğulu umûr) geniş bir kullanım alanı mevcut olup Kur'ân-ı Kerim'de yer aldığı 120'den fazla ayette de genellikle bu mânayı ifade etmektedir. İkinci anlamı ise nehyin zıttı olarak "bir işin yapılmasını istemek"tir (çoğulu evâmir). Kelime bu anlamda da Kur'an'da geçmektedir. (Bkz. A'râf 7/77, 150; Zâriyât 51/44; Talâk 65/8.)

<sup>559</sup> Bkz. Gazâlî, **el-Mustasfâ**, s.324; ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, II, 357-363; el-Mahallî, **el-Bedru't-Tâli' Şerhu Cemi'l-Cevâmi'**, I, 367.

<sup>560</sup> Usûl âlimleri, dış karineler taşımayan (mutlak) bir emir sigasının kural olarak ne yönde anlaşılması gerektiği, başka bir ifadeyle emir kipinin hakiki anlamının ne olduğu hususunda da farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Âlimlerin çoğunluğuna göre mutlak emir sigası ilk planda vücûbu, yani o işin yapılmasının kesin ve bağlayıcı tarzda talep edildiğini ifade eder. Emir, vücub dışında kalan bir mânaya ancak bunu destekleyecek bir karîne bulunduğu hamledilebilir. Mu'tezile usûlcülerinin çoğunluğuna ve bazı fakihlere göre ise bir işin yapılmasının terkedilmesinden daha üstün olmasının alt sınırı "nedb" olduğundan mutlak emir hakikatte nedb, yani o işin yapılmasının terkedilmesinden evlâ olduğunu bildirir. Yeterli ölçüde karîne varsa bu üstünlük vücûba dönüşür. İmam Şâfiî'den nakledilen iki görüşten biri de bu yöndedir. Şâfiî'den nakledilen ikinci görüşle bazı usûlcülere göre ise emir vücûb ile nedb arasında müşterek bir lafızdır. Dolayısıyla her iki mânaya da aynı ölçüde delâlet eder. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve bir grup Semerkantlı âlime göre emir sigası vücub, nedb ve ibâha arasındaki müşterek noktayı ifade etmekte olup o da fiilin talep edildiği veya yapılmasına izin verildiği anlamına gelir. Bir grup âlim ise bu konuda duraklamayı (tevakkuflu) tercih etmiş, hangi anlamı ifade ettiğini öğrenmek için beklemek ve araştırmak gerektiğini söylemiştir. (Bkz. Salim Ögüt, "Emir", DİA, İstanbul 1995, XI, 119-121.)

emrin delâletinin vücub olmadığına delil/karine/alamet teşkil etmektedir. Bu durumda nedbe delâlet eden emri dikkate alarak diğer emrin de bu anlama geldiği sonucuna varırız. Nedbe delâlet eden emrin yer aldığı nass diğer nassta yer alan emrin vücuba delâlet etmediğini gösteren bir karine olup her iki emrin uzlaştırılması/cem' edilmesi sonucunu doğurmaktadır. Şâfiî de bu yola başvurmak suretiyle görünürdeki çatışmayı giderme yoluna gitmektedir.

Şâfiî de usûlcülerin çoğunluğu tarafından kabul edildiği üzere, emrin gerçek anlamının vücub olduğu kanaatindedir. Emrin asli delâleti konusunda Şâfiî'ye emrin nedbe veya vücuba, nedbe ve ibahaya (müşterek olarak) delâlet ettiği yönünde bir takım görüşler isnad edilse de delil açısından en kuvvetli isnad mutlak emrin vücuba delâlet ettiği'dir.<sup>561</sup>

Şâfiî'ye göre emrin hakiki mânası olan vücub dışında bir mânaya delâlet ettiğini söyleyebilmek için mutlaka bir delile/karineye ihtiyaç vardır. Dolayısıyla herhangi bir delile/karineye dayanmadan emri vücubtan başka bir manaya sarf etmek doğru değildir. Nitekim Şâfiî, ele aldığı birçok meselede delilin/karinenin yokluğu nedeniyle emri hakiki mânası olan vücubtan sarf etmemekte ve asli manasında kullanmaktadır. Bu meselelerden bazıları şunlardır:

Cuma günü gusletme konusunda Şâfiî'nin kendi senediyle aktardığı ve Ebû Saîd el-Hudrî'den (r.a) gelen bir rivayete göre Allah Rasulü (s.a.v) şöyle

---

<sup>561</sup> Bkz. ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, II, 365. Zerkeşî, emrin delâletiyle ilgili ihtilaf çerçevesinde on farklı görüşe yer vermektedir. Sözlerinin başında bu görüş sahiplerinin herbiri Şâfiî'nin eserlerinde geçen konuyla ilgili çeşitli ifadelerden hareketle kendileri tarafından savunulan görüşü benimsediği iddiasını gündeme getirmişlerdir. Öyle ki bazıları Şâfiî'nin konuyla ilgili yaklaşımının tevakkuf olduğu sonucuna varmışlardır. İmâmu'l-Harameyn ve Ebû İshâk el-İsferayânî gibi Şâfiî mezhebinin önde gelen usûlcüleri, Şâfiî'nin emrin vücuba delâletinin hakikat, diğer anlamlara delâletinin ise mecaz olup karineye ihtiyaç duyduğu kanaatinde olduğunu belirtmişlerdir. Ancak Zerkeşî emrin delâletiyle ilgili görüşlerden ilki olan ve sadece vücuba delâleti, hakiki diğer anlamlara delâleti ise mecazidir görüşüyle ilgili bilgileri aktardıktan sonra Şâfiî'nin konuyla ilgili görüşü hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "*Şâfiî'ye ait sözlerin zahirinin gerektirdiği/gösterdiği odur ki ona göre nehyin tahrime delâlet ettiği ve bu konuda bir görüşünün olduğu; emir içinse iki görüşünün olduğu, bu görüşlerden erceh olanın ise emrin vücub, nedbe ve ibâha arasında müşterek olduğu görüşüdür.*" Zerkeşî, açıkça Şâfiî'nin emrin iştirak yoluyla üç mânaya delâlet ettiği görüşünde olduğunu ifade etmekte. Zerkeşî, ikinci görüş olan emrin vücub için olduğu görüşünü aktardıktan sonra bu görüşün delil açısından daha kuvvetli olduğunu belirtmektedir. (Bkz. ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, II, 365.)

buyurmaktadır: “Cuma günü gusletmek buluğa ermiş her müslüman erkek için vaciptir/zorunludur.”<sup>562</sup> Şâfiî’nin kendi senediyle aktardığı ve Salim’in babasından o da Allah Rasulünden rivayet ettiği bir hadiste de benzer bir ifade yer almaktadır:

“ Sizden cuma namazına gelmek isteyen gusletsin.”<sup>563</sup>

Şâfiî bu hadisi aktardıktan sonra şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır:

“Hz. Peygamber’in “Cuma günü gusletmek vaciptir.” sözü ve gusül ile ilgili emri iki mânaya gelebilir/muhtemeldir: bu mânalardan zahir olan/ akla ilk gelen guslün vacip olmasıdır. Cünüp kimse için gusletmekten başka temizlenme yolu olmadığı gibi cuma namazı için temizlenmek de sadece gusülle gerçekleşebilir. Diğer mâna ise guslün tercihe şayan, ahlaki yönden ve temizlik açısından gerekli olması demektir.”<sup>564</sup>

Şâfiî, hadisin guslün farz olup olmaması noktasında iki farklı hükme muhtemel olduğunu belirttikten sonra çeşitli karinelere istinaden Hz. Peygamber’in (s.a.v) emrinin vücuba değil nedbe delâlet ettiği sonucuna varmaktadır. Şâfiî’nin yer verdiği o karinelere bazıları şunlardır:

a. Hz. Osman (r.a) bir Cuma günü Hz. Ömer’in hutbe irad ettiği esnada gusletmeden camiye gelir. Bunun üzerine Hz. Ömer (r.a), Hz. Osman’a Cuma günü gusletmeyi emreden hadisi hatırlatır. Buna rağmen Hz. Osman’ın namazı terk etmemesi ve Hz. Ömer’in de Hz. Osman’a camiden çıkıp gusül abdestini almasını emretmemesi gösteriyor ki her ikisine göre de Hz. Peygamber’in bu gusül abdesti ile ilgili emri ihtiyaridir, gusül abdesti olmadan Cuma namazının kılınmayacağı anlamında değildir yoksa gusül abdesti olmazsa Cuma namazı kılınmaz demek değildir.<sup>565</sup>

---

<sup>562</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.302.

<sup>563</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.303.

<sup>564</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.303.

<sup>565</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.305.

b. “Basralılar, Hz. Peygamber’in (s.a.v), “Bir kimse Cuma günü abdest alırsa yeterlidir ve iyidir; bir kimse gusül abdesti alırsa bu daha faziletlidir”<sup>566</sup> buyurduğunu rivayet etmişlerdir.

c. “...Amra binti Abdirrahman, Hz. Aişe validemizden şunu haber vermektedir: “İnsanlar kendi işlerini kendileri yaparlardı ve o (iş) elbiseleriyle de (mescide) giderlerdi. Bu yüzden kendilerine gusül abdesti alsanız daha iyi olmaz mıydı? denilirdi.”<sup>567</sup>

Şâfiî'nin er-Risâle'de yer verdiği rivayetlerden hareketle Cuma günü gusletmekle ilgili emrin vücuba değil nedbe/ihtiyara delâlet ettiğini söylemesi açıkça O'nun, emrin vücubtan başka bir mânaya sarf edilebilmesi için delilin/karinenin şart olduğu görüşünde olduğunu göstermektedir. Nitekim Şâfiî'nin, Cuma günü gusletmenin vücubiyetine delâlet eden rivayetlere yer verdikten sonra guslün ihtiyari/mendub olduğunu gösteren delillere de yer vermesi ve bu delillere istinaden emrin vücubiyete delâlet etmediğini söylemesi yukarıda yer verdiğimiz tespiti yani Şâfiî'ye göre emrin vücubtan başka bir mânaya ancak karine istinaden hamledilebileceği gerçeğini, doğrulamaktadır.

Sözün özü aynı konuyla ilgili birbirinden farklı hüküm ihtiva eden delilleri uzlaştırmak için birinci grupta yer alan rivayetlerde geçen emir ifadesini vücuba değil nedbe hamletmek suretiyle görünürdeki ihtilafı çözüme kavuşturmuştur. Böylece O, deliller arasındaki problemi çözüme kavuşturma işini emri vücuptan başka bir mânaya hamletme yoluyla cem yöntemine başvurarak gerçekleştirmiştir.

Şâfiî'nin karineden hâlî olan emrin delâletinin vücub olduğu ve emrin başka bir mânaya hamledilebilmesi için karineye/delile ihtiyaç duyduğu görüşünde olduğunu belirttikten sonra konuyla ilgili önemli bir hususa değinmekte yarar var. O husus da şudur: Şâfiî bazen aynı emir ifadesini bir yönden vücuba hamlederken başka bir yönden de nedbe, ya da aynı emri bazen nedbe bazen de vücuba hamlettiğini görmekteyiz. Bu yaklaşım, Gazâlî gibi bazı usûlcüleri Şâfiî'nin emrin delâleti konusundaki görüşünün, emrin vücub ile nedbe arasında gidip geldiği ve her iki

---

<sup>566</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.305.

<sup>567</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.306.

mânaya da muhtemel olduğu görüşünü dile getirmelerine yol açmıştır.<sup>568</sup> Nitekim Şâfiî, “... وَأَنْكُحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ...”<sup>569</sup> ayetinde altı çizili emir ifadesini hür olanlar hakkında vücuda, köle ve cariye olanlar hakkında ise nedbe hamletmektedir. Şâfiî, bu emri hürler için vücuda hamletmesini Bakara suresindeki şu ayetteki nehye (فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ) dayandırmaktadır:

“Kadınları boşadığımız ve onlar da bekleme müddetlerini bitirdikleri vakit, aralarında iyilikle anlaştıkları takdirde, onların (eski) kocalarıyla evlenmelerine engel olmayın...”<sup>570</sup>

Şâfiî, evlenme talebinde bulunmaları hâlinde hür veya köle/cariyenin evlendirilmesinin hükmü ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“ Köle ve cariyelerin (talep etmeleri durumunda) evlendirilmelerini uygun görüyorum, ancak hürlerde olduğu gibi vacip görmüyorum. Çünkü ben hürlerin nikâhında (talep etmeleri durumunda evlendirilmeleri için) bir delâlet/delil görüyorken; kölelerin nikâhında (efendileri tarafından evlendirilmelerinde) böyle bir delil görmemekteyim.”<sup>571</sup>

Yukarıdaki bu ifadelerde açıkça görüldüğü üzere Şâfiî, “... وَأَنْكُحُوا...” emrini hür olanlar hakkında vücuda, köle ve cariye olanlar hakkında ise nedbe hamletmek suretiyle zahiren emrin nedbe ile vücube arasında müşterek olduğunu belirtmiştir.

Şâfiî’ye göre emrin delâleti konusuyla ilgili buraya kadar verdiğimiz bilgilerden sonra esas konumuz olan herhangi bir konuyla ilgili deliller arasında görünürde meydana gelebilecek çatışmayı çözüme kavuşturmak için başvurulabilecek yollardan biri olan iki emirden birinin nedbe diğzerinin vücube delâlet etmesi hâlinde, delile istinaden, vücube delâlet eden emri nedbe hamletmek suretiyle problemi çözüme kavuşturma konusuna dönelim. Konuyla ilgili daha önce cuma günü gusletmenin hükmüne delâlet eden rivayetler arasındaki ihtilafa ve söz konusu ihtilafın çözümünü için de delile istinaden vücube delâlet eden emri nedbe hamletmek suretiyle

<sup>568</sup> Bkz. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s.328.

<sup>569</sup> Nûr, 24/32.

<sup>570</sup> “... وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ...” Bakara2, /232.

<sup>571</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 377. Benzer bir değerlendirme için bkz. Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 371.



delilleri uzlaştırma yoluna gitmeye dair bir izahta bulunmuştuk. Konuyla ilgili bir başka örnek de kişinin, evlatları içerisinde sadece birine veya bazılarına hibede bulunmasının hükmüne dair rivayetler verilebilir. Zira bu konudaki rivayetlerin bir kısmı kişinin böyle bir bağışta/tahsiste bulunmasının meşrû olmadığını gösterirken öte yandan bazı rivayetlerde evlatlara bağışta tahsis yoluna gitmenin dinen meşru olduğunu göstermektedir. Konuyla ilgili rivayetler şunlardır:

İmam Şâfiî kendi senediyle Nu'man b. Beşîr'den şunları aktarmaktadır:

“Bir gün babam Allah Rasulü'ne (s.a.v) gelerek, ben bu oğluma kölemi bağışladım, dedi. Allah Rasulü (s.a.v) “Bütün evlatlarına bunun gibi bağışta bulundun mu?” Beşîr, hayır dedi. Bunun üzerine Allah Rasulü (s.a.v) “Onu (oğluna bağış olarak verdiğin köleyi) geri çevir.”

Şâfiî, hadiste geçen (عزف) emrinin vücuba değil ihtiyara/nedbe hamledilmesi gerektiği kanaatindedir. Zira ona göre evlatlardan birine veya bazılarına bağışta bulunmak ve onları diğerlerinden ayırmak caizdir. Çünkü konuyla ilgili yine Nu'man b. Beşîr'den gelen diğer bir rivayette; babasının yaptığı bu bağışa (Nu'man'ın) annesi Amre karşı çıkmış ve ondan bu yaptığının doğruluğuna Allah Rasulü'nü (s.a.v) şahit tutmasını istemiştir. Bunun üzerine O da Allah Rasulü'ne (s.a.v) gelerek, ey Allah'ın Rasul'ü, sen şahit ol ki ben oğlum Nu'man'a malımdan şunu, şunu verdim. Allah Rasulünün (s.a.v), “*Diğer evlatlarına da Nu'man'a bağışta bulunduğun gibi bir bağışta bulundun mu?*” demesi üzerine, Beşîr, hayır, dedi. Bunun üzerine Allah Rasulü (s.a.v) “***Bu bağışa benden başkasını şahit tut.***” buyurdu ve sonra Beşîr'e hitaben; “***Bütün çocuklarının senin için iyilikte eşit olması seni sevindirmez mi?***” diye sordu. Beşîr, “Tabii ki sevindirir.” deyince Allah Rasulü (s.a.v) , “***Öyle ise bunu yapma***” dedi.”<sup>572</sup>

Bu rivayette açıkça görüldüğü üzere, Allah Rasulünün (s.a.v), “***Bu bağışa benden başkasını şahit tut.***” demesi bize diğer çocuklara da eşit bir bağışın zorunlu olmadığını göstermektedir. Zira Allah Rasulü'nün (s.a.v), “***Bu işe beni değil başkasını şahit tut***”

---

<sup>572</sup> Buhârî, “Vasâyâ”, 23/6; Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 149.

sözünden o'nun bu hareketini hoş karşılamadığı anlaşılmaktadır. Bu da bize (فارجه) emrinin vücub değil nedbe delâlet ettiğini göstermektedir. Öte yandan Şâfiî, emrin vücuba değil nedbe delâlet ettiğine, akrabaya, yetime ve yoksula infakta bulunmayı emreden ayetleri<sup>573</sup> delil göstermektedir. Şâfiî'ye göre bu ayetlerde gerek akrabaya gerekse başkalarına infakta bulunulmasının emredilmesi kişinin evlatlarından sadece bazısına bağışta bulunmasının caiz olduğunu göstermektedir. Zira kişi evlatlarından başkasına infakta bulunurken aynı zamanda evlatlarını bağıştan mahrum bırakmıştır. Başkaları sebebiyle evlatlarını bağıştan mahrum bırakmasıyla, evlatlarının bir kısmına bağışta bulunup da diğerlerini mahrum bırakması arasında bir fark yoktur. Kısacası; başkaları dolayısıyla evlatlarını bağıştan mahrum bırakmakla bir kısım evlatları nedeniyle diğer evlatlarını mahrum bırakma arasında hüküm açısından bir fark yoktur.

Yukarıdaki delillere istinaden Şâfiî, vücuba delâlet ettiği düşünülen emri nedbe hamletmek suretiyle zahiren var olan ihtilafı giderme yoluna gitmiştir ve bu yolla da rivayetleri uzlaştırmıştır.<sup>574</sup>

Şâfiî, Nu'man b. Beşîr hadisinin şu hususlara delâlet ettiğini belirtmektedir:

**a.** Hiç kimse, çocuklarından birini bağış konusunda diğerine tercih etmemeli ki başkaların kendisine tercih edildiği şahsın gönlüne, onu iyilik yapmaktan alı koyacak bir düşünce gelmesin. Zira Âdemoğullarının çoğunun gönlü, ona bir şey tercih edildiği zaman bazı hayırları yapmaktan imtina edecek nitelikte yaratılmıştır.

**b.** Bir babanın çocuklarından bir kısmına bağışta bulunup da diğerlerini mahrum bırakması caizdir.<sup>575</sup> Zira bu tahsis caiz olmasaydı, o durumda şöyle denilirdi; “Ona malından bir şey vermen ile vermemen fark etmez; çünkü bu caiz değildir. Dolayısıyla bu bağışlanan şey baştaki ilk sahibinin mülküdür. Onu geri ver / geri çevir demeye bile gerek yok.”

**c.** (فارجه) emri/sözü, babanın evladına bağış olarak verdiği şeyi geri almasının caiz olduğunu göstermektedir.

---

<sup>573</sup> Bkz. Bakara, 2/177, 271; İnsân 76/8; Tevbe 9/121; Âl-i İmrân, 3/92.

<sup>574</sup> Bkz. Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 149.

<sup>575</sup> Bkz. Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 151.

d. Nu'man hadisinin bazı tariklerinde, Allah Rasülü'nün (s.a.v), *“Bu işe beni değil başkasını şahit tut.”* demesi, (فارجه) emrinin vücub değil nedbe delalet ettiğini göstermektedir.<sup>576</sup>

Sözün özü; Şâfiî, Nu'man b. Beşîr tarihiyle bize ulaşan hadisin farklı tarikleri arasında yer alan ihtilafı, zahiren vücuba delâlet eden emri nedbe hamletmek suretiyle çözüme kavuşturma yoluna gitmiştir. Bu bağlamda, O'na göre, kişinin, çocuklarından sadece bir kısmına hibede bulunması caiz olmakla beraber; çocuklardan bir kısmına yapılan bağış neticesinde diğerlerinin iyilik yapmada taksiratta bulunmaması nedeniyle çocuklara yapılacak bağışta eşit davranılması müstehabtır.<sup>577</sup>

## 6. Nehyi Tahrim Dışında Bir Mânaya Hamletme Yoluyla Cem'

Sözlükte “yasaklamak, bir işten vazgeçilmesini istemek, engellemek” anlamındaki nehy kelimesi fıkıh usûlü terimi olarak *“bir işten kaçınmayı buyurucu bir tarzda talep etmeye delâlet eden söz”* demektir. Aynı kökten türeyen nühye ve nühâ kelimeleri de fitrata uygun olmayan eylemlerden vazgeçmeye çağırdığı için “akl” mânasında kullanılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde nehiy kelimesi geçmemekle birlikte bunun türevleri kullanılmıştır. Emir ve nehiy konusu, sözlü delâletin özünü teşkil ettiği ve şâri'in maksadının anlaşılabilmesi büyük ölçüde bunların gösterdiği anlamın kesinlik derecesinin bilinmesine bağlı olduğu için fıkıh usûlü eserlerinde önemli bir yer tutar. Hanefîler genelde emir ve nehiy hâss lafzın kısımları arasında ele alırken kelâmcı usûlcüler nass, zâhir, mücmel ayırımında zâhirin kısımları arasında inceler.<sup>578</sup>

Nehyin sarîh sîgası birçok anlamda kullanılabilir. Mesela yaygın kabule göre, “Zinaya yaklaşmayın.”<sup>579</sup> ayetindeki nehiy tahrîm için, “Biriniz su içerken soluğunu kabın içine vermesin.”<sup>580</sup> hadisindeki kerâhet için, “Açıklandığı zaman

---

<sup>576</sup> Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 150.

<sup>577</sup> Bkz. Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, 150-151.

<sup>578</sup> Yunus Apaydın, “Nehy”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 544.

<sup>579</sup> İsrâ, 17/32.

<sup>580</sup> Buhârî, “Vudû”, 18.

hoşunuza gitmeyecek şeyleri sormayın.”<sup>581</sup> ayetindeki irşad için, “Rabbimiz! Kalplerimizi eğriltme.”<sup>582</sup> ayetindeki dua için, “Allah yolunda öldürülenleri ölümlerini sanmayın”<sup>583</sup> ayetindeki sonuç bildirme için, “Kendilerini sınamak için onların bir kesimini yararlandırdığımız dünya hayatının çekiciliğine sakın göz dikme.”<sup>584</sup> ayetindeki küçümseme için ve “Bugün hiç mazeret beyan etmeyin.”<sup>585</sup> ayetindeki ümitsizliği belirtmek içindir. Fakat usûlcüler, nehiy sîgasının haramlık ve mekruhluk anlamı dışındaki kullanımlarının mecazi olduğu hususunda fikir birliğine varmıştır. Nehiy sîgası terketmeyi talep hususunda hakikat olmakla birlikte bu talebin sonucu olan anlamlardan (haramlık, mekruhluk) hangisinde daha belirgin olduğu tartışmalıdır.

Özel delil veya karîne bulunmadıkça nehyin delâleti (hükmü, mûcebi) konusunda hangi mânanın esas alınması gerektiğine dair görüşleri üç noktada toplamak mümkündür: *Haramlık, mekruhluk, haramlık ve mekruhluk arasında müştereklik*. Bu ihtimallerden birinin ağır basmasının ilâve bir karîneye bağlı bulunduğunu, dolayısıyla kararsız kalmanın (tevakkuf) daha doğru olacağını savunanlar da vardır.

Gerek mütekellimîn gerekse fukaha metodunu benimseyen usûlcülerin büyük çoğunluğu, nehyin mûcebinin tahrîm olduğu ve başka anlama ancak bir karîneye dayalı olarak çekilebileceği kanaatindedir.<sup>586</sup>

Zerkeşî nehyin delâleti konusunda ihtilaf olduğunu belirttikten sonra var olan ihtilafı üç görüşle sınırlandırmıştır:

**1.** Tevakkuf. Yani delil olmadığı sürece nehiy sîgasının kerahet ya da tahrimden birine hamledilememesi. Zerkeşî bu görüşün Eş’arîlere nispet edildiğini belirtmektedir.

---

<sup>581</sup> Mâide, 5/101.

<sup>582</sup> Âl-i İmrân 3/8.

<sup>583</sup> Bakara, 2/154.

<sup>584</sup> Tâhâ, 20/131.

<sup>585</sup> Tahrîm, 66/7.

<sup>586</sup> Apaydın, “Nehy”, DİA, XXXII, 545.

2. Nehiy sığıması, delilsiz / karinesiz olarak hakikatte tenzihe delâlet etmektedir. Zira nehiy ister tahrim için, ister tenzih için olsun tenzihî düzeyde kerahet kesindir. Bu nedenle kesin olan tenzihe delâlette delil aranmazken tenzih dışında herhangi bir mânaya delâlet için delile ihtiyaç duyulmaktadır.

3. Mutlak emir vücuba delalet ettiği gibi mutlak nehiy de hakiki olarak tahrimde delâlet etmektedir. Zira sahabe nesli tahrim hükmü için mücerret nehye bakmayı yeterli görmüşlerdir. Öte yandan Allah (c.c), “*Peygamber (s.a.v) sizi neyden sakındırıysa ondan sakının*”<sup>587</sup> buyurmuştur. Bu üçüncü görüş cumhurun görüşüdür.<sup>588</sup>

İmam Şâfiî de mücerret/mutlak nehyin tahrimde delâlet ettiği kanaatindedir. Mutlak nehyin tahrimde delâlet ettiğini gösteren Şâfiî’ye ait, gerek er-Risâle’de gerekse el-Ümm’de ve İhtilâfu’l-Hadîs’te mutlak nehyin tahrimde delâlet ettiğini gösteren birçok sarîh ifade bulunmaktadır. Örnek kabilinden Şâfiî, er-Risâle’de konuyla ilgili şu açıklamayı yaparken,

“ Allah Rasulü’nün (s.a.v) muradının tahrim olmadığını gösteren bir delil oluncaya kadar nehyettiği şeyin hükmü tahrimdir.”<sup>589</sup> “...Hz.Peygamber (s.a.v), bir şeyi nehyederse, bu nehiy öyle bir yasaklayıcı nitelik taşır ki, artık onun -belirttiğim gibi- özel bir mânası bulunmadıkça, tahrim/yasaklama dışında bir anlamı olmaz.”<sup>590</sup> el-Ümm’de de benzer bir açıklamaya yer vermektedir:

“Tahrim dışında bir mânayı kastettiğine dair bir delil olmadığı sürece Allah Rasulü’nün (s.a.v) nehy ettiği her şeyde aslolan onun haram olmasıdır.”<sup>591</sup>

Nehyin delâleti konusunda aktardığımız Şâfiî’ye ait yukarıdaki değerlendirmelerden açıkça anlaşıldığı üzere Şâfiî mücerret nehyin tahrimde delâlet ettiği nehyin tahrim dışında bir mânaya delâlet edebilmesi için ise karineye ihtiyaç duyduğu kanaatindedir. Bu önemli noktanın tespitinden sonra şimdi herhangi bir

---

<sup>587</sup> Haşr 59/8: “وما نهاكم عنه فانتهوا...”

<sup>588</sup> ez-Zerkeşî, **el-Bahrul-Muhîr**, II, 426.

<sup>589</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s. 217.

<sup>590</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s. 343.

<sup>591</sup> Şâfiî, **el-Ümm**, VI, 370. Benzer ifade ve açıklamalar için bkz. **el-Ümm**, IX, 51; **el-Ümm**, **İhtilâfu’l-Hadîs**, X, 209; **el-Ümm**, **Cimâu’l-İlm**, VI, 53.

meselede birbirinden farklı hüküm bildiren delillerin varlığı durumunda delillerden biri olan nehyin tahrime değil kerahete hamledilmesi suretiyle görünürde deliller arasında varolan ihtilaf/çatışma probleminin sona erdirildiğine dair Şâfiî'nin eserlerinden bazı örnekler verelim:

a. Konuyla ilgili vereceğimiz ilk örnek hacamattan elde edilen kazancın hükmüne dair rivayetlerdir. Şâfiî kendi senediyle, Haram b. Sa'd b. Muhayyesa'dan, hacamattan kazanç elde etmeyi nehyeden şu rivayeti aktarmaktadır:

“Muhayyesa birgün Allah Rasulü'ne (s.av.) Haccam'nın kazancını (helâl olup olmadığını) sordu, bunun üzerine Allah Rasulü (s.av.) onu bu işi yapmaktan nehyetti. Muhayyesa Rasul-i Ekrem (s.a.v) ile (bu konuyla ilgili) konuşmaya devam etti, taki Allah Rasulü (s.a.v) ona şöyle deyinceye kadar: “Hacamattan kazandığını ya kölene yedir ya da onunla devene yiyecek/yem al.”<sup>592</sup>

Bu rivayette geçen nehyin zahiri tahrime delâlet etmekte ve hacamattan kazanç elde etmenin haram olduğu sonucuna bizi götürmektedir. Zira Muhayyesa, hacamattan elde edilen kazancın hükmünü sormuş, Allah Rasulü (s.a.v) onu bu yolla kazanç elde etmekten sakındırmış ve izin vermesi için yaptığı ısrara rağmen yine de bu işten kazandığı parayı kullanmamasını, elde ettiği kazancı ya kölesine vermesini ya da hayvanına yem almak için kullanmasını söylemiştir. Bu husus bize açıkça hacamattan elde edilen kazancın hacamat yapan kişi için haram olduğunu ve söz konusu nehyin tahrime delâlet ettiğini göstermektedir. Şâfiî'nin kendi senediyle Enes'ten (r.a) rivayet ettiği bir başka hadiste ise zahiren bir önceki rivayette yer alan hükmün hilafına bir hüküm yer almakta ve hacamat nedeniyle ücret almanın caiz/meşrû olduğu ifade edilmektedir. İlgili hadis ise şudur:

“Ebû Taybe (Nafi') Allah Rasulü'ne (s.a.v) hacamat yaptı ve Allah Rasulü (s.a.v) ona bir sa' hurma verilmesini ve ailesine (efendisine) de onun vergisini düşürmelerini emretti.”<sup>593</sup>

Bu hadis hacamat yapan kişinin ücret almasının caiz olduğunu açıkça göstermektedir. Zira Allah Rasulü, (s.a.v) ona hacamat yapan kişiye ücret verilmesini

---

<sup>592</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 281.

<sup>593</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 283.

ve vergisinin azaltılmasını emretmiş. Allah Rasulü (s.a.v) onu, yaptığı hacamata karşı adeta iki defa ücretlendirmiştir. Hacamatın hükmüne dair bir önceki hadiste nehiy yer almasına rağmen bu hadiste cevaz hükmü yer almaktadır. Şâfiîk onuyla ilgili zahiren muhalif olan bu rivayetleri/hadisleri nehyi tahrime değil kerahete hamletmek suretiyle bir araya getirmiş ve bu rivayetlerin/hadislerin gerçekte ihtilâflı olmadığını belirtmiştir. Şâfiî'nin konuyla ilgili değerlendirmesi ise şudur:

“ Bu hadislerin hiçbiri muhtelif olmadığı gibi nâsih-mensuh da değildir. Çünkü bu rivayetler bize şunu haber vermektedir: Allah Rasulü (s.a.v) Muhayyesa için hacamattan kazandığını kölesine veya hayvanına yem olarak vermesini emretti. Şayet bu kazanç haram olsaydı -Allah daha iyi bilir- Allah Rasulü (s.a.v) ne Muhayyesa'nın onu mülküne geçirmesine ne de kölesine- o köle ki helâl ve haram yükümlülüğü olanlardandır- ya da hayvanına/bineğine yem olarak vermesine onay verirdi. Allah Rasulü (s.a.v) hacamat karşılığı hacamatçıya ücret ödemesinin olsa olsa sadece bir izahı vardır o da Allah Rasulü'nün (s.a.v) sadece verilmesi helâl olanı vermiş olmasıdır. Sahibi tarafından mülk edinilebilen kendisine helâl olduğu gibi, yemek için başkalarına vermesi de helâldir. Şayet biri şöyle derse: Allah Rasulü'nün (s.a.v) Muhayyesa'yı (hacamattan elde edilen kazançtan) sakındırmasının ve ona devesine ve kölesine vermesine ruhsat vermesinin anlamı nedir? Cevap olarak sadece şöyle söylenebilir: Kazançların bir kısmı alçak/kötü iken diğer bir kısmı da güzeldir. Buna göre haccâmın kazancı alçaktır/denidir. Bundan dolayı benim o kişi için arzu ettiğim şey nefisini alçaklıktan uzak tutmasıdır. Zira güzel kazanç yolları daha çoktur. Allah Rasulü (s.a.v) Muhayyesa'yı sakındırdığında elde edileni bineğine/devesine ve kölesine vermesini emretti ve böylece nehiy o kişi için tenzihi olup tahrimi değildir.”<sup>594</sup>

Şâfiî bu açıklamasıyla haccâmın kazancıyla ilgili rivayetler arasında esasta herhangi bir çatışmanın olmadığı, zahiren tahrime delâlet eden nehyin tenzihe hamledilmesi nedeniyle görünürdeki çatışmanın bertaraf edildiği ve haml sayesinde de konuyla ilgili rivayetlerin uzlaştırıldığı neticesine varmıştır. Dolayısıyla O, zahiren tahrime delâlet eden nehyi içeren hadisin sonunda yer alan “*Hacamat'tan kazandığını ya kölene yedir ya da onunla devene yiyecek/yem al*” ifadesini nehyin tahrime delâlet etmediğine delil olarak getirmiştir. Şâfiî, bu değerlendirmesiyle “*nehyin hakiki mânası tahrirdir, karine olmadıkça nehiy bu mâna dışında bir mânaya hamledilemez*”

---

<sup>594</sup> Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 284.

ilkesine sadık kalarak hadiste geçen nehyi, zahiren tahrime delâleti söz konusu olsa da delile istinaden tenzihe hamletmiştir.

**b.** Konuyla ilgili ikinci bir örnek de seferde oruç tutmanın hükmüyle ilgili rivayetlerdir.

Şâfiî öncelikle seferde oruç tutmayı nehyeden rivayetlere yer verir, peşinden de seferde oruç tumayı serbest bırakan rivayetlere yer verir. Sonrasında ise nehyin tahrime delâlet etmediğini ortaya koyarak delilleri/rivayetleri uzlaştırma yoluna gider. Seferde oruç tutmayı nehyeden rivayetlere gelince, Şâfiî kendi senediyle Câbir b. Abdillâh'tan (r.a) şu sözleri aktarmaktadır:

“Allah Rasulü'yle (s.a.v) birlikte Tebük Gazvesi'ndeydik. Allah Rasulü (s.a.v) kuşluk vaktinden sonra yürümeye başladı ve birde baktı ki bir ağacın gölgesinde bir topluluk oturmakta. Bunun üzerine “Kim bu topluluk?” diye sordu, dediler ki bu orucun zorladığı oruçlu bir kimsedir veya buna benzer bir kelime. Allah Rasulü (s.a.v), “Seferde oruç tutmanız hayırlı değildir.” dedi.<sup>595</sup>

Şâfiî'nin yine Câbir b. Abdillâh'tan aktardığı bir başka hadiste de seferde oruçla ilgili benzer bir hüküm yer almaktadır:

“Allah Rasulü (s.a.v) Mekke'nin fethedildiği yılın Ramazan ayında Mekke'ye doğru yola koyuldu. Kuraa'l-Ğamim denilen yere varıncaya kadar oruç tuttu ve insanlar da O'nunla birlikte oruç tuttu. Allah Rasulü'nün (s.a.v) beraberinde olanlar ya Rasulallah (s.a.v)! İnsanlara oruç tutmak zor geldi, dediler. Bunun üzerine Allah Rasulü (s.a.v) ikinci sonrası kendisine bir bardak su getirmelerini emretti ve insanlar ona bakıp dururken getirilen suyu içti. Bunun üzerine insanların bir kısmı orucunu bozdu, bir kısmı da oruç tutmaya devam etti. Allah Rasulü'ne (s.a.v) insanların bir kısmının oruç tutmaya devam ettiği haberi ulaşınca “*Onlar asidirler.*” buyurdular.”<sup>596</sup>

Şâfiî'nin İhtilâfu'l-Hadîs'te yer verdiği yukarıdaki rivayetlerde açıkça Allah Rasulü'nün (s.a.v) yolculuk esnasında orucunu bozduğu ve ashabının da onun bu ameline imtisal etmesini istemiştir. Hz. Peygamber (s.a.v), kendisine bu konuda

---

<sup>595</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 58.

<sup>596</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 59. Şâfiî, İhtilâfu'l-Hadîs'te konuyla ilgili aynı hükmü içeren başka rivayetlere de yer vermektedir. Örneğin İbn Abbas, Ka'b b. Âsım el-Eşcaî ve Ebû Bekr b. Abdirrahmân'dan gelen rivayetlerde de Allah Rasulü'nün (s.a.v) seferde orucunu bozduğu yer almaktadır. (Bkz. **İhtilâfu'l-Hadîs**, s.58-59.)



imtisal etmeyenler için kullandığı “*Onlar asidirler*” ifadesi, zahiren hem seferilikte oruç tutmanın hem de O’na muhalefet etmenin tahrimine delâlet etmektedir. Bir önceki hadiste yer alan “*Seferde oruç tutmanız hayırdan değildir.*” ifadesi de zahiren seferde oruç tutmada bir hayrın olmadığı ve yolculukta oruç tutulmaması gerektiği sonucuna biz götürmektedir.

Şâfiî, seferde oruç tutmayı nehyeden bu rivayetlere yer verdikten sonra bu rivayetlerin hilafına hüküm bildiren ve yolculukta oruç tutma konusunda kişinin serbest olduğu normal şartlarda isteyen tutar istemeyen de tutmaz hükmünü içeren rivayetlere yer vermektedir. Şâfiî’nin kendi senediyle rivayet ettiği bu hadisler ise şunlardır:

“Enes b. Mâlik’ten gelen bir rivayete göre bir kısmımız oruçlu bir kısmımız oruçlu olmadığı halde Allah Rasulü’yle (s.a.v) birlikte sefere çıktık. İçimizden ne oruç tutanlar tutmayanları ayıpladı ne de oruç tutmayanlar tutanları ayıpladı.”<sup>597</sup>

“Hamza b. Amr el-Eslemî’den gelen bir rivayete göre, Allah Rasulü’ne (s.a.v) ya Rasulallah seferde oruç tutayım mı?- bu şahıs çokça oruç tutanlardandı- Allah Rasulü (s.a.v) “Dilersen oruç tut dilersen de tutma.”<sup>598</sup> diye cevap vermiştir.

Şâfiî’nin yolculukta oruç tutup tutmama konusunda kişinin muhayyer olduğunu gösteren bu rivayetini, seferde oruç tutmayı nehyeden önceki rivayetlerle birlikte düşündüğümüzde zahiren bu rivayetler arasında bir ihtilafın olduğu aşikârdır. Ancak konuyla ilgili rivayetlerin bir kısmının nehye diğer bir kısmının ibâhaya/ihtiyara delâlet etmesi, Şâfiî’yi rivayetleri cem’ etme yoluna sevk etmiştir. Şâfiî de delile istinaden zahiren tahrimine delâlet eden nehyi tenzihe hamletmek suretiyle söz konusu rivayetleri uzlaştırma yoluna gitmiştir. Şâfiî, el-Ümm’de konuyla ilgili şu açıklamalara yer vermektedir:

“Allah Rasulü (s.a.v) seferde oruç tutmaktan nehyetmiştir. Bize göre -Allah daha iyisini bilir- Allah Rasulü’nün (s.a.v) bu nehyinin sebebi olsa olsa insanlara kolaylık sağlamaktır, yoksa oruç

---

<sup>597</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu’l-Hadîs**, X, 60.

<sup>598</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu’l-Hadîs**, X, 60.

tutmayı yasaklamak (tahrim) ya da tutulduğu zaman orucun geçirli olmayacağını belirtmek değildir. İnsanların bir kısmı bazen nehyi duyarlar, ancak bu nehyin neye delâlet ettiğini bilmezler ve genel anlamda nehye hükmederler. Biri dese ki Allah Rasulü (s.a.v) seferde oruç tutmayanları asî olarak isimlendirmiştir (buna nedersin?) (cevaben) Allah Rasulü (s.a.v) düşmana karşı güç kazanmak için seferde oruç tutmaktan nehyetmiş olabilir. Çünkü Allah Rasulü (s.a.v) seferde oruç tutmaktan nehyettiği zaman muharibti (savaşmak için sefere çıkmıştı). O'nun bu nehyine rağmen sahâbeden bazıları oruçlarını bozmaktan imtina ettiler. Bunun üzerine Allah Rasulü (s.a.v), nehyi işiten bazı kimseleri asi olarak isimlendirdi. Zira onlara oruçlarını bozmaları emrolunduğu halde bozmadılar. Öte taraftan o kişilere, ruhsatı kabul etmedikleri ve ondan yüz çevirdikleri için de -ki bu bize göre mekruhtur- asi denmesi muhtemeldir. Şayet yolcu kişi oruç tutup tutmama konusunda kendisine genişlik sağlandığını biliyorsa oruç tutabilir veya tutmayabilir deriz. Seferilikte her iki durum da caiz olduğuna göre, bana göre oruç tutmaya güç yettirenin tutması daha iyidir. Şayet denilse ki “seferde oruç tutmak faziletten değildir.” Rivayetine ne diyebilirsiniz? Bu rivayet Hişam b. Urve'nin hadisine muhalif değildir. Ancak şu var ki -daha önce de belirttiğim gibi- kişi ruhsattan yüz çevirerek seferilikte oruç tutmanın sevap; tutmamanın ise günah olduğunu/sevap olmadığını düşünüyorsa bu kişi için tutmakta hayır yoktur. (Yoksa bu hüküm herkesi kuşatmamaktadır).<sup>599</sup>

el-Ümm'den aktardığımız yukarıdaki paragrafta Şâfiî, seferde oruç tutmayı nehyeden rivayetleri değerlendirmeye tabi tutmuş ve nehyin mutlak olmadığı ve tahrimde delâlet etmediği sonucuna varmıştır. Zira Allah Rasulü'nün (s.a.v) seferilikte ashâbını oruç tutmaktan nehyetmesi onları meşakkat içerisinde görmesindedir. Öte taraftan oruç tutmakta ısrar edenleri asi olarak nitelemesi de Rasulüllah'ın (s.a.v) emrine muhalefet etmeleri ve ruhsatla amel etmeyi kabul etmemelerinden kaynaklanmaktadır.

Herhangi bir konuyla ilgili rivayetler arasındaki zahirî çelişkiyi cem' yöntemiyle çözüme kavuşturma başlığı altında yer verdiğimiz “*nehyi tahrim dışında bir mânaya hamletmek suretiyle cem*” bağlamında buraya kadar çeşitli örnek ve değerlendirmelere yer verdik. Şâfiî, konuyla ilgili yaptığı değerlendirmelerde açıkça deliller arasındaki zahirî çelişkiyi dile getirmiş ve metodu gereği öncelikle uzlaştırma yoluna gitmiş ve peroblemi, nehyi tahrim dışında bir mânaya hamletme yoluyla çözüme kavuşturmuştur.

---

<sup>599</sup> Şâfiî, el-Ümm, III, 257.

## 8. Durum Değişikliği Yoluyla Cem'

Rivayetler arasındaki zahirî çelişkiyi cem' yöntemiyle çözüme kavuşturma yollarından biri de durum değişikliği yoluyla cem', bir başka ifadeyle, deliller arasındaki zahirî çelişkiyi bağlamı dikkate alarak çözüme kavuşturmadır. Bir meselenin hükmüne dair bazen çeşitli rivayetlerde farklı hükümler yer alır. Ancak zahiren aynı mesele ile ilgili farklı hükümler söz konusu olduğu düşünülse de işin esasına bakıldığında zaman o meseleyle ilgili her bir rivayet ve hükmün farklı durum ve bağlamlarda gündeme geldiği anlaşılacaktır.

İki zıt rivayeti çevreleyen iki farklı durumun varlığının dikkate alınmaması nedeniyle meydana gelen ihtilafın, bağlamın dikkate alınmak suretiyle çözüme kavuşturulması Şâfiî tarafından oldukça önemsenen ve başvurulan bir yoldur.

Bu iki farklı durumla ilgili olan hadisleri her bir ravi muttali olduğu duruma göre rivayet edince, onları işitenlerin her iki rivayetin de aynı durumla ilgili olduğunu düşünmeleri sonucunda ihtilaf söz konusu olmaktadır.

Hz. Peygamber'in herhangi bir konuda, daha önce koyduğu bir sünnete aykırı gibi görünen ikinci bir sünnet koyması mümkündür. Aslında bunlar iki farklı durum için konulmuş iki ayrı sünnettir. Ancak bu iki sünnetin bağlamları arasındaki farkı bilmeyenler, ayrı ayrı konulmuş sünnetleri ihtilafı zannedebilirler.<sup>600</sup>

Şâfiî gerek usûl gerek fûrûa dair eserlerinde çeşitli vesilelerle, nassların doğru anlaşılmasında bağlamın önemine değinir ve rivayetler arsında karşılaşılan birçok zahiri çelişkiyi de bu yolla çözüme kavuşturmaya çalışır. Bağlam veya Şâfiî'nin tabiriyle "İhtilâfu'l-Hâleyn", sözün irad edildiği ortam/durum, nassların anlaşılmasında hiç şüphesiz hayati öneme sahiptir. Şâfiî, nassları anlamada karşılaşılan problemleri doğuran sebepleri izah sadedinde durum değişikliğinin/bağlamın yani sözün hangi amaçla, nerede ve kime söylendiğinin dikkate alınmamasının nassları yanlış anlama sebepleri arasında önemli bir yere sahip olduğunu belirtir. Şâfiî,

---

<sup>600</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.214.

“*ihtilâfu'l-hâleyn*” tabirini bir meseleyle ilgili iki muhtelif rivayeti çevreleyen iki farklı durum anlamında kullanmış ve zahiren çelişkili iki hadisin arasını telif etmede bu yönteme/bağlama başvurmuştur. Şâfiî, *er-Risâle*'de “hadisteki illetler” bölümünde zahirî çelişkiye sebep olan faktörleri izah ederken, *bağlamın* ihtilafı olan ilişkisine de temas eder. O'nun konuyla ilgili değerlendirmesi aşağıdaki şekliyledir:

“Hangisinin nâsîh hangisi mensuh olduğuna dair delâlet bulunmayan çelişkili hadisler gelince, aslında Hz. Peygamber'in her işi uyum hâlinindedir, doğrudur; onda çelişki yoktur. Hz. Peygamber'in yurdu Arabistan ve dili Arapçadır. O, bazen âmm bir ifade kullanır, bununla âmmı kasteder; bazen âmm bir ifade kullanır, onunla hâssı kasteder... Hz. Peygamber'e(s.a.v), bir şey sorulur, o da, soruya göre cevap verir. Hadisi rivayet eden kimse de ya onu geniş olarak ya da özet olarak yahut da mânasının hepsini değil, bir kısmını nakleder. Bir kimse Hz. Peygamber'den (s.a.v), bir hadis nakleder. İşittiği bu hadis, onun yetişmediği bir sorunun cevabı olabilir. Eğer soruya yetişseydi, cevabın dayandığı sebep vasıtasıyla onun mahiyetini anlardı. Hz. Peygamber (s.a.v), bir şey hakkında bir sünnet koyup sonra onun hilafına olan bir şey için başka bir sünnet koyabilir. Bu hadisleri işiten bazı kimseler, Hz. Peygamber'in (s.a.v), hakkında hüküm koyduğu bu iki farklı durumu birbirinden ayırt edemezler (ve iki hadis arasında çelişki/ihtilaf olduğunu sanırlar). (Bazen) Hz. Peygamber (s.a.v), mâna bakımından bir nass'a uygun bir sünnet koyar, bir ravi onu hıfzeder; sonra bir yönüyle bu nassa muhalif bir yönüyle de muvafık -bu iki durumun birbirinden farklı olması nedeniyle- başka bir sünnet ortaya koyar. Başka bir ravi de bunu hıfzeder. Her ravi ezberlediğini aktarınca dinleyicilerden bazıları bu iki hadis arasında ihtilaf var sanır oysa burada çelişkili bir şey yoktur.”<sup>601</sup>

*er-Risâle*'den aktardığımız bu açıklamalar, bize, Şâfiî'nin, deliller arasında zahirî çelişkiye sebep olan faktörler arasında bağlam/makam/durum değişikliğini dikkate almamayı da saydığını açıkça göstermektedir. Şâfiî'ye göre bağlamın dikkate alınmaması ihtilafa yol açtığı gibi, dikkate alınması da zahiri çelişkiyi ortadan kaldıran bir yoldur. Bundan ötürü nasslarla sağlıklı bir münasebet kurma ve onları doğru anlamının yolu söz konusu nassların hangi makam/durum/bağlamda söylendiğini dikkate almaktan geçer. Aksi takdirde aralarında herhangi bir çelişki olmamasına

---

<sup>601</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s.213-214.

rağmen Şâfiî'nin belirttiği gibi “dinleyicilerden bazıları bu iki hadis arasında ihtilaf var sanırlar; oysa burada çelişkili bir şey yoktur”.<sup>602</sup>

Şâfiî, durum farklılıklarının dikkate alınmamasını ihtilaf sebepleri arasında sayarken aynı zamanda problemin çözüm yolunu da göstermektedir. Zira bağlamın dikkate alınmamasından kaynaklanan problem, dikkate alınmasıyla da ortadan kalkacaktır. Buraya kadar teorik olarak izah etmeye çalıştığımız bu hususu şimdi birkaç örnekle somutlaştırmaya çalışalım.

**a.** Şâfiî kendi senediyle ibn Ömer'den şu hadisi aktarmaktadır: “*Biriniz kardeşinin talip olduğu kadına evlilik teklifinde bulunmasın*”.<sup>603</sup>

Bu hadise göre birisinin evlenme teklifinde bulunduğu kadına, bir başkasının talip olması yasaktır. Şâfiî, bu hükmün özel bir anlam ve sebebinin bulunduğunu ve bu yasağın bir soruya cevaben ya da özel bir sebebe binaen ortaya çıkmış olabileceğini belirtmiştir. O'na göre, kendisine evlenme teklifinde bulunmuş ve bunu kabul etmiş bir kadına, başkasının talip olması durumunda, kadının ilk teklifi reddederek ikinci teklifi kabul etmesi mümkün olduğundan, Rasulullah, bu durumdaki bir kadına talip olunmasını yasaklamıştır.<sup>604</sup>

Şâfiî, yine kendi senediyle, zahiren yukarıdaki hükmün aksine bir hüküm bildiren Fâtıma b. Kays'tan ise şu hadiseyi/hadisi aktarmaktadır:

“Fâtıma b. Kays'i kocası boşamış, Hz. Peygamber (s.a.v) de ona İbn Ümmi Mektûm'un evinde iddet beklemesini emretmiş ve “*Süre dolunca bana haber ver*” demiştir. Fâtıma b. Kays der ki: İddetim bittiğinde, Rasulullah 'a, Muâviye b. Ebî Süfyân ve Ebû Cehm'in bana talip olduklarını haber verdim. Hz. Peygamber (s.a.v), “ **Muâviye yoksul biridir. Ebû Cehm'e gelince o sopasını boynundan indirmez (eli sopalı/ ya da çokça sefere çıkar), Üsâme b. Zeyd ile evlen**”. Fâtıma b. Kays'ın ben ondan hoşlanmıyorum, demesi üzerine. Allah Rasulü (s.a.v), “ **Sen Üsâme ile evlen**”,

---

<sup>602</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.214.

<sup>603</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.307-309; **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 244.

<sup>604</sup> Şâfiî, **er-Risale**, s.309-310.

buyurdu. Bunun üzerine ben de onunla evlendim. Allah onu benim hakkımda hayırlı eyledi ve onunla mutlu oldum.”<sup>605</sup>

Şâfiî bağlam/durum/makam farklılığından hareketle, mü’min kardeşinin talip olduğu bir kadına, başkasının talip olmasını yasaklayan hadis ile ikinci hadisin bağlamlarının ayrı olduğu ve her iki hadisin aynı bağlamda değil farklı bağlam ve makamlarda dile getirildiği ve konuyla ilgili rivayetler arasındaki zahiri çelişkinin gerçekte olmadığı sonucuna varmıştır.<sup>606</sup> Çünkü birinci rivayette kendisine evlenme teklifinde bulunulmuş ve bunu kabul etmiş bir kadına başkasının talip olması durumunda, kadının ilk teklifi reddederek ikinci teklifi kabul etmesi mümkün olduğundan, Rasulullah, bu durumdaki bir kadına talip olunmasını yasaklamıştır. İkinci rivayette ise aynı anda bir kadına iki kişinin talip olduğu ve Rasulullah’ın, kadına, iki talipten biriyle anlaşılabilir karar vermediği için üçüncü bir şahısla evlenmesini tavsiye ettiği yer almaktadır.<sup>607</sup>

**b.** Bağlam farklılığı nedeniyle aralarında esasta bir çelişki/ihtilaf olmamasına rağmen zahiren çelişkili görülen bir diğer konu da büyük veya küçük abdest ihtiyacı giderirken kişinin, önünü veya arkasını kibleye dönmesidir.

Şâfiî kendi senediyle Ebû Eyyûb el-Ensârî’den şu sözleri aktarmaktadır:

“Hz. Peygamber (s.a.v), büyük veya küçük abdest ihtiyacının giderilmesi esnasında ön veya arakanın kibleye gelmesinden nehyetmiştir. İhtiyaç giderirken sadece doğu veya batıya dönünüz. Ebû Eyyûb der ki: Şam’a vardığımızda gördük ki helalar kibleye doğru inşa edilmiş. Bu nedenle bizler helada ihtiyaç giderirken sağa sola dönüyorduk ve Allah’tan mağfiret talebinde bulunuyorduk.”<sup>608</sup>

Ebû Eyyûb el-Ensârî’den gelen bu rivayette de görüldüğü üzere, Hz. Peygamber (s.a.v), mutlak olarak yani ister sahrada, isterse evin içinde olsun fark etmeksizin kişinin ihtiyaç giderirken ön veya arkasını kibleye dönmesini nehyetmiştir. Ebû Eyyûb el-Ensârî’nin de Hz. Peygamber’in (s.a.v) bu nehyini mutlak olarak

---

<sup>605</sup> Şâfiî, **er-Risale**, s. 310.

<sup>606</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, ss. 310-313.

<sup>607</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, ss. 311.

<sup>608</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu’l-Hadîs**, X, 219.

anladığı anlaşılmaktadır. Zira O'nun “bizler helada ihtiyaç giderirken sağa sola dönüyorduk ve Allah'tan mağfiret talebinde bulunuyorduk” ifadesi, ihtiyaç giderirken hiçbir zaman ve hiçbir yerde ön veya arkanın kibleye gelmesinin caiz olmadığı kanaatinde olduğunu göstermektedir. Öte taraftan Şâfiî yine kendi senediyle İbn Ömer'den ise şunu aktarmaktadır:

“Birtakım insanlar, ihtiyaç gidermek için oturduğunda kibleye veya Beytü'l-Makdise dönme diyorlar. Oysa evimizin damına çıktığımda, Hz. Peygamber'in (s.a.v), iki kerpiç üzerinde kibleye yönelmiş olarak ihtiyaç giderdiğini gördüm.”<sup>609</sup>

Şâfiî, iki hadis arasında zahiren bir çelişki söz konusu olsa da yine de bunu ihtilaf olarak görmememiz gerektiği kanatindedir. O'na göre iki rivayet arasında icmal tefsir münasebeti vardır. Zira Ebû Eyyûb'un rivayetinde büyük/küçük abdest ihtiyacı, ister evde ister sahrada giderilmiş olsun fark etmeksizin mutlak olarak nehye konu olmuşken; İbn Ömer'e Ebû Eyyûb'un rivayeti ulaşmamış ve Allah Rasülü'nün evde ihtiyaç giderirkenki hâline vakıf olmuş O'nun bu davranışından, kişi evde ihtiyaç giderirken ön veya arkasını kibleye vermesinin herhangi bir sakıncasının olmayacağı neticesine varmıştır. Şâfiî, her iki rivayeti dikkate alarak birinci rivayetin mücmel/âmm ikinci rivayetin ise onu tefsir ettiği görüşündedir. Bu nedenle Ebû Eyyûb'un rivayetinin umumu kapsamında, ikinci rivayetin onu tefsir ve tafsil etmesinden sonra veya onun umumunu tahsisten sonra sadece sahrada ihtiyaç giderme kalmakta ve nehy sadece ona dönmektedir. Her iki rivayetin de birbirinin rivayetinden habersiz olmaları, hükmün sadece bir yönünün bilinmesi sonucunu doğurmuştur. Zira her sahabi gördüğüyle veya duyduğuyla amel etmekle mükelleftir.<sup>610</sup>

### 9. Mücmel-Müfesser İlişkisinin Tespiti ile Cem'

Şâfiî'nin savaş hukukuyla ilgili muhtelif görünen hadisleri bu yöntemle çözümlendiğini görmekteyiz. Ebû Hureyre'den (ö. 58/678) rivayet edilen bir hadiste “Rasulullah (s.a.v) insanlar Allah'tan başka ilah olmadığını söyleyinceye kadar onlarla savaşacağını ve ancak bunu kabul etmeleri durumunda kanlarını ve mallarını kendisinden korumuş olacaklarını”,

<sup>609</sup> Şâfiî, el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs, X, 220.

<sup>610</sup> Şâfiî, el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs, X, 221.

belirtmektedir.<sup>611</sup> Bir başka hadiste ise Rasulullah'ın (s.a.v) bir yere ordu gönderdiğinde onlara şu talimatı verdiği ifade edilmektedir:

"Eğer müşriklerle karşılaşırsanız onları üç şeye davet edin: Önce onlara İslamiyet'i kabul etmeyi teklif edin. Eğer müslüman olurlarsa onlarla savaşmayın. Onlara yurtlarını bırakıp muhacirlerin yaşadığı yere gitmelerini söyleyin. Giderlerse muhacirlere verilen hakların onlara da verileceğini, muhacirlere yüklenen sorumluluğun onlara da yükleneceğini söyleyin. Müslümanlara uygulanan Allah'ın hükümleri aynı şekilde onlara da tatbik edilecektir. Yurtlarını terketmezlerse, müslüman bedevilere uygulanacak hükme tabi olduklarını söyleyin. Müslümanlarla beraber savaşmadıkça feyden bir pay alamayacaklarını da bildirin. Eğer İslam'a girmeyi kabul etmez iseler, cizye vermeleri gerektiğini söyleyin, cizye verirlerse alın ve savaşmayın. Bunu da kabul etmezlerse Allah'a güvenin ve onlarla savaşın!"<sup>612</sup>

Ebû Hureyre'den nakledilen hadis ile ikinci hadis arasında ihtilaf var gibi görünmektedir. Zira birinci hadiste müslüman olmak savaşı durduracak yegâne şart iken, ikinci hadiste cizye vermekten bahsedilmektedir. Ancak Şâfiî'ye göre her ne kadar âmm ifadeler kullanılmış olsa bile birinci hadisin puta tapanlara, ikinci hadisin ise ehl-i kitaba has olduğu bilinince ihtilaf olmadığı ortaya çıkmaktadır.<sup>613</sup>

Konuyu açıklayacak bir başka örnek de namazda konuşma meselesiyle ilgilidir. Rivayete göre;

"Habeşistan hicreti öncesinde namaz kılanlara selam vermek namaza zarar vermiyorken, İbn Mes'ûd (ö. 32/652), Habeşistan dönüşünde namazda bulunan Rasulullah'a selam verince Hz. Peygamber (s.a.v) namazda konuşulmaması gerektiğini haber vermiştir. Hâlbuki bir başka hadiste dört rek'atlı bir namazın ikinci rek'atında selam vererek namazı bitiren Hz. Peygamber'e (s.a.v) Zülyedeyn adlı bir sahabe tarafından namazı eksik kıldırıldığı hatırlatılmış, Rasulullah da bunu diğer sahabilerden tevsik ettikten sonra kalan iki rekâtı kıldırılmış ve sehiv secdesi yaparak namazı tamamlamıştır.<sup>614</sup>

Şâfiî 'ye göre birinci hadis namazda kasten konuşmanın yasaklandığını gösteren genel bir hüküm, ikinci hadis ise namazın eksik kılındığını gören birisinin

---

<sup>611</sup> Buhârî, "Îmân", 17; Müslim, "Îmân", 34; Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 115

<sup>612</sup> Müslim, "Cihâd", 2; Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X,116

<sup>613</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 117.

<sup>614</sup> Buhârî, "Sehv", 4; Müslim, "Mesâcid", 97-102; Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 225;



bunu hatırlatabileceğine delâlet eden özel bir mana taşımaktadır. Buna göre böyle bir konuşma olsa bile geri kalanının kılınarak namazın tamamlanması mümkündür.<sup>615</sup>

### 2.11.2. İki Delilden Birini Iskat Yoluyla İhtilafı Giderme

Şâfiî rivayetler arası uzlaştırma imkânını bulamadığı zaman nesh veya tercih yoluyla iki delilden birinin düşürme yöntemine başvurmaktadır. O, bu yönteme başvururken öncelikle nuzül veya vurüd tarihlerinin tespiti yoluyla iki delilden birinin nâsih, diğerinin mensuh olduğuna karar vermek suretiyle problemi çözmektedir. İhtilafı iki delil arasında nesh ilişkisini tespit edemediği zaman ise tercih sebeplerine müracaat etmek suretiyle rivayetlerden birini diğerine tercih etmektedir.

Şâfiî gerek nesh gerekse tercih yolu için “ إسقاط/تعطيل / طرح أحد الدليلين ”/ “İki delilden birinin itibardan/amelden düşürülmesi, atılması, işlevsiz kılınması” tabirini kullanmaktadır. Yani ihtilafı iki delilden birinin, nesh veya tercih yoluyla işlevsiz hâle getirilerek itibardan düşürülmesi ve yok hükmünde sayılmasıdır. Şâfiî’ye göre gerek nesh gerekse tercih durumunda teâruzun hakiki olması nedeniyle iki delilin/hadis birliktede amele konu olması söz konusu değildir. Bu nedenle bu delillerden birini alıp diğerini amelden düşürmek zorunludur. Ancak bu durumda şer’î naslar arasında gerçek bir ihtilafın nasıl düşünülebileceği sorusu akla gelebilir. Nesh ve tercih kavramlarının mahiyetini izah sadedinde de ifade edeceğimiz üzere nesh durumunda şâri’in uygulanmak üzere gönderdiği ve kendisi için bir zaman belirlediği hükmün zamanının dolmasıyla yerine başka bir hükmün geçmesi söz konusudur; ancak müctehid ilk bakışta her iki delilin de yürürlükte olduğunu düşünerek bir çelişkinin varlığını düşünebilir. Şâri’ tarafından ilk hükmün iptali nedeniyle her iki hüküm arasında gerçek bir çelişkinin varlığı, problem oluşturmamaktadır. Zira her iki hükmün de yürürlükte olmaması sebebiyle aralarındaki çelişkinin şer’î naslara hâlel getirmesi söz konusu değildir.

---

<sup>615</sup> Şâfiî, el-Ümm, İhtilâfu’l-Hadîs, X, 225-226.

Tercihe gelince, müctehid karşılaştığı çelişkiyi delilleri uzlaştırama yoluyla veya nesh yoluyla çözüme kavuşturamadığı için iki delilden birini alıp diğerini tek etme yoluna gitmiştir. Bu durum, söz konusu çelişkinin müctehid nazarında gerçekleştiği ve onun zaviyesinden meseleye bakıldığı zaman gerçek bir çelişki olarak görüldüğü anlamına gelir. Yoksa realitede de bir çelişki olduğu anlamına gelmez. Nitekim bazı müctehidlerce tercih yoluyla çözüme kavuşturulan nice ihtilaflar vardır ki, başka bir müctehid tarafından telif/cem' yoluyla çözülebilmektedir.

### 2.11.2.1. Nesh Yoluyla Iskat

#### 1. Neshin tanımı kısımları ve şartları

Sözlükte “ortadan kaldırmak; nakletmek, beyan etmek” mânalarına gelen nesh kelimesi terim olarak “*şer‘î bir hükmün daha sonra gelen şer‘î bir delille kaldırılmasını*”<sup>616</sup> ifade eder. Neshin söz konusu olduğu durumlarda önceki hüküm mensûh, onu yürürlükten kaldıran yeni hüküm veya delil nâsîh diye anılır.

Neshi kabul eden âlimlerin tamamı Kur’an’ın Kur’an’ı ve Sünnetin Sünneti neshedebileceğini kabul ederken Kur’an’ın sünneti veya sünnetin Kur’an’ı neshetmesinde görüş ayrılığı bulunmaktadır. Kur’an’ın açıklanmasını sünnetin en temel işlevi olarak gören İmam Şâfiî başta olmak üzere bazı âlimler bu tür neshe karşı çıkarken çoğunluğu teşkil edenler, Kur’an’ın sünneti neshetmesi yanında mütevâtir sünnetin de Kur’an’ı neshedebileceğini söylemişlerdir.

Klâsik kaynaklara göre mensuh üç kısma ayrılır:

#### 1. Hem nazmı hem hükmü neshedilenler.

---

<sup>616</sup> İmam Şâfiî ve Muhammed b. Cerîr et-Taberî gibi âlimlerin öncülüğünde neshin tahsis, takyid, mübhemî beyan, mücmeli tafsil gibi terimlerden farkı ortaya konulmaya ve nesih alanına girmeyen diğer nesih iddiaları ayıklanmaya başlandıktan sonra mensuh kabul edilen ayetlerin sayısı azalmıştır. Suyûtî, kendi dönemine kadar yazılan eserlerdeki bilgileri değerlendirip mensuh ayetlerin sayısını yirmi olarak tespit etmiş, Şah Veliyyullâh ed-Dihlevî bu ayetlerden sadece beşinin mensuh olduğunu belirtmiştir. (Abdurrahman Çetin, “Nesih”, DİA, İstanbul 2006, XXXII, 580.)

2. Nazmı neshedilip hükmü bâki kalanlar. Bazı âlimler bu tür neshi kabul etmemişler, gerekçe olarak da konuyla ilgili rivayetlerin haber-i vâhid türünde olmasını ve Kur'an'da nesih gibi önemli bir konunun bu yolla sabit olamayacağını öne sürmüşlerdir.

3. Hükmü neshedilip nazmı bâki kalanlar. Kur'an'da neshi kabul eden âlimler tarafından benimsenen neshin bu türü ilgili eserlerin esas konusunu teşkil etmiştir.

İslâm âlimleri, ayetler arasında neshin vâki olup olmadığının tespiti konusu üzerinde de durmuşlar ve bu konuda bazı şartlar ortaya koymuşlardır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra gerçekleşmemesi, nâsîh ve mensuhun şer'î amelî hükümlerle ilgili olması, mensuh hükmün bir süre yürürlükte kalmış bulunması, iki hüküm arasında her biriyle ayrı ayrı amel etmeye imkân vermeyecek derecede uzlaşmazlık tespit edilmesi, nâsîh hükmün delilinin mensuhunki ile aynı güçte veya ondan daha güçlü olması neshin genel şartları arasında yer alır.

Neshin hikmetine dair çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Bu konuda özetle şu söylenebilir: Hz. Peygamberin (s.a.v) ilk muhatabı olan Arapların sabit, karara bağlanmış bir tutumları ve nizamları yoktu. Şayet İslam dininin bütün hükümleri onlara birden inseydi onlar buna güç yettirmeyebilir ve bu hükümlerden nefret eder, ürküp kaçarlardı. Bu nedenle önce teşri' kılınan hükümler kendi zamanlarına mülayim ve muvafıktı. Muhatabların ıslahı için teşri' kılınan bazı hükümler için belirlenen zaman sona erdiğinde ilahi bir müdahaleyle mevcut hükmün yerine, değişmemek üzere devamlılık arzeden muhkem hükümler getirilir. Yani nesih, muvakkat olan hükümlerin sona erdiğini bildirmektir. Bu nedenle külli prensiplerde, inanç esaslarında ve değişmez sabitelerde değil; insanların içtimai hayatlarına yönelik değişmeye elverişli maslahatlar içeren bazı cüz'î ve muvakkat şer'î amelî hükümlerde gerçekleşmiştir. İslâm âlimleri de İslâm'ın daha önceki şeriatları tamamen veya kısmen yürürlükten kaldırdığı hususunda hemfikirdir. Peygamberler vasıtasıyla insanlara ulaştırılan dinler

inanç, ahlâk ve ibadetin esaslarında müşterek olup farklılık amelî hükümlerin sadece bir kısmında gerçekleşmiştir.<sup>617</sup>

## 2. İmam Şâfiî'ye Göre Neshin Mahiyeti

Şâfiî'ye göre, iki hadis birbirine zıt hükümler taşıyorsa ve aralarında cem' ve telif de mümkün değilse, bazı delillere dayanılarak bu iki hadis arasında nesh ilişkisi olduğu sonucuna varabilir ve bu yolla söz konusu çelişkiyi giderebiliriz.<sup>618</sup> O'na göre şer'î deliller arasında neshin vuku bulup bulmadığına ancak sünnet, sahabi sözü, vurud vakti (hadislerden birinin diğerinden sonra varid olduğu), hadisi işiten kişinin sözü, genelin sözü/kabulü ve kıyas gibi birtakım karinelere bakılarak karar verilebilir.<sup>619</sup>

Şâfiî'ye göre şer'î deliller arasında neshin vuku bulup bulmadığına ancak birtakım karinelere bakılarak karar verileceğini belirttikten sonra bu hususu birkaç örnekle izah etmeye çalışalım:

1. Hz. Peygamber'in bazı hadislerinde önceden vaz' ettiği bir sünneti neshettiğini açıklaması, sünnetin delâletiyle neshin tespit edilebileceğini göstermektedir.

Mesela, Allah Rasulü (s.a.v) kurban etlerinin üç günden fazla saklanmasını yasaklamıştı. Ancak daha sonra bunu kurban bayramı günlerinde çölden gelen bazı kimselere yiyecek verilsin diye yasakladığını ve artık kurban etlerinin yenilebileceğini, sadaka olarak verilebileceğini ve biriktirilebileceğini haber vermiştir. Böylece de

---

<sup>617</sup> Bkz. Çetin, "Nesih", DİA, XXXII, 580.

<sup>618</sup> Şâfiî'nin ihtilaf probleminin çözümünde yöntemsal olarak takip ettiği bu sıralama genel geçer bir sıralama değildir. Zira iki delilden birinin nâsîh diğerinin mensuh olduğunu çeşitli karineler ile bilebiliriz. Delile istinaden iki delilden birinin nâsîh diğerinin mensuh olduğunu açıkça ve kesin olarak bildiğimizde -örneğin icmâ yoluyla veya Allah Rasulu'nün açık beyanıyla ya da sahâbeden birinin bu neshi muhalefetsiz nakletmesi hâlinde- nesh yöntemi diğer iki çözüm yolu olan cem' ve tercih yöntemlerine öncelenir. Bu durumda her iki delil arasında hakikatte bir çelişki söz konusudur ve telif edilme ihtimali de yok demektir. Öte taraftan neshin varlığı şayet açık ve kesin bir delile dayanmıyorsa bu durumda hangi çözüm yönteminin önceleneceği konusunda cumhur ile Hanefiler arasında ihtilaf söz konusudur. (Bkz. Lü'lüe, **Mefhumu't-Têâruz İnde's-Şâfiî**, s.229.)

<sup>619</sup> Bkz. Şâfiî, **el-Ümm**, VII, 351; **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 41.

önceki hükmünü kaldırmıştır.<sup>620</sup> Bir başka rivayete göre ise Rasulullah önceleri kabir ziyaretini yasaklamışken daha sonra buna izin vermiş, hatta tavsiye etmiştir.<sup>621</sup>

2. Sahabilerin şer'î hükümler arasında vuku bulan neshe dair yaptıkları açıklamalar da nâsih ve mensuh konusuna açıklık getirmektedir.

Mesela Übey b. Ka'b, guslün ancak inzal olması durumunda vacip olacağını düşünmekteydi. Zira Allah Rasulü'nün (s.a.v) cinsel birleşmeyi inzal olmadan bırakan kişi hakkında, "Uzunu yıkasın, abdest alıp namaz kılsın." buyurduğunu işitmişti.<sup>622</sup>

Bir başka rivayette ise Ebû Saîd el-Hudrî, Allah Rasulü'nün (s.a.v) "Su (gusül), inzal olan su sebebiyle vacip olur." buyurduğunu nakletmiştir. Hz. Âişe ise Rasulullah'ın şöyle buyurduğunu söylemektedir:

"Sünnet yerleri birleşince gusül gerekir."<sup>623</sup> Hz. Âişe'nin rivayetinin önceki hükmü neshettiğini Sehl b. Sa'd'ın şu sözünden anlamaktayız:

"Önceleri inzal olmadıkça gusül gerekmezdi, ancak sonra bu terkedildi. Sünnet yerleri birleşince guslün gerekeceği hükmü açıklandı."<sup>624</sup>

3. Çelişen iki hadis arasında nesh vuku buluyorsa, elbette ki zaman itibariyle daha sonra olan nâsih, önce bildirilen hüküm mensuh olacaktır.

Mesela; Enes b. Mâlik'ten gelen bir rivayete göre, Allah Rasulü'nün (s.a.v) atından düşüp yaralandığı zaman namazları oturarak kıldırılmış. Sahabiler de onunla birlikte oturarak namaz kılmışlardı.<sup>625</sup> Ancak Hz. Âişe'den şöyle bir rivayet gelmektedir: "Allah Rasulü (s.a.v) ömrünün son günlerinde Hz. Ebû Bekir'e namazları kıldırmasını emretti. Hz. Ebû Bekir namaz kıldırırken, Rasulullah gelip yanına oturdu ve ona imam oldu. O da

---

<sup>620</sup> Bkz. Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 200-201.

<sup>621</sup> Müslim, "Cenâiz", 36.

<sup>622</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 66; Buhârî, "Gusl", 29.

<sup>623</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 68; Mâlik, "Tahâret", 71.

<sup>624</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 60. Ayrıca bkz. Aktepe, "**İmam Şâfiî'nin Hadisler Arasında Görülen Çelişkilere Bakışı**", s. 67-68.

<sup>625</sup> Müslim, "Salât", 77; Mâlik, "Salâtu'l-Cemâa", 16.

cemaate ayakta imam oldu.”<sup>626</sup> Şâfiî’ye göre bu namazlardan ikincisi Rasulullah’ın vefatına sebep olan hastalığı sırasında kırdığı bir namaz olduğundan birincisini neshetmiştir.<sup>627</sup>

4. Şâfiî’ye göre kıyasa uygunluk da nâsîh ve mensuh ilişkisi tespit edilirken göz önünde tutulması gereken bir kriterdir. Bir başka ifade ile bir hadisin diğerini neshettiğine dair yukarıda arz edilen esaslarla bir sonuca varılırken, kıyasa uygunluk prensibi de nazarı itibara alınabilir.

Mesela; “Hacamat yapanın da yaptırının da orucu bozulmuştur.”<sup>628</sup> hadisinin “Allah Rasülü (s.a.v) oruçlu ve ihramlı iken hacamat yaptırdı.” hadisiyle neshedildiğini söyleyen Şâfiî, “*orucun vücuda giren şeyler sebebiyle bozulacağını, vücuttan çıkan şeylerin orucu bozmayacağını*” söyleyerek ikinci hadisin kıyasa daha uygun olduğunu belirtmiştir.<sup>629</sup>

Şâfiî eserlerinde nesih konusunu detaylı bir şekilde ele almış ve bu çerçevede neshin mahiyetini/anlamını, delillerini ve örneklerini zikretmiştir. O, neshi; “*herhangi bir nassla sabit olan bir hükmün farzîyetinin/bağlayıcılığını kaldırılması*”<sup>630</sup>, diye tanımlamaktadır. Neshi bu şekilde tanımlayan ilk kişi olan Şâfiî, yaptığı bu tanımla neshi beyan yollarından ayırmış ve kendisinden sonra gelen usûlcülere de bu ayırım noktasında öncülük etmiştir.<sup>631</sup> Şâfiî’nin konuyla ilgili değerlendirmesi şudur:

---

<sup>626</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu’l-Hadîs**, X, 76; Buhârî, “Ezan”, 47; Müslim, “Salât”, 97; Mâlik, “Salâtu’l-Cemâa”, 18.

<sup>627</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu’l-Hadîs**, X, 75-77.

<sup>628</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu’l-Hadîs**, X, 190-192.

<sup>629</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu’l-Hadîs**, X, 192.

<sup>630</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.122.

<sup>631</sup> Bkz. Ebû Zehra, **eş-Şâfiî**, s. 266. Bazı araştırmacılara göre, Şâfiî’yi nesh kavramını tanımlamaya, nassın muradını beyan sadedinde kullanılan takyid, tahsis, istisna vb. kavramlardan ayırmaya ve İhtilâful-Hadîs isimli eseri telif eden saik onun zamanında yaşanan kavram kargaşasıdır. Şâfiî, yaşadığı dönemde ulema arasında cereyan eden ihtilaflarda bu hususun önemli bir etkiye sahip olduğunu gördü ve nassın terki/izalesi anlamına gelen nesh kavramı ile nassın beyanı anlamına gelen tahsis, takyid gibi kavramları birbirinden ayırdı. Zira dönemin uleması, deliller arasında yaşanan birçok ihtilafı izah sadedinde nassın beyan yollarından olan takyid, tahsis, istisna vb. yollar için nesh kavramını kullanılmışlardır. Şâfiî, neshe getirdiği tanımla onun nassın terki ile ilgili bir kavram olduğunu; takyid ve tahsisi gibi kavramların ise nassın beyanıyla ilgili kavramlar olduğunu ortaya koydu. (Bkz. Lü’lüe, **Mefhûmu’t-Teâruz İnde’s-Şâfiî**, s. 228.)

“Allah’ın neshettiği bütün hükümler böyledir. Allah bir şeyi neshetti demek ise, farziyyetini kaldırdı demektir. Her hüküm kendi zamanında haktır. Allah onu neshedince terkedilmesi hak olur. Farz olduğu döneme yetişen kimse ona uymakla ve sonra da onu terk etmekle Allah’a itaat etmiş olur. Farz olduğu döneme yetişmeyen kimse ise sadece onu nesh eden hükme uyararak, Allah’a itaat eder.”<sup>632</sup>

Şâfiî, gerek sahabe gerekse tabiin nesli nezdinde, tahsisi, takyidi ve hatta istisnayı kuşatacak genişlikte bir anlam çerçevesine sahip olarak kullanılan nesih kavramının delâlet alanını daraltmış ve bu kavramın nassın terki/izalesi<sup>633</sup> ile ilgili bir kavram olduğunu; zikri geçen her üç işlemin/kavramın ise nassla murad olunan mânâyı beyan ile ilgili kavramlar olduğunu söylemiştir. Oysa sahabe, tabiin ve daha sonra gelenlerin çoğu her üç işlemi de nesh olarak ifade etmişlerdir. Şâfiî, neshe getirdiği tanımla nesih kavramının sınırlarını netleştirmiş ve bu kavramın anlam kargaşası doğuracak nitelikte geniş bir çerçevede kullanılmasına karşı çıkmıştır.<sup>634</sup>

Şâfiî’ye göre nesihten söz edebilmek için mutlaka her iki delil arasında realitede bir çelişki olması gerekir. İki delilden birinin önce diğerinin sonra olması neshin tahakkuku için yeterli değildir. Örneğin; sabah namazı dışındaki diğer vakitlerde kunut duasının okunmamasına nâsîh, sabah namazında okunmasına mensuh diyemeyiz. Nâsîh ve mensuh sadece aralarında ihtilaf olan deliller için kullanılır.<sup>635</sup>

Şâfiî ilkesel olarak nasslar arasında neshin gerçekleştiği fikrini kabul etse de Kitab’ın Sünneti ya da Sünnetin Kitab’ı neshetme fikrine şiddetle karşı çıkmaktadır. O’na göre Kitab’ın Kitab’ı nesh etmesi mümkün ve vaki’ olduğu gibi bir sünnetin başka bir sünneti neshetmesi de mümkün ve vakidir. Ancak Kitab ile Sünnet arasında nesh cari olmaz. Zira Sünnet Kur’an’a tabidir, dolayısıyla ona muhalif olamaz ve aralarında asla nesh cereyan edemez. Sünnet ancak Kur’an’ı beyan eden bir unsurdur. Şâfiî, sünnetin beyan mevkiinde olmasına ve Kur’an’da ayetlerin yalnızca ayetler tarafından neshedilebileceğinin belirtilmesine dayanarak Sünnetin Kur’an’ı

<sup>632</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.122. er-Risâle’de konuyla ilgili ifadesi şöyledir:

"وهكذا كل ما نسخ الله ومعنى " نسخ " ترك فرضه كان حقا في وقته وتركه حقا إذا نسخه الله فيكون من أدرك فرضه مطيعا به وبتركه ومن لم يترك فرضه مطيعا باتباع الفرض الناسخ له"

<sup>633</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.115. İlgili ibare/ifade:

" فاحتمل قول الله (فاقرؤا ما تيسر منه) معنيين أحدهما أن يكون فرضا ثابتا أنه أزيل به فرض غيره والآخر أن يكون فرضا منسوخا أزيل بغيره كما أزيل به غيره . . . . ."

<sup>634</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.106-116; Ebû Zehra, **eş-Şâfiî**, s.265.

<sup>635</sup> Bkz. Şâfiî, **el-Ümm**, **İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 29, 235; **el-Ümm**, VI, 419.

neshedemeyeceği sonucuna varmaktadır. O bu konuda şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

"Allah Kur'an'ın ancak Kur'an tarafından neshedilebileceğini ve sünnetin Kur'an'ı neshedemeyeceğini açıklamıştır. Zira sünnet, hakkında Kur'anî delil bulunan konularda Kur'an'a tabidir. Allah'ın mücmel olarak indirdiği hususları ise sünnet açıklar. Allah Teâla şöyle buyurmuştur: *"Ayetler onlara açık açık okununca, bizimle karşılaşmayı ummayanlar, "Bundan başka bir Kur'an getir veya onu değiştir" dediler. De ki O'nu kendiliğimden değiştiremem. Ben ancak bana vahyolunana uyarım. Ben rabbime karşı gelirim büyük bir günün azabına uğramaktan korkarım.*"<sup>636</sup>

Burada Allah, peygamberine, kendisine indirilene uymayı farz kıldığını ve onu kendiliğinden değiştiremeyeceğini haber vermiştir.<sup>637</sup>

Şâfi'ye göre Sünnet, Kur'an'ı neshedemez, ancak iki ayetten hangisinin nâsih olduğunu gösterebilir. Mesela; yakın akrabaya vasiyet etmeyi bildiren ayetin<sup>638</sup> miras ayetleriyle<sup>639</sup> neshedildiğini, *"Vârise vasiyet olmaz"*<sup>640</sup> hadisine dayanarak anlamaktayız.<sup>641</sup>

Nesh konusunda Şâfi'nin en önemli tespiti, Kur'an'ın sünneti neshedip edememesi meselesiyle ilgilidir. O'na göre Kur'an sünneti neshedemez. Zahiren bir ayetin bir sünneti neshettiği durumda, bu sünnetin mensuh olduğuna delalet eden mutlaka başka bir sünnet vardır. Böylece sünnet yine sünnet tarafından neshedilmiş olur. Şâfi bu konuda şunları söylemektedir:

"Eğer sünnet, Kur'an'la neshedilecek olursa, birinci sünnetin sonraki sünnetle neshedildiğini bildiren bir başka sünnet daha bulunmalıdır."<sup>642</sup> Bu ikinci sünnetin konulmama ve Rasullullah tarafından

<sup>636</sup> Yûnus 10/15; Şâfi, **er-Risâle**, s.106-107.

<sup>637</sup> Şâfi, **er-Risâle**, s.106.

<sup>638</sup> Bakara, 2 /180: "كُتِبَ عَلَيْكُم إِذَا خَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ"

<sup>639</sup> Nisâ, 4/11:

"يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّهُبُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ الشُّهُبُ مِمَّنْ تَرَكَ وَصِيَّةً يَوْصِي بِهَا أَوْ دِينٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا"

<sup>640</sup> Şâfi, **er-Risâle**, s.140.

<sup>641</sup> Şâfi, **er-Risâle**, s.137-142.

<sup>642</sup> Şâfi, **er-Risâle**, s.110.



açıklanmama ihtimali de yoktur.<sup>643</sup> Yine bu nâsih sünnetin rivayet edilmeme ihtimali de bulunmamaktadır.<sup>644</sup> Mensuh rivayet edilmiş olup da nasihin nakledilmemesi imkânsızdır. Rasulullah bu ikinci sünnetle insanların nâsih hükmü anlayarak ona göre davranmalarını, mensuh hükmü tatbik etmemelerini amaçlamaktadır.”<sup>645</sup>

Şâfiî, Kur'an'ın sünneti neshedebileceğini düşünmenin ne gibi sonuçlar doğurabileceğini, muarızıyla arasında geçen bir konuşmayı aktararak şöyle açıklamaktadır:

“Şâfiî: Kur'an'ın sünneti neshetmesi, ikinci bir sünnetin, birinci sünneti neshetmesi dışında caiz olmaz.<sup>646</sup> Muarız: Bu konuyu açıklamamı istiyorum.

Şâfiî: Farzet ki Rasulullah bizim uymamız gereken bir sünnet koysun. O'nun tarafından, bu sünnetin neshedildiğini açıklayan bir ikinci sünnet gelmedikçe, Kur'an'ın, birinci sünneti neshettiği söylenebilir mi? Mesela: “Allah Rasulü, *“Allah alım satımı helâl, faizi haram kılmıştır.”*<sup>647</sup> ve *“karşılıklı rızaya dayanan ticaret olması hâli müstesna”*<sup>648</sup> ayetlerinden önce bazı alım satım akidlerini yasaklamıştır.<sup>649</sup> Yine Rasulullah, *“Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız....haram kılınmıştır”*<sup>650</sup> ve *“Bunlardan başkasını namuslu olmak ve zina etmemek üzere mallarınızla istemeniz size helal kılındı”*<sup>651</sup> ayetlerinden önce bir kadının halasıyla veya teyzesiyle aynı anda aynı kocanın nikâhına girmesini yasakladı,<sup>652</sup> o halde rıza ile yapılan her alım satım akdi<sup>653</sup> ve bir kadının halası ve teyzesiyle aynı kocanın nikahında bulunması caizdir” demek doğru olur mu? Yine “Rasulullah köpek dişli yırtıcı hayvanların yenilmesini *“De ki: Bana vahyolunanda, leş veya akıtılmış kan yahut domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimseye haram kılınmış bir şey bulamıyorum”* ayetinden önce yasakladı. O halde insan eti ve bu yasaklananlar dışında her canlının etini yemek helâldir.” diyebilir miyiz? Aynı şey mestler konusunda

---

<sup>643</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.221.

<sup>644</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.109.

<sup>645</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.220- 221.

<sup>646</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.108, 111.

<sup>647</sup> Bakara, 12/275.

<sup>648</sup> Nisâ, 4/29.

<sup>649</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.232.

<sup>650</sup> Nisâ, 4/23.

<sup>651</sup> Nisâ, 4/24.

<sup>652</sup> Mâlik, “Nikâh”, 20.

<sup>653</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.111, 232.

da caiz olur mu? Yine “Onların mallarından sadaka al”<sup>654</sup> ayeti gereğince beş veskten az olan mallardan da zekât alınması gerekmez mi?”<sup>655</sup>

Dolayısıyla Şâfiî, sünnetin Kur’an’ı beyan edebileceği düşüncesinden hareketle, umumi ifadeli Kur’an ayetlerine dayanılarak bunları tahsis ve tebyin eden sünneti ortadan kaldırmaya yönelik düşünceleri engellemek maksadıyla Kur’an’ın sünneti neshini, bir başka sünnetin bu neshin vuku bulduğunu açıklamasına bağlamıştır.<sup>656</sup>

Şâfiî’nin nesh anlayışına dair yukarıda verdiğimiz bilgilerden sonra şimdi, şer’î deliller arasında cereyan eden çelişkinin giderilmesi noktasında onun başvurduğu yöntemlerden biri olan neshin bir çözüm yolu olarak kullandığına dair örnek ve açıklamalara yer verelim.

**Örnek 1.** Mazereti nedeniyle oturarak namaz kılacak imama uyan cemaatin durumuyla ilgili iki farklı uygulamaya delâlet eden rivayetler. Şâfiî, kendi senediyle Enes b. Mâlik’ten şu sözleri aktarmaktadır:

“ Allah Rasulü (s.a.v.) bir gün attan düşmüş ve sağ tarafı incinmiş/zedelenmişti. Bu nedenle namazlardan birini oturarak kıldırılmış ve bizler de (O’na uyarak) arkasında oturarak namaz kıldık. Bize döndüğünde şöyle dedi: “İmam, yalnızca tabi olunmak/ona uymak içindir. Ayakta durarak namaz kıldığı zaman sizler de ayakta durarak namaz kılın, rükûa vardığı zaman siz de varın, kalktığı zaman siz de kalkın. Oturarak namaz kıldığı zaman siz de topluca oturarak namaz kılın.”<sup>657</sup>

Bu rivayette açıkça görüldüğü üzere cemaat, imama her durumda tabi olmalı; imam, oturarak namaz kıldırıyorsa cemaat da oturmalı, ayakta kıldırıyorsa cemaat da ayakta kılmalıdır. Yani bu rivayetten, cemaatin imama muhalefetinin caiz olmadığı anlaşılmaktadır. Öte taraftan yine Şâfiî’nin kendi senediyle Urve b. Hişam’dan, O’nun

---

<sup>654</sup> Tevbe, 9/103.

<sup>655</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, III, 76-78; *er-Risâle*, s.227-233.

<sup>656</sup> Şâfiî’nin nesh anlayışıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s.106-116; Ebû Zehra, *eş-Şâfiî*, s.250-267; Bkz. Aktepe “İmam Şâfiî'nin Hadisler Arasında Görülen Çelişiklere Bakışı”, s. 66-71.

<sup>657</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s.521; *el-Ümm*, *İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 75; *el-Ümm*, II, 340; VIII, 530.

da babasından rivayet ettiği bir hadiste ise yukarıdaki hadisin ifade ettiği hükmün aksine bir hüküm ifade etmektedir:

“Allah Rasulü (s.a.v.) bir gün evinden/hücre-i saadetinden çıktı ve insanlara namaz kıldırır Hz. Ebû Bekir’in yanına geldi. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir (r.a) geri çekilmeye yeltendi. Allah Rasulü (s.a.v.) ona yerinde kalması için işaret etti ve onun yanına oturdu. Hz. Ebû Bekir, Allah Rasulü’ne (s.a.v.) uyararak namaz kılarken, insanlar da Hz. Ebû Bekir’e (r.a) uyararak namaz kılıyordu.”<sup>658</sup>

Şâfiî’nin zikrettiği bu rivayet bize, ayakta saf tutan cemaatin, oturarak namaz kıldırır imama uymalarında herhangi bir problemin olmadığını göstermektedir. Buna göre mazeretinden dolayı oturarak namaz kıldırır bir imama uyan cemaat, ayakta durarak ona tabi olur. İmam oturuyor diye cemaat da oturmaz. Hadisten çıkan bu hüküm aynı konuyla ilgili bir önceki hadisten anlaşılır hükme muhaliftir; zira birinci hadisten imam, mazereti nedeniyle oturarak namaz kıldırırığında cemaatin de ona uyararak oturması gerektiği anlaşılırken; ikinci hadisten, mazeretinden dolayı kıyam rüknü kendisinden düşen imam oturarak namaz kıldırırığı zaman, ona uyan cemaatin - onlardan da kıyam rüknünü düşürecek bir mazeret meydana gelmediği sürece- kıyam rüknünü terk etmemeleri gerektiği anlaşılmaktadır.

Şâfiî bu hadisler arasında cereyan eden ihtilafı nesh yöntemiyle çözmektedir. Zira O’na göre aynı konuyla ilgili olan ve aralarında muhalefet bulunan bu hadislerden ilkinde geçen olay, Hz. Peygamber’in vefatıyla neticelenen hastalığından önce yaşadığı attan düşme hadisesiyle ilgili iken; ikinci hadiste anlatılan olay O’nun ölümle neticelenen hastalığıyla ilgilidir. Aynı zamanlarda gerçekleşen iki farklı olay nedeniyle gerçekleşen bu uygulama farklılığı aynı konuyla ilgili olması nedeniyle bir çelişki arz etmektedir. Şâfiî, cem’ yöntemiyle söz konusu delillerin uzlaştırılmayacağını ve çelişkinin bu yolla bertaraf edilemeyeceğini düşündüğü için nesh yöntemiyle problemi çözüme yoluna gitmiştir. Çünkü O’na göre hadislerde geçen bu iki uygulamanın sonuncusu, nihai uygulama olması hasebiyle esas alınması ve diğer uygulama da, daha önce yaşanması ve yürürlük süresinin sona ermesi nedeniyle terk edilmesi gerekir. Sözüün özü; ilk zamanlarda geçerli olan birinci hadiste geçen hüküm, daha sonra

---

<sup>658</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.252; **el-Ümm, İhtilâfu’l-Hadîs**, X, 75; **el-Ümm**, II, 340; VIII, 530.

yürürlüğe giren ikinci hadiste geçen hükümle nesh edilmiş ve böylece geçerliliğini yitirmiştir.<sup>659</sup>

**Örnek 2.** Oruçlu kimsenin hacamat yaptırmasına / kan aldırmasına dair rivayetler. Şâfiî konuyla ilgili İhtilâfu'l-Hadîs'te farklı hüküm ihtiva eden iki hadise yer vermektedir. Hadislerin birinde hacamat yaptıran kişinin orucunun bozulacağı hükmü yer alırken diğerinde Allah Rasulü'nün (s.a.v) oruçlu iken hacamat yaptırdığı yer almaktadır. O iki rivayetten biri Şâfiî'nin kendi senediyle Şeddâd b. Evs'ten gelen şu hadistir: “(tırnaktan sonra boşluk olmasın) Mekke fethinde Allah Rasulü (s.a.v) ile birlikteydim. Ramazandan on sekiz gün geçmişti, Allah Rasulü (s.a.v) elimden tutarak şöyle buyurdular:

“Hacamat yapan ve yaptıran kişinin orucu bozulur.”<sup>660</sup>

Bu hadisin zahirinde, kan kaldırma / hacamat nedeniyle her iki tarafın da yani kan alan ve aldırın taraflar oruçlu olmaları hâlinde oruçlarının bozulacağı açıkça ifade edilmiştir.

Öte taraftan Şâfiî, yine kendi senediyle İbn Abbas'tan aktardığı bir rivayete göre; “Allah Rasulü (s.a.v), ihramlı ve oruçlu iken hacamat yaptırmıştır”.<sup>661</sup>

Şâfiî, her iki hadisin, içerdikleri hüküm itibariyle birbirinden farklı olduğunu bir başka ifadeyle aralarında ihtilaf bulunduğunu belirttikten sonra bu ihtilafın giderilmesi için nesh yöntemine başvurmuştur. Zira O'na göre İbn Abbas hadisi zaman itibariyle Şeddâd b. Evs'in hadisinden sonradır. Bundan dolayı her iki hadis sabit/sahih olmaları hâlinde İbn Abbas hadisi diğerini nesheder ve getirdiği hüküm nihai hüküm olarak esas alınır. Bu noktadan hareketle, hacamat yaptırmak / kan aldırarak orucu bozmaz; çünkü Allah Rasulü'nün (s.a.v) uygulaması nihai hükmü göstermektedir diyebiliriz.<sup>662</sup>

---

<sup>659</sup> Bkz. Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 77; *el-Ümm*, VIII, 539.

<sup>660</sup> Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 190.

<sup>661</sup> Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 190.

<sup>662</sup> Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 192.

### 2.11.2.2. Tercih Yoluyla Iskat

Şafii'ye göre birbiriyle çelişip de uzlaştırılmayan iki delilden birini nesh yoluyla alıp diğerini terk etme imkânını bulamadığımız zaman, tercih yöntemine başvururuz. Tercih çelişen delillerden birini tercih sebeplerinden birine istinaden alıp diğerini terk etme işlemi ifade eder. Bir önceki çözüm yöntemi olan neshte olduğu gibi tercih yönteminde de delillerden birinin alınması ve diğerinin ıskatı ve ihmali/terki sözkonusudur.

#### 1. Tercih Anlamı, Tanımı ve Şartları

Sözlükte “*güçlendirmek bir şeyi başkasından üstün tutmak*”<sup>663</sup> anlamındaki tercih fıkıh usûlünde deliller, fıkıhta ise ispat vasıtaları arasında teâruz bulunduğu bir tarafı destekleyen bir emareye dayanarak onu yeğlemeyi ifade eder. Usûlcüler tarafından yapılan tercih tanımlarında “bir tarafın ağır basması” ve “bir tarafın ağır bastığının beyan ve izhar edilmesi” şeklinde iki yaklaşımın benimsendiği, birincisinde bizzat deliller dikkate alınırken ikincisinde bu tercih işini delilleri inceleyen bir müctehidin yapması gerektiğine işaret edildiği görülür. Tercih edilen delil veya ispat vasıtasına râcih, terkedilene mercûh, delillerden birine güç veren ilâve özelliğe rûchân (müreccih) denilir.<sup>664</sup> Tercih yöntemine başvurulabilmesi için tercihe konu olan delillerde şu şartların bulunması gerekir:

1. Delillerin farklı ihtimallere açık/zannî olması. Buna göre tercih ancak zannî deliller arasında olur. Kesin delillerin bir kısmı kolay elde edilme, açıklık ve düşünceye ihtiyaç göstermeme bakımından diğerlerinden farklı olabilir de bunların sağladığı bilgiler birbirinden daha güçlü olmayıp hepsi kesin niteliktedir. Ayrıca zann kesin bilgi karşısında duramayacağından kesin delille zannî delil arasında tercih söz konusu olamaz. Dolayısıyla tercih Kitabın ve mütevâtir sünnetin delâlet yönüyle ihtimale açık zâhirlerinde, âhâd haberlerde ve kıyasta söz konusu olabilir.

---

<sup>663</sup> Feyyûmî, *el-Misbâh*, s.115.

<sup>664</sup> Bkz. Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, II, 123.

2. Delillerin delâlet ve delil olma/hücciyet bakımından birbirine denk ve eşit (mümâselet ve müsavat) olması. Eğer biri bu açıdan diğerine göre daha güçlü ise bu duruma teâruz denmez; zayıf olan yok hükmünde kabul edilir ve âlimlerin ittifakıyla güçlü olan alınır. Buna tercih değil “tereccüh” (delilin ağır basması) adı verilmiştir. Mesela; Kur’an’la haber-i vâhid veya kıyas ve mütevâtir haberle âhâd haber arasındaki karşıtlık teâruz diye adlandırılmaz.

3. Delillerden birinin taşıdığı vasıf bakımından diğerlerinden üstün olması. Mesela; ayet ve hadislerdeki muhkem lafız zâhir ile zâhir lafız mücmel ile karşı karşıya geldiğinde birinciler tercih edilir.

4. Teâruz şartlarının tam olarak gerçekleşmesi. Buna göre tercihin söz konusu olabilmesi için aynı güçteki deliller arasında mahal (konu), zaman ve nispet birliği ve hüküm zıtlığı bulunmalıdır.

5. Tercih için bir delilin bulunması. Usûlcülerin çoğunluğunca ileri sürülen bu şart, “*Tercih bilâ müreccih câiz değildir*” şeklinde ifade edilmiştir. Fakihler ise bu şartın yerine delillerin her biriyle amel etme imkânının bulunmaması şartını ileri sürüp bir yönüyle de olsa böyle bir imkân bulunduğu takdirde tercih yapılamayacağını söylemişlerdir. Bu şartlara bir de cem’ ya da nesh yoluyla probleme çözüm bulunamaması ilave edilmiştir.<sup>665</sup>

Yukarıdaki şartlar gerçekleştiği zaman tercih bir zorunluluk hâline gelir. Tercih edilen delilin delâlet ettiği hükümle amel etmek zorunlu hâle gelir ve muhalefet caiz olmaz.

## 2. Tercih Yolları

Usûlcülerin bir kısmı, eserlerinde tercih sebeplerini müstakil bir başlık altında ele almadan bunlara sadece konu aralarında işaret etmiş, bazıları sebepleri ana hatlarıyla gruplandırıp örneklendirmiş, bazıları da mümkün olduğunca bunları

---

<sup>665</sup> Bkz. Berzencî, *et-Teâruzu ve’t-Tercih*, II, 128-132; Şükrü Özen, “*Tercih*”, DİA, Ankara 2011, XXXX, 484-485.

saymaya çalışmış ve yüzün üzerinde sebep zikretmiş olmakla birlikte hemen hepsi tercih sebeplerinin belli bir sayı ile sınırlandırılmasının doğru olmadığı görüşündedir.<sup>666</sup> Usûlcüler teâruz hâlindeki delillerden birinde bulunup diğerine karşı üstünlük sağlayan her vasfın tercih sebebi olabileceğini belirtmiş ve bazı vasıfların kabulü konusunda görüş birliğine varmış olsalar da tercih için yeterli olacak nitelikleri belirlemede aralarında geniş görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Naklî deliller arasında tercih, metin, sened, hüküm ve haricî sebepler açısından ele alınmıştır.

### **a. İsnad İle İlgili Sebepler**

#### **i. Senedin Kuvvetli ve Zayıf Olması Bakımından Tercih Sebepleri:**

- Râvî adedinin çokluğu
- Senedin âlî olması
- Mütevâtir hadisin mütevâtir olmayana
- Meşhûr hadisin âhad hadise tercihi
- Müsned hadisin mürsel hadise tercihi

#### **ii. Râvîye Ait Haller Bakımından Tercih Sebepleri:**

Râvînin;

- Yaş durumu
- Daha fakîh olması
- Hafıza durumu
- Fazileti ve şöhreti

---

<sup>666</sup> Bkz. Celâluddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî, **el-Bedru't-Tâli' fi Halli Cem'î'l-Cevâmi'**, thk. Ebu'l-Fidâ Mürteza Ali b. Muhammed ed-Dağistânî, 1. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2005, II, 376.

- Adaleti ve güvenirliliği
- Olayla ilgisi; olaya mûbâşir olması
- Hz. Peygamber'e yakınlığı
- Hadisi perde arkasından duymaması
- Şeyhine mûlâzemeti
- Hadisi memleketindeki hadisçilerden işitmiş olması
- Hadisi tahammül vakti ve şekli

**b. Metin İle İlgili Tercih Sebepleri:**

- Hadisin mantûku ile mânaya delâlet etmesi
- Hadisin metninde ızdırabın bulunmaması
- Hadisin lafzen rivayet edilmiş olması
- Delâletin kuvvetli olması
- Hadisin meşhur bir olay ile birlikte zikredilmesi
- Lafzın te'kitli olması
- Lafzın müstakil olması
- Nehyin emre tercih edilmesi
- Lafzının Hz. Peygamber'in (s.a.v) veya sahabenin şanını yüceltmesi
- Kavlı sünnetin, fiilî ve takrîrî sünnete tercihi

**c. Hüküm/Medlûl Yönünden Tercih Sebepleri**

- Ahvat olana delâlet etmesi,



- Haddin düştüğüne delâlet etmesi
- Yeni bir hüküm te'sîs etmesi
- Daha hafif/kolay bir hüküm bildirmesi
- Hüküm ispat eden hadisin nefy edene tercih edilmesi

#### d. Hâricî Sebepler Yönünden Tercih

- Kur'ân'ı Kerim'in zâhirine uygun olan hadisin tercih edilmesi
- Sünnete muvâfık olan hadisin tercih edilmesi
- Sahâbe fetvasına muvâfık olanın olmayana tercih edilmesi
- Kıyasa muvâfık olan hadisin tercih edilmesi
- Ümmetin ameline muvâfık olan hadisin tercih edilmesi
- Hulefâ-i râşidînin amel ettiği hadisin böyle olmayan hadise tercih edilmesi<sup>667</sup>

Akli delil olan kıyaslar arasındaki tercih sebeplerine gelince, kıyaslar arasında teâruz bulunduğu kiyasın rükünlerinde (asl, fer', illet, aslın hükmü) ya da haricî bir hususta keşfedilen bir gerekçeye göre biri diğerine tercih edilir.<sup>668</sup>

<sup>667</sup> Bkz. Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercih**, II, 130-132, 151, 152-273.

<sup>668</sup> Bkz. Özen, **"Tercih"**, DİA, XXXX, 485, 486. Nakli deliller arası tercihte özetle şu hususlar dikkate alınmaktadır: Râvîlerin çokluğu, senedin âli olması, râvînin zâti vasıfları; râvînin yaş durumu, daha fakîh olması, hâfıza durumu, fazîleti ve şöhreti adâleti ve güvenilirliği, olayla ilgisi, olaya mübâşir olması, Hz. Peygamber'e yakınlığı, hadisi perde arkasından duymaması, şeyhine mülâzemeti, hadisi memleketindeki hadisçilerden işitmiş olması, hadisi tahammül vakti ve şekli, müsned hadisin mürsel hadise tercihi, hadisin mantûku ile mânaya delâlet etmesi tevatür ve şöhret, hadisin metninde ızdırabın bulunmaması hadisin lafzen rivâyet edilmiş olması, kavli sünnetin, fiilî ve takrirî sünnete tercihi hüküm (medlûl) yönünden tercih, ahvat olan hadisi tercih etmek, haddin düştüğüne delâlet eden hadisin, yeni bir hüküm te'sîs eden hadisin asıl hükmü, ikrâr eden hadise tercih edilmesi ehaff olan hadisin ağır olan hadise tercih edilmesi, hüküm koyan hadisin nefy eden hadise tercih edilmesi, Kur'ân-ı Kerim'in zâhirine uygun olan hadisin tercih edilmesi, Sünnete muvâfık olan hadisin tercih edilmesi, kıyasa muvâfık olan hadisin tercih edilmesi, hulefâ-ı râşidînin amel ettiği hadisi, böyle

### 2.11.2.2.1.Tercih ve Şartları

Şâfiî, şer'î deliller arasında görünürde veya gerçekte cereyan eden çatışmanın giderilmesi noktasında öncelik sırasına göre cem', nesh ve tercih yollarına başvurmaktadır. Daha önce de çeşitli vesilelerle ifade ettiğimiz üzere Şâfiî, cem/telif yollarından herhangi biriyle uzlaştırılabilen deliller arasında görünürde var olan çatışmayı ihtilaf olarak nitelememekte ve ihtilafın sadece gerçek çatışma durumunda söz konusu edilebileceğini belirtmektedir. Bu nedenle Şâfiî, delillerin uzlaştırılabildiği yerde iki delilin amele konu olabilecek biçimde işlevsel hâle getirilmesini ifade için *isti'mâlu'd-delîleyn* ifadesini kullanırken; realitede de çelişkili olmaları nedeniyle uzlaştırılmayan delillerden birinin alınıp diğersinin terk edilmesi/atılması sonucunu doğuran nesh ve tercih işlemlerini/yöntemlerini ifade için de *iskâtu'd-delîleyn* tabirini kullanmıştır. Şâfiî sonrası oluşan fıkıh-usûl literatüründe gerek usûlcüler gerekse fukaha tarafından çözüm yolları arasında yer verilen tercih kavramını, Şâfiî, özelde kullanmasa da yaptığı değerlendirmelerden söz konusu işlemin/çözüm yönteminin tercih olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Şâfiî, eserlerinde zaman zaman tercihle aynı kökten gelen bazı ifadeler kullanmaktadır. Örneğin; el-Ümm'de <sup>669</sup> "أرجح" ifadesini, ikisi aynı olmak üzere toplam dokuz yerde kullanırken, aynı ifadeyi er-Risâle'de iki yerde kullanmıştır.<sup>670</sup> Şâfiî bu yerlerde kullandığı "أرجح" ifadesini, lugavi

---

olmayan hadise tercih edilmesi, ümmetin ameline muvâfık olan hadisin tercih edilmesi, sahâbe fetvasına muvâfık olan hadisin tercih edilmesi Buhârî ve Müslim'de geçen hadislerin tercih edilmesi, delâletin kuvvetli olması, hadisin meşhur bir olay ile birlikte zikredilmesi, lafzın te'kitli olması, nehyin emre tercih edilmesi lafzın müstakil olması hadis lafzının Hz. Peygamber (s.a.v) veya sahâbenin şanını yüceltmesi gibi. (Bkz. Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercih**, II, 130-132, 151, 152-273; Lü'lüe, **Menhecû'l-İmâm eş-Şâfiî fî Def'i Teârûzi'l-Edille**, s.251.)

<sup>669</sup> Bkz. Şâfiî, **el-Ümm**, VIII, 593; V, 347; IV, 13:

"...فإذا قبلنا خير الصادقين فمن روى هذا عن النبي صلى الله عليه وسلم أرجح مما روى هذا عن القاسم..."

"... ولو وجدت الدلالة على التفضيل أرجح بكتاب أو سنة كنت إلى التفضيل بالدلالة من الهواء في التفضيل أسرع..."

"... ويحتمل أن يكون النهي عنه إنما هو عند رضا المخطوبة وذلك أنه إذا كان الخاطب الآخر أرجح عندها من الخاطب الأول..."

"... وإن لم يكن خلاف واحد من هؤلاء أو كان يراه باطلاً بأن قياساً عنده أرجح منه وهو يحتمل القياس لم يرد لأنه إذا احتمل المعنيين معاً..."

"... وسواء كان بعضهم أرجح من بعض... "؛ "... ولو فضل في كينونته في يده فهو أرجح منهم سبباً..."

"... قلنا هذا تحيل له وجه ولكن الأرجح أنه لا فرق لأنهم منفردون في هذه الحالة كالمسوق..."

"... فإذا كنا نتميز بين الأحاديث فنذهب إلى الأكثر والأرجح..."

<sup>670</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.308, 466:

anlamda yani daha güçlü ve daha üstün anlamında kullandığı gibi delillerden birinin diğerine bir gerekçeye istinaden tercih edilmesi anlamında da kullanmıştır. Şâfiî'nin ihtilafli delillerden birini diğerine tercih bağlamında kullandığı "أولى" "أنت أصح" "أشبه" gibi tabirler tercih işlemine delâlet eden ifadelerdir.<sup>671</sup>

Şâfiî'ye göre, delillerden birinin alınıp diğerinin terki neticesini doğuran tercih işleminin gerçekleştirilebilmesi için mutlaka bir gerekçeye dayanılması gerekir. O prensip olarak iki hadisten birinin alınıp diğerinin ihmal edilmesini caiz/mümkün görmekte birlikte bu işlemin sadece iki yoldan biriyle gerçekleştirilebileceği kanaatindedir. Bu iki yol ise nesh ve tercihtir. Ancak O'na göre gerek nesh gerekse tercih delilsiz yapılamaz. Neshin delile istinaden gerçekleştirilmesi gerektiğine dair "Şâfiî'nin Nesh Anlayışı" konusunda gerekli bilgiyi verdiğimizden burada sadece tercihle ilgili değerlendirmeye yer vereceğiz. Şafii, konuyla ilgili er-Risâle'de şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

"...Sizin de bizim de dayandığımız kural şudur: "Hadisler birbirine uymadığı zaman, kabul ettiğimiz hadisin terkettiğimiz hadisten daha kuvvetli olduğunu gösteren bir sebep bulunmadıkça birini alıp diğerini bırakmamızdır. Allah'ın kitabında bir nass yoksa bizim için en iyisi, hangisi sübut bakımından daha kuvvetliyse onu almaktır. Bir hadisin sübut bakımından daha kuvvetli olması, onu rivayet eden kimsenin isnad bakımından daha maruf, ilim ve hıfz yönünden daha meşhur olmasıdır. Yahut da kabul ettiğimiz hadisin iki veya daha çok yoldan (tarikten) terk ettiğimiz hadisin de bir yönden rivayet edilmesidir ki buna göre çok ravi hıfz bakımından az raviden daha iyidir ya da kabul ettiğimiz hadisin Kur'an ayetinin mânasına benzemesi veya Hz. Peygamber'in(arada boşluk bırakmamışsınız) (s.a.v) başka bir Sünnet'ine uygun olması yahut da âlimlerce daha çok benimsenmesi veya kıyas açısından daha doğru ve Hz. Peygamber'in sahabilerinin çoğu tarafından kabul edilmiş olmasıdır."<sup>672</sup>

Şâfiî, tercihle ilgili yaptığı bu değerlendirmede tercihin hangi gerekçelere istinaden yapılması gerektiğini açıkça belirtmiştir. O, bu paragrafta, tercihen alınacak

---

"رأيت الرجل يفتن بيسير العلم ويريد إلا أن يكون مستفيدا إلا من جهة قد يتركه من مثلها أو أرحح فيكون من أهل التقصير في العلم"  
"فيكون النبي سئل عن رجل خطب امرأة فرضيته وأذنت في نكاحه فخطبها أرحح عندها منه فرجعت عن الاول الذي أذنت في نكاحه فنهى عن خطبة المرأة إذا كانت بهذه"

<sup>671</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, ss.284-285.

<sup>672</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.284-285.

rivayetin terk edilecek rivayete nispetle sübut/sihhat bakımından daha kuvvetli olması gerektiği, bunun içinse kabul ettiğimiz hadisin,

- Râvisinin isnad bakımından daha maruf, ilim ve hıfz yönünden daha meşhur olması,
- İki veya daha çok yoldan (tarikten) terk ettiğimiz hadisin de bir yönden rivayet edilmesi,
- Âlimlerce daha çok benimsenmesi,
- Kıyas açısından daha doğru olması,
- Hz. Peygamber'in sahabilerinin çoğu tarafından kabul edilmiş olması gibi gerekçelerden birinin olması gerektiği kanaatindedir.

Şâfiî er-Risale'nin bir başka yerinde ise konuyla ilgili şu açıklamayı yapmaktadır:

“ Hz. Peygamber'in(s.a.v) hadislerinden ihtilafı görünen bir şeyle karşılaşırsak, aslında onun ihtilafı olmama ihtimalini gösteren bir izah şeklinin mevcut olduğunu... Yahut da bu hadislerden birinin sabit olduğunu, ötekini aynı derecede sabit olmadığını gösteren bir delâlet buluruz. Böylece ihtilafı sayılan iki hadis birbirine denk olmaz. Biz de bu iki hadisten sübut bakımından kuvvetli olanı kabul ederiz. Ya da bu iki hadisten birinin sübut bakımından daha kuvvetli olduğunu gösteren Kuran'dan veya Hz. Peygamber'in (s.a.v) sünnetinden yahut da bundan önce anlattığım karinelere bir delâlet bulunur. Biz de bu delâletlere göre sübutu daha kuvvetli ve daha üstün olanı benimseriz.”<sup>673</sup>

Yukarıda geçen tercih gerekçelerine ilaveten şu üç hususun da Şâfiî tarafından tercih sebebi olarak zikredildiğini görmekteyiz: İcmâa uygunluk, muttasıl sened ve rivayetin ek bilgi taşıması.<sup>674</sup>

---

<sup>673</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.216. Tercemesini verdiğimiz paragrafın aslı:

“... ولم نجد عنه شيئاً مختلفاً فكشفتنا إلاً وجدنا له وجهاً يحتمل به ألا يكون مختلفاً... أو نجد الدلالة على الثابت منه دون غيره بثبوت الحديث فلا يكون الحديثان اللذان نسبنا إلى الاختلاف متكافئين فنصير إلى الأثبت من الحديثين أو يكون على الأثبت منهما دلالة من كتاب الله أو سنة نبيه أو الشواهد التي وصفنا قبل هذا فنصير إلى الذي هو أقوى وأولى أن يثبت بلا دليل ولم نجد عنه حديثين مختلفين إلا ولهما مخرج أو على أحدهما دلالة بأحد ما وصفت إما بموافقة كتاب.”

<sup>674</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.373; **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 137, 145, 146.

Bunlardan başka tercihte Şâfiî'nin güçlendirici unsur gibi algılayıp kullandığı deliller de vardır. Mesela, rivayetin âlimler arasında daha çok bilinmesi ve amel edilmesi<sup>675</sup> bir tercih sebebidir. Yine Şâfiî'ye göre daha genç ve önce sahabe olanların rivayetleri, diğerlerinin hadislerine tercih edilir.<sup>676</sup> Ayrıca lafzın açıklığı ve konuya açıklık getirmesi<sup>677</sup> ile müslümanların maslahatına daha uygun hüküm içermesi<sup>678</sup> de ilgili hadisin tercihinin yardımcı unsurlardır.

### 1. Şâfiî'ye Göre Tercihin Şartları

Şâfiî'ye göre tercihin gerçekleştirilebilmesi için bir gerekçeye dayanmanın gerekli olması gibi tercih işlemine girişmeden önce de dikkat edilmesi gereken bir takım şartlar vardır. Bu şartlar ise şunlardır:

#### a. Çatışan her iki delilin de hüccet teşkil edecek nitelikte olması

Çelişen taraflardan biri veya her ikisi sabit değilse bir başka ifade ile delil/hüccet teşkil edecek derecede sağlam yolla bize ulaşmamışsa bu delil veya deliller yok hükmünde olup bize sanki hiç ulaşmamış ve teâruzla hiç karşılaşmamış gibi davranırız. Zira Şâfiî teâruz için delillerin makbul olmasını, kabuliyet için de sübutu şart koşuyor. Şâfiî konuyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Sözün özü, nasıl ki şahitlerden sadece adaleti bilinenin şahitliği kabul ediliyorsa sadece sabit/sahih olan hadis kabul edilir. Buna göre bir hadis meçhul olur veya nakleden kişiden rağbet görmezse/alınmazsa, sabit/sahih olmadığı için sanki (bize) gelmemiş/ulaşmamış gibidir.”<sup>679</sup>

---

<sup>675</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 124, 131, 200.

<sup>676</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 148.

<sup>677</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 162.

<sup>678</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s. 245.

<sup>679</sup> Bkz. Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 41, 162, 296, 303, 304, 310. Sayfa 41'deki ifadesi:

"وجماع هذا أن لا يقبل إلا حديث ثابت كما لا يقبل من الشهود إلا من عرف عدله ، فإذا كان الحديث مجهولا أو مرغوبا عن حملة كان كما لم يأت ؛ لأنه ليس بنات."

Ayrıca zayıf hadisin hükme mesned/delil teşkil etmediği ve dolayısıyla da zayıf hadislerin birbiriyle çatışmasının ya da zayıf hadisin sahih hadisle çatışmasının ihtilaf kapsamına girmediğine dair bkz. Şâfiî, **el-Ümm**, III, 259; IV, s.390; V, s. 297; VIII, 518. Şâfiî bazen delillerden biri zayıf olduğu hâlde yine de çeşitli gerekçelere istinaden tercih ettiği hadisi takviye için çaba sarf eder. Oysa burada iki delil kuvvet açısından denk değildir. Peki, buna rağmen Şâfiî'nin böyle bir çaba içerisine girmesinin ne anlamı var? Sanırım Şâfiî, reddettiği hadisin zayıf olduğuna kâni' olmasına rağmen

Şâfiî bu değerlendirmesinde açıkça, bir hadisin delil olarak dikkate alınabilmesi ve üzerine hüküm bina edilebilmesi için sabit olmasını şart koşturmaktadır. Şahitlik kurumunda sadece adalet vasfını taşıyan kişi veya kişilerin şahitlik yapabildiği gibi.

### **b. Teâruz hâlindeki delillerin uzlaştırılma imkânının olmaması**

Çatışan delillerin uzlaştırılma imkânının varlığı, gerçekte bir ihtilafın olmadığı anlamına gelir. Nitekim Şâfiî, telif edebildiğimiz çatışan delilleri muhtelif olarak kabul etmediği gibi aralarındaki zahirî çelişkiyi de ihtilaf olarak isimlendirmemektedir. Konuyla ilgili er-Risâle’de şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“İlim sahiplerine düşen, her iki hadisi de uygulamaları için bir gerekçe buldukları sürece, özelliklerine göre yürütmeleri ve uygulamaları mümkün olan böyle iki hadisi çelişkili saymamalarıdır. Çünkü onların birlikte uygulanmaları mümkün ise veya uygulanmalarına bir yol bulunsa ve biri diğerine nispetle daha bağlayıcı değilse, yapılacak iş budur. İki hadis, birlikte geçerli kılınabilecek (uzlaştırılabilecek) bir yöne sahip oldukları sürece ihtilafa nispet edilemezler. Esas muhtelif aralarında ihtilaf olan iki hadisten biri düşmedikçe diğerinin geçerlilik kazanamayacağı hadistir.”<sup>680</sup>

### **c. Çatışan deliller arasında nesh ilişkisinin olmaması**

Çatışan deliller arasında neshin tespiti için başvurulacak yollarından biriyle neshin varlığının tespiti hâlinde artık tercihten söz edilemez. Zira Şâfiî’ye göre nesh imkânı olduğu sürece tercih yoluna gidilmez. Bu nedenle mevcut problemin çözümü için sırasıyla öncelikle cem’ ve nesh yöntemlerine başvurulmalı, bu yollardan biriyle problem çözülemediği zaman en son seçenek olarak tercih yoluna başvurulur.

Şâfiî neshin tercihe mukaddem olduğuna dair şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

---

yine de kabul ettiği rivayeti destekleme yoluna gitmesi, muhalifin söz konusu hadisin sahatına kail olmasındandır. Şâfiî bu çabasıyla muhalifine adeta şunu söylemektedir: “Benim elimde davamı ispat edecek sahih/sabit bir delilim/hadisim var. Elinizdeki hadis zayıf olmasına rağmen yine de sizin nazarinizde olduğu gibi bir an biz de onun sahih olduğunu varsayalım (tenazül), yine de hadisiniz elimizdeki hadise mukavemet edemez. Zira sahip olduğumuz şu şu gerekçelerden dolayı sizin değil bizim delil olarak kabul ettiğimiz hadis esas alınmaya layıktır. Allahu a’lem!

<sup>680</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.342.

“ Hz. Peygamber’den (s.a.v) gelen hadisler çeliştiğinde bu çelişkiye iki yönden bakılır: Birinci yön aralarındaki nesh ilişkisi nedeniyle hadislerden birinin nâsîh diğeri mensuh olmasıdır. Bu durumda nâsîh ile amel eder, mensuhu terk ederiz. İkincisi, hadisler çelişip de delillerden birinin nâsîh diğeri mensuh olduğuna dair bir delilin/delâletin olmaması. Bu durumda rivayetlerden en sağlam/sabit/ sahih olanını alırız. Şayet her iki delil/hadis (sıhhat/sübut açısından) birbirine denkse bu durumda Allah’ın Kitabına ve Nebisinin Sünnet’ine en çok benziyeni/uyanı esas alırım.”<sup>681</sup>

Şâfiî bu değerlendirmesinde, ihtilafî delillerin ihtilafının giderilebilmesi için önce bu hadisler arasında nesh ilişkisinin olup olmadığına bakılmasını, böyle bir münasebetin tespit edilememesi hâlinde ise tercih yoluna gidilmesini belirtmektedir. Daha önce çeşitli vesilelerle ifade ettiğimiz üzere Şâfiî, çatışan deliller uzlaştırılabildiği sürece bu çatışmayı ihtilaf olarak isimlendirmez. Bu nedenle Şâfiî’ye göre aslında ihtilafın iki çözüm yolu vardır: nesh ve tercih. Cem’ ise bir çözüm yolu olmaktan ziyade deliller arasındaki ihtilafın görünürde olduğunu ve gerçekte bir ihtilafın olmadığını gösteren bir yoldur.

Sözün özü Şâfiî, hadisler/deliller arasındaki ihtilafın giderilebilmesi için her iki hadisin hüccet teşkil edecek nitelikte olmalarının yanı sıra bu problemi cem’ veya nesh yoluyla giderme imkânının da olmamasını şart koşmaktadır.

Şâfiî’nin tercih yöntemine yaklaşımına dair yaptığımızı bu açıklamalardan sonra şimdi de O’nun, eserlerinde bu yöntemi kullandığına ve hangi unsurları tercih gerekçesi/sebebi olarak gördüğüne göz atalım.

Şâfiî’ye göre tercih sebeplerini dört ana başlık altında toplayabiliriz:

- İsnaddan (rivayetten/raviden) hareketle tercih,
- Metinden hareketle tercih,
- Hükümden hareketle tercih,
- Haricî sebeplerden hareketle tercih.

---

<sup>681</sup> Şâfiî, **el-Ümm**, VIII, 513.

Birinci hareket noktası olan *isnaddan hareketle tercihin* kapsamına, ihtilâflı görülen rivayetlerin senedlerinde yer alan ravilerin halleri ve senedin kuvveti ve za'fı girmektedir.

*Raviden hareketle tercihte* bulunmanın sebepleri arasında ravinin yaşı, hıfzı, sohbet/sahabi olma süresi, ilimle şöhret bulması, fakih olması, olayla ilişkisi gibi sebepleri sayabiliriz.

Ravilerin çokluğu, hadisin muttasıl senedle gelmesi, senedinin ittirabtan salim olması, hadisin mütevatir veya meşhur tarikle gelmesi, senedinin âlî olması gibi hususları da senedin kuvvetine aksi durumu da za'fına örnek verebiliriz.

*Metinden hareketle tercihe*, mantûkuyla/ibaresiyle mânaya delâlet etmesi, hadisin metninde ızdırabın bulunmaması, hadisin lafzan rivayet edilmiş olması, kavli sünnetin, fiilî ve takrîrî sünnete tercihi gibi hususları örnek olarak verebiliriz.

*Hükümden hareketle tercihe*, ahvat olan, haddin düştüğüne delâlet eden, yeni bir hüküm te'sis eden, ehaff olan, hüküm koyan hadisin tercih edilmesi örnek olarak verilebilir.

*Haricî sebeplerden hareketle tercihe*, Kitab'a, başka hadislere, kıyasa, makul olana/akla, Kitap ve Sünnetin zahirine, hulefâ-ı râşidînin ameline, ümmetin ameline, sahâbe fetvasına, selef ulemasının sözlerine uygun olmasını örnek verebiliriz.

Tercih için bir gerekçenin varlığı şart olmakla birlikte, Şâfiî sadece bir gerekçeyle yetinmez, çoğu zaman birden çok gerekçeyle tercihte bulunur.<sup>682</sup>

Buraya kadar tercihte hangi noktaların çıkış noktası/esas olarak kabul edildiğine anahatlarıyla değindik. Tercih sebeplerinin yukarıda geçen sebeplerle sınırlı olmadığı görüşünü benimsemekle birlikte yer verdiğimiz sebepler tercihte en çok başvurulan ve bilinen sebepler olduğunu söyleyebiliriz. Buna rağmen zikri geçen

---

<sup>682</sup> Bkz. Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 162, 167, 190; *el-Ümm*, II, 253; Lü'lüe, *Menhecu'l-İmâm eş-Şâfiî fî Def'i Teârûzi'l-Edille*, s.248.



sebeblerin tamamını örneklerle izah etmek yerine sadece Şâfiî'nin bu noktalardan hangilerini tercihte esas aldığına dikkate alarak, onun usûl ve fûrûa dair eserlerinden bu sebepleri örneklerle izah etmeye çalışacağız. Konunun izahı için biz de tercih sebeplerini izah sadedinde başvuru olan yaygın dörtlü tasnifi esas alarak konuyu incelemeye çalışacağız. Bu nedenle tercih sebeplerini sırasıyla isnad, metin, hüküm ve haricî sebepler olmak üzere dört ana başlık altında örneklerle izah etmeye çalışacağız.

#### **2.11.2.2.2. Tercih Yolları**

##### **1. İsnaddan Hareketle Tercih**

###### **a. Seneddeki Raviden Hareketle Tercih**

###### **i. Râvînin yaş ve sahabilikte kıdem bakımından daha ileri olması**

İhtilafli rivayetlerin çözümü için bazen ravilerin yaş ve sahabilikte kıdem durumu dikkate alınarak rivayetler arasında tercihte bulunulur ve bu yolla ihtilaf giderilir. Bu noktadan hareketle râvîsi yaşça ve sahabilikte kıdem bakımından büyük olan hadis, râvîsi yaşça ve sahabilikte kıdemce küçük olan hadise tercih edilir. Çünkü genel olarak yaşı büyük olan şahsın zabtı, dikkati ve ona duyulan güven, küçük yaşta olan kişinin zabtından, dikkatinden ve ona duyulan güvenden daha güçlüdür. Bunun yanı sıra sahabilikte daha kıdemli olmak, ravinin Allah Rasulü'nün (s.a.v) sohbet halkasında daha uzun süre bulunması ve O'nun maksadını anlama noktasında daha avantajlı olması nedeniyle, önemli bir tercih vesilesidir. Bu noktadan hareketle Şâfiî, "Salât-ı havf" konusunda Havvât b. Cübeyr hadisini, Havvât'ın yaş ve Hz. Peygamber ile sohbeti bakımından kıdemli olduğu gerekçesiyle İbn Ömer'in hadisine tercih etmiştir.<sup>683</sup> Öte taraftan Şâfiî, ribe'l-fadl'ın<sup>684</sup> haramlığı konusunda da bu iki özelliği dikkate alarak şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır:

---

<sup>683</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.152.

<sup>684</sup> Riba'l-fadl, diğer bir adıyla fazlalık faizi: Aynı cinsten iki malın veya paranın peşin mübadelesinde bedellerden birinde bir fazlalığın bulunması hâlinde gerçekleşen faiz türüdür. Nicelik olarak ölçülebilen bu fazlalık mallar arasındaki kalite, ayar veya işçilik farkından dolayı verilse bile faiz kapsamına girmektedir. Mesela işlenmiş bir altın fazla miktarı işçiliğe karşılık tutularak kendisinden daha ağır bir altınla mübadele edilemez. (Bkz. Özsoy, "Faiz", DİA, İstanbul, XII, 114.)

“Hz. Osman’nın ve Ubâde b. Sâmit’in rivayeti, hem yaş hem de sahabilikte kıdem bakımından daha ileri olmaları nedeniyle Usâme b. Zeyd’in rivayetine mukaddemdir. Bunun yanı sıra haramlık hükmünü rivayet eden) Ebû Hureyre de, çağdaşları arasında, hadis rivayet edenlerin hıfzca en güçlüsüdür.”<sup>685</sup>

Şâfiî bu değerlendirmesinde yaşın ve sahabilikte kıdem birer tercih sebebi olduğu açıkça ifade etmiştir. Son olarak, Şâfiî, Hz. Peygamber’in (s.a.v) ifrad haccı yaptığını ifade eden rivayetin, kıran haccı yaptığını ifade eden rivayete mukaddemdir; zira ifrad rivayetinin senesinde Hz. Âişe, Câbir, İbn Ömer ve Tâvûs gibi sahabeler yer almaktadır ve özellikle Câbir kıran rivayetinde yer alan ravilerden sahabilikte daha kıdemlidir”<sup>686</sup> demek suretiyle bu tercih sebebine atıfta bulunmuştur.

## ii. Ravinin, fıkıh yönünden daha meşhur ve güçlü olması

Fakihi olan ravinin ahkâm ile ilgili habere olan dikkat ve ilgisi başkalarının ilgi ve titizliğinden daha fazladır. Fakih olan râvî hükümlerin istinbâtı için neyi nasıl söyleyeceğini daha iyi bilir. İşittiği hadisin delâletini dikkate alarak daha dikkatli bir aktarım yapabilir. Hz. Peygamber’in muradını, hadisin vürud sebebini, zahire hamledilip edilmemesi gerektiğini daha iyi bilir. Bu nedenle hadisin mânasını ve lafzını taşımada daha başarılıdır. Nitekim sahih olan görüşe göre, râvînin fakih olması hâlinde hadisin lafzan veya mânen rivayet edilmiş olmasına bakılmaksızın onun rivayet ettiği hadis tercih edilir. Sözün özü, ravisi fakih olan hadis daha sağlıklı bir yolla bize ulaşma imkânına sahip olduğu için itimada daha layıktır. Aynı şekilde ravinin ilim ve hıfz bakımından daha üstün/güçlü olması da konuyla ilgili hadisin daha sağlam ve güvenilir bir yolla bize ulaştığı sonucuna bizi götürmektedir.<sup>687</sup>

Şâfiî, hadisçi ve usûlcülerin çoğunluğu tarafından kabul gören, rivayetlerin ihtilâfı tercih yöntemiyle çözümlenirken müracaat edilecek yollardan biri de ravinin fakih olması nedeniyle hadisin tercihi düşüncesine katılmaktadır. Nitekim Şâfiî bu

---

<sup>685</sup> Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 124.

<sup>686</sup> Bkz. Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 321.

<sup>687</sup> Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, IV, 446.

bağlamda, el-Ümm'de esas aldığı Hz. Âişe rivayetinin, muhalifin rivayetine üstün olduğunu ispat sadedinde muhalifine hitaben şunu söylemektedir:

“Şayet dil/lügat söylediğinizi destekleseydi Hz. Âişe savunduğunuzu men' etmezdi. O, fikhî bilmesinin yanı sıra, tabi' olunmaya sizden daha layıktır.”<sup>688</sup>

### **iii. Ravinin isnad bakımından daha maruf, ilim ve hıfz yönünden daha meşhur olması ve daha güçlü senedin tercihi**

Şâfiî, ravinin daha fakih olmasına ilaveten er-Risâle'de de rivayetler arasında yaşanacak ihtilafı tercih için esas alınacak prensiplere değinirken ravinin isnad bakımından daha maruf, ilim ve hıfz yönünden daha meşhur olmasına yer verir. Senedde yer alan ravinin ilim ve hıfz yönünden daha güçlü olması, senedde bir inkita' olmadığı sürece, hâliyle senedin de daha güçlü olması anlamına gelir. Şâfiî bu gerekçeden hareketle tercihle ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“İhtilafı rivayetlerden kabul ettiğimiz rivayetin terk ettiğimiz rivayete göre daha güçlü olduğunu gösteren bir gerekçe/sebebe olmadığı sürece bu rivayetlerden birini alıp diğerini terk edemeyiz. O konuda Allah'ın Kitabında bir nass yoksa bizim için en iyisi, hangi sened sübut bakımından daha kuvvetliyse onu almaktır. Bir hadisin sübut bakımından daha kuvvetli olması, onu *rivayet eden kimsenin isnad bakımından daha maruf, ilim ve hıfz yönünden daha meşhur* olmasıdır. Yahut...”<sup>689</sup>

### **iv. Rivayeti tercih edilecek ravinin daha çok hadis rivayet etmiş olması ve hadis alanında/ilminde daha iyi olması.**

Ravinin bu iki özelliği taşıması, rivayetine daha çok güven duymamızı sağlayacaktır. Şâfiî, eserlerinde bazı ihtilaf problemlerini çözerken bu özellikleri taşıyan ravilerin rivayetlerini tercih etmiştir. Örneğin Şâfiî, güneş tutulması namazının rek'at sayısı ile ilgili farklı rivayetlerden tercih ettiği rivayeti destekleme vesilesiyle yaptığı değerlendirmede, rek'at sayısını altı olarak aktaran Süleyman b. el-Ahvâl'in rivayeti yerine güneş tutulma namazı iki rek'at ve her bir rek'atta da iki rükü' şeklinde kılınacağı yönündeki Abdullah b. Ebî Bekr ve Zeyd b. Eslem'e ait rivayeti tercih ettiğini, gerekçe olarak da Abdullah b. Ebî Bekr ile Zeyd b. Eslem'in, Süleyman b. el-

---

<sup>688</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, VIII, 679.

<sup>689</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s.285.

Ahvâl'dan daha çok hadis rivayet etmiş olmaları ve hadis bilgilerinin daha iyi derecede olmasını göstermektedir.<sup>690</sup>

#### v. Râvînin olayla ilgisi veya olayın fiilen râvînin başından geçmesi

İhtilâflı hadislerden birinin raviden hareketle diğerine tercih edilmesine vesile olan sebeplerden biri de, râvînin, başından olayın geçtiği kişi olması (sâhibu'l-kıssa veya sâhibu'l-vâkıa) ya da olaya şahit olmasıdır. Çünkü bu sebeplerden birinin varlığı ravinin olayı yakînen bilmesi ve olaya bizzat şahit olması anlamına gelir. Bu husus, doğal olarak ravinin aktaracağı hadise/rivayete daha çok itimad etmemiz anlamına gelir. Bu noktadan hareketle ihtilâflı rivayetlerden birinin ravisi hadiseyi hikayeten, diğeri ise mübaşeretten ve müşahedeten aktarıyorsa, hâliyle bizzat başından olay geçen veya olaya şahit olan kişinin rivayetini esas almak gerekir. Mübaşir veya şahit olana ait rivayetin, olayı hikâye eden kişinin rivayetine tercih olunacağına örnek olarak Ramazanda cünüp olarak sabahlayan kişinin orucunun bozulup bozulmayacağı meselesini verebiliriz.

Şâfiî, Ramazanda cünüp olarak sabahlayan kişinin orucunun bozulacağı yönündeki Ebû Hureyre'den gelen rivayet yerine, orucunun bozulmayacağı yönündeki mü'minleri anneleri ve Hz. Peygamber'in muhterem eşleri Hz. Âişe ile Hz. Ümmü Seleme'den gelen rivayeti esas almıştır. Şâfiî bu tercihin birkaç gerekçesinin olduğunu, bu gerekçelerden birinin de Hz. Âişe ile Hz. Ümmü Seleme'nin Hz. Peygamber'in eşi olmaları ve mahrem bir konu olan bu hususu onların daha iyi bilebileceklerini, Ebû Hureyre'nin ise bunu yaşayan değil işiten veya kendisine haber verilen kişi olduğunu, bundan dolayı da Hz. Peygamber'in zevcelerinin rivayetinin esas alınması gerektiğini belirtir.<sup>691</sup>

---

<sup>690</sup> Bkz. Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 185.

<sup>691</sup> Bkz. Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 188. Şâfiî metinde yer verdiğimiz gerekçeye ilaveten iki gerekçe daha zikretmektedir. Bu iki gerekçeden biri Hz. Âişe'nin hıfz bakımından önde olması ve Hz. Ümmü Seleme'nin de hıfzının yerinde olması ve hıfz bakımından biri güçlü diğeri daha güçlü olan iki ravinin, hıfz bakımından güçlü olan bir raviye tercih edilmesidir. Diğer gerekçe ise Hz. Peygamber'in zevcelerinin rivayeti *akla/makul olana ve Sünnete daha uygun düşmesidir*.

## vi. Râvînin Hz. Peygamber'e yakınlığı

Râvînin hadisi duyduğu zaman Rasulullah'a mekân olarak daha yakın olması hadisin tercih nedenlerindedir. Çünkü Rasulullah'a yakın olan kişi uzak olandan daha iyi duyar ve yanılma ihtimali de daha azdır.

İmam Şâfî bu tercih sebebini, Hz. Peygamber'in (s.a.v) ifrad haccı mı kıran haccı mı yaptığına dair rivayetleri değerlendirirken kullanmıştır. Şâfî, Hz. Peygamber'in devesinin hemen dibinde öyle ki onun salyasını omuzları arasında hissedecek derecede yakın olan İbn Ömer'in Rasulullah'a (s.a.v) bu yakınlığından dolayı O'nun Hz. Peygamber'in (s.a.v) ifrâd haccı yaptığını ifade eden "*Hz. Peygamber (s.a.v) ile birlikte sadece hacca niyet ettik.*" hadisini Enes'in Hz. Rasulullah'ın kıran haccı yaptığını ifade eden "*Ben Hz. Peygamber'den hac ile umreye birlikte niyet ettiğimi duydum*" hadisine tercih etmiştir. Şâfî konuyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

"Şayet biri dese ki Hz. Peygamber'in (s.a.v) ifrad haccı yaptığını ifaden Hz. Âişe, Câbir, İbn Ömer ve Tâvûs'un hadisi nereden sabit oluyor da kıran yaptığını ifade eden hadis sabit olmuyor? Denilir ki; Câbir'in sahabilikte kıdemli olması ile İbn Ömer'in Hz. Peygamber'e (yer olarak) yakın olmasından..."<sup>692</sup>

## b. Senedden Hareketle Tercih

### i. Sened Bakımından Daha Kuvvetli Olanın Tercihi

Şâfî, ihtilaflı rivayetlerden birini diğerine tercih ederken bazen sened bakımından daha güçlü olmasını gerekçe göstererek tercihte bulunur. O, er-Risâle'de bu gerekçeye istinaden tercihin yapılacağını şu sözlerle ifade eder:

"İhtilaflı rivayetlerden kabul ettiğimiz rivayetin terk ettiğimiz rivayete gör *sened bakımından daha güçlü olduğunu gösteren bir gerekçe/sebep* olmadığı sürece bu rivayetlerden birini alıp diğerini terk edemeyiz. Bir konuda Allah'ın Kitabında bir nass yoksa bizim için en iyisi, *hangi sened sübut bakımından daha kuvvetliyse onu almaktır. Bir hadisin sübut bakımından daha kuvvetli olması, onu rivayet eden kimsenin isnad bakımından daha maruf, ilim ve hıfz yönünden daha meşhur* olmasıdır. Yahut da kabul ettiğimiz hadisin iki veya daha çok yoldan (tarikten) terk ettiğimiz hadisin de bir yönden

---

<sup>692</sup> Bkz. Şâfî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 323.

rivayet edilmesidir ki buna göre çok ravi hıfz bakımından az raviden daha iyidir ya da kabul ettiğimiz hadisin Kur'an ayetinin mânasına benzemesi veya Hz. Peygamber'in (s.a.v) başka bir Sünnetine uygun olması yahut da âlimlerce daha çok benimsenmesi veya kıyas açısından daha doğru ve Hz. Peygamber'in sahabilerinin çoğu tarafından kabul edilmiş olmasıdır."<sup>693</sup>

Şâfiî, er-Risâle'nin başka bir yerinde başka bir vesileyle / bağlamda konumuzla ilişkilendirebileceğimiz şu önemli tespitlerde bulunur:

“ Hz. Peygamber'in (s.a.v) hadislerinden ihtilafı görünen bir şeyle karşılaşırsak, aslında onun ihtilafı olmama ihtimalini gösteren bir izah şeklinin mevcut olduğunu... Yahut da bu hadislerden birinin sabit olduğunu, ötekini aynı derecede sabit olmadığını gösteren bir delâlet buluruz. Böylece ihtilafı sayılan iki hadis birbirine denk olmaz. Biz de bu iki hadisten sübut bakımından kuvvetli olanı kabul ederiz. Ya da bu iki hadisten birinin sübut bakımından daha kuvvetli olduğunu gösteren Kuran'dan veya Hz. Peygamber'in (s.a.v) sünnetinden yahut da bundan önce anlattığım karinelere bir delâlet bulunur. Biz de bu delâletlere göre sübutu daha kuvvetli ve daha üstün olanı benimseriz.”<sup>694</sup>

er-Risâle'den yaptığımız her iki alıntıda altı çizilmesi gereken iki önemli husus dikkat çekmektedir. Bu hususlardan ilki, ihtilaf hâlindeki iki hadisten sübut bakımından mutlaka daha kuvvetli olanının tercih edilmesi gerektiği iken ikincisi bir hadisin sübut bakımından daha kuvvetli olduğunu gösteren birtakım delillerin varlığıdır. Bu noktadan hareketle diyebiliriz ki, sübut bakımından daha kuvvetli olanın tercihi mutlaka bir delile/gerekçeye dayanarak yapılmalıdır. Söz konusu gerekçelerin ne olduğu ise her iki paragrafta açıkça zikredilmiştir. Şâfiî'nin sübut bakımından daha kuvvetli olan senedi tercih ettiğine şu örnekleri verebiliriz: Güneş tutulması namazıyla ilgili rivayetler, ayakların üstünün meshedilmesiyle ilgili rivayetler, intikal tekbirleri esnasında ellerin kaldırılmasıyla ilgili rivayetler, oruçlunun hacamat yaptırması hakkındaki rivayetler ile ihramlının nikâhına ilişkin rivayetler.<sup>695</sup>

---

<sup>693</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.284-285. Ayrıca bkz. Şâfiî, **el-Ümm**, V, 279.

<sup>694</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.216. Tercemesini verdiğimiz paragrafın aslı:

“... ولم نجد عنه شيئا مختلفا فكشفناه إلا وجدنا له وجهها يحتمل به ألا يكون مختلفا... أو نجد الدلالة على الثابت منه دون غيره بثبوت الحديث فلا يكون الحديثان اللذان نسبنا إلى الاختلاف متكافئين فنصير إلى الأثبت من الحديثين أو يكون على الأثبت منهما دلالة من كتاب الله أو سنة نبيه أو الشواهد التي وصفنا قبل هذا فنصير إلى الذي هو أقوى وأولى أن يثبت بلا دليل ولم نجد عنه حديثين مختلفين إلا ولهما مخرج أو على أحدهما دلالة بأحد ما وصفت إما بموافقة كتاب.”

<sup>695</sup> Bkz. Şâfiî, **el-Ümm**, **İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 158, 166, 179, 190; **el-Ümm**, II, 234, 523.

## ii. Râvîlerin Çokluğu Nedeniyle Tercih

Cumhura göre, ihtilaf hâlinde hadislerden birinin râvîleri diğèrinin râvîlerinden fazla ise râvîsi fazla olan hadis râvîsi az olan hadise tercih edilir. Çünkü râvîsi fazla olan hadiste yanlış/yanılgı ve unutma ihtimali, râvîsi az olan hadise göre daha azdır. Şâfiî bu gerekçeden hareketle Hz. Osman b. Affân ve Ubâde b. es-Sâmit'in rivayet ettiği, "*Hz. Peygamber (s.a.v), altını altınla peşin olarak değiştirirken fazla vermeyi yasakladı*" hadisini Üsâme b. Zeyd'in rivâyet ettiği, "*Riba, ancak nesfede vardır.*" hadisine tercih etmiştir.<sup>696</sup> Şâfiî yaptığı bu tercihi şöyle gerekçelendirir:

"Üsâme'nin hadisine muhalif olarak hadis rivayet edenlerin tamamı, hadisi hıfz etmede ondan daha meşhur değilseler de, hıfz konusunda kusurlu da sayılmazlar. Hz. Osman b. Affân ve Ubâde b. es-Sâmit, gerek yaşça gerekse sahabilikte kıdem bakımından Üsâme'den daha ileridedirler. İki ravinin hadisi, zahirde hıfz bakımından daha iyi ve bir ravinin hadisine göre onda yanılma payı daha az olunca, çok kimsenin rivayet ettiği hadis, onlardan daha genç olan birinin hadisine nispetle hıfz yönünden daha üstün sayılır. Beş kişi tarafından rivayet edilen hadis de, bir kişinin hadisine nispetle kabule daha layıktır".<sup>697</sup> Zira Ubâde b. es-Sâmit'in hadisini Ubâde ile birlikte Hz. Ömer, Hz. Osman, Ebû Saîd ve Ebû Hureyre rivayet etmişlerdir.<sup>698</sup>

Şâfiî yukarıdaki paragrafta ihtilaf hâlindeki rivayetlerden birini, senedindeki ravi sayısının daha çok olması nedeniyle diğèrine tercih ettiğini açıkça beyan etmiş ve eserlerinde bu hususu müteaddid defa dile getirmiştir. Şâfiî ihtilaf hâlindeki rivayetlerden birini tercih ederken ravi çokluğunu gerekçe gösterdiğine dair eserlerinde aşığıdaki şu ifadeleri kullanmıştır:

699 " فإذا كنا نميز بين الأحاديث فنذهب إلى الأكثر والأرجح " ؛

700 "... كانت رواية ثلاثة أولى أن تقبل... " ؛ 701 " لا نأبأ بآبائنا وإنما حديث عدد والعدد أولى بالحفظ " ؛

702 "... وكان حديث خمسة أولى أن يصار إليه من حديث واحد... " ؛

696 Bkz. Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, II, 175.

697 Şâfiî, *er-Risâle*, 281.

698 Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, VI, 150.

699 Şâfiî, *el-Ümm*, III, 13.

700 Şâfiî, *el-Ümm*, *İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 168, 185.

701 Şâfiî, *el-Ümm*, II, 235.

### iii. Müsned/Muttasıl Hadisin Mürsel Hadise Tercîhi

Şâfiî'ye göre ihtilaflı rivayetlerden birini diğerine tercih etme yollarından biri de muttasıl/müsned olan hadisin, senedinde inkita' bulunan mürsel hadise tercih edilmesidir. Zira senedinde inkita' bulunan hadis, sübut ve sıhhat için gerekli olan ittisal şartını taşıyor demektir. Sabit/sahih olan muttasıl hadis senedinde inkita' olmadığı için itibar ve itimada daha layıktır. Bu yüzden muttasıl hadisin hücciyeti konusunda ittifak varken mürsel hadis konusunda ihtilaf vardır. Şâfiî mürsel hadisi ancak belli şartlarda amele konu olabileceği ve hüccet teşkil edeceği kanaatindedir.

Şâfiî'ye göre mürsel hadisle amel için hadisi rivayet eden ravi, birçok sahabiye görmüş, onlarla oturup kalkmış ve hadis rivayetlerinin çoğu onlardan olan tabiinin büyüklerinden olmasına ilaveten aşağıda yer alan şartlardan en az birini taşımalıdır. Bu şartları kısaca şöyle özetleyebiliriz:

1. Kibaru't-tabiinden olan ravinin mürsel hadisi, güvenilir hadis hafızlarının aynı mânadaki Hz. Peygamber'e müsned olarak rivayet ettikleri hadisle desteklenmesi. Bu destek, söz konusu mürsel hadisin sıhhatine ve ravisinin doğruluğuna açık bir delil teşkil eder.

2. Kibaru't-tabiinden olan ravinin mürsel rivayeti, onun senedinden başka bir senedle rivayet olunan ve ilim erbabınca kabul gören başka bir mürsel hadise muvafakat etmesi.

3. Kibaru't-tabiinden olan ravinin mürsel rivayeti, sahabi kavli veyahut ulemadan bir grubun fetvalarıyla takviye edilmesi.<sup>704</sup> Kısaca Şâfiî, mürsel hadisi, ravinin tabiinin büyüklerinden olması ve yukarıda geçen takviye yollarından biriyle

---

<sup>702</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, 281.

<sup>703</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, 433. Şevkânî, Şâfiî'nin kadim görüşüne göre ravilerin çokluğunun bir tercih sebebi olmadığını, ravilerin çokluğu veya azlığı tıpkı şahitlikte nisaba ulaşıldıktan sonra bir tercih sebebi olarak görülemeyeceğini belirtir. (Bkz. Şevkânî, **İrşâdu'l-Fuhûl**, II, 1127.)

<sup>704</sup> Bkz. Ebû Zehra, **eş-Şâfiî**, ss.233-234.



desteklenmesi hâlinde kabul eder. Ancak böyle bir hadis, kabul şartlarını taşısa da yine de müsned hadis derecesinde hüccet değildir. Zira mürsel hadisin senedinde inkıta' vardır. Yani bu hadis, Hz. Peygamber'e muttasıl bir senedle ulaşmamaktadır. İmam Şâfiî, bu hususu şöyle ifade etmektedir:

“Kıbaru't-tabiinden olan râvinin rivayetinin doğruluğunu gösteren zikrettiğim delillerin varlığı durumunda, onun mürsel hadisini kabul etmek isteriz. Ancak mürsel hadisin muttasıl hadis derecesinde hüccet olduğunu iddia edemeyiz. Çünkü munkatı' (mürsel hadis) demek senedinde belirtilmeyen râvinin olduğu hadis anlamına gelir ki muhtemeldir, o kişinin (düşürülen râvinin) ismi belirtilse rivayetine rağbet edilmeyecek bir ravi ortaya çıkacaktır.”<sup>705</sup>

Şâfiî'nin ihtilaf hâlindeki rivayetlerden muttasıl olanı mürsel olana tercih ettiğine güneş tutulması namazıyla ilgili rivayetlerden birini diğerine bu gerekçeye istinaden tercihinin örnek verebiliriz. Şâfiî, mürseli “munkatı” olarak isimlendirerek reddettiği hadisle ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: “o hadis bir açıdan munkatıdır. Biz başka karinelerle desteklenmeden tek başına munkatının subutuna kail değiliz. Diğer bir açıdan ise -Allah daha iyisini bilir- onun yanlış/ğalat olduğunu düşünüyoruz.”<sup>706</sup>

Şâfiî, Hz. Âişe ve İbn Abbas'ın güneş ve ay tutulma namazlarının her rek'atında iki ruku' bulunan iki rek'attan ibaret bir namaz olarak tarif eden rivayetini, -senedi muttasıl olması nedeniyle- aynı namazı her rek'atında sadece bir ruku'olan iki

---

<sup>705</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.464. Şâfiî, kıbaru't-tabiinin rivayet ettiği munkatı'/mürsel hadisi belli şartlarda kabul ederken; büyük tabiilerden sonraki ravilerin mürsel hadislerini kabul etmemektedir. Gerekçe olarak şu hususu öne sürmektedir: “Hz. Peygamber'in ashabından bazılarını çoğu kez görmüş olan büyük tabiinden sonraki ravilere gelince, bazı nedenlerden dolayı onlardan, mürsel hadisi kabul edilen hiç kimse bilmiyorum. Bu nedenlerden biri, rivayetini aldıkları şahıslar hakkında çok mütesahirdirler. Bir diğeri, mürsel olarak rivayet ettikleri hadisin kaynak bakımından zayıf olduğunu gösteren birçok delilin varlığıdır. Bir de onlar, hadisin manasını çok saptırmaktadır. Bu hususlar yanlışla ve kendisinden hadis alınan kişinin zayıflığına fırsat vermektedir.” (Şâfiî, **er-Risâle**, s.465.) Son olarak, Şâfiî, munkatı' hadisin çeşitli kısımlara ayrıldığını belirttiikten sonra yaptığı açıklamalarda, mürsel hadisi, munkatı' hadisin bir çeşidi olarak gördüğü anlaşılmaktadır. (Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.461, 462). Munkatı' terimi, müteahhirun hadis usûlcüleri tarafından, “*etbau't-tabiinden olan râvinin tabii'yi atlayarak sahabiden naklettiği hadis*” anlamında kullanılmaktadır. Öte taraftan “*senedin herhangi bir yerinden bir râvinin düşürülmesi veya senedin farklı yerlerinden peşpeşe olmamak şartıyla birden fazla ravinin düşürülmesi*” hâlinde de hadis munkatı' adını alır. “*Senedde müphem bir kişinin zikredilmiş olmasını*” da inkıta' kabul eden ve böyle bir hadise de munkatı' diyenler vardır. (Bkz. İsmail Lütfi Çakan, **Hadis Usûlü**, s.116; Zeydân-Dâvûd Abdullah, **Ulûmu'l-Hadîs**, s.49.)

<sup>706</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 183, 184.

rek’attan ibaret bir namaz diye aktaran Nu’man b. Beşîr’in hadisine senedindeki inkita’nedeniyle tercih etmiştir.

Konumuzla ilgisi nedeniyle son olarak şü hususu da belirtmemizde fayda bulunmaktadır; Şâfiî, kimi zaman her ikisinin de senedi muttasıl olan ihtilâflı rivayetlerden birini mürsel hadis tarafından desteklendiği gerekçesiyle, bu destekten yoksun olan diğer muttasıl hadise tercih etmektedir. Nitekim O, ihramlının nikâhının geçirililiği konusunda ihtilâflı muttasıl rivayetlerden konuyla ilgili mürsel bir rivayet tarafından desteklenen ve bu durumda nikâhın geçerli olmadığını söyleyen hadisi bu destekten yoksun olan hadise tercih etmiştir.<sup>707</sup>

#### **iv. Senedi İztrabtan Hâlf Olan Hadisin Tercih**

Senedinde veya metninde iztrab/ihtilaf olan hadise muzdarib denir. Sözlükte “vurmak, dövmek, çarpmak” anlamındaki darb kökünün “iftiâl” kalbinden ism-i fâili olan muzdarib, “çeşitli şekillerde rivayet edilen sened veya metinlerinden biri diğerine tercih edilemeyen hadis” demektir. Bir başka ifadeyle, “muztarib; birden çok rivayeti bulunduğu hâlde rivayetlerin birini diğerine tercih edecek sebep bulunamayan hadistir.” İztrâb çoğunlukla isnadda, bazen metninde, bazen de hem sened hem metninde olur. Seneddeki iztrâba şü rivayetler örnek verilebilir: hadisin bir rivayetinin mevsul diğerinin mürsel, birinin mevkuf diğerinin merfû, birinin muttasıl diğerinin munkatı‘ olarak nakledilmesi, râvinin bir sahâbîden belli bir tâbiîn vasıtasıyla naklettiği hadisi başka bir rivayette aynı sahâbîden başka bir tâbiîn vasıtasıyla nakletmesi, hadisin iki farklı isnaddan birinde fazla bir râvi bulunması, sika mı? zayıf mı? olduğu kesin bir şekilde bilinmeyen râvinin ad ya da nispetinde ihtilâf edilmesi. Metin veya seneddeki ihtilaf, tercih sebeplerinden herhangi birine istinaden giderilmesi hâlinde ızdırab ortadan kalkar. Tercih edilen hadise “mahfuz” ve “ma’ruf”, mercuha da “şâzz” ve “münker” denir.<sup>708</sup>

---

<sup>707</sup> Bkz. Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 183, 194.

<sup>708</sup> Bkz. Çakan, *Hadis Usûlü*, s.124.

Muztarib hadisle ilgili verdiğimiz bu kısa bilgiden sonra konumuza dđnersek Şâfiî, hadislerin ihtilafı hâlinde senedinde veya metninde iztirab/ihtilaf bulunmayan hadisi böyle bir problemle malul olan hadise tercih eder. Şâfiî'ye göre sened veya metin cihetiyle ihtilaftan/ iztirabtan salim olma bir tercih sebebidir. Bu özellikte olmayan yani senedinde veya metninde ihtilaf olan hadisin problemi giderilmediği sürece amele konu olmadığı gibi amele konu olan problemsiz hadise karşı da mukavemet şansı olamaz.

Şâfiî, tercih yöntemiyle ihtilaf problemini çözmek için başvuru olan yollardan/tercih sebeplerinden biri olan sened veya metnin iztirabtan hâlî olma yoluna eserlerinde başvurmuştur. Örneğin; O, kişinin tek başına cemaatin arkasında saf tutması hâlinde namazını iade etmesi gerektiğini ifade eden Vabise rivayetini senedindeki ızdırab nedeniyle reddetmiştir. İhtilâfu'l-Hadîs'te bu bağlamda şu izahı yapmaktadır:

“Bazı hadis âlimlerinden işittim ki bazı muhaddisler Hilal b. Yesaf ile Vabise arasında bir kişi/ravi dâhil etmişler, diğer bir kısmı Hilal'in (vasitasız) Vabise'dan işittiğini aktarmakta öte taraftan bazı hadis âlimlerinden ise, bu belirttiğim durumdan dolayı hadisi zayıf saydıklarını ima eden ifadeler duydum.”<sup>709</sup>

Şâfiî, Sâbit ve Ebû Bekrete'den gelen ve cemaat arkasında tek başına durulması hâlinde kılınan namazın iadesinin gerekmediğini ifade eden rivayetlerin hem sahih/sabit hem kıyasa ve çoğunluğun görüşüne daha uygun olması ve en önemlisi iztirabtan hâlî olması nedeniyle tercihe şayan görmektedir.<sup>710</sup>

## 2. Metinden Hareketle Tercih

Tercih yöntemiyle, ihtilaflı rivayetlerden biri alınıp diğerleri terk edilirken bazen her iki rivayetin sened cihetiyle birbirine denk olması nedeniyle metin yönünden taşıdıkları bazı özellikler dikkate alınarak tercihte bulunulur. Örnek olarak, hadisin mantûku ile mânaya delâlet etmesi, hadisin metninde ızdırabın bulunmaması, hadisin

---

<sup>709</sup> Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 172.

<sup>710</sup> Bkz. Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 172-173.

lafzan rivâyet edilmiş olması, delâletin kuvvetli olması, hadisın meşhur bir olay ile birlikte zikredilmesi, lafzın te'kitli olması, nehyin emre tercih edilmesi, lafzın müstakil olması, hadis lafzının Hz. Peygamber veya sahâbenin şanını yüceltmesi, kavli sünnetin, fiilî ve takrîrî sünnete tercihi, kavli sünnetin, fiilî ve takrîrî sünnete tercihi gibi yollar verilebilir.<sup>711</sup> Fıkıh usûlü kitaplarında zikredilen bu sebeplere istinaden tercihte bulunma noktasında Şâfiî'nin eserlerinde herhangi bir örnek tesbit edemedik.<sup>712</sup> Ancak aşağıda hadisın hüküm/medlûl yönünden tercihi başlığı altında yer vereceğimiz hadisın ahvat olana delâlet etmesi, aynı zamanda metin yönünden tercihe de örnek verilebilir.

### 3. Hadisin Hükümünden/Medlûlünden Hareketle Tercih

İhtilafli hadislerin tercihinde bazen hadisler ihtiva ettiği hükümler açısından ele alınır ve hükümlerin taşıdıkları özellikler dikkate alınarak tercihte bulunulur. Bu çerçevede şu tercih yolları ön plana çıkmaktadır: Hadisin ahvat olan hükme delâlet etmesi, haddin düştüğüne delâlet etmesi, yeni bir hüküm te'sis etmesi, daha hafif/kolay hüküm bildirmesi, hüküm ispat eden hadisın nefy edene tercih edilmesi, talak ve itakın gerçekleşmediğini ifade eden hadisın/delilin gerçekleştiğine delâlet eden hadise/delile tercihi gibi özellikler/gerekçeler. Metnin ihtiva ettiği hükümden hareketle tercihte bulunma noktasında Şâfiî'nin tercihte bulunduğu örnek olarak ihtiyata uygun hüküm ifade eden hadisın bu özellikte olmayan hadise tercihi ile haddin düştüğüne delâlet eden hadisın düşmediğini ifade eden hadise tercihi verebiliriz. Şimdi öncelikle ihtiyata uygun hüküm ifade etmenin ne anlama geldiğini, peşinden de Şâfiî'nin bu gerekçeden hareketle tercihte bulunduğunu bir örnek üzerinden izah etmeye çalışalım.

#### a. İhtiyata Daha Uygun Olan Hadisi Tercih Etmek

İhtiyat, şüpheli konularda hata ve günaha düşmemek için en güvenli usûlü ve çözümü benimsemeyi ifade eder. Sözlükte “*çekingen davranma, bir şeyi ortaya alma,*

---

<sup>711</sup> Bkz. Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercih**, II, 130-132.

<sup>712</sup> “*Metinden hareketle tercihte bulunma yollarıyla*” ilgili detaylı bilgi için Berzencî'nin “**et-Teâruz ve't-Tercih**” kitabının 186-202. sayfalarına bakılabilir.

*daha sağlam ve daha güvenli olana tutunma, hatadan sakınıp korunma*” gibi anlamlara gelir. Vera' kelimesi de gerek “harama düşmernek için şüpheli şeylerden uzak durma”, gerekse “güzel işleri sürekli olarak yapma” mânâsında alınınca ihtiyatla eş anlamlı olabileceği gibi ihtiyatın bir nevi pratik boyutu olarak da değerlendirilebilir. İhtiyat kelimesi, fıkıh usûlü ve fıkıh başta olmak üzere dinî literatürde yaygın bir kullanıma sahip olmakla birlikte bunun teknik anlamda bir fikhi bir terim olmaktan çok *dinin emir ve yasaklarına uymada izlenen genel tavrı ve ölçüyü ifade eden bir kelime olduğunu söylemek daha doğru olur.*<sup>713</sup> Zerkeşî, ihtiyata uygun hareket etmenin, şâri'in maksadına daha uygun ve daha yakın olduğunu ifade etmektedir.<sup>714</sup>

Şâfiî, ihtilafî rivayetlerden ihtiyata uygun olan yani şüpheli konularda hata ve günaha düşmemek için en güvenli usûlü ve çözümünü ifade eden hadisi bu özelliği taşımayan hadise tercih etmiştir. Bu gerekçeye istinaden korku namazının kılınıp şekliyle ilgili rivayetlerden Havvat b. Cübeyr'in rivayetini esas almış, İbn Ömer'in rivayetini ise terk etmiştir. Şâfiî konuyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Allah (c.c), dinine bağlı olan Müslümanlara, müşriklerin bir saldırıda bulunmamalarını murad etmiştir. Havvat b. Cübeyr'in hadisi, ona muhalif diğer hadise göre -daha önce belirttiğim gibi- savaş stratejisi açısından daha güçlü ve bütün Müslümanlar için daha koruyucudur.”<sup>715</sup>

İhtiyata uygunluk çeşitli şekillerde gerçekleştirilmektedir. Bu şekiller anahatlarıyla şunlardır:

1. Tahrîme delâlet eden hadisin, ibâhaya delâlet eden hadise tercih edilmesi,
2. Tahrîme delâlet eden hadisin, nedbe delâlet eden hadise tercih edilmesi,
3. Tahrîme delâlet eden hadisin vücûba delâlet eden hadise takdim edilmesi,
4. Tahrîme delâlet eden hadisin, kerâhete delâlet eden hadise tercih edilmesi,

---

<sup>713</sup> Bkz. H.Yunus Apaydın, “İhtiyat”, DİA, Ankara 2000, XXI, 577.

<sup>714</sup> Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, VI, 177.

<sup>715</sup> Bkz. Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 177.

5. Vücûba delâlet eden hadisin, tahrîm dışında kalan ibâha, nedb ve kerâhete delâlet eden hadise tercih edilmesi gibi...<sup>716</sup>

### **b. Haddin Düştüğüne Delâlet Eden Hadisin, Haddi Öngören Hadise Tercih Edilmesi**

İki hadis veya delil haddin ispatı ve reddi konusunda çelişirlerse haddin düştüğüne delâlet eden hadisin, haddi ispat eden hadise tercih edilip edilmemesi hususunda bilginler arasında ihtilâf olmakla birlikte içlerinde İmam Şâfiî de olmak üzere cumhura göre, haddi ıskat eden hadis/delil, ispat eden hadise/delile tercih edilir.<sup>717</sup>

### **c. Hadisin İlave/Ziyade Bir Hüküm İçermesi Nedeniyle Tercih Edilmesi**

Şâfiî'nin, ihtilâflı hadislerden birini diğerine tercih ederken başvurduğu yollardan biri de hadisin fazladan bir bilgi içerip içermediğidir. Şâfiî bu gerekçeden hareketle, Allah Rasulü'nün namazda ellerin dört yerde kaldırdığını ifade eden İbn Ömer rivayetini, sadece iftitah tekbirinde kaldırdığını ifade eden Bera b. Azib'in rivayetine tercih etmiştir. Şâfiîkonuyla ilgi şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

Yezid b. Ebî Ziyâd: “Ben Hz. Peygamber'in (s.a.v) namaza başladığında ellerini kaldırdığını gördüm.” Abdullah b. Ömer ise sadece namaza başlarken değil, namazın içerisinde de ellerin kaldırıldığını içeren şu hadisi nakletmiştir: “Hz. Peygamber (sav) namaz durmak için iftitah tekbiri getirdiğinde ellerini omuzlarının hizasına kaldırır. Ruküya gittiğinde ve ruküdan kalktığında da aynı şekilde ellerini omuzları hizasına kaldırır. İki secde arasında ise böyle yapmazdı.” Şâfiî, İbn Ömer'in rivayetinin tercih edilmesi gerektiğini şu ifadelerle dile getirmektedir:

---

<sup>716</sup> Bkz. Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercîh**, II, 209-215.

<sup>717</sup> Bkz. Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercîh**, II, 220. Diğer iki görüş ise şunlardır: Birinci görüş, haddin düşmesi ile ispatı birbirine eşit birer hüküm olup biri diğerine tercih edilemez. Çünkü her biri birer şer'î hüküm olup şüphe ile hadd ne düşer ne de sabit olur. İkinci görüş, haddi ispat eden hadis, düşüren hadise takdim ve tercih edilir. Haddi ispat etmek yeni bir hüküm te'sis etmek olmasına rağmen haddi düşürmek ise daha önce mevcut olan hükmü te'kit etmektir. Te'sis ise te'kitten evlâdır. (Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercîh**, II, 219.) Gerek bu konuda gerekse yukarıda yer verdiğimiz gerekçelerle ilgili -ihtiyat hariç- Şâfiî'ye nispet edebileceğimiz bir örnek veya değerlendirme bulamadık.

“Bizim kabul ettiğimiz İbn Ömer’in hadisidir. Zira bu hadiste Yezid’in rivayet ettiği hadiste var olmayan bir fazlalık mevcuttur. O fazlalık da şudur: “Hz. Peygamber, namazda da ellerini kaldırırdı.” Tercih ettiğimiz hadiste bu ziyadenin olması, hadisi nakleden ravinin hıfzının sağlam olduğunun işaretidir. Yezid’in hadisi ise bu ziyadelikten yoksundur. Bundan dolayı onun hadisini tercih etmedik.”<sup>718</sup>

#### 4. Haricî Sebeplerden Hareketle Tercih

Hadisler arasında başvurulan tercih sebepleri arasında yapılan tasnifin ittifâkî olan bölümü ‘haricî sebepler’dir. Bu grupta yer alan tercih sebeplerine isnâd, metin ve medlûl yönünde hadislerin denk olmaları hâlinde başvurulur. Haricî nedenlerden ötürü yapılan tercih sebepleri aşağıda maddeler hâlinde verilecektir:

##### a. Kur’ân-ı Kerim’in Zâhirine Uygun Olan Hadisin Tercih Edilmesi

Sened, metin ve hüküm bakımından birbirine denk iki hadisten biri Kur’ân-ı Kerim’in zâhirine muvâfakat ettiğinde bu hadis böyle bir muvafakatı olmayan hadise tercih edilir. Zira muvafakatı olan hadis bu yolla güçlenmekte, ifade ettiği hükme delâletindeki zannilik düzeyi yükselmektedir.<sup>719</sup> Şâfiî, bu gerekçeye istinaden tercihte bulunmuştur. Örneğin; umrenin farz olup olmadığına dair farklı rivayetler söz konusudur. Şâfiî, umrenin farziyyetini ifade eden rivayeti, Kur’an’ın zahirine muvafakattan dolayı tercih etmiştir. Zerkeşî’nin belirttiğine göre Şâfiî, münazaralarında ve istinbatlarında, esas aldığı delilin ruchaniyetini ifade sadedinde sıkça bu gerekçeye başvurur.<sup>720</sup>

<sup>718</sup> Bkz. Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu’l-Hadis**, X, 168, 169.

<sup>719</sup> Şâfiî’nin İhtilâflı hadislerden Kur’ân-ı Kerim’in zâhirine uygun olanını tercih etmesini, hadisin Kuran’a arzı olarak değerlendirebiliriz. Hadisin Kuran’a arzı konusunu ele alan çalışmaların birçoğunda İmam Şâfiî’nin bu yöntemi reddettiği yönünde değerlendirmelere yer verilmektedir. Oysa Şâfiî’nin eserleri dikkatli incelendiğinde O’nun, hadislerin Kuran’a arzı yöntemini iki açıdan ele aldığı görülecektir. Şâfiî, istidlal ve amele konu etmek istediği hadisin tesbitine dair verilecek hükümde bu yöntemi redd ederken; herhangi bir konuda cem’ edilemeyecek/uzlaştırılmayacak hadislerin içerdiği fıkhi hükümler açısından birbirine tercih edilmesinde ise bu yöntemi kabul etmektedir. Bir başka ifadeyle, Şâfiî arz yöntemine hadislerin tesbit ve tashihinde değil; aynı konuda birbiriyle çatışan hadislerden birini diğerine tercihte başvurmaktadır. Geniş bilgi için bkz. İbrahim Özdemir, “**İmam Şâfiî’de Hadisin Kur’an’a Arzı**”, Diyanet İlmî Dergi, c.54, Sayı 3, yıl 2018, ss.18-23.

<sup>720</sup> Bkz. Zerkeşî, **el-Bahru’l-Muhît**, VI, 176. Şâfiî, er-Risâle’de bu tercih gerekçesiyle ilgili şu ifadeleri kullanmaktadır:“İhtilâflı rivayetlerden kabul ettiğimiz rivayetin terk ettiğimiz rivayete gör sened

Bu önemli noktayı belirttikten sonra gelemli konuyla ilgili rivayetlere ve bu rivayetlerden Kur'an'ın zahirine muvafık olan hadislerin hangi ayetlere uygun düştüğünü izah etmeye çalışalım.

" إن الحج والعمرة فريضة لا يضرك بأيهما بدأت " *"Hacc ve umre iki farzdır. Hangisiyle başlarsan sana zararı yoktur"*<sup>721</sup> hadisi ile " الحج جهاد والعمرة تطوع " *"Hacc cihaddır, umre de sünnettir"*<sup>722</sup> hadisi hacc gibi umrenin de farz olup olmadığı hususunda birbirleriyle teâruz etmektedir. Çünkü birinci hadisten umrenin farz, ikinci hadisten de sünnet olduğu anlaşılmaktadır. Sened bakımından birbirine denk kabul edilmesi hâlinde birinci hadis Kur'an'ın ifade ettiği hükme muvafık olduğundan ikinci hadise tercih edilir. Zira " وأتموا الحج والعمرة لله " *"Haccı da, umreyi de Allah rızası için tamamlayın"*<sup>723</sup> ayetinde hacc gibi umrenin de farz olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü ayetteki " أتموا " emri vucûb ifade etmektedir. Ayrıca ayette umrenin hacc ile birlikte zikredilmesi onun da hacc gibi farz olduğuna delâlet eder.<sup>724</sup> Şâfiî bu gerekçeye istinaden sabah namazının isfar vaktine tehir edilmeden vaktin başında kılınmasına yönelik Hz. Âişe'nin rivâyet ettiği;

"Mümin kadınlardan bir kısmı, Hz. Peygamber ile sabah namazını kılıyorlar, sonra çarşaflarına bürünerek gidiyorlardı. Ortalığın karanlığından onları kimse tanımazdı"<sup>725</sup> hadisi Kur'an'ın mânasına daha uygun olduğu gerekçesiyle Râfi' b. Hadic'in rivayet etmiş olduğu, "Sabah namazını ortalık biraz aydınlanınca kılın; çünkü bunun sevabı daha büyüktür"<sup>726</sup> hadisine

---

bakımından daha güçlü olduğunu gösteren bir gerekçe/sebepe olmadığı sürece bu rivayetlerden birini alıp diğerini terk edemeyiz. ... Bir konuda Allah'ın Kitabında bir nass yoksa bizim için en iyisi, hangi sened sübut bakımından daha kuvvetliyse onu almaktır. Bir hadisin sübut bakımından daha kuvvetli olması, onu rivayet eden kimsenin isnad bakımından daha maruf, ilim ve hıfz yözünden daha meşhur olmasıdır. Yahut da kabul ettiğimiz hadisin iki veya daha çok yoldan (tarikten) terk ettiğimiz hadisin de bir yönden rivayet edilmesidir ki buna göre çok ravi hıfz bakımından az raviden daha iyidir ya da kabul ettiğimiz hadisin Kur'an ayetine (lafız ya da mana cihetiyle) benzemesi veya Hz. Peygamberin (s.a.v) başka bir Sünnet'ine uygun olması yahut ..."(s.216)

<sup>721</sup> Şâfiî, **el-Ümm**, II, 132.

<sup>722</sup> Şâfiî, **Müsned**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trhs. s.112.

<sup>723</sup> Bakara, 2/196.

<sup>724</sup> Bkz. Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercih**, II, 235; Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, VI, 175-176.

<sup>725</sup> " أنه كان يصلي الصبح فتتصرف النساء متلفعات بمروطهن ما يعرفن من الغلس " "

<sup>726</sup> " أسفروا بالصبح فإن ذلك أعظم للأجر " "



tercih etmiştir. İmam Şâfiî birinci hadisi tercih ederken hadisin Kur'an'ın zahirine daha uygun olduğunu şöyle izah etmektedir: "Namazları ve özellikle orta namazı muhafaza edin"<sup>727</sup> ayeti namazların muhafaza edilmesini emretmektedir. Bir kimse namazı vaktin evvelinde kılsa, onu vaktin sonuna bırakan kimseden daha iyi muhafaza etmiş olur.<sup>728</sup> Öte taraftan, "Rabbiniz tarafından bir mağfirete, genişliği göklerle yer kadar olan ve muttakiler için hazırlanmış olan bir cennete doğru koşunuz"<sup>729</sup> ayeti de insanlara mağfirete doğru yarışmasına koşmalarını tavsiye eder. Namazını vaktin evvelinde kılan kimse Rabbinin mağfiretine koşmuş olur.<sup>730</sup>

Şâfiî, Tahiyât duasının formuyla/sîğasıyla ilgili İbn Abbâs'ın rivâyet ettiği hadisi, Kur'an-ı Kerim'in zahirine daha uygun olması gerekçesiyle İbn Mes'ûd'un rivâyet ettiği Tahiyat sîğasına/hadisine tercih eder. Çünkü İbn Abbâs'ın rivayet etmiş olduğu hadis şu ayetin lafzına daha uygundur: " تحية من عند الله مباركة طيبة ". Çünkü ayet ile İbn Abbâs'ın hadisinde " المباركات " kelimesi bulunduğu halde İbn Mes'ûd'un rivayetinde bu kelime bulunmamaktadır.<sup>731</sup>

Şâfiî, Ebû Hureyre'den gelen "Meyit, ailesinin onun ölümüne ağlaması nedeniyle azab görür." rivayeti ile Hz.Âişe'den gelen azab görmez rivayeti arasındaki çelişkiyi azab görmez rivayetini,<sup>732</sup> " ولا ترر وازرة ووزر أخرى " ayetine uygunluk arz etmesi nedeniyle tercih etmiştir.<sup>733</sup>

<sup>727</sup> Bakara, 2/238.

<sup>728</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.285.

<sup>729</sup> Âl-i İmrân, 3/133.

<sup>730</sup> Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, VI, 176.

<sup>731</sup> Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercîh**, II, 236.

<sup>732</sup> Necm 53/38.

<sup>733</sup> Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, VI, 176. Şâfiî, ihtilâflı gördüğü rivayetlerden Kur'an'a muvafık olanı tercih sadedinde çoğunlukla aşağıdaki şu ifadeleri kullanmaktadır: **a. er-Risâle'de;**

" وإنما أخذنا بهذا دونه لانه كان أشبه بالقرآن " s.245؛ "قلت أن يكون أحد الحديثين اشبه بكتاب الله فإذا أشبه كتاب الله كانت فيه الحجة" s.284 "أو يكون الذي ذهبنا إليه أشبه بمعنى كتاب الله " s.284؛ "قلت فحديث عائشة اشبه بكتاب الله " s.285؛ " وهذا أشبه بمعنى كتاب الله " s.289 "فكان قول من قال " الأقرء الاطهار " أشبه بمعنى كتاب الله " s.569؛ "قلت رأيت أشبه بمعنى كتاب الله وبالقول" s.578؛ "...فوافق ذلك ظاهر القرآن...s.164"

**b. el-Ümm ve İhtilâfu'l-Hadîs'te:**

## b. Sünnete Muvâfık Olan Hadisin Tercih Edilmesi

Sened, metin ve hüküm bakımından birbirine denk iki hadisten biri başka bir sünnetin/hadisın zahirine muvafakat ettiğinde muvafık olan hadis muvafakatı olmayan hadise tercih edilir. Bir başka ifadeyle, ihtilâflı hadislerden, başka bir hadisin te'yit ettiği hadis, böyle bir hadisin teyidinden mahrum olan muâırızına tercih edilir.<sup>734</sup>

Şâfiî, tercih için başka gerekçeler zikretse de sünnette muvafakat gerekeçesini özellikle belirterek sabah namazının isfar vaktine tehir edilmeden vaktin başında kılınmasına yönelik Hz. Âişe'nin rivayet ettiği,

“Mü'min kadınlardan bir kısmı, Hz. Peygamber ile sabah namazını kılıyorlar, sonra çarşaflarına bürünerek gidiyorlardı. Ortalığın karanlığından onları kimse tanımazdı.” hadisi Sünnet'in mânasına daha uygun olduğu gerekçesiyle Râfi' b. Hadic'in rivâyet etmiş olduğu, “Sabah namazını ortalık biraz aydınlanınca kılın; çünkü bunun sevabı daha büyüktür” hadisine tercih etmiştir. İmâm Şâfiî, Hz. Âişe hadisini tercih ederken hadisin, Hz. Peygamber'den (s.a.v) gelen sünnetlere/hadislere daha uygun düştüğünü şöyle izah etmektedir: “İşte bu hadis, Rafi' b. Hadic'in hadisinden daha çok Hz.Peygamber'in sünnetlerine benzemektedir. (Muhalif) Hangi sünnetlerine? dedi. Dedim ki: Hz.Peygamber (s.a.v), “**Vaktin evveli Allah'ın rıdvandır, sonu da Allah'ın affıdır.**” buyurmuştur. Hz.Peygamber (s.a.v), hiç bir şeyi Allah'ın rıdvânına tercih etmez.”... Yine O'na amellerin hangisi daha faziletlidir? diye sorulunca, “**Vaktin başında kılınan namazdır**” buyurmuştur. Hz. Peygamber (s.a.v), faziletli olan vakti terk etmez ve insanlara onu da emreder.”<sup>735</sup>

Şâfiî, bu değerlendirmesinde, açıkça, ihtilâflı hadislerden biri olan Hz. Âişe hadisini, Rafi' b. Hadic'in hadisine tercih ederken gerekçe olarak birinci hadisin konuyla ilgili diğer hadislere uygun düşmesini ileri sürmüştür.<sup>736</sup>

---

"حديث صالح بن حوات أوفق ما يثبت منها لظاهر كتاب الله... " el-Ümm, II, 440 ؛ " وأن هذا التيمم أشبه بالقرآن ، وأشبهه بالقياس " s.75

**İhtilâfu'l-Hadîs, s.75.**

"وما روت عائشة عن رسول الله أشبه أن يكون محفوظا عنه صلى الله عليه وسلم بدلالة الكتاب ثم السنة. s.218 ؛ " ومع الذي خالفه ظاهر القرآن "

**İhtilâfu'l-Hadîs, s.162.**

<sup>734</sup> Bkz.Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercîh**, II, 236.

<sup>735</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.286-288.

<sup>736</sup> Şâfiî'nin bu gerekçeye istinaden tercihte bulunduğu dair başka örnekler için bkz. Bkz. Şâfiî,

### c. Kıyasa Muvafık Olan Hadisin Tercih Edilmesi

Sened, metin ve hüküm bakımından birbirine denk iki hadisten biri, kıyasa muvafakat ettiğinde muvafakatı olmayan hadise tercih edilir. Bir başka ifadeyle, ihtilâflı hadislerden birini kıyas te'yit ettiği zaman bu hadis, kıyas tarafından desteklenmeyen diğer hadise tercih edilir.<sup>737</sup> İmamü'l-Haremeyn, el-Bürhan'da, "Şâfiî'nin benimsediği esas, kıyasın kendisine denk düştüğü hadisin diğerine tercih olunmasıdır"<sup>738</sup> demektedir.

Cüveynî bu sözüyle, Şâfiî'nin birbirine denk hadislerin tercihinde kıyasa muvafakatı dikkate aldığını ifade etmektedir.

Şâfiî, kıyasın desteklediği hadisin, muâırızına takdîm ve tercih edileceğine dair şu ifadeleri kullanmaktadır:

"...فلو ثبت الحديث الذي يروى عن وابصة كان حديثنا أولى أن يؤخذ به ؛ لأن معه القياس وقول العامة..."<sup>739</sup>

"...ومع حديث ابن عباس القياس..."<sup>740</sup> ؛ "...إن الحديثين إذا اختلفا ذهبنا إلى أشبههما بالقياس..."<sup>741</sup>

"...ومنها ما لا يخلو من أن يكون أحد الحديثين أشبه بمعنى كتاب الله ، أو أشبه بمعنى سنن النبي صلى الله عليه وسلم ... ، أو أشبه

بالقياس..."<sup>742</sup>

"...وأن هذا التيمم أشبه بالقرآن ، وأشبه بالقياس ، بأن البدل من الشيء إنما يكون مثله..."<sup>743</sup>

**el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs, X, 162,173.**

<sup>737</sup> Şâfiî'de kıyas klasik usûlde bilinen anlamdan daha geniş bir anlama sahip olsa da yine de Şâfiî, kıyası çoğunlukla bilinen maruf anlamıyla kullanmaktadır. Nitekim kıyasın icra biçimiyle ilgili kendisine yöneltilen bir soruya cevaben er-Risâle'de şöyle bir açıklama yapmaktadır: "Biri, kıyas yaptığın haberlerden bazılarını zikret ve onlara nasıl kıyas yaptığını anlat, derse; ona şöyle denilir: Allah'ın veya peygamberin hükümlerinin birinde, o hükmün bir mâna/illet sebebiyle hükmedildiğine dair delâlet bulunursa - *bu delâlet bizzat o hükümde yahut Allah'ın ya da peygamberin bir başka hükmünde bulunabilir* - hakkında nass bulunmayan bir olay/ *nazîle* meydana geldiğinde, bu olay, hakkında hüküm bulunan olay ile aynı mânada ise, hakkında hüküm bulunan olayın hükmü yeni olaya verilir." (Şâfiî, **er-Risâle**, 562.)

<sup>738</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, II, 765: "... فالذي ارتضاه الشافعي أن الحديث الذي وافقه القياس مرجح على الآخر..."

<sup>739</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs, X, 173.**

<sup>740</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs, X, 192.**

<sup>741</sup> Şâfiî, **el-Ümm, VII, 610.**

<sup>742</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs, X, 41.**

Yukarıda yer verdiğimiz ifadelerden açıkça anlaşılacağı üzere, Şâfiî, ihtilafî hadislerden/delillerden biri kıyas tarafından destekleniyorsa bu hadisi, destekten yoksun diğer hadise önceler/tercih eder. Zira rivayetlerden birinin kıyas tarafından desteklenmesi söz konusu rivayetin sübutuna ve delâletine olan güveni artırmaktadır. Şâfiî'nin kıyasa uygunluk/muvafakat gerekçesine istinaden hadislerden birini diğerine tercih ettiğine örnek olarak, oruçlu kişinin hacamat yaptırması durumunda orucunun bozulup bozulmadığına dair rivayetler arasındaki ihtilafı verebiliriz. Şâfiî konuyla ilgili ihtilafî rivayetlerden İbn Abbas'a ait olan rivayeti, kıyasa uygunluğu, bir başka ifadeyle kıyas /ilave bir delil tarafından desteklenmesi nedeniyle esas almış, muarızı olan Şeddâd b. Evs'in rivayetini terk etmiştir.<sup>745</sup>

#### **d. Hulefâ-i Râşidîn'in ve Sahabenin Çoğunluğunun Ameline Uygun Düşen Hadisin Tercihi**

Birbirine denk olan ihtilafî hadislerden Hulafâ-i Râşidîn'in başta olmak üzere sahabenin çoğunluğunun ameline konu olan hadis bu vasfı taşımayan diğer hadise tercih edilir.<sup>746</sup> Şâfiî, bu gerekçeye istinaden sabah namazının kılınmasıyla ilgili fazilet vaktine dair ihtilafî rivayetlerden Hulefâ-i Râşidîn'in ve sahabenin çoğunluğunun ameline uygun düşen rivayeti esas almıştır.

Sabah namazının vaktin başında kılınması ile ilgili hadisi sahabenin çoğunluğunun ameline uygun olduğu gerekçesiyle tercih eden Şâfiî, "*Vaktin evvelinde namaz kılmak daha faziletlidir.*" dedikten sonra, Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali b. Ebî Tâlib'in ve sahabenin çoğunluğunun sabah namazını vaktin evvelinde kıldıkları bize sağlam yolla ulaştığını belirtmektedir.<sup>747</sup>

---

<sup>743</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 75.

<sup>744</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.284

<sup>745</sup> Bkz. Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 192. Şâfiî, İbn Abbas hadisinin Şeddâd b. Evs hadisini neshetme ihtimalinden de söz etmiştir.

<sup>746</sup> Bkz. Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercih**, II, 234.

<sup>747</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, 285, 289.

Bir başka örnek, Şâfiî, “*Bir kimse Cuma günü abdest alırsa yeterlidir ve iyidir; bir kimse gusül abdesti alırsa, bu daha faziletlidir.*” hadisini, Hz. Osman’ın amelîne uygun olduğunu gerekçe göstererek “*Sizden Cuma namazına gelen kimse gusül yapsın.*” hadisine tercih ederek konuyla ilgili şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır:

“ Hz. Ömer’in halifeliği döneminde Hz. Osman’ın Cuma günü gusül abdesti almadan camiye girmesi üzerine Hz. Ömer Hz. Peygamber’in Cuma namazı için gusül abdesti alınmasını emrettiğini bildirdi. Hz. Osman ise gusül abdestini almadığı halde cuma namazını kıldı. Hz. Ömer de kendisine camiden çıkıp gusül abdesti almasını emretmedi. Bundan şu netice çıkar: Hem Hz. Ömer hem de Hz. Osman’a göre, Hz. Peygamber’in Cuma gününde gusül abdestiyle ilgili emri nedbe delâlet eder. Yani gusül abdesti olmazsa Cuma namazı kılınmaz anlamında değildir. Öyle olmasaydı Hz. Ömer gusül abdestiyle ilgili emrinde ısrar eder, Hz. Osman da bu emri yerine getirirdi.”<sup>748</sup>

#### **e. Sahabe Fetvasına Ve Selef Ulemasının Çoğunluğunun Görüşüne/ Kabulüne Uygun Düşen Hadisin Tercih**

İki hadisin ihtilafında hadislerden birinin sahabenin çoğunluğunun amelîne uygun düşmesi nasıl bir tercih sebebi ise ihtilafli hadislerden birinin sahâbe fetvasına/kazai hükmüne muvafık olması da bir tercih sebebidir.<sup>749</sup> Çünkü sahâbenin bir hadis ile amel etmesi veya hüküm/fetva vermesi, hadisin nihai uygulamaya delâlet ettiğine ve kendisinde neshin söz konusu olmadığına işaret kabul edilir. Öte taraftan bu hadislerden birinin selef ulemasının çoğunluğu nezdinde maruf olana denk düşmesi de denk olan muhalif hadislerden birini diğerine tercih sebebidir.<sup>750</sup>

<sup>748</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s.304-305. İki hadisin ihtilafında hadislerden birinin sahabenin çoğunluğunun amelîne uygun düşmesi bağlamında Şâfiî şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “...Bir konuda Allah’ın Kitab’ında bir nass yoksa bizim için en iyisi, hangi sened sübut bakımından daha kuvvetliyse onu almaktır. Bir hadisin sübut bakımından daha kuvvetli olması, onu rivayet eden kimsenin isnad bakımından daha maruf, ilim ve hıfz yönünden daha meşhur olmasıdır. ...ya da kabul ettiğimiz hadis Kur’an ayetine (lafız ya da mana cihetiyle) benzemesi veya Hz. Peygamberin (s.a.v) bu iki hadis dışındaki başka bir Sünnet’ine uygun olması yahut İlim ehlinin bildiğine daha uygun düşmesi veya kıyas açısından daha doğru olması ya da *Allah Rasulü’nün ashabının çoğunluğunun amaeline/kabulüne uygunluk arz etmesidir.*” (Şâfiî, **er-Risâle**, 285)

<sup>749</sup> Bkz. Berzencî, **et-Teâruz ve’t-Tercih**, II, 233.

<sup>750</sup> Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s.278, 285; el-Ümm, **İhtilâfu’l-Hadîs**, X, 192. Konuyla ilgili ifadeler: **er-Risâle**’de geçen ifadeler:

## f. Hadisin Ma'kul Olana Muvafakat Nedeniyle Tercih Edilmesi

Birbirine denk ihtilafı iki hadisten biri, akla/makul olana muvafakat ettiğiinde bu hadis, muvafakatı olmayan hadise tercih edilir.<sup>751</sup> Bir başka ifadeyle, birbirine denk olan ihtilafı hadislerden birini akıl te'yit ettiği zaman bu hadis, akıl tarafından desteklenmeyen diğer hadise tercih edilir. Şâfiî, bazen sadece bu gerekçeye istinaden çoğu zaman da başka gerekçelerle birlikte bu gerekçeyi de zikrederek tercihte bulunmaktadır. Şâfiî, daha önce de çeşitli vesilelerle belirttiğimiz gibi ihtilafı rivayetlerden birini diğerine tercih ederken çoğu zaman sadece bir gerekçeyle iktifa etmez. Nitekim o, akla uygunluk gerekçesini, çoğunlukla Kitap, Sünnet ve kıyasa ilave bir gerekçe olarak zikreder.<sup>752</sup> Şâfiî'nin başka gerekçelerin yanı sıra akla uygunluk

s.278 "قال الشافعي وبجده الاحاديث ناخذ وقال يمثل معناه الاكابر من اصحاب رسول الله وأكثر المفتين بالبلدان".  
"...أولاهما بنا الا ثبت منهما وذلك ان يكون من رواه أعرف إسنادا واشهر بالعلم وأحفظ له ... أو يكون الذي ذهبنا إليه اشبه بمعنى كتاب الله أو اشبه بما سواهما  
من سنن S.285 رسول الله أو أولى بما يعرف أهل العلم أو أصح في القياس والذي عليه الاكثر من أصحاب رسول الله."  
s.490 "... فحكم من حكم من أصحاب رسول الله على ذلك..."

**İhtilâfu'l-Hadîs'te** geçen ifadeler:

فإن قال : وماء البحر ينجس ، فقد خالف قول العامة مع خلافه السنة ،... "87"  
و خالف قول العامة ، لا أعلم بينهم فيه اختلافاً... "87"  
وهو قول الأكثر من العامة "162 ؛ ... لأن معه القياس وقول العامة." 173

<sup>751</sup> Bkz. Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhîd**, VI, 179; el-Âmidî, **el-İhkâm**, IV, 274.

<sup>752</sup> el-Ümm'de, İhtilâfu'l-Hadîs'te, er-Risâle'de konuyla ilgili geçen ifadelere bkz.:

**a. İhtilâfu'l-Hadîs'te**, s.188:

"...ومنها أن الذي روتنا عن النبي المعروف في المعقول ، والأشبه بالسنة." ؛ " فإن قال قائل : وما يعرف منه في المعقول ؟"

**b. er-Risâle** s.552:

"... لان الاكثر المعروف أن ما جنى في ماله فلا يقاس على الاقل ويترك الاكثر المعقول"

**c. el-Ümm**: c.2, s.118, 121, 122; c.3, s.482, 605; c.4, s.453; c.8, s.388:

"... وأقل ما يكون دم الخيض في المعقول لمعة..."

فإن قال قائل فما المعقول في أنه ليس بنجس؟

"... وكذلك المعقول قال نعم قلت فلم لا تقول بقولنا تكون قد وافقت القرآن والمعقول..."

"...لأن المعقول أن المسافر الذي لا يقيم..."

"قال الشافعي : فصرنا بالطعام والصوم إلى المعقول في القرآن من كفارة المظاهر والقتل والمصيب أهله في شهر رمضان..."

"...وهو لو ثبت ، عن ابن عباس كان المذهب إلى قول عمر وعلي رضي الله تعالى عنهما أولى ومعه المعقول..."

"...قال أفتقول بالذريعة قلت لا ولا معنى في الذريعة إنما المعنى في الاستدلال بالخبر اللازم أو القياس عليه أو المعقول."

"...والقرآن يدل على خلافه ثم السنة ثم الأثر ثم المعقول..."

"... فكيف إذا كان الكتاب والسنة يدلان معا مع دلالة المعقول على خلافكما معا."

"...قلنا لما لم يكن سبيل إلى استعمالهما إلا بخلاف الكتاب وخلاف المعقول لم يجز إلا تعطيل أصغرهما لا أكبرهما..."

"...مع أن المعقول أن وضع الحمل غاية براءة الرحم حتى لا يكون في النفس منه شيء..."

"...فكان ظاهر الآية المعقول فيها {من بعد وصية يوصون بها أو دين} إن كان عليهم دين."

gerekçesine de yer verdiği tercih işlemlerine örnek olarak; korku namazıyla ilgili Havvat'ın hadisini alıp İbn Ömer'in hadisini terk etmesi<sup>753</sup>, oruçlu iken cünüp olarak sabahlayan kişinin orucunun bozulup bozulmayacağı konusunda orucunun bozulmayacağını ifade eden Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'nin hadisini alıp orucunun bozulacağını söyleyen Ebû Hureyre'nin hadisini terk etmesi verilebilir.

### 2.11.2.2.3. Örneklerden Hareketle Tercih Sebeplerine Bakış

Buraya kadar Şâfiî'nin ihtilaflı rivayetlerden birini tercih ederken başvurduğu tercih sebeplerine yer vermeye çalıştık. Tercih sebeplerinden hareketle konuyu ele aldığımız için fıkhi meselelerden örnekler zikrederken sadece ele aldığımız sebebi ilgilendirdiği kadarıyla değerlendirme yapma gereği duyduk. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi Şâfiî, ihtilaflı rivayetler arasında bir tercihte bulunurken çoğunlukla sadece bir sebeple yetinmemektedir. Bu nedenle biz de örnek olarak birkaç konuya yer vererek Şâfiî'nin bu meselelerden herbiri için hangi gerekçeleri bir arada yer verdiğine değinmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz. Bu çerçevede örnek olarak aşağıdaki şu meseleleri verebiliriz:

#### 1. Ribe'l-fadl (Fazlalık Ribası)

Şâfiî, ribanın sadece gecikmeden dolayı alınan fazlalık için söz konusu olduğunu, fazlalık ribasının olmadığını söyleyen Üsâme b. Zeyd hadisi yerine hem ribe'n-nesîe (gecikme faizi) hem ribe'l-fadl'ın (fazlalık faizinin) haram olduğunu ifade eden Ubâde b. Sâmit, Ebû Hureyre, Ebû Saîd el-Hudrî, Osman b. Affân rivayetlerini/hadislerini esas almış ve ribanın her iki çeşidinin de haram olduğuna hükmetmiştir. Şâfiî, Ubâde b. Sâmit, Ebû Hureyre, Osman b. Affân

---

"...دل المعقول على أنه لو كان أمرهم أن يمسكوا الأوائل كان ذلك فيما يعلمهم..."

"...فإن قال فهل لك حجة بأنهم لا يملكون مجال قلنا المعقول فيه ما وصفنا..."

"...وان كتاب الله تعالى ثم سنة نبيه صلى الله عليه وسلم ثم المعقول والقياس يدل على غير ما قال من قال هذا والله أعلم..."

"...وكان أصل المعقول أن أحدا لا يحل له بفعل غيره شيء..."

"...فلم يكن المثل فيه في المعقول وفيما حكم به من حكم من صدر هذه الأمة إلا أن يحكموا في الصيد بأولى الأشياء شيئا منه..."

<sup>753</sup> Bkz. Şâfiî, el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs, X, 176.

rivayetlerini/hadislerini Üsâme b. Zeyd hadisine şu gerekçelerden dolayı tercih etmiştir:

- Ubâde b. Sâmit'in ve Osman b. Affân'ın, Ebû Saîd el-Hudrî'nin Üsâme b. Zeyd'den yaşça daha büyük olmaları,
- Ubâde b. Sâmit'in ve Osman b. Affân'ın, Ebû Saîd el-Hudrî'nin Üsâme b. Zeyd'den sahabilikte daha kıdemli olmaları,
- Ubâde b. Sâmit, Ebû Hureyre, Ebû Saîd el-Hudrî'nin ve Osman b. Affân hadisinin çoğunluğun hadisi olması ve Üsâme b. Zeyd'in hadisiyle yalnız kalması,
- Ebû Hureyre ve Ebû Saîd el-Hudrî'nin Üsâme b. Zeyd'den daha çok hadis rivayet etmeleri (mahfuzatlarının daha fazla olması),
- İslam beldelerindeki fetva veren âlimlerin çoğunluğu her iki riba çeşidinin haramlığına delâlet eden hadisi esas almaları.<sup>754</sup>

## 2. Korku Namazı'nın Kılınma Şekli

Şâfiî, korku namazının kılınış şeklini, Zâtu'r-rika' gazvesinde Hz. Peygamber (s.a.v) ile birlikte kılan kişilerden rivayet eden Sâlih b. Havvat'tın rivayetini İbn Ömer'in rivayetine tercih etmiştir. Şâfiî'nin esas aldığı Sâlih b. Havvat'tın rivayetine göre, savaş halinde korku namazı şöyle kılınır:

“İmam, askeri iki taifeye ayırır: Bir taife imamla birlikte saf tutar diğeri ise düşmana karşı durur. İmam kendisiyle saf tutanlarla birlikte bir rek'at kıldıktan sonra ayakta beklerken bu gruptakiler bir rek'at daha kılarak namazını tamamlar, akabinde düşman karşısına geçer. Sonra düşman karşısında bekleyen diğeri taife gelir ve kıyamda bekleyen imama uyarlar. İmam onlarla birlikte bir rek'at kıldıktan sonra oturur. Peşinden bu grup kalkar, eksik olan bir rek'atını tamamlar ve oturmakta olan imamla birlikte selam verir.”

İbn Ömer rivayetine göre korku namazı ise şöyle kılınır;

---

<sup>754</sup> Bkz. Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 197; *er-Risâle*, s.278



“ Her iki taife sırasıyla imamla birlikte birer rek’at kıldıktan sonra düşman karşısına geçer, orada, kalan rek’atlarını ayrı yazılacak kırlarlar. Yani hiçbir taife imamla birlikte namazını tamamlamaz ve selam vermez.”<sup>755</sup>

Şâfiî, Sâlih b. Havvta hadisini, İbn Ömer hadisine şu gerekçelerden dolayı tercih etmiştir:

- Sâlih b. Havvat hadisinin İbn Ömer hadisine göre Kur’an’ın zahirine daha uygun düşmesi,
- Sâlih b. Havvat hadisinin İbn Ömer hadisine göre daha ma’kul olması; zira Sâlih b. Havvat’ın rivayetine göre imam her iki taifeye eşit ve dengeli muamelede bulunmaktadır.
- Sâlih b. Havvat hadisinin İbn Ömer hadisine göre korku namazının teşri kılınma hikmetiyle daha çok bağdaşmaktadır; zira bu keyfiyete bir namazın teşri hikmeti savaşta ani düşman saldırısından güvende kalmaktır. Sâlih b. Havvat’ın hadisi tedbir açısından daha münasiptir.
- Sâlih b. Havvat’ın, İbn Ömer’den daha yaşlı ve sahabilikte daha kıdemli olması.<sup>756</sup>

### 3. Ölüye Ağlama

Şâfiî, ölünün, ailesinin ölümü üzerine ağlaması nedeniyle azap göreceğini ifade eden Ebû Muleyke’nin İbn Ömer ve İbn Abbas’tan rivayet ettiği hadis yerine, ailesinin ağlaması nedeniyle ölünün azap görmeyeceğini ifade eden, Amre’nin Hz. Âişe’den rivayet ettiği hadisi esas almıştır. Şâfiî bu tercihini şu gerekçelere dayandırır:

- Hz. Âişe hadisinin, “hiçbir günahkâr başkasının suçunu yüklenmez.”<sup>757</sup> yani başkasının suçundan kişinin sorumlu tutulamayacağını ifade eden Kur’an’ın bu ayetinin zahirine muvafık olması,
- Hz. Âişe hadisinin, kişinin amelinin kendi lehine veya aleyhine olacağını başkasının lehine veya aleyhine olmayacağını ifade eden Hz. Peygamber’in sünnetine daha uygun düşmesi.
- Hz. Âişe’den rivayet konusunda Amre’nin mahfuzatının İbn Muleyke’ye göre daha güvenilir olması.<sup>758</sup>

---

<sup>755</sup> Bkz. Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu’l-Hadîs**, X, 175.

<sup>756</sup> Bkz. Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu’l-Hadîs**, X, 175,176; **el-Ümm**, II, 440; **er-Risâle**, s.152.

<sup>757</sup> Necm, 53/ 38.

#### 4. Oruçlu Kişinin Cünüp Olarak Sabahlaması

Şâfiî, cünüp olarak sabahlayan kişinin orucunun bozulacağını ifade eden Ebû Hureyre hadisi yerine cünüp olarak sabahlayan kişinin orucunun bozulmayacağını ifade eden Hz. Âişe ve Ümmü Seleme hadisini esas almıştır. Şâfiî bu tercihi şu gerekçelere dayandırmaktadır:

- Hz. Âişe ve Ümmü Seleme validelerimizin olayı bizzat yaşamış olmaları; Ebû Hureyre'nin ise olayı hikayeten aktarması,
- Hz. Âişe ve Ümmü Seleme rivayetinin, başka hadislere/Sünnete tevafuk etmesi. Örneğin; bir kimse ihrama girmeden elbisesine koku sürmesi hâlinde, ihrama girdikten sonra ihrama sürülen önceki koku nedeniyle ceza ödeme yükümlülüğü yoktur. Soruyu soran kişinin beyanında da imsak öncesi her hangi bir nedenle cünüp olmuş kişinin oruçlu iken durumunun ne olacağı yer almaktadır.
- Hz. Âişe ve Ümmü Seleme hadisi anlam cihetiyle daha makul gözükmektedir. Zira imsak öncesi cimada bulunan kişi oruç açısından/onu bozan herhangi bir yasak fiil işlememiştir. Oruçlu iken ona farz olan, -önceden gusl etmemiş ise- gusüldür. Bu nedenle oruca zarar verecek her hangi bir durum söz konusu değildir.
- Hz. Âişe'nin hıfz bakımından Ebû Hureyre'ye mukaddem olması,
- Orucun bozulmayacağını ifade eden hadisin ravi sayısının daha çok olması; zira bu hadisi Hz. Âişe ve Ümmü Seleme rivayet ederken, diğer hadisi ise sadece Ebû Hureyre rivayet etmektedir.<sup>759</sup>

#### 5. İhramlının Nikâhı

Şâfiî, ihramlının nikâhını yasaklayan ve ihramlı iken kıyılan nikâhın geçerli olmadığını söyleyen Yezid b. Esamm, Osman b. Affân, Süleyman b. Yesar ve İbnu'l-Müseyyeb rivayetlerini, Hz. Peygamber'in Hz. Meymûne validemizle ihramlı iken nikâhlandığını söyleyen ve Hz. Meymûne'nin de akrabası olan İbn Abbas rivayetine tercih etmiştir. Şâfiî bu tercihinin şu gerekçelere dayandırmıştır:

---

<sup>758</sup> Bkz.Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 216, 218.

<sup>759</sup> Bkz. Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 187, 188.

- Rivayete konu olan hadiseyi yaşayana yakınlık derecesi daha güçlü olan ravinin/ravilerin rivayeti olması nedeniyle tercih; zira hadisin ravileri arasında yer alan Yezid b. Esamm, Hz. Meymûne validemizin kız kardeşinin oğludur. Öte taraftan Süleyman b. Yesar ise Hz. Meymûne validemizin ya azatlısı ya da azatlısının oğludur.
- İhramlının nikâhını yasaklayan rivayetlerden Osman b. Affân rivayeti senedi itibariyle, aksi yönde hüküm bildiren rivayete göre daha sahih/sağlam bir senede sahip olması ve senedinin sıhhatında şüphe olmaması,
- Sahih bir senedle gelen Hz. Osman rivayetinin, Süleyman b. Yesar'ın mürsel olan hadisiyle/rivayetiyle desteklenmiş olması,
- Hz. Osman'ın sahabilikte, Meymûne validemizin evlenmesinden sonra Hz. Peygamber'e eşlik etmeye başlayan ve yaşının küçük olması nedeniyle sahabi vasfını sonradan kazanan İbn Abbas'a göre daha kıdemli olması,
- Ravisi daha çok olan rivayetin tercihi; zira nikâhı yasaklayan hadisi Yezid b. Esamm, Osman b. Affân, Süleyman b. Yesar ve İbnü'l-Müseyyeb rivayet ederken bu rivayetin hilafına hüküm bildiren rivayeti sadece İbn Abbas rivayet emiştir.
- Nikâhı yasaklayan hadisin, Hz. Ömer ve Zeyd b. Sâbit gibi sahabilerin ameline ve fetvalarına uygunluk araz etmesi.<sup>760</sup>

## 6. Güneş ve Ay Tutulma Namazının Kılınma Keyfiyeti

Şâfiî, güneş ve ay tutulma namazının, her rek'atında iki ruku' olan iki rek'attan ibaret bir namaz olduğunu söyleyen İbn Abbas ile Hz. Âişe rivayetini, güneş ve ay tutulma namazının normalde kılınan iki rek'at namazdan farkının olmadığını söyleyen Ebû Bekrete, Semûre b. Cündüb ve Nu'man b. Beşîr'in rivayetine tercih etmiştir. Şâfiî bu tercihi şu şu gerekçeye dayandırmıştır:

- İbn Abbas ile Hz. Âişe rivayetinin sened bakımından daha güçlü olması; zira İbn Abbas ile Hz. Âişe rivayetinin senedi muttasıl iken diğerlerin rivayeti mürsel/munkatî' bir senede sahiptir.<sup>761</sup>

## 7. Teyemmümün Yapılış Şekli

<sup>760</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 194; **el-Ümm**, II, s.201, 452, 454.

<sup>761</sup> Şâfiî, **el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs**, X, 180; **el-Ümm**, II, 523.

Şâfiî, teyemmümü yüzün ve kolların da dirseklere kadar, topraka eller vurulduktan/temas ettikten sonra mesh edilmesinden ibaret gören İbn Samme rivayetini, yüzle birlikte kolların da omuzlara kadar mesh edilmesi gerektiğini ifade eden Ammâr b. Yâsir rivayetine tercih etmiştir. Şâfiî bu tercihini şu gerekçelere dayandırmaktadır:

- İbnu Samme rivayeti, Kur'an'da yer alan abdest alınış şekline/keyfiyetine uygun düşmektedir.
- Ammâr'dan konuyla ilgili birbirinden farklı rivayetler söz konusudur. Bu rivayetler arasında öncelik ve sonralığın bilindiğini düşünerek nesh ilişkisi ihtimali olduğu gibi Ammâr'dan gelen rivayetlerin birinde sahabeden bazı kimselerin yaptıkları, diğerinde ise Allah Rasulü'nün onlara öğrettiği teyemmüm şekli aktarılma ihtimali de vardır. Öte taraftan Ammâr teyyümümün sadece bir şeklini aktarmış; ancak ondan rivayet edenler ihtilafa düşmüşler; kimi raviler kolların dirsekeler kadar meshini aktarırken diğerleri ise kolların omuzlara kadar meshini aktarmıştır. Bütün bunlar bize Ammâr'ın rivayetiyle ilgili ihtilafın olduğunu göstermektedir. Oysa İbn Samme rivayeti hakkında bir ihtilaf söz konusu değildir.
- İbn Samme rivayeti, Ammâr'ın rivayetine göre kıyasa daha uygun düşmektedir; zira teyemmüm) abdeste bedeldir. Bedel ise mübdel minhüye uygun olmalıdır.<sup>762</sup>

## 8. Ayakların Üstünün Mesh Edilmesi

Şâfiî, gerek Kitap'tan gerekse Sünnet'ten delil getirerek abdest alırken ayakların yıkanması gerektiğini, ayakların mesh edilmesi hâlinde bunun yeterli olmayacağı sonucuna varmıştır. Şâfiî bu bağlamda Mâide suresi altıncı ayette geçen "وأرجلكم" kelimesinin mansub okunarak yüze atfedilmesi gerektiği ve dolayısıyla ayakların da tıpkı yüz gibi yıkanması gerektiği neticesine varmış ve bu hükmün Sünnet tarafından da desteklendiğini ifade etmiştir. Ayetteki bu hükmü desteklemek için de Sünnet'ten delil olarak Hz. Âişe validemizden ve başka ravilerden gelen birtakım rivayetler aktarmaktadır. Öte taraftan Şâfiî, ayakların yıkanmasının farz olmadığını, üzerlerinin mesh edilmesinin yeterli olduğunu ifade eden İbn Abdi Hayr'ın babasından rivayet ettiği hadis ile İbn Abbas'tan gelen ayakların üzerine su

---

<sup>762</sup> Bkz. Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 71,74.

serpmenin yeterli olduğunu ifade eden rivayeti de aktardıktan sonra, ayakların yıkanması gerektiğini ifade eden başta Hz. Âişe rivayeti olmak üzere konuyla ilgili aynı hükmü içeren diğer rivayetleri esas almaktadır. Şâfiî bu tercihinde şu gerekçelere dayanmaktadır:

- Ayakların yıkanması gerektiğini ifade eden başta Hz. Âişe rivayeti başta olmak üzere konuyla ilgili aynı hükmü içeren diğer rivayetlerin sened bakımından ayakların mesh edilmesi veya üzerine su serpilmesine yönelik rivayetlere nispetle daha güçlü ve sahih olması,
- Ayakların yıkanması gerektiğini ifade eden rivayetlerin Kur'an'ın zahirine muvafık olması,
- Ayakların yıkanması gerektiği hükmüne dair Sünnette birçok hadisin yer alması,
- Ayakların yıkanması gerektiği hükmü başta Hulefa-i Raşidîn olmak üzere sahabenin ve selâf ulemasının, dolayısıyla ümmetin ekseriyetinin kabulüne mazhar olması.<sup>763</sup>

### **9. Namazda Ellerin Kaldırılması**

Şâfiî, namazda dört yerde ellerin kaldırılacağını ifade eden İbn Ömer, Vâil b. Hucr gibi sahabilerin rivayetini, iftitah tekbirini alma dışında namazda ellerin kaldırılmayacağını ifade eden Yezid b. Ebî Ziyâd rivayetine tercih etmiştir. Bu tercihini şu gerekçelere dayandırmıştır:

- Ellerin dört yerde kaldırılacağını ifade eden rivayet daha çok kişi tarafından rivayet edilirken diğer rivayet, sadece bir kişi tarafından rivayet edilmiş olması,
- Ellerin kaldırılacağını ifade eden rivayetin sened açısından daha kuvvetli olması.<sup>764</sup>

### **10. Cemaatle Kılınan Namazda Saf Arkasında Tek başına Durmak**

Şâfiî, kişinin tek başına saf arkasında durmasının namazını bozacağı ve bu şekilde kıldığı namazını iade etmesi gerektiğini ifade eden Vâbise b. Ma'bed rivayeti yerine tek başına saf arkasında durmanın kılınan namazın iadesini gerektirmediğini ifade eden Ebû Bekrete hadisini tercih etmiştir. Şâfiî bu tercihini şu gerekçelerle izah etmiştir:

---

<sup>763</sup> Bkz. Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 158, 160.

<sup>764</sup> Bkz. Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 166; *el-Ümm*, II, 234.

- Ebû Bekrete hadisinin sened açısından iztırabtan hâli olmasına karşın Vâbise hadisi muztarib hadistir.
- Ebû Bekrete hadisi selef ulemasının kabulüne mazhar olmuşken, Vâbise hadisi böyle bir destekten yoksundur.
- Ebû Bekrete hadisi kıyasa uygun düşmektedir; zira safın arkasında tek başına durmak namazın iade sebebi olsaydı safın önünde tek başına durmanın da namazın iade sebebi olması gerekirdi.
- Ebû Bekrete hadisinin Enes'in hadisiyle desteklenmesine karşın Vâbise hadisinin başka rivayetlerle desteklenmekten mahrum olması.<sup>765</sup>

### 11. Oruçlunun Hacamat Yaptırması

Şâfiî, oruçlunun hacamat yaptırması hâlinde orucunun bozulmayacağını ifade eden İbn Abbas hadisini, hacamat yaptırmanın orucu bozacağını ifade eden Şeddâd b. Evs'in hadisine tercih etmiştir. Şâfiî, bu tercihini şu gerekçelerle izah etmektedir:

- İbn Abbas'ın hadisinin sened açısından daha sağlam olması,
- İbn Abbas hadisinin kıyasa uygun düşmesi; zira ilke olarak oruç vucuddan çıkan şeyler nedeniyle değil (taammüden kusma hariç) vucuda giren şeyler sebebiyle bozular. Hacamatta kanın vücuttan çıkması söz konusu girmesi değil.
- Hacamat yaptırmaktan orucun bozulmayacağı hükmüne başta Medine fukahasının çoğu olmak üzere sahabe ve tabin uleması tarafından da benimsenmiştir.<sup>766</sup>

### 12. Kâfire Karşılık Mü'minin Öldürülmesi

Şâfiî, bir kâfirin/zimmînin müslüman tarafından savaş hâli dışında öldürülmesi durumunda müslüman kâtilin bu kâfire karşılık kısasen öldürülemeyeceğini ifade eden Amr b. Şuayb, İmrân b. Huseyn ve Ebû Cuhayfe gibi ravilerce rivayet edilen hadisleri, müslüman tarafından öldürülen zimmîye - *hür olsun köle olsun*- karşılık katli gerçekleştiren müslümanın öldürüleceğini ifade eden Rebîa'nın İbnu'l-Beylemânî'den rivayet ettiği hadise tercih etmiştir. Şâfiî, böyle bir tercihre bulunmasını, birinci

<sup>765</sup> Bkz. Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 171, 172.

<sup>766</sup> Bkz. Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 190, 192.

hadisin sened açısından muttasıl; ikinci hadisin ise mürsel olmasına bağlamıştır. O'na göre mürsel hadisin muttasıl hadis karşısında mukavemet gücü ise yoktur.<sup>767</sup>

### 13. Hz. Peygamber'in Haccının İfrad mı Kıran mı Olduğu Meselesi

Şâfiî, Hz. Peygamber'in (s.a.v) yaptığı hacc türünün ifrad olduğunu söyleyen Câbir b. Abdillâh, Hz. Âişe, İbn Ömer ve Amra'nın rivayetlerini, yapılan hacc türünün kıran olduğunu ifade eden Enes b. Mâlik'in rivayetine tercih etmiştir. Şâfiî bu tercihini şu gerekçelere dayandırmıştır:

- Câbir'in sahabilikte Enes b. Mâlik'ten daha kıdemli olması,
- Hadisin bağlamını, yaşananları tam olarak anlatması bakımından Câbir'in rivayetinin diğer rivayete mukaddem olması,
- Hz. Âişe'nin hıfz bakımından Enes'e mukaddem olması,
- Hz. Peygamber'e ve hadiseye yakınlık mesafesi itibariyle İbn Ömer'in daha yakın olması.<sup>768</sup>

Buraya kadar, “Şâfiî'ye göre teâruzun/ihtilafın hükmü/çözüm yolları” başlığı altında Şâfiî'nin ihtilafı gördüğü hadislerin ihtilafının giderilmesi noktasında takip ettiği yollar hakkında bilgi vermeye çalıştık. Bu çerçevede öncelikle altı çizilmesi gereken husus; Şâfiî'ye göre, aralarında çatışma bulunan deliller, cem' yollarından herhangi biriyle uzlaştırılabildiği sürece bu delilleri, zahiren birbiriyle çatışsalar da ihtilafa nispet edemeyiz. Zira O, ihtilaf kavramını sadece aralarında gerçekte bir çatışmanın söz konusu olduğu deliller için kullanmaktadır. Bu nedenle, Şâfiî'ye göre, deliller arasında görülen çatışma, iki delilin uzlaştırılması yoluyla değil de sadece delillerden birinin alınıp diğerinin terk/ihmal edilmesiyle çözüme kavuşturulabiliyorsa burada ihtilaftan söz edebiliriz. Aksi takdirde deliller arasındaki çatışmayı ihtilaf olarak nitelendiremeyiz.<sup>769</sup> Yani Şâfiî'ye göre ihtilaf mefhumu nasıl sadece aralarında gerçekte ihtilaf bulunan ve ikisiyle birlikte amel edemeyeceğimiz deliller için söz

<sup>767</sup> Bkz. Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 309,310; *el-Ümm*, IX, 129.

<sup>768</sup> Bkz. Şâfiî, *el-Ümm, İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 317, 323.

<sup>769</sup> Bu noktadan hareketle, bazı yazarlarca Şâfiî'ye göre çözüm yolları arasında cem' yoluna yer verilmesi ihtiyatla karşılanmalıdır.(Bkz. Aktepe, “İmam Şâfiî'nin Hadisler Arasında Görülen Çelişiklere Bakışı”, s.63.)

konusuysa aynı şekilde çözüm yolları mefhumu da sadece nesh ve tercih için söz konusudur. O'na göre delillerin çatışmasında üç ihtimal söz konusudur. Zira çatışan deliller ya uzlaştırılabilir ya uzlaştırılmaz, uzlaştırılmayan deliller arasında ya nesh ilişkisi vardır ya da tercih. Birinci ihtimale göre çatışma görünürde olup her iki delille de amele engel değildir. İkinci ve üçüncü durumlarda ise her iki delille birlikte amel etme şansına sahip değiliz. Bu deliller arasında önce nesh ilişkisinin olup olmadığına bakarız. Böyle bir ilişkinin varlığını tespit durumunda nâsihi alır mensuhu terk ederiz. Nesh ilişkisinin olmadığına kanaat getirdiğimizde ya da tespit edemediğimiz zaman çeşitli gerekçelere/tercih yollarına başvurarak delillerden birini alır diğerini terk ederiz. Gerek nesh gerekse tercih durumunda her iki delille birlikte amel etme şansına sahip değiliz. Bu yüzden delillerinden birini alma, diğerini ihmal/terk etme durumundayız.



## SONUÇ

Fıkıh usûlü, başta fıkıh olmak üzere bütün İslami ilimler için bir üst metodoloji hüviyetine sahiptir. Şâfiî, Kitap ve Sünnetin doğru anlaşılması ve onlardan sağlıklı bir çıkarımda bulunulabilmesi için kaleme aldığı er-Risâle'siyle bu ilmin müdevvini olmuştur. İmam Şafii'nin usûl anlayışında şer'î delillerin teâruzu ve çözüm yolları konusunda yaptığımız bu çalışmada başta kendisinin usûl ve fûrûa dair eserleri olmak üzere, konuyla ilgili gerek geçmişte gerekse günümüzde yapılmış çalışmaları inceleme neticesinde şu sonuçlara ulaştık:

- Şâfiî'ye göre, şer'î hükümler konusunda kesin ve güvenilir bilgi sağlayan kaynaklar/cihetü'l-ilm, Kur'an, Sünnet nassları ile icmâ ve kıyastır. Kitap dinin asıl kaynağıdır. Sünnet, icmâ ve kıyas delil olma değerini O'ndan alırlar. Kur'an, bütün şer'î delillerin esasını teşkil eder. Başta Sünnet olmak üzere, bütün şer'î deliller O'nun beyanından ibarettir. Kur'an, asli-fer'î/küllî-cüz'î bütün şer'î hükümlere nassan veya istidlâlen kaynaklık eder.

- Şâfiî, sahih/sabit sünneti istidlal hususunda Kitapla aynı mertebede görür. Ancak sahih de olsa haber-i vâhidi kuvvet bakımından Kur'an'la aynı derecede görmez. Şâfiî'nin Sünneti Kur'an'la aynı mertebede görmesi, Sünnet'in Kur'an'ı beyan ve tefsir etmesinden kaynaklanmaktadır. Mübeyyin, hüccet teşkil etmesi bakımından mübeyyenin mertebesinde olması gerekir.

- Şâfiî, şer'î nasslar arasında, nefsü'l-emirde çözümsüz bir teâruzun vuku' bulmayacağı kanaatindedir. Her ihtilafın mutlaka bir çözüm yolu vardır.

- Şâfiî, hadisler arası ihtilaf konusunu ele alan ve çözüm esaslarını/yöntemlerini belirleyen ve bu alanda müstakil eser yazan ilk kişidir.

- Şâfiî, eserlerinde teâruz lafzını özel olarak kullanmasa da onunla aynı kökten gelen kavramları kullanmıştır. " ع ر ض " maddesinin türevlerini çoğunlukla hadislerin birbiriyle çatışmasını ifade etmek için kullansa da mutlak olarak delillerin çatışmasını ifade etmek üzere de kullanmıştır.

- Şâfiî, teâruz kavramından mutlak olarak delillerin birbirine muhalefetini kastetmesinin yanısıra hadislerin bir biriyle ihtilafını da kast etmektedir.

Muhtelif/ihtilaf kavramlarıyla ise sadece, aralarında cem' imkânı bulunmayan hadisleri kastetmiştir.

▪ Şâfiî, uzlaştırma yoluyla çözülemeyen hadisler arası çatışmayı ifade için ihtilaf, muhtelif kavramlarını kullanırken, buna karşın zahiren birbiriyle çatışan ve telifi/cem'i mümkün olan deliller için bu kavramları kullanmamaktadır. O bu yaklaşımıyla kendisinden sonra gelen ve ihtilafı/muhtelifi, hadisler arası mutlak çatışmayı -telifi mümkün olsun olmasın- ifade için kullanan hadis ve fıkıh usûlcülerinden ayrılır.

▪ Şâfiî, hadisler arasında çatışmanın çoğunlukla şu sebeplerden kaynaklandığını belirtmektedir:

- ✓ Ravilerin/nakillerin hıfz, zabt ve eda noktasındaki farklılıkları,
- ✓ Ravinin, bir soruya cevap olarak söylenmiş bir sözün ait olduğu soruyu kaçırmaması ve bu cevabı mutlak olarak söylenmiş bir söz zannetmesi,
- ✓ İhtilâfu'l-hâleyn'nin (bağlam/makam farklılığı), yani iki zıt rivayeti çevreleyen iki farklı durumun varlığının farkına varılmaması,
- ✓ Rivayetlerde yer alan lafızların umum-husus cihetiyle delâletlerinin farklı olması ve bu farklılığın gözden kaçırılması,
- ✓ Çatışan deliller arasında var olan nesh münasebetinin bilinmemesi.

▪ Şâfiî, zahiren birbiriyle çatışan ve telifi imkân dâhilinde olan deliller için "cem' " kavramı yerine "iki delilin kullanılması" veya "iki haberin geçerli kılınması" anlamına gelen " إستعمال الدليلين " veya " إمضاء الخبرين " kavramlarını/ ifadelerini kullanırken, buna karşın aralarında gerçek bir ihtilaf bulunması nedeniyle uzlaştırılmayan ve delillerden birini alınıp diğerini terk etme durumunda olduğu deliller için, "İki delilden birinin itibardan/amelden düşürülmesi, atılması, işlevsiz kılınması" anlamına gelen " إسقاط / طرح / تعطيل أحد الدليلين " tabirlerini kullanmaktadır.

▪ Şâfiî'ye göre te'lifi mümkün olan hadislerin çatışması zahiri iken; telifi mümkün olmayan hadislerin çatışması ise hakikidir. Birinci surette, çatışan her iki delil de amele konu olurken; ikinci surette ise çatışan delillerden sadece biri amele konu olabilmektedir.

▪ Şâfiî'ye göre şer'î deliller arasında çözümsüz hiçbir çatışma yoktur. Söz konusu çatışma zahiri ise cem' /telif/uzlaştırma yoluyla giderilir; hakiki ise nesh ya da tercih yoluyla giderilir.

▪ Şâfiî'ye göre şer'î deliller arası çatışmanın türü ne olursa olsun ve bu çatışma hangi yolla çözümlerse çözülsün hiçbir çözüm/çatışmayı giderme yolu delilsiz olamaz. Çözüm yolu, ister cem' ister nesh isterse de tercih olsun mutlaka bir delile dayanmalıdır.

▪ Şâfiî, hadisler arası çatışmayı gidermede öncelikle uzlaştırma/cem' yoluna, buna imkân bulamadığı zaman nesh yoluna, neshi tespit edemediği zaman ise tercih yoluna başvurmaktadır. Şâfiî, deliller arası çatışma problemini gidermek için bu yolların dışında herhangi bir yola başvurmamaktadır. O'na göre, şer'î deliller arasında çözümsüz bir çatışma ise yoktur.

▪ Şâfiî, aralarında görünürde çatışma bulunan delilleri uzlaştırmak/cem' için şu şartları aramaktadır: Her iki delilin de hüccet teşkil edecek nitelikte sahih/sabit olması, hadisler arasında görünürde de olsa bir ihtilafın varlığı, söz konusu çelişki, nesh veya tercih yoluna başvurma gereği duyulmadan çözülebilir nitelikte olması, cem' işlemini gerçekleştirecek kişinin ehliyetli olması, te'vil yoluyla cem yapılacaksa te'vil için gerekli şartların oluşması gerekir.

▪ Şâfiî, cem' için şu yollara başvurmaktadır: Her iki hususun da cevazına hükmetme, âmm lafzı hâss lafza hamletme, mutlakı mukayyede hamletme delillerden birinin mücmel diğerinin müfesser olduğunun tespiti, emri vücub dışında bir mânaya hamletme, nehyi tahrim dışında bir mânaya hamletme, farklı durumları dikkate alma ve son olarak da te'vil.

▪ Şâfiî'de herhangi bir nassın te'vile konu olabilmesi için mutlaka onu zahirinden sarf edecek -Kitap, Sünnet, icmâdan- güçlü bir delilin olması gerekir. Ayrıca te'vil neticesinde ulaşılabilecek mâna/hüküm nassın muhtemel olduğu bir mâna/hüküm olmalı ve bu mâna /hüküm, sahih bir delil ile sabit bir hükmü veya nassların genel ilkelerini iptal sonucunu doğurmamalıdır.

▪ Şâfiî, âmm lafzı hâss lafza mutlak olarak –vürud zamanına, zamansal birlikteliğe bakmaksızın- hamletmektedir.

▪ Şâfiî, Kur'an'da geçen âmm lafızları delâlet açısından üç kısma ayırmaktadır: “Zahiri âmm olan, delâleti kapsamına giren her ferдин murad olduğu

lafızlar. Zahiri âmm olan, kendisiyle umum murad olmakla birlikte hususa da delâlet eden lafızlar. Zahiri âmm olan ancak kendisiyle sadece hâss murad olunan lafızlar.

- Şâfiî, Kur'an ile Sünnet arasında neshi mümkün görmez.
- Şâfiî'de şer'î deliller arasında neshin vuku bulup bulmadığına ancak sünnet, sahâbi sözü, vürud vakti, hadisi işiten kişinin sözü, genelin sözü/kabulü ve kıyas gibi birtakım karinelere bakılarak karar verilebilir.

- Şâfiî'de tercihin gerçekleştirilebilmesi için bir gerekçeye dayanmanın gerekli olduğu gibi tercih işlemine girişmeden önce de dikkat edilmesi gereken bir takım şartlar vardır. Bu şartlar ise şunlardır: Çatışan her iki delilin de hüccet teşkil edecek nitelikte olması, uzlaştırılma imkânının olmaması, bu deliller arasında nesh ilişkisinin bulunmaması.

- Şâfiî'ye göre tercih sebepleri dört ana başlık altında toplanır:

1. İsnaddan (rivayetten/raviden) hareketle tercih

2. Metinden hareketle tercih

3. Hükümden hareketle tercih

4. Haricî sebeplerden hareketle tercih.

- Şâfiî, hadisler arası çatışmada, tercihte bulunurken çoğunlukla birden çok gerekçe öne sürer.

- Şâfiî, başlıca şu tercih sebeplerine yer verir: ravinin yaşı, hıfzı/mahfuzatı, sahabilikteki kıdemi, ilimle şöhret bulması, fakih olması, gerçekleşen olayla ilişkisi/yakınlığı veya olayın fiilen ravinin başından geçmesi, ravilerin çokluğu, hadisin muttasıl senedle gelmesi, senedinin ıztırabtan salim olması, hadisin metninde ızdırabın bulunmaması, ihtiyata uygun olması, haddin düştüğüne delâlet etmesi, Kitab'a, başka hadislerle, kıyasa, makul olana/akla, hulefâ-i râşidîn'in ve sahâbenin çoğunluğunun ameline, sahâbe fetvasına, selef ulemasının çoğunluğunun görüşüne/kabulüne uygun düşmesi, farklı beldelerdeki müftülerin çoğunun fetvasına uygun düşmesi.

## KAYNAKÇA

KUR'ÂN-I KERÎM

AKAY, İhsan, **Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûli Görüşler**,

Ensar Yay., İstanbul 2018.

AKTEPE, İshak Emin, **Sünnet Müdafaası**, Polen Yay., Ankara 2007.

----“İmam Şâfiî'nin Hadisler Arasında Görülen Çelişkilere Bakışı”,  
**Hadis Tetkikleri Dergisi**, sayı, 4, Yıl 2006.

AYDINLI, Abdullah, **Hadis İstılahları Sözlüğü**, İFAV Yay.4. baskı, İstanbul 2011.

ÂMİDÎ, Ebu'l-Hasan, Seyfuddîn, Ali b. Muhammed es-Sa'lebî (v. 631/1233),

**el-İhkâm fî Usûli'l- Ahkâm**, thk. Abdurrezzâk Afîfi, 1. baskı, Dâru's-Samii', Riyad 2003.

APAYDIN, Hacı Yunus, “İctihad ”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.21, TDV. Yayınları, İstanbul 2000.

----“Te'vil”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.41, TDV. Yayınları, İstanbul 2012.

----“Nehy”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c. 32, TDV. Yayınları, İstanbul 2006.

----“İhtiyat”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c. 21, TDV. Yayınları, Ankara 2000.

ASLAN, Mehmet Selim, **İslam Hukuk Metodolojisinde Delillerin Teâruzu ve Tercih**

**Kaideleri**, (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, Danışmanı, Sahip Beroje, Yüzüncüyıl Üniversitesi), VAN 2006.

AYBAKAN, Bilal, **İmâm Şâfiî ve Fıkıh düşüncesinin Mezhepleşmesi**, İz Yay.,

İstanbul,2007.

---- “Şafii”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.38, TDV. Yayınları, Ankara 2012.

BÂCÎ, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef (v. 474/1081), **İhkâmü'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-**

**Usûl**, thk. Abdullah Muhammed el-Ceburî, 1.Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1989.

BAĞDADÎ, el-Hatib, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit (v. 463/1071), **el-Kifaye fî**

**ilmi'r-rivaye**, el-Mektebetü'l-ilmiyye, Medine, trhs.

BARDAKOĞLU, Ali “Delil”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.9, TDV. Yayınları,

- Ankara 1994.
- BEDİR Murteza, “er-Risâle”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.37, TDV. Yayınları  
Ankara 2008.
- BERZENCÎ, Abdullatîf Abdullah Azîz, **et-Teâruz ve't-Tercîh Beyne'l-Edilleti's-Ser'iyye**, 1.baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- BEYHAKÎ, el-Horasanî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali (v. 458/1066), **es-Sünenü'l-Kübrâ**, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, 3. Baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- BEYZÂVÎ, Nasiruddin, Abdullah b. Ömer (v. 685/1286), **Minhacü'l-Vusûl İlâ İlmi'l-Usûl**, thk. Şa'bân Muhammed İsmâil), Dâru İbn Hazm, Beyrut 2008,
- BUHARÎ, 'Alâuddin Abdulaziz, **Keşfu'l-esrar**, Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâil (v. 256/870), **el-Camiu's-sahih**, Tahkik ve Talik  
Mustafa Dib el-Boğa, 3.baskı, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1987.
- BÛTÎ, Said Ramazan (v. 2013), **Davâbitu 'l-Maslaha fi's-Şer'iati'l-İslâmiyye**,  
Daru'l-Fikr, Dimeşk 2007.  
---**Menhecü'l-İmâme's-Şâfiî**,  
[http://www.naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readResearch&pg\\_id=32086&page1=7](http://www.naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readResearch&pg_id=32086&page1=7)
- CERRAHOĞLU, İsmail, **Tefsir Usûlü**, TDV, Ankara 1997.
- CEVHERÎ, Ebu Nasr İsmâil b. Hammad (v. 400/1009), **es-Sihah**, Dâru'l-Hadîs,  
Kahire 2009.
- CESSÂS, Ebû Bekr, Ahmed b. Ali, (v. 370/980) **el-Fusûl fi'l-Usûl**, Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye Lübnan 2010.
- CÛHENÎ, ez-Zaidi, Fehd b. Sa'd, “Kavaidu Defi't-taarud 'Inde'l-İmâm eş-Şafii”,  
**Mecelletü Cami'ati Ummi'l-Kura**, c.17, Mekke 1425,
- CÛRCÂNÎ es-Seyyid eş- Şerîf, Ali b. Muhammed (v. 816/1413), **Mu'cemu't-Ta'rîfât**, thk. Muhammed Sıddık el-Minşavî, Dâru'l-Fâdile, Mısır t.y.
- CÛVEYNÎ, İmâmu'l-Haremeyn, Ebu'l-Me'ali, Abdulmelik (v. 478/1085),  
**el-Burhan fi Usli'l- Fıkh**, Dâru'l-Ensâr, Kahire trhs.
- ÇAKAN, İsmail Lütfi, **Hadis Usûlü**, İFAV yay. ,17.baskı, İst. 2008.

- Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları**, 6. Baskı, İFAV.  
Yayımları, İstanbul 2013.
- ÇETİN, Abdurrahman, “Nesih”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.32, TDV.  
Yayımları, İstanbul 2006.
- ÇELEBÎ, Kâtip Hacı Halife Mustafa b. Abdullah (v. 1095/1684), **Keşfü’z-Zünûn**, MEB.  
Yayımları, Ankara 1941.
- DAĞCI, Şamil, **İmam Şâfiî’nin Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri**, DİB, Yay.  
Ankara 2004.
- DÂREKUTNÎ, Ebu’l-Hasen, Ali b. Ömer’nin (v. 385/995), **Sünen**, thk. , Şuayb  
el-Arnâvut ve arkadaşları, 1. Baskı, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2004.
- DÖNMEZ, İbrahim Kâfi, “İcma’ ”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.21, TDV.  
Yayımları, İstanbul 2000.
- DEBÛSÎ, Ebû Zeyd, Ubeydullah b. Umer b. İsa (v. 430/1039), **Takvîmu’l-Edille**,  
Dâru’l-Kutubi’l- ilmiyye, Beyrut 2001.
- DİHLEVÎ, Şâh Veliyullah b. Abdürrahim (v. 1176/1762), **el-İnsaf fi Beyâni Esbâbi’l-  
İhtilâf**, 1.baskı, Daru İbn Hazm, Beyrut 1999.
- Huccetullah’i-Baliğa**, thk. Muhammed Şerif Sukr, Dâru İhyâi’l-Ulûm,  
Beyrut 1992.
- DÖNMEZ, İbrahim Kâfi, “Beyan”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.2,  
TDV, Yayımları, İstanbul, 1999.
- EKİNCİ, Muhammed Salih, **Hüccet Değeri ve Tedvin Açısından Sünnet**, çev.  
ve notlandıran, Metin Yiğit, Rağbet Yay. İstanbul 2004.
- ERUL, Bünyamin, “Tedlis”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.40, TDV., yayımları,  
İstanbul 2011.
- ERDOĞAN, Mehmet, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, Ensar neş. , İstanbul 2005.
- EBÛ ZEHRÂ, eş-Şâfiî, **Hayâtuhu ve Asruhu-Ârâuhu ve Fıkıhu**, 2.baskı, Dâru’l-  
Fikri’l-Arabî, Kahire 1978.
- EBU’L-BEKÂ, Eyyub b. Mûsa, el-Hüseyni (v. 1095/1684), **el-Külliyat**, thk. Adnan  
Dermiş, 2. Baskı, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1998.

- EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. Eş'as, es-Sicistânî (v. 275/889), **Sünen**, Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, t.y. , Beyrut.
- FEYÛMÎ, Ahmed b. Muhammed b. Ali (v. 770/1368-69), **el-Misbâhu'l-Munir**, el-Mektebutü'l- Asriyye, 1. baskı, Beyrut 2010.
- FİRÛZABÂDÎ, Mecduddîn, Muhammed b. Ya'kûb (v. 817/1415), **el-Kâmûsu'l-Muhit**, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2008.
- GAZZALÎ, Muhammed b. Muhammed, (v. 505/1111) **el-Mustasfa**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 2008.
- HAMÎDULLAH, Muhammed (v. 2002), “Şafîî'nin Hukuk İlmine Katkısı”, Çev. : Menderes Gürkan, **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 11, Yıl, 2008.
- HAFNAVÎ, Muhammed İbrahim, **Nezeratun fi Usûli'l-Fıkh**, Dâru'l-Hadîs, Mısır t.y. -----**Mu'cemu Ğarîbi'l-Fıkhî ve'l-Usûl**”, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2009.
- HALLAF Abdulvahhab, **İlmu Usûli'l-Fıkh**, Müessesetü'r-Risâle, Nâşirûn, Beyrut 2008.
- HASKEFÎ, Muhammed Alâuddîn b. Ali (v.1088/1677), **İfâdetu'l-Envâr 'alâ Usûli'l-Menâr**, Mektebetü'l- İmam Evzaî, Dimeşk 2008.
- HAYYAT, Üsâme b. Abdillâh, “ **Muhtelifü'l-Hadîs Beyne'l-Muhaddisîn ve'l-Usûliyyin ve'l-Fukaha**”, 1.Baskı, Dâru'l-Fazîle, Riyad 2000.
- İTR, Nureddin, **Menhecü'n-Nakd fi Ulûmi'l-Hadîs**, Dâru'l-Fıkr, 30. Baskı, Dimeşk 2009.
- İBN HACER, el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şehâbüddin Ahmed (v. 852/1449), **Tevâli't-Te'sîs li-Meâli Muhammed b. İdris**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986. -----**Nüzhetü'n-Nazar fi Tavzîhi Nuhbeti'l-Fiker fi Mustalahi Ehli'l-Eser**, thk. Nureddin Itr, Mektebetü'l-Büşrâ, Karaçi 2012.
- İBN MANZÛR, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem (v. 711/1311), **Lisânu'l-Arab**, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1990.
- İBN KESÎR, Ebü'l-Hasan Ali b. Hasan b. Hamekân, Ebü'l-Fidâ (v. 774/1373), **Menâkibü'l-İmâm eş-Şafîî**, 1. Baskı, thk. Molla Hatır, Mektebetü'l-İmam eş-Şafîi, Riyad 1992.



-----**İhtisâru Ulûmi'l-Hadîs**, tahk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.

İBN SALÂH eş-Şehrezûrî Ebû Amr, Osman b. Abdirrahmân, (v. 643/1245), **Hilyetü'l-İmâm eş-Şâfiî**, thk. Bessâm, Abdülvehhâb el-Câbî, Dâru'l-Besâir, Dimeşk 1981.

----**Ulûmü'l-Hadîs**, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1986.

İLTAŞ, Davut, **Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı**, İSAM Yay. , İst. 2011.

İBN EMÎRU HÂC, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed

b. Muhammed el-Halebî (v. 879/1474), **et-Takrîr ve't-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

İBN MANSÛR, Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (v. 370/980), **Mu'cemu Tahzîbü'l-Lügat**, thk. Zekî Kâsım, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2001.

İBN KAYYİM, el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr

b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dimaşkî el-Hanbelî (v. 751/1350), **İ'lamü'l-Müvakkî'in an Rabbi'l-âlemin**, Dâru İbni'l-Cevzi, e'd-Demmam 1423.

İSNEVÎ, Cemâleddîn Abdürrahman b. Hasan (v. 772/1370), **Nihâyetü's-Sûl fi Şerhi Minhâci'l-Vusûl İlä İlmî'l-Usûl**, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1999.

İBNÜ NEDİM, Muhammed b. İshak (v. 385/995), **el-Fihrist**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1994.

İBNÜ'L-İMÂD, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî

el-Hanbelî (ö. 1089/1679), **Şezeratu'z-zeheb fi tarihi men zeheb**, thk.

Abdulkadir el- Arnavut- Mahmud el-arnavut, Dar-u İbn Kesir, Dimeşk 1406.

İZUDDİN, Abdulaziz b. Abdisselâm (v. 660/1262), **Kavaidu'l-ahkâm fi mesalihi'l-enam**, thk. Mahmud b. Telamid eş-Şenkıtî, Dâru'l-Meârif, Beyrut 2011.

İSFAHÂNÎ, Rağib, Ebu'l-Kâsım, Hüseyin b. Muhammed (v. 421/1030),

**el-Müfredât fi Ğarîbi'l- Kur'ân**, 4. Baskı, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2005.

KARÂFÎ, Şihabuddin, Ahmed b. İdris, es-Sinhaci (v. 1008/1600), **Şerhu Tenkihi'l-fusûl**, Daru'l-fikr, Beyrut 2004.

KUSAYYİR, Ahmed b. Abdülaziz, **el-Ahadisu'l-Müşkile el-Varidetu fi Tefsiri'l-**

- Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru İbni'l Cevzî, Demmam 1430.
- KOCA, Ferhat, “Müşkil”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.32, TDV.  
Yayınları, İstanbul 2006.
- “Mutlak”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c. 31, TDV. Yayınları,  
İstanbul 2006.
- LÜ'LÜE BİNT SALİH, **Menhecu'l-İmam eş-Şafii fi Def'i Teâruzi'l-edille**,  
Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ümmü'l-kura Üniversitesi, Mekke 2007.
- MAHALLİ, Celaleddin, Muhammed b. Ahmed (v. 864/1459), **el-Bedru't-tali'**  
**fi Halli Cemi'l-cevami'**, thk. Ebul'fida Mürteza, Ali b.MuhamDağistani, 1.  
Baskı, Müessesetü'r-risale, Beyrut 2005.
- MALİK b. Enes, Ebu Abdillah (v. 179/795), **el-Muvatta**, Daru ihyai't-turasi'l-arabi,  
tahk Muhammed Fuad Abdalbaki, t.y. Mısır..
- MANSUR, Abdullah b. Hamd, **Müşkilü'l-Kuran**, Daru İbnu'l-Cevzi, 142 Demmam.
- MÜSLİM b. el-Haccac b. Müslim, Ebül-Hüseyn, el-Kuşeyri, **el-Camiu's-sahih**,  
Daru'l-cil, t.y. Beyrut.
- NEVEVİ, Yahya b. Şeref (v. 676/1277), **et-Takrib ve't-Teysir li Marifeti Süneni'l-**  
**Beşiri'n-Nezir**, thk. Muhammed Osman el-Hişt,1.Baskı, Daru'l-kitabi'l-  
Arabi, Beyrut 1985.
- **el-Minhac şerh-u Sahih-i Müslim**, 2. baskı, Dar-u ihyai't-turasi'l-arabi,  
Beyrut 1392/1972
- ÖZ, Mustafa, “Zındık”,**Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c. 44, TDV.  
Yayınları, İstanbul 2013.
- ÖZEN Şükrü, “Teâruz ”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.40, TDV.  
Yayınları, İstanbul 2011.
- ÖZSOY, İsmail, “Faiz”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.12, TDV.  
Yayınları, İstanbul 1995.
- ÖZDEMİR, İbrahim, “İmam Şafii'de Hadisin Kur'an'a Arzı” , **Diyanet İlmi Dergi**,  
c. 54, Sayı 3, yıl 2018.
- PEKCAN, Ali, “Şâfiî İstihsan Yapmış mıydı?” , **Dinbilimleri Akademik**  
**Araştırma**, c. 3, Sayı 3, Yıl 2003.

- PEZDEVÎ, Fahrü'l-İslâm, Ali b. Muhammed (v. 482/1089), **Kenzu'l-vusûl ila ma'rifeti'l-usûl**, Mektebet-u Cavid Beris, Karaçi ty.
- RAZÎ, Fahrudin, Muhammed b. Ömer (v. 606/1210), **Mefatihü'l-Gayb**, Daru'l-fikr, 1. Baskı, Beyrut 1981.
- Menakibu'l-İmam eş-Şafii**, tahk. Ahmed Hicazi es-Saka, 1.Baskı, Mektebetu'l-Külliyeye el-Ezheriyye, Mısır 1986.
- **el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkh**, thk. Taha Cabir el-Ulvani, Müessesetü'r-risale, Beyrut t.y.
- RÂZÎ, Ebü Hatim, Ahmed b. Hamdân b. Ahmed (v. 322/933-34) **Adabu's-Şafii ve Menakibuhu**, Daru'l-Kutubi'l-ilmiiyye, Beyrut 2003.
- SÜYÛTÎ, Celaluddin Ebu'l-fadl, Abdurrahman (v. 911/1505), **Tedribu'r-ravi Şerhu Takribi'n- Nevavi**, Daru'l-fikr, Beyrut 1993
- el-İtkan fi ulumi'l-Kur'an**, Matbaat-u hicazi, Kahire trhs.
- SERAHSÎ, Ebu Bekr, Muhammed b. Ahmed (v. 483/1090), **Usûlü's-Serahsi**, thk. Ebu'l-Vefa el-Afgani, İhyau'l-Maarif en-Nu'maniyye, Haydarâbâd t.y.
- SONER, Duman, "Şafii'nin Hukuk Metodolojisinde Kıyas Kavramının Anlam Ve Kapsamı", **Ekev Akademi Dergisi**, Yıl, 14, Sayı, 42, Erzurum 2010.
- SİBA'Î, Mustafa b. Haseni (v.1964), **es-Sünnetü ve Mekanetüha fi't-teşri'l-islami**, el-Mektebu'l-İslami, Dımeşk 1982.
- SÛBKÎ, Ali b. Abdi'l-Kâfi (v. 756/1355), **el-İbhac fi Şerhi'l-minhac**, 1.baskı, Darul-kutubi'l- ilmiyye, Beyrut1404.
- ŞA'BAN, Zekiyüddin, **Usûlu'l-fıkhî'l-İslami**, baskı y.y, t.y.
- Usûlu'l-fıkhî'l-islami**, 1.baskı, Mektebetu'l-irşad, İstanbul 2016.
- İslâm Hukuk İlminin Esasları** (Usûlü'l-Fıkh), trc. İbrahim Kâfi Dönmez, 14.baskı, TDV. Yay. Ankara 2011.
- ŞÂFÎÎ, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş- (ö. 204/820), **er-Risâle**, thk. Rif'at Fevzî Abdulmuttalib, el-Ümm ile birlikte, 4. baskı, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2011.
- er-Risâle**, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, t.y.
- er-Risale**, i'dad ve dirase, Muhammed Nebil Ğanaim, İşraf ve Müracaat,

- Abdu's-Sabur, Şahin, Merkezu'l-Ehram li't-tercümeti ve'n-neşr, Kahire 1988.
- Ahkamü'l-Kuran**, 2. baskı. , Daru ihyai'l-ulum, Beyrut 1999.
- Müsned**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.
- er-Risâle, İslam Hukukunun Kaynakları**, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, TDV. Yay. Ankara 2010.
- Kitâbu Cimâi'l-İlm**, thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib, el-Ümm ile birlikte, 4.baskı, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2011.
- İhtilâfü'l-Hadis**, thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib, el-Ümm ile birlikte, 4.baskı, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2011.
- Kitâbu İbtâli'l-İstihsân**, thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib, el-Ümm ile birlikte, 4.baskı, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2011.
- **Kitâbu'r-Red âla Muhammed İbni'l-Hasen**, thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib, el-Ümm ile birlikte, 4.baskı, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2011.
- Kitâbu Siyeri'l-Evzâi**, thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib, el-Ümm ile birlikte, 4. baskı, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2011
- Kitâbu İhtilâfı Mâlik ve's-Şâfiî**, thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib, el-Ümm ile birlikte, 4.baskı, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2011.
- el-Ümm**, Thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib, 4. baskı, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2011.
- ŞÂTİBÎ, Ebu İshak İbrahim b. Musa el-Lahmi (v. 790/1388), **el-Muvafakat fi Usûli's-Şeria**, thk., Muhammed el-İskenderani- Adnan Derviş, Daru'l-Kitab el-'Arabi, Beyrut, 2008.
- el-İ'tisam**, Mektebetu't-tevhid, baskı y.y. , t.y.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali (v. 1250/1834), **İrşadu'l-fuhul ila tahkiki'l-hakki min ilmi'l-usûl**, thk. Sami b. el-Arabi, 1.baskı, Daru'l-fazilet, Riyad 2000.
- ŞEYBÂNÎ, Muhammed b. Hasan (v. 189/805), **Kitabu'l-hucce 'ala ehli'l-medine**, 3. baskı, 'Alemlü'l-kutüb, Beyrut 1983.
- TAHÂVÎ, Ebu Cafer, Ahmed b. Muhammed (v. 321/933), **Şerhu Müşkili'l-asar**, 1. baskı, thk. Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-risale, Beyrut 1994.
- TANRIVERDİ, Hasan "İmam Şafii'nin Cima'u'l-'ilm" adlı Eseri ve Sünnetin

- Bağlayıcılığı Konusundaki Münazarası”, **Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, , Say. 20-21, c. 14, Yıl, 2009.
- Mukayeseli Olarak İslam Hukuk Usûlünde Kuralların Çatışması**,  
Gündönümü Yay., İstanbul 2007.
- TAŞ, Aydın, “Şeybânî”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.39, TDV. Yayınları, İstanbul 2010.
- TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali (v. 1158/1745), **Keşşafu Istılahati'l-funun ve'l-  
'ulum**, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996.
- TİRMİZÎ, Ebu İsa, Muhammed b. İsa (v. 279/892), **Sünen**, thk., Beşşar Avvad ,  
Maruf, Daru'l-ğarbi'l-islami, Beyrut 1998.
- YAMAN Ahmet, “ Zihar”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.44, TDV.  
Yayınları, Ankara 2013.
- YAVUZ, Yusuf Şevki ,“Delil”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.9, TDV.  
Yayınları, İstanbul 1994.
- YERİNDE, Âdem, “Müşkilü'l-Kur'ân”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c.32,  
TDV. Yayınları, İstanbul 2006.
- YİĞİT, Metin, “ İmam Şafii'de Arapça Vurgusu ve Lafız-Mana Dengesi”, **Dicle  
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı 2, Yıl, 2009.
- İlk Dönem Hanefi Kaynaklarına Göre Ebu Hanife'nin Usûl  
Anlayışında Sünnet**,1. Baskı, İz Yay. İst. 2009.
- ZEBÎDÎ, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî (v. 1205/1791, **Tâcü'l-Arûs min  
Cevâhiri'l-Kâmûs**, Matbaatü'l-Hayriyye, Mısır 1888.
- ZEHEBÎ, Kaymaz, Şemsuddin Ebu Abdillah, Muhammed b. Ahmed (v. 748/1348),  
**Siyeru 'Alami'n-nübela**, thk. Şuayb el-Arnaut, 3. Baskı, Müessesetü'r-  
risale, Dimeşk 1985.
- ZEMAŞSERÎ, Mahmud b. Ömer (v. 538/1144), **el-Faik fi Ğaribi'l-Hadis**, Thk.  
Ali Muhammed el-Becavi, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, İsa el-Babi,  
el-Halebi ve Şurekauhu, Baskı y.y, t.y
- ZERKEŞÎ, Bedreddîn Muhammed b. Bahâdır (v. 794/1392), **el-Bahru'l-Muhît fi  
Usûli'l-Fıkh**, thk. Abdulkadir Abdullah, 2.baskı, Dâru's-Safve, Mısır 1992.

ZEYDÂN, Abdülkerim (v. 2014), **el-Veciz fi Usûli'l-fıkıh**, Dersaadet, baskı y.y, t.y.

-----Abdülkerim-Davud Abdullah, Abdulkahhar, **Ulumu'l-Hadis**, 1. Baskı,

Müessesetu'r-risale, Dimeşk 2011.

ZUHAYLÎ, Muhammed **el-Mu'temed fi'l-fıkhi's-Şafii**, Daru'l-kalem, 5. baskı,

Dimeşk 2010.





DİCLE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEZ İNTİHAL FORMU

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ

ADI VE SOYADI	Ahmet TEMİZKAN
ÖĞRENCİ NO	11911011
EĞİTİM - ÖĞRETİM YILI	2018-2019
YARIYIL	<input checked="" type="checkbox"/> Güz <input type="checkbox"/> Bahar
ANABİLİM DALI	Temel İslam Bilimleri
PROGRAM	Doktora
TEZ KONUSU	İMAM ŞAFİ'İNİN USÛL ANLAYIŞINDA ŞER'İ DELİLLERİN TEÂRUZU VE ÇÖZÜM YOLLARI

İNTİHAL RAPORU BİLGİLERİ

RAPOR TÜRÜ	Tez Savunma Sınavı Sonrası
SAYFA SAYISI	311
BENZERLİK ORANI	% 12
RAPORLAMA TARİHİ	16/12/2018

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmamın kapak sayfası, giriş, ana bölümler, sonuç ve tartışma kısımlarından oluşan toplam 311 sayfalık kısmına ilişkin, 16/12/2018 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan intihal raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 12'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

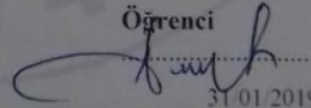
- Kabul/Onay sayfaları hariç.
- Kaynakça hariç
- Alıntılar hariç/dâhil
- Diğer: Kısaltmalar ve Dipnotlar hariç

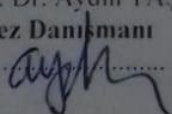
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Programlarda Tez Çalışması İntihal Raporu Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

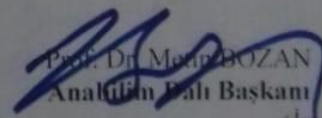
Gereğini saygılarımla arz ederim.

Ahmet TEMİZKAN

Öğrenci

 (İmza)  
31.01.2019

Doç. Dr. Aydın TAŞ  
Tez Danışmanı  
 (İmza)  
31.01.2019

Prof. Dr. Mevlan BOZAN  
Anabilim Dalı Başkanı  
 (İmza)  
31.01.2019