



T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

İslâm Hukuku Bilim Dalı

Doktora Tezi

**ŞÂFİÎ USÛL GELENEĞİNDE İMÂM ŞÂFİÎ'YE MUHALİF USÛLÎ  
GÖRÜŞLER**

İhsan AKAY

Diyarbakır 2015



T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

İslâm Hukuku Bilim Dalı

Doktora Tezi

**ŞÂFÎÎ USÛL GELENEĞİNDE İMÂM ŞÂFÎÎ'YE MUHALİF USÛLÎ  
GÖRÜŞLER**

İhsan AKAY

Danışman

Prof. Dr. Abdulkerim ÜNALAN

Diyarbakır 2015

## TAAHHÜTNAME

### SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “*Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler*” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi SBE arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

- Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim sadece Dicle Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin 2 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

.../.../.....

İhsan AKAY

## KABUL VE ONAY

**İhsan Akay** tarafından hazırlanan “*Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî’ye Muhalif Görüşler*” adındaki çalışma, 20/03/2015 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalında **DOKTORA TEZİ** olarak oybirliği ile kabul edilmiştir.

[ İ m z a ]

---

[Prof. Dr. Abdurrahman ACAR] (Başkan)

---

[Prof. Dr. Abdulkerim ÜNALAN] (Danışman)

---

[Doç. Dr. Mustafa KIRKIZ] (Üye)

---

[Yrd. Doç. Dr. M. Tayyib KILIÇ] (Üye)

---

[Yrd. Doç Dr. İbrahim ÖZDEMİR] (Üye)

## ÖNSÖZ

Topluluk halinde yaşayan insanların birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen en eski sosyal kurumlardan biri olan hukuk, zaman içinde değişen, gelişen bir yapıya ve normatif bir karaktere de sahiptir. Bu yüzden hukuk kaidelerinin oluşumunda, değişiminde ve gelişiminde rol oynayan temel etkenleri önceden tespit etmek neredeyse imkânsızdır. Bu hakikate binaen hukuk bilginleri, öncelikle hammaddeyi teşkil eden sınırlı sayıdaki kanunları yorumlayıp bazı metodları inşa etmek durumunda kalmışlardır. Bu sayede her yeni bir olaya belirledikleri metotlara göre çözümler getirmişlerdir. İslâm hukukunun kendine has sistem ve üslubuna binaen İslâm hukukçuları da bu amaçla sınırsız sayıdaki hadiseleri zapturapt altına almak için “*hukukun kökleri/fikhın delilleri/hüküm çıkarmaya yarayan metodoloji/yorum sistem*” şeklinde ifade edilen “*usûl-i fıkıh*” ilmini ortaya koymuşlardır. Ancak nasların delalet itibariyle katî ve zannî karakterde oluşu yanında İnsanın doğuştan getirdiği tabii farklılıklar, ilmî ve felsefî görüş ayrılıkları gibi beşerî faktörler bu ilimde ihtilafı kaçınılmaz kılmıştır. Bunun doğal sonucu olarak da müctehidlerin nassları anlama ve yorumlama telakileri birbirinden farklı olmuş ve farklı yöntemler teşekkül etmiştir. Öte yandan usûlü fikhın oluşum ve gelişimi doğal olarak hemen şekillenmemiş bu hususta bazı dönem ve sebepler önemli rol oynamıştır. İslâmın ilk dönemi olan Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Sahabe döneminde bu ilme dair birçok kaide ve ictihâdî çözümler terminolojik anlamda ortaya çıkmamıştı. Meseleler vahiy ve fitrî yollarla çözümlenirdi. Bu sâiklerinden yavaş yavaş uzaklaşmaya başlandığı bir sonraki dönemde âlimlerin, genel ve küllî kaideleri içeren bir metodoloji oluşturmadan cüzi fetvalar veya bir takım önermelerle fıkha dalmaları, beraberinde farklı görüşleri

ve tartışmaları getirdi. Ancak İmâm Şâfiî, (v. 204/820) cüz'îyyat yerine küllî esaslar, fer'î meseleler yerine usûl kaidelerini tesis ederek derin komplekslerin oluştuğu bu alana müdahale etti. Bu anlamda genel kabul gören görüşe göre ilk defa nasları anlama, yorumlama ve uygulama yöntemlerini bir araya getirerek meşhur *er-Risâle*'sini kaleme aldı. Dolayısıyla kuralları önceleyip meselelere uygulayan “*Mütekellimîn*” metodunun oluşmasına öncülük etmiş oldu.

Prensip olarak usûl kaidelerini önceleyip meselelere uygulayan “*Mütekellimîn*” metodunu benimseyen ve bu metot çerçevesinde mutlak ve müntesip müctehid olarak öne çıkan Şâfiî usûlcüler, mensup oldukları mezhep imamlarının metodolojisini ortaya koymak ve desteklemek gâyesi taşımanın ötesinde öncelikle kendi yorum sistemlerini oluşturma çabası içerisine girdiler. İmâmları gibi onların da öncelikli gâyeleri, karşılaştıkları problemlere Şâri'in maksadına uygun çözümler üretmek oldu. Bu nedenle mezhep gayreti, ilmî düşüncelerini etkilemedi. Kendilerine ulaşan geleneksel metodolojiyle de iktifa etmeyerek delil ve yorum yöntemi geliştirme hususunda farklı yollar denediler. Bu çabanın bir ürünü olarak mezhep imamları hatta kendi aralarında bir takım farklı görüşler tezahür etti. Neticede değişik meselelerde Şâfiî usûl geleneğinde İmâm Şâfiî'ye muhalif metodolojik görüşler şeklinde usûlî bir muhâlefet ortaya çıkmış oldu.

Çalışmamız, Şâfiî usûl geleneğinin oluşmasında önemli rol oynayan Şâfiî usûlcülerin, İmâm Şâfiî'nin metodolojisine yönelik ortaya koydukları muhalif görüş ve tartışmaları konu edinmektedir. Tezimizde ele alınan konunun yeterli düzeyde anlaşılması amacıyla bu görüş ve tartışmaların arka planını da irdelemektedir. Birçok usûl kitabında dağınık bir şekilde yer alan, müstakil ve müntesip müctehitlere ait görüşlere yer vermektedir. İhtilafî meselelerde dayandıkları delilleri, başvurdukları yöntem ve yorumları mukayeseli olarak derli toplu bir şekilde ortaya koymaktadır.

Tezimiz bir giriş, iki bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde tezimizin ele aldığı konunun önemine, sınırlarına, yöntemine, sunulmasına ve kullanılan literatüre dair bilgiler yer verilmiştir. Birinci bölümde Şer'î deliller bağlamında İmâm Şâfiî'ye muhâlefet edilen hususlar başlığı altında Kur'ân, Sünnet, icmâ, kıyas ve onlara taalluk eden tartışmalı meseleler ve arka planları üzerinde durulmuştur.

İkinci bölümde ise istinbât metotları başlığı altında usûlî fıkıh ilminin büyük bir bölümünü kapsayan ve “*mebâdiul’-luğaviye/lâfzî mebhasler*” olarak da bilenen; harflerin manaları, emir-nehiy, âmm-hâss, tahsis, mefhûm gibi daha çok “*lâfzî-mana-hüküm*” merkezli dilsel konuların tartışmaları konu edinmiştir. Bu hususta öne çıkan ana görüşler ve bu görüşlere dair ileri sürülen deliller tespit edilmiştir. Usûl-i fıkha dair birçok meseledeki tartışmaların temelinde ne tür sâiklerin yer aldığı ve bunların hakikî veya lâfzî tartışmalar olduğu irdelenmiştir. Sonuç bölümünde ise Şâfîî usûl geleneğinde cereyan eden tartışmalar neticesinde mülahaza edilen bir takım tespit ve değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Çalışmamızda, proje aşamasından tezin bitimine kadar değerli vakitlerini bizlerle paylaşan ve kıymetli fikirleriyle bize yol gösteren tez danışmanım Prof. Dr. Abdulkerim ÜNALAN hocama, tezimizi okuyup değerli katkılarda bulunan, Prof. Dr. Abdurrahman ACAR, Prof. Dr. Ali AKAY, Doç. Dr. Metin YİĞİT, Doç. Dr. Mustafa KIRKIZ, Yrd. Doç. Dr. M. Tayyib KILIÇ, Yrd. Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR, Yrd. Doç. Dr. Aydın TAŞ, Arş. Gör. Abdulmelik VERGİ, Arş. Gör. Fuat İSTEMİ hocalarıma ve burada tek tek isimlerini sayamadığım fakat değişik vesilelerle bu çalışmaya katkı sağlayan tüm hocalarıma teşekkür etmeyi bir borç telakki ederim. Ayrıca dualarını bizden esirgemeyen ebeveynime Allah’tan bağışlamalarını ve onlara lütfuyla muamele etmesini dilerim. Gayret bizden tevfik Yüce Allah’tandır.

İhsan AKAY

Diyarbakır, 2015



## ÖZET

Dini nasları anlama ve yorumlama metodolojisi olan usûl-i fıkıh iki temel metoda dayanmaktadır. Bunlardan biri tespit edilmiş asıllardan hareketle cüz'î meselelere çözüm getiren Mütakellimîn/Şâfiîye metodudur. Diğeri ise fer'î meselelerden yola çıkarak usûlî kaideleri ortaya koyan Fukahâ/Hanefiyye yöntemidir. Farklı metotlar arasında ihtilafların varlığı kaçınılmaz olduğu gibi aynı metod mensupları arasında tartışmaların olması da doğaldır. Bu çalışma, İmâm Şâfiî'ye atfedilen metodolojik görüşler ile Şâfiî usûlcülerin muhalif olarak ortaya koydukları yaklaşım ve delilleri tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Tezimizde “*Şer'î Deliller Bağlamında İmâm Şâfiî'ye Muhalefet Edilen Hususlar*” başlığı altında Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas ve bunlara ilişkin tartışmalar üzerinde durulmuştur. Bu ana başlıklar altında: Beyân kavramına yüklenen anlamlar, beyânın mertebeleri, Kur'ân'da Arapça dışında kelimelerin varlığı, nesh, Hz. Peygamber'in fiilleri, haber-i vâhid, mürsel haber, icmânın dayanakları, sükûtî icmânın delil olması, kıyas/ictihâd kavramları, kıyasın hücciyeti, birden fazla illet ile hükmün ta'lîli konular gibi öne çıkan meseleler tartışılmıştır.

Çalışmamızın “*İstinbât Metotlarında İmâm Şâfiî'ye Muhalefet Edilen Temel hususlar*” başlığını taşıyan bölümde ise harflerin manaları, emir-nehîy, âmm-hâss, mefhûm gibi daha çok “*lâfız-mana-hüküm*” merkezli lisânî tartışmalar serdedilmiştir.

Bu çalışmamızda, Şâfiî usûlcülerin, genelde usûlün özüne hâlel getirmeden konuları farklı bir formatta ele aldıkları sonucuna varılmıştır. Nesh gibi sınırlı sayıda

konu hariç genelde söz konusu ihtilaflar hakiki olmaktan ziyade lâfzî düzeyde kalmıştır. Bunun yanısıra pek çok tartışmanın, müşterek bir hükmü farklı açılardan ispat etme gibi olumlu sonuçları beraberinde getirdiği de tespit edilmiştir.

### **Anahtar Kelimeler**

İmâm Şâfiî, Şâfiî usûlcüler, İhtilâf, Metodoloji/Usûl, Fıkıh.



## ABSTRACT

The usûl-i fıkıh which is the methodology of understanding and comment of religious dogma based on two basic methods. One of them is the method of Mütakellimîn/Şâfiyye that bring solutions to the part issue of the original motion has been detected. The other is the method of Fukahâ/Hânefiyye that revealing procedural rules based on secondary issues. As well as the conflict between the different methods are inevitable it is also natural discussion about the same methods. This study aims to identify Imam Şâfiî's methodology in the understanding, interpretation issues and methodological opinions attributed to it. And it is also aims to identify evidences that put forward in oppositional approaches to the Şâfiî's methodists.

In our study to focus on, under the heading of " Evidence Obtained from Canonical Imam Şâfiî'y Issues in the Context of Opposition", The Qurân, Sunnah, "icmâ", "kıyâs" and the comparisons and discussion about them. Under these main headings were discussed the meanings loaded to the declared concept, steps of "beyân", the presence of the non-arabic words in Qur'an, "Nesh", actions of Hz. Prophet, "haber-i vâhid", the "mürsel" news, the base of "icmâ", to be evidence of Sukût-i icmâ, concepts of "kıyâs" and "icmâ", evidence of "kıyâs" and the provision of multiple disease ta'lîl issues outstanding issues.

Under the heading of our study "The Basic Points are being opposition of Imam Şâfiî'y at İstinbât Method" linguistic discussions contains which are means of

letters, “emir-nehiy”, “âmm-hâss” and concept much like the especiality "lâfiz-mana-hüküm"

At our study, to get a conclusion that how the Shafi'i methodologists handled of new methods and norms, without bringing any prejudice to the spirit and principles of Islamic law. Basically, these discussions except for some issues, such as abrogation, concluded that not the true disputes rather than literal. Beside of this, detected that these discussions have positive results like much of the discussions are try to prove a common idea from different ways.

### **Keywords**

Imam Shafi'i, Shafi'i methodist, Disagreement, Methodology/Procedures, Fiqh.

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	I
ÖZET .....	IV
ABSTRACT .....	VI
İÇİNDEKİLER .....	VIII
KISALTMALAR .....	XI

### GİRİŞ

I. KONUNUN ÖNEMİ.....	1
II. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI .....	3
III. KONUNUN SUNULMASI.....	4
IV. KONUNUN İNCELENMESİNDE İZLENEN YÖNTEM.....	4
V. ARAŞTIRMANIN TEMEL KAYNAKLARI .....	5

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### ŞER'Î DELİLLER BAĞLAMINDA İMÂM ŞÂFİ'YE MUHALEFET EDİLEN TEMEL HUSUSLAR

GİRİŞ .....	16
1.1. KİTAB.....	16
1.1.1. Beyân .....	17
1.1.1.1. Beyânın Sözlük ve Terim Anlamı .....	19
1.1.1.2. Beyânın Mertebeleri .....	28
1.1.1.2.1. İmâm Şâfi'ye Göre Beyânın Mertebeleri .....	30
1.1.1.2.2. Şâfi' Usûlcülere Göre Beyânın Mertebeleri .....	31
1.1.2. Kur'ân'da Arapça Olmayan Kelimelerin Varlığı .....	38
1.1.2.1. Kur'ân'da Arapça Olmayan Kelimelerin Varlığını Kabul Etmeyen Görüş....	39
1.1.2.2. Kur'ân'da Yabancı Kelimelerin Varlığını Kabul Eden Görüş.....	43

1.1.2.3. Kur'ân'da Arapça Kelimelerin Varlığı Hususunda Uzlaştırıcı Görüş .....	45
1.1.3. Nesh .....	50
1.1.3.1. Şâfiî'ye Göre Nesh .....	53
1.1.3.2. Şâfiî Usûlcülere Göre Nesh .....	59
1.2. SÜNNET .....	74
1.2.1. İmâm Şâfiî'nin Sünnet Anlayışı .....	76
1.2.2. Sünnet Konusunda İmâm Şâfiî ve Şâfiî Usûlcüler Arasındaki İhtilafı Konular ..	82
1.2.2.1. Hz. Peygamber'in (s.a.v) Fiilleri .....	83
1.2.2.2. Hz. Peygamber'in Aynı Konuda Farklı Fiilde Bulunmasının Hükümü .....	90
1.2.2.3. Haber-i Vâhid .....	94
1.2.2.4. Mürsel/Munkatı Haber .....	102
1.2.2.5. Cerh ve Ta'dil Sebeplerinin Zikredilmesinin Hükümü .....	113
1.2.2.6. Şeyhin Kendisinden Rivâyet Edilen Bir Hadisi İnkâr Etmesi .....	116
1.3. İCMÂ .....	119
1.3.1. İcmâ Terimine Yüklenen Anlamlar .....	119
1.3.2. İcmân Dayanakları .....	123
1.3.1.1. İmâm Şâfiî'ye Göre İcmân Dayanakları .....	123
1.3.1.2. Şâfiî Usûlcülere Göre İcmân Dayanakları .....	129
1.3.3. Sükûtî İcmân Delil Olması .....	135
1.3.4. Asrın İnkırâzı/İcmân Zamanı .....	141
1.4. KIYAS .....	146
1.4.1. Şâfiî ve Şâfiî Usûlcülere Göre İctihâd ve Kıyas Kavramları .....	147
1.4.2. Kıyasın Tanımı .....	151
1.4.3. Kıyasın Hücciyeti .....	155
1.4.4. Kıyas Türleri ve Mertebeleri .....	164
1.4.5. Şebeh Kıyasın Hüccet Oluşu .....	175
1.4.6. Birden Fazla İllet İle Hükümün Ta'lili .....	179
1.4.6.1. Bir Hükümün Birden Çok İlletle Ta'lilini Kabul Edenler .....	182
1.4.6.2. Bir Hükümün Birden Çok İlletle Ta'lilini Kabul Etmeyenler .....	187

## İKİNCİ BÖLÜM

### İSTİNBÂT YÖNTEMLERİNDE İMÂM ŞÂFİÎ'YE MUHÂLEFET EDİLEN TEMEL KONULAR

GİRİŞ .....	191
2.1. HARFLERİN MANALARI .....	194
2.2. EMİR VE NEHİY .....	204
2.2.1. Emir .....	206
2.2.1.1. Emrin Sıgası .....	210
2.2.1.2. Emrin Delâleti .....	211

2.2.1.3. Yasak ve Haram Kılınmasından Sonra Gelen Emrin Mûcebi .....	215
2.2.1.4. Emrin Tekrara Delâlet Etmesi .....	219
2.2.1.5. Emrin Fevre Delâleti .....	222
2.2.2. Nehiy .....	224
2.3. ÂMM VE HÂSS .....	231
2.3.1. Âmm'ın Mahiyeti .....	232
2.3.2. Mana Bakımından Âmm ve Hâss .....	234
2.3.3. Âmm ve Hâssın Kısımları .....	238
2.3.3.1. Umûma Ait Bir Sıgasının Olup Olmadığı Hususundaki İhtilaflar .....	238
2.3.3.2. Umûm İddiası Mümkün Olan ve Olmayan Sıgaların Temyizi .....	264
2.3.3.3. Âmmın Tahsisi .....	286
2.3.3.4. Mefhûm .....	323
2.3.3.4.1. Mefhûm-i Muvafaka/Fehva'l-Hitâb .....	324
2.3.3.4.2. Mefhûm-i Muhâlefe/Delîlu'l-Hitâb .....	328
<b>SONUÇ</b> .....	<b>350</b>
<b>KAYNAKÇA</b> .....	<b>353</b>

## KISALTMALAR

<i>a.g.e.</i>	Adı geçen eser
<i>a.g.m.</i>	Adı geçen makale
<i>b.</i>	Bin
<i>a. mlf.</i>	Aynı müellif
<i>bk.</i>	Bakınız
<i>c.</i>	Cilt
<i>Çev.</i>	Çeviren
<i>DİA</i>	Diyanet İslam Ansiklopedisi
<i>HÜİFD</i>	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<i>md.</i>	Madde
<i>MÜİFV</i>	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
<i>s.</i>	Sayfa
<i>s.a.v.</i>	Sallallahu aleyhi ve sellem
<i>SBE</i>	Sosyal Bilimler Enstitüsü
<i>t.y.</i>	Tarihi yok
<i>TDV</i>	Türk Diyanet Vakfı
<i>thk.</i>	Tahkik eden
<i>v.</i>	Vefat yılı
<i>vd.</i>	Ve devamı
<i>y.y.</i>	Yayın yeri yok
<i>YYÜİFD</i>	Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi



# GİRİŞ

## I. KONUNUN ÖNEMİ

İmâm Şâfiî, İslâmî nasları doğru anlama ve yorumlama adına lâfzî ve gâî temelinde iki önemli yaklaşımın tebarüz ettiği bir dönemin şartlarında yetişmiştir. Şâfiî dini metinlerin doğru ve yeterli düzeyde anlaşılması, nasların zapt edilmesi ve orijinal anlamlarının muhafazası için birtakım delâlet ve istinbât yöntemlerini işletmiştir. Bu bağlamda fıkıh usûlü alanında tamamen özgün bir metodoloji geliştirerek İslâmî nasları anlama yöntemine öncülük etmiştir.

İmâm Şâfiî, usûl-i fıkıh dışında pek çok alanda yetkin olması, sistematik ve analitik bir bakış açısına sahip olması pek çok insanı derinden etkilemiştir. Ayrıca usûl alanında bize ulaşan ilk eser olan *er-Risâle*'si etkisini çok uzun yıllar sürdürmüştür. V. Asra kadar usûl-i fıkıh ilmi, İmâm Şâfiî'nin *er-Risâle*'si etrafında desteklemek, geliştirmek, eleştirmek ve şerh etmek şeklinde dönüp dolaşmıştır. Bu da Şâfiî usûl geleneğinde iki önemli yaklaşımın hayat bulmasına imkân sağlamıştır. Birincisi mensup olduğu mezhebinin üstünlüğünü ispatlama diğerlerini eksik veya yanlış gösterme biçiminde diğeri ise ilmi hakikatler ışığında objektif bir metodoloji ortaya koyma şeklinde tezahür etmiştir. Bu ikinci yaklaşımın bir sonucu olarak da Şâfiî usûlcüler tarafından bu ilme dair yeniden kaleme alınan eserlerde yeri geldiğinde mensup oldukları mezhep imamına bile muhâlefet edilebileceği fikri daha güçlü bir şekilde ifade edilmiştir. Bu usûl-i fıkıh başta olmak üzere birçok ilmi alanda iz bırakan bu âlimlerin her birinin kendine özgü metot, görüş ve yaklaşımlarıyla farklı düşünmesi onların ilmî birikimlerinin doğal bir sonucudur.

Dolayısıyla Şâfiî usûlcülerin mezhep imamlarına muhalif olarak zikrettikleri hususları bilmek, İslâm hukuk metodolojisinin önemli bir kolu olan Mütakellimîn yönteminin geçirdiği dönem ve aşamaların hangi şekil ve düzeyde olduğunu kavrama açısından önem arz etmektedir. Zira usûlcülerin dayandığı görüş ve delilleri belirlemek ve sağlıklı bir değerlendirmeye tabi tutmak buna bağlıdır. Benzer şekilde aynı mezhebin değişik dönemlerinde kaleme alınan usûl ilmi, bu alanda bilgi sahibi olmak isteyenlere önemli usûlî ilke, özellik ve üslup bilgisi sunmaktadır. Şâfiî usûlcülerde de buna dair örnekler rahatlıkla görülmektedir. Sözelimi *el-Burhân* adlı eserin tahkikini yapan Abdulazîm ed-Dîb'in, Cüveynî'nin (v. 478/1085) yirmi beş meselede imamından farklı yaklaşım sergilediğini tespit etmesi dikkat çekicidir.

İmâm Şâfiî'ye muhâlefet eden birçok Şâfiî usûlcüsü, aynı zamanda ilmi birikimin zamanla tekâmül ettiği gerçeğine binaen önceki görüşlerinden vazgeçmiş ve bir önceki görüşünün aksini savunabilmiştir. Söz gelimi, Şâfiîlerin fukahâ kolunun önemli temsilcisi olan Ebû İshâk eş-Şîrâzî (v. 476/1083), *et-Tebîra* adlı eserindeki savunduğu görüşlerin birçoğundan *el-Luma'* adlı eserinde vazgeçmiştir. Benzer şekilde Şâfiîlerin Mütakellimîn kolunun en önemli temsilcilerinden Cüveynî, *et-Telhîs* ve *el-Burhân* adlı eserlerde farklı görüşler ortaya koymuş, öğrencisi Gazâlî'nin (v. 505/1111) de *el-Menhûl*, *Şifâu'l-Galîl* ve *el-Mustasfâ* eserlerinde farklı bir yol izlediği gözlenmiştir. Mütakellimîn metodu çerçevesinde usûle dair yapılan çalışmalar, delil ve burhana dayalı teorik bir özelliğe sahip olup mezhep gayreti, temelde Şâfiî usûlcülerin metodunu etkilememiştir. Bu hususların tespiti ve ortaya konulması da usûl-i fıkıh açısından ayrı önem arz etmektedir.

Malum olduğu üzere İslâm hukuk tarihinde ortaya çıkan görüş farklılıkları sadece mezhepler arası ihtilaflardan ibaret değildir. Mezheplerin kurumsal bir kimlik kazanıp doktriner yapı arz etmeleriyle birlikte mezhep içi ihtilaflar da zamanla artmıştır. İşte bizim inceleme konumuz, İmâm Şâfiî ile başlayıp Şîrâzî, Cüveynî, Sem'ânî (v. 489/1096), Gazâlî, Râzî (v. 606/1209) ile devam eden ve Âmidî (v. 631/1234) ile zirveye ulaşan Şâfiî usûl geleneğinin ortaya koyduğu farklı görüşleri derli toplu bir şekilde ilim camiasının istifadesine sunmayı hedeflemektedir.

Tez konumuzun önemi ortaya koyan başka bir husus da şudur: Osmanlı Devletinin Hanefî mezhebini terviç etmesinden mütevellit Anadolu coğrafyasında

Şâfiî mezhebi etkin bir konuda olmamıştır. Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti de İslâmın Hanefî yorumunu ön planda tuttuğundan Hanefî mezhebi dışındaki çalışmalar ülkemizde yeterince gelişmemiştir. Gerçi son zamanlarda sayıları hızla artan İlahiyat Fakültelerinde Şâfiî mezhebini konu alan akademik çalışmalar sınırlı sayıda da yapılmaktadır. Ancak bunun yeterli olduğu görülmemektedir. İşte biz de bu eksiklikten hareketle tez konusunu Şâfiî mezhebinin usûl anlayışı çerçevesinde belirledik ve çalıştık.

## II. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI

Bu çalışma, Şâfiî usûl geleneğinde mezhebin kurucu imamı olarak kabul edilen İmâm Şâfiî'ye muhalif usûlî görüşlerin bulunduğu dayanmaktadır. Teze başlarken furû' ve usûl şemasından hareketle İmâm Şâfiî'nin usûl ve furû'na ilişkin muhalif görüşleri tespit etmeyi tasarlamıştık. Ancak böyle bir çalışma bir doktora tezinin sınırlarını aşacağından sadece usûlî konuları irdelemekle yetindik. Öte yandan konuyu ele alırken fıkıh ve usûl eserlerinde yer alan bütün konuları değil, usûlün ana konularına dair mezhep içi tartışmalı meselelerini anlatmaya gayret ettik. Diğer bir ifade ile usûl şeması içerisinde yer alan ancak hakkında ihtilaf bulunmayan konulara değinmedik. Söz gelimi istihsân, istislâh, istishâb ve sahabe kavli gibi konular usûl şeması içerisinde yer almakla birlikte Şâfiî usûl geleneğinde bu konulara ilişkin tartışmalar söz konusu olmadığından onları çalışmamız kapsamına dâhil etmedik.

Bilindiği üzere Şâfiî usûl geleneğinde usûle ilişkin çok geniş bir literatür bulunmaktadır. Değişik dönemlerde yazılmış bu literatürü tarayıp kritiğe tâbii tutmak tezimin kapsam ve sınırlarını aşacağından çalışmamızda daha çok ilk dönem Şâfiî kaynaklardan hareketle İmâm Şâfiî'nin metodolojisine ilişkin görüşlerini tespit etmeye çalıştık. Konuyu daha ziyade Şîrâzî, Cüveynî, Sem'ânî, Gazâlî, Râzî ve Âmidî'nin görüşleri ile sınırlı tuttuk. Ayrıca mukayesede bulunmak amacıyla sonraki dönem eserlere de müracaat ettik.

### III. KONUNUN SUNULMASI

Çalışmamız bir giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölüm, İslam hukuku kaynakları çerçevesinde Şâfiî' usûlcülerin İmâm Şâfiî'ye muhâlefet ettikleri metodolojik tartışmaların ortaya konulması ve değerlendirilmesini içermektedir. İkinci bölüm, kaynaklardan hüküm çıkarma/istinbât yöntemlerinde İmâm Şâfiî'ye muhâlefet edilen temel noktaların tespit edilmesi ve kritiğini ihtiva etmektedir.

### IV. KONUNUN İNCELENMESİNDE İZLENEN YÖNTEM

Çalışmamızın ana çatısını İmâm Şâfiî'nin el-Umm kitabının bir mukaddimesi konumunda olan *er-Risâle*'si ve usûle ilişkin diğer eserleri teşkil etmektedir. Bunun yanında mezhep imamlarının görüş ve düşüncelerinden beslenmekle birlikte kendilerine özgü eserler ortaya koyan Şâfiî usûlcülerin eserleri oluşturmaktadır. Bu sebeple ele alınan konulara ilişkin görüşler ilk kaynağına ulaşılarak yer verilmeye özen gösterilmiştir.

Çalışmamızda bizzat İmâm Şâfiî ve müntesiplerin eserlerinde geçen usûlî meseleler bir araya getirilerek İmâm Şâfiî'ye muhalif metodolojik görüşler tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu kaynaklardan elde edilen sonuçların güvenilirliğini test ve teyit etmek için birçok usûlî meseleyi tartışmalarıyla birlikte detaylı olarak ele alan Zerkeşî ve Subkî gibi Şâfiî usûlcülerin yaptığı nakillerle karşılaştırılmıştır. Bu kaynaklar dışında zaman zaman Şâfiî Mezhebi dışındaki kitaplara da atıfta bulunulmuştur. Ancak bu atıflar konun temellendirilmesi için değil, Şâfiî kaynaklarda yer alan bilgileri pekiştirmek amacıyla yapılmıştır.

Şâfiî usûl geleneğinde pek çok tartışma İmâm Şâfiî'nin eserlerinde yer almayıp ona nispet edilen görüşler çerçevesinde meydana gelmiştir. Dolayısıyla çalışmamızda bu tarzda yer verilen tartışmalar Şâfiî usûlcülerin konu hakkında öne sürdükleri deliller bağlamında ele alınmıştır. Tartışmaların daha iyi anlaşılması için mümkün mertebe onların arka planı irdelenmeye gayret edilmiştir.

Çalışmada İmâm Şâfiî ile onu takip eden Şâfiî usûlcülerin metotları karşılaştırılarak aralarındaki muhalif usûlî düşünce ve delillerin ortaya konulmasına

gayret edilmiştir. Birçok usûlcünün bir konuda aynı düşünceleri paylaşmaları durumunda her birinin isim ve görüşlerini ayrı ayrı zikretmek yerine, “Şâfiî usûlcüler” şeklinde ifade edilmiştir. Konu tekrarını önlemek amacıyla da konular ele alınırken usûlcüler bağlamından değil usûl konuları şeklinde ele alınmıştır. Bunun yanında günümüzde kullanılan usûl terminolojisi yanında bizzat İmâm Şâfiî ve Şâfiî usûlcülerin eserlerinde geçen yerleşik terminolojilerin kullanılmasına da özen gösterilmiştir. Ayrıca tez metninin kolay takip edilmesi amacıyla konulara ilişkin önemli görülen bilgi ve ayrıntılar dipnotlara kaydırılmıştır.

Çalışmada ele alınan konulara dair görüşlerin incelenmesinde mümkün mertebe ilk kaynaklara ulaşılmaya gayret gösterilmiş, sonraki dönemlere ait eser ve çalışmalardan bilgi veya dil yönünden istifade edilmiştir. Bu çerçevede Şâfiî usûlünün önemli klasiklerinde *-er-Risâle* ve *el-Mustasfâ* gibi- alanında uzman hocalarımızın yapmış olduğu çevirilerden yer yer istifade edilmiştir. Bir eserin farklı baskı ve tahkikleri varsa onlara da başvurulmuştur. Sözgelimi, *er-Risâle*'nin ilk muhakkiki olan A. Muhammed Şâkir'in tahkikinden istifade edildiği gibi sonraki tahkiklere de müracaat edilmiştir. Alıntının hangi tahkikli kaynaktan geçtiğini kolay bir şekilde bulmak için sayfa numaraları yerine madde numaraları kullanılmıştır.

Tezimizde Şâfiî usûlünde genel kabul görmüş usûl sistematigi esas alınmıştır. Şâfiî usûl geleneğinde istinbât metotları/lâfzî mebhasları, şer'î deliller kısmından önce ele alınmıştır. Çalışmamızın merkezinde İmâm Şâfiî'nin *er-Risâle*'si yer aldığından ana başlıklarda bir değişikliğe gidilmeden sadece şer'î deliller bölümü ile istinbât metotları bölümlerinin yerlerinin değiştirilmesi uygun görülmüştür. Bu hususta deliller, istinbât metotları ve müctehidin nitelikleri şeklinde bir tasnife yer veren Şâfiî usûl geleneğinin önemli şahsiyetlerinden Cüveynî ve konuların işleniş ve düzeni bakımından oldukça sistematik hareket eden Gazâlî'nin de usûl-i fıkıh sistemleri tezimizin tasnifine ışık tutmuştur.

## V. ARAŞTIRMANIN TEMEL KAYNAKLARI

Usûl-i fıkıh ilminin önemli ekollerinden “Mütekellimîn” metoduna dair klasik ve modern dönemlerde sayısız çalışmalar yapılmıştır. İbn Haldûn (v. 808/1406), klasik dönemde Mütekellimîn metoduna göre telif edilen en önemli usûl kitaplarını

şu dört kitap olarak özetlemiştir: Kâdî Abdulcebbâr (v. 415/1024) *el-Umde*, Ebû'l-Huseyn el-Basrî (v. 436/1044) *el-Mu'temed*, Cüveynî'nin *el-Burhân*, Gazâlî *el-Mustasfa*.<sup>1</sup> Modern öncesi döneme kadar bu alandaki çalışmalar, genel olarak klasik metoda göre veya ona benzer yöntemlere dayanılarak şekillendirilmiştir. Modern dönemlerdeki çalışmalar ise ya fakültelerdeki öğrencilere bu ilmin öğretimini kolaylaştırmak için mütehasıs hocalar tarafından ders notları, girişler ve özetler şeklinde olmuştur. Ya da usûl ilmine dair bazı konularının akademik tezler şeklinde veya klasik kitapların el yazmalarının tahkikinin yapılması şeklinde gerçekleşmiştir.<sup>2</sup> Biz, burada tezimizi ilgilendiren Şâfiî ve Şâfiî usûlcülerin metodolojik anlayışlarına dair yazılan ve akademik niteliği haiz ulaşabildiğimiz çalışmalar üzerinde duracağız. Bu hususta ele alacağımız eserlerin başında İmâm Şâfiî'ye ait eserler gelmektedir. Bunlar arasında *er-Risâle*, *el-Umm* ve *Ahkâmu'l-Kur'ân* ile *el-Umm* eserinin sonunda yer alan *Cimâu'l-İlm*, *İbtâlu'l-İstihsân*, *İhtilâfu'l-Hadis* adlı risâleleri ve imamın mevcut diğer eserleri araştırmamızın başucu kaynaklarını teşkil etmektedir.

Bu çalışmada, en çok istifade edilen ve kullanılan önemli kaynaklar hakkında bir takım kısa temel bilgilere yer vermek istiyoruz.

**1- *er-Risâle***, genel kabule göre usûl-i fıkıh alanında kaleme alınan ilk eserdir.<sup>3</sup> İmâm Şâfiî'nin bu eseri imam Maliki'nin öğrencilerinden Abdurrahman b. Mehdî'nin (v. 198/813-814) kendisine bir mektup yazarak ondan Kur'ân, Sünnet, icmâ ve kıyastan istidlâlde bulunma şartlarını, nâsîh ve mensûhun beyanını, umûm ve husûsun mertebelerini açıklığa kavuşturan bir eser telif etme talebine binaen kaleme almıştır. Bu yüzden İbn Mehdî: “*Kıldığım her namazdan sonra mutlaka Şâfiî'ye dua ederim.*” demiştir.<sup>4</sup>

İmâm Şâfiî, *er-Risâle*'yi ilki Bağdat'ta diğeri Mısır'da olmak üzere iki kere kaleme almıştır. Bu nedenle âlimler kendi eserlerinde, *er-Risâle*'den “*Risâle-i Kadime*” ve “*Risâle-i Cedide*” olarak bahsetmektedir. Ancak bu gün elimizdeki

<sup>1</sup> Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldûn,( v. 808/1406), **el-Mukaddime**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye,

<sup>2</sup> Geniş bilgi için bk., Tâhâ Feyyâz Câbir el-Alvânî, “Usûlü Fıkıh İlminin Gelişim Süreci Üzerinde Düşünceler”, Selahattin Kıyıcı, (Çev.), **YYÜİFD**, ( 3), s.368-395.

<sup>3</sup> İbn Haldûn, **a.g.e.**, s, 504.

<sup>4</sup> Fahreddin Muhammed b. Ömer et-Taberistânî er-Râzî (v.606/1210), **Menâkibu'l-İmami's-Şâfiî**, Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Thk.), Mektebu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1986, s. 153.

nüshanın Mısır'da yazılan “*Risâle-i Cedide*” olduğu belirtilmektedir.<sup>5</sup> Nitekim İmâm Şâfiî er-Risâle’de, “*Bir kısım kitaplarım kayboldu. Ezberimde olanlardan bazısının ilim ehlinin bildikleriyle kontrol ettim ve kitap uzun olacak endişesiyle onları özetleyerek, yeterince bilgi verdim ve her açıdan derinlemesine ele aldım.*”<sup>6</sup> şeklindeki sözleriyle bu durumu teyit etmektedir.

Bu gün elimizde mevcut olan *er-Risâle*, Rabi‘ b. Süleyman el-Murâdî (v. 270/884) tarafından bizzat İmâm Şâfiî’den imla yoluyla yazılmıştır. İmâm Şâfiî’nin vefatından sonra Ebû Yakûb Ebû İbrahim el-Buveytî (v. 231/846), İsmâil b. Yahyâ el-Muzenî (v. 264/878) ve Rabi‘ gibi öğrencileri tarafından yıllarca ders kitabı olarak okutulmuş ve bu bir gelenek haline gelmiştir. Şâfiî mezhebi âlimlerinden bazıları *er-Risâle*’yi şerh etmekle meşhur olmuşlardır. Bunlardan en fazla öne çıkanlar şunlardır: Ebû Bekr es-Sayrafi, (v. 330/941), Ebû'l-Velid en-Nîsâbûrî (v. 349/960), el-Kaffal eş-Şâfi’l-Kebîr (v. 365/975), Ebû Bekr el-Cevzekî (v. 388/988), Cüveynî’nin babası Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf (v. 438/1046). Ne var ki, bu eserlerden hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.<sup>7</sup> Bu güne kadar sayısız kere basılmış olan bu eser, ilk defa 1940 yılında Ahmed Muhammed Şâkir (v. 1376/1957) tarafında Rabi‘ b. Süleyman nüshası esas alınarak tahkik edilmiştir. Şâkir aynı zamanda ilk defa bu eserdeki paragrafları madde sistemine göre düzenleyen kişi olmuştur. Başta İngilizce olmak üzere birçok dile çevrilen *er-Risâle*, Ülkemizde ilk defa Rahmetli Ubeydullah Dalar tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Daha sonraları bu alanının uzmanı olan Abdulkadir Şener ve İbrahim Çalışkan tarafından Ahmed Muhammed Şâkir’in tahkik etmiş olduğu nüsha esas alınarak “*İslâm Hukukunun Kaynakları*” ismiyle tekrar tercüme edilmiş ve 1996 yılında Türkiye Diyanet Vakfı tarafında basılmıştır. Bu çalışmamızda Arapça orijinaliyle karşılaştırma suretiyle mezkûr tercümeden baştan sonra kadar istifade edilmiştir.

İmâm Şâfiî’nin *er-Risâle*’sinde ele aldığı başlıca konular şunlardır: Beyanın mahiyeti, Kur’an’ın özellikleri, Kur’an ve Sünnet’teki âmm, hass ve zâhir ifadeler,

<sup>5</sup> Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (v. 204/820), **er-Risâle**, (muhakkikin mukaddimesinde), Ahmed Muhammed Şâkir (Thk.), Dâru’t-Turâs, Kahire 2005, s. 9-10.

<sup>6</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 1184.

<sup>7</sup> Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî (v. 794/1392), **el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh**, Muhammed Tâmir (Thk.), Dârû'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2007, I, 4; Bilal Aybakan, **İmâm Şâfiî ve Fıkh Düşüncesinin Mezhepleşmesi**, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s, 132.

bunlar arasındaki ilişki, Sünnet'in hüküm kaynağı oluşu, nâsih-mensûh, haber-i vâhid, bilginin çeşitleri-değeri, icmâ, kıyas, ictihâd, istihsân, ilim ehli arasındaki ihtilafli görüşler ve sahâbe kavilleri.

İmâm Şâfiî, *er-Risâle*'de genel metodu olan münakaşa ve diyaloga dayalı bir üslup tercih etmektedir. Nitekim İmâm Şâfiî, hayali bir muhatabın şahsında cevaplamak istediği soruları yöneltmekte sonra da onlara cevap vermektedir. İmâm Şâfiî, eserinde ağır bir dil kullanmakta ve pek çok teknik kavrama yer vermektedir. Alanında uzman olmayanlar için anlaşılması oldukça zordur. Eser, fıkıh usûlü kaidelerinin formel mantık tekniğinin işletilmesi cihetiyle de dikkat çekmektedir. Zira Fahrüddîn er-Râzî, “*mantık ilminde Aristoteles'in konumu ne ise usûl ilminde de Şâfiî'nin konumu da odur*” şeklindeki ifadesiyle Şâfiî'nin *er-Risâle*'deki metodolojik çalışmasını, Aristo'nun mantığı bir disiplin halinde tedvin edişine benzetmektedir.<sup>8</sup> Kısacası diyalektik bir yönetime dayanan bu eser, büyük ölçüde diğer eserlerini de etkilemesi açısından son derece önem arz etmektedir. Bu eserde takip edilen Kur'ân ve hadislerden iktibas etme yönteminin diğer eserlerinde de açıkça görülmesi buna en iyi örnektir.

**2- el-Umm**, İmâm Şâfiî'nin fikhî birikimini başarılı şekilde yansıtan furû'a dair bir eseridir. Bu hacimli eser, onun teorik açılım ve uygulamasını yani metodolojisinin pratiğe yansımaları açısından önemlidir. Söz konusu eser, bu yönüyle fikhî meselelerin teorik kısmını ifade eden *er-Risâle*'nin uygulaması mesabesinde olup İmâm Şâfiî'nin önde gelen öğrencilerinden Rabi' el-Murâdî, tarafından bir araya getirilerek oluşturulmuştur.<sup>9</sup> Yine önemli öğrencilerinden Buveytî ve Muzenî tarafından ihtisar edilen bu eser, İmâm Şâfiî'nin fıkıh mirasının intikalinde ve mezhepleşmesinde önemli bir rol üstlenmiştir. Öte yandan Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (v. 458/990) *el-Umm*'da yer alan hadisleri tahrir etmesi, Şâfiî'nin dayandığı nasları derlemesi ve Şâfiî'ye yönelik yoğun çalışmalarıyla öne çıkmıştır. Bu sebeple Cüveynî'nin, “*Her Şâfiî İmâm Şâfiî'ye medyundur. Mezhebini yayma ve*

<sup>8</sup> Râzî, **Menâkibu'l-İmami's-Şâfiî**, s. 156.

<sup>9</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s. 10. (Muhakkikin mukaddimesinde.)



*kuvvetlendirme gayretleri sebebiyle İmâm Şâfiî de Beyhakî'ye medyundur,*"<sup>10</sup> şeklindeki özlü ifadesi bunu teyit etmektedir.

Çeşitli kütüphanelerde pek çok nüshası bulunan *el-Umm* önce Siracuddîn Bulkî'nin (v. 805/1402) nüshası esas alınarak dört cilt halinde 1903-1908 Bulak'ta basılmıştır. Daha sonra birçok baskısı yapılmış, bunlar arasında özellikle Rif'at Fevzî Abdumuttalib tarafından gerçekleştirilen tahrir ve tahkikli baskı titiz bir çalışma olarak öne çıkmıştır.<sup>11</sup>

Fer'î konular, *el-Umm*'da yer alan konuların başında gelmektedir. Kitabın çoğunu bunlar teşkil etmektedir. Usûl ile ilgili konular, *er-Risâle*, *İhtilâfu'l-Hadis*, *Cimâu'l-İlm* ve vb. eserlerindeki gibi genelde diyalog ve münazara şeklinde arz edilmektedir. Mukayeseli fikhin güzel örneklerinin sergilendiği eserde imam Mâlik ile İmâm Şâfiî, imam Ebû Hanife ile İbn Ebû Leyla ve benzerleri arasındaki ihtilaflar yer verilmektedir. Ahkâm âyetleri ve bu âyetlerin tefsiri, bu hususta delillere dayandırılan hükümlerin tespiti ile ilgili konular yanı sıra ahkâm hadisleri ve getirdiği hükümler, bu hadislerin delillere dayandırılan hükümlerin tespiti ile ilgili konular irdelenmektedir. Özetle eserdeki konular ilgili âyet ve hadislere dayandırılarak işlenmiş, nasların hükümlere delâlet biçimi izah edilip farklı ictihâdlar eleştirel bir yaklaşımla değerlendirilmektedir. İmâm Şâfiî'ye nispeti kesin olan bu eser, Şâfiî mezhebinde birinci derecede hüccet olarak kabul görmektedir.

**3. Ahkâmu'l-Kur'ân**, metot olarak *er-Risâle* ile benzer özellik arz etmektedir. Bu eserde birçok usûl-i fikh konularına da yer verilmiştir. Eserin baş kısımlarında Kur'ân'ın taliminin önemi, umûm ve husûs lâfızlar, Kur'ân ve Sünnet'e uymanın farz oluşu, haber-i vâhid'in Kur'an'daki yeri, nesh, istihsânın iptali konularına özetle temas edilmiştir. Sonraki bölümlerde ise âyetler, taharet, namaz oruç ve zekât gibi fikhî konular esas alınmak suretiyle tefsir ve tahlile tâbi tutulmuştur. Bu eserin en önemli özelliği her meselenin en az bir âyetle müdellel olmasıdır. Öyle ki âyetlerin sayısı yetmiş küsur kadardır ki bu durum benzer kitaplarda nadiren bulunan bir hususiyettir. Sözün özü olarak nitelendirilebilecek bu

<sup>10</sup> Ali b. Hasan b. Asâkir, (v. 571/1176), *Tebyînu kezîbi'l-Mufterî fi mâ Nusibe*, Mektebutu'l-Ezheriyye Li't-Turâs, Kâhire t.y., s. 204.

<sup>11</sup> Geniş bilgi için bk., Bilal Aybakan, "el-Umm", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2012, XLII, 298.

eser, okuyucu ayrıntı ve kapalı fikhî kavramlarla meşgul etmeden araştırma yaptığı meseleler hakkında kendisine net bir fikir sunmaktadır. Eser alanında ilk olması cihetiyle İmâm Şâfiî'nin en önemli kitaplarından biri olduğu gibi aynı zaman da mühim bir kaynaktır. Eserin ortaya çıkmasında en büyük pay Beyhakî'ye nasip olmuştur. Zira Şâfiî'nin eserlerini tarayarak onun görüşlerine dayanak teşkil eden âyetleri bu eserde bir araya getirmiş, konu ve kitabın adını bizzat kendisi belirlemiştir. Nitekim esere önsöz yazan Muhammed Şerif Sukker, bu hususu ilim ehlinde birine nispet ederek “*Bu eserin telifinde öyle iki büyük akıl bir araya gelmiştir ki bunun bir benzerinin başka eserin yazımında iştiraki nadirdir.*”<sup>12</sup> şeklinde özlü olarak ifade etmiştir.

Bu eser ilk defa Muhammed Zâhid Kevserî'nin mukaddimesiyle birlikte 1952 yılında Kâhire'de Ebû Üsâme İzzet el-Attâr tarafından iki cilt halinde neşredilmiştir. Daha sonraları Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye ve Dâru İhyâi'l-Ulûm gibi müessesler tarafından tahkik edilerek farklı tarihlerde pek çok defa basılmıştır.

**4. Cimâu'l-İlm,** İmâm Şâfiî'nin diyalog ve münazara yoluyla sünnet, haber-i vâhid, kıyas ve icmân hücciyetini ispatına yönelik görüşlerini ihtiva eden küçük hacimli bir eserdir. Eser ağırlıklı olarak hadislerin kabul kriterlerini belirleme, icmâ, emir ve nehiy gibi konular etrafında cereyan etmektedir. Hicrî ikinci asırda Ehl-i kelâm olarak bilenen Mu'tezile'nin hadislere yönelik olumsuz yaklaşımları nedeniyle onlara yönelik ilmî tenkitlere yer verilmesi ve ehl-i re'y ile ehl-i hadis arasında vukû bulan tartışmalı konuları içermesi bakımından ayrıca önemli bir yere sahiptir. Eser *er-Risâle*'den sonra kaleme alınmıştır.

Bu eser müstakil olarak basılıp yayımlandığı gibi *el-Umm* ile birlikte de basılmıştır. Bunlar arasında Ahmed Muhammed Şâkir tarafında Rabi' b. Süleyman nüshası esas alınarak tahkik edilen ve müstakil olarak yayımla nüsha ile Rif'at Fevzî Abdulmuttalib *el-Umm* ile birlikte dokuzuncu cilt olarak neşredilen nüsha titiz bir çalışmanın ürünü olarak öne çıkmaktadır. Eser önce “*İslâm Hukukunun Kaynakları Üzerinde Bazı Tartışmalar*” başlığı altında Osman Şahin ve Mithat Yaylı daha sonra

<sup>12</sup> Şâfiî, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, (Beyhakî'nin tahrirleri), Abdulganî Abdulhâlik (Thk.), Dâru İhyâi'l-Ulum, Beyrût 1999, s. 5.

“*Sünnet Müdafaası*” ismiyle İshâk Emin Aktepe tarafından Ahmed Bedruddîn Hassûn’un tahkiki ve numaralandırılması esas ve itibara alınarak tercüme edilmiştir.

5. *İbtâlû'l-İstihsân*, oldukça kısa olan bu risâle, İmâm Şâfiî’nin istihsâna niçin karşı olduğunu ve niçin geçerli bir yöntem olmadığını ispatlamayı konu edinmektedir. Daha önce er-Risâle’de “*istihsân, ancak zevke göre fetva vermektir*” şeklindeki görüş burada tartışma detaylarıyla birlikte yer almaktadır. İmâm Şâfiî bu risâlede de, hüküm vermede sırasıyla başvurulması gereken kaynakların, Kur’ân, Sünnet, icmâ ve kıyas olduğunu ortaya koyduktan sonra özellikle kıyas/ictihâd ile istihsân arasında bir karşılaştırma yaparak ikisinin aynı şeyler olmadığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Onun istihsâna karşı olumsuz tutumu Şâfiî usûl geleneğinde de benzer yorum ve temayüllerin yer edinmesine neden olmuştur.

Bu risâleye, *Cimâu'l-İlm*’den hemen sonra yer verilmiştir. Rif’at Fevzî Abdulmuttalib tarafında *el-Umm* ile birlikte basılmıştır. Muhittin Özdemir de *İmâm Şâfiî’ye Göre İstihsân* isimli Yüksek Lisans tezinde bu risâlenin tercümesine yer vermiştir.<sup>13</sup>

6. *İhtilâfu'l-Hadis*, pek çok hadis usûlü kaidesinin yer aldığı bu eser, sahasında kaleme alınanda ilk eser olmasıyla öne çıkmaktadır. Bu eser İmâm Şâfiî’nin ilmi yetkinliğinin zirve noktasına ulaştığı son dönem eserlerindedir. Eser çelişkili görünen hadisleri anlama yöntemini irdelemesi cihetiyle ayrı bir önemi haizdir. Sahih ve sabit olan hadislerin ne Kur’ân’la ne de birbirleriyle çelişmeyeceğini çelişkili gibi görünen hadislerin ise ce‘m, te’lif, nesh ve tercih gibi usûlî yöntemlerle çözüme kavuşturulabileceği konular yer almaktadır.<sup>14</sup>

Açıklama sadedinde olduğumuz bu eser, müstakil olarak basılıp yayımlandığı gibi *el-Umm* ile birlikte de basılmıştır. Rif’at Fevzî Abdulmuttalib *el-Umm* ile birlikte son cilt olarak neşretmiştir. İshâk Emin Aktepe tarafından *Sünnet Müdafaası*

<sup>13</sup> Geniş bilgi için bk., Muhittin Özdemir, **İmâm Şâfiî’ye Göre İstihsân**, (Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul 2001).

<sup>14</sup> Geniş bilgi için bk., İshâk Emin Aktepe, “İmâm Şâfiî’nin Hadisler Arasında Görülen Çelişkilere Bakışı” **Hadis Tetkikleri Dergisi**, (4/2), s. 55-80; Bayram Kanarya, “İmâm Şâfiî’nin “İhtilâfu'l-Hadis” İsimli Eserinde Muteâriz Hadisleri Çözme Metodolojisi”, **e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi**, 2012, www.e-sarkiyat.com. (12-10-2014), 101-128.

başlığı altında *Cimâu'l-İlm* ile birlikte Ahmed Bedruddîn Hassûn'un tahkiki ve numaralandırılması esas ve itibara alınarak Türkçeye çevrilmiştir.

İmâm Şâfiî ait *İhtilâful-Irâkıyyîn*, *er-Red âla Muhammed İbni'l-Hasen*, *Siyeru'l-Evzâî* ve *İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî* gibi başka eserler de bulunmaktadır. Ancak bu eserlerin içerdiği konular çalışmamız alanı dışında kaldığı için onlara yer vermedik.

**7. et-Tefsira**, Şâfiî usûlcülerden Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin (v. 476/1083) fıkıh usûlü alanında mezhep içi ve ekoller arasındaki ihtilâflı meseleleri ele alıp tartıştığı önemli eserlerindendir. Ancak daha sonra kaleme aldığı *el-Luma' fî usûli'l-fikh* isimli eserinde, orada zikrettiği görüşlerinin bir kısmından vazgeçmiştir. Şîrâzî, bu eserini daha sonra *Şerhu'l-Luma* adıyla şerh etmiştir. Bu eser Şâfiî kelâmcılara karşılık mezhebin fikhî görüşleri doğrultusunda kaleme alınmış ilk kapsamlı usûl eser olması bakımından dikkat çekmektedir. Her iki eserin de ilim ehli arasında mütedavil olması ve kelâma dair konuların usûl-ı fıkıh ilmine karıştırılmaması açısından önemlidir.

**8. el-Burhân fî Usûli'l-Fikh**, İmâm Şâfiî'den sonra imam lakabıyla tanınan İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (v. 478/1085) ilmî tekâmül dönemine ait bu eseri, kelâmcı yönteme göre telif edilmiş ilk kapsamlı usûl eseridir. Kendisinin Aristo'nun mantığından etkilendiği ancak delillere göre harekete ettiğinden dolayı kullandığı yöntem bakımından bağımsız olduğu kabul edilmektedir. Öyle ki, usûl ve kelâmın birçok meselesinde İmâm Şâfiî ve İmâm Eş'arî'ye muhâlefet etmekten geri durmamıştır. Şâfiî âlimler, kendi eserlerinde her ne kadar onun söz konusu eserine sayısız atıflarda bulunmuşlarsa da bu muhalif tavrından dolayı eserini şerh etmekten uzak durmuşlardır. Buna karşılık Mâlikîlerden Ebû Abdullah el-Mâzerî (v. 536/1142) *Îzâhu'l-Mahsûl min Burhâni'l-Usûl* adlı eseriyle ve Ali İsmail el-Ebyârî (v. 616/1219) *et-Tahkîk ve'l-Beyân fî Şerhi'l-Burhân* isimli eseriyle *el-Burhân*'ı şerh etmiştir. Cüveynî'nin ayrıca usûl ilmine dair *el-Varakât* ve *et-Telhîs* isimli iki eseri daha bulunmaktadır. Birincisi küçük hacimli olmasına rağmen üzerine birçok şerhler yapılmış ve ilim camiasında son derece rağbet görmüştür. İkincisi ise olgunluk

döneminden önce Kâdî el-Bâkillânî'nin (v. 403/1013)<sup>15</sup> görüşlerini yansıtarak kaleme aldığı hacimli bir eserdir.

**9. Kavâti'u'l-Edille fi'l-Usûl**, Sem'ânî (v. 489/1096) bu eseri hocası Şîrâzî gibi kelâmcı kanada karşılık fıkıhçı metodu esasına göre kaleme almıştır. Luma ile birlikte birçok meselede kelâmcı usûlcülerden farklı düşüncelerin yer alması ve sade bir dile sahip olması açısından Şâfiî usûl geleneğinde önemli bir eserdir. Sem'ânî, bu eserinde Hanefîlerin büyük fakihlerinden Debûsî'nin *Takvîmu'l-edille* adlı eserinde izlediği yöntemi örnek almakla birlikte Şâfiî mezhebinin görüşlerini yansıtan bir usûl anlayışla hareket etmektedir.

**10. el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl**, Muhammed el-Gazâlî'nin (v. 505/1111) kemâl ve rüştünü ispat eden en önemli eseridir. Şâfiî usûlcülerin kelâmcı görüşünün bir özeti olarak kaleme alınan bu eser, Aristo mantığı ilminin konularından büyük bir kısmına yer verildiği bir girişle başlaması ve fıkıh usûlü konularının sistematığı açısından bir ilktir. Bu eserin orijinal olmasının yanında en önemli özelliklerinden biri de belli bir mezhebi desteklemek veya üstün göstermek amacıyla değil öncelikli olarak kendi metodolojisini ortaya koyma ve ictihâta bulunanlara yol göstermek için yazılmış olmasıdır. Nitekim birçok meselede başta hocası Cüveynî'ye sonra da İmâm Şâfiî ve Bâkillânî'ye muhâlefet ederek farklı görüşler ortaya koymuştur. Gazâlî'nin usûlâ dair ayrıca *el-Menhûl* ve *Şifâu'l-Galîl* adlı eserleri bulunmaktadır. Hocası Cüveynî'den etkisinde kalarak kaleme aldığı *el-Menhûl* eseri *el-Burhân*'ın bir özeti gibidir. Gazâlî'nin kemal döneminden sonra bu eserde yer verdiği birçok görüşünden vazgeçmesi açısından önemlidir. Diğer bir eseri olan *Şifâu'l-Galîl* ise ta'lîl ve kıyas meselelerine açıklık getirmek için özellikle Debûsî'nin *Takvîmu'l-edille*'si başta olmak üzere fıkıh medreselerindeki usûl kitaplarından iktibas edilerek kaleme alınmıştır.

<sup>15</sup> Asıl adı, Kâdî Ebû Bekr b. Et-Tayyib b. Muhammed b. Ca'fer el-Bâkillânî'dir (v. 403/1012). Cüveynî ve Gazâlî eserlerinde genellikle isim ve nispet vermeksizin yalnızca Kâdî olarak zikretmişlerdir. Büyük bir fıkıh âlimi olduğundan her bir mezhep onu kendine nispet etmek istemiştir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebine mensup olduğuna dair rivayetler bulunsa da Mâlikî mezhebine mensup olduğu kanaati ağır basmaktadır. bk., Şa'ban Muhammed İsmâil, **Usûlu'l-Fıkh Târîhu ve Ricâluhu**, Dâru's-Selâm, Kâhire 2010, s. 189-192.

**11. *el-Mahsûl fî İlmi'l-Usûli'l-Fıkh***, Fahreddîn er-Râzî'nin (v.606/1209) en önemli eseridir. Mütetekellimin metoduna göre yazılmış olan “*el-Umde, el-Mu'temed, el-Burhân ve el-Mustasfâ*” eserlerin bir araya getirilmiş telhisi mesabesindedir. Râzî, bunlardan *el-Mustasfâ* ve *el-Mu'temed*'i ezberlemiştir. Fıkıh usûlüyle ilgili temel kelâmî meselelerde Eş'ârî görüşünü benimsemekle birlikte birçok konuda Ebû'l-Huseyn el-Basrî'den etkilenmiştir. Râzî, bu eserinde ortaya koyduğu usûlî görüşleri delilleriyle temellendirmeye çalışmıştır.

Râzî'nin bu eseri üzerinde muhtasar ve şerh şeklinde pek çok çalışma yapılmıştır. Muhtasar olarak Râzî'nin en parlak öğrencilerinden Tacuddîn el-Ermevî'nin (v. 653/1255) *el-Hâsil mine'l-Mahsûl*'u ve Siracuddîn el-Ermevî'nin (v. 682/1283) *et-Tahsîl* adlı eserleri, şerh kitaplar içerisinde de en çok öne çıkan Şehâbeddîn el-Karâfî'nin (v. 684/1285) *Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l mahsul* eseri olmuştur. Ayrıca Muzaffer Emînuddîn et-Tebrîzî'nin (v. 621/1224) *Tenkîhu'l-Mahsûl*'u, el-Karâfî'nin *Tenkîhu'l-Fusûl fî İhtisârî'l-Mahsûl*'u ve Nâsiruddîn el-Beydâvî'nin (v. 685/1286) *Minhâcu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl* adlı eserleri Râzî'nin *el-Mahsûl*'una dair kaleme alınmış en önemli muhtasar eserlerdir.

**12. *el-İhkâm fî Usûli'l-Âhkâm***, Seyfettin el-Âmidî, (v. 631/1234) fıkihta önce Hanbelî, daha sonra Şâfî mezhebini benimsemiş olup Eş'ârî kelâmcı usûlcülerdendir. Âmidî ilminin zirvesinde iken kendine has sistematik ve anlatımıyla bazı ilavelerle birlikte yukarıda adı geçen dört eseri özetleyip *el-İhkâm* kitabında bir araya getirmiştir. Âmidî mezhep tahkikine ve meselelerin teferruatına önem verdiği için mezkûr eser, birçok görüş ve gerekçeyi ayrıntılı bir şekilde irdelemesi cihetiyle öne çıkmaktadır. Bu sebeple eser, fıkıh usûlü konusunda yazılan kitapların en şümüllü olması ve meseleleri en fazla tahkik etmesi ile ayrı bir önemi haizdir. Dolayısıyla kitapta temas edilmemiş usûl konuları neredeyse yok gibidir. Eserde bazı meseleler sayfalar süren tartışmalar şeklinde yer alırken bazıları ise ayrıntı sayılabilecek ve sadece bu ilmin uzmanlarının kavrayabileceği özet bilgiler şeklinde yer almaktadır. Âmidî mezkûr eserini daha sonra “*Muntehâ's-Sûl fî İlmi'l-Usûl*” ismiyle ihtisar etmiştir. Malikî olan Ebû Ömer b. el-Hâcib (v. 646/1249) de bu mezkûr eseri “*Muntehâ's-Sûl ve'l'Emel fî İlme'i'l-Usûl ve'l-Cedel*” adıyla, daha sonra da “*Muhtasar'l-Muntehâ*” isimli kitabında özetlemiştir. Âlim ve talebe düzeyinde pek çok kimse bu kitaba büyük bir önem atfetmiş ve üzerinde

birçok şerh yazmıştır. Bunlardan en çok öne çıkanı “*er’Ref’u’l-Hâcib*” adlı eserin sahibi olan Tâcuddîn es-Subkî (v. 771/1370) olmuştur.

Tezimizde bu temel kaynaklar yanı sıra sonraki dönemlere ait usûl eserlerinde de yararlanılmıştır. Bunların başında Takiyuddîn (v. 756/1355) ve oğlu Tâcuddîn es-Subkî’nin “*el-İbhâc fî Şerhî’l-Minhâc*” adlı eser, Tâcuddîn es-Subkî’nin “*Ref’ûl-Hâcib an Muhtasari’l-İbn Hâcib*” ve “*Cem’u’l-Cevâmi*” isimli eserleri gelmektedir. Subkî’nin “*Cem’u’l-Cevâmi*” eseri oldukça muhtasar olup üzerinde birçok şerh kaleme alınmıştır. Çalışmamızda Veliyuddîn el-İrakî’nin (v. 826/1423), “*el-Gaysu’l-Hâmi’ Şerhu Cem’i’l-Cevâmi*” ve Celâleddîn el-Mahallî’nin (v. 864/1460) *Şerhu Cem’u’l-Cevâmi* (Bennânî hâşiyesi ile birlikte) ve *el-Bedru’t-Tâli’ fî Helli Cem’i’l-Cevâmi*, isimli şerhinden yararlanılmıştır. Ayrıca Şehâbeddîn ez-Zencânî’nin (v. 656/1258) *Tahrîcu’l-Furû’ ale’l-Usûl* adlı eserinden, el-Kâdî Beydâvî’nin *Minhâcu’l-Vûsûl*’u ve onu şerh eden Cemâleddîn el-İsnevî’nin (v. 772/1370) *Nihâyetu’s-Sûl* adlı eserinden Bedruddîn ez-Zerkeşî’nin (v. 794-1392) hacimli eseri *el-Bahru’l-Muhîr fî Usûli’l-Fıkh* ve Şevkânî’nin (v. 1250/1834) *İrşâdu’l-Fuhûl* adlı eserinden yararlanılmıştır.

Bunlara ek olarak tespit ettiğimiz kadarıyla yurt içi veya yurt dışındaki eser, çalışma ve makale gibi birçok kaynaktan istifade edilmiştir.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### ŞER'Î DELİLLER BAĞLAMINDA İMÂM ŞÂFÎ'YE MUHALEFET EDİLEN TEMEL HUSUSLAR

#### GİRİŞ

İslâm hukukunda genel kabul gören tasnife göre temel kaynaklar: Kur'ân, Sünnet, icmâ ve kıyastır. İlk dönemlerden itibaren usûlcüler, genelde bu sıralamayı takip ederek usûl konularını işlemişlerdir. Biz de tezimizde aynı tertibi izleyerek Şâfîî usûlcülerin mezhep imamları olan Şâfî'ye muhâlefet ettiği noktaları delilleriyle birlikte ele almaya çalışacağız.

Bu çerçevede ilk olarak ele alacağımız konu Kitâb/Kur'ân'dır. Usûl kitaplarında Kur'ân üst başlığı altında çok sayıda konu ele alınmaktadır. Tezimizin sınırları gereği bu konulardan sadece farklı görüşlerin söz konusu olduğu belli meselelere değinmek durumundayız. Bunlar arasında özellikle “*beyân*” ve “*nesh*” konuları ele alacağımız en geniş ve önemli konulardır.

#### 1.1. KİTAB

Usûlcüler arasında, Kur'ân'ın muhtevası ve özellikleri hakkında farklı tartışmalar olmuştur. Bunlardan Kitâb'ın özellikleri, mütavâtir veya âhâd olarak bize intikal eden kırâatler, bismelenin Kur'ân'dan olup olmadığı, Kur'ân'da Arapça dışında yabancı kelimelerin bulunup bulunmadığı ve nesh gibi konular öne çıkmaktadır. Bu konuların bazılarında, Şâfîî usûlcüler arasında görüş birliği söz



konusu iken, bazılarının da ise görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Ayrıca Şâfiî usûl geleneğinde tartışılan Kur'ân konuları içerisinde emir-nehî, hâss-âmm, müşterek-müevvel, mutlak gibi konular da yer almaktadır. Ancak biz bunları ikinci bölümde istinbât metotları başlığı altında ele alacağız.

Kitâb'la ilgili konularda Şâfiî usûl geleneğinde, Şâfiî usûlcülerin İmâm Şâfiî'ye muhâlefet ettikleri meselelerin sınırlı sayıda olduğunu belirtmek isteriz. Bunlar arasında tebarüz eden ve en çok tartışılan, “*beyân, Kur'ân'da Arapça dışında kelimelerin varlığı ve nesh*” meseleleridir. Bu meseleler, Şâfiî usûl geleneğinde usûl konuları içerisinde farklı yaklaşımlarla irdelenmiştir. Bu hususa dair bilgiler, yeri geldiğinde detaylı bir şekilde ele alınıp değerlendirilecektir. Şimdi İmâm Şâfiî'nin meşhur eseri *er-Risâle*'de ortaya koymaya çalıştığı metodolojisinin merkezinde yer alan ve konumuzun ana meselelerinden biri olan beyân konusuyla başlamak istiyoruz.

### 1.1.1. Beyân

Kur'ân ve Sünnet'te farklı anlamlarda kullanılan beyân kelimesi, ilmi bir kavram ve konu olarak, fıkıh usûlü ve belagat ilminde önemli bir yer işgal etmektedir.<sup>16</sup> Beyân konusu, gerek Şâfiî'nin kendine has sistematik üslubunu temsil etmesi, gerekse Şâfiî sonrası dönemlerde usûlcülerin kahir ekseriyeti tarafından kabul görerek devam etmesi cihetiyle son derece spesifik bir özellik arz etmektedir.<sup>17</sup> Beyân konusu, İmâm Şâfiî'ye muhâlefetin ilk tezahürü olması hasebiyle bu

<sup>16</sup> Abdulkâhir b. Abdurrahman el-Cürçânî (v. 481/1088), **Delâilu'l-İ'câz**, Mahmud Muhammed Şâkir (Thk.), Dârû'l-Medenî, Cidde 1992, s. 5-6; Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli (Çev.) Kitabevi, İstanbul 2000, s. 17-52; Nusreddin Bolelli, **Belâgat**, MÜİFV Yayınları, İstanbul 2001, s. 35.

<sup>17</sup> bk., Ahmed b. Ali Râzî el-Cessâs (v. 370/980), **el-Fusûl fi'l-Usûl**, M. Muhammed Nâsır (Thk.), Dârû'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2010, I, 247; Kâdî Ebû Bekr b. Et-Tayyib b. Muhammed el-Bâkillânî (v. 403/1012), **et-Takrîb ve'l-İrşâd fi Usûli'l-Fıkh**, Muhammed es-Seyyid Osmân (Thk.), Dârû'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2012, s. 733; Abdullah b. Ömer İsâ ed-Debûsî, (v. 430/1039), **Takvîmu'l-Edille**, Halil el-Meys (Thk.), Dârû'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2001, s. 221; Ebû'l Hüseyin Muhammed b. Ali el Basrî (436/1044), **el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh**, Halil el-Meys (Thk.), Dârû'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût t.y., I, 392; el-Kâdî Ebî Ye'lâ Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ, (v. 458/1065), **el-Udde fi Usûli'l-Fıkh**, Ahmed b. Ali Seyri'l-Mubârikî (Thk.), y.y., Riyâd 1993, I, 100; Muhammed b. Hasan et-Tûsî (460/1068), **el-Udde fi Usûli'l-Fıkh**, Muhammed Ridâ el-Ensârî el-Kumî (Thk.), Kum 1996, I, 403; Ali b. Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî (v. 482/1089), **Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl**, Mir Muhammed Kütüphanesi, Pakistan t.y., s. 209; Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, (v. 483/1090), **Usûlu'l-Serahsî**, Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Thk.), Dârû'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1993, II, 26.

çalışmamızda da oldukça büyük bir öneme haizdir. Nitekim beyân konusunun da aralarında bulunduğu usûl konularının tasnifinde birbirinden farklı tutumlar sergilenmiştir. Örneğin, Şâfiî usûl geleneğinin önemli şahsiyetlerinden Şîrâzî ve Sem‘ânî, bu konuyu *er-Risâle*’de müstakil bir bölüm olarak ele alan imamlarının aksine, onu mücmel ile ilgili bölümde ele alarak farklı bir yöntem takip ettiklerini ortaya koymuşlardır.<sup>18</sup> Onların bu farklı yaklaşımlarına Gazâlî de katılmıştır. Söz konusu durumu şu şekilde savunmuştur: “*Usûlcüler, beyân konusunu ele alırken ‘Kitâb fi’l Beyân’ diye başlık koymayı adet haline getirmişlerdir. Aslında beyân konusunda yapılacak incelemede, bunun ‘Kitâb’ olarak adlandırılmasını gerektirecek türden olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla beyân konusunun muhtevası az ve kolaydır. Mücmelin de beyâna ihtiyacı olduğu göz önüne alınınca beyân konusunun incelenmesi için en uygun yerin, mücmel bahsinin devamı olduğu görüşümdedir.*”<sup>19</sup> Ancak Gazâlî’nin bu görüşünü kabul etmeyen Zerkeşî, beyân konusunun muhtevasının zannedildiği kadar kolay olmadığını ifade etmiştir. Ona göre beyân konusu, hitap üslupları arasında en önemli olanıdır. Şâfiî’nin *er-Risâle*’ye beyân bölümü ile başlamış olması da bundan dolayıdır.<sup>20</sup> Zerkeşî’nin bu tespitinin en önemli dayanaklarından biri de Gazâlî’nin hocası Cüveynî olmuştur. Zira Cüveynî, ilminin zirvesindeyken usûle dair kaleme aldığı *el-Burhân* isimli eserine “*beyân bölümü*” ile başlamış ve ona önemli bir yer ayırmıştır.<sup>21</sup> Öte yandan çoğu usûlcü bu konuyu müstakil bir bölüm şeklinde veya başka bir bölüm altında ele almış ve tartışmaya açmıştır. Bütün bunlarla birlikte aslında Gazâlî, *el-Mustasfâ* adlı eserinden

<sup>18</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 53; Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî eş-Şîrâzî, (v. 476/1083), *el-Luma’ fi Usûli’l-Fıkh*, Dâru’l-Meşâri’, Beyrût 2006, s. 109; Ebû’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem‘ânî (v. 489/1096), *Kavâti’u’l-Edille Fi’l-Usûli’l-Fıkh*, Nazâr Mustafa el-Bâz, Mektebetu Nazâr Mustafa el-Bâz (Thk.), Mekke 1998, I, 235.

<sup>19</sup> Muhammed b. Muhammed et-Tûsî el-Gazâlî (v. 505/1111), *el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl* el-Mektebetu’l-Asrîyye, Beyrût 2009, II, 29; Gazâlî, *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, H. Yunus Apaydın, (Çev.) Rey Yayıncılık, Kayseri 1994, II, 25. (Bu eserin tercümesi, bundan sonraki dipnotlarda “**Tercümesi**” şeklinde kısaltılarak verilecektir.)

<sup>20</sup> Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît fi Usûli’l-Fıkh*, III, 64.

<sup>21</sup> Cüveynî, bu kitabında, İmam Şâfiî’nin *er-Risâle*’sinde çoğu yer almayan bir takım mukaddimeler yazmıştır. Kendisi, her hangi bir ilme girişmek isteyen kimsenin, o ilmin kaynaklarını ve o ilmin anlamını bilmesinin gerekli olduğunu açıklayarak söze başlamış ve “*usûlu’l-fıkh*”ın kaynaklarının kelâm, Arapça ve fıkıh olduğunu izah etmiştir. Cüveynî, Beyân’ın mahiyetini, o konudaki ihtilafı, beyân’ın mertebelerini ve İmam Şâfiî’nin dikkatinden kaçan “*beyân’ın ihtiyaç anına kadar tehiri*” meselesini ve bu konudaki ihtilafı da açıklamıştır. Alvânî, “Usûlü Fıkıh İlminin Gelişim Süreci Üzerinde Düşünceler”, s. 375-376; Geniş bilgi için bk., Abdulmelik b. Abdillâh b. Yusuf el-Cüveynî (v. 478/1085), *el-Burhân fi Usûli’l-Fıkh*, Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb (Thk.), Dâru’l Vefâ, Kâhire 2012.

önce kaleme aldığı *el-Menhûl* adlı kitabında beyân konusunu “*Kitâbu'l-Beyân*” başlığı altında müstakil olarak ele almıştır.<sup>22</sup>

Beyân ile ilgili diğer önemli bir husus da şudur: İmâm Şâfiî'ye muhâlefet eden usûlcüler, birçok konuda olduğu gibi beyân konusunda da görüşlerini yine bir Şâfiî usûlcüsü olan Ebû Bekr es-Sayrafi<sup>23</sup> ve Mâlikî olan Kâdî Bâkillânî'nin görüşlerine dayandırmaktadırlar. Diğer bir ifade ile beyân konusunda Şâfiî'ye muhâlefetin temelinde bu iki âlimin görüşleri bulunmaktadır. Şu var ki, Şâfiî usûlcülerin ekseriyetinin görüş tercihlerini genelde Bâkillânî'den yana kullandıkları görülmektedir.

### 1.1.1.1. Beyânın Sözlük ve Terim Anlamı

Beyân, (بَانَ - بَيَّنَّ) kelimesinin mastarı veya (بَيَّنَّ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ) “*tebyîn*” kelimesinden türemiş bir ismi mastardır.<sup>24</sup> Arapların bu kelimeyi nesir ve şiirlerde çok farklı manalarda kullandıkları görülmektedir.<sup>25</sup> Kur'ân ve hadislerde ise genellikle açıklamak, izah etmek, ifade etmek, ortaya çıkmak, açık seçik, aşikâr olmak, kanıt ve güçlü delil gibi birbirine yakın anlamlar kullanılmıştır.<sup>26</sup> Usûlcüler

<sup>22</sup> Gazâlî, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl* Nâcî es-Suveyd (Thk.), el-Mektebetu'l-Asrîyye, Beyrût 2008, s. 43.

<sup>23</sup> Asıl adı, Muhammed b. Abdullah Ebû Bekr es-Sayrafi'dir (v. 330/942). Ebû Bekr el-Kaffâl (v. 365/976), onun için, “*Şâfiî'den sonra usûlü en iyi bilen kişidir*” demiştir. Sayrafi'nin usûl ilmine dair elimize ulaşmayan “*Kitâbu'l-Beyân fî Delâil'il-Â'lâm alâ Usûl'il-Ehkâm ve Kitâbun fî'l-İcmâ*” adlı eserleri olduğu rivayet edilmektedir. İsnevî ona ait “*Şerhu'r-Risâle li'ş-Şâfiî*” adlı bir eserin varlığından söz etmektedir. Özellikle Şâfiî âlimleri, Kitaplarında onun görüşlerine sık sık yer vermişlerdir. bk., İsnevî, Cemâleddîn Abdurrahîm b. Hasan el-Umevî (v. 772/1370), *Tabakâtu's-Şâfiîyye*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1996, s. 256; İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer (v. 776/1374), *Tabakâtu's-Şâfiîyye*, Abdühafîz Mensûr (Thk.), Dâru'l-Medari'l-İslâmî, Beyrût 2004, I, 253-254; İsmâil, *Usûlu'l-Fıkh Târîhu ve Ricâluhu*, s. 146.

<sup>24</sup> Muhammed b. Mukarram b. Ali b. Ahmad İbn Manzûr, (v. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Komisyon (Thk.), Dâru'l-Maârif, Kâhire t.y, I, 403-408; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 677.

<sup>25</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Hasan İbn Dureyd el-Ezdevî (v. 321/933), *Cemheru'l-Luğa*, İbrahim Şemseddin (Thk.), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2005, I, 415; Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (v. 380/980), *Tehzîbu'l-Luğa*, İbrahim el-Enbârî (Thk.), yy., t.y., XV, 495-502; Ebû Hüseyin Ahmed İbn Fâris (v. 395/1005), *Mu'cemu Mekayîsi'l-Luğa*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1999, I, 179; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 403-408; Muciddin Muhammed b. Ya'kûb Fîrûzâbâdî (v. 817/1244), *el-Kâmûsu'l-Muhîd*, Halil Me'mun Şeyhâ (Thk.), Dâru'l-Maârif, Beyrût 2009, s. 146.

<sup>26</sup> Beyân kelimesi, Kur'ân-ı Kerim'de üç ayette mastar şekliyle gelirken türevleri ile birlikte iki yüz elliden fazla yerde geçmektedir. هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ (Â-i İmrân, 3/138); عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (er/er-Rahmân, 5/4); ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (el-Kiyâme, 75/19). Hadiste ise şu şekilde gelmiştir: “إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ” bk., Müslim b. Haccâc en-Nisâbü'rî (v. 261/875), *Sahîh-i Muslim*, Halil Me'mûn Şihâ (Thk.), Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2010, “Cuma”, 13/7, 2006; Süleyman b. el-Eşas es-

de beyân kelimesine buna yakın anlamlar yüklemişlerdir; zuhûr (açığa çıkma),<sup>27</sup> izhâr, (açıklamak/açığa çıkarmak)<sup>28</sup> kat‘/kesme (bir şeyden ayırma anlamında),<sup>29</sup> delil<sup>30</sup> veya delilden elde edilen bilgi<sup>31</sup> gibi manalar en önemli olanlarıdır.

Beyân, terim olarak sözlük anlamı ile paralellik arz eden bir muhtevaya sahiptir. Nitekim “*beyân, manadaki kapalılığı giderip ona muhatabın anlayacağı biçimde açıklık kazandırmaktır.*”<sup>32</sup> Bununla birlikte açıklama işine mi, açıklama vasıtasına mı, yoksa açıklamadan elde edilen sonuca mı beyân denileceği hususu usûlcüler tarafından tartışılmıştır. Bu tartışmanın bir uzantısı olarak usûlcüler, “*maksadın açıklanması*”nı veya “*araştırılan sonuca doğru bir biçimde ulaştırılan delil*”i yahut “*delilden elde edilen bilgi veya sonuc*”u esas alan beyân tarifleri yapmışlardır. İmâm Şâfiî, beyânda “*maksadın açıklığa kavuşturulması*”nı (izhârı) esas almıştır. Şâfiî usûlcülerin çoğu beyânın “*maksadın açıklığa kavuşması*” (zuhûr) şeklini esas almışlardır.<sup>33</sup> Binaenaleyh İmâm Şâfiî, er-Risâle’de “*beyân*”ı şöyle tanımlamıştır: “*البيان: اسم جامع لمعاني مُجْتَمَعَةِ الْأَصُولِ، مُتَشَعِّبَةِ الْفُرُوعِ، /Beyân, kökleri bir, dalları/furû’ ise türlere ayrılmış olan manaları kapsayan bir isimdir.*”<sup>34</sup> Şâfiî, bu tanımın hemen akabinde: “*Beyân aynı veya farklı manalar içerse de bu beyânın en azı, Kur’ân kendi dilleriyle inmiş olduğu muhatapları için bir*

---

Sicistânî, **Sunenu Ebî Dâvûd**, Halîl Me’mûn Şihâ (Thk.), Dâru’l-Ma’rife, Beyrût 2001, “**Edeb**”, 40/87, 5011.

<sup>27</sup> Bâkillânî, **et-Takrîb**, s. 733; Sem’ânî, **Kavâti’u’l-Edille**, I, 236.

<sup>28</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, , Ahmed Muhammed Şakir (Thk.), Dâru’t-Turâs, Beyrût 2005, md., 53; **er-Risâle**, Abdullatif el-Humeym, Mahir Yasîn el-Fehl (Thk.), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiye, Beyrût 2009, md., 53; **er-Risâle**, Halid es-Sebg el-İlmî, Zuher Şefik el-Kebbî (Thk.), Dâr’u- Kutub el-Arabî, Beyrût 2006, md., 53; Bâkillânî, **a.g.e.**, s. 733; Sem’ânî, **a.g.e.**, I, 235.

<sup>29</sup> Bâkillânî, **a.g.e.**, s. 733; Şîrâzî, **Şerhu’l-Luma’**, Abdulmecîd Turkî (Thk.), Dâru’l Garbi’l-İslâmî, Tunus 2008, I, 469.

<sup>30</sup> Bâkillânî, **a.g.e.**, s. 733; Şîrâzî, **Şerhu’l-Luma’**, I, 469; Cüveynî, **el-Burhân**, I, 160; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 30; Râzî, **el-Mahsûl**, II, 677; Seyfuddîn Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed el-Âmidî (v. 631/1233), **el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm**, Nâcî es-Suveyd (Thk.), el-Mektebetu’l-Asriyye, Beyrût 2010, II, 22-23; Takiyyuddîn Ebû’l-Hasan Ali b. Abdulkâfi es-Subkî (v. 756/1355), **el-İbhâc fî Şerhi’l-Minhâc**, Mahmûd Emîn es-Seyyid (Thk.), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiye, Beyrût 2004, II, 1051; Tacuddin Abdulvahhâb b. es-Subkî (v. 771/1370), **Cem’u’l-Cevâmi’** (Bennânî Hâşiyesi içinde), Abdurrahman eş-Şîrbînî (Thk.), Dâru’l-Fikr, Beyrût 1995, II, 67.

<sup>31</sup> Bâkillânî, **a.g.e.**, s. 735; Cüveynî, **el-Burhân**, md., 71; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 30.

<sup>32</sup> Şîrâzî, **el-Luma’**, s.116; a. mlf., **Şerhu’l-Luma’**, I, 469; İbrahim Kâfi Dönmez, “Beyân”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1992, VI, 23.

<sup>33</sup> Dönmez, “Beyân”, VI, 23.

<sup>34</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 53; a. mlf., **er-Risâle, İslam Hukukunun Kaynakları**, Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, (Çev.), TDV Yayınları, Ankara 2010. (Tezin sonuna kadar *er-Risâle*’nin tercümesinde mezkûr tercüme esas alınacaktır. Her seferinde dipnotta belirtilmeyecektir.)

*beyândır/açıklamadır,*”<sup>35</sup> şeklindeki ifadesi ile beyânın “*izhâr/açıklama*” cihetini öne çıkarmaktadır.

İmâm Şâfiî gibi ondan sonraki usûlcüler de, nasların anlaşılması ve onlardaki hükümlerin açıklanması gâyesiyle beyân konusunu detaylı bir şekilde ele almışlardır. Beyan kavramı, onların bilgi birikimleri ve bizzat bu kelimenin farklı anlamlar taşıması nedeniyle değişik şekillerde anlaşılmıştır.<sup>36</sup> Şâfiî usûlcülerin ekseriyeti, “*beyân*” kavramı hususunda Şâfiî’nin sergilediği yaklaşımı benimsememiştir. Onlar “*beyân*” kavramı yerine genelde “*delil*” kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir.<sup>37</sup> Bazı âlimler, İmâm Şâfiî’nin bu tanımını değişik açılardan eleştirirken Diğer bazı âlimler ise bu eleştirilerin yersiz olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>38</sup> Biz bu tartışmaların ayrıntılarına girmeden sadece Şâfiî’ye muhâlefet eden Şâfiî usûlcülerin beyânın tanımı ve ona ilişkin yaklaşımlara yer vereceğiz.

<sup>35</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 54.

<sup>36</sup> Kimileri beyânı, tariften, kimileri kendisiyle tanımanın meydana geldiği şey olan delilden, kimileri bir şeyin açıklık kazanması anlamında salt bilmeden ibaret olduğunu ifade etmişlerdir. Son görüş sahiplerine göre beyân ile tebyîn aynı şeydir. (bk., Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 29).

<sup>37</sup> Bâkillânî, **et-Takrîb**, s. 733; Şîrâzî, **el-Luma’**, s.116; a. mlf., **Şerhu’l-Luma’**, I, 469, Cüveynî, **el-Burhân**, md., 76; Gazâlî, **el-Mustasfâ** II, 29-30; Fahreddin Muhammed b. Ömer et-Taberistânî er-Râzî (v.606/1210), **el-Mahsûl fî İlmi Usûli’l-Fıkh**, Tâha Câbir el-Alvânî (Thk.), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiye, Beyrût 2009, II, 677; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 22-23; Subkî, **el-İbhâc fî Şerhi’l-Minhâc**, II, 1051; İbnu’s-Subkî, **Cem’u’l-Cevâmi’** (Bennânî Hâşiyesi içinde), II, 67.

<sup>38</sup> Ebû Bekr b. Davûd el-İsfahânî, (297/910) İmâm Şâfiî’nin bu tanımına, “*tanım*” niteliklerini taşımadığı gerekçesiyle itirazda bulunmuştur. Zira ona göre beyân, kendisine dair yapılan tefsirden daha açıktır. (Zerkeşî, **el-Bahru’l-Muhît.**, III, 65). Cessâs, ise Şâfiî’nin beyân tanımını meçhul/belirsiz bir cümle olduğu; daha önce kimsenin böyle bir tanım yapmadığı; beyânın tasnifinin ve zikredilen bazı örneklerin yersiz olduğu gerekçelerine binaen sert eleştirilerde bulunmuştur. (Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, I, 240-246). Hüseyin el-Basrî de: “*bu tanım, beyânın bir niteliği mahiyetinde olup filolojik bir yaklaşımdır,*” diyerek İmâm Şâfiî’nin tanımını kabul etmemiştir. (Basrî, **el-Mu’temed**, I, 294). Buna karşılık Şâfiî usûlcülerden Sayrafi (v. 330/942), Ebû Bekir el-Kaffâl (v. 365/976), İbn Fûrek (v. 406/1015) ve Ebû Tayyib (v. 450/1058) yukarıda zikredilen eleştirileri kabul etmemektedirler. Zira onlara göre İmâm Şâfiî “*beyân*” kavramının tanımını kastetmiştir. Sayrafi ve İbn Fûrek’e göre Şâfiî, beyân ismi ile cinsi kastetmiştir. Bu cinsin içine açık ve kapılı çeşitli mertebelerin kısımları dâhil olmaktadır. el-Kaffâl ise Şâfiî, beyândan pek çok yön meydana gelse de bunların tümü ondan istifade edilen Kitab’a döneceğini kastettiğini savunmuştur. Ebû Tayyib’e göre ise Şâfiî, beyânın tanımını ve tefsirini kastetmemiştir. O, beyânın tanımından beyânın çeşitli kısımlarını içeren âmm bir ismi kast etmiştir. Zira beyân çeşitlerinden bir kısmının manası hemen akla gelen ve bir delile gereksinim duymama yönüyle diğerinden daha açık ve seçiktir. Bundan dolayıdır ki, Hz. Peygamber (s.a.v.): *Beyânın öylesi vardır ki, büyüleyicidir*, sözüyle beyânın bir kısmının diğerinden daha açık ve anlaşılır olduğunu vurgulamıştır. Bu da her ne kadar beyân içerisinde mertebeleri değişse de nas, umûm, zâhir, hitâb delili ve benzerleri ile hitap gibidir. Ve bunların hepsi de beyândır. (Ferrâ, **el-Udde fî Usûli’l-Fıkh**, I, 103-104; Zerkeşî, **el-Bahru’l-Muhît**, III, 65-66). Sem’ânî’ de bu görüşte olduğunu belirtmiştir. (Sem’ânî, **Kavâti’u’l-Edille**, I, 235).

Şâfiî usûlcülerden Şîrâzî, “beyân”ın sözlükte “kat’/kesmek” anlamına geldiğini ifade etmiştir.<sup>39</sup> Buna delil olarak da Hz. Peygamber’in şu sözünü arz etmiştir: “Bir canlıdan kesilen şey (uzuv) ölü hükmündedir.”<sup>40</sup> Şîrâzî, beyân'a yeni bir tanım getirmek yerine daha önce yapılmış iki meşhur tanıma yer vermiştir. Şîrâzî, isim vermeden Kâdî Bâkillânî in fukahâ geleneğinde kabul görmüş şu tanımını zikretmiştir: “Beyân, doğru bir akıl yürütme (sahîhu'n-nazar) ile delilin delalet ettiği şeyi bilmeye ulaştıran delildir.”<sup>41</sup> Sonra Ebû Bekr es-Sayrafî'nin: “Beyân, bir şeyi kapalılık/işkâl durumundan açık/anlaşılır durumuna çıkarmaktır”<sup>42</sup> şeklindeki tanımını vermiştir. Ancak bu iki tanımın arasında açık bir şekilde herhangi bir tercihte bulunmamıştır. Bununla birlikte Şîrâzî'nin, Şâfiîlerin fukahâ kolunun o dönemdeki temsilcisi olduğu düşünüldüğünde,<sup>43</sup> tercihini fukahâ geleneğinde kabul görmüş tanımdan yana kullandığını tahmin etmek zor değildir.

Aslında Şâfiî usûl geleneğinde beyân tanımı hususunda İmâm Şâfiî'ye yapılan muhâlefetin temelinde Sayrafî ve Bâkillânî'nin olduğunu söylemek mümkündür. Zira bu iki âlimle birlikte ortaya çıkan yeni ve farklı tanımlar sonraki Şâfiî usûlcüler tarafından da devam ettirilmiş, Cüveynî ve Gazâlî'nin yaklaşımları öne çıkarken genel itibarıyla Şâfiî usûlcüleri yakından etkilemiştir.

Şîrâzî ile aynı çağda yaşamış olan Cüveynî, *Burhân* adlı eserinde beyânın mahiyeti meselesi çerçevesinde bu konunun ihtilafı bir husus olduğuna vurgu yapmaktadır. Ardından daha önce zikri geçen Sayrafî'ye ait tanımın cami‘ ve mani‘ olmadığı gerekçesiyle reddetmektedir.<sup>44</sup> Aynı şekilde bazı usûlcülerin, “beyân

<sup>39</sup> Şîrâzî, *el-Luma‘*, s.116, a. mlf., *Şerhu'l-Luma‘*, I, 469.

<sup>40</sup> ما أبين من حيٍّ فهو ميتٌ (Hadisin metnine rastlayamadık.)

<sup>41</sup> Şîrâzî, *el-Luma‘*, s.116, a. mlf., *a.g.e.*, I, 469. البيان: هو الدليل الذي يُتَّوَصَّلُ بصحيح النَّظَرِ فيه إلى ما هو دليلٌ عليه. Birçok Şâfiî usûlcü bu tanımı tercih etmiştir. bk., Bâkillânî, *et-Takrîb*, s. 733.

<sup>42</sup> Şîrâzî, *el-Luma‘*, s.116, a. mlf., *a.g.e.*, I, 469. البيان اخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلّي و الوضوح.

<sup>43</sup> Davud İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütakillimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İSAM Yayıncılık, 2011, s. 20.

<sup>44</sup> Cüveynî, *et-Telhîs, fi Usûli'l-Fıkıh*, Abdullâh Cûlem en-Neybâlî, Şubbeyr Ahmed el-Umerî (Thk.), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 2007, II, 205-206. Cüveynî de Sayrafî'nin tanımdaki "الخيز" lafzı mecaz, "التجلّي و الوضوح" kelimelerinden birisinin ise ziyade olduğunu belirterek şuna dikkatleri çeker: Bu tanımda mecaz hakikati dışlamakta, ziyade ise kapsayıcı olmamaktadır. Oysa tanım mecaz ve tanım fazlalıklarından korunmuş olması gerekir. Tanım böyle olursa mübtedi onu anlar müntehi ise onu güzel görür. (Geniş bilgi için bk., Cüveynî, *el-Burhân*, md., 70). Cüveynî'nin bu eleştirileri, selef usûlcüler tarafından da dile getirilmiş ve bu gelenek daha sonra birçok usûlcü tarafından devam etmiştir. Ona yöneltilen eleştiriler genel olarak şu üç maddede ifade edilmiştir: 1-Beyân, işkâl olmaksızın İbtidaen/ilkten beyândır. Dolayısıyla ortada işkâl

*ilimdir*” şeklindeki tanımını da kabul etmemektedir. Çünkü ona göre, bu durumda beyân ile tebyânın tanımı aynı olmaktadır. Oysa insan, sözlerini beyân neticesinde bitirir. Böylece onun hakkında beyânın/açıklamanın tamamlandığını söylemek güzel olur. Şayet muhatap anlamaz ise *'ben beyân ettim fakat o anlamadı'* diyebilir.<sup>45</sup> Dolayısıyla beyân bildirmedir. Bir şeyin açıklık kazanması ise ilimdir.<sup>46</sup>

Cüveynî, beyânın mahiyetini ele alıp tartıştığı görüşler neticesinde Kâdî Bâkillânî'nin zikrettiği “*delil*” ifadesini ve beyân'a getirdiği tanımı tercih ettiğini belirtmektedir.<sup>47</sup> O, aklî ve sem'î olmak üzere iki kısma ayırdığı “*delil*” hakkındaki nihaî açıklamayı, “*beyânın mertebeleri*” konusunda Şâfiî'nin yaklaşımı ile birlikte üç görüşü zikredip tartıştıktan sonra yapmaktadır. Bu tartışmalar ve Cüveynî'nin beyânı, delil olarak tercih etme nedenleri, “*beyân mertebeleri*” başlığı altında zikredilecektir.

Beyân hususunda Şâfiî ile Cüveynî'yi karşılaştıran Alvânî şunları söylemektedir: “*Cüveynî'nin beyân konusu ve er-Risâle'de yer alan ondan sonraki diğer konulara geçerken, beyân'ın tanımını, İmâm Şâfiî'den daha dakik, hassas ve incelikli bir biçimde yaptığını görüyoruz.*”<sup>48</sup>

Diğer bir Şâfiî usûlcüsü olan Sem'ânî ise Şâfiî ve Cüveynî'nin aksine beyân ve mücmel konularını birlikte ele almaktadır. Bu başlık altında önce Sayrafi'nin sonra da Şâfiî'nin tanımlarını zikretmektedir. Şâfiî'nin er-Risâle'deki tanımını eleştiren Ebû Bekr b. Davûd el-İsfahânî'ye (v. 297/910) katılmadığını ise şu sözleriyle ifade etmektedir: “*Şâfiî, beyânın tanımını ve tefsirini değil beyânın çeşitli türlerini içeren genel bir ismi kastetmiştir.*” Sem'ânî'ye göre beyân, mertebeleri

---

durumundan bir açıklama/beyan söz konusu değildir. 2-Tanımda iki yerde "الخيز" kelimesi mecazdır. Tanımlarda mecazın getirilmesi caiz değildir. 3-Tanımdaki "التجلى" kelimesi "الوضوح" ile aynı anlamında olup tekrar söz konusudur. (bk., Cüveynî, **el-Burhân**, md., 70; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 29; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 22, 23).

Cem'ul-Cevâm'ın şarihi el-Mahallî'nin (864/1459) Şerhine haşiye düşen el-Bennânî (1198/1784) ise bu itirazların mesnetsiz ve anlamsız tartışmalar olduğunu savunmaktadır. (bk., Abdurrahman b. Câdullah el-Mağribî el-Bennânî, **Hâşiyetu'l-Bennânî**, Dârû'l-Fikr, Beyrût 1995, II, 67).

<sup>45</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 70. Cüveynî, yukarıdaki tanımlamaların hiçbirine katılmadığı gibi kendisi de yeni bir tanım ortaya koymamaktadır. Ancak beyânı iki kısma ayırarak kendi yöntemi ile bir açıklama getirmektedir. Zira Cüveynî genel olarak tanımlamalar için şöyle düşünmektedir: “*Bir kimse herhangi bir ilme daldığında, o ilmin amacını, dayandığı kaynakları, hakikatini, imkân ölçüsünde o ilmin tanımını ve -tanımını yapmak zor olduğunda ise- kısımlara ayırma yöntemini kullanarak bunu yapmasını bilmesi gerekir.*” (Cüveynî, **el-Burhân**, md., 83).

<sup>46</sup> Cüveynî, **et-Telhîs**, II, 206.

<sup>47</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 71.

<sup>48</sup> Alvânî, “Usûlü Fıkıh İlminin Gelişim Süreci Üzerinde Düşünceler”, s.376.

değişse de Allah Teâlâ, nas, umûm, zâhir, delil hitâbı ve sözün içeriği ile hitap etmiştir ki bunların hepsi birer beyândır. Fakat açık ve kolayca anlaşılır olması bakımından hiç biri aynı mertebede değildir.<sup>49</sup> Sem‘ânî bu açıklamaları ile Şâfiî’nin beyân görüşüne yakın bir çizgide yer aldığını gösterse de, aslında beyânı sözlük anlamı itibariyle “*zuhûr/inkişâf/maksadın açıklığa kavuşması*” olarak kabul ettiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca beyân'a ait yeni bir tanım getirmemektedir. Bununla beraber tanımlar arasında Mâverdî (v. 450/1058)’ye ait: “*Beyân, maksadın ancak kendisiyle anlaşılabilen bir ifadede açıklığa kavuşmasıdır.*” şeklindeki tanımı en güzel tanım olarak tercih etmektedir. Bu tanımı sözlük anlamıyla destekleyen Sem‘ânî, böylelikle Şâfiî’nin, “*izhâr/maksadın açıklığa kavuşturulması*” şeklindeki yaklaşımından farklı bir görüşe razı olmaktadır.<sup>50</sup> Öte yandan beyânı “*delil*” olarak tanımlayan kelâmcı usûlcülere itiraz ederek kendi görüşünü desteklemek üzere: “(O peygamberleri) *apaçık belgeler ve Kitâblarla gönderdik. İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur‘ân’ı indirdik.*”<sup>51</sup> Şeklindeki âyeti zikretmektedir. Sem‘ânî Kitâb’ın “*delil*” olduğunu ve bu âyetin de, beyânın “*delil*” olmadığına delalet ettiğini savunmaktadır. Ona göre delil; nas, zâhir ve umûm’dur.<sup>52</sup>

Gazâlî ise beyân konusunun lâfız bahislerinin “*mücmel*” ile ilgili bölümünde bir alt başlık olarak işlenmesi gerektiğini ifade ederek daha başta İmâm Şâfiî’ye muhâlefet etmektedir. Ayrıca o da hocası Cüveynî gibi Kâdî’nin görüşünü tercih ederek isim vermeden Şâfiî gibi düşünmediğini ortaya koymaktadır.<sup>53</sup>

Gazâlî’ye göre beyân, tarif etme ve bildirmeye ilişkin bir durumdan ibarettir. Bildirme ancak bir delil ile gerçekleşir ve delil de bilmeyi (ilmi) doğurur. Buna göre burada, “*bildirme*”, “*bildirmedi kullanılacak delil*” ve “*delil sayesinde oluşan bilgi*” olmak üzere üç anlam söz konusudur.<sup>54</sup>

<sup>49</sup> Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, I, 236; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, III, 65.

<sup>50</sup> Sem‘ânî, *a.g.e.*, I, 236; Zerkeşî, *a.g.e.*, III, 65.

<sup>51</sup> en-Nahl, 16/44. بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

<sup>52</sup> Sem‘ânî, *a.g.e.*, I, 236-237.

<sup>53</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 29.

<sup>54</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 30; *Tercümesi*, II, 25.



Gazâlî de diğer Şâfîî usûlcüler gibi, daha önce bahsi geçen tanımları zikrederek konuyu tartışmaya açmaktadır. Beyân isminin söz konusu üç anlamından her biri için kullanılmasında herhangi bir kısıtlamanın olmadığını, fakat Kâdî'nin tanımının dile ve ilim ehli arasındaki kullanıma en yakın ve en uygun tanım olduğunu söylemektedir. O, bu tespitini şu şekilde dile getirmektedir:

*“Birine bir konuda yol gösteren kişi için ‘o şeyi ona beyân etti’ veya ‘bu, senden bir beyândır’ denilir. Fakat bu beyân tam açıklık kazanmış değildir. Allah Teâlâ, ‘Bu, insanlar için bir beyândır’<sup>55</sup> buyurmuş ve bununla Kur’ân’ı kastetmiştir. Buna göre bir şeyin açıklaması, bazen istilâh yoluyla belirlenmiş ibarelerle olur ki bu ibareler, önceden bilenler açısından bir beyân sayılır. Bir şeyin açıklaması bazen de fîl, işaret ve sembol yoluyla olur ki, bunlardan her biri, yol gösterici (delil) ve beyân edicidir.”<sup>56</sup>*

Gazâlî, bu yaklaşımıyla Cüveynî gibi beyânın aklî ve sem‘î delillerle gerçekleşme cihetine dikkat çekmektedir. Onların bu yaklaşımı, aynı zamanda Şâfîî usûlcülerin beyâna ilişkin genel düşüncesini de belirlemiştir. Beyânın mertebeleri konusunda bu hususa tekrar değinilecektir.

Beyân konusuna yaklaşımlarını öğrenmek ve konunun daha da netleşmesini sağlamak amacıyla Gazâlî sonrası Şâfîî usûlcülerden Râzî ve Âmidî'nin, görüşlerini aktarmakta fayda vardır. Râzî, beyânı Şâfîî gibi müstakil bir bölüm şeklinde değil, Gazâlî gibi “*mücmel ve mübeyyen*” başlığı altında tahlil etmektedir. Fakat kendisi kullanılan lâfızların tefsirinde yedi mesele olduğunu belirterek bunlardan ilk sırayı beyâna vermekte ve söze beyânın sözlük anlamıyla başlamaktadır. Ona göre de beyân, “*tebyîn*” kelimesinden türemiş ism-i mastardır.<sup>57</sup>

<sup>55</sup> Âl-i İmrân, 3/138. هَذَا نَبَأٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ

<sup>56</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 29-30; *Tercümesi*, II, 25.

<sup>57</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, II, 677. Karâfî, beyân kelimesinin beyine fiilin ism-i mastarı olmadığını aksine bâne fiilinin mastarı olduğunu ifade ederek Râzî'nin bu görüşüne katılmamaktadır. Bunu iki şekilde gerekçelendirmektedir: Birincisi ism-i mastar, fiil olmayan kelime demektir. Mesela Sübhan kelimesi ism-i mastar bir kelimedir. İkincisi ise mastarların tümü câmid kelimelerdir. Dolayısıyla beyân, tebyîn'den türememiş aksine bâne fiilin mastarıdır. (bk., Karâfî, Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahman el-Mısırî (684/1285), *Nefâisü'l-usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*, Âdil Ahmed Abdulmevcud Ali M. Muavvaz (Thk.), Mektebutu Nazzar Mustafâ el-Bâz, Riyâd 1995, V, 2181).

Râzî, beyânı delâletten ibaret görmekte ve diğer Şâfiî usûlcüler gibi aklî delili de beyân kısmına dâhil etmektedir. Fakat kendisinden önceki Şâfiî usûlcülerinin aksine beyânın tanımları hakkında bir tartışmaya girmemektedir. O, fakihlerin terminolojisine uygun olarak tek bir tanım zikretmektedir. Buna göre beyân: “*Kastedileni ifade etmek için kendi başına müstakil olmayan bir hitap ile kastedilen şeye delâlet edendir.*”<sup>58</sup> Bu tanım, Râzî'nin beyânı “*delâlet*” olarak algıladığına işaret etmektedir.

Âmidî ise bu konuyu mücmelden sonra, fakat müstakil bir bölüm olarak ele almakla hem Şâfiî hem de birçok usûlcüden ayrılmaktadır. Bu bölümde beyân ve mübeyyen'in anlamlarını, bunların delalet ettiği manaları, usûlcülerin ihtilaflarını ve tercih edilen görüşlere yer vermektedir.<sup>59</sup> Âmidî beyânın, ma'rûf ve ma'lûm olmayan bir durumda tarif ve bildirmeye taalluk ettiğini söylemekte, bunlar da delile dayanan şeyler olduğu için beyân hususundaki ihtilafın kaçınılmaz olduğunu savunmaktadır. Âmidî bu durumu şöyle ifade etmektedir: “*Delil, matluba götüren bir mürşittir. O da delilden meydana gelen ilim veya zandır. Beyân, beyânın tefsir edeceği dördüncü bir mananın olmayışından dolayı 'tarif', 'delil' ve 'delilden oluşan matlub'un dışına çıkmamaktadır. Bu yüzden usûlcülerin tartışmaları kaçınılmazdır.*”<sup>60</sup>

Âmidî, netice itibariyle beyâna ilişkin tartışmaların lâfzî bir ihtilaf olduğunu belirtmektedir. Çoğu Şâfiî usûlcüler gibi kendisi de delil anlamına gelen beyân tanımını kabul etmektedir. Ona göre bu tanımlama en güzel olanıdır. Çünkü kelimada asıl olan hakikattir ve lâfızdan meydana gelen mecaza ait olumsuzluğu kaldırmak için tarif ve tarif edilene beyân denilmemesidir. Bu durumda “*beyân ve delil*” müradif iki kelime olmalarından ötürü delilin tanımı, aynı zamanda beyân tanımının kendisi olmaktadır.<sup>61</sup> Bu, ister kesin zann ifade etsin, ister aklî, hissî, şer'î, örfî, kavfî, sukutî, fiilî olsun kendisine delil denilebilecek her şeyi kapsayacaktır.<sup>62</sup>

<sup>58</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, II, 677. هو الذي دلَّ على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد

<sup>59</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 22, 23; *Muntehâ's-Sûl fî İlmi'l-Usûl*, Ahmed Ferid el-Mezîdî (Thk.), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrût 2003,157.

<sup>60</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 22.

<sup>61</sup> Âmidî, *Muntehâ's-Sûl*, 157; a. mlf., *el-İhkâm*, II, 22-23. Âmidî, *İhkâm*'ın ilk bölümünde delil hakkında şu bilgilere yer vermektedir: “*Usûl fikh, fikhın delili demek olduğuna, usûlü fikh da kelimanın deliline gereksinim duyduğuna ve delilin ise ilim ve zan ifade eden kısımlara ayrıldığına göre, delilin tanımı ve kısımlarının bilinmesi gerekir. Delil, sözlükte, yol gösteren (ed-Dâl)*

Bu bilgiler ışığında kanaatimize göre, beyân kavramı etrafındaki tartışmalar Âmidî'nin de ifade ettiği gibi hakikat olmayıp lâfzî tartışmalardır. Fakat beyâna yüklenen anlam açısından İmâm Şâfiî ile Şâfiî usûlcüler arasındaki farkın pratikteki yansımaları hüküm çıkarmada müctehidlere geniş bir hareket alanı sunma hususunda kendini göstermektedir. Zira Yukarıda da ifade edildiği gibi İmâm Şâfiî'nin beyân anlayışında beyân, hem hükmü açıklama hem de hükmün kendisine dayandığı delil manasına gelmekte ve bu sayede Kur'ân'ın anlamları açığa çıkmakta anlaşılır hale gelmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın kendisi beyân/izhâr olmaktadır. Çünkü Şâfiî'nin, nassı nas ile beyân şeklinde takdim ettiği metodolojisinde asıl olan tek kıtas Kitâb'tır.

Şâfiî usûlcülerin anlayışında ise beyân tarif etme ve bildirmeye ilişkin bir durumdan ibarettir. Böylece delil ile gerçekleşen “*bildirme*”, bildirmede kullanılacak “*delil*” ve delil sayesinde oluşan “*bilgi*” olmak üzere üç durum söz konusudur. Ayrıca onlar beyân, delil ve delâlet kelimelerini müradif olarak kullanmışlardır. Bu yüzden beyân sayesinde, bir şeyin herkes için açık ve anlaşılır hale gelmesi beyânın şartı değildir. Aksine duyulup üzerinde düşünüldüğünde ve beyân için konulan anlamlar bilindiğinde onu bilmenin sahil olacağı biçimde olması şarttır.<sup>63</sup>

Konu ile ilgili müstakil bir çalışma yapan Muhammed Sa'd yukarıdaki bilgileri dikkate alarak şu tespiti yapmaktadır: “*İmâm Şâfiî'nin yaptığı tanıma binaen beyân kavramı, delil kavramından daha önemlidir. Zira beyân, manayı açıklayan her şey için câmi/kapsayıcı bir isimdir. Şâfiî, bu tanımından sonra beyân tertibini ortaya koyarak, bize dilsel üslubu açıklamış ve delâlet çeşitlerinin sınırlarını belirlemiştir. Böylece fakih, hükümleri anlamaya ve naslardan hüküm çıkarmaya güç*

---

*anlamında olup bunun da delili koyan (en-Nâsibu Li'd-Delil) anlamında; bazı âlimlerde delili zikreden (delili hatırlatan) anlamında kullanılmaktadırlar. Fakat fakihler, zaman zaman -ister ilme ister zanna ulaştırırsın- kendisiyle yol gösterme ve irşat etmenin meydana geldiği şey diye tanımlamaktadırlar. Usûlcüler ise ilme veya zanna ulaştırma bakımından bir ayırım yaparak, ilme ulaştırmaya delil, zanna ulaştırmaya ise emâre/işaret ismin vermektedirler.” Âmidî daha sonra usûlcülerin “هو الذى يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى/تصديقى / Delil, üzerinde doğru düşünmek suretiyle haberi/tasdiki bir bilgiye ulaşılması mümkün olan şeydir.” şeklindeki delil tanımını vermektedir. bk., Âmidî, **el-İhkâm**, I, 14; a. mlf., **Ebkâru'l-Efkâr**, Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Thk.), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2003, I, 120.*

<sup>62</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, II, 22.

<sup>63</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 29-30; **Tercümesi**, II, 25.

yetirebilmektedir.”<sup>64</sup> Bu görüşün diğer bir savunucusu Câbirî de şunları söylemektedir: “*Beyân, ‘anlama’, ‘öğrenme’ ve genel olarak ‘düşünme’ faaliyetini gerçekleştiren unsurları da kapsayan/câmi bir isimdir. Beyân bir taraftan birçok dallara ayrılan usûl/asıllar; diğer bir taraftan da ifadenin özel bazı metotları ve dolayısıyla, beyânı oluşturan bu ‘usûl’ü ifade eden söylemin tefsirine yarayan bir kaide ve kanundur. Bu şekilde Şâfiî beyân alanında fıkıh usûlüne ait bir teorinin esaslarını koymuştur. Bu teori, manaya delâleti bakımından lâfız ve ifadelerin çeşitleriyle ilgilendiği kadar, düşünme metotları ve tefekkürün hareket mekanizması ile de ilgilenmektedir.*”<sup>65</sup>

Sonuç olarak bu husustaki lâfzî tartışmaları ve kimin daha iyi bir tanım ortaya koyduğunu bir kenara bırakacak olursak, bütün tariflerin üzerinde ittifak ettiği husus beyânın açıklayıcı yönüdür. İzhar veya zuhur anlamlar arasında çok az bir nüans olsa da sonuçta beyân, nasların daha iyi anlaşılması adına aynı şeye hizmet etmektedir. Dolayısıyla ıstilahî olarak fıkıh usûlünde beyân: “*Manadaki kapalılığı giderip ona muhatabın anlayacağı biçimde açıklık kazandırmayı veya hükümlerin Allah (c.c.) tarafından açıklanış keyfiyetini ifade etmek üzere kullanılan fıkıh usûlü terimidir.*”<sup>66</sup> şeklinde anlamak gerekir diye düşünmekteyiz.

### 1.1.1.2. Beyânın Mertebeleri

İmâm Şâfiî ve Şâfiî usûlcüler beyân tanımından sonra beyânın mertebeleri ve bu mertebeler çerçevesinde beyânın hangi şekillerde yapılacağı konusu üzerinde durmuşlardır. Bu yönüyle Şâfiî usûl geleneğinde Şâfiî’ye muhâlefet olarak zuhur eden görüşler, beyân kavramından ziyade beyânın nelerle yapılacağı hususunda kendini göstermiştir.

Şâfiî, beyân teorisinde ilk iki beyân tarzını Kur’ân’a tahsis etmektedir. Bunlardan birincisi Kur’ân’ın içerdiği hükümleri apaçık (nas) şekilde açıklamasıdır.<sup>67</sup>

<sup>64</sup> Muhammed Sa’d, *Mebahisu'l-Beyân İ'nde'l-Usûliyyin ve'l-Belâgiyyîn*, Muşatu'l-Maâ'rif, İskenderiye t.y., s. 23.

<sup>65</sup> Geniş bilgi için bk., Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 18-31.

<sup>66</sup> Dönmez, “Beyan”, VI, 23.

<sup>67</sup> Şâfiî’ye göre nas, kendisinden, kesin olmaksızın zannı galiple bir mana anlaşılabilir lâfızdır. Geniş bilgi için bk., Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 38-39; İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütakillimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 197.

Bu şekilde açıklanan (mansûs) hükümler hakkında farklı bir yorum yapma imkânı yoktur. Mü'mine düşen bunun gereğine uymaktır. Kur'ân'da yer alan bütün hükümlerin bu düzeyde beyân edilmediğini belirten Şâfiî, bir kısmının da mücmel olarak yer aldığını ve bunun açıklamaya muhtaç olduğunu belirtir.<sup>68</sup> Bu sebeple Kitâb'ın tabiatından kaynaklanan ve referans alınması gereken başka kaynakların da söz konusu olduğunu savunmaktadır. Bunların başında Sünnet, Arap dili ve kıyas/ictihâd gelmektedir.<sup>69</sup> Nitekim Şâfiî, beyân tanımının hemen akabinde şöyle demektedir: “*Aynı veya farklı anlamlar taşıyan bu beyânın en azı, Kur'ân'ın kendi lisanı ile indiği muhatapları için bir beyandır/açıklamadır. Dilleri Arapça olanlara göre, bu manaların bir kısmı diğerlerinden daha kuvvetli beyân özelliklerine sahip olsa da birbirine yakındır. Arap dilini bilmeyenler açısından ise birbirinden farklı düzeydedir.*”<sup>70</sup>

Şâfiî'nin yukarıdaki bilgiler ışığında yaptığı tasnife göre, beş çeşit beyân söz konusudur. Fakat bu beyân mertebeleri, *er-Risâle* ve *el-Umm*'da yer yer değişebilmektedir.<sup>71</sup> Bu tasniflerle/mertebelerle ilgili bilgiler, İmâm Şâfiî'ye göre beyânın mertebeleri başlığı altında ele alınacaktır.

Şâfiî usûlcüler ise beyânın kısımlarını aklî ve naklî deliler üzerine kurgulamışlardır. Kitâb, Sünnet ve icmâ gibi şer'i delillerin delâlet şekillerinin beyânı üzerinde durmuşlardır. Bu bağlamda beyân, Şâri'in sözleri, fahve'l-keîâm/sözün içeriği, fiil, ikrar, işaret, kitâbet ve kıyas şeklinde gerçekleşmektedir. Bunlar hakkındaki ayrıntılı bilgi Şâfiî usûlcülere göre beyânın mertebeleri başlığı altında verilecektir.

<sup>68</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 56-73; Aybakan, *İmâm Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s. 72.

<sup>69</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 58-59; Gıyasettin Arslan, , *İmâm Şâfiî'nin Kur'ân Okumaları*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004. s. 131.

<sup>70</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 54.

<sup>71</sup> Şâfiî'nin bu tasnifi, bazı araştırmacılar tarafından, konuların işlenişi, planı ve şekli unsurlar gibi bazı hususlar dile getirilmek suretiyle İmâm Şâfiî'ye sert eleştiriler yönelmiştir. bk., Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I, 240-246; M. Hayri Kırbasoğlu, “er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi”, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Kitâbiyât, Ankara 2000, s. 217-219.

### 1.1.1.2.1. İmâm Şâfiî'ye Göre Beyânın Mertebeleri

İmâm Şâfiî, *er-Risâle'de* beyân mertebelerini şu özetle şu şekilde sıralamaktadır:

1. Allah'ın (c.c) kullarına naslarla açıkladığı hususlar. Namaz, zekât, hacc gibi emrettiği farzlar; zina, içki gibi yasakladığı haramlar.

2. Allah'ın (c.c) Kitâb'ında farz kıldığını bildirdiği ve Peygamberin diliyle bunların nasıl yerine getirileceğini açıkladığı hususlar. Namazların sayısı, zekâtın verilme zamanı gibi

3. Hakkında Kitâb'da nas bulunmayan hususlarda, Peygamber'in koyduğu hükümler.

4. Allah'ın (c.c) insanlara ictihâdı farz kıldığı hususlar.<sup>72</sup>

Şâfiî, daha sonra yukarıdaki özet bilgileri genişleterek konuyla alakalı âyet ve hadisleri delil göstermektedir. Ancak burada “*beyân*”ı beş mertebe olarak ele almaktadır. İkinci ve üçüncü mertebelere örnek olarak verdiği ayet ve hadisler farklı olsa da muhteva açısından aynı olduğu görülmektedir.<sup>73</sup>

Şâfiî dördüncü mertebede “*beyân*”ın tekrar bir özetini vermekte ancak mertebeleri burada üçe indirmektedir:

1. Kitâb'ın apaçık beyânı ve Kur'ân'dan başka bir şeye ihtiyacın bulunmaması.

2. Kitâb'ın, Allah'ın farzları hakkındaki apaçık beyânı ve Allah'ın, Peygamberine itaat etmeyi farz kılması.

3. Allah'ın, Kitâb'da yer alan bir nas olmaksızın, sadece Peygamberinin Sünnet'iyle beyânı.<sup>74</sup>

<sup>72</sup> Geniş bilgi ve konu hakkındaki örnekler için bk., Şâfiî, **er-Risâle**, md., 56-59.

<sup>73</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 56-59.

<sup>74</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 98-100.

İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-İlim*'de ise *er-Risâle*'deki ibarelere paralellik arz eden bir metotla daha özet bir şekilde, “*Allah Teâlâ, Kitâb'da farzları iki şekilde beyân etmiştir*” diyerek beyânı bu sefer de iki mertebe olarak sunmaktadır.<sup>75</sup>

İmâm Şâfiî'nin yukarıda arz ettiği mertebelerde icmâi zikretmemesi dikkat çeken bir husus olarak görülmektedir.<sup>76</sup> Ayrıca Kur'ân ve Sünnetin kaynağının Allah'tan olduğunu belirtmesi, kıyas ve ictihâdı aynı anlamlar olarak görmesi önem arz etmektedir.<sup>77</sup> Buna göre beyân mertebeleri, nas ve kıyas/ictihâd olmak üzere iki şekilde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Şâfiî'ye göre asıl olan nasların beyân ettikleridir. Bu, gerçekleşmediği takdirde ise nasların birbirini beyan etme yöntemine başvurulur. İctihâda ise yine naslar çerçevesinde son çare olarak başvurulmalıdır. Bu, tıpkı yolculukta su bulunmayınca teyemmüm alma zarureti gibidir.<sup>78</sup>

#### 1.1.1.2.2. Şâfiî Usûlcülere Göre Beyânın Mertebeleri

Daha önce ifade ettiğimiz gibi Şâfiî Usûlcüler, beyânın mertebeleri hakkında iki temel yaklaşım sergilemişlerdir. Bunların bir kısmı beyânı, müstakil bir başlık altında işlerken, diğer bir kısmı lâfız konularının mücmel ile ilgili bölümünde bir alt başlık olarak ele almıştır. Ayrıca nelerin beyân sayılacağı, nelerin sayılmayacağı yine beyân mertebeleri esnasında değerlendirmişlerdir. Beyânın işlevini de göz önünde bulunduran Şâfiî usûlcüler, -imamlarının istilâhî manada zikretmediği- beyânı gâyesine göre birkaç kısma ayırmışlardır.<sup>79</sup>

Şîrâzî ve Sem'ânî'nin beyân ayırımı, Şâfiî'nin yaptığı gibi mertebe esaslı değil türlere göre bir taksim şeklindedir. Şîrâzî, beyân çeşitlerini yedi, Sem'ânî ise altı kısma ayırmaktadır. O beyânın, kavî/söz, sözün mefhûmu, fiil, takrir, işaret, kitâbet ve kıyas şeklindeki vasıtalarla gerçekleşeceğini belirtirken, Sem'ânî mücmelin beyânı, söz, fiil, kitâbet, işaret, tefsir, ictihâd şeklindeki vasıtalarla

<sup>75</sup> Şâfiî, **Kitâbu Cimâi'l-İlm** Rifat Fevzî Abdulmuttalib (Thk.), (el-Umm ile birlikte), Dâru İbn Hazm, Beyrût 2011, IX. 42-43.

<sup>76</sup> İmâm Şâfiî, beyân mertebeleri arasında icmâi zikretme de *er-Risâle*'de İcmâ başlığı altında icmân, Kitâb, Sünnet ve kıyas ile birlikte dördüncü bir asıl olarak görülmesini ifade etmektedir. bk., Şâfiî, **er-Risâle**, md., 1309.

<sup>77</sup> Bu hususa ileride kıyas konusunda değinilecektir. Bk., Şâfiî, **er-Risâle**, md., 1323-1324.

<sup>78</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 1817.

<sup>79</sup> Muhammed Edîb Sâlih, **Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Fikhi'l-İslâmî**, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrût, 2008, s.27.

gerçekleşeceğini öngörmektedir. Onların bu yaklaşımları beyânın sem'îyat cihetini öne çıkarmaktadır.<sup>80</sup> Dolayısıyla Şîrâzî ile Sem'ânî'nin beyân taksimatı benzerlik arz etmektedir.<sup>81</sup>

<sup>80</sup> Şîrâzî, **el-Luma'**, s.116; a. mlf., **Şerhu'l-Luma'**, I, 469.

<sup>81</sup> İkisine göre beyân çeşitleri şu şekildedir:

1. Sözle oluşan beyân: Hz. Peygamber'in zekâtın nisab miktarı ile benzer konulara ilişkin yaptığı açıklamalar buna örnek verilebilir: "*Beş deveye bir koyun zekât vardır.*" (Ebû Dâvûd, **Zekâtu's-Sâime**, 9/5, 1568.) Usûlcülerin en çok üzerinde durduğu ve en çok kesinlik ifade eden beyan türü budur.
  2. Sözün mefhûmuyla oluşan beyân: Allah Teâlâ'nın, "*sakin onlara 'öf' bile deme*" (el-İsrâ, 17/23.) âyeti buna örnek verilebilir. Zira âyetin mefhûmundan hakaret ve dövmenin yasak olduğu anlaşılmaktadır. (Şîrâzî, **el-Luma'**, s. 117; a. mlf., **Şerhu'l-Luma'**, I, 470.) Bu beyân çeşidinde bazen tenbîh bazen de hitâbın delili ile gerçekleşmektedir. Hz. Peygamber'in, "*Sâime/otlayan koyunlarda zekât vardır*" (Buhârî, **Zekât**, 24/38, 1454; Ebû Dâvûd, **Zekâtu's-Sâime**, 9/5, 1568.) hadisinin mefhûmu muhalifi, ahırda beslenen /malûf olan koyunlarda zekât olmadığına delâlet etmektedir. (Şîrâzî, **el-Luma'**, s. 117; a. mlf., **Şerhu'l-Luma'**, I, 470.)
  3. Fiille oluşan beyân: Bu da, Hz. Peygamber'in namaz, hac gibi ibadetleri ifa ederken beyân ettiği fiilleri kapsamaktadır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.): "*Beni nasıl namaz kılıyor görüyorsanız öyle kılın*" (Buhârî, **Ezân**, 10/18, 631; Alâuddîn Ali b. Belbân İbn Hibbân, **Sahîhu İbn Hibbân**, Şuayb el-Erneût (Thk.), Muessetu'r-Risâle, Beyrût 1993, **Ezân**, 7, 1658.) ve "*Hac menâsikinizi benden alınız*" (Ebû Dâvûd, **Menâsik**, 11/77, 1966; Ahmed b. Ali Şuayb en-Nesâî (v. 303/915), **Sunnenu-Nesâî**, Halîl Me'mûn Şihâ (Thk.), Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2007, "**Menâsiku'l-Hâc**", 24/220, 3062. ) buyurarak namaz ve hac ibadetlerinin nasıl yapıldığını fiillerle göstermiştir. (Şîrâzî, **el-Luma'**, s. 117; a. mlf., **Şerhu'l-Luma'**, I, 470; Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, I, 270.)
- Şîrâzî, *et-Tabsire*'de bu konuyu biraz daha geniş olarak ele almakta ve bazı usûlcülerin, fiille beyânın oluşmayacağı görüşünde olduklarını zikretmektedir. (Geniş bilgi için bk., Şîrâzî, **et-Tabsira Fî Usûli'l-Fıkh** Muhammed Hasan Heytû (Thk.), Dâru'l-Fıkr, Şam 1983, s. 247-248.) Öte yandan söz ve fiilin birlikte bir mücmelin beyânı olması halinde hangisinin öncelikli olduğu hususunda ise iki farklı görüş rivâyet etmektedir. Şâfiî âlimlerin bir kısmına göre fiilin daha evla olduğunu, bir kısım kelimcılara göre ise ikisinin aynı derecede olduğunu belirtmektedir. Ona göre ise söz fiilden daha evladır. Çünkü söz, hükme tek başına delâlet ederken, fiil ancak bir vasıta ile meydana gelmektedir. Dolayısıyla kendi başına bir hükme delâlet eden şey, bir vasıta ile delâlet eden şeyden daha evladır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) Hacc ibadeti esnasında insanlara hacc ibadetinin nasıl yapılacağını açıklarken şöyle buyurmuştur: "*Hac menâsikinizi benden alınız.*" (Ebû Dâvûd, **Menâsik**, 11/77, 1966; Nesâî, **Menâsiku'l-Hâc**, 24, 3062.) Namazın nasıl kılacağını açıklarken onlara, "*Beni nasıl namaz kılıyor görüyorsanız işte öyle kılın*" (Buhârî, **Ezân**, 10/18, 631.) buyurmuştur. Şîrâzî, bu delilleri arz ettikten sonra meselenin, fiil ile beyânın meydana gelip gelmemesi olmadığını fakat delâlet açısından hangisinin daha kuvvetli olduğunu belirten görüşünü ortaya koymuştur. (Şîrâzî, **et-Tabsira**, s. 249-250.) Onun bu yaklaşımı özellikle Râzî sonrası Şâfiî usûlcüler tarafından tekrar ele alınmış ve Şâfiîlerin genel görüşü haline gelmiştir. (bk., Râzî, **el-Mahsul**, II, 697; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 24; İbn Subkî, **Ref'u'l-Hâcib an Muhtasar İbnu'l-Hâcib**, Muhammed Abdurrahman Abdullah, (Thk.), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrût 2009, II, 482-483; Subkî, **el-İbhâc**, II, 1053-1058.)
4. Takrir ile oluşan beyân: Bu Hz. Peygamber'in huzurunda yapılan bir davranışı onaylaması ile gerçekleşen beyândır. Mesela, Hz. Peygamber (s.a.v.), sabah namazından sonra Kays'ın iki rekât namaz kıldığını gördü. Ona bu namazın ne olduğunu sordu. Kays, sabah namazının iki rekâtı olduğunu söyleyince, Hz. Peygamber'in bunu reddetmedi. İşte Hz. Peygamber'in bu takriri sabah namazından sonra sünnetin kılınabileceğine delalet etmektedir. (Şîrâzî, **el-Luma'**, s. 117; a. mlf., **Şerhu'l-Luma'**, I, 471)
  5. İşaretle oluşan beyân: Hz. Peygamber'in yaptığı işaretlerle oluşan beyânı içermektedir. Örneğin, Hz. Peygamber (s.a.v.) (gün olarak): "*Bir ay, şöyle ve şöyledir*" (Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî (v. 256/869), **Sahîhu'l-Buhârî**, İzzeddîn Zallî, İmâd et-Tayyâr, Yâsir Hasan



Şîrazî ve Sem‘ânî beyâna dair bu yaklaşımlarıyla müctehidlere, naslardan hüküm çıkarmaları durumunda geniş bir hareket alanı sunmuş olmaktadır. Hâlbuki İmâm Şâfiî bu yetkiyi ancak bir konuya ilişkin nasın bulunmaması halinde vermektedir.<sup>82</sup>

Cüveynî, beyân mertebelerini değerlendirirken, mücmelin, beyânın zıttı olduğunu, zâhirin ise ihtimal taşıdığı için beyân sayılmayacağını söylemiştir.<sup>83</sup> Kendisi beyân hususunda Şâfiî, Şîrazî ve Sem‘ânî’den farklı bir tutum sergileyerek delil ve delil mertebelerini iç içe ele almakta ve nihaî görüşünü en sona bırakmaktadır. Cüveynî, aklî ve sem‘î olmak üzere iki kısma ayırdığı “*delil*” hakkındaki açıklamalardan önce “*beyânın mertebeleri*” hususunda Şâfiî’nin görüşüyle birlikte üç görüşü<sup>84</sup> daha zikrederek konuya derinlik kazandırmaktadır.<sup>85</sup> Nitekim bu bilgiler bağlamında Şâfiî’nin beyân taksimatı hakkında şunları söylemektedir:

---

(Thk.), Muessetu’r-Risâle Nâşirûn, Beyrût 2014, “*Savm*”, 30/11, 1908.) buyurduğu bir esnada eliyle bir keresinde 30, bir keresinde ise başparmağını gizlemek suretiyle ayın 29 gün olduğunu işaret etmiştir. (Şîrazî, *el-Luma‘*, s. 117; a. mlf., *Şerhu'l-Luma‘*, I, 471; Sem‘ânî, *Kavâti‘u'l-Edille*, I, 270.)

6. Kitâbet ile oluşan beyân: Hz. Peygamber’in Yemen ve diğer memleketlere gönderdiği mektuplardaki zekât, beden uzuvlarının diyeti, krallara İslam daveti gibi hükümleri içeren beyânı içermektedir. (Şîrazî, *Şerhu'l-Luma‘*, I, 471-472; Sem‘ânî, *Kavâti‘u'l-Edille*, I, 270.)
7. Kıyasla oluşan beyân: Hz. Peygamber (s.a.v.): “*Hurma hurmayla, buğday buğdayla, arpa arpayla, tuz tuzla başbaşa misliyle peşin olarak satılır. Çeşitlerinin farklı olması hariç kim artırır veya arturilmesini talep ederse ribâya girmiştir*” (Müslim, *Müsâkat*, 22/16, 4040.) buyurmaktadır. Burada yiyecekler hakkındaki ribâ maddelerinin bu dört çeşidi belirtilmektedir. Kıyas ise bu yiyeceklerin dışında kalanların da onlar gibi olduğuna delalet etmektedir. (Şîrazî, *el-Luma‘*, s. 117-118; a. mlf., *Şerhu'l-Luma‘*, I, 472.)
8. Tefsirlerle oluşan beyân: Bu beyân çeşidi hükümlerin beyânı hususunda mana ve manalara neden olan illetleri içermektedir. Şu uygulama bu tür beyâna örnek verilebilir: Hz. Peygamber (s.a.v.), “*Yaş hurma kuruyunca azalır mı?*” (Ebû Dâvûd, *Buyû‘*, 22/18, 3359.) sorusuna evet cevabını alınca yaş hurmanın kuru hurma ile satışını yasaklamıştır. (Sem‘ânî, *Kavâti‘u'l-Edille*, I, 270-271.)
9. Âlimlerin ictihâdıyla oluşan beyân: Bu beyân çeşidinde âlimler bahsi geçen kısımları ictihâdlarıyla, ya fer‘i aslı gibi sayılan delillere veya beyâna delalet eden bir işarete dayanarak iki vecihten biri ile beyân etmişlerdir. (Sem‘ânî, *Kavâti‘u'l-Edille*, I, 271.)

<sup>82</sup> Erol Erdem, ““Şâfiî Usûlcülerin İmâm Şâfiî’nin Usûlünü Temsil Sorunu” (Beyân, Âmm, Hâss, Nesh, Hâber-i Vâhid)”, (Doktora, Selçuk Üniversitesi SBE, Konya 2008), s. 25.

<sup>83</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 74; İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütetkillimün Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 195.

<sup>84</sup> bk., Cüveynî, *el-Burhân*, md., 74.

<sup>85</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 72; Muhammed b. Ali Ömer el-Mâzerî, (v. 536/1144), *İzâhu'l-Mahsûl Min Burhâni'l-Usûl*, Âmmâr et-Talibî (Thk.), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 2001. s. 137-1338.

“...işte bunlar Şâfiî’ye göre beyânla ilgili taksiminin mertebeleridir. Kendisi sanki her yönden beyânı, Allah Teâlâ’nın Kitâbı ile ilişkilendirmeyi tercih etmiştir. İmâm Şâfiî’nin beyânın mertebeleri sıralamasında takip ettiği metot işte budur.”<sup>86</sup> Cüveynî, daha sonra Ebu Bekr b. Davûd el-İsfahânî’nin icmâi, beyân mertebeleri arasında zikretmeyen Şâfiî’ye yönelttiği eleştirilere katıldığını belirtmekte ve bu hususta şunları söylemektedir: “Şâfiî, kıyasdan önce icmâi zikretseydi bu eleştiriye maruz kalmayacaktı. Zira icmâ dinin asıl delillerindendir. Biri çıkıp ‘İcmân dayanağı haberdır, haberi zikretmesi yeterlidir. Şâfiî de onu beyân mertebeleri arasında saymıştır. Dolayısıyla icmâi zikretmese de olur’ deme tekellüfünde bulunursa, o kimseye, ‘icmâyı kıyastan önce zikretseydi ya!’ diye cevap verilir. Çünkü kıyasın dayanağı da icmâdir. Sonra icmâ, kıyasın manasını da içermektedir.”<sup>87</sup> Dolayısıyla bu itiraza göre de kıyasın hazfedilmesi İcmâdan evladır.<sup>88</sup> Mâzerî, *el-Burhân* üzerine kaleme aldığı “*Îzâhu'l-Mahsûl*” adlı eserinde delillerin kuvvet ve zayıflık derecelerine göre de İmâm Şâfiî’ye bazı eleştiriler getirilebileceğini söyleyerek Cüveynî’yi desteklemektedir.<sup>89</sup>

Cüveynî, Şâfiî dâhil beyân mertebeleri hakkında ileri sürülen hiçbir görüşü kabul etmeme nedenlerini açıkladıktan sonra konu hakkındaki nihaî görüş ve tercihin şu sözlerle dile getirmektedir:

“Sonuç olarak doğru olan görüş zikrettiğimiz şartlara binaen,<sup>90</sup> ‘beyân delil’dir’ diyen Kâdî Bâkillânî’nin görüşüdür. Delil de aklî ve Sem’î olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır: Aklî delilin, açıklık ve kapalılık açısından bir tertibi yoktur. Onun tertibi ancak taaddüt ve fazla tefekküre gereksinim duyan durumlarda söz konusudur. Sem’îyatın dayanağı ise mucizedir. Mucizeye yakın olan her şey takdim edilmeye en layık olandır. Rütbe bakımından mucizeye uzak olan ise sona alınmaya daha layıktır. Bunun anlamı şudur: Hz. Peygamber’den (s.a.v.) işitilen her söz onu gören için bir vasıta olmaksızın mucizenin medhlûlî olmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber’in verdiği haber kesin bilgi ifade etmektedir. Dolayısıyla O’ndan işitilen

<sup>86</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 72; a.mlf., *et-Telhîs*, II, 207.

<sup>87</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 73.

<sup>88</sup> el-Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, s. 138.

<sup>89</sup> Geniş bilgi için bk., Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, s. 138-139.

<sup>90</sup> Cüveynî’nin kast ettiği şartlar Bâkillânî’nin dile getirdiği beyân tanımındaki şartlardır. Cüveynî, *et-Telhîs*, II, 204.

söz ilk mertebede yer alırken icmâ, Sünnet'ten sonra ikinci mertebede gelir. Kıyas ise icmâ ile sabit ve haberlerin değişiklik arz etmesine binaen üçüncü sırada yer alır. Sonraki mertebeler zanların anlamlarına göre sıralanmakta ve disipline edilememektedir. Netice olarak nihaî amacımız beyânı tasnif etmek ve beyândan oluşan sonuca göre ilmin derecesini takdir etmektir.”<sup>91</sup>

Ayrıca Cüveynî, sem'îyyatın, bazen söz, bazen fiil, bazen de sembol ve işaret şeklinde olabileceğini ifade etmekte; aklın sem'îyyattan farklı olarak tek başına delalet etme özelliğine sahip olduğunu belirtmektedir.”<sup>92</sup>

Özetle kendisine göre beyân delildir. Delil de sem'î/naklî ve aklî olmak üzere iki çeşittir. Sem'î delilin dayanağı mucizedir ve mucizeye en yakın olan her şey takdim edilir. Derece bakımından uzak olan ise ikinci planda yer alması gerekir. Cüveynî, bu bağlamdan hareketle, Kitâb'ın beyân sıralamasında neden yer almadığı sorusuna ise şöyle cevap vermektedir. “Hz. Peygamber'den (s.a.v.) işitilen ve onun söylediği her şey Allah'tandır. Dolayısıyla Kitâb ile sünnet arasında bir ayırmadan söz etmenin bir anlamı da yoktur.”<sup>93</sup>

Yukarıdaki bilgilerden hareketle diyebiliriz ki, Cüveynî, Şâfiî'nin, beyânın her mertebesini Kitâb'la ilişkilendirmesine mukabil, beyânı akıl ve sem'îyat bağlamında ele almıştır. Şâfiî'nin ilk dört mertebesini bir mertebe, son mertebeyi de başka bir mertebe olarak tasnif etmeyi uygun görmüştür. İcmâî, kendi mertebeleri içinde açıkça zikretmeyen Şâfiî'nin aksine, kendisinin kurguladığı tasnife, icmâî da ilave etmiştir. Böylece beyân mertebelerini Kitâb, Mütevâtir Sünnet, icmâ haber-i vâhid ve kıyas şeklinde bir sıralamayı takip ederek Şâfiî'nin öngördüğü beyân tasnifinden daha anlaşılır kılmıştır. Kanaatimizce de Cüveynî'nin bu taksimatı daha uygundur. Nitekim bu hususta Şâfiî'ye yöneltilen itirazlar, hemen hemen aynı gerekçelerle diğer usûlcüler tarafından da dile getirilmiş ve bu alanda kabul

<sup>91</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 76; a. mlf., **et-Telhîs**, II, 207.

<sup>92</sup> Cüveynî, **et-Telhîs**, II, 207.

<sup>93</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 76.

görmüştür. Bu yüzden Şâfiî, kendi sistemine mutabık kalmadığı gerekçesiyle bazı eleştirilere maruz kalmıştır.<sup>94</sup>

Ayrıca beyân'ın mertebelerine ilişkin olarak ilk etapta görünen o ki, Şâfiî'nin taksimatında tutarlı bir sistem bulunmamakta ve tekrar söz konusudur. Zira *er-Risâle*'de bu taksimat bazen dört, bazen beş iken, *el-Ümm*'da ikidir. Şâfiî'nin söz konusu tasnifi bir fikir verse de yeterli görülmemiş ve birçok usûlcü tarafından da ciddi bir şekilde eleştirilmiştir.<sup>95</sup>

Gazâlî de bu konuda hocasından farklı düşünmemekle birlikte *Menhûl* ve *Mustasfâ* adlı eserlerinde konuyu iki farklı üslupla arz etmektedir.<sup>96</sup> Bunun sebebi kuşkusuz her âlim gibi onun da zaman içerisinde tekâmül eden bilgi birikimi olduğu hakikatidir. Gazâlî, *Burhân* adlı eserin özeti mesabesinde olan *Menhûl* adlı eserinde beyânın beş mertebesinin bulunduğu dair usûlcülerin görüş birliği içerisinde olduğunu fakat beyânın öncelik sıralamasında ise görüş birliğinin olmadığını belirtmektedir. Bu hususta Şâfiî'nin yaklaşımı ile birlikte üç görüşü zikretmektedir.<sup>97</sup> Netice itibari ile o da, Cüveynî gibi Şâfiî'nin sistemleştirdiği beyân mertebelerinin bir özetini verdikten sonra icmâi beyan mertebeleri arasında zikretmemesini eleştirmekte ve hocasıyla paralel düşündüğünü ortaya koymaktadır.<sup>98</sup>

Gazâlî sonrası Şâfiî usûlcülerden Râzî ise beyân taksimatını Sem'ânî gibi mücmelin beyânı şeklinde ifade etmekte fakat bu durumu farklı şekilde irdelemektedir. Ona göre mücmelin beyânı söz, fiil veya fiilin terk edilmesi ile olmaktadır. Ancak daha kapalı olan fiil ve terk ile oluşan beyan üzerinde durmaktadır.<sup>99</sup> Râzî, fiille oluşan beyân hususunu Ebû'l Hüseyin Basrî'nin, kendisiyle beyânın yapıldığı şeyleri, muvâzaa ile delâlet ve muvâzaa'sız delâlet şeklindeki ikili

<sup>94</sup> Bu husustaki tartışmalar nesh konusunda ele alınacaktır. bk., Muhammed Ebû Zehra, **eş-Şâfiî, Hayâtuhu ve Asruhu-Ârâuhu ve Fihuhu**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire t.y., s. 169-170.

<sup>95</sup> Yapılan eleştiriler için bk., Cessâs, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, I, 240-246.

<sup>96</sup> Gazâlî, **el-Menhûl**, 45-46; **Mustasfâ**, II, 29-30.

<sup>97</sup> Gazâlî, **el-Menhûl**, 46. Gazâlî'nin bu açıklamalarından *el-Menhûl*'un, *el-Burhân*'ın bir özeti olduğu anlaşılmaktadır. Fakat Gazâlî'nin *Menhûl*'da beyân mertebelerini beş olarak vermesi Cüveynî'nin *Burhân*'da verdiği bilgilerle örtüşmemektedir. Zira Cüveynî, beyân mertebelerini Şâfiî için beş, diğer görüşler için ise üç ve altı olarak vermektedir. bk., Mâzerî, **İzâhu'l-Mahsûl Min Burhâni'l-Usûl**, s.138.

<sup>98</sup> Gazâlî, **el-Menhûl**, 46. Cüveynî, aynı gerekçelerle Şâfiî'nin beyân tertibini eleştirmiştir.

<sup>99</sup> Râzî, **el-Mahsûl**, II, 694.

taksimatını genişleterek sunmaktadır.<sup>100</sup> Ona göre beyâna delalet eden şey, ya muvâzaa ile ya da muvâzanın kendisine tâbi olduğu şey ile ya da muvâzaa'ya tâbi olan şeyle gerçekleşmektedir. Bu durumların açıklaması sırasıyla şöyledir:<sup>101</sup>

1. Muvâzaa ile oluşan beyân: Yazı ve parmak sayılarıdır. Yazı ile oluşan beyân, Allah Teâlâ'nın levh-i-mahfûz'da yazdıkları ile Hz. Peygamberin elçilerine yazdıkları açıklamaları içerirken, parmak sayıları ile oluşan beyân ise Hz. Peygamberin el parmaklarıyla işaret ettiklerini içermektedir.

2. Muvâzaa'nın kendisine tâbi olması ile oluşan beyân: Beyân ise işarettir. Çünkü muvâzaa işarete gereksinim duymaktadır. Aksi durumda muvâzaa başka bir işarete gereksinim duyacaktır ki bu da imkânsız olan teselsülü gerektirmektedir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) işaret ile beyânda bulunmuştur. Örneğin eliyle ipeği işaret ederek, *“bu ümmetimin erkeklerine haram, kadınlarına helaldir”*<sup>102</sup> buyurmuştur.

3. Muvâzaa'ya tâbi olması ile oluşan beyân: Bu şekilde oluşan beyâna Hz. Peygamberin, *“bu fiil bu âyetin beyânıdır”* veya *“Beni nasıl namaz kılıyor görüyorsanız, öyle kılın”*<sup>103</sup> sözlerindeki açıklamalar örnek gösterilebilir.<sup>104</sup>

Râzî, bu açıklamalara bağlı olarak, fiil ile beyân yapıp yapılmayacağı, söz ve fiilin birlikte bir mücmeli beyânı etmesi halinde hangisinin öncelikli olduğu ve beyânın mübeyyen kuvvetinde olmasının gerekip gerekmediği başlıkları altında konuyu işlemektedir. Bu hususun detaylı tartışma ve açıklamasını ise Âmidî yapmıştır. Böylece bu konuda Şâfîî usûlcülerin genel görüşü de son şeklini almıştır.<sup>105</sup> Buna göre, Râzî ve Âmidî dâhil olmak üzere usûlcülerin çoğu, aklî ve naklî delillerin delaletinden hareketle beyanın fiillerle olabileceğini söylemişlerdir.<sup>106</sup>

<sup>100</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, II, 296-297.

<sup>101</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, II, 694.

<sup>102</sup> Nesâî, *Zînet*, 40, 5163. أَجَلَ الدَّهَبِ وَالْحَرِيرِ لِأَنَّهُ أُمَّتِي وَحُرِّمَ عَلَيَّ دُكُورَهَا.

<sup>103</sup> Buhârî, *Ezân*, 10/18, 631; İbn Hibbân, *Ezân*, 7, 1658.

<sup>104</sup> Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, II, 695-696.

<sup>105</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, II, 697-698; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 23-27.

<sup>106</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, II, 697-698; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 23-24.

Söz ve fiilin birlikte bir mücmelin beyânı olması halinde hangisinin öncelikli olduğu hususunda Râzî ve Âmidî, söz veya fiil hangisi önce olursa olsun sözün beyân kabul edilmesi gerektiği görüşündedirler.<sup>107</sup> Aslında Râzî ve Âmidî beyân hususunda birbirine yakın görüşler belirtmişlerdir. Şu var ki, Âmidî, beyân mertebelerini Râzî ve ondan önceki Şâfiî usûlcüler gibi tek tek zikretmek yerine beyânın tanımından yola çıkarak kendisine daha geniş bir hareket alanı sunmuştur. Zira ona göre beyânın ve delilin tanımı aynıdır. Dolayısıyla da beyânı tarif etmek delili tarif etmektir. Böylece beyân/delil, aklî, hissî, şer‘î örfî, söz, sükût, fiil, fiilin terki vs. ihtimallerinden hangisi olursa olsun kesinlik veya zan ifade eder.<sup>108</sup>

Beyân konusuna dair yukarıda zikrettiğimiz tüm hususlar neticesinde diyebiliriz ki Şâfiî usûl geleneğinde beyân kavramı ve beyân mertebeleri, Şâfiî ile başlamış olup tüm usûlcüleri yakından etkilemiştir. Şâfiî'nin usûlünde “*beyân*” kavramı ve konusu şemsiye konumda olup diğer konu ve kavramlar bunun altında şekillenmektedir.<sup>109</sup> Şâfiî'nin beyân merkezli metodolojisine karşılık olarak Şîrâzî, Cüveynî, Râzî ve Âmidî gibi usûlcülerde “*delil*” Gazâlî’de ise “*hüküm*” merkezli bir usûl sistemi söz konusu olmuştur. Şâfiî ile Şâfiî usûlcüler arasındaki birçok tartışma bu temele dayanmıştır. Şâfiî usûlcülerin kendi görüşleri ile Şâfiî'nin görüşlerini mezcetme neticesinde ise beyân kapsamı genişlemiştir. Bu şekilde Şâfiî usûl geleneğinde beyân kavramı tanım ve mertebeleri yönüyle incelenmiş, nasların daha iyi anlaşılması açısından sınırları belirlenmiş bir metot olarak hukuk metodolojisindeki yerini almıştır.

### 1.1.2. Kur'ân'da Arapça Olmayan Kelimelerin Varlığı

Kur'ân'da Arapça dışında başka bir dile ait herhangi bir kelimenin bulunup bulunmadığı meselesi, usûl, tefsir ve dilbilimi gibi ilimlerde bir sorun olarak incelenmiştir.<sup>110</sup> Bu konudaki tartışmalar, genel itibariyle Kur'ân'da yabancı

<sup>107</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, II, 699-700; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 24-25.

<sup>108</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 23.

<sup>109</sup> M. Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998, s. 268.

<sup>110</sup> Buradaki tartışmalar, yabancı özel isimler ve terkiplerin varlığı hususunda değildir. Zira Kur'ân'da yabancı özel isimlerin varlığı hakkında görüş birliği bulunduğu gibi yabancı terkiplerin olmadığı hususunda da görüş ayrılığı bulunmamaktadır. bk., Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (v. 671/1272), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrût 1998, I, 39; İbnu's-Subkî, *Ref'u'l-Hâcib an Muhtasar İbnu'l-Hâcib*, I, 154-155.

kelimelerinin varlığını ya ispat etmek ya reddetmek ya da bu iki görüşü uzlaştırmak şeklinde olmuştur.<sup>111</sup> Bu yaklaşımlar dışında başka görüşler de ileri sürülmüş olsa da çalışmamızla alakalı olarak bizi bağlayan üç görüş üzerinde duracağız.

### 1.1.2.1. Kur'ân'da Arapça Olmayan Kelimelerin Varlığını Kabul Etmeyen Görüş

Bu görüşün en önemli temsilcisi İmâm Şâfiî'dir. Onun bu konudaki görüşlerine geçmeden önce şunu da belirtelim ki, Şâfiî'nin içinde bulunduğu dönemde, siyasî, dinî, mezhebî ve filolojik konuların, yoğun bir şekilde tartışıldığı bilinmektedir. Böyle bir ortamda pek çok meselede olduğu gibi, sahabe ve tâbiîn döneminde var olduğu bilinen bu meselenin de tartışıldığı görülmektedir.<sup>112</sup> İmâm Şâfiî de o çağın bir ilim adamı ve entelektüel kişiliği ile mezkûr tartışmalara katılmış ve birçok düşüncenin gelişmesinde olduğu gibi bu meseleye de önemli katkılar sunmuştur. Hatta bu düşüncenin en bariz önderi haline gelmiştir.<sup>113</sup> Ancak bu mesele etrafında cereyan eden tartışmalar nihayet bulmamış, usûl ilmiyle birlikte birçok bilim dalıyla olan irtibatından dolayı Şâfiî'den sonra ivme kazanmış ve günümüze kadar güncelliğini korumuştur. Bu tartışmaların detaylarına geçmeden önce özetle söylemek gerekirse, tarihi süreç itibariyle Şâfiî usûl geleneğinde Kur'ân'da Arapça dışında yabancı kökenli bir kelimenin varlığını kabul etmeyen ilk kişi İmâm Şâfiî

---

*Raf'ul-Hâcib*'te Kur'an'da adı geçen bu kelimelerin toplam sayısının yirmi yedi olduğu ve tamamının şu beyitlerde bir araya toplandığı belirtilmektedir:

رَوْمٌ وَطَوْبَىٰ وَسَبْجِيلٌ وَكَافُورٌ	السَّلْسَبِيلُ وَطَهَةٌ كُورَتْ بَيْعٌ
أَسْتَبْرَقِي صَلَوَاتٍ سُنْدُسٌ طُورٌ	وَالزَّنَجَبِيلُ وَمِشْكَاةٌ سَرَادِقٌ مَعٌ
قِيٌّ ثُمَّ دِينَارٌ وَالْقِسْطَاسُ مَشْهُورٌ	كَذَا قَرَاتِيسُ رَبَائِبِهِمْ وَغَسَا
وَيُوتُ كَفْلَيْنِ مَذْكَورٌ وَمَسْطُورٌ	كَذَاكَ قَسْوَرَةٌ وَالْيَمُّ نَائِبَةٌ
فِيَمَا حَكَىٰ إِبْنُ دُرَيْدٍ مِنْهُ نَتُورٌ	لَهُ مَقَالِيدُ فِرْدَوْسٍ يُعَدُّ كَذَا

<sup>111</sup> Bu hususta birçok görüş olduğu tespit edilmiştir. Geniş bilgi için bk., Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr es-Suyûtî, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an**, Mustafa Dîb el-Buğa (Thk.), Dâr İbn Kesîr, Beyrût 2002, I, 427-428; Ahmed el-Hâc İbrahim Zeyyân, Ahmet Bostancı (Çev.), "Kur'an-ı Kerim'de Arapça Oldukları Tartışmalı Kelimeler", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (2), 185-201.

<sup>112</sup> İbn Abbâs, İkrime, Ebû Meysere, Saîd b. Cübeyr, Mücâhid ve Dahhâk, Kur'an'da Arapça olmayan kelimelerin varlığını kabul edip bunları tefsir eden meşhur âlimlerinden bazılarıdır. Hatta Ebû Meysere: "*Kur'an'da her dilden kelime vardır.*" şeklinde bir iddiada bulunmaktadır. bk., Suyûtî, **Muhezzeb fî mâ Vaka' fî'l-Kur'ân mine'l-Muarreb**, Et-Tehâmî er-Râcî el-Haşimî (Thk.), Sundûk İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, Fas ve Birleşik Arap Emirliği t.y., s. 57; **el-İtkân**, I, 428-443.

<sup>113</sup> Şâfiî ile aynı görüşte olanlar arasında İbn Cerîr, Ebû Ubeyde, Kâdî Ebû Bekr ve İbn Fâris gibi âlimler de bulunmaktadır. Geniş bilgi için bk., Ahmed b. Zekerriyâ b. Muhammed İbn Fâris, **es-Sâhibey**, Ömer Farûk et-Tabbâ' (Thk.), Dâru Mektebutu'l-Maârif, Beyrût 1993, s. 63; Suyûtî, **el-İtkân**, I, 427; Ebû Zehra, **eş-Şâfiî, Hayâtuhu ve Asruhu-Ârâuhu ve Fikhuhu**, s. 170.

olmuştur. Bu konuya ilişkin olarak sonraki tartışmalarda da onun etrafında temerküz etmiştir.

Şâfiî, kendisine özgü bir yapıda oluşturduğu metodolojisinde, nasların anlaşılması ve onlardaki hükümlerin açıklanması kadar, Kur'ân'ın diline de ayrı bir önem atfetmiştir. Nitekim “*Allah'ın Kitab'ı ile ilgili ilme şunlar da girer: Allah'ın Kitâb'ının tamamının Arapça olarak nazil olduğunu bilmek*”<sup>114</sup> şeklindeki sözleri ile bunu açıkça ortaya koymaktadır. Çünkü onun fıkıh düşüncesi, Kur'ân, usûl ve dil bileşimlerinden müteşekkil bir metoda dayanmaktadır. İşte bu üç unsurun kendini bariz bir şekilde gösterdiği yerlerden birisi de “*Kur'ân'ın Arapça nazmı içerisinde hiçbir yabancı kökenli kelimenin yer alıp almadığı*” meselesidir. Şâfiî'nin, Kur'ân'ın “*beyân*” olması fikrine binaen *er-Risâle*'de beyân konusundan sonra -atfettiği önemden dolayı- ele aldığı ikinci konu budur. Şâfiî'nin, metot sisteminin ön gördüğü Kur'ân merkezli beyân düşüncesinin tutarlılığı adına, Kur'ân'da Arapça dışında yabancı kelimelerin olmadığını ispatlamaya çalışması, kendisi açısından adeta yerine getirilmesi gereken bir görev olmuştur.<sup>115</sup> Ona göre Arap dilini, ifade şekillerini ve beyân üsluplarını bilmeyen kimselerin, şer'î hüküm istinbâtında bulunması mümkün

<sup>114</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 127.

<sup>115</sup> Kimi araştırmacılar, Şâfiî'nin bu görüşünü ve Arapçanın önemini vurgulayan sözlerini bağlamından kopararak “*fazilet/üstünlük*” ve “*tâbi olmak*” ifadelerini siyasî ve kavmî eğilimlerle irtibatlandırmaya çalışmaktadırlar. Kimisi de Arapçaya kutsallık atfettiğini ileri sürmektedir. İddialar hakkındaki Geniş bilgi için bk., Mustafa Öztürk, “Kur'ân'da Yabancı Kelime Bulunup Bulunmadığı Tartışması ve Şâfiî'nin Dogmatik Dil (Arapça) Tanımlaması Üzerine” **Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü**, (181-204), Kitâbiyât, Ankara 2000; Mustafa Öztürk, **Kur'an Dili ve Retoriği**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010, s. 83-106. Ancak bazı araştırmacılar da bu iddialara şu şekilde cevap vermişlerdir: Şâfiî'nin “*insanlar arasında dil noktasında fazilete en ziyade layık olan, dili Peygamberin diliyle aynı olanıdır*” cümlesinde “*fazilet*”ten kasıt Türkçedeki fazilet değildir. Türkçede “*fazilet*” kelimesi, manevî ve uhrevî bir çağrışım taşımaktadır. Şâfiî'nin kullandığı ifade ise, Arapların dünya şartlarında bu konuda daha fazla nimete ve imkâna sahip olduğunu anlatmaktadır. Bu tıpkı İsrail oğullarına hitaben: “*Sizi âlemlere faziletli/üstün kıldım*” (el-Bakara, 2/22.) âyetinde geçen ifadeye benzemektedir. bk., Metin Yiğit, “İmam Şâfiî'de Arapça Vurgusu ve Lafız-Mana Dengesi”, **Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu**, İstanbul, Kent Işıkları, 7-9-05-2010, s.809. Ayrıca Mustafa Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği* isimli kitabında Şâfiî'ye yönelik ilmi dayanaklardan yoksun bazı iddiaların varlığı gözden kaçmamaktadır. Öztürk'ün Özellikle, Ebû Zeyd'e dayandığı şu iddiasına katılmıyoruz: “*Şâfiî, Abbasilerden hiç hoşlanmadı. Çünkü onlar, Emevî yönetiminin alâmet-i fârikası olan 'Arapçılık' ideolojisini terk ederek, İran unsuruna sırtlarını dayanmışlardır. İşte bu durum, İmam Şâfiî'deki asabiyet temayüllünün ve Kur'ân dilinin, dolayısıyla Arapçanın her türlü yabancı unsurlarından aranıncı olduğuna dair savunusunun nedenini gayet açık bir şekilde gözler önüne sermektedir.*” bk., Öztürk, **Kur'ân Dili ve Retoriği**, 2010, s. 83-106. Söz konusu iddiaların değerlendirilmesi için bk., Nejdî Çığıl, “Kur'ân Dili ve Retoriği Adlı Kitap Üzerine”, **Marife Bilimsel Birikim** (2), s. 98-100.



değildir. Buna binaen İmâm Şâfiî, Kur'ân'da yabancı kökenli kelime bulunduğunu ileri sürenlere yönelik olarak şunları dile getirmektedir:

*“Bazı kimseler: 'Kur'ân'da Arapça ve yabancı kelimeler bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Oysa Kur'ân, Allah'ın Kitâb'ındaki her şeyin Arap lisanıyla gerçekleştiğini göstermektedir. Kur'ân'da Arapça dışında kelimelerin varlığını kabul edenin bu düşüncesine katılanlar da olmuştur. Fakat bu fikre katılanlar, onu taklit etmişler ve meselenin delilini araştırmamışlardır. Bu taklit neticesinde onlar, bazı kimseleri gaflete düşürüp yanıltmışlardır. Kur'ân'da Arapça dışında kelimelerin bulunduğunu söyleyen ve bu görüşü kabul eden bir kişi, Kur'ân'da bir kısım Arapların da bilmediği bazı özel kelimelerin var olduğunu ileri sürebilir.(Gerçek şu ki) Arapça, ifade biçimleri ve kelime hazinesi yönünden dillerin en zengindir. Dolayısıyla Peygamber'in dışında bir insanın Arapçayı tamamıyla kavramasının mümkün olduğunu düşünmüyoruz. (Fakat) insanların tamamı (Arapçayı konuşanlar) bir bütün olarak düşünülürse, Arapçanın bilinmeyen bir yönü kalmayacaktır. Arapların Arapçayı bilmesi, fakihlerin Sünnet'i bilmesi gibidir. Zira Sünnet'in tamamını eksiz bir şekilde bilen bir kimseyi bilmiyoruz. Ancak Sünnet âlimlerin hepsinin ilmi bir araya toplanınca, Sünnet'lerin tamamı ortaya çıkar ve bilinmeyen hiçbir Sünnet kalmaz.”<sup>116</sup>*

Görüldüğü üzere İmâm Şâfiî, körü körüne bir taklitçiliği eleştirmekte ve yukarıdaki ibarelerin devamında da filolojik<sup>117</sup> ve metodolojik<sup>118</sup> bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Fakihliği yanında donanımlı bir filolog da olan Şâfiî, sosyo-ekonomik ve benzer faktörlerin dil üzerindeki etkilerini en iyi idrak edenlerden biri olarak tezini aklî ve naklî argümanlar ileri sürerek savunmaktadır.<sup>119</sup> Şâfiî'nin bu yaklaşımı,

<sup>116</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 133-138; **Ahkâmu'l-Kur'ân**, s.31.

<sup>117</sup> Şâfiî **er-Risâle**, md., 147-148.

<sup>118</sup> Şâfiî **er-Risâle**, md., 138-145.

<sup>119</sup> Bazı araştırmacılar, Şâfiî'nin, dil konusunda kıyas ve icthâdı kabul etmeyip dil anlayışını gelenek, rivayet ve sem'iyata dayandırdığını ileri sürmektedirler. bk., Arslan, **İmâm Şâfiî'nin Kur'ân Okumaları**, s. 155-156. Ancak biz Şâfiî'nin bu konudaki görüşü hususunda net bir bilgiye ulaşamadık. Nitekim Soner Duman, Arslan'ın aksine, "*Şâfiî, bu konuda bir görüş ortaya koymamıştır,*" demektedir. bk., Duman, **Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı**, İsam Yayınları, İstanbul 2009, s. 181. Şîrâzî, Şâfiîlerin dilde kıyası kabul ettiğini ve fakat Hanefi mezhebi âlimleri ve mütekellim usûlcülerin çoğunluğunun ise bunu kabul etmediğini ifade etmektedir. bk., Şîrâzî, **et-Tebşira**, s. 444. Gazâlî ise usûl âlimlerinin bu konuda derin bir fikir ayrılığına düştüklerini ifade etmektedir. Ona göre, büyük çoğunluk dilde kıyas yapılabileceğini kabul etmez. Zira böyle bir şey onlara göre

onun konuyu bilimsel objektifliği yakalama gayretleri içerisinde bulunduğunu göstermektedir. Örneğin, “*bu hususta delilin nedir?*” diye kendisine yöneltilen bir soruya karşılık olarak şöyle cevap vermektedir:

“*Söylediklerimizin delili Kur’ân’da vardır. Zira Allah Teâlâ, ‘Biz, her peygamberi ancak kendi kavminin lisanıyla gönderdik...’<sup>120</sup> buyurmuştur.*”<sup>121</sup>

Şâfiî, bu ve benzeri naklî deliller yanında filolojik bir yaklaşımla; dillerin, insanların birbirini anlamayacakları derecede farklı bir yapıda olduklarına ve yabancıların farklı olan dillerinin, kelimeler bakımından birazcık birbirine benzeyebileceklerine de dikkatleri çekmektedir.<sup>122</sup> Tezini desteklemek için de bu konuda birçok ayetin olduğunu ifade ederek peş peşe birçok âyeti delil olarak getirmektedir. Özellikle Allah Teâlâ’nın, Kur’ân’da Arapça dışında hiçbir kelimenin bulunmadığını pekiştirerek açıkladığını ve buna vurgu yaptığını belirtmektedir.<sup>123</sup> Daha sonra şu iki âyeti -aşağıda yer vereceğimiz bazı nedenlerden dolayı- hüccet olarak sunmaktadır. Allah Teâlâ: “*Andolsun ki biz onların, “Kur’ân ona bir insan öğretiyor” dediklerini biliyoruz. İma ettikleri kimsenin dili yabancıdır. Bu Kur’ân ise gâyet açık bir Arapça’dır*”<sup>124</sup> ve “*Eğer biz onu başka dilde bir Kur’ân yapsaydık onlar mutlaka, “Onun âyetleri genişçe açıklanmalı değil miydi? Başka dilde bir kitap ve Arap bir peygamber öyle mi?” derlerdi*”<sup>125</sup> buyurmaktadır.<sup>126</sup>

Şâfiî’nin bu konuda delil olarak sunduğu âyetler ışığında görünen o ki kendisi, kaygı duyulması gereken önemli bir kaç noktaya işaret etmektedir. Birincisi, eğer Kur’ân’da bir kısım Arapların da bilmediği bazı yabancı kelimelerin varlığı kabul edilirse Kur’ân’ın bir kısmının Araplar tarafından bilinemeyeceği neticesini

---

dili Arapların kullanımının dışına çıkarmak ve dolayısıyla Kur’ân’ın indirildiği bu dili bozmak anlamına gelir. Yine böyle düşünenlere göre Araplar varlıkları isimlendirirken böyle bir kıyas yoluna başvurmamışlardır. Meselâ Araplar siyah olan at için “*edhem*”, kırmızı doru at için ise “*kumeyt*” dedikleri halde, siyah veya kırmızı elbiseye “*edhem*” demezler. Gazâlî, bu hususta; dil, bütünüyle, vaz’ ve tevkifidir, dilde asla kıyas yapılamaz, demektedir. Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 14; Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 75.

<sup>120</sup> İbrahim, 14/4. وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ

<sup>121</sup> bk., Şâfiî **er-Risâle**, md.,149-150.

<sup>122</sup> bk., Şâfiî **er-Risâle**, md.,148-153.

<sup>123</sup> eş-Şuârâ, 26/192-195; er-Ra’d, 13/37; eş-Şûrâ, 42/7; ez-Zuhrûf, 43/1-3; ez-Zumer, 39/28.

<sup>124</sup> en-Nahl, 16/103. وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ

<sup>125</sup> Fussilet, 41/44. وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ

<sup>126</sup> Şâfiî **er-Risâle**, md., 161-162; a.mlf., **Âhkâmu’l-Kur’ân**, 1990, s. 31-32.

doğuracaktır ki inkârcılar, “*biz anlamadığımız bir şeyden sorumlu değiliz*” diyecek ve bu durumu kendi lehlerine delil olarak kullanacaklardır.<sup>127</sup> İkincisi, eğer Peygamber kendi kavminin diliyle tebliğ görevini yerine getirmese inkârcıların, “*Peygambere Kur’ân’ı bir insan öğretiyor*” iddiaları güç kazanmış olacaktır. Üçüncüsü, Kitab’da yer alan mücmel bilgilerin açıklanması, farklı anlamlara gelebilecek kelimelerin yorumlanması ve arızî şüphelerin ortadan kalkması Arapçayı bilmeyi gerekli kılmaktadır. Aksi takdirde mücmel olan bilgiler açıklanamayacak, oluşan şüpheler giderilemeyecek ve farklı anlamlara gelebilecek kelimelerin ihata edilmesi kolay olmayacaktır.<sup>128</sup>

### 1.1.2.2. Kur’ân’da Yabancı Kelimelerin Varlığını Kabul Eden Görüş

Kur’ân’da, Arapça dışında yabancı kökenli kelime bulunup bulunmadığı meselesi, Şâfiî sonrası Şâfiî usûlcüler tarafından da incelenmiştir. Ancak bu husustaki görüşler birbirine örtüşmemiş onlardan bazıları Şâfiî’ye muhâlefet ettiklerini açıkça belirtirken bazıları ise sessiz kalarak ona zımmen katıldıklarını göstermiştir. Bazıları da iki görüşü uzlaştırmak yoluna gitmiştir. Tespit ettiğimiz kadarıyla tez alanımıza giren Şâfiî usûlcülerden ona gerçek manada muhâlefet eden tek kişi Gazâlî olmuştur.<sup>129</sup> Bunlardan Şîrâzî, Şâfiî ile aynı düşündüğünü açıkça söylemiştir.<sup>130</sup> Cüveynî, Sem’ânî ve Âmidî ise bu konuda sessiz kalmayı tercih etmişlerken.<sup>131</sup> Râzî de uzlaştırmacı bir yol takip etmiştir.<sup>132</sup>

Gazâlî, Kur’ân’da Arapça dışında yabancı kökenli kelimenin varlığını kabul etmeyen Şâfiî’nin ismini zikretmeden tartışmayı Kâdî Bâkillânî üzerinde yapmaktadır. Çünkü Kâdî da tıpkı Şâfiî gibi Kur’ân’ın tamamen Arapça olduğunu ve onda hiçbir yabancı kelime bulunmadığını ısrarla savunmaktadır.<sup>133</sup> Dolayısıyla

<sup>127</sup> Şîrâzî, **et-Tefsira**, s. 181; Sem’ânî, **Kavâti’u’l-Edille**, I, 255.

<sup>128</sup> bk., Şâfiî **er-Risâle**, s. 132-133, md., 161-169; Şîrâzî, **et-Tefsira**, s. 180-182; Cüveynî, **et-Telhis**, I, 217-221.

<sup>129</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 146.

<sup>130</sup> Şîrâzî, **et-Tefsira**, s. 180.

<sup>131</sup> Cüveynî bu konuyu *et-Telhis* adlı eserinde ele almış ve Şâfiî ile aynı paralelde hareket etmiştir. Ancak daha sonradan kaleme aldığı *el-Burhân* adlı eserinde bu konuya yer vermemiştir. Geniş bilgi için bk., Cüveynî, **et-Telhis**, I, 217-221.

<sup>132</sup> Râzî, **el-Mahsûl**, I, 221.

<sup>133</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 146; Bâkillânî, **et-Takrîb**, s. 220.

Gazâlî'nin, Kâdî'ye yönelttiği eleştirilerden hareketle onun bu konuda Şâfiî'ye katılmadığı anlaşılmaktadır.

Gazâlî, Kâdî'nin Kur'ân'da Arapça olmayan kelimelerin varlığını ispatlamaya çalışan muhaliflerin görüşlerini şu şekilde sunmaktadır: “Bazı kimseler ‘mişkât’<sup>134</sup> kelimesinin Hintçe; ‘istebrak’<sup>135</sup> kelimesinin ise Farsça olduğunu zannederek, böylece Kur'ân'da Arapça olmayan kelime bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Arapların ileri gelenlerinden bir kısmı da, Kur'ân'da geçen “ebben”<sup>136</sup> kelimesinin Araplar tarafından bilinmeyen yabancı bir kelime olduğunu söylemişlerdir. Oysa bu kelimelerin tamamı Arapçadır.”<sup>137</sup>

Gazâlî, Kâdî Bâkillânî'nin muarızların bu görüşlerini çürütme çabalarına katılmamaktadır. Zira Gazâlî, Kur'ân'da aslı Arapça olmamakla beraber Arapların kullana geldikleri ve dillerine geçmiş olan iki-üç yabancı kelimenin bulunmasının, Kur'ân'ı Arapça olmaktan ve ona Arapça denilmekten çıkaramayacağı görüşündedir. Ayrıca inkârcı Arapların bu hususta tutunacak bir delillerinin de olamayacağını belirterek Kâdî'nin görüş ve gerekçelerini makul görmemektedir. Gazâlî, içinde, Farsçaya geçmiş birkaç Arapça kelime bulunan bir şiiri Farsça olmaktan çıkarmayacağını gerekçe göstererek, Kâdî'nin Kur'ân'da mu'arreb kelimelere Arapça vezinler uyarlamaya çalışmasını da bir tekellüf olarak nitelendirmekte ve yaptığı tekellüfe hiç gerek olmadığını ifade etmektedir.<sup>138</sup>

Gazâlî'nin, Kâdî'ye yönelttiği bu eleştirilerinin aynısı, isim vermese de Şâfiî için de geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Kâdî ve Şâfiî'nin bu konuda delil olarak sundukları âyetler aynıdır ve gerekçeler birbiriyle hemen hemen örtüşmektedir. Netice olarak Gazâlî bu konuda Şâfiî'ye katılmamakta ve konu hakkında öne sürülen delilleri de yeterli görmemektedir.

<sup>134</sup> en-Nûr, 24/35. (الله نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلَ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ) ; Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nuru, içinde lamba bulunan bir kandile benzer.)

<sup>135</sup> el-İnsân, 76/21. (عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٌ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا), Üstlerinde ince ve kalın ipekten yeşil elbiseler vardır. Gümüş bileziklerle süsleneceklerdir. Rableri onlara tertemiz bir içecek içirecektir.)

<sup>136</sup> Abese, 80/31. وَفَاكِهَةٌ وَأَنْبِيَا. ve meyveler ve otlaklar.

<sup>137</sup> Gazâlî, el-Mustasfâ, I, 146; Bâkillânî, et-Takrîb, s. 220. Mezkûr kelimelerin anlamı ve hangi dilde geçtiğine dair bilgi için bk., Suyûtî, el-İtkân, II, 428-444.

<sup>138</sup> Gazâlî, el-Mustasfâ, I, 146; Bâkillânî, a.g.e., s. 220.

### 1.1.2.3. Kur'ân'da Arapça Kelimelerin Varlığı Hususunda Uzlaştırıcı Görüş

İmâm Şâfiî ve Gazâlî'den kısmen farklı düşünen Râzî ise Kur'ân'da Arapça olmayan kelimelerin varlığından ziyade Kur'ân'ın nüzul öncesi Arapçayı da tasavvur etmektedir. O, bu şekilde Kur'ân'ın, mutlak olarak Arapça olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre söz konusu kelimeler daha Kur'ân inmeden Arapların diline geçmişti. Kur'ân, nazil olduktan sonra bunlar Araplar tarafından zaten biliniyordu. Daha önemlisi bu kelimelerin ta'rib faaliyeti bizzat Arapların kendileri tarafından yapılmış olmasıdır. Zamanla Arapça bir nitelik kazanan bu kelimeleri, artık yabancı kelimeler olarak görmenin bir anlamı yoktur. Ayrıca bu kelimelerin sayısı da son derece azdır.<sup>139</sup> Yani Arapça dışında başka bir dile ait bazı kelimeler bulunsa da bunlar kayda değer bir sayıda değildir. Zira siyah bir boğada bulunan birkaç beyaz kıl onu siyah boğa olmaktan çıkarmadığı gibi birkaç kelimenin varlığı da Kur'ân'ı Arapça olmaktan çıkartmaz.<sup>140</sup>

Râzî, bu kelimelerin ta'rib faaliyetleri hususundaki görüşünü şu örnek bağlamında dile getirmektedir: “مُتَّكِنِينَ عَلَى فُرْشٍ بَطَانِيئُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانَ”<sup>141</sup> âyetinde yer alan “إِسْتَبْرَقٍ”, kelimesi kalın ipek anlamında olup Arapçalaşmış/mu'arreb Farsça bir kelimedir. Bu kelimenin aslı “ستبرك” dir. Yabancı dillerdeki kelimelerin ilk kısımları mebni olmadığından bu kelimenin başındaki harf, sukûn olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla okunmamaktadır. Okunsun diye başına bir hemze getirilmiş ve kelime “إِسْتَبْرَكٍ” şeklini almıştır. Sonra kelimenin sonundaki “ك” harfi kalın “ق” harfine dönüştürülmüş böylece “إِسْتَبْرَقٍ” olmuştur. Buna göre yabancı bir kelime kalıp ve harfler açısından yeni bir şekil almış ve nihayetinde vezn açısından Arapça bir kelime haline dönüşmüştür. Dolayısıyla bu durumda bizzat Arapların vaz' ettikleri kelimeler gibi bu kelime de Arapça olarak kabul edilmiştir.<sup>142</sup>

Râzî'nin bu bakış açısına göre, Kur'ân'da mutlak olarak Arapça dışında bir kelime yoktur. Bununla birlikte onunla Şâfiî arasında ince bir ayırım söz konusudur.

<sup>139</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût 1995, X, 373.

<sup>140</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, I, 221.

<sup>141</sup> er-Rahmân, 55/54. Onlar astarları kalın ipekten olan döşeklere yaslanırlar. Bu iki cennetin meyveleri (zahmetsizce alınacak kadar) yakındır.

<sup>142</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, X, 373.

Zira Şâfiî, doğrudan en başta Kur'ân'da yabancı kökenli kelimenin varlığını kabul etmezken Râzî, bu hususta gelebilecek itirazları da göz önünde bulundurarak, redd ve kabul arasında uzlaştırıcı bir yol izlemiştir. Ona göre kökeni yabancı olsa da yapılan bir takım değişikliklerle vezn açısından Arapların vaz' ettikleri kelimeler gibi Arapça bir kelimeye dönüşmüştür.

Netice olarak bu konu, hem usûl-i fıkıh hem de dil bilimi ilimlerinin tartışılan konuları arasındadır. Fakat hangi açıdan ele alınıralsa alınsın, tam olarak tek bir görüş tercih etmek zor görünmektedir. Bununla birlikte Şâfiî tarafından savunulan bu teorinin, onun kurduğu metodolojik sistemi içerisinde tutarlı bir görüş olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu yönüyle Şâfiî'nin görüşünün daha ağır bastığını söyleyebiliriz. Zira Şâfiî'nin bu konudaki düşünceleri iyi tahlil edildiğinde onun felsefi ve filolojik tartışmalara cevap vermesi bir tarafa öncelikle kendi metodolojisinin tutarlılığını ispatlama çabası içerisinde olduğu görülecektir. Çünkü Şâfiî Kur'ân-ı Kerim'i merkeze yerleştirip beyân ismini verdiği bir metodu savunmaktadır. Dolayısıyla onun Kur'ân'da Arapça kelimeleri içermediği iddiası, Kur'ân'ın beyân olması düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Zira İmâm Şâfiî, nass düzeyinde açıklanmayan Kur'ân hükümlerinin, mücmel veya zâhir olsun, yoruma açık bulunması hallerinde, yorumun Arap dilinin imkânları çerçevesinde yapılmasını zorunlu görmektedir. Kur'ân'ın Arapça oluşu meselesini hararetle savunmasının en önemli sebeplerinden birisinin de bu olduğu anlaşılmaktadır. Zira lâfızların delâletindeki kapalılık veya zannilik Sünnet devreye sokulduktan sonra mutlaka dil çerçevesinde çözülmek durumundadır.<sup>143</sup> Ayrıca Şâfiî, bir usûlcü olması yanında bir davetçi olarak da Kur'ân'ın anlaşılmasında inkârcıların Kur'ân'ı anlamama, Peygamberin kendi kavminin lisaniyle tebliğ etmeme ve kendi dilleriyle inmeyen Kur'ân'ın bir benzerini getirmenin mümkün olmayacağı iddialarının güç kazanacağı kaygısını taşımaktadır. Bu yüzden bunlara cevap olarak şu âyetleri zikretmektedir:

*“Andolsun ki biz onların, ‘Kur'ân ona bir insan öğretiyor’ dediklerini biliyoruz. İma ettikleri kimsenin dili yabancısıdır. Bu Kur'ân ise gâyet açık bir*

---

<sup>143</sup> Aybakan, **İmâm Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi**, s. 73.

*Arapça'dır*"<sup>144</sup> ve "Eğer biz onu başka dilde bir Kur'an yapsaydık onlar mutlaka, 'Onun âyetleri genişçe açıklanmalı değil miydi? Araba yabancı bir dille söylenir mi?' derlerdi"<sup>145</sup>

Öte yandan Gazâlî'nin, " , *Farsça bir şiirin içinde,Farsçaya geçmiş birkaç Arapça kelimenin bulunması bu şiiri Farsça olmaktan çıkarmayacağı*" iddiası ise yeterli bir delil olarak görülmemektedir. Çünkü Kur'an, Allah Teâlâ'nın kelamı, şiir ise beşer kelamıdır. Kur'an'ın nazmında i'câz söz konusu iken şiirin nazmında i'câz söz konusu değildir. Dolayısıyla Kur'an'la şiiri karşılaştırmak haddizatında pek tutarlı gözükmemektedir. Bu bir yana Şâfiî'nin belirttiği gibi dillerin bazı kelimelerinin birbirine benzemesi uzak bir ihtimal değildir: "Bir kelime ister öğrenilerek söylensin, ister vaz' edildiği gibi konuşulsun, yabancı bir dil veya bu dilin bazı kelimelerinin Arapçaya biraz benzeyebileceğini inkâr etmiyoruz. Yabancıların farklı olan dilleri, birçok kelimeleri bakımından birazcık birbirine benzer. Arap olmayanların dillerinde, memleketleri birbirinden uzak, lisanları farklı olmasına ve aralarında akrabalık bağları bulunmamasına rağmen kısmi bir benzerlik mevcuttur."<sup>146</sup> Şîrâzî ve Sem'ânî de Şâfiî'nin bu sözlerini desteklemek üzere şunları dile getirmektedirler:

"Biz onların birkaç kelimeyi örnek göstererek, Kur'an'da Arapça dışında bir kelimenin var olduğu görüşüne katılmıyoruz. Çünkü bu kelimeler Arapça kelimeler olup Farsların, Hinduların da telefüz ettikleri ortak kelimelerdir. Nitekim bu konuda birçok örnek bulunmaktadır. Mesela, 'sirâc' yerine 'harâc', 'sarâvîl' yerine 'şarâvîl', 'cibâl' yerine 'avcabâ' ve 'semâ' yerine de 'âsimân' kelimelerini kullanmaktadırlar."<sup>147</sup>

Râzî'nin serdettiği örnekler ve açıklamalara gelince, onun Kur'an'da Arapça dışında yabancı kelimelerin olduğunu kabul edenlerle etmeyenler arasında orta yolu bulma çabasının, bir zorlama olduğu kanaatindeyiz. Çünkü onun bahsettiği Arapçalaştırma faaliyetinin yerleşik bir kural olarak uygulandığını söylemek, ispatı zor bir iddiadır.

<sup>144</sup> en-Nahl, 16/103.

<sup>145</sup> Fussilet, 41/44.

<sup>146</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 148. Ayrıca bk., Şîrâzî, **et-Tefsira**, s. 182; Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, I, 255.

<sup>147</sup> Şîrâzî, **et-Tefsira**, s. 182; Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, I, 255-256.

Kanaatimizce bu konudaki görüşler içerisinde Şâfiî'nin görüşü, Kur'ân'ın zâhirene de muvafıktır. Zira bir delil olmadıkça zâhir terk edilmez. Bu kelimelerin daha önce diğer dillerde kullandığını ispat etmek zordur.<sup>148</sup> Dolayısıyla meseleye en azından “*tercih bilâ müreccih*/hiç bir üstünlük sebebi yok iken birbirine eşit iki şeyden birisini diğerine üstün tutmak” kaide-i muvacehesinden bakmak daha yararlı olacaktır. Ayrıca Cüveynî, imamlar arasında Allah'ın Kitâb'ını en iyi bilen kişinin İmâm Şâfiî olduğunun altını çizerek bu konuda herhangi bir görüş belirtmeyip imamına zımmen katıldığını göstermektedir.<sup>149</sup> Şâfiî usûl geleneğinde Şâfiî'ye muhalefet etmede Gazâlî'nin tek kalması ayrıca üzerinde düşünülmesi gereken bir husus olarak ortada durmaktadır. Şunu da belirtelim ki, bu mesele ilk dönemlerde olduğu gibi sonraki dönemlerde de ilim erbabı tarafından tekrar tekrar ele alınarak tartışılmış ancak halen de yukarıdaki iki farklı görüş lehine kanaat belirtilmeye devam edilmektedir. Örneğin, muasır usûlcülerden Abdülkerîm Zeydân, İmâm Şâfiî gibi düşünürken<sup>150</sup> Muhammed Ebû Zehra, Şâfiî gibi düşünmediğini belirtmektedir.<sup>151</sup>

Bazı araştırmacılar ise bu tartışmaların netice itibariyle usûl açısından çok önemli pratik bir karşılığı olmadığını ileri sürmektedirler. Örneğin Şâtibî, *el-Muvâfakât* isimli eserinde, son dönem âlimlerin bu konuyla ilgili ihtilafları üzerine herhangi bir şer'î hüküm terettüp etmediğini, bu tartışmalardan fikhî bir meselenin çözülemeyeceğini ve bu meselenin itikadî bir mesele olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte Şâtibî, Arap dilinin kendine has lâfız, üslup ve manalarının bulunduğunu dile getirerek bu yönüyle Şâfiî'ye katılmaktadır. Hatta Şâfiî'den sonra gelen birçok âlimin bu metodu takip etmediğini eleştirmekte ve bu hususa dikkat edilmesinin gerekli olduğu tavsiyesinde bulunmaktadır. Şâtibî'ye göre Kur'ân'ın, Arapların lisaniyle indiği ve onun Arapça olup kendisinde yabancı kelimelerin bulunmadığı kabul edildiğinde bundan Kur'ân-ı Kerimin, Arapların alışık olduğu özel lâfızlar, üslup ve manalarla indiği anlamı çıkmaktadır.<sup>152</sup> Çünkü Arapçada bazen

<sup>148</sup> bk., Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 221 (Tahkik edenin notu.)

<sup>149</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 1176.

<sup>150</sup> Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh*, Muessetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrût 2006, S. 119.

<sup>151</sup> Ebû Zehra, *Usûlu'l-Fıkh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire t.y., s. 79.

<sup>152</sup> Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ el-Lahmî eş-Şâtibî, (v. 790/1388), *el-Muvâfakât fi Usûli'l-Şerîa*, Muhammed el-İskenderânî, Adnân Dervîş (Thk.), Dâru'l-Kutubi'l-İlmî, Beyrût 2008, s.237.



bir mana âmm ve zâhir bir hitap ile bildirilir. Bununla da âmm ve zâhir olan mana murad edilir. Bu hitap tarzında herhangi bir açıklamaya ihtiyaç olmaz. Bazen de bir şey âmm ve zâhir bir hitap ile bildirilir. Bununla da âmm murad edilir, hâss da ona dâhil olur, bundan da ifade edilen şeyin bir kısmının murad edildiği anlaşılır. Bazı hallerde de zâhir ile hitap edilir. Bununla başka bir şeyin murad edildiği onun siyakından anlaşılır. Kelamın evvelinde, ortasında ve sonunda, bunlardan hangisinin murad edildiğini bildiren bir şey vardır.<sup>153</sup> Aynı şekilde Kur'ân'ın da kendine has lâfız, üslup ve manalar içermektedir. Dolayısıyla dillerin vaz' ve üslup farklılarından dolayı, yabancı bazı dillerle Arapça dili anlaşılmayacağı gibi Arapça lisanı ile de yabancı dillerin anlaşılmayacağı ortadadır.<sup>154</sup>

Yukarıda zikredilen tüm mülahalalardan hareketle şu önemli noktaya da değinmekte yarar vardır. “*Kur'ân'da Arapça olmayan kelimelerin varlığı meselesi*” bazı araştırmacıların iddia ettiği gibi, İmâm Şâfiî tarafından tartışma zeminine çekilmek suretiyle polemik konusu olan bir problematik haline getirilmiş bir sorun değildir. Daha da önemlisi bu konuyu bahane ederek dört büyük fıkıh mezhep kurucularından birini ırkçılıkla itham etmek gibi bir vebalin altına girme neticesini öngörmeyen, insaf sınırlarını zorlayan ve bilimsel verilerle örtüşmeyen bir takım zorlama yorumlarda bulunan bazı iddia sahiplerinin dile getirdikleri şu ağır ifadelerin şer'î açıdan caiz olmadığı açıktır: “*Yaşadığı dönemin siyasal ve kültürel konjonktürünün beslediği 'kavmî hassasiyet' gibi tepkisel sâiklerle geliştirdiği dogmatik tanımlama çerçevesinde Arap diline üstün nitelikler atfeden Şâfiî, Kur'ân'ın anlaşılmasından ziyade, Arap toplumunun, milliyetçi gururunu okşayan, 'üstün ve kutsal nitelikli bir Arapça' fikrinin yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur.*”<sup>155</sup>

<sup>153</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 173, s. 135; Şâtibî, **el-Muvâfakât**, s. 237; Geniş bilgi için bk., M. Hâlid Mes'ûd, **İslâm Hukuk Teorisi**, Muharrem Kılıç, (Çev.) İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 213-233.

<sup>154</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 173, s. 135; Şâtibî, **a.g.e.**, s. 237.

<sup>155</sup> Geniş bilgi için bk., Öztürk, “Kur'ân'da Yabancı Kelime Bulunup Bulunmadığı Tartışması ve Şâfiî'nin Dogmatik Dil (Arapça) Tanımlaması Üzerine”, s. 181-204. Diğer iddialar için bk., Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **el-İmâmu's-Şâfiî ve Te'sisu'l-Aydiyûlûciyyeti'l-Vasatiyye**, Sînâ li'n-Neşr, Kahire 1992, s. 11; Kırbaçoğlu, “Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi”, s. 220. Bu iddialara verilen cevaplar için bk., Yiğit, “İmam Şâfiî'de Arapça Vurgusu ve Lafız-Mana Dengesi”, s. 804.

Bu satırları okuyan ve İmâm Şâfî'nin, İslâmî ilimlere ve özellikle Kur'ân ve Sünnet gibi nasların anlaşılmasındaki çaba, hizmet ve katkılarını bilmeyen bir kimse, onu, binlerce müçtehit ve âlim tarafından tâbii olunan ve milyonlarca müntesibi bulunan bir mezhep kurucu değil de sanki şer'î ilim ve irfandan nasibini almamış, Arapçılık davası peşinde koşan ırkçı bir lider zannedecek özellikle “*kavmî hassasiyet*” ve “*Kur'ân'ın anlaşılmasından ziyade, Arap toplumunun, milliyetçi gururunu okşayan, 'üstün ve kutsal nitelikli bir Arapça' fikrinin yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur.*” gibi sözler, İslâm hukukuna göre caiz olmayan ve bu sözlerin sahibini mesul hale getirecek sözler olduğu açıktır. Ayrıca İslâm düşünce tarihinde Arapçanın önemi vurgulan âlim sadece İmâm Şâfî olmamıştır. En önemlisi Kur'ân ve Sünnet'i doğru anlamak için Arapçaya önem atfetmek, “*kavmî hassasiyet*” değil; Arapçanın kendine özgü üslup ve karakteristik özelliklerinden dolayı haddizatında da yerinde bir tutumdur.<sup>156</sup>

### 1.1.3. Nesh

Fıkıh usûlünün temel kavramlarından biri olan nesh sözlükte, nakletmek, iptal etmek, ortadan kaldırmak, değiştirmek, izâle etmek, terk etmek, beyân etmek, bir şeyi yenilemek, benzerlerini çoğaltmak... gibi çeşitli manalarına gelmektedir.<sup>157</sup> Şâfî usûlcüler genel olarak, nesh kelimesinin izale etmek/kaldırmak anlamı için “*نَسَخَتْ* النَّسَخَاتِ/الشمسُ الظَّلَّ/Güneş gölgeyi izale etti/kaldırdı”, silmek/yok etmek anlamı için “*نَسَخَتْ* الرِّيحُ آثارَ القَوْمِ/Rüzgâr kavmin kalıntılarını/izini sildi/yok etti” ve nakletmek -Kitabın istinsahı/kitapta yazılanları bir yerden başka bir yere nakletmek anlamında- anlamı için “*نَسَخْتُ الكتابَ/kitabı naklettim.*” şeklinde örnekler zikretmektedirler.<sup>158</sup> Şâfî usûlcüler, neshe yükledikleri bu anlamlara göre üç görüş ileri sürmüşlerdir:

<sup>156</sup> Arapçanın kendine özgü karakteristik özelliklerinin örnekleri için bk., Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî (538/1143), *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fı Vücûhi't-Te'vîl*, Halîl Me'mûn Şihâ (Thk.), Dâru'l-Marife, Beyrût 2009. I, 30 vd.

<sup>157</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V. 4407; İbn Dureyd, *Cemheru'l-Luğa*, I, 710; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, VII, 181; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, II, 558.

<sup>158</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 1412; Şîrâzî, *el-Luma'*, 119; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 398; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 153; Râzi, *el-Mahsûl*, II, 767.

1. Nesh, hakikat ve mecaz anlamlar arasında müşterektir. Gazâlî'nin tercihe şayan gördüğü görüş budur.<sup>159</sup>

2. Nesh, izale etme/kaldırma/ref<sup>ç</sup> anlamı için hakikat, nakletme anlamı için mecaz ifade etmektedir. Bu görüş Râzî'nin tercih ettiği görüştür.<sup>160</sup>

3. Nesh, nakletme anlamı için mecaz, izale etme/kaldırma/ref<sup>ç</sup> anlamı için hakikat ifade etmektedir. Bu görüşü ise Şâfiî'nin ashabından Ebû Bekr el-Kaffâl (v. 365/976) tercih etmiştir.<sup>161</sup>

Âmidî, yukarıda zikredilen yaklaşımların genel bir kritiğini yaptıktan sonra tüm bu görüşlerin lâfzî yaklaşımlar olduğunu belirtmektedir.<sup>162</sup>

Neshin sözlük anlamına binaen, bir usûl terimi olarak da pek çok tanımlı yapılmıştır.<sup>163</sup> Bu tanımlardan kısa ve öz olanlardan biri şöyledir: “*Şer‘î bir hükmün, o hükmün delilinden sonra gelen şer‘î bir delil ile kaldırılmasıdır.*”<sup>164</sup> Birçok Şâfiî usûlcüsü tarafından tercihe şayan görülen, daha geniş ve kapsamlı bir tanıma örnek ise Şâfiî usûlcülerin, Kâdî Bâkillânî’den naklederek yaptıkları şu tanımdır: “*Önceki hitapla sabit olan hükmün, kendinden sonra gelen ve bu hükmün kalktığına delâlet eden hitaptır. Şayet bu hitap olmasaydı önceki hitap ile belirtilen hüküm varlığını sürdürecekti.*”<sup>165</sup> Öte yandan Ebû İshâk Esferâyînî (v. 418/1027) gibi bazı fukahâ usûlcüler tarafından, “*nesh, bir hükmün sona ermesinin beyânıdır*”<sup>166</sup> şeklinde yapılan tanımlama neticesinde nesh, beyânın alt türüne irca edilmiş ve neshin müstakil mi yoksa beyâna ait bir kavram mı olduğu âlimler arasında tartışla gelen bir konu olmuştur.<sup>167</sup> Aslında bu tartışmaların ilk nüvelerinin Şâfiî’ye ait olduğunu söyleyebiliriz. Bu hususa tartışmalarıyla birlikte aşağıda detaylı bir şekilde

<sup>159</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 153.

<sup>160</sup> Râzî, **el-Mahsûl**, II, 768.

<sup>161</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, II, 86.

<sup>162</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, II, 87.

<sup>163</sup> Cüveynî, **et-Telhis**, II, 452; **el-Burhân**, md., 1412-1415; Sem‘ânî, **Kavâti‘u‘l-Edille**, I, 399; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 153; Râzî, **el-Mahsûl**, II, 769; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 88.

<sup>164</sup> Zekiyyüddîn Şa‘bân, **Usûlu‘l-Fıkhi‘l-İslâmî**, el-Mektebetu‘l-Hanîfiyye t.y, s. 396; a.mlf., **İslâm Hukuk İlminin Esasları**, İ. Kâfi Dönmez, (Çev.), TDV Yayınları, Ankara 2006, s. 424.

<sup>165</sup> Şîrâzî, **Şerhu‘l-Luma‘**, I, 481; Cüveynî, **et-Telhis**, II, 452; Sem‘ânî, **a.g.e.**, I, 399; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 153; Râzî, **el-Mahsûl**, II, 769; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 88.

<sup>166</sup> Râzî, **el-Mahsûl**, II, 772; Cessâs, **el-Fusûl fi‘l-Uşûl**, I, 355.

<sup>167</sup> Ahmet Bayraktar, “**Gazzâlî’nin Nesih Anlayışı**”, (Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2008), s. 65.

değınilecektir. Neshe dair yapılan dar veya kapsamlı tanımlardaki lâfzî ihtilaflar ve üslup farklılıkları bir yana, usûlcülerin özde birleştikleri tanımın şu şekilde olduğu söylenebilir: “*Nesh, şer‘î bir hükmün, daha sonra gelen şer‘î bir delille kaldırılmasıdır.*”<sup>168</sup>

Nesh, neshe konu olan şeyin “*şer‘î hüküm*” olması açısından esasen fıkıh usûlünün bir konusu olmakla beraber kelâm, tefsir, hadis gibi disiplinlerin de inceleme alanına girmektedir. Bu yüzden nesh konusu, hemen her asırda farklı yönlerden ele alınmakla güncelliğini muhafaza etmektedir. Daha ilk dönemlerden itibaren usûlcülerin de nesh konusuna usûl alanında farklı bir yer ayırmış olmaları dikkat çekmektedir. Ancak İmâm Şâfi‘î, bir takım somut delil ve örneklerle nesh konusu üzerinde daha fazla vurgu yapan ve ilk olarak ıstılahları vaz‘ etmeye çabalayan bilgin olduğu görülmektedir. O, *er-Risâle*'de neshi, mutlakın takyîdinden ve âmmin tahsisinden ayırarak bu ikisini bir “*beyân*” çeşidi olarak değerlendirip nesh konusuna farklı bir perspektif kazandırmıştır.<sup>169</sup> Zira sahabe, tâbii ve Şâfi‘î'ye kadar pek çok âlim, mutlakın ve âmmin tahsisine de nesh demişlerdi. Hatta onlardan bir kısmı istisnayı bile nesihten saymışlardı.<sup>170</sup> Bu yüzden ilk dönemlerde yazılan eserlerde, lâfzî bâki, hükmü nesh edilen âyetlerin sayısı yaklaşık olarak üç yüz olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla ilk dönem âlimleri nesh kelimesini sonraki usûlcülerden daha geniş bir anlam kullandıkları anlaşılmaktadır. Ancak İmâm Şâfi‘î'nin öncülüğünde neshin tahsis, takyîd, müphemî beyân, mücmeli tafsil gibi terimlerden farkı ortaya konulmaya ve nesh alanına girmediği halde iddia edilen diğer nesh konuları ayıklanmaya başladıktan sonra mensûh kabul edilen âyetlerin sayısı azalmıştır.<sup>171</sup> Bundan anlaşılıyor ki, nesh konusundaki anlayışların birbirinden farklı olup netleşmediği ve henüz teorik bir çerçevenin oluşmadığı ilk dönemde, söz

<sup>168</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 1415; İsmail Köksal, *Fıkıh Usûlü*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul 2008, s. 370.

<sup>169</sup> Ebû Zehra, *eş-Şâfi‘î* s. 229; a.mlf., *İmâm Şâfi‘î*, Osman Keskiöğlü, (Çev.), DİB. Yayınları, Ankara 1987, s. 241; Ali Bakkal, “İmâm Şâfi‘î'de Nesh Anlayışı”, *HÜİFD*, (3), 109.

<sup>170</sup> Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebû Bekr İbn Kayyım el-Cevzîyye, (v. 751/1350), *İ‘lâmu'l-Muvakki‘în*, Ahmed Abdusselâm ez-Zu‘bî (Thk.), Dâru'l-Erkâm, Beyrût 1997, I, 30; Şatîbî, *el-Muvâfakât*, s. 520; Ebû Zehra, *eş-Şâfi‘î*, s. 229.

<sup>171</sup> Abdurrahman Çetin, “Nesih”, *DİA*, TDV, İstanbul 2006, XXXII, 580; Ebû Zehra, *eş-Şâfi‘î*, s. 229; Nâsih ve mensûh âyetlerin azaltılması nedenleri hakkında bk., Şatîbî, *el-Muvâfakât*, s. 518.

konusu kavramları da kapsayan nesh, zamanla bu kavramların farklı birer fıkıh usûlü kavramı olarak terimleşmesi sebebiyle anlam daralmasını uğramıştır.<sup>172</sup>

Şâfiî'nin özgün görüş ve kanaatlerine güzel bir örnek teşkil eden nesh konusu, muhalifleri bir yana kendi müntesipleri tarafından da kabul görmeyen konuların başında gelmesiyle spesifik bir önemi haizdir. Nitekim Şâfiî mezhebi dışındaki usûlcüler yanı sıra birçok Şâfiî usûlcüsü de, nesh konusunda imamlarından farklı düşündüğünü açıkça belirtmiştir. Dolayısıyla Şâfiî usûlcülerin, Şâfiî'ye muhâlefeti denince ilk akla gelen ve en çok tartışılan konuların başında nesh konusu gelmektedir. Biz bu hususun daha iyi anlaşılması adına önce İmâm Şâfiî'nin görüşlerine, sonra da ona muhâlefet eden Şâfiî usûlcülerin yaklaşımlarına yer vermeye çalışacağız.

#### 1.1.3.1. Şâfiî'ye Göre Nesh

İslâmî ilimlerde kavramlaşma sürecinin henüz başlangıç aşamasında olduğu bir dönemde Şâfiî, daha ziyade nesh kavramının mahiyet farkına dikkat çekmiştir. Neshe, tahsis, takyîd ve istisna gibi kavramları dışarıda bırakacak şekilde bir terim anlamı yüklemiştir. Buna göre tahsis ve takyîd, nistan muradın ne olduğunun açığa çıkarılmasını beyân, belirlenmiş hükmün yürürlükten kaldırılmasını da nesh olarak ifade etmiştir.<sup>173</sup> İmâm Şâfiî, neshi yerleşik anlamından farklı bir anlamda kullanmıştır. Beyân konusunda olduğu gibi nesh konusunda da Kur'ân'ı bir bütün olarak ele almış ve nesh kavramının geçtiği bütün âyetleri göz önünde bulundurmuştur.<sup>174</sup> Buna göre neshe, hazf,<sup>175</sup> tehir,<sup>176</sup> iptal,<sup>177</sup> tebdil,<sup>178</sup> gibi anlamlar yüklemiştir. Özellikle Şâfiî, neshi İslâm şeriatında vukû bakımından irdelemiştir. Pratikte nesh edildiğini gördüğü meseleleri araştırmış; onlardan istikra yoluyla nesh

<sup>172</sup> Geniş bilgi için bk., Talip Özdeş, "Vahiy-Olgü İlişkisi Açısından Neshe Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, (14), s. 39.

<sup>173</sup> Halit Çalış, "Şâfiî ve Yorumda Nesnellik Arayışı", **Uluslararası İmâm Şâfiî Sempozyumu**, İstanbul, Kent Işıkları, 7-9-05-2010, s. 737; Ayrıca bk., Şâfiî, **er-Risâle**, md., 313-328.

<sup>174</sup> İmâm Şâfiî'ye göre her âyet, parça parça değil peş peşe bir bütün şeklinde inmiştir. Çünkü âyetin manası bölünmesi söz konusu olmayan tek söz demektir. Nitekim bir söz biter diğeri başlar. bk., Şâfiî, **İhtilafu'l-Hadis**, s. 56-57.

<sup>175</sup> er-Ra'd, /39; **er-Risâle**, md., 318.

<sup>176</sup> el-Bakara, 2/106; **er-Risâle**, md., 321.

<sup>177</sup> el-Bakara, 2/106; **er-Risâle**, md., 321.

<sup>178</sup> en-Nahl, /101; **er-Risâle**, md., 324.

hükümlerini ve kaidelerini çıkarmış; bu araştırmanın ışığı altında onun esaslarını tespit etmiştir. Böylece nazarî meselelere dalma yerine daha nesnel bir yaklaşım sergilemiştir.<sup>179</sup> Ayrıca Şâfiî'nin şer'î delilleri anlama ve yorumlama metodunda olduğu gibi beyân teorisinde de önemli bir yeri olan nesh hakkındaki görüşleri Kitâb ve Sünnet'in birbirlerine karşı durumlarını ortaya konması açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Nitekim kendisi bu meyanda Sünnet'in Kitâb'a tâbi olduğunu ancak Kitâb'ın hüküm beyân etmediği yerlerde Sünnet'in devreye gireceğini, Kitâb ve Sünnet arasında neshin söz konusu olmadığını açık bir biçimde ifade etmektedir.<sup>180</sup>

Özetle İmâm Şâfiî, 1-Kitâb'ın Kitâb'la neshi, 2- Sünnet'in Sünnet'le neshi, 3- Kitâb'ın Sünnet'le neshi ve 4-Sünnet'in Kitâb'la neshi şeklinde gerçekleşen bu dört ihtimalden sadece ilk ikisini şer'an caiz görmektedir. O'na göre Sünnet'in -âhâd ve mütevâtir haber fark etmeksizin- Kitâb'ı, Kitâb'ın da Sünnet'i nesh etmesi aklen vaki olsa da şer'an caiz ve vaki değildir.<sup>181</sup>

#### 1.1.3.1.1. İmâm Şâfiî'ye Göre Sünnet İle Kitâb'ın Neshi

İmâm Şâfiî'ye göre Kitâb ancak Kitâb'la nesh edilir, Sünnet'in Kitâb'ı nesh etmesi mümkün değildir. Çünkü Sünnet nas bulunan konularda Kitâb'a tâbidir.<sup>182</sup> Şâfiî bu görüşünü Yunus Süresi 15. âyeti<sup>183</sup> ile gerekçelendirmekte ve şöyle devam etmektedir: *"Burada Allah Teâlâ, Peygamber'ine, kendisine vahyolunana uymayı farz kıldığını, onu kendiliğinden bunu değiştirmeye müsaade etmediğini haber vermektedir. 'Ben O'nu kendiliğimden değiştiremem' âyetinde anlaşılıyor ki, Allah'ın Kitâbı'nı ancak O'nun Kitâb'ı nesh eder. Nasıl ki farzlarını ilk olarak O bildirmişse, farzlarından istediği hükmü kaldırma ve istediği hükmü sabit kılma yetkisi de ona aittir. Bu yetki, O'nun dışında hiçbir kulu için söz konusu olamaz. Zira âyette 'Allah*

<sup>179</sup> Ebû Zehra, *eş-Şâfiî*, s. 230.

<sup>180</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 314.

<sup>181</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 501; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 432.

<sup>182</sup> Geniş bilgi için bkz., Şâfiî, *er-Risâle*, md., 314-417.

<sup>183</sup> Yûnus, 10/15. *"Âyetlerimiz onlara açık açık okununca, (ölümden sonra) bizimle karşılaşmayı ummayanlar, 'Bundan başka bir Kur'ân getir veya bunu değiştir' dediler. De ki: 'Ben O'nu kendiliğimden değiştiremem, ben ancak, bana vahyolunana uyarım. Ben Rabbime karşı gelirim, büyük günün azabına uğramaktan korkarım.'"*

*dilediğini değiştirir ve yok eder, dilediğini sabit kılar. Ana kitap, onun katındadır*<sup>184</sup>  
*buyrulmaktadır.*<sup>185</sup>

Görüldüğü gibi Şâfiî, Sünnet'in Kitâb'a tâbi olma ve beyân cihetine vurgu yapmaktadır. Sünnet'in Kitâb'ı nesh etmemesinin temel dayanağı beyân ve neshle ilgili âyetlerdir. Şâfiî, bu görüşünü pekiştirmek için çeşitli âyetleri delil olarak göstermektedir: “*Biz bir âyeti nesh eder veya unutturursak, ondan daha hayırlısını veya benzerini (mislini/dengi) getiririz. Allah'ın gücünün her şeye hakkıyla yettiğini bilmez misin?*”<sup>186</sup>

Şâfiî, bu ayette iki noktaya dikkatleri çekmektedir: Birincisi, “*Biz bir âyeti nesh eder veya unutturursak...*” Allah Teâlâ bununla, Kitâb'ın neshini bizzat kendi zatına münhasır kılmıştır. İkincisi, “*...ondan daha hayırlısını veya benzerini (mislini/dengi) getiririz.*” Bununla da, bir âyeti nesh etmesi durumunda, onun benzerini veya ondan daha hayırlısını getireceğini bildirmiştir. Dolayısıyla Peygamber dâhil hiç kimseye nesh yetkisi verilmediği gibi Sünnet, Kur'ân'ın benzeri veya ondan daha hayırlı değildir. Öyle ise Sünnet, Kitâb'ı nesh edemez. Ayrıca İmâm Şâfiî, son âyetten hareketle, Kur'ân'ın nesh edilmesi ve inzalinin geciktirilmesinin, ancak Kur'ân'la mümkün olacağını ifade etmektedir.<sup>187</sup> Şâfiî'nin bu ifadelerinden Sünnet'in Kitâb'ı nesh etmemesinin aklen değil, şer'an caiz olmadığı anlaşılmaktadır. Zira ona göre, nesh pratikte vukû bulmamıştır. Diğer bir anlatımla, Sünnet'in Kitâb'ı nesh ettiği sabit olmamıştır. Şâfiî, bu yüzden *er-Risâle*'de özellikle Sünnet'in Kitâb'ı nesh etmesi ile alakalı her hangi bir örneğe yer vermemiştir. Oysa diğer nesh durumları için birden fazla örnek serdetmiştir.<sup>188</sup>

Şâfiî'nin burada ısrarla üzerinde durduğu konu şudur: Asıl nesh, Kitâb'la Kitâb'ın neshidir. Yani Kur'ân nassıyla sabit bir hükmü, ancak onun misli/dengi olan Kur'ân hükmü neshedebilir. Ancak bazen bu husus tam olarak anlaşılmaz. O zaman nâsîh ve mensûh âyetlerden neyin kastedildiğini anlamak için Sünnet'e ve icmâya müracaat edilir. Eğer Sünnet, sonradan nazil olan âyetlerin önceki âyetleri nesh

<sup>184</sup> er-Ra'd, 13/39.

<sup>185</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 314-417.

<sup>186</sup> el-Bakara, 2/106.

<sup>187</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 322.

<sup>188</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 361-393.

ettiğini beyân ediyorsa, burada kesin olarak neshin var olduğunu anlarız. Böylece Sünnet, nâsih değil, nâsihi beyân edicidir.<sup>189</sup> Dolayısıyla burada, Kur'ân'la Sünnet arasındaki ilişkinin tespitinde belirleyici olan kavram, beyân olmaktadır. Bu durum, Şâfiî'nin *er-Risâle*'de oluşturduğu metodolojik bütünlüğü dâhilinde tutarlı olma çabası olarak da değerlendirilebilir.

### 1.1.3.1.2. İmâm Şâfiî'ye Göre Kitâb İle Sünnet'in Neshi

İmâm Şâfiî, Kitâb'ın Sünnet'le neshini kabul etmediği gibi Sünnet'in de Kitâb'la neshini kabul etmemektedir. Her ne kadar Şâfiî usûlcüler, Şâfiî'nin bu görüşünü “*O'nun iki kavlinin birisi*” şeklinde ifade etseler de,<sup>190</sup> Ebû Zehra'nın bu hususta “*Elimizdeki mevcut kitaplarda, Şâfiî'ye ait 'Sünnet'in beyânı olmaksızın Kur'ân ile Sünnet'i nesh etmek caizdir' şeklinde bir görüş bulamıyoruz. Eğer Şâfiî'nin böyle bir görüşü varsa, bu mutlaka O'nun eski görüşüdür. Dolayısıyla Şâfiî'nin nihaî görüşü; 'Kur'ân'ın, Sünnet'i nesh etmeyeceği' yönündedir.*<sup>191</sup> şeklindeki sözleri İmâm Şâfiî'nin neyi kastettiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca büyük bir bölümünü nesh konusuna ayırdığı *er-Risâle*'sinde nihaî görüşünün bu olduğunu tasrih etmektedir. Onu bu görüşe sevk eden gerekçelerinin detaylarını, Şâfiî'nin kendisinden dinleyelim:

*“Bir kimse, Sünnet Kur'ân'la nesh edilebilir mi? diye sorarsa: Ona şöyle cevap verilebilir: Sünnet, Kur'ân'la nesh edilecek olursa, Hz. Peygamber'in önceki Sünnet'inin sonraki Sünnet'yle nesh edildiğini bildiren bir Sünnet'in bulunması gerekir ki, bu ikinci Sünnet, birincinin nesh edilmiş olduğunu bildirir. Böylece bir şeyin ancak kendi benzeriyle/misliyle nesh edilebileceğine dair insanlar için bir hüccet mevcut olur.*

*Bu söylediklerinin delili nedir? diyecek olursa: Ona cevaben şöyle denilir: Hz. Peygamber, Allah'ın farzlarıyla âmm ve hâss olma bakımından ne kastettiğini açıklama yetkisine sahiptir. Hz. Peygamber, bir şeyi daima Allah'ın hükmüne*

<sup>189</sup> Bakkal, “İmâm Şâfiî'de Nesh Anlayışı”, s. 122.

<sup>190</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 499; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 439; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 121.

<sup>191</sup> Ebû Zehra, *eş Şâfiî*, s. 226-227.



*dayanarak söyler. Eğer Allah O'nun söylediği bir hükmü nesh edecek olursa, Hz. Peygamber'in de Allah'ın nesh ettiği konuda bir Sünnet'i varid olur.*"<sup>192</sup>

Şâfiî, Kur'ân'ın Sünnet'i nesh edebileceğinin kabul edilmesi halinde ise bazı haksız itirazların ortaya çıkacağı endişesini taşımaktadır.<sup>193</sup> Nitekim Kitap ve Sünnet'teki hükümler arasında tam uyum kuramayanlar, "*Kur'ân, Sünnet'i neshetmiştir, Sünnet'in tespit ettiği bu hüküm Kur'ân'a aykırıdır*" gibi gerekçelerle pek çok hadisi delil olmaktan çıkaracaklardır. İmâm Şâfiî, bu kaygıdan hareketle Sünnet'in delil olmaktan çıkarılmasının önüne geçmeyi amaçlamaktadır.<sup>194</sup> Diğer bir ifade ile Şâfiî, Kur'ân'ın Sünnet'i nesh edilebileceğinin kabulü durumunda, Kur'ân'daki genel hüküm ifade eden âyetlerin delil gösterilerek, mücmel ve âmm nitelikli âyetleri açıklamak ve tahsis etmek üzere varid olan birçok Sünnet'in reddedilebileceğine dikkat çekmektedir. İmâm Şâfiî bunu farazî bir iddia olarak ortaya koymamaktadır. Çünkü o, kendi zamanında bazı kimselerin Kur'ân'a aykırılık gerekçesiyle pek çok Sünnet'i reddettiklerine bizzat şahit olmuştur.<sup>195</sup> Şâfiî, bu endişelerinde ne kadar haklı olduğunu ispat etmek için birden fazla âyeti delil olarak sunmakta ve şöyle demektedir:

*"Hz. Peygamber'in Sünnet'ini Kur'ân'ın nesh ettiğini ve Hz. Peygamber'den de onu nesh eden bir Sünnet'in rivâyet edilmediğini söylemek caiz olsaydı, Resûlullah'ın alım-satımla ilgili yasakladığı şeylerin hepsi hakkında, Hz. Peygamber'in, 'Allah alım-satımı helal ve ribâyı haram kılmuştur'<sup>196</sup> âyeti gelmeden önce onları haram kıldığını söylemek caiz olurdu.<sup>197</sup> Bunun gibi zina edenlerin recm edilmesini emreden Sünnet'in, 'Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun.'<sup>198</sup> âyetiyle recm cezasının nesh edildiği ileri sürülebilir.<sup>199</sup> Aynı*

<sup>192</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 329-331.

<sup>193</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 333.

<sup>194</sup> Çalış, "Şâfiî ve Yorumda Nesnellik Arayışı", s. 1738. İmâm Şâfiî'nin bu endişesinin ne kadar yerinde olduğu, bazı araştırmacıların eleştirel değerlendirmelerinde açıkça görülmektedir. Meselâ, zaman bakımından önce olduğu hususunda, Nûr sûresindeki âyetin sonra nâzil olduğu belirtilerek recm hadisleri devre dışı bırakılmaya çalışmıştır. Çalış, **a.g.m.**, s. 738; bk., Kırbaçoğlu, "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", s. 230.

<sup>195</sup> Sahip Beroje, "Gazâlî'nin Nesh Meselesinde İmâm Şâfiî'ye Muhâlefeti", **900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu**, İstanbul, İFAV, 7-9-11-2011, s. 191-192.

<sup>196</sup> el-Bakara, 2/275.

<sup>197</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 333.

<sup>198</sup> en-Nûr, 24/2.

şekilde 'Hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerini kesin'<sup>200</sup> âyetine dayanılarak hırz (muhafaza) altında olmayan ve 1/4 dinardan az olan hırsızlık suçlarında haddin düşmeyeceğini söylemek caiz olabilirdi. Çünkü 'السرقعة/hırsızlık' lafzı, az olsun çok olsun, hırz/muhafaza altında bulunsun veya bulunmasın, her türlü hırsızlığı kapsar. Böylece Hz. Peygamber'in her hadisi hakkında Kur'ân'da benzerini bulamayan kimse O, böyle bir şey söylememiştir, diye reddetmesi caiz olur. Bu şekilde Kitâb'a muvafık olma ihtimali bulunsa bile hakkında mücmel nas bulunan her sünnet terk edilir."<sup>201</sup>

Yukarıdaki bilgilerden hareketle Ebû Zehra, Şâfiî'nin savunduğu Sünnet'in Kur'ân'la nesh edilemeyeceğine dair görüşünün şu iki temele dayandığını belirtmektedir:

1. Nesih beyâna muhtaçtır: Sünnet, Kur'ân'ın beyânıdır. Sünnet'e bu beyân kuvvetini veren Kur'ân'dır. Neshin beyâna muhtaç olması hususuna gelince bu şöyledir: Nesih, naslarda önceki ve sonrakinin beyânına muhtaçtır. Hz. Peygamber'in ameli ve ashabına beyân ettiği şeyler kuşkusuz Sünnet ile sabit olacak şeylerdir. Şâfiî'ye göre Kur'ân'da mensûh olanların ekseriyeti ancak Sünnet'in delâletiyle bilinir. Öyle ise Sünnet'in mensûh olanlarını ancak Sünnet ile bilmek daha evladır. Çünkü beyân mevcuttur. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'ân'ı indirdik."<sup>202</sup>

2. Sünnet bulunmaksızın, Kur'ân'la Sünnet'i nesh etmek caiz değildir: Eğer bu durum caiz olsaydı, Kur'ân'a muhalif olma ihtimali gözüken her hadisin reddedilmesi ve onunla amelin makbul olmaması gerekirdi. Dolayısıyla bu durumda Sünnet, Kur'ân'ın umûmunu tahsis edemezdi ve onu beyân edici olmazdı. Bunu kabul etmek, Sünnet'i müdafaa eden Şâfiî'nin razı olacağı bir durum değildir.<sup>203</sup>

Sonuç olarak Şâfiî, neshi açıklarken şer'î deliller bağlamında Kur'ân ve Sünnet hiyerarşisini göz önünde bulundurarak, Sünnet'in Kur'ân'ı beyân etme cihetine önemle vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla beyân edilen, beyânı nesh edemez.

<sup>199</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 333.

<sup>200</sup> el-Mâide, 5/38.

<sup>201</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 333.

<sup>202</sup> en-Nahl, 16/44.

<sup>203</sup> Ebû Zehra, **eş-Şâfiî**, s. 227; a.mlf., **a.g.e.**, Keskioglu, (Çev), s. 239.

Diğer bir anlatımla O'na göre, “*nasıl Sünnet olmadan Kur'ân'ın mücmel farzlarını âmm ve hâss hükümlerini anlamak mümkün değilse, Sünnet olmadan hangi ayetin hangi ayeti nesh ettiğini doğru olarak tespit etmek de mümkün değildir. Çünkü nesh eden nas, mensûhun beyânıdır. Beyân görevi ise Sünnet'e verilmiştir. Eğer Kur'ân'ın Sünnet'i nesh ettiğini kabul edersek, beyân görevini Sünnet'ten alıp Kur'ân'a vermiş oluruz ki, bu beyân mekanizmasını tersine çevirmek olur. İşte Şâfiî'nin, 'Kur'ân, Sünnet'i nesh edemez', görüşünün şekillenmesinde etkili olan faktör de onun beyânla ilgili bu yaklaşımıdır.*”<sup>204</sup>

### 1.1.3.2. Şâfiî Usûlcülere Göre Nesh

Şâfiî usûlcüler, nesh konusuna dair açıklama ve tartışmalara, nesh kelimesinin mahiyetini belirterek başlamışlardır.<sup>205</sup> Ayrıca terimleşme sürecinde zamanla anlam daralmasına uğrayan nesh kavramını, beyân, tahsis ve bedâ gibi yakın kavramlarla ilişkilendiren usûlcülerin yaklaşımlarını da göz önünde bulundurarak konuyu ele almışlardır. Zira neshin tanımıyla yakın alakası bulunan beyân, muhteva ve uygulama alanı itibariyle nesh ile birçok konuda benzerliği üzerinde durulmuştur. Kimi zaman birbirine karıştırılan tahsis ise daha ilk dönemlerden itibaren ilmî tartışmalarda ifade edilmiş ve neshe dair farklı ilmi eserlerde çokça zikredilmeye başlanmıştır. Buna binaen nesh kavramı, İslâm tarihi boyunca, farklı görüş ve kanaatlerin çıkış noktası olmuştur.<sup>206</sup>

Şâfiî usûlcülerin kahir ekseriyeti, nesh konusunda imamlarının ortaya koyduğu yaklaşımı benimsemeyip ondan farklı bir görüşte olduğunu tasrih etmiştir. Bu yüzden Şâfiî usûl geleneğinde İmâm Şâfiî'ye muhâlefetin en ciddi tezahürü nesh konusundadır. Daha baştan nesh kelimesine yükledikleri anlamlarla ondan farklı düşündüklerini ortaya koymuşlardır. Zira neshi beyân ile ilişkilendiren Şâfiî'nin aksine, Şâfiî usûlcüler, neshin “*bir hükmü ortadan kaldırma*” anlamına geldiğine vurgu yaparak onunla aynı düşünmediklerini göstermişlerdir. Diğer bir ifade ile Şâfiî

<sup>204</sup> Beroje, “Şâfiî'nin Sünnetin Kur'ân'a Arzı Yöntemine Sünnetin Beyan Vasfı Çerçevesinde Yaklaşımı”, **Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu**, İstanbul, Kent Işıkları, 7-8 05- 2010, s. 868.

<sup>205</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 1412-1415; Şîrâzî, **el-Luma'**, 119; Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, I, 398; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 153; Râzî, **el-Mahsûl**, II, 769; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 86.

<sup>206</sup> Geniş bilgi için bk., Abdulhamit Sağır, “**Kelamcı Fıkah Usûlcülerin Nesih Anlayışı**”, (Yüksek Lisans, Erciyes Üniversitesi SBE, Kayseri 2007), s. 24; Bayraktar, “**Gazzâlî'nin Nesih Anlayışı**”, s. 64.

usûlcüler, nesh kelimesine daha çok: “izâle etmek, ref‘etmek/kaldırma” gibi anlamlar yüklemişlerdir. Ancak bu anlamların hakikat mi yoksa mecaz mı olduğu hususunda farklı yorumlar yapmışlardır.<sup>207</sup> Gazâlî, nesh kelimesinin “ref‘etmek/kaldırmak” ve “nakletmek” anlamlarında müşterek olduğu görüşündedir.<sup>208</sup> Râzî’ye göre ise kelamda asıl olan hakikattir. Dolayısıyla “iptal/izale etme” hususunda lâfzın, hakikat olduğu anlaşıldığında, müşterek manayı defetmek için “nakletme” anlamının da hakikat olmaması gerekir.<sup>209</sup> Âmidî ise bu konudaki tartışmaların lâfzî olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>210</sup> Bu tartışmalarda araştırmamızı ilgilendiren yönü ise Şâfiî usûlcülerin tanımlarda “hükümün ref‘ine/kalktığına” vurgu yaptıkları kısımdır. Zira Şâfiî ve Şâfiî müntesiplerini bu farklı görüşlere sevk eden asıl amil, neshin mahiyetinin belirleme girişimleridir. Netice itibarıyla temelde şu iki görüşe vurgu yaptıkları görülmektedir: Şâfiî’ye göre nesh, “beyân” anlamında kullanılırken Şâfiî usûlcülere göre ise “ref‘/kaldırma” anlamında kullanılmaktadır.<sup>211</sup>

Nesh kelimesine yüklenen anlamlar bir yana konunun daha iyi anlaşılması ve değerlendirilmesi için Şâfiî’nin görüşlerini sunarken yaptığımız tasnifin aynısını burada da uygulayacağız. Bu konudaki tartışmaları, Şîrâzî, Cüveynî, Sem‘ânî, Gazâlî, Râzî ve Âmidî’nin görüşleri ile sınırlı tutacağız. Çünkü genel olarak diğer Şâfiî usûlcüler de onlarla aynı çizgide hareket etmişlerdir. Şu var ki Şîrâzî ve Sem‘ânî gibi bazı Şâfiî usûlcüler İmâm Şâfiî’nin neshle ilgili görüşlerine bir yönüyle katılırken bir yönüyle de muhâlefet etmişlerdir. İmâm Şâfiî’nin bu konudaki görüşünün kabul görmemesinde Cüveynî ve öğrencisi Gazâlî’nin etkisi büyük olmuştur.

### 1.1.3.2.1. Şâfiî Usûlcülere Göre Sünnet İle Kitâb’ın Neshi

Şîrâzî ve Sem‘ânî hariç<sup>212</sup> diğer Şâfiî usûlcüler Kur‘ân’ın Sünnet ile neshi konusunda imamlarından farklı görüşler ileri sürmektedirler. Şâfiî usûlcüler, bu hususta Şâfiî gibi düşünsünler veya düşünmesinler hepsinin ortak hareket noktası,

<sup>207</sup> Şîrâzî, *Şerhu’l- Luma’*, I, 481; Cüveynî, *el-Burhân*, md., 1412; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 153; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 768, Âmidî, *el-İhkâm*, II, 86-97.

<sup>208</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 153.

<sup>209</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, II, 768.

<sup>210</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 86-97.

<sup>211</sup> Geniş bilgi için bk., Sağır, “*Kelamcı Fıkıh Usûlcülerin Nesih Anlayışı*”, s. 10-11.

<sup>212</sup> Şîrâzî, *el-Luma’*, s.116, a.mlf., *Şerhu’l- Luma’*, I, 469; Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, I, 432-439.

tartışmaları Şâfiî'nin ileri sürdüğü deliller üzerinde sürdürmeleridir. Şunu da belirtelim ki, beyân konusunda olduğu gibi bu konuda da Şâfiî usûlcülerin Şâfiî'ye muhâlefetinde, Bâkillânî'nin görüşleri önemli derecede belirleyici olmuştur. Ancak tespit ettiğimiz kadarıyla Şâfiî usûl geleneğinde bu şekilde bir neshin, aklen ve sem'an/şer'an vukûnun caiz olduğunu dile getiren ilk kişinin Şâfiî mezhebine mensup Ahmed b. Ömer İbn Sureyc (v. 306/918) olmuştur. Bu gelenek daha sonraları Cüveynî, Gazâlî, Râzî ve Âmidî ile devam etmiştir.<sup>213</sup> Nitekim Kur'an'ın Sünnet'le neshi konusunda Şâfiî'den farklı düşünen Cüveynî, Gazâlî, Râzî ve Âmidî, Kur'an'ın Sünnet'le neshini engelleyen bir durumun olmadığı görüşünü benimsemişlerdir.<sup>214</sup> Onlara göre neshin gerçekleşmesi için nâsih ve mensûhun aynı cinsten olmaları şart değildir.<sup>215</sup> Şu var ki Âmidî, Kitâb'ın Sünnet ile neshinin aklen ve şer'an caiz olduğunu kabul etse de bu tür neshin vukû bulmadığı şeklindeki düşüncesiyle mezkûr usûlcülerden ayrılmıştır.<sup>216</sup> Şâfiî usûlcülerin bu konudaki yaklaşımlarını özetle şu üç başlık altında zikretmek mümkündür:

1. Kitâb'ın Sünnet ile neshini caiz görmeyenler. Bu İmâm Şâfiî'ye ait olup, Şîrâzî ve Sem'ânî de bunu tercih etmişlerdir.
2. Kitâb'ın Sünnet ile neshini caiz görenler. Bu görüş ise Cüveynî, Gazâlî ve Râzî'ye aittir.
3. Kitâb'ın Sünnet ile neshini caiz görmekle birlikte Sünnet ile Kitâb'ın neshi vukû bulmadığını ileri sürenler. Bu görüş Âmidî'nin tercih ettiği görüştür.

Kitâb'ın Sünnet ile neshinin aklen ve şer'an caiz gören ve bu konuda Şâfiî usûlcülere öncülük eden Cüveynî ile birlikte diğer muhalif usûlcüler, Sünnet'le Kur'an'ın neshini kabul etmeyen ve mezkûr görüşlerini âyetlerle destekleyen İmâm Şâfiî'ye karşı yine o deliller üzerinde cevap vermişlerdir.

<sup>213</sup> Cüveynî, **et-Telhis**, II, 514-515; **el-Burhân**, md., 1440; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 176; Râzî, **el-Mahsûl**, II, 811; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 123.

<sup>214</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 1440; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 176; Râzî, **el-Mahsûl**, II, 811; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 125.

<sup>215</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 176; Râzî, **el-Mahsûl**, II, 811; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 125.

<sup>216</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, II, 124.

Cüveynî, Allah Teâlâ'nın, “*Bizimle karşılaşmayı ummayanlar, 'Bundan başka bir Kur'ân getir veya bunu değiştir' dediler. De ki: 'Onu kendiliğinden değiştiremem, ben ancak, bana vahyolunana uyarım. Ben Rabbime karşı gelirim, büyük günün azabına uğramaktan korkarım.*”<sup>217</sup> âyeti hakkında, “*bu delilin, onların aleyhine olması daha evladır.*”<sup>218</sup> demektedir. O, bu sözün gerekçesini şu şekilde sunmaktadır:

“*Hz. Peygamber (s.a.v.), Kur'ân'ı kendiliğinden nesh edemeyeceğini bu hususta vahiye tâbi olduğunu beyân etmiştir. Bu da delâlet ediyor ki, müspet ve menfi manada Hz. Peygamber şeriatın ispatında kendiliğinden bir şey söylememiştir.*”<sup>219</sup> Cüveynî'ye göre, ister Kur'ân'ın Sünnet'le neshi olsun, ister Sünnet'in Kur'ân'la neshi olsun aslında mesele tek bir minval üzere cereyan etmektedir. O da şudur: Hz. Peygamber (s.a.v.) kendinden bir şey söylememiştir. O sadece kendisine emredilene yapmış ve nasıl farz kılınmış ise o şekilde tebliğ etmiştir. Zira Hz. Peygamber'in (s.a.v.), bir tebliğci olarak zikrettiği ayetin hükmünün ümmetinden kaldırıldığını haber vermesini engelleyen bir durum yoktur. Dolayısıyla bu meselenin özü şudur, nesh, ancak Allah'ın emri ile vukû bulmuştur. Nâsîh, ancak Allah'tır. Hüküm, ancak Allah'ındır.<sup>220</sup> Şâfiî'de olduğu gibi Cüveynî'nin de bu görüşü tercih etmesinin temelinde, beyân konusundaki görüşleridir. Zira kendisi deliller hiyerarşinde Kur'ân ve Sünneti tek bir asıl olarak görmektedir. Bu bakış açısının tezahürleri burada kendini belli etmektedir ki, bu kendisi açısından tutarlı bir tutum olarak görülebilir.<sup>221</sup> Bu sebeple ona göre, tek bir asıl olan Kur'ân ve Sünnet'in birbirlerini nesh etmeleri aklen ve şer'an mümteni değildir. Yani ikisinin de vahiy kaynaklı olmaları hasebiyle birbirlerini nesh etmeleri caizdir.<sup>222</sup>

Gazâlî de hocasının yukarıdaki düşüncelerini teyit etmektedir. Hz. Peygamber'in kendiliğinden nesh edemeyeceğini, ancak kendisine gelen ve Kur'ân nazmında olmayan bir vahiyle nesh edilebileceği hususunda ihtilafın olmadığını

<sup>217</sup> Yûnus, 10/15.

<sup>218</sup> Cüveynî, **et-Telhîs**, II, 517-521.

<sup>219</sup> Geniş bilgi için bk., Cüveynî, **et-Telhîs**, II, 517-521.

<sup>220</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 1440.

<sup>221</sup> Geniş bilgi için bk., Cüveynî, **el-Burhân**, md., 165; Abdulazîm ed-Dîb, **İmâmu'l-Harameyn, Hasâisuhu-Eseruhu-Menziletuhu**, Dârû'l-Vefâ, Mensûra 1988, s. 212.

<sup>222</sup> Cüveynî, **et-Telhîs**, II, 517-518.

söylemektedir. Ona göre, eğer ictihâd yoluyla neshin caiz olduğu söylenirse, ictihâd izni de Allah'tan olduğundan, gerçek nesh edici, Resulünün lisanı üzere, Allah Teâlâ olmaktadır. Böylece Allah Teâlâ'nın kelamı bir olup, bir açıdan nâsih bir açıdan mensûh olacaktır. Yoksa Allah'ın, Kur'ân olan ve Kur'ân olmayan iki kelamı yoktur; değişiklik ibarelerdedir. Metlûv/Kur'ân veya metlûv olmayan/Sünnet her ikisi de Hz. Peygamber'den işitilir ve her iki durumda da neshedici Allah Teâlâ'dır.<sup>223</sup>

Râzî ve Âmidî de Yunûs süresindeki âyet hakkında Cüveynî ve Gazâlî gibi düşünmektedirler.<sup>224</sup> Şu var ki, daha önce söylenenleri yeterli bulduklarından daha fazla bir ilavede bulunmamışlardır. Sadece Âmidî bu hususta iki yönden bir cevap vermekle yetinmiştir:

Birincisi: Allah Teâlâ'nın, *“Ben sadece, bana gönderilen vahye uyuyorum.”* sözü, bir âyetin başka bir âyetle tebdil edilmesi hakkındadır. Yoksa Allah Teâlâ'nın bu kavlinde, bir âyetin başka âyetin hükmünün değiştirilmesinin imkânsızlığına delâlet eden bir durum yoktur. İkincisi: Nesih her ne kadar Sünnet'le gerçekleşmiş ise de o vahiydir. Dolayısıyla Hz. Peygamber kendisine vahyedilene tâbi olmuştur.<sup>225</sup>

Şâfiî usûlcüler imamlarının öne sürdüğü diğer delil hakkında da bir takım görüşler dile getirmektedirler. Bunlardan ilk olan Cüveynî, Şâfiî'yi de kast ederek bu konuda, *“Biz, bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelersek) mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz.”*<sup>226</sup> âyetini delil olarak öne sürenlere şöyle cevap verileceğini belirtmektedir: *“Bu, Allah Teâlâ'nın haber verdiği bir durumdur. Bu âyette, Kitâb'ın Sünnet'le neshinin vukûnun imkânsızlığını içeren bir durum söz konusu değildir. Zaten bu hususta ihtilaf vardır. Ayrıca zâhiri teviller neshin vukûnu engellemediği gibi vukûnunun olmaması hususunda da kesin bir delil bulunmamaktadır.”*<sup>227</sup>

Gazâlî de bu hususta şunları dile getirmektedir: *“Âyette kastedilen husus, daha hayırlı bir Kur'ân'ın getirilmesi değildir. Çünkü Kur'ân'ın bir kısmı, diğer*

<sup>223</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 177.

<sup>224</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, II, 815; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 125.

<sup>225</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 126-127.

<sup>226</sup> el-Bakara, 2/106.

<sup>227</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 1442.

kısından daha hayırlı olmakla nitelendirilmez. (Kur'ân âyetleri faziletli ve hayırlı olma açısından birbirlerine denktirler.) Bu durumda âyette yer alan “hayırlı” kelimesinden kasıt, amel bakımından daha hayırlı ve sevabı daha çok olan bir ameli getirmektedir. Bir amel de ya daha kolay olduğu için veya daha çok sevaplı olduğu için hayırlı olabilir.”<sup>228</sup>

Râzî ise bu âyette, Şâfiî'nin öne sürdüğü, nesh etme kudretinin Allah'a izafe edilmiş olması argümanını aynen kabul etmektedir. Ancak ona göre Sünnet, Kur'ân gibi vahiy kaynaklı olduğundan ikisinin de müsbiti Allah Teâlâ olmaktadır. Böylece daha hayırlısını getirme işinden maksat hükmün teşri kılınması ve ilzamıdır.<sup>229</sup>

Âmidî, söz konusu âyete dayanarak Sünnet'in, Kur'ân'dan daha hayırlı veya misli olmadığı görüşünde olanlara şöyle karşılık vermektedir: “Söz konusu âyetten maksat, ya âyetin yazısının ya da hükmünün neshidir. Şayet yazısının neshi ise bu imkânsızdır. Çünkü Allah Teâlâ, getireceği âyeti önceki âyetten daha hayırlı olmakla nitelendirmiştir. Oysa Kur'ân'ın hepsi hayırlı olduğu için bazısı bazısına tercih/tafdil edilemez. Eğer âyetin hükmünün neshi murat edilmiş ise 'nâsih hükmü, mensûhun hükümden daha hayırlı veya onun misli olduğuna delâlet eder' görüşünde olanlara deriz ki: Nâsihin hükmü, teklif hususunda daha uygun ve mükellef için daha yararlı olması imkânsız değildir.”<sup>230</sup>

Âmidî, âyette Allah Teâlâ kendini daha hayırlısını getirmek ile nitelendirmiştir, iddiasına karşılık da buna dair bir delâlet bulunmadığını; çünkü şayet Sünnet nâsih ise daha hayırlı olanı getiren Allah Teâlâ olmaktadır. Resûlullah (s.a.v), sadece tebliğ edendir. Dolayısıyla âyetteki durum, nâsihin ancak Kur'ân olacağına delâlet etmez. Aksine daha hayırlı olanı getirme söz konusu durumdan daha umumidir, şeklinde cevap vermektedir.<sup>231</sup>

Ana-babaya ve yakınlara vasiyet âyetinin, Hz. Peygamber'in, “varise vasiyet yoktur” hadisiyle nesh edilmemiştir, meselesine gelince Cüveynî'nin bu hususta ki yanıtı şöyledir:

<sup>228</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 177.

<sup>229</sup> Râzî, **el-Mahsûl**, II, 814.

<sup>230</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, II, 127.

<sup>231</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, II, 127.



“Şayet Kur’ân’ın Sünnet’le neshi, aklen ve sem’an kabul edilmiş ve vukû da belli olmuşsa, bu durumda uzak ihtimali bulunan bir cihete hamletmek ve zâhiri tevili yanlış tevile uygulamak gerekmez. Çünkü bu hususta hükümler de varit olmuştur. Mesele, Hz. Peygamber’in mezkûr hadisi, söz konusu vasiyet âyetini nesh etmiştir ki, Kur’ân’da bu âyeti nesh eden sarîh bir nas mevcut değildir.”<sup>232</sup>

Gazâlî, bu husustaki görüşünü ispat etme sadedinde öne sürdüğü delillerin, tartışmaya açık olduğunu ifade ederek Cüveynî’ye nispetle daha yumuşak ve daha objektif bir yaklaşım sergilemiştir. Gazâlî, ana-babaya ve yakınlara vasiyet âyetinin, Hz. Peygamber’in, “varise vasiyet yoktur” hadisiyle nesh edildiğini ve vasiyeti nesh edenin, miras âyeti olmadığını ifade etmektedir. Çünkü miras âyeti, ana-baba ve yakınlara vasiyete mani değildir ve miras ile vasiyeti bir araya getirip cem etmek mümkündür. Ancak bu konu incelemeye ve tartışmaya açıktır. Çünkü Hz. Peygamber, “varise vasiyet yoktur” sözüyle, miras âyetinin vasiyet âyetini nesh ettiğini ve onu nesh edenin bizzat kendisi olmadığını açıklamıştır.”<sup>233</sup>

Râzî ve Âmidî, bu konuda birbirine oldukça yakın ifadeler ve benzer argümanlar ileri sürmektedirler. Ancak her ikisi de, sonradan inen miras âyetlerinin vasiyete mani bir şey ihtiva etmemesinden dolayı cem’in mümkün olduğunu ileri süren Gazâlî’nin aksine bunun zayıf bir istidlâl olduğunu ifade etmektedirler. Zira mirasın varisin hakkı olması, onda vasiyetle tasarrufta bulunulmasına engeldir. Bu da miras âyetlerinin vasiyete mani olduğunu ispat etmektedir. Ayrıca ilgili hadis âhâd bir haberdir. Bunun vasiyetle ilgili âyeti nesh ettiği kabul edilmesi durumunda, Kur’ân’ın haber-i vahidle neshinin de kabul edilmesini gerektirir ki bunun caiz olmadığı hususunda icmâ vardır.<sup>234</sup>

Kur’ân’ın Sünnet’le neshi hususunda zikredilen âyetler elbette sadece bunlarla sınırlı değildir. Taraflar bunun dışında başka âyetleri de delil olarak ileri sürmüşlerdir. Ancak biz bu hususun yeterince anlaşıldığı kanaatinden hareketle bu konuda delil mesabesindeki örneklerin yeterli olduğunu düşünmekteyiz.

<sup>232</sup> Cüveynî, **et-Telhîs**, II, 521.

<sup>233</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 177.

<sup>234</sup> Râzî, **el-Mahsûl**, II, 811-812; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 124; Beroje, “Gazâlî’nin Nesh Meselesinde İmam Şâfiî’ye Muhâlefeti”, s. 198.

Kanaatimizce Sünnet'in Kur'ân'ı nesh edemeyeceğini ileri süren Şâfiî'nin mezkûr görüşü, onun her fırsatta dile getirdiği beyân sistemiyle uygunluk arz etmesi hasebiyle daha tutarlı olduğu söylenebilir. Zira yukarıda geniş bir şekilde yer verdiğimiz gibi Sünnet beyân, Kur'ân ise beyân edilendir. Kur'ân'ın sünnet ile neshinin kabul edilmesi durumunda, beyân görevi sünnetten alıp Kur'ân'a verilmiş olur ki, bu da Şâfiî'nin ısrarla savunduğu beyân teziyle çelişmesi demektir. Ayrıca Sünnet'in Kur'ân'ı neshinin şer'an vukû bulduğu görüşler güçlü örneklerle desteklenmemiştir. Bu görüşler, daha fazla teorik ve aklî delillere dayandırılmıştır ki, tartışmanın özü şer'î bir mesele olması itibariyle bu delillerin hiç biri ilzam edici nitelikte değildir. Nitekim son dönemlerde yapılan çalışmalar da bunu destekler mahiyettir.<sup>235</sup> Cüveynî'ye ait eserler üzerinde ciddi çalışmalar yapan Abdulazîm Dîb, Cüveynî'nin *el-Burhân* adlı eserinin tahkikinde onun görüşlerine olan hayranlığına ve Şâfiî'nin görüşünü reddetmedeki maharetine vurgu yapmakla birlikte; uygulama, Şâfiî'nin görüşünün doğruluğunu ispat ettiğini ifade etmektedir. Dîb görüşünü desteklemek için nesh konusunda kapsamlı bir çalışma yapan Mustafa Zeyd'i referans göstermektedir.<sup>236</sup> Nitekim Zeyd, Sünnet'in Kur'ân'ı nesh ettiğine dair pratikte tek bir örneğe rastlamadığını, bunun caiz olduğuna dair tartışmaların ise birer nazariyeden ibaret olduğunu ifade etmektedir.<sup>237</sup>

Sonuç olarak bu konudaki Şâfiî'nin görüşünü destekleyen yaklaşımları derli toplu bir şekilde arz eden Beroje'nin şu tespitlerine katılıyor ve olduğu gibi aşağıda zikretmek istiyoruz:

*“İmâm Şâfiî, bir Kur'ân âyetinin ancak kendi dengi/benzer bir âyetle nesh edilebileceğini, yani Sünnet'in Kur'ân'ı nesh edemeyeceğini savunurken, öncelikle nesh ile ilgili âyetlerin lafzî anlamından hareket etmektedir. Gerçekten Şâfiî'nin delil olarak sunduğu âyetler önyargısız bir okumaya tâbi tutulduğunda, Kur'ân'la sabit bir hüküm, ancak kendi dengi bir Kur'ân nassıyla nesh edilebileceği, Sünnet'in Kur'ân'ı nesh etmesinin caiz olmadığı sonucuna rahatlıkla ulaşılabilir. Mütekellim*

<sup>235</sup> Mustafa Zeyd, **en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerim**, Dâru'l-Vefâ, Mansura 1987, II, 1264-1266; Beroje, “İmâm Şâfiî'nin Nesh Anlayışı ve ilk Şâfiî Usûlcülerin Buna Yönelik Eleştirileri”, **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (9), s. 79-80.

<sup>236</sup> Dîb, **İmâmu'l-Harameyn, Hasâisuhu-Eseruhu-Menziletuhu.**, 217.

<sup>237</sup> Zeyd, **a.g.e.**, II, 1264-1266.

usûlcülerin, Şâfiî'nin istidlal ettiği âyetlerden, Sünnet'in Kur'ân'ı nesh edemeyeceği sonucunun çıkmayacağına dair yaptıkları itirazlar ve getirdikleri deliller, kelimeler ve cedel ilminin muhatabı susturma esasına üzerine kurulu, aklî, mantıkî, ve dilbilimsel istidlallerden oluşan, çoğu pratikte karşılığı olmayan teorik istidlallerdir. Yani meseleye yaklaşımda fıkıh değil kelimeler mantalitesi hâkimdir. Kaldı ki Sünnet'in Kur'ân'ı nesh ettiğinin şer'an vukû bulduğuna dair verilen örneklerin çok tatmin edici olmadığı, bu görüşü savunanlarca da kabul edilmektedir.”<sup>238</sup>

Tüm bunlarla birlikte bu konuda İmâm Şâfiî'nin mezkûr görüşünü daha önce Şîrâzî ve Sem'ânî'nin güçlü bir şekilde savundukları, buna karşılık Şâfiî usûlcülerin bu delillere karşı güçlü argümanlar ileri süremedikleri görülmektedir. Mesela Şîrâzî, İmâm Şâfiî'nin Kitâb'ın Sünnet ile neshini caiz görmeyen görüşünü ispat etme sadedinde şunları dile getirmektedir: “Kuşkusuz Kur'ân Sünnet'in aslıdır. Çünkü Hz. Peygamber'in nübüvveti hususundaki sıdkı ancak Kur'ân ile sabit olmaktadır. Şer'at da Kur'ân'la sabit olmuş istikrar bulmuştur. Eğer Kur'ân olmasaydı Sünnet'in hiçbir hükmü olmazdı. Kur'ân'ın Sünnet'in aslı olduğu sabit olduğuna göre, aslın/Kur'ân'ın kendi fer'i/Sünnet ile neshi caiz olmamaktadır. Aynı şekilde Sünnet, i'câz yönüyle de Kur'ân'a eşit değildir. Çünkü Kur'ân'ın nazmında i'câz söz konusu iken Sünnet'in nazmında i'câz söz konusu değildir. Ezberleme ve iyice anlamakla birlik Kur'ân'ı tilavetinin tekrar edilmesinde sevap olduğu halde aynı şey Sünnet için geçerli değildir. İşte Kur'ân'ın, bu iki yönüyle Sünnet'ten üstün olması, O'nun Sünnet'le neshinin caiz olmamasını gerekli kılar.”<sup>239</sup>

#### 1.1.3.2.2. Şâfiî Usûlcülere Göre Kitâb İle Sünnet'in Neshi

Şâfiî usûlcüler istisnasız Kur'ân'ın Sünnet'i nesh edebileceğini aklen caiz, şer'an vukû bulduğu görüşündedirler. Böylece Sünnet'in Kur'ân'ı nesh edebileceği konusunda olduğu gibi bu hususta da imamlarına muhâlefet etmektedirler. Şu farkla Sünnet'in Kur'ân'ı neshi konusunun aksine burada Şâfiî usûlcüler arasında Şâfiî'nin mezkûr görüşünün isabetsizliği hususunda tam bir konsensüs hasıl olduğu görülmektedir. Onlar, mezkûr görüşlerini ifade ederken, daha ziyade şer'an vukû

<sup>238</sup> Beroje “İmâm Şâfiî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfiî Usûlcülerin Buna Yönelik Eleştirileri”, s. 81.

<sup>239</sup> Şîrâzî, Şerhu'l- Luma', I, 504.

üzerinde durmaktadırlar. Çünkü Şâfiî bu tür neshin aklen caiz olduğunu inkâr etmemektedir.<sup>240</sup> Bu yüzden İhtilaf noktası, bu tür neshin aklen caiz olup olmamasından ziyade, şer‘an vukû bulup bulmaması hususundadır. Dolayısıyla hem Şâfiî hem de muhalif Şâfiî usûlcüler tartışmayı sadece teorik bağlamında değil, ayrıca şer‘an vukû bulduğuna dair âyetler bağlamında da ele alıp görüşlerini ispatlamaya çalışmaktadırlar. Şâfiî’nin, Kitâb’ın Sünnet’i nesh ettiğine dair delil olarak öne sürdüğü âyetleri tekrar hatırlayacak olursak, bu âyetlerden birkaçı şunlardır:

*“Allah alım-satımı helal ve ribâyı haram kılmıştır.”<sup>241</sup>, “Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun.”<sup>242</sup>, “Hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerini kesin”<sup>243</sup>, “Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir. (Ey Müslümanlar!) Siz de nerede olursanız olun, (namazda) yüzlerinizi o tarafa çevirin.”<sup>244</sup>, “Eğer (bir tehlikeden) korkarsanız, namazı yaya olarak veya binek üzerinde kılın.”<sup>245</sup>*

Daha önce bu âyetler ışığında Şâfiî’nin Kur’ân ile Sünnet’in neshine karşı çıkmasının asıl gerekçelerini ifade etmiştik. Ancak ne hikmetse Şâfiî usûlcüler, Şâfiî’nin bu endişesini gidermeye dair her hangi bir açıklamada bulunmamışlardır. Mamafih Şâfiî usûlcülerin bu konuda Şâfiî’ye cevap niteliğindeki âyet seçimlerine gelince, onlardan bir kısmı Şâfiî’nin zikrettiği âyetleri, bir kısmı ise daha kuvvetli gördükleri farklı âyetleri tercih etmişlerdir. Onlar, genel itibariyle daha çok, “O, kendi hevasından konuşmaz”<sup>246</sup> âyetine tutunmuşlar ve hem Kur’ân’ın hem de Sünnet’in vahiy kaynaklı olduğunu savunmuşlardır. Dolayısıyla bu tür neshin imkânsız olmadığını ileri sürerek Şâfiî’ye itirazda bulunmuşlardır.<sup>247</sup>

---

<sup>240</sup> Ebû Zehra, **eş-Şâfiî**, s. 227.

<sup>241</sup> el-Bakara, 2/275.

<sup>242</sup> en-Nûr, 24/2.

<sup>243</sup> el-Mâide, 5/38.

<sup>244</sup> el-Bakara, 2/144.

<sup>245</sup> el-Bakara, 2/239.

<sup>246</sup> en-Necm, 53/3.

<sup>247</sup> Cüveynî, **et-Telhis**, 522; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 176; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 123.

Cüveynî hariç, Şâfiî usûlcülerin çoğu, Kur'ân'ın Sünnet'i neshinin caiz olmasını, şer'î delillerin kuvvet derecelerine dayandırmaktadırlar.<sup>248</sup> Diğer bir ifade ile onlar, nâsih ile mensûhun delil olma cihetiyle birbirine denk/misli veya nâsihin mensûhtan daha kuvvetli olması gerektiğini dile getirmişlerdir.<sup>249</sup> Onlara göre, bir delinin hükmü, kendi cinsinden daha kuvvetli bir delille nesh edilmesi caiz olduğuna göre, Sünnet'ten daha kuvvetli bir delil olan Kur'ân'ın Sünnet'i nesh etmesi imkânsız değildir.<sup>250</sup> Meselâ Şîrâzî, aynı konumda olan Kitâb'ın Kitâb'la neshi caiz olduğuna göre, konum bakımından daha üstün olan Kitâb'ın Sünnet'i nesh etmesi evleviyetle caiz olduğunu ifade etmektedir. Şîrâzî bu durumu şu şekilde gerekçelendirmektedir: "*Sünnet'le Kitâb'ın beyânı veya Kitâb'la Sünnet'in beyânı caizdir. Aynı şekilde Kitâb'la Sünnet'in tahsisi caiz olduğuna göre Kitâb'la Sünnet'in neshi de caizdir.*"<sup>251</sup> Şîrâzî'nin bu yaklaşım ve ifadelerinin benzerlerini sonraki diğer Şâfiî usûlcüler de sarf etmiş ve bu nesh türüne de şu âyetleri delil göstermişler:<sup>252</sup> "...onları kâfirlere geri göndermeyin..."<sup>253</sup> Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) müşriklerle yaptığı Hudeybiye anlaşmasına göre, Mekke'den Müslüman birisi Medine'ye sığındığı zaman iade edilecektir. Fakat Medine'den birisi Mekke'ye sığınacak olursa iade edilmeyecektir. Ne var ki çok geçmeden bir kadın, Müslüman olduktan sonra Medine'ye sığındı ve bu anlaşma gereği onun iade edilmesi gerekecekti. Bunun üzerine "... onları kâfirlere geri göndermeyin..." âyeti nazil oldu. Aynı şekilde Hz. Peygamber (s.a.v.) Hendek savaşı esnasında şiddetli çatışmalardan dolayı dört vakit namazı gecenin geç vaktine kadar geciktirmiş ve sonra da onları kaza etmiştir.<sup>254</sup> Sonra: "*Eğer (herhangi bir şeyden) korkarsanız (namazlarınızı) yürüyerek yahut binmiş olarak (kılın)*"<sup>255</sup> âyeti nazil oldu. Böylece bu âyetle namazın imkân ve zarurete göre eda edilmesi emredildi, geciktirilmesi men edilerek Sünnet'le sabit olan hüküm nesh edildi. İşte

<sup>248</sup> Cüveynî, âhâd-mütevâtir ayırımını yapmamış, mutlak anlamdaki neshin her türlü nasla yapılabileceğini savunarak Şâfiî usûlcülerinin teamüllerine aykırı bir tutum sergilemiştir. bk., Cüveynî, **el-Burhân**, md., 1440.

<sup>249</sup> Şîrâzî, **Şerhu'l-Luma'**, I, 498; Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, I, 440; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 178; Râzi, **el-Mahsûl**, II, 811; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 121.

<sup>250</sup> Şîrâzî, **et-Tefsira**, s. 273.

<sup>251</sup> Şîrâzî, **Şerhu'l-Luma'**, I, 499.

<sup>252</sup> Şîrâzî, **Şerhu'l-Luma'**, I, 499; Cüveynî, **et-Telhis**, 524; Sem'ânî, **a.g.e.**, I, 439; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 176; Râzi, **el-Mahsûl**, II, 807; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 121.

<sup>253</sup> el-Mümtehine, 60/10.

<sup>254</sup> Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.), namazın vaktinde kılınmamasına sebebiyet verenler hakkında şöyle buyurdu: "*Allah onların kabirlerini ateşle doldursun.*" Müslim, **Mesâcid**, 5/36, 1424.

<sup>255</sup> el-Bakara, 2/239.

Şâfiî usûlcülere göre bu ve benzeri âyetler gösteriyor ki Sünnet'in Kur'ân'la nesh edilmesi şer'an caizdir.<sup>256</sup>

Şâfiî usûlcüler, Sünnet'in Kur'ân'la nesh edilmesini şer'an caiz olduğunu verdikleri örneklerle ispatladıktan sonra Şâfiî'nin, “(O peygamberleri) apaçık belgeler ve kitaplarla gönderdik. İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur'ân'ı indirdik”<sup>257</sup> âyetine dayanarak Allah Teâlâ'nın, Sünnet'i Kur'ân için beyân kıldığını dolayısıyla Kur'ân'ın Sünnet için beyân olmasının caiz olamayacağı görüşüne de şu şekilde itiraz etmişlerdir:

Âyette geçen beyân'dan maksat izhâr ve tebliğdir. Şâfiî'nin savunduğu nesh söz konusu değildir. Zira beyân, “bir şeyi anlaşılma/ışkâl durumundan anlaşılır durumuna çıkarmaktadır.”<sup>258</sup> Beyân'dan maksadın tebliğ olmasının delili şudur, İmâm Şâfiî, âyette beyânı Kur'ân'ın bütünüyle ilişkilendirmiştir. Oysa Kur'ân'da mensûh âyetler olduğu gibi mensûh olmayan âyetler de vardır. Hatta mensûh olmayanlar mensûh olanlardan daha fazladır. Çünkü Kur'ân'da Allah Teâlâ'nın sıfatlarını, geçmiş ümmetlerin ve olayların haberlerini bildiren, neshe ihtimali olmayan âyetler de bulunmaktadır. Hâlbuki Şâfiî'nin zikrettiği âyetin neshe ihtimali bulunmamaktadır. Dolayısıyla izhâr olan beyânın tümünün, beyâna ihtiyacı yoktur. Böylece bu delil göstermektedir ki, beyândan maksat zikrettiğimiz tebliğdir.<sup>259</sup>

Bu konuda Şâfiî ile Şâfiî sonrası usûlcüler arasındaki ihtilaf, haddizatında Kur'ân'ın, Sünnet'in getirdiklerinden başka bir şey getirmesinde ve Sünnet'in getirdiği hükümleri kaldırması hususunda değildir. Asıl ihtilaf Sünnet'le beyân edilmeksizin Sünnet'in Kur'ân'la neshinin sabit olup olmamasındadır. Daha önce de ifade edildiği üzere Şâfiî'ye göre Kur'ân'ın Sünneti nesh etmesi için bu neshi beyân eden başka bir

<sup>256</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 499-500; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 439; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 176; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 807; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 121.

<sup>257</sup> en-Nahl, 16/44.

<sup>258</sup> Şîrâzî, beyân konusunda beyânın tanımını verirken, burada Şâfiî karşı delil olarak sunduğu bu tanımını tercih etmediği görülmektedir. Şayet bu tanımını tercih etmiş ise kendi dönemin bir fukahâ temsilcisi olarak fukahâ geleneğinde kabul görmüş bir tanımını tercih etmediği ortaya çıkmış olacaktır ki iki durumda da bir çelişki söz konusu olur.

<sup>259</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 499-500.

Sünnetin bulunması gerekir.<sup>260</sup> Cüveynî, bu görüşe karşılık, Şâfiî'ye yönelteceği eleştiri dozajının da yüksek olduğunu düşünmüş olacak ki ona olan saygısından dolayı ismini açıkça zikretmeden şöyle bir itirazda bulunmuştur: “*Kur’ân’ın Sünnet’in hilafına nazil olması mümkün müdür, değil midir? Eğer Mümkün olmadığını söylerse, kabul edilemez (münker) bir söz söylemiştir. Yok, eğer mümkün olduğunu söyler ve Hz. Peygamber’in Kur’ân’ın nüzulu esnasında ilk Sünnet’e aykırı bir Sünnet getirdiğini ve böylece Sünnet’in Sünnet’le nesh ettiğini zannederse, bu hakikatlerle oynamak ve istihza etmek demektir. Kur’ân, kesin olarak varit olmuş iken neshin bekletilmesi nasıl takdir edilir?*”<sup>261</sup> Cüveynî isim zikretmese de bu ifadelerin İmâm Şâfiî’ye yönelik olduğu aşikârdır.<sup>262</sup>

Cüveynî’nin eleştirisini maruz kalan Şâfiî’nin mezkûr görüşü aslında Sünnet’in Sünnet’le neshine benzemektedir. Bu yüzden Şâfiî, Hz. Peygamber’in nesh edilmiş bir Sünnet’i rivayet edildiği halde, onu nesh eden Sünnetin rivayet edilmemiş olması ihtimali var mıdır? sorusuna: “*Böyle bir ihtimal yoktur.*” şeklinde net bir yanıt vermektedir. Çünkü ona göre, farziyeti kaldırılan bir şeyin rivayet edilmesi ve farziyeti kesinleşmiş olan bir şeyin de terk edilmesi mümkün değildir. Eğer böyle bir şey caiz olacak olursa, Sünnet’lerin çoğu, “*belki nesh edilmiştir.*” düşüncesiyle insanlar nezdinde kaybolur gider. Bir farz sürekli olarak nesh edilmişse, yerine mutlaka başka bir farz konulmuştur. Kitâb ve Sünnet’teki bütün neshler, işte böyledir.<sup>263</sup>

Gazâlî de, aslında Şâfiî’nin neshin bu yönlerini bilemeyecek biri olmadığını da kabul etmektedir. Ancak Kur’ân’ın Sünnet’le ve Sünnetin Kur’ân’la neshinin hiç bir surette vukû bulmadığını savunan Şâfiî’yi tahakküm etmekle eleştirmekte ve Sünnet’in Kur’ân’la neshi caiz olduğu gibi aksinin de caiz olduğunu kabul etmektedir.<sup>264</sup> Nitekim Gazâlî bu tür neshin sem‘an vukû bulduğunu ispat etmek için şu misalleri de vermektedir: “Beyt-i Makdise yönelme emri Kur’ân’da olmayıp

<sup>260</sup> Ebû Zehra, **eş-Şâfiî**, s. 229; Şâfiî, **er-Risâle**, md.,324.

<sup>261</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 1443.

<sup>262</sup> Bk., Şâfiî, **er-Risâle**, md., 324.

<sup>263</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 327-328, s. 183-184.

<sup>264</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 176.

Sünnet'te vardır. “*Yüzünü Mescid-i Haram yönüne çevir*”<sup>265</sup> âyetiyle Kur’ân Sünnet’i nesh etmiştir. Oruçlu kimselerin geceleri eşlerine yaklaşımları Sünnet’le haram kılınmış ve birleşmenin haram olduğuna dair hükmü Kur’ân’da yoktur. Ancak, ‘*Şimdi karılarınızla birleşebilirsiniz*’<sup>266</sup> âyeti, birleşmenin haramlığını nesh etmektedir. Sünnet’le sabit olan aşure orucu, “*Sizden Ramazan ayını idrak edenler onda oruç tutsun.*”<sup>267</sup> Yani Ramazan orucu ile nesh edilmiştir.”<sup>268</sup>

Gazâlî’den önce olduğu gibi ondan sonra gelen Şâfiî usûlcüler de benzer misallere tutunarak, Kur’ân’ın Sünnet’i nesh etmesinin aklen ve şer’an caiz olduğunu akli ve nakli delillerle ispat etme yoluna gitmişlerdir.<sup>269</sup> En önemlisi Şâfiî usûlcüler arasında Şâfiî’nin bu konudaki görüşünün isabetsizliği üzerinde önemli bir konsensüsün ortaya çıkmış olmasıdır. Ancak çağımızda konu ile ilgili araştırma yapanların çoğunun, İmâm Şâfiî’nin, nesh konusundaki görüşünün güçlü delillere dayandığı, mütekellim usûlcülerin onu anlamadığını ve görüşlerini çürütemediği kanaatine varmaları ayrı bir önem arz etmektedir. Onlara göre, Şâfiî usûlcüler, İmâm Şâfiî’nin konu ile ilgili söylediklerini bir bütün olarak itibara almamışlardır. Bu açıdan onun görüşlerini çürütebilmek için, Kur’ân’ın Sünnet’i nesh ettiğine dair nakli delillerin varlığını ispat etmek yeterli değildir. Ayrıca söylediklerinin yanlış olduğunun ispatlanması gerekmektedir. Öte yandan konu ile ilgili arz edilen misallerin çoğu, bazılarının zannettiği gibi sadece Sünnet’le sabit hükümler değildir. Aksine bu hükümler delâleten Kur’ân’da da mevcuttur. Bu açıdan Kur’ân’da aslı bulunan bir hükmün yine Kur’ân tarafından nesh edilmesinden ibarettir. En önemlisi, Şâfiî usûlcüler, Kur’ân’ın Sünnet’i nesh edilebileceğinin kabulü durumunda nasıl bir tehlikenin doğacağı hususu üzerinde duran imamlarının aksine bu duruma kayıtsız kalmışlardır.<sup>270</sup>

---

<sup>265</sup> el-Bakara, 2/149.

<sup>266</sup> el-Bakara, 2/187.

<sup>267</sup> el-Bakara, 2/185.

<sup>268</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 176.

<sup>269</sup> Cüveynî, **et-Telhîs**, II, 522-523; Şîrâzî, **Şerhu'l-Luma'**, I, 499; Sem‘ânî, **Kavâti‘u'l-Edille**, I, 439; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 176; Râzi, **el-Mahsûl**, II, 806-807; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 121.

<sup>270</sup> Geniş bilgi için Zeyd, **en-Nesh fi'l-Kur‘âni'l-Kerim**, II, 817-819; Ebû Zehra, **eş-Şâfiî**, s. 228-231; Beroje, “Gazâlî’nin Nesh Meselesinde İmâm Şâfiî’ye Muhâlefeti”, s. 209.



İmâm Şâfiî'nin bu konudaki görüşlerinde herhangi bir çelişkinin bulunmadığını, aksine onun kendi usûl sistematiği içinde tutarlığı olduğunu savunan Ahmet Keleş de konuyla ilgili olarak şunları ifade etmektedir:

*“... şimdi tam da burada sorulması ve cevaplandırılması gereken bir soru vardır. 'Peki, Kur'ân, Sünneti nesh eder mi?' bu soru, konumuz bakımından son derece önemlidir ve problematiktir. Çünkü burada şöyle bir sorun alanı vardır. Kur'ân, derece bakımından Sünnetten üstün olduğuna göre, üst olan altı, asıl olan da fer'î nesh etmelidir. Ayrıca, şayet Sünnet de vahiy ise vahiy olanlar nasıl birbirlerini nesh edemezler? İmâm Şâfiî'yi çelişkiye düşmekle itham edenler de tam bu soruyu sormaktadırlar:<sup>271</sup> 'Madem Sünnet vahiy ise neden Kur'ân vahiy Sünnet vahiyini nesh etmesin? Her ikisi de aynı asla ait değiller mi?' diye sormaktadırlar ...”<sup>272</sup>*

Keleş, İmâm Şâfiî'nin bu konudaki görüşüne yer verdikten sonra sözlerini şöyle sürdürmektedir:

*“Sonuç olarak Şâfiî, konuyla ilgili koyduğu prensibe sadık kalmakta ve muhataplarından adeta kendisini anlamaya çaba sarf etmelerini istemektedir. Yani bir anlamda; neden illa Kur'ân ile Sünnetin birbirlerini neshinden ısrar edip oraya takılı kalıyorsunuz. Sünnet kendisi de vahiy olduğundan onun neshi de yine Allah tarafından gerçekleşmiş olmuyor mu? İşte bu noktayı ve üzerinde ısrar ettiğim nüansı görebilirsiniz, ne demek istediğimi daha iyi anlarsınız demek istemektedir.”<sup>273</sup>*

Kanaatimize göre, Şâfiî usûlcülerin tamamının bu konuda Şâfiî'nin görüşünün isabetsizliği üzerinde hem fikir olmaları, son dönem araştırmacılarının yukarıdaki gerekçeleriyle geçiştirilemez. Çünkü Şâfiî usûlcülerden her birinin mutlak ilmî otoriteleri ortadayken yukarıda aleyhlerine arz edilen argümanların yetersiz kaldığı aşikârdır. Bu hususta belki Şâfiî usûlcülerden bir ikisinin imamlarını anlamamakla veya konu ile ilgili söylediklerini bir bütün olarak itibara almamakla itham edebiliriz. Ancak genel temayülün bu olduğu hakikatini değiştiremeyiz. Öte

<sup>271</sup> Çelişki olduğuna dair bk., Dağcı, İmâm Şâfiî, s. 71; Kırbasoğlu, “er-Risâle'nin Şekli ve Muhteva Açısından Eleştirisi”, s. 238; Muammer Bayraktutar, “İmâm Şâfiî'nin Lâfza Bağlı Hadîs/Sünnet Yorumu”, (Doktora, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2006), s. 69.

<sup>272</sup> Ahmet Keleş, “İmâm Şâfiî'nin Fıkıh Usûlünde Sünnet Vahiy İlişkisi”, **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (1), s. 8-9.

<sup>273</sup> Keleş, **a.g.m.**, s.8-9.

yandan “Şâfî’nin görüşlerini çürütemek için, Kur’an’ın Sünnet’i nesh ettiğine dair naklî delillerin varlığını ispat etmek yeterli değildir, ayrıca söylediklerinin yanlış olduğunun ispatlanması gerekmektedir” iddiası yeterli bir iddia olmaktan uzaktır. Zira aynı şey bu iddia sahibi için de söz konusudur. Burada asıl olan şudur, müddei, başkasının iddiasını çürütmekle değil, kendi iddiasını ispatla mükelleftir. Daha önemlisi Şâfî ve Şâfî usûlcülerin, bu mesele hakkında öne sürdükleri görüş ve delillerin rahatlıkla çürütülecek cinsten olmadıkları açıktır. Dolayısıyla bu konuda takınılacak en iyi tavrın, hiçbir bir şekilde mevcut temayüllerin tesirinde kalmadan objektif bir bakışla daha derin ve ciddi çalışmalara ağırlık vermek olacaktır. Zira İslâm tarihindeki ilmi katkı ve şöhretlerine rağmen başta İmâm Şâfî olmak üzere Şâfî usûlcülerin günümüzde hakkıyla okunup anlaşıldığını söylemek zordur.

## 1.2. SÜNNET

Kur’ân’ın nüzulünden sonra pek çok Arapça kelime gibi Sünnet kavramı da önemli bir anlam genişlemesine uğramıştır. Bu yönüyle Sünnet kelimesi semantik bir açıdan ele alındığında esas mana veya izâfî mana olmak üzere iki tür anlamda kullanılabileceğini söyleyebiliriz. Fakat burada bu kelimenin semantik tahliline girmeksizin sadece konumuzun anlaşılması adına İslâmın ilk dönemdeki mefhumuna ve fıkıh usûlünün sistematik bir ilim haline gelmeye başladığı dönemdeki anlamına işaret etmekle yetineceğiz.<sup>274</sup>

Sözlükte “*Sünnet*” övülen dosdoğru yol demektir. Bundan dolayı doğruluk üzerinde olan kişi hakkında, “*falanca, ehl-i sünnet’tendir*” tabiri kullanılmaktadır.<sup>275</sup> Bazen de bid‘at karşıtı meşru uygulama anlamında kullanılmaktadır.<sup>276</sup> Ancak genel olarak Sünnet’in, “*alışılmış yol*” anlamında kullanımı daha yaygındır. Zira herhangi bir kişiye nispetle sünnetten söz edildiğinde, onun iyi veya kötü çokça yapa geldiği davranışları kastedilir.<sup>277</sup> Hz. Peygamber’in şu hadisinde “*Sünnet*” kelimesi bu

<sup>274</sup> Sünnet kelimesinin anlam çerçevesi ve semantik gelişimi hakkında Geniş bilgi için bk., Toshiko Izutsu, **Kur’an’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar**, Selahattin Ayaz, (Çev.) Pınar Yayınları, İstanbul 2010; Bünyamin Erul, **Sahabenin Sünnet Anlayışı**, TDV. Yayınları, Ankara 2012; Ahmet Keleş, **Sünnet Yaşayan Hz. Muhammed**, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

<sup>275</sup> Ezherî, **Tehzîbu'l-Luğa**, XII, 298.

<sup>276</sup> İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, XXIV, 2125.

<sup>277</sup> İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, XXIV, 2125; Zeydân, **el-Vecîz**, s.127; Şa'bân, **Usûlu'l-Fıkhi'l-İslâmî**, a.mlf., **İslâm Hukuk İlminin Esasları**, Dönmez, (Çev.), s. 71.

anlamda kullanılmıştır: “Kim insanların takip edeceği güzel bir sünnet (âdet) başlatırsa, sevaplarından hiçbir şey eksilmeksizin kendisine hem o davranışın hem de onu örnek alan kimselerin sevabı verilir. Kim de kötü bir sünnet (âdet) başlatırsa, günahlarından hiçbir şey eksilmeksizin kendisine hem o davranışın, hem de onu örnek alan kimselerin günahı yüklenir.”<sup>278</sup>

Fıkıh usûlü terimi olarak ise “Sünnet, Hz. Peygamber'den Kur'ân dışında nakledilen söz, fiil ve takrirlerdir.”<sup>279</sup> Âlimler, fıkıh usûlünün sistematik bir ilim haline gelmeye başladığı dönemde Sünnet'i daha özel bir anlamda kullanmışlardır. Özellikle Şâfiî tarafından yapılan tanımlamaya binaen Sünnet, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini içeren rivâyetleri ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>280</sup> İmâm Şâfiî'den önce Sünnet kavramı ve tanımını usûlî manada bilinmekle birlikte onunla daha sistematik bir tanıma kavuşmuştur. Kendisi eserlerinde Sünnete dair yaptığı açıklama ve tartışmalarda, Sünnet ile hadisi aynı anlamda kullanmış ve bu iki kavramı aynileştirme hususunda kendinden sonraki usûlcüleri ve hadisçileri etkilemiştir.<sup>281</sup> Özellikle son dönem hadisçiler arasında da Sünnet ve hadisin, müradif iki kelime olarak kabul görmesi, bu husustaki etkisinin boyutunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Ancak bu iki kelime arasında ince bir nüansın varlığına işaret eden âlimler de vardır; hadis, genel olarak Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin bir bütünü ihtiva ederken, Sünnet, özel olarak Hz. Peygamber'in eylemlerini içermektedir.<sup>282</sup>

İmâm Şâfiî, dini nasların anlaşılması için tesis ettiği hukuk düşünce sistemi çerçevesinde Hicaz hadis ekolü ile Irak hadis ekolünü mezretmesinin yanında

<sup>278</sup> Müslim, **İlim**, 47/6, 6741; Nesâî, **Sünne**, 14, 203.

<sup>279</sup> السُّنَّةُ مَا صَدَرَ (نَقَلَ) عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَيْرِ الْقُرْآنِ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ أَوْ تَقْرِيرٍ: Zeydân, **el-Vecîz**, s.127; Mustafa es-Sibâî, **es-Sünne ve Mekânetuhâ fi't-Teşrî'l-İslâmî**, Mektebetu'l-İslâmî, Beyrût 1986, s.47.

<sup>280</sup> Abdullah Kahraman, **Fıkıh Usûlü**, Rağbet Yayınları, İstanbul 2012, s. 84.

<sup>281</sup> Bu hususta Şâfiî'nin *er-Risâle ve el-Umm* isimli eserleri örnek olarak gösterilebilir. Ayrıca bk., Özafşar, **Hadisi Yeniden Düşünmek**, s. 81. Bazı araştırmacılar, İmâm Şâfiî ile ilgili çalışmalarıyla bilenen J. Schacht'ın şöyle dediğini nakletmektedirler: “Şâfiî'ye göre Sünnet ve hadisler eş anlamlı kelimeler değildir.” bk., Menderes Gürkan, “**İslâm Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şâfiî'nin Yeri**”, (Doktora, Erciyes Üniversitesi SBE, Kayseri 1997), s. 251. Kanaatimizce bu yerinde bir tespit olarak görülmemektedir.

<sup>282</sup> Subhî Sâlih, **Ulûmu'l-Hadis ve Mustalahuhu**, Dârû'l-İlm Li'l-Malâyîn, Beyrût 2009, s. 3-6; Ali Hasan Abdulkadir, **Nazratun Amme Fi Târîhi'l-Fıkhi'l-İslâmî**, Dârû'l-Kutubi'l-Hadise, Kahire 1965, s. 268.

Sünnet'e yüklediği yeni misyon ile de kendisinden sonra derin izler bırakmıştır. O, sadece bu iki ekolün görüşlerini mezcetmekle yetinmemiş, orijinal görüşler de ortaya koymuştur. Fakat bu görüşlerin bir kısmı kabul görmüş, bir kısmı ise hem kendi döneminde hem de kendisinden sonraki dönemlerde bir takım eleştirilere maruz kalmıştır. Bu hususta kendisine yöneltilen eleştirileri sağlıklı bir şekilde tartışmak için önce İmâm Şâfiî'nin, bu konudaki yaklaşımlarının ana hatlarını zikretmenin yararlı olacağını düşünmekteyiz.

### 1.2.1. İmâm Şâfiî'nin Sünnet Anlayışı

İmâm Şâfiî fıkhıta hadisi çok kullanmıştır. Bundan ötürü hadisi fıkha sokan ilk kişi olarak ileri sürülmüş ve onun *er-Risâle*'si kaleme alınan ilk hadis usûlü kitabı olarak görülmüştür.<sup>283</sup> Bu ve benzeri yaklaşımlardan dolayı Şâfiî'nin Sünnet anlayışını bilmek önem arz etmektedir. Ancak tezimizin sınırlarını aşmamak adına burada hadisi fıkha sokanın ilk kim olduğuna veya muhaddis olup olmadığına dair tartışmalara yer vermeyeceğiz.<sup>284</sup> Bununla birlikte bu konuların tartışmaya açık ve araştırma konusu olabileceği kanaatindeyiz. Bizim burada ele alıp inceleyeceğimiz husus, Şâfiî'nin Sünnet'i ele alırken kendine özgü metot ve mantalitesinin genel hatlarını ortaya koymak olacaktır. Böylece ona muhâlefet eden Şâfiî usûlcülerin görüşleri ile birlikte daha sağlıklı bir mukayese yapma imkânı doğacaktır.

Malum olduğu üzere Hicrî II. asır hemen hemen her alanda İslâmî ilimler tarihinin en önemli dönemlerinden biri olarak tespit edilmiştir. Bu dönemin önde gelen âlimlerinden olan İmâm Şâfiî, fıkhıta olduğu gibi Sünnet/hadis alanında da kendine özgü görüşler ortaya koymakla temeyyüz etmiştir.<sup>285</sup> Hicâz ve Irak'ta bilenen hadisleri bir araya getirmekle kalmamış bunları harmanlayarak hadis-re'y dengesini koruma cihetine de gitmiştir. Böylece başta Sünnet/hadis olmak üzere usûl-î fıkha da önemli katkılar sağlamıştır. Kendisi hadislerin çeşitlerini ve hükümlerini ispat etmedeki kuvvet ve mertebelerini açıklama mertebesine ulaşmıştır.

<sup>283</sup> Geniş bilgi için bk., Şâfiî, **er-Risâle**, (muhakkikin mukaddimesinde) s. 11; Abdulkadir, **Nazratun Amme Fi Târîhi'l-Fıkhî'l-İslâmî**, s. 269.

<sup>284</sup> İmâm Şâfiî'nin Sünnet/hadis bilgisi ve muhaddis oluşu hakkında lehte ve aleyhteki tartışmalar için bk., Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, **Menâkibu's-Şâfiî**, es-Seyyid Ahmed sakar (Thk.), Mektebutu Dâri't-Turâs, Kahire, t.y., I, 368; Kırbaçoğlu, "Şâfiî'nin er-Risâle'deki Hadisçiliği", s. 205-206.

<sup>285</sup> Râzî, **Menâkibu'l-İmami's-Şâfiî**, s. 219.

Hangi hadisle istidlal yapılabileceğini hangisiyle yapılamayacağını ve bunları karşılaştırmalı bir metotla ortaya koyabilmiştir. Genel/küllî kâide ve görüşlere yönelmiştir. Bu yüzden o, şekil ve faraziyelerle ilgilenmemiştir.<sup>286</sup>

İmâm Şâfiî, *er-Risâle*'de oluşturduğu Kur'ân merkezli beyân anlayışını detaylı bir şekilde Sünnet konusunda da sürdürmüştür. Bu konuda Sünnet'in Kur'ân'ı beyân, tahsis ve takyîd etmesi, Sünnet'e uymanın farzıyeti, Peygamber'e itaatın gerekliliği, nâsih mensûh meselesi, Sünnet'in hüküm koyması, Sünnet'in bağlayıcılığı gibi hususları ele almıştır. Böylece şer'î deliller hiyerarşisinde Kur'ân'la birlikte üzerinde en çok durduğu delillerden biri de Sünnet olmuştur.<sup>287</sup>

İmâm Şâfiî, İslâm hukuku kaynakları hiyerarşisinde Kur'ân'dan sonra Sünnet'i ikinci kaynak olarak gören âlimlerin aksine yeni bir görüş ortaya koyarak, Kur'ân ve Sünnet'i bir mertebede değerlendirmektedir. Bu görüşünü *el-Umm* adlı kitabında şöyle dile getirmektedir: “İlim, çeşitli derecelere ayrılmaktadır. Birincisi, Kitap ve sabit olan Sünnet'tir...”<sup>288</sup> Şâfiî, Kitap ve sabit olan Sünneti aynı derece/mertebede delil kabul ettiği gibi diğer delilleri de temelde bu iki delile dayandırmaktadır. Ona göre ilmin bir tek kaynağı vardır, o da haberdir. Bu haberin de iki kaynağı vardır. Bunlar da Kitap ve Sünnet'tir. Bu ikisi var iken, artık başka bir şeye bakılmaz. Çünkü ilim/fikhî bilgi ancak, en üst kaynaktan alınır. İlimlerin en üstünü de Kur'ân ve Sünnet'tir.<sup>289</sup>

<sup>286</sup> Geniş bilgi için bk., Muhammed Ebu Zehra, **Tarihu'l-Mezhebi'l-İslâm**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, t.y., s. 476.

<sup>287</sup> Şâfiî'nin özellikle *er-Risâle* adlı eserinde Sünnet'in geniş yer bulması ve çok sayıda hadis usûlü kaidelerini ihtiva etmesi sebebiyle, bazı araştırmacılar tarafında ilk hadis usûlü kitabı olarak mütalaa edilmiştir. *er-Risâle*'nin meşhur muhakkiklerinden A. Muhammed Şâkir bu görüşte olanlardandır. Geniş bilgi için bk., Şâfiî, **er-Risâle**, (muhakkikin mukaddimesinde), s.9; Sibâî, **es-Sünne ve Mekânetuhâ fi't-Teşri'l-İslâmî**, s. 439; Hâbil Nazlıgöl, “**İmâm Şâfiî'nin Hadis Kültürümüzdeki Yeri**”, (Doktora, Ankara Üniversitesi SBE Ankara 1993), s. 57. Bu iddia her ne kadar tartışmaya açıksa da kanaatimizce bu iddianın birçok yönden kuvvetli delillere sahip olduğu söylenebilir. Ayrıca Ebî Abbas el-Esam ve et-Tahâvî'den rivayet yoluyla Şâfiî'ye dayandırdıkları Şâfiî'ye ait "*Sünne's-Şâfiî*" adlı bir hadis kitabını olduğunu belirtmek isteriz.

<sup>288</sup> ... وَالْعِلْمُ طَبَقَاتٌ شَتَّى الْأُولَى الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ إِذَا تَبَيَّنَتِ السُّنَّةُ... İkincisi, Kitap ve Sünnet'te hüküm bulunmayan meselelerde icmâdır. Üçüncüsü bazı sahabe'nin sözleridir. Ancak bu sahabe sözleri arasında çelişki bulunmamalıdır. Dördüncüsü, ashâb-ı kirâm arasında ihtilaflı kalan sözlerdir. Beşincisi, Kıyas'tır. Bu da temelde Kitap ve Sünnet'e dayanır. İşte ilim bu derecelerden en üst olanından elde edilir. Şâfiî, **el-Umm**, VIII, 764.

<sup>289</sup> Şâfiî, **el-Umm**; Geniş bilgi için bk., Özafşar, **Hadisi Yeniden Düşünmek**, s. 95.

İmâm Şâfiî, Sünnet anlayışında Peygamber'in Sünnet'ine uymanın farziyeti hususuna özellikle vurgu yapmaktadır.<sup>290</sup> Sünnet'in bağlayıcı oluşu hususunda birkaç örnek sunduktan sonra bilginlere şu çağrıda bulunmaktadır:

*“Bir bilgin için Sünnet'in bağlayıcı oluşunda şüpheye düşmemek, Allah'ın hükümleriyle O'nun elçisinin hükümleri arasında ihtilaf bulunmadığını ve onların aynı derecede olduklarını bilmek, en uygun olan bir haslettir.”*<sup>291</sup>

Şâfiî'nin Sünnet hususundaki bu görüşleri bazı kimselerce tenkide tâbi tutulmuştur. Bundan dolayı Ebû Zehra, Şâfiî'nin maksadını doğru anlamak için aşağıdaki şu üç hususu göz önünde bulundurmamızı önermektedir:

*“1- Şâfiî'nin Sünnet'i genel olarak Kur'ân mertebesinde görmesi, Peygamber'den rivâyet olunan her hadisin, kesin olan mütevâtir âyetler mertebesinde olduğu anlamında değildir. Nitekim Şâfiî, bu duruma dikkatleri çekmiş, Kur'ân mertebesinde gördüğü Sünnet'i, 'Sünnet-i sabit' olarak belirtmiş ve bunu birinci mertebede olan, 'Kitap ve sabit Sünnet'tir' şeklinde ifade etmiştir.*

*2- Furûa dair hüküm çıkarırken, Sünnet'i Kitap mertebesinde tutmak, akâidi ispat hususunda Sünnet'in hepsini Kitap seviyesinde değerlendirmek anlamında değildir. Nitekim Sünnet'le sabit olan bir şeyi inkâr etmek ile Kitap'la sabit olan bir şeyi inkâr etmek aynı değildir.*

*3- Furûa dair hükümler çıkarırken Şâfiî'nin Sünnet'i Kur'ân mertebesinde tutması, Kur'ân'ın bu dinin temeli, dayanağı, hücceti ve Hz. Peygamber'in mucizesi olmasına asla aykırı değildir. Nitekim Sünnet furû', Kur'ân da onun aslıdır. Bundan dolayı Sünnet, kuvvetini ondan almaktadır.”*<sup>292</sup>

Şâfiî'ye göre Sünnet, vahiy menşelidir. Ancak Şâfiî, ilahî olan ile beşeri olanı aynileştirmemiş, Sünnet'in Kitap'a tâbi olduğunun altını çizmiştir.<sup>293</sup> Ayrıca hiçbir hadisin Kur'ân'a hiçbir şekilde aykırı olamayacağını ifade etmesiyle de Sünnet'e bir

<sup>290</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 236; **İhtilâfu'l-Hadis**, s. 5; **el-Umm**, VII, 496-497.

<sup>291</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 480.

<sup>292</sup> Zehra **eş-Şâfiî**, s.169-170; bk., a.mlf., **Şâfiî**, Keskiöğlü (Çev.), s.177-178.

<sup>293</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 254.

sınır koymuştur. Nitekim Kur'ân'ın Sünnet'le neshini kabul etmeyen Şâfiî: “*Aslın (Kur'ân), ona tâbi olanla (Sünnet) neshi caiz değildir*” diyerek, Kur'ân ile Sünneti, mahiyet itibariyle birbirinden farklı olarak değerlendirmiştir.<sup>294</sup>

İmâm Şâfiî, Allah'ın Kitabı'nda bir hükmü bulunmayan konularda, Peygamber bir Sünnet koymuşsa, onu Allah'tan aldığı yetkiyle koyduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde hakkında belli bir nas bulunmayan konularda da Sünnetin koyduğu hükmü belirtmekte ve Allah'ın Kitab'ı ile birlikte hüküm bildiren Hz. Peygamber'in Sünnet'lerini iki kısma ayırmaktadır:

1) Kitâb'ın açık hükmü bulunan bir konuda Hz. Peygamber, ona Allah'ın indirdiği şekilde uymuştur.

2) Kitâb'ın mücmel olan hükmüyle Allah'ın ne murad ettiğini Hz. Peygamber, Allah adına beyan etmiştir. Bu mücmel hükmün bildirdiği farzın, âmm ve hâss olma bakımından keyfiyeti ve edasını Hz. Peygamber açıklığa kavuşturmuştur.<sup>295</sup>

İmâm Şâfiî, Sünnet'in bu taksimini zikrettikten sonra Kur'ân'la Sünnet ilişkisini üç yönden değerlendirmekte ve şunları dile getirmektedir:

“*Sünnet'lerin üç çeşit olduğu hususunda ilim sahiplerinin ihtilaf ettiklerini bilmiyorum. Âlimler, bu Sünnet çeşitlerinden ikisi hakkında icmâ etmişlerdir. Hakkında İcmâ edilen bu iki çeşit Sünnet biri diğeriyle bir bakıma birleşir, bir bakıma da ayrılır:*

1- *Sünnet'in, Kur'ân'da açıkça bildirilen bir hükmü aynı şekilde beyan etmesi.*

2- *Sünnet'in, Kur'ân'da mücmel olarak indirilen bir hükmü O'nun muradına uygun olarak açıklaması. Bu iki Sünnet çeşit üzerinde ittifak bulunmaktadır.*

3- *Hakkında Kur'an'da hiçbir hüküm bulunmayan konularda Sünnet'in hüküm koyması.*”<sup>296</sup>

<sup>294</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 329, 613.

<sup>295</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 292-293, 298.

İmâm Şâfiî, Sünnet'in üçüncü çeşidi hakkında da dört görüş olduğunu söylemektedir. Bu görüşleri ortaya koyup tartıştıktan sonra, durum ne olursa olsun, Allah (c.c), Kitâb'ında Peygamber'ine itaati farz kılmayı beyan ettiğini ve insanlarından hiç birine bildiği bir işte Hz. Peygamber'e muhâlefet etmek için bir mazeret tanımadığını ifade etmektedir. Şâfiî, bu ifadesi ile Sünnet, ister Kur'ân'da okunan bir âyetle farz kılınmış bir hükmü açıklasın, isterse Kur'ân'da yer almayan bir hükümle ilgili olsun, her iki durumda da bağlayıcı olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>297</sup> Şâfiî, bu üç hususun net bir şekilde anlaşılması için bazı misaller arz etmekte ve konuyla ilgili açıklamalarda bulunmaktadır.<sup>298</sup>

İmâm Şâfiî, Hz. Peygamber'in konumunu ve Sünnet'in teşri' kaynağı olması hususları üzerinde durmakla birlikte Sünnet'in, Kur'ân'ı beyan etme hususuna da ayrı bir önem vermektedir. Zira Şâfiî, *er-Risâle*'de oluşturduğu beyân anlayışını Sünnet konusunu içerisine bilinçli ve sistematik bir şekilde yaymaktadır. Bu bağlamda pek çok konuya yer vermekte ve şer'î deliller hiyerarşisinde Kur'ân'la birlikte en çok durduğu delillerden biri de Sünnet olduğu görülmektedir.<sup>299</sup>

İmâm Şâfiî'nin Sünnet hususundaki sistemi, daha çok Sünnet'i yorumlama, kuralları netleştirme ve disipline etme yönüyle temeyyüz etmektedir. Bu bağlamda Sünnet'in kendi içinde tekâmül etmesi gereğini, Kur'ân'ı beyan ettiğini dolayısıyla tahsis, takyîd, tefsîr ve benzeri hususlarda beyâna dayanması gerektiğini düşünmektedir. Dolayısıyla hadislerin arasını bulmak için Sünnet içi tekâmül yöntemini kullanarak ona göre bir tercih yapmaktadır. Tercih yapmak mümkün olmadığında nesh yoluna başvurmaktadır.<sup>300</sup> Ona göre, aralarında ihtilaf bulunan iki hadisin arasını bulamamak, nâsîh ve mensûh olanı bilmemek ve subût bakımından kuvvetli olan tercih edememek gibi bir durum söz konusu olamaz. Şâfiî'nin bu

---

<sup>296</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 299-301; Bu değerlendirmeye İbn el-Kayyim el-Cevziyye de katılmış ve şu maddeler şeklinde zikretmiştir:

1- Sünnet'in Kur'ân hükmüne her yönüyle muvâfakat etmesi

2- Sünnet'in Kur'ân hükümleri beyân etmesi

3- Kur'ân'ın zikretmediği helal ve haram hükümlerin Sünnet'in belirlemesi. bk., İbn el-Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakki'in*, II, 503.

<sup>297</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 308.

<sup>298</sup> Misaller için bk., Şâfiî, *er-Risâle*, md., 348 vd.

<sup>299</sup> Geniş bilgi için bk., Şâfiî, *er-Risâle*; Sibâî, *es-Sünne ve Mekânetuhâ fi't-Teşri'l-İslâmî*, s. 439; Nazlıgül, *İmâm Şâfiî'nin Hadis Kültürümüzdeki Yeri*, s. 57.

<sup>300</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 257, 314, 419, 330, 570, 578.



hususdaki temel düşüncesi, delilleri araştırmak ve onlara uymaktır. O, bu hususta bir esasa dayanmayan, senedi bulunmayan faraziyeler peşinden koşmayıp uygulamaya itibar etmektedir. şâfiî, birbiriyle çelişen/muarız hadisler konusunda ileri sürdüğü her bir kâideye misaller zikrederek, bu hadisleri birleştirmekte veya birinin nesh edildiğini belirlemekte veyahut aralarında tercih yapmaktadır.<sup>301</sup> Ona göre, ihtilafı hadislerin mutlaka bir açıklaması vardır.<sup>302</sup> Bu hususu kendi ifadeleriyle şöyle belirtmektedir: “*İhtilafı bulduğumuz iki hadisin elbette ya izahları vardır yahut da bunlardan birinin Kur’ân’a veya başka bir Sünnete, ya da bazı delillere uygun düştüğünü gösteren bir delâlet mevcuttur.*”<sup>303</sup>

İmâm şâfiî’nin Sünnet anlayışı çerçevesinde değinilmesi gereken başka bir husus da, hadisi yorumlarken bazen uzak te’vile başvurmasıdır.<sup>304</sup> Bilindiği gibi İmâm şâfiî nasları, genelde zâhir ve umûmî manada kabul edip yorumlamaktadır. Zâhir olsun âmm olsun bunların dışına çıkmak için bir delil veya delâlete gereksinim olduğunu ifade etmektedir.<sup>305</sup> Onun nasları yorumlama metodolojisinin temel ilkesi bu iken Cüveynî’nin tespitine göre, şâfiî, “*kim, mahrem akrabasını köle edinirse o akrabası azat/hür olur*”<sup>306</sup> hadisinin yorumunda kendi metodolojisiyle çelişmiştir. Çünkü İmâm şâfiî, cumhurun aksine usûl ve furû‘ dışındaki kimselerin azat olmadığı görüşünü savunmaktadır. Buna göre ana, baba ve evlat hariç diğer tüm akrabalar (kardeşler dâhil) köle olarak tutulmaktadır.<sup>307</sup>

İmâm şâfiî’nin Sünnet kavramına getirdiği tanım ve Sünnet hususunda kullandığı bazı kavramlarla da farklı olduğunu göstermiştir.<sup>308</sup> Kendisinden önce Sünnet kavramının ve tanımının usûlî manada kullanımı bilinmekle birlikte hem

<sup>301</sup> Ebû Zehra, **İmâm şâfiî**, 210; Konun detayları ve misalleri için bk., şâfiî, **er-Risâle**, md., 586-590, 737-773.

<sup>302</sup> İhtilafı hadisler konusunun önemine işaret eden Suyutî, her âlime hemen anlaşılması zor gelen bu konuyu ilk defa İmâm şâfiî’nin kaleme aldığını belirtmektedir. bk., Suyutî, **Tedrîbu'r-Râvî fi şerh'i Takrîbi'n-Nevâvî**, Salâh el-Ûveyda (Thk.), Dâru'l-Kutub'i-İlmiyye, Beyrût 1996, II, 115.

<sup>303</sup> şâfiî, **er-Risâle**, md., 590.

<sup>304</sup> Edîb Sâlih, **Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Fikhi'l-İslâmî**, I, 321-323.

<sup>305</sup> şâfiî, **er-Risâle**, md., 881-882.

<sup>306</sup> Ebû Davud, **İtk**, 28/7, 3951. مَنْ مَلَكَ دَا رَجِمَ مَحْرَمَةً فَهُوَ حُرٌّ Biz bu hadise, İmâm şâfiî’nin eserlerinde rastlayamadık.

<sup>307</sup> Konu hakkındaki tartışmaların detayları için bk., Cüveynî, **el-Burhân**, md., 463.

<sup>308</sup> Geniş bilgi için bk., Fuat İstemi, **er-Risâle ve er-Risâle'de Geçen Hadis İstilahları**, (Yüksek Lisans, Dicle Üniversitesi SBE, Diyarbakır 2011.

kavram hem de tanım cihetiyle Sünnet, onunla yeni bir tanıma kavuşmuştur.<sup>309</sup> O, haber-i vâhid nevindeki hadisler için “*haber-i hâssa*”, mütevâtir türündeki hadisler için “*haber-i âmme*” kavramlarını kullanmıştır.<sup>310</sup> Bir kısım âlimler, “*haber*” kavramına hadisten farklı bir anlam yükleseler de Şâfiî böyle bir ayırma gitmemiştir. Sahâbi ve tâbilerden gelen sözleri haber olarak niteleyenlerin aksine, sadece Hz. Peygamber'den gelen sözleri kastetmiştir.<sup>311</sup> Dolayısıyla İmâm Şâfiî Sünnet, hadis ve haberi birinden farklı kavramlar olarak telakki etmemiştir.

İmâm Şâfiî'nin Sünnet anlayışının ana hatları bu olmakla birlikte aslında onun Sünnet anlayışı, haber-i vâhid ve mürsel haber konusu ile netlik kazanmaktadır.<sup>312</sup> Bu iki konu aşağıda müstakil başlıklar altında detaylı olarak ele alınacaktır.

Netice itibariyle İmâm Şâfiî'nin Sünnet hususundaki anlayışını tek bir başlık altında toplamak mümkün olmasa da onun, Sünnet hususunda keyfî yorumların önüne geçmek için ortaya bir metodolojinin konulması adına çok önemli çabalar sarf ettiği görülmektedir. Bundan dolayı Şâfiî, Sünnet'i ele alırken özgün bir metot ve anlayışla Hz. Peygamber'in konumu, Sünnet'in Kitab'ı beyanı, Sünnet'in hücciyeti, Sünnet'e uymanın gereği, Sünnet'e uymanın farz oluşu, onun yasamadaki yeri ve mertebesi (müekked, mübeyyin, müfessir ve zâid yönleri) gibi konulara sırasıyla değinmektedir.<sup>313</sup>

### **1.2.2. Sünnet Konusunda İmâm Şâfiî ve Şâfiî Usûlcüler Arasındaki İhtilafli Konular**

Sünnet konusunda Şâfiî usûlcülerin, İmâm Şâfiî'den farklı olarak ortaya koydukları meseleler, Kur'ân meselelerine nispeten biraz daha fazladır. Bunlar Hz. Peygamber'in fiilleri, Hz. Peygamber'in tarihi belli olan iki muhtelif fiillerin hükmü,

<sup>309</sup> Sünnet'in usûlî manadaki kullanımını için bk., Metin Yiğit, **Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet**, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 100.

<sup>310</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 1260; a.mlf., **Cimâu'l-İlm**, (el-Umm'un içinde), IX, 8. İmâm Şâfiî, "haber-i âmme" ile Kitab ve Mütevâtir hadisi, "haber-i hâssa" ile de tek bir râvi vasıtasıyla gelmiş ve hakkında ittifak bulunmayan hadisi kast etmektedir. bk., Şâfiî, **er-Risâle**, md., 1260.

<sup>311</sup> Şâfiî'nin hadis yerine haber kullandığına dair örnekler için bk., Şâfiî, **er-Risâle**, md., 91, 527, 1260; a.mlf., **el-Ümm**, VI, 380.

<sup>312</sup> Geniş bilgi için bk., Sibâî, **es-Sünne ve Mekânetuhâ fi't-Teşri'el-İslâmî**, 440.

<sup>313</sup> bk., Şâfiî, **er-Risâle**, md., 236 vd.

haber-i vâhid, mürsel hadisler, sebebi açıklanmaksızın yapılan cerh ve ta'dil, şeyhin kendisinden rivâyet edilen bir hadisi inkâr etmesi gibi konuları içermektedir. Bu konular içerisinde özellikle haber-i vâhid, Şâfiî usûl geleneğinde ayrı bir yere ve öneme sahiptir. Şimdi bunları sırasıyla ele almaya çalışacağız.

### 1.2.2.1. Hz. Peygamber'in (s.a.v) Fiilleri

Genel anlamıyla Hz. Peygamber'in fiilleri üç kısımdır.<sup>314</sup> Bunlardan bir kısmı İslâm hukukunun kaynağını teşkil ederken bir kısmı teşkil etmemektedir. Bu fiiller özetle şu şekildedir:

1. Resûlullah'ın bir beşer olarak yaptığı fiillerdir. Yeme, içme, uyuma, oturma ve kalkma gibi. Bu kısma giren fiiller, bir hukuk kaynağı teşkil etmezler. Bunlara cibillî davranışlar denir ve mutlak olarak ibaha ifade eder.

2. Resûlullah'ın sırf kendisine mahsus olduğu şer'î delil ile belirtilmiş olan fiilleri. Teheccud namazı, ramazanda “*savm-i visâl*” şeklinde oruç tutması gibi. Bu kısma giren fiiller Hz. Peygamber'in şahsına münhasırdır.

3. Resûlullah'ın teşriî nitelikteki fiilleri. Kendisine uyulması maksadı ile yaptığı bu fiilleri de iki çeşittir:

a) Kur'ân'ın mücmeline açıklık getirmek üzere yaptığı fiiller. Bu fiiller Kur'ân'ın tamamlayıcı mesabesinde olup hangi mücmeli açıklamışlarsa onun hükmünü alır.

b) Hz. Peygamber'in müstakil olarak yaptığı fiiller. Bu fiillerde de iki ihtimal söz konusudur:

aa. Bu nevi fiillerin vücûb, nedb veya ibâha gibi şer'î vasfı bilinir. O takdirde mü'minlerin bu husustaki durumları Hz. Peygamber gibidir.

<sup>314</sup> Şevkânî, Hz. Peygamber'in fiillerini yedi kısma ayırmaktadır. Geniş bilgi için bk., Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ tahkîki'l-Hakk min İlmi'l-Usûl*, Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk (Thk.), Dâru İbn Kesîr, Beyrût 2007, s. 157.

ab. Fiilin şer'î vasfı bilinmez. Bu halde de Hz. Peygamber'in Allah'a yaklaşma kastı ile yaptığı fiiller ve Allah'a yaklaşma kastı olmaksızın yaptığı fiiller olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.<sup>315</sup>

Şâfîî usûl geleneğinde, Hz. Peygamber'in fiillerine ilişkin olarak yapılan taksimatlar, genel olarak yukarıda verdiğimiz taksimatla örtüşmektedir. Bununla birlikte Şâfîî usûlcüler, bu fiillerin hükümleri hakkında farklı görüşler ortaya koymaktadırlar. Bunlardan Şîrâzî, Gazâlî, Râzî ve Âmidî fiilin vacib veya mendûb olduğuna dair bir delil ortaya çıkıncaya kadar beklemek/vakf gerekir derken, Cüveynî, bu tür fiillerin mustahab, Sem'ânî ise vücûb ifade ettiğini belirtmektedir. Şâfîî usûlcüler, Hz. Peygamber'in Allah'a yaklaşma kastı ile yaptığı fiiller hususunda da imamlarından farklı düşünmekle kalmamışlar bu görüşler hakkında da kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Sözelimi, Cüveynî ve Şîrâzî bu hususta üç görüş zikrederken diğer Şâfîî usûlcüler ise dört görüş zikretmektedirler. Hz. Peygamber'in fiilleri hakkında ileri sürülen görüşler kısaca şunlardır:

1. Bu fiiller, vücûb ifade etmez, bunlara uymak mustahaptır. Öne sürdükleri gerekçeler farklı olsa da İmâm Şâfîî ve Cüveynî bu görüşü benimsemektedirler.<sup>316</sup>

2. Hz. Peygamber'in yaptığı bu fiiller, vücûb ifade eder ve ona uymak gerekir. Bu mu'tezile'nin görüşüdür. Şâfîî'lerden İbn Sureyc, Ebû Ali b. Ebî Hureyra (v. 345/956) ve Sem'ânî de bu görüştedirler.<sup>317</sup>

3. Bu fiiller hakkında bir fikir beyan etmeyip beklemek gerekir. Bu Vâkifiyye'nin görüşüdür.<sup>318</sup> Şîrâzî, Gazâlî, Râzî ve Âmidî bu görüştedirler.<sup>319</sup>

4. Bu fiiller ibaha ifade eder. Bu da İmâm Mâlik'in görüşüdür.<sup>320</sup>

<sup>315</sup> Bu hususlara dair geniş bilgi ve farklı yaklaşımlar için bk., Şîrâzî, **el-Luma'**, s. 143-146; Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, I, 280-291; Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, 157-166; Şa'bân, **İslâm Hukuk İlminin Esasları**, Dönmez, (Çev.), s. 100-103.

<sup>316</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 399-400; Âmidî, **el-İhkâm**, I, 139.

<sup>317</sup> Sem'ânî, **a.g.e.**, I, 283.

<sup>318</sup> Geniş bilgi için bk., Cüveynî, **el-Burhân**, md., 398; Dîb, **İmâmu'l-Harameyn, Hasâisuhu-Eseruhu-Menziletuhu**, s. 159-163; Şîrâzî, **el-Luma'**, s. 143-144; Râzî, **el-Mahsûl**, II, 734.

<sup>319</sup> Şîrâzî, **el-Luma'**, s. 144; Gazâlî, **el-Mustasfa**, II, 171; Râzî, **el-Mahsûl**, II, 734; Âmidî, **el-İhkâm**, I, 139.

<sup>320</sup> Sem'ânî, **a.g.e.**, I, 283; Gazâlî, **el-Mustasfa**, II, 171; Râzî, **el-Mahsûl**, II, 734.

Bu dört görüş içerisinde asıl bizi ilgilendiren kısım Şâfiîlerin görüşüdür. Cüveynî'nin ifadesiyle İmâm Şâfiî, Hz. Peygamber'in bu tür fiillerinin mustahab oluşunu, fiillerin muktezasına dayandırmaktır. Diğer bir ifade ile Şâfiî, Hz. Peygamberin fiillerin delâletine binaen bunların mustahab olduğunu ileri sürmektedir.<sup>321</sup> Ancak her ne kadar Cüveynî, bu hususta Şâfiî ile aynı görüşte ise de *el-Burhân*'daki ifadelerine bakıldığında onun, aynı sonuca farklı bir delille ulaştığı görülmektedir. Nitekim Cüveynî, İmâm Şâfiî'nin mustahab için öne sürdüğü şu delili kabul etmemektedir:

*“Şayet Hz. Peygamber'in bir fiili, Allah'a yaklaşma kastı ile yaptığı ortaya çıkarsa, birileri bu fiilin tüm Müslümanlar için de aynı olduğunu bilir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v), Allah'a yaklaşımda ve ibadetlerinde en güzel önder ve örnektir. Allah'a yaklaşma kastı olarak yaptığı ortaya çıkmayan fiiller ise böyle değildir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in Allah'a yaklaşma kastı ile yaptığı fiilin mustahab olması o fiilin muktezası gerekli kılmakta ve hüküm yönüyle bu fiilde Müslümanların Hz. Peygamber ile eşit olduğuna delâlet etmektedir.”<sup>322</sup>*

Cüveynî, Şâfiî'nin bu konudaki yaklaşımını yerinde bulmadığını ayrıca şöyle ifade etmektedir: *“Bu fiilin tüm Müslümanlar için aynı hükme sahip olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü fiilin kendi başına bir sıgası yoktur. Ayrıca Hz. Peygamber'in yüce makam ve mevkiinden dolayı şeriat sahibinin, bir fiili, ümmeti dışında sadece ona has kılması garipsenecek bir durum da değildir. Eğer bu fiilleri, fiilin muktezasına veya mucizeye havale edersek Vâkifiyye görüşünde olanların ileri sürdüğü gibi vakfe sonucuna ulaşırız.”<sup>323</sup>*

Görüldüğü üzere Cüveynî, Şâfiî'nin görüşünü, fiilin sıgasının olmaması ve Hz. Peygambere has bazı hususların olması gerekçelerine istinaden kabul etmemektedir. Ayrıca Şâfiî'nin konuya yaklaşım neticesini bir çeşit Vâkifiyye düşüncesi olarak değerlendirmektedir. Zira Vâkifiyye düşüncesine göre, Peygamberlik makamının gereği olarak onun fiillerine tâbi olmak gerekir. Cüveynî ise buna rıza göstermemekte ve onlarda şu eleştiriyi yöneltmektedir: *Hz.*

<sup>321</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 399.

<sup>322</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 399-400.

<sup>323</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 399.

*Peygamber'in Peygamberlik makamı gereğine binaen verdiği emre uymak gerekir. Fakat yaptığı fiillere uymak mucizenin medlûlü değildir. Bu husus peygamberlik makamı meselesi de olmayıp her hangi bir hüküm terettüp etmemektedir. Nitekim Kralın verdiği emre uyulur ama yaptıklarına uymak gerekmez.*<sup>324</sup>

Cüveynî, Hz. Peygamber'den sadır olan bir fiilin Müslümanlar hakkında da mendûb olabilmesi için Hz. Peygamber'in, bu fiili Allah'a yaklaşma kastı ile yaptığının ortaya konması gerektiğini ifade etmektedir. Bu hususta kabul ve reddetme arasında orta bir formül öne sürmektedir. Ona göre, kim fiilin bunu gerekli kıldığını iddia ederse, yanılmıştır. Çünkü “أن الفعل لا صيغة له” /*fiilin bir sığısı yoktur*” Kim de Hz. Peygamber'in Allah'a yaklaşma kastı sabit olmuş bir fiile tâbii olunmayacağını iddia ederse, o daha fazla yanılmıştır. Sonuç olarak bu tür fiiller hususunda sahabenin Hz. Peygamber'e uymadaki hassasiyetleri ve bu hususta vardıkları görüş birliği neticesinde kesin olarak belli olmuştur ki, Hz. Peygamber'in, Allah'a yaklaşma kastı ile yaptığı fiillerin hükmü mustahab'dır.<sup>325</sup> Bu konuya Hz. Ömer'in (r.a) Hacer-i Esved'i öpmesi örnek verilebilir.

Cüveynî'nin ortaya koyduğu bu görüşü özetleyecek olursak ona göre, Hz. Peygamber'in, Allah'a yaklaşma kastı ile yaptığı bir fiilin mustahab oluşu, fiilin gereğinden dolayı değildir. Çünkü fiilin bir sığısı yoktur. Dolayısıyla bu fiillerin muktezasına dayanarak onlara mustahab hükmü verilemez. Bu fiilin mustahab oluşu, sahabenin Hz. Peygamber'in fiillerine uymadaki ehemmiyetlerine ve O'nun fiillerine tâbii olma hususunda vardıkları icmâya dayanmaktadır.

Sonuç itibariyle Şâfî ve Cüveynî'nin konuya farklı yaklaşımları, Hz. Peygamber'in bu tür fiillerini her ikisine göre de mustahab olmaktan çıkarmamaktadır. Şu var ki Şâfî, fiilin hükmünü, fiilin muktazâsına dayandırmakta, Cüveynî ise sahabe uygulaması ve icmâsına dayandırmaktadır. Böylece bir meselede, usûl açısından farklı yaklaşımlarla tek bir hükme varma adına güzel bir örnek ortaya konulmuştur.

<sup>324</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 398.

<sup>325</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 400.

Şîrâzî, Gazâlî, Râzî ve Âmidî ise bu tür fiiller hakkında vacib veya mustahab hükümünü vermenin ancak bir delilin ortaya konması ile mümkün olabileceğini dolayısıyla da beklemek gerektiğini savunmaktadırlar.<sup>326</sup> Sem‘ânî ise Hz. Peygamber’in bu fiillerinin şer‘î delillere binaen vücûbiyeti ifade ettiğini ileri sürmektedir.<sup>327</sup>

Şîrâzî’ye göre, fiilin vücûba delâlet ihtimali mustahaba delâlet etme ihtimali gibidir. Dolayısıyla bir delil ortaya çıkıncaya kadar beklemek gerekir.<sup>328</sup> Şîrâzî bu husustaki görüşlerini dile getirirken Şâfî’nin bu konudaki düşüncelerine değinmemektedir. Onun Şâfî ile aynı düşüncede olmadığı ise diğer Şâfî usûlcülerin ifadelerinden anlaşılmaktadır. Nitekim onunla aynı görüşte olan Râzî ve Âmidî de bu konudaki mustahab görüşünün Şâfî’ye nispet edildiğini belirtmektedirler.<sup>329</sup>

Gazâlî de mendub görüşünün Şâfî’ye ait olduğunu belirtmektedir. Ancak bu görüşün bir tahakküm olduğunu çünkü fiil, nedb olma ihtimaline binaen vacipliğe hamledilemiyorsa, aynı şekilde mübah olma ihtimali sebebiyle mendubluğa da hamledilemeyeceğini ifade etmektedir.<sup>330</sup> Gazâlî’ye göre, bu tür fiillerin bir delâleti yoktur. Tam tersine, bunun bir yönden ibaha, nedb ve vücûb arasında, bir yönden de Hz. Peygambere özel olmakla başkalarının da müşterek olması arasında tereddütlüdür. Bu kısımlardan her hangi biri ancak başka bir delil ile muayyen hale gelebilmektedir. O, bu tür fiiller hakkında vücûb, nedb ve ibaha şeklinde hüküm verenleri tahakküm ile itham etmektedir. Çünkü usûlcülerin de kabul ettiği gibi fiilin bir sıgası yoktur ve bu ihtimaller birbiriyle çatışmaktadır.<sup>331</sup> Gazâlî, bu görüşte olanların şu iki delile tutunduklarını dile getirmektedir:

---

<sup>326</sup> Şîrâzî, *el-Luma‘*, s. 144; Gazâlî, *el-Mustasfa*, II, 171; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 734; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 139.

<sup>327</sup> Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, I, 283.

<sup>328</sup> Şîrâzî, *el-Luma‘*, s. 144; a.mlf., *et-Tebşira*, s.243.

<sup>329</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, II, 734; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 139.

<sup>330</sup> Gazâlî, *el-Mustasfa*, II, 172.

<sup>331</sup> Gazâlî, *el-Mustasfa*, II, 172.

“Birinci delil: Peygamberin fiilinin vacib ve mendub olma ihtimali vardır; bu ihtimalin en alt derecesi mendubdur. Dolayısıyla fiil mendubluğa hamledilir.<sup>332</sup>

Ancak Gazâlî, bu gerekçenin yerinde olmadığını şöyle dile getirmektedir:

“Onların söylediklerinin aksine ihtimallerin en alt derecesi ibahadır. Ayrıca şayet, mendubluk vacipliğe dâhil olmuş olsaydı bu söyledikleri doğru olurdu ve vaciblik mendubluğa göre fazla olurdu. Hâlbuki böyle değildir; çünkü terk etmenin caizliği, vücûbun tanımına değil nedbin tanımına dâhildir. Bu noktada söylenebilecek en makul şey, fiilin özellikle ibadet konularında nedbe hamledilmesidir. Adetlerde ise fiilin ibahaya hamledilmesinden daha alt bir derece yoktur. O da, mücerret fiil sebebiyle olmayıp, sahabenin Hz. Peygamberin her bir fiilin caizliğine kanaat getirmelerinden ve onun caizliğine binaen bu fiille istidlal etmelerinden dolaydır. Bu da, küçük günahların Hz. Peygamber'den nefyedilmiş olmasına delâlet etmektedir. Sahabenin adetler hususunda da ona uyması bunun kesin bir delil olduğunu göstermez. Çünkü sahabenin bu fiille istidlal etmeleri diğer ihtimalleri kaldıran bir karîne sayesinde olması muhtemeldir; biz ise karîne bulunmaksızın salt fiillerden bahsediyoruz.”<sup>333</sup>

Gazâlî bu görüşünü şu örnekle desteklemektedir: İbn Ömer, Hz. Peygamberi bina içerisinde kazâ-ı hacet anında Beyt-i Makdis'e yönelik olarak gördüğünde, bu fiilin mubah olduğuna istidlal etmiştir. Ancak bu fiile uymanın gerektiğine kanaat getirmemiştir. Çünkü Hz. Peygamber yalnız başınaydı ve bunu izhâr etmek kastını taşımıyordu ki, karîne ile kendisine uymayı amaçladığı bilinsin. Görüldüğü gibi sahabe uygulaması, onun her fiiline değil, beyan amacını gösteren bir karineye bağlı fiillere uyacaklarına delâlet etmektedir.<sup>334</sup>

İkinci delil: ‘Allah Resulünde sizin için uyulacak güzel bir örnek vardır’<sup>335</sup> âyetidir. Çünkü Allah, bize Hz. Peygambere uymamız gerektiğini söylememiş,

<sup>332</sup> Gazâlî, el-Mustasfa, II, 172.

<sup>333</sup> Gazâlî, el-Mustasfa, II, 172; Tercümesi, II, 185.

<sup>334</sup> Gazâlî, el-Mustasfa, II, 172; Tercümesi, II, 186.

<sup>335</sup> el-Ahzâb, 33/21; لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ



*uyabileceğimizi haber vermiştir. Dolayısıyla bu âyet vucûba değil, nedbe hamledilir.*<sup>336</sup>

Gazâlî, ayrıca -Sem‘ânî’nin de ifade ettiği gibi- mendub/müstahab görüşünde olanların öne sürdükleri bu delilin kendi aleyhlerine olduğunu belirtmektedir. Çünkü Hz. Peygambere ittiba, O’nun yaptığı fiili, aynen O’nun yaptığı şekliyle yapmak hususundadır. Hz. Peygamberin vacip veya mubah olarak yaptığı bir fiili, mendub olarak yaparsak O’na iktida etmiş olmayız. Aynı şekilde O’nun nedb kastı ile yaptığı bir fiili, biz vacib olarak yaparsak, iktidaya aykırı davranmış oluruz. Dolayısıyla Hz. Peygamberin kastını bilmeden O’na uymamız mümkün değildir. O’nun kastı da ancak kendi sözüyle veya bir karîne ile bilinebilir.<sup>337</sup>

Bu konuda Şâfiî’ye muhâlefet eden diğer bir Şâfiî usûlcüsü olan Râzî ise şunları ileri sürmektedir:

*“Eğer Hz. Peygamber'e günahın caiz olduğunu ileri sürersek, bu fiilin günah olduğunu hem kendimiz hem de onun için caiz görmüş oluruz ki o zaman onun fiili bizim için caiz olmaz. Şayet onun hakkında günahın caiz olmadığına hükmedersek o zaman da o fiilin, mubah, mendub ve vacib hükmünü caiz görmüş oluruz. Bunun takdirinden onun vacip olması gerekir. Çünkü bu onun özelliklerinden olduğuna hükmetmiş oluruz. Fakat özelliklerinden biri değilse onun vacip olmadığına hükmederiz. İşte bu ihtimallerden dolayı kesin tek bir hüküm vermek mümkün olmamaktadır.”*<sup>338</sup>

Sem‘ânî’ye gelince o bu hususta Şâfiî dâhil diğer Şâfiî usûlcülerin aksine bu tür fiillerin vacib olduğu görüşündedir. Ona göre, Hz. Peygamber’in fiiline tâbii olmayı gerektiren dayanak şer‘î delildir. Dolayısıyla o bu konuda tüm görüşleri eleştirel bir tarzda ele alıp tartıştıktan sonra fiilin vücûbiyeti üzerine karar kılmaktadır. Bu hususta birçok âyet ve hadisi delil olarak sunmaktadır.<sup>339</sup> Ona göre, Hz. Peygamber’in fiilleri sözleri gibidir. Her ne kadar fiilleri, aklen vacib olduğuna

<sup>336</sup> Gazâlî, **el-Mustasfa**, II, 173.

<sup>337</sup> Gazâlî, **el-Mustasfa**, II, 172.

<sup>338</sup> Râzî, **el-Mahsul**, II, 734.

<sup>339</sup> Sem‘ânî’nin sunduğu âyetler için bk., el-En‘âm, 6/155; el-A‘râf, 7/157; Âl-i İ‘mrân, 3/31. Hadisler için bk., Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, I, 283-285.

delâlet etmese de şer‘an delâlet etmektedir.<sup>340</sup> Sem‘ânî, mustahab/mendub görüşünü savunan Şâfîî ve Cüveynî’nin delil olarak takdim ettikleri, “*Andolsun ki Allah'ın Resûl'ünde, sizin için uyulacak güzel bir örnek vardır.*”<sup>341</sup> âyetinin, onlar için değil, bizim için bir delil olduğunu ifade etmektedir. Çünkü âyetin devamında, “*Allah'a ve âhiret gününe kavuşmayı uman,*” buyrulmaktadır. Dolayısıyla “*Allah'a ve âhiret gününe kavuşmayı ummayanlar için uyulacak güzel bir örnek yoktur.*” Bu da vaat/tehdid içermekte ve vucûba delâlet etmektedir.<sup>342</sup>

Kanaatimizce Hz. Peygamber'in Allah'a yaklaşma kastı ile yaptığı bu fiillerin hükmünü, sahabenin uygulamalarına bakarak vermek daha isabetli olacaktır. Çünkü onlar Hz. Peygamber ile birlikte olmuşlar ve her hareketini/fiilini yakından takip etmişlerdir. Zaman zaman onun huzurunda sergilediği davranışların aynısını sergilemişlerdir. Hz. Peygamber de onların bu davranışlarını ya onaylamış ya da tashih etmiştir. Mesela Ebû Saîd (r.a): “*Peygamber (s.a.v.), ashabına pabuçlar ile namaz kıldırırken aniden pabuçlarını çıkartıp sol tarafına koydu. Ashabı bunu görünce kendileri de pabuçlarını çıkartıp bir kenara koydular. Namazını edâ edince, sordu: 'Neden pabuçlarınızı çıkardınız?' Cevap verdiler: 'Senin çıkardığını gördük: biz de çıkardık.' O: 'Cibril bana gelip, pabuçlarımda necaset bulunduğunu bildirdi. Onun için biriniz mescide geldiğinde, baksın eğer pabuçlarında bir necaset görürse onu silsin ve onlarla namaz kılsın!' dedi.*”<sup>343</sup>

#### **1.2.2.2. Hz. Peygamber’in Aynı Konuda Farklı Fiilde Bulunmasının Hükmü**

Bir önceki konuyla yakın irtibatı bulunan bu mesele hakkında âlimler, bir takım farklı görüşler ortaya koymuşlardır. İmâm Şâfîî’nin de aralarında yer aldığı usûlcülerin çoğunluğuna göre, şayet Hz. Peygamber’den (s.a.v.) muhtelif tarihlerde iki fiil rivâyet edilse, son olarak rivâyet edilen fiil alınır. İkincisi birincisini nesh

<sup>340</sup> Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, I, 283-285.

<sup>341</sup> el-Ahzâb, 33/21.

<sup>342</sup> Sem‘ânî, **a.g.e.**, I, 286.

<sup>343</sup> Ebû Dâvûd, **Salâ**, 2/88, 650.

etmiş olur.<sup>344</sup> Cüveynî ise Şâfiî'nin bu düşüncesine katılmamakta ve konuyla ilgili tercihini şu iki rivâyet üzerinden eleştirmektedir:

“Şâfiî, korku namazının nasıl kılınacağı hususunda İbn Ömer'in Zatu'r-Rikâ' gazvesindeki rivâyeti ile Salih b. Havvât'ın<sup>345</sup> başka bir gazvedeki rivâyetini karşılaştırmış ve ikisinin de (uygulama olarak) sahih olduğuna kanaat getirmiştir. Ancak Havvât'ın rivâyetinin, İbn Ömer'in rivâyetinden sonra olduğunu görmüş ve bu iki rivâyetten Havvât'ın rivâyetini tercih etmiştir. Veya Şâfiî başka bir yol izlemiştir; bir gazvede iki ayrı şekilde nakledilen iki muarız rivâyeti bir araya getirmiş sonra kıyas yoluyla iki rivâyetten itaat etmeye, huşû'a daha yakın olanın ve daha az hareket içeren rivâyeti kabul etmiştir.<sup>346</sup> Ancak Zerkeşî'nin tespitine göre Cüveynî'nin bu yorumu tartışmaya açıktır. Zira onun bu yorumu, Şâfiî'nin *er-Risâle*'de bahsi geçen iki rivâyetten birini tercih ettiği sebeplerle çelişmektedir.<sup>347</sup> Çünkü Şâfiî'nin muhatabı kendisine: “Sen, İbn Ömer'in rivâyet ettiği hadise nasıl muhâlefette bulunuyorsun?” sorusuna şöyle cevap vermektedir: “O hadisi Hz. Peygamber'den Havvât rivâyet etti. Sehl b. Ebî Hasme de anlam bakımından ona yakın bir şey söyledi. Ali b. Ebî Talib'in el-Harîr gecesinde<sup>348</sup> korku namazını, Havvât b. Cübeyr'in Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği şekilde kıldığı bilinmektedir. Havvât ise yaş ve Hz. Peygamberle sohbet bakımından İbn Ömer'den daha kıdemlidir.”<sup>349</sup>

İmâm Şâfiî, Havvât'ın yaş ve sohbet bakımından kıdemli olması dışında başka bir delil daha öne sürmekte ve şunları söylemektedir:

“Allah, korku halinde kılınan namazla güven içinde kılınan namazı, Müslümanlar ansızın düşmanlarının baskınına uğramasınlar diye tedbir olarak, birbirinden ayırmıştır. Buna göre biz de, Havvât b. Cübeyr'in rivâyet ettiği hadisle,

<sup>344</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 405.

<sup>345</sup> Bu hadis'in ravîsinin tam ismi, Salih b. Havvât b. Cübeyr'dir. Ancak Cüveynî, Salih b. Havvât olarak zikretmiş, Şâfiî ise, Havvât b. Cübeyr olarak zikretmiştir. Biz de bu râviyi, onların zikrettiği isim ile verdik.

<sup>346</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 405; Rivâyetler için bk., Şâfiî, *er-Risâle*, md., 712-713.

<sup>347</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 263.

<sup>348</sup> el-Harîr gecesini, Hz. Ali ve Muaviye arasında Sıffin'de mevkiinde cereyan eden gece savaşlarından biridir. el-Harîr günü de denilmektedir. bk., Şâfiî, *er-Risâle*, (dipnot s. 307.)

<sup>349</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 722.

*buna muhalif olan hadisi araştırdık ve gördük ki onun rivâyet ettiği hadise göre amel etmek, ihtiyat bakımından daha iyi ve namazda iki taifenin birbirine eşit olarak görev yapması için daha uygundur. şöyle ki: İmâmla birlikte namaz kılan kısım, önce namaz kılmayan kısım tarafından korunmuş olur. Namaz kılmaksızın korucu durumunda olan kısım kıyam, kuûd, sağa-sola dönme, saldırıya karşılık verme, düşman tarafından sıkıştırılmaktan korkarsa konuşma, fırsat bulursa savaşma imkânlarına sahipti; bu gibi işleri yapmasına namaz engel teşkil etmemektedir. İmâm da düşmanın saldırmasından korkarsa, korucu kısmın uyarısından yararlanarak, namazı çabucak bitirir.*<sup>350</sup>

İmâm şâfiî'nin kendi sözlerini delil gösteren Zerkeşî, Cüveynî'yi bir bakıma niyet okumakla eleştirmekte ve şâfiî'nin iki rivâyetten birini tercih etme gerekçesini özetle şu maddelerde toplamaktadır: 1. Havvât'ın yaş ve sohbet bakımından kıdemli olması, 2. Kur'ân'ın zâhirine muvafık olması 3. Düşman tehlikesine karşı stratejik olarak daha tedbirli olması.

Kanaatimizce Cüveynî ve şâfiî'nin söyledikleri ilk bakışta paralel olmadığı görölse de söz konusu iki rivâyet iyice incelendiğinde -Zerkeşî'nin iddiasının aksine- Cüveynî'nin çelişkili bir yorumda bulunmadığı görülecektir. Çünkü şâfiî'nin öne sürdüğü delillerin neticesini Cüveynî özetlemiştir. Nitekim Gazâlî de şâfiî'nin söz konusu iki rivâyetten namazın heyetine daha yakın olanı tercih ettiğini ifade etmiştir.<sup>351</sup> Ayrıca böyle bir çelişki farz edilse bile sonuç itibarıyla şâfiî'nin, son rivâyetin ilk rivâyeti nesheder görüşüne bir etkisi yoktur. Çünkü şâfiî, bu konuda neshe hükmetmektedir.

Cüveynî, konuya ilgili görüşünün daha net anlaşılması için şâfiî ile birlikte Kâdî Bâkillânî'nin görüşüne de yer vermektedir:

*“Kâdî'ye göre, şayet iki fiil hususunda bir yasaklama söz konusu değilse, fiillerin önce ve sonra olması iki fiilin caiz olduğuna hamledilir.”*<sup>352</sup>

<sup>350</sup> şâfiî, **er-Risâle**, md.728-729.

<sup>351</sup> Gazâlî, **el-Menhûl**, 150.

<sup>352</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 406.

Cüveynî, Kâdî'nin söz ettiği kuralın usûlcülerce bilinen bir durum olduğunu ifade ederek onun yeni bir görüş ortaya koymadığını ima etmektedir. Gerekçe olarak da fiillerin sıgasının bulunmayışını öne sürmektedir. Cüveynî, sözlerinin devamında: *“Bir kimse: ‘Hz. Peygamber’in sahabeleri en yeni olan fiile tutunuyorlardı.’ iddiasında bulunsa, bu yerinde bir iddia olur diyebiliriz,*<sup>353</sup> demektedir.

Cüveynî, bu hususta söylenenlerin karışık ve içinden çıkılmaz bir durum arz ettiğini ve bu fiiller konusunda kesin bir hükme varmanın çok düşük bir ihtimal olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu iki fiil hakkında, şayet *“kesin olarak hüküm budur”* diye tartışma sürdürülecek olursa denilebilir ki, sahabe, Hz. Peygamberin son fiilini onun en iyi hali ve en evla fiili olarak görüyorlardı.<sup>354</sup>

Cüveynî'nin bu konudaki düşüncesinde sahabenin tutumunun belirleyici olduğu görülmektedir. Zira burada sahabe, ikinci fiili tercih etmiş ve buna göre hüküm belirlemişlerdir. Dolayısıyla söz konusu fiiller ne Şâfiî'nin öne sürdüğü gibi ikincisi birincisini nesh etmiştir ne de Kâdî Bâkillânî'nin dediği gibi iki fiilin, hüküm bakımından aynı konumda olduğuna hüküm edilmiştir.

Gazâlî, *el-Menhûl*'de bu konunun kapsamını biraz genişleterek, düşüncelerini ve tercihini şu şekilde ifade etmektedir:

*“Şayet fıkıh âlimleri iki fiilin sıhhati hususunda ittifak eder fakat hangi fiilin daha evla olduğu konusunda ihtilafa düşerlerse biz, evla olan fiili tercih ederiz. Şayet her görüş sahibi diğer bir görüşün rivâyetlerinin geçersizliğini iddia ederse tevakkuf edilir ve iki fiilin de caiz olduğu anlaşılmaz. Çünkü iki fiil de çelişkilidir. Buna göre biz, fiillerin birinin Hz. Peygamber'e aidiyetini biliyoruz, fakat ikisinden birisinin tercih edilmesi söz konusu olmamaktadır. Şayet âlimler, bir fiilin daha evla hususunda ittifak ederlerse onunla hüküm eder ve diğeri hakkında bir hüküm belirlemeyiz.”*<sup>355</sup>

Görüldüğü gibi burada Gazâlî ne Şâfiî gibi ne de Cüveynî gibi düşünmektedir. Ona göre tercih edilen görüş, evla olduğu hakkında ittifak meydana

<sup>353</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 406.

<sup>354</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 406.

<sup>355</sup> Gazâlî, *el-Menhûl*, 150.

gelen fiilin tercih edilmesi daha iyidir. Dolayısıyla bu tür fiillerde belirleyici olan nesh ve sahabe uygulaması değil âlimlerin görüş birliğidir. Ancak Gazâlî'nin *Menhûl*'de ileri sürdüğü bu görüşünden daha sonra vazgeçip Şâfiî gibi düşündüğü görülmektedir.<sup>356</sup> Kanaatimize göre bu konuda İmâm Şâfiî'nin de aralarında bulunduğu cumhurun görüşü daha isabetlidir. Zira Cüveynî bile bu hususta kesin bir görüş ortaya koyamamıştır. Söylenenlerin karışık ve içinden çıkılmaz bir durum arz ettiğini ve bu fiiller konusunda kesin bir hükme varmanın zor olduğunu kabul etmiştir.

### 1.2.2.3. Haber-i Vâhid

Tanımı, kaynak değeri, hüccet alanı, hükmü ve kabul şartları gibi başlıklar altında değerlendirmeye tâbi tutulan ve etrafında farklı görüşlerin öne sürüldüğü haber-i vâhid, İslâmî ilimler alanında önemli bir yere sahiptir. Özellikle de haber-i vâhidin hücciyetine daha fazla vurgu yapan ve onu Sünnet anlayışında merkezi bir konuma yerleştiren İmâm Şâfiî'nin tutumu, Şâfiî usûl geleneğinde haber-i vâhid ile ilgili ele alınan meselelerde etkili olmuştur. Bu sebeple de çok geniş bir yer işgal etmiştir.

Şâfiî usûlcüler, haber-i vâhidin tanımı hususunda Şâfiî gibi düşünmekle birlikte bazı farklı lâfzî yaklaşımlar sergilemektedirler. Şâfiî ve Şâfiî usûlcüler haber-i vâhid tanımında tek kişinin verdiği veya tevâtür seviyesine ulaşmayan habere yer verip bu haberi hüccet olarak kabul etmektedirler. Binaenaleyh prensip olarak âhâd haberlere göre amel etme ve haber-i vâhidin hücciyeti hususunda fikir birliği içerisindeyler. Ayrıca bu tür haberlerin senet ve delâletinden kaynaklanan -râvîlerin sayısı ve güvenilirlikleri gibi- bazı hususlardan dolayı haber-i vâhidin kabulünde bir takım yeni kayıt ve şartlar öne sürseler de aralarında önemli bir görüş ayrılığı gözükmemektedir.<sup>357</sup>

Şâfiî usûlcülerin bu konuda en fazla kafa yorduğu husus, haber-i vâhidin bilgi ifade edip etmediği ve onun ameli gerektirip gerektirmediğidir. Dolayısıyla bilgi-

<sup>356</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 180.

<sup>357</sup> Geniş bilgi için bk., Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1101-1120; Cüveynî, *el-Burhân*, md., 516; Şîrazî, *Şerhu'l-Luma'*, II, 578; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 309; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 204; Râzî, *el-Mahsul*, II, 1004; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 251.

amel ilişkisi onların bu konudaki görüşlerini ortaya koymak cihetiyle de ayrıca önem arz etmektedir. Haber-i vâhid konusunda yaptığımız tespite göre, Şâfiî ve Şâfiî usûlcüler arasında ihtilaflar daha çok lâfzî tartışmalar düzeyindedir. Haber-i vâhidin tanımı, bilgi ve amel değeri bu lâfzî tartışmaların öne çıkan örnekleridir. Aşağıda bunu ele almaya çalışacağız.

### 1.2.2.3.1. Haber-i Vâhidin Tanımı

Haber-i vâhid etrafında yapılan tartışmalar sebebiyle bu terim mahiyet ve kavram bakımından tarih içinde iki defa anlam değiştirmiştir. İlk zamanlar “*bir veya birkaç kişinin haberi*” anlamına gelirken daha sonra “*mütevâtir seviyesine ulaşmayan haber*” manasında kullanılmıştır.<sup>358</sup> İşte Şâfiî ve Şâfiî usûlcülerin haber-i vâhid tanımları bu duruma en güzel örnek teşkil etmektedir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi İmâm Şâfiî, haber-i vâhid nevindeki hadisler için “*haber-i hâssa*”, mütevâtir türündeki hadisler için “*haber-i âmme*” terkiplerini tercih etmektedir.<sup>359</sup> Ona göre, haber-i vâhid/haber-i hâss: “*Resûlullah'a ulaşacak şekilde (merfu' olarak) ya da onun dışındaki bir râvîde son bulacak tarzda tek kişinin tek kişiden naklettiği haberdir/hadistir.*”<sup>360</sup>

Şâfiî'nin bu tanımı ilk dönemlerde yapılan haber tanımına uymaktadır. Nitekim o haber-i vâhid tanımını zaman zaman da bir kişinin bir kişiden rivâyet ettiği haber anlamında kullanmaktadır. Bu yüzden onun haber-i vâhid ifadesiyle sözlük anlamında yani *tek kişinin rivâyet ettiği haberi* kastettiğini anlamak mümkündür. Ancak onun, “*haber-i hassa*” ve “*haber-i âmme*” şeklinde bir tasnifte bulunduğu düşünüldüğünde haber-i vâhid terimiyle sadece tek kişinin naklettiği sözlük anlamını

<sup>358</sup> Mustafa Ertürk, “Haber-i Vâhid” **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1996, XIV, 349; Talât Koçyiğit, **Hadis Usûlü**, TDV, Ankara 2004 s. 21; a.mlf., **Hadis İstihlaları**, AÜİF Yay. Ankara 1985, s. 22.

<sup>359</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 260; a.mlf., **Cimâu'l-İlm**, IX, s. 8.

<sup>360</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 999; Rivayet/senet açısından haber, ilk dönemlerden itibaren çeşitli ayırım ve tanımlara tâbi tutulmuşsa da çoğunluk tarafından haberin ilk planda mütevâtir ve âhâd şeklinde iki ana bölüme ayrılması benimsenmiştir. Tevâtür derecesine ulaşmamış haberler, haber-i vâhid olarak adlandırılmıştır. Buna göre beş veya altı kişinin naklettiği haber de haber-i vâhid grubunda yer alır. Geniş bilgi için bk., el-Hatîb Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî (v. 463/1071), **Kitâbu'l-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye**, Dâiretu'l-Maârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbad 1937, s. 16; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 204; Yunus Apaydın, “Haber-i Vâhid”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1996, XIV, 355-363; Yiğit, **Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet**, s.146).

değil, bir veya birden fazla kişinin rivâyet ettiği mütevâtir derecesine ulaşmayan haberi kastettiğini düşünmek daha tutarlı olacaktır.

Şâfiî usûlcüler, haber-i vâhidin tanımı konusunda Şâfiî'den biraz detaylı ve hakikî olmayan lâfzî/deyimsel bir yaklaşım sergilemişlerdir. Bunlardan Şîrâzî, haber-i vâhidi şöyle tanımlamaktadır: “*Tevâtür sayısına ulaşmayan ve tevâtür şartlarını taşımayan habere haber-i vâhid denir.*”<sup>361</sup>

Şîrâzî, bu tanımında Şâfiî'nin aksine râvî sayısından söz etmemekte ve haber-i vâhidi mütevâtir haber üzerinden tanımlamaktadır. Dolayısıyla Şîrâzî'nin bu tanımlama şekliyle ancak mütevâtir haber tanımına vakıf olduktan sonra haber-i vâhidi anlamak mümkün olmaktadır.

Cüveynî, usûl erbabının *haber-i vâhid* ifadesiyle tek bir kişinin bildirdiği veya istilâhî manadaki âhâd haberi kastetmediklerini belirtmektedir. Aksine onlar haber-i vâhiden, bir habercinin mümkün olan her türlü haberin zorunlu ve istidlâli bilgi olmaksızın doğru ve yalan olduğuna dair kesin bir yol bulunmayan haberi kastettiğini ifade etmektedir. Cüveynî, usûl erbabının ıstılahında haber-i vâhidi, “*bir kişi veya sınırlı sayıdaki bir topluluğun naklettiği haber*” şeklinde tanımladığını bildirmektedir.<sup>362</sup> Cüveynî'nin genel olarak usûlcülerin terminolojisine yakın bir tanımı ise şöyledir: “*Çokluk tanımına girmeyen kişilerden nakledilen her habere haber-i vâhid denir. Buna göre birden ona kadar kişiler de haber-i vâhid kapsamındadır.*”<sup>363</sup>

Cüveynî'nin yukarıda zikrettiği tanım aynı şekilde ilk devirlerdeki tanımlara yakındır. Fakat daha sonra yaptığı tanım öncekilerden şu şekilde farklıdır: “*Haber-i vâhid doğru ve yalan olduğu kesin bilinmeyen haberdir.*”<sup>364</sup> Bu tanımda kayda değer olan husus, râvî sayısına değinilmemiş olmasıdır.

<sup>361</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, II, 578.

<sup>362</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, II, 325-326.

<sup>363</sup> Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-Cedel*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrût 2010, s. 37.

<sup>364</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 516.



Sem‘ânî ise haber-i vâhidi şöyle tanımlamaktadır: “*Haber-i vâhid bir veya haklarında yalan üzerine birleşmenin mümkün olduğu az sayıdaki kimselerin verdiği haberdir.*”<sup>365</sup> Sem‘ânî’nin bu tanımı sonraki devirlerdeki tanımlara benzemektedir.

Gazâlî’ye göre ise; “*Tevatür derecesine ulaşmayan, beş veya altı kişilik bir topluluğun naklettiği habere haber-i vâhid denir.*” Fakat doğruluğu bilindiği için Peygamberin sözü, haber-i vâhid olarak adlandırılmaz.<sup>366</sup>

Gazâlî, bu tanımıyla aslında hocası Cüveynî ile benzer bir görüş arz etmektedir. Çünkü ikisi de haber-i vâhidle tevatür derecesine ulaşmayan haberi kastetmekte, ancak râvî sayısını dikkate almadan Peygambere aidiyeti sahih olduğu bilenen hadisleri âhâd habere dâhil etmemektedirler. Onların râvî sayısını dikkate almamaları ve sahih olduğu bilinen tüm hadisleri âhâd kapsamı dışında görmeleri farklı bir bakış açısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Cüveynî ve Gazâlî’nin tanımları göz önünde bulundurulduğunda, mütevâtir derecesine ulaşsın veya ulaşmasın hiçbir sahih hadis âhâd olarak nitelendirilemez.<sup>367</sup>

Haber için yapılan tanımların birçok yönden eleştiri konusu olduğunu belirten Râzî ise bu eleştirileri ve eleştirilere verilen cevapları zikretmektedir. Kendisi, haberin tanımlanamayacağına dair görüşünü temellendirme çabasıdadır.<sup>368</sup> Râzî, haberi, doğru ve yalan olması cihetiyle kesin olan haber, doğru veya yalan haber olması cihetiyle kesin olmayan haber, şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Kesinliği tevatür seviyesinde olmasa da doğruluğuna delâlet eden zorunlu, istidlâlî ve benzeri delillerin mevcudiyetinden söz eden Râzî, âhâd haberleri bunların kapsamına dâhil etmemektedir.<sup>369</sup> O daha çok haber-i vâhidi, doğru veya yalan haber olması cihetiyle kesin olmayan haber kısmında, dinde hücciyetine delil teşkil eden bölümde ele alıp tartışmaya açmaktadır.<sup>370</sup>

<sup>365</sup> Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, I, 309.

<sup>366</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 204.

<sup>367</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 516; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 204; Geniş bilgi için bk., Salih Sabri Yavuz, “Fahreddin Râzî’ye Göre Epistemolojik ve İtikadî Açından Âhâd Haber ve Kritiği”, **İslâmi Araştırmalar Dergisi**, (17), s. 151.

<sup>368</sup> Râzî, **el-Mahsul**, II, 965-983; Geniş bilgi için bk., Mustafa Bozkurt, “**Fahreddin Râzî’de Bilgi Teorisi**”, (Doktora, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2006) s. 122.

<sup>369</sup> Râzî, **el-Mahsul**, II, 1004.

<sup>370</sup> Geniş bilgi için bk., Râzî, **el-Mahsul**, II, 1056.

Râzî'nin haber-i vâhid konusunda arz ettiği bilgiler, Cüveynî ve Gazâlî'nin ileri sürmüş oldukları bilgilerden farklı olmamakla birlikte metot olarak daha sistematik ve detaylı olduğu görülmektedir. Onun bu yaklaşımı daha çok haber-i vâhidin hücciyeti ve amel etme hususundaki görüşlerine yöneliktir.

Âmidî ise isim zikretmeden bazı Şâfiî usûlcülerin haber-i vâhidi “*zânn ifade eden haber*” şeklinde tanımlarını efradını cami‘ ağyarına mani bir tanım olmadığı gerekçesiyle kabul etmediğini ifade ettikten sonra şöyle bir tanımın daha uygun olacağını belirtmektedir: “*Haber-i vâhid, tevatür derecesine ulaşmayan haberdir.*”<sup>371</sup>

Âmidî'ye göre haber-i vâhid zann ifade ettiği gibi kesinlik de ifade edebilir. Binaenaleyh o, haber-i vâhidi iki kısma ayırmaktadır: 1. Aslı itibariyle zann ifade etmeyen haber. Bu da içinde birden fazla ihtimal barındırmaktadır. 2. Aslı itibariyle zann ifade eden haber. Bu da aklen kesin olmamak kaydıyla iki mümkün ihtimalden birini diğerine tercih etmek şeklindedir. Ayrıca Âmidî, haber-i vâhidi râvî sayısına göre bir tasnife tâbi tutmayarak farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Zira ona göre üç veya dörtten daha fazla kimselerin rivâyet ettiği haber, mustefid ve meşhûr olarak isimlendirilir.<sup>372</sup>

Tüm bu tanımlardan hareketle Şâfiî usûlcülere ait ortak bir tanım verilecek olursa şöyle denilebilir: “*Bir, iki veya daha fazla sayıdaki râvî tarafından rivâyet edilen ancak tevatür derecesine ulaşmayan habere, haber-i vâhid denir.*”

Buna göre haber-i vâhid kelimesi her ne kadar sözlük açısından tesniye ve cem‘i kapsamayıp tek kişiyi gerekli kılsa da, kesinlik ifade etmeyen her haber ıstılahi olarak haber-i vâhid olarak ifade edilmiştir. Tevatür derecesine ulaşmadıktan sonra isterse haber verenler bir topluluk olsun fark etmemektedir.<sup>373</sup> Dolayısıyla birden fazla kişi tarafından rivâyet edilen fakat tevatür derecesine ulaşmayan bir haber, yine de haber-i vâhidir. Tek kişinin verdiği haber bir karine ile birlikte yakîn ifade etse,

<sup>371</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, I, 251.

<sup>372</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, I, 251-252.

<sup>373</sup> Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, III, 318.

ona haber-i vâhid denilmez. Bu haberin, haberi- vâhid olarak isimlendirilmesi de mücerret istilâhî bir ifade için olmuş olur.<sup>374</sup>

Görüldüğü gibi genelde Şâfiî usûlcüler, bu tanımlarıyla haber-i vâhid râvîlerinin sayısını İmâm Şâfiî'den daha geniş ve açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Zira haber-i vâhid, Şâfiî'ye göre bir veya birkaç kişinin haberi iken, Şâfiî usûlcülere göre ise tevatür derecesine ulaşılmayan haber şeklindedir. Cüveynî ve Gazâlî'ye göre ise haber-i vâhid hususunda râvî sayısından ziyade Peygamber'e aidiyetinin doğruluğu önemlidir. Bu açıdan da onların, râvî sayısını dikkate almadan Peygamber'e aidiyeti doğru olduğu bilinen hadisleri âhâd haber kapsamına sokmamaları şeklindeki yaklaşımlarıyla, Şâfiî'nin haber-i vâhid tanımından hareketle tek kişinin naklettiği haber şeklindeki yaklaşımı arasında bir farktan söz etmek mümkündür.

#### 1.2.2.3.2. Haber-i Vâhidin Bilgi-Amel İlişkisi

Haber-i vâhidin ilim ifade edip etmemesi konusunda bilginler arasında görüş ayrılığı olduğu gibi, ilim ifade ettiği görüşünü benimseyenler arasında da hangi şartlarda ilim ifade edeceğine dair görüş ayrılığı bulunmaktadır.<sup>375</sup>

Haber-i vâhidi, senet ve delâlet açısından ele alan İmâm Şâfiî, Sünnet'in sadece merfu' haberlere dayanılarak tespit edileceğini savunmaktadır. Ona göre, her şeyden önce râvînin, hadis rivâyetinde dini açıdan güvenilir, doğru sözlü olması gibi bir takım niteliklere sahip olması gerekir. Hadisin senedinde yer alan her râvînin mezkûr niteliklerden yoksun olması düşünülemez.<sup>376</sup> Hadisin doğru ve yalan olduğu sonucuna, genelde râvînin -doğru veya yalancı- durumuna göre varılır. Ancak hadisin pek azı bunun dışındadır. Bu tür hadisin doğru veya yalan olduğu sonucuna, muhaddisin benzeri mümkün olmayan bir şey rivâyet etmesi veya muhâlefet ettiği hadisin daha sahih olduğunu gösteren pek çok delâlet bulunmasıyla varılır.<sup>377</sup>

<sup>374</sup> Dîb, **İmâmu'l-Harameyn, Hasâisuhu-Eseruhu-Menziletuhu**, s. 175.

<sup>375</sup> Salim Ögüt, **İslâm Hukuk Metodolojisinde Haber-i Vâhid'in Kaynak Değeri**, Ocak Yayınları, İstanbul 2003, s. 19.

<sup>376</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 1001-1002.

<sup>377</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 1099.

Haberin delâletine gelince Şâfiî'ye göre, haber, kesin nassa aykırı olamayacağı gibi kıyasın da habere aykırı olması düşünülemez. Şâfiî, bu husustaki düşüncesini şahitlik meselesi üzerinden ele alıp açıklamaya çalışır. Hadisin kendi başına bir asıl olduğunu ve başkasına (şahitliğe) kıyas yapılamayacağını özellikle belirtir. Çünkü kıyas, asıldan daha zayıftır. Ayrıca hadis rivâyeti, bazı hususlarda şahitliğe benzerken bazı hususlarda da ondan ayrılmaktadır. Netice olarak ona göre, haber-i vâhid, delil olma yönüyle başka bir şeye kıyas yapmaya ihtiyaç duymayacak kadar kuvvetlidir. Hatta o kendi başına bir delildir.<sup>378</sup> Şâfiî, daha sonra haber-i vâhidin delil olarak kabul edilmesini hadisin nassına, hadisin delâletine ve icmâya dayanarak anlatmaya çalışır bu konuda birçok örnek getirir.<sup>379</sup> Şâfiî, büyük şehirlerdeki seçkin muhaddislerin hepsinin de Hz. Peygamber'den intikal eden haber-i vâhidleri kabul ettiklerini, onlardan sonra gelen İslam hukukçularının da haber-i vâhid/hâssı kabul etme konusunda ihtilafa düştüklerini bilmediğini dolayısıyla bu konuda tam bir ittifak olduğunu belirtmektedir.<sup>380</sup>

Hz. Peygamber'den rivâyet edilen haberleri, haber-i âmme/tevatür ve habir-i hâssa/hâber-i vâhid olarak iki kısma ayıran Şâfiî'ye göre: “*Haber-i âmme, kesin/yakînî ilim ifade etmektedir. Bu çeşit haber hususunda hiç kimsenin bilgisizliği ve şüpheye düşmesi söz konusu olamaz. Âlimler tarafından bilinen ve özel kişilerin rivâyetiyle sabit olan Sünnet ilmini ise diğer insanlar bilmekle yükümlü değildirler. Bu ilme, âlimler veya onların bir kısmı, özel kişilerin Resûlullah'tan yaptıkları doğru rivâyetler sayesinde sahip olurlar. İşte ilim adamları için gerekli ve zâhirde gerçek olan ilim budur.*”<sup>381</sup>

Sonuç olarak Şâfiî'ye göre sahih olma şartını taşıyan haber-i vâhidin ilm-i yakîn ifade etmese de dinde delil olup onunla amel edilmesi gerekmektedir.

Şâfiî usûlcülere gelince onlar da Şâfiî gibi haberi vâhidin mutlak olarak ilm-i yakîn ifade etmeyip zann ifade ettiği görüşündedirler. Bununla birlikte Şâfiî ile bir kısım Şâfiî usûlcüler arasında bazı farklı lâfzî yaklaşımlar söz konusudur. Meselâ,

<sup>378</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 1003-1008,1051.

<sup>379</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 1102-1259.

<sup>380</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 1247-1249.

<sup>381</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 1260, 1329-1330.

âhâd haberleri mürsel ve müsned olarak iki kısma ayıran Şîrâzî, ayrıca müsnedi de; ilim ve amel gerektiren ve ilim gerektirmeyip amel gerektiren haber, şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Şîrâzî, ilim ve amel gerektiren müsned haberin, aşağıdaki şu durumlarda kesin bilgi ve amel gerektirdiğini dile getirmektedir:

-Allah Teâlâ'nın ve Hz. Peygamber'in haberi.

-Resûlullah'ın huzurunda, onun bilgisi dâhilinde olduğunu iddia edip bir şey haber veren ve onu reddetmediği kimsenin haberi.

-Kalabalık bir topluluğun huzurunda, onların bilgisi dâhilinde bir şey haber veren ve onu reddetmedikleri kimsenin haberi.

-Ümmetin kabul ettiği haber. Bu haberle ister herkesin ister bazılarının amel etmesi veya bazılarının onu te'vil etmesi kesin bilgi olması açısından birdir.

-Bir araya gelenlerin haberi. Bu bir vakitte âlimlerin bir hüküm üzerinde bir araya geldiğinde oluşan haberdir. İşte bu tür haberler ameli gerektirir ve kesin bilgi ifade ederler.<sup>382</sup>

Şîrâzî'nin bu görüşlerinden Şâfîî usûlcülerin ileri sürdükleri görüşlerle de uyuşmamaktadır. Zira onlara göre bu tür haberler ister onlarla amel edilsin ister amel edilmesin bilgi ve kat'î doğruluğu ifade etmez.<sup>383</sup> Nitekim Râzî, Şîrâzî'nin öne sürdüğü bu maddelerin bir kısmını, doğru haberin tespitinde fâsîd deliller başlığı altında tartışmaya açarak reddetmektedir.<sup>384</sup>

Haber-i vâhidle amel etmenin aklî ve sem'î gerekçelere dayandıran Şâfîî usûlcülerinden Cüveynî ise haber-i vâhidin ilim amel ilişkisi konusunda Şâfîî ve diğer usûlcülerden farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Zira cumhura nispet edilen, “*haber-i vâhid, bilgiyi gerektirmez, ameli gerektirir*” şeklindeki kanaatin tesâhul olduğunu ifade etmektedir. Ona göre kesin olan husus şudur: “*Haber-i vâhid, bilgi ve amel gerektirmemektedir.*” Çünkü eğer haber-i vâhidle amel etmenin vacibliği kesin

<sup>382</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, 153-154; *Şerhu'l-Luma'*, II, 578.

<sup>383</sup> Şîrâzî, *et-Tefsira*, 298. (et-Tefsira dipnot.)

<sup>384</sup> Râzî, *el-Mahsul*, II, 1012.

biçimde sabit olsaydı “*amelin vacibliği bilgisi*” sabit olurdu ve bu da haber-i vâhidin bir tür bilgiye götürmesi anlamına gelirdi ki bu yaklaşım tutarlı değildir; zira özü itibariyle zannî olan bir şeyin kesin bilgi gerektirmesi imkânsızdır. Bu bakımdan haber-i vâhidle amel konusu, haber-i vâhidin özüne değil haber-i vâhidle amelin vacipliğini gerektiren delillere dayanmaktadır.<sup>385</sup>

Aslında Cüveynî, bu konuda her ne kadar farklı bir yaklaşım sergilese de cumhurun görüşünden çok farklı düşünmemektedir. Çünkü o da cumhur gibi haber-i vâhidle amelin vacipliğini savunmaktadır. Şu farkla, bu konudaki cumhurun kolayca kaçan ifadesi yerine Cüveynî, konuyu daha ince ve detaylı bir ifade ile arz etmektedir. Dolayısıyla bu tartışma manevi değil lâfzî bir tartışmadır.<sup>386</sup>

Sonuç olarak haber-i vâhid konusunda Şâfiî ve Şâfiî usûlcüler arasında hakikî anlamda bir ihtilaf bulunmamaktadır. Lâfzî olan ihtilafların da önemli bir kısmı konunun özüne müteallik olmayıp, ayrıntıdır.

#### 1.2.2.4. Mürsel/Munkatı Haber

Sözlükte “*göndermek, salıvermek, bırakmak*”<sup>387</sup> anlamındaki irsâl mastarından türeyen mürsel terimi, muhaddisler ve fakihler tarafından farklı şekilde tarif edilmiştir. Muhaddislere göre mürsel hadis, “*tâbiînden bir râvînin, kendisiyle Hz. Peygamber arasındaki sahâbînin ismini atlayarak naklettiği hadistir.*”<sup>388</sup> Usûl âlimlerinin kullanımına göre ise “*munkatı’, mu’dal, mudelles ve muallâk gibi senedinin herhangi bir yerinden bir veya birden çok râvîsi düşen hadis*” demektir.<sup>389</sup> Sahabenin doğrudan Resûl-i Ekrem'den değil başka bir sahâbiden duyduğu, ancak Resûlullah'tan işitmiş gibi naklettiği hadise *sahâbe mürseli*, denilmiştir.<sup>390</sup> Sahâbe mürselî dışında “*tâbiîn mürseli*” veya “*sahâbe olmayanların mürseli*” şeklinde

<sup>385</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 537; Apaydın, “Haber-i Vâhid”, XIV, 357.

<sup>386</sup> Dîb, **İmâmu'l-Harameyn, Hasâisuhu-Eseruhu-Menziletuhu**, s. 176

<sup>387</sup> İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, XIX, 1644.

<sup>388</sup> Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî İbnu's-Salâh, (v. 643/1245), **Ulûmu'l-Hadis**, en-Nüreddin İtr (Thk.), Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1986, s. 52.

<sup>389</sup> İbnu's-Salâh, **a.g.e.**, s. 52.

<sup>390</sup> Salahattin Polat, “Mürsel”, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2006, XXXII, s. 52; Geniş bilgi için bk., Polat, **Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönündeki Değeri**, TDV Yayınları, Ankara 2010. s. 61-71; Koçyiğit, **Hadis İstihlaları**, s. 291.

taksimatlar ve isimlendirmeler de yapılmıştır.<sup>391</sup> Mürsel hadislerin bu taksimatına göre de farklı temayüller ve hükümler ileri sürülmüştür. Mürsel haberleri reddetme ve kabulü hususunda İmâm Şâfiî'ye iki ayrı görüş isnat edilmiştir. Bu hususta Zerkeşî, Şâfiî'nin görüşlerini de içeren on sekiz görüş zikretmiştir.<sup>392</sup> Fakat bunları genel olarak üç grupta ele almak mümkündür:

1. Mürsel haberi belli şartlarla kabul edip delil sayanlar. İmâm Şâfiî, Şîrazî, Cüveynî, Sem'ânî bu görüştedirler.

2. Mürsel haberi zayıf görüp delil saymayanlar. Usûl ulemasının ekseriyeti ile Gazâlî bu görüştedirler.

3. Mürsel haberi mutlak olarak kabul edip delil sayanlar. Âmidî bu görüştedir.<sup>393</sup>

Şunu tekrar belirtelim ki mürsel haberler hususundaki bu üç görüş taraftarları da kendi aralarında farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Ancak biz bu hususta konumuzla ilgili kısımları ele alacağız. Ayrıca araştırmamıza konu olan usûlcülerin birçoğu mürsel haber konusunda tercih ettikleri bazı kavramlar bulunmaktadır. Mesela mürsel haberi rivâyet eden râvî için *mursil/fer'*, kendisinden hadis alınan kişi için *şeyh/mürsel/mervî anh/asıl*, bu şekilde rivâyet etmeye de *rivâyet/irsâl* terimlerini kullanmışlardır. Biz de konunun daha iyi anlaşılması için yeri geldikçe bu terimlerden yararlanacağız.

Mürsel haber bahsi, gerçekten kafa karıştıracak derecede ihtilafların yoğun bir şekilde görüldüğü bir konudur. Âlimler, ilk dönemlerden itibaren mürsel haber konusuna önemle eğilmişler ve bir birinden farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Ancak usûl açısından ilk defa bu konuyu derli toplu olarak ele alan ve farklı bir görüş ortaya koyanın İmâm Şâfiî' olduğu öne sürülmüştür.<sup>394</sup> Ne var ki, Şâfiî'nin bu çabası da mezkûr konudaki görüş ayrılıklarını sonlandırmaya yetmemiş, aksine yeni bir

<sup>391</sup> Şîrazî, *Şerhu'l-Luma'*, II, 621.

<sup>392</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 463-464; Veliyyuddîn Ahmed b. Abdurrahîm el-İrâkî, (v. 826/1423), *el-Gaysu'l-Hâmi' Şerhu Cem'î'l-Cevâmi'*, Muhammed Tâmir Hicâzî (Thk.), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrût 2004, s. 465-466.

<sup>393</sup> Geniş bilgi için bk., Zerkeşî, *a.g.e.*, III, 463-473.

<sup>394</sup> Geniş bilgi için bk., Suyûtî, *Tedrîbu'r-Râvî*, I, 102 vd.

tartışma alanına zemin hazırlamıştır. Çünkü mürsel haber hususundaki ihtilafların temelinde çeşitli etkenler bulunmaktadır. Bunların ilki, tarihsel süreçte mürsel hadisin tanımında ortaya çıkan ihtilaflardır. İkincisi hadis usûlünün bazı genel kâidelerindeki ihtilaflardır. Üçüncüsü ise tarafların mensûp oldukları fikhî ekolün bu konudaki haklılığını ispat etme endişesini ön plana almalarıdır.<sup>395</sup>

Haddizatında karışık bir konu olan mürsel haber konusundaki tartışmaların daha iyi anlaşılması için önce İmâm Şâfiî'nin sonra da Şâfiî usûlcülerin görüşlerine ele almaya çalışacağız.

#### 1.2.3.4.1. İmâm Şâfiî'nin Anlayışında Mürsel/Munkatı Haber

Mürsel hadis meselesini ele alan İmâm Şâfiî, kendinden önce hiç kimse tarafından savunulmamış orijinal bir görüş ortaya koymuştur.<sup>396</sup> Öyle ki onun bu görüşü daha sonraki devirlerde birçok âlim tarafından ele alınıp tartışma konusu olmuştur.

Munkatı' ve mürsel<sup>397</sup> terimlerini aynı anlamda kullanan Şâfiî'ye göre: *"Mürsel haber, sahabeyi gören tâbiînin, Hz. Peygamber'den munkatı olarak rivâyet ettiği hadistir."*<sup>398</sup> Şâfiî, mürsel hadisi rivâyet eden râvînin birkaç yönden değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekte ve mürsel hadisi rivâyet eden râvîyi aşağıda belirtilen nitelikleri taşıması şartıyla kabul etmektedir:

1. Mürsel hadisi rivâyet eden bir râviye, güvenilir başka bir râvi katılır ve mana itibariyle benzeri hadis rivâyet ederek Hz. Peygambere isnad ediyorsa onun doğru olduğuna hükmedilir.

2. Bir tâbiî, mürsel olarak rivâyet ettiği hadis konusunda yalnız kalırsa bu

<sup>395</sup> Geniş bilgi için bk., Polat, **Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönündeki Değeri**, s. 105-108; Yusuf Ziya Keskin, "İmâm Şâfiî'ye Göre Mürsel Hadisin Delil Olma Yönündeki Değeri", **Uluslararası İmâm Şâfiî Sempozyumu**, İstanbul, Kent Işıkları, 7-5-05-2010, s. 191.

<sup>396</sup> Keskin, "İmâm Şâfiî'ye Göre Mürsel Hadisin Delil Olma Yönündeki Değeri", s. 191.

<sup>397</sup> Şâfiî sonrası bu iki kavram özellikle hadisçiler tarafından birbirinden ayrılmıştır. Ancak bazı usûlcüler kelimenin lügat manası cihetine giderek mürsel ve munkatı' kelimelerini aynı anlamdaki kullanmışlardır. Hadisçilere göre "Mürsel hadis", isnadında sahabesi düşmüş olan hadistir. Büyük olsun küçük olsun mutlak olarak tâbiînin Peygamber'den işitmiş gibi naklettikleri hadislerdir. "Munkatı' hadis" ise isnadında bir kişinin düştüğü veya mübhem olarak zikredildiği hadistir. bk., İbnu's-Salâh, **Ulûmu'l-Hadis**, s. 51, 57; Koçyiğit, **Hadis Usûlü**, s. 68.

<sup>398</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 1262; Mürsel hadisin çeşitleri için bk., Cüveynî, **el-Burhân**, md., 573.



hadisin muteber râvilerce rivâyet edilen başka bir mürsel hadisle bağdaşıp bağdaşmadığına bakılmalıdır. Böyle bir mürsel bulunmazsa, sahabenin bu konuda görüşünün var olup olmadığına bakılmalıdır.

3. Çoğu âlim, mürsel hadise uygun bir tarzda fetva veriyorsa o hadisin doğru olduğuna hükmedilir.

4. Mürsel hadisin râvisi, hadisi kimden aldığını ismen belirtmelidir. İsmi zikrettiği kişinin bilinmeyen veya rivâyeti makbul olmayan birinin olmaması gerekir.

5. Mürsel hadisin râvisi, mürsel bir hadisin rivâyetinde muhaddislerden biriyle birleşmeli ve ona muhâlefet etmemelidir.

6. Mürsel hadisin râvisi, Hz. Peygamber'in sahâbîlerini çoğu kez görmüş olan büyük tâbiîlerden olmalıdır. Ancak onların kabul edilmesi için de yukarıdaki şartları taşımaları gerekmektedir.<sup>399</sup>

Ebû Zehra, İmâm Şâfiî'nin râvî şartları hususundaki görüşlerini şu şekilde değerlendirmektedir:

*“Şâfiî, râvîde bulunması gereken şartların, hadis, Hz. Peygamber'e veya tâbiîye ulaşıncaya kadar her tabakadaki râvîde bulunması gerektiğini ileri sürmektedir. Böylece Şâfiî, senedi Hz. Peygamber'e muttasıl olmayan bazı hadisleri de kabul etmektedir. Ancak mürsel hadisin hüccet bakımından müsned hadisten sonra geldiğini düşünmektedir. Ona göre, mürsel hadis, senedi tâbiîye varıp duran hadistir. Bu hadis türünde tâbiînin kendisinden rivâyet ettiği sahâbînin ismi zikredilmez. Şâfiî, mürsel hadisin kabulü için hassas şartlar öne sürmektedir. Zira o, mürsel hadisi, bir kısım âlimlerin yaptığı gibi şartsız kabul etmemekte ve rastgele de reddetmemektedir. İki görüş arasında orta bir yol izlemektedir. O, mürsel hadisi, ancak ashâbdan birçoğunu görmüş olan (Medineli Saîd b. el-Müseyyeb (v. 94/713) ve Iraklı Hasan el-Basrî (v. 110/728) gibi) tâbiîn büyüklerinden kabul etmektedir. Onların kabulünde de bu mürseli, makbul olan bir mürsel veya sahabe kavli veyahut*

<sup>399</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 1265-1272, 1277.

*ulamadan bir cemâatin fetvaları takviye eden bir takım şartlar aramaktadır.*<sup>400</sup>

Özetle Şâfiî, ileri sürdüğü şartlar neticesinde sıhhat itibariyle mürsel hadisin, muttasıl hadis derecesinde olmamasını ifade etmektedir. Ona göre bu tür hadisler, sened bakımından munkatî' olup Hz. Peygamber'e aidiyeti konusunda şüphe uyandırmaktadır. Ayrıca hem tâbîilerden hem de ilim adamlarından kaynaklanan yanılma, ilimde yetersiz olma, gaflete düşme, maksatlı hareket etme ve yanılma gibi durumlar söz konusudur. Dolayısıyla bu tür hadislerin kabulü için ya başka bir mürsel hadis ya bir sahabe kavli veya fetva ehlinin bir fetvasının onu desteklemesi gerekir.<sup>401</sup> Suyûtî, Şâfiî'nin mürsel hadisi zayıf hadis olarak gördüğünü belirttikten sonra yukarıdaki şartların tahakkuku halinde sahih olacağını söylemektedir.<sup>402</sup> Öte yandan Şâfiî'nin yukarıdaki sözlerinde de sahâbe mürselini şartsız kabul ettiği anlaşılmaktadır.

#### **1.2.3.4.2. Şâfiî Usûlcülerinin Anlayışında Mürsel/Munkatî Haber**

Bu konuda Şâfiî usûlcülerden bir kısım, İmâm Şâfiî gibi mürsel haberin kabulü için bir takım şartlar öne sürmekte, diğer bir kısmı ise mürsel haberi mutlak kabul etme veya reddetme hususunda görüş belirtmektedir.

Şîrâzî, mürsel ve munkatî' ayrımını yapmayan İmâm Şâfiî'nin aksine mürsel haberleri, sahâbî mürseli ve sahâbî olmayanların mürseli şeklinde ele almaktadır. Sahâbî dışındaki mürselleri de Sa'îd b. Müseyyeb'in mürselleri ve diğer tâbîinin mürselleri şeklinde iki kategoride değerlendirmektedir. Ona göre sahâbî mürselinin kabul edilmesi gerekmektedir. Çünkü onların adaleti sabittir.<sup>403</sup> Haber şahitliğe

<sup>400</sup> Ebû Zehra, **eş-Şâfiî**, s.205; a.mlf., **a.g.e.**, Keskiöğlü (Çev.), 213.

Mürsel hadis konusundaki bu tutumu sebebiyle İmâm Şâfiî, meselâ Hz. Ayşe'den rivâyet edilen şu anlamdaki hadisle amel etmemiştir. "*Hafsa'ya bir yiyecek hediye edildi. O sırada ikimiz de oruçlu idik. Orucumuzu (bu yiyecek) bozduk. Sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) yanımıza girdi. Yâ Resûlullah! Bize bir (yiyecek) hediye edildi. Canımız çekti ve orucumuzu bozduk, dedik. Bunun üzerine Allah'ın Resûlü buyurdu ki: zararı yok; onun yerine başka bir gün oruç tutun.*" Bu Hadis mürseldir, zira ez-Zuhrî bunu Hz. Ayşe'den rivâyet etmiştir, hâlbuki onu Hz. Ayşe'den duymamıştır, Urve b. Zubeyr'den duymuştur. Mürsel olan bu Hadisle amel etmediğinden, İmâm Şâfiî'ye göre, nâfile oruca başlayan kimse bunu tamamlamazsa, başka bir gün kaza etmesi gerekmez. Geniş bilgi için bk., Şa'bân, **a.g.e.**, s. 75; a.mlf., **a.g.e.**, Dönmez, (Çev.), s. 93.

<sup>401</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 1275-1285.

<sup>402</sup> Suyûtî, **Tedrîbu'r-Râvî**, I, 103-104.

<sup>403</sup> Şîrâzî, **el-Luma'**, s. 159.

benzemekte ve ikisinde de muteber olan adalettir. Ayrıca şahitlik konusunda irsâl, hem şahitliğin sıhhatine hem de haberin sıhhatine engel teşkil etmemektedir.<sup>404</sup>

Şîrâzî, tâbîînin mürsellerinden Sa'îd b. Müseyyeb'in mürselleri dışındakilerle amel edilmeyeceğini ileri sürmektedir. Çünkü haberin sıhhatli olması için adalet şarttır. Oysa Sa'îd b. Müseyyeb'in dışındaki tâbîînin adil oluşu sabit değildir. Dolayısıyla durumu bilinene dek bu tür haberlerin kabulü caiz değildir. Şîrâzî, ayrıca Şâfiî'nin İbn Müseyyeb'in mürsellerinin kabulü hususunda istihsânda bulunduğunu ileri sürmektedir.<sup>405</sup>

Bu konuda aslında Şâfiî ile Şîrâzî'nin görüşleri arasında çok önemli fark görülmemektedir. Ancak Şîrâzî'nin mürsel hadisi, mutlak manada isnadı munkatî' olarak görmesi, haberin sıhhat şartında adaleti öne çıkarması ve Şâfiî'nin istihsânda bulunduğu iddiası gibi hususlar onu farklı kılmaktadır.

Bu konuyu detaylı olarak ele alan ve tartışmaya açanların başında gelen Şâfiî usûlcülerinden Cüveynî, *et-Telhîs*'de Şâfiî'nin öne sürdüğü şartların tartışmaya açık olduğunu belirtmektedir. Mesela Şâfiî'nin, “*mürsel haber, râvîsi yalnız kaldığı takdirde başka bir mürsel hadisle bağdaşıp bağdaşmadığına bakılmalıdır.*” şeklindeki bu şartının tartışmaya açık olduğunu ifade etmektedir. Çünkü hadis ilminde irsâl haber/hadis, başka bir mürsel hadisle desteklemesi onu sıhhat derecesini arttırmaz. Eğer irsâlin kabulünde topluluğun etkisi olsaydı tek kişinin yaptığı rivâyetin kabulünün mümkün olması gerekirdi. Cüveynî, Şâfiî'nin, “*çoğu âlimin, mürsel hadise uygun bir tarzda fetva vermesi durumunda o hadisin doğru olduğuna hükmedilir.*” şeklindeki şartının gerçekleşmesi halinde yine de müsned haberi güçlendirmeyeceğini söylemektedir. Çünkü ihtilafın var olduğu bir konuda çoğunluğun bir mezhep görüşüne kail olması delil olmaz. Eğer mürsel haberin bu şekilde takviyesi mümkün olsaydı zayıf haberin de aynı şekilde takviyesi mümkün olurdu.<sup>406</sup>

Cüveynî'nin dikkat çeken bir diğer tespitine göre ise Şâfiî'nin, İbn

---

<sup>404</sup> Şîrâzî, *et-Tebşira*, s.326.

<sup>405</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 159.

<sup>406</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, II, 426-427.

Müseyyeb'in mürseli dışındaki diğer tâbiîn mürsellerini kabul etmediği yönündeki görüşünün ona nispet edilmesi doğru değildir. Doğru olan ise kabule mahal teşkil eden husus, mürseldeki özelliklerdir. Cüveynî'nin tercihinine göre mürsel haberler hususunda bilinmesi gereken şey onların menfi veya müsbet oluşları kesin olmayıp ictihâd konusu olmalarıdır.<sup>407</sup>

Cüveynî, Şâfiî'nin bu konudaki diğer görüşlerini de değerlendirdikten sonra mürsel haberleri redd veya kabul edenlerin öne sürdükleri görüşler neticesinde şu kuralın belirleyici olduğunu ifade etmektedir: *“Haberlerin kabulündeki temel dayanak zanni galib oluşturan sikalığın/güvenin ortaya çıkmasıdır.”*<sup>408</sup> Cüveynî, bu kuralı belirttiikten sonra kendi görüşünü şu şekilde ortaya koymaktadır: *Şayet bu güven zedelenirse onun kabulü için tevakkuf etmek gerekir. Bu aslın dayanağı, naklî, istifâze ve tevatür anlamı yoluyla sabit olan icmâdır. Şayet redd veya kabul edenlerin görüşlerini incelersek onların sayı ve hürriyet gibi taabbudi sıfatları gözetmediklerini, aksine soyut bir sikalığa dayandıklarını görürüz.*<sup>409</sup>

Cüveynî, bu kurala binaen mürsel haberin, bazı yönleriyle reddini, bazı yönleriyle de kabulünü gerekli gördüğünü şöyle ifade etmektedir: *“Mesela râvî/mursil, ‘ben bir adamdan filan kişi şöyle söyledi dediğini işittim,’ derse bu rivâyet metoduna göre güvenirlilik oluşturmaz ve kesin olarak bu rivâyet kabul edilmez. Fakat râvî, ‘sika ve adil bir kimseden, filan kişinin şöyle dediğini işittim,’ derse ve aynı zamanda ta‘dili makbul olan bir kimse ise adaletinden, doğruluğundan, cerh ve ta‘dil bilgisinden dolayı bu rivâyet kabul edilir.”*<sup>410</sup>

Cüveynî'nin ifadelerinden onun bu konuda yukarıdaki kuralı göz önünde bulundurarak tevakkuf görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Bu konuda koyduğu kural veya şartlar neticesinde mürsel haberi kabul edenlerin görüşüne daha yakın görünmektedir. Öte yandan Cüveynî'ye ait eserleri incelemesiyle bilinen ed-Dîb'in tespitine göre Cüveynî, bu konuda kendi görüşünü Şâfiî'nin görüşüne yaklaştırmaya

<sup>407</sup> Cüveynî, **et-Telhîs**, II, 428-429.

<sup>408</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 579. قد ثبت أن المعتمد في الأخبار ظهور الثقة في الظن الغالب.

<sup>409</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 579.

<sup>410</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 579.

gayret etmişse de ikisi arasındaki görüş ayrılığı büyüktür.<sup>411</sup> Zira Cüveynî, Şâfiî'nin görüşlerini zikrettikten sonra kendi görüşünü içeren şu ifadelerle yer vermektedir:

*“Bana görünen şu ki, İmâm Şâfiî mürseli reddetmiyor, fakat zannı galibin oluşması için daha fazla desteğin oluşmasını istiyor. Çünkü mervî anı hakkında sükût etmek, meçhullüğün bir çeşit cerh halidir. Bu yüzden Şâfiî de belirttiğim gibi güvenilirliği pekiştirmek istemiştir. Benim İmâm Şâfiî'nin bazı sözlerine binaen anladığım şudur; kendisi genel olarak ta'dille birlikte mürsel haberler dışında bir şey bulmazsa onlarla amel etmektedir. Dolayısıyla onun yapmak istediği şey, mürsel haberleri, senedi sağlam olan haberlerin hükmüne çıkarmamaktır.”*<sup>412</sup>

Cüveynî'nin bu sözlerinden iki görüşün birbirinden çok da farklı olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü her ikisi de mürsel haberin bir kısmını reddederken bir kısmını kabul etmektedirler. Ancak Şâfiî'nin mürsel haberin kabulü hususunda öne sürdüğü şartlar, Cüveynî'nin öne sürdüğü şartlardan daha ağırdır. Bu yüzden de kendisinde Şâfiî hakkında, “mürsel haberlerin kabul edilmemesi için bu şartları öne sürmektedir” şeklinde bir algı oluşmuştur.

Şunu da belirtelim ki Cüveynî'nin mürsel haber konusunda Şâfiî'den naklettiği iki görüşten biri olan “mürsel hadisi kabul görüşü” hususunda ise tereddütlü yaklaşımların olduğu görülmektedir. Çünkü Zerkeşî, hem Mâverdî'yi hem de Sem'ânî'yi referans göstererek Şâfiî'nin bu görüşte olmadığını belirtmektedir.<sup>413</sup> ed-Dîb de, Cüveynî'nin Şâfiî'den naklettiği bu görüşe, Şâfiî'nin hiçbir kitabında rastlamadığını ifade etmektedir.<sup>414</sup> Ona göre, Cüveynî'nin görüşü de iki yönden değerlendirilmelidir. Birincisi Cüveynî'nin ifadelerine dayanan değerlendirmedir ki buna göre ikisi arasında çok ciddi bir fark bulunmamaktadır. İkincisi ise Şâfiî'nin bizzat kendi eserlerine dayanan değerlendirmedir ki buna göre de ikisi arasında çok ciddi görüş ayrılıkları bulunmaktadır.<sup>415</sup>

<sup>411</sup> Dîb **İmâmu'l-Harameyn, Hasâisuhu-Eseruhu-Menziletuhu**, s. 191.

<sup>412</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 582.

<sup>413</sup> Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, III, 466.

<sup>414</sup> Cüveynî'nin İmam Şâfiî'ye nispet ettiği görüş şudur: “Bir kimse, genel olarak ta'dile bitişik mürsel haber dışında bir haber bulamazsa mürsel haber ile amel edebilir.” bk., Cüveynî, **el-Burhân**, md., 582.

<sup>415</sup> Dîb **İmâmu'l-Harameyn, Hasâisuhu-Eseruhu-Menziletuhu**, s. 192.

Sem‘ânî’ye göre ise mürsel haber, bir başka müsned ile desteklenmeli veya âlimlerin nezdinde kabul görmeli veya inkâr edilmeyecek derecede Müslümanlar arasında yaygınlık kazanmış olmalıdır. Ona göre mürsel haberin kabulü için bunun dışında başka hiçbir şart söz konusu değildir.<sup>416</sup>

Gazâlî ise Cüveynî ve Şâfiî’nin aksine mürsel haberin mutlak olarak makbul olmadığı görüşündedir. Ancak kendisi Şâfiî’nin de bu görüşte olduğunu söyleyerek, Şâfiî’nin, mürsel haberin kabulü hususunda öne sürdüğü şartları göz ardı etmiştir.<sup>417</sup> Gazâlî’ye göre mürsel haberin kabul edilmemesinin delili şudur:

*“Hadisi bu şekilde rivâyet eden kişi, şayet bu hadisi kendisinden rivâyet ettiği şeyhini, ta‘dîl etmeksizin, zikretmiş olsaydı, belki o kişi bizce meçhul olarak kalacak ve onu kabul etmeyecektik. İsmi hiç zikretmediği zaman ise bu meçhullük daha da artmaktadır. Kendisini tanımadığımız birinin adaletini nasıl bilebiliriz. Şayet, ‘adil râvînin, mervî anh’dan rivâyet etmesi zaten onu ta‘dîl etmek demektir.’ diye bir iddiada bulunulursa buna iki şekilde cevap veririz:*

*Birincisi, adil râvî bazen öyle birinden rivâyette bulunur ki, o kişi hakkında kendisine bir şey sorulunca duraksar veya onu cerh eder. Mürsel haberde Râvî, mervî anh’unun adaleti hakkında susmaktadır. Şayet cerhi zikretmeyip susmak ta‘dîl olsaydı, ta‘dîli zikretmeyip susmak da cerh olurdu ki, râvî, mervî anh’u cerh ettiği zaman kendi kendisini yalanlamış olurdu.*

*İkincisi rivâyet, ta‘dîl anlamına geleceği kabul edilse bile, sebep zikredilmediği sürece, onun bu mutlak ta‘dîli kabul edilemez. Râvî bunu adil ve sika birinden duyduğunu tasrih etse bile bunun kabul edilmesi gerekmez. Zatı meçhul kişi gelince; râvî şayet bu kişiyi zikretmiş olsaydı belki de biz ta‘dîl eden kişinin bilmediği bir fısını biliyor olabilirdik. Nitekim benzer gerekçeyle, aslı tanımadığı ve belirlemediği sürece, fer‘î şahidin ta‘dîli kabul edilmez. Çünkü belki de hâkim aslı fisk veya diğer nitelikler ile tanımaktadır.”<sup>418</sup>*

<sup>416</sup> Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, I, 367.

<sup>417</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 238.

<sup>418</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 238-239; **Tercümesi**, I, 250-251.

Gazâlî mürsel haberi kabul edenlerin, sahabe ve tâbînin adilin mürselini kabul konusundaki ittifakını gerekçe gösterdiklerini de ifade ettikten sonra onlara yine iki şekilde cevap vermektedir:

*“Birincisi, sahabe uygulaması, sahabenin bir kısmının mürsel haberleri kabul ettiğini gösterir. Ne var ki bu konu içtihadî bir konudur ve bu konuda kesinlikle İcmâ sabit olmaz. Öte yandan sahabe uygulaması verilen örneklerden, sahabenin bir kısmının da mürsel haberleri kabul etmediği anlaşılmaktadır.”<sup>419</sup>*

*İkincisi, mürsel haberleri inkâr edenlerin bir kısmı sahâbînin mürselini kabul etmiştir. Çünkü sahâbî, bir başka sahâbîden nakletmektedir ve sahabenin tamamı adildir. Kimileri de buna tâbînin mürsellerini de katmıştır. Çünkü tâbîiler de sahabeden rivâyette bulunmaktadır. Bazıları da sadece büyük tâbîilerin mürsellerinin kabul edileceğini söylemiştir. Mürselin reddi görüşüne kıyasla tercihe daha şayan olan görüş şudur: tâbî veya sahâbî, sarîh lafzı veya âdetiyle, sadece sahâbîden rivâyette bulunmakla tanınıyorsa, bunun mürseli kabul edilir; eğer böyle tanınmıyorsa kabul edilmez. Çünkü onlar bazen, hiç sohbeti bulunmayan bedevi vb. gibi, sahâbî olmayan kişilerden rivâyette bulunmuşlardır. Bizim için sabit olan ise sadece, sohbet ehlinin adaletidir.”<sup>420</sup>*

Görüldüğü gibi Gazâlî Şâfî’î’nin mürsel haberi kabul etmediğini düşündüğünden, Şâfî’î’nin görüşleri ile tartışmaya girmemektedir. Tartışmayı mürsel haberi kabul edenler üzerinde sürdürmektedir. Ancak kendisi sahabe ile ilgili sözlerinin son kısmında bazı şartlarla sahâbîden rivâyet edilen mürseli kabul ettiğini belirtmektedir.

Râzî, bu konuda İmâm Şâfî’î’nin öne sürdüğü şartları zikretmeden kendi görüşünü ortaya koyarak Şâfî’î’nin mürsel haberi kabul etmediğini ileri sürmektedir. Ona göre aslın/mervî an’ın adaleti malum olmadığından rivâyeti de makbul olmaz. Çünkü sadece fer’î/mürsilin ondan naklettiği rivâyet bulunmaktadır. Fer’î asıldan rivâyeti ise onun için ta’dil olmaz. Çünkü muaddil, belki kendisine sorulsa hakkında

<sup>419</sup> Sahabe uygulaması örnekleri için bk., Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 238-239.

<sup>420</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 238-239.

duraksayacağı veya onu cerh edeceği bir kimseden rivâyette bulunmuştur.<sup>421</sup> Râzî bunun şu anlama geldiğini belirtmektedir: “*Fer’ bize aslın kim olduğunu bildirseydi muaddilin, muttali olmadığı bir kusuruna biz muttali olabilirdik. İşte bu ihtimalden dolayı ta’dîl kendi başına adaleti gerektirmez. Bu da göstermektedir ki, aslın adaleti bilinmemektedir. Dolayısıyla onun rivâyeti de makbul değildir.*”<sup>422</sup>

Râzî'nin yukarıdaki sözlerine bakıldığında, onunla Gazâlî'nin sözleri arasında fazla bir fark olmadığı görülmektedir. Kendisi Gazâlî'nin düşüncelerini sadece biraz daha detaylandırmıştır. Bu yüzden Râzî'nin yukarıdaki sözlerinin ayrıntılarına girmeyeceğiz.

Âmidî ise diğer Şâfiî usûlcülerin aksine net bir şekilde Hanefiler gibi mürsel haberin, makbul ve mutlak hüccet olduğunu savunmaktadır. Bu hususta delil olarak, icmâ ve aklî deliller öne sürmektedir. Ona göre sahâbe ve tâbiîn, âdil râvînin/mursilin mürsel rivâyetinin hücciyeti hususunda icmâ etmişlerdir. Mesela sahâbe, Abdullah b. Abbâs'ın birçok rivâyetini kabul etmiştir. Oysa yaşı küçük olması hasebiyle kendisi, Hz. Peygamberden dört hadisten başka da hadis işitmemiştir. Tâbiîn ise irsâli adet haline getirmiştir. Âmidî bu husustaki görüşlerini şöyle ifade etmektedir:

“*Aklî delillere gelince, adil, sika olan râvî/mursil, rivâyeti eğer “ قال رسول الله “ صلى الله عليه وسلم، كذا ” şeklinde kesinlik ifade eden cezm sığılarıyla irsâl ederse bu durum râvînin, mervî anh'ın adaleti ve hadisin Resûlullah'a ait olduğuna kesin kanaat getirdiğini göstermektedir. Şayet bu hadisi Resûlullah söylememiştir, gibi bir şüphesi olsaydı hadisi ondan kesin bir ifadeyle rivâyet etmezdi. Çünkü adalet ve sika olduğundan şüphelenildiği mervî anh'tan hadisi kesin ifadelerle Resûlullah'a dayandırmak, yalan ve tedlîs içerdiğinden caiz değildir. Hadisin kesin ifadelerle Resûlullah'a dayandırılmış olması da mursilin, mervî anh'ı ta’dîl ettiğini göstermektedir. Aksi takdirde onun doğruluğu hususunda ne bilgi ne de zan sahibi olamazdı.*”<sup>423</sup>

<sup>421</sup> Râzî, **el-Mahsûl**, II, 1120.

<sup>422</sup> Râzî, **el-Mahsûl**, II, 1120.

<sup>423</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, I, 322.



Sonuç olarak Şâfiî ve Şâfiî usûlcüler arasındaki tartışmaları şu üç grupta toplayabiliriz:

1. Mürsel haber ancak belli şartlar dâhilinde delil olabilir. İmâm Şâfiî, Şîrazî, Cüveynî, Sem'ânî bu görüştedirler. Ancak bu şartlarda da görüş ayrılıkları bulunmaktadır.

2. Mürsel haber, zayıf olduğu için delil olamaz. Gazâlî ve Râzî bu görüştedir.

3. Mürsel haber, mutlak olarak delildir. Âmidî bu görüştedir.

Ayrıca yukarıdaki görüşler neticesinde diyebiliriz ki; cerh ve ta'dîl ictihâdidir. Râvînin adil ve sika oluşu kişiden kişiye değişkenlik gösterebilir. Râvînin her kusuruna herkes muttali olmayabilir. Nitekim adaletin sebepleri açık iken cerhin sebepleri ise adalete nispeten daha gizlidir. Dolayısıyla mursil, mervî anh'ın ismini bildirmiş olsaydı onun adil, sika veya mecruh hususları hakkında bir kanaat oluşabilirdi. Madem mervî anh'ın ismi zikredilmemiş o zaman ona olan güven şüphelidir. Mürsel hadis konusunda tartışmaların nedeni de zaten bu tereddüttür. Mürsel haberi kabul edenler, bu tür haberlerin şüphe içermediğini savundukları için kabul etmektedirler. Kabul etmeyenler de hadis usûlü kaidelerine ters düşmesinden dolayı kabul etmemektedirler. İki görüş arasında orta yolu savunan İmâm Şâfiî ve Cüveynî'nin üzerinde durduğu nokta da burasıdır. Çünkü Şâfiî'ye göre şüphe izale edilecek olursa mürsel haber kabul edilir. Cüveynî'ye göre ise şüphenin izalesini beklemek gerekir. Dolayısıyla biz bu iki görüşün daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Çünkü iki görüş de şüphenin izalesini ve güvenin tesis edilmesini savunmaktadır. Özellikle Şâfiî'nin bazı mursillerin irsâline iyimser bakması, bunların şahsiyetine ve ilmi otoritelerine güven duyulabileceğini göstermesi açısından da önem arz etmektedir.

#### **1.2.2.5 Cerh ve Ta'dil Sebeplerinin Zikredilmesinin Hükmü**

Bu konuda Şâfiî'nin kullandığı kavramları ve ileri sürdüğü şartlara daha önce işaret etmiştik. Bu hususta özellikle onun haber-i vâhidin hüccet olabilmesi için gerekli gördüğü şartlar önem arz etmektedir. Şâfiî usûlcüler, bir hadisin sıhhatini

tespit etmede en önemli faktörlerden biri olarak görülen râvînin durumunu belirleyen cerh ve ta'dil konusunda Şâfiî'den farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir.

Usûlcüler, cerh ve ta'dilin sebeplerini zikretme hususunda genel olarak dört görüş ortaya koymuşlardır:

1. Cerh ve ta'dilin yani her ikisinin de sebebini zikretmek gerekir. Mâverdi'nin bunu Şâfiî'den naklettiği rivâyet edilmiştir.<sup>424</sup>

2. Sadece cerhin sebebini zikretmek gerekir. Bu görüş Şâfiî'ye nispet edilmiştir.<sup>425</sup> Cüveynî ve Âmidî de Şâfiî'nin bu görüşte olduğunu belirtmişlerdir.<sup>426</sup>

3. Sadece ta'dilin sebebini zikretmek gerekir. Gazâlî bunu *Menhûl*'da dile getirmiştir.<sup>427</sup>

4. Cerh ve ta'dilin sebebini zikretmek gerekmez. Âmidî, bu görüştedir.<sup>428</sup>

İmâm Şâfiî'ye göre adaletin sebepleri münhasır olmadığından, sebebi zikredilmeden yapılan mutlak ta'dil yeterlidir. Ancak cerhin sebepleri hakkında ihtilaf bulunduğundan, sebebi zikredilmeden yapılan cerh kâfi değildir. Nitekim birinin cerh sebebi saydığı bir şeyi, bir diğeri saymayabilir. Bu yüzden cerhin sebebini zikredilmesi gerekir.<sup>429</sup>

Cüveynî ise cerh ve ta'dil sebebini zikretme konusunda, cerh ve ta'dilde bulunanların durumuna göre değişiklik gösterdiğini ve onlara dair bazı şartların gerçekleşmesi gerektiğini şöyle ifade etmektedir:

*“Şayet ta'dilde bulunan, işin ehli ve ilimde güvenilir bir imamsa ancak zâhiren adaletli olduğunu bildiği şahıs hakkında ta'dilde bulunur. Onun mutlak ta'dili kâfidir. Çünkü onun iyice araştırıp soruşturmadan ta'dilde bulunmayacağı bilinmektedir. Ancak ta'dil eden kişi bu ilmin erbabı değilse adil ve güvenilir olsa*

<sup>424</sup> Celâleddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî (v. 864/1459), *el-Bedru't-Tâli' fî Helli Cem'îl-Cevâmi'*, Murtazâ ed-Dâgistânî (Thk.), Muessetu'r-Risâle en-Nâşirûn, Beyrût 2012, II, 104-105.

<sup>425</sup> Mahallî, *el-Bedru't-Tâli'*, II, 104-105.

<sup>426</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 560; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 291.

<sup>427</sup> Gazâlî, *el-Menhûl*, 174-175.

<sup>428</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 291-292.

<sup>429</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 560; Gazâlî, *el-Mustasfa*, I, 229; a.mlf., *el-Menhûl*, 174.

*bile ta'dilin sebeplerini ve incelemenin sonuçlarını tam olarak ortaya koyması gerekir. Cerh de ta'dilde olduğu gibi cerh edenin durumuna göre değişir. Cerhte bulunan, sıradan ve ilim erbabından biri olmayıp, ayrıntılara girmeksizin cerhte bulunursa sözüne itibar edilmez. Ancak her kim yaptığı mutlak cerh ile râvînin güvenilirliğini etkiliyorsa onun mutlak cerhi bu konuda tevakkufu iktiza etmede kâfi kabul edilir.*"<sup>430</sup>

Görüldüğü gibi Cüveynî, ta'dil ve cerh edenlerin durumunu ve konumunu göz önünde bulundurarak, Şâfîî başta olmak üzere diğer usûlcülerden farklı bir görüşe kail olmaktadır.<sup>431</sup>

Gazâlî ise bu konuda iki görüş öne sürmüştür. Birinci görüşe göre, mutlak cerh, râvînin güvenilirliğini yaralar. Dolayısıyla sebebi zikredilmese de mutlak cerh için yeterlidir. Mutlak ta'dil ile güvenilirlik hasıl olmayacağından sebebin zikredilmesi gerekir.<sup>432</sup> Gazâlî, bu görüşüyle, Şâfîî'nin tam aksine bir görüş ileri sürmektedir. İkinci görüş ise Cüveynî'nin görüşüne yakın gözükmektedir. Zira ona göre, sebebin zikredilmesi, müzekkinin durumuna göre değişiklik göstermektedir. Basiret ve zabtına güven duyulan kişinin mutlak ifadesiyle yetinile bilinir. Zatı bakımından adil olduğu bilinen, fakat adaletin şartlarını bilip bilmediği bilinmeyen kişiye gelince; eğer onu tanıyıp bilen biri bulunursa doğrudan kendisine başvurulur ve ondan detaylı açıklama istenir.<sup>433</sup> Bu konuda Râzî de Gazâlî gibi düşünmektedir.<sup>434</sup>

Âmidî'ye göre ise cerh ve ta'dilin sebebini zikretmek gerekmez. Çünkü muzekki, cerh ettiği ve ta'dilde bulunduğu şeyde ya basiret ve zabtına güven duyulan birisidir ya da değildir. Şayet güven duyulan fakat basireti olmayan birisiyle onun sözüne itibar edilmez. Ancak basiret ve zabtına güven duyulan birisi ise onun cerh ve ta'dil sözüyle mutlak olarak iktifa etmek gerekir. Çünkü o, basiret ve zabtına güven duyulan birisi olduğundan cerh ve ta'dîli haber vermesi genel itibariyle onun kendi

<sup>430</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 560.

<sup>431</sup> Dîb, **İmâmu'l-Harameyn, Hasâisuhu-Eseruhu-Menziletuhu**, s. 181.

<sup>432</sup> Gazâlî, **el-Menhûl**, 174-175.

<sup>433</sup> Gazâlî, **el-Mustasfa**, I, 229.

<sup>434</sup> Râzî, **el-Mahsûl**, II, 1093.

sözünde doğru olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu hususta sebebi izhâr etmeyi şart koşmanın bir anlamı yoktur.<sup>435</sup>

Görüldüğü gibi Şâfiî usûlcüler bu konuda birbirinden farklı görüşler ortaya koymaktadırlar. Kanaatimizce bu görüşler arasında Cüveynî'nin görüşü daha ağır basmaktadır. Çünkü onun öne sürdüğü argümanlar daha ihtiyatlı bir durum arz etmektedir. Binaenaleyh Gazâlî ve Râzî de ona yakın bir çizgide hareket etmişlerdir.

#### 1.2.2.6. Şeyhin Kendisinden Rivâyet Edilen Bir Hadisi İnkâr Etmesi

Usûlcüler, şeyhin haberi inkâr etmesi konusunu, şüphe, unutmama, bunama veya kesin bir dille yalanlama gibi yönleriyle ele almışlardır. Hanefiler ayırım gözetmeksizin mutlak manada böyle bir haberle amel etmeyi kabul etmezken, Şâfiî'ye redd ve kabul şeklinde iki görüş nispet edilmiştir.<sup>436</sup> Şâfiî usûlcülere gelince onlar, şüphe, unutmama, bunama veya kesin dille yalanlama şeklinde bir ayırım yaptıktan sonra hüküm vermektedirler. Buna göre onlar, mezkûr sebeplere dayanan haberi kabul etmektedirler. Ancak Şeyhin kesin bir ifade ile râvîyi yalanladığı haber hakkında ise farklı görüşler ileri sürmektedirler. Biz bu konuda sadece konumuz ile alakalı olanların görüşleriyle yetineceğiz.

Bâkillânî'nin Şâfiî'ye nispet ettiği görüşe göre, şayet adalet sahibi râvî, şeyhinden bir haber nakleder ve şeyh rücu' edip onu inkâr ederse bu haberin reddedilmesi ve onunla amel edilmemesi gerekir. Öte yandan şayet şeyh, bir haberi nakleder ve naklettiğini hatırlamazsa, bu haberin kabul edilmesi ve onunla amel edilmesi gerekmektedir.<sup>437</sup>

Görüldüğü gibi Şâfiî, şeyhin durumuna göre iki ayrı hüküm vermektedir. Şeyhin haberi hatırlamama meselesinde, şahitliğe kıyas yaparak inkâr edenlerin öne sürdükleri delilleri yeterli bulmamaktadır. Çünkü ona göre, şahitliği rivâyet ile kıyaslamak veya değerlendirmek caiz değildir. Zira şahitlikte var olan taabbudi

<sup>435</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, I, 291-292.

<sup>436</sup> Cüveynî, Bâkillânî'nin Şâfiî'ye nispet ettiği iddiaya göre, Şâfiî'nin böyle bir haberi kabul etmediğini nakletmektedir. bk., Cüveynî, **el-Burhân**, md., 599. Öte yandan Şâfiî'ye dayandırılan bir görüşe göre de Şâfiî'nin böyle bir haberi reddetmediği anlaşılmaktadır. bk., Cüveynî, **et-Telhîs**, II, 393, (Tahkik edenin notu.)

<sup>437</sup> Şîrâzî, **et-Tefsira**, s. 341; Cüveynî, **el-Burhân**, md., 595; Gazâlî, **el-Mustasfa**, I, 237.

hususiyetler rivâyetlerde bulunmamaktadır. Şahitliğin rivâyet ile kıyaslanmayacağını ise şu kural teyit etmektedir: “Şahitlikte asıllara müracaat etme imkânı olduğu halde fur’un şahitliğine itimat etmek caiz değildir. Fakat rivâyette şeyhe müracaat etmeksizin rivâyetin güvenilir olduğuna itimat etmek caizdir.” Ayrıca sahabenin, imkânları olduğu halde işittikleri bir haberi Hz. Peygambere gidip doğruluğunu teyit etmemeleri ve birbirlerinden naklettikleri rivâyetler için de ekstra bir incelemede bulunmamaları böyle bir haberle amel edileceğini göstermektedir.<sup>438</sup>

Şîrâzî ve Âmidî bu meselede Şâfiî gibi düşündükleri için Şâfiî’nin bu konudaki görüşünün daha anlaşılır olması adına kısaca onların şu sözlerine de yer vermek gerekir: “Şayet kendisinden hadis rivâyet edilen kişi, 'râviye yalan söylüyorsun, ben böyle bir şey söylemedim,' derse böyle bir hadisle amel edilmez. Çünkü o, hadisin rivâyetini kesinlikle inkâr etmiştir. Böyle bir durumda şeyhin ve râvînin inkârı tearuz ettiğinden ikisi de düşer. Ancak bu yalanlama râvînin adaletine zarar vermez. Çünkü şeyhin onu yalanlandığı gibi o da şeyhi yalanlamaktadır. Şayet şeyhin yalanlaması ona zarar verseydi onun şeyhi yalanlaması da şeyhin adaletine zarar verecekti.”<sup>439</sup>

Cüveynî’ye göre şeyhin adalet sahibi olduğu bilinen râvîyi kat’î bir ifade ile yalanlaması, tenakuz eden iki haberin durumu gibidir. Bu durumda iki rivâyete dayanan delilin düşmesi gerekebilir. Bazen de iki rivâyetten birinin daha güvenilir olması veya başka yönlerle biri ötekine tercih edilebilir. İşte bu mesele ile râvînin rivâyetini inkâr eden şeyh meselesi arasında bir fark bulunmamaktadır.<sup>440</sup> Bu durumda olan hadisle amel edilmeyip tevakkuf etmek gerekir. Çünkü nakledilen rivâyet (menkûl) nefyiyle, nâkil ise nakliyle kesin olmuştur. Dolayısıyla birincisi ikincisinden evla değildir.<sup>441</sup>

Cüveynî’nin bu yaklaşımından iki durum ortaya çıkmaktadır. Birincisi adaletin baki kalma hususudur. Çünkü ikisi de birbirini yalanlamaktadırlar. Bu da

<sup>438</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 597.

<sup>439</sup> Şîrâzî, **Şerhu'l-Luma'**, II, 651; Âmidî, **el-İhkâm**, I, 306.

<sup>440</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 599.

<sup>441</sup> Cüveynî, **et-Telhîs**, II, 393.

adalete zarar vermediği gibi râvîyi de cerh etmez.<sup>442</sup> Bu durum tearuz eden iki beyyineye benzemektedir. İkincisi ise rivâyetle amel etme hususudur ki bu durumda haber ile amel edilmeyip tevakkuf etmek gerekmektedir.<sup>443</sup>

Sem‘ânî ise diğer Şâfiî usûlcülerden farklı düşünmektedir. Ona göre şeyhin adalet sahibi olduğu bilenen râvîyi kat‘î bir ifade ile yalanlaması durumunda, râvînin rivâyetinin kabul edilmesi caizdir. Çünkü Şeyh, “*kesinlikle ben bunu söylemedim*” derse, râvînin ondan işitmesi onun söyledikleriyle çelişki arz eder. Zira her ikisi de güvenilir kimselerdir. Böyle bir durumda şeyh önce rivâyette bulunmuş sonra da rivâyet ettiğini unutmuş olabilir. Râvî de güvenilir olduğuna göre rivâyet ettiği haber düşmemektedir.<sup>444</sup>

Gazâlî’ye göre ise şeyh, râvînin yalancılığına kesin gözüyle bakacak biçimde hadisi inkâr eder ve bu hadisle amel etmezse, râvî cerhedilmiş olmaz. Eğer adil birisi ondan bu hadisi rivâyet etmişse, şeyh bu hadisle amel edebilir. Ancak adilin rivâyet etmesine rağmen içinde bir kuşku varsa bu hadisle amel edemez. Fakat râvî, duyduğuna kesin kanaat getirirse bu hadisle amel etmesi gerekir. Râvî ve şeyh dışındakilerin ise her ikisini de tasdik etmiş olmaları için, bu hadisle amel etmeleri lazımdır.<sup>445</sup>

Görüldüğü gibi Şâfiî usûlcüler bu meselede şeyhin unutması gibi sebeplerden dolayı haberi inkâr etmesi durumunda böyle bir hadis, makbul ve onunla amel edilmelidir, görüşünde olan Şâfiî ile aynı fikirdedirler. Ancak şeyhin kesin olarak haberi inkâr etmesi durumunda kabul, redd ve tevakkuf gibi farklı görüşler ileri sürmektedirler. Öte yandan şunu da ifade etmek gerekir ki Şâfiî usûlcülerin ibarelerinden Şâfiî’nin bu konudaki görüşü, kanaatimizce netlik arz etmemektedir. Sadece Cüveynî, Bâkillânî’ye dayandırdığına göre Şâfiî böyle bir haberi kabul etmemektedir. Oysa Cüveynî bile bunun bir iddia olduğunu ima etmektedir.

<sup>442</sup> Ali İsmail, el-Ebyârîf (v. 618/1221), **et-Tahkîk ve’l-Beyân fi’ş-Şerhi’l-Burhân**, Ali b. Abdurrahman Bessâm el-Cezâirî (Thk.), Dâru’d-Diyâ, Beyrût 2011, II, 749; Cüveynî, **et-Telhis**, II, 393; Gazâlî, **el-Mustasfa**, I, 236.

<sup>443</sup> Ebyârîf, **et-Tahkîk ve’l-Beyân fi’ş-Şerhi’l-Burhân**, II, 749.

<sup>444</sup> Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, I, 333-334.

<sup>445</sup> Gazâlî, **Mustasfa**, I, 236.

Dolayısıyla böyle bir tartışmanın sürdürülebilmesi için öncelikle bu konuda İmâm Şâfiî'nin görüşünün netlik kazanması gerektiği kanaatindeyiz.

### 1.3. İCMÂ

Şâfiî usûl geleneğinde icmâya dair ihtilaflı meseleler sınırlı sayıdadır. Bununla birlikte icmâ terimine yüklenen anlamlar, icmân dayanakları, sükûtî icmân delil olması icmân zamanı gibi konular tartışıla gelen meselelerin en önemli olanlarıdır. Bu konudaki tartışmalı meselelerin öne çıkan özellikleri ise lâfzî ihtilaflardan ziyade hakikî ve derin tartışmalar olmalarıdır.

#### 1.3.1. İcmâ Terimine Yüklenen Anlamlar

Sözlükte, “birleştirmek, azmetmek, karar vermek, dağınıklığı önlemek, bir şeyde fikir birliği etmek”<sup>446</sup> vb. anlamalara gelmektedir. Usûlcüler, bu sözlük anlamlar arasında icmâ ifade etmek için “azmetmek” ve “ittifak” kelimelerinin müşterek anlamdaki kullanımlarına dikkatleri çekmektedir.<sup>447</sup> Ancak icmân usûl literatüründeki kullanımında daha çok “ittifak” yönüne vurgu yapıldığı görülmektedir. Nitekim İmâm Şâfiî'nin, “İlimde iki husus önemli bir yer işgal eder. Bunlar da icmâ/ittifak ve ihtilaftır.”<sup>448</sup> şeklindeki sözleri de bu yöndedir. Bununla birlikte icmân usûl literatüründe terim olarak pek çok tanım yer almaktadır. Bunlardan yaygın şekilde kabul gören tanım ise şöyledir: “İcmâ, Hz. Muhammed (s.a.v.) ümmetinden müçtehitlerin, onun vefatından sonraki herhangi bir zamanda bir meselenin şer'î hükmü hakkında ittifak etmeleridir.”<sup>449</sup> Zerkeşî, İmâm Şâfiî'nin *el-Umm*'de bu tanımın aslına işaret ettiğini ifade etmektedir.<sup>450</sup> Ebû Zehra, Şâfiî'nin *Risâle*'de icmâ konusunda söylediklerini dikkate alarak onun adına icmâ şöyle tanımlamaktadır: “Bir asırda yaşayan âlimlerin bir meselede görüş birliği etmeleridir.”<sup>451</sup> Sem'ânî de buna benzer bir tanım zikretmekte fakat “daha güzel olan

<sup>446</sup> İbn Mânzûr, *Lisânu'l-Arâb*, VIII, 681; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 710.

<sup>447</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 179; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 443; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 244; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 835; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 157.

<sup>448</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 126.

<sup>449</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 487.

<sup>450</sup> Zerkeşî, *a.g.e.*, III, 487.

<sup>451</sup> Ebû Zehra, *eş-Şâfiî*, s. 231.

*tanım şöyledir*<sup>452</sup> diyerek hocası Şîrâzî'nin tercih ettiği şu tanımı arz etmektedir: “*İcmâ, bir asrın âlimlerinin, vukû bulan bir hadisin/meselenin hükmü hakkında ittifak etmeleridir.*”<sup>453</sup> Bu tanım, ilk dönemlerde Şâfiî usûlcüler tarafından benimsenip kullana gelen tanımlara örnek olarak gösterilebilir. Buna karşın daha sonraki dönemlerde Şâfiî usûlcülerin icmâ hususundaki görüş ve yaklaşımlarına paralel olarak daha farklı tanımlar kullandıkları görülmektedir. Bunlardan biri olan Gazâlî'nin tercih ettiği tanım şu şekildedir: “*Özellikle Muhammed (s.a.v.) ümmetinin, dinî bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleridir.*”<sup>454</sup> Âmidî, Gazâlî'nin bu tanımına bazı eleştiriler getirerek icmâya ilişkin en sahih tanımın şu şekilde olması gerektiğini savunmaktadır: “*İcmâ, Ümmet-i Muhammed'den ehlu'l-hal ve'l-akd olan kimselerin tamamının, herhangi bir asırda meydana gelmiş herhangi bir olayın/hadisenin hükmünde ittifak etmeleridir.*”<sup>455</sup>

Söz konusu bu tanımların geneli dikkate alındığında icmâ etrafında cereyan eden tartışmaların temelinde, icmâ terimine birden fazla anlam yüklenmesi ve içeriği netleştirilmeden mutlak olarak kullanılması yatmaktadır.<sup>456</sup> Nitekim bu durum, yukarıda verilen tanımlarda kendini net bir şekilde göstermektedir. Sözelimi, İmâm Şâfiî'nin bu konuda sarf ettiği sözlerden onun, ancak ulemanın icmâını muteber saydığı anlaşılmaktadır. İcmâm nasıl olması gerektiği noktasına da dikkatleri çeken Şâfiî, bu hususta şu sözlere yer vermektedir:

“*Ben veya herhangi bir ilim erbabı 'bu konuda icmâ edilmiştir' dersek, karşılaştığın her bilgin, mutlaka sana aynı şeyi söyler ve onu öncekilerden öylece nakleder. Meselâ, öğle namazının farzının dört rekât olması, içkinin haram kılınması ve benzeri meseleler bunlardandır.*”<sup>457</sup>

Görüldüğü gibi Şâfiî, ancak ilim erbabı olanların icmâını kabul etmektedir. Çünkü ona göre: “*Ancak o bilginler, Allah'ın Kitâb'ında ve Peygamber'in Sünnet'inde haklarında nas bulunmayan şeylerin helâl ve haram olanlarını anlayıp*

<sup>452</sup> Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 442.

<sup>453</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 179; Sem'ânî, *a.g.e.*, I, 442.

<sup>454</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 244.

<sup>455</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 157.

<sup>456</sup> Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, 136.

<sup>457</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1559.



bilirler. Mademki icmân esası, bir şeyin helâl veya haram olup olmadığını anlayıp ayırt etmektir, öyleyse müctehid âlimlerden başkasının bunu gerçekleştirmesi tasavvur edilemez.”<sup>458</sup> Şâfiî'nin bu görüşüne Şîrâzî de katılmaktadır. Ona göre, şer'î hükümlerde ictihâd ehli olmayan kimseler; avam, mütekellîm ve usûlcülerin icmâ hususunda görüşlerinin bir itibarı yoktur. Çünkü avam, ictihâd metotlarını bilmez. Bu hususta çocuklar gibidirler. Mütekellim ve usûlcülere gelince onlar hüküm yollarının tamamını bilmedikleri için sözleri itibara alınmamaktadır.<sup>459</sup>

İmâm Şâfiî ve Şîrâzî'nin bu yaklaşımına karşılık Gazâlî kendi tanımında “müctehit/âlim” kelimesine yer vermemektedir. Çünkü ona göre icmâ terimi, Muhammed (s.a.v.) ümmetinden “*havas ve avam*” herkesi kapsamaktadır. Öyle ki, “*havas ve avam*” olanların tamamı “*ümme*” kelimesinin içerisinde yer almaktadırlar. Gazâlî buna delil olarak Resûlullah'ın (s.a.v): “*Ümmetim dalâlet/hata üzerine birleşmez*”<sup>460</sup> hadisini öne sürmektedir.<sup>461</sup> Nitekim bazı usûlcülerin bu düşünceden hareketle, icmân bağlayıcı kaynak gücünü kazanabilmesi için avamın da dikkate alınması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.<sup>462</sup> Ancak icmâyâ dair tanımların çoğu bu yaklaşımı desteklememektedir. Bu yüzden Gazâlî'nin bu konudaki mevcut tanımı bazı eleştirilere maruz kalmıştır.<sup>463</sup>

Ayrıca birçok müellifin icmâ tarifinde “*Hz. Peygamber'in vefatından sonra*” kaydını koyması, Hz. Peygamber'in sağlığında icmân varlığı ve kaynak değeri hakkındaki ihtilafın ürünü olup ağırlıklı görüş, bu devirde icmâyâ ihtiyaç bulunmadığı ve bağlayıcı kaynağın Sünnet'ten ibaret olduğu yönündedir.<sup>464</sup> Oysa o müelliflerin aksine Gazâlî'nin sunduğu tanımda icmân oluşması için “*Hz. Peygamber'in vefatından sonra*” kaydına yer vermediği görülmektedir. İşte bu

<sup>458</sup> Ebû Zehra, **eş-Şâfiî**, s. 234.

<sup>459</sup> Şîrâzî, **el-Luma'**, s. 189.

<sup>460</sup> Benzer veya yakın ifadeler için bk., Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî (v. 273/887), **Sunenu İbn Mâce**, İzzeddîn Zallî, İmâd et-Tayyâr, Yâsir Hasan (Thk.), Muessetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrût 2013, “**Fiten**”, 38/8, 3950; Muhammed b. İsbâ b. Sevr et-Tirmizî (v. 279/892), **Sunenu't-Tirmizî**, İzzeddîn Zallî, İmâd et-Tayyâr, Yâsir Hasan (Thk.), Muessetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrût 2013, “**Fiten**”, 33/7, 2305.

<sup>461</sup> Vehbe Zuhaylî, **Usûlu'l-Fıkhî'l-İslâmî**, Dâru'l-Fıkr, Şâm 1986, s. 490-491.

<sup>462</sup> Dönmez, “İcmâ”, **DİA**, TDV, İstanbul 2000, XXI, 422.

<sup>463</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, I, 157.

<sup>464</sup> Dönmez, “İcmâ”, XXI, 423.

yüzden daha önce işaret ettiğimiz gibi Gazâlî'nin tanımı genel olarak bir takım eleştirilere maruz kalmıştır. Sözelimi Âmidî ona üç noktadan itirazda bulunmuştur:

*“Birincisi: Gazâlî'nin zikrettiği şey, kıyamet gününe kadar icmâ oluşmayacağını ihsas etmektedir. Çünkü 'ümme-i Muhammed' sözü genel bir ifade olup kıyamete kadar Hz. Muhammed'e (s.a.v.) tâbii olanları ve bazı dönemlerdeki ümmetten var olan müçtehitleri kapsamaktadır. Bu da ümmetin tamamını değil bazılarını kapsamı içine almaktadır. Dolayısıyla bu durum, Gazâlî ve icmân varlığını kabul edenler için benimsenen bir yol değildir.*

*İkincisi: Gazâlî'nin bu sözü, bazı dönemlerde müçtehitlerin ümmet-i Muhammed'den olduğunu doğrulasa bile ancak herhangi bir dönemde ehlu'l-hal ve'l-akd'en birilerinin olmayışı, o dönemde bulunanların tamamının avam olmasını ve onların dini biri mesele üzerindeki ittifaklarının şer'î bir icmân olmasını gerekli kılar ki bu böyle değildir.*

*Üçüncüsü: Gazâlî'nin “dinî bir meselenin hükmü üzerinde fikir ittifakı”nı icmâ için şart koşması, aklî veya örfî bir sorun hakkında ümmetin icmân şer'î bir delil olmamasını da gerekli kılar ki, yine durumu böyle değildir. Diğer bir ifade ile onun icmâ için öne sürdüğü ittifak şartı, aklî ve örfî bir sorun hakkında ümmetin yapacağı icmân şer'î bir delil olamayacağını gösterir ki işin aslı böyle değildir.”<sup>465</sup>*

Muası bazı âlimler de bu hususta Gazâlî'ye katılmadıklarını tasrih etmekte ve Âmidî'nin eleştirilerinin bir benzerini savunmaktadırlar.<sup>466</sup> Ancak mezkûr itirazlarından bir kısmının, aynı şekilde Âmidî'ye de yöneltilmesi mümkündür. Çünkü Âmidî'nin yukarıda yaptığı tanım ayrıntılı olmakla birlikte birçok usûlcünün zikrettiği “Hz. Peygamber'in vefatı” kaydı burada yer almamaktadır. Bu da “Hz. Peygamber'in hayatında icmâ gerçekleşebilir” şeklinde bir intibaa yol açabilir.<sup>467</sup>

Sonuç olarak icmâ hususunda arz edilen tanımların farklı olması, anlamsal ve köklü görüş ayrılıklarından ziyade lâfzî tartışmalar olduğunu söylemek daha isabetlidir. Özellikle bu tartışmalarda; icmâ terimine birden fazla anlam yüklenmesi,

<sup>465</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, I, 156.

<sup>466</sup> Geniş bilgi için bk., Zuhaylî, **Usûlu'l-Fıkhî'l-İslâmî**, I, 491.

<sup>467</sup> Ali Pekcan, **Klasik Usûl Düşüncesinde İcmâ Doktrini**, Yediveren Kitap, Konya 2009, s. 52.

bu terimin içeriği netleştirilmeden mutlak olarak kullanılması ve özetle tanım özelliklerinden olan efradını câmi‘ ağıyarına mâni‘ hususlara dikkat edilmemesi gibi sebeplere dayandırabiliriz. Bunun birlikte icmân tanımı hususunda Şâfiî ile Şâfiî usûlcüler arasındaki farklı yaklaşımların asıl sebebinin icmâya dair görüş ve yaklaşımlarından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Nitekim aşağıda ele alacağımız ihtilafli meselelerde de bu durumu daha net görmüş olacağız.

### 1.3.2. İcmân Dayanakları

Usûlcülerin ekseriyetine göre icmâ şer‘î bir delildir. Şer‘î deliller hiyerarşisinde Kitap ve Sünnet’ten sonra üçüncü sırada yer almaktadır. Delil oluşu/dayanakları şer‘î (Kitap, Sünnet, kıyas) ve aklî delillerdir.<sup>468</sup> Bununla birlikte cumhur, icmân hüccet oluşuna aklın değil sem‘în delâlet ettiğini ileri sürmekte ve bu konudaki yaklaşımlarını Kitap ve Sünnet’ten ortaya koydukları bir takım argümanlara dayandırmaktadırlar.<sup>469</sup> Ancak genel olarak âlimlerin öne sürdükleri delillerde tam bir ittifakın olduğu söylenemez. Mezhepler arasında ihtilaflar daha da ileri bir düzeydir. Bu durum Şâfiî mezhebinde çok ileri bir seviyede olmasa da, İmâm Şâfiî ile Şâfiî usûlcüler arasında da tam bir görüş birliğinden söz etmek mümkün değildir. Özellikle Cüveynî ve Gazâlî, İmâm Şâfiî’nin icmâya dayanak bulma noktasında Kitap ve Sünnet’ten arz ettiği delillere muhâlefet etmektedirler. Bu itibarla onlar, İmâm Şâfiî’nin de aralarında bulunduğu cumhurun aksine icmânın hüccet olduğuna dair doğrudan Kitap ve Sünnet’ten bir delil gösterilmeyeceğini ileri sürmektedirler. Bu hususu daha iyi görüp değerlendirmek için; İmâm Şâfiî’ye göre icmân dayanakları ve Şâfiî usûlcülere göre icmân dayanakları şeklinde iki ana başlık altında ele alarak açıklamaya çalışacağız.

#### 1.3.1.1. İmâm Şâfiî’ye Göre İcmân Dayanakları

İmâm Şâfiî, icmân hüccet oluşunu Kitap ve Sünnet’le ispatlamaya çalışmaktadır. O, *er-Risâle*’de “*icmâ ve kıyasın yeri*” başlığı altında muhatabının, “*Kitap ve Sünnet’in yanında icmâ ve kıyas ile nasıl hüküm veriyorsun,*” sorusuna karşılık, “*Kitap ve Sünnet gibi onlara göre hüküm veriyorsam da bunlarla verdiğim*

<sup>468</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 246.

<sup>469</sup> Şîrâzî, *el-Luma*‘, s. 204; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, III, 491.

*hükümün esası farklıdır,” şeklinde bir cevap verir. Bunun üzerine muhatabı, “bir hüküm için sebepleri bakımından farklı esasların bulunması caiz olur mu?” diye sorar. İmâm Şâfiî de cevaben ona şöyle der:*

*“Elbette caizdir, Kitab ve hakkında icmâ edilen, yani ihtilaflı olmayan Sünnet’le hüküm verilir. Böyle bir hüküm için biz, zâhirde ve bâtında gerçeğe göre hükmettik, deriz. Bir kişi tarafından rivâyet edilen ve üzerinde bilginlerce icmâ edilmeyen Sünnet’le de hüküm verilir. Böyle bir hüküm için de biz, zâhire gerçeğe göre hükmettik, deriz. Çünkü bu hadisi rivâyet eden kimsenin yanılma ihtilali vardır. İcmâ ile sonra da kıyas ile hüküm veririz ki bunlar, bu sonuncusu haber-i âhâd’dan daha zayıftır; fakat bunlarla zaruret olduğu için hüküm vermekteyiz; çünkü haber varken kıyas ile hüküm verilmez.”<sup>470</sup>*

Görüldüğü gibi İmâm Şâfiî, şer’î delillerden istinbât edilen hükümleri ikiye ayırmaktadır:

1. Zâhirde ve bâtında gerçeğe uyan hükümler. Bunlar da Kitab ve Mütevâtir Sünnet’ten alınmışlardır.

2. Zâhirde gerçeğe uyan hükümler. Bunlar da haber-i âhâd, icmâ ve kıyas ile sabittirler.<sup>471</sup>

İmâm Şâfiî, bununla öncelikle Kur’ân ve Sünnet’in kaynak oluşunu, ardında da icmâî temellendirmeye çalışmaktadır. Zaten muhatabın kendisinden talep ettiği şey de icmân dayanağının ne olduğu yönündedir.

İmâm Şâfiî, icmân hüccet oluşuna ilişkin Kitab’taki dayanağı hususunda kendi eserlerinde herhangi bir ayet zikretmemiştir. Ancak Şâfiî usûlcüler genel olarak, onun Nisâ sûresindeki şu âyeti zikrettiğini belirtmektedirler:<sup>472</sup> *“Kendisine doğru yol apaçık belli olduktan sonra kim Peygambere karşı çıkar ve mü’minlerin yolundan başka bir yolu tutarsa, o kimseyi gittiği yolda bırakırız ve kendisini*

<sup>470</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 1812-1817.

<sup>471</sup> Ebû Zehra, **Usûlu’l-Fıkh**, s. 197.

<sup>472</sup> Şîrâzî, **Şerhu’l-Luma’**, II, 668; Cüveynî, **el-Burhân**, md., 625; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 246.

cehenneme atarız. O (cehennem) ne kötü bir yerdir.”<sup>473</sup> İmâm Şâfiî’den de icmâya Kitâb’tan delil bulmak için Kur’ân-ı Kerîm’i üç kere okuduğu sonra da mezkûr âyeti bulduğu rivâyet edilmektedir.<sup>474</sup> Râzî, hacimli tefsirinde Şâfiî’ye, icmâm hüccet olduğuna dair Kitâb’da bir âyet olup olmadığı sorulduğunda, o da cevaben, Kur’ân’ı Kerîm’i üç yüz defa okuduğunu ve neticede yukarıdaki mezkûr âyete rastladığını zikretmektedir.<sup>475</sup> Kanaatimizce Râzî’nin bu rivâyetinde ya üç yerine üç yüz kelimesi yanlışlıkla yazılmıştır ya da bir mübalağa söz konusudur. Zira onu desteklemeyen başka rivâyetlerin mevcudiyeti bir yana Beyhakî’nin bu konuda zikrettiği İmâm Şâfiî ile yaşlı bir adam arasında geçen şu diyalog daha makul görülmektedir:

*“el-Müzenî ve Rebî’ b. Süleyman şöyle demişlerdir:*

*Bir gün biz, İmâm Şâfiî’nin yanındayken yaşlı bir adam gelip ona: “Bir sorum var” dedi. İmâm Şâfiî de: “Sor bakalım” diye karşılık verdi. Sonra yaşlı adamla İmâm Şâfiî arasında şöyle bir diyalog geçti:*

*-Yaşlı adam: “Allah’ın dininde hüccet hangi şeydir?”*

*-Şâfiî: “Allah’ın kitabıdır.”*

*-Yaşlı adam: “Daha başka?”*

*-İmâm Şâfiî: “Resûlullah’ın Sünnet’i” dedi.*

*-Yaşlı adam: “Başka?”*

*-Şâfiî: “Ümmetin ittifakı” dedi.*

*-Yaşlı adam: “Ümmetin ittifakını neye dayanarak söyledin?” deyince İmâm Şâfiî bir müddet düşündü. (Bunun üzerine) yaşlı adam:*

*“Sana üç gün mühlet!” dedi. İmâm Şâfiî bunu duyunca rengi değişti. Sonra oradan ayrıldı ve (üç gün boyunca) evinden hiç çıkmadı. Üçüncü gün evden çıkıp*

<sup>473</sup> en-Nisa, 4/115. وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا

<sup>474</sup> Şîrâzî, Şerhu’l-Luma‘, II, 668.

<sup>475</sup> Râzî, Menâkibu’l-İmami’ş-Şâfiî, s. 156; a.mlf., Mefâtihu’l-Ğayb, Dâru’l-Fikr, Beyrût 2005. XI, 36.

geldi. Yaşlı adam da acele etmeksizin gelip selam verdikten sonra oturdu ve (İmâm Şâfiî'yi kastederek): “(Hani) cevabım?” dedi. İmâm Şâfiî: “Peki” dedikten sonra eûzu-besmele çekip en-Nisâ, 115. âyetini okudu, sonra da:

“Mü'minlerin yolunun hilâfına olan cehenneme atılır, onların yoluna uymak farzdır.” dedi. Bunun üzerine yaşlı adam: “Doğru söyledin.” dedikten sonra kalkıp gitti.

İmâm Şâfiî'nin şöyle dediği de rivâyet edilmiştir: ‘Kur’ân-ı Kerîm’i geceli gündüzlü olmak üzere üç defa okudum, sonunda da bu âyeti buldum.’<sup>476</sup>

Özetle İmâm Şâfiî, Kitab ve Sünnet'ten sonra icmân kaynak olduğunu temellendirirken dayanak olarak Nisâ, 115. âyetini delil getirmektedir. Bunu da mezkûr öğrencilerinin rivâyet ettiği yukarıdaki diyalog sayesinde öğreniyoruz. Demek ki İmâm Şâfiî, eserlerinde bu âyeti delil olarak zikretmediği halde birçok Şâfiî usûlcüsü, bu anekdota dayanarak onun mezkûr âyetle istidlâl ettiğini öne sürmektedir. Onlar, daha sonraları cumhurun söylediklerini de göz önünde bulundurarak konu hakkında şöyle bir değerlendirme yapmaktadırlar:

“Allah Teâlâ, bu âyette, Peygambere karşı çıkanları ve mü'minlerin yolundan başka bir yola tâbii olanları şiddetle kınamakta ve cehennem ile tehdit etmektedir. Diğer bir ifade ile eğer Müslümanlar bir meselede bir hüküm üzerine ittifak etmişlerse kim onlara muhâlefet eder, onlara karşı çıkar ve onların yolundan başka bir yola tâbii olursa bu hitap bağlamında zikredilen tehdit ve cezaya maruz kalır. Dolayısıyla Peygamberin emrine uymak ve mü'minlerin yoluna tâbi olmak vacib, bunun dışındaki her hangi bir yola uymak haram ve batıldır. Burada mü'min kelimesinden kasıt, tâbi olunan âlimler ve tâbi olan diğer mü'mimlerdir. Binaenaleyh tâbi olanların tâbi olunanlara/âlimlere uyması vaciptir. Bütün bunlar da icmân hüccet olduğuna delâlet etmektedir.”<sup>477</sup>

İmâm Şâfiî'nin, icmâya dayanak teşkil eden en kuvvetli delili yukarıdaki âyettir. Bununla birlikte ona nispet edilmeyen başka âyetler de öne sürülmüştür. Bu

<sup>476</sup> Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, s. 50.

<sup>477</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 625; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, II, 669-774; Sem'ânî, *a.g.e.*, I, 447.

âyetlerin hangileri olduğunu görmek ve ileride yapacağımız tartışmaların seyrini daha iyi takip etmek için birkaçına yer vermekte yarar vardır: “*Hepiniz birden Allah’ın ipine sımsıkı yapışın, ayrılığa düşmeyin.*”<sup>478</sup> “*Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah’a iman edersiniz.*”<sup>479</sup> “*Yarattıklarımızdan, hakka sarılarak doğru yolu gösteren ve hak ile adaleti gerçekleştiren bir topluluk vardır.*”<sup>480</sup> “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulu’l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah’a ve âhiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir.*”<sup>481</sup>

İcmâm bağlayıcı bir kaynak oluşunu Kitab’a dayandıran Şâfiî’ye göre icmâ, ayrıca özünde bir Sünnet barındırdığı için onu hüccet olarak kabul etmek gerekir. Zira hakkında Kitab ve Sünnet’ten bir nas bulunmadığı sürece bir meselede icmân gerçekleşmesi pek mümkün görünmemektedir. Açıklanan bir görüş Sünnet’e aykırılık arz ederse o Sünnet’i mutlaka bilen birileri olur ve o Sünnet’i mutlaka dillendirerek mezkûr görüşe katılmazlar. Dolayısıyla o mezkûr görüş herkesin katıldığı bir görüş düzeyine çıkamaz, yani icmâ gerçekleşemez. Görüldüğü gibi Sünnet’e aykırı bir icmân gerçekleşmesi mümkün değildir. Buna göre gerçekleşen icmân temelinde mutlaka bir nas vardır. Hakkında nas bulunmayan bir konuda yapılan ictihâdlardan biri üzerinde icmân gerçekleşmesi teorik olarak mümkün olsa bile pratikte mümkün değildir. Birliği sağlayan tek unsur vahiydir.<sup>482</sup> Dolayısıyla icmân hüccet oluşunu Kitab ve Sünnet’le ispatlamaya çalışan İmâm Şâfiî’nin en kuvvetli delili Sünnette yer alan hadisler olduğu anlaşılmaktadır. Zira *er-Risâle’de* icmân bağlayıcı kaynak oluşunu ispat etmesini isteyen muhatabına cemaate bağlılığı emreden hadisleri delil olarak göstermekte ve şunları zikretmektedir:

“*Biz âlimlerin icmâlarını, onlara ittiba ederek benimsiyoruz. Biliyoruz ki Hz. Peygamber’in Sünnet’leri, onların tamamına meçhul değildir. Bazıları Sünnet’leri*

<sup>478</sup> Âl-i İmrân, 3/103.

<sup>479</sup> Âl-i İmrân, 3/110.

<sup>480</sup> el-A’raf, 7/181.

<sup>481</sup> en-Nisâ, 4/59.

<sup>482</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1312; Geniş bilgi için bk., a.m.f., *Cimâu’l-İlm*, IX, 14; Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, 115.

*tam olarak bilemeyebilirler. Yine biliyoruz ki cemaat Hz. Peygamber'in (s.a.v) Sünnet'ine aykırı bir şey üzerinde birleşmez, inşallah hata üzerinde de birleşmez.*"<sup>483</sup>

Şâfiî daha sonra bu görüşünü desteklemek üzere şu hadisi dile getirmektedir:

*"Süleyman b. Yesâr Rivâyet ediyor: Ömer b. Hattâb (r.a.) Câbiye'de halka hitap etti ve dedi ki: "Benim şu an size hitap ettiğim gibi Resûlullah da (s.a.v.) bize hitap etti ve şöyle buyurdu: Benim ashâbıma saygı gösterin, sonra onların ardında gelenlere, sonra da onların ardından gelenlere saygı gösterin. Daha sonra ortaya yalan çıkıp yayılır. Hatta kişi teklif edilmediği halde yemin eder, istenmediği halde şahitlik yapar. Kimi cennetin ortası sevindiriyorsa o, cemaatten ayrılmasın. Çünkü şeytan tek kalan kimseyle beraberdir, iki kişinin yanına şeytan yaklaşamaz. Bir erkek bir kadınla tenhada kalmasın; zira onların üçüncüsü şeytan olur. Bir kimseyi iyiliği sevindiriyor, kötülüğü de üzüyorsa, işte o mü'mindir."*<sup>484</sup>

Görüldüğü üzere bu hadis, cemaate sarılmayı teşvik etmektedir. Cemaate sarılmak, bedenlerin sarılması demek değildir. Cemaatten ayrılmamanın manası, toplum için faydalı ve verimli olan birlikteliktir. Bu da cemaatin helal ve haram konusundaki tutumuna itaat etmektir.<sup>485</sup> Nitekim Şâfiî bunu daha derli toplu olarak şu şekilde anlatmaktadır:

*"Müslümanların cemaati muhtelif ülkelere dağılmış bir durumdadır. Hiç kimse bu topluluğun bedensel anlamda birbirlerine bağlı kalabileceğini söyleyemez. Müslümanlardan, kâfirlerden, fâcirlerden, oluşmuş bir topluluk olabilir bundan dolayı bedensel olarak bir arada olmalarının bir anlamı yoktur. Hem de bedeni olarak bir araya gelmek bir şey sağlamaz, neticede ise cemaatten ayrılmanın bir anlamı olmaz. Ancak Müslümanlara düşen helal ve haram kılma bakımından ve bunlara uyma konusunda birleşmeleridir. Müslümanların cemaatinin benimsediği görüşe katılan kimse onların cemaatinden ayrılmamış olur. Müslümanların*

---

<sup>483</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 1313.

<sup>484</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 1315.

<sup>485</sup> Ebû Zehra, **eş-Şâfiî**, s. 232.



*cemaatinin benimsemediği görüşe karşı çıkan kimse ise ayrılmamakla emrolunduğu Müslümanların cemaatlerine muhâlefet etmiş olur.*”<sup>486</sup>

İmâm Şâfiî, icmân delil olması cihetiyle Kitab ve Sünnet’ten daha zayıf kıyastan daha kuvvetli olduğunu da belirtmektedir. Dolayısıyla ona göre, Kitab ve Sünnet’te bir delil bulunmadığı zaman icmâya müracaat edilir. İcmâ ve kıyasla ancak zaruret olduğu için hüküm verilmektedir. Bu, tıpkı yolculukta su bulamayınca teyemmümle temizlenilmesine benzemektedir.<sup>487</sup>

### 1.3.1.2. Şâfiî Usûlcülere Göre İcmân Dayanakları

Daha önce işaret edildiği üzere Şâfiî usûlcüler, İmâm Şâfiî’nin de aralarında bulunduğu fukahânın kâhir ekseriyeti, icmâi ispatlamak için öne sürülen en güçlü nas delilinin Nisâ süresindeki 115. âyeti olduğunu söylemektedirler. Onlara göre bu âyet mü’minlerin yoluna tâbi olmayı vacip kılmaktadır. Şâfiî’nin, icmân delil olması konusunda tutunduğu âyetin de bu olduğu rivâyet edilmektedir.<sup>488</sup> Ancak Cüveynî ve talebesi Gazâlî, Kitâb’da herhangi bir âyetin icmâ için hüccet olarak gösterilmesini kabul etmemektedirler.<sup>489</sup> Cüveynî, bu âyetin icmâya dair bir delil olmadığını göstermek üzere özetle şunu söyleyeceğini ifade etmektedir:

*“İcmâyı ispatlamak isteyenler, Allah Teâlâ’nın Kitabındaki birçok âyet öne sürdüler. Şâfiî de Nisâ 115. âyetiyle istidlalde bulundu. Ben onlar gibi düşünmemekteyim ve bu hususta bu âyetle istidlalin geçersiz olduğunu göstermek üzere şunu söylemek isterim; Allah Teâlâ, mezkûr âyetle ‘inkârı, Hz. Peygamber’i (s.a.v.) yalanlamayı ve doğru yoldan sapmayı arzulayanları’ kastetmektedir. Dolayısıyla bu âyetin anlamı: ‘Kim, Resûllah’a karşı çıkar ve ona uyan mü’minlerin yolunun dışında bir yola tâbi olursa onu gittiği yolda bırakırız’ şeklindedir. Bu anlam açığa çıkıp kabul edildiği takdir bir sorun yoktur. Aksi halde icmân tespiti hususundaki çabalar, âyeti açıkça tevil etmeye ve bazı imkânları seferber etmeye yönelik çabalar olur ki, mezkûr âyetin hücciyetine sarılan kimseye yoruma açık*

<sup>486</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 1319, 1320.

<sup>487</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 1817.

<sup>488</sup> Şîrâzî, **Şerhu’l-Luma’**, II, 668; Cüveynî, **el-Burhân**, md., 625; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 246.

<sup>489</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 625; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 246.

*zânnî deliller öne sürmekten başka bir yol kalmaz. Oysa kat'î meselelerde ihtimallere sarılmak/tutunmak caiz değildir.*<sup>490</sup>

Gazâlî de hocasının izinden giderek, bütün bu âyetlerin, amaca doğrudan delâlet etmeyen zâhir ifadeler olduğunu savunmaktadır. Ona göre bunlar, benzer şekilde zâhir lâfızların delâlet ettiği gibi delâlet etmezler. İcmâm hücciyetine delâlet açısından en kuvvetli âyet, Nisâ süresindeki 115. âyettir. Bu âyet mü'minlerin yoluna tâbi olmayı vacip kılmaktadır. Şâfiî'nin icmâm bağlayıcılığı konusunda tutunduğu âyetin bu olduğunu ifade eden Gazâlî bu âyete ilişkin yöneltilebilecek sorular ve bu soruların cevaplarının *Tehzîbu'l-Usûl* adlı eserinde uzun uzun anlattığının altını çizmektedir.<sup>491</sup> Bu husustaki nihaî kanaatlerinin, mezkûr âyetin, icmâm hücciyeti hususunda nas olmadığını, aksine zâhir olan, bu âyetten maksadın, “*Resûlullah'a karşı savaş açan, onunla çatışmaya giren ve Peygamber'i destekleme, ona yardım etme ve düşmanlara karşı onu savunma hususunda mü'minlerin yolundan başkasına tâbi olanlar...*” olduğudur. Âyette, Peygamber'le çatışmanın terkedilmesi ile yetinilmemiş, buna ayrıca Peygamber'i destekleme hususunda mü'minlerin yoluna tâbi olma, Peygamber'i savunma ve emir ve yasaklarında ona uyma da eklenmiştir. Âyetten ilk anlaşılan husus budur. Ona göre bu âyette zâhir değilse bile muhtemeldir. Şayet Hz. Peygamber söz konusu âyeti, bu şekilde tefsir etseydi, makbul olur ve bu tefsir, nasın kaldırılması olarak değerlendirilemezdi.<sup>492</sup>

Görüldüğü üzere Cüveynî ve Gazâlî icmâm hüccet olduğuna dair doğrudan Kitâb'tan bir delil gösterilmeyeceğini ifade etmektedirler. Onlara göre, Şâfiî'nin bu hususa delil olarak gösterdiği rivâyet edilen mezkûr âyetin, mü'minlerin yoluna uymayı veya icmâm hücciyetine delâlet ettiği kabul edilse bile icmâm vucûbiyetine delâletinin kat'î değil zannî olduğu açıktır. Zira delil olarak öne sürülen âyet, yukarıda işaret edilen ihtimaller de içermektedir. İhtimalli delillerle kat'î şeylerin sabit olmayacağı bilinmektedir. Hâlbuki icmâ kat'î bir delildir.

Öte yandan birçok Şâfiî usûlcüsünün Cüveynî'nin ve Gazâlî'nin bu itirazlarına çeşitli vecihlerle cevap vermeye gayret ettikleri İmâm Şâfiî'yi

<sup>490</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 625.

<sup>491</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 246; *Tercümesi*, II, 25.

<sup>492</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 246-247; *Tercümesi*, II, 25.

savundukları görülmektedir.<sup>493</sup> Şu var ki bu gerekçelerin detaylarını burada zikretmemiz konumuz dışıdır. Dolayısıyla yukarıda arz etmeye çalıştığımız kadarıyla iktifa etmek istiyoruz.

İcmâm hücciyetinin Kitab'a dayandığını kabul etmeyen Cüveynî ve Gazâlî aynı şekilde Sünnet'e dayandığını da kabul etmemektedirler. Onların bu konudaki düşüncelerine yer vermeden önce meselenin daha iyi anlaşılması adına konu hakkında delil olarak ortaya konan hadislerin bir kaçına yer vermek istiyoruz. Zira Şâfîî usûlcülerin çoğu, bu konuda en kuvvetli delilin aslında Sünnet'te yer aldığını öne sürerek şu hadisleri zikretmektedir:<sup>494</sup>

*“Ümmetim hata üzerinde birleşmez”, “Ümmetim dalalet üzerinde birleşmez”, “Allah benim ümmetimi dalalet üzerinde toplamaz”, “Allah’tan, ümmetimi hata üzerinde birleştirmemesini istedim; bunu bana verdi.”*<sup>495</sup>

*“Kim cennetin orta yerine kurulmaktan hoşlanıyorsa, cemaatten ayrılmasın. Çünkü şeytan tek kalan kişi ile birlikte ve iki kişiden uzaktır.”*<sup>496</sup>

*“Allah’ın eli topluluğun üzerindedir.”*<sup>497</sup> ve *“Kim bir karış da olsa cemaatten ayrılıp da ölürse, cahilîye ölümü ile ölmüş olur.”*<sup>498</sup>

İcmâm bağlayıcı kaynak oluşunu yukarıdaki hadislerle ispatlamaya çalışanlara karşılık Cüveynî bu hususta şunları dile getirmektedir:

*“İcmân delil oluşunu Sünnet yoluyla ortaya koymaya çalışanların, Resûlullah’ın: ‘Ümmetim dalâlet üzerine birleşmez’ hadisine sarılmalarını -ki râvîler bu manadaki hadisi çeşitli lâfızlarla rivâyet etmişlerdir- doğru bir dayanak*

<sup>493</sup> Şîrâzî, **Şerhu'l-Luma'**, II, 669. Diğer cevaplar için bk., a.mlf., **Şerhu'l-Luma'**, II, 669 vd. Geniş bilgi için bk., Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, I, 447; Râzî, **el-Mahsûl**, II, 846.

<sup>494</sup> Geniş bilgi için bk., Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 247; Râzî, **el-Mahsûl**, II, 876; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 174.

<sup>495</sup> Benzer veya yakın ifadeler için bk., İbn Mâce, **Fiten**, 38/8, 3950; Tirmizî, **Fiten**, 33/7, 2305.

<sup>496</sup> Benzer veya yakın ifadeler için bk., Tirmizî, **Fiten**, 33/7, 2304. ; Şâfîî, **er-Risâle**, md., 1315.

<sup>497</sup> Tirmizî, **Fiten**, 33/7, 2305.

<sup>498</sup> Buhârî, **Fiten**, 92/2, 7045.

olarak görmüyorum. Çünkü bu ve bu anlamdaki hadisler, âhâd hadisler arasında yer almaktadır. Oysa kat'î meselelerde âhâd hadislere dayanmak caiz değildir.”<sup>499</sup>

Cüveynî, konuyla ilgili hadislerin genel olarak kabul gördüğünü ve hakkında görüş birliği sağlandığını böylece bu hadislerin icmâ için delil teşkil ettiğini düşünenlere de cevaben şunları dile getirmektedir: “Bu, icmâ ile icmâyı ispat anlamına gelmektedir. Bu metot âlimler arasında ihtilaflı bir konu olduğu halde mezkûr düşünceyle icmân hüccet oluşunu ispata çalışmak geçerli bir metot değildir. Ayrıca söz konusu hadisler, kolayca akla gelebilecek bazı yorumlara açıktır. Mesela, ‘ümmetim dalâlet üzerine birleşmez’ hadisi, kıyamete kadar ümmet-i Muhammed’in dinden dönmeyeceğine dair Resûlullah’tan bir müjde olarak ilan edilen gelecek zamanla ilgili gaybî haber olduğu söylenebilir. Bu yüzden hadisler kat'î olarak rivâyet edilmemiş ise bunlar kendi kendine nas olamazlar ve her hangi bir açıdan delil olarak gösterilemezler.”<sup>500</sup>

Görüldüğü gibi Cüveynî, icmân delil oluşunu sem‘iyyata dayandıran cumhur ve Şâfî’den farklı düşünmektedir. Ancak bu yaklaşım onun icmâı reddettiği anlamına gelmemektedir. Çünkü kendisi de icmâı dinin temeli ve dayanağı olarak görmektedir. Bununla birlikte Cüveynî’nin icmâ düşüncesi diğer bir ifade ile ona göre icmâyâ dayanak olan şey farklılık arz etmektedir. Nitekim icmân kat'î bir delil olduğunu ifade eden Cüveynî, onun hüccet oluşunu iki şekilde ortaya koymaktadır:

1. Çeşitli bölgelerde yaşayan aynı asrın âlimleri zanna dayanan bir hüküm üzerinde icmâ etmeleri vaki olsa bile, farklı düşüncelerin mümkün olması ve kişilerin alışkanlıklarının değişkenlik arz etmesi gibi durumların varlığıyla birlikte onların, aynı düşüncede oldukları ve tek bir metot üzere hareket ettikleri söylenemez. Aksine yoğun zihinsel çabalar sarf etmekten başka yollarla ulaşılmayan akla dair konularda kat'î delil üzere icmâ etmek muhaldir. Kat'î konularda durum böyle ise kendisinde kesinlik farz edilmeyen zannî konularda dayanak aramak imkânsızlıktan öte bir şeydir. Âlimlerin nazarî ve zannî konularda görüş birliğine varmaları imkânsız olduğuna göre geri dönmeyecekleri ve tereddüt etmeyecekleri bir görüşle kesin bir

<sup>499</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., I, 626.

<sup>500</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., I, 626.

hükme dayanmaları gerekmektedir. Biz de (onlar hakkında icmân ispatı için öne sürülen delillerin ne olduğunu bilmesek de) onların hükmü kat'î sem'î bir delile dayandırdıklarını kesinlikle biliyoruz. İşte burada icmân ispat yolu budur.

2. Âlimlerin, zannî bir hüküm üzerinde ittifak etmeleri ve onu zanna dayandırdıklarını izah etmeleri de aynı şekilde bunun kat'î bir delil olduğunu göstermektedir. Çünkü geçmiş asırlar ve göçmüş milletlerde olduğu gibi halen de insanların, âlimlerin icmâsına ve asrın âlimlerine muhâlefet edenlere karşı son derece olumsuz tavırlar takındıkları ve bunu basit bir şey olarak görmedikleri bilinmektedir. Aksine âlimlere muhalefet etme cüretinde bulunanların, apaçık bir dalâlet içerisinde olduklarını düşünmektedirler. Dolayısıyla onların bu fikir üzerine birleşmeleri, zan alanında aklın nazarına göre kat'î bir delil gibidir. Şayet bu, zannî bir hükümde âlimlerin ittifakı sebebiyle kesinlik ifade ediyorsa, bu konuda görüş birliğinde olanlar, tereddütsüz olarak zannın kesin olduğunu ön görürler. Muhalefet edenlerin kınanması ve azarlanması hususundaki icmâ, şer'î kat'î bir delile dayandığı gibi daha önce zikredilen bazı hadislerin ve bir takım karinelere binaen Resûlullah (s.a.v)'den rivâyet edilen haberlerin de böyle olduğu uzak bir ihtimal değildir. Binaenaleyh âlimler, bu durumu bildiler ve onunla amel ettiler. Bunun gereği olarak da kesinliklerinin rivâyet sebebini önemsemeden bu hadislerin kat'î deliller olduğu görüşü üzerinde devam ettiler. Böylece icmân kesin bir delil ve dinde apaçık bir burhân/hüccet olduğu kesinlik kazanmıştır.<sup>501</sup> Sonuç olarak Cüveynî'nin icmâ kat'î bir hüccet olarak görmektir. Ancak Şâfiî'nin de aralarında bulunduğu cumhurun icmâya dayanak bulma noktasında onlar gibi düşünmemektedir.<sup>502</sup>

İcmâya delil olarak gösterilen âyetler hususunda hocası ile aynı görüşü paylaşan Gazâlî ise hadisler hususunda daha ihtiyatlı bir yol takip etmektedir. Ona göre usûlcüler, icmân hüccet oluşunu Kitab, Sünnet ve akla dayandırmak için pek arzulu davranmışlarsa da bunlar arasında en kuvvetli olanı Sünnettir.<sup>503</sup> Nitekim Gazâlî, "*ümmetim hata üzerinde birleşmez*" hadisini dayanak açısından daha sağlam, ve lâfız bakımından daha kuvvetli olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu hadisin,

<sup>501</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., I, 627, 628.

<sup>502</sup> Geniş bilgi için bk., Mehmet Cengiz, "**Cüveynî'de İcmâ Teorisi**", (Yüksek Lisans, Selçuk Üniversitesi SBE, Konya 2007), s. 104.

<sup>503</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 246.

Kitâb gibi mütevâtir olmadığını ve onu delil haline getirmek için şöyle bir yol takip edilmesi gerektiğini önermektedir:

*“Hz. Peygamberden, ‘bu ümmetin hatadan masum olduğu’ anlamı aynı lâfızları farklı olup birbirlerini destekleyen pek çok rivâyet gelmiş ve Ömer, İbn Mes‘ûd, Ebû Saîd el-Hudrî, Enes b. Mâlik, İbn Ömer, Ebû Hureyre, Huzeyfe b. el-Yemân gibi gözde ve güvenilir sahâbilerin dilinde (yukarıda zikredilen) birçok hadis yaygınlık kazanmıştır. İşte bu haberler, sahabe ve tâbiîn arasında yaygın ve açık olarak bizim zamanımıza kadar devam etmiş, selef ve haleften hiç kimse bunlara dil uzatmamıştır. Hatta bu haberler, ümmete hem muvâfakat hem muhâlefet edenlerce de makbul sayılmıştır. Ümmet gerek dinin temel konularında gerekse fer‘î konularında bu haberleri, halen delil olarak göstermektedir.”<sup>504</sup>*

Cüveynî ve Gazâlî’ye farklı şekillerde cevaplar verilmiştir. Bunlardan özetle şu bilgiler önem arz etmektedir: Gazâlî’nin de işaret ettiği gibi bu hadisler âhâd olsa da birçok rivâyetle birbirlerini desteklediğinden manevi mütevâtir haberler olarak kabul edilmektedirler. Ümmetin bir hata üzere birleşmeyeceğine işaret edilen rivâyetler, lâfızları çeşitlilik arz etseler bile manaları birdir. Burada zikredilen hadisleri işiten herkes, her ne kadar teker teker tevatür derecesini bulmasalar da bu haberlerin bir araya gelmesiyle Resûlullah’ın (s.a.v.) ümmetinin üstünlüğü ve hatadan korunmuş olduğunu haber verdiğini anlar. Sahabe, tâbiîn ve daha sonraki dönemlerde icmâin hücciyetini ispat konusunda hep bu haberlerle delil getirilmiştir. Zamanın değişmesi, görüş, anlayış ve mezhep farklılıklarına rağmen ilim adamlarının kâhir ekseriyeti şeriatın asıllarından birinin ispat konusunda aslı olmayan bir şeyin delil getirilmesi hususunda ittifak etmeleri muhaldir.<sup>505</sup> Netice olarak söz konusu hadisler tek tek mütevâtir olmamakla birlikte aynı anlamı taşıyan bu kadar çok sayıdaki hadisin Mütevâtir Sünnet derecesinde ve bir kaynağın ispatı için yeterli sayılacağı kabul edilmiştir.<sup>506</sup>

<sup>504</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 247-248.

<sup>505</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 247; Râzî, **el-Mahsûl**, II, 876; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 174.

<sup>506</sup> Dönmez, “İcmâ”, XXI, 421.

### 1.3.3. Sükûtî İcmân Delil Olması

Bilindiği gibi meydana geliş şekli bakımından icmâ, sarîh ve sükûtî olmak üzere iki çeşittir. Sarîh icmân delil oluşunda herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Sükûtî İcmân kaynak olup olmadığı hususunda ise ihtilaflar bulunmaktadır.<sup>507</sup> Zerkeşî'nin sükûtî icmâyâ dair on üç farklı görüş zikretmesi, bu konuda net bir karara varmanın zorluğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.<sup>508</sup> Ayrıca Şâfiî'ye dair eserlerde konu hakkında kendisine ait açık ibarelerin yer almaması ve Şâfiî ulamasının ona nispet ettikleri görüşlerin farklı olması da ayrı bir problem oluşturmaktadır. Meselâ, Cüveynî'nin söylediğine göre sükûtî icmâ hakkında Şâfiî'nin zâhirî görüşü şudur: “*Sükûtî icmâ, icmâ olmadığı gibi hüccet de değildir.*”<sup>509</sup> Şîrâzî, Gazâlî, Râzî ve Âmidî'nin belirttiğine göre İmâm Şâfiî'nin ilk görüşü değil de son görüşü böyledir.<sup>510</sup> Sem'ânî de bir rivâyete göre Şâfiî'nin bu konudaki görüşünün şu şekilde olduğunu belirtmektedir: “*Sükûtî icmâ, hüccettir, fakat icmâ değildir. Çünkü kim sükût edene bir söz isnad ederse, ona iftira etmiş olur.*”<sup>511</sup> Öte yandan sonraki Şâfiî âlimlerinden İmâm Nevevî (v. 676/1277) bu görüşlerin tam aksine bir değerlendirmede bulunmaktadır. Ona göre, İmâm Şâfiî'nin bu meseledeki sahih görüşü, “*sükûtî icmâ, hem icmâ hem de hüccettir*” şeklindedir. Çünkü muhakkik âlimler, İmâm Şâfiî'nin “*sükût edene bir söz isnat edilemez,*” sözünü, zannî icmân değil de kat'î icmân nefyine hamlederek yorumlamaktadırlar. Buna göre onun bu sözünden muradı, susan kimseye “*sarîh bir söz*” nispet etmemektir. Yoksa sarîh sözden daha umûmî olan “*muvâfakati*” nispet etmemek değildir. Bu durum tıpkı evlilikte bakire kızın rızasını talep etme esnasında susmasının izin olarak kabul edilmesine fakat söz olarak nitelendirilmemesine benzemektedir.<sup>512</sup> Muasır usûlcülerden Ebû Zehra'ya göre ise Şâfiî, sükûtî icmân nazarı itibara almamakta yani onu ne icmâ ne de hüccet olarak kabul etmektedir.

<sup>507</sup> Bilindiği gibi sükûtî icmâ: “*Herhangi bir meselede bir veya birkaç müctehidin görüş belirttikten sonra bu görüşe muttali olan o devirdeki diğer müctehidlerin açık şekilde bir katılma veya itiraz beyanında bulunmaksızın sükût etmeleridir.*” Şa'bân, **Usûlu'l-Fıkhî'l-İslâmî**, s. 90; a.mlf., **İslâm Hukuk İlminin Esasları**, Dönmez (Çev.), s. 106.

<sup>508</sup> Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, III, 538.

<sup>509</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., I, 645.

<sup>510</sup> Şîrâzî, **et-Tebşira**, s. 392; Gazâlî, **el-Manhûl**, s. 212; Râzî, **el-Mahsûl**, II, 925; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 200.

<sup>511</sup> Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, II, 476.

<sup>512</sup> Bennânî, **Hâşiye âla Şerhi Metni Cem'i'l-Cevâmi'**, II, 190.

Çünkü o, icmâ hususunda her âlimin görüşünün nakledilmesini ve bütün görüşlerin bu meselede birleşmesini şart koşmaktadır.<sup>513</sup> Buna delil olarak Şâfiî'nin, *İhtilâfu'l-Hadis* kitabında dile getirdikleri şu ifadelerdir: “Bir beldede önceki ve sonraki ilim erbabının tamamı bir mesele hakkında ittîfak üzere iseler, filândan ve falandan şöyle hıfzedilmiştir denilse, onlara muhalif bir şey de bilmiyorsak onu alıp kabul ederiz. Ancak bu, insanların hepsinin sözüdür, diyemeyiz. Çünkü biz, onu insanlardan kimin dediğini bilmiyoruz, fakat kendisinden işittiğimiz kimseyi ve onun naklettiğini biliyoruz. Bu anlattıklarım, ilim erbabından olan kimselerden nas ve istidlal yoluyla duyduklarımızdır.”<sup>514</sup> İmâm Şâfiî bu görüşünü şu şekilde gerekçelendirmektedir:

“Sükût edene bir söz isnat edilemez. Çünkü sükût etmesi, muvâfakat etmiş olması ihtimalini taşıdığı gibi henüz bu olay hakkında bir ictihâta bulunmamış ihtimâli de vardır. Bununla birlikte muhtemeldir ki ictihâd etti fakat içtihadı bir neticeye ulaşmadı; ictihâd bir sonuca ulaşsa bile bunun, ortaya çıkmış olan görüşe muhalif bir şey olma ihtimali vardır, fakat onu açığa vurmaması şu nedenlerden kaynaklanmış olabilir:

-Sükût eden, üzerinde detaylı düşünerek meseleyi olgunlaştırdıktan sonra içtihadını açıklamak için uygun bir vakit bekliyordur.

-Bu konudaki söz sahibi kimsenin bir müctehid olduğuna inanmakta ve her müctehid isabet eder kanısında olduğundan onun sözünü redd ve inkâr etmeyi uygun görmemiştir.

-Görüş bildirenin korku ve heybetinden sükût etmiştir.

İşte bütün bu ihtimaller karşısında müctehidin sözü, kendi aralarında yayılıp şöhret bulduğu halde sükût etmeleri icmâ sayılamaz.”<sup>515</sup>

Bu konuda Şâfiî usûl geleneğinde Şîrâzî, Sem‘ânî ve Âmidî'nin dışında genel olarak Şâfiî'ye ciddi bir muhâlefet görülmemektedir.<sup>516</sup> Özellikle birçok konuda

<sup>513</sup> Ebû Zehra, *eş-Şâfiî*, s. 238.

<sup>514</sup> Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, s. 113.

<sup>515</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 200; Ebû Zehra, *eş-Şâfiî*, s. 238-239.

<sup>516</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, II, 691; Sem‘ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, II, 476; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 200



Şâfiî'ye muhâlefetin öncülüğünü yapan Cüveynî ve talebesi Gazâlî burada İmâmlarıyla hemfikirdirler.<sup>517</sup> Bu görüşte olanların gerekçelerini özet bir şekilde arz eden Gazâlî, konu hakkında Şâfiî'ye nispet edilen sözleri de naklederek şunları dile getirmektedir:

*“Sükût eden bir kimseye söz isnat edilemez ve sükût tereddüt uyandırır. Susanlar, açıklanan görüşü paylaşmadıkları sürece onlar hakkında şu sebeplerden dolayı sustukları akla gelebilir:*

*1. Müctehidler arasında kendi görüşünü açıklamasına engel teşkil eden meçhul bir mani bulunmaktadır.*

*2. Her ne kadar kendisi aynı fikirde olmasa ve görüşün hata olduğu inancını taşısa bile açıklanan görüş, ictihâdı kendisine ulaşan kişi için caiz bir görüştür.*

*3. Kendisi her müctehidin yaptığı ictihâdda isabet ettiği kanaatindedir. Bu görüşe karşı cevap vermeyi ise farz-ı kifâye olarak öngörmüştür.*

*4. Kısa bir süre sonra ortadan kalkması umulan herhangi bir engel sebebiyle hemen inkâra yeltenmeyi maslahata uygun bulmamıştır. Ancak bu engelin ortadan kalkmasından önce vefat etmiş veya bir meşguliyet yüzünden karşı çıkma fırsatı bulamamıştır.*

*5. İnkâr etse bile kendisine itibar edilmeyeceğini ve itibarsızlaşacağını biliyor olması. Nitekim İbn Abbâs, Hz. Ömer hayattayken avl'in inkârı konusunda susmasıyla ilgili olarak; “Ömer heybetli bir adamdı, onun heybetinden çekindim” demiştir.*

*6. Söz konusu mesele hakkında henüz bir kanaati olmadığı için sükût etmiş, inceleme müddeti içerisinde iken ölmüştür.*

*7. Başkasının ona karşı çıktığı ve artık kendisinin karşı çıkmasına gerek kalmadığı zannıyla susmuştur.”<sup>518</sup>*

<sup>517</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., I, 645; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 269.

<sup>518</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 269-270; **Tercümesi**, I, 285-286.

Gazâlî'nin bir mesele hakkında sükût eden müctehidlerin, akla gelebilecek olası durumlarını belirten ve mezkûr konuya delil teşkil eden yukarıdaki maddelerine ilaveten daha farklı maddeler de eklenmiştir. Fakat netice itibariyle sükûtî icmâi delil olarak kabul etmeyenler genellikle bu tarz bir yaklaşım sergilemişlerdir.<sup>519</sup> Sonuçta bu görüşte olanlara göre, sükût edene söz izafe edilmesi caiz değildir. Çünkü söylemediği bir şeyi söylemiş gibi kabul etmek mümkün değildir. Zaten o hususta bir muvâfakat olsaydı ortaya çıkardı. Ortaya çıkmaması ise bazı sebeplere dayanabilir. Dolayısıyla onların sükûtu kendi başına bir delil olmaktan uzaktır. Çünkü icmân temeli olan ittifak gerçekleşmedikçe icmân varlığından söz edilemez. Rivâyet edilen son görüşüne göre İmâm Şâfiî'nin de içinde bulunduğu bir kısım âlimler bunun “*icmâ*” olarak isimlendirilmesini bile reddetmişlerdir.<sup>520</sup>

Şâfiî usûlcülerden Şîrâzî ve Sem'ânî, sükûtî icmân kat'î bir delil olduğunu öne sürerek İmâm Şâfiî ve mütekellim usûlcülerin çoğunluğuna muhâlefet etmişlerdir. Onlara göre ictihâd ehli, meydana gelen bir hadiseyi işittiklerinde onun hakkında bir hüküm/görüş ortaya koyarlar daha sonra görüş belirtmeyen müctehidler tarafından kendilerine bir itirazın zuhur etmemesi, onların verilen bu hükümden razı olduklarına delâlet etmektedir.<sup>521</sup> Çünkü onların sükût şeklinde gerçekleşen rızaları, açıkça söz ve fiil şeklindeki izharlarının yerini tutmaktadır.<sup>522</sup>

Şîrâzî, sükûtî icmân delil olmadığını savunan ve bu konuda yukarıda görüldüğü üzere ileri sürdükleri argümanlarına şu şekilde cevap vermektedir:

“İctihâdın terki caiz değildir. Çünkü insanlar bir hadisenin vukû esnasında âdet olduğu üzere akıl yürütürler. Binaenaleyh buna bir engel yoktur. Dolayısıyla genelin aksine bir tez/iddia ileri sürmek ve ictihâdı terk etmek uygun düşmez. Çünkü bu durum muhaldir. Bunun sebebi ictihâdda bulunanlardan biri hata eder ve diğerleri de ictihâd etmeyi terk ederlerse o zaman tüm müctehidler hata etmiş olurlar ve o

<sup>519</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., I, 645; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, II, 476; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 925.

<sup>520</sup> Şa'bân, *Usûlu'l-Fıkhî'l-İslâmî*, s. 96.

<sup>521</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, II, 691; a.mlf., *el-Luma'*, s. 185; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, II, 476.

<sup>522</sup> Şîrâzî, *et-Tefsira*, s. 392.

asırda hakikatten mahrum kalır. Oysa Hz. Peygamber (s.a.v.): “*Hiçbir asır, Allah için hakkı ayakta tutanlardan hali kalmaz.*” buyurmaktadır.<sup>523</sup>

- İcmâ ehlinin belirttiği görüşün aksini izhar etmek caiz değildir. Çünkü bu da aynı şekilde âdete aykırı bir durumdur.

-Akıl yürütme/düşünme görevini sürüncemede bırakmaları caiz değildir. Çünkü bu öteleme bir asır boyu sürdürülemez.

-Korku ve heybetten ötürü ihtilafı ortaya koymamak caiz değildir. Çünkü hüküm verme hususunda korku/heybet, aykırı görüş belirtmeye engel teşkil etmez. Nitekim kendi döneminde kadınların mehirlerini aşırı bulan ve buna bir standart getirmeyi isteyen Hz. Ömer’e karşı bir kadın, görüşünü söylemekten çekinmemiş ve ona şu âyeti hatırlatmıştır: “*Eğer bir eşin yerine başka bir eş almak isterseniz, öbürüne (mehir olarak) yüklerle mal vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın. İftira ederek ve açık günaha girerek mi verdiğinizizi geri alacaksınız?*”<sup>524</sup> Bunun üzerine Hz. Ömer kadını haklı bularak geri adım atmak zorunda kalmıştır.<sup>525</sup>

Sükûtî icmâ konusunda İmâm Şâfi’ye muhâlefette bulunan Şâfiî usûlcülerden birisi de Âmidî’dir. O, sükûtî icmâı “*zannî delil*” olarak kabul etmektedir.<sup>526</sup> Zannî delil nitelemesi Âmidî’ye ait olmakla birlikte bu görüşün asıl öncüsünün, Şâfiî usûlcülerin önemli bir ismi olan Sayrafî olduğu rivâyet edilmektedir.<sup>527</sup> Âmidî, bu konuda farklı yaklaşımlara da işaret ederek görüş sahiplerinin öne sürdükleri yukarıda bahsi geçen argümanları kendi yaklaşımına göre bir kritiğe tâbii tuttuktan sonra bu argümanların geçersizliklerini ispatlamaya çalışmaktadır.<sup>528</sup> Öne sürülen delillerin tartışması yukarıda geçtiğinden tekrara düşmemek gâyesiyle burada sadece bu görüşte olanların şu temel yaklaşımlarını vermekle yetineceğiz:

<sup>523</sup> Şîrâzî, *et-Tefsira*’da bu anlama gelen fakat lâfzı farklı olan bu hadisi bilmediğini söylemektedir. bk., Şîrâzî, *et-Tefsira*, s.376.

<sup>524</sup> en-Nisâ, 4/20.

<sup>525</sup> Şîrâzî, *et-Tefsira*, s. 393.

<sup>526</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 202.

<sup>527</sup> Irâkî, *el-Gaysu'l-Hâmi’ Şerhu Cem‘i'l-Cevâmi’*, s.503; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 542.

<sup>528</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 200-202.

1. İcmânın aslı ve hakikati bütün müctehitlerin bir mesele üzerinde tahminen ve zannen değil; hakikaten ittifak etmeleridir. Bu özellik ise sükûtî icmâda yoktur. Çünkü “*sükût her ne kadar muvâfakata delalet etmektedir,*” denmiş olsa bile hiçbir zaman tasrihin muvâfakata delâleti gibi olmaz. İşte bundan dolayı icmâ sayılmaz. Ancak tasrihte bulunmaya engel olan engellerin ortadan kalkması ile sükûtun muvâfakata delâleti ağırlık kazandığından zannî bir hüccet olarak kabul edilebilir.<sup>529</sup>

2. Her âlim kendi görüşünü belirtmediği için buna icmâ denmez. Ancak sükûtun muvâfakat manasında oluşu, muhâlefet manasına oluşundan üstün bulunduğundan, o bir hüccet teşkil eder.<sup>530</sup> Bu hüccet ifadesi de zannî olur.

Âmidî, netice olarak şunları dile getirmektedir: “*Bütün bu söylenenlere binaen, sükûtî icmâ, zannî bir delildir ve onu hüccet olarak göstermek zâhiridir, kat’i değildir.*”<sup>531</sup> Dolayısıyla ona göre sükûtî icmâ; hüccet fakat sükûtî olmayan icmâ derecesinde olmayıp haber-i vâhid gibi zannî bir delildir.<sup>532</sup> Âmidî’nin sükûtî icmâyâ dair yaptığı değerlendirme neticesinde dikkatleri çeken en önemli husus birçok Şâfiî usûlcüsünün aksine onun sükûtî icmâyâ “*zannî*” kaydını koymasıdır.

Tüm bu söylenenleri özetleyecek olursak, Şâfiî usûl geleneğinde sükûtî icmâ hususunda genel olarak üç farklı görüş ortaya çıkmıştır. Birincisi, İmâm Şâfiî’nin sükûtî icmâ, ne icmâ ne de delil olarak kabul ettiği görüşüdür. İkincisi, Şîrâzî’nin sükûtî icmâ, iki şekilde de kabul ettiği görüşüdür. Üçüncüsü, Âmidî’nin sükûtî icmâ, sadece zannî delil olarak kabul ettiği görüşüdür. Öne sürülen bu üç görüşün delilleri tetkik edildiğinde bu hususta her görüşün kabul edilebilir tutarlı görüşler oldukları ve bu hususta önemli rivâyetlerin bulunduğu gözden kaçmamaktadır. Bu yüzden net bir kanaate varmak zor görünmektedir. Nitekim İmâm Şâfiî’ye dair birçok çalışma ortaya koyan âlimlerden Ebû Zehra, bu üç görüşü zikrederken kanaatlerinin ne olduğu hakkında bir şey zikretmemiştir.<sup>533</sup> Abdülkerim Zeydân ise son iki görüş arasında gidip gelerek son görüşe meylettiğini ancak bunu şartlı bir

<sup>529</sup> Zeydân, *el-Vecîz*, s. 146.

<sup>530</sup> Ebû Zehra, *Usûlu’l-Fıkh*, s. 206.

<sup>531</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 202.

<sup>532</sup> Ebû Zehra, *Usûlu’l-Fıkh*, s. 310.

<sup>533</sup> Ebû Zehra, *Usûlu’l-Fıkh*, s. 205-206.

şekilde ifade etmiştir.<sup>534</sup> Zuhaylî ise bu görüşler arasında uzlaştırıcı bir yol izlemeyi tercih etmiştir.<sup>535</sup>

### 1.3.4. Asrın İnkırâzı/İcmâm Zamamı

İmâm Şâfiî'nin müstakil olarak ve açıkça zikretmediği bu mesele sonraki usûlcüler tarafından genel olarak müstakil ve detaylı bir şekilde ele alınmıştır.<sup>536</sup> İcmâm kesin olarak gerçekleşme zamanı konusunda “*inkırâzu'l-asr*” şartından söz eden usûlcüler, bu terkipten şunu kastetmektedirler: “*inkırâzu'l-asr, icmâya konu teşkil eden olay zamanında yaşayan tüm müctehidlerin, o olayın hükmü üzerinde ittifaktan sonra vefat etmiş olmaları demektir.*”<sup>537</sup> Dolayısıyla üzerinde ittifak edilen bir meselenin icmâ olarak değerlendirilebilmesi için, ittifakta yer alan müctehidlerin tamamının ölmüş olmaları gerekir. İşte bu noktadan hareketle usûlcüler, asrın inkırâzının şart olup olmadığı hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir:

1. Şâfiîlerin çoğunluğuna göre icmâ, gerçekleştiği an itibariyle hüccet olur. Asrın inkırâzı şart değildir. En sahih kavle göre İmâm Şâfiî başta olmak üzere Şîrâzî, Sem'ânî, Gazâlî ve Râzî bu görüştedir.<sup>538</sup>

2. İcmâm sahih olabilmesi için asrın inkırâzı şarttır. Bu görüş bazı mütekellim usûlcüler ve Ebû Bekr b. Fûrek'e (v. 406/1015) aittir.<sup>539</sup>

3. Asrın inkırâzı, senedi kıyas olan İcmâda şarttır. Senedi kıyas olmayan icmâda şart değildir. Cüveynî bu görüştedir.<sup>540</sup>

4. Asrın inkırâzı, sükûtî icmâ için şart; kavli icmâ için şart değildir. Âmidî bu görüştedir.<sup>541</sup>

<sup>534</sup> Zeydân, **el-Vecîz**, s. 146.

<sup>535</sup> Zuhaylî, **Usûlu'l-Fıkhî'l-İslâmî**, I, 557.

<sup>536</sup> Şîrâzî, **el-Luma'**, s. 184; Cüveynî, **el-Burhân**, md., 640; Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, II, 489; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 270; Râzî, **el-Mahsûl**, II, 920; Âmidî, **el-İhkâm**, I, 202.

<sup>537</sup> Alâeddîn Abdulazîz b. Ahmed el-Buhârî (v. 730/1329), **Keşfu'l-Esrâr**, Abdullah Mahmud (Thk.), (Muhammed Ömer Haşiyesi ile birlikte), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrût 1997, III, 360.

<sup>538</sup> Şîrâzî, **el-Luma'**, s. 184; Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, II, 489; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 270; Râzî, **el-Mahsûl**, II, 920; Âmidî, **el-İhkâm**, I, 203.

<sup>539</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, I, 203; Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, 310.

<sup>540</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 640; Şevkânî, **a.g.e.**, 310.

<sup>541</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, I, 203.

Bu meselede İmâm Şâfiî'ye iki görüş nispet edilse de Cüveynî, Şâfiî'nin zâhir mezhebine göre böyle bir şart ileri sürmediğini söylemektedir.<sup>542</sup> Abdulaziz el-Buhârî de (v. 256/869) Şâfiî'den gelen rivâyetler içinde en sıhhatli rivâyetin, onun böyle bir şart koşmadığını ve çoğunluğun görüşüyle paralellik arz eden rivâyet olduğunu belirtmektedir.<sup>543</sup> Buna göre bu meselede İmâm Şâfiî'nin görüşü şudur, icmâ, gerçekleşmesiyle beraber hüccet olur. Asrın inkirâzı şart olmadığı gibi gerçekleşen icmâdan rücû etmek de caiz değildir. Onunla aynı düşünceyi paylaşan birçok Şâfiî usûlcüsünden biri olan Gazâlî, bu hususta niçin böyle düşündüklerini şu sözleriyle özetlemektedir:

*“Ümmetin sözü, bir an dahi olsa, bir şey üzerine ittifak etmiş ise icmâ gerçekleşmiş olur ve onların hatadan masum olmaları gerekli olur. Kimi âlimler ise asrın inkirâzını ve icmâya katılan herkesin hayattan göçmüş olmalarını gerekli görmüşlerdir. Bu fâsid bir anlayıştır. Çünkü hüccet ümmetin ittifakındadır, ölmesinde değil. Bu ittifak da ölmelerinden önce meydana gelmiştir ve pekiştirme bakımından ölümün ona ekleyeceği bir şey yoktur. İcmâ'ın hücceti ayet ve haberdir. Bunlar da asra itibar edilmesini vacip kılmamaktadır.”*<sup>544</sup>

Gazâlî asrın inkirâzını şart koşanların, icmâya katılanlar hayatta oldukları sürece, görüşlerinden vaz geçme ve böylece icmân bozulma ihtimalini gerekçe olarak takdim edebileceklerini belirtmekte ve onlara şöyle cevap vermektedir:

*“Burada tartışmaya konu olan söz, onların caymaları hususundadır. Biz onların hepsinin birden caymalarını mümkün görmüyoruz. Çünkü böylesi bir durumda iki icmâdan biri hata olur ki, bu imkânsızdır. İçlerinden birinin cayması ise helal değildir. Çünkü bu kişinin rücû etmesi durumunda, hatadan korunmuş olması vacip olan ümmetin icmâna muhâlefet edilmiş olur. Evet, içlerinden birinin cayması ve sebeple de asi ve fasık olması mümkündür. Masiyet ümmetin bir kısmı için mümkün olsa bile ümmetin tamamı için mümkün değildir.”*<sup>545</sup>

<sup>542</sup> Cüveynî, **et-Telhîs**, III, 70.

<sup>543</sup> Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, III, 360.

<sup>544</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 270; **Tercümesi**, I, 286.

<sup>545</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 271; **Tercümesi**, II, 287.

İmâm Şâfî ve Gazâlî gibi asrın inkırâzını şart koşmayan Râzî de bu görüşü desteklemek adına delil olarak bir âyet ve bir hadis getirmektedir:

Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır. “*Ve işte böylece sizi vasat bir ümmet kıldık...*”<sup>546</sup> bu âyette ümmet hayırlı bir vasıfla nitelendirilmiştir. Onların sevap üzere icmâ etmemeleri durumunda bu hayırlı vasfı zedeler. Ayrıca Hz. Peygamber ise şöyle buyurmaktadır: “*Ümmetim dalâlet/hata üzerine birleşmez*”<sup>547</sup> Bu hadis, bir an bile olsa ümmetin hata üzere icmâ etmesini nefyetmektedir.<sup>548</sup>

Asrın inkırâzını şart koşanların, görüşlerini desteklemek adına birçok argüman ortaya koydukları görülmektedir. Ancak Şâfî usûlcüler onların bu argümanlarının her birine detaylı bir şekilde cevap vermektedirler.<sup>549</sup> Özellikle Gazâlî *el-Mustasfâ*’da tüm görüş ve cevapları bir araya getirmek suretiyle konuya geniş bir yer ayırmaktadır.<sup>550</sup>

İmâm Şâfî ile aynı görüşte olmayan Şâfî usûlcülerden Cüveynî ve Âmidî’nin konu hakkındaki yaklaşımlarına gelince daha önce belirttiğimiz üzere Cüveynî’ye göre, asrın inkırâzı, senedi kıyas olan icmâda şart, senedi kıyas olmayan icmâda şart değildir.<sup>551</sup> Şunu da belirtelim ki Cüveynî aslında cumhur gibi düşünmektedir. Ancak icmâ şu iki kısma ayırması nedeniyle onlardan farklı gözükmektedir:

*“Birincisi, zann makamında olsa da maktû’/kesinlik kazanmış icmâdır. Bu tür icmâ derhal hüccet olur. Çünkü bu icmâ, onlar tarafından kesinlik kazanmış bir asla rüçû etmeleri üzerine hamledilmektedir. Bunun aksini takdir etmek geleneği gereğine aykırıdır. Zira gelenek, ne bir an ne de uzun vadede delinebilir. Dolayısıyla bu icmâda asrın inkırâz şartı bulunmamaktadır.*

<sup>546</sup> el-Bakara, 2/143.

<sup>547</sup> Benzer veya yakın ifadeler için bk., İbn Mâce, **Fiten**, 38/8, 3950; Tirmizî, **Fiten**, 33/7, 2305.

<sup>548</sup> Râzî, **el-Mahsûl**, II, 921.

<sup>549</sup> Şîrâzî, **el-Luma**‘, s. 184; Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, II, 490; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 271-272; Râzî, **el-Mahsûl**, II, 922.

<sup>550</sup> Geniş bilgi için bk., Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 271-272; **Tercümesi**, I, 287-289.

<sup>551</sup> Şevkânî, **İrşâdü’l-Fuhûl**, 310.

*İkincisi, icmâda bulunanların, üzerinde ittifak ettikleri bir hükmü kendi kabullerine binâen zanna isnad ettikleri icmâdır. Bu tür icmâda uzun zaman geçmediği halde zann üshuplarına isnad ederek verdikleri fetvalarla icmâ tamamlanmamış ve kesinleşmemiştir. Zira tereddütle beraber icmâ, icmâ ve ittifak sayılmaz.*<sup>552</sup>

Görüldüğü gibi Cüveynî, icmân oluşabilmesi için asrın inkırâz şartını kat'î konulardan biri olarak ileri sürmemektedir. Ancak zanna dayalı konularda asrın inkırâzını şart koşturmaktadır. Çünkü ilerleyen zaman içinde olduğu gibi kalması ve hiçbir muhâlefetle karşılaşmaması uzak bir ihtimaldir. Ancak temelde zanna dayalı olduğu halde uzun bir zaman geçmesine rağmen hakkında muhalif bir görüş belirtilmeyen bir hüküm, icmâ kapsamına dâhil edilebilir. Dolayısıyla zanna dayalı konularda asrın inkırâzı şarttır.

Şunu tekrar belirtelim ki, Cüveynî *et-Telhîs* adlı eserinde icmân gerçekleşmesi için asrın inkırâzını şart koşmayan cumhur ile aynı görüşte olduğunu açıkça belirtmektedir. Hatta ümmet âlimlerinin bir hüküm hakkında vardıkları icmân, Allah indinde hâk ve kesin olduğunu söylemektedir. Ona göre icmâyâ iştirak edenlerin icmâdan dönmeleri tasavvur edilemez. Çünkü dönerlerse ilk oluşan icmâyâ muhâlefet etmiş olurlar, bu da dalâlettir. Ümmet ise dalâlet üzere icmâda bulunmaz.<sup>553</sup> İşte Cüveynî, *et-Telhîs*'deki bu açık ifadeleriyle birlikte son dönemlerde kaleme aldığı *Burhân* adlı eserinde görüldüğü gibi bu görüşünü biraz daha detaylandırmış ve zanna dayalı konularda asrın inkırâzı şartını savunmuştur. Bu da daha önce Kâdî Bâkillânî'nin etkisinde kaldığını, ilmî tekâmül döneminde ise önceki görüşünden rucû ettiğini göstermektedir.

Asrın inkırâzı, sükûtî icmâ için şart, kavfî icmâ için şart değildir, görüşünde olan Âmidî ise bu konuda iki yaklaşım bulunduğunu belirttikten sonra kendi tercihini şu sözlerle ifade etmektedir.

*“Bazı âlimler bu konuyu tafsili bir şekilde ele alarak şunları söylemektedirler: ‘Kavfî, fiil veya ikisi birlikte oluşan icmâ için asrın inkırâzı şart*

<sup>552</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 640.

<sup>553</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, III, 70.



*değildir. Ancak ehlu'l-hal ve'l-akd olandan biri bir hüküm verir ve bu hüküm yayılarak meşhur hale geldiği halde ehlu'l-hal ve'l-akd olandan geri kalan âlimler, onu inkâr etmeyip sukût ederlerse o takdirde asrın inkırâzı şart olur.' İşte tercihe şayan görüşte budur.*"<sup>554</sup>

Âmidî, bu meseledeki ana düşüncesini ortaya koyduktan sonra akabinde icmâm oluşması için asrın inkırâzını şart koşan ve koşmayanların savundukları delillerinin genel bir kritiğini yapmaktadır. Daha sonra onlara katılmadığını ortaya koymak üzere şu değerlendirmesine yer vermektedir:

*"Şayet bir kimse bir şey hakkında hüküm verirse o hükümde onların arasında intişar eder ve onlar da o hükmü inkâr etmeyip susarlarsa her ne kadar zâhirde muvâfakat olarak görünürse de başka bir zamanda geniş düşünme neticesinde bir delilin ortaya çıkması ihtimalinden dolayı daha sonra onlardan bazılarının ona muhâlefetlerini izhar etmeye bir engel bulunmamaktadır. Çünkü zamanla onun hakkında bir delil oluşmuştur. İşte bu ihtimalin zuhur etmesi muhâlefetin zuhuruna delâlet etmektedir.*

*Öte yandan eğer onun sükûtu muvâfakat veya bir delilden dolayı ise zâhirde onun bu delile muhâlefete etmediğini gösterir. Ancak eğer diğerlerinin susma hususunda ısrar etmeleriyle beraber sonradan tâbi olanın muhâlefeti ortaya çıkarsa zâhir icmâ karşısında onun muhâlefeti geçerli sayılmaz.*"<sup>555</sup>

Âmidî, görüldüğü gibi sükûtî icmâ için asrın inkârını şart koşturmaktadır. O, bununla hem "ümmetin sözü, bir an dahi olsa, bir noktada toplanmış ise icmâ gerçekleşmiş olur ve onların hatadan masumluluğu sabit olur" şeklindeki karşıt görüşlerden hem de "icmâdan rucü etmek helal değildir" şeklindeki görüşlerden farklı düşündüğünü ortaya koymuştur.

Yukarıda özetle vermeye çalıştığımız görüşler içerisinde İmâm Şâfî ile tam olarak aynı görüşte olmayan kişi, aslında icmânın sahit olabilmesi için asrın inkırâzı şart koşan Ebû Bekr b. Fûrek ve kısmen Cüveynî'dir. Ancak söz konusu tartışmaların

<sup>554</sup> Âmidî, **el-İnkâm**, I, 203.

<sup>555</sup> Âmidî, **el-İnkâm**, I, 204.

tümü göz önünde bulundurulduğunda, kanaatimizce bu konuda asrın inkırâzını şart koşmayan İmâm Şâfiî ve onunla aynı şekilde hareket eden Şâfiî usûlcülerin yaklaşımları daha isabetli olduğu yönündedir. Zira Şâfiî usûlcülerin çoğu, bu meselede ya Şâfiî'den yana görüş belirtmişlerdir ya da onun gündeme almadığı bazı detaylara dalmışlardır. Hatta İbn Fûrek'e nispet edilen asrın inkırâz şartı görüşü Şâfiî usûlcülerce de kabul görüşmemiş sadece Cüveynî ve Âmidî meseleyi detaylandırarak meseleye farklı bir bakış açısı kazandırmışlardır. Söz konusu tartışmalarda zaten bu detaylar neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu da İmâm Şâfiî'nin mezkûr meselede savunduğu görüşün yanlış olduğunu göstermediği gibi onun adına ileri sürülen argümanları da zayıflatmamaktadır.

#### 1.4. KIYAS

Birçok konuda olduğu gibi özellikle kıyas konusu, İmâm Şâfiî'nin nasları anlama, yorumlama ve sistemleştirme bakımından önceki müçtehitlerden farklı hareket ettiğini gösteren en önemli alanlardan biridir. Şâfiî'den önceki müçtehitler, ictihâdda bulunurken kurallar henüz tedvin edilmediğinden kendilerinde meleke halinde bulunan bazı ictihâd kriterlerine ve istinbât normlarına dayanıyorlardı. Bu müctehidler; nasların delâlet ettiği şer'î hükümleri, bu hükümlerle kast edilen hedefleri, nasların işaret ettiği anlamları ve naslardaki makasıdı bu ölçüt ve kurallara göre anlamaya çalışıyorlardı.<sup>556</sup> Ancak İmâm Şâfiî, kendi bilgi birikimine ve düşünce yapısına uygun olarak bu gidişatı başka bir mecraya sürüklemiştir. Kıyasın kaide ve esaslarını ilk defa ortaya koyup açıklama payesine erişmiştir. Kıyasın sınırlarını belirleme konusunda önemli bir takım ilkeler tespit etmiştir. Önceki dönemlerde pek fazla öne çıkmayan kıyasın mertebeleri hususunu ortaya koydu. Nassa dayalı fikhî hükümlerden daha ziyade kıyasa dayalı fikhî hükümlerin kuvvet bakımından derecelerini belirleyip kıyas yapan fakihte bulunması zaruri olan şartları sıralamıştır.<sup>557</sup> Bütün bu çalışmaları, ilmi sahada hem yaşadığı dönemde hem de sonraki dönemlerde hararetle tartışmalara neden olmuştur.

<sup>556</sup> İbrahim Özdemir, "Usûl-i Fıkıh'ta Ta'lîl Tartışmaları", (Doktora, Dicle Üniversitesi SBE, Diyarbakır 2013), s. 263.

<sup>557</sup> Ebû Zehra, eş-Şâfiî, s.241.

İmâm Şâfiî “*kıyas*” ve “*ictihâd*” veya “*istidlâl*” kelimelerini, “bir anlama gelen iki farklı terim” olarak ortaya koyan kişi olarak öne çıkmıştır.<sup>558</sup> Bu durum usûl ilmi tarihi boyunca farklı yorum ve yaklaşımlara zemin hazırlamıştır. Bu sözden kastedilenin hakiki anlam olduğunu kabul edenler olduğu gibi buna karşı çıkıp farklı değerlendirmelerde bulunanlar da olmuştur.<sup>559</sup> Hatta Şâfiî usûlcülerin çoğu, İmâmlarının “*ictihâd kıyastır*” şeklindeki görüşünü tartışmaya açmış ve bu konuda ona katılmadıklarını açıkça beyan etmişlerdir. Çünkü onlara göre ictihâd genel, kıyas ise daha özeldir. İctihâd, en geniş anlamıyla hükmü talep etme hususunda müctehidin var gücüyle çaba harcamasını, özel anlamda ise kıyası ifade etmeyip aksine sadece kıyas durumu demek olan çabayı ifade etmektedir. Dolayısıyla yorum vb. faaliyetler ictihâdın kapsamında değerlendirilmektedir.<sup>560</sup> Bu gerekçeler sonradan cumhur tarafından genel kabule mazhar olmuştur.<sup>561</sup>

Kıyas konusundaki tartışmalar sadece bunlarla sınırlı değildir. Zira genel olarak Şâfiî sonrası usûlcülerin kıyas anlayışları ve kıyas tanımları birbirinden farklılık göstermiştir. Bu anlayış ve tanımlar daha çok kıyasın hücciyetine, türlerine ve mertebelerine de yansımıştır.

Bu kısa girizgâhtan sonra çalışmamızla alakalı olan kıyasın tartışmalı kısımlarını ele almaya çalışacağız. Bu meyanda, öncelikle İmâm Şâfiî’nin ictihâd/kıyas kavramı hakkındaki düşüncelerine ve birçok Şâfiî usûlcüsü tarafından ona yöneltilen eleştirilere bakmak gerekmektedir.

#### 1.4.1. Şâfiî ve Şâfiî Usûlcülere Göre İctihâd ve Kıyas Kavramları

İmâm Şâfiî, ictihâd/kıyası, beyân türlerinden bir olarak görmektedir. Ona göre kıyas, ictihâd hatta istidlâl kelimeleriyle aynı anlama gelen terimlerdir. Bununla birlikte beyân mertebeleri sıralamasında önce “*ictihâd*” daha sonra “*kıyas*” kelimesinden söz etmektedir.<sup>562</sup> Söz gelimi muhatabının kendisine, “*kıyas nedir?*”

<sup>558</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 1324-1326; Basrî, **el-Mu‘temed**, II, 193; Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, II, 546.

<sup>559</sup> Geniş bilgi için bk., Zerkeşî, **el-Bahru’l-Muhît**, IV, 9; Duman, **Şâfiî’nin Kıyas Anlayışı**, s. 74.

<sup>560</sup> Şîrâzî, **el-Luma‘**, s. 198; Cüveynî, **el-Burhân**, md., 685; Sem‘ânî, **a.g.e.**, II, 545; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 186.

<sup>561</sup> Geniş bilgi için bk., Sem‘ânî, **a.g.e.**, II, 545; Duman, **a.g.e.**, s. 33 vd.

<sup>562</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 59, 70, 119 vd.; Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, II, 546.

*İctihâd nedir? Yoksa kıyas ve ictihâd aynı şeyler midir?” sorularına karşılık Şâfiî: “Onlar bir anlama gelen iki terimdir. Müslümanın karşılaştığı her hadise/olay hakkında kesin bir hüküm veya ona dair gerçekte bir delâlet vardır. Belli bir hükmün sabit olması durumunda ona uymak vaciptir. Aksi takdirde ictihâd yoluyla ona gerçek bir delâlet aranır. İctihâd da kıyastır”<sup>563</sup> şeklinde cevap vermektedir. Ayrıca İmâm Şâfiî, ictihâd/kıyas bağlamında ictihâdın mahiyetine dair şunları dile getirmektedir:*

*“İctihâd, araştırma konusu yapılan bir şey üzerinde olur. Bu şeye de, ancak delâlet yoluyla veya mevcut bir şeye benzetmek suretiyle ulaşılır. Nas, isabetli bir ictihâd yapmak için, manası müctehid tarafından kavranmak istenilen bir kaynaktır. Bu tıpkı Kâ’be’den uzak olan kimsenin namaz kılarken ona tam olarak yönelmek istemesi veya ona kıyas yoluyla yönelmesi gibidir. Bir kimse, ancak ictihâd yapmak suretiyle hükmedebilir. İctihâd da belirttiğim gibi gerçeği aramaktır.”<sup>564</sup>*

İmâm Şâfiî, benzer şekilde ictihâd/kıyas bağlamında kıyasın mahiyeti hususunda ise şunları dile getirmektedir:

*Kıyas, bir şey hakkında Kitâb ve Sünnet’te bulunan naslara uygun olduğunu gösteren bir takım işaretlere dayanarak, hüküm aramaktır. Çünkü Kitâb ve Sünnet, ulaşılması gereken gerçeğin esasını teşkil eder. Daha önce anlattığım gibi, kâblenin tayini adl ve misl’in mahiyetlerinin tespiti böyledir.”<sup>565</sup> Şâfiî, başka bir yerde bu örnekleri zikrettikten sonra da: “İşte bunların tamamı ictihâd ve kıyastır”<sup>566</sup> demektedir. İmâm Şâfiî, *er-Risâle*’de bu meseleye ictihâd ve istihsân başlıkları altında daha detaylı bir şekilde ele alıp değerlendirmekle birlikte, *İbtâlu’l-istihsân* isimli eserinde de önemli bir kısmını bu konuya ayırmaktadır.<sup>567</sup> Ayrıca onun kıyası ictihâdla eşanlamlı bir terim olarak kabul etmesi aynı zamanda ictihâdın şartlarına ortaya koymaktadır. Kendisi bu yönüyle de Şâfiî usûlcülerden ayrılmaktadır.<sup>568</sup>*

<sup>563</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1326.

<sup>564</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1456. Ayrıca bk., Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1332-1336.

<sup>565</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 104-121.

<sup>566</sup> Şâfiî, *Kitâbu İbtâli’l-İstihsân* (el-Umm içinde), IX, 76.

<sup>567</sup> Geniş bilgi için bk., Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1378-1466; *İbtâlu’l-İstihsân*, IX, 67.

<sup>568</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1469-1476; Abdulkadir Şener, *İslâm Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsân ve İstislah*, DİB. Yay. Ankara 1974, s. 81.

Kanaatimize göre ise Şâfiî'nin kıyası ve ictihâdı aynı anlamlarda kullanmaya sevk eden en önemli saik, kıyasın temelinde re'y ve ictihâdın olmasıdır. Zira İslâm hukukunda kıyas kelimesinin anlam çerçevesi tam olarak belirtilmeden ve sistematik bir hale getirilmeden önce daha çok re'y, ictihâd ve hatta istidlâl kavramları etrafında dönüyordu. Fakat Şâfiî, tüm bu kavramların anlam ve işlevlerini de içine alacak şekilde kıyasın sınırlarını daha geniş ve belirgin bir hale getirdi. İctihâd ve kıyasın hangisinin daha genel veya özel olduğu ayırımına gitmeden ve aralarına bir fark koymadan usûlî bir kavram ve şer'î bir delil olarak ele aldı.

Şâfiî'nin bu yaklaşımına karşılık, genel olarak Şâfiî usûlcüler imamlarının ismini doğrudan zikretmeseler de “*ictihâd, kıyastır*” şeklindeki ifadesine katılmadıklarını ortaya koymuş ve onu eleştirmişlerdir. Onlar, buna gerekçe olarak ictihâdın kıyastan daha genel, kıyasın ise daha özel olduğunu ve ictihâdın yoruma dair faaliyetler içerdiğini öne sürmektedirler.<sup>569</sup> Nitekim Şîrâzî, “*kim 'ictihâd, kıyastır' derse bu doğru değildir,*” şeklindeki sözleriyle net bir tavır ortaya koymakta ve ictihâdın, kıyastan daha genel olduğunu savunmaktadır. Ona göre ictihâd, delilleri akıl yoluyla incelemek ve hüküm elde etmek için bir çabanın sarf edilmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Bu da mutlakin mukayyede hamledilmesi, umûmun hususa terettüp etmesi ve hükmü talep eden tüm vecihler gibidir. Bu durum kıyas için söz konusu değildir. Dolayısıyla kıyası ictihâd ile sınırlandırmanın bir anlamı yoktur.<sup>570</sup> Benzer şekilde Cüveynî de isim zikretmeden, hakkı talep etme hususunda kıyas ve ictihâdın aynı anlamda olduğunu ileri sürenlerin görüşlerini fasit olarak değerlendirmektedir. Ona göre, nastan hüküm elde etmek için ictihâd yapan kimse, kıyas yapmamıştır.<sup>571</sup> Sem'ânî ise kıyas ve ictihâdın aynı mı yoksa farklı iki şey mi oldukları konusunda ihtilafların bulunduğunu zikretmekte ve diğer Şâfiî usûlcülerin aksine Şâfiî'nin kıyas ve ictihâdı aynı anlama gelen iki kelime olarak gördüğünü - ismini zikrederek- açıkça ifade etmektedir. Sem'ânî, cumhura göre de ictihâd kıyas olmayıp, ictihâdın ondan daha genel olduğunu belirtmektedir. Çünkü kıyas, ictihâda gereksinim duyar ve ictihâd kıyasın öncüllerindedir. İctihâd ise kıyasa gereksinim

<sup>569</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 198; Cüveynî, *el-Burhân*, md., 685; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, II, 545; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 186.

<sup>570</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, II, 755-776.

<sup>571</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., II, 685.

duymaz. Sem‘ânî, ayrıca ictihâd ve kıyasın tanımlarına da yer vererek ikisi arasındaki farkı ortaya koymaya çalışmaktadır.<sup>572</sup> Cüveynî ile aynı fikirde olan Gazâlî ise daha net bir ifade ile şu sözlere yer vermektedir:

*“Bazı fakihler, kıyasın ictihâd demek olduğunu söylemişlerdir. Bu yanlıştır. Çünkü ictihâd kıyastan daha geneldir. Zira ictihâd, bazen kıyasın dışında genel lâfızlar, lâfızların incelikleri ve diğer delâlet yolları üzerinde düşünmek şeklinde olabilmektedir. Ayrıca ictihâd, fakihlerin kullanımında, yalnızca, hükmü talep hususunda müctehidin olan gücünü harcamasını ifade eder ve yalnızca bu durumdaki kişi için kullanılmaktadır. Bu itibarla, bir hardal tanesini taşıyan için “ictihâd etti” denilmez. İctihâd, özel anlamda kıyası ifade etmeyip, aksine sadece kıyas durumu demek olan çabayı ifade etmektedir.”<sup>573</sup>*

Zerkeşî de kıyasın hakikati hakkında genel bir bilgi sunduktan sonra, ictihâdın kıyastan daha genel olduğunu belirtmekte ve Şâfiî’nin “ictihâd, kıyastır” şeklindeki görüşünün yerinde olmadığını öne sürmektedir. Zira fakihlerin kullanageldikleri ictihâd tanıma göre ictihâd, “hükmü nasta olmayan şeydir.” Şâfiî’ye göre ise bunu bilmenin yolu ancak fer‘î, asla hamletmekle mümkündür. İşte onun kıyas anlayışı da bu olmaktadır. Mütakellim usûlcülere göre ise ictihâd, müctehidin hükümlere dair hususlarda hatasının belirlenemeyeceği zannın iktiza ettiği şeydir. Dolayısıyla her müctehid isabet etmiştir, denilebilirken, kıyas için, sadece isabet etmeye yakın bir durum söz konusudur, denir.<sup>574</sup>

Soner Duman, “Şâfiî’nin Kıyas Anlayışı” adlı doktora tezinde konuya ilişkin İmâm Şâfiî’ye yöneltilen eleştirilere katılmadığını ve buna dair şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

*“İctihâdın daha genel, kıyasın ise daha özel olduğu argümanından hareketle usûl ilmine dair ilk eseri vermiş olan Şâfiî’nin tanımının hatalı olduğunu söylemek, ya da onun ictihâdını kıyasa indirgediği, kıyas dışında ictihâd alanı bırakmadığını söylemek anakronik bir yaklaşım olur.*

<sup>572</sup> Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, II, 545.

<sup>573</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 186.

<sup>574</sup> Zerkeşî, **el-Bahru’l-Muhît**, IV, 9.

*İctihâd ile kıyasın farklı olduğunu savunanlar bununla, ‘usûl ilminin sonraki seyri içinde istikrar bulmuş anlamıyla icthâd yine usûl ilmindeki terim anlamıyla kıyastan daha geneldir’ demek istiyorlarsa bu zaten usûlcülerin neredeyse tamamınca kabul edilen bir husustur.”<sup>575</sup>*

Kanaatimize göre de icthâd/kıyas tartışması, daha çok Şâfiî döneminde kıyas terimi ile bu teriminin istikrar bulduğu Şâfiî sonrası dönemindeki kıyasın işlev ve kapsamının farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca kıyas mefhumunun kapsamını daha geniş tutan İmâm Şâfiî’nin, kıyas ve icthâdı aynı anlamda kullanması kendi metodolojisinin bir gereğidir. Çünkü o her fikhî hadisenin hükmü için Kitâb’ı önelemekte ve Sünnet’i ona tâbii kılmaktadır. Ona göre Kitâb, Sünnet ve icmâ tüm olaylara ilişkin hükümleri kapsayacak kadar geneldir. İctihâd ise ancak naslarda hükmü bulunmayan alanlarla sınırlıdır. Nitekim İmâm Şâfiî, söz konusu naslarda karşılaşılan fikhî/hukukî bir meseleye dair hüküm bulunduğu sürece icthâdın yapılamayacağını özellikle vurgulamaktadır. Hatta nassa dayanmaksızın icthâd yapan kimseyi, istihsânda (kendi re’yi ile harekette) bulunduğu gerekçesiyle eleştirmekte ve kıyas/ictihâd yapacak kişinin taşıması gerekli özellikleri kıyas konusunda değil de istihsân konusunda ele almaktadır. Bu hususu *er-Risâle*’de, Şâfiî tarafından istihsân başlığı altında geniş bir şekilde ele alınıp tartışılmıştır.<sup>576</sup>

#### **1.4.2. Kıyasın Tanımı**

Kâse/فأس fiilinin mastarı olan kıyas sözlükte; ölçmek, ölçek, eşit olmak, müsavat, değerlendirme, takdir, re’yi, temsil, teşbih, mümâselet, isabet, iki şeyi bir araya getirmek gibi anlamlara gelmektedir.<sup>577</sup> Kıyas kelimesinin anlam çerçevesi oldukça geniş olmakla birlikte usûlcüler, genel olarak şu iki anlamı öne çıkarmaktadırlar:

1. Bir şeyin başka bir şeyle ölçmek/takdir etmek. Meselâ, “قَسَيْتُ الثَّوْبَ بِالذَّرَاعِ/Elbiseyi zirâ‘ ile ölçtüm/takdir ettim.”

<sup>575</sup> Duman, *Şâfiî’nin Kıyas Anlayışı*, s. 75.

<sup>576</sup> bk., Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1456 vd.

<sup>577</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI, 3793.

2. İki şeyin birbirine eşit olması/müsavat. Bu da somut ve soyut olmak üzere iki şekilde ifade edilebilir. Somut eşitlik için mesela, “قَسَنْتُ هَذِهِ الْوَرَقَةَ عَلَى تِلْكَ الْوَرَقَةِ/bu yaprağı şu yaprağa eşitledim.” Soyut eşitlik için ise “فَلَانٌ يُقَاسُ بِفَلَانٍ ، وَ لَا يُقَاسُ بِفَلَانٍ/falan kişi falanca kişi ile kıyaslanır, falanca ile kıyaslanamaz” örnekleri verilmektedir.<sup>578</sup>

Kıyasın terim anlamı konusunda birçok tanım yapılmıştır. Ancak bu tanımlar çeşitli şekillerde eleştirilere maruz kalmıştır. Bu yüzden usûlcülerin tam olarak üzerinde ittifak ettikleri bir tanımdan söz etmeme gibi bir kanaat oluşmuştur. Bu hususun İmâm Şâfiî ile Şâfiî usûlcüler arasında da devam ettiği ve farklı yaklaşımların tezahür ettiği görülmüştür.<sup>579</sup>

İmâm Şâfiî, usûl ilmine dair kavramların henüz tam olarak oturmadığı bir dönemde, her ne kadar teknik anlamda kıyasa dair bir tanım sunmasa da beyânın beşinci türü olarak gördüğü kıyas için şu ifadeleri kullanmaktadır: “Kıyas, bir şey hakkında Kitâb ve Sünnet’te bulunan naslara uygun olduğunu gösteren bir takım işaretlere dayanarak hüküm aramaktır.”<sup>580</sup> İmâm Şâfiî’nin bu ifadeleri yanında kıyasın tanımında yer alabilecek unsurları ihtiva eden şu sözleri de ayrıca dikkat çekmektedir:

“Allah Teâlâ’nın veya Resûlü’nün her hükmünde yahut Allah ve Resûlü’nün hükümlerinden diğer birinde onun bir sebebe binaen konulmuş olduğuna bir delâlet bulunmaktadır. Buna göre, hakkında nas bulunmayan bir olay/nâzile ortaya çıkarsa, bu olay, hakkında hüküm bulunan olay ile aynı manayı/sebebi ihtiva ettikleri takdirde, hakkında nas bulunan olayın hükmüne tâbi kılınır.”<sup>581</sup>

İmâm Şâfiî, bu sözleri ile aynı zamanda kıyasın yapılış tarzını da ortaya koymaktadır. Bu yüzden Şâfiî’nin usûlî anlamda bir kıyas tanımından söz edebilmek için, onun kıyas yaparken kullandığı kelime, üslûp ve dil unsurlarına bakmak

<sup>578</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, II, 148; Zerkeşî, **el-Bahru’l-Muhît**, IV, 4; Ali b. Muhammed eş-Şerîf Cürcânî, **Kitâbu’t-Ta’rîfât**, Muhammed Abdurrahman el-Meraşlî (Thk.), Dâru’n-Nefâis, Beyrût 2012, s. 261-262.

<sup>579</sup> Kıyasın tanım ve tanım etrafındaki tartışmalar için bk., Şîrâzî, **el-Luma’**, s. 198; Cüveynî, **el-Burhân**, md., 680-687; Sem’ânî, **Kavâti’u’l-Edille**, II, 545-546; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 147-154.

<sup>580</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 122.

<sup>581</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 1481.



gerekmektedir. Konuya bu açıdan bakıldığından Şâfiî'nin usûlî kıyası ifade etmek için kullandığı kelimeler iki kısımda değerlendirmek mümkündür: a) Kıyas kelimesi ve türevlerini kullanarak yaptığı kıyas, b) Kıyas kelimesi ve türevlerini kullanmaksızın yaptığı kıyas. Şâfiî'nin eserlerinde kıyası bu şekilde yüzlerce defa kullandığı gözlerden kaçmamaktadır.<sup>582</sup>

İmâm Şâfiî'nin bu yaklaşımı sonraki usûlcüler tarafından farklı değerlendirilmekle birlikte onun kıyası; aslın anlamında “illet kıyası” ve “şebek kıyası” diye ikiye ayırması, Şâfiî usûlcülerin zikrettiği tanımları da etkilediği görülmektedir.<sup>583</sup> Nitekim Şîrâzî: “Kıyas, aralarındaki illet birliği sebebiyle fer'in hükmünü aslın hükmüne hamletmek ve aslın hükmünü fer'de icra etmektir.” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>584</sup> Sem'ânî ise mütekellim ve fukahâ usûlcülerle birlikte birçok kıyas tanımına yer verdikten sonra hocası Şîrâzî gibi onlar arasında fukahâ tanımının sahih olduğunu belirtmektedir.<sup>585</sup> Şîrâzî ve Sem'ânî'nin tercih ettikleri bu tanım, aynı zamanda Şâfiî usûlcüler arasında ittifak edilen bir kıyas tanımının olmadığını da göstermektedir.

Şâfiî usûl geleneğinin önemli şahsiyetlerinden olan Cüveynî ve Gazâlî başta olmak üzere Şâfiî usûlcülerin ekseriyeti, imamlarının aksine kıyas tanımını ictihâd terimini dışarıda bırakacak şekilde salt kıyas kelimesini göz önünde bulundurarak yapmaktadırlar. Onlar birden fazla kıyas tanımını ele alıp tartıştıktan sonra genel olarak Bâkillânî'nin şu tanımını tercih ettiklerini belirtmektedirler: “Kıyas, bir hükmün veya vasfın varlığına ya da yokluğuna aralarında bulunan ortak bir özellik sebebiyle, bir hükmü her ikisi için de ispat veya nefyetmek üzere bilineni bilenene hamletmektir.”<sup>586</sup> Gazâlî, *Şifâu'l-Galîl* adlı eserinde bu tanımını daha kısa bir şekilde şöyle vermektedir: “Kıyas, hükmün illetindeki ortaklıkları sebebiyle asıldaki hükmü

<sup>582</sup> Geniş bilgi için bk., Duman **Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı**, s. 98 vd. Örnekler için bk., *er-Risâle* ve *el-Umm*'daki ilgili konu başlıkları.

<sup>583</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 1334; Fehd b. Sa'd ez-Zâyidî el-Cühenî, **el-Kıyas 'İnde'l-İmami's-Şâfiî**, *Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye el-İdâretu'l-Âmme li's-Sekâfe ve'n-Neşr*, Riyâd 2003, s.146.

<sup>584</sup> Şîrâzî, **Şerhu'l-Luma'**, II, 755.

<sup>585</sup> Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, II, 544-545.

<sup>586</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., II, 681; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 185.

*fer‘de ispat etmekten ibarettir.*”<sup>587</sup> Mezkûr usûlcüler, tercih ettikleri bu tanımın bir taraftan gerekçelerini ortaya koyarken öte taraftan Şâfi‘nin kıyas tanımına yakın sayılabilecek fukahâ tanımına da niçin katılmadıklarını şöyle ifade etmektedirler:

*“Her kıyasta bir fer‘, bir asıl, bir illet ve bir hükmün bulunması gerekir. Var olmak, fer ve aslın şartlarından değildir. Aksine bazen, nefy (yokluk) ile nefye istidlal edilebilir. Bunun içindir ki biz tanımda, ‘bir şeyi bir şeye hamletmek’ demedik. Çünkü bize göre, ‘ma‘dûm’, ‘şey’ olmadığından ‘şey’ lafzını ‘ma‘lûm’ lafzıyla tebdil ettik. Yine tanımda, ‘fer‘i asla hamletmek’ demedik. Çünkü herhangi bir teville bu ismin, kendisi için de kullanılması uzak bir durum değilse de, bu lâfız ‘ma‘dum‘u içine almayabilir. Hükmün, yokluğu bildirmesi (nefy) mümkün olduğu gibi varlığı bildirmesi de mümkündür. Nefy; tazmin ve mükellefiyetin olmayışı gibi durumlardır. Bu yokluğun, illet olması da mümkündür. Bunun için biz bunların hepsini tanım içinde zikrettik. Bu tanımın doğruluğunun delili, bu tanımın muttarid ve mün‘akis gibi tanım niteliklerini haiz olmasıdır.”*

Mütekellim usûlcüler ayrıca kıyasın, *“doğruya ulaştırıcı delil”* veya *“düşünme/nazar/inceleme yoluyla malum hakkında vaki olan bilgi”* şeklindeki Şâfi‘nin kıyas tanımına yakın sayılabilecek tanımların bir kısmının kıyastan daha genel, bir kısmının ise daha özel olduğunu gerekçe göstererek tutarsız görmekte ve bu yüzden de kabul etmemektedirler.<sup>588</sup>

Bu gerekçelerle birlikte İmâm Şâfi‘ ile Şâfi‘ usûlcüler arasındaki kıyas tanımı konusundaki görüş ayrılıklarının temelini, daha önce ictihâd/kıyas kavramı başlığı altında zikrettiğimiz hususlara dayandığını söyleyebiliriz. Zira *“ictihâd ve kıyası”* müradif iki kelime olarak gören İmâm Şâfi‘ ile bu iki kelimeyi farklı olarak değerlendiren Şâfi‘ usûlcüler, en başta bir görüş ayrılığına düşmektedirler. Çünkü Şâfi‘ usûlcüler, ictihâdı kıyastan ayırarak her ikisini farklı olarak değerlendirmektedirler. *“Kıyas ictihâda gereksinim duyar, kıyas, ictihâdın mukaddimelerinden biridir”* şeklinde bazı gerekçelerle ictihâdın kıyastan daha genel

<sup>587</sup> Gazâlî, *Şifâu'l-Galîl fî Beyâni's-Şebih ve'l-Muhayyel ve Mesâliki't-Tal'lîl*, Nâcî es-Suveyd (Thk.), el-Mektebetu'l-Asrîyye, Beyrût 2008, s.16.

<sup>588</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 680-687; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 185; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 1149-1150; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 147-154.

olduğunu ifade etmektedirler. Buna binaen de İmâm Şâfiî'nin aksine ictihâd ve kıyas tanımlarını birbirinden bağımsız olarak ele alıp zikretmektedirler.<sup>589</sup>

Sonuç olarak diyebiliriz ki kıyas tanımının zorluğu konusunda Cüveynî'nin yaptığı tespit son derece yerindedir. Şöyle ki, Cüveynî, birçok kıyas tanımı arasında Kâdî Bâkillânî'nin tanımını tercih etmekle birlikte, nefy, ispat, hüküm ve illetten mürekkep bir şeyin tanımlanmasının zor olduğunu belirtmektedir.<sup>590</sup> Zerkeşî, Cüveynî'nin bu tespitini yerinde bularak konuya ilişkin düşüncesini şöyle aktarmaktadır: *“Farklı hakikatleri içermesinden ötürü kıyasın gerçek anlamda bir tanımının yapılması oldukça zordur. Çünkü hüküm kadimdir. Fer‘ ve asıl ise hadistir. Onları birleştiren/ortak özellik ise illettir.”*<sup>591</sup> *el-Burhân*'ın Şârihi, Ebyârî ise Cüveynî'nin mezkur tespiti hakkında şu açıklamayı yapmaktadır: *Hakikat, ancak cins ve fasıldan mürekkep olarak tasavvur edilebilir. Oysa bu kıyasta tasavvur edilemez. Ancak kıyas tanımı, cami‘ ve mani‘ meramı anlamak için verilmiştir. Zaten Cüveynî Kâdî'nin kıyasın tanımından maksadın ne olduğunu anladıktan sonra onun tanımına da itiraz etmiştir.”*<sup>592</sup>

Gerçek bir kıyas tanımının zorluğu bir yana, bu konudaki farklı yaklaşımların aynı zamanda büyük ölçüde kıyasın hücciyetine, türlerine ve mertebelerinde de kendisini göstermesi açısından da önem arz etmektedir.<sup>593</sup> Buna binaen kıyasın türleri ve mertebelerinin nasıl neye göre sıralandığı ve bu hususta ihtilafın bulunup bulunmadığı gibi meseleler aşağıda alacağımız konular olacaktır. Ancak bu konulara geçmeden önce Şâfiîlere göre kıyasın hücciyetine dair tartışmalara yer vereceğiz.

### 1.4.3. Kıyasın Hücciyeti

Bilindiği üzere İslâm hukuku, temelde Kur'ân, Sünnet, icmâ ve kıyas olmak üzere dört ana kaynağa dayanmaktadır. Bunlardan ilk üçü müstakil hukuk kaynakları olarak kabul edilirken, kendi başına hukuk kaynağı olmayan delil, kıyastır. Çünkü o

<sup>589</sup> Kıyasın tanım ve tanım etrafındaki tartışmalar için bk., Cüveynî, **el-Burhân**, md., 680-687; Sem'ânî, **Kavâti‘u'l-Edille**, II, 545-546; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 147-154.

<sup>590</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 686.

<sup>591</sup> Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, IV, 4.

<sup>592</sup> Ebyârî **a.g.e.**, III, 7-8.

<sup>593</sup> Geniş bilgi için bk., Sem'ânî, **a.g.e.**, II, 603; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 245; Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, IV, 33.

Kur'ân, Sünnet ve icmâda yer alan bir “asl”a muhtaçtır. Yine asıldaki hükmün hangi gerekçe ile konduğunun bilinmesine ihtiyaç vardır.<sup>594</sup> Kıyasın, İslâm hukukunda kendi başına bir kaynak olarak görülmemesinin bir başka önemli sebebi de re’y ve ictihâda dayalı bir delil olarak kabul edilmesindedir. Bundan dolayı da kıyas, Kur'ân, Sünnet ve icmâ gibi kat'î değil, zannî ilmi ifade etmektedir.<sup>595</sup>

Şer'î deliller hiyerarşisinde Kitâb, Sünnet ve icmâdan sonra dördüncü delil olarak kabul edilen kıyas, kendisinden hüküm istinbât etme cihetiyle müctehidin en çok zorlandığı delildir. Çünkü ilk üç delilin dayanağı nakildir. Kıyasın dayanağı ise hükümlere dair illetlerin bilinmesine ve bu illetlerin furû'daki varlığına dayanmaktadır.<sup>596</sup> Bu bağlamda İmâm Şâfiî ve Şâfiî usûlcüler, ictihâd/kıyası temellendirirken kullandıkları kanıtlama yöntemleri hususunda aynı yaklaşımı sergilemedikleri gibi kıyasın mahiyet ve işlevinden hareketle kıyasın bir delil mi, yoksa bir istinbât yöntemi mi olduğu hususunda da farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Örneğin İmâm Şâfiî, kıyasın gerçekte bir delil olduğunu söylerken, Şâfiî usûlcülerin bir kısmı, bunun bir yöntem olduğunu ima etmiştir.<sup>597</sup> Mamafih aşağıda ele alacağımız kıyasın hücciyeti konusundaki görüş ayrılıklarının detaylarını şu üç başlık altında özetlememiz mümkündür:

1. Kıyasın delil mi yoksa istinbât metodu mu olduğu hususundaki ihtilaflar.
2. Kıyasın hüccet oluşunun dayanağı ve buna dair arz edilen örnekler hususundaki ihtilaflar.
3. Kıyasın tespiti ve buna ilişkin olarak sunulan örnekler hususundaki ihtilaflar.

Bu üç hususu ele alırken genel hatlarıyla önce İmâm Şâfiî'nin sonra da onunla aynı görüşte olmayanların görüşlerine yer vereceğiz.

<sup>594</sup> Şa'bân, **Usûlu'l-Fıkhi'l-İslâmî**, s. 30; a.mlf., **İslâm Hukuk İlminin Esasları**, Dönmez (Çev.) s. 48; Mehmed Seyyid, **Usûl-i Fıkıh Medhal**, Işık Akademi Yay. İstanbul 2011, s. 72.

<sup>595</sup> bk., Cüveynî, **el-Burhân**, (Kıyas Bölümünün mukaddimesi); Şener, **İslâm Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihân ve İstislah**, s. 69-70.

<sup>596</sup> Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî (v. 644/1246), **Şerhu'l-Meâlim**, Âdil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavvaz (Thk.), Dâru'l-Âlemi'l-Kutub, Beyrût 1999 s. 72.

<sup>597</sup> Apaydın, “Kıyas”, **DİA**, TDV, Ankara 2002, XXV, 534; Dîb, **İmâmu'l-Harameyn, Hasâisuhu-Eseruhu-Menziletuhu**, s. 243.

İmâm Şâfiî'ye göre, İslâm hukukunda sadece nassa itimat edilir. Hükmü, Kitâb, Sünnet ve icmâ ile sabit olmayan konularda kıyasa başvurulur.<sup>598</sup> Fakat kıyas delillerin en zayıfıdır. Kıyasa ancak zorunlu hallerde müracaat edilir. Çünkü haber varken kıyas yapmak caiz değildir. Bu tıpkı yolculukta su bulunmadığında teyemmümle temizlenmeye benzemektedir. Su bulununca teyemmümle temizlik caiz değildir. Diğer bir ifadeyle teyemmümle temizlik, ancak zaruretten dolayı caiz olmaktadır.<sup>599</sup>

İmâm Şâfiî, kıyasın hüccet oluşunu aklî ve naklî delillere dayandırırken daha çok uygulamalı olarak ispatlamaya çalışır. Çoğunluğu teşkil eden âlimlerin Kitâb, Sünnet ve icmâ kaynaklarına dayandırma metodundan farklı bir yol takip eder. Bununla birlikte kıyasın meşru olduğunu göstermek üzere âlimlerin genel olarak Sünnet'ten delil gösterdiği Muâz b. Cebel ile ilgili meşhur hadisi İmâm Şâfiî de delil olarak göstermektedir.<sup>600</sup> İctihâd/kıyası bu hadise dayandıran İmâm Şâfiî, ayrıca kıyasın Allah'ın bir emri olduğunu ve Peygamber'in de ictihâd/kıyası teşvik ettiğini özellikle belirtmektedir.<sup>601</sup>

İmâm Şâfiî'nin, kıyasın hücciyetini ispat etme sadedinde ortaya koyduğu düşüncesinin ana temasını ise *el-Umm*'da zikrettiği delillerin hiyerarşik yapısı içerisinde kıyası beşinci delil olarak sayarken de görmek mümkündür: “İlim, çeşitli derecelere ayrılmaktadır. Birincisi, Kitâb ve sabit olan Sünnet'tir. İkincisi, Kitâp ve Sünnet'te hükmü bulunmayan meselelerde icmâdır. Üçüncüsü, bazı sahabe'nin sözleridir. Ancak bu sahabe sözleri arasında çelişki bulunmamalıdır. Dördüncüsü, ashâb-ı kiram arasında ihtilâflı kalan sözlerdir. Beşincisi, kıyas'tır. Bu da temelde Kitâb ve Sünnet'e dayanır. İşte ilim bu derecelerden en üst olanından elde edilir.”<sup>602</sup>

İmâm Şâfiî'nin bu sözleri göstermektedir ki o, her olayın hükmünü önce Kitâb'ta sonra da Sünnet'te arardı. Bu ikisinde bir hükme rastlamadığında ise

<sup>598</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1321, 1806-1810.

<sup>599</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1817.

<sup>600</sup> Şâfiî, *İbtâlu'l-İstihân*, IX, 73.

<sup>601</sup> Şâfiî, *İbtâlu'l-İstihân*, IX, 72-73.

<sup>602</sup> Şâfiî, *el-Umm*, VIII, 764. Bununla birlikte *er-Risâle*'de “Kitâb, Sünnet, icmâ ve bu anlamda hükme medar olacak bir şey bulamazsam ya da kıyas yoksa bir sahabe'nin görüşüne uyarım,” diyerek bu kez kıyası dördüncü delil olarak arz etmesi dikkatlerden kaçmamaktadır. Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1810.

dayanağı yine Kitâb ve Sünnet olan icthâd/kıyas ve sahabe görüşlerine başvururdu. Şeriatın munzabıt/belirlenmiş kaidelerinin dışına çıkmamak için her anlam ve maslahata müracaat etmekten özellikle kaçınırdı.<sup>603</sup> İşte Şâfiî'nin şer'î hükümlerin delillerinin tespiti, temelde onun bu yaklaşımına dayanmaktadır. O, bu yönüyle de kendisinden önce ve sonraki birçok usûlcüden ayrılmaktadır. Şâfiî, temelde Kitâb ve Sünnet'e dayandırdığı kıyasın hüccet oluşu hakkındaki düşüncelerini, *er-Risâle*'de muhatabıyla yaptığı şu diyalogda daha net bir şekilde ortaya koymaktadır:

*“Muhatabım dedi ki: Hükümü Kitâb, Sünnet ve icmâ ile sabit olmayan konularda kıyasa başvurulur görüşünü nereden çıkarıyorsun? Kıyas bağlayıcı bir haber nassı mıdır? Ben de ona şöyle dedim:*

*Eğer kıyas konusu olan hüküm, Kitâb veya Sünnet nassı ile sabit ise Kitâb'la sabit olan her şey için “Allah'ın hükmü”, Sünnet'le sabit olan her şey için de “Resûlullah'ın hükmü” denilir. Kıyasla sabit olmuştur, denilmez... Müslümanın karşılaştığı her hadise/olay hakkında kesin bir hüküm veya ona dair gerçekte bir delâlet vardır. Belli bir hükmün sabit olması durumunda ona uymak vaciptir. Aksi takdirde icthâd yoluyla ona gerçek bir delâlet aranır.”<sup>604</sup>*

Tüm bu bilgiler, İmâm Şâfiî'nin şer'î deliller hiyerarşisinde kıyası, en son başvurulması gereken şer'î bir delil olarak gördüğünü ve bu husus üzerinde oldukça detaylı bir şekilde durduğunu göstermektedir. Onun kıyas hakkında serdettiği her bilgi ve örnek tezimizin amaç ve sınırlarını aşacak boyutta olduğundan biz özetle birkaç hususa ve örneğe daha temas ettikten sonra Şâfiî usûlcülerin karşıt görüşlerine yer vereceğiz. İmâm Şâfiî'ye göre:

1. Nاستan bir haber bulunmaksızın hüküm vermek ve kıyas yapmak caiz olmadığı gibi re'y yoluyla icthâd da caiz değildir.

2. Şârî'in icthâdı emretmesi, işin hakikatine delâlet eden bir delil ve karîneye bağlıdır.

<sup>603</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 1133-1136; Özdemir, *Usûl-i Fıkıh'ta Ta'lîl Tartışmaları*, s. 266.

<sup>604</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1321-1322.

3. İctihâd ancak muayyen bir manayı aramak için yapılır. Bu arama ve talep kendisine delâlet eden deliller, onu gösteren emârelerle olur. Bu ise nasların manalarını araştırıp benzeyen ve en yakın olan şeyleri ona katmak için yapılır. Diğer bir ifade ile icthâd ancak bir şeyi aramak için yapılır. Bir şeyi araştırmak ise ancak delillerle olur, bu da kıyastır.<sup>605</sup>

İmâm Şâfiî'nin icthâdın/kıyasın meşruiyetini ispat konusunda en çok kullandığı örnekler ise şunlardır:

1. Kiblenin tayini: Kiblede uzakta olan bir kimse ancak bir kısım işaretler/alâmetler ve imkân dâhilindeki delillere bakmak suretiyle icthâd yapabilir.<sup>606</sup> Bu konudaki örnek âyet şudur: *“Nereden yola çıkarsan çık (namazda) yüzünü Mescid-i Haram'a doğru çevir. Nerede olursanız olun, yüzünüzü onun tarafına çevirin...”*<sup>607</sup>

2. Hacda cinayet işleminde kefarete olarak kesilecek hayvanın denkliliğinin belirlenmesi: Bu belirleme rastgele yapılmaz, öldürülen hayvanın fizyolojik yapısı ve kesilecek hayvanı tayin edenlerin âdil olması gibi esaslar göz önünde bulundurularak yapılır.<sup>608</sup> Bu konudaki âyet şöyledir: *“Ey inananlar! İhramlı iken av hayvanı öldürmeyin. İçinizden kim bu durumda onu kasten öldürürse, ceza olarak, sizden âdil iki kişinin hükmedeceği öldürdüğü hayvanın dengi evcil bir hayvanı Kâbe'ye ulaşacak şekilde kurban etsin.”*<sup>609</sup>

3. Şahidin âdil olup olmadığının tespiti: Bir kimsenin âdil olup olmadığına dair bedenî ve lâfzî bir alamet yoktur. Âdil kimsenin doğruluğunun alameti, ancak onun kişisel davranışlarının incelenip araştırılması ile elde edilebilir.<sup>610</sup> *“İçinizden iki âdil şahit getirin.”*<sup>611</sup>

<sup>605</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 11456-1460; **el-Umm**, VII, 494-498; Ebû Zehra, **eş-Şâfiî**, s. 245; a.mlf., **a.g.e.**, Keskiöğlü, (Çev.), s.259.

<sup>606</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 114, 1381; **İbtâlu'l-İstihsân**, IX, 71.

<sup>607</sup> el-Bakara 2/150.

<sup>608</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 118-119, 1395; **İbtâlu'l-İstihsân**, IX, 72; Duman, **Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı**, s. 76.

<sup>609</sup> el-Mâide 5/95.

<sup>610</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md.,116, 1403; **İbtâlu'l-İstihsân**, IX, 72; Duman, **a.g.e.**, s. 76.

<sup>611</sup> et-Talâk, 65/2.

4. İctihâd yeterliliği: İctihâd yeterliliğine sahip olmayan kimse ancak ictihâd yeterliliğine sahip olan kimseye tâbii olabilir. Hz. Peygamber'in müezzinlerinden görme engelli Abdullah b. Ümmi Mektûm ezanı, kendisine namaz vaktinin girdiğini başkalarının haber vermesiyle okurdu.<sup>612</sup>

Yukarıda verilen bilgiler ışığında Şâfiî'nin ictihâd/kıyası temellendirirken kullandığı kanıtlama yöntemine bakıldığında şu hususlar görülmektedir: Öncelikle galip zannın meşruluğunu göstermek istemektedir. Sonra bir galip zan oluşturma yöntemi olduğundan hareketle kıyasın da meşruluğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. İctihâdın/kıyasın meşruiyetini ispat sadedinde kullandığı aklî ve naklî argümanlar veya âyet-hadisten verilen örnekler, “*tahkîku'l-menât*”<sup>613</sup> kabilindedir. Konu hakkındaki âyetlerle daha çok galip zannın muteberliğini temellendirmiş olmaktadır.<sup>614</sup>

Kıyasın meşruiyeti hakkında İmâm Şâfiî'nin görüş ve yaklaşımlarının ana hatlarının bu şekilde olduğunu söylemek mümkündür. Şâfiî usûlcülere gelince onlardan Cüveynî ve Gazâlî, en başta kıyasın bir delil olmaktan ziyade bir istinbât yöntemi olduğu hususuna vurgu yapmakta, mahiyetinden ve işlevinden hareketle kıyasın fikhin delillerinden olmadığını savunmaktadır.<sup>615</sup> Daha açık bir ifadeyle, kıyasın bir delilden daha ziyade bir istinbât metodu olduğu düşüncesinin temeli Cüveynî tarafından atılmıştır. Gazâlî ise bunu geliştirip sistematik bir şekle sokmuştur. Buna binaen tartışmaya Gazâlî ile devam edeceğiz.

<sup>612</sup> Şâfiî, *el-Umm*, I, 75; Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 76.

<sup>613</sup> Menât (المناط), bir hükmün dayanağını tespit manasına gelmektedir. İleti bulma yolları olarak bilenen üç temel meseleden birisi olan “Tahkîku'l-Menât (تحقيق المناط)”, bir olayla ilgili hükmün illeti ister nas veya icmâ ister başka yolla (ictihâdla) sabit olsun, bu illetin aynısının başka bir olayda da bulunduğundan emin olmak üzere yapılan inceleme anlamına gelir. Diğer bir ifade ile bir olayla ilgili hükmün illetinin bir başka olayda bulunup bulunmadığı üzerine yapılan incelemedir. İleti bulma yollarından diğer ikisi şunlardır: Tahricu'l-Menât (تخريج المناط): Nass veya icmâda yer alan bir hüküm için “münâsib” olan vasfi ortaya çıkarmak üzere yapılan ictihâd demektir. Tenkîhu'l-Menât (تنقيح المناط): İleti bulma ameliyesinde kabul edilmeyecek vasıfları ayıklama amacıyla yapılan ictihâd demektir. bk., Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 186-187; Şa'bân, *Usûlu'l-Fıkhî'l-İslâmî*, s. 156-158; a.mlf., *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, Dönmez, (Çev.), s. 165-167; Köksal, *Fıkıh Usûlü*, s. 118-119.

<sup>614</sup> Apaydın, “Kıyas”, XXV, 530. Şâfiî, *er-Risâle*, md., 104-125.

<sup>615</sup> Apaydın, “Kıyas”, XXV, 534; Cüveynî, *el-Burhân*, md., 487, 1176; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 138, II, 7, 127; Dîb, *İmâmu'l-Harameyn, Hasâisuhu-Eseruhu-Menziletuhu*, s. 243.



Gazâlî, kendisine has metodolojisinin güzel bir örneğini teşkil eden *el-Mustasfâ* adlı eserinin hemen girişinde, “*Fıkıh Usûlü İlminin Dört Ana Bölüme (Kutub) Ayrılması*” başlığı altında bu husus şu şekilde izah etmiştir:

“*Hükümler birer üründür (semere). Her ürünün bir vasfı ve bizatihi bir hakikati olduğu gibi, bir ürün veren’i (müsmir), bir ürün elde edeni (müstesmir) ve bunlar yanında bir de üretim (istismar) metodu vardır.*

*Semere, vücûb, hazr, nedb, kerâhe, ibâha, husn (güzellik), kubh (çirkinlik), kaza, edâ, sıhhat, fesâd gibi hükümlerdir. Müsmir ise deliller olup, bunlar Kitâb, Sünnet ve icmâ olmak üzere üç tanedir. İstismar metodu, delillerin delâlet şekilleridir. Müstesmir ise müctehiddir. Bu itibarla müctehidin vasıflarını, şartlarını ve hükümlerini bilmek de gereklidir.”<sup>616</sup>*

Gazâlî, fıkıh usûlü ilminin dört ana bölüme ayırma nedenini ve niçin bu şekilde ele alınması gerektiğini ise şöyle ifade etmektedir:

“*Birinci ana bölüm hükümler hakkındadır. Elde edilmek istenen semere, hüküm olduğu için Kitâb’a hüküm konusuyla başlamak en uygun olanıdır.*

*İkinci ana bölüm, deliller hakkındadır. Deliller, Kitâb, Sünnet ve icmâdır. Hüküm bahsinin hemen ardından bunlara yer verilmesi daha uygundur. Çünkü semere bilindikten sonra, en önemli husus bu semereyi verenin (müsmir) bilinmesidir.*

*Üçüncü ana bölüm, istismar metodu hakkındadır. İstismar metodu, delillerin delâlet yönleri olup, bu delâlet yönleri de; manzum ile delâlet, mefhum ile delâlet, zaruret ve iktiza ile delâlet ve makul mana ile delâlet olarak ifade edilebilir.*

*Dördüncü ana bölüm, müstesmir hakkındadır. Müstesmir, zannı ile hüküm veren müctehiddir. Müctehidin zıddı ise müctehide uymak durumunda olan mukalliddir.”<sup>617</sup>*

<sup>616</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 13; *Tercümesi*, I, 6.

<sup>617</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 13; *Tercümesi*, I, 6-7.

İmâm Şâfiî ve sonraki Şâfiî usûlcülerin kıyasa dair yaklaşımları incelendiğinde, esasen kıyasın bir delil olarak görülmesi, lâfzın anlam boyutunu teşkil etmesi itibariyle olduğu görülmektedir. Nitekim kıyasın gerçekte bir delil değil bir yöntem olduğunu da ima edenler, kıyasın mahiyetinden ve işlevinden hareketle kıyasın fikhin delillerinden olmadığını savunmaktadırlar.<sup>618</sup>

Kıyasın hüccet oluşunun dayanağı hususuna gelince, bu konuda Şâfiî usûlcüler, genel olarak daha çok Şâfiî sonrası kıyas taraftarı usûlcülerle paralel hareket etmektedirler. Kıyasın şer'î bir delil oluşunu Kitab, Sünnet, icmâ ve akıl gibi dayanaklarla ispatlamaya çalışmaktadırlar. Ancak Gazâlî, kıyasın hüccetine dair ortaya konan âyet ve hadislerin kesinlik düzeyine yükselmeyen zâhir ifadeler olduğunu ve bunlara dayanarak kıyasın ispatlanamayacağını söylemektedir.<sup>619</sup> Çünkü ona göre, bu konudaki âyet ve hadisler soyut anlamlarıyla sarîh naslar olmayıp karinelere ihtiyaçları vardır.<sup>620</sup> Ancak her ne kadar bu âyet ve hadisler, tek başına kesin olarak delâlet etmezse de bunların benzerlerinin bir araya gelmesi durumunda sahâbeye kıyas ile amel etmeleri gerektiğini hissettirmede etkili olması uzak değildir.<sup>621</sup> Diğer bir ifade ile muhakkik usûlcülerin kıyasın hüccetliğini ispatta kullandıkları ve en güçlü olduğunu savundukları delil sahabenin kıyasa başvurusunun meşruluğu konusundaki icmâdır.<sup>622</sup> Gazâlî bu husustaki itirazına bağlı olarak İmâm Şâfiî ictihâd/kıyası gerekçelendirme sadedinde ortaya koyduğu örnekler de bazı eleştirilere maruz kalmıştır. Zira bu örnekler daha çok tahkîku'l-menât kabilinde olup, Şâfiî, bununla zannı galibin geçerliliğini temellendirmiştir. Oysa birçok usûlcü, tahkîku'l-menâtın, kıyastan farklı olduğunu savunmaktadır.<sup>623</sup> Nitekim Gazâlî, kıbleyi belirlemek için yapılan ictihâdın ve hâkimin, şahitlerin sözüyle verdiği hükmün, hiçbir şekilde kıyas kapsamında olmadığını belirtmektedir. Ona göre hem ictihâd hem de hüküm zannîdir. Şu var ki, kıbleye yönelmek vaciptir bu husus nas ile bilinmektedir. Aynı şekilde doğrulukla hükmetmek de vaciptir ve bu

<sup>618</sup> Apaydın, "Kıyas", XXV, 534; Cüveynî, **el-Burhân**, md., 487, 1176; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 13, II, 7, 208; Dîb, **İmâmu'l-Harameyn, Hasâisuhu-Eseruhu-Menziletuhu**, s. 243.

<sup>619</sup> Apaydın, "Kıyas", XXV, 538: bk., Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 208.

<sup>620</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 208.

<sup>621</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 208.

<sup>622</sup> Apaydın, "Kıyas", XXV, 538; Cüveynî, **el-Burhân**, md., 708; Dîb, **İmâmu'l-Harameyn, Hasâisuhu-Eseruhu-Menziletuhu**, s. 243.

<sup>623</sup> Apaydın, "Kıyas", XXV, 530. Şâfiî, **er-Risâle**, md., 104-125.

da nasla bilinmektedir. Oysa zanni gerektiren durumlar, ancak bazı emâreler ve zann ile bilinir. Gazâlî bu çeşidi, “*tahkîku’l-menâtın hükmü*” olarak itibara almaktadır. Çünkü menât, nas veya icmâ ile bilinmekte onun istinbâta ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla ona göre tahkîku’l-menât kabilinde olan bu örnekler bir çeşit içtihatır. Gazâlî bu durumu: “*Bütün şeriatlerde zorunlu olarak bulunacak olan tahkîku’l-menât işlemi, kesinlikle bir kıyas işlemi değildir.*”<sup>624</sup> şeklinde ifade etmektedir.

Görüldüğü gibi genel olarak usûlcüler, İmâm Şâfiî’nin kıblenin tayini için yaptığı ictihâdı kıyas kapsamında değerlendirilmesini kabul etmemektedirler. Onlara göre bu durum, kıyasın kıyas ile ispatı olduğundan uzak bir kıyastır. Çünkü kıyası, kıyas ile ispat bir şeyi kendisiyle ispatı demektir. Bu şekilde ispat ise caiz değildir.<sup>625</sup>

Sonuç olarak İmâm Şâfiî ile Şâfiî usûlcüler arasından cereyan eden tartışmalar kıyasın hücciyetine bir hâlel getirmemektedir. Zira görüldüğü kadarıyla buradaki fikir ayrılıkları daha çok lâfzî düzeydedir. Belki ilk bakışta Şâfiî’ye yöneltilen eleştirilerde haklılık payı olabilir. Ancak Şâfiî dönemi kıyas terimi ile bu teriminin istikrar bulduğu Şâfiî sonrası dönemin kıyasın işlev ve kapsamının belirlenip birlikte değerlendirilmesinin daha isabetli olacağı kanaatindeyiz. el-Cühenî’nin yaptığı şu tespit de yerindedir: “*Şâfiî’nin mefhumundaki kıyas, sonraki dönemlerde yerleşen istilâhî mefhumundan daha kapsamlıdır. Öyle ki Kitap ve Sünnet’te, hakkında nas bulunmayan bir olayın/hadisenin hükmünü elde etmek üzere yapılan her ictihâd, ister tahkîku’l menât, ister tenkîhu’l-menât isterse tahrîcu’l-menâta dâhil olsun, Şâfiî’ye göre kıyasın mefhumuna dâhildir. İmâm Şâfiî’nin, kıyasın hücciyetini ispat etmek için tartışma esnasında serdettiği delil ve örneklerle, onun döneminden sonra zamanla yerleşen kıyas mefhumuna göre değil Şâfiî’nin kıyas için ortaya koyduğu mefhum çerçevesinden bakmak gerekmektedir. Nitekim İmâm Şâfiî bu konudaki örnekleri zikretmekle, Allah Teâlâ’nın müçtehitlere belli kaide ve şartlar kapsamında Kitap ve Sünnet’te, hakkında nas bulunmayan*

<sup>624</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 187; a.mlf., *Tercümesi*, Apaydın (Çev), II, 197.

<sup>625</sup> Tilimsânî, *Şerhu’l-Meâlim*, II, 275.

*hadiselerin hükmünü elde etmek için ictihâdda bulunmalarına onay verdiğini beyan etmektedir.*”<sup>626</sup>

#### 1.4.4. Kıyas Türleri ve Mertebeleri

Daha önce belirtildiği gibi kıyasın türleri ve mertebeleri, usûlcülerin kıyas anlayışına ve kıyas tanımındaki farklı yaklaşımlarına göre farklılıklar arz etmektedir. Nitekim Sem‘ânî, İbn Sureyc’in kıyası sekiz kısma ayırdığını ve bazı Şâfiî usûlcülerin ise buna da bir takım ilaveler yaptıklarını belirtmektedir.<sup>627</sup> Usûlcüler de kıyası genelden özele doğru olmak üzere aklî kıyas, şer‘î kıyas; tard kıyası, aks kıyası, istidlâl kıyası; illet kıyası, delâlet kıyası, şebek kıyası; celî kıyas, vâzih kıyas, hafî kıyas ve mürsel kıyas; muteberlik açısından ise sahih kıyas ve fâsid kıyas gibi ayırmalara tâbi tutmuşlardır.<sup>628</sup> Ancak Şâfiî dönemine kadar kurallar henüz oluşturulmadığından kıyasın bu türleri yukarıdaki mezkûr isimlerle anılmıyordu. Kapsam ve tasnifi hakkındaki bilgiler net değildi. Şâfiî ile birlikte tedrici olarak kıyas, birkaç şekilde taksime tâbi tutulmaya başlandı.

Şunu da ifade edelim ki usûlcüler, kıyasın bu karmaşık ve ihtilafli kısımlarını zamanla asıldaki hükmün aynısının fer‘de de izhârı şeklinde gerçekleşen kıyası, fer‘deki illetlerin asıldaki illetlere nazaran sırasıyla şu üç kısımda değerlendirmişlerdir:<sup>629</sup>

1) Kıyas-ı evlâ: Bu kıyas türünde fer‘deki illetin asıldaki illetten daha kuvvetli olduğu kıyastır. Mesela: “*Anne babaya öf bile demeyin.*”<sup>630</sup> Âyetinde “*anne veya babayı dövmenin*” şiddetle yasaklandığını anlarız. Çünkü “*öf*” demek yasak olunca, dövmenin yasak olması daha kuvvetli bir kıyasla yasak olur.<sup>631</sup> İmâm Şâfiî, bu kıyas türünü en kuvvetli kıyas olarak görmektedir.<sup>632</sup> Misal olarak da “*Kim Zerre*

<sup>626</sup> Cühenî, **el-Kıyas ‘İnde’l-İmami’ş-Şâfiî**, s. 254; Duman, **Şâfiî’nin Kıyas Anlayışı**, s. 78. (bk., dipnot)

<sup>627</sup> Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, II, 603; Zerkeşî, **el-Bahru’l-Muhît**, IV, 33.

<sup>628</sup> Apaydın, “Kıyas”. XXV, 533; Geniş bilgi için bk., Sem‘ânî, **a.g.e.**, II, 603; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 245; Zerkeşî, **a.g.e.**, IV, 33.

<sup>629</sup> Râzî, **el-Mahsûl**, III, 1227; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 245; Atar, **a.g.e.**, s. 107.

<sup>630</sup> İsrâ, 17/23.

<sup>631</sup> Şîrâzî, **el-Luma’**, s. 204/205; Râzî, **el-Mahsûl**, III, 1227; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 245.

<sup>632</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 1483.

*kadar iyilik yaparsa onu görür, kim zerre kadar kötülük yaparsa o da onu görür*”<sup>633</sup> âyetini vermektedir.

2) Kıyas-ı müsâvi: Fer‘deki illetin asıldaki illete eşit olduğu kıyas türüdür. Mesalâ: “(Câriyeler) evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa, onlara hür kadınların cezasının yarısı uygulanır.”<sup>634</sup> Cariyeler hakkındaki bu hükme bakarak, kölelerde de haddi gerektirecek bir durum ortaya çıkarsa, onlara da yarı ceza verilir.<sup>635</sup> İmâm Şâfiî, bu kıyas türüne açıkça değinmemektedir.

3) Kıyas-ı ednâ: Fer‘deki illet asıldaki illetten daha zayıf olan kıyastır. Usûlcüler bu kıyasta ihtilaf etmişlerdir. Nebîzin şaraba kıyas yapılarak haram kılınması buna örnek verilebilir.<sup>636</sup> Âmidî, kıyasın ilk iki türünün kıyas olup olmadığı hususunda ihtilafın bulunduğunu ancak kıyas-ı ednâ hususunda ise ittifak edildiğini belirtmektedir.<sup>637</sup> Ancak İmâm Şâfiî’ye göre, illete dayanan kıyasta fer‘, asıldan daha zayıf olamaz. Çünkü bu durumda delâlet, nas derecesinde kuvvetli sayılamaz. Bundan dolayı bazı araştırmacılar, İmâm Şâfiî’nin zayıf olan kıyası, ancak kıyâsu’ş-şebih/benzerlik kıyası olarak gördüğünü belirtmektedirler.<sup>638</sup>

Kıyasın bu taksimatının temelini İmâm Şâfiî’nin *er-Risâle*’deki sözlerine dayandıran Ebû Zehra’ya göre Şâfiî, kıyası illetin açık veya kapalı olması, hakkında nas bulunmayan şeyde illetin ne miktarda bulunması itibariyle üç kısma ayırmıştır.<sup>639</sup> Ebû Zehra şu gerçeğe de değinmeyi ihmal etmemektedir: “Gerçi Şâfiî, *er-Risâle*’de yukarıda zikredilen ikinci kısmı açıkça zikretmemiştir. Ancak onun bazı sözleri buna işaret etmektedir. Bu ikinci kısmı Râzî, Şâfiî’den nakletmektedir.”<sup>640</sup> Zira İmâm Şâfiî, *er-Risâle*’de kıyası iki kısma ayırdığını iki farklı yerde açıkça zikretmektedir.<sup>641</sup>

<sup>633</sup> ez-Zilzâl, 99/7-8.

<sup>634</sup> en-Nisâ, 4/25.

<sup>635</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 245; Ebû Zehra, *eş-Şâfiî*, s.246; a.mlf., *a.g.e.*, Keskiöglü, (Çev.), s. 260.

<sup>636</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 245; Ebû Zehra, *eş-Şâfiî*, s.246; a.mlf., *a.g.e.*, Keskiöglü, (Çev.), s. 260.

<sup>637</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 245. Ali Hasaballah, bu tür kıyasın ittifak edilen kıyas olarak isimlendirildiğini söylemektedir. bk., Ali Hasaballah, *Usûlü’t-Teşrî’l-İslâmî*, Dâru’l-Meârif, Kâhire 1985, s. 128.

<sup>638</sup> Ebû Zehra, *eş-Şâfiî*, s. 249; a.mlf., *a.g.e.*, Keskiöglü, (Çev.), s. 262.

<sup>639</sup> Ebû Zehra, *eş-Şâfiî*, s. 246.

<sup>640</sup> Ebû Zehra, *eş-Şâfiî*, s. 246.

<sup>641</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 123-125.

Bunlardan kıyas başlığı altında kıyas türlerini ve derecelerinin temelini belirgin bir şekilde attığını şu ifadeleriyle göstermektedir:

*“Aslında kıyas iki çeşittir: a) Kıyâs-ı illet/mana: Bir şey (fer‘) aslın anlamında olur ve bu şey hakkındaki kıyas farklılık göstermez. b) Kıyâs-ı şebeh: Bir şey, birkaç asla benzer, bu durumda o, en evla ve en çok benzerlik gösteren asla kıyas yapılır. Kıyas yapanların bazen ihtilafa düştükleri yer burasıdır.”<sup>642</sup>*

İmâm Şâfiî, kıyasın türlerinin hepsinin kıyas terimi altında birleştiğini, her birinin de başlangıcı veya esası/aslı ya da her ikisi bakımından farklılık gösterebileceğini ve kıyas türlerinden birinin diğerine göre daha açık olabileceğini belirtmektedir.<sup>643</sup> Nitekim illet/mana kıyasını, en kuvvetli kıyas olarak ifade etmekte ve kıyasın bu mertebesi hakkında şunları dile getirmektedir: *“Allah Teâlâ, Kur‘ân‘da bir şeyin azını haram kılmıştır; ya da onu Hz. Peygamber yasaklamıştır. Bir şeyin azının haram kılınıştan o şeyin çoğunun da haram kılındığı anlaşılır. Zira onun çoğu, haram olma cihetiyle azı gibidir veya daha da ileridir. Aynı şekilde tâatin azı övülürse, çoğunun övülmesi daha yerinde olur. Bunun gibi bir şeyin çoğu mübah kılınmışsa, azının mübah olması daha evladır.”<sup>644</sup>*

İmâm Şâfiî, bu kıyas türü hakkında aklî delillere yer verdiği gibi naklî delillere de yer vermektedir. Meselâ: *“Kim Zerre kadar iyilik yaparsa onu görür, kim zerre kadar kötülük yaparsa o da onu görür.”<sup>645</sup>* âyetine göre zerre miktarından fazla yapılan iyilik daha çok övülmeye layıktır ve zerre miktarından fazla yapılan kötülük de daha çok yerilmeye layıktır.<sup>646</sup>

İmâm Şâfiî, bazı ilim adamlarının, illet/mana kıyasına “kıyas” ismini vermekten çekindiklerini buna gerekçe olarak da *“İllet kıyası, Allah‘ın helal ve haram kıldığı, övdüğü ve kınadığı şeyler kısmına girmektedir. Çünkü o, bizzat nasın manasında mevcuttur. Dolayısıyla başkasına kıyasla elde edilmiş değildir.”<sup>647</sup>*

<sup>642</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 1334; Benzer ifadeler için bk., Şâfiî, **el-Umm**, VIII, 210; Şener, **İslâm Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihân ve İstislah**, s. 109.

<sup>643</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 1482.

<sup>644</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 1483-1485.

<sup>645</sup> ez-Zilzâl, 99/7-8.

<sup>646</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 1490.

<sup>647</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 1492.

dediklerini belirtmektedir. İmâm Şâfiî'nin işaret ettiği bu durum usûl tarihi boyunca hem bazı Şâfiî usûlcüler hem de diğer usûlcüler tarafından dile getirilmiştir.<sup>648</sup> Ancak İmâm Şâfiî kendisi, bu kıyasa mana/illet kıyası adını vermektedir. Bu kıyasın, herkesin kavrayabileceği türden bir kıyas olduğunu ifade ederek kıyasın başka türlerine de atıfta bulunmaktadır. Nitekim açıklık, sebepler ve delil olma bakımından kıyaslar arasında farklılıklar bulunduğunu söyleyerek bu hususu şu âyet ve hadis üzerinde açıklamaktadır:

*“Emzirmeyi tamamlamak isteyen (baba) için anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler. Onların örfe uygun olarak beslenmesi ve giyimi baba tarafına aittir.”*<sup>649</sup>

*“Hz. Peygamber de Hind bint Utbe'ye kocası Ebû Sufyan'ın malından uygun bir şekilde onun izni olmaksızın kendisine ve ondan çocuklarına yetecek kadar almasını emretmiştir.”*<sup>650</sup>

*“Buna göre Allah'ın Kitâb'ı ve Peygamberinin Sünnet'i gösteriyor ki, çocukların emzirme masrafları ve yaşları küçükken nafakaları babalarına aittir. Çocuk babadan değildir. Dolayısıyla o, kendisini idare edemeyecek durumda ise babası ona bakmakla mükelleftir. Kanaatimce çocuğa kıyasla baba da kendisini idare edemeyecek durumda yaşlı ise malı da yoksa onun bakımı, giyimi ve nafakası çocuğuna aittir.”*<sup>651</sup>

Ebû Zehra, Şâfiî'nin, “kıyas yapanların burada ittifakı bulunduğu” sözlerini hatırlatarak bu sözün zâhirine göre, Şâfiî'nin birinci kısım kıyası, yukarıda zikredilen kıyasın üç kısmını da içerdiğini söylemektedir.<sup>652</sup> Ayrıca bazı âlimler tarafından bahsi geçen üç kısım kıyasın son iki kısmının, kıyas olarak görülmediği, Şâfiî'nin ise o ikisine kıyas yönüyle baktığı söylenmektedir. Çünkü İmâm Şâfiî'ye göre illete dayanan kıyasta fer', asıldan zayıf olmamalıdır. Aksi takdirde delâlet, nas

<sup>648</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 847. Gazâlî, **el-Menhûl**, s. 223-224.

<sup>649</sup> el-Bakara, 2/233.

<sup>650</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 1499.

<sup>651</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 1500-1501.

<sup>652</sup> Ebû Zehra, **eş-Şâfiî**, s. 248-249.

derecesinde kuvvetli kabul edilmez. Dolayısıyla Şâfiî'nin, zayıf olan kıyası ancak şebeh kıyası içerisinde muteber gördüğü anlaşılmaktadır.<sup>653</sup>

Şebeh kıyasını, şebeh fi'l-âhkâm ve şebeh fi's-sûret<sup>654</sup> esasından hareketle uygulamaya tâbi tutan Şâfiî, özellikle aşağıda zikredeceğimiz hadis üzerinde fazlaca durmakta ve şebeh kıyası hakkındaki diğer düşüncelerini buna bina etmektedir. Şâfiî bu hususu da şöyle dile getirmektedir:

*“Hz. Peygamber (s.a.v.), hileli bir yolla satılıp bir süre çalıştırıldıktan sonra ayıplı olduğu ortaya çıkan köleyi, ayıp sebebiyle alıcının iade etmesine ve kölenin bu aradaki kazancının da alıcıya ait olmasına hükmetmiştir. Çünkü bu süre içerisinde köleden alıcı sorumludur. Bundan çıkan sonuç şudur: Söz konusu gelir, pazarlığa dâhil olmadığı için bedelin bir kısmı ona karşılık sayılmaz. Zira gelir, öyle bir vakitte ortaya çıktı ki, köle bu zaman içerisinde ölseydi, müşterinin malı olarak ölmüş olacaktı. Gelir müşterinin mülkiyetinde ve köle onun sorumluluğu altında iken meydana geldiği için Hz. Peygamber de onu/geliri müşteriye vermiştir.”<sup>655</sup> Şâfiî, bu hususları göz önünde bulundurarak, hurma ağacının meyvesini, davarın süt, yün ve yavrusunu, cariye'nin çocuğunu, müşterinin mülkiyeti ve sorumluluğu altında iken oluşan her şeyi köle hadisesine kıyas ederek aynı hükme bağlamaktadır. Şâfiî, bu konuda bazı âlimlerin kendisi gibi düşünmediğini de söylemektedir.<sup>656</sup> Bununla birlikte bu meseleyi *er-Risâle*'de “*el-harâcu bi'd-damân*” (gelir ödeme sorumluluğunu taşıyan kimseye aittir) prensibine kıyas yaparak tekrar ele almaktadır.<sup>657</sup>*

Şâfiî, buna benzer bir mesele olan musarrât konusunda ise Hz. Peygamber'in hadisi bulunduğundan ona göre hüküm verdiğini ve ona başkasını kıyas yapmadığını söylemektedir. Çünkü onda pazarlık muayyen bir koyun hakkında yapılmıştır. Bu

<sup>653</sup> Ebû Zehra, *eş-Şâfiî*, s. 248-249.

<sup>654</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, II, 812; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 1227; Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 116-118. İmam Şâfiî bizzat kendisi bu taksimat terimlerini kullanmamıştır. Bunu sonraki âlimler onun uygulamalarından hareketle böyle bir taksimata gitmişlerdir. Bu yüzden de usûlcüler fer'ın hangisine ilhak olunacağı hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. bk., İrâkî, *el-Gaysu'l-Hâmi'*, s. 573.

<sup>655</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1503-1504.

<sup>656</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1504-1505.

<sup>657</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1659-1660.



koyunun memesinde biriktirilmiş sebep ve kıymeti meçhul bir miktar süt vardır. Hz. Peygamber bu konuda belli bir şeyin verilmesine hükmetmiştir ki bu da bir sa‘ hurmadır. Dolayısıyla onun emrine binaen aynı hüküm kabul edilmiştir.<sup>658</sup>

İşte İmâm Şâfiî'nin kıyas türleri ve mertebeleri hakkındaki özet görüşü bu şekildedir. Şâfiî usûlcülere gelince Şîrâzî ve Sem‘ânî'nin yaptığı taksimat İmâm Şâfiî'nin taksimatından daha geniş ve açıktır. Detaylarda biraz farklı olmakla birlikte netice itibariyle onun taksimatıyla dolaylı olarak örtüşmektedir.<sup>659</sup> Cüveynî ise *el-Varakât*'ta tıpkı Şîrâzî gibi bir taksimata yer vermektedir.<sup>660</sup> Ancak *el-Burhân*'da bu taksimatından kısmen vazgeçmektedir. Zira Şâfiî dâhil kendi dönemine kadar, genel olarak kıyas mertebeleri hakkında söylenen görüşleri beş kısım olarak zikrettikten sonra kendisi bu kıyas mertebelerini, “*malûm*” ve “*maznûn*” olmak üzere iki kısma ayırarak önceki taksimatları eleştirmekte ve kısmen Şâfiî'den ayrılmaktadır.<sup>661</sup> Ona göre, malûm kıyasta tertibe yer vermenin bir anlamı yoktur. Çünkü vukû esnasında bir aykırılık ve değişiklik söz konusu değildir. Anlaşılması kolaydır. Maznûn kıyas ise mana ve şebah kıyası olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bunlar da bazen mana kıyasına bazen de şebah kıyası arasında gidip gelerek bu iki kısımdan birine ilhak olmaktadır. Ayrıca Cüveynî, mana kıyasının kendi içerisindeki tertibi, zapt etmeyi kabul etmediğini bu yüzden celî ve hafî kısımlara, her ikisinin de kendi aralarında bazı kısımlara bölündüğünü söylemektedir.<sup>662</sup>

Gazâlî de *el-Menhûl*'de “*kıyasın mertebeleri ve tanzimi*” başlığı altında tıpkı hocası gibi âlimlerin kıyas kısımlarını beş kısım olarak zikretmekte ve Cüveynî'nin mezkûr görüşlerini aktararak onunla aynı görüşte olduğunu göstermektedir.<sup>663</sup> Ancak bunu *el-Mustasfâ*'da “*Fî tariki isbâti illeti'l'asl*” ve “*Fî kıyâsi's-şebah*” başlıkları altında oldukça detaylı bir şekilde ele almaktadır. “*Fî illeti'l'asl*” başlığı altında kıyas kısımlarında aslın illetini ispat metodu yönünü öne çıkarmaktadır. “*Fî kıyâsi's-şebah*” başlığı altında ise şebah kıyasının mahiyeti, örnekleri ve sıhhatinin delilleri

<sup>658</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1661.

<sup>659</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 204/205: Sem‘ânî, *Kavâti‘u'l-Edille*, II, 603.

<sup>660</sup> Cüveynî, *el-Varakât*, (İbn Firkâh ile birlikte), Muhammed Hüseyin İsmail (Thk.), Dâru'l-Kutubî'l-İlmiye, Beyrût 2010, s.112.

<sup>661</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 847-851.

<sup>662</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 853.

<sup>663</sup> Gazâlî, *el-Menhûl*, s. 223-224.

üzerinde durarak özellikle şebeh ve illet/mana kıyaslarını birbirinden ayırmaktadır.<sup>664</sup> Gazâlî bu yaklaşımıyla kıyas türleri ve mertebeleri hususunda hem İmâm Şâfiî'den hem de hocası Cüveynî'den farklı düşündüğünü ortaya koymaktadır. Zira ona göre kıyas, müessir, münâsib, şebeh ve tard olmak üzere dört çeşittir. Bunların en üstünü müessirdir. Çünkü onun müessirliği, nas veya icmâ veya hasredici sebr<sup>665</sup> sayesinde bilinmektedir.<sup>666</sup>

Râzî ve Âmidî ise kıyasın kısımlarını asıldaki hükmün sübutunun kat'î olup olmaması üzerine bina ederek: “*kıyas-ı evla, kıyas-ı müsavi ve kıyas-ı edna*” şeklindeki tasnif üzerinde durmuşlar ve kıyas kısımlarını daha anlaşılır bir hale getirmişlerdir.<sup>667</sup>

Zerkeşî son derece karmaşık olan bu kıyas türlerine geniş bir yer ayırmakta ve tüm vecihleriyle ortaya koymaktadır.<sup>668</sup> Yukarıda arz etmeye çalıştığımız görüşleri Zerkeşî'nin verdiği bilgileri de göz önünde bulundurarak şu maddelerde özetleyerek vermek mümkündür:

1. İlet kıyası/mana kıyası: Aslın illeti nas ile açıklanmış olan kıyastır.<sup>669</sup> Cüveynî, illet kıyasını, *el-Varakât*'ta kıyas kısımlarının ilki olarak saymakta ve onu hükmün zorunlu kıldığı kıyas türü şeklinde tanımlamaktadır.<sup>670</sup> Bu Şâfiî'nin kıyas türlerinin en kuvvetlisi olarak ifade ettiği kıyastır.<sup>671</sup> Ondan sonraki dönemlerde özellikle Şâfiî usûlcüler bu kıyas türünü “*nasın delâleti*”, “*Mefhûm-i muvâfaka/fahve'l-hitâb*” şeklinde ifade etmişlerdir. Bu tür kıyas hakkında âlimlerin ittifakı bulunmakta, kuvvet derecelerine göre de celî/açık ve hafî/kapalı kıyas olmak

<sup>664</sup> bk., Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 225-246.

<sup>665</sup> Sebr/سير, sözlükte “denemek, tahmin etmek, ölçüp takdir etmek” anlamındadır. Yaranın derinliğini ölçen alete de “misbar” denir. Fıkıh usulünde illetin tespiti metotlarından biri olan sebr, aslın illet olması muhtemel vasıflarının tamamının belirlenmesinden sonra bunların birer birer elenerek tek bir vasfın bırakılması ve kalan vasfın illet olduğunun kabul edilmesi işlemidir. Taksim ise illet olması muhtemel olan vasıfları tespit etmek demektir. Geniş bilgi için bk., Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, IV, 200; Tuncay Başoğlu, “Sebr ve Taksim”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2009, XXXVI, 255.

<sup>666</sup> bk., Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 251.

<sup>667</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, III, 1227; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 245.

<sup>668</sup> Geniş bilgi için bk., Zerkeşî, *a.g.e.*, IV, 46.

<sup>669</sup> Şener, *İslâm Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihân ve İstislah*, s. 109.

<sup>670</sup> Cüveynî, *el-Varakât*, s.112.

<sup>671</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1483.

üzere iki kısımda incelenmektedir.<sup>672</sup> Bunların da her birinin kendi aralarında birkaç kısmı bulunmaktadır.<sup>673</sup> Şîrâzî bu kıyası üçe ayırmaktadır: a) Celî kıyas b) vâzih kıyas c) Hafî kıyas.<sup>674</sup>

2. Şebeh kıyası: Fer‘in iki asla da benzemesidir. Bu durumda fer‘, hangisine (aslın) daha çok benzerlik gösteriyorsa onun hükmünü alır. Diğer bir ifade ile bu kıyas çeşidinde fer‘, birkaç asla benzer. Dolayısıyla, müctehid, fer‘i, bunlardan ona en çok benzeyen asl’a kıyas eder. Âlimlerin zor ve karmaşık olarak gördüğü ve Şâfî’nin “*kıyas yapanların bazen ihtilafa düştükleri yer burasıdır,*” dediği bu tür kıyas hakkında ihtilaf bulunmaktadır.<sup>675</sup> Nitekim Şîrâzî de bu kıyasa ilişkin olarak, “*ashabımızın ihtilafa düştükleri kıyas türü budur,*” demektedir.<sup>676</sup> Şebeh kıyasını, “*hükmün kendisine taalluk ettiği benzer illete binaen fer‘in asla hamledilmesi,*” şeklinde bir değerlendiren Şîrâzî, bu tür kıyası, “*delâlet kıyası*” olarak adlandırmakta ve onu birkaç kısma ayırmaktadır.<sup>677</sup> Cüveynî’nin de işaret ettiği gibi, bu tür kıyasın mahiyeti ve alanını belirlemek için usûlcüler, farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Bu yüzden de onu disiplin altına almak, alanını mahiyetini ve kısımlarını belirlemek pek kolay değildir.<sup>678</sup> Aynı şekilde Şâfî usûlcüler de kıyası şebeh mahiyeti hakkında farklı ifadelere yer vermektedirler.<sup>679</sup> Buradaki ihtilafın daha ziyade isimler üzerinde olduğu görülmektedir. Nitekim Cüveynî, isim zikretmeden bazı âlimlerin bu tür

<sup>672</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 856; Şîrâzî, **el-Luma‘**, s. 204/205; Gazâlî, **el-Menhûl**, s. 223; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 245.

<sup>673</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 856; Şîrâzî, **el-Luma‘**, s. 204/205; Gazâlî, **el-Menhûl**, s. 223; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 245, 33.

<sup>674</sup> Şîrâzî, **el-Luma‘**, s. 198; Zerkeşî, **el-Bahru’l-Muhît**, IV, 33.

<sup>675</sup> Şâfî, **er-Risâle**, md., 1334; Irâkî, **el-Gaysu’l-Hâmi‘**, s. 573; Ebu Zehra, **Usûlu’l-Fıkıh**, s. 248; Şener, **İslâm Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihân ve İstislah**, s. 109. Usûlcüler buna örnek olarak kölenin hür kişiye veya hayvana kıyas edilmesini örnek göstermektedirler. Burada hür ve hayvan iki aslı teşkil etmektedir. Bu ikisi incelendiğinde kölenin, mükellef bir insan olması yönüyle hüre, satılabilmesi, rehin bırakılması, vakfedilmesi, hibe edilmesi gibi özellikleri bakımından da hayvana benzemektedir. İşte bu iki asıldan hangisi ağır basarsa onun hükmünü alır. Mesela, bir kölenin yanlışlıkla öldürüldüğü düşünülürse, köle insan olması hasebiyle hür bir kimseye benzemektedir. Mal olması açısından ise ata benzemektedir. Dolayısıyla köle, iki asıl olan “insan ve mal” arasında durmaktadır. İkisinde de bir illet de söz konusudur. Bu durumda eğer insan oluşuna ilhak edilse sadece diyet gerekir. Mal oluşuna ilhak edilse bu kez de -diyeti miktarını geçse dahi- sadece kıymeti ödenir. bk., Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdurrahîm b. Hasan el-Ümevî İsnevî, (v. 772/1370), **Nihâyetu’s-Sûl Şerhi Minhâci’l-Vüsûl ilâ İlmi’l-Usûl**, Muhammed Hasan İsmail (Thk.), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiye, Beyrût 2009; IV, 125; Muhammed Ebû’n-en-Nûr Zuheyr, **Usûlu’l-Fıkıh**, el-Mektebetu’l-Ezheriyye Li’t-Turâs, Kahire 1992, IV, 102.

<sup>676</sup> Şîrâzî, **el-Luma‘**, s. 209; Zerkeşî, **el-Bahru’l-Muhît**, IV, 38.

<sup>677</sup> Şîrâzî, **Şerhu’l-Luma‘**, II, 812; Zerkeşî, **a.g.e.**, IV, 37.

<sup>678</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 833.

<sup>679</sup> Cühenî, **el-Kıyas ‘İnde’l-İmami’ş-Şâfî**, 338.

kıyası, delâlet kıyasına sokmalarını eleştirmektedir. Ona göre, delâlet kıyasını, şebeh kıyasına karşılık veya müstakil bir cüz olarak görmenin bir manası yoktur. Çünkü delâlet kıyası bazen mana/illet kıyası, bazen de şeheh kıyası olarak meydana gelmektedir. Dolayısıyla delâlet kıyası, mana veya şebeh kıyasın dışına çıkmamaktadır.<sup>680</sup>

Gazâlî de şebeh kıyasının mahiyetinden bahsederken “*şebeh*” tâbirini bütün kıyaslar hakkında kullandığını ifade etmektedir. Buna gerekçe olarak da, fer‘in, kendisini asla benzer yapan ortak özellikler sebebiyle asla dâhil edilmesini gerektiğini göstermektedir. Bu durumda fer‘î, asla benzetmektedir. Ona göre tard tâbiri de böyledir. Çünkü ittihad/intizam/kural, (illetin) kendisinde asıl ve fer‘ arasında birleştirildiği bütün illetlerin şartıdır. Gazâlî şebeh kıyasının illet/mana kıyasından ayrılma yönüne dikkatleri çekerek şebeh kıyasını şu şekilde tanımlamaktadır: “*Teşbihin anlamı, hükmün illeti olmadığını itiraf ettiğimiz bir vasıf sebebiyle fer‘ ile aslın arasını birleştirmektir.*”<sup>681</sup> Gazâlî, “*eğer usûlcüler kısıyü’ş-şebeh ile bu tür kıyası kastetmemişlerse ben onların neyi kastettiklerini ve kıyâsu’ş-şebehi sırf tard kıyastan ve münâsib kıyasdan ne ile ayırdıklarını bilmiyorum*”<sup>682</sup> diyerek adeta bu tür kıyasın mahiyeti hakkında söylenenlere bir nokta koymak istemiştir.

Gazâlî teorik olarak anlamlandırmaya çalıştığı şebeh kıyasının pratik yansıması olarak Şâfiî’nin daha önce hükme bağladıkları mest, taharete niyet, yiyecek maddelerinde ribâ, pazarlık esnasında malı ele geçirme, cinayet diyeti/erş ve oruç için geceden niyetin yapılması gibi örnekleri arz etmektedir. İletin münâsib ve müessir vasıfları üzerinde durarak ondan farklı düşündüğünü ortaya koymaktadır.<sup>683</sup>

Râzî de Gazâlî gibi şebeh kıyasının mahiyetini ve ispatını ortaya koymaya çalışmaktadır. Ancak şebeh kıyasının mahiyetini, hükme bizatihi münâsib olan ve olmayan vasıf esasına dayanarak açıklamayı tercih etmektedir. Ona göre şebeh kıyası, hükme bizatihi münâsib olmayan vasfın kısımlarından biridir. Onun münâsib

<sup>680</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 852.

<sup>681</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 247.

<sup>682</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 247.

<sup>683</sup> Geniş bilgi için bk., Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 247-249.

vasıf olmayışı, bu hüküm hakkında muteber olmadığı zannedildiğinden dolayıdır. Öte yandan bu hükmün yakın cinsine binaen onun yakın cinsinin tesiri bilinmekle birlikte diğer vasıflar böyle değildir. Zannedilen hükmün ona isnat edilmesi onun başkasına isnat edilmesinden daha kuvvetlidir.<sup>684</sup>

Râzî, İmâm Şâfiî'nin bu şebah kıyasını “*kıyâs galebeti'l-eşbâh*” olarak isimlendirdiğini ve bunu yaparken hükümlerdeki benzerliği itibara aldığı şeklinde rivayet edildiğini belirtmektedir.<sup>685</sup> İsnevî, Râzî'nin söylediklerine açıklık getirerek özetle şöyle demektedir: “*Eğer fer‘, biri hükümde diğeri surette benzerlik göstererek iki asıl arasında dolaşıyorsa İmâm Şâfiî, hüküm benzerliğine itibar etmektedir.*” Bundan dolayı da meselâ, katilin ödemesi gereken diyet ve kıymet miktarı hususunda maktul köleyi, hür kişiye ve diğer mallara benzetmektedir.<sup>686</sup> Râzî ise şebah kıyasını, iki asıl arasındaki benzerliğin kuvvetli olması esasına dayandırmaktadır. Ona göre, hükmün illeti, -ister şekilde ister hükümde benzerlik arz etsin- zann ifade eder veya ona illet olması kaçınılmazsa, o zaman kıyas olması sahih olur.<sup>687</sup>

Âmidî ise şebah kıyasına dair birden fazla tarife yer verip bunların kritiğini yaptıktan sonra, netice itibariyle şebah isminin bu şekilde lâfzî kavramlara raci olsa da, bunların usûl kaidelerine daha yakın olduğunu belirtir. Âmidî ayrıca: “*Kesin olarak muttali olmadığımız ancak münasebeti düşündüren bir vasıf sebebiyle asıl ve fer‘i cemetmektedir*” şeklindeki kıyas-ı şebah tanımı usûlcüler tarafından genel olarak kabul gören bir tanım olduğunu belirtmektedir.<sup>688</sup>

3. Aks kıyası:<sup>689</sup> Gazâlî bu kıyası, tard ve aks başlığı altında ele almıştır.<sup>690</sup> Kıyası tard, aslın hükmünü fer‘de de ispat etmek, kıyası aks ise illet bulunmadığından aslın hükmünü fer‘den nefyetmek üzere yapılan kıyastır.<sup>691</sup> Kâdî

<sup>684</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, III, 1274-1275.

<sup>685</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, III, 1274-1275.

<sup>686</sup> İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl Şerhi Minhâci'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl*, IV, 125.

<sup>687</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, III, 1274-1275.

<sup>688</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 234.

<sup>689</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, IV, 41.

<sup>690</sup> Geniş bilgi için bk., Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 244.

<sup>691</sup> Şener, *İslâm Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihân ve İstislah*, s. 109.

Bâkillânî, kendi yanlarında zannı galib oluşmadığından tard ve aks'ın batıl olduğunu ifade etmektedir.<sup>692</sup>

4. Delâlet kıyası: Bir benzerin bir benzere kıyas edilmesidir. Bu kıyas türünde fer' asıla ilhak edilir. Bu tür kıyasta fer' ve asıl illet bakımından birdirler.<sup>693</sup> Burada illet hükme ancak delâlet eder. Onu zorunlu kılmaz.<sup>694</sup> Aslın illetinin ayrılmaz vasfını taşıyan kıyastır.<sup>695</sup> Bu kıyas türü merteye olarak üçüncü sırada yer almaktadır.<sup>696</sup> Bu konudaki bilgiler biraz önce şebek kıyası esnasında arz edildiğinden tekrar ele alınmayacaktır.

5. İstidlâl kıyası: Fer'deki illetin asıldaki illete eşit olduğu kıyas türüdür. Bu türün ismi hakkında Cüveynî ve Gazâlî ihtilaf etmişlerdir.<sup>697</sup>

6. Mefhûm-i muvâfaka/fahve'l-hitâb: Kıyas olup olmaması hususunda ihtilaf söz konusudur.<sup>698</sup>

Sonuç olarak, “*mâna kıyası teknik anlamdaki kıyastan daha geniş bir içeriğe sahiptir ve illet kıyasının yanı sıra 'fahve'l-hitâb'ı da içine alacak şekilde yorumlanmaktadır. Kıyasın ikinci türü (şebek kıyası) ise benzerliklere dayanan kıyas olup hakkında nas bulunmayan ve birkaç asla benzer yönleri olan bir meseleye en çok benzerlik taşıdığı aslın hükmünün verilmesidir. Şâfiî'nin bu kıyas anlayışının sonraki Şâfiî usûlcüler tarafından görünüşte sürdürüldüğü kabul edilebilirse de özüne sadık kalındığını söylemek kolay değildir. Sonraki Şâfiî usûlcüler Şâfiî'nin bütün ictihâd faaliyetlerini kıyasa indirgemesini eleştirmekle kalmamışlar, re'yi sınırlama ve objektif esaslara bağlama girişimine zımnen itiraz sayılabilecek şekilde istislâh teorisine de kapı aralamışlardır. Özellikle Cüveynî'den başlamak üzere Şâfiî usûlcüler arasında revaç bulmaya başlayan istislâh teorisinin Şâfiî'nin kıyâsü'ş-şebek anlayışıyla temellendirilmeye çalışılması, ilk çıkışında sınırlandırma amacı*

<sup>692</sup> Geniş bilgi için bk., Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 244

<sup>693</sup> Şîrâzî, **el-Luma'**, s. 204/205; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 245.

<sup>694</sup> Cüveynî, **el-Varakât**, s.112.

<sup>695</sup> Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, IV, 44; Şener, **İslâm Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihân ve İstislah**, s. 109.

<sup>696</sup> Zerkeşî, **a.g.e.**, IV, 46.

<sup>697</sup> Zerkeşî, **a.g.e.**, IV, 45.

<sup>698</sup> Zerkeşî, **a.g.e.**, IV, 46.

*güden bir vasıtanın sonraları genişletme amacıyla kullanılmaya başladığını göstermektedir.*<sup>699</sup>

Yukarıda arz edilen tartışmalardan çıkan önemli bir sonuç da şebah kıyasın hücciyeti hususunda kendini göstermesidir. Ayrıca usûlcülerin farklı görüş beyan ettikleri diğer mesele de, fer‘, iki asıl arasında hükme benzeyen asla mı yoksa surete benzeyen asla mı ilhak olunur meselesidir.<sup>700</sup> Bu iki meselenin tartışma ve örnekleri şebah kıyasının hücciyeti başlığı altında ele alınacaktır.

#### 1.4.5. Şebah Kıyasın Hüccet Oluşu

Usûlcüler, şebah kıyasının mahiyeti, kısımları ve mertebelerinden sonra ele aldıkları diğer bir husus da onun hüccet olup olmadığı meselesidir. Ancak usûlcüler, şebah kıyası hüccetinin ispatından önce de bu kıyas türünün içeriği veya hangi kısım altında inceleneceği hususunda tartışmışlardır. Şâfi‘ usûl geleneğinde genel kanı, İmâm Şâfi‘’nin kıyası, illet/mana ve şebah kıyası olmak üzere iki kısma ayırdığını ve şebah kıyasını hüccet olarak da kabul ettiği yönündedir.<sup>701</sup> Diğer taraftan Şîrâzî, Şâfi‘’nin şebah kıyasını “*kıyâs bi-kesreti’l/galabeti’l-eşbâh*” olarak gördüğünü düşünmekte ve bu iki kıyasın da aynı olmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla kendisi şebah kıyasının hücciyetini kabul etmediği gibi ona göre İmâm Şâfi‘ de kabul etmemektedir. Kabul edildiği varsayılsa bile bunun illet kıyasına hamletmek gerektiğini söylemektedir. Çünkü illeti, kıyas kesreti’l/galabeti’l-eşbâh’a racidir.<sup>702</sup> Râzî ise Şîrâzî gibi Şâfi‘’nin şebah kıyasını “*kıyâs bi-kesreti’l/galabeti’l-eşbâh*” olarak isimlendirdiğini söylemektedir. Ancak kendisi hüküm ve suret şeklinde iki kısımda değerlendirdiği şebah kıyasını hüccet kabul etmekte ve Şâfi‘’nin şebah kıyasını, suret açısından değil, hüküm açısından itibara aldığını belirtmektedir.<sup>703</sup>

Görüldüğü üzere şebah kıyasının, Şâfi‘’ye aidiyetine dair Şâfi‘ usûlcüler arasında tam bir görüş birliği olmadığı gibi hüccet olması hususunda da aralarında

<sup>699</sup> Apaydın, “Kıyas”, XXV, 531-532.

<sup>700</sup> Zuheyr, *Usûlu’l-Fıkh*, IV, 102.

<sup>701</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 826, 866; Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, II, 650; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 249; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 235.

<sup>702</sup> Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma‘*, II, 813-814; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 1274-1275.

<sup>703</sup> İsnævî, *Nihâyetu’s-Sûl Şerhi Minhâci’l-Vüsûl ilâ İlmi’l-Usûl*, IV, 125.

bir ittifakın olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.<sup>704</sup> Ayrıca Şâfiî usûlcüler arasındaki tartışma İmâm Şâfiî'nin şebek kıyasını tayini konusunda da devam etmektedir. Dolayısıyla şebek kıyasın, Şâfiî'ye aidiyeti ile hüccet oluşu birlikte ve iki başlık altında ele alınması gerekmektedir:

1) Şebek kıyasın Şâfiî'ye aidiyetini kabul edenler: Şâfiî usûlcüler genel olarak Şâfiî'nin şebek kıyasını, hem kıyasın bir türü hem hüccet olarak kabul ettiğini belirtmektedirler. Onlar, Şâfiî mezhebinin zâhirine göre şebek kıyasının hüccet olduğunu açıkça söylerken bu konuda birçok örnek göstermektedirler.<sup>705</sup> Nitekim Cüveynî ve Sem'ânî, mana/illet kıyasını zikrettikten sonra müstakil bir başlık altında şebek kıyasını ele alarak Şâfiî'ye atıfta bulunmaktadır.<sup>706</sup> Sem'ânî, Mâverdî'nin *Edebû'l-Kâdî* eserindeki görüşlerini referans göstererek, Şâfiî'nin kıyası mana ve şebek kıyası olmak üzere iki kısma ayırdığını ve doğrusunun da bu olduğunu belirtmektedir.<sup>707</sup> Hatta Gazâlî, “şebek kıyasın örnekleri oldukça çoktur” diyerek, birçok Şâfiî usûlcüsünün de dile getirdiği Şâfiî'nin sözlerine yer vermektedir.<sup>708</sup> Âmidî de konuya yine Şâfiî'nin verdiği misaller üzerinden ele almakta ve şebek isminin etrafındaki tartışmaların lâfzî olmaktan öte bir şey olmadığı belirtmektedir.<sup>709</sup>

Bunlara binaen bu görüşe göre, şebek kıyası hüccettir. İmâm Şâfiî her ne kadar şebek kıyasını sarîh ifadelerle kabul ettiğini söylemese de Şâfiî usûlcülerin ekseriyeti, onun hükümlerdeki benzerliği itibara aldığını ve ortaya koyduğu misallere dayanarak şebek kıyasını kabul ettiğini savunmaktadırlar.<sup>710</sup> Bunlar, genel olarak şebek kıyasını zannı galib temeline ve naslardaki örneklerin çokluğuna dayandırmaktadırlar.<sup>711</sup> Nitekim Sem'ânî de bunun böyle olduğunu ve bu kıyasların, delâlet kuvvetini, kendisi için muallel olarak belirlenen hükümden aldığını

<sup>704</sup> Cühenî, *el-Kıyas 'İnde'l-İmami's-Şâfiî*, s. 344.

<sup>705</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 826; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, II, 647; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 247; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 235.

<sup>706</sup> Cüveynî, *et-Telhis*, III, 236; Cüveynî, *el-Burhân*, md., 826; Sem'ânî, *a.g.e.*, II, 647.

<sup>707</sup> Sem'ânî, *a.g.e.*, II, 648.

<sup>708</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 248.

<sup>709</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 235.

<sup>710</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 826; Sem'ânî, *a.g.e.*, II, 647; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 247.

<sup>711</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 826, 866; Sem'ânî, *a.g.e.*, II, 650; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 249; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 1275; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 235.



belirtmektedir. Ona göre her akıllı kişi, teyemmümün abdeste, guslün gusle, orucun oruca vs. benzediğini zannı galib ile bilebilir.<sup>712</sup> Gazâlî'ye göre de bu tür kıyas, bazı müctehidlerin zannına galib gelen şeylerdendir. Hükümleri ortaya çıkarmakla uğraşan her müctehid mutlaka bunu hisseder. Bu tür, hangi müctehidin nefsinde, zannına galib gelecek derecede etkili olmuşsa, bu artık onun için tıpkı “münâsib” gibidir. Zaten müctehid de zannı galib ile mükelleftir. Dolayısıyla şebek kıyası, zannı galib açısından sahihtir.<sup>713</sup>

Râzî ise hükmün illetinin veya illeyetinin kaçınılmaz olduğu zann edilen şeylerde müşabehetin vukûunu itibara almaktadır. Ona göre, bu müşabehet ister şebek kıyasının hüküm türünde olsun ister suret türünde olsun isterse o ikisinin dışında olsun, aynıdır. Râzî bu hususta, illiyet zannı, illetin müsbiti olduğunu gerekçe göstererek zannın iktizasına dayanmaktadır. Nitekim ne zaman illet sabit olursa müctehid, uygulamada ondan yardım alır ve eğer illiyet, hüküm ve surette sabit olur ve her ikisi de fer' de bulunursa müctehid, tercih yapmak zorunda kalmadığı için ikisinden her hangi birine ilhak etmede serbest olur.<sup>714</sup>

Âmidî'ye gelince o da Gazâlî ve Râzî'nin sözlerine benzer ibarelere yer vermekte ve özetle şunu dile getirmektedir: *Şebek, zannı galib olduğuna göre, o şer'î hükümlerde kendisiyle amel edilen bir hüccettir.*<sup>715</sup>

Sonuç olarak şebek kıyasın aidiyetini İmâm Şâfiî'ye nispet edenler, her ne kadar şebek kıyasın kısımları cihetiyle farklı düşünseler de netice bakımından şebek kıyası, ister hüküm ister suret isterse ikisi dışında başka bir açıdan olsun mutlak olarak hüccettir.

2) Şebek kıyasın Şâfiî'ye aidiyetini kabul etmeyenler: Şâfiî âlimlerinden Sayrafi ve Ebû İshâk el-Mervezî (340/951) şebek kıyası görüşünün Şâfiî'ye ait olmadığını nakletmektedirler.<sup>716</sup> Şîrâzî, şebek kıyasını delâlet türü olarak kabul etmekle birlikte hocası Ebû Tayyib et-Taberî'nin (v. 450/1058), “*şebek kıyas*

<sup>712</sup> Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, II, 650.

<sup>713</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 249; a. mlf., **Tercümesi**, II, 269.

<sup>714</sup> Râzî, **el-Mahsûl**, III, 1275; Irâkî, **el-Gaysu'l-Hâmi'**, s. 573; Zuheyr, **Usûlu'l-Fıkh**, IV, 102-103.

<sup>715</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, II, 235-236.

<sup>716</sup> Cüveynî, **et-Telhîs**, III, 236; Cüveynî, **el-Burhân**, md., 826; Sem'ânî, **a.g.e.**, II, 647.

*batıldır, onu delil göstermek caiz değildir*” şeklindeki sözlerini nakletmektedir. Zira ona göre, delâlet kıyası şebah kıyası demektir.<sup>717</sup> Konu hakkındaki örneklerde Şâfiî’yi kendine referans alan Şîrâzî, şebah kıyasını iki kısma ayırmaktadır:

Birincisi: Delâlet türünden olup hükme delâlet eden: İmâm Şâfiî, abdest ve teyemmümde niyet hususunda, *“her ikisi de temizlidir. (ikisi de hadesten taharettir.) Bu ikisi birbirinden nasıl ayırt edilebilir?”* diyerek bu tür kıyasta delâletin hüküm cihetiyle olduğuna örnek göstermiştir. İmâm Şâfiî, bu sözüyle delâlet hususundaki iki kıyas türünü, eşher olana (daha meşhur olana) ilhak etmektedir.<sup>718</sup>

İkincisi: Delâlet türünden olmayıp mücerret şebah olan. Bu kısım, kendisinde daha fazla şebah olduğuna delil bulunmayan boş şebehtir. Bu da iki kısımdır: a) hüküm cihetiyle olan şebah, b) suret cihetiyle olan şebah. Hükme örnek, İmâm Şâfiî’nin abdestte verdiği tertip misaldir. Şöyle ki, abdest, hadesin kendisini geçersiz kıldığı bir ibadettir. Abdestte tertib gerekli olup esası namazdır. Burada hades ile geçersiz olan bu hükümde, abdest ile namaz arasında fazla bir şebah bulunmamaktadır. Bu durumun tertiple bir alakası bulunmamaktadır. Burada mücerret bir şebah söz konudur. Surete örnek Şâfiî’nin zikrettiği köle misalidir. Şöyle ki, Köle bir insandır, canlıdır veya muhatap/mükelleftir, günah ve sevap kazanma potansiyeline sahiptir. İşte bu yönüyle hür insana benzemektedir. Burada bu mücerret suretlerden daha fazlası bulunmamaktadır.<sup>719</sup> Şîrâzî, bu son örnek hakkında, bu kıyas türü Şâfiî usûlcülerin ihtilaf ettikleri türdür, dedikten sonra fer‘in asla tüm yönleriyle benzemesinin vacib olmadığını, müşabehetin ancak bazı hükümlerde bulunacağını ifade etmektedir.<sup>720</sup>

Şîrâzî şebah kıyası, hüküm cihetiyle, bazılarının ise suret cihetiyle, bazılarının da hüküm ve suret cihetiyle sahih kabul ettiklerini ifade etmektedir. Ona göre Şâfiî’nin sözleri de buna delâlet etmektedir ki bu da *“kesretu’l-şebah”* kabilindedir.

<sup>717</sup> Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, II, 812.

<sup>718</sup> Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, II, 812.

<sup>719</sup> Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, II, 812-813.

<sup>720</sup> Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, II, 812-813.

Sahih olan görüş de şebeh kıyasının sahih olmamasıdır. İster hüküm ister suret cihetiyle olsun onunla istidlâlde bulunmak caiz değildir.<sup>721</sup>

Görüldüğü gibi Şâfiî usûlcülerden şebeh kıyasının hüccet olmadığını savunan tek âlim Şîrâzî'dir. O, şebeh kıyasını delâlet kıyası olarak ifade etmektedir. Ona göre bu hususta Şâfiî'ye atfedilen: “*Bir şey, birkaç asla benzer, bu durumda o, en evla ve en çok benzerlik gösteren asla kıyas yapılır*” sözü yorumlanarak illet kıyasına hamledilmelidir. Çünkü şebeh kıyası, şebehlerin/benzerliklerin çokluğu nedeniyle tercih edildiği gibi, illetler de şebehlerin çokluğuyla tercih edilebilir. İşte şebeh kıyasının illet kıyasına hamledilmesi burada ortaya çıkmaktadır.<sup>722</sup> Bu görüşte olanlara göre, şebehî vasıf, illet olmaya uygun değildir. Bunlardan Şîrâzî, şebeh kıyasını sahih olmadığını ileri sürmektedir. Çünkü şebeh kıyası, hükmün illeti olmadığı gibi illet olduğuna dair bir delil de bulunmamaktadır. Dolayısıyla üzerine hükmün taalluk edilmesi de caiz değildir.<sup>723</sup> Şîrâzî, bu tercihin Ebî Tayyîb et-Taberî'ye ait olduğunu belirtmektedir. Ona göre tercihe şayan olan görüş, şebeh kıyasının batıl olması ve onun hüccet olmasının caiz olmamasıdır. Çünkü şebeh kıyası, illet veya illete delâlet eden bir şey ile değil hüküm ile sabit olmaktadır.<sup>724</sup>

Kanaatimize göre şebeh kıyasını kabul etmeyen Şîrâzî bile Şâfiî'nin şebeh kıyasını hüccet olarak kabul etmediğini net bir şekilde ortaya koyamamaktır. O ancak te'vil yoluna giderek onun şebeh kıyası hakkında söylediklerini yorumlamakla iktifa etmektedir. Dolayısıyla yukarıdaki görüş ve deliller itibara alındığında, Şîrâzî dışında Şâfiî usûl geleneğinde şebeh kıyasının hüccet olarak kabul gördüğünü söylememiz mümkündür.

#### 1.4.6. Birden Fazla İlet İle Hükümün Ta'îli

Genel olarak illeti, kıyasın esası, ana dayanağı ve en önemli rüknü olarak kabul eden usûlcüler,<sup>725</sup> illet kelimesini kullandıklarında, bununla, açık/zâhir, munzabıt ve hükmün konmasını münasip gösteren durumu ihtiva eden vasfı

<sup>721</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, II, 813-814.

<sup>722</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, II, 814.

<sup>723</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, 210; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, II, 813; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, VI, 37.

<sup>724</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, 210; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, II, 813; Zerkeşî, *a.g.e.*, VI, 37.

<sup>725</sup> Gazâlî, *Şifâu'l-Galîl*, s.16; Zerkeşî, *a.g.e.*, IV, 101; Atar, *a.g.e.*, s. 99.

kastederler.<sup>726</sup> Bu hususta herhangi bir tartışma bulunmamaktadır. Aynı şekilde her şer‘î hükmün bir illetinin olduğu hususunda da bir ihtilaf yoktur. Ancak şer‘î bir hükmün birden çok illetinin bulunup bulunamayacağı hususu ihtilafli olup, temelinde yine illet kavramına yüklenen anlamın önemli bir rolü bulunmaktadır. Nitekim şer‘î bir hükmün birden çok illetinin bulunup bulunamayacağı meselenin “*aklî, cedelî ve fikhî-ictihâdî*” yaklaşımlara taalluk ettiğini ifade eden Gazâlî, konu etrafında oluşan ihtilafların temelinde âlimlerin “*illet*” kavramına yükledikleri anlamların bulunduğu dikkat çekmektedir.<sup>727</sup> Ayrıca illet ile ilgili İslâm Hukukçularının yaptıkları tanımlarda daha çok taraftarı oldukları kelimâ görüşlerinin etkisinde kaldıkları da görülmektedir. Bu nedenle usûlcülerin bir kısmı illet için “*muarrif*” ve “*alâmet*” kavramını kullanırken bir kısma da “*bâis*” veya “*mûcib*” kelimelerini tercih etmiştir. Binaenaleyh Zerkeşî, illet kavramının tanımındaki söz konusu ihtilaflara dikkatleri çekmekte ve bu hususta beş farklı tanım vermektedir.<sup>728</sup> Ancak tamamen müctehide özgün sebeplere taalluk eden; illete ilişkin kurallar, illetin elde edilme yöntemleri, illetin kuvvet dereceleri vs. özelliklere temas etmeyen Şâfiî’nin illete dair bir tanım sunmadığı görülmektedir.<sup>729</sup> Buna karşılık Şâfiî usûlcüler, tarafından illetin birçok tanımı yapılmıştır. Nitekim Şîrâzî illeti, “*hükümü iktiza eden mana*” olarak tanımlamaktadır.<sup>730</sup> Gazâlî benzer şekilde illeti, “*hükümü iktiza eden bir vasıftır*” şeklinde tarif etmektedir.<sup>731</sup> Âmidî ise; “*İlet, hükümün konmasındaki alâmet veya bâis/saiktir*” derken,<sup>732</sup> Zerkeşî, aralarında Sayrafi’nin de bulunduğu birçok usûlcünün: “*İlet, hükümün muarrifidir/alâmetidir*”<sup>733</sup> şeklindeki tanımı tercih ettiklerini nakletmektedir.

Şâfiî usûlcülerin yukarıdaki illet tanımlarında illetin, “*muarrif/alâmet*” ve “*bâis/saik*” anlamlarının daha fazla öne çıktığı görülmektedir. Bu anlamlara binaen Şer‘î bir hükmün birden çok illetinin bulunup bulunamayacağı meselesi usûlcüler

<sup>726</sup> Şa’bân, *Usûlu’l-Fıkhî’l-İslâmî*, s. 138; a.mlf., *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, Dönmez, (Çev.) s. 148.

<sup>727</sup> Gazâlî, *Şifâu’l-Gafil*, s. 234.

<sup>728</sup> Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, IV, 101.

<sup>729</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 124; Duman, *Şâfiî’nin Kıyas Anlayışı*, s. 162.

<sup>730</sup> Şîrâzî, *el-Luma’*, 215.

<sup>731</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 276; Zerkeşî, *a.g.e.*, IV, 101.

<sup>732</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 190.

<sup>733</sup> Zerkeşî, *a.g.e.*, IV, 101.

tarafından kıyasın karmaşık ve tafsile ihtiyacı bulunan konularından biri olarak nitelendirilmiştir.<sup>734</sup>

Aslında İmâm Şâfiî, bu meseleyi müstakil olarak ele almamıştır. Ancak gerek eserlerinde yer verdiği bilgi ve örneklerden gerekse Şâfiî usûlcülerin ona nispet ettiği görüşlerden onun bu konudaki yaklaşımının ne olduğu hususunda bir fikir edinmek mümkündür.<sup>735</sup> Şâfiî'nin aksine Şâfiî usûlcüler, konuyu genel olarak müstakil bir başlık altında ele almışlardır.<sup>736</sup> Bu usûlcülerin ekseriyeti, şer'î bir hükmün birden çok illetle ta'liline cevaz vermekte ve aklî cevaz noktasında hem fikirdirler. Fakat bunun şer'an vukû bulması noktasında aralarında ihtilaflar bulunmaktadır.<sup>737</sup> Netice itibariyle tüm tartışma ve yaklaşımlar sonucunda konu etrafında oluşan görüşleri şu dört gurup altında toplamak mümkündür:

1. Şer'î bir hükmün birden çok illetle ta'lil edilebileceğine mutlak anlamda (aklen ve şer'an) cevaz verenler. Bu görüş, Şâfiî ve Şîrâzî'nin de aralarında bulunduğu cumhurun görüşüdür.<sup>738</sup>

2. Şer'î bir hükmün birden çok illetle ta'lil edilebileceğine hem mansûs hem mustanbat illetlerde<sup>739</sup> (aklen ve şer'an) mutlak anlamda cevaz vermeyenler. Âmidî bu görüşte olup Cüveynî'nin de bu görüşte olduğunu ileri sürmektedir.<sup>740</sup> Ancak Cüveynî, *el-Burhân*'da açıkça külli maslahatlara nazaran aklen caiz şer'an caiz olmadığı söylemektedir.<sup>741</sup> Dolayısıyla ona göre bu husus mansûs ve mustanbat illetlerde sadece aklen caizdir.<sup>742</sup>

3. Sadece mansûs illetlerde cevaz verenler. Gazâlî ve Râzî de bu görüşü tercih etmişlerdir.

<sup>734</sup> Gazâlî, *Şifâu'l-Galîl*, s. 234.

<sup>735</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîl*, IV, 157; bk., Şâfiî, *el-Umm*, IV, 122-123.

<sup>736</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., II, 777; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, II, 836; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 277; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 188.

<sup>737</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., II, 777; Zerkeşî, *a.g.e.*, IV, 157.

<sup>738</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., II, 777.

<sup>739</sup> İletler, mansûs ve mustanbat illetler olmak üzere iki çeşittir. Nass ve icmâ ile bilinen illetlere, illet-i mansûse; ictihâd ile bilinenlere illetlere ise illet-i mustanbate denir. Geniş bilgi için bk., Atar, *a.g.e.*, s. 104.

<sup>740</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 188.

<sup>741</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., II, 791.

<sup>742</sup> bk., *el-Gaysu'l-Hâmi' Şerhu Cem'i'l-Cevâmi'*, s. 547.

4. Sadece mustanbat illetlerde cevaz verenler. İbnu'l-Hâcib bu görüştedir.<sup>743</sup>

Bu dört görüşü, şer'î bir hükmün birden çok illetle ta'lîlini şer'an vaki olduğunu kabul edenler ve etmeyenler şeklinde ikili bir tasnife tâbi tutmak da mümkündür. Bu iki yaklaşımın görüşlerini arz etmeden önce bahse konu olan bu tartışmanın temelinde şer'î illet-aklî illet arasındaki ayrılık veya benzerlik düşüncesinin yattığını belirtmekte yarar vardır. Zira şer'î illetler ile aklî illetleri bir gören ve şer'î illetleri de aklî illetler gibi müessir/mûcib kabul eden usûlcüler, şer'î bir hükmün birden çok illetin varlığına cevaz vermesinde bir sakınca görmemektedirler. Buna karşılık şer'î illetleri aklî illetler gibi müessir/mûcib kabul etmeyen ve onları mahiyet itibariyle aklî illetlerden ayıran, şer'î illetlere “emâre/belirti, alâmet ve muarriif” özelliği atfeden usûlcülerin ise şer'î hükmün birden çok illetle ta'lîline cevaz verdikleri görülmektedir.<sup>744</sup>

#### 1.4.6.1. Bir Hükmün Birden Çok İletle Ta'lîlini Kabul Edenler

Şâfiî'nin de aralarında bulunduğu cumhur, Şer'î bir hükmün birden çok illetle ta'lîlinin şer'an vaki olduğuna kail olmuşlardır. Onlar, temel görüş ve gerekçelerini teorik ve pratik yaklaşımlarla belirlemeye çalışmışlardır. Bunlardan bazıları şu şekildedir:

a) Bir hükmün bir illetle sübutu aynı hükmün bir başka illetle de sübutuna mani değildir. Çünkü hükmün konuluş gerekçesini teşkil eden şer'î illetler, birer *emâre*, *alamet* ve *muarriif*'tirler. Yoksa mucip değildirler. Zira bir hükmü vacip kılma, sadece Şari'in yetkisi dâhilindedir. Hal böyle olunca Şari'in bir hükmün ta'lîli için iki veya daha fazla emâre kılması mümkündür.<sup>745</sup>

b) Bir hükmün ta'lîli birden çok illetle mümkün olmasaydı fiilen de vaki olmayacaktı.<sup>746</sup> Şîrâzî, şer'î bir hükmün bir, iki veya üç ve hatta daha fazla illetle

<sup>743</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, III, 282; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 1313; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 188; İbnu's-Subkî, *Refu'l-Hâcib*, III, 219; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, IV, 157-158.

<sup>744</sup> Sabri Erturhan, “Usûlcülere Göre Bir Hükmün Birden Çok İletle Ta'lîli”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (5), s. 100; Geniş bilgi için bk., Râzî, *el-Mahsûl*, III, 1230-1235; “*Emâre ve muarriif*” kelimelerin istilâhî anlamları için bk., Cürçânî, *Kitâbût-Ta'rîfât*, s. 93, 307.

<sup>745</sup> Erturhan, *a.g.m.*, s. 104; Geniş bilgi için bk., Basrî, *el-Mu'temed.*, II, 268-269; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, II, 940-941; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, s. 697.

<sup>746</sup> İbnu's-Subkî, *Refu'l-Hâcib*, III, 220.

sübutunun mümkün olduğunu söylemektedir.<sup>747</sup> Bu görüşte olan usûlcüler, böyle bir ta‘linin imkânı açısında birçok örnek arz etmektedirler. Usûl kaynaklarında sıkça zikredilen örneklerden bir kaç şöyledir: Mesela, aynı zaman diliminde hem oruçlu, hem ihramlı, hem i’tikâfta bulunan hem de iddet bekleyen bir kadınla cinsel ilişki kurulmasının haramlığı böyledir. Burada dört ayrı vasıf aynı hükmün yani kadınla cinsel ilişki yasağının farklı illetlerle olduğu görülmektedir.<sup>748</sup> Mesela, aynı anda kendisinden erkeklik uzvuna dokunma, bevl, gaita ve mezî gelme gibi durumlar sadır olan bir kimsenin bu nedenlerle abdesti bozular.<sup>749</sup> Mesela, aynı şahsın, dinden dönme (irtidat), kasten adam öldürme, evlilikte zina gibi eylemlerde bulunması nedeniyle idamına hükmedilmesi de bir hükmün birden çok illetle ta‘lîlinin fiilen vukûuna delildir.<sup>750</sup>

Bu görüş ve örnekler, hükmün birden çok illetle ta‘liline cevaz vermeyen usûlcüler tarafından şu açılardan eleştirilere maruz kalmıştır:

a) Hükmün iki illetle muallel olması durumunda; ya her biri ya ikisinden biri ta‘lîl ile müstakil olur ya da ikisinden hiçbiri müstakil olmaz. Oysa ta‘lîl ancak ikisinin bir araya gelmesiyle tam olur. Binaenaleyh illetlerin her birinin müstakil olması caiz değildir. Çünkü bir illetin ta‘lîlde müstakil olması demek, hükmün diğer illetlerle değil de sadece o illetle sübut bulması demektir. İletlerin birden çok olması durumunda her bir illet başlı başına müstakil bir illet olması diğer illetleri müstakil olmaktan çıkardığı gibi mezkûr illetlerin yokluğunu da gerekli kılar. Bu da muhaldir. Mesela fakihler, ribânın illetini belirlerken tercih yöntemini kullanmışlardır. Hanefîler cins ve ölçü, Şafîler tu‘m/yiyecek, Mâlikîler ise kut/saklanabilir gıda maddesi olma vasfını ribânın illeti olarak belirlemişler, bu işlemi yaparken de bu vasıfları diğer vasıflara tercih etmişlerdir. Oysa diğer vasıflar da müstakil olarak ribânın illeti olma özelliğini haizdirler. Fakihlerin bu yönteme başvurmalarının temelinde, illetler arasında tearuz meydana geleceği, dolayısıyla bir hükmün birden çok illetle ta‘lîlinin mümkün olamayacağı düşüncesi yatmaktadır. Bu düşünceden

<sup>747</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, II, 836.

<sup>748</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, II, 836.

<sup>749</sup> Şâfî, *el-Umm*, I, 75; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 188; İbnu's-Subkî, *Refu'l-Hâcib*, III, 220; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, IV, 157-158.

<sup>750</sup> İbnu's-Subkî, *Refu'l-Hâcib*, III, 220.

hareketle vasıflar arasında böyle bir tercihe yönelmişlerdir. Şayet fukahâ nazarında birden çok illetle ta'lîl imkân dışı olmamış olsaydı, diğer bütün vasıfların da ribâya illet olabileceğine cevaz verirdi.<sup>751</sup>

b) İletlerin müteaddit olmaları, hükümlerin de müteaddit olmalarını gerektirir. Meselâ, irtidat sebebiyle idamın cevazının sebebi, adam öldürme nedeniyle idamın cevazının sebebinden ayrıdır. Sebeplerin farklı olması hükümlerin de farklılığını gerektirir. Dolayısıyla kısasen idam cezası, irtidat karşılığı olan idam cezasından veya zina suçu karşılığı öngörülen idam cezasından başka bir ceza olur. Kısas cezasının af yoluyla ıskatı durumunda, irtidat veya (evlinin) zinası karşılığı hak edilen idam cezası da düşmüş olmaz. Zikredilen idam hükümlerinin her biri farklı olmamış olsalardı netice böyle olmazdı. Yani birinin sukutu ile diğerinin de sukutu gerekirdi. Bu fiiller ayrıca hak taksimi bakımından da farklılık arz etmektedir. Söz gelimi kısas, kul hakları kapsamına girerken, diğer fiiller Allah hakları kapsamına girmektedir. Kısası maktul yakınlarının af ile ıskat hakkı veya cezayı diyete dönüştürme yetkisi bulunmaktadır. İnfaz durumunda ise kul hakkının diğer cezaların infazına önceliği bulunmaktadır. İrtidatın cezası tekrar İslam'a dönmekle düşer. Evli şahsın zina cezasının (idam) düşmesi ise hiçbir şekilde mümkün değildir. Ayrıca her bir suçun cezasının infaz edilme şekilleri de farklıdır. Bütün bu nedenlerden dolayı burada tek bir hüküm değil; aksine, müstakil farklı hükümler bulunmaktadır.<sup>752</sup>

Şer'î bir hükmün birden fazla illetle ta'lîlini benimseyen ve aralarında İmâm Şâfiî'nin de bulunduğu usûlcüler, kendilerine yöneltilen bu eleştirileri kabul etmeyip onlara farklı şekillerde cevaplar vermişlerdir. Nitekim onlara göre, Şer'î illetler esas itibariyle hükme gerekçe teşkil eden “*emâreler/alâmetler*” dir. Bir hüküm için iki alâmet konulması mümkündür. Bunun imkânsızlığı ancak aklî illetler bakımından söz konusu olabilir. Şer'î illetlerin birden çok olabileceğinin cevazını bizzat vukû oluşturmaktadır. Meseleyi idam halinin vukû örneği üzerinde açıklığa kavuşturmak gerekirse; kasten adam öldürme ve irtidat fiilleri başlı başına idam hükmünü gerektiren bağımsız birer illet olma özelliğini haiz olmalarıyla birlikte, iki veya daha

<sup>751</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, II, 188; Erturhan, **a.g.m.**, s. 106; İbnu's-Subkî, **Refu'l-Hâcib**, III, 220-221; Ebû Zehra, **eş-Şâfiî**, s.250.

<sup>752</sup> Râzî, **el-Mahsûl**, III, 1313; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 189; Erturhan, **a.g.m.**, s. 106-107; İbnu's-Subkî, **Refu'l-Hâcib**, III, 220-221.



fazla farklı illetin, eş zamanlı (maiyyet) olarak aynı idam hükmünü gerektirmeleri de mümkündür. Ayrıca onlara göre, bir şeyin iki delilden birine izafe edilmesi o şeyin taaddüdünü gerektirmez. Öyle olmuş olsaydı bevl nedeniyle vaki olan hadesin, gaita nedeniyle oluşan hadesten farklı olması gerekirdi ki böyle bir durum batıldır. Bir hükmün farklı illetlerle ta'lîlinin bir çelişki olarak nitelendirilmesi de doğru değildir. Çünkü bu illetlerin her biri müstakil olduğunda aynı hüküm hali yine vukû bulacaktır. Hal böyle olunca aynı hükmün birkaç illetle vukû da mümkündür.<sup>753</sup> Kısaca şer'î bir hükmün birden fazla illetle ta'lîlini benimseyenlere göre bir mahalle izafe edilen sebeplerin taaddüdü, hükmün de taaddüdünü gerektirmez. Hak taksimi açısına gelince; hüküm, sebebin mahiyetinden farklılık arz eder. İdam hükmünü bir sebeple ta'lîl ettikten sonra başka bir idam sebebi daha doğsa, bu sonraki sebep öncekini değiştirmez. Diğer taraftan mesela af nedeniyle kasten adam öldürme cezası düşmüş olsa, irtidat nedeniyle olan idam hükmü veya tekrar İslam'a dönmekle irtidat cezası düşmüş olsa, adam öldürme nedeniyle aynı mahal üzerindeki idam hükmü devam etmektedir. Yani idam hükmünü gerektiren sebeplerden biri zail olsa dahi aynı idam hükmünün varlığı diğer illetlerle devam etmektedir.<sup>754</sup>

Buraya kadar zikredilen açıklamalar Şâfî'nin de aralarında bulunduğu cumhurun yaklaşımı olup şer'î bir hükmün birden çok illetle ta'lîlini mutlak anlamda caiz görenlerin görüşleridir. Bunlara göre, şer'î bir hükmün hem mansûs, hem de mustanbat kapsamına giren birden çok illetinin bulunması mümkündür. Ancak Şâfî usûlcülerden Gazâlî ve Râzî şer'î bir hükmün birden çok illetle ta'lîlini kabul etmekle birlikte bu durumu mansûs ve mustanbat illetlerin tamamında değil sadece mansûs illetlerde öngörmektedirler.<sup>755</sup> Gazâlî ve Râzî'nin bu yaklaşımı bir yönüyle Şâfî ile aynı görüşte olmadıklarını göstermektedir. Burada daha çok Şâfî usûl geleneğinde bu görüşün öncülerinden olan Gazâlî'nin yaklaşımları öne çıkmaktadır.

Gazâlî, bahse konu olan bu meselenin aklî, cedelî ve fikhî-ictihâdî yaklaşımlara taalluk ettiğini ifade etmektedir. Konu etrafında oluşan ihtilafların temelinde ise âlimlerin “*illet*” kavramına yükledikleri anlamların bulunduğu dikkat

<sup>753</sup> İbnü's-Subkî, **Refu'l-Hâcib**, III, 220-221; Erturhan, **a.g.m.**, s. 106; İbnü's-Subkî, **Refu'l-Hâcib**, III, 220-221.

<sup>754</sup> Râzî, **el-Mahsûl**, III, 1317; Erturhan, **a.g.m.**, s. 107-108; İbnü's-Subkî, **Refu'l-Hâcib**, III, 220.

<sup>755</sup> Gazâlî, **el-Mustafâ**, II, 277-278; Râzî, **el-Mahsûl**, III, 1313, 1317.

çekmektedir. O, âlimlerin, illeti üç farklı şekilde kullandıklarını ve bu farkları bilmeyenin illet hükümlerinin çoğu kendisine kapalı olacağını belirterek bunlar üzerinde tek tek durmaktadır.<sup>756</sup> Binaenaleyh kendisi usûlcülerin, hükmün iki illetle ta‘lîl edilip edilemeyeceğinde ihtilaf ettiklerini ve sahih olan görüşün kabul eden görüş olduğunu söylemektedir. Çünkü şer‘î illet alâmet olup, bir şey üzerine iki alâmet dikilmesi imkânsız değildir. Bu ancak aklî illetler hususunda imkânsız olabilir. Hükmün iki illetle ta‘lîlinin caiz oluşunun delili bunun fiilen vaki olmasıdır.<sup>757</sup>

Gazâlî, bu konuda görüşünü desteklemek için birçok usûlcünün de ele aldığı en yaygın örnekleri arz etmektedir. Şöyle ki: Ona göre, yukarıda bahsi geçtiği üzere kendisinde aynı anda abdest bozma nedenleri oluşan bir kimsenin abdesti bozulur ve abdestin bozulması bu sebeplerden birine havale edilemez. Yine bir kız çocuğunun, bir şahsın hem kız kardeşinden, hem de erkek kardeşinin hanımından süt emmesi durumunda (bu kız) o şahsa iki yönden haram olmaktadır. Şöyle ki, mezkûr şahıs, bu kız çocuğunun hem dayısı ve hem de amcası konumundadır. Oysa nikâh bir fiildir ve haramlığı da tek bir hükümdür. Bu durumda haramlığın, amcalık durumuna değil de dayılık durumuna havale edilmesi mümkün olmadığı gibi aksi de mümkün değildir. Yine bu ikisi iki ayrı tahrîm ve iki ayrı hükümdür denilmesi de mümkün değildir. Aksine tahrîmin bir tek tanımı ve bir tek hakikati vardır ve iki mislin bir araya getirilmesi (اجتماع مثلين) imkânsızdır. Ancak sütkardeşliğinin ve nesebin bulunduğu varsayılacak olursa, daha kuvvetli oluşu yüzünden nesebin tercih edilmesi mümkündür. Yahut aynı zaman dilimi içerisinde hem dinden dönen (irtidat), hem hayızlı, hem de iddet bekleyen bir kadınla cinsel ilişki kurmak haramdır. Bu üç vasfi aynı anda kendisinde bulunduran kadınla cinsel ilişkide bulunan kişinin üç ayrı haram işlemiş olduğunu vehmetmek caizdir.<sup>758</sup> Gazâlî, söz konusu şeylerin bazı durumlarda akla gelebilecek evham/kuruntular olduğunu, bu meselelerde tek bir

<sup>756</sup> Gazâlî, *Şifâu'l-Galîl*, s. 234.

<sup>757</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 277-278.

<sup>758</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 278; *Tercümesi*, II, 303.

hükmün, birden çok illetle ta'lîl edilebileceğini ve bu hükmün vukûuna iki alâmet naspedilmesinin mümkün olduğunu göstermek için arz ettiklerini söylemektedir.<sup>759</sup>

Gazâlî, ayrıca bir hükmün kaynağı nas ve icmâ olan ve kendisine “*müessir illet*” adı verilen birden çok illetle ta'lîlinin caiz olduğuna, sebre ihtiyaç duyulan ta'lîllerde ise illetin tek olma (ittihadu'l-ille) zorunluluğu bulunduğuna vurgu yapmaktadır. Bunun aksi olan bir durumda ise hükmün illete şahitliğinin (münasebeti) ortadan kalkacağını ileri sürmüştür.<sup>760</sup> Netice olarak bu görüşte olanlara göre, vasıflardan birinin illeti (bâis) olarak tespiti durumunda, diğer vasıflar illet olma özelliğini kaybeder. Vasıflar arasında eşitliğin bulunması durumunda ise hükmün hiçbir vasıfla ta'lîli mümkün olmaz. Vasıflar arasında müsavat olmadığı takdirde ise evlâ olan vasıf hükmün illeti olur.<sup>761</sup>

#### 1.4.6.2. Bir Hükmün Birden Çok İletle Ta'lîlini Kabul Etmeyenler

Bu konuda Cüveynî ve Âmidî'nin öne çıktığı görülmektedir. Ancak Cüveynî'ye nispet edilen üç görüş söz konusudur. Birinci görüşe göre, Cüveynî, şer'î bir hükmün birden çok illetle aklen ve şer'an mümkün olduğunu belirtmektedir. Ona göre şer'î illetler, bizzat hükmü gerektirici bir özelliğe sahip olmayıp aksine birer emâredirler. Bir hükmün sübutu için tek bir emârenin ikamesi aklen ve sem'an/şer'an imkânsız olmadığı gibi birden çok emârenin varlığı da imkânsız değildir.<sup>762</sup> İkinci görüş Âmidî'nin Cüveynî'ye isnat ettiği görüştür. Buna göre Cüveynî, bir hükmün iki illetle ta'lîlini mutlak manada caiz görmemektedir.<sup>763</sup> Ancak bu iki görüşün kendisine aidiyeti hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Âmidî ve onun gibi düşünen bazı usûlcülerin iddialarına göre Cüveynî'nin bu meselede son olarak üzerinde durduğu görüş, mutlak anlamda cevaz vermediği görüştür.<sup>764</sup> Ancak Cüveynî'nin *el-Burhân*'da tercih ettiği görüşü net bir şekilde beyan etmesi onların iddialarını zayıflatmaktadır.<sup>765</sup> Üçüncü görüşe göre ise -ki biz, *Burhan*'daki sarfîh açıklamalarına binaen Cüveynî'nin bu görüşte olduğu kanaatindeyiz- bir hükmün iki illetle ta'lîli

<sup>759</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 278.

<sup>760</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 279; Erturhan, *a.g.m.*, s. 112.

<sup>761</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, III, 1317; Erturhan, *a.g.m.*, s. 112.

<sup>762</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, III, 282.

<sup>763</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 188.

<sup>764</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 188; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, VI, 159.

<sup>765</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., II, 791; İbnu's-Subkî, *Refu'l-Hâcib*, III, 219.

aklen ve küllî maslahatlar açısından mümkün, fakat şer'an vukû mümkün değildir. Cüveynî bunu şöyle gerekçelendirmektedir: “Çünkü eğer bu şer'an sabit olmuş olsaydı, bunun üzerine asırlar geçmesine rağmen nadiren de olsa birkaç kez vukû bulması gerekirdi. Eğer söz konusu nadir olma durumu, bu meselenin meydana gelmesine uygun düşmemiş ve hiç kimse onu talep etmemişse, bir hükmün iki illetle ta'lîlinin şer'an mümkün olmadığı apaçık ortaya çıkmış demektir. Ancak bu durum aklen mümkün olup maslahattan da uzak değildir.”<sup>766</sup> Cüveynî, bu görüşünü âlimlerin ribânın illetini belirlerken ortaya koydukları tercih yöntemleri bağlamında açıklamakta ve söz konusu nedenlerden dolayı onlar gibi düşünmediğini ifade etmektedir.<sup>767</sup>

Tartışmaya örnek teşkil eden hadiste Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurmaktadır: “Altın altınla, gümüş gümüşle, buğday buğdayla, arpa arpa ile, hurma hurma ile ve tuz tuzla misli misline, birbirine eşit olarak ve peşin satılırlar. Ancak bunlarda cins farkı olunca peşin olmak, şartıyla istediğiniz gibi satış yapınız”<sup>768</sup>

Cüveynî, mezhep İmâmlarının hadiste geçen ribâ illeti hususunda, cins, ölçü semen, tu'm/yiyecek, iddihâr/saklama gibi birden fazla illet ortaya koyduklarını belirtmektedir.<sup>769</sup> Ancak kendisi ribâ illetinin bu sayılanların dışında bir şey olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre bu hususta ribânın haram olmasındaki illet, mezkûr illetlerin hiçbiri olmayıp nasın kendisidir. Çünkü meselenin tahkikinde bulunanlara göre, ribâ fazlın ta'lîli kesin olmadığı gibi, onun ta'lîlini inkâr etmek de kıyası inkâr etmek değildir. Tüm yiyeceklerdeki ribânın haram olmasının ispatı Resûlullah'ın yukarıdaki hadisidir. Altın ve gümüşteki ribâ fazlı ise bu ikisine sirayet etmemekte ve kasır illet (asla mahsus illet) iddiasına gereksinim duyacak bir

<sup>766</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., II, 791; İbnu's-Subkî, **Refu'l-Hâcib**, III, 219.

<sup>767</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., II, 791; İbnu's-Subkî, **Refu'l-Hâcib**, III, 219.

<sup>768</sup> Müslim, **Müsâkat**, 22/16, 4040. Bu hadis, Şâfiî'nin kasır illetle ta'lilde bulunduğu konulara örnek teşkil etmektedir. Buna göre nasta yer alan bir hüküm, yalnızca o asılda bulunabilen vasıflarla ta'lîl edilebilir. Bu durumda başka meseleler bu illeti taşımadığı için söz konusu nassa kıyas edilemezler. Buradan Şâfiî'de “ta'lîl”in kıyastan daha genel bir anlamı bulunduğu anlaşılmaktadır. Şâfiî'ye göre ta'lîlin iki fonksiyonu vardır: Hükmü intikal ettirmek, hükmü asla özgü kılmak. Bunlardan birincisi kıyas, ikincisi ise yorumla ilgilidir. Dolayısıyla ona göre hadiste geçen altın ve gümüşteki faizin illeti yalnızca bu ikisine özgü olan “semeniyet”tir. Geniş bilgi için bk., Duman, **Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı**, s. 169; Ebû'l Menâkıb Şehâbeddin Mahmûd b. Ahmed ez-Zencânî, (v. 656/1258) **Tahrîcu'l-Furû' ale'l-Usûl** (t.hk.), Muhammed Edîb Sâlih, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyâd 2006, s. 55.

<sup>769</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., II, 778. Geniş bilgi için bk., Ebû Zehra, **eş-Şâfiî**, s.250.

zorunluluk bulunmamaktadır.”<sup>770</sup> Cüveynî daha sonra isim zikretmeden Şâfiî’nin bu konu hakkındaki görüşünü eleştirmekte ve kendi tercihini şu şekilde dile getirmektedir:

*“Bana göre altın ve gümüş hususundaki ölçü illetinin iptali belli olmuş sadece semeniyet yönü kalmıştır. Kasır illet ise hükme bir fazlalık katmaz ve teklif bağlamında bir yarar sağlamaz. Çünkü hüküm nas ile sabittir. Şeri bir hükümde kasır illet yoluyla bir hikmete veya mehâssini şeriata binaen görüş ortaya koymak kuşkusuz zann ifade eder. Dolayısıyla ribâ fazlı hususundaki haramlığı semeniyet de belirlememektedir. Böylece semeniyet, netice veren bir hikmet ve mehâssini şeriattan bir metot olmaktan çıkmış ve onunla mevrîd-i nas üzerine zaid bir hüküm taalluk etmemektedir. Bu şekilde semeniyetin sirayet iddiası geçersiz olmuş, altın ve gümüşteki ta’lîlinin düşmesi de belli olmuştur.”<sup>771</sup>*

Cüveynî hadiste geçen altın ve gümüş hususunda Şâfiî’ye olan muhalefetini yine hadiste geçen diğer dört yiyecek maddeleri hususunda da devam ettirmekte ve konuyu oldukça uzatıp detaylandırmaktadır.

Bir hükmün birden çok illetle ta’lîlini kabul etmeyen Şâfiî usûlcülerden biri de Âmidî’dir. Ancak kendisi gerek mansûs gerekse mustanbat olsun bir şer’î hükmün birden çok illetle ta’lîline cevaz vermemekle yani mutlak anlamda böyle bir ta’lîli mümkün görmemekle diğer Şâfiî’ usûlcülerden ayrılmaktadır. Zerkeşî, Sayrafi’nin de *ed-Delâil* adlı eserinde bahse konu ta’lîle mutlak manada cevaz vermediğini nakletmektedir.<sup>772</sup> Âmidî’nin mesele hakkındaki görüşlerine daha önce hükmün birden çok illetle ta’lîline cevaz vermeyen usûlcüler arasında zikredildiği için burada tekrar zikretmeye gerek yoktur.<sup>773</sup> Ancak yukarıdaki gerekçelere ilaveten kısaca ifade etmek gerekirse, bir hükmün birden çok illetle ta’lîlini kabul etmeyen usûlcüler, her illetin müstakil bir hüküm oluşturduğunu; birden çok illetle ta’lîl halinde de illet

<sup>770</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., II, 779.

<sup>771</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., II, 780.

<sup>772</sup> Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, IV, 157.

<sup>773</sup> Âmidî, *el-İnkâm*, II, 188.

sayısı kadar hüküm doğacağını dolayısıyla bir hükmün birden çok illetle ta'lîlinin mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir.<sup>774</sup>

Özet olarak Şâfiî'nin de aralarında bulunduğu cumhuru oluşturan usûlcüler illeti, hükmün oluşmasında bizâtihi mucib değil, bir alâmet ve emâre olarak kabul etmişlerdir. Binaenaleyh bir hükmün birden çok illetle ta'lîlinin hem mümkün, hem de vaki olduğunu ifade etmişlerdir. Bununla birlikte illetlerdeki mansûs ve mustanbat çeşitlerine göre bir tavır belirleyenler olduğu gibi, bunu aklen caiz görüp şer'an mümkün görmeyenler de olmuştur. Bir hükmün birden çok illetle ta'lîlinin hem mümkün, hem de vaki olduğunu kabul etmeyenler ise, kıyastaki illete kelam bilginlerince benimsenen anlamı yüklemişlerdir. Şer'î illetlerin de aklî illetler gibi bizatihi mucib olduğunu kabul etmişler, bunun doğal sonucu olarak da aynı hüküm üzerinde birden çok illetin müessir olmasının imkânsız olduğuna hükmetmişlerdir. Netice olarak usûlcülerin şer'î bir hükmün birden çok illetle ta'lîlinin mümkün olup olamayacağı yönündeki düşüncelerinin şekillenmesinde genel olarak onların illet kavramına yükledikleri anlam ve usûlî prensipler belirleyici olmuştur. Bizim kanaatimiz ise Şâfiî'nin de aralarında bulunduğu cumhurun görüş ve gerekçelerinin daha isabetli olduğu yönündedir.<sup>775</sup>

---

<sup>774</sup> Âmidî, **el-İnkâm**, II, 189.

<sup>775</sup> Geniş bilgi için bk., Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, IV, 157; Erturhan, **a.g.m.**, s. 118.

## İKİNCİ BÖLÜM

### İSTİNBÂT YÖNTEMLERİNDE İMÂM ŞÂFÎ'YE MUHÂLEFET EDİLEN TEMEL KONULAR

#### GİRİŞ

İstinbât sözlükte, kaynağından veya kuyu kazmak suretiyle su çıkarmak, çalışıp düşünerek bir şeyi ortaya koymak, gizli ve örtülü bir şeyi meydana çıkarmak anlamlarına gelmektedir.<sup>776</sup> Bir fıkıh terimi olarak, istinbât, “aşırı zihni bir çaba ve özel bir yetenekle naslardan hüküm çıkarma anlamına gelmektedir.”<sup>777</sup> Bu bağlamdan hareketle istinbât metotları denince, Kur’ân ve Sünnet metinlerini anlayabilme ve onlardan makâsıd-ı şerî’â’nın ruhuna uygun hüküm çıkarabilmek için yararlanılan yöntem ve kurallar kastedilir. İslâm hukukunda aslî ve fer’î kaynakların dili Arapçadır.<sup>778</sup> Bunların doğru bir biçimde anlaşılabilmesi ve onlardan hüküm çıkarılabilmesi için bu dilin lâfız-mana ilişkisi, bu ilişkiye göre yapılan taksimatlar, onlarda yer alan lâfız çeşitleri ve İslâm hukukunun ana gâyeleri gibi hususların bilinmesi gerekmektedir.<sup>779</sup> Murad-ı ilahiyi temsil eden hitap dilinin en üst düzeyde bilinmesi gerektiğine kanaat getiren İmâm Şâfî’nin: “Sadece fıkha hizmet etmek için

<sup>776</sup> İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, VI, 4325; Cürçânî, **et-Ta'rîfât**, s. 79.

<sup>777</sup> Cürçânî, **et-Ta'rîfât**, s. 79. Fıkıh usulü kitaplarında istinbât kavramı ayrıntılı biçimde tarif edilmekten ziyade icihad faaliyetinin bir çeşidi olarak telakki edilmiştir. bk., Koca, “İstinbat” **DİA**, TDY Yayınları, İstanbul 2001, XXIII, 368.

<sup>778</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 15; İbn Haldûn, **el-Mukaddime**, s. 603.

<sup>779</sup> Şa'bân, **Usûlu'l-Fıkhî'l-İslâmî**, s. 293-294; a.mlf., **İslâm Hukuk İlminin Esasları**, Dönmez, (Çev.), s. 309-310; Atar, **a.g.e.**, s. 217.

*Arap edebiyatını yirmi sene okudum*<sup>780</sup> şeklinde ifadesi bunu göstermektedir. Onun, *er-Rîsale*'nin giriş kısmında usûlî konulara başlamadan önce Arapçaya vurgu yapma suretiyle dil eksenli bir Kur'an tanımı geliştirdiği daha iyi anlaşılmaktadır. O bu hususta özetle şunları dile getirmektedir:

*“Konuya, Kur'ân Arapça ile nazil oldu diye başladım. Arapçanın genişliğini, ifade tarzlarının çokluğunu, birleştikleri ve ayrıldıkları noktaları bilmeyen kimse, Kitâb'da yer alan mücmel bilgilerin izahını bilemez. Arapça bilmeyen kimselere arız olan şüpheler, Arapça bilenlerden kalkar. Allah (c.c.) Kitâb'ında, Araplara kendi lisanlarıyla hitap etmiştir. Onlar, bu dilin manalarını bilirler. Araplar, öyle bir şekilde söze başlar ki, ifadelerinin baş tarafı sonunu, son kısmı, baş tarafını açıklar. Onlar bir şey için birçok kelime kullandıkları gibi, birçok manalar için de tek bir kelime kullanırlar.”*<sup>781</sup>

İmâm Şâfiî'nin dile getirdiği bu hususlar sonraki usûlcülerde değinmiş ve nasları anlama, yorumlama ve istinbât edilen hüküm ve bilgileri uygulama alanına koymak için bu nasların bulunduğu dildeki lâfızları, esaslı ve kapsamlı bir perspektifle incelemişlerdir. Bunun neticesinde ise çok geniş bir dilsel alan oluşmuştur. Zamanla bu alan İslâm hukuk metodolojisi konularının bir mukaddimesi veya müstakil bir bölümü şeklinde yer almasını kaçınılmaz kılmıştır. Bunun içindir ki usûlcüler tarafından; usûlî fıkıh ilminin büyük bir bölümünü kapsayan, “*mebâdiu'l-luğâ*” (temel lüğavî kavramlar) olarak bilenen emir-nehî, âmm-hâss, müşterek, hakikat-mecaz, zâhir-nas, müfesser-müevvel, mücmel-mübeyyen gibi daha çok, lâfzî- mana-hüküm merkezli lisânî konulara dair benzeri hal ve vasıflar irdelenmiştir.<sup>782</sup> Cüveynî bu hususu şu sözleriyle dile getirmektedir: “*Usûl ilminin büyük bir bölümü lâfız ve manalara taalluk eder. İslâm hukukunun dili Arapçadır. Şer'î hükümlerin incelenmesi, ancak bu dilin kurallarının bilinmesi tamamlandıktan sonra gerçekleşebilir. Bu yüzden de dil imamlarının ihmal ettikleri şer'î hükümlerin*

<sup>780</sup> Beyhakî, *Menâkibu's-Şâfiî*, II, 42; Geniş bilgi için bk., İbrahim Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık Vaz' İlminin Temel Meseleleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 10, 153.

<sup>781</sup> Daha geniş bilgi için bk., Şâfiî, *er-Risâle*, md.,169-178.

<sup>782</sup> Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık Vaz' İlminin Temel Meseleleri*, s. 10, 153.



*gâyelerini ortaya çıkaran lisânî konuları, usûlcüler ele alarak onlara büyük bir önem atfettiler.”<sup>783</sup>*

Râzî'nin de Şâfiî sonrası dönemlerde Şâfiî usûlcülerin eserlerinde bir gelenek haline gelecek olan dil kurallarına dayalı konuları öne alma nedenlerine vurgu yapması bu meyanda ayrıca önem arz etmektedir.<sup>784</sup> Bu geleneğin bir neticesi olarak usûlcüler temelde istinbât metotları ilminin kurallarını iki kısımda ele almışlardır:

1. Dil kuralları: Manzum ve mensur metinlerde dil özelliklerinin incelenmesinden sonra onun delâlet ve anlama metotları hususunda âlimlerin belirlediği şeylerden elde edilen kurallardır.

2. Manevi veya şer'î kurallar: Şâr'ın hükümlerini belirleme hususunda takip ettiği yöntemlerden inceleme yoluyla elde edilen manevi veya şer'î kurallardır.<sup>785</sup>

Tespit edilmiş asıllardan hareketle cüz'î meselelere çözüm getiren Mütakellimîn metoduna müntesip usûlcüler, lâfız-mana ilişkisi bağlamında lâfzın manaya nispet ve alakası bakımından genel olarak “*mantûkun delâleti*” ve “*mefhûmun delâleti*” şeklinde iki grupta incelemişlerdir.<sup>786</sup> Sonraları Mütakellimîn metoduna göre telif edilen usûl eserlerinde süreklilik arz eden lâfız-mana taksimatının temeli İmâm Şâfiî tarafından atılmakla birlikte Şâfiî usûlcüler bu hususta daha çok Ebû'l-Hüseyn el-Basrî ve Kâdî Bâkillânî gibi âlimlerin eserlerini referans almışlardır. Fakat daha sistematik ve uygun taksimat, Râzî ve Âmidî tarafından oluşturulmuştur. Bu yüzden Şâfiî usûl geleneğinde dil kurallarına dair konuların ele alma yöntemi oldukça birbirine benzemektedir. Mezkûr konular usûl eserlerinin hemen başında ele alınmakta, genel olarak da “*kelâm/cümle kısımlarına*” ve “*harflerin manalarına*” yer verilmektedir.<sup>787</sup> Çünkü Şâfiî usûlcüler, imamları gibi usûl eserlerinde bazı ön bilgiler hariç Allah'ın Kitâb'ı ve istinbât metotları ilminin kurallarıyla başlamaktadırlar. Bu hususta, “*fikhî meselelerde mutlaka bilinmesi*

<sup>783</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 79.

<sup>784</sup> Geniş bilgi için bkz., Râzî, *el-Mahsûl*, I, 127.

<sup>785</sup> Hasaballah, *Usûlü't-Teşrî'l-İslâmî*, s. 200.

<sup>786</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 165; Cüveynî, *el-Burhân*, md., 79; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 33; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 5; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 133; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 14.

<sup>787</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 39; Cüveynî, *el-Burhân*, md., 89; Sem'ânî, *a.g.e.*, I, 33; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 135; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 14.

gereken konular: *Kelâmın kısımları ve harflerin manaları*” şeklinde müstakil bazı başlıklara da yer verdikleri görülmektedir.<sup>788</sup> Bu bağlamda Şâfiî usûlcüler, lâfız açısından kelâmı, *mühmel* ve *müsta‘mel* olmak üzere iki kısımda değerlendirmektedirler. Sonra kelâmı lâfız cihetiyle, *isim fiil ve harf* olmak üzere üç kısma; mana cihetiyle de, *emir, nehiy, haber ve istihbâr (haber sorma)* olmak üzere dört kısma ayırmaktadırlar.<sup>789</sup>

Özetle lâfız-mana ilişkisi bağlamında ele alınan lisanî konuların Şâfiî usûl eserlerinde planlı bir şekilde ele alınması, Şîrâzî ve Sem‘ânî ile başlayıp Cüveynî ve Gazâlî de devam etmiş, Râzî ve Âmidî tarafından nispeten istikrar bulmuştur. Bu usûlcüler, fihhi meselelerin dayanakları hususunda bilinmesi gereken konuların başında gelen “*kelâmın kısımları*” konularını ele almaları cihetiyle de aynı noktada birleşmişlerdir. Buna binaen evveleminde ele alacağımız konu, kelâmın lâfız kısımlarından biri olan “*معانى الحروف/harflerin manaları*” olacaktır. Daha sonra kelâmın diğer bir kısmı olan mana cihetlerine yani “*emir ve nehiy, umûm ve husûs*” gibi konularına yer vereceğiz.

## 2.1. HARFLERİN MANALARI

Harf, tek başına bir anlam ifade etmeyip ancak isim veya fiil ile kullanıldığında bir anlam ifade eden kelimedir. Arapçada anlam bakımından hece harfleri/حروف الهجاء ve mâna harfleri/حروف المعانى olmak üzere iki türlü harf bulunmaktadır.<sup>790</sup>

Her ne kadar İmâm Şâfiî, harflere dair detaylı bir bilgi sunmasa da, Şâfiî usûlcüler, “*ma‘ânî’l-hurûf*” başlığı altında, usûlî konularda anlamı mutlaka bilinmesi gereken birçok mâna harfini ele alıp incelemişlerdir.<sup>791</sup> Ancak onların değindiği tüm harfleri burada kapsamlı bir şekilde ele almak tezimizin amaç ve sınırlarını aşacağı

<sup>788</sup> Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, I, 33.

<sup>789</sup> Şîrâzî, *el-Luma‘*, s. 37; Sem‘ânî, *a.g.e.*, I, 33; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 140-141.

<sup>790</sup> Abdülkerim Ünalın, Mehmet Bilen, *Sistematik Sarf*, Ravza Yayınları, İstanbul 2003, s. 18-19.

Âmidî’nin geniş yer verdiği mâna bakımından harfler de üç kısma ayrılmaktadır:

1. Sadece harf olarak kullanılanlar: “*من، الى، في*” gibi. Bunlar sadece harf-i cer olarak kullanılmaktadır.
2. Hem harf hem de isim olarak kullanılanlar: “*على، عن، مذ*” gibi.
3. Hem harf hem de fiil olarak kullanılanlar: “*حشا، خلا، عدا*” gibi. Bk., Âmidî, *el-İhkâm*, I, 52-53.

<sup>791</sup> Sem‘ânî, *a.g.e.*, I, 33-44; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 3-61; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 52-60.



5. “إِذْ” anlamında kullanılması: Meselâ: “ ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغُشِّي ” buradaki vâv “إِذْ” anlamındadır yani “إِذْ طَائِفَةٌ مِّنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ”<sup>800</sup> “وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ”<sup>801</sup> şeklindedir.

Sözü edilen harf-i vâv ile ilgili başka hususlar da bulunmaktadır. Ancak burada bütün detayları ele almamız tezimizin amaç ve sınırlarını aşacağından sadece aşağıda zikredeceğimiz tartışmalara bir katkısı olacağını düşündüğümüz hususlara değindik. Dolayısıyla bu kısa girizgâhtan sonra asıl meselemize yani usûl-i fıkıh konusu olarak vâv harfinin anlamı etrafında yapılan tartışmalara geçebiliriz.

Şâfiî usûlcülerin, İmâm Şâfiî’ye nispet ettikleri ve ondan farklı düşündükleri meselelerden biri de vâv-ı âtif harfidir. İslam hukukçuları, “vâv-ı âtfın” ifade ettiği anlamları göz önünde bulundurarak toplamda sekiz görüş bildirmektedirler.<sup>802</sup> Şâfiî usûlcüler ise genel olarak üç farklı görüş ortaya koymaktadırlar:

Birinci görüş: Vâv-ı âtif, ister müfred kelimelerde ister cümlelerde gelsin mutlak manada tertib içindir. Bu görüş İmâm Şâfiî’ye nispet edilmiştir.<sup>803</sup> Ancak Sem’ânî, bu görüşün mutlak bir şekilde Şâfiî’ye nispet edilmesinin doğru olmadığını belirtmektedir.<sup>804</sup> Şîrâzî *et-Tebşira*’da bu görüşte olduğunu ifade etmiş ve görüşünü desteklemek üzere birçok argüman ileri sürmüştür.<sup>805</sup> Ancak sonradan kaleme aldığı *el-Luma*’ adlı kitabında bu görüşten vazgeçtiğini, vâv-ı âtf’ın, cem’ ve iştirak ifade ettiğini tasrih etmiştir.<sup>806</sup>

İkinci görüş: Vâv-ı âtif, mutlak manada cem’i ifade etmektedir.<sup>807</sup> Şîrâzî, Sem’ânî, Râzî ve Âmidî bu görüştedirler.<sup>808</sup> Şîrâzî, “*ashâbımızdan bazıları onun*

<sup>800</sup> Âl-i İmrân, 3/154. (Kederden sonra, bir takımınızı kendinden geçirecek şekilde size huzur ve emniyet indirdi; oysa bir takımınız da kendi dertlerine düşmüşlerdi.)

<sup>801</sup> Geniş bilgi için bk., Cüveynî, *el-Burhân*, md., 92; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 53-54; İbn Hişâm, *Muğni’l-Lebîb*, II, 408-425.

<sup>802</sup> Zerkeşi, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 3-9.

<sup>803</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 91; Sem’ânî, *Kavâti’u’l-Edille*, I, 35.

<sup>804</sup> Sem’ânî, *a.g.e.*, I, 36.

<sup>805</sup> Şîrâzî, *et-Tebşira*, s. 231-236.

<sup>806</sup> Şîrâzî, *el-Luma*’, s. 139.

<sup>807</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 91; Sem’ânî, *a.g.e.*, I, 35; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 262; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 53.

<sup>808</sup> Şîrâzî, *el-Luma*’, s. 139; Sem’ânî, *a.g.e.*, I, 35; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 262; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 58.

*tertib için olduğunu söylemişlerdir ki bu, bir hatadır*” demektedir.<sup>809</sup> Sem‘ânî, lügat ehlinin cumhuruna ve fıkıh bilginlerin ekseriyetine göre, “*vâv-ı âtf*”ın cem‘ anlamında olduğunu ve karine yoluyla *tertib* anlamında olmasının da mümkün olabileceğini rivayet etmektedir.<sup>810</sup> Râzî ise Sîbeveyhi’nin kitabında on yedi yerde onun mutlak cem‘ için olduğunu zikrettiğini söylemektedir.<sup>811</sup> Âmidî de nefsin tercihte bu görüşe meylettiğini ifade etmektedir.<sup>812</sup>

Üçüncü görüş: Vâv-ı âtf, cem ya da *tertib* ifade etmeyip sadece muşareke/iştirak içindir. Bu görüş Cüveynî’ye aittir.<sup>813</sup> Gazâlî de *el-Menhûl*’da Cüveynî’ye yakın bir görüş belirtmektedir.<sup>814</sup>

İmâm Şâfî ve Şâfî usûlcülere göre vâv-ı âtfın ifade ettiği anlamlar özetle bu şekildedir. Konu hakkındaki detaylara gelince aşağıda her görüş sahibinin konu hakkında öne sürdüğü en önemli argümanlara ve muhtemel itirazlara/cevaplara yer vermek istiyoruz.

Vâv-ı âtf, ister müfred kelimelerde ister cümlelerde gelsin mutlak manada “*tertib*” içindir, diyenler; nakil, hüküm ve mana cihetiyle bir takım deliller öne sürmüşlerdir:

1) Nakil:

a) Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا/ *Ey inananlar! Rükû edin ve secdeye varın*”<sup>815</sup> bu âyetteki vâv görüldüğü üzere tertibi gerekli kılmaktadır.<sup>816</sup>

Onlara şöyle bir cevap verilmiştir:

Bu âyette geçen vâv tertibi gerekli kılmamaktadır. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.), namaz kılarken önce rükû sonra secde ettiği halde şöyle buyurmuştur: “صَلُّوا“

<sup>809</sup> Şîrâzî, *el-Luma‘*, s. 139.

<sup>810</sup> Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, I, 35; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 5.

<sup>811</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, I, 262.

<sup>812</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 58.

<sup>813</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 92.

<sup>814</sup> Gazâlî, *el-Manhûl*, s. 58.

<sup>815</sup> el-Hacc, 22/77.

<sup>816</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 56.

كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي / *Beni, nasıl namaz kılıyor görüyorsanız, siz de öyle kılın.*<sup>817</sup> Şayet vâv tertib ifade etseydi, Hz. Peygamber (s.a.v) bu açıklamaya ihtiyaç duymazdı.<sup>818</sup>

b) Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنَ شَعَائِرِ اللَّهِ” / *Şüphesiz Safa ile Merve Allah'ın nişanelerindedir.*<sup>819</sup> Sahabe, Hz. Peygamber'e hangisinden başlayalım? diye sorunca, Hz. Peygamber onlara: “*Allah'ın başladığı ile başlayın*” buyurdu.<sup>820</sup> Eğer vâv, tertib için olmasaydı bu şekilde cevap vermeyecekti.<sup>821</sup>

Buna da şöyle bir cevap verilmiştir:

Bu delil onların aleyhine bir delildir. Çünkü sahabe Arap dilini çok iyi bilmelerine rağmen Hz. Peygamber'e hangisi ile başlayacaklarını sormuşlar. Şayet vâv tertibi için olsaydı böyle bir soruya gerek kalmayacaktı.<sup>822</sup>

c) Bir adam Resûlullah'ın huzurunda şöyle dedi: “ مَنْ يُطِيعَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ اهْتَدَى ، وَمَنْ عَصَاهُمَا فَقَدْ غَوَى ، فَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : بِنَسِ الْخَطِيبُ أَنْتَ ، هَلَّا قُلْتَ ، وَمَنْ عَصَا اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ كَفَرَ بِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْإِسْلَامِ ، وَمَنْ كَفَرَ بِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْإِسْلَامِ فَقَدْ كَفَرَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ، وَكُفْرًا كَبِيرًا ، وَهُوَ فِي عَذَابٍ عَظِيمٍ ” / *Kim Allah'a ve Resûl'üne itaat ederse doğru yolu bulmuştur. Kim de onlara isyan ederse doğru yoldan sapmıştır.*” Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) ona: “*Sen ne kötü bir hatipsin! Kim Allah ve Resûlü'ne isyan ederse doğru yoldan sapmıştır, deseydin ya*”<sup>823</sup> buyurdu. Eğer vâv, mutlak cem' manasında olsaydı Resûlullah'ın buyurduğu şekil ile adamın söylediği şekil arasında herhangi bir fark olmayacaktı. Bu da göstermektedir ki vâv tertib içindir.<sup>824</sup>

Bu delile ise şöyle bir cevap verilmiştir:

Hadiste zikredilen vâv, tertib iktiza etmemektedir. Çünkü Allah'a karşı masiyet ve Peygamber'e karşı masiyet birbirinden ayrılmaz. Dolayısıyla bu hadisteki

<sup>817</sup> Buhârî, **Ezân**, 10/18, 631.

<sup>818</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, I, 57.

<sup>819</sup> el-Bakara, 2/158.

<sup>820</sup> Müslim, **Hâc**, 15/19, 2941.

<sup>821</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, I, 56.

<sup>822</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, I, 56.

<sup>823</sup> Müslim, **Cum'a**, 7/13, 2007.

<sup>824</sup> Râzi, **el-Mahsûl**, I, 264; Âmidî, **el-İhkâm**, I, 56.

iddia, isabetli değildir. Hz. Peygamber'in, "وَمَنْ عَصَا اللَّهَ وَرَسُولَهُ" şeklinde sözünde Allah Teâlâ'nın ayrı olarak zikredilmesi sadece bir tazim ve saygı ifadesidir.<sup>825</sup>

d) Hz. Ömer (r.a.), bir şairin şu sözlerini, "كَفَى الشَّيْبُ وَالْإِسْلَامُ لِلْمَرْءِ نَاهِيًا", *yaşlılık ve İslâm kişiyi (günahtan) alıkoymak için yeterlidir.*" işitince ona: "*Şayet İslâm'ı yaşlılığa takdim etseydin yani İslâm'ı ihtiyarlıktan önce söyleseydin seni ödüllendirecektim.*"<sup>826</sup> demiştir. Hz. Ömer'in, Arap dilini iyi bilen birisi olarak böyle söylemesi, vâv'ın tertib için olduğunu göstermektedir.

Cevap:

Hz. Ömer, buradaki mezkûr sözü, vâv'ın tertib ifade ettiğini ortaya koymak için söylememiştir. O, İslâm kelimesinin, edep, saygı ve tazime daya layık olduğunu göstermek kastıyla, كَفَى الْإِسْلَامُ وَالشَّيْبُ İslâm ve yaşlılık... şeklinde "*İslâm*" kelimesinin takdim edilmesi gerektiğine işaret etmiştir.<sup>827</sup>

2) Hüküm:

Bir kimse kendisiyle zifafa girmediği karısına : "أَنْتِ طَالِقٌ وَ طَالِقٌ وَ طَالِقٌ" derse, ancak tek bir talak meydana gelir. Eğer vâv mutlak cem' için olsaydı, "أَنْتِ طَالِقٌ ثَلَاثًا" /*sen boşsun, üç defa boşsun*" sözünde, talak gerçekleştiği gibi orada da üç talakta gerçekleşmiş olurdu.<sup>828</sup> Diğer bir ifade ile "أَنْتِ طَالِقٌ وَ طَالِقٌ" sözündeki ikinci talak kadına ulaşmaz. Eğer vâv tertibi gerektirmeseydi, ikinci talak kadına ulaşırdı. Hâlbuki eğer adam karısına, "أَنْتِ طَالِقٌ طَلَّقْتَيْنِ" /*sen boşsun, iki defa boşsun*" şeklinde bir ifade kullanmış olsaydı buradaki ikinci talak ona ulaşmış olacaktı.<sup>829</sup>

Cevap:

<sup>825</sup> Râzi, *el-Mahsûl*, I, 268; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 57.

<sup>826</sup> Râzi, *el-Mahsûl*, I, 264; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 56. Bu delili Râzî ve Âmidî zikretmişlerdir.

<sup>827</sup> Râzi, *el-Mahsûl*, I, 268; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 57.

<sup>828</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 57.

<sup>829</sup> Râzi, *el-Mahsûl*, I, 267.

Bu delil de yerinde değildir. Çünkü “أنتِ طالق ثلاثاً” sözündeki “ثلاثاً” kelimesi “أنتِ طالق و طالق و طالق” kelimesini tefsir etmektedir. Dolayısıyla bu cümle, “أنتِ طالق و طالق و طالق” cümlesinin aksine bir bütün olarak itibara alınır.<sup>830</sup>

### 3. Mana:

Bir kimse “رَأَيْتُ زَيْدًا وَ عَمْرًا /Zeyd'i ve Amr'ı gördüm” dediğinde bir tertib söz konusudur. Tertib ise bir sebebi gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla vâvın tertib için olmadığını savunanlar, başka bir sebep ortaya koymadıkları sürece buradaki tertibin bir sebep oluşturduğunu kabul etmek zorundadırlar.<sup>831</sup>

### Cevap:

Zikredilen yukarıdaki örnek, “رَأَيْتُ زَيْدًا /Zeyd'i gördüm”, “رَأَيْتُ عَمْرًا /Amr'ı gördüm” sözü ile çelişkilidir. Çünkü söz konusu edilen iki isimden birinin takdimi, ittifakken aynı şeyde ikisinden birinin takdim edilmesini gerekli kılmamaktadır. Hâlbuki ikisinden birinin takdim edilmesi hususunda birine olan aşırı sevgi ve öneminden dolayı ondan haber vermek için bir anmanın sebep olması da mümkündür. Ya da sadece takdim edilenden haber vermeyi amaçlamış sonra da ikinci şahıstan haber vermeye niyetlenmiş olması muhtemeldir.<sup>832</sup> Ayrıca ibtidaen ismin zikredilmesi tertibe bir delil teşkil ediyorsa o zaman vâv'ın tertib için olduğunu söylemeye de gerek kalmamaktadır.<sup>833</sup>

Vâv-ı âtf'ın tertib ifade etmediğini en net bir biçimde vurgulayanların başında Sem'ânî gelmektedir. Nitekim ona göre de vâv-ı âtf'ın tertib ifade ettiğini ileri sürenlerin iddiası kesinlikle zayıf bir iddiadır. Çünkü bir kimse “رَأَيْتُ زَيْدًا وَ عَمْرًا /Zeyd'i ve Amr'ı gördüm” veya “جاءني زيد و عمرو /Zeyd ve Amr bana geldiler.” dediğinde, hiçbir şekilde bunu işiten kişi vâv-ı âtf'ın tertib ifade ettiğini anlamamaktadır. Önce Amr'ı görüp sonra “رَأَيْتُ زَيْدًا وَ عَمْرًا /Zeyd'i ve Amr'ı gördüm” demiş olması mümkündür. Yine, “رَأَيْتُ زَيْدًا وَ عَمْرًا مَعًا /Zeyd'i ve Amr'ı beraber gördüm” demesi de mümkündür. İşte bu durumda eğer vâv-ı âtf tertib için olsaydı

<sup>830</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 58.

<sup>831</sup> Râzi, *el-Mahsûl*, I, 267; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 57.

<sup>832</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 58.

<sup>833</sup> Râzi, *el-Mahsûl*, I, 268.



bu son söz çelişkili bir söz olacaktı. Nitekim Arapların vâv-1 atfı tefâul babında kullanması bunun çelişkili olduğuna delâlet etmektedir. Meselâ: “تقاتل زيد و عمرو/Zeyd ve Amr dövüştü” denilebilmektedir; fakat “تقاتل زيد ثم عمرو/Zeyd dövüştü sonra Amr” denilse bu sahîh olmaz. Bu yüzden tertib iddiası zayıf bir iddiadır.<sup>834</sup>

Vâv-1 âtf'ın mutlak cem' ifade ettiğini savunlar da birçok delil öne sürmüşlerdir. Şâfiî usûl geleneğinde de hemen hemen aynı argümanlar ileri sürülmüştür. Bu delillerin tamamına yakını Râzî ve Âmidî şu şekilde özetlemiştir:

1. Eğer vâv-1 âtfı şu örnekte olduğu gibi, “رَأَيْتُ زَيْدًا وَ عَمْرًا/Zeyd'i ve Amr'ı gördüm” tertib için olsaydı, (haşa) Allah Teâlâ'nın şu iki sözü sahîh olmayacaktı: “وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً/secde ederek kapısından girin ve 'bağışla!' deyin.”<sup>835</sup> ve “وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا”/“bağışla!” deyin ve secde ederek kapısından girin.”<sup>836</sup> Oysa iki âyette görülen takdim ve tehirle birlikte meselenin aslı birdir.

2. Eğer vâv-1 âtfı tertib için olsaydı şöyle demek hoş karşılanmazdı: “تقاتل زيد و عمرو/Zeyd ve Amr dövüştü.” Çünkü bunda herhangi bir tertib söz konusu değildir.

3. Eğer vâv-1 âtfı tertib için olsaydı, “رَأَيْتُ زَيْدًا وَ عَمْرًا بَعْدَهُ/Zeyd'i ve Amr'ı ondan sonra gördüm” sözü tekrar olurdu. “رَأَيْتُ زَيْدًا وَ عَمْرًا قَبْلَهُ/Zeyd'i ve Amr'ı ondan önce gördüm” sözü ise çelişkili olurdu.

4. Eğer vâv-1 âtfı tertib için olsaydı, “رَأَيْتُ زَيْدًا وَ عَمْرًا/Zeyd'i ve Amr'ı gördüm” örneğinde olduğu gibi birinin takaddümü ve ötekinin tehiri ile söze başlamak hoş karşılanmazdı. Çünkü vâv-1 âtf'ın zâhirinden bu anlaşılmaktadır.

5. Eğer vâv-1 âtfı tertib için olsaydı köle, efendisinin: “إِيتِ بِزَيْدٍ وَ عَمْرٍو/Zeyd'i ve Amr'ı getir” buyruğu karşısında bu tertibe uyması gerekirdi.

6. Muhtelif isimlerdeki vâv-1 âtfı, vâv-1 cemi' mecrasında gelmektedir. Mutemâsil isimlerde ise tesniye “ya”sı olarak gelmektedir. İkisi de tertib iktiza

<sup>834</sup> Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 36.

<sup>835</sup> el-Bakara, 2/58.

<sup>836</sup> el-A'râf, 7/161. Bu durum başka âyetlerde de görülmektedir: Bk., Tâhâ, 20/70; eş-Şuarâ, 26/48.

etmemektedir. Meselâ “جاءنى الزيدون و اجتمع الزيدون” sözü hükümde iştirak ifade etmektedir. Tertib ifade etmemektedir. Aynı şekilde vâv-ı âtîf ve vâv-ı cem’de de iştirak ifadesi hususunda müşterek olmaları mümkündür.

7. Vâv için mutlak cem’ makuldür. Çünkü mutlak cem’i ifade edecek bir harfin olması kaçınılmazdır. Hâlbuki orada ittifakla vâv dışında hiçbir harf mutlak cem’i ifade etmemektedir. Dolayısıyla mutlak cem’i ifade eden harfin, vâv olduğu ortaya çıkmıştır.

8. Eğer vâv-ı âtîf tertib için olsaydı, “fa” gibi cevabı şartın başına dâhil olması gerekirdi. Oysa şöyle demek hoş değildir: “اذا دَخَلَ زَيْدُ الدَّارِ وَ أَعْطَاهُ دِرْهَمًا /ne zaman Zeyd eve girerse (ve) ona bir dirhem vereceğim.”<sup>837</sup>

Vâv-ı âtîf’in ne mutlak tertib ne de mutlak cem’ olduğunu kabul etmeyen Cüveynî, bu görüşte olanların yanlışlıklarını belirtmektedir. Çünkü ona göre, vâv-ı âtîf’in tertib için olduğunu söyleyenler Arap dilinden bağımsız hüküm vermektedirler. Oysa Arap dili ve fesahatinden zorunlu olarak bilenen şudur ki, bir kimse: “رَأَيْتُ زَيْدًا وَ عَمْرًا /Ben Zeyd’i ve Amr’ı gördüm” dediğinde, bununla Zeyd’i gördüğünü bildirmemiştir. Çünkü hem mütekellim hem de muhatap Zeyd’in görülmesinin önce olmadığını bilir. Bunun böyle olması sadece cümlenin dizilişinin bu şekilde güzel olmasından dolayıdır. Aynı şekilde vâv’ı cem’e hasredenler de Arap diline tahakküm etmektedirler. Kim, “رَأَيْتُ زَيْدًا وَ عَمْرًا /ben Zeyd’i ve Amr’ı gördüm” derse, ikisini birlikte gördüğüne hüküm etmemiştir.<sup>838</sup>

Cüveynî, tertib iddiasının geçersizliğine en güzel örnek olarak Arapların vâv’ı “تَفَاؤُلٌ”; “تَقَاتَلُ زَيْدٌ وَ عَمْرٌ /Zeyd ve Amr dövüştü” babında kullanmalarını gösterir. Ayrıca vâv’ın cem için olduğunu ispatlamak için öne sürülen; “سَنْتِ طَالِقٌ وَ طَالِقٌ /sen boşsun ve boşsun” örneğinin bir kandırmaca olduğunu ve bunun benzerini hiçbir dil mantığının kabul etmeyeceğini söylemektedir. Çünkü ikinci talakın kadına ulaşmamasının sebebi: İkinci talak, kelamın/cümlenin başındaki sözün bir açıklaması değildir. Birinci kelam tamdır. Kadın onunla bâine olmuştur. Cüveynî, “رَأَيْتُ زَيْدًا وَ

<sup>837</sup> Râzi, **el-Mahsûl**, I, 262-264; Âmidî, **el-İhkâm**, I, 54-55; Şîrâzî, **el-Luma’**, 140; Sem’ânî, **Kavâti’u’l-Edille**, I, 36-37.

<sup>838</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 92.

عمرأ/Ben Zeyd'i ve Amr'ı gördüm” örneğinde ikisini birlikte görme iddiasının da Arap diline bir tahakküm olduğunu tekrar ifade ettikten sonra kendi görüşü hakkında şunu dile getirmektedir:

“Öyle ise vâv-ı âtîf harfinin, atıf/bağlaç ve iştirak ifade etmesi gerekir. Kendisinde cem‘ veya tertibi hissettiren bir durum söz konusu değildir.”

Vâv'ın bazen bir meselenin amacı dışında cem‘ manasında gelmesi doğrudur. Örneğin, “لا تأكل السمك و تشرب اللبن /sütle beraber balık yeme” bunu manası ikisini birlikte yeme demektir. Eğer atıf yapmak istersen şöyle dersin: “لا تأكل السمك و تشرب اللبن” Balık yeme ve süt içme, bu şekilde ikisini de yasaklamış olursun Ayrıca şairin şu sözü de böyledir:

لَاتِنَّ عَنْ خُلُقٍ وَ تَأْتِي مِثْلَهُ عَارٌ عَلَيْكَ إِذَا فَعَلْتَ عَظِيمٌ

Benzerini yapacağın (kötü) bir davranışı asla yasaklama (yasakladığın şeyle beraber) sen (onu) yaparsan senin için büyük bir utançtır.”<sup>839</sup>

Sonuç olarak Şâfiî usûlcüler, vâv-ı âtîf'ı farklı anlamlara hamlederek imamlarından farklı bir görüşe kail olmaktadır. Ancak İmâm Şâfiî'ye nispet ettikleri “vâv-ı âtîf'in sadece tertib ifade ettiği” görüşünü somut bir referansla ortaya koyamadıkları görülmektedir. Zira Şâfiî'nin bu görüşünü acaba yazılı olmayan fakat kulaktan kulağa aktarılan bir bilgiden mi, yoksa sadece onun zikrettiği bir iki örnekten hareketle mi, bu sonuca vardıkları net değildir. Net olarak bilinen şu ki, İmâm Şâfiî Arap dilinin gramerini, belagatini ve tüm inceliklerini çok iyi bilen biridir. Vâv-ı âtîf'in ifade ettiği farklı anlamlardan bihaber olması düşünülmaz. Hatta bu konuyu müstakil bir başlık altında veya özel bir cümle ile belirtmeye bile gerek duymamıştır. Geriye şu kalmaktadır: İmâm Şâfiî, Kur'ân'daki bazı meseleleri veya fikhî bir olayı izah ederken orada vâv-ı âtîf tertib ifade etmiştir, o da bunun tertib için olduğunu söylemiştir. Zaten bu harfin, cümle içindeki siyak ve sibaka göre farklı anlamlara geldiğini âlimler de kabul etmekte, buna dair Kur'ân ve Sünnet'te de bir hayli örnek yer almaktadır. Dolayısıyla sadece bazı örneklerden yola çıkılarak onun, vâv-ı âtîf'in tertib ifade ettiği görüşünde olduğunu ve sonraki usûlcülerin öne

<sup>839</sup> Cüveynî, el-Burhân, md., 92.

sürdükleri argümanları göz ardı ettiğini iddia etmek kanaatimizce pek isabetli değildir. Nitekim bu husustaki tartışmalara son vermek adına Sem‘ânî ve Zerkeşî'nin şu sözlerinin aydınlatıcı olacağını düşünmekteyiz:

*“İmâm Şâfî'ye nispet edilen, ‘vâv-ı âtif mutlak manada tertib ifade etmektedir’ sözü kesinlikle doğru değildir. O, abdest âyetini zikrederken sadece oradaki siyak itibariyle vâvın tertib ifade ettiğini belirtmiştir. Bu âyetteki vâvın tertib için olduğunu söylemesinin nedeni ise şundan dolaydır: Abdest, tertibe aykırı bir lâfızda gelmeyen bedeni bir ibadettir. Nitekim namaz, hacc gibi bedeni ibadetler, her yerde değişik mürettep fiilleri içermektedir. Bu ibadetler, her durumda tertibi gerektirmese de tertib manasına uygun bir lâfızla gelmektedir. Lafızlardan da istenilen bir fayda elde edilmektedir ki tertib de faydanın bir türüdür. İşte bu şeylerin bir araya gelmesiyle, burada vâvın zâhiri tertib manasına dönüşmüştür. Dolayısıyla vâv, tertibe hamledilmiş ve zâhiren hüccet olmuştur.”<sup>840</sup>*

*“Şâfî'nin kendi sözlerinden anlaşılan o ki, vâv dil açısından değil; şer‘î kullanımda tertib ifade etmektedir. Onun abdest âyetinde tertib anlamını vacib kılması da bundan dolaydır. Sadece bu da değil Câbir'in rivâyet ettiği, ‘Allah'ın başladığı ile başlayın’ hadisine tutunması da Şâfî'nin vâvı mutlak manada tertib anlamında kullanmadığını göstermektedir. Bu bilgilere rağmen vâvın anlamı hususunda bir tereddüt meydana çıkarsa o zaman onu şer‘î kullanıma hamletmek gerekir. Çünkü şer‘î kullanım dile takdim edilir. İşte Şâfî'nin sözü bu şekilde değerlendirildiğinde işkâl ve tartışmalar da son bulur.”<sup>841</sup>*

## 2.2. EMİR VE NEHİY

Şâfiîler, “emir ve nehyi” nas, zâhir, mücmel ayırımında zâhirin kısımları arasında ele almaktadırlar. Buna binaen lâfız-hüküm bağlamından da hareketle Şâfiî usûl geleneğinde yazılan eserlerde “emir-nehiy” konusu genel olarak dille ilgili usûl kurallarının “kelâm/cümle” ana başlığı altında umûm, husûs ve mücmel konularından önce ele alındığı görülmektedir. Birçok usûl eserinin başında “emir ve nehyi” konularının yer alması ve üzerinde uzunca durulmasının nedenini Râzî, “usûl-i fikhın

<sup>840</sup> Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, I, 36-37.

<sup>841</sup> Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 6.

*bablarını tayin etme kuralı” başlığı altında şöyle dile getirmektedir: “Sözün delâleti; ya kendi zatı bakımından emirler-nehiyeler, ya arızlar, ya taalluk ettiği mahal bakımından umûm-husûs ya da delâlet şekli bakımından mücmel ve mübeyyen olarak incelenir. Zatın incelenmesi arızların incelenmesine takdim edilmesi gerektiğinden kesinlikle ‘emir ve nehiy’ bölümünün umûm ve husus bölümünden önce incelenmesi gerekir.”<sup>842</sup> Serahsî ise hususa şu özlü ifadesiyle işaret etmektedir: “Söze emir ve nehiy konularıyla başlamak en isabetli olanıdır. Çünkü mükellefiyetin büyük bir bölümü onlarla gerçekleşmekte, şer’î hükümler onlarla bilinmekte ve helal ile haram olan şeyler onlar vasıtasıyla birbirinden temayüz etmektedir.”<sup>843</sup>*

Görüldüğü gibi genel olarak usûlcüler, lâfız-mana ilişkisini belirleme çabası neticesinde, lâfızları, mana-hüküm bağlamından hareketle ele almışlar, söze “emir ve nehiy” konularıyla başlamışlar ve ikisi etrafında ciddi tartışmalara yer vererek birbirinden farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Neticede İslâm hukuk metodolojisinin en tartışmalı konularından biri emir-nehiy konusu olmuştur. Fıkıh usûlü eserlerinde özellikle emrin tanımı, emrin eyleme delâletinin hakikat mi mecaz mı olduğu, emir için belirlenmiş bir sığın bulunup bulunmadığı, emrin delâleti, karînesiz kullanımda anlamların hangisinin takdim edileceği, emrin fevri veya tekrarı gerektirip gerektirmediği gibi pek çok konu geniş bir şekilde tartışılmıştır. Bu tartışmalar her ne kadar sonraki dönemlerde daha yoğunluk kazanmışsa da İmâm Şâfiî de bu konuların incelenmesine ve farklı tartışmaların ortaya çıkmasına temel teşkil eden önemli görüşler ortaya koymuştur. Kendisi aslında emir konusunu müstakil bir başlık altında incelememiş daha çok naslardan yola çıkarak değerlendirmelerde bulunmuştur. Dolayısıyla konuyla alakalı görüşleri derli toplu olmayıp hem kendi eserlerinde hem de farklı usûl kitaplarında dağınık bir şekildedir. Bununla birlikte *el-Umm*’da “ما جاء في أمر النكاح” başlığı altında emir hakkında önemli bilgilere yer vermiştir.<sup>844</sup> Buna karşılık sonraki Şâfiî usûlcüler, emrin mahiyeti hakkında birbirinden farklı tanımlar yapmakla birlikte konuyu müstakil ve hayli geniş bir şekilde ele almışlardır.

<sup>842</sup> Râzi, *el-Mahsûl*, I, 127.

<sup>843</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 8. Geniş bilgi için bk., Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık Vaz’ İlminin Temel Meseleleri*, 150.

<sup>844</sup> Şâfiî, *el-Umm*, VI, 368-371.

Emir-nehiy etrafında cereyan eden tartışmalar birçok meselede oldukça benzerlik arz ettiğinden emir konusundaki tartışmaların nehiy için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla aşağıda nehiy konusunu ele aldığımızda benzer tartışmaları tekrar ele almayıp sadece farklı olan meselelere değineceğiz.

### 2.2.1. Emir

Emr/ الأمر kelimesi, sözlükte iki farklı anlamda kullanılmaktadır. “Hal, durum, iş, olay” anlamına gelen emrin çoğulu “أمور/umûr” gelir ve geniş bir kullanım alanına sahiptir.<sup>845</sup> Nehyin zıddı olarak “bir işin yapılmasını istemek” şeklindeki emrin çoğulu ise “أوامر/evâmir” olarak gelir ve usûlcülerin kast ettiği emir de budur.<sup>846</sup> Usûlu’l-fikh terimi olarak en genel tanımı: “Bir işin yapılmasının otoriter bir tarzda istenmesi için vaz’ olunmuş lâfızdır” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>847</sup>

Bir işin/fiilin yapılmasını talep etmek için Arapçada bazı özel emir sığıları/kipleri kullanılmaktadır. Sulâsî fiillerde “افْعَلْ” ve “يَفْعَلْ” vezninde gelmektedir. Bunlar hakîkî/sarîh emir sığılarıdır. Bunun dışında mecâzî/gayr-i sarîh emir sığıları da vardır. Zira hakîkî emir sığılarının dışındaki üsluplarla bir işin yapılması talep edildiğinde ona mecâzî emirler denir. Mesela, irşat, tehdit, ikram, dua gibi maksatlar için kullanılan üsluplar mecâz ifade etmektedir.<sup>848</sup>

Yukarıdaki bilgiler, genel olarak Arapçanın özelliklerinden kaynaklanan ve dil bilimciler tarafından kabul gören hususlardır. Usûlcüler ise emir tarifinde sığıayı değil sığınanın gerektirici ve bağlayıcı bir üslupta kullanılmasını ölçü almışlardır. Bu sebeple emir sığıasının kesinlik (cezm) ifade etmesi ile emredenin emredenden üstün olması “isti’lâ” hususlarının gerekliliği usûlcüler arasında tartışma konusu olmuştur.<sup>849</sup> Benzer şekilde Şâfiî usûlcüler de bir işin yapılmasını talep etmenin hakikaten emir olabilmesi için “isti’lâ” ve “itaat” gibi şartlara binaen farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Ancak İmâm Şâfiî’nin eserlerinde emir konusu, kendinden sonraki usûl literatüründe yer aldığı şekliyle yer almadığından ve kendisine ait bir

<sup>845</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, I, 126.

<sup>846</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, I, 125.

<sup>847</sup> Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, I, 191; Sem’ânî, *Kavâti’u’l-Edille*, I, 50; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 335.

<sup>848</sup> Geniş açıklama ve örnek âyetler için bk., Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, I, 191; Sem’ânî, *a.g.e.*, I, 45; Râzi, *el-Mahsûl*, I, 303 vd.

<sup>849</sup> Salim Ögüt, “Emir”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1995, XI, 120.

tanımının olmamasından dolayı onunla Şâfiî usûlcüleri somut bir tanım üzerinde karşılaştırmak mümkün değildir. Bununla birlikte eserlerinin farklı yerlerinde emir konusu hakkında arz ettiği bilgi ve açıklamalara binaen ve onunla aynı paralelde düşünen bazı Şâfiî usûlcülerin emir tariflerine dayanarak Şâfiî'ye ait muhtemel bir tanım ortaya koymak mümkündür.<sup>850</sup> İmâm Şâfiî'ye göre, naslarda olsun insan kelâmında olsun emir, ibâha,<sup>851</sup> teşvik, vücûb<sup>852</sup> hatta nehiy<sup>853</sup> gibi anlamlara geldiğinden farklı ihtimallere açıktır. Nas ve icmâya dayanan emrin vücûbiyeti, ancak terki helal/caiz olmayan farzlar için söz konusudur. Namaz, zekât<sup>854</sup> ve hacc<sup>855</sup> gibi ibadetleri emreden âyetler bunlara örnek verilebilir.<sup>856</sup> Ayrıca ona göre, ilim ehlinin, vücûb-mubâh veya emir-nehiy hususunda vacib olmayan irşâdın birbirinden ayrabilmesi için Kitâb okurken ve Sünnet'i öğrenirken emrin neye delâlet ettiği üzerinde düşünmesi gerekir.<sup>857</sup> Şâfiî, emrin nedbe ve vücûb arasında gidip geldiğini ifade ederken kocasız cariye ve hür kadını/eyâmî evlendirmeyi “*onlara baskı yapmayın*”<sup>858</sup> âyetine dayanarak vacip olarak görmektedir. Diğer taraftan baskı yapma hususunda bir nehiy bulunmadığından köleyi evlendirmenin (*bekârları evlendirin*)<sup>859</sup> vacibliği kendisi için açık olmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla ona göre, emir vücûb ve nedbe olmak üzere iki ihtimale hamledilebilir.<sup>860</sup>

Buna benzer görüşlerine binaen görülen o ki İmâm Şâfiî, “*emrin*” Kitâb, Sünnet ve insanların kelâmında birçok manalara geldiğini; buna binaen de mubah ve vücûb ifade eden farklı ihtimallere açık emrin varlığından söz etmektedir. Emrin manalarının Kitâb ve Sünnet'ten anlaşılacağına vurgu yaparak emredici bir otoriteyi işaret etmektedir. Zaten *er-Risâle*'de Allah'ın insanlara hem kendi emrine, hem de

<sup>850</sup> bk., Şâfiî, **el-Umm**, VI, 368-371.

<sup>851</sup> bk., el-Mâide, 5/2. “وَإِذَا خَلْتُمْ فَاصْطَادُوا” (*İhramdan çıktığınız zaman avlanabilirsiniz.*)

<sup>852</sup> bk., en-Nûr, 24/32 وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِيمَانِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ (*İçinizdeki bekârları, kölelerinizden ve cariyelerinizden iyi olanları evlendirin. Eğer yoksul iseler, Allah onları lütfu ile zenginleştirir.*)

<sup>853</sup> bk., ما أَمَرْتُمْ مِنْ أَمْرِ فَاتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَمَا نَهَيْتُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا Farklı lâfızlar için bk., Şâfiî, **el-Umm**, VI, 370; Buhârî, **İ'tisâm**, 97/2, 7288; Müslim, **Hâc**, 15/73, 3244.

<sup>854</sup> el-Bakara, 2/43. وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ. et-Tevbe, 196. خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً.

<sup>855</sup> el-Bakara, 2/196. وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ.

<sup>856</sup> bk., Şâfiî, **el-Umm**, VI, 368-369.

<sup>857</sup> bk., Şâfiî, **el-Umm**, VI, 368-371.

<sup>858</sup> el-Bakara, 2/232.

<sup>859</sup> en-Nûr, 24/32.

<sup>860</sup> bk., Şâfiî, **el-Umm**, VI, 371-377.

Peygamberinin emrine uymalarını farz kıldığını açıkça ifade etmektedir.<sup>861</sup> İmâm Şâfiî'nin bu yaklaşımı daha çok Şâfiî usûlcülerden Şîrâzî ve Sem'ânî'nin emir tarifine benzemektedir. Onlar emrin tanımında özellikle emrin sıgasına vurgu yaparak bir tanım öne sürmektedirler. Onlar emri: *“Bir kimsenin rütbece kendisinden aşağıda olan birisinden bir eylemin yapılmasını sözlü olarak istemesidir.”*<sup>862</sup> şeklinde tanımlamaktadırlar.

Cüveynî ve Gazâlî'nin tanımı ise; *“الأمر: القول المقتضى طاعة المأمور بفعل الأمور به/Emir, emre muhatap olan kişinin, emredilene yapmak suretiyle itaat etmesini gerektiren sözdür.”*<sup>863</sup> şeklindedir.

Görüldüğü gibi bu iki tanım arasında göze çarpan en önemli fark, birinde üstünlük/isti'la kaydının olması diğerinde ise itaat kaydının olmasıdır. Dolayısıyla buna göre *“isti'la ve itaat”* ifade etmeyen sözlerin emrin kapsamına girmediği anlaşılmaktadır. Cüveynî de buna işaret ederek, tanımında zikri geçen *“الطاعة”* kaydının konulmasındaki maksadın, kesin talep ifade eden emir ile, dua ve temenni ifade eden emri birbirinden ayırmak için olduğunu söylemektedir.<sup>864</sup> Ancak Râzî, son tanımı iki yönden kısır döngü bir tanım olduğunu ileri sürerek şu şekilde eleştirmektedir:

*“Birincisi, tanımda geçen “المأمور و المأمور به” kelimelerinin “الأمر” kelimesinden türemiştir. Bu ikisinin bilinmesi için önce emrin bilinmesi gerekmektedir. Emrin o ikisiyle tanımlanması durumunda devre/kısır döngü meydana gelecektir.*

*İkincisi, tanımda geçen “الطاعة/itaat” kelimesi Şâfiîlere göre “emir” anlamına muvafık iken Mü'tezîlere göre ise “irade” anlamına muvafıktır. Dolayısıyla Şâfiîlere göre itaatın bilinmesi ancak emrin bilinmesiyle mümkün olmaktadır. Emrin, itaat ile tanımlanması durumunda yine devre/kısır döngü meydana gelecektir. Ona göre, emrin tanımı şöyle olmalıdır: “Fiilin yapılmasını üstünlük/isti'la yoluyla sözlü olarak istemektir.” Bu tanımda, iltimas ve duanın; emir kapsamında olmadığını belirtmek için “isti'la”; fiilin sözün kapsamında olmadığını*

<sup>861</sup> bk., Şâfiî, **er-Risâle**, md., 281

<sup>862</sup> Şîrâzî, **Şerhu'l-Luma'**, I, 191; Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, I, 50.

<sup>863</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 118; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 49.

<sup>864</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 118.



göstermek için de “kavl/söz” kaydı konulmuştur.<sup>865</sup> Âmidî de emir konusunda yapılan tanımların bir kritiğini yaptıktan sonra Râzî'nin tanımına oldukça yakın sayılabilecek, şu tanımı yapmaktadır: “Emir, bir fiilin/eylemin yapılmasını İsti‘lâ cihetiyle (otoriter bir tarzda) istemektir.”<sup>866</sup>

Netice olarak Şâfiî usûlcülerin tanımlarından yola çıkarak emre dair ittifak edilen bir tanımın varlığından söz etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü Cüveynî ve Gazâlî gibi âlimler, üst makama yapılan emirlerin de hakiki olarak emir kapsamında olduğunu, bu nedenle emrin tanımına “isti‘lâ” kaydını koymaya gerek olmadığını belirtmektedirler.<sup>867</sup> Oysa onlar dışındaki Şâfiî usûlcülere ait tanımlarda özellikle bu kayda yer verildiği görülmektedir.

Şâfiî usûlcülerin mezkûr tanımlarında emrin “القول/söz” oluşuna yapılan vurgu ayrıca önemlidir. Çünkü Cüveynî, tanımda geçen “القول/söz” kelimesinden amacın, “emri” kelamın diğer kısımlarından ayırmak için olduğunu belirtmektedir.<sup>868</sup> Şâfiî usûlcüler de bir sözün emir, nehiy haber ve istihbâr kısımlarının bulunduğunu belirtmekte ve emri de sözün kısımlarından biri olarak görmektedirler. Genel olarak fiil ile oluşan emrin ancak mecaz yoluyla kabul etmektedirler.<sup>869</sup> Bununla birlikte onlar, emrin, sözlü ifade olduğu noktasında hemfikir oldukları halde emrin, fiile delâletinin hakiki değil mecâzî olduğu noktasında tam olarak görüş birliğine varmamışlardır. Zira Âmidî, emir kelimesinin fiile mecazen delâlet ettiğini savunanların öne sürdüğü tüm delil ve görüşleri tek tek kritiğe tâbi tuttukten sonra ismin, emir olması itibariyle müşterek ve mecaz olmaksızın söz ve fiilin her ikisine de emir isminin verilmesinin uygun olduğunu belirterek farklı bir tercihte bulunmuştur.<sup>870</sup> Buna göre emrin sözlü ifade olduğu konusunda aynı görüşü paylaşan Şâfiî usûlcüler, emrin eyleme/fiile delâletinin hakikat mi mecaz mı olduğu noktasında tam bir ittifak içinde olmadığı söylenebilir. Bu hususa Hz. Peygamber'in

<sup>865</sup> Râzi, **el-Mahsûl**, I, 308-309. الامر: طلب الفعل بالقول على سبيل الإستعلاء.

<sup>866</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, I, 335. الامر: طلب الفعل على جهة الإستعلاء.

<sup>867</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 118; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 49.

<sup>868</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 118.

<sup>869</sup> Şîrâzî, **el-Luma'**, 45; Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, I, 46; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 49; Râzi, **el-Mahsûl**, I, 303.

<sup>870</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, I, 332.

fiillerinin emir olarak isimlendirilip isimlendirilmeyeceği örnek gösterilmiştir.<sup>871</sup> Bu mesele emir sıgası başlığı altında ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

### 2.2.1.1. Emrin Sıgası

Emir meseleleri arasında tartışıla gelen meselelerden biri de emir sıgasıdır. Usûlcülerin bazen müstakil bir başlık altında ele aldığı bazen de emrin mucebi meselesi içerisinde incelediği bu mesele, Şâfiî usûlcüler arasında da gerekli olup olmaması açısından farklı görüşler ileri sürülmüştür. Nitekim Gazâlî, bazı usûlcülerin, emrin bir sıgası olup olmadığı konusunda tartışıklarını söylemekle birlikte böyle bir başlığa gerek olmadığını belirtmektedir. Çünkü Şâri'in, "*Size şunu emrettim*" veya siz "*şununla emrolundunuz*" sözü, yine sahabinin "*şununla emrolundum*" sözü, emr'e delâlet eden birer sıgadır. Şâri, "*size şunu vacip kıldım*", "*size farz kıldım*", "*size şunu emrettim, terkettiğiniz takdirde cezalandırılacaksınız*" gibi sözleri vücûba delâlet eder. Yine Şâri'in "*şu işi yapmanıza karşılık sevap alacaksınız; terk ettiğiniz takdirde ceza görmeyeceksiniz*" sözü nedb'e delâlet eden bir sıgadır. Bunlarda hiç bir görüş ayrılığı yoktur. Görüş ayrılığı ve tartışma, "*افعل/ yap*" sözünün, karînelerden arınmış olarak bulunduğu, mücerret sıgası ile emre delâlet edip etmeyeceğidir.<sup>872</sup>

Gazâlî'nin dikkat çekmek istediği nokta şudur: Emir, kendisi ile ilgili karînelerin bulunup bulunmamasına göre farklı delâletlere sahiptir. Buna göre emir, vücûb, ibâha nedb, irşâd veya te'dib gibi vecihlere delâlet etmesi mümkün görülmüş ve bundan dolayı farklı görüşler ortaya konmuştur. Diğer bir ifade ile nasta geçen bir emirden maksadın ne olduğunu gösteren bir karîne varsa, emri bu karînenin delâlet ettiği manada anlamak gerekir. Ancak karînelerden soyutlanmış bir emir söz konusu olduğunda emrin ne yönden anlaşılması gerekeceği hususunda usûlcüler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Gazâlî, emir sıgasının kullanımında on beş vecih bulunduğunu dolayısıyla hangilerinin vaz'aslî kullanım, hangilerinin mecâzî

<sup>871</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 192; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 335.

<sup>872</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 53, 249; *Tercümesi*, II, 50.

kullanım olduğunu araştırmak gerektiğini ve usûlcülerin bu hususta birbirinden farklı görüşler ortaya koyduklarını belirtmektedir.<sup>873</sup>

Râzî ve Âmidî de, Gazâlî'nin emir sıgasının kullanımındaki on beş yönünü zikretmekte ve bu vecihlerin tamamında “افعل/yap” sıgasının hakikat olmadığı hususunda âlimlerin ittifak ettiklerini belirtmektedirler. Ancak onlar vücûb, nedb, ibâha, irşad, tenzîh ve tahrîm hususlarında ihtilafa düşmüşlerdir. Buna göre kimi âlimler emir sıgasının on beş vecih arasında müşterek olduğunu; kimileri bunların sadece vücûb, nedb ve ibâha arasında müşterek olduğunu; kimileri ise bu derecelerin en altı olan ibaha'ya delâlet ettiğini söylemişlerdir.<sup>874</sup>

Emrin sıgası hakkında söylenenlerin tam olarak anlaşılması için ayrıca emrin delâleti hususunda yapılan tartışmalara bakmak gerekmektedir.

### 2.2.1.2. Emrin Delâleti

Bir nasta emir yer aldığında ve bundan maksadın ne olduğunu beyan eden karîneler söz konusu ise emir, bu karînelerin delâlet ettiği manaya hamledilir. Ancak maksadın ne olduğunu belirten haricî karînelerden soyut bir emir söz konusu ise o zaman emrin delâletinin ne olması gerekeceği hususunda usûl âlimleri farklı görüşler ortaya koymuşlardır.<sup>875</sup> Şâfiî usûlcüler, “افعل/yap” emir sıgasının vücûb, nedb, irşad, ibaha, te'dib vs. gibi birçok anlama geldiğine dair aynı görüşleri paylaşmakta ve bu anlamların tümünün, emir sıgasının hakikî anlamına delâlet etmediği noktasında hem fikirdedirler. Ancak dış karînelerden soyutlanmış mutlak bir emrin delâleti hususunda farklı görüşler ileri sürmüşler ve konuyu detaylı bir şekilde incelemişlerdir. Neticede ise vücûb, nedb, ibaha, tehdid şeklinde dört anlam üzerinde durmuşlardır.<sup>876</sup> Şâfiîlerin çoğunluğına göre her ne kadar mutlak emir vücûb ifade etse de konu ile ilgili olarak İmâm Şâfiî'den farklı görüşler rivâyet edildiği ve kendi aralarında da görüş ayrılığına düştükleri görülmektedir. Şâfiî usûlcülerin kabullerine göre ileri sürdükleri görüşleri şöyle sıralayabiliriz:

<sup>873</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 54.

<sup>874</sup> Geniş bilgi bk., Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 53; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 327; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 337.

<sup>875</sup> Şa'bân, *Usûlu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, 310.

<sup>876</sup> Geniş bilgi bk., Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 261; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 52; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 325; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 337; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 92.

1. Emir sıgası vücûb ifade eder: Herhangi bir kârîne bulunmadıkça emir ister vaz‘ ister şer‘ cihetiyle olsun vücûba delâlet eder. Şîrâzî ve Sem‘ânî bu görüştedirler.<sup>877</sup> Cüveynî ve Âmidî’nin rivâyet ettiğine göre İmâm Şâfiî de bu görüştedir.<sup>878</sup> Cüveynî, *et-Telhis*’de şu sözlere yer vermektedir: “*Farklı mezheplerden herkes Şâfiî’ye ait eserlerindeki farklı ibarelerinden birini alarak onun da kendileriyle aynı görüşte olduğunu iddia etmişlerdir. Nitekim Kadı, insaf sınırını da aşan bir şekilde Şâfiî’nin eserlerdeki bazı lâfızlara tutunarak onun tevakkuf görüşünde olduğu sonucuna varmıştır. Hâlbuki onun mezhebi konusunda bilinen ve zâhir olan, mutlak emri vücûba hamlettiği yönündedir.*”<sup>879</sup>

2. Emir sıgası vücûb, nedb ve ibâha manaları arasında müşterektir: Dolayısıyla her iki manaya da aynı ölçüde delâleti muhtemeldir. Gazâlî, Şâfiî’den *Ahkâmu’l-Kur’ân* adlı eserinde emrin, nedb ile vücûb arasında gidip geldiğini nakletmektedir.<sup>880</sup> Bunun ayrıntılarını ise *el-Umm*’dan alıntı yaparak şöyle aktarmaktadır: “*Biz kocasız kadınların evlendirilmesini, ‘Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme müddetlerini bitirdikleri vakit, aralarında iyilikle anlaşmaları takdirde, onların (eski) kocalarıyla evlenmelerine engel olmayın*”<sup>881</sup> âyetinden dolayı vacip gördük. Köleyi evlendirmenin vacip olması hususunda ise bende bir kanaat oluşmadı. Çünkü ‘Sizden bekâr olanları, kölelerinizden ve cariyelerinizden durumu uygun olanları evlendirin’<sup>882</sup> âyetinde onların evlenmelerini engellemek konusunda bir nehiy bulunmamaktadır. O da bir emirdir, bu da bir emirdir. Dolayısıyla emir, hem vücûba hem de nedbe delâleti ihtimallidir.”<sup>883</sup>

3. Emir sıgası nedb ifade eder: Yeterli bir kârîne bulunmadıkça emir vücûb ifade etmez. Cüveynî bu görüşün Mü‘tezile bilginlerine ait olduğunu

<sup>877</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 206; a.g.mlf, *et-Tebşira*, s. 26; Sem‘ânî, *Kavâti‘u'l-Edille*, I, 50.

<sup>878</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 132; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 338. Şâfiî’nin bu görüşte olduğuna dair rivâyetler için bk., Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 99.

<sup>879</sup> Cüveynî, *et-Telhis*, I, 264.

<sup>880</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 57.

<sup>881</sup> el-Bakara, 2/232.

<sup>882</sup> en-Nûr, 24/32.

<sup>883</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 57; Şâfiî, *el-Umm*, VI, 368-371.

söylemektedir.<sup>884</sup> Gazâlî ve Âmidî, bu görüşün Şâfiî'den nakledildiğini belirtmektedirler.<sup>885</sup>

4. Emir sıgası, vücûba delâlet etmekle birlikte terki durumunda va'îd/tehdit ifade eder. Bu görüş Cüveynî'ye aittir. O da aslında birçok âlim gibi emir sıgasının vücûb ifade ettiğini savunmaktadır. Ancak vücûb ifadesine “*emri terk takdirinde tehdit kaydını*” ilave ederek Şâfiî başta olmak üzere diğer usûlcülerden ayrılmaktadır. Ona göre karînelerden soyutlanmış mutlak emrin sıgasından vücûb manasının anlaşılması için emrin terki, tehdit ile kayıtladığının bilinmesi gerekir. Emrin terki, tehdit ifade ettiğine göre bu durumda olan her şey vücûbu ifade eder.<sup>886</sup>

5. Tevakkuf: Emrin hangi anlamı ifade ettiğini öğrenmek için tevakkuf etmek ve araştırmak gerekmektedir. Cüveynî, *et-Telhîs*'de bu görüşte olduğu halde *el-Burhân*'da ise bu görüşü kabul etmemektedir.<sup>887</sup> Gazâlî ve Âmidî ise tevakkuf görüşünü benimsemektedirler. Onlara göre, tercihe şayan olan görüş budur.<sup>888</sup> Çünkü emr'in bu kısımlardan biri için konulmuş olması, ya akıl ya da nakil yoluyla bilinmektedir. Aklın incelenmesi de, ya zarurî ya da nazarîdir. Dil konularında aklın yeri yoktur. Nakil ise mütevâtir veya âhâd olur. Âhâd haberlerde ise hüccet yoktur. Tevatüren nakil ise şu dört kısım dışına çıkamaz: 1) Bir kelimenin vaz' nedeni 2) Şâr'in bunu tasdiki 3) İcmâ ehlinde nakli 4) Topluluk sayısı. Bunlar naklin tashih yönleridir. “*افعل/yağ*” veya “*امرئك كذا/sana şunu emrettim*” gibi sözler hakkında bu yönlerin hiç birisi iddia edilmez. Öyleyse bu hususta beklemek/tevakkuf etmek gerekmektedir.<sup>889</sup>

Yukarıda zikredilen görüşlerin Şâfiî'ye nispeti görüldüğü gibi birbirinden farklılık arz etmektedir. Bunun sebebi Şâfiî'nin konuyu, eserlerinin satır aralarında işlese de, müstakil bir başlık altında ele almamasıdır. Bu da konuyla ilgili oldukça detaylı görüş ve delillerin ortaya konmasını kaçınılmaz kılmıştır. Ayrıca şunu da belirtelim ki Şâfiî'ye dayandırılan görüşler net gözükmemektedir. Cüveynî, ona

<sup>884</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 262.

<sup>885</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 59; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 339.

<sup>886</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 137.

<sup>887</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 262, a.mlf., *el-Burhân*, md., 134.

<sup>888</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 55; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 339.

<sup>889</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 55.

nispet edilen görüşlerin nedenini: “*Bu konuda inceleme yapan âlimlerin kendi görüşlerine destek bulma arayışları*” şeklinde ifade etmektedir ki, kanaatimizce tek sebep bu değildir. Onun konu hakkındaki görüşlerinin tamamı göz önüne alınmadan bazı yorum ve misallerden yola çıkarak aceleci bir yaklaşımın da sergilendiğini söylememiz mümkündür. Bu yüzden Şâfiî'nin konu hakkındaki net görüşünü tespit etmek için eserlerinde konu hakkında verdiği misallere, yorumlara ve usûlcülerin ona nispet ettiği görüşe bakmak gerekmektedir. Tespit ettiğimiz kadarıyla, cumhurun tercih ettiği mutlak emrin vücûb ifade ettiği görüşüne İmâm Şâfiî de kaidir. Zira onun bu görüşte olduğunu destekleyen mevcut eserlerindeki uygulamaları ve usûlcülerin ona dayandırdıkları görüşleri bulunmaktadır.<sup>890</sup>

Bu görüşler arasında tercihe şayan görüş hususuna gelince, net bir kanaatin oluşması adına bu konuda araştırma yapanların, daha ziyade iki görüş üzerinde ısrar ettiğini ve tercih nedenlerini şu sebeplere dayandırdıklarını ifade etmek gerekmektedir:

1. Ehl-i cumhurun görüşü: Naslarda yer alan emirlerin anlaşılmasında, bu emirlerden maksadın ne olduğunu gösteren karînelerin bulunmaması durumunda, vücûb manasının esas alınması gerekir. Çünkü delilleri inceleyen kimse, dil açısından “*emr*”in emredilen fiilin yerine getirilmesinin kesin ve bağlayıcı tarzda talep edildiğini göstermek üzere konmuş olduğunu görür. Şayet talepte bulunanın, emri yönelttiği kişi üzerinde hâkimiyeti varsa ve o kişi me'mûrun bihi yerine getirmiş ise emredenin hoşnutluğunu ve mükâfatını, yerine getirmemiş ise kınanmayı ve cezayı hak eder. İşte âlimlerin terminolojisinde “*vücûb*”un ifade ettiği anlam budur.<sup>891</sup>

2 Ehl-i tevakkuf görüşü: Şâtibî de bu görüşü tercih etmektedir. Çünkü delili zâhir olmayan herhangi bir emir sıgası hakkında genel bir yargıda bulunmak zordur. Bundan dolayı bu konuda en uygun görüş ehl-i tevakkuf görüşüdür. Kaldı ki

<sup>890</sup> bk., Şâfiî, **er-Risâle**, md.,280-281; Şîrâzî, **Şerhu'l-Luma'**, I, 206; Cüveynî, **el-Burhân**, md., 137; Gazâlî, **el-Menhûl**, s. 71; Edîb Sâlih, **Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Fikhi'l-İslâmî**, II, 210.

<sup>891</sup> Şa'bân, **Usûlu'l-Fikhi'l-İslâmî**, 312; a.mlf., **İslâm Hukuk İlminin Esasları**, Dönmez (Çev.), s. 329-330; Edîb Sâlih, **a.g.e.**, II, 223.

Arapçada vücûb ve nedb gibi cihetlerden birinin öne çıkarılmasını gerektiren herhangi bir delil de yoktur.<sup>892</sup>

### 2.2.1.3. Yasak ve Haram Kılınmasından Sonra Gelen Emrin Mûcebi

Hemen şunu belirtelim ki emir sıgası bazen emre konu teşkil eden fiilin yasak ve haram kılınmasından sonra gelmektedir. Mesalâ, “*Namaz kılınunca artık yeryüzüne dağılın ve Allah’ın lütfundan nasibinizi arayın*”<sup>893</sup> âyeti, “*Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı zaman, hemen Allah’ın zikrine koşun ve alışverişi bırakın*”<sup>894</sup> âyetinden sonra nâzil olmuştur. Buna göre Cuma namazı sırasında “*alışverişi bırakın*” sözü bir yasaklama getirirken daha sonra inen âyet, alışveriş vb. yollarla rızık aramak üzere yeryüzüne dağılın emri ibâha ifade etmektedir.<sup>895</sup> Hadisten bir örnek de şöyledir: Hz. Peygamber (s.a.v.) kurban etlerinin saklanması yasakladıktan sonra, “*Size (daha önce) kurban etlerinin saklamasını yasaklamıştım. Artık saklayınız*”<sup>896</sup> buyurduğu rivâyet edilmiştir.

Usûlcüler, emrin kendisi ile ilgili karînelerin bulunup bulunmamasına göre farklı delâlet yönlerine sahip olduğu ve buna binaen de farklı görüşler ortaya koyduğu gibi yasak kılınmasından sonra gelen emir sıgasının neye delâlet edeceği hususunda da farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu meselede de İmâm Şâfiî ile Şâfiî usûlcüler arasında tam bir görüş birliği bulunmamaktadır. Zira İmâm Şâfiî böyle bir emir sıgasının ibâha ifade edeceğini savunurken Şâfiî usûlcülerden bir kısmı, söz konusu emir sıgasının vücûb ifade edeceğini ileri sürmekte bir kısmı ise tevakkufu tercih etmektedir. Özetle Şâfiî usûlcüler, nehiy veya haramdan sonra gelen mutlak emrin, neyi ifade edeceği hususunda şu üç guruba ayrılmışlardır:

1. İbâha ifade eder. Şîrâzî, isim zikretmeden bir grup Şâfiî bilginin de bu görüşte olduğunu belirttikten sonra İmâm Şâfiî’nin sözlerinin de buna delâlet ettiğini söylemektedir.<sup>897</sup> Sem‘ânî, İmâm Şâfiî’nin *Âhkâmu’l-Kur‘ân*’da geçen zâhir

<sup>892</sup> Şafîbî, **el-Muvâfakât**, s. 528; Geniş bilgi için bk., Osman Güman, “Fıkıh Usûlü Geleneğinde Farklı Bir Tavrı: Tevakkuf”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (33), s. 146.

<sup>893</sup> el-Cuma, 62/10.

<sup>894</sup> el-Cuma, 62/9.

<sup>895</sup> Şâfiî, **el-Umm**, VI, 368.

<sup>896</sup> Müslim, **Edâhi**, 35/6, 5086. Hadis hakkındaki geniş bilgi için bk., Şâfiî, **er-Risâle**, md., 658 vd.

<sup>897</sup> Şîrâzî, **Şerhu'l-Luma'**, I, 213.

görüşünün buna işaret ettiğini ifade etmektedir.<sup>898</sup> Nitekim İmâm Şâfiî'nin *el-Umm*'da (ما جاء في أمر النكاح) başlığı altında emir hakkında serdettiği âyetlerden onun bu görüşe daha fazla meylettiği anlaşılmaktadır. Konu hakkındaki görüşleri şöyledir:

*“Allah Teâlâ, ‘İçinizdeki bekârları, kölelerinizden ve cariyelerinizden iyi olanları evlendirin. Eğer yoksul iseler, Allah onları lütfu ile zenginleştirir.’<sup>899</sup> buyurmaktadır.*

*Emr'in, Kitâb, Sünnet ve insanların kelâmında birçok manalara gelme ihtimali bulunmaktadır: Bu manalardan birisi şöyledir: Allah Teâlâ, önce bir şeyi haram, sonra da mubah kılmıştır. Bu şekilde Allah'ın emri, haram kıldığı şeyi helal kılmak şeklinde olmuştur. Buna örnek olarak, ‘İhramdan çıktığınız zaman avlanabilirsiniz.’<sup>900</sup> ve ‘Namaz (cuma namazı) kılınca hemen yeryüzüne dağılın’<sup>901</sup> âyetleri gösterilebilir. Nitekim Allah (c.c.) ihramlı kişiye avlanmayı ve cuma saatinde de alışverişi yasaklamıştır. Oysa (ihramdan ve cumadan çıktıktan sonra) başka zamanlarda her ikisini de mubah kılmıştır. Allah'ın Kitâb'ında buna benzer örnekler çoktur. Yalnız buradaki emir yani ihramdan çıktıktan ve namaz kıldıktan sonraki emir, vüçûb ifade etmemektedir. İkincisi ise; Emrin bazı şart ve sebeplere bağlı olarak teşvik/irşâd etme şeklinde gelme ihtimalinin olmasıdır. Buna delâlet eden ‘Eğer yoksul iseler, Allah onları lütfu ile zenginleştirir.’<sup>902</sup> âyetidir. Zira evlenmelerini gerekli kılan teşvik sebebi zenginlik ve iffettir. Buradaki emir de vüçûb ifade etmemektedir. Üçüncü bir ihtimal de emirin vüçûba delâlet etmesidir. Evlenme hususunda emir, mubah ve teşvik ifade ettiği gibi vüçûb ifade etmesi de ihtimal dâhilindedir. Allah'tan sadır olan bütün vacipler, insanların hidayeti içindir. Dolayısıyla vüçûb ve hidayet bir arada toplanmaktadır. Bazı ilim ehli, Kitâb, Sünnet ve icmâdan bir delâlet buluncaya kadar bütün emirlerin ibâha için olduğunu söylemektedirler. Nas ve icmâya dayanan emrin vüçûbiyeti, ancak terki helal/caiz*

<sup>898</sup> Sem‘ânî, *Kavâti‘u'l-Edille*, I, 57.

<sup>899</sup> en-Nûr, 24/32. وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ.

<sup>900</sup> el-Mâide, 5/2. وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا.

<sup>901</sup> el-Cuma, 62/10. فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ.

<sup>902</sup> en-Nûr, 24/32. إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ.



*olmayan farzlar için söz konusudur. Namaz, zekât ve hacc gibi ibadetleri emreden âyetler bunlara örnek verilebilir.*<sup>903</sup>

Görüldüğü üzere İmâm Şâfiî önce mutlak manada bir emirden söz ederek emrin naslarda farklı anlamlara geldiğini söylemekte ancak verdiği örneklerin akabinde yasaklamadan sonra gelen emrin mubah olduğunu açıkça ifade etmektedir.

Bu görüşü savunanlara göre, İslâm hukukunda yasaktan sonra gelen emir genel olarak, ibâha içindir. Çünkü buna delâlet eden birçok karîne bulunmaktadır. Buna karşılık emrin vücûb veya nedbi ifade ettiğini söylemek için mutlaka başka argümanlara ihtiyaç vardır.<sup>904</sup> Mesela, “... *İhramdan çıktığınızda (isterseniz) avlanın*”<sup>905</sup> âyetindeki emir, “*Sizi ihramlı olduğunuz halde avlanmayı helal saymamak şartıyla...*”<sup>906</sup> âyetiyle avlanma haram kılındıktan sonra vârid olmuştur. Buradaki avlanma emri âlimlerin ittifakı ile mubahlık anlamındadır.<sup>907</sup> Bu görüşü savunan Şâfiî âlimler, şayet bu tür emirlerin muktezası vücûb olsaydı, nasların ekseriyetinde bu emirlerin ibâha şeklinde gelmeyeceklerini belirtmektedirler.<sup>908</sup> Görüşlerini destekleyen önemli argümanlardan biri naslardaki tümevarım metodu olduğu görülse de, başka birçok aklî ve naklî delillere başvurduklarını belirtmek gerekir.<sup>909</sup>

2. Vücûb ifade eder. Şîrâzî, Sem‘ânî ve Râzî bu görüştedir.<sup>910</sup> Bu görüşte olanlar, ibâha görüşünü savunanların argümanlarını tek tek değerlendirmekte ve onlara aklî ve naklî delillerle cevap vermektedirler. Onlar, “*yasaklamadan sonra gelen emirler vücûb ifade etseydi nasların birçok yerinde ibâha ifade etmek üzere gelmemesi gerekirdi*” iddiasına karşılık, “*bu tür emirlerin çoğunlukla bu şekilde varit olması her yerde ibâha ifade edeceği anlamına gelmeyeceğini*” söylemektedirler. Çünkü bu tür emirler bazı yerlerde ibâha anlamında geldiği gibi bazı yerlerde de vücûb iktiza edecek şekilde gelmiştir. Nitekim “*Haram aylar çıkınca bu Allah’a*

<sup>903</sup> bk., *el-Umm*, VI, 368-369.

<sup>904</sup> Edîb Sâlih, *Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, II, 295.

<sup>905</sup> *el-Mâide*, 5/2.

<sup>906</sup> *el-Mâide*, 5/2.

<sup>907</sup> Sem‘ânî, *Kavâti‘u'l-Edille*, I, 57.

<sup>908</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma‘*, I, 217.

<sup>909</sup> Geniş tartışmalar için bk., Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma‘*, I, 215-218; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 368.

<sup>910</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma‘*, I, 216; Sem‘ânî, *a.g.e.*, I, 57; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 368

*ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün...*<sup>911</sup> âyeti ibâhayı değil vücûbu ifade etmektedir.<sup>912</sup> İster yasaktan önce ister yasaktan sonra olsun emir sıgasının vücûb ifade ettiğini ileri süren Sem‘ânî’ye göre, emir ilk etapta vücûb ifade ettiğine göre yasaktan sonra da aynı şeyi ifade etmelidir. Çünkü emrin mucebi sıgadır. Sıyga ise yasağın önce gelmesi veya gelmemesi ile değişmez. Sem‘ânî yasaktan sonra gelen emrin ibâha ifade ettiğine dair bir karîne olduğu takdirde o emrin ibâha ifade edeceğini ve *“İhramdan çıktığınızda (isterseniz) avlanın”*<sup>913</sup> âyetindeki emrin de bu minval üzere olduğunu belirtmektedir.<sup>914</sup>

Bu görüşü savunan Şâfîî usûlcüler ayrıca, *“eşyada asıl olanın ibahadır”* delilini öne sürenlerin görüşüne de teslim olmamaktadırlar. Onlar, Şâfîîlerin bile bu konuda aynı düşünmediklerini; bazısına göre eşyada asıl olanın yasaklama, bazısına göre ise vakıf olduğunu hatırlatmaktadırlar.<sup>915</sup>

3. Tevakkuf etmek gerekir. Cüveynî, Gazâlî ve Âmidî’nin tercihe şayan bulunduğu görüş budur. Onlara göre öncelikle konu araştırmaya tâbi tutulmalıdır. Tahrîmi bildiren emirden sonra gelen emrin neye yönelik olduğu iyi tahlil edilmeden bir karar verilmemelidir.<sup>916</sup> Âmidî bu söylenenlere ayrıca şunları ilave etmektedir: *“Bu tür emirler, ibâha ve vücûb ifade etme ihtimalinde veya birinin diğerine tercih etme hususunda müsavidirler. Bu mesele, emir sıgasının mutlak olarak geldiğine, ayrıca vücûb mu, nedb mi yoksa tevakkuf mu ifade ettiği meselesine kadar uzanmaktadır. Oradaki her gurubun delilleri ve tercihleri, meselenin ne olduğunu belirlemektedir.”*<sup>917</sup>

Kanaatimize göre bu konuda öne sürülen görüşler içerisinde daha isabetli görünen tevakkuf ehlinin görüşüdür. Zira Gazâlî’nin de tavsiyesi üzerine, yasaklamadan sonra gelen emrin durumu incelendiğinde bu tür emirlerin tam anlamıyla ibâha ve vücûb ifade ettiklerine dair güçlü argümanların olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla bu konuda hemen bir hüküm verme yerine yeterli bir

<sup>911</sup> et-Tevbe, 9/5.

<sup>912</sup> Bk., Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 216; Sem‘ânî, *Kavâti‘u'l-Edille*, I, 57; Râzi, *el-Mahsûl*, I, 369.

<sup>913</sup> el-Mâide, 5/2.

<sup>914</sup> Sem‘ânî, *a.g.e.*, I, 57.

<sup>915</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 218.

<sup>916</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 173; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 63; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 365.

<sup>917</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 366.

karîne belirleyinceye kadar beklemek daha isabetli olacaktır. Âmidî'nin yukarıdaki sözleri de bu görüşün daha isabetli olduğunu destekler mahiyettedir. İmâm Şâfiî'nin yukarıda bahsi geçen “*kurban etlerinin saklanması*” hadisi sadedinde serdettiği şu sözler ayrıca önem arz etmektedir:

*“Bu iki hadis (kurban etlerinin saklanmasını yasaklayan ve sonra serbest bırakan hadisler) gösteriyor ki, Hz. Peygamber (s.a.v.), kurban etlerinin alıkonulmamasıyla ilgili ruhsatı Ali'ye ve Abdullah b. Vâkîd'e ulaşmamıştır. Eğer bu ruhsat onlara ulaşırdı, Hz. Peygamber'in bu konu ile ilgili yasaklamasını rivâyet etmezler ve söz konusu ruhsatı da terk etmezlerdi. Buna göre yasaklama hükmü mensûh, ruhsat ise nâsihtir. Böylece mensûh bir hükmü işiten kimsenin onu nesheden hükmü de bilmesi gerekir. Enes b. Mâlik'in 'biz kurban etlerini azık yaparak Basra'ya giderdik' sözüne göre, Enes ya bu konudaki ruhsatı işitmiş ve daha önceki yasağı işitmediği için ruhsata dayanarak, kurban etini azık yapmıştır; ya da hem ruhsatla, hem de yasaklama ile ilgili hadisleri işitmiş; fakat yasaklama ile ilgili hükmün mensûh olduğunu bildiği halde zikretmemiştir. Buna göre taraflardan her biri, kendi bildiği hadisle amel etmiştir. İşte bu şekilde Hz. Peygamber'den bir şey işiten veya O'ndan rivâyet edilen bir hadisin sahih olduğuna kanaat getiren kimsenin, bir ötekisini öğrenene kadar işittiği hadisle amel etmesi gerekir.”<sup>918</sup>*

#### **2.2.1.4. Emrin Tekrara Delâlet Etmesi**

Emrin tekrara delâlet etmesinden maksat, emrin, emredilen şeyin yapıldıktan sonra tekrar yapılmasını gerektirip gerektirmediğidir. Bu konuda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Dolayısıyla emir konusunda ihtilaf edilen önemli hususlardan biri de bu meselesidir. Zencânî, İmâm Şâfiî'nin, mutlak emrin tekrara delâlet ettiğini ileri sürmekte ve bu konuda verdiği örneklerin birinde meselâ: “*Hırsızlık yapan bir kimse eli kesildikten sonra tekrar hırsızlık yaparsa aynı şekilde elinin kesilmesinin tekrarlanacağını*” belirtmektedir.<sup>919</sup> Ancak ne Şâfiî'nin ne de Şâfiî usûlcülerin eserlerinde onun bu görüşte olduğuna dair net bir bilgi yer almamaktadır. Nitekim bazı araştırmacılar, bu hususa dikkat çekmiş ve bu görüşün aidiyetini tespit etmek

<sup>918</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 664-667.

<sup>919</sup> Zencânî, **Tahrîcu'l-Furû' ale'l-Usûl**, s. 79.

üzere Hanefilere ait eserlere müracaat etmişlerdir. Neticede Hanefilerin çoğu, mutlak emrin tekrarı gerektirmediğini fakat tekrara muhtemel olduğu görüşünü Şâfiî'ye nispet ettikleri görülmektedir.<sup>920</sup> Şevkânî de Şâfiî'den, emir siygasının bir kereye delâlet ettiği ve tekrara ihtimali bulunduğu görüşünün nakledildiğini bildirmektedir.<sup>921</sup> Kanaatimize göre de rivâyet edilen bu son görüşün Şâfiî'ye aidiyeti yüksek bir ihtimaldir. Zira Şâfiî usûlcüler arasında görüşleriyle ona yakın olarak ile bilenen Şîrâzî ve Sem'ânî'nin de ona paralel düşünceler savundukları görülmektedir. Şîrâzî emir mutlak olarak ifade edildiği durumda emrin tekrara delâlet edecek bir kârîne bulunmadıkça bir kere yapmanın yeterli olacağı görüşünü tercih etmekte ve Şâfiî usûlcülerin ekseriyetinin bu görüşte olduğunu ifade etmektedir.<sup>922</sup> Sem'ânî ise farklı bir ifade ile emrin, tekrara delâlet etme ihtimali bulunsa da, mutlak emrin tekrara delâlet etmeyeceğini söylemektedir.<sup>923</sup> Âmidî'ye göre de emrin bir kereye delâleti kesin olup tekrara delâleti muhtemeldir. Emrin tekrara delâletine dair bir kârîne olması durumunda tekrara hamledilir. Aksi halde bir kereye delâleti yeterlidir.<sup>924</sup>

Cüveynî ise mutlak emrin imtisali iktiza ettiğini ve bir kerenin de mutlaka olması gerektiğini söylemektedir. Ancak buna ilaveten emrin tekrara delâlet edip etmeyeceğini belirlemek için yeterli bir kârîne belirleyinceye kadar tevakkuf etmek/beklemenin daha yerinde olacağını savunmaktadır.<sup>925</sup>

Gazâlî ve Râzî ise bu konuda diğerlerinden biraz daha farklı düşünmektedirler. Onlara göre, dildeki konumu itibariyle lâfızda, ne tekrarın varlığına ne de yokluğuna bir delil bulunmaktadır. Dolayısıyla emrin tekrara delâlet ettiğine dair bir hüküm vermek için bir delile gereksinim vardır.<sup>926</sup> Gazâlî, tercihe şayan görüşünü şu şekilde açıklamaktadır: *“Bir kerelik yapma bilinmektedir. Bir kere yapmakla zimmetin beri olup olmayacağı ise tartışmalıdır. Dildeki konumu itibariyle lâfızda, ne ziyadenin yokluğuna ne de varlığına bir delil vardır. Bana göre lâfız*

<sup>920</sup> Geniş bilgi için bk., Edîb Sâlih, **Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Fikhi'l-İslâmî**, II, 255; Zencânî, **Tahrîcu'l-Furû' ale'l-Usûl**, s. 78; Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, I, 184.

<sup>921</sup> Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, s. 352.

<sup>922</sup> Şîrâzî, **Şerhu'l-Luma'**, I, 220, a.g. mlf. **el-Luma'**, 49.

<sup>923</sup> Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, I, 59.

<sup>924</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, I, 347.

<sup>925</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 142.

<sup>926</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 64; Râzî, **el-Mahsûl**, I, 370.

emredilen şeyin kemiyetine ilişmemekte, fakat kemiyetin beyanı yoluyla tamamlanması muhtemel bulunmaktadır. Meselâ, “bir gün oruç tut” dediğinde, herhangi bir gün oruç tutmakla emre imtisal edilmiş olur. Bir defa yapmak suretiyle kişinin zimmetinin beri olduğu anlaşılmıştır. Çünkü bir defa yapmanın vacipliği bilinmektedir ve ziyadenin vacipliği konusunda ise delil yoktur. Zira lâfız, bu ziyadeye değinmemekte, dolayısıyla da ziyade açısından, aynen, “oruç tut” sözünden önceki durum gibi olmaktadır. İşte kemiyetten mücerret lâfzın mutlak kullanımından ortaya çıkan durum budur.”<sup>927</sup>

Râzî, diğer Şâfiî usûlcülerden farklı olarak, (أَفْعَلٌ) sığası, mastarın mahiyetini gerçekleştirme talebi için konulduğunu, bu nedenle bu sığanın ne tekrara ne de bir defaya (sayıya) delâlet etmemesi gerektiğini ileri sürmektedir. Râzî, Allah Teâlâ'nın -namaz gibi- bazı emirleri vardır ki tekrara, -hac gibi- bazı emirleri de vardır ki bir kereye delâlet ettiğini ve bu hususta bilginlerin ittifakı bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre, bu sığanın, “iştirak” ve “meczaz” için olması kural dışıdır, diğer bir ifade ile bu sığa, ne her iki anlam için vaz‘ edilen müşterek bir lâfızdır, ne de birinde hakikat, diğerinde mecazdır. Bilakis bu lâfız bu iki anlamın bulunduğu müşterek/ortak bir anlam için vaz‘ edilmiştir. O da bu ortak anlamda mastarın mahiyetini gerçekleştirmeye yönelik talepten başka bir şey değildir. Binaenaleyh emir ne tekrara ne de bir kereye delâlet etmez. Belki mutlak mahiyete delâlet eder. Şu var ki bu mutlak mahiyetini var olabilmesi için bir defa varlık alanına çıkması gerekmektedir. Dolayısıyla mahiyetin tahakkuk etmesi için bir defanın gerçekleşmesi zorunludur. Bu da gösteriyor ki emredilenin bir defa tahakkuk etmesi emrin medlulü değil, mucibidir.<sup>928</sup>

Kanaatimize göre, emrin bir kereye delâlet ettiği kesindir. Tekrara delâleti ise muhtemeldir. Bir karinenin varlığı durumunda ise emrin tekrarının gerekeceği hususunda herhangi bir tereddüt kalmayacaktır. Bu konudaki naslardan ve serdedilen delillerden çıkan sonuç budur.

<sup>927</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 64.

<sup>928</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, I, 370-371.

### 2.2.1.5. Emrin Fevre Delâleti

Emir konusunda tartışılan meselelerden bir diğeri de emrin fevriyeti gerektirip gerektirmediği hususudur. Emrin tekrara delâleti konusuyla yakından ilişkili olan bu meselede Gazâlî, İmâm Şâfiî'nin mutlak emirden me'muru bihi'nin fevren yapılmasının vacip olduğunun anlaşılamayacağını belirtmektedir.<sup>929</sup> Zencânî ise karfînelerden mücerret emrin, fevre delâlet ettiğini ve eğer geciktirme/tehir etmek caiz olsaydı belirli veya belirli olmayan bir gâyeye geciktirilecekti ki ikisinin de batıl olacağını söylemektedir. Zencânî bu söylediklerine ilaveten, Şâfiî'ye göre zekâtın fevr üzere (derhal) verilmesinin vacip olduğunu ileri sürmektedir.<sup>930</sup> Ancak bu görüşün İmâm Şâfiî'ye aidiyeti, usûl kitaplarının desteklediğini söylemek pek mümkün görünmemektedir. Zira Cüveynî'nin açıkça ona nispet ettiği görüşe göre, mutlak emir, fevr iktiza etmeyip, önce veya sonra olsun yalnızca imtisal etmeyi (emri yerine getirmeyi) iktiza etmektedir. Cüveynî, Şâfiî bu görüşünü her ne kadar usûl eserlerinde açıkça ortaya koymamışsa da onun fikhî uygulamalarına daha uygun olan görüşün bu olduğunu belirtmektedir.<sup>931</sup> Dolayısıyla Zencânî'nin verdiği bilgilere ihtiyatla yaklaşmak gerekir kanaatinde olduğumuzu ifade ederek, literatürde “*Emrin fevr veya terâhîye delâleti*” diye anılan bu konudaki tartışmayı, İmâm Şâfiî'nin emrin fevre delâlet etmeyeceği görüşü üzerinde sürdüreceğiz. Ancak şunu da belirtelim ki, Şîrâzî, bazı usûlcülerin bu meseleyi, “*Emrin fevr veya terâhîye delâleti*” şeklinde dillendirdikleri bu ibareyi yanlış bulduğunu ve onlara katılmadığını söylemektedir. Ona göre bu ibarenin doğru kullanımı, “*Emrin fevre delâlet edip etmeyeceği*” şeklindedir.<sup>932</sup> Tespit ettiğimiz kadarıyla, Şîrâzî'nin bu eleştirisi ve tashih girişimi yerindedir. Nitekim Şâfiî usûlcülerin konu hakkında verdikleri başlık ve başlık altında yaptıkları açıklamalar Şîrâzî'nin söyledikleriyle daha fazla örtüşmektedir.<sup>933</sup>

Bu konuda genel olarak üç önemli görüşün ortaya konulduğu görülmektedir. Gazâlî'nin de belirttiği gibi kimi âlimlere göre mutlak emir, emrin fevr iktiza ettiğini, kimilerine göre de bunu gerektirmediği, kimilerinin (vâkıfîye) ise bu konuda

<sup>929</sup> Gazâlî, *el-Menhûl*, s. 73.

<sup>930</sup> Zencânî, *Tahrîcu'l-Furû' ale'l-Usûl*, s. 105.

<sup>931</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 143; bk., Zencânî, *a.g.e.*, s. 105.

<sup>932</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 235.

<sup>933</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 143; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 235; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 68; Râzi, *el-Mahsûl*, I, 380; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 355.

kararsız kaldıklarını bildirmektedir.<sup>934</sup> Ancak bu üç görüş dışında Cüveynî'ye ait bir görüş daha olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Cüveynî, bu konuda bahsi geçen üç görüşü zikrettikten sonra kendi tercihi belirlemektedir. Ona göre, ilk vakitte emri yerine getiren kimse kesin olarak emre imtisal etmiştir. İstenilen fiili vaktin sonunda gerçekleştiren kimsenin ise hitâbın uhdesinden çıktığına dair bir kat'ilik yoktur. Diğer bir ifade ile böyle bir kimsenin, hitâbın yüklediği sorumluluktan kurtulduğuna dair kesin bir kanaat söz konusu değildir.<sup>935</sup> Dolayısıyla Cüveynî bu görüşüyle Şâfiî başta olmak üzere diğer usûlcülerden farklı düşündüğünü ortaya koymaktadır. Ayrıca Âmidî, Cüveynî'nin istenilen eylemi tehir eden kimsenin, günahkâr olacağı görüşünü tercih ettiğini fakat ona katılmadığını belirtmektedir.<sup>936</sup>

Şîrâzî, Sem'ânî ve Âmidî ise Şâfiî ile aynı düşünceleri paylaşmaktadırlar.<sup>937</sup> Emrin gereğinin fevr değil terâhî olduğunu tercih eden Sem'ânî terâhîden de kast edilen anlamı şöyle ifade etmektedir: *“Bil ki, bizim ‘emir terâhî üzeridir’ sözüümüzden maksat, fiilin ilk vakitlerde yapılmaması değil, fiilde acele etmenin gerekli olmadığıdır.”*<sup>938</sup> Şîrâzî ise emrin fevriyeti gerektirmediğini namaz örneğini vererek açıklamaktadır. Ona göre hangi zamanda kılınırsa kılınırsın vaktinde kılınan namaz, namaz olarak isimlendirilmektedir. Aynı şekilde ister mukim, ister seferi, ister hasta hangi durumda eda edilirse edilsin namaz yine namaz kapsamındadır. Dolayısıyla hangi zamanda ve durumda olursa olsun vaktinde eda edilmiş bir namaz, emre imtisal edildiğini ve emrin fevriyeti gerektirmediğini göstermektedir.<sup>939</sup>

Gazâlî ise tercihe şayan olan görüşün, emrin yalnızca imtisal etmeyi iktiza ettiği ve derhal yapma ile gecikmeli olarak yapmanın imtisal açısından eşit olduğunu söyledikten sonra vakf görüşünün batıl olduğunu, emrin fevr gerektirdiğini iddia edenlerin ise delilsiz ve keyfi davrandıklarını belirtmektedir.<sup>940</sup>

Emrin tekrara delâleti meselesinde farklı bir görüş ortaya koyan Râzî ise bu meselede görüşünü emrin niçin vaz' edildiği hususuna dayandırarak farklı bir bakış

<sup>934</sup> Gazâlî, *el-Mustafâ*, II, 68.

<sup>935</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 143.

<sup>936</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 356.

<sup>937</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 235; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 64; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 356.

<sup>938</sup> Sem'ânî, *a.g.e.*, I, 64.

<sup>939</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 235.

<sup>940</sup> Gazâlî, *el-Mustafâ*, II, 69.

açısı sergilemektedir. Râzî, emrin, fiili talep etmek için vaz‘ edildiğini, fevr ve terâhî özellikte oldukların hissettirmeksizin, lâfızda fevre ve terâhîye delâlet eden fiilin talebi arasında ortak bir delâlete sahip olduklarını belirtmektedir. Ayrıca bunların da ancak karîneler yardımıyla tespit edilebileceğini öne sürmektedir. Çünkü ona göre, emir bu anlamda açık bir delâlet taşımaz. Bu yüzden neye delâlet edeceğini bilmek için emir sıgasının dışında kalan kayıt ve karînelere bakmak gerekir. Zira emrin ne zaman yerine getirileceği hususu bu şekilde anlaşılır.<sup>941</sup> Sonuç olarak onu bu şekilde düşünmeye sevk eden en önemli saik, mutlak emirlerin fevr ile terâhî arasında ortak bir delâlete sahip olmasıdır.

Kanaatimize göre, aralarında çok az bir fark da olsa Şâfîî usûlcülerin ekseriyeti emrin fevr gerektirmediği görüşündedirler. İleri sürdükleri görüşlerin şer‘î ve aklî delilleri incelendiğinde emrin fevriyeti gerektirmediğine dair argümanların daha isabetli olduğu görülmektedir.

### 2.2.2. Nehiy

İmâm Şâfîî emir konusunun aksine nehiy konusunu Kur’ân ve Sünnetteki cümlelerin delâletinden yola çıkarak incelemiş ve konuyu kısmen müstakil bir başlık altında zikretmiştir.<sup>942</sup> O, sonraki usûlcüler gibi konuyu ele alma şeklinde bir yaklaşım sergilemese de nehye ilişkin birçok bilgiyi temellendirdiğini söylemek mümkündür. Söz gelimi, nehiy sıgasının tahrîme delâlet ettiği bilgisi onun tarafından ifade edilmiştir. Buna karşılık nehyin tekrara ve fevre delâleti konuları bulunmamaktadır. Ayrıca nehyin tahrîme delâlet etmesinin sonucu olarak nehyin fesadı gerektirip gerektirmediğine dair net bilgiler olmadığından onunla Şâfîî usûlcüler arasında nehyin fesada delâleti meselesinde farklı görüşler ortaya konulmuştur.<sup>943</sup> İmâm Şâfîî, emir kavramını tanımlamadığı gibi nehiy kavramına da bir tanım getirmemiştir. Kendisi nehiy tanımından ziyade onun delâlet cihetine dikkat çekmiştir. Şâfîî, usûlcüler ise teknik manada nehyi çeşitli şekillerde tanımlayarak nehye dair sonraki konulara temel oluşturmuşlardır. Bu meyanda Şîrâzî

<sup>941</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, I, 380.

<sup>942</sup> Şâfîî, *er-Risâle*, md., 281.

<sup>943</sup> Ali İhsan Pala, “İmâm Şâfîî’nin Yasak Yorumu”, *Uluslararası İmâm Şâfîî Sempozyumu*, İstanbul, Kent Işıkları, 7-5-05-2010, 888: Geniş bilgi için bk., *er-Risâle*, md., 847 vd; a.mlf., *Cimâu’l-İlm*, IX, 51.



nehyi, “bir kimsenin rütbece kendisinden aşağıda olan birisinden bir fiilin terkinin sözlü olarak istemektir.” şeklinde tanımlarken, Cüveynî ise “*isti’lâ cihetiyle bir fiili yapmaktan kaçınmaya sözlü olarak çağırma*.” şeklinde tanımlamıştır. Gazâlî’nin tanımı, “*Nehiy, nehye muhatap olan kişinin, nehyedileni yapmamak suretiyle itaat etmesini gerektiren sözdür*”<sup>944</sup> şeklindedir.

Hemen şunu belirtelim ki, Şâfiî usûlcüler, nehiy ve emir konusunu müstakil birer başlık altında ele alsalar da bu iki konuyu birbirinden bağımsız görmemektedirler. Çünkü ikisinin pek çok ortak noktaları bulunmaktadır. Hatta usûlcüler, emrin meselelerini referans göstererek, nehiy meselelerini tekrar ele almayı gereksiz görmektedirler.<sup>945</sup> Şîrâzî, bazı yerler dışında nehyin genel hükümlerinin emir ile birleştiğini; çünkü nasıl ki emir, bir şeyin yapılmasını emrediyorsa nehiy de o şeyin terkedilmesini emrettiğini belirtmektedir.<sup>946</sup> Cüveynî de, nehyi edilenin iktizası, emredilenin iktizasına benzediğini, dolayısıyla nehiy sıgasındaki kelamın, emir sıgasındaki kelamın aynısı olduğunu söylemektedir.<sup>947</sup> Sem’ânî ise; “*Bil ki, nehiy hususundaki şeyler, emirde zikrettiğimiz şeylerin çoğuna yakındır*”<sup>948</sup> şeklinde özlü bir ifade kullanarak, okuyucuyu emir meselelerine havale etmektedir. Gazâlî, daha net bir şekilde şunları dile getirmektedir: “*Buraya kadar, zikrettiğimiz meseleler sayesinde nehyin hükümleri de açıklık kazanmıştır. Zira emre ilişkin olarak zikredilen her bir meselenin nehiy tarafında bir simetrisi vardır. Bu bakımdan bunları bir kez daha tekrarlamaya gerek yoktur*.”<sup>949</sup> Âmidî de nehiy ile emri konusunda söylenen şeylerin benzerliğine dikkatleri çekerek, emrin tanımının daha önce verildiği için ona atfen, nehyin tanımını bile vermeye gerek duymamaktadır.<sup>950</sup>

Şâfiî usûlcülerin mezkûr ifadelerine binaen emir konusunda yer verdiğimiz ve nehiy konusuyla benzerlik arz eden tartışmalı meselelere tekrar değinmeyeceğiz.

<sup>944</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 49.

<sup>945</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 192; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 291; Sem’ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 112; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 78; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 372.

<sup>946</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 291.

<sup>947</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 192.

<sup>948</sup> Sem’ânî, *a.g.e.*, I, 112.

<sup>949</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 78; *Tercümesi*, II, 85.

<sup>950</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 372.

Ancak Şâfîî usûlcülerin hemen hepsinin ele aldığı ve ciddi görüş ayrılıklarına sebep olan, “*nehyin fesada delâlet etmesi*” meselesine özel olarak değinmekte yarar vardır.

Bu mesele, nehiy sığasının tahrîme delâlet ettiği anlam ve hukukî neticesiyle ilişki bir meseledir. Söz gelimi, gasp edilen yerde ve kerahet vakitlerinde namaz kılmak, bayram günü oruç tutmak, ihtikâr/stoklama niyetiyle bir malı pazara gelmeden satın almak, Cuma ezanı okunurken yapılan alış-veriş nehyedilmiş durumlardır. Buna göre namaz, oruç, alım-satım kira, evlenme akitleri ve benzeri ibadet veya muamelat gibi şer‘î bir şeye dair nehiy/yasak söz konusu olduğunda, nehyin, o şeyin fesadına delâlet edip etmeyeceği hususu usûlcüler arasında tartışmalıdır. Kimilerine göre, nehiy, yasaklanan şeyin şer‘î açıdan kimilerine göre dil açısından kimilerine göre de muamelat dışında mutlak manada fesadına delâlet etmektedir.<sup>951</sup>

Bu konuda öne sürülen görüş ve tartışmaların daha iyi anlaşılması için önce nehyin şu üç çeşidine kısaca değinmek istiyoruz.

1. Amelden o amelin zâtı/mahiyetindeki sakatlık sebebiyle nehiy: Bu amelin rûknünün veya mahallinin bulunmamasına binaen konulmuş nehiydir. Murdar etin, daha ortada olmayan muayyen bir ekinin satışına dair nehiy böyledir. Bu çeşit nehiy hususunda bir ihtilaf söz konusu değildir.

2. Amelden, o amele bitişik fakat onun icaplarından olmayan bir durum sebebiyle nehiy: Çalınmış elbise ile namaz kılma ve Cuma namazı esnasında alış-veriş yapma hakkındaki nehiy böyledir. Bu nehiy hususunda kısmen görüş ayrılığı söz konusudur.

3. Amelden, o amelin icaplarından olan bir vasıftaki sakatlık sebebiyle nehiy: Bayram günü oruç tutma ve ribâ yahut fâsid şart ihtiva eden satım sözleşmesi hakkındaki nehiy böyledir.<sup>952</sup> Bu nehiy hususunda özellikle Hanefîler ve Şâfîîler arasında ihtilaf bulunduğu gibi İmâm Şâfîî ile Şâfîî usûlcüler arasında da görüş ayrılıkları söz konudur.

<sup>951</sup> Irâkî, *el-Gaysu'l-Hâmi'*, s. 261; Zehra, *Usûlu'l-Fıkh*, s. 182.

<sup>952</sup> Şâ'ban, *Usûlu'l-Fıkh*, s. 323.

Emir ve nehye ilişkin birçok meselede olduğu gibi nehyin, fesada delâlet edip etmemesi meselesinde de Şâfiî'ye nispet edilen görüşler farklılık arz etmekte ve Şâfiî usûlcüler de kendi aralarında aynı şekilde düşünmemektedirler. Şâfiî'ye nispet edilen görüşlerin farklı olmasının nedeni, onun eserlerinde ortaya konmuş net ifadelerin olmayışı ve her bir usûlcünün kendi görüşüne güçlü bir dayanak oluşturmak için onu referans gösterme çabası içerisinde olmasıdır.

Şâfiî usûlcüler, Şâfiî'nin zâhir görüşüne göre nehiy, yasağa konu olan şeyin fesadına delâlet ettiğini ve Şâfiî bilginlerinin ekseriyetinin de bu görüşte olduğunu belirtmektedirler. Ancak onlar, bunun dil açısından mı yoksa şer'î açıdan mı olduğu hususunda ihtilafa düşmüşlerdir.<sup>953</sup> Nitekim Cüveynî, Sem'ânî, Gazâlî, Râzî ve Âmidî gibi Şâfiî usûlcüler İmâm Şâfiî'den farklı düşünmekte ve yasağa konu olan şeyin fesada delâlet etmediğini ileri sürmektedirler.<sup>954</sup> Binaenaleyh nehyin, hiç bir karîne olmaksızın mutlak olarak meydana gelmesi durumunda fesada delâlet edip etmeyeceği hususunda Şâfiî usûlcüler kendi aralarında tam bir görüş birliğine varamamışlar ve neticede genel olarak üç farklı görüş ortaya koymuşlardır:

Birinci görüş: Nehiy, ister ibadette isterse muamelatta olsun mutlak olarak yasaklanan şeyin fesadına delâlet etmektedir. Sem'ânî, Şâfiî mezhebinin zâhiri bu olup birçok Şâfiî âliminin bu görüşte olduğunu ifade etmektedir.<sup>955</sup> İmâm Şâfiî'nin de bu görüşe kail olduğu anlaşılmaktadır.<sup>956</sup> Çünkü İmâm Şâfiî, “*aslen meşruluk ve vasfen kötülüğün bir arada olamayacağı fikrinde olduğu için bu kısmı meşruiyeti kesin olarak ortadan kaldırma hususunda bizzat kötü şeylere dâhil etmiş ve meselâ ribâlı alım satımın fâsid değil bâtil olduğunu söylemiştir. Şâfiî, bu iki kısım arasındaki farkı şöyle tespit eder: Bir şeyin zatından/mahiyetinden/özünden (yalan, adaletsizlik gibi) veya ayrılmaz vasfından (ribâ gibi) nehyi edilmesi fesadı gerektirir. Fesad meşruiyete aykırı olduğu için zatından/mahiyetinden veya lâzım vasfından dolayı yasaklanan şey meşrû olamaz. Böyle bir fiili işleyen kimse özü itibariyle yasaklanan şeyi yapmış olur.*”<sup>957</sup> Şâfiî gibi düşünen Şîrâzî de, bir şeyi yasaklamanın,

<sup>953</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, 67; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 113; Irâkî, *el-Gaysu'l-Hâmi'*, s. 261.

<sup>954</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 204; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 78; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 372.

<sup>955</sup> Sem'ânî, *a.g.e.*, I, 113; Irâkî, *a.g.e.*, s. 261.

<sup>956</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 297; Sem'ânî, *a.g.e.*, I, 114.

<sup>957</sup> Apyadın, “Nehiy”, *DİA*, TDV, İstanbul 2006, XXXII, 546; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 170.

yasaklanan şeyin fesadı gerektirmesinden kaynaklandığını öne sürmektedir.<sup>958</sup> Ona göre, şayet nehyden mücerret olarak bir amelin yapılması emredilir ve o amel emrin iktizası yönüyle değil de yasaklanan cihetiyle yerine getirilse, amelin daha önceki durumu ne ise o hal üzere kalması gerekir. Bunun gibi nehiy de mutlak olarak fesadı iktiza etmektedir.<sup>959</sup>

Bu görüşte olanlar görüşlerini pekiştirmek üzere birbirinden farklı bazı argümanlar öne sürmüş ancak aksi görüşte olanlar da, bu argümanlara özellikle Gazâlî detaylı bir şekilde cevaplar vermiştir.<sup>960</sup>

İkinci görüş: Nehiy, yasaklanan şeyin fesadına delâlet etmemektedir. Cüveynî ve Sem‘ânî, bu görüştedir.<sup>961</sup> Sem‘ânî, nehyin, fesada delâlet ettiğini savunanlar, nehyin, dil, şer‘ veya mana açısından delâlet ettiğini söylediklerini ancak bu görüşlerinin geçersiz olduğunu belirtmektedir. Çünkü dil açısından nehiy, fiilin terkinin, emir ise fiilin yapılmasını emretmektedir. Bu ise ne bir fesada ne de bir geçerliliğe delâlet etmemektedir. Zira fesat ve sıhhat, şer‘î şeyler olup dil açısından bilinmezler. Dolayısıyla nehiy, herhangi bir cihetle lâfız açısından bu ikisine delâlet etmez. Nehyin, şer‘î açıdan fesada delâlet ettiğinin geçersiz olduğuna gelince, naklî bir delil olmadıkça şer‘in buna delâlet ettiği bilinmeyeceğinden dolayıdır.<sup>962</sup>

Cüveynî ise görüşünü ispat etmek için şöyle bir örnek sunmaktadır: “*Bir kimsenin kölesine: ‘Bu elbiseyi dik ve bugün oturma’ daha sonra ona: ‘Bugün evime girme’ dediğini düşünelim. Köle de nehyin hükmünü çiğneyerek eve girse fakat oturmama emrine uyararak oturmayıp ayak durmayı sürdürmüş veya elbiseyi dikip bitirmişse, (her ne kadar köle, eve girmekle efendisine isyanda bulunmuş ise de) kuşkusuz, ayakta kalarak ve elbiseyi dikerek onun emrine imtisal etmiştir. Bu durumda hiç kimse, kölenin, emri yerine getirmediğine dair bir kuşku duymaz.*”<sup>963</sup> Cüveynî, bu durumu, gasp edilen evde namaz kılmakla ilişkilendirmekte ve açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre böyle bir durumda (ayakta kalma ve elbisenin

<sup>958</sup> Şîrâzî, **Şerhu'l-Luma'**, I, 297.

<sup>959</sup> Şîrâzî, **el-Luma'**, 67.

<sup>960</sup> Geniş bilgi için bk., Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 79-80; **Tercümesi**, II, 86-87.

<sup>961</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 204; Sem‘ânî, **Kavâti‘u'l-Edille.**, I, 115.

<sup>962</sup> Sem‘ânî, **a.g.e.**, I, 115.

<sup>963</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 202.

dikilmesinde olduğu gibi) namazın kendisi sahihtir. Şu var ki, nehyin bu örnekte namazın fasit olmadığına delâlet etmesi, her yerde nehiy edilenin fasit olmadığına delâlet etmez. Bilakis nehiy bazı yerlerde nehyedilenin fasitliğine delâlet eder. Cüveynî bu hususu şöyle formüle etmektedir: “*Nehiy, maksut ve gayri maksut olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bu ayırımın neticesi olarak, nehyi maksut, nehiy edilenin fesadını gerektirirken gayri maksut nehyi ise onun fesadını gerektirmemektedir.*”<sup>964</sup> Dolayısıyla ona göre, nehiy yasaklanan şeyin fesadına delâlet etmemektedir. Cüveynî, birinci nehiy türüne gasp edilen yerde namaz örneğini verirken, ikinci tür nehye de abdestsiz olarak namaz kılma örneğini vermektedir.<sup>965</sup>

Bu görüşü savunanların öne sürdüğü delilleri toparlayacak olursak onlara göre, gasp edilen yerlerde namaz kılınmasında, kadının hayızlı iken boşanmasında ve Cuma ezanı okunurken yapılan alış verişlerin menedilmesinde olduğu gibi birçok yerde nehiy fesadı iktiza etmemektedir. Eğer nehiy fesadı gerektirseydi bu yerlerde de fesadı gerektirmesi gerekirdi. Ancak bu yerlerde görüldüğü gibi nehyin fesadı gerekli kılınmamıştır. Dolayısıyla bu durum, nehyin böyle bir delâletinin olmadığını göstermektedir. Ancak Şîrâzî, onların bu deliline cevaben, nehyin bu konularda butlana hamledilmemesine delâlet eden bir başka delil ile olduğunu belirtmektedir. Ona göre, lafzın muktezasının terkinde dair daha fazla delilin olması mümkündür, bu durum, delil olmadığında muktezasının iptalini gerektirmez. Nitekim nehiy tahrîmi de iktiza etmektedir. Ayrıca hukukî olarak birçok yerde nehiy tahrîm değil de tebrîe/kaçınma ifade etmektedir. Bu gibi yerlerde nehyin tahrîmi iktiza etmemesi onun tahrîmi gerektirmediği anlamına gelmemektedir.<sup>966</sup>

Üçüncü görüş: Nehiy, muamelatta değil ibadetlerde yasaklanan şeyin fesadına delâlet etmektedir. Gazâlî, Râzî ve Âmidî bu görüştedir.<sup>967</sup> Gazâlî, tercihe şayan görüşün bu görüş olduğunu ifade etmektedir. Çünkü fesad teriminden kasıt, hükümlerin söz konusu işlemlerden geri kalması ve bu işlemlerin, hüküm ifade eden

<sup>964</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 204.

<sup>965</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 204.

<sup>966</sup> Şîrâzî, **Şerhu'l-Luma'**, I, 300.

<sup>967</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 78; Râzî, **el-Mahsûl**, I, 502; Âmidî, **el-İhkâm**, I, 373; Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, II, 169.

sebepler olmaktan çıkmasıdır.<sup>968</sup> Râzî'nin ifadesi ile ibadetlerin fasit olması demek, ibadetlerin mükelleften sakıt olmaması anlamındadır. Bunun en açık göstergesi ise bu ibadet, *“her ne kadar yapılmışsa da emredildiği gibi yapılmamıştır ve kişinin zimmetinde kalmaya devam etmektedir”* şeklindeki bir değerlendirilmeye konu olabilemesidir.<sup>969</sup> Zira Şâri, açıkça belirterek: *“kadını hayız durumunda boşamanı li-aynini olarak yasaklıyorum; fakat eğer bunu yapacak olursan, karın senden ayrılmış olur.”* Aynı şekilde: *“Elbisedeki pisliği gasbedilmiş su ile gidermeni yasaklıyorum; fakat eğer bunu yapacak olursan elbise temizlenmiş olur”*, yine: *“Başkasına ait koyunu, başkasına ait bir bıçakla izinsiz olarak boğazlamayı yasaklıyorum; fakat eğer bunu yapacak olursan, kesilen hayvanın yenilmesi helal olur”* dese, bu sözlerin hiçbirisinde imkânsızlık ve çelişki yoktur. Bu imkânsızlık ve çelişki durumu ancak: *“Boşamayı sana haram kıldım ve boşamayı sana emrediyorum veya mubah kılıyorum”* şeklinde söz konusudur. Çünkü haram kılmak/tahrîm, vacip kılmaya (îcâb) zıttır. Zira: *“Zinayı haram kıldım ve mubah kıldım”* sözü çelişiktir; fakat: *“Zinayı haram kıldım ve bizzat haram olan fiili, her iki ivazda mülkiyetin meydana gelmesi için sebep yaptım”* sözü çelişik değildir. Haram kılmanın şartı, haram kılınan şeye dünyevi sonuçların ve hükümlerin yüklenmeyeceğine değil; sadece, uhrevî cezaya değinmektedir. Bu nokta sabit olursa, *“bey’/satma”*, *“Talak/boşama”* ve *“nikâh/evlenme”* sözleriyle ifade edilen yasak, fesada delâlet edecek ise bu delâlet ya dil yönünden ya da Şer’ yönünden olacaktır. Dil yönünden böyle bir delâlet imkânsızdır. Bu delâletin şer’ yönünden bulunup bulunmadığına gelince; şayet, nehyin fesad için olduğuna dair bir delil bulunsaydı ve bu delil Hz. Peygamberden sarîh bir şekilde nakledilmiş olsaydı bu, şer’ tarafından dil üzerinde yapılan bir değiştirme işlemi olurdu ya da nehyi sıgası şer’ tarafından fesadın alameti yapılmış olurdu ve bunu kabul etmek gerekirdi. Fakat iş, zaten, böyle bir delilin ispat ve nakli hususundadır.<sup>970</sup>

Konuyla alakalı başka ayrıntılara da yer veren Âmidî'ye göre, nehy, liayninden dolayı nehy edilen konularda dilsel açıdan değil, anlamsal açıdan fesada

<sup>968</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 78-79.

<sup>969</sup> Râzi, *el-Mahsûl*, I, 502.

<sup>970</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 78-79; a. mlf., *Tercümesi*, II, 50; Râzi, *el-Mahsûl*, I, 502-504; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 374-376.

delâlet etmektedir. Çünkü tasarrufun hükümleri ve kastedilen neticelerinin yasaklanması dışında tasarrufun fasit olmasının bir anlamı yoktur. Âmidî görüşünü şu şekilde dillendirmektedir: “*Nehiy, fiilin terkedilmesini talep etmek demektir. Onun, tasarrufun hükümlerini, neticelerini ve onlara faydalı bir sebep olmaktan çıkmasını çekip almayı hissettirmemektedir. Bundan dolayı ‘başkasına ait koyunu, başkasına ait bir bıçakla izinsiz olarak boğazlamayı yasaklıyorum; fakat bunu yapacak olursan, kesilen hayvanın yenilmesi helal olur’ dense, bu sözlerin hiçbirisinde imkânsızlık ve çelişki olmaz. Onun mana açısından fesada delâlet etmesi ise, daha önce belirtildiği gibi nehiy, fiilin terkedilmesini talep etmek, demektir. Bu da ya fiilin terkin talep eden Şâri’in davet amacına göre olur ya da olmaz. Şu var ki, ‘nehiy, bir amaç için değildir,’ denilmesi caiz değildir.*”<sup>971</sup>

Netice olarak Zerkeşî’nin özetle ifade ettiği gibi yasaklanan şey mahiyetinden, mahiyetin cüzlerinden, lâzım vasfından veyahut da ona bitişik harici bir durumdan dolayı varid olmaktadır. Bu dört kısmın ilk ikisi Şâfiîlere göre fesada delâlet etmektedir. İmâm Şâfiî’ye göre de bitişik, harici bir karîneye sevk etmeyen, munfasıl bir delil olmadıkça mutlak nehy zâhire göre fesadı gerektirir. Zira karînesiz “*nehiy kötülüğün aslından*” olduğu için fesadı gerektirmektedir. Bunun neticesinde ise yasaklanan şey/amel aslı ve vasfı itibariyle batıldır. Buna karşılık Şâfiî usûlcülerden bir kısmı “*nehyin kötülüğünün başkasından ve (yasaklanan şeyin) aslının sahîh olmasından*” dolayı fesadı gerektirdiğini savunmaktadırlar. Bunun neticesi de yasaklanan şey aslı itibariyle sahîh vasfı itibariye batıldır.<sup>972</sup>

### 2.3. ÂMM VE HÂSS

Umûm ve husûs konusu, usûl-i fıkhîta önemli ve geniş de yer işgal etmektedir. Bu konu aynı zamanda pek çok ihtilafı ve çetin meseleyi ihtiva etmektedir.<sup>973</sup> Bu meseleler, farklı mezhep usûlcüleri arasında tartışıldığı gibi, aynı mezhep müntesipleri arasında da tartışılmaktadır. Diğer usûlî meseleler de olduğu gibi bu umûm-husûs meselelerinde de meydana gelen ihtilafların farklı nedenleri

<sup>971</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, I, 373.

<sup>972</sup> Zerkeşî, **el-Bahru’l-Muhît**, II, 170.

<sup>973</sup> Cüveynî, muhakkik âlimlerin, âmm-hâss meselelerinin zihni/kavramsal yönüne dikkat çekerek, emir-nehiy konularına benzediğini ancak o ikisinin, emir-nehiy kadar da kolay bir şekilde izah edilemeyeceğini dile getirmektedir. Cüveynî, **el-Burhân**, md., 227.

bulunmaktadır.<sup>974</sup> Bu nedenlerin başında usûlî kaynakların dilinin farklı anlama biçimlerini barındıran Arapça olmasıdır. Bu sebeple denilebilir ki usûlî tartışmalar arasında en çok ihtilafa konu olan da umûm-husûs meselesidir. Âmidî'nin bu konuda yirmi beş ihtilafı meseleye yer vermesi<sup>975</sup> ve Şevkânî'nin aynı konuda kitabının dörtte birini ihtilafı meselelere ayırması<sup>976</sup> dile getirilen bu hususu kanıtlamaktadır.

İlk usûlcüler bu meseleyi detaylı bir biçimde incelememişlerdir. Nitekim Şâfiî'nin *er-Risâle*'sine bakıldığında bu hususu görmek mümkündür. Bununla birlikte Şâfiî tarafından konuya dair yer verilen bilgiler, sonraki usûlcüler için önemli esin kaynağı olmuştur. Şâfiî'nin bu meselede birtakım kavram ve taksimler ortaya koymasını bu kabilden verilen bilgiler arasında saymamız mümkündür. Nitekim *er-Risâle*'de yer verdiği, “manası açık olan lâfızlar bakımından; zâhir,<sup>977</sup> nas,<sup>978</sup> müfesser<sup>979</sup> ve manası kapalı olan lâfızlar bakımından; mücmel,<sup>980</sup> te'vîl<sup>981</sup>” şeklindeki ifadeler bu hususu göstermektedir.<sup>982</sup> Ne var ki İmâm Şâfiî, bu kavramları müstakil başlıklar altında ele almadığı gibi bunlara dair tanımlara da yer vermemiştir. Buna karşılık sonraki usûlcüler mezkûr kavramları müstakil başlıklar altında detaylı olarak ele almışlardır. Bu bağlamda âmm lâfzın mahiyet ve hükümlerini belirlemek adına da farklı metodolojik yaklaşımlar sergilenmiştir. Bu sebeple âmm konusu üzerinde cereyan eden lâfzî-mana-hüküm merkezli lisânî yaklaşımlar, İslâm hukukunun birçok fer'î meselelerinde tezahür eden ihtilaflara kaynaklık etmiştir.

### 2.3.1. Âmm'ın Mahiyeti

Âmm/العامة kelimesi, “âmm/عم” fiilinin ism-i failidir. Mastarı umûm/عموم şeklinde gelmekte ve genel olarak aynı anlamlarda kullanılmaktadır.<sup>983</sup> Sözlükte, kapladı, kapsadı, içine aldı, genel oldu, yaygın oldu, şâmil oldu anlamındadır.

<sup>974</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 227; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 381.

<sup>975</sup> bk., Âmidî, *el-İhkâm*, I, 381

<sup>976</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, s. 391.

<sup>977</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 173, 610, 624, 631, vb.

<sup>978</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 45,

<sup>979</sup> Şâfiî, *el-Umm*, III, 298.

<sup>980</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 56, 298, 300, vb.

<sup>981</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 904, 967, 1675.

<sup>982</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 173.-235.

<sup>983</sup> Zerkeşî, mastar olan umûm ile ism-i fail olan âmm arasında bazı farklara dikkat çekmektedir. Geniş bilgi için bk., Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 180-181.



Sözgelimi Araplar, “المطرُ الأرضَ/yağmur her tarafa yağdı” demektedirler.<sup>984</sup> Âmm/umûm lâfzı, bir fıkıh usûlü terimi olarak birçok usûlcü tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Ancak biz burada Şâfiî usûl geleneğinde yapılan âmm tarifleri üzerinde duracağız.

Daha önce tanımlara ilişkin genel olarak belirttiğimiz benzer nedenlerden dolayı İmâm Şâfiî'nin, âmm kavramına dair doğrudan bir tanım yapmadığı görülmektedir. Bununla birlikte İmâm Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855): “Şâfiî'yi tanımadan önce biz umûm ve husûsun ne olduğunu bilmiyorduk”<sup>985</sup> şeklindeki ifadesi, İmâm Şâfiî'nin âmm kavramının mahiyeti hakkında yeterli düzeyde bir bilgi ortaya koyduğu anlamına gelmektedir. Nitekim onun umûm ifade eden hükümlerle ilgili serdettiği bilgilerden, Kur'ân ve Sünnet'e dayandırdığı örneklerden hareketle, “âmm, delâlet ettiği şeylerin tamamını kapsayan/içerisine alan bir lâfızdır.”<sup>986</sup> şeklinde bir tanım çıkarmak mümkündür.

Âmmın mahiyeti hakkında özetle denebilir ki İmâm Şâfiî ve Cüveynî doğrudan her hangi bir tanıma yer vermemişlerdir. Diğer Şâfiî usûlcüler arasında ise âmmın tanımı konusunda tam bir ittifak söz konusu değildir. Bununla birlikte bu usûlcüler adına âmm kavramına dair ortak bir tanım belirlenmesi istenirse şu tanım verilebilir: *Âmm, tek vaz' ile tek kendisine fert olmaya uygun olan tüm fertlere delâlet etmek üzere konmuş bulunan ve muayyen bir miktarla sınırlı veya sayılı olmaksızın bu mananın kendisinde gerçekleştiği bütün fertleri kapsayan lâfızdır.*<sup>987</sup> Bu tanım için: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ)<sup>988</sup> âyetinde geçen lâfız örnek olarak verilebilir. Buradaki “hırsızlık” lâfzı âmm'dir. Çünkü tek vaz' ile kendisinde “hırsızlık” manası gerçekleştiği bütün fertleri belirli bir sayıya hasr etmeksizin umûm ve şümul ifade etmek üzere bir mana için konulmuştur.<sup>989</sup>

Genel olarak İslâm hukuk metodolojisindeki âmm ile ilgili tartışmaların esasını metodolojik yaklaşımlar oluşturduğu gibi âmm tanımındaki görüş

<sup>984</sup> Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 914; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV. 3110.

<sup>985</sup> Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 179.

<sup>986</sup> Geniş bilgi için bk., Şâfiî, *er-Risâle*, md.,179 vd.

<sup>987</sup> bk., Edîb Sâlih, *Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, II, 15. العامُّ: اللفظ الموضوعُ وُضِعاً واجداً للدلالة على جميع ما يصلحُ له من الأفراد على سبيل الشمول والاستغراق من غير حصرٍ في كمِّيَّةٍ مُعَيَّنَةٍ أو عددٍ مُعَيَّنٍ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مَنْ اللَّهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

<sup>988</sup> el-Mâide, 5/38.

<sup>989</sup> Edîb Sâlih, *a.g.e.*, II, 15-16.

ayrılıklarının temel nedeni de lâfız ve manaların umûm niteliğine sahip olup olmaması ve bir tanımda bulunması gereken temel unsurların yer alıp almadığı gibi hususlar olduğu görülmektedir.<sup>990</sup> Şâfiî usûl geleneğindeki âmm tanımı ile ilgili farklı yaklaşımlar bu sebeplere dayanmaktadır. Bu konuda oluşan görüş ayrılıkları sadece âmmın tanımıyla sınırlı kalmamaktadır. Bu konu bütün bunların yanı sıra âmm ve hasstan kastedilen mana, umûmun bir sıgasının olup olmadığı, çoğulun/cem'in en azının ne kadar olduğu, umûm sıgalarının birbirinden ayrışması ve umûmun tahsisi gibi birçok tartışmalı konulara da kaynaklık etmektedir. Şimdi bu hususları tek tek ele almaya çalışacağız.

### 2.3.2. Mana Bakımından Âmm ve Hâss

Bu başlık altında âmm kavramıyla/mahiyetiyle alakalı tartışmalı konuları irdelemeye çalışacağız. Bir lâfzın, mutlak anlamda âmm veya hâss olması veyahut bir cihetiyle âmm bir cihetiyle de hâss oluşu İmâm Şâfiî ile Şâfiî usûlcüler arasında tartışmalı bir konudur. Şâfiî usûlcüler, bu konuda imamlarının görüşlerini genelde benimsedikleri halde Cüveynî ve öğrencisi Gazâlî ondan farklı düşünmektedirler. Dolayısıyla bu konudaki tartışmalar daha çok İmâm Şâfiî ile Cüveynî ve Gazâlî görüşleri etrafında cereyan edecektir.

İmâm Şâfiî, *er-Risâle*'de Kur'an'ın özelliklerinden bahsederken âmm ve hâss konusundaki temel düşüncelerinin bir özetini vermektedir. Akabinde bunları tek tek ele alarak Kur'an ve Sünnette yer alan örnekler bağlamında açıklamaya çalışmaktadır.<sup>991</sup> Kendisi, âmm ve hâss hususuna ilişkin şu değerlendirmelerde bulunmaktadır:

1. Zâhiri âmm olup sadece umûm ifade eden âyetler: Meselâ, “*Allah her şeyin yaratıcısıdır. O, her şeye vekîldir.*”<sup>992</sup>, “*Yeryüzünde yaşayan bütün canlıların rızkı*

<sup>990</sup> Geniş bilgi için bk., Ferhat Koca, **İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis**, İsam Yayınları, İstanbul 1996, s. 54-64.

<sup>991</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md.,173.

<sup>992</sup> ez-Zumer 39/62. اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ

ancak Allah'a aittir.”<sup>993</sup> Bu ve buna benzer âyetler âmm olup, hâss ifade etmemektedirler.<sup>994</sup>

İmâm Şâfiî, son âyet hakkında şu yoruma yer vermektedir: “Gök, yeryüzü, canlılar ağaç ve diğer varlıkların hepsini Allah yaratmıştır. Her canlının rızık da Allah'a aittir. O bunların duracakları (baba sulbu) ve korunacakları (ana rahmi) yerleri de bilir.”<sup>995</sup>

2. Zâhiri âmm olup hem umûm hem de husûs ifade eden âyetler: Meselâ, “Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdar olandır.”<sup>996</sup> Bu âyette yer alan “biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık.” şeklindeki ifadeler umûm ifade etmektedir. Zira Hz. Peygamberden önce ve sonra bu söze muhatap olanların hepsi bir erkek ve dişiden yaratılmış ve hepsi de kabile ve milletlere ayrılmıştır. Mezkûr âyetin devamında, “Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır.” âyeti ise husûs ifade etmektedir. Çünkü takvâ, ancak onu idrak edene ve ergin insanlardan ona ehil olan kimseler için söz konusudur. Bunların dışında kalan zihinsel engelliler ve çocuklar gibi takvânın ne olduğunu kavramayan çocuklar burada mevzu bahis değildir.<sup>997</sup>

Zâhiri âmm olup hem umûm hem de husûs ifade eden âyetler bulunduğu gibi Sünnet'te de bu hususa delâlet bulunmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.), “Üç kişiye günah yazılmaz: uyanıncaya kadar uyuyana, buluğa erene kadar çocuğa ve iyileşinceye kadar deliye”<sup>998</sup> buyurmuştur.<sup>999</sup>

<sup>993</sup> Hud, 11/6. وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا

<sup>994</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md.,179.

<sup>995</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md.,180.

<sup>996</sup> el-Hucurât, 49/13. يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

<sup>997</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md.,192-194.

<sup>998</sup> Buhârî, **Talâk**, 68/11 vd.; Ebû Dâvûd, **Hudûd**, 37/17, 4399.

<sup>999</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md.,195.

3. Zâhiri âmm olup sadece husûs ifade eden âyetler: Meselâ, “*Onlar öyle kimselerdir ki, insanlar kendilerine, “İnsanlar size karşı ordu toplamışlar, onlardan korkun” dediklerinde, bu söz onların imanını artırdı ve “Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!” dediler.*”<sup>1000</sup>

İmâm Şâfiî, bu âyette yer alan “*insanlar*” kelimesinin âmm olduğunu ancak insanların bir kısmı Müslümanlara karşı asker toplarken, bir kısmının böyle bir işe katılmadığını ifade etmektedir. Diğer bir deyişle, “*insanlar*” sözü, zâhiri olarak bütün insanları içine alan âmm bir lâfız olsa da bu ayette üç kişiyi ifade etmektedir. Ancak Müslümanlara, “*insanlar size karşı ordu/asker topladı*” diyenlerin, dört kişi olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Müslümanların aleyhine asker toplayanların, insanların çoğunu teşkil etmeyen bir topluluktan ibaret olduğu aşikârdır.<sup>1001</sup>

İmâm Şâfiî, bu âyetle birlikte ayrıca “*Ey insanlar! (Size) bir misal verildi; şimdi onu dinleyin: Allah'ı bırakıp da yalvardıklarınız (taptıklarınız) bunun için bir araya gelseler bile bir sineği dahi yaratamazlar. Sinek onlardan bir şey kapsa, bunu ondan geri de alamazlar. İsteyen de âciz, kendinden istenen de!*”<sup>1002</sup> ve “*Sonra insanların (sel gibi) aktığı yerden siz de akıp gidin*”<sup>1003</sup> âyetlerini de zikretmektedir. Bu âyetlerin nihaî değerlendirmesinde ise Araplara göre bu âyetlerin ihtiva ettiği manaların eşit olduğunu oysa Arap dilini bilmeyenlere nispetle birinci âyetin ikincisinden, ikincisinin de üçüncüsünden daha açık olduğunu belirtmektedir.<sup>1004</sup>

İmâm Şâfiî'nin bu husustaki görüşleri özetle bu şekildedir. Cüveynî ise lâfzın bir yönüyle âmm bir yönüyle de hâss olabileceğini kabul etmemektedir. Ancak lâfzın, zati olarak hem âmm hem de hâss şeklinde tasavvur edilemeyeceğini ve bu hususta tek bir yönden husûs ve umûm iktizasının bir araya getirilemeyeceğini savunmaktadır. Zira âmm ve hass kapsamları birbirinden farklıdır. Dolayısıyla

<sup>1000</sup> Âl-i İmrân, 3/173. الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ.

<sup>1001</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md.,199-201.

<sup>1002</sup> el-Hacc, 22/73.

<sup>1003</sup> el-Bakara, 2/199.

<sup>1004</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md.,206.

umûmun gerçekleştiği yerde husûs, husûsun gerçekleştiği yerde ise umûm tahakkuk edemez.<sup>1005</sup>

Gazâlî'nin bu husustaki görüşlerine gelince onun bu konudaki görüşlerinin, “*tek bir yönden, iki ve daha fazla şeye delâlet eden tek bir lâfızdır*”<sup>1006</sup> şeklindeki âmm tanımına dayandığını söylememiz mümkündür. Zira bu tanımda yer alan “*tek bir yönden*” kaydı lâfzın tek bir cihetten iki veya daha fazla şeyi kapsayabileceğini göstermektedir. Ona göre lâfız, ya bizatihi mutlak olarak hâsıdır. Ya mutlak olarak âmmıdır. Ya da izâfî/nisbî anlamda âmmıdır. Sözelimi, “*el-Mu'minun*” lâfzı tek tek mu'minlere nispetle âmm, mü'minlerin tümüne nispetle hâsıdır. Çünkü bu lâfız müşrikleri dışarıda bırakıp, sadece mü'minleri kapsamaktadır. Dolayısıyla bu lâfız içine aldığı şeyleri kapsamaması açısından âmm, içine almadığı şeyleri kapsamaması açısından hâs olarak adlandırılır. Bu bağlamdan hareketle şöyle söylenebilir: Lâfızlarda âmm yoktur. Çünkü “*malûm*” lafzı, “*mechûl*”ü ihtiva etmediği gibi “*mezkûr*” lafzı da “*meskûtu anh*”i kapsamına almamaktadır.<sup>1007</sup>

Umûm'u lâfızlara arız olan bir nitelik olarak gören Gazâlî, konuyu, “*الرجل/ adam*” lâfzından hareketle şöyle değerlendirmektedir:

“*Adam*” dediğimizde, bunun dış dünyada zihinlerde ve dilde bir varlığı vardır. Ancak bunun dış dünyadaki varlığının umûmu yoktur. Zira varlık sahasında mutlak bir adam yoktur. Tam aksine varlık sahasında adam, ya Zeyd'dir ya Amr'dir. Dış dünyada o ikisini bir tek şey, yani “*الرجولية/ adamlık*” mefhumunu içine alıyor değildir.”<sup>1008</sup>

Gazâlî, bu konuda ayrıca “*âmm-ı mahsus*”a, “*âmmı muhassas*” denilmesinin caiz olmadığını ve bu hususta erbabu'l-husûs, erbabu'l-umûm ve vâkıfıyye olmak üzere üç görüşün olduğunu zikretmektedir.<sup>1009</sup> Bu konuya dair bilgilere aşağıda muhtelif başlıklar altında tekrar değinilecektir. Şimdi ise âmm ve hâsın kategorileri hususunda meydana gelen görüş ayrılıklarını ele almaya çalışacağız.

<sup>1005</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, II, 10-11.

<sup>1006</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 83.

<sup>1007</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 83; *Tercümesi*, II, 91.

<sup>1008</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 84; *Tercümesi*, II, 92.

<sup>1009</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 84-85.

### 2.3.3. Âmm ve Hâssın Kısımları

İmâm Şâfiî'den sonra gelen Şâfiî usûlcüler, âmm ve hâss kavramlarını bazı kısımlara ayırarak incelemiştir. Bu kısımlara dair ele aldıkları meselelerde farklı görüşler ortaya koydukları müşahede edilse de bu meselelere yaklaşım tarzları, ileri sürdükleri deliller ve verdikleri örnekler birbirine oldukça yakın durmaktadır. Şu var ki, Gazâlî bu kısımları daha sistematik ve geniş olarak ele almıştır. Biz ise sadece tezimizi ilgilendiren kısımları şu başlıklar altında ele almaya çalışacağız:

1. Umûmun bir sığasının olup olmadığı hususundaki ihtilaflar.
2. Umûm iddiası mümkün olan ve olmayan sığaların birinden temyizi hakkındaki ihtilaflar.
3. Umûmun tahsisi hususundaki ihtilaflar.<sup>1010</sup>

#### 2.3.3.1. Umûma Ait Bir Sığasının Olup Olmadığı Hususundaki İhtilaflar

Âlimler, âmmın tanımındaki farklı yaklaşımların bir yansıması olarak umûmu ifade etmek üzere konulan lâfızlar hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bu konuda genel olarak sorulan soru şudur: “*Dilde umûma ait vazedilmiş ve kendisine delâlet eden özel bir sığa var mıdır, yok mudur?*” Şâfiî usûlcüler, bu mevzuya dair birçok görüş ve eleştirilere yer vermektedirler. Konuyu tartışmaya açmadan önce genellikle konu hakkındaki görüşlere dayanak teşkil eden âmm sığaları üzerinde durmaktadırlar. Netice olarak ise bu sığaların bazılarında ihtilaflar bulunmakla birlikte umûmun bir sığasının bulunduğunu kabul etmektedirler.<sup>1011</sup> Asıl ihtilaf ise konunun ayrıntılarında kendini göstermektedir. Ancak bu husustaki tartışmalara geçmeden önce umûmun bir sığasının olduğunu kabul eden Şâfiîlerin ele aldıkları umûm sığaları zikretmekte yarar görüyoruz:

a) Çoğul isimler (elfâzu'l-Cumu'): bu isimler, marife ve nekre şeklinde gelebilir. meselâ, marife için: (الرجال), nekre için: (رجل)

<sup>1010</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 85.

<sup>1011</sup> Ayrıntılar için bk., Cüveynî, **el-Burhân**, md., 228; Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, I, 128; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 84; Râzî, **el-Mahsûl**, I, 521; Âmidî, **el-İhkâm**, I, 382.

b) Şart ve ceza için gelen (من/kim) ve (ما/ne) lâfızları. (ismi müphemler).

c) Olumsuzluk (nefy) bildiren lâfızlardan sonra gelen isimler.

d) İsmi belirli bir hale getirmeye yönelik olmayan harf-i tarif almış müfred isim. Misal: “إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ”

e) Tekid lâfızlar. Misal: “كُلُّ، جَمِيعٌ، أَجْمَعُونَ، أَكْتَعُونَ”

Şâfiî usûlcülerin çoğul sığıları hususundaki genel yaklaşımları bu şekilde olmakla birlikte konunun detaylarında bir takım farklı yaklaşımlara yöneldikleri görülmektedir.<sup>1012</sup> Onlar, bahsi geçen umûm sığılar konusunda ise âlimlerin dört farklı görüş ortaya koyduklarını ifade etmektedirler:

1. Mürciler: Arapçada umûma dair herhangi bir sığınanın bulunmadığını savunmaktadırlar.<sup>1013</sup>

2. Umûm ehli (erbabu'l-umûm): Bu görüşü benimseyenlere göre konuluş itibariyle umûm için bir sığa vardır ve hakiki anlamda kullanılmaktadır. Bu sığa umum dışında yani husûsta ancak mecaz olarak kullanılmaktadır. İmâm Şâfiî'nin de aralarında bulunduğu ekseriyetin görüşü bu yöndedir.<sup>1014</sup>

3. Husûs ehli (erbabu'l-husûs): Bu görüşte olanlar çoğul isimlerin, çoğulun en alt sınırı olan iki veya üç sayı için konulmuş olduğu görüşündedirler.<sup>1015</sup> Onlara göre, bu sığılar husûs konusunda hakikattir, bunun dışındaki manalar için ise mecazdır.<sup>1016</sup>

4. Vâkifiyye (kararsızlar), bu sığıların umûm veya husûs anlamına geldiğini tespit etmek için tevakkuf etmek gerektiği görüşündedirler. Çünkü bu lâfızlar ne umûm ne de husûs için konulmuştur. Aksine lâfzın vaz'ı itibariyle hem istiğrak hem de çoğulun en alt sınırı hakkında eşit bir şekilde kullanıldığı ve bu sebeple ikisinde de hakikat olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre, çoğul lâfız, müşterek

<sup>1012</sup> Ayrıntılar için bk., Şîrâzî, **el-Luma'**, s. 68; Cüveynî, **el-Burhân**, md., 228; Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, I, 141; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 84.

<sup>1013</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, I, 382.

<sup>1014</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, I, 382.

<sup>1015</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 228; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 87.

<sup>1016</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, I, 382.

bir lâfız olup bir karîne veya muayyen bir irade sebebiyle hem husûs hem de umûm yerine geçebilir.<sup>1017</sup>

Şâfiî usûlcülerin zikrettiği bu taksimattan bizi ilgilendiren görüş, Şâfiî'nin de içinde bulunduğu umûma kail olanların görüşüdür. Zira Şâfiî usûlcüler prensip olarak umûmun bir sığasının olduğunu kabul etmektedirler. Onlar bu hususta âmm lâfzın tüm cinsi istiğrak eden sığalarına ilişkin, aklî ve naklî birtakım deliller öne sürerek görüşlerini ispata çalışmaktadırlar. Ancak kendilerini umûm erbabına dâhil etmekle birlikte konuya dair öne sürülen deliller hususunda sadece imamlarına değil umûm erbabına da bir kısım itirazlar yöneltmektedirler.

Umûma kail olan İmâm Şâfiî'ye göre, sözün husûsa delâlet ettiğine dair bir delil bulunmadıkça umûm ve zâhir üzere icra olunur. Nitekim *er-Risâle*'de bu hususta şunları dile getirmektedir:

*“Hadisi işiten kimsenin yapması gereken, onunla diğer durumların birbirinden ayrılmasını gösteren bir delil buluncaya dek umûm ve mücmel olarak ona uyulmasını söylemektedir.”*<sup>1018</sup> İmâm Şâfiî, hadislerde bunun çokça yer aldığına işaret ederek mezkûr eserinin başka bir yerinde de şunları dile getirmektedir:

*“Hz. Peygamber'in Sünnet'indeki âmm ve zâhir olan her söz, zâhirde âmm olan mücmel ifade ile ona mücmelin hâss bir anlamının kastedildiğini gösteren sabit (sahih) bir hadis bulunana kadar, anlaşılman manası ve umûmiliği üzere kalır.”*<sup>1019</sup> İmâm Şâfiî, benzer görüşleri başka eserlerinde de dile getirmektedir.<sup>1020</sup>

Zerkeşî de, Ebû Hâmid Esferâyînî'nin (v. 406/1016), *“İmâm Şâfiî'den nakledilen doğrudur. Bize göre, karînelerden mücerret olan umûmun sığası vardır ve istiğrak-ı cinse delâlet etmektedir. İşte bizim mezhebimiz budur.”*<sup>1021</sup> şeklindeki sözlerine yer vermektedir.

<sup>1017</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 228; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 84; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 382.

<sup>1018</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 818.

<sup>1019</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 923.

<sup>1020</sup> Şâfiî, *Âhkâmü'l-Kur'ân*, s. 32-36.

<sup>1021</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 191.



İmâm Şâfî ile aynı düşüncede olanlar bu düşünceyi desteklemek için birçok argüman ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla konuyu daha iyi kavramak için önce genel olarak umûma kail olanların delillerini sonra da bu delillere yöneltilen eleştirileri ele alacağız. Şu var ki bu konu usûlcüler tarafından çok geniş bir şekilde işlenmiştir. Biz de konuyu daha fazla uzatmamak adına her bir usûlcünün görüşlerini vermek yerine, umûm erbabının öne sürdüğü delilleri ve onlara yöneltilen eleştirileri kapsamlı ve sistemli bir şekilde ele alan ve Şâfîî usûl geleneğindeki genel yaklaşımı yansıtan Gazâlî'nin *el-Mustasfa*'daki yaklaşımı çerçevesinde inceleyeceğiz. Daha sonra ise Cüveynî'nin görüşüne yer vereceğiz.

Gazâlî, umûma kail olanların öne sürdükleri deliller ve onlara yöneltilen eleştirileri özetle şöyle ifade etmektedir:

a) Aklî Deliller:

Birinci Delil: Arapça dâhil tüm dillerde sayılar, neville, şahıslar, cinsler düşünülmüş, ihtiyaca binaen her biri için ayrı isim konulmuştur. Aynı şekilde ihtiyaç duyularak, umûm ve cinsi istiğrak anlamı da düşünülmüştür. Dolayısıyla âmm anlamı için bir sığa ve lâfız konulmuştur.

Bu delile şu yönlerden itiraz edilmiştir:

a) Bu, diller hususunda kıyas ve istidlâl yapmaktır. Oysa dil, kıyas ve istidlâl yoluyla değil, tevkif ve nakil yoluyla sabit olur.

b) Hikmet noktasında bunun vacip olduğu kabul edilse bile, dili meydana getirenlerin, vaz' işini yaparken hikmete aykırı davranmayacak derecede masum değildirlere.

c) Bu gerekçe, kendi içerisinde tutarsızdır. Nitekim Arap, geçmiş zamanı gelecek zaman ve şimdiki zamanı düşünmüş fakat şimdiki zaman için özel bir lâfız koymamış, bu yüzden de şimdiki zamanı göstermek için, gelecek zaman kalıbının veya ism-i fâilin kullanılması mümkün görülmüştür. Meselâ, dövme işinin şimdiki zamanda yapıyor olduğunu anlatmak için, "رأيتہ يضربه" veya "رأيتہ ضارباً" denilmiştir.

d) Dil ehli sadece gören göz için bir lâfız vaz‘ etmedikleri gibi umûmu ifade edecek bir lâfız da vaz‘ etmemiştir. “عين/göz” lâfzı, her ne kadar birkaç şey arasında müşterek bir isim ise de bu durum onu göz için vazedilmiş olmaktan çıkarmaz. Bu lâfız, yalnızca göz için anlamını vermek üzere konulmuş olmayıp, aksine hem gözü hem de diğer şeyleri anlatmaya uygundur. İşte çoğul sıgaları da tıpkı bunu gibi, umûm ve husûs arasında müşterektir.<sup>1022</sup>

İkinci Delil: Arap diline göre şöyle demek uygundur: “اقتلوا المشركين الا اقتلوا زيدا/Zeyd hariç müşrikleri öldürün”, “من دخل الدار فاكرمه الا الفاسق”, “fasık olan hariç eve her girene ikramda bulun.” Zira istisnanın anlamı, lâfzın kapsamına dâhil olacak olan şeyin hariç tutulmasıdır. Meselâ, “اكرم الناس الا الثور/insanlara ikram et, öküz hariç” denilmesi caiz değildir.

Bu delile yapılan itiraz şu şekildedir:

İstisnanın iki amacı vardır. Birincisi lâfzın kapsamına giren bir şeyin dışarıda tutulması, sözgelimi, “علي عشرة دراهم الا ثلاثة” örneğinde olduğu gibi; ikincisi ise lâfzın kapsamına girmeye uygun olmayıp lâfızla kastedilmiş olabileceği zannedilen şeydir. Örneğin, “اكرم الناس الا الثور/insanlara ikram et, öküz hariç” böyledir.<sup>1023</sup>

Üçüncü Delil: Te’kîd/anlamı pekiştirme, te’kid edilen şeyin anlamına uygun ve mutabık olmalıdır. Husûsun te’kidi, umûmun te’kidi ile aynı değildir. Zira “اضرب زيدا نفسه/Zeyd’in kendisine vur” ve “اضرب الرجال اجمعين/adamların hepsine vur” denilir, fakat “اضرب زيدا كلهم/Zeyd’in hepsine vur” denilmez.

Bu delile ise şöyle bir itiraz gelmiştir:

Hasım, en azı ve daha fazlası olan çoğul lâfzının bir topluluğu/kavm, içine aldığı kabul etmekte ve “اضرب القوم كلهم/kavmin tamamını vur” denilmesini caiz görmektedir. Çünkü kavm lâfzının bir külliyeti ve bir de cüz’iyeti vardır. Zeyd ve muayyen “bir”in cüz’iyeti/ba’z’ı ve külliyeti yoktur. Çoğulun alt sınırı geçildikten sonra, kavm lâfzıyla kastedilen meblağ nasıl belirli değilse, aynı şekilde *el-müşrikûn* ve *el-mu’minûn* lâfızları da bunun gibidir. Zaten kelâm umûmunun, cinsin istiğrakı için

<sup>1022</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 88-89; *Tercümesi*, II, 96-97.

<sup>1023</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 89; *Tercümesi*, II, 97.

mi yoksa çoğulun en azı için mi yoksa iki mertebe arasındaki bir sayı için mi olduğu hususundadır. Bunlardan hangisi olursa olsun, külliyyet lafzı ona mutabık olur.<sup>1024</sup>

b) Naklî Deliller:

Umûm erbabının temel delillerinden biri sahabe icmâdır. Buna göre sahabe ve dil ehlinin tamamı, tahsisine dair delil bulunanlar hariç Kitâb ve Sünnet lâfızlarını umûm üzere icra etmişlerdir. Ancak bu görüştekiler, umumdan ziyade husûs delillerini araştırmışlardır. Bu hususta genel olarak şu naklî delillere dayanmışlardır:

Sahâbiler, Kur'an'da yer alan, “Allah size çocuklarınız hakkında şunu tavsiye eder...”<sup>1025</sup> âyetinin mucibiyle amel etmişlerdir. Onlar Hz. Ebû Bekr'in Hz. Peygamberden: “Biz Peygamberler miras bırakmayız”<sup>1026</sup> sözünü nakledinceye değin, Hz. Fatma'nın mirasçı olacağına dair mezkûr âyeti ileri sürüyorlardı. Benzer şekilde, “Allah yolunda cihad edenlerle, bu cihada iştirak etmeyip oturan mü'minler eşit değildirlir.”<sup>1027</sup> âyeti nazil olduğunda, görme engelli olan İbn Umm-i Mektûm, kendisinin durumunun ne olacağını sormuş, hemen ardında “Geçerli özre sahip olmaksızın” sözü nazil olmuştur. Oysa bu ilave yapılmadan önce “mü'minler” lâfzının umûmu, görme engelli olmayan ve olan herkesi kapsıyordu.<sup>1028</sup>

Sahâbilerin benzer şekilde umûma yordukları âyetlerin birkaçı şöyledir: “Zina eden kadın ve erkeğin her birine yüzer değnek vurun.”<sup>1029</sup>, “Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah'tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin.”<sup>1030</sup>, “Faizden arta kalmış hesaptan vazgeçin.”<sup>1031</sup>, “Nefislerinizi öldürmeyiniz.”<sup>1032</sup>

<sup>1024</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 89; **Tercümesi**, II, 97.

<sup>1025</sup> en-Nisâ, 4/11.

<sup>1026</sup> Tirmizî, **Siyer**, 42, 1702.

<sup>1027</sup> en-Nisâ, 4/95.

<sup>1028</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 91; **Tercümesi**, II, 99.

<sup>1029</sup> en-Nûr, 24/2.

<sup>1030</sup> el-Mâide, 5/38.

<sup>1031</sup> el-Bakara, 2/278.

<sup>1032</sup> en-Nisâ, 4/29.

Onların amel ettikleri hadislerin bazısı ise şunlardır: “Varise vasiyet yoktur.”<sup>1033</sup>, “Kadın halası ve teyzesi üzerine nikâhlanamaz”<sup>1034</sup>, “Silahını bırakan kişi artık emniyettedir.”<sup>1035</sup>, “Katil mirasçı olamaz.”<sup>1036</sup>

Gazâlî, umûma kail olanların öne sürdüğü naklî delilleri de yerinde bulmayarak onlara iki yönden itiraz etmektedir.

“1. Yukarıda arz edilen yaklaşım, ümmetin bir kısmı açısından sahih olsa bile hepsinin böyle davrandığını söylemek yerinde değildir. Sahabenin bir kısmının umûm düşüncesinde olması tâbii bir durumdur. Zira birçokları açısından ilk akla gelen de budur. Ama bütün sahabenin bu kanaatte olduğunu kabul etmek doğru olmaz.

2. Umûm erbabının zikrettiği şeyler, sahabenin tamamından nakledilmiş olsa bile, onlardan: “biz bu meselelerde, hiçbir karîneyi dikkate almadan sadece lâfız yüzünden sırf umûma hüküm verdik” şeklinde bir söz tevâtüren nakledilmemiştir.”<sup>1037</sup>

Görüldüğü üzere Gazâlî, kendisini umûm erbabına dâhil etmekle birlikte onların konu hakkında öne sürdükleri delilleri tutarsız ve yersiz görmektedir. Bu yüzden ki delillerini çürütmeye çalışmaktadır. Gazâlî sadece onların delillerinin tutarsızlığını göstermekle kalmamış umûmun ispatı konusunda tercih ettiği delilleri de beyan etmiştir. O bu hususta özetle şöyle demektedir:

“Umûm sıgaları sadece Arap diline özel olmayıp, tüm diller için geçerlidir. Çünkü bütün dillerde umûm sıgasına gereksinim duyulur. Dolayısıyla tüm halk kesimlerinin bu sıgalara olan ihtiyaçlarına rağmen onlardan habersiz olmaları ve söz konusu sıgaları koymamış olmaları uzak ihtimaldir.”<sup>1038</sup> Gazâlî, bu sıgaların tüm dillerde konulmuş olmalarını ve şu dört hususun buna delâlet ettiğini dile getirmektedir:

<sup>1033</sup> Buhârî, **Vesaya**, 55/6, 2748.

<sup>1034</sup> Buhârî, **Nikâh**, 67/27, 5108.

<sup>1035</sup> Müslim, **Cihad**, 32/32, 4600.

<sup>1036</sup> İbn Mâce, **Ferâiz**, 8, 2735

<sup>1037</sup> Gazâlî, **el-Mustafâ**, II, 92; **Tercümesi**, II, 100.

<sup>1038</sup> Gazâlî, **el-Mustafâ**, II, 94; **Tercümesi**, II, 103.

1. Âmm emri genele hamledip itaat eden kişiye itiraz edilememesi: Sözelimi, efendi kölesine, “*bu gün evime kim girerse, ona bir dirhem veya bir ekmek ver*” dese, köle eve giren herkese dirhem ya da ekmek verirse, artık efendinin, köleye itiraz hakkı kalmaz. Eğer efendi, “*eve girenler arasından falanca kişiye niçin verdin; bu kişi kısa boyludur, ben ise uzun boyluları kastetmiştim; ya da bu kişi siyahtır, ben ise beyazlan kastetmiştim.*” diye onu azarlarsa, köle, “*Sen bana uzun boylulara ya da beyazlara vermeyi değil, eve girene vermemi emrettin; bu kişi de eve girmiştir*” deme hakkına sahiptir. Hangi dilde olursa olsun, bu sözü duyan akıllı kişiler, efendinin bu itirazının yersiz, kölenin mazeretinin ise geçerli olduğunu bilirler ve efendiye “*Sen ona eve girene vermeyi emrettin, bu falanca kişi de eve girmiştir.*” derler.

2. Genel emre itaat etmeyene itiraz edilmesi: Yukarıdaki örnek üzerinden devam edecek olursak, şayet köle, eve giren herkese verip, bir kişiye vermese, efendi, “*sen buna niye vermedin.*” diyerek köleyi azarlarsa; köle de “*çünkü bu uzun boyludur veya beyazdır; gerçi senin sözün âmm/genel idi; fakat ben senin sadece kısa boyluları veya siyahlan kastetmiş olabileceğini düşündüm.*” derse, bu sözü sebebiyle cezalandırılmayı hak etmiş olur ve ona denir ki “*boy ve rengi dikkate almak senin neyine gerek, sana eve giren herkese dirhem ya da ekmek vermen emredilmiştir.*” denilir.

3. Âmm haberin ilgası ve tersinin lazım gelmesi: Meselâ, bir grup insanı gördüğü halde, “*bugün bir kimseyi görmedim*” diyen kişinin sözü, makbul değildir, gerçeğe aykırıdır. Yine bu kişi, gördüğü grubun dışında birini kastetmişse, bu söz de kötü karşılanır. Bu sözler de, çoğul sıgaları gibidir; çünkü umûmu benimseyenlere göre, nefiydeki nekre umûm ifade eder. Bunun içindir ki Allah Teâlâ: “*Çünkü onlar ‘Allah hiç bir beşere hiç bir şey indirmemiştir’ dediler. De ki; Musa’nın insanlara bir hidayet ve nur olarak getirdiği kitabı kim indirmiştir*”<sup>1039</sup> buyurmuş ve bu sözü, onların sözlerini geçersiz kılmak için getirmiştir. Eğer onların söyledikleri söz, (*Allah hiç bir beşere hiç bir şey indirmemiştir*) genel olmasaydı, Allah onların sözünü iptal etmeye gerek duymayacaktı.

<sup>1039</sup> el-En‘âm, 6/91. إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ.

4. Âmm lâfızla helal kılınmış şeylerin helal görülmesi (umûma dayanarak helal sayma/istihlâl): Sözelimi, kişi, “kölelerimi ve cariyelerimi azat ettim” dedikten sonra ölse, bu sözü duyan kişiler, varislerin rızasına bağlı olmaksızın, bu kölelerden istediklerini evlendirebilirler veya diledikleri cariyeyle evlenebilirler.<sup>1040</sup>

Gazâlî diğer dillerde benzer umûm ifadeler üzerine hükmün bina edilmesinin belli bir sayı ile sınırlanamayacak kadar çok olduğunu ifade eder ve Şâfiî usûl geleneğinde genel olarak umûm görüşünü savunanlar ve onlara yöneltilen eleştirileri bu şekilde dile getirir.<sup>1041</sup> Cüveynî ise İmâm Şâfiî'ye nispet ettiği umûm görüşü hakkında farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Onun bu farklı yaklaşımı sonuç itibariyle değil, daha çok ayrıntılarda olduğu görülmektedir. O, umûm sığıları “nas” ve “zâhir” şeklinde detaylandırarak- aşağıdaki ele alacağımız gibi- bir kısım mertebelere ayırmaktadır. Cüveynî, konuyu “bir soruya cevaben söylenen sözler”, “özel sebepler”, “olayların durumu” ve “karîneye dayalı hususlar” gibi bağlamlarda ele almaktadır.<sup>1042</sup>

Cüveynî, yukarıda zikredilen görüşlere binaen lâfızları konulduğu mana açısından âmm ve hass olmak üzere ikiye kısma ayırmaktadır. Bunları da delâlet açısından yani başka bir manaya ihtimali olan ve olmayan şeklinde “zâhir” ve “nas” kısımlarına ayırmaktadır. Bu kısımları da şu dört mertebeye ayırarak ele almaktadır:

1. Âmm veya hass olsun manasını kesin bir biçimde ifade eden ve karînelerden etkilenmeyen lâfızlar: Bunlara sayılar örnek verilebilir. Zira sayılar hususunda, karîne tahayyül edilse bile kendi anlamı dışında başka bir anlam ifade etmezler. Bu tür lâfızların tevili de mümkün değildir.

2. Umûm için vaz' edilip karîne olmaması durumunda anlamını kesin bir biçimde ifade eden lâfızlar: Bunlara şart isimleri örnek olarak verilebilir. Zira her “şart isim” olarak gelen ismin anlamı âmmdır. Bu tür isimler de zaman zarfı, mekân zarfı ve mübhem isimler gibi birtakım kısımlara ayrılmaktadır. Sözelimi, “Bana ne

<sup>1040</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 94-95; *Tercümesi*, II, 103-104.

<sup>1041</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 95.

<sup>1042</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 231.

*zaman gelirsen sana ikramda bulunurum*” denildiğinde buradaki zaman dilimlerini içermektedir.

Bu kısım bir önceki kısımdan daha düşük bir mertebedir. Çünkü birinci kısımda karînin her hangi bir etkisi olmazken burada karîne etkilidir.

3. Cemu'l-kille formatında olmayan çoğul isimler: Bu tür çoğullar vaz‘ açısında istiğrak ifade etmektedir. Bu isimler, çoğulun asgari düzeyinden fazlasına delâleti açısından zâhirdir. Bu da ancak karînelerin yokluğu durumunda mümkündür. Dolayısıyla bu kısım umûmu gerektirmede bir önceki kısımdan daha düşük bir mertebededir.

4. Mastar lâfızlar: Bu tür lâfızlar muayyen bir hadise/olay türüne özgü olmadıkları gibi vaz‘ açısından umûm ve cinsin istiğrakını da ifade etmezler. Bu tür lâfızlar cem için elverişli değildir. Mastar, bir isim olsa da fiil konumundadır. Eğer mastarın zikredilmesinden dolayı çoğulu hissettiren bir karînin bitişmesi düşünülürse mastar karînin konumundan dolayı gerekli çoğula dönüşmez. Aksine çoğul kastı karîneden anlaşılabilir. Dolayısıyla mastar ve çoğul arasında bir münasebet yoktur.<sup>1043</sup>

Cüveynî tarafından yapılan bu taksimat, onun umûm, husûs, zâhir ve nas türlerine dair görüşlerini ifade etmektedir. Cüveynî umûm erbabının görüş ve delillerine yer verirken her ne kadar farklı bir yol izlese de, düşüncesini Şâfî’înin düşüncesine yaklaştırma çabası çerçevesinde hareket etmektedir.<sup>1044</sup> Çünkü aşağıda dile getirdikleri hususlar netice itibariyle bu hususu göstermektedir:

*“Şâfîî mezhebinde bana göre sahih olan şudur: Şayet umûm sıgası bahsi geçen karînelerden soyutlanırsa, istiğrakı ifade etme hususunda bir kuşku kalmaz. Sözü edilen tereddüt ise tahsis edici karînelerin kesin olarak bilinmemesinden kaynaklanmaktadır.”*<sup>1045</sup>

<sup>1043</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 232-242; Dîb, **İmâmu'l-Harameyn, Hasâisuhu-Eseruhu-Menziletuhu**, s. 90-93.

<sup>1044</sup> Dîb, **a.g.e.**, s. 93.

<sup>1045</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 229.

Kanaatimize göre umûma kail olan Şâfiî ve Şâfiî usûlcülerin dilde umûma delâlet eden özel bir sığınan varlığını ispat etme sadedinde ortaya koydukları farklı yaklaşımlar yerinde olsa bile sonuç itibariyle pek etkili değildir. Çünkü konuluş itibariyle umûm için bir sığa vardır ve hakiki anlamda kullanılmaktadır.

### 2.3.3.1.1. Cem‘in/Çoğulun En Azı Hususundaki İhtilaflar

Bu konu umûmun mahiyeti ve sığısı ile irtibatlı bir konudur. Zira burada umûmla ilişkili olan cem‘in asgari düzeyinin ne olduğu hususu ele alınmaktadır. Gazâlî, çoğulun alt sınırı ile ilgili tartışmalara dair şunları söylemektedir:

*“Umûmun istiğraktan başka bir şeye çevrilmesi mümkündür ve bu alışlagelmiş bir durumdur. Ancak umûmun, çoğulun alt sınırının altında bir sayıya çevrilmesi caiz değildir. Burada çoğulun alt sınırının açıklanması gerekmektedir ki âlimler çoğulun alt sınırını tespit etmişlerdir. İkiyi, ikiye şamil olan bir lâfızla cem etmekten men etmek bu tartışmanın özünden değildir. Çünkü bu mümkündür ve alışagelen bir durumdur. Fakat tartışma, ‘الناس، الرجال، الفقراء’ gibi lâfızların ‘üç’ ve üzerindeki sayıları hakikat olarak ifade etme için kullanılması ve bu lâfızların ‘iki’ için hakikat veya başka bir şekilde kullanılıp kullanılmayacağı noktasındadır.”<sup>1046</sup>*

Zerkeşî ve Şevkânî ise konu hakkındaki tartışmaların daha iyi anlaşılması için özellikle şu detayların bilinmesinin gerekli olduğunu ifade etmektedirler:

*“Çoğunluğa göre, el takısı almamış/münekker çoğul, cem‘in/çoğulun en azına hamledilir. Bu yüzden de bunun bilinmesi gerekir. Öyle ise çoğulun en azına dair tartışmaların neler olduğunu bilmek gerekmektedir. Bize göre, bu tartışmalar sözlükte geçen, bir şeyin bir şeye eklenmesi anlamdaki (ع، م، ج) harflerinden mürekkep cem‘ lâfzının mefhumunda değil, dilde çoğul olarak adlandırılan lâfız hakkındadır. Zira (ع، م، ج) harflerinden mürekkep çoğul, bir şeyin bir şeye ilave edilmesini/eklemesini gerekli kılmaktadır. Bu şekilde gerçekleşen çoğul ise iki, üç ve daha fazlası ile mümkün olup bunda bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Buna göre الجمع/cem‘ lâfzı, sözlükte iki anlama gelmektedir. Birincisi, (جَمَعَ- يَجْمَعُ) filinin mastarı*

<sup>1046</sup> Gazâlî, el-Mustasfâ, II, 116; Tercümesi, II, 126.



olup lakap anlamındadır. İkincisi ise aded/sayı belirtmek için vazedilmiş, iki ve daha yukarısını da içine alan bir isimdir. Bu lakap, bu aded/sayı için Zeyd, merkep ve ateş gibi diğer lakaplar gibidir. Cem'in lakap veya isim şeklinde farklı olduğu bilinmediği takdirde lakap anlamındaki cem' genel fiil anlamındaki cem' cümlesinden zannedilir ki bu yanlıştır. Nitekim eğer cem' bir şeyin eklenmesi anlamında ise 'bir' sayısı 'bire' ilave olunduğunda ikisinin toplamı cem' gerekli kılar. Bu durumda cem'in en azı iki olduğu artık sabit olur. Oysa hem dil ehli hem de diğer ilim ehli buna karşı çıkmıştır. Cüveynî bu hususa örnek olarak, 'صَعَتْ قُلُوبُكُمْ/gerçekten kalpleriniz (vâcib olandan) meyletmiştir.'<sup>1047</sup> âyetini zikrederek cem'in hilafına olan bu durumun medlûl hususunda geçerli olmadığını belirtmektedir. Buna benzer bir örnek ise şöyledir: 'ضَرَبْتُ رُؤُوسَ الرَّجُلَيْنِ/iki adamın başlarına vurdum.'" Bu örnekler ister cem'-i sâlim ister cem'-i teksîr olsun cem'e dair vazedilen sığınım hilafınadır. İşte bu hususları kavradıysan cem'in en azı/alt sınırı hakkındaki farklı görüşlere geçebilirsin."<sup>1048</sup>

Birçok usûlcü tarafından incelenen bu konu, Şâfiî usûlcülerce de geniş bir şekilde ele alınıp incelenmiştir.<sup>1049</sup> Şâfiî usûl geleneğinde genel olarak cem'in en azının ne olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. İmâm Şâfiî'nin de aralarında bulunduğu âlimlerin ekseriyetine göre, cem'in en azı üçtür. Şîrâzî, Sem'ânî ve Râzî de bu görüş tercih etmektedirler. Cüveynî, Gazâlî ve Âmidî ise farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Bu bilgilerin yer verdikleri tartışmaların genel manada şu dört görüş etrafında cereyan ettiği görülmektedir:

Birinci görüş: Cem'in en alt sınırı üçtür: İmâm Şâfiî'nin zâhir görüşü budur.<sup>1050</sup> Birçok âlim bu görüşün İmâm Şâfiî'ye ait olduğunu belirtmektedir.<sup>1051</sup> Şâfiî usûlcülerden Şîrâzî, Sem'ânî ve Râzî de dâhil olmak üzere Cumhur da bu görüşe kaildir.<sup>1052</sup>

<sup>1047</sup> et-Tahrîm, 66/4.

<sup>1048</sup> Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, II, 292; Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, s. 424.

<sup>1049</sup> Şîrâzî, **et-Tebşira**, s. 127; Cüveynî, **el-Burhân**, md., 251; Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille** I, 150; Gazâlî, **el-Menhûl**, s. 96; Râzî, **el-Mahsûl**, I, 554; Âmidî, **el-İhkâm**, I, 398.

<sup>1050</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 251; Âmidî, **el-İhkâm**, I, 398.

<sup>1051</sup> Zerkeşî, **a.g.e.**, II, 294.

<sup>1052</sup> bk., Şîrâzî, **et-Tebşira**, s. 127; a.mlf., **Şerhu'l-Luma'**, I, 330; Sem'ânî, **a.g.e.**, I, 150; Râzî, **el-Mahsûl**, I, 554; Şevkânî, **a.g.e.**, s. 426

İmâm Şâfiî'ye nispet edilen bu görüşün delilleri bizzat onun tarafından belirlenmediği gibi bir anda da oluşmuş değildirler. Ancak bu görüşte olanlar görüşlerini ispat etmek üzere genel olarak şu altı delili öne sürmektedirler:

1. İbn Abbas'tan rivâyet edildiğine göre, Hz. Osman (r.a), iki kardeş sebebiyle annenin payını üçten altıya düşürünce, Hz. Osman'a; “فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلَأُمِّهِ”<sup>1053</sup> “Eğer kardeşleri varsa, anasının hissesi altıda birdir..”<sup>1053</sup> âyetini hatırlattı ve ardından, *senin kavminin lisanında iki kardeş üç kardeş gibi değildir*, dedi. Hz. Osman ona şöyle cevap verdi, *Benden önce insanların onu miras edindiği şeyi ben azaltmam, senin kavmin onu hacb etmiştir*. Bu durum göstermektedir ki, şayet dildeki çoğul kuralı olmasaydı İbn Abbas, Hz. Osman'a bu şekilde bir hatırlatmada bulunmazdı. Nitekim Hz. Osman da onun itirazını yerinde bularak karşı çıkmamıştır. O sadece daha önceki uygulamayı söylemekle yetinmiştir. Zaten ikisinin de dil erbabı ve Arapçayı çok güzel konuştukları bilinmektedir.<sup>1054</sup>

2. Dil ehli müfret, tesniye ve çoğul lâfızlarını bir birinden ayırmışlardır. Meselâ, bir için (رجل), iki için (رجلان) ve üç için de (رجال) demişlerdir. Eğer tesniye cem' olarak görülseydi tesniye lâfzı kendisinden fazla olan şey içinde eşit olurdu. Bu ise doğru değildir.<sup>1055</sup>

3. Eğer (رجال) kelimesi (رجلان) kelimesi için de caiz olsaydı ikisinin de sıfatı (رجال) kelimesinin sıfatı gibi olması caiz olurdu. Meselâ, “جاءني رجال ثلاثة” denildiği halde “جاءني رجلان ثلاثة” şeklinde söylenmesi doğru değildir. Veya “رأيت ثلاثة رجال” denildiği gibi “رأيت اثنين رجالا” demek de doğru olurdu.<sup>1056</sup>

4. Arap dilciler, tesniye ve cem' zamirlerini birbirinden ayırmışlardır. Meselâ, tesniye için (فعلًا) derken, cem' için (فعلوا) demişlerdir. Emir fiillerin tesniyesi için (افعلًا) cem'i için (افعلوا) kullanmışlardır.<sup>1057</sup>

<sup>1053</sup> en-Nisâ, 4/11.

<sup>1054</sup> Şîrâzî, *et-Tebşira*, s. 127; Cüveynî, *el-Burhân*, md., 251; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 150; Gazâlî, *el-Menhûl*, s 96; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 401.

<sup>1055</sup> Şîrâzî, *et-Tebşira*, s. 129; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 554; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 401.

<sup>1056</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 331; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 554; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 401.

<sup>1057</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, I, 555; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 401.

5. Arapçada: “ما رأيتُ رجلاً انما رأيتُ رجلين/ *bir adam görmedim ancak iki adam gördüm* veya “ما رأيتُ رجلاً بل رجلين “ *(veya daha fazla adam) görmedim aksine iki adam gördüm*”. şeklinde bir cümle kurmak doğrudur. Şayet (رجال) ismi, (رجلان) kelimesi için hakiki çoğul anlamında olsaydı onu/(رجال) ismini olumsuz yapmak caiz olmazdı.<sup>1058</sup>

6. Arapçada: “فلان على درهم/ *filanın üzerimde dirhem(ler) borcu var.*” denildiğinde üçten az kabul edilmez. Aynı şekilde nezir/adak ve vasiyette de durum böyledir.<sup>1059</sup>

İkinci görüş: Cem‘in en alt sınırı ikidir: Gazâlî bu görüşü savunmaktadır. Gazâlî, bu görüşü Kâdî Bâkillânî’nin tercih ettiğini de belirtmektedir.<sup>1060</sup>

Bu görüşe kail olanların savundukları deliller; Kitâb, Sünnet, dilsel kurallar ve o dili konuşanların kullanım biçimidir.<sup>1061</sup>

1. Kitâb'tan delil olarak dayandıkları âyetlerin bir kaçı şöyledir: “قَالَ كَلَّا فَادْهَبَا “ *Allah dedi ki, Hayır, korkma! Mucizelerimizle gidin. Çünkü biz sizinle beraberiz, (her şeyi) iştikteyiz.*”<sup>1062</sup> “وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا “ *Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşırlarsa...*”<sup>1063</sup> “فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ السُّدُسُ “ *Eğer kardeşleri varsa, anasının hissesi altıda birdir.*”<sup>1064</sup>

Onların bu delillerine ise şu itirazlar getirilmiştir:

İlk âyette geçen kişilerden maksat, Hz. Musa, Hz. Harun, Firavun ve onun kavmidir. Onlar da çoğuldur. Hucurât süresinde geçen “طَائِفَتَانِ” kelimesinde her bir taife kendisi zaten çoğul ifade etmektedir. Nisâ süresinde geçen “إِخْوَةٌ” kelimesinden

<sup>1058</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma*, I, 332; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 401.

<sup>1059</sup> Şîrâzî, *et-Tebşira*, s. 129; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 401.

<sup>1060</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 117.

<sup>1061</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 397.

<sup>1062</sup> eş-Şuarâ, 26/15.

<sup>1063</sup> el-Hucurât, 48/9.

<sup>1064</sup> en-Nisâ, 4/11.

maksat ise iki değil, üçtür.<sup>1065</sup> Ayrıca bu ve benzeri âyetlerdeki kullanımların, hakikat üzere değil de mecaz olarak yorumlanması gerektiği ifade edilmiştir.<sup>1066</sup>

Gazâlî, bu itirazları kabul etmemekte ve bunların birer zorlama yorumlar olduğunu söylemektedir. Ona göre çoğul isminin “iki” hakkında kullanılmasının imkânsız olduğu durumlarda böyle bir tekellüfe ihtiyaç duyulabilir. Bunu gösteren açık bir nakil bulunmadığına göre, mezkûr itirazların hakikate hamledilmesinin önünde bir engel bulunmaktadır.

2. Sünnet'ten getirdikleri deliller ise şöyledir: “اثنان/iki ve daha üzeri cemaattir.”<sup>1067</sup>

Bu delile getirilen itirazlar ise şöyledir:

Mezkûr hadis, onların aleyhinedir. Çünkü “iki” lâfzı çoğul olsaydı “فَمَا فَوْقَهُمَا” açıklamasına gerek kalmayacaktı. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.), Arapların en fasihi en güzel konuşan kişisi olduğunu onlarda kabul etmektedir. Öyle ise kendisi açıklamaya gereksinim hissetmeseydi bu açıklamayı da yapmazdı.<sup>1068</sup> Öte yandan Hz. Peygamber (s.a.v.), bu hadisle şunu irade etmiştir; cemaat namazı iki kişiyle de gerçekleşir ve cemaat sevabı elde edilir. Zira Resûlullah, bize dile taalluk eden hükümleri değil şer‘î hükümleri öğretmektedir.<sup>1069</sup>

3. Dil kurallarına dayanan delilleri ise şöyledir: “الجماعة/el-cemâ‘e ismi الاجتماع/ictimâ‘ kelimesinden müştak/türemiş olup bir şeyin bir şeye ilave edilmesi anlamındadır. Bu durum ise üçle gerçekleştiği gibi iki ve daha fazlasıyla da gerçekleşmektedir. Bu yüzden de Araplar “جمعتُ بين زيد و عمرو، فاجتمعا، وهما مجتمعان” şeklinde bir cümleyi çoğul içinde kurmaktadırlar. Buna göre, “الجماعة/el-cemâ‘e ismi” “iki” sayısı hakkında hakikat olarak kullanılabilir.<sup>1070</sup>

Bu delile verilen cevap ise şu şekildedir:

<sup>1065</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 117; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 555; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 399.

<sup>1066</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 400.

<sup>1067</sup> İbn Mâce, *İkâmetu’s-Salavât ve’s-Sünne fihâ*, 44, 972.

<sup>1068</sup> Şîrâzî, *et-Tebşira*, s. 129; a.mlf., *Şerhu'l-Luma‘*, I, 333.

<sup>1069</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 400.

<sup>1070</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 399.

Evet, her ne kadar türemiş bir kelime olup kendisinde cem‘ mevcut ise de ona cem‘ ismi vermek gerekmez. Çünkü bu dilde kıyas konularına girmektedir ki lüğavî isimlerin kıyas yoluyla sabit olmayacağı hususunda (Şâfîlere göre) görüş birliği vardır.<sup>1071</sup> Nitekim (الرجال و المؤمنین) gibi isimler çoğul isimler olduğu halde bu isimler, “الجمع/el-cem“ kelimesinden müştak/türemiş değildirler. Dolayısıyla cem‘ lâfzını tesniye için hakiki anlamda kullanmak realiteye aykırıdır.<sup>1072</sup>

4. Kullanımdaki delil ise şöyledir:

a) İki kişi kendileri hakkında konuştuklarından çoğul lâfzı ile konuşurlar. Meselâ, iki kişi; “فُئِمْنَا، و قَعَدْنَا” “kalktık, oturduk” dedikleri gibi üç kişi de aynı lâfızları kullanmaktadır.<sup>1073</sup>

Bu delilin cevabı şöyledir:

Bu ikinin cem‘/çoğul olduğuna delâlet etmemektedir. Çünkü tek kişi bile bir topluluk olmadığı halde, “فُئِمْنَا، و قَعَدْنَا” “kalktık, oturduk” diye bilmektedir. Ancak bu şekilde iki kişi hakkında şunu diyememektedir: “قاموا و قعدوا” kalktılar ve oturdular. Aksine şöyle demesi gerekir: “قاما و قعدا” o ikisi kalktı ve oturdu.<sup>1074</sup>

b) Bir kimsenin üzerine iki kişi/adam geldiği halde korkusunu ifade etmek için “*üzerime adamlar, geldi*” demesi kullanım açısından doğru bir ifadedir.<sup>1075</sup>

Bu delilin cevabı ise şu şekildedir:

İki kelimesi bir cemaat/topluluğa delâlet etmez. Çünkü korku esnasında bir kişi de olsa “*üzerime adamlar geldi*” denilmesi de doğru bir ifadedir. Hâlbuki bir ittifakla çoğul değildir.<sup>1076</sup>

<sup>1071</sup> Cüveynî bu hususu, "dil, kıyas yoluyla değil nakil yoluyla sabit olur. Her kim, dile dair kıyas yoluyla bir şey ispatlamaya çalışırsa doğru metodu kaybetmiştir. şeklinde ifade etmektedir.

Cüveynî, **el-Burhân**, md., 255. Geniş bilgi için bk., Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 13.

<sup>1072</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, I, 400.

<sup>1073</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, I, 399.

<sup>1074</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, I, 400.

<sup>1075</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, I, 399.

<sup>1076</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, I, 400.

Üçüncü görüş: Cem'in en alt sınırı birdir. Bazı usûlcüler bu görüşü Cüveynî'ye dayandırmışlardır.<sup>1077</sup> Öncelikle şunu ifade edelim ki, Cüveynî'ye nispet edilen bu görüş tartışmaya açıktır. Çünkü onun bu konudaki sözleri şöyledir:

*“Cem ‘çoğul lâfzının bire irca edilmesi yeni bir şey değildir. Ancak onu ikiye irca etmek daha uzak bir durumdur. Meselâ, bir kadın tek bir adam için süslenip ona görünmeye çalışsa, kocası da ona, “adamlar için mi süsleniyorsun?” şeklinde azarlamaya kalkışsa, bu dil açısından yerindedir. Çünkü bunun kuralı şudur; ne en az ne de ondan fazla şey, lâfzın muktezasından anlaşılmamaktadır. Fakat konuşanın/mütekellimin maksadının bir/tek mi yoksa çoğul mu, olduğu belirlendiği takdirde, bir'in cins şeklinde zuhur ettiği esnada çoğul ifade etmesi uzak bir ihtimal değildir. Nitekim gurur ve hamiyetin/tutuculuğun asıl sebebi, tek/bir veya cem' olsun kadının güzelliğini ve çekiciliğini başka bir cinse göstermesidir. Kadından bir tek kişi sebebiyle intikam alan bir kimse, cinsten de intikam alır. Buna göre, kişinin kastettiği istikamet belli olduğu zaman çoğul lâfzın bir/tek lâfız gibi olduğu ortaya çıkmış olur.”<sup>1078</sup>*

Görüldüğü gibi Cüveynî, şartsız ve kesin olarak cem 'in en alt sınırının bir olduğunu söylememektedir. Aslında onun kendi ifadelerine bakıldığında, müfred, tesniye ve çoğul lâfızlarından ziyade anlam ve niyet üzerinde durmaktadır. Nitekim o, bu konuda işaret edilen niyetin doğruluğu anlaşıldığı takdirde “bir” sayısının çoğul gibi bir anlam içerdiğini belirtmektedir. Bununla birlikte ona göre, “çoğul lâfzı” kurala daha yakındır, niyet ve amaca daha muvafıktır. Eğer kelam bu şekilde veya buna yakın bir anlamda değilse çoğul sıgasını “bir”e hamletmek caiz değildir.<sup>1079</sup> Gazâlî de buna benzer bazı sözler sarf etmektedir ki kimse onu çoğulun en azının bir olduğu görüşüne kail olduğunu söylememektedir. Gazâlî'nin bu husustaki sözleri şöyledir: “Bu çoğul lâfzını, ‘bir/tek’ lâfzından bedel olarak kullanmaktır. Kocanın bundan amacı erkekler cinsidir. Yoksa koca ‘erkekler’ lâfzıyla bir tek kişiyi kasetmiş

<sup>1077</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, I, 398.

<sup>1078</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 253.

<sup>1079</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 254.

*değildir. Eğer iki veya üç kişiyi kastetmişse, bu takdirde lâfız hakikati üzere kalmış olur.”*<sup>1080</sup>

Öte yandan Cüveynî'nin çoğulun asgari düzeyinin “bir” olduğuna dair görüşünü mecâzî anlama hamledenler de olmuştur.<sup>1081</sup> Nitekim Zerkeşî, Cüveynî'nin konu hakkındaki yaklaşımına dair birçok usûlcünün görüşünü zikrettikten sonra şunları dile getirmektedir:

*“Cüveynî'nin buradaki maksadı, bazılarının dediği gibi mecaz şeklinde ise tartışmaya gerek yoktur ve söylenecek bir söz de bulunmamaktadır. Ancak kast ettiği şey hakikat ise bu konuda onu destekleyecek bir delil yoktur. Çünkü “bir” lâfzı, çoğul lâfzın muktezasından değildir.”*<sup>1082</sup>

Kanaatimize göre, Cüveynî'nin, cem'in en azının iki olduğunu savunanların delillerini yeterli görmemesi ve onları eleştirmesi, bu görüşe kail olanlara katılmadığını göstermektedir. Cüveynî'nin çoğulun alt sınırının üç olduğunu kabul edenlere ise ciddi bir eleştiri getirmediği görülmektedir.<sup>1083</sup> Buna karşın Gazâlî, cem'in en altı sınırı olarak “üç”ü tercih etmekte ve bir karîneye dayanması halinde ise “bir”e irca edilmesinde bir sakınca görmemektedir.<sup>1084</sup> Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda Cüveynî'nin de cumhurun görüşüne yakın bir düşünceye sahip olduğu söylenebilir.

Dördüncü görüş: Cem'in en altı sınırı hakkında tevakkuf etmek gerekir. Âmidî'nin sözlerinden hareketle onun bu görüşte olduğu ileri sürülse de<sup>1085</sup> onun tam olarak bu görüşe kail olduğu söylenemez.<sup>1086</sup> Bunun sebebi ise onun, yukarıda ele alınan görüşleri savunanların mezkûr argümanlarını zayıf görmesi ve farklı/şartlı bir görüş ortaya koymasıdır.<sup>1087</sup> Zira kendisi “konuyu araştırıp inceleyen kimse iki tarafın da -cem'in en az/alt sınırı, üç ve iki diyenlerin- öne sürdükleri delillerin zayıf

<sup>1080</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 118; *Tercümesi*, II, 128.

<sup>1081</sup> Subkî, *el-İbhâc*, II, 891.

<sup>1082</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 296.

<sup>1083</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 255-257.

<sup>1084</sup> Gazâlî, *el-Menhûl*, s. 97.

<sup>1085</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 398.

<sup>1086</sup> Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 295; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, s. 428.

<sup>1087</sup> Geniş bilgi için bk., Âmidî, *el-İhkâm*, I, 398-402.

yönleri bilir ve ortaya koyabilirse, ictihâd yoluyla bir tercihte bulunabilir. Aksi takdirde ise tevakkuf etmesi gerekir.”<sup>1088</sup> şeklinde bir ifadeye yer vermektedir.

Kanaatimize göre bu konuda ortaya konan görüşler arasında Şâfiî'nin de aralarında bulunduğu cumhurun savunduğu görüş, birçok açıdan daha güçlü görünse de diğer görüşlerin umûm lâfız açısından tamamen zayıf olduğu söylenemez. Çünkü bu görüşler, İslâm hukukunda karşılığı olan görüşlerdir.<sup>1089</sup> Zaten bu konuda Âmidî'yi kararsız kılan ve şartlı bir görüş ileri sürmesine neden olan sebebin bu olduğunu düşünmekteyiz.

### 2.3.3.1.2. Tahsis Edilmiş Umûmun Geri Kalanlar Hakkında Mecaz Olup Olmaması ve Hücciyetinin Devam Etmesi

Daha önce âmm, (şumulündeki) bütün fertlerinin tamamına (istiğrak yoluyla) delâlet eden bir lâfız olduğunu belirtmiştik. Ancak âmm, umûmiyeti üzerinde kalmamakta genellikle âmm anlamından çıkıp husûsa dönüşmektedir. Âlimler, bunu (umûmîliğinin hususileştirilmesi, şümullü olan manasının daraltılması anlamında) tahsis olarak adlandırmaktadır.<sup>1090</sup> Tahsis konusu müstakil bir başlık altında incelenecektir. Fakat burada önce “*umum tahsis edilince, geri kalanlar hakkında mecaz olur mu, olmaz mı?* meselesi ile “*umûm tahsisten sonra hüccet olmaya devam eder mi, etmez mi?*”<sup>1091</sup> meselesini ele alacağız. Burada tartışmaya konu olan şey, tahsise uğrayan kısmın değil, tahsisten sonra geri kalan kısmın hakikat veya mecaz olacağıdır. İhtilaf noktası ise bir lâfzın âmm olarak kabul edilebilmesi için onda istiğrakın şart olduğu veya çoğul fertlerin varlığının yeterli görülmesi konusundadır. İşte Şâfiî usûlcüler umûmun tahsise uğraması durumunda geri kalanlar hakkında mecaz olup olmayacağı ve delil olarak devam edip etmeyeceği hususunda farklı

<sup>1088</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, I, 402.

<sup>1089</sup> Bu görüşlerin furû'daki yansımasına örnek olarak şu hususlar zikredilmiştir:

1. Bir kimse, *على درهم / üzerimde dirhem(ler) borç var.*” derse üç dirhem anlaşıldığı gibi iki dirhem de anlaşılacaktır. Bu yüzden de ödemesi gereken miktar hususunda ihtilaf ortaya çıkmaktadır.
2. Cenaze namazını iki kişinin kılması yeterli görülmüştür. Çünkü çoğulun en azı ikidir.
3. Ölen kimse, bir tek akrabası dışında hiçbir akrabaları bulunmadığı halde akrabalarına vasiyette bulunmuşsa, o tek akrabaya, malın tamamı veya üçte biri verme hususunda iki görüş ileri sürülmüştür. Geniş bilgi için bk., Subkî, **el-İbhâc**, II, 895-896.

<sup>1090</sup> Abdurraûf Mufzî Harâbişe, **Menhecû'l-Mütekellimîn fî İstinbâti'l-Ahkâmi's-Şer'iyeye**, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2005, s. 242.

<sup>1091</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 98; Râzî, **el-Mahsûl**, I, 580; Âmidî, **el-İhkâm**, I, 402.



görüşler ortaya koymuşlardır. Âmidî ve Subkî, bu konuda sekiz farklı görüş zikrederken, Zerkeşî dokuz görüş zikretmektedir.<sup>1092</sup> Ancak biz Şâfiî usûl geleneğinde kabul görmüş şu dört farklı görüşü inceleyeceğiz:

1. Umûm, tahsisten sonra da hakikat olarak kalır. Daha açık bir ifade ile âmm, muttasıl (istisna gibi) veya munfasıl (akıl ve kıyas gibi) delillerden biriyle tahsise uğraması durumunda geriye kalanlarda mecaz değil hakikat üzere kalır. Çünkü kullanımda asıl olan hakikattir. Umûm da, geri kalan şeyleri hakikat olarak kapsamaktadır.<sup>1093</sup> Usûlcüler, Şâfiî'nin de aralarında bulunduğu cumhur-u fukahânın bu görüşte olduğunu nakletmektedirler.<sup>1094</sup> Şâfiî usûlcülerden ise Şîrâzî ve Sem'ânî bu görüşü benimsemektedirler.<sup>1095</sup>

Şîrâzî, bu görüşü desteklemek üzere şunları dile getirmektedir:

*“Lâfız, üzerine bir şey ziyade etme veya eksiltme yoluyla yeni anlamlar kazanır. Meselâ: ‘زيد في الدار’ Zeyd evdedir.’ (denildiğinde bu haber cümlesi olur. Eğer bu cümlelerin başına bir soru edatı olan hemzeyi eklenir ve ‘زيد في الدار؟’ Zeyd evde midir?) denilirse bu istihbar/talep cümlesi olur. Demek ki cümleye bir harfin bitişiyle mana değişmektedir. Fakat harfin, kelimeye dâhil edilmesiyle kelime mecaz olur, denilemez. Çünkü kelimenin manası bir durumdan başka bir duruma naklolmuştur. Aynı şekilde istisna ve şart edatları cümleye dâhil olmasıyla cümlelerin anlamını değiştir fakat onu mecaza dönüştürmez.”<sup>1096</sup>*

Bu konuya dair başka bir delil ise şöyledir: Meselâ, *“Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün”<sup>1097</sup>* âyetinde geçen *“müşrikleri öldürün”* emri, âmm olup tüm müşrikleri kapsamaktadır. Onların hiçbiri bu umûmun dışında değildir. Bundan dolayı da zâhiren öldürme fiili onların her birini kapsar. Ancak bir delile binaen bazı müşrikler bu âyetin kapsamı dışına çıkartıldığında, *“müşrikun”*

<sup>1092</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 402; Subkî, *el-İbhâc*, II, 896-899; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 408-411.

<sup>1093</sup> Şîrâzî, *et-Tefsira*, s. 123; a.mlf., *el-Luma'*, s. 78; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 98.

<sup>1094</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 313; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 152; Gazâlî, *el-Menhûl*, s. 99; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 408; Irâkî, *el-Gaysu'l-Hâmi'*, s. 305.

<sup>1095</sup> Şîrâzî, *et-Tefsira*, s. 122; a.mlf., *el-Luma'*, s. 78; a.mlf., *Şerhu'l-Luma'*, I, 344; Sem'ânî, *a.g.e.*, I, 152.

<sup>1096</sup> Şîrâzî, *et-Tefsira*, s. 123; a.mlf., *Şerhu'l-Luma'*, I, 344;

<sup>1097</sup> *et-Talak*, 9/5.

lâfzı, vaz'ı itibariyle geriye kalan müşrikleri hakikat cihetiyle kapsamaya devam eder. Bu on sayısı gibidir. İstisna yoluyla bir kısım sayılar dışarıda bırakılsa bile geri kalan diğer sayılar hakikat üzere kalır.<sup>1098</sup>

2. Tahsisten sonraki umûm, o lâfzın altına giren tüm fertleri kapsamı bakımından hakikat, sadece belirli bir bölümüne hasredilmesi bakımından ise mecazdır.<sup>1099</sup> Bu görüşün temsilcisi olan Cüveynî'ye göre, umûmun dışında kalanlar mecaz, umûm olanlar ise hakikat olarak kalır. Çünkü “*namaz Müslümanlara farzdır*” denilse sonra zihinsel engelliler, hayızlı kadınlar ve özür sahipleri bu farzın dışında tutulsa, “*Müslüman*” lâfzı geri kalanlar hakkında hakikat anlamda olur.<sup>1100</sup>

Gazâlî bu görüşün zayıf olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre, umûm lâfız bir kişiyi ifade amacıyla varid olduğunda mutlak olarak mecaz olur. Çünkü bu lâfız, delâlet hususunda, asıl vaz'ın dışında kullanılmıştır. Meselâ “السارق/sârik” lâfzı, özellikle nisâb miktarı malı çalan hırsız anlamında olduğu sürece, sözcüğün aslî vaz' değişmiş ve Arab'ın vaz' ettiği biçimin dışında kullanılmış olur.<sup>1101</sup>

3. Umûm tahsisten sonra, geri kalan hakkında mecaz olur. Çünkü bu lâfız umûm için konulmuş olup, karîne sebebiyle vaz' olduğu şeyin dışında bir şey kastedilirse, mecaza dönüşür. Gazâlî bu görüştedir.<sup>1102</sup>

Gazâlî, İmâm Şâfiî ve onunla aynı görüşü paylaşan Şîrâzî ve Sem'ânî'nin aksine geriye kalan âmmin hakikat üzere kalmayıp mecaz olacağını ileri sürmektedir. Çünkü ona göre, bu lâfız umûm için konulmuştur. Karîne sebebiyle, vazedilmiş şeyin dışında bir şey murat edilirse mecaza dönüşür. Buna da mecaz denmezse o zaman mecazın hiçbir anlamı kalmaz. Nitekim umûm lâfız, çoğulun en az miktarının altında bir sayıyı ifadeye yönelik olarak varid olmuşsa, bunun dışındakiler mecaz olur. Birisi, “*insanlarla konuşma*” dese arkasından da, “*ben sadece Zeyd'i kastetmişim*”

<sup>1098</sup> Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 154-155.

<sup>1099</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 98

<sup>1100</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 313; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 410.

<sup>1101</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 98.

<sup>1102</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 98.

derse, her ne kadar “Zeyd” de insanların kapsamına dâhilse de bu kullanım mecaz olur.<sup>1103</sup> Çünkü “Zeyd” lâfzı çoğulun alt sınırının altında kalmıştır.

Gazâlî'nin “*umûm lâfız, çoğulun en az miktarının altında bir sayıyı ifadeye yönelik olarak varid olmuşsa, bunun dışındakilerin mecaz olacağında tartışma yoktur.*” şeklindeki sözlerine itiraz edilmiş ve bu hususta delil olarak da: “*فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ* / *فَقَادِرُونَ*/Buna gücümüz yeter; Biz ne güzel güç yetireyiz!”<sup>1104</sup> âyeti zikredilmiştir. Çünkü bu âyette Allah Teâlâ kendisi hakkında çoğul lâfzın kullanmakla birlikte O, birdir ve lâfız hakikat üzere kalmıştır.<sup>1105</sup> Görüldüğü gibi buradaki tartışma bir önceki konuda ele aldığımız çoğulun en alt sınırı meselesiyle de ilgili bir durumdur.

Gazâlî, bu görüşü hususunda muhtemelen kendisine yöneltilebilecek şu iki soruyu zikretmektedir:

“*Birinci soru: Allah Teâlâ, ‘Müşrikleri öldürün’ buyursa ve Peygamber de, buna muttasıl/bitişik olarak ‘illâ Zeyd/Zeyd hariç’ dese, bu ziyade, müşrikûn lâfzını, geri kalanlar için mecaz yapan bir muttasıl delil gibi olur mu?*”<sup>1106</sup>

Gazâlî, buna şöyle cevap vermektedir: “*Bu hususta ihtilaf vardır. Ancak zâhir olan şudur; konuşan kişiden başkası tarafından yapılan bu ziyade, aklın ve naklin kıyası gereği munfasıl bir delil menzilesinde olur. Buna benzer olarak iki kişiden biri ‘Zeyd’ deyip bir diğeri ‘kalktı’ dese, bu bir haber olmaz. Bu sözün haber olabilmesi için tek bir kişinin söylemesi gerekir.*”

“*İkinci soru: İstisna yoluyla müşrikûn lâfzın kapsamından, Zeyd dışında herkesi çıkarsa müşrikûn lâfzı mecaz olur mu?*”<sup>1107</sup>

Gazâlî, buna da şöyle cevap vermektedir: “*Evet, olur. Çünkü bu lâfız ittifakla hepsi içindir. Tartışma ise bunun istiğrak edip etmediği noktasındadır. Umûmculara*”

<sup>1103</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 98; *Tercümesi*, II, 108.

<sup>1104</sup> *el-Murselât*, 77/23.

<sup>1105</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 411.

<sup>1106</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 99; *Tercümesi*, II, 109.

<sup>1107</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 99; *Tercümesi*, II, 109.

*göre bu, istiğrak eden çoğulun istisnasında değil, istiğrak etmeyen çoğulun istisnasındadır.*<sup>1108</sup>

Görüldüğü gibi Gazâlî'nin muhtemel sorulara verdiği cevaplar neticesinden Şâfiî'nin aksine âmın tahsise uğraması durumunda geriye kalanların mecaz olacağını savunmaktadır.

Bu görüşün diğer bir savunucu olan Âmidî'ye göre de umûm, tahsisten sonra bir tek fert veya bir topluluk olsun; muhassis, ister bir istisna veya bir şart veya mukayyed bir sıfatla muttasıl veya munfasıl veya aklî veya lâfzî olsun, mecaz olur. Çünkü umûm lâfzî, istiğrak ve içtima heyetindeki tüm cinslerde hakikidir. O lâfzın bir kısmına/bazı fertlerine sarf edilmesi ise karîne iledir. Bu karîne de nasıl olursa olsun fark etmez.<sup>1109</sup>

4. Umûm tahsisten sonra, geri kalan hakkında mecaz olabilmesi için umûm lâfzın içerdiği şeylerden bir kısmı, aklî veya naklî munfasıl bir delil<sup>1110</sup> ile dışarıda bırakılması gerekir. Şayet istisna ve şart gibi muttasıl bir lâfızla dışarıda bırakılmazsa bu takdirde mecaz olmaz.<sup>1111</sup> Ebû'l-Hüseyn el-Basrî ve Bâkillânî'nin benimsediği bu görüşü Râzî de tercih etmiştir.<sup>1112</sup> Râzî bu hususta şunları dile getirmektedir:

*“Muhassis/tahsis eden karîne ister aklî ister lâfzî olsun, müstakil ise muhassas/tahsis edilen mecaz olur.*

*Aklî karîneye örnek; ibadetlerde güç yetiremeyenin hitâba muhatap olamayacağına delâlet etmesi; lâfzî karîneye örnek; mütekellim, umûm ifade eden bir şey söyledikten sonra ‘ben aslında şu kişiyi kast etmiştim’ demesi gibi durumlarda umûm mecaz olur.*

<sup>1108</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 99; **Tercümesi**, II, 109.

<sup>1109</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, I, 402-403.

<sup>1110</sup> Munfasıl delil: Tek başına bir anlam ifade etmeyen ve ancak kendinden önceki ifade ile anlaşılabilir delil demektir. Muttasıl delil ise; Tek başına bir anlam ifade eden ve kendisiyle beraber âmın lâfzın zikrine gereksinim duymayan delil demektir. bk., Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, II, 499.

<sup>1111</sup> Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, I, 152; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 99; Râzî, **el-Mahsûl**, I, 580.

<sup>1112</sup> Râzî, **el-Mahsûl**, I, 580. Kâdî Bâkillânî'nin konu hakkındaki açıklamaları için bk., Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 99.

*Bunun delili şudur: Lâfız, dil açısından istiğrak için vazedilmiştir. İstiğrak için vazedilmiş olan lâfız, o kapsamdaki bazı fertleri ifade etmek için kullanıldığında söz konusu lâfız, bir muhassis karîneden dolayı mananın bir cüzünde kullanılır ki oda mecazdır.*

*Öte yandan muhassis karîne istisna, şart veya sıfat gibi kendi başına müstakil değil ise o zaman da muhassas hakiki olur (mecaz olmaz.) Meselâ, ‘Bana Esad kabilesine mensup uzun boylular geldi’ denilirse bu mecaz olmaz. Çünkü ‘Esad kabilesi’ sözü ‘uzun boylular’ sıfatı ile kayıtlanmıştır.*

*Bunun delili ise şudur: Umûmî lâfızlar, şart, sıfat ya da istisna ile birlikte kullanıldıklarında umum ifade etmekten uzaklaşırlar. Çünkü bu durumda umumu ifade edecek olurlarsa, şart veya sıfat veya istinasın cümleye katacağı bir mana kalmaz. Umûmî lâfızlar, fertlerin bir kısmını ifade etmeyeceğine göre buna mecazdır denilmez. Aksine umûmî lâfızlar, şart, istisna ve sıfatlar birlikte söz konusu kapsamdaki fertlerin bir kısmına delalet ettiklerinden kelamın tamamının delaleti etmesi mecâzî olmayıp hakikidir.”<sup>1113</sup>*

Bütün bu görüş ve tartışmaların en önemli yansıması aslında umûmun tahsisten sonra hüccet olarak devam edip etmemesi hususunda ortaya çıkmaktadır. Zira buradaki ihtilafın odak noktası, tahsise uğrayan lâfzın “mücmele” dönüşüp dönüşmemesi hususundadır.<sup>1114</sup> Şâfiîler prensip olarak mücmele dönüşen mahsusun, hüccet olarak devam etmeyeceğini benimsemekle birlikte bu konuda genel olarak iki görüş ortaya koydukları görülmektedir:

1. Tahsis edilmiş umûm geri kalanlar hakkında hüccet olarak devam eder: Bu görüşü Cüveynî dışında, İmâm Şâfiî başta olmak üzere tüm Şâfiî usûlcüler benimsemektedirler.<sup>1115</sup> Bu görüşü savunanlar, genel olarak benzer yaklaşımlar sergilemektedir. Ancak Gazâlî ve Âmidî biraz daha detaylara inmekte ve birçok görüşü birlikte değerlendirmektedirler. Gazâlî kendi görüşünü şu sözleri ile ispatlamaya çalışmaktadır:

<sup>1113</sup> Râzî, **el-Mahsûl**, I, 580-581; Zerkeşî, **el-Bahru’l-Muhît**, II, 411.

<sup>1114</sup> Şevkânî, **İrşâdü’l-Fuhûl**, s. 466.

<sup>1115</sup> Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, I, 154; Gazâlî, **el-Menhûl**, s. 99; a.mlf., **el-Mustasfâ**, II, 99; Âmidî, **el-İhkâm**, I, 407.

“Doğrusu, tahsis edilmiş umûmun, geri kalanlar hakkında hüccet olarak devam etmesidir. Ancak, umumdan, bilinmeyen (meçhul) bir şey istisna edilirse, meselâ (اقتلوا المشركين الا رجلا) /bir adam dışında müşrikleri öldürünüz) denilirse, bu takdirde mücmel olur. Bilinen bir şey istisna edildiğinde ise umûm lâfız geri kalanlar hakkında delil olmaya devam eder. Bunun içindir ki, kendisinde tahsis söz konusu olmayan hemen hiçbir umûm bulunmadığı halde sahabe umûm ifadelere tutunmuşlardır. Çünkü ‘السارق/es-sârik’ lafzı, şayet özel bir delil bulunmasaydı, vaz’ itibariyle her hırsız içine alacaktı. Bu özel delil, lafzın delaletini, çıkarılan bu şeyden başka yöne çevirir, fakat geri kalanlar hakkındaki delaletini düşürmez. Evet, lâfız, çıkan şeyin çıkarılmasına delalet etmez ve çıkarıcı bir delile ihtiyaç duyar. Lafzın bu eksikliği, onun geri kalanları içine almaktan da eksik olacağı anlamına gelmez. Birisi ‘Bir köle azat et’ deyip, arkasından ‘ayıplı ve kâfir bir köle azat etme’ dese, bu söz sebebiyle ilk söylediği söz anlaşılır olmaktan çıkmaz. Burada dilin geleneğine, dilcilere ve sahabenin adetlerine başvurulur. Zira onlar, Kitab ve Sünnetin bütün umûmlarına, tahsis girdi diye atmamışlardır. Genel olarak söylemek gerekirse; tahsis edilmiş umûm konusunda, karasızların görüşü, kuşkusuz, daha açık ve üstündür.<sup>1116</sup>

Gazâlî ile aynı görüşü paylaşan Râzî ve Âmidî de sahabenin icmâsına ve aklî delilere başvurmaktadırlar.<sup>1117</sup> Sözgelimi icmâ hususunda getirdikleri delilerden birisi şöyledir:

“Hz. Fâtîme, Hz. Ebû Bekr'e, “يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ /Allah, size çocuklarınız hakkında öğütte bulunuyor.” âyetinin umûm ifade ettiğini delil göstererek Babasından kalan mirası talep ediyordu. Hâlbuki bu âyet kafîr ve katil lâfızları ile tahsise uğramıştı. Bu durumun yaygın olmasına rağmen sahabeden hiç kimse Hz. Fâtîme'nin bu deliline karşı çıkmıyordu. Ta ki Hz. Ebû Bekr, onun deliline karşılık olarak, Hz. Peygamber'in “ما تَرَكَنا صَدَقَةٌ /biz Peygamberler,

<sup>1116</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 100; *Tercümesi*, II, 109-110.

<sup>1117</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, I, 584; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 407.

*miras bırakmayız. Bizim bıraktığımız şey (ümmetimize) bir sadakadır.”* şeklindeki hadisini zikrederek onu mirastan tamamen mahrum bırakana kadar.<sup>1118</sup>

Gazâlî'nin bu konudaki aklî delili ise şöyledir: Umûm lâfızlar, tahsise uğramadan önce kapsamındaki her bir ferdi için hüccet olduğuna dair görüş birliği vardır. Bir engel olmadığı sürece asıl olan tahsisten önce ne ise sonra da öyle olmasıdır. Yine asıl olanda bu engelin bulunmamasıdır.<sup>1119</sup>

2. Tahsis edilmiş umûm geri kalanlar hakkında -bir delil olmadıkça- hüccet olarak devam etmesi caiz değildir: Bu görüşün temsilcisi ise Cüveynî'dir. Ona göre, mecazlarda olduğu gibi tahsis edilmiş umumdan sonra geri kalanların hüccet olabilmesi ancak bir delil ile mümkündür. Çünkü umûm için vazedilmiş lâfız, tahsisten sonra mücmele dönüşür. İşte bu mücmelin hüccet olabilmesi için bir delile ihtiyacı vardır.<sup>1120</sup>

Zerkeşî bu görüşün iki yönden değerlendirilebileceğini nakletmektedir:

a) Lâfzın tüm fertleri içine alacak şekilde vazedilmesi ve her bir ferdin onun kapsamında yer alması. Tahsis yoluyla bu durumdaki lâfzın tüm kapsamı kastedilmediği ortaya çıktığında lâfız mücmel olur. Bu durumdaki lâfız da hüccet olmaya devam etmez.

b) Lâfzın zâhiri yönüyle fertlerinin her birini kapsamaması. Tahsisten sonra şumulün kastedilmediği ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla lâfız mücmel olarak kalacak ve icmal sıfatı kazacaktır ki bu şekilde de hüccet olamaz.<sup>1121</sup>

Kanaatimizce bu konuda Şâfiî usûlcüler arasında ciddi bir görüş ayrılığı yoktur. Zira prensip olarak tahsis edilmiş umumdan sonra geri kalanların mücmel olacağı ve mücmelin ise hüccet olamayacağı noktasında aynı düşünmektedir. Geriye sadece Cüveynî'nin savunduğu bir delilin varlığı kısmı kalmaktadır ki, bunu zaten Gazâlî de kabul etmektedir. Nitekim kendisi, “*genel olarak söylemek gerekirse;*

<sup>1118</sup> Diğer sahabe uygulamaları için bk., Âmidî, **el-İhkâm**, I, 407.

<sup>1119</sup> Râzî, **el-Mahsûl**, I, 582; Âmidî, **el-İhkâm**, I, 408.

<sup>1120</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 312

<sup>1121</sup> Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, II, 417-418.

*tahsis edilmiş umûm konusunda, kararsızların görüşü, kuşkusuz, daha açık ve üstündür*” şeklindeki sözleriyle bunu açıkça ifade etmektedir.

### **2.3.3.2. Umûm İddiası Mümkün Olan ve Olmayan Sıgaların Temyizi**

Şâfiî ile Şâfiî usûlcüler arasındaki diğer tartışmalı bir konu ise umûm iddiası mümkün olan ve olmayan sıgaların birbirinden tefriki konusudur. Şâfiî usûlcüler genel olarak âmm lâfzın, tüm cinsi içine almayı gerekli kılan sıgalar hususunda ittifak etmektedirler. Ancak onlar umûm sıgalarının temyizi konusunda varit olan bir birçok meselede Şâfiî’den farklı görüşler ileri sürmektedirler. Şimdi bu meselelere sırasıyla değinmek istiyoruz.

#### **2.3.2.2.1. Bir Soruya Cevaben Söylenen Sözlerin Umûmu**

Kitâb ve Sünnet’te yer alan birçok hitap, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde vukû bulan çeşitli hadiseler veya O’na yöneltilen sorular neticesinde varlık bulmuştur. Bu sorulara verilen cevaplar/hitaplar şeriatta bir hüküm ifade ettiği için bunların sebeplerini, neyi ifade ettiğini ve özellikle, âmm veya hâss olduklarını bilmek son derece önem arz etmektedir. İşte bundan dolayı usûlcüler, özel bir soruya cevaben söylenen sözlerin, “*umûm mu yoksa husûs mu*” ifade ettiğini belirlemek üzere özel bir çaba harcamışlardır. Bu konudaki ihtilaf, Şâri’e yöneltilen özel bir soruya verilen cevabın, “*sorudan müstakil (bağımsız) olması veya müstakil olmaması*” şeklinde iki yönden değerlendirilme ihtimali barındırmasından ileri gelmektedir. Önce bu konuyu ele almaya çalışalım:

a) Müstakil olan bir cevap, soru bağımsız olarak Şâri’ tarafından dile getirilen sözü ifade etmektedir. Bu söz, umûm ve tek başına bir hüküm ifade eder. Meselâ, Hz. Peygamber, “*paçavra ve benzeri şeyler atılan Budâa kuyusundan abdest alabilir miyiz*” şeklindeki bir soruya karşılık: “*Allah suyu temiz olarak yaratmıştır; tadını veya rengini veya kokusunu değiştirmeyen hiç bir şey suyu pisletmez*”<sup>1122</sup> buyurmuştur. Onun bu sözü umûma hamledilir. Hakkında varid olan sebepten dolayı

<sup>1122</sup> Ebû Dâvûd, **Tahâre**, 33/34, 66; Tirmizî, **Tahâre**, 1/49, 66.



hususla hamledilmez.<sup>1123</sup> Çünkü Hz. Peygamber burada mezkûr kuyu suyundan ziyade suyun genel niteliklerinden söz etmiştir.

b) Müstakil olmayan cevap ise sorunun dikkate alınması ve ondan kastın ne olduğunun bilinmesini ifade eden söz demektir. Örneğin, “*oruçlu kişi ben orucumu bozdum,*” der ona karşılık, “*bir köle azat et,*” diye cevap verilirse, bu söz her orucunu bozan kişi hakkında geçerli bir hüküm olarak umuma hamledilir. Bu lâfız yönüyle değil mana cihetiyle böyledir. Öte yandan lâfız eğer hâss ise meselâ, “*oruçlu iken cima ettim*” diyen birine cevaben, “*bir köle azat et,*” denilirse, bu cevap cima hususunda husûsa hamledilir. Diğer oruç bozanlar için bu hüküm geçerli olmaz. Bunun anlamı, “*kim Ramazanda oruçlu iken cima ederse, bir köle azat etmelidir,*” demektir.<sup>1124</sup>

Bu iki kısım da soru ve cevabın âmî ve hâss olmaları açısından birbirlerine denktir. Veya biri âmî diğeri hâssdir. Veyahut da biri hâss öteki âmîdir. Bütün bu ihtimaller mümkündür. Usûlcülerin bu konudaki ihtilafların temelinde de bu ihtimaller yer almaktadır. Müstakil olmayan cevap, umûm ve husûs bakımından kendi sorusuna tâbidir. Yani soru âmî ise cevap da âmîdir, soru hâss ise cevap da hâssdir. Burada cevabın âmî olması konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur. İhtilaf noktası, sorunun hâss, cevabın âmî olması veya sorunun âmî, cevabın ise daha âmî olması noktasındadır.<sup>1125</sup>

Gazâlî dışındaki Şâfiî usûlcüler genel olarak, “*bir soruya cevaben söylenen sözlerin umûmu*” ile “*özel bir sebebe binaen oluşan umûm*” konularını tek bir başlık altında ele almışlardır.<sup>1126</sup> Gazâlî'nin konuya yaklaşımı ise daha sistematik gözükmektedir. Nitekim kendisi bu iki konuyu, “*soru*” ve “*sebepe*” yönlerini dikkate alarak daha teknik bir yaklaşım sergilemiştir.<sup>1127</sup> Kanaatimizce Gazâlî'nin konuya yaklaşımı daha uygundur. Dolayısıyla burada onun yaptığı gibi önce “*bir soruya cevaben söylenen sözlerin umûmu*” meselesiyle başlamak istiyoruz.

<sup>1123</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 93-94.

<sup>1124</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 93.

<sup>1125</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 93; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II,101; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 565; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 409; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 352.

<sup>1126</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 93; Cüveynî, *el-Burhân*, md., 122; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 170; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 565; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 409.

<sup>1127</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II,101

Bu durumdaki bir âmın, sualle tahsis edilip edilmeyeceği hususu, Şâfiî ile Şâfiî usûlcüler arasında ihtilaflıdır. Nitekim Şîrâzî hariç diğer Şâfiî usûlcülerin, Şâfiî ile aynı görüşte olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>1128</sup> Şâfiî usûlcüler bu konudaki görüş ayrılıklarını daha çok İmâm Şâfiî'ye nispet ettikleri görüşleri temel alarak tartışmaktadırlar. Bu konuda Şâfiî usûlcülerin, Şâfiî'ye dayandırdıkları meşhur bir görüşe göre o şöyle demektedir: “Söylenen sözde/verilen cevapta durumların ihtimaline rağmen kanun koyucunun ayrıntıları sormaması, hükmün umûm olduğunu gösterir.”<sup>1129</sup> Şâfiî'ye nispet edilen bu söz birçok usûlcünün eserlerinde müstakil bir başlık şeklinde zikredildiği gibi, birçok fer'î meseleye de kaynaklık etmektedir. Aşağıda konumuzla alakalı olan meselelerle iktifa edeceğiz.

Cüveynî, Sem'ânî ve Râzî, bu hususta şu olayı örnek vermektedirler: Rivâyetlere göre Amr b. Gaylân es-Sakafî, Müslüman olduğu sırada on kadın ile evli idi. İslâm hukukuna göre, on kadını nikâhı altında tutmak caiz olmadığından Resûlullah (s.a.v.), ona: “*Bunlardan dört tanesini nikâhında tut diğerlerinden ayrıl*” buyurdu.<sup>1130</sup> Oysa Hz. Peygamber (s.a.v.), Gaylân'a, onlar hakkındaki nikâh keyfiyetini sormadı. Diğer bir ifade ile Gaylân'a kadınların tümüyle birden mi yoksa sırasıyla mı evlendiğini sormadı. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in bu sözü, Gâylan'ın o kadınlarla nikâh hususundaki cem' veya tertip şeklinde olup olmaması arasında fark olmadığına delâlet etmektedir.<sup>1131</sup> Daha açık bir anlatımla Hz. Peygamber'in ayrıntı sormadan söylediği söz umûm ifade etmektedir.

Cüveynî ve Râzî, Şâfiî'nin bu görüşü savunduğunu söylemektedir. Bununla birlikte Şâfiî'nin bu görüşünün tartışmaya açık olduğunu ve farklı bakış açılarının bulunduğu da ifade etmektedirler.<sup>1132</sup> Cüveynî görüşünü açıklamadan önce Şâfiî'nin söylediklerine şöyle bir açıklama getirmektedir: “*Hz. Peygamber (s.a.v.) bu meseleyi bildiğinden cevabını bildiği hal üzere vermiştir ki bu meselenin umûm olmasında bir engel de yoktur. Bu yüzden Hz. Peygamber (s.a.v.), yeni Müslüman olmuş bir adama hükmün illetini açıklamaya da gerek görmemiştir. Öyle ki fetvaların ekseriyeti bu*

<sup>1128</sup> Şîrâzî, **el-Luma'**, s. 93.

<sup>1129</sup> Geniş bilgi için bk., Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II,101; Âmidî, **el-İhkâm**, I, 409.

<sup>1130</sup> Tirmizî, **Nikâh**, 31, 1158.

<sup>1131</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 248; Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, I, 203; Râzî, **el-Mahsûl**, I, 565.

<sup>1132</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 248; Râzî, **el-Mahsûl**, I, 565.

şekilde cereyan etmektedir. Çünkü müftî, fetva isteyen kimseye, soruya mutabık olarak gördüğü cevabı verir.”<sup>1133</sup> Cüveynî, Şâfiî'nin sözleri hakkında şöyle demektedir: “Bir mesele hakkında detaylar biliniyorsa, onun umûma hamledilmesinde bir beis yoktur.”<sup>1134</sup> Sözlerin devamında ise kendi görüşünü şu ifadelerle dile getirmektedir: “Mesele Şâri‘ (s.a.v.) tarafından anlaşılmasaydı, cevabı ihmal etmesi sahîh olurdu. Çünkü hükmün oluşması için meselenin detaylı bir şekilde bilinmesi gerekir. Ancak bize intikal eden tüm rivayetlerde meselenin Peygamber hakkında kapalı olduğu hususu bilinmemektedir. Dolayısıyla burada hiç kimse umûm iddiasında bulunamaz. Bununla birlikte Gaylân meselesinde delil yönü açıktır. Zira Hz. Peygamber, ona, “dört tanesini nikâhında tut” buyurdu ve ilk dördünü tut sonrakileri bırak diye bir tahsiste bulunmadı. İçlerinde Müslüman olanlar arasındaki seçim işini ona havale etti. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.), iki kız kardeşle nikâhlı iken Müslüman olan Feyrûz ed-Deylemî'ye, “hangisini dilerse onu nikâh altında tut, diğerinden ayrıl” buyurmuştur”<sup>1135</sup>

Cüveynî'nin bu değerlendirmesinden anlaşılan şudur; bir meselenin cevabı umûma hamledilmesi için o meselenin ayrıntılarıyla bilinmesi gerekir. Oysa bize ulaşan tüm rivâyetlerde meselenin Peygamber hakkında net olmadığıdır. Dolayısıyla hiç kimse bu mesele hakkında umûm iddiasında bulunamaz. Diğer bir ifade ile meselenin ayrıntıları Hz. Peygamber tarafından bilindiği takdirde cevap umûma hamledilir. Aksi halde umûm ifade etmez.

Zerkeşî'nin, “Cüveynî bu görüşü ile sanki Şâfiî'nin görüşüne bir kayıt getirmiştir,”<sup>1136</sup> şeklindeki tespitine biz de katılıyoruz. Hz. Peygamberin bu meselenin iç yüzünü bildiği ihtimali Zerkeşî tarafından da itiraz konusu edilmiştir.<sup>1137</sup>

Sem'ânî ise İmâm Şâfiî'nin *er-Risâle*'de Hz. Peygamberin bazı hadislerine ilişkin söylediği bazı yorumlara katılmadığını söylemektedir. Şâfiî, konuyla ilgili olarak şu rivâyeti zikretmektedir:

<sup>1133</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 248; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II,103.

<sup>1134</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 249.

<sup>1135</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 249.

<sup>1136</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 304.

<sup>1137</sup> Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 304.

“Mâlik b. Enes, el-Esved b. Sufyan’ın azatlısı Abdullah b. Yezîd vasıtasıyla haber verdiği göre, Ebû Ayyaş Zeyd’e Sa’d b. Ebî Vakkas şöyle demiştir: Hz. Peygamber’e kuru hurmanın taze hurma karşılığında satın alınması hakkında bir sual soruldu. Hz. Peygamber de, taze hurma kuruyunca azalır mı? Dedi. Evet, dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, ondan nehyetti.”<sup>1138</sup> Bir başka rivâyete göre ise Hz. Peygamber, arâyâ sahibine malını tahmini olarak satmasına ruhsat vermiştir.<sup>1139</sup>

Şâfiî’ye göre, taze hurmanın kuru hurma karşılığında satılması, Hz. Peygamber’in nehyine dayalı olarak yasaklanmıştır. Çünkü Hz. Peygamber, taze hurmanın kuruduğu zaman azaldığını göz önüne alarak bu tür satışı yasakladığını beyan etmiş ve hurmanın hurma ile mübadelesini ancak misli misline olursa serbest bırakmıştır. Hurmada kuruma sonucu meydana gelecek eksiklik belli değildir. Hz. Peygamber’in bu yasağı iki hususu içine alır: Birisi ölçekteki fazlalık, diğeri de muzabenedir. Muzabene de, ölçüğü belli olan bir malı kendi cinsinden ölçüğü belli olamayan bir mal karşılığında satmaktır. Bu iki husustan dolayı da taze hurmanın kuru hurma karşılığında satılması yasaklanmıştır. Buna göre arâyâ satışı (ağaçtaki yaş meyve ile eldeki aynı cins kuru meyvenin değişimi), ya yasaklanan bir hususta istisnai bir ruhsat teşkil etmektedir. Ya da, arâyâların dışındaki satışlara yöneliktir. Bu da arâyâ satışına verilen onayın, genel manada bir yasağın tahsisi kabilindedir.<sup>1140</sup>

Sem’ânî ise Şâfiî’nin bu görüşüne karşılık, arâyâ satışına verilen ruhsatın taze hurma satın alma gücü olmayan fakirler için söz konusu olduğunu fakat cevabın hem fakirleri hem zenginleri kapsamı yönünle âmm ifade etmesi gerektiğini savunmaktadır.<sup>1141</sup>

Sem’ânî ayrıca Şâfiî’nin: “Tahsise delâlet eden bir delil bulunmadığında lâfzın, umûm üzere bırakılması gerekir.” şeklindeki görüşüne yakın bir görüşte olup, özel bir sualin dışında kalan tüm lâfızların umûm üzere icra edilmesi gerektiğini

<sup>1138</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 907; Ebû Dâvûd, **Buyû’**, 22/18, 3359.

<sup>1139</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 908; Buhârî, **Buyû’**, 34/82, 2188.

<sup>1140</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 911; bk., Erdem, “Şâfiî Usûlcülerin İmam Şâfiî’nin Usûlünü Temsil Sorunu”, s. 45.

<sup>1141</sup> Sem’ânî, **Kavâti’u’l-Edille**, I, 171.

savunmaktadır. Ona göre, eğer lâfız özel bir sual üzere gelirse meselâ, bir kadın eşine/kocasına, “*beni boşa*” derse o da, “*onun kadınları boşurlar veya her kadının talakı ona aittir*”, dese bu söz umûm üzere bırakılır. Çünkü boşama/talak, karısının suali sebebiyle değil kocanın sözüyle meydana gelmektedir. Öyle ise âmm ve hâss, kocanın sözüne göredir. Aynı şekilde şeriatın hükmü, sual edenin sözüyle değil Şâri’in sözüyle sabit olur. Bu yüzden de Şâri’in âmm ve hâss lâfızlarına itibar edilir.<sup>1142</sup>

Gazâlî’ye göre ise umûm iddiası, Şâri’in doğrudan kendisi söze başlayarak dile getirdiği şeylerde mümkündür. Bir soruya cevap olarak zikrettiği şeylerde ise şuna bakılır:

1. Eğer cevap verirken, soru sorulmaksızın doğrudan kendisi söze başlayarak söylemiş olsaydı, müstakil olan bir lâfız kullanmışsa bu söz âmm olur. Meselâ, Budâa kuyusu hakkında sorulan bir soruya karşılık olarak: *Su temizdir, (tadını veya rengini veya kokusunu değiştirmeyen) hiç bir şey suyu pisletmez*<sup>1143</sup> şeklinde cevap vermesi böyledir. Aynı şekilde deniz suyuyla ilgili bir soruya: “*Denizin suyu temiz, ölüsü helaldir.*”<sup>1144</sup> diye cevap vermesi böyledir.

2. Soruya verilen cevap bu biçimde bağımsız değilse yine bakılır:

a) Soru soran kişinin lafzı âmm değilse, verilen cevabın umûmîliği sabit olmaz. Meselâ birisi, “*Ben Ramazan gündüzünde cinsel ilişkide bulundum*” diyene, “bir köle azat et” dese, bu söz hiçbir şekilde umûm olmaz. Çünkü bu söz bir kişiyle yapılmış bir konuşmadır. Aynı hüküm başkaları hakkında ancak bağımsız bir delille sabit olabilir. Bu delil ise kıyas yoluyla olabileceği gibi bizzat Hz. Peygamberin, “*bir kişi hakkında verdiğim hüküm, aynı zaman da toplum hakkında da geçerlidir.*” şeklinde bir sözü de olabilir. Bunun şartı ise o kişilerin durumlarının, soru soran kişinin durumu gibi olmasıdır. Özetle sual şahsa hâss ise cevapta hâss olup, âmm olması mevzu bahis olamaz. Meselâ, Hz. Peygamberin Abdurrahman b. Avf’a, “*ipek giy*” demesi, Ebû Burde b. Neyyâr’a kurbanlık hususunda, “*Sana bir oğlak yeter*”

<sup>1142</sup> Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, I, 172.

<sup>1143</sup> Ebû Dâvûd, **Tahâre**, 33/34, 66; Tirmizî, **Tahâre**, 1/49, 66.

<sup>1144</sup> İbn Mâce, **Tâhere ve Suneniâ**, 2/38, 386; Nesâî, **Tahâre**, 1/47, 59.

demesi ve Hz. Ömer'e, "söyle oğluna, karısına dönsün" demesi gibi sözleri umûm ifade etmez.

b) Soru soran kişinin kullandığı lâfız âmm ise bu lâfzın umûmu, Şâri'in lâfzının umûmu mesabesindedir. Mesalâ, birisi Hz. Peygamber'e, Ramazan gündüzünde iftar eden birinin durumunu sorsa, O da, "bir köle azad eder" dese, bu söz tıpkı "Ramazan gündüzünde oruç bozan kişi, bir köle azat eder, demesi gibidir. Çünkü Hz. Peygamber bir soruya cevap vermektedir. Verilen cevap soruya mutabık olur veya ondan daha âmm olur fark etmez. Buna karşın soru soran kişi, "Zeyd Ramazanın gündüzünde iftar etti" dese, Hz Peygamber de, "köle azat etmesi gerekir" dese bu söz umûm ifade etmez. Çünkü Hz. Peygamber bu şahsın bir köle azat etmesi gerektiren bir şey biliyor olabilir ki bu halin ne olduğu ve bu hal hususunda kimlerin ona eşit olduğu bilinmez. Aynı şekilde bu kişinin orucu, unutarak mı yoksa bilerek mi yiyip içtiğini yoksa cinsel ilişki yoluyla mı orucu bozduğu da bilinmemektedir.<sup>1145</sup>

Gazâlî'nin söylediklerini özetleyecek olursak, Şâri'in sözlerinin umûm ifade ettiğini söyleyebilmek için Şâri'in meseleyi ayrıntılarıyla bildiğinin bilinmesi gerekir. Aksi takdirde onun sözlerinin umûm ifade ettiğini iddia etmek vehme bina edilen bir umûm ortaya çıkarmak olur.<sup>1146</sup>

Gazâlî, ayrıca Şâfiî'nin taze hurmanın kuru hurma karşılığında satılması ve benzeri hususların Hz. Peygamber'in nehyine dayalı olarak yasaklama yaklaşımından farklı bir durum sergilediği belirtmekte ve şöyle demektedir: "Sahâbînin, Hz. Peygamber şunu yasakladı, bunu yasakladı gibi sözlerinin umûmu yoktur. Çünkü delil anlatanın sözünde ve lâfzında değil, anlatılan şeydedir. Sahâbînin yasaklamanın anlatımı türünden rivâyetinin Hz. Peygamber tarafından yasaklanan âmm bir fiil olması muhtemel olduğu gibi, bunun hâss bir lâfız olması veya âmm bir lâfız olması muhtemeldir. Çünkü Sahâbî, 'Hz. Peygamber, yaş hurmanın kuru hurma mukabilinde satımını yasakladı' dediğinde, şu ihtimaller söz konusu edilebilir:

<sup>1145</sup> Gazâlî, el-Mustasfâ, II,101-102; Tercümesi, II, 110-111.

<sup>1146</sup> Gazâlî, el- el-Mustasfâ, II, 103.

a) Hz. Peygamber, yaş hurmayı kuru hurma mukabilinde satan bir adamı görerek onun böyle bir satım yapmasını yasaklamış ve râvî de bu olayı genel bir anlatımla nakletmiş olabilir.

b) Râvî, Hz. Peygamberi “yaş hurmayı kuru hurma karşılığında satmanızı yasaklıyorum” derken işitmiş olabilir.

c) Hz. Peygambere muayyen bir olay sorulmuş ve Hz. Peygamber bunu yasaklamış olabilir.

İşte bu ihtimaller söz konusu olunca, bu tür rivayetlerin umûmiliğine tutunmak, genelliği kesin olarak bilinen bir lafza tutunmak anlamına gelmeyip aksine umûm tevehhümüne tutunmaktır. Bu durumda da ihtimaller tearuz eder ve tevehhüm yoluyla umûm ispat edilemez.”<sup>1147</sup>

Âmidî, Şâri’e yöneltilen özel bir soruya verilen cevabın, sorudan müstakil olup olmaması bakımından iki şekilde değerlendirmektedir. Ona göre, cevap müstakil değilse umûm ve husûs konusunda soruya tâbiidir. Cevabın âmm olmasında ihtilaf yoktur. İhtilafa konu olan onun hass olmasıdır ki, Âmidî’nin Şâfiî’den farklı düşündüğü husus da buradadır. O, bu konudaki değerlendirmesini daha önce Şâfiî’ye dayandırıldığını ifade ettiğimiz, “durumların ihtimaline rağmen kanun koyucunun ayrıntıları sormaması, hükmün umûm olduğunu gösterir” şeklindeki yaklaşımı üzerinde yapmaktadır. Âmidî’ye göre bir kimse, “deniz suyuyla abdest aldım” dese buna kaşılık herhangi bir ayrıntıya yer vermeksizin, “bu sana yeterlidir” dense, bu söz başkası hakkında umûma delâlet etmez. Çünkü lâfzın umûmu yoktur. Bu şahıs hakkında varılan hüküm belki ona hâss bir nedene dayanır. Meselâ, Hz. Peygamberin, keçi oğlağını kurban olarak kabulünü yalnız Ebû Burde’ye mahsus kılması ve “senden sonra hiç kimseye caiz olmaz” sözü ile Huzeyme’nin şahitliğini tek başına kabul etmesi bu kabildendir.<sup>1148</sup>

Âmidî’nin görüşünü özetlemek gerekirse, lâfzın umûmu olmadığı takdirde Şâri’in ayrıntıları sormaması, hükmün genel olduğunu göstermez. Ancak Âmidî’nin

<sup>1147</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II,108-109 *Tercümesi*, II, 117-118.

<sup>1148</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 409.

örnek olarak arz ettiği iki husus hakkında İmâm Şâfiî'nin de farklı düşündüğünü söyleyemeyiz. Çünkü her iki hadiste de Hz. Peygamber'in açık beyanı bulunmaktadır. Nitekim İmâm Şâfiî de “*âmm lâfız, hâss bir anlamı ifade ettiğini gösteren bir delil olmadıkça umuma hamledilir*” şeklindeki bir görüşü benimsemektedir.<sup>1149</sup>

### 2.3.3.2.2. Özel Bir Sebebe Binaen Varit Olan Âmm Lâfız

Bir önceki konuda olduğu gibi bu konuda da farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ancak genel olarak usûlcülere göre, “*âmm lâfızın, husûsî bir sebebe binaen varit olması, onu umûmdan çıkarmaz.*” Dolayısıyla usûlcüler nezdinde geçerli olan, “*lâfızın umûmudur, sebebin husûsu değildir.*” Usûlcülerin, “*Hüküm sebebin hususuna (hususîliğine) göre değil, lâfızın umûmuna göredir.*”<sup>1150</sup> şeklinde belirledikleri kural da bu hususu ifade etmektedir. Ancak Şâfiî usûlcüler, özel bir sebep üzerine varit olan âmmın umûma veya husûsa hamledilmesi konusunu imamlarına nispet ettikleri görüşleri temel alarak tartışmaya açmışlardır. Şu var ki İmâm Şâfiî'ye nispet edilen görüşlerde de tam bir ittifak görülmemektedir. Ona nispet edilen görüşler şunlardır:

1. Özel bir sebebe binaen varit olan âmmın hususa hamledilmesi gerekir.

Şâfiî usûlcülerden Ebû Hâmid Esferâyînî, Bâkillânî, Cüveynî ve Sem'ânî başta olmak birçok usûlcü İmâm Şâfiî'nin bu görüşte olduğunu belirtmektedirler.<sup>1151</sup> Şîrâzî, *el-Lûmâ'* da isim vermeden bazı Şâfiî usûlcülerin de bu görüşü savduklarını belirtmektedir.<sup>1152</sup>

Cüveynî'nin, “*Bize göre Şâfiî mezhebinde isabetli görüş, özel bir sebebe binaen varit olan lâfızın umûmu tahsis etmesi yönündedir.*”<sup>1153</sup> şeklindeki ifadesi onun da bu görüşü benimsediğini göstermektedir.

2. Özel bir sebebe binaen varit olan âmmın umûma hamledilmesi gerekir.

<sup>1149</sup> bk., Şâfiî, *er-Risâle*, md., 923.

<sup>1150</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 352. “العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب”

<sup>1151</sup> Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 170; Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 356; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, s. 458.

<sup>1152</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 95.

<sup>1153</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 273.



Sem‘ânî, bazı arkadaşlarının İmâm Şâfi‘î’nin bu görüşte olduğuna işaret ettiklerini belirtmektedir.<sup>1154</sup> Zerkeşî de aralarında Ebû Bekr Sayrafî, Şîrâzî ve Gazâlî’nin bulunduğu birçok usûlcünün bu görüşün isabetli olduğunu söylediklerini nakletmektedir.<sup>1155</sup> Aslında bu görüş, genel olarak Şâfi‘î usûlcülerin de benimsediği bir görüştür. Nitekim onlara göre, özel bir sebebe dayalı gelen âmm lâfzın umûmunu düşürmez. Başka bir deyişle özel bir sebebe dayalı olan âmm lâfız, suale indirgenmez.<sup>1156</sup> Meselâ: “Hz. Peygamber Meymûne’ye ait ölmüş bir koyunun yanında geçerken beraberinde bulunan ashabına: “*Tabaklanan her deri temizdir.*”<sup>1157</sup> buyurur. Burada Hz. Peygamber’in kullandığı ifade âmmdir. Çünkü Özel bir sebebe binaen gelen âmmın umûmunun devam ettiğine ilişkin delil; hüccet, soru soranın sualinde ve sebepte değil, Şâri‘in lâfzında olmasıdır. Bundan dolayı da verilen cevabın, sualin geliş biçiminden farklı olması caizdir.<sup>1158</sup>

İmâm Şâfi‘î’ye nispet edilen bu iki görüşün varlığıyla birlikte onun *er-Risâle*’de: “*Kur’an’da ve Sünnet’de bir delâlet bulunmadıkça bir âyetin hâss olduğu söylenemez.*”<sup>1159</sup> Başka bir yerde; “*Hz. Peygamber’in Sünnet’indeki âmm ve zâhir olan her söz zâhirde âmm olan mücmel ifade ile o mücmelin özel bir anlamının kastedildiğini gösteren sahih bir hadis bulunana kadar, anlaşılan manası ve umûmiliği üzere kalır.*”<sup>1160</sup> şeklindeki sözleri, onun ikinci görüşü benimsediğini göstermektedir. Nitekim İbn Subkî, Cüveynî’nin Şâfi‘î’ye nispet ettiği görüşün aksine onun özel bir sebebe binaen varid olan âmmın umûma hamledilmesi gerektiğini savunduğunu söylemektedir.<sup>1161</sup> Şîrâzî’nin *et-Tefsira* isimli eserinin muhakkiki Hasan Heyto da, İmâm Şâfi‘î’nin bu meselede hiçbir şekilde bunları söylemediğini kesin bir dille ifade etmektedir. Zira İmâm Şâfi‘î, *Umm* başta olmak üzere diğer eserlerinde yer verdiği fer‘î konularda sarf ettiği sözler, onun cumhurun görüşünü benimsediğini göstermektedir.<sup>1162</sup>

<sup>1154</sup> Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, I, 171.

<sup>1155</sup> Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 357.

<sup>1156</sup> Şîrâzî, *el-Luma‘*, s. 95; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II,103; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 411.

<sup>1157</sup> Ebû Dâvûd, *Libâs*, 31/38, 4123.

<sup>1158</sup> Şîrâzî, *el-Luma‘*, s. 95; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II,103; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 411.

<sup>1159</sup> Şâfi‘î, *er-Risâle*, md., 558.

<sup>1160</sup> Şâfi‘î, *er-Risâle*, md., 923.

<sup>1161</sup> Subkî, *el-İbhâc fî Şerhi’l-Minhâc*, II, 1005.

<sup>1162</sup> bk., dipnot, Şîrâzî, *et-Tefsira*, s. 145.

Sonuç olarak diyebiliriz ki İmâm Şâfiî'ye nispet edilen birinci görüş tam olarak bilinmemektedir. Ancak Cüveynî onun bu görüşte olduğunu belirtmiş ve konuyu ona nispet ettiği görüşü bağlamında ele almıştır. Sonra da ona katılmadığı yönleri ortaya koymuştur.<sup>1163</sup> Biz de konuyu onun aktardığı şekliyle arz etmek istiyoruz.

Cüveynî'nin ifadesine göre, İmâm Şâfiî bu konudaki görüşüne delil olarak da şu âyeti zikretmektedir: “*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.*”<sup>1164</sup> Bu âyetle ilgili yaptığı değerlendirme ise şöyledir: “*İnanmayanlar leş, kan, domuz etini ve Allah'tan başkası adına kesilen hayvanları helal kılıyorlardı. Dinde mubah olan birçok şeyi haram sayıyorlardı. Tabiatları gereği dinin koyduğu şeylere muhâlefet edip şeriata karşı çıkıyorlardı. Bu âyet, daha önce nazil olan âyette bahsi geçen hayvanların durumunu ve hak karşısında takındıkları tutumlarını açıklamak üzere inmiştir. Bununla Allah Teâlâ, sanki onlara şöyle demek istemiştir: “Helal kıldığınızdan başka haram yoktur.” Bundan amaç, onların yaptıklarını reddetmektir.*”<sup>1165</sup> İmâm Şâfiî, bu âyetin gereğiyle amel etmeyip, bu konuya dair, “*Bütün pençeli hayvanların yenilmesi yasaklanmıştır.*”, “*Bütün yırtıcı kuşların yenilmesi yasaklanmıştır.*”<sup>1166</sup> şeklinde gelen haber-i vâhidlerle amel etmiştir.<sup>1167</sup>

Cüveynî, Şâfiî'nin bu âyet ile ilgili yorumunu aktardıktan sonra kendi düşüncesini şöyle belirtmektedir:

“*Bize göre daha önce sorulan bir soru olmadan Şâri'in cevabı kendi başına müstakil farz ifade etmiyorsa, umûm iddiasını gerektirecek bir yol yoktur. Çünkü umûm, kendi başına kelamın/sözün müstakil bir fer'îdir. Zira kelam bir soru*

<sup>1163</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 273.

<sup>1164</sup> el-En'âm, 6/145.

<sup>1165</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 273.

<sup>1166</sup> Ebû Davud, **Et'ime**, 26/32, 3802.

<sup>1167</sup> Erdem, “**Şâfiî Usûlcülerin İmâm Şâfiî'nin Usûlünü Temsil Sorunu**”, s. 47.

*sorulmadan daha başlangıçta umûmdur. Bundan dolayı da bazı kimseler lâfza tutunurken diğer bazıları ise sebebe tutunmaktadırlar.*”<sup>1168</sup>

Cüveynî, bu konuda sığınan muktezasına taalluk eden dildeki vaz'ı öncelemektedir. Dolayısıyla özel bir sebebe dayanarak tahsis yapanların görüşünü kabul etmemekte ve Şâfiî'nin mezkûr âyetle ilgili görüşüne de katılmadığını belirtmektedir. Ona göre özel sebepten dolayı teşriin ilkesel amacı tahsisin amacına muarızdır. Şayet teşriin tesis amacı belirlenmezse özel sebepten dolayı tahsisin amacı da tercih edilemez. Çatışmaları halinde ise biri ötekine hükmedemez. Bu durumda hüküm, lâfza tutunmakla ve muktezası olan umûmla belirlenir. Nitekim sahabe-i kiram umûm lâfızlarını mekân, zaman ve muhataplara tahsis etmeksizin muamelede bulunmuşlardır.<sup>1169</sup>

Cüveynî aslında İmâm Şâfiî'nin âyet hakkındaki yorumlarının önemli şeyler ifade ettiğini kabul etmektedir. Fakat zikrettiği şeyler, âyetin hükmüne dair değil, âyete yönelik bir yorumdur. Onun itirazı bu yoruma ilişkindir.<sup>1170</sup>

Sözü edilen konuya geniş bir yer ayıran Zerkeşî, Cüveynî'nin İmâm Şâfiî'ye nispet ettiği görüşe ve bununla ilgili dile getirdiklerine iki sebepten dolayı katılmamaktadır. Birincisi, İmâm Şâfiî, yiyecekleri konu edinen âyette sebepten dolayı bir tahsisten söz etmemektedir. O sadece lâfzı te'vil ederek tahsise hüküm vermektedir. Bu şekilde bir te'vile yer vermeseydi, mezkûr âyet belli bir şeye münhasır kılınacaktı. Hâlbuki bu âyet Kur'ân'ın son inen âyetlerinden biri olup nashi söz konusu değildir. Dolayısıyla İmâm Şâfiî âyetin umûma hamledilmeyeceğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Haşarat ve pisliklerin haram oluşu hakkında ise sahabenin icmâi buna delâlet etmektedir. İkincisi ise bu meseledeki tartışma sebebe yöneltilen bir delilin olmamasından dolayıdır. Zira İmâm Şâfiî'nin âyeti kendi sebebine münhasır kılması Sünnette varid olan pek çok haramdan dolayıdır. O'nun

<sup>1168</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 274.

<sup>1169</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 274; Erdem, “Şâfiî Usûlcülerin İmâm Şâfiî'nin Usûlünü Temsil Sorunu”, s. 48.

<sup>1170</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 274.

buradaki yöntemi delilleri bir araya getirip sonra hüküm vermek şeklindedir. Nitekim *er-Risâle*'de buna açıkça işaret etmektedir.<sup>1171</sup>

Kanaatimize göre, İmâm Şâfiî'nin bu konuda tahsis edici sebep yerine lâfzın umûmuna dayanan görüşü daha isabetli görünmektedir. Nitekim İmâm Şâfiî'nin, “Hz. Peygamber'in Sünnet'indeki âmm ve zâhir olan her söz zâhirde âmm olan mücmel ifade ile o mücmelin özel bir anlamının kastedildiğini gösteren sahih bir hadis bulunana kadar, anlaşılan manası ve umûmiliği üzere kalır.”<sup>1172</sup> şeklindeki sözleri de bu görüşü desteklemektedir.

### 2.3.3.2.3. Fiilde Umûm İddiası

Hz. Peygamber'in fiilinde umûm meselesi, ciddi tartışmalara konu olmamışsa da usûlcüler arasında ihtilafıdır. Usûlcülerin konuya dair tartışmalarını şöyle ifade etmemiz mümkündür: Fiilin tek bir hal veya sıfat üzerinde meydana geldiği bilinir ve bu şekilde yorumlanırsa fiil, o hali veya sıfatı kapsar.<sup>1173</sup> Ancak bu hal ve sıfat bilinmezse o takdirde aşağıda ele alacağımız şu üç durum söz konusu olur:

1. Hz. Peygamber'in fiili, hal ve sıfatların hepsinde umûm ifade eder.
2. Hz. Peygamber'in fiili, hal ve sıfatların hepsinde husûs ifade eder.
3. Hz. Peygamber'in fiili hakkında, bir delil ortaya çıkıncaya kadar tevakkuf etmek gerekir.

İşte Şâfiîlerin bu konudaki görüş ayrılıkları da bu hallerin farklı şekillerde yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. İmâm Şâfiî'ye göre fiil, bazen umûma bazen de hususa hamledebilir. Onun bu konudaki dayanağı Hz. Peygamber'in hadisleridir. O bazen fiilin, umûma hamledilmeyeceğine söyler ve buna dair Hz. Peygamber'in şu hadisini delil olarak getirmektedir: “Allah, hulle yapan erkeğe de, kendisi için hulle yapılan kocaya da lânet etsin!”<sup>1174</sup> Şâfiî, Hz. Peygamber'in bu tür bir nikâhı lanetlediğini belirtmekte ve bunu bir tür mut'a nikâhı olarak değerlendirmektedir.

<sup>1171</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 361. Geniş bilgi için bk., Şâfiî, *er-Risâle*, md., 555-562.

<sup>1172</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 923. Benzer ifadeler için bk., Şâfiî, *er-Risâle*, md., 555-558.

<sup>1173</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 73; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 322.

<sup>1174</sup> İbn Mâce, *Nikâh*, 9/33, 1934.

Çünkü ona göre burada şartlı bir nikâh söz konusudur/mutlak değildir.<sup>1175</sup>  
Dolayısıyla bu durum, fiilin umûma hamledilemeyeceğini gerektirmektedir.<sup>1176</sup>

İmâm Şâfi'î, başka bir meselede fiilin umûma hamledilmesi gerektiğini belirtmekte ve burada da şu hadisi delil göstermektedir: “Hz. Peygamber (s.a.v.), bir kadının cinayet işlemesi durumunda ödenecek diyeti akilesine (baba tarafından yakınlarına) yüklemiş ve onlara üç yıl mühlet vermiştir.”<sup>1177</sup> İmâm Şâfi'î'ye göre, Hz. Peygamber'in bu hükmü, diyeti tam olarak ödenen erkek ile diyeti yarım ödenen kadını aynı kategoride saymıştır. Ayrıca râvî'nin bu meselede tahsis ve tafsile dair herhangi bir rivâyette bulunmaması hükmün umûm ifade ettiğini göstermektedir.<sup>1178</sup>

Hz. Peygamber'in Ka'be içerisinde kıldığı namaza dair bir rivâyete binaen, “Ka'be içerisinde nafîle namaz kılmak caiz fakat farz namaz kılmak caiz değildir,” şeklinde bir görüş İmâm Şâfi'î'ye, bildirilmiştir.<sup>1179</sup> Şâfi'î bu görüşü makul görmemiş ve nafîle namaz kılınması caiz olduğu yerde farz namazın da kılınmasının caiz olduğunu söylemiştir.<sup>1180</sup> Bu durumda da Şâfi'î'nin, Hz. Peygamber'in Ka'be içerisinde namazın hem nafîle hem de farzı kapsadığını yani fiilin umûm ifade ettiği görüşünde olduğunu ve bu fiilden hareketle Ka'be içerisinde farz namazın da kılınabileceğini istidlâl ettiğini söyleyebiliriz.

Şâfi'î usûlcülerin, fiilin umûma hamli hususundaki temel yaklaşımları ise genel itibariyle tevakkuf olduğu yönündedir.<sup>1181</sup> Nitekim onlara göre, fiilin kısımlarında umûm bulunmaması durumunda fiil sabit olur. Çünkü fiil, muayyen olduğu bilinirse bir tek sıfat üzere vaki olur demektir. Ancak fiilin vaki olduğu durumu bilinmiyorsa bilenene dek tevakkuf edilir. Bir örnek vermek gerekirse, rivâyet edildiğine göre: “Hz. Peygamber (s.a.v.), şafağın kaybolmasından sonra

<sup>1175</sup> Şâfi'î, **el-Umm**, VI, 205; Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, II, 323.

<sup>1176</sup> Zerkeşî, **a.g.e.**, II, 323.

<sup>1177</sup> İbn Abbas'tan rivâyet edildiğine göre, iki komşu kadın arasında bazı bağrışmalar meydana geldi. Biri ötekine bir taş attı ve kadın öldü. Bunun üzerine diyetin, akilesi tarafından ödenmesine hükmedildi. Beyhekî, *es-Sünenü'l-Kubrâ*, **Diyetu'l-Cenin**, 16853.

<sup>1178</sup> Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, II, 324.

<sup>1179</sup> Hadisin metni için bk., Buhârî, **Salât**, 8/96, 505, 506.

<sup>1180</sup> Şâfi'î, **el-Umm**, VIII, 554.

<sup>1181</sup> Şîrâzî, **el-Luma'**, s. 73; Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, I, 148; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 107; Râzî, **el-Mahsûl**, I, 573; Âmidî, **el-İhkâm**, I, 422.

*namaz kılmıştır.*<sup>1182</sup> Şafak için biri kızıl diğeri beyaz olmak üzere iki durumu söz konusudur. Ancak fiil, ikisine de birden hamledilmez. Hz. Peygamber'in Ka'be'nin içinde namaz kıldığına dair rivâyet de böyledir.<sup>1183</sup>

Şâfiî usûlcüler bu konuda genel olarak yukarıda bahsi geçen hadisleri ele alıp incelemişler ve fiilin sıfatına dair bir delil ortaya çıkıncaya kadar tevakkuf etmek gerektiğini bir prensip olarak kabul etmişlerdir. Bu konunun öncülerinden Şîrâzî, özel hallerde vaki olan fiillerin, üzerinde meydana geldikleri halin kendisi bilinmedikçe umûma hamledilemeyeceklerini belirtmektedir.<sup>1184</sup> Meselâ, “Hz. Peygamber, sefer halinde iken iki namazı cem’ ederek kılmıştır.”<sup>1185</sup> Şîrâzî, bu rivâyete binaen, Hz. Peygamber'in bir seferde cem yaptığını, ancak bu seferin uzun veya kısa olup olmadığı hususunun bilinmediğini belirtmektedir. Şîrâzî, sıfatı/hali bilinmediğinden Peygamber'in fiilinin durumu bilinene dek, tevakkuf etmek gerektiğini savunmaktadır. Ona göre bu meselede umûm imkânsızdır. Çünkü lâfızdan kastedilen iki şeyden biridir. Böyle bir durumda ise umum söz konusu olmaz. Dolayısıyla iki durumdan hangisinin kast edildiği bilenene kadar bunlardan birini delil göstermek caiz değildir.<sup>1186</sup>

Gazâlî ve Âmidî Şîrâzî'nin söylediklerini teyit etmektedirler. Nitekim onlara göre de, fiilde umûm iddiası mümkün değildir. Çünkü fiil, ancak muayyen bir vecih üzere vaki olur. Tek tek vaki olması mümkün olan bütün vecihlere hamledilmesi ise caiz olmaz. Zira diğer vecihler, fiilin vukû bulma ihtimallerine nispetle birbirine eşittir. Ancak fiil, lâfzın uygunluğu açısından birbirine eşit anlamlara ihtimali bulunan mücmel lâfız gibidir. Gazâlî ve Âmidî Şîrâzî'nin zikrettiği örneğe yer vermekte ve ona yakın benzer yorumda bulunmaktadır.<sup>1187</sup>

Hz. Peygamberin Ka'be'nin içinde namaz kıldığına dair rivayetin de böyle olduğunu belirten Gazâlî, bu durumda, namazın hem nafîle hem de farzı kapsadığı söyleyerek, İmâm Şâfiî'nin tam aksine, bu fiilden hareketle Ka'be içerisinde farz

<sup>1182</sup> Ali b. Ömer Dârekutnî (385/995), *Sunenu'd-Dârekutnî*, “el-Cem’ Beyne’s-Salâteyn fi’s-Sefer, 17”. Âlemu'l-Kutub, Beyrût 1986,

<sup>1183</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, I, 573; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 322.

<sup>1184</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 336

<sup>1185</sup> Hadisin metni için bk., Buhârî, *Taksîru's-Salât*, 18/1, 1080 vd.; Tirmizî, *Sefer*, 6/1, 552.

<sup>1186</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 336

<sup>1187</sup> bk., Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 107; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 422.

namazın da kılınabileceğine dair bir delil getirilmeyeceğini savunmaktadır. Çünkü bu rivâyette yer alan namaz fiili değil, namaz lâfzıdır. Fiil ise ya farzdır nafîle değildir veya aksi durum söz konusudur.<sup>1188</sup>

Âmidî, aynı mesele hakkında şunları dile getirmektedir: *Hz. Peygamber'in Ka'be içerisinde kıldığı namazın nafîle veya farz namaz olma ihtimali vardır. Ancak namazın, nafîle ve farz olarak vukû bulması tasavvur edilememektedir. Bu durumda Ka'be içerisinde nafîle ve farz gibi her çeşit namazın kılınmasının caiz olduğuna dair istidlâl getirmek mümkün değildir. Çünkü meydana gelen fiilin bu iki namaza nispetle umûmu yoktur. Dolayısıyla iki kısımdan (iki namazdan) birinin tayin edilmesi ancak bir delil ile mümkündür.*<sup>1189</sup>

Netice olarak lâfızların umûm niteliğine sahip olduğu hususunda bir tartışma bulunmamaktadır. Tartışma fiilin belli bir vecih üzere meydana gelmesi ve tek tek vaki olması mümkün olan diğer vecihlere hamledilmediğinden fiilde umum iddiasının caiz olup olmadığı hususundadır. Buna göre, fiillerin umûm ifade etmesi durumunda hüküm de umûm ifade eder, aksi takdirde bu fiillerin ortaya koyduğu hükümler umûm ifade etmeyecektir. Dolayısıyla fiillerin umûm ifade ettiğini gösteren bir delil bulunmadıkça fiil kısımlarının başka ihtimallere hamledilmesinin mümkün olduğunu ve bunu bilmek için başka bir delile ihtiyaç duyulduğunu savunan tevakkuf görüşün daha isabetli olduğu kanaatindeyiz.

#### **2.3.3.2.4. Hz. Peygamber'in Belli Bir Şahıs Hakkında Verdiği Hükümün Umûmu**

Hz. Peygamber'in muayyen bir olay ve belli bir şahıs hakkında verdiği hükümün umûm ifade ettiğine dair argümanlar, genelde İmâm Şâfi'ye nispet edilen görüşler çerçevesinde tartışılmıştır.<sup>1190</sup> Şâfiî usûlcülerin bu meseleyi açıklama sadedinde yer verdikleri hadisler şöyledir:

Hz. Peygamber (s.a.v.), ihrâmda iken devenin tepip öldürdüğü bir bedevî hakkında: “Başını örtmeyin, koku da sürmeyin; bu adam kıyamet günü telbiye getirir

<sup>1188</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 107.

<sup>1189</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 422.

<sup>1190</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, II, 138; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 109; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 424.

*bir halde haşrolunacaktır.*”<sup>1191</sup> Uhud şehitleri hakkında ise; “*Şehitleri yıkamayınız. Çünkü her yara ve her kan damlası kıyamet günü etrafa misk kokusu yayar.*”<sup>1192</sup> buyurmuştur.

Cüveynî, İmâm Şâfiî'nin ismini zikretmeden bu meseleyi ele almakta ve onun bu meselelerdeki hükmü umuma hamlettiğini ima etmektedir. Ancak kendisine göre bu tür rivayetlerle sabit olan hükmün ve mezkûr illetin, hakkında gerçekleştiği bilinen kişileri de kapsayacağı ihtimali bulunmakla birlikte, bunun tespiti mümkün olmadığından vakıada umûm ifade etmesi de mümkün değildir. Cüveynî, ayrıca Uhud şehitleri hakkında verilen hüküm ve illetin onlar hakkında sabit olmasının başkaları hakkında da sabit olacağı anlamına gelmeyeceğini bu yüzden de bu tür rivayetlerdeki hükmün, sadece konuya mahal olan kişiyle sınırlı kalacağını ifade etmektedir.<sup>1193</sup>

Gazâlî ve Âmidî İmâm Şâfiî'nin, bu tür rivâyetlerde illeti dikkate aldığını ve bu yüzden hükmü umûma hamlettiğini belirtmektedirler.<sup>1194</sup> Buna göre Hz. Peygamberin mezkûr hadislerdeki hükmü cihat ve ihram halinde haşrolunmalarıdır. İlet ise cihad ve ihrâmdır.<sup>1195</sup> Gazâlî her ne kadar ilk akla gelen durumun Şâfiî'nin düşündüğü gibi olduğunu belirtse de aslında hocası Cüveynî gibi düşünmektedir. Zira ona göre, Hz. Peygamber'in hükmün illetini de zikrederek hakkında bir hüküm verdiği belirli bir şahıs veya bir olayda umûm iddiası mümkün değildir. Sözelimi ihrâmlı iken devenin tepip öldürdüğü bedevi hadisinde, hem lâfız hem de illet hâsır. Ayrıca Hz. Peygamber'in verdiği hükümde şu ihtimaller de mümkündür:

a) Hz. Peygamber, o adamın kıyamet günü telbiye getirir bir halde haşrolunacağını sırf ihrâmlı oluşu sebebiyle değil, İhrâmlı iken devesi tarafından tepildiği için,

<sup>1191</sup> Hadisin metni için bk., Buhârî, **Cenâiz**, 23/21, 1267; Tirmizî, **Hâc**, 9/104, 972.

<sup>1192</sup> Buhârî, **Cenâiz**, 23/74, 1346; Nesâî, **Cenâiz**, 21/82, 2001.

<sup>1193</sup> Cüveynî, **et-Telhîs**, II, 139.

<sup>1194</sup> Gazâlî, **el-Mustafâ**, II, 110; Âmidî, **el-İhkâm**, I, 425.

<sup>1195</sup> Gazâlî, **el-Mustafâ**, II, 110.



b) Hz. Peygamber bu adamın, ibadetinde samimi olduğunu ve İslâm üzere öldüğünü bildiği için. Bu ihtimallere karşılık başkalarının samimi oluşları bir yana İslâm üzere öldükleri dahi bilinemez.<sup>1196</sup>

Gazâlî ayrıca aynı durumların ikinci hadiste içinde geçerli olduğunu belirtmektedir. Çünkü özellikle yüce mertebeleri nedeniyle Uhud Şehitleri hakkında olması veya Hz. Peygamber'in bunların Allah'a olan ihlâslarını ve gerçek şehit olduklarını bilmesi sebebiyle söylenmesi ihtimal dâhildedir. Ona göre şayet Hz. Peygamber o anda bu uygulamanın sadece bunlara has olduğunu söylemiş olsaydı, bu kabul edilebilirdi. Ancak burada lâfız hâsıtır, umûmileştirme ise vehimden ibarettir.<sup>1197</sup>

İşte Gazâlî yukarıdaki gerekçelere dayanarak, Şâfiî'nin, illeti dikkate alarak hükmü umûmileştirme görüşüne katılmamaktadır. Kendi görüşünü ise *“İmâm Şâfiî'nin mezkûr görüşü sadece akla ilk gelen ihtimali karşılamaktadır. Oysa aksi de mümkündür. Bu durumda iki ihtimal arasında tearuz olur ki bunlardan biriyle, akla ilk gelen olması gerekçesiyle, hüküm vermek tartışmaya açık olacaktır. Çünkü umûm ile hüküm vermek ancak âdet/gelenek ve dili vaz' edenlerle sabit olur. Oysa burada ne âdet ne de vaz' sabittir. Dolayısıyla bu meseleye umûm anlamı hamletmek uzak bir görüştür.”*<sup>1198</sup> şeklindeki sözleriyle savunmaktadır.

Âmidî'ye göre de bu tür meselelerde varit olan sıgalar/lâfızlar dikkate alınarak umûm hükmü iddia etmek kesinlikte batıldır. Çünkü söz, muallel hükmün ispatı için, kendisinde illet bulunan her durumda umûm sebebiyle hükmü gerekli kılıyorsa o zaman müvekkilin, vekile: *“Zenci olduğundan dolayı Sâlim isimli kölemi serbest bırak,”* dediğinde, onun tüm zenci köleleri bırakması gerekir, oysa icmâ ile bu böyle değildir. Âmidî, bu görüşte olmakta birlikte bu tür rivâyetlerde illetin müşterek olması dikkate alınması halinde ise umûm iddiasının yerinde olacağını belirtmektedir. Çünkü hüküm hususunda şer'an müşterek illet sebebiyle umûmileştirme lazım gelmez. Meselâ, müvekkil, vekiline: *“Zenci olduğundan dolayı Sâlim isimli kölemi serbest bırak,”* dediğinde vekil, kıyas yoluyla değil müvekkilinin

<sup>1196</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II,109-110.

<sup>1197</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II,110.

<sup>1198</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II,110.

söyledikleriyle tasarrufta bulunur. Burada illeti zikretmenin faydası, hükmün muallel oluşunun bilinmesidir. Aksi takdirde mahalline bakılmaksızın hükme delâlet eden lâfız âmm olur.<sup>1199</sup>

### 2.3.3.2.5. Müşterekin Umûmu

Müşterek lâfız meselesi umûm ve husûsun ortak konularından biridir. Müşterek aslında âmm ve hâssın kısımlarından olmakla birlikte vaz‘ edilen mana açısından kelâmın kısımlarındadır.<sup>1200</sup> İmâm Şâfiî müştereki, âmm kabilinde değerlendirmektedir.<sup>1201</sup> Usûlcülerin genel olarak “*her biri ayrı vaz‘ ile olmak üzere birden fazla manaya sahip olan lâfız*”, şeklinde tanımladıkları müşterek konusu, sadece Şâfiî usûlcüler arasında değil, genel olarak tüm usûlcüler arasında geniş tartışmalara sebep olmuş ve bu tartışmalar usûl literatüründe “*müşterekin umûmu*” şeklinde ifade edilmiştir.<sup>1202</sup> Usûlcülerin müşterekin umûmundan maksatları, müşterek lâfız hangi manalar için konulmuş ise o manaların tümünün birden kastedilmesi şeklindedir.<sup>1203</sup> Bununla birlikte, onlar bu konuya daha çok şu iki açıdan yaklaşmaktadırlar:

Birincisi, müşterek olan isimde (lâfızda) umûm iddiası mümkün müdür?

İkincisi ise müşterek isim, hakikat ve mecaz şeklinde her iki anlamı birden kastedilerek kullanılabilir mi?<sup>1204</sup>

<sup>1199</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, I, 425.

<sup>1200</sup> Hasaballah, **Usûlü't-Teşrî'l-İslâmî**, s. 249; Dîb, **İmâmu'l-Harameyn, Hasâisuhu-Eseruhu-Menziletuhu**, s. 112

<sup>1201</sup> Ebû Zehra, **Fıkıh Usûlü**, s. 168.

<sup>1202</sup> Hasaballah, **Usûlü't-Teşrî'l-İslâmî**, s. 249; Şa'bân, **Usûlu'l-Fıkhi'l-İslâmî**, s. 341-342; a.mlf., **İslâm Hukuk İlminin Esasları**, Dönmez (Çev.), s. 360-362.

Terim olarak “Müşterek” iki tür lâfız için kullanılır:

1. Bir tek vaz‘ ile küllî bir manaya konmuş lâfız ki, bu manaya bedel yoluyla birçok fert iştirak etmektedir. “*Mevcud*” kelimesinde olduğu gibi mutlak tarzda varlık sıfatını taşıyan manasına konulmuştur. Manasında pek çok fert iştirak ettiğinden, buna “*manevi müşterek*” de denir.
2. Birden fazla vaz‘ ile birden fazla manaya gelen lâfız. Buna “*lâfzî müşterek*” de denir. Mutlak olarak “*müşterek*” dendiğinde akla gelen lâfzî müşterektir. Usûlcülerin sözünü ettiği müşterek de budur. Şa'bân, **Usûlu'l-Fıkhi'l-İslâmî**, s. 341; a.mlf., **a.g.e.**, Dönmez (Çev.), s. 360.

<sup>1203</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 246; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 111.

<sup>1204</sup> Bu mevzunun daha iyi anlaşılması adına usûlcülerin örnek olarak zikrettikleri birkaç lâfza değinmekte yarar vardır. “Ayn (العین), kur‘ (القرء), câriye (الجارية), lems (اللمس), nikâh (النكاح)” gibi kelimeler usûlcülerin sıklıkla zikrettikleri müşterek lâfızlar arasında yer almaktadır. Anlamlarına gelince; Ayn (العین) lâfzı, göz, casus, su pınarı ve altın manalarına gelir. Kur‘ (القرء) lâfzı, hem

İmâm Şâfî’ye nispet edilen görüşe göre, müşterekin manalarından biri tercih edilmediği zaman bu manaların hepsinin birden kastedilmesi mümkündür.<sup>1205</sup> Diğer bir ifade ile, iki müsemma arasında müşterek olan ismin umûma hamledilmesi caizdir. Ayrıca bir nâstaki müşterek lâfızla onun bütün manalarının hakikat olarak kastedilmesi caizdir. Burada müşterekin olumlu veya olumsuz anlamda kullanılmasına bakılmaksızın, her birinin hakikat olarak kastedilmesi mümkündür. Buna göre, müşterek lâfız ifade ettiği manaları kapsaması cihetiyle âmm gibidir. Sözelimi İmâm Şâfî, “*Kadınlara temas ettiğinizde...*”<sup>1206</sup> âyetinde geçen “*lems*” lâfzını hem dokunma “*mess*” hem de cinsel ilişkiye hamletmektedir.<sup>1207</sup> Ona göre bu lâfız elle temas anlamında hakikat, cinsel ilişki anlamında ise mecazdır.<sup>1208</sup> İmâm Şâfî, “*Boşanmış kadınlar üç kur’ iddet beklerler*” âyetinde geçen kur’ (الْفُرْءُ) lâfzı hakkında da onun hem temizlik hem de âdet/hayız devresi anlamında kullanıldığını kabul etmekle birlikte Kur’ân’daki manaya daha yakın olduğu gerekçesiyle temizlik anlamını tercih etmektedir.<sup>1209</sup>

Râzî ve Âmidî, bu konuda İmâm Şâfî ile aynı görüşü paylaşanların görüşlerini desteklemek üzere yukarıda verilen bilgilere ilaveten şu delillere yer vermektedirler:

“Sözelimi, “الصَّلَاةُ” kelimesinin anlamı Allah Teâlâ’ya nispeten “*rahmet*”, melekeler nispeten “*istiğfar*”dır Oysa Allah Teâlâ “إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ”<sup>1210</sup> sözünde her iki manayı da kast etmiştir.

Ayrıca “أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ”<sup>1211</sup> şeklinde âyette geçen “يسجدُ له”

---

temizlik hem de âdet/hayız devresi anlamındadır. Cârîye (الجارية) lâfzı hem gemi, hem cariye manalarına gelir. lems (اللمس) lâfzı, hem dokunmak hem cinsel ilişki için kullanılmaktadır. Nikâh (النكاح) lâfzı ise, hem cinsel ilişki hem de evlenmek akdi için kullanılmaktadır. Cüveynî, **el-Burhân**, md., 246; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II,111

<sup>1205</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 246; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II,111; Râzî, **el-Mahsûl**, I, 198; Âmidî, **el-İhkâm**, I, 413.

<sup>1206</sup> en-Nisâ, 4/33.

<sup>1207</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 246; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II,111.

<sup>1208</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 246.

<sup>1209</sup> Şâfî, **er-Risâle**, md., 1684-1691.

<sup>1210</sup> el-Ahzâb, 33/56. *Muhakkak ki, Allah Teâlâ ve melekeleri Peygamber üzerine salatta bulunurlar*

kelimesi hem “*boyun eğmeyi*” hem de “*alnı yere koymayı*” ifade etmektedir. Çünkü “*وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ*” kısmı “*huşu*” anlamıyla aynı olmakla birlikte “*sucûd*” ile tahsis edilmiştir. Dolayısıyla iki anlam da kastedilmiştir.”<sup>1212</sup>

Şâfiî usûlcülerden Cüveynî, Gazâlî ve Râzî bu konuda imamlarından farklı düşünmektedirler.<sup>1213</sup> Cüveynî, “*müşterek*”i kendisinden maksadın ne olduğu anlaşılmayan mübhem lâfız kategorisi içinde değerlendirmiş ve onu mücmelin bir çeşidi saymıştır.<sup>1214</sup> Ona göre, müşterek lâfız, mutlak olarak zikredildiğinde taşıdığı tüm manalara (hem hakiki hem de mecazi anlamlara) hamledilemez. Çünkü söz konusu lâfız, bedel yoluyla birkaç mana almaya uygun olup, onları ihtiva etmeyi hissettiren bir vaz‘ için konulmamıştır. Dolayısıyla lâfzın, tüm anlamları hissettiriyor iddiası uzak bir ihtimaldir. Cüveynî, vaz‘ yoluyla, taşıdığı manalarının tümü kastedilmesi caizdir, şeklinde bir itiraza karşılık; bu, böyle bir durumu hissettiren muttasıl bir karîne olması halinde söz konusudur. Sözelimi, bir kimse “*göz*”ün taşıdığı manayı zikreder ve hazırda bulunanlardan bir kısmı da “*göz*” lâfzını zikrederlerse, o kişinin halinden, meydana gelen şeylerin tümüne “*göz*” lâfzını uygulamak istediği belli olur.<sup>1215</sup> Sonuç itibariyle Cüveynî, müşterek lâfızların müsemmalara cem yoluyla değil, bedel yoluyla konulduğunu savunarak bu tür lâfızların aynı anda her iki anlama gelecek şekilde kullanımını kabul etmemektedir. Ayrıca karîne ile birlikte olması şartıyla lâfzı hem hakikî hem mecâzî anlama hamletmeyi uygun görmekte ve bu noktada Şâfiî’den ayrılmaktadır.

Gazâlî de, İmâm Şâfiî’nin aksine iki müsemma arasında müşterek olan isimler için umûm iddiasının mümkün olamayacağını, zira müşterek ismin umûm için vaz‘ edilmediğini ifade etmektedir. Diğer bir ifade ile iki müsemma arasında müşterek olan isimde, umûm iddiası mümkün değildir. Çünkü müşterek lâfız umûm için konulmamıştır. Meselâ, Kur‘ (الْقُرْء) lâfzı, hem temizlik hem de âdet/hayız devresi anlamındadır. Cârîye (الجارية) lâfzı hem gemi, hem cariye manalarına gelir.

<sup>1211</sup> el-Hacc, 22/18. Görmez misin ki, göklerde olanlar ve yerde olanlar, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu Allah’a secde ediyor (boyun eğiyor); birçoğunun üzerine de azap hak olmuştur.

<sup>1212</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, I, 199.201; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 414.

<sup>1213</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 246; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II,111; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 199.

<sup>1214</sup> Dîb, *İmâmu’l-Harameyn, Hasâisuhu-Eseruhu-Menziletuhu*, s. 112.

<sup>1215</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 247.

Araplar, bu lâfızları, müsemmalarında, cem‘ yoluyla değil, bedel yoluyla kullanmak üzere vaz‘ etmişlerdir.<sup>1216</sup> Dolayısıyla ona göre bu tür lâfızların aynı anlamda kullanılması caiz değildir.

Gazâlî’ye göre, lâfzın, bir şey hakkında hakikat, bir başka şey hakkında da mecaz olmak üzere her iki anlamı birden kullanımı (umûm), Arap dil geleneğine aykırıdır. Çünkü müşterekin gösterdiği anlamların tamamı onun bir defa kullanılmasıyla kastedilmez. Zira müşterek ifade ettiği anlamların hepsine birden tek bir vaz‘ ile değil, çeşitli vaz‘larla konulduğu için, bir kullanışta bütün manalarının kastedilmesi onun konuluş esasına aykırıdır. Bir kelimenin kendi konuluş kurallarına aykırı olması ise caiz değildir. Bu durum müşterekin anlamlarına şümul değil bedel esasına göre delâlet etmesinden de anlaşılmaktadır. Aslında âmm ile müşterek arasında ayırt edici özellik de budur. Bu durumda müşterekin olumlu veya olumsuz anlamda kullanılmasına bakılmaksızın, her birinin hakikat ve mecaz için kullanılması (umûm) mümkün değildir. Çünkü müşterekte asıl olan, manalarından birinin alınmasıdır. Zira o tek bir haldeyken bütün manalarını ifade edemez.<sup>1217</sup>

Gazâlî, Şâfiî’nin lems (اللمس) âyetinin iki anlama yani hem dokunma hem de cinsel ilişkiye hamletmesini kısmen daha uygun bulsa da sonuç itibarıyla ondan ayrılmaktadır. Ona göre, “mess” cinsel ilişkinin mukaddimesi olup aslında cinsel ilişki için istiare (mecaz) olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla bunların kendi aralarında bulunan ilişki sebebiyle bir defa zikredilen bir lâfızla her ikisinin de kastedilmesi yadırganamaz. Ancak böyle bir kullanımın Arap dil geleneğine aykırı olduğundan müşterek lâfzın umûm için vaz‘ edildiğini söylemek mümkün görünmemektedir.<sup>1218</sup>

Râzî ise bu konuda Şâfiî ve onunla aynı düşünceye sahip olanların ortaya koydukları delilleri tek tek ele alıp cevap vermek yerine hepsine birden, “*onların zikrettikleri deliller doğru kabul edildiği takdirde Allah Teâlâ’nın, lâfızları anlamları*

<sup>1216</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II,111; a.mlf., *el-Menhûl*, s. 96.

<sup>1217</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II,111; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 199 vd; Geniş bilgi için bk., Koca, **İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis**, s. 76.

<sup>1218</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II,112.

dışında kullanıldığı anlamı çıkar ki bunu söylemek caiz değildir.” şeklinde kısa bir cevapla iktifa etmektedir.<sup>1219</sup>

Sonuç olarak İmâm Şâfiî, bir mani olmadıkça müşterek lâfzın bütün manalar için kullanılabilceğini yani umûm ifade ettiğini ön görmekte ve dayanak olarak da Kitâb, Sünnet, kıyas ve dil yoluna başvurmuştur. Nitekim âyette geçen “kur” lâfzı hakkında “kur‘ temizlik anlamına gelmektedir diyenlerin görüşleri, Kur’ân’daki manaya daha yakındır. Dil de, bu manalara delâlet bakımından açıktır”<sup>1220</sup> şeklinde görüşünü ortaya koymaktadır. Ona muhâlefet eden usûlcüler ise müşterek lâfızların müsemmalara cem‘ yoluyla değil, bedel yoluyla vaz‘ edildiğini delil göstererek bu tür lâfızların umûm için kullanılmayacağını savunmaktadırlar. Dolayısıyla onlara göre müşterek lâfızda asıl olan bir mana için kullanılmasıdır. Ancak bir karîne olması durumunda bütün manalar için kullanılması da mümkündür. Ayrıca müşterek lâfız, mutlak olarak varid olduğunda aynı anda hem hakiki hem mecaz manayı içermesi mümkün olmadığından dil bakımından kullanımı da mümkün değildir.

### 2.3.3.3. Âmmın Tahsisi

İmâm Şâfiî, âmmın tahsisi konusunu ele alırken kendinden sonraki Şâfiî usûlcülerin yaptıkları gibi genel bir ayırıma gitmemiştir.<sup>1221</sup> Kendisi genel olarak âmmın tahsisi hususunda bir delâlet oluşuncaya kadar zâhir olan umûma kâil olmaktadır. Şâfiî, bu hususta Arapçanın zengin bir dil olduğuna vurgu yaparak, umûm ifade eden bir şey söylenip husûsi anlamı olan bir şey kastedebileceğini ve bu durumun lâfızlardan anlaşılabilceğini belirtmektedir.<sup>1222</sup> Nitekim “Kur’ân’da yer alan âmm manayı, hâss manaya dönüştürmeyi ancak gerekli olan bir habere (Kitâb ve Sünnete) dayanarak yaparım,”<sup>1223</sup> diyerek şu âyetleri misal vermektedir: “Allah, her şeyin yaratıcısıdır.”<sup>1224</sup>, “O, gökleri ve yeri yaratmıştır.”<sup>1225</sup> Şâfiî bu âyetlerin âmm ifade eden âyetler olduğunu belirttikten sonra umûm ifade etmekle beraber

<sup>1219</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, I, 201

<sup>1220</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 1698.

<sup>1221</sup> Erdem, “Şâfiî Usûlcülerin İmâm Şâfiî’nin Usûlünü Temsil Sorunu”, s. 53-54.

<sup>1222</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 179.

<sup>1223</sup> Şâfiî, *el-Umm*, IX, 11.

<sup>1224</sup> ez-Zümer, 39/62. اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ

<sup>1225</sup> İbrahim, 14/32. اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ

husûs içeren âyetleri de zikretmektedir.<sup>1226</sup> Bunlardan biri şöyledir: “*Ey insanlar! Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdar olmaktadır*”<sup>1227</sup> bu âyette zikri geçen “النَّاسُ/insanlar” bir erkek ve dışiden yaratılmıştır. Bu da âmm bir lâfız olup kendisiyle umûm murad edilmiştir. Ancak bu âyette husûs ifade eden bir mana da mevcuttur; “إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ” ayeti de böyledir. Zira takvalı olmak ancak akıllı ve bulûğa ermiş kimselerin nitelikleri olup onlar için söz konusudur.<sup>1228</sup> Dolayısıyla bu âyetin husûs ifade ettiğine delâlet eden akıl ve bulûğdur. İmâm Şâfiî, Kur'an'daki gibi Hz. Peygamber'den âmm olarak gelen bir hadisin de hâss olduğuna delâlet eden bir haber olmadıkça veya onun umûmundan husûsu kast edildiği bilinmedikçe umûmun tahsisine hüküm edilemeyeceğini savunmaktadır.<sup>1229</sup> Özetlemek gerekirse, İmâm Şâfiî tahsis konusunu “*âmmın tahsisi*” şeklinde ele almaktadır. Âmmın tahsisi için ise bir delâletin varlığını zorunlu kılmaktadır. Bu konuda başvurduğu deliller sırasıyla icmâ, kıyas ve sahabe kavlidir.<sup>1230</sup>

Şâfiî usûlcüler ise daha çok tahsisin mahiyetinden yola çıkarak konuya açıklık getirmeye çalışmaktadırlar. Sözelimi, Şîrâzî ve Sem‘ânî, mutlak anlamda tahsis ile âmmın tahsisi arasında bir ayırımı yer vererek Şâfiî'den farklı bir yol çizmişlerdir.<sup>1231</sup> Şîrâzî, mutlak anlamda tahsis ile âmmın tahsisini birbirinden ayırırken, mutlak tahsisi: *Bir hüküm/delil ile cümlenin bir kısmını âmmıdan ayırmak*,<sup>1232</sup> şeklinde tanımlarken; umûmun tahsisini de, *âmm lâfzın kapsamındaki fertlerden bir kısmını bir delil sebebiyle ondan çıkarmak*, olarak tanımlamaktadır.<sup>1233</sup> Şîrâzî buna şu örneği vermektedir: “*حُرِّمَتْ عَلَيْكَ الْمَيْتَةُ/size ölü/leş haram kılındı.*”<sup>1234</sup> Ona göre, bu âyette yer alan “*ölü/leş*” lâfzı, tüm leş ve ona ait cüzler hakkında umûm

<sup>1226</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 179.

<sup>1227</sup> el-Hucurât, 49/13. *يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ*

<sup>1228</sup> Şâfiî, *el-Umm*, IX, 11.

<sup>1229</sup> Şâfiî, *el-Umm*, X, 40.

<sup>1230</sup> Erdem, “*Şâfiî Usûlcülerin İmâm Şâfiî'nin Usûlünü Temsil Sorunu*”, s. 54.

<sup>1231</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 77; Sem‘ânî, *Kavâti‘u'l-Edille*, I, 152.

<sup>1232</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 77.

<sup>1233</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 341.

<sup>1234</sup> el-Mâide, 5/3.

ifade etmektedir. Ancak hadiste varid olan delil ile balık, çekirge ve tabaklanmış deri söz konusu umûmdan çıkarılmıştır. İşte bu umûmun tahsisidir.<sup>1235</sup>

Sem‘ânî'nin tahsis tarifi ise şöyledir: “*Tahsis, âmm lâfızla irade edilmeyen şeyin beyanıdır.*”<sup>1236</sup> Gazâlî ise tahsisi, “*lâfzın kapsamına girmesi mümkün olan şeyleri ondan çıkarmaktır*”<sup>1237</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Râzî, mezhebimize göre diye dediği tanım ise; “*Hitap kapasımdaki bazı şeyleri ondan çıkarmaktır.*” şeklindedir.<sup>1238</sup> Bu tanımın Ebû'l-Huseyn el-Basrî'ye ait olduğunu zikreden Âmidî, umûm, iştirâk ve vakifiyye erbabından müteşekkil mezheplerin hiçbirine göre mezkûr tanımı zâhirine hamletmenin mümkün olmadığını belirtmektedir.<sup>1239</sup> Âmidî zikredilen yaklaşımların genel bir kritiğini yaptıktan sonra şu ifadelere yer vermektedir:

“*Umûmun tahsisi meselesinde şümül manası tasavvur edilmeyen her bir hitâbın, tahsisi de tasavvur edilemez. Çünkü tahsis tarif edildiği üzere, 'lâfzı, umûm cihetinden alıp husûs cihetine sarf etmektir/çevirmektir.' Fakat ister hitap olsun veya olmasın hakkında şümül ve umûm tasavvur edilen şeylerde (şamil illet gibi) tahsis tasavvur edilir. Çünkü onun umûm cihetinden husûs cihetine sarfı imkân dâhilindedir.*”<sup>1240</sup>

Birbirine yakın bazı ilave ve çıkarmalarla birlikte Şâfî usûlcülerin tahsis anlayışını belirleyen ve genel kabul gören tanım ise şu şekildedir: “*Tahsis, bir delile binaen âmmu umûm anlamından çıkarıp, kapsamında bulunan bir kısım fertlere mutlak olarak hasretmektir.* Bunu sağlayan delile “*muhassis (المُخَصِّصُ)*” denir.<sup>1241</sup> Diğer bir ifadeyle umûmun anlamını engelleyen delile muhassis denir. Muhassis de müstakil ve gayr-ı müstakil olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır ki, bunlar hakkındaki bilgi ve tartışmalar yeri geldiğinde ele alınacaktır.

<sup>1235</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 341.

<sup>1236</sup> Sem‘ânî, *Kavâti‘u'l-Edille*, I, 152.

<sup>1237</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 119.

<sup>1238</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, I, 575.

<sup>1239</sup> Geniş bilgi için bk., Âmidî, *el-İhkâm*, I, 442.

<sup>1240</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 443.

<sup>1241</sup> Şa'bân, *Usûlu'l-Fıkhî'l-İslâmî*, s. 330; a.mlf., *a.g.e.*, Dönmez, (Çev.), s. 349; Edîb Sâlih, *Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, II, 72-73.



Şâfiî usûlcülerin yaptıkları tanım ve açıklamalarına binaen onlara göre, umûm anlamını engelleyen delil (muhasis) ister müstakil ister gayr-ı müstakil olsun, ister âmîm, mevsul ister munfasıl olsun âmîm umûm manasından çıkarılıp bazı fertlerine hasredilmesi mutlak olarak tahsis sayılmaktadır.<sup>1242</sup> Bu konudaki tartışmaların detaylarına geçmeden önce tahsis tanımından kaynaklanan “*tahsisten sonra kalan miktar*” meselesine değinmek istiyoruz.

### 2.3.3.3.1. Tahsisten Sonra Kalan Miktar

Bu meselenin usûlcüler arasında ihtilafı olmasının sebebi tahsis tanımına dayanmaktadır. Zira yapılan tahsis tanımlarının ortak noktası âmîm fertlerinden bir kısmının çıkarılması ve âmîm kapsamının daraltılması olduğu hususudur.<sup>1243</sup> Daha önce cem‘in en az miktarının usûlcüler arasındaki ihtilaf gereği iki veya üç olduğunu zikretmiştik. İmâm Şâfi‘nin de aralarında bulunduğu bir kısım âlimlere göre, cem‘in en azının üç olduğunu belirtmiştik. Binaenaleyh, Şâfi‘ye göre, tahsisten sonra âmîm geride kalan fertlerinin üç olduğu rivâyet edilmiştir.<sup>1244</sup> Nitekim bu meseleye dair Allah Teâlâ'nın: “*İnsanlar onlara, 'insanlar sizin için (ordu) topladılar, onlardan korkun' dediler*” âyetini örnek veren Şâfi‘ konu hakkında şunları dile getirmektedir:

*“Bütün insanların Müslümanlara karşı asker toplamadığı yine bütün insanların bu durumu onlara haber vermediği ve kendilerine haber verilenlerin de bütün insanlardan ibaret olmadığı bilenen bir gerçektir. Ancak “insanlar” sözü üç kişiyi de, bütün insanları da ve üç kişi ile bütün insanlar arasındaki şahısları da içine aldığına göre, Arapçada “onlara insanlar haber verdi,” demek doğru olur. Ancak Müslümanlara, “insanlar size karşı asker topladı,” diyenler, dört kişi idiler ve onlarla Uhud'dan (Mekke'ye dönenleri kastediyorlardı.)”<sup>1245</sup>*

Şâfi‘nin, *er-Risâle*'deki bu sözlerine karşılık, bir kısım Şâfiî usûlcüler, âyette mezkûr sözü söyleyenin bir kişi olduğunu söylemektedirler. Dolayısıyla onlara göre, tahsisten sonra âmîm geride kalan fertlerinin sayısı birdir.<sup>1246</sup> Cüveynî, kendisi bu

<sup>1242</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 443.

<sup>1243</sup> Erdem “Şâfiî Usûlcülerin İmâm Şâfi‘nin Usûlünü Temsil Sorunu”, s. 54.

<sup>1244</sup> İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl Şerhi Minhâci'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl*, II, 410-415.

<sup>1245</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 199-200.

<sup>1246</sup> İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl Şerhi Minhâci'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl*, II, 415.

görüŖte olmamakla birlikte Ŗâfîlerin çoğunluğunun bu görüşte olduğunu belirtmektedir.<sup>1247</sup> ZerkeŖî de Ŗâfî'nin bu görüşte olduğu belirtmektedir.<sup>1248</sup> Ancak Ŗâfî'nin hangi görüşü alınrsa alsın mutlaka bir görüşüne muhâlefet edilmektedir. Nitekim Ŗîrâzî, yukarıda bahsi geçen âyeti misal getirerek tahsisten sonra âmmın geride kalan fertlerin en azı üç olduğu görüşüne katılmadıklarını, zira bu ayette tahsise uğrayan lâfzın tek bir kiŖi (Na'im b. Mes'ud) olduğunu belirtmektedir.<sup>1249</sup> O, görüşünü pekiŖtirmek için (مَنْ) ve (ما) gibi müphem isimleri delil olarak öne sürmektedir.<sup>1250</sup> Meselâ Hz. Peygamber (s.a.v.): “*Kim dinini tebdil ederse onu öldürün*”<sup>1251</sup> buyurmaktadır. Ŗîrâzî, buradaki (مَنْ) kim lâfzı kapsamında tek bir mürtedin geriye kalmasının mümkün olduğunu ifade etmektedir.<sup>1252</sup>

Ŗâfî usûlcülerden Cüveynî, Gazâlî, Râzî ve Âmidî ise âmm lâfızlar içerisinde çoğul fertler kalıncaya kadar tahsis edileceğini ön görmekle birlikte söz konusu çoğulun miktarı hakkında ihtilaf etmiŖlerdir. Mezkûr Ŗâfî usûlcülerin Ebû'l-Hüseyn'den naklettikleri ve doğru olarak tercihte buldukları görüşe göre, miktarı bilinmeyen çoğuldan maksat -saygı ve bir açıklama için kullanma hali hariç-kesrettir.<sup>1253</sup> Cüveynî, âmm lâfzının ifade ettiği manaya yakın bir çoğulun (bir sınır olmasa da) kalması gerektiğini savunmaktadır.<sup>1254</sup> Râzî ve Âmidî de, Ŗâfîlerin çoğunluğunun bu görüşte olduğunu ve görüşlerini Ŗu Ŗekilde savunduklarını belirtmektedirler.<sup>1255</sup> Bir kimse, “*Ŗehirde kim varsa hepsini öldürdüm*” veya “*ağaçtaki narların hepsini yedim*” diye iddia etse fakat hakikatte yalnızca bir veya üç kiŖiyi öldürmüŖ veyahut bir veya üç nar yemiŖ ise onun bu sözleri dil ehli tarafından kabul edilmeyeceği gibi hoŖ da karıŖlanmaz. Ancak lâfzın ifade ettiği manaya yakın bir çoğula hamledilmesi halinde dil ehlinin vaz'ına uygun olarak kabul edilir.<sup>1256</sup> Tahsisten sonra kalan miktar tek olmasının kabul edilmesi ve hoŖ karıŖlanması ise ancak bir kar'ne veya saygı ifade etmesi durumunda mümkündür. Meselâ yukarıda

<sup>1247</sup> Cüveynî, **et-Telhîs**, II, 180.

<sup>1248</sup> ZerkeŖî, **el-Bahru'l-Muhît**, II, 409.

<sup>1249</sup> Ŗîrâzî, **et-Tefsira**, s. 126.

<sup>1250</sup> Ŗîrâzî, **el-Luma'**, s. 78.

<sup>1251</sup> Ŗîrâzî, **et-Tefsira**, s. 126.

<sup>1252</sup> Ŗîrâzî, **Ŗerhu'l-Luma'**, I, 343.

<sup>1253</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 100; Râzî, **el-Mahsûl**, I, 579; Âmidî, **el-İhkâm**, I, 444.

<sup>1254</sup> Cüveynî, **et-Telhîs**, II, 180; Âmidî, **el-İhkâm**, I, 444; Ŗevkânî, **İrŖâdü'l-Fuhûl**, s. 483.

<sup>1255</sup> Râzî, **el-Mahsûl**, I, 580; Âmidî, **el-İhkâm**, I, 446.

<sup>1256</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, I, 444.

bahsi geçen, “İnsanlar onlara, 'insanlar sizin için (ordu) topladılar, onlardan korkun' dediler” âyetinde “insanlar”dan maksadın tek bir kişi olması karîneden anlaşıldığından dolayı hoş karşılanmıştır. Benzer şekilde, “Şüphesiz o Zikr'i (Kur'an'ı) biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz”<sup>1257</sup> âyetinde geçen “biz” kelimesinde maksat saygı olduğu için bu da hüsnü kabul görmüştür.<sup>1258</sup>

### 2.3.3.3.2. Umûmu Tahsis Eden Deliller

Daha önce Şâfiî usûlcülere göre tahsisin, *bir delile binaen âmmu umûm anlamından çıkarıp, kapsamında bulunan bir kısım fertlere mutlak olarak hasretmek, olduğunu ve bu bunu sağlayan delile “muhasşis/المُخَصَّصُ”* denildiğini ifade etmiştik. Kendisiyle tahsisin caiz olduğu deliller konusunu Şâfiî usûlcülerden -tespit ettiğimiz kadarıyla- sistemli bir şekilde ilk olarak ele alan Şîrâzî olmuştur.<sup>1259</sup> Daha sonraki Şâfiî usûlcüler de buna benzer yaklaşımlar sergilemişlerdir. Netice olarak tahsis delilleri, genel olarak muttasıl ve munfasıl şeklinde iki kısımda incelemiştir. Biz bu iki kısım çerçevesinde konumuzla ilgili meselelere yer vermeye çalışacağız.

#### 2.3.3.3.2.1. Munfasıl Tahsis Delilleri

Munfasıl tahsis delilleri, tek başına bir anlam ifade eden ve sübutu hususunda kendisiyle birlikte herhangi bir âmm lafza ihtiyaç duymayan deliller/lâfızdır. Bu delillere munfasıl denilmesinin nedeni önceki cümlenin bir parçası olmadıklarından dolayıdır.<sup>1260</sup> Usûlcüler munfasıl delilleri genel olarak akıl, hiss ve şer'î/sem'î deliller şeklinde üç kısma ayırmışlardır.<sup>1261</sup> Ancak biz tezimizi ilgilendiren akıl ve şer'î delillerden oluşan kısımlarını ele alacağız.

##### 2.3.3.3.2.1.1. Akılla Yapılan Tahsis

Akılla yapılan tahsisten maksat, âmm lâfzın umûmî değil husûsî manaya geldiğine aklın delâlet etmesidir.<sup>1262</sup> Şâfiî usûlcüler genel olarak aklın tahsisine

<sup>1257</sup> el-Hicr, 15/9. إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

<sup>1258</sup> Râzî, el-Mahsûl, I, 580; Âmidî, el-İhkâm, I, 446.

<sup>1259</sup> Şîrâzî, Şerhu'l-Luma', I, 348.

<sup>1260</sup> Subkî, el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc, II, 964; Şevkânî, İrşâdü'l-Fuhûl, s. 487.

<sup>1261</sup> Şîrâzî, el-Luma', s. 81; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, I, 160; Râzî, el-Mahsûl, I, 617.

<sup>1262</sup> Râzî, el-Mahsûl, I, 618; Şevkânî, a.g.e., s. 516.

“Allah, her şeyin yaratıcısıdır.”<sup>1263</sup> “O, gökleri ve yeri yaratmıştır”<sup>1264</sup> gibi âyetleri örnek vererek âmm lâfzın akılla tahsisini kabul ettiklerini ifade etmişlerdir. Ancak Zerkeşî bazı âlimlerin, İmâm Şâfiî'nin *er-Risâle*'deki sözlerinin zâhirinden onun akıl ile tahsisi kabul etmediğinin anlaşıldığını ifade ettiklerini dile getirmektedir.<sup>1265</sup> Onlara göre İmâm Şâfiî, “Zâhirî âmm olan ve hâss'ı da içene alan âyetler” başlığı altında bahsi geçen âyetleri zikretmekte ve bunların âmm olan âyetler olduğunu; bunların hâss olmasının söz konusu olamayacağını belirtmektedir.<sup>1266</sup>

Bu meselede Şâfiî ile Şâfiî usûlcüler arasındaki tek fark, bazı farklı yaklaşımlardan ibarettir. Çünkü Şâfiî, aklın tahsisine zan edildiği gibi karşı çıkmamaktadır. Kendisi söz konusu âyetlerin âmm olduğunu ve onlarda tahsisin söz konusu olmadığını belirtirken, Şâfiî usûlcüler gibi meseleyi felsefî-kelâmî bir metot ve argümanlarla ele almamıştır. O âyetin zâhiri ne ise onu ortaya koymuştur. Daha da önemlisi, aklın tahsisinin varlığına dair kendi sözleri bulunmaktadır.<sup>1267</sup> Şâfiî usûlcüler ise tam tersine meseleye derinlik katarak (ontolojik analiz yöntemiyle) felsefî ve kelâmî bir yaklaşım sergilemişlerdir. Buradaki söz konusu farklı yaklaşımlar -bazılarının iddia ettiği gibi-<sup>1268</sup> Şâfiî'nin, aklın tahsisine karşı olduğu anlamına gelmemektedir.

İster zarurî bilgi ister nazarî bilgi olsun akıl ile tahsisin caiz olduğunu savunan Şâfiî usûlcüler, “Allah, her şeyin yaratıcısıdır”, “Allah, her şeye kadirdir.” ve “yoluna gücü yetenlerin, o evi haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerine bir hakkıdır.” gibi âyetleri misal getirmektedirler. Bu usûlcüler, ilk iki âyette geçen “her şey” lâfzının ümum ifade ettiğini, dolayısıyla Allah'ın zat ve sıfatlarını da kapsadığını belirtmektedirler. Ancak Allah'ın zat ve sıfatları, onun “yaratma” ve “kudreti”ne dâhil edilmesinin aklen mümkün olmadığını da düşünmüşlerdir. Dolayısıyla söz konusu ayetlerde, Allah Teâlâ (kendi zat ve sıfatları dışında) her şeyin yaratıcısı ve

<sup>1263</sup> ez-ez-Zumer, 39/62. اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ

<sup>1264</sup> İbrahim,14/32. اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ

<sup>1265</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 491; Subkî, *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc*, II, 965.

<sup>1266</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, md., 179; Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 491.

<sup>1267</sup> “فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَمَا أَهْلِهَا” *Yine (Musa ve arkadaşı) yola koyuldular. Nihayet bir şehir halkına varıp onlardan yiyecek istediler...* " İmâm Şâfiî, bu âyeti misal getirerek şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Bu âyette Musa ve arkadaşının kasaba hakkının hepsinden yiyecek istemediklerine bir delalet vardır. bk., Şâfiî, *er-Risâle*, md., 184-185.

<sup>1268</sup> İmâm Şâfiî'ye yöneltilen itirazlar için bk., Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 491.

her şeye gücü yetendir, şeklinde bir tahsisin olabileceğine karar vermişlerdir. Son âyette ise hacc ile yükümlü olan insanlar içerisinde çocuk ve zihinsel engelliler yer almaktadır. Oysa onlar muhatap kapsamında değildirler. Bu takdirde de “*çocuk ve zihinsel engelliler*” tahsis edilmiş olmaktadır.<sup>1269</sup>

Şâfiî usûlcülerden Şîrâzî, akıl yoluyla gerçekleşen tahsisi, şer‘in, aklın hilafına gelmesinin caiz olması veya caiz olmaması şeklinde ele almaktadır. Ona göre, beraat-ı zimmet aklın gerekli kıldığı bir şey olmasına rağmen akıl ile tahsisi caiz değildir. Çünkü bu, ancak şer‘ olmadığında istidlale konu edilir. Şayet şer‘ varid olsa akıl ile delil göstermek de düşecek ve hüküm şer‘e ait olacaktır. Şer‘in aklın hilafına meydana gelmesinin caiz olmayan kısmına gelince bu “*Allah, her şeyin yaratıcısıdır.*” âyetinde âmm olan “*her şey*” lâfzı akılla tahsisi mümkündür. Çünkü akıl, Allah Teâlâ’nın kendi sıfatlarını yaratmasını caiz olmadığına delâlet etmektedir. Böylece umûm akılla tahsis edilmiştir.<sup>1270</sup>

Cüveynî, *Allah, her şeyin yaratıcısıdır.*” âyetinde geçen “*şey*” lâfzı Allah Teâlâ’ya şamil gelse de Allah’ın mahlûk olması muhal olduğundan, kendisinin bu hitâba muhatap olmasının düşünülemeyeceğini ileri sürenlerin bu görüşünün yerinde olmadığını belirtmektedir. Çünkü buna şöyle bir itiraz gelebilir, “*yaratma*” icat ve var etmek anlamında olup ancak yaratılmaya kabil olanlar için söz konusudur. Oysa Allah Teâlâ hem kadim hem de ebedidir. Bu yönüyle kelamın muktezası bu manayı kapsamamaktadır. Yoksa hitâbın kapsamına girmesinin imkânsız oluşundan değildir. Cüveynî’ye göre, lâfız vaz‘ açısından kendisi ve başkası için uygun olması durumunda, hitâbın kapsamına girmesi mümkündür. Ancak burada muhatabın hitap kapsamından çıkmasını belirleyen karînelerdir. Meselâ, malından tasadduk etmek isteyen bir kimse, bu iş için memur kıldığı kişiye; *kim evime girerse ona bir dirhem ver*, dediği takdirde, kendi malından kendisine de mal verilmeyeceği açıktır. Bu durum karînedan anlaşılır ve lâfız da vaz‘ açısından ona uygundur. Fakat bir kişi bir

<sup>1269</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 263; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II,111; Subkî, *el-İbhâc*, II, 965.

<sup>1270</sup> Şîrâzî, *el-Luma‘*, s. 81.

başkasına, “*kim sana öğüt verirse onu dinle*” dese, bu durumda muhatabı hitap kapsamından çıkaracak bir karîne söz konusu değildir.<sup>1271</sup>

Cüveynî, görüldü gibi muhatabın hitâbın kapsamı dışında kalmasını karînelere bağlamaktadır. Dolayısıyla Allah Teâlâ her ne kadar “şey” olsa da bu hitâba muhatap olmasını engelleyen karîneler vardır. Zira “şey” lâfzının zâhiri hem kadim ve hem de hadis olanı kapsar. Akıl delâletinden hareketle Allah'ın sıfatı olan kudret, “şey” bile olsa ilahi zata taalluk etmesi muhaldir.<sup>1272</sup> Cüveynî'den sonraki Şâfîî usûlcüler de “*Allah, her şeyin yaratıcısıdır*” âyetinin akıl delili ile tahsis edildiğini, çünkü kadim olan bir şeye kudretin taalluk etmesi imkânsız olduğundan, Allah'ın zâtı ve sıfatları, bu yaratmanın dışında kaldığını belirtmişlerdir.<sup>1273</sup>

### 2.3.3.3.2.1.2. Şer‘le Yapılan Tahsis

Şer‘î deliller en genel anlamıyla Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas, sahabe kavî ve râvî sözünden oluşur.<sup>1274</sup> Şîrâzî, bu delilleri, “*Allah'ın hitâbı, Resûlullah'ın hitâbı, onların mefhumunun hitâbı, Resûlullah'ın fiilleri, ikrarları, icmâ ve kıyas*” şeklinde yedi kısım olduğunu belirtmektedir.<sup>1275</sup> İmâm Şâfîî ve Şâfîî usûlcüler, lâfızların umûm niteliğine sahip bulunduğunu ve umûmun da tahsis edileceğini kabul ettikleri gibi şer‘î delillerle yapılan tahsisi prensip olarak benimsemektedirler. Ancak bu delilleri oluşturan lâfızlara yükledikleri anlamlar hususunda ihtilaf etmektedirler. Meselâ, onlardan biri, bir âyetin başka bir âyetle veya Sünnet'le tahsise uğradığını kabul ederken bir diğeri, aynı âyeti mücmel olarak değerlendirmekte ve bir başka âyetle ya da Sünnet'le beyan edildiğini ileri sürmektedir. Kısacası Şâfîî usûl geleneğinde şer‘i-tahsis delilleri hususunda görülen ihtilafların çok derin olmayıp genel olarak metodolojik farklılıklardan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Şimdi şer‘le yapılan tahsis hususundaki ihtilaflı meselelere sırasıyla yer vermek istiyoruz.

<sup>1271</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 263.

<sup>1272</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, II, 102.

<sup>1273</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 119; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 617; 139; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 443.

<sup>1274</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 81-82; Sem‘ânî, *Kavâti‘u'l-Edille*, I, 160; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 617; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 472; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, s. 533.

<sup>1275</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 349.

### 2.3.3.3.2.1.2.1.Kitâb'la Yapılan Tahsis

Kitâb'ın Kitâb'la tahsisinin caiz oluşuna dair -bir kısım zâhirîler dışında- âlimler arasında tam bir ittifak vardır.<sup>1276</sup> Kur'ân'ın mütevâtir veya meşhur Sünnet ile tahsisi hususunda da herhangi bir ihtilaf yoktur.<sup>1277</sup> Şâfiî usûlcüler, Kur'ân'ın Sünnet'i tahsis konusunda Kur'ân'ın Sünneti tahsis edebileceğine dair olumlu görüş bildirmelerine rağmen, İmâm Şâfiî'nin, Sünnet'in Kur'ân'ın beyânı olduğu görüşüne binaen aksinin olmayacağını söyleyerek olumsuz görüş bildirdiği rivâyet edilmiştir.<sup>1278</sup> Ne var ki, Şâfiî'nin kendi eserleri incelendiğinde bu isnadın doğru olmadığı görülmektedir. Onun karşı çıktığı mesele Kur'ân'ın Sünnet'i tahsis etmesi değil, daha önce değindiğimiz üzere Kur'ân'ın Sünnet'i neshetmesi meselesidir.<sup>1279</sup> Bununla birlikte bu konuda Şâfiî'nin mücmel olarak gördüğü ve Sünnet ile beyan edildiğini belirttiği bir âyeti, Şâfiî usûlcülerin onu tahsis olarak değerlendirdiği söylenebilir. Nitekim İmâm Şâfiî, kadınların iddetleri konusundaki mücmel âyetler başlığı altında şu âyetleri zikreder: “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler.”<sup>1280</sup>, “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hâli beklerler.”<sup>1281</sup> ve “Hamile olanların bekleme süresi ise doğum yapmalarıyla sona erer.”<sup>1282</sup> Şâfiî bu âyetler hususunda şu değerlendirmelerde bulunmaktadır:

“Allah Teâlâ, kocası ölen kadının dört ay on gün iddet beklemesini emretmiş hamile kadının iddetinin de doğumuna kadar olduğunu bildirmiştir. Bu durumda kocası ölen kadın hamile olduğu takdirde her iki iddeti birlikte bekleme durumu söz konusudur. Ancak Hz. Peygamber, kocasının ölümünden birkaç gün sonra doğum yapan Subey'a binti'l-Hâris'e, ‘serbestsin, evlen’ dediğine göre, ölüm ve boşanma iddetlerinin aylara ve ay hallerine göre olduğunu beyan etmiştir. Zira burada hamile olmayan kadınlar kastedilmiştir. Hamilelik söz konusu ise öteki iddet kalkar.”<sup>1283</sup>

<sup>1276</sup> Râzî, **el-Mahsûl**, I, 617; Âmidî, **el-İhkâm**, I, 472

<sup>1277</sup> Hasaballah, **Usûl**, s. 247.

<sup>1278</sup> Şîrâzî, **Şerhu'l-Luma'**, I, 349.

<sup>1279</sup> Geniş bilgi için bk., Şâfiî, **er-Risâle**, md., 322, 329; Bu tezin “nesh” konusundaki tartışmalarına.

<sup>1280</sup> el-Bakara, 2/234. وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيُذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

<sup>1281</sup> el-Bakara, 2/228. وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

<sup>1282</sup> et-Talak, 65/4. وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

<sup>1283</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 544, 545.

Görüldüğü üzere İmâm Şâfî, âyetlere konu olan kadının iddetiyle ilgili durumun mücmel olduğunu ve bunu Sünnet'in beyan ettiğini belirtmektedir. Diğer bir ifade ile kendisi burada bir tahsisten söz etmemektedir. Buna karşın Şâfî usûlcüler söz konusu âyetleri, Kur'ân'ın Kur'ân'ı tahsis şeklinde örnek olarak arz etmektedirler.<sup>1284</sup> Ancak bu durum Şâfî'nin Kur'ân'ın Kur'ân'ı tahsis etmeyeceği anlamına gelmediği gibi onun bu görüşte olduğu da söylenemez.<sup>1285</sup>

### 2.3.3.3.2.1.2.2. Sünnet'le Yapılan Tahsis

Bilindiği gibi Şâfîler Sünnet'i, rivâyet bakımından sübutu kat'î olan "mütevâtir Sünnet" ve sübûtu zannî olan "âhâd Sünnet" şeklinde iki kısımda incelemektedirler.<sup>1286</sup> Usûlcüler de Sünnet'in kat'î ve zannî gibi nitelik ve şartlarına göre farklı görüşler ileri sürmektedirler. Binaenaleyh âmm lâfzın, tahsis edildiğine dair bir delil olmadıkça, bütün fertlerine delâlet etmesi esas olmakla birlikte, bu delâletin kuvvet derecesi ihtilaf konusu olmuş ve iki görüş ortaya çıkmıştır:

1. Mütakellimîn usûlcülerin ekseriyetine göre âmm lâfzın delâleti esas olarak zannîdir. Çünkü pek azı hariç Kur'ân ve Sünnet'in âmm lâfızlarının birçoğu tahsis edilmiştir. Bu bakımdan tahsis kuvvetli bir ihtimaldir.

2. Mütakillimîn usûlcülerin pek azına göre ise tahsis edilmediği müddetçe âmm lâfzın delâleti kat'îdir.

Bu ihtilafın tâbii neticesi olarak usûlcülerin çoğunluğuna göre Kur'ân'ın âmm ifadeleri haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî delillerle tahsis edilebilir. Nitekim Kur'ân'ın umûm ifade eden birçok âyeti âhâd haber ve kıyasla tahsis edilmiştir.<sup>1287</sup>

Şâfî usûlcüler, Sünnet'in hem Kur'ân'ı hem de Sünnet'i tahsis ettiğinin aklen caiz ve şer'an da vaki olduğunu belirtmiş, mütevâtir veya âhâd Sünnet'in, Kur'ân'ı tahsis edeceğine dair ittifak etmişlerdir.<sup>1288</sup> Onlara göre, Kur'ân'ı tahsis eden mütevâtir sünnetin söz ya da fiil olması arasında herhangi bir fark yoktur. Çünkü her

<sup>1284</sup> Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, I, 160; Râzî, **el-Mahsûl**, I, 521; Âmidî, **el-İhkâm**, I, 473.

<sup>1285</sup> Benzer ifadeler için bk., Âmidî, **el-İhkâm**, I, 473.

<sup>1286</sup> Şa'bân, **Usûlu'l-Fıkhî'l-İslâmî, i'l-İslâmî**, s. 63.

<sup>1287</sup> Ali Bardakoğlu, "Âm", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1989, II, 552.

<sup>1288</sup> Sem'ânî, **a.g.e.**, I, 161; Âmidî, **el-İhkâm**, I, 475.



ikisi de sübût bakımından aynı kuvvettedir.<sup>1289</sup> Benzer şekilde mütevâtir sünnetin kendisi gibi aynı kuvvette olan başka bir mütevâtir Sünnet'i tahsis etmesi caiz olduğu gibi Kur'ân ve mütevâtir Sünnet'in, haber-i vâhidle tahsisi de caizdir. Ancak bir önceki konuda Şâfiî'nin mücmel olarak gördüğü ve Sünnet ile beyan edildiğini belirttiği bir âyeti, Şâfiî usûlcülerin onu tahsis olarak değerlendirdiğini ifade etmiştik. Bu konuda da aynı şeylerin geçerli olduğunu belirtmek gerekir. Diğer bir ifade ile, İmâm Şâfiî ve Şâfiî usûlcüler arasında Sünnet'in tahsisine yönelik farklı birtakım değerlendirmeler söz konusudur. Burada açıkladığımız konu, İslâm hukuku metodolojisi alanında bir konuyu veya meseleyi değişik açılardan değerlendirme ve yorumlama zenginliğini göstermesi bakımından da önem arz etmektedir.<sup>1290</sup> Bu farklı yaklaşımlara örnek olarak bir meseleye yer vermek istiyoruz.

İmâm Şâfiî, Kur'ân'da açıkça belirtilmeyen konularda Hz. Peygamber'in bir kısım Sünnet'lerinin bulunduğunu ve Hz. Peygamber, bunlarla Allah'ın muradını açıkladığını ifade etmektedir.<sup>1291</sup> Kur'ân'da, “*Eğer erkek kadını (üçüncü defa) boşarsa, ondan sonra kadın bir başka erkekle evlenmedikçe onu alması kendisine helâl olmaz.*”<sup>1292</sup> âyetini örnek olarak zikreden İmâm Şâfiî, bu âyeti mücmel olarak değerlendirmiştir. Ona göre Allah'ın “*başka erkekle evlenmedikçe*” sözü, kadınla başka bir kocanın evlenmesi anlamına gelme ihtimali bulunmaktadır. Bu söze muhatap olan kimsenin anlayacağı ilk manaya göre böyle bir kadınla nikâh akdi yapıldığı zaman, o kadın evlenmiş olur. Ancak nikâh sözü, hem cinsel ilişkide bulunmak, hem de evlenmek akdi anlamına geldiğinden âyet, başka bir koca bu kadınla cinsel ilişkide buluncaya kadar anlamına da gelebilmektedir. Bu ihtimali ortadan kaldıran ise Hz. Peygamber'in şu hadisidir: “*Sen onun suyunu, o da senin suyunu tatmadıkça ilk kocana helâl olmazsın.*”<sup>1293</sup> Burada Hz. Peygamber, üç talâkla boşanan bir kadının başkasıyla evlendikten sonra eski kocasına helâl kılınmasının, nikâhla birlikte cinsel ilişkinin vukû bulmasına bağlı olduğunu beyan etmiştir.<sup>1294</sup>

<sup>1289</sup> Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille.**, I, 280; Âmidî, **el-İhkâm**, I, 237.

<sup>1290</sup> Erdem, “**Şâfiî Usûlcülerin İmâm Şâfiî'nin Usûlünü Temsil Sorunu**”, s. 74.

<sup>1291</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 440-441.

<sup>1292</sup> el-Bakara, 2/230.

<sup>1293</sup> Buhârî, **Libâs**, 77/23, 5825; Ebû Dâvûd, **Talâk**, 13/49, 2309.

<sup>1294</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md., 442-447. İmâm Şâfiî'nin benzer değerlendirmeleri için bk., **er-Risâle**, 627-635; el-Ümm, VI, 5-13.

Şâfiî usûlcüler ise söz konusu âyeti mücmel değil âmm olarak görmekte ve bahsi geçen haber ile tahsis edildiğini belirtmektedirler.<sup>1295</sup> Görüldüğü üzere yaklaşımlar farklı olsa da sonuç itibarıyla hükümde bir farklılık söz konusu değildir.

### 2.3.3.3.2.1.2.3. İcmâ ile Yapılan Tahsis

Şâfiî usûlcüler, âmmın, icmâ ile tahsisini kabul etmektedirler. Hatta Âmidî, icmâ ile yapılan tahsis hususunda herhangi bir ihtilafın varlığını bilmediğini söylemektedir.<sup>1296</sup> Bu usûlcülere göre, icmâ kat'î olup ondan hatanın meydana gelmesi mümkün değildir. Âmmdan ise hata meydana gelme ihtimali söz konusudur. Ümmet, bir kısım durumlar müstesna umûmun bazı müsemmalarında, umûm gereğinin aksine hüküm vermez.<sup>1297</sup> Ayrıca icmâ, zâhir olanlardan yani özel nastan çok daha kuvvetlidir. Çünkü onların nesh edilmiş olmaları muhtemeldir. Oysa icmâ vahyin kesilmesinden sonra gerçekleştiği için nesh edilmesi düşünülemez. Bu yüzden zâhir olanlarla tahsis caiz olduğuna göre icmâ ile tahsisin caiz olması evlâdır.<sup>1298</sup> Bununla birlikte daha önce icmâ konusunu ele alırken İmâm Şâfiî ile Şâfiî usûlcüler arasında icmâyâ dair bazı görüş ayrılıklarından söz etmiştik. İşte o tartışmaların burada da devam ettiği görülmektedir.

Sonuç olarak Şâfiî usûlcüler genel manada icmâ ile yapılan tahsisi kabul etmektedirler. Ancak şu var ki, İmâm Şâfiî ve onu takip eden mütekellim usûlcülerin ekseriyeti sükûtî icmâyı hüccet olarak kabul etmemektedirler. Dolayısıyla onlara göre âmmın tahsisi sükûtî icmâyla caiz değildir. Buna karşılık Şâfiî usûlcülerden Sem'ânî, mutlak olarak icmâyı hüccet kabul etmekte ve onunla âmmın tahsisini caiz görmektedir.<sup>1299</sup> İşte bu nokta da onunla İmâm Şâfiî arasında bir görüş ayrılığı söz konusu olmaktadır. Fakat buradaki görüş ayrılığı tahsisten çok sükûtî icmân hüccet olup olmaması hakkındadır. Bu konudaki tartışmalara ise daha önce sükûtî icmâ başlığı altında geniş bir şekilde yer verildiğinden onları burada tekrarlamaya gerek bulunmamaktadır.

<sup>1295</sup> Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 163.

<sup>1296</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 480.

<sup>1297</sup> Sem'ânî, *a.g.e.*, I, 165; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 120.

<sup>1298</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 90; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 120.

<sup>1299</sup> Sem'ânî, *a.g.e.*, I, 166.

#### 2.3.3.3.2.1.2.4. Kıyasla Yapılan Tahsis

Kıyasın tahsis edici olmasından maksat, âmî bir lâfız veya hüküm ile hâss bir kıyas karşılaştığı zaman, bu kıyasın âmînin kapsamını daraltmasıdır. Buradaki âmînin Kur'ân veya Sünnet naslarından herhangi biri olması arasında fark yoktur.<sup>1300</sup> Bu konuya dair verilen misallerden biri şöyledir: “Zina eden kadın ve erkekten her birine yüz sopa vurun”<sup>1301</sup> Bu âyet umûm ifade etmektedir. Ancak, “Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa, onlara hür kadınların cezasının yarısı uygulanır.”<sup>1302</sup> âyetiyle tahsis edilmiştir. İmâm Şâfiî, cariyeye kıyasla kölenin de recmedilmeyeceğine dair icmâ bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>1303</sup>

Kıyasın tahsisi ile ilgili görüşleri, “mutlak olarak kabul edenler, mutlak olarak reddedenler, bazı şartlarla kabul edenler ve bu konuda tevakkuf edenler” olmak üzere dört ana grupta incelenmektedir.<sup>1304</sup> Ancak farklı bir açıdan meseleye bakanlar bu konuyu toplamda şu beş görüş halinde ele almaktadırlar:

1. Hafî veya celî kıyas olmasına bakılmaksızın mutlak olarak kıyasla tahsisi caiz gören ve onu umûma takdim edenler. İman Şâfiî, Şîrâzî ve Sem'ânî bu görüştedirler.<sup>1305</sup>
2. Mutlak olarak kıyasla tahsisi caiz görmeyen ve onu umûmu kıyasa takdim edenler. Ebû Ali el-Cubâî, bir kısım kelamcı ve fakihler bu görüştedirler.<sup>1306</sup>
3. Kıyasla tahsisi caiz gören ve tearuz nedeniyle tevakkuf edenler (çekimser kalanlar). Kadî ve Cüveynî ve bazı şartlarla birlikte Gazâlî ve Âmidî bu görüştedirler.<sup>1307</sup>

<sup>1300</sup> Koca, **İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis**, 235.

<sup>1301</sup> en-Nûr, 24/2.

<sup>1302</sup> en-Nisâ, 4/25.

<sup>1303</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md.,386.

<sup>1304</sup> Koca, **İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis**, 235.

<sup>1305</sup> Şîrâzî, **Şerhu'l-Luma'**, I, 384; Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, I, 168; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 126; Râzî, **el-Mahsûl**, I, 630; Âmidî, **el-İhkâm**, I, 486; İsnevî, **Nihâyetu's-Sûl**, II, 487.

<sup>1306</sup> Şîrâzî, **Şerhu'l-Luma'**, I, 385; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 126; İsnevî, **Nihâyetu's-Sûl**, II, 486.

<sup>1307</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md.,330; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 126; Âmidî, **el-İhkâm**, I, 487; İsnevî, **Nihâyetu's-Sûl**, II, 486.

4. Sadece celî kıyasla tahsisi caiz gören ve onu umûma takdim edenler. İbn Sureyc ve birçok fakih bu görüştedir.<sup>1308</sup> Şîrâzî, celî kıyasla tahsisinin caiz olduğu hususunda ihtilafın olmadığını belirtmektedir.<sup>1309</sup>

5. Tahsisin umûma uğraması halinde kıyasla tahsisi caiz gören ve kıyası tahsise uğramış umûma takdim edenler. İsa b. Ebân bu görüştedir.<sup>1310</sup>

Bu taksimata göre İmâm Şâfiî ve Şâfiî usûlcüler, prensip olarak âmm lâfzın, kıyasla tahsisini kabul ettikleri görülmektedir. Bu usûlcülere göre kıyas, hüküm çıkarma konusunda şer'î bir delildir. Bu yüzden diğer delillerde olduğu gibi âmmın kıyasla tahsisi caizdir. Şâfiî usûlcülerin kıyasla tahsisi kabul etmeleri yanında özellikle kât'î kıyasın caiz olduğuna dair icmâ bulunmaktadır.<sup>1311</sup> Ancak âmm bir lâfız veya hüküm ile hâss bir kıyas karşılaştığı zaman hangisinin takdim edileceği hususu ihtilafıdır. Şâfiî'nin de aralarında bulunduğu cumhur, kıyasın umûma takdim edileceği görüşündedir. Bu görüşe kail olanlara göre, âmm bir nas ile hâss bir kıyas karşılaştığı zaman, âmmın subûtunun kat'î ve zannî olmasına veya hangi çeşit kıyas (hafî veya celî) olduğuna bakılmaksızın kıyasın âmma takdim edilmesi gerekir. Çünkü kıyas, âmm naslar gibidir. Bu durumda iki şer'î delilden daha hâss olanın âmm olana tercih edilmesi lazım gelir.<sup>1312</sup> Bu görüşü savunanların tuttukları deliller şu şekilde dile getirilmiştir:

1. Sahâbe kıyası, tahsis delili olarak kullanmış ve bu hususta icmâ etmişlerdir.<sup>1313</sup>

2. Umûmun kıyasla tahsisi halinde, ikisinin de kullanımını caiz olmakla beraber evla olan birinin kullanılması diğerinin ise sakıt olmasıdır. Çünkü kıyas, mana yönüyle hükme delâlet ederken âmm, isim yönüyle delalet etmektedir. Manalar ve isimler bir arâyâ geldiklerinde hüküm, isimlere göre değil manalara göre verilir.<sup>1314</sup>

<sup>1308</sup> Râzi, *el-Mahsûl*, I, 630; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 486; İsnævî, *Nihâyetu's-Sûl*, II, 486.

<sup>1309</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 384.

<sup>1310</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 384; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 168; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 126; Râzi, *el-Mahsûl*, I, 630; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 486.

<sup>1311</sup> İsnævî, *Nihâyetu's-Sûl*, II, 487.

<sup>1312</sup> Şîrâzî, *et-Tebşira*, s. 137; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 128.

<sup>1313</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 388.

<sup>1314</sup> Sem'ânî, *a.g.e.*, I, 168.

3. Umûm, hem mecazda hem husûsta ve hem de konulduğu anlamın dışında kullanılabilir. Kıyas ise bunların hiç birine ihtimali değildir. Ayrıca, mecaz ve müevvel olması muhtemel bulunmasına rağmen umûm, özel nas ile tahsis edilebilir. Öyleyse, kıyas daha evladır.<sup>1315</sup>

4. Umûmun, kıyasla tahsis edilmesi, kıyas ile Kitâb'ı cem' etmek yani ikisiyle de amel etmek demektir. Öyleyse bu ihtimal, ikisinden birini veya her ikisini amelden düşürmekten daha evladır.<sup>1316</sup>

Şâfiî usûlcülerin ekseriyeti ise kıyasın celî veya hafî olmasına bakmaksızın umûmu tahsis ettiğini benimseyen Şâfiî'nin aksine, sadece celî kıyasın, umûmu tahsis ettiğini ileri sürmüşlerdir. Nitekim celî kıyasla tahsisin caiz oluşu hususunda ihtilaf bulunmadığını; fakat hafî kıyas hakkında kabul ve ret şeklinde iki görüşün söz konusu olduğunu ifade eden Şîrâzî, İmâm Şâfiî'nin çeşitli konularda hafî kıyasla tahsisin caiz olduğuna dair görüş ortaya koyduğunu belirtmektedir.<sup>1317</sup> Buna göre İmâm Şâfiî ve Şâfiî usûlcüler arasındaki ihtilaf, daha çok hafî ve celî kıyas noktasında görülmektedir. Bu nedenle usûlcülerin celî ve hafî kıyastan ne kastettikleri burada önem arz etmektedir. Şîrâzî, celî kıyası, “*kıyasu'l-ille*”, hafî kıyası ise “*kıyasu's-şebih*” şeklinde yorumlayarak, celî kıyası, “*lâfiz, tenbih ve fehvan anlaşılan ve tek bir manaya ihtimali bulunan kıyas*” olarak tanımlamaktadır.<sup>1318</sup> Râzî ise celî ve hafî kıyas hakkında üç görüş olduğunu belirtmektedir:

1. Celî kıyas, kıyasu'l-manadır. Hafî kıyas ise kıyasu's-şebehdir. Bu yüzden celî kıyas güçlüdür. Aynı zamanda umumdan daha güçlüdür. Hafî kıyas ise zayıftır.

2. Celî kıyas, hüküm işitildiğinde celî illetinin illet olduğu aklen anlaşılandır. Hafî illet ise bu şekilde hemen anlaşılmayıdır. Meselâ, Hz. Peygamber'in, “*Hâkim, öfkeli/kızgın bir halde iken, hüküm vermesin.*”<sup>1319</sup> sözü celî kıyastır. Bu sözün, aklı

<sup>1315</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 128.

<sup>1316</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 128.

<sup>1317</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 384; a.mlf., *et-Tebşira*, s. 137.

<sup>1318</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 384.

<sup>1319</sup> Buhârî, *Ahkâm*, 92/13, 7158; Müslim, *Akdiye*, 30/7, 4465.

sağlıklı düşünmekten alıkoyan şeyler için olduğu açıktır. Öte yandan bu hükmün aç ve kindar kişiler için geçerli kılınması ise hafî kıyastır.

3. Celî kıyas, aksine hüküm verildiği zaman hükmü geçersiz olan kıyastır. Hafî kıyas ise böyle olmayan kıyastır.<sup>1320</sup>

Gazâlî de Râzî'den önce celî kıyas hakkında ifade edilen bu yorumların, tercihe şayan görüşe uzak olmadığını belirmişti. Çünkü umûm ve kıyas zânn ifade etmektedir. Bunlardan birinin, müctehide daha kuvvetli görünmesi mümkündür ve müctehid daha kuvvetli gördüğüne uymak durumundadır.<sup>1321</sup>

Gazâlî, umum bazen zâhir olmaması sebebiyle zayıf kalır ve bu zayıflık, umûmdan hariç tutulan şeylerin çok olmasıyla ve kendisine birçok tahsis ihtimali girmesiyle ortaya çıktığını belirtir ve “*Allah, alım-satımı helal kıldı*” âyetinin buna örnek teşkil ettiğini söyler. Çünkü Hz. Peygamber'in, “*buğdayı buğday karşılığında satmayın*” sözünün, pirinç ve hurmanın haramlığına olan delâleti, âyetteki umûmun bunların helalliğine olan delâletinden daha açıktır. Bu durum, alım-satımın helal kılındığı âyette zâhirdir. Zira âyette hariç tutulan şeyler çok olduğu gibi bu âyette umûm kastı zayıftır. Gazâlî, burada kıyas ile tahsisi umûm üzere kalan âyetler hususunda caiz gördüğünü, zira umûm ifadelerin, bazı müsemmalara nispetle, değişik dereceler göstereceğine kuşku duymadığını belirtmektedir. Çünkü umûm ifadeler, kendileriyle, bu müsemmanın irade edildiğinin zuhuru açısından birbirinden farklıdır. Gazâlî burada, kıyasın âmmdan daha kuvvetli olması halinde tahsis edici olacağını savunmaktadır. Nitekim kıyas çeşitlerinden biri olan celî kıyasın delâlet açısından hafî kıyastan daha kuvvetli olduğu gibi, umûmdan da daha kuvvetli olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla kuvvetli olanı zayıf olana tercih etmektedir. Ancak kuvvet bakımından birbirlerine denk olmaları halinde birini diğerine mutlak olarak tercih etmek yerine hocası Cüveynî gibi vakfî tercih etmektedir.<sup>1322</sup> Nitekim Gazâlî'den önce Cüveynî, umûm ve kıyasın zânn ifade eden deliller olduğunu, bu

<sup>1320</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, I, 630; Subkî, *el-İbhâc*, II, 987.

<sup>1321</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 129.

<sup>1322</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 129-130; *Tercümesi*, II, 140-141.

ikisinin tearuzu durumunda birini diğere tercih etmeyi gerektiren aklî veya naklî bir delilin bulunması halinde bir hükmün verilebileceğini belirtmiştir.<sup>1323</sup>

Cüveynî, kıyas ve umûmun tearuzu halinde, öncelikli olma bakımından, birinin ötekine tercih edilemeyeceğini ve dolayısıyla ikisi dışında kalan diğere delillere de başvurmak gerektiğini ifade etmektedir. Zira umûmun delâleti sabit olmadığı gibi, kıyasın sabit olması da kesin değildir. Bu meselede aklî bir delil, bunlardan birinin diğere tercihini belirleyememektedir. Çünkü akıl ikisinden her birini mümkün görmektedir. Naklî delilde de bu manayı gerekli kılacak bir şey bulunmamaktadır.<sup>1324</sup> Cüveynî'nin bu sözlerinden âmm ile kıyas birbirleriyle karşılaştığı zaman birini diğere tercih edebilmek için aklî veya naklî bir delile gereksinim olduğunu, fakat bu halleriyle birbirlerine tercihlerinin mümkün görünmediğini belirtmektedir. Bundan dolayı birini diğere tercih etmeyi sağlayacak bir delil buluncaya kadar beklemek/vakf gerektiğini savunmaktadır.<sup>1325</sup>

Âmidî'ye göre ise kıyas, illeti nas veya icmâ ile sabit olursa kıyas ile tahsis caizdir. Aksi takdirde caiz değildir.<sup>1326</sup> Ona göre, kıyastaki illet asıl ve fer' meseleyi birleştirici nitelikte olup nas veya icmâ ile sabit(müessir) ise umûmun tahsisi kıyas ile caiz olur, aksi takdirde caiz olmaz. Ayrıca illet müessir ise -ki bu illet özel nas konumundadır- nas ile tahsisinde olduğu gibi, umûm hususunda da muhassis olur. Ancak illet, müessir olmaksızın bir icthâdla tespit edilen (mustanbata) ise genel olarak caiz olmaz. Çünkü âmm tahsis konumundadır. O da ya kendisine muhalif olan kıyasa tercih edilir, ya da kıyas ona tercih edilir veyahut ikisi müsavi olur. Şayet kıyasa tercih edilmiş ise kıyasla tahsisi caiz olmaz. Şayet eşit ise tercih hususunda biri ötekinden evla değildir. Tahsis, ancak kıyasın tearuz mahallinde tercih edilmesi takdiriyle mümkün olmaktadır. Bu iki ihtimalden birinin meydana gelmesi tek bir ihtimalin meydana gelmesinden daha fazladır.<sup>1327</sup>

Kıyasın tahsis edici bir delil olmasıyla ilgili olarak çıkan netice de şudur: Şâfiî usûlcüler, âmmın delâletinin zannî olduğu görüşünde hemfikirdirler. Ancak

<sup>1323</sup> Cüveynî, **et-Telhîs**, II, 119; Cüveynî, **el-Burhân**, md., 329.

<sup>1324</sup> Cüveynî, **et-Telhîs**, II, 119-120.

<sup>1325</sup> Cüveynî, **et-Telhîs**, II, 119-120.

<sup>1326</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, I, 487; İsnevî, **Nihâyetu's-Sûl**, II, 488.

<sup>1327</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, I, 487.

İmâm Şâfiî, Şîrâzî, Sem‘ânî ve bir kısım Şâfiî usûlcüler, onun her türlü kıyasla tahsis edilmesini mümkün görmekte, Gazâlî ve Âmidî ise bu tahsisi ancak bir takım şartlarla kabul etmektedirler. Cüveynî de tahsise delâlet eden bir karinin/delilin varlığından hareketle vakf görüşünü benimsemiştir. Kanaatimize göre, Âmidî'nin yukarıdaki açıklamaları ve tercih ettiği görüş daha isabetli görünmektedir.

### 2.3.3.3.2.1.2.5. Sahabe Kavliyle Oluşan Tahsis

Sahabe kavlinin âmmı tahsis etme hususu, sahabe kavlinin hüccet olup olmaması gibi ihtilaflıdır. Sahabe kavlinin hüccet olup olmaması konusunda İmâm Şâfiî'nin kavli-i kadîm ve kavli-i cedîd görüşlerine göre iki farklı yaklaşımı mevcuttur. Kavli-i cedîde göre sahabe sözü mutlak olarak hüccet olmayıp onunla tahsis caiz değildir. Kavli-i kadîm görüşüne göre hüccet olup kıyasa takdim edilir.<sup>1328</sup> Öte yandan her ne kadar İmâm Şâfiî'nin kavli-i cedîdinde sahabe kavlinin ilim ifade ettiğine dair sözleri mevcut olsa da, Gazâlî'nin değerlendirmelerinde Şâfiî'nin sahabe kavlinin delil olmadığını göstermektedir. Nitekim Gazâlî'nin: “*Biz sahabe kavlinin hüccet olduğu iddiasının asılsızlığını açıkladık*”<sup>1329</sup> şeklinde kesin ifadesi bulunmaktadır.

Buna karşılık Şâfiî usûlcülerden Şîrâzî, kendi mezheplerinde sahabe kavlinin tahsis delili olarak kabul edildiğini ileri sürmüştür.<sup>1330</sup> Ne var ki, Şâfiî usûl geleneğine bakıldığında bu görüşün kendisine ait olduğu görülmektedir. Dolayısıyla kendisi bu konuda İmâm Şâfiî gibi düşünmemektir. Çünkü ona göre sahabe kavli kıyastan daha kuvvetlidir. Kıyasla tahsis caiz olduğuna göre ondan daha kuvvetli olan sahabe kavli ile tahsisin caiz olması tariki evladır.<sup>1331</sup> Şîrâzî, ayrıca sahabenin yaşadığı dönemde sahabe kavli işitildiğinde herhangi bir itirazla karşılaşmamışsa, onu icmâ ve kat‘î bir hüccet olarak kabul etmek gerektiğini ve bu tür sahabe kavlinin umûmu tahsis edeceğini belirtmektedir.<sup>1332</sup>

<sup>1328</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 382.

<sup>1329</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 123.

<sup>1330</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 382.

<sup>1331</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 382.

<sup>1332</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 90.



Sem‘ânî de, sahabe kavlinin tahsisini mutlak manada reddetmemekte ve iki ihtimalden birine yönelik bir tercih içeriyorsa delil olacağını belirtmektedir. Meselâ, İbn Ömer, “*Alıcı ve satıcı birbirinden ayrılmadıkça muhayyerdir*”<sup>1333</sup> sözünü rivâyet etmiştir. O, bu haberi, alıcı ile satıcı arasında geçen söz bitimi değil de bedenen ayrılık şeklinde tefsir etmiş ve bunun daha evla olduğunu ön görmüştür. Çünkü kendisi bizzat Hz. Peygamber'in hitâbına tanıklık etmiş ve onun bu hitapla neyi kast ettiğini bilmiştir. Dolayısıyla onun yorumu rivâyeti konumundadır. Netice olarak Sem‘ânî, sahabe yorumunun haberin zâhirine muvafık olması şartıyla sahabe kavli ile tahsisi caiz görmektedir.<sup>1334</sup>

Cüveynî başta olmak üzere diğer Şâfiî usûlcüler sahabe kavlini hüccet kabul etmedikleri için umûmu da tahsis etmeyeceği görüşündedirler. Dolayısıyla bu mesele de imamları Şâfiî ile paralel bir görüş arz etmektedirler.<sup>1335</sup> Gerçi Cüveynî, Şâfiî'nin sahabe döneminde yaygınlık kazanmış ve bir itirazla karşılaşmamış olan sahabe kavlini kabul ettiğine ve bu durumu icmâ gibi değerlendirdiğine dair rivâyetlerin, ona isnad edildiğini de söylese dahi, bu isnatların doğru olması ve sahabe kavlinin yaygınlık kazanması gibi şartların gerçekleşmesi halinde bile bunun icmâ olamayacağını da belirtmektedir.<sup>1336</sup>

Bu konuyla ilgili tartışmalar temelde sahabe kavlinin hukukî değeri hakkındaki ihtilaflardan kaynaklandığı görülmektedir. Ne var ki, Şâfiî usûl geleneğinde sahabe kavlinin delil olarak kabulü Şâfiî'ye nispeti de kesin değildir. Dolayısıyla Şâfiî ve Şâfiî usûlcüler arasındaki ihtilaftan ziyade Şâfiî usûl geleneğinde sahabe kavline dair genel bakışın belirleyici olacağı kanaatindeyiz.

### 2.3.3.2.1.2.6. Râvî Sözüyle Oluşan Tahsis

Cüveynî, İmâm Şâfiî'nin, râvî sözüyle umûmum tahsisini gerekli görmediğini ancak bu tür tahsisi kaynağının te'vil ve tahsis olması şartıyla kabul ettiğini belirtmektedir.<sup>1337</sup> Buna karşılık Şîrâzî, Sem‘ânî, Cüveynî ve Gazâlî gibi diğer Şâfiî

<sup>1333</sup> Buhârî, *Buyû‘*, 34/42, 2107 vd.; Müslim, *Buyû‘*, 21/10, 3831 vd.

<sup>1334</sup> Sem‘ânî, *Kavâti‘u'l-Edille*, I, 167.

<sup>1335</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 123.

<sup>1336</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, II, 129.

<sup>1337</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, II, 131.

usûlcüler, râvî sözüyle umûmun tahsisinin caiz olmadığını belirterek Şâfî mezhebinin râvî sözüyle oluşan tahsise olumlu bakmadığını da ortaya koymaktadırlar.<sup>1338</sup> Nitekim Şîrâzî'ye göre, Hz. Peygamber'in sözü hüccet olduğu halde râvînin sözü hüccet değildir. Dolayısıyla hüccet niteliği olan şeyin, hüccet niteliği taşımayan terk edilmesi mümkün değildir. Aksi halde hüccet olmayan bir şeyi hüccet yapmak olur, bu durumda hüccet olan, onun hüccetini batıl kılacaktır ki, bu caiz değildir. Ayrıca râvînin sözü bir delilden veya fasit bir görüşten veyahut batıl bir ictihâddan çıkmış olma ihtimali vardır. Dolayısıyla hüccet olan umûmun batıl olma ihtimali olan bir sözle tahsisi caiz değildir.<sup>1339</sup>

Sem'ânî'ye göre, râvînin rivâyeti hüccet, takip ettiği mezhep ise hüccet değildir. Bu durumda hüccet niteliği olan şeyin, hüccet niteliği olmayan şeyle tahsisi caiz olmaz. Çünkü râvî sözü, habere nispeten yeterli bir delil olmadığından onunla tahsis caiz değildir. Zira umûmun delâleti malum olmasına karşılık, râvînin iyi niyetinden başka bir belirleyici yoktur. İyi niyetten maksat, râvînin, Hz. Peygamberin umûmdan neyi amaçladığını bilmesidir. Bu böyle olsa bile ancak bir zânnı ifade eder. Dolayısıyla delil olan umûmun râvînin rivayetiyle tahsisi caiz değildir. Buna göre Hz. Peygamber'in sözünü, ona muhâlefet olabilecek her söze karşılık umûm olarak kabul etmek ve onu delil görmek durumundayız. Zira hatadan masum olmayanı masum olanla karşılaştırma ihtimali bulunmamaktadır.<sup>1340</sup> Meselâ İbn Abbas'ın, “*mürted öldürülmez*”<sup>1341</sup> sözü, umûm ifade eden Hz. Peygamber'in, “*Kim dinini değiştirirse onu öldürünüz*”<sup>1342</sup> sözünü tahsis edemez.<sup>1343</sup>

Gazâlî de hüccetin râvînin sözünde değil hadiste olduğunu ve onunla tahsisin caiz olmadığını belirtmektedir. Çünkü ona göre hüccet olmayan bir şey sebebiyle hüccetin terk edilmesi mümkün değildir.<sup>1344</sup>

<sup>1338</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 382; Cüveynî, *et-Telhîs*, II, 131; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 167; Gazâlî, *el-Mustafâ*, II, 123.

<sup>1339</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 382.

<sup>1340</sup> Sem'ânî, *a.g.e.*, I, 167.

<sup>1341</sup> Yani bir sahabe'nin sözü olsa bile.

<sup>1342</sup> Buhârî, *Cihâd*, 56 /149, 3017.

<sup>1343</sup> Sem'ânî, *a.g.e.*, I, 167.

<sup>1344</sup> Gazâlî, *el-Mustafâ*, II, 123.

Netice olarak İmâm Şâfî ve Şâfî usûlcüler, râvî sözüyle tahsisi prensip olarak kabul etmemektedirler. Bu anlayışlarını, haberin hüccet olması, râvî sözünün ise hüccet olmayışına dayandırmaktadırlar.

### 2.3.3.3.2.2. Muttasıl/Bitişik Tahsis Delilleri

Muttasıl tahsis delilleri, tek başına bir anlam ifade etmeyen ve kendisine bitiştigi söz ile alakası bulunan lâfızlardır. (Kendinden önceki söz ile anlaşılabilir lâfızdır.)<sup>1345</sup> Bu tahsis türüne gayr-i müstakil delil de denilmektedir.<sup>1346</sup> Şâfî usûlcüler, muttasıl tahsisi genelde dört kısımda incelemektedirler. Ancak Subkî *Cem' u'l-Cevâmi'* adlı eserinde bedel kısımlarından olan “*bedelu'l-ba'zi mine'l-kullî*” şeklinde bir kısım daha ekleyerek bunu beşe çıkarmıştır. Bu çeşitler şunlardır: 1. İstisna 2. Şart 3. Sıfat/takyîd (Bir sıfatla kayıtlanan mutlak) 4. Gâye 5. Bedel.<sup>1347</sup> Ancak bunlardan sadece ilk üçü üzerinde duracağız; çünkü Şâfî usûlcülere göre, gâye âmmı tahsis etmede şart gibidir. Bedel ise bunlara sonradan eklenmiştir.

#### 2.3.3.3.2.2.1. İstisna İle Oluşan Tahsis

Öncelikle şunu ifade edelim ki Şâfî usûlcülerin istisnaya ilişkin getirdikleri tanımlarda tam olarak bir birliktelik bulunmamaktadır. Hatta Âmidî, *el-İhkâm* adlı eserinde ele aldığı Gazâlî'nin istisna tanımını iki yönden eleştirdikten sonra onun geçersiz bir tanım olduğunu ifade etmektedir.<sup>1348</sup> Âmidî'nin eleştirdiği Gazâlî'nin tanımı şöyledir: “*İstisna, kendine mahsus sınırlı sayıda sığıları bulunan ve kendisinde zikredilen şeyin ilk sözle kastedilmediğine delâlet eden bir sözdür.*”<sup>1349</sup> Gazâlî bu tanımıyla istisnanın tahsisten farklı olduğunu ve onun tahsis delili olamayacağını ortaya koyma çabasıdadır. Nitekim bu tanımda, tahsis delilleri dışarıda bırakılmaya çalıştığını; çünkü tahsis delilleri bazen söz olmayıp, fiil, karîne veya akıl delili olabildiğini belirtmektedir.<sup>1350</sup> Gazâlî, bu görüşleriyle İmâm Şâfî başta olmak üzere Şâfî usûlcülerden farklı bir yol izlemektedir. Bundan dolayı olacak ki Âmidî onun tanımını kabul etmeyip şöyle bir tanımın daha tutarlı olacağını

<sup>1345</sup> Subkî, *el-İbhâc*, II, 923; Edîb Sâlih, *Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, II, 82.

<sup>1346</sup> Edîb Sâlih, *a.g.e.*, II, 82.

<sup>1347</sup> Sem'ânî, *Kavâti' u'l-Edille*, I, 188; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 447; Irâkî, *el-Gaysu'l-Hâmi'*, s.307.

<sup>1348</sup> Gazâlî, *el-Mustafâ*, II, 141; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 447.

<sup>1349</sup> Gazâlî, *el-Mustafâ*, II, 141; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 447.

<sup>1350</sup> Gazâlî, *el-Mustafâ*, II, 141.

savunmuştur: “Cümleye bitişip kendi başına müstakil olmayan, Ş/illâ veya benzeri edatlardan biriyle mefhûmunun bir önceki cümlenin kapsamına dâhil olmadığına delâlet eden ve şart, sıfat ve gâye özelliği taşımayan lâfızdır.”<sup>1351</sup>

Şâfiî usûlcüler, istisnanın tahsis delili olabilmesi için şu şartları taşıması gerektiğini ittifakla kabul etmektedirler:

1. İstisna kelama muttasıl olmalıdır.
2. Kendisinden istisna edilenden geriye bir şey kalmalıdır.
3. İstisna, müstesna minhu cinsinden olmalıdır.<sup>1352</sup>

Aşağıda yer vereceğimiz tartışmaların daha iyi anlaşılması adına yer verdiğimiz bu girişten sonra İmâm Şâfiî ile Şâfiî usûlcüler arasında istisnaya dair ihtilafli meselelerden olan “*istisnanın ayrı cinsten olması ve atıf cümlelerinden sonra gelen istisna*” konularını iki başlık altında ele almaya çalışacağız.

#### **2.3.3.3.2.2.1.1. İstisnanın Ayrı Cinsten Olması**

Şâfiî usûlcülerin geneline göre, bir şeyin hem kendi cinsinden hem başka bir şeyden istisnası caizdir. Nitekim Kur'an'da ve şiirlerde bu şekilde kullanımı mevcuttur.<sup>1353</sup> İstisnanın aynı cinsten olması durumunda hakikat, ayrı cinsten olması durumunda ise mecaz olacağı hususunda da Şâfiî usûlcüler arasında bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Bununla birlikte konu hakkında aşağıda mevzu bahis olacak bazı hususlarda farklı yorumlar ileri sürülmüştür.

İstisnanın ayrı cinsten olması durumunda hakikat olamayacağını, çünkü istisnanın ancak mana yönüyle gerçekleştiğinde mümkün olabileceğini belirten Sem‘ânî, Şâfiî’nin de bu görüşte olduğunu nakletmektedir.<sup>1354</sup> Benzer şekilde birçok Şâfiî usûlcüsü bu görüşü Şâfiî’ye nispet etmekte ve onunla aynı görüşü

<sup>1351</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, I, 448.

<sup>1352</sup> Şîrâzî, **Şerhu'l-Luma'**, I, 399; Cüveynî, **et-Telhîs**, II, 68; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 141; Âmidî, **el-İhkâm**, I, 449.

<sup>1353</sup> Şîrâzî, **el-Luma'**, s. 97; Cüveynî, **et-Telhîs**, II, 68; Âmidî, **el-İhkâm**, I, 452.

<sup>1354</sup> Sem‘ânî, **Kavâti‘u'l-Edille**, I, 192.

paylaşmaktadır.<sup>1355</sup> Nitekim İmâm Şâfiî, bir kimse, “مئة درهم الا ثوباً”/bir elbise hariç yüz dirhem borcum var” derse, bu istisnanın ancak anlam yönüyle yani elbisenin kıymetinin kast edilmesiyle caiz olacağını söylemektedir.<sup>1356</sup>

Cüveynî de istisnayı ayrı cinsten olması halinde istisna olarak değil mecaz olarak adlandırmaktır.<sup>1357</sup> Ona göre bunun ne anlam bakımından ne de dilin vaz‘ı açısından istisna olarak adlandırılması caiz değildir.<sup>1358</sup> Ayrıca hakiki istisnada müstesna ve müstesna minhu aynı cinsten olmaları gerektiğini ifade eden Cüveynî, İmâm Şâfiî’nin mezkûr örneğine yer vererek müstesnanın müstesna minhunun cinsi olmasa da caiz görülebileceğini söylemektedir. Bu sözlerinin hemen ardından kurallara uygun olarak Arapçada cinslerin farklı olması halinde istisna edatının “*lakin*” manasına geldiğini ve bu anlamda Kur’ân ve Resûlullah’ın kelimasında birçok örnek olduğunu belirtmektedir.<sup>1359</sup>

Başta İmâm Şâfiî olmak üzere birçok Şâfiî usûlcünün konu hakkındaki yaklaşımları bu olmakla birlikte onlardan farklı düşünen Gazâlî ise müstesnanın kesin olarak lâfzın kapsamına girmediğini, bu tür istisnada tahsis ve çıkarma anlamı olmadığını ve bu delilleri mecaz olarak değerlendirenlerin Arapların dil kullanımına aykırı davrandıklarını belirtmektedir.<sup>1360</sup> Gazâlî bu hususta şu ayrıntılara yer vermektedir:

“Müstesnâ, ya müstesna minh’in cinsinden olur: meselâ, ‘ رأيتُ الناس الا رأيتُ زييداً/Zeyd’in haricindeki insanları gördüm’ gibi olmalıdır. ‘ رأيتُ الناس الا حماراً’/Eşek hariç insanları gördüm’ denilmez. Ya da lâfız kapsamına giren şeylerden biri istisna edilebilir: mesele ‘ رأيتُ الدار الا بابها’/Kapısı hariç, evi gördüm’ ve ‘ رأيتُ زييداً الا وجهه’/yüzü hariç Zeyd’i gördüm.’ sözü gibi ‘مئة ثوب الا ثوباً’/bir elbise haricinde yüz elbise gördüm’ sözünden farklı olarak, bu ikinci tür istisnada, istisna edilen şey, kendisinden istisna yapılan şeyin cinsinden farklıdır; çünkü ev adı, kapı için ve Zeyd

<sup>1355</sup> Şîrâzî, **et-Tefsira**, s. 165; Sem‘ânî, **Kavâti‘u’l-Edille**, I, 192; Gazâlî, **el-Menhûl**, s 103; Âmidî, **el-İhkâm**, I, 452.

<sup>1356</sup> Şîrâzî, **et-Tefsira**, s. 165; Sem‘ânî, **a.g.e.**, I, 192; Gazâlî, **el-Menhûl**, s 103; Âmidî, **el-İhkâm**, I, 452.

<sup>1357</sup> Cüveynî, **et-Telhîs**, II, 72-74; Cüveynî, **el-Burhân**, md., 297.

<sup>1358</sup> Cüveynî, **et-Telhîs**, II, 74.

<sup>1359</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 297.

<sup>1360</sup> Gazâlî, **el-Mustafâ**, II, 143.

adı da Zeyd'in yüzü için kullanılmaz.”<sup>1361</sup> Gazâlî bu konudaki genel durumu açıkladıktan sonra İmâm Şâfî'nin görüşüne atfen sözlerine şöyle devam etmektedir:

“Kimi âlimler, bu noktadan hareketle, istisna edilen şeyin, kendisinden istisna yapılan şeyle aynı cinsten olmasının şart olmadığını savunmuşlar. Şâfî şöyle demiştir: ‘Bir kimse ‘مائة درهم الا ثوباً’/bir elbise hariç yüz dirhem borcum var’ diyecek olsa da, bu istisna sahihtir ve söz, ‘bir elbisenin kıymeti miktarı hariç’ anlamına gelir”<sup>1362</sup>

Gazâlî, İmâm Şâfî'nin bu yaklaşımına katılmadığını ise şu sözleriyle ifade etmektedir: “Şu kadar var ki Şâfî, bu şekilde istisnayı caiz görüp elbiseyi ‘elbisenin değeri’ olarak değerlendirince, yine istisna edilen şeyle kendisinden istisna yapılan şeyi aynı cinsten gösterme külfeti altına girmiştir. Hâlbuki başka cinsten istisna örnekleri vardır: meselâ İblis meleklere olmadığı halde âyette: ‘فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ’<sup>1363</sup> denilmiştir. Bu tür istisnada tahsis ve çıkarma anlamı yoktur. Çünkü müstesna, zaten kat’î olarak lâfzın kapsamına girmiş değildir.”<sup>1364</sup>

Gazâlî, âlimlerin bu tür istisnalara birer cevap bulma tekellüfünde bulduklarını ve bunların gerçek istisna değil, mecaz olduğunu söylediklerini belirtmektedir. Ona göre ise söylenenler dile aykırılık teşkil etmektedir. Çünkü (إِلَّا/illâ) dilde, istisna için kullanılmaktadır. Araplar da bunu istisna olarak adlandırmakta; fakat bunun başka cinsten istisna olduğunu söylemektedirler.<sup>1365</sup>

### 2.3.3.3.2.2.1.2. Atıf Cümlelerinden Sonra Gelen İstisna

Birbirini takip eden atıf cümlelerden sonra gelen istisnanın, sadece son cümleye mi yoksa o cümlelerin tamamına mı raci olacağı hususu, genel olarak usûlcülerin ele aldığı en tartışmalı konulardan biridir. Bu konu hem İmâm Şâfî ile bir kısım Şâfî usûlcüler arasında hem de kendi aralarında tartışmalıdır. İmâm Şâfî,

<sup>1361</sup> Gazâlî, el-Mustafâ, II, 143; Tercümesi, II, 154.

<sup>1362</sup> Gazâlî, el-Mustafâ, II, 143; Tercümesi, II,

<sup>1363</sup> el-Hicr, 15/30-31. “İblis'in dışında bütün melekler hemen secde ettiler. İblis'in dışında bütün melekler hemen secde ettiler. O, secde edenlerle beraber olmaktan çekindi.”

<sup>1364</sup> Gazâlî, el-Mustafâ, II, 143; Tercümesi, II,

<sup>1365</sup> Gazâlî, el-Mustafâ, II, 143.

bu durumdaki istisnanın son cümleye değil, o cümlelerin tamamına rüçû etmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>1366</sup> Benzer şekilde Şîrâzî ve Sem‘ânî de atıflı cümlelerden sonra gelen istisnanın herhangi bir tahsis delili bulunmadıkça cümlelerin tamamına taalluk etmesi gerektiğini ileri sürmektedirler.<sup>1367</sup> Ancak Cüveynî, Gazâlî, Râzî ve Âmidî, Şâfi‘î’den farklı düşünmektedirler.<sup>1368</sup> Gazâlî bu hususta üç görüş zikretmektedir:

1. İstisna önceki cümlelerin tamamına taalluk eder.
2. İstisna sadece son cümleye taalluk eder.
3. İki durum da caizdir. Bir delil ortaya çıkıncaya kadar beklemek gerekir.<sup>1369</sup>

Usûlcüler genel olarak bu ihtilafın pratik neticesini ortaya koymak için kazf âyetini zikretmektedirler: “*Namuslu kadınlara zina isnadında bulunup, sonra (bunu ispat için) dört şahit getiremeyenlere seksener sopa vurun ve artık onların şahitliğini hiçbir zaman kabul etmeyin. Onlar tamamen günahkârdırlar. Ancak bundan sonra tevbe edip ıslah olanlar müstesnadır. Allah çok bağışlayıcı ve merhametlidir.*”<sup>1370</sup>

İmâm Şâfi‘î, *el-Umm*'da şunları dile getirmektedir: “*Allah, kazf yapan kişiye seksen sopa vurulmasını, şahitliğinin hiçbir zaman kabul edilmemesini ve tövbe etmesi hariç fasık sayılmasını buyurmaktadır. Buna binaen ona, seksen sopa vurulmalı, şahitliği kabul edilmemeli ve tövbe etmedikçe de fiskiyla bilenen birinin durumu ne ise onun durumu da öyle olmalıdır. Ne zaman tövbe ederse şahitliği de kabul edilir ve bu durumda fasıklık nitelemesinden kurtulmuş olur. Onun tövbesi ise kendini yalanlaması yani bu kazfın batıl olduğunu itiraf etmesi ile gerçekleşir.*”<sup>1371</sup>

Görüldüğü gibi Şâfi, bu âyette geçen istisnanın ilk üç cümleye döneceğini belirtmekte ve kazf yapan hakkında üç ayrı hükmü işaret etmektedir. Dolayısıyla ona

<sup>1366</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 287.

<sup>1367</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 407; Sem‘ânî, *Kavâti‘u'l-Edille*, I, 193.

<sup>1368</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 292; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 147; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 601; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 459.

<sup>1369</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 145.

<sup>1370</sup> en-Nûr, 24/4-5. وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

<sup>1371</sup> Şâfi‘î, *el-Umm*, VIII, 200.

göre, istisna edatına binaen kazf haddi tatbik edilmiş bir kimse ne zaman tövbe ederse şahitlik yapma hakkını yeniden elde eder.

Birbirini takip eden atıf cümlelerden sonra gelen istisnanın o cümlelerin tamamına raci olacağı hususunu İmâm Şâfiî'ye nispet eden Râzî, onun bu konudaki delillerini özetle şu şekilde sıralamaktadır:

1. İstisna, şart gibi olup, ortak noktaları kendi başlarına müstakil bir cümle olmamalarıdır. Benzer şekilde manaları aynıdır. Çünkü Allah Teâlâ'nın, kazf âyetinde yer alan; “وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ” sözü, tövbe etmedikleri takdirde; “إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا” cümlesinin yerine geçmektedir.

2. Atıf harfi, tek bir cümlenin hükmü hususunda matuf olan cümleyi birbirine bağlar. Çünkü “رَأَيْتُ بَكَرَ بْنَ خَالِدٍ وَبَكَرَ بْنَ عَمْرٍو” ile “رَأَيْتُ الْبَكَرِينَ” cümleleri arasında bir fark bulunmamaktadır. Eğer meydana gelen istisna, bir tek cümlenin akabinde gelseydi cümleye rücu edecekti. Dolayısıyla atıf hükmüyle oluşan durum tek bir cümle gibidir.

3. Şayet Allah Teâlâ, “فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً”, (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا) “وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ” (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا) demiş olsaydı bu apaçık bir anlatım bozukluğu olacaktı. Bu nedenle her bir cümleden murad edilenden istisnanın anlamı, ancak istisnayı cümlenin sonunda zikretmekle mümkündür. Bu şekildeki istisna bütün cümleye döner.ve kullanımda asıl olan hakikat gerçekleşmiş olur. İstisnanın hakikat oluşu sabit olduktan sonra iştiraki defetmek için diğer suretlerde de bu şekilde olur.<sup>1372</sup>

İmâm Şâfiî'nin bu konudaki görüşü ve ona nispet edilen delillerin özeti bu şekildedir. İmâm Şâfiî ile aynı görüşte olmayan Cüveynî'ye göre ise mezkûr âyetteki: “*artık onların şahitliğini hiçbir zaman kabul etmeyin*” cümlesi bir hüküm ifade etmektedir. “*Onlar tamamen günahkârdırlar*” cümlesi ise kendisinden önce gelen cümledeki hükmün illeti hükmündedir. Çünkü şahitlik, fisk sebebiyle bu gibi durumlarda reddedilmektedir. Kişi tövbe ettiği zaman şahitliğin reddedilmesinin illeti de ortadan kalkmakta ve tövbe etmenin etkisi redd üzerinde kaçınılmaz olmaktadır.

<sup>1372</sup> Râzi, *el-Mahsûl*, I, 601-602.



Dolayısıyla âyetin anlamı şu şekildedir; tövbe etmeleri hariç “*artık onların şahitliğini hiçbir zaman kabul etmeyin*” çünkü onlar fasıktırlar/günahkârdırlar. Cüveynî, burada kazf haddinin ortadan kalmadığını da belirtmektedir. Çünkü tövbeden dolayı kişiden had de kalkarsa, iftira etme cezası, caydırıcılığını yitirmiş olur. Bununla birlikte had meselesi, şahitliğin reddi ve fisk ile bir irtibatı bulunmayıp, sadece Şari‘in ortaya koyduğu kınamayla irtibatlıdır. Burada sanki tövbe, illet sebebiyle geçerli olan tek bir cümleye atıf edilmiş gibidir. Bu bakımından atıf sebebiyle tövbenin ortaya çıkardığı etki, kendisinden bağımsız bir cümle üzerine hüküm bina etmeyi gerektirmez. Dolayısıyla “*kazf şahitliğinin kabul edilmesi*” meselesi usûl metotlarına göre belirlenmiş olmaktadır.<sup>1373</sup>

İmâm Şâfî ve Cüveynî'nin hüküm bakımından vardıkları sonuç aynıdır. Ancak takip ettikleri yöntem farklılık arz etmektedir. Zira İmâm Şâfî, bu âyette istisna edatı ile bu hükme ulaşırken Cüveynî, ilgili âyette istisnadan ziyade illet tespitinden hareketle aynı neticeye varmıştır. Çünkü ona göre, şahitliğin kabul edilmemesinin illeti, kişinin iftira ve fiskıdır. Tövbe ise bu illeti ortadan kaldıran ve şahitlik ehliyetini kişiye yeniden kazandıran bir durumdur. Öyle anlaşılıyor ki, İmâm Şâfî bu meselede hükme varırken daha çok gramer kurallarından hareket ederken, Cüveynî ise usûlî kaidelerden hareket etmiştir.

Gazâlî, Râzî ve Âmidî ise bu konuda prensip olarak tevakkuf etmeyi tercih etmekle İmâm Şâfî başta olmak üzere diğer Şâfî usûlcülerden farklı bir yaklaşım ortaya koymaktadırlar.<sup>1374</sup> Gazâlî, bu konudaki görüşleri tartışmaya açtıktan sonra şu değerlendirmede bulunmaktadır: “*Genelleme ve tahsis, her ikisi de tahakküm olmaları sebebiyle batıldır. Dolayısıyla Arapların bunlardan her birini kullandığını görüp, birinin hakikat diğerinin mecaz olduğuna hüküm etmek mümkün değildir. Buna göre geriye tek bir durum kalıyor ki, o da kararsız kalmaktır. Ancak dil ehlerinden, istisna konusunda genelleme ve tahsisten birinin hakikat diğerinin mecaz*

<sup>1373</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 292.

<sup>1374</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 147; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 601; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 459.

*olduğu yönünde mütevâtir bir nakil sabit olursa o başka. İşte en doğru anlayış budur.*»<sup>1375</sup>

Gazâlî'ye göre tevakkufun daha evla olduğuna delâlet eden delillerden birisi de Kur'an'da bu kısımlardan üçünün de varid olmasıdır. Yani istisna, kimi ayetlerde önceki cümlelerin hepsine şamil olmuş, kiminde sonuncuya münhasır kalmış ve kiminde de önceki cümlelerin bir kısmına râci olmuştur. Nitekim kazf âyetinde “فَأَجْلِدُوهُمْ” cümlesinden sonra gelen, “إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا” cümlesindeki istisna celd/sopa vurma eylemine dönmemektedir. Şahitliğe dönüp dönmeyeceği ise tartışmalıdır. Aynı şekilde: «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ وَبِئْسَ مَسَلَمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا»<sup>1376</sup> âyetinde istisna cümlesinin sonuna yani “diyete” dönmektir. Çünkü tasaddukun, azat etmeye etkisi yoktur. Yine “وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا»<sup>1377</sup> âyetinde istisnanın, hemen bir önceki cümleye hamledilmesi uzak bir ihtimaldir. Çünkü ona hamledilmesi, Allah'ın lütfu ve rahmetinin kuşatmadığı kişilerden bazılarının şeytana tâbi olmamaları şeklinde bir anlama yol açar.<sup>1378</sup>

Râzî, bu konuda tevakkuf yönündeki tercihlerini iştirak yoluyla değil, hakikatin dilcilere göre ne olduğunu bilmediklerinden dolayı olduğunu belirtmektedir.<sup>1379</sup> Âmidî de Gazâlî ve Râzî gibi tevakkufu benimsemekte ve buna gerekçe olarak da cümlede yer alan vâv'ın atıf ve ibtida olmak üzere her iki anlama muhtemel olmasını göstermektedir.<sup>1380</sup>

Sonuç olarak bu mesele, Şâfiî ile Şâfiî usûlcüler arasında olduğu gibi kendi aralarında da tartışmalıdır. Ancak hüküm itibariyle ulaştıkları netice çok önemli bir farklılık arz etmemektedir. Nitekim yukarıda zikrettiğimiz kazf âyeti bunu açıkça

<sup>1375</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 147; *Tercümesi*, II, 158.

<sup>1376</sup> en-Nisâ, 4/92. "Kim bir mü'mini yanlışlıkla öldürürse, bir mü'min köleyi azad etmesi ve bağışlamadıkları sürece ailesine diyet ödemesi gerekir."

<sup>1377</sup> en-Nisâ, 4/83. "Kendilerine güvenlik (barış) veya korku (savaş) ile ilgili bir haber geldiğinde onu yayarlar. Hâlbuki onu Peygambere ve içlerinden yetki sahibi kimselere götürselerdi, elbette bunlardan, onu değerlendirip sonuç (hüküm) çıkarabilecek nitelikte olanları onu anlayıp bilirlerdi. Allah'ın size lütfu ve merhameti olmasaydı, pek azınız hariç, muhakkak şeytana uyardınız."

<sup>1378</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 147.

<sup>1379</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, I, 609.

<sup>1380</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 459.

göstermektedir. Kanaatimizce Gazâlî'nin Kur'ân'da zikrettiği âyetler üzerinde yaptığı açıklamaların ve delillerin daha isabetli ve anlaşılır olduğu söylenebilir. Ayrıca onun belirttiği gibi İmâm Şâfiî ile aynı görüşü paylaşanların başvurdukları dillerden bir kısmı kıyasa dayanmaktadır. Oysa dilde kıyasın yeri yoktur. Dolayısıyla birbirinden farklı birkaç lâfzın, tek lâfız gibi olduğu söylenemez. Özellikle her bir cümlenin ardından istisnanın ayrı ayrı tekrar edilmesi ifade olarak ağırdır ki dilciler bu hususta hem fikirdirler.<sup>1381</sup>

### 2.3.3.3.2.2.2. Şartla Oluşan Tahsis

Şâfiî usûl geleneğinde genel olarak şart tanımı üzerinde tam bir ittifak bulunmamaktadır. Sözelimi, Şîrâzî şartı, “*meşrutun (şarta bağlanmış olan şey) ancak kendisiyle sahih olduğu şey*”<sup>1382</sup> olarak tanımlamaktadır. Gazâlî ise; “*Şart, yokluğunda, meşrutun da (bu şarta bağlanmış olan şey) bulunmadığı, kendisi bulunduğu da ise meşrutun bulunması zorunlu olmayan şey*” şeklinde tarif ederek şartı bu yönüyle de illetten ayırmakta ve onun aklî, şer‘î ve lügavî olarak gelebileceğini ifade etmektedir.<sup>1383</sup> Râzî, daha farklı olarak, “*müessirin zatında ve illetinde değil de tesirinde kendisine bağlanan şey*”<sup>1384</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Âmidî ise Gazâlî ve Râzî’nin mezkûr tanımlarına bir takım eleştiriler yönelterek kabul etmemekte ve bu konuda doğru tanımın şu şekilde olması gerektiğini dile getirmektedir: “*Şart, yokluğundan başka bir şeyin yokluğunun lazım geldiği şeydir. Öyle ki (şart) ne o şeyin varlığına sebep olur ne de sebebinin içinde yer alır.*” (Sözelimi, abdestin yokluğundan namazın yokluğu lazım gelir. Abdest namazın varlığına sebep olmadığı gibi namazın varlığına sebep olan şeyin bir parçası da değildir.)<sup>1385</sup>

Bu tanımlarından bir kısmının illet ve sebebi tanım dışı bırakması bir kısmının ise tanımda bulunması gereken câmi‘ ve mâni‘ gibi unsuları içermemesi sebebiyle bir takım eleştirilere maruz kalmışlardır.<sup>1386</sup> Mamafih şartın tanımında

<sup>1381</sup> Gazâlî, *el-Mustafâ*, II, 146-147.

<sup>1382</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 412.

<sup>1383</sup> Gazâlî, *el-Mustafâ*, II, 148; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 466.

<sup>1384</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, I, 609.

<sup>1385</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 466.

<sup>1386</sup> Geniş bilgi için bk., Âmidî, *el-İhkâm*, I, 466; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 466.

olduğu gibi şart konusunun bazı meseleleri de -istisnada olduğu gibi- Şâfiî dâhil Şâfiî usûlcüler arasında da tartışmalıdır. Bu meseleleri aşağıdaki başlıklar altında vermeye çalışacağız.

### 2.3.3.3.2.2.2.1. Şartın Tahsis Delili Olup Olmaması

Şart, tahsis işlevi cihetiyle istisnaya benzemektedir. Söz gelimi “اقتلوا المشركين” ile “اقتلوا المشركين ان كانوا” ile “اقتلوا المشركين الا اهل عهده” ile “اقتلوا المشركين الا اهل عهده” cümleleri hüküm bakımından aynıdır.<sup>1387</sup> Ancak cümlenin başındaki hükmü meşrut konulara indirgeyen şartın, bu tahsis işlevi usûlcüler arasında ihtilaflara sebep olmuştur. Bu ihtilafların temelinde ise bilginlerin şart cümlesine yükledikleri anlamlar olduğu görülmektedir. Şart cümlesini tek başına ceza cümlesinin oluşturduğunu, şartın sadece ceza cümlesinin bir kaydı olduğunu ifade eden dilbilimcilerle aynı görüşü paylaşan Şâfiî’ye göre eğer şart mevcutsa hükmü gerektirir, değilse gerektirmez. Dolayısıyla şartın varlığı ve yokluğu mantûk ve mefhûm yoluyla şer’î bir hüküm ifade etmektedir. Söz konusu hüküm, umûmun fertlerinden bir kısmı üzerine tahsistir.<sup>1388</sup> Özetle İmâm Şâfiî’ye göre, şartın varlığı halinde, umum ifade eden cümle tahsise uğrar. Şart bulunmadığı takdirde ise hüküm, mefhum yoluyla sabit olur. İmâmlarıyla aynı görüşü paylaşan Sem’ânî ve Şîrâzî de şartı tahsis delil olarak kabul etmektedirler.<sup>1389</sup> Ancak Şîrâzî, şartı munfasıl ve muttasıl olmak üzere şu iki kısma ayırmaktadır:

1. Munfasıla örnek, “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ”<sup>1390</sup> Âyette namazın sıhhati için taharet şart koşulmuştur.

2. Muttasıla örnek, “وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا”<sup>1391</sup> Âyette hacca gitme, gücü yetirme şartına bağlanmış olup şart, umûm manayı tahsis etmiştir.

<sup>1387</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 148.

<sup>1388</sup> Geniş bilgi için bk., Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, s. 180-182; Sa‘dedin Mes‘ûd b. Ömer et-Taftâzânî, (792/1390), *et-Telvîh Alâ’t-Tavdî‘*, Dâru’l-Kutubu’l-İlmiyye, Beyrût t.y., I, 275.

<sup>1389</sup> Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma‘*, I, 412; Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, I, 201.

<sup>1390</sup> el-Mâide, 5/6. “Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın.”

Sem‘ânî’ye göre de şart, meşrutun tahsisini gerekli kılmaktadır. Ancak şart, te’kid ve çokça vukû bulan bir konumda olması halinde, delil sebebiyle şart hükümden çıkar. Meselâ “وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنَّكُمْ كُنْتُمْ خِفْتُمْ”<sup>1392</sup> şeklindeki âyette “korkmak” fiilinin tahsisi için şart olmayıp sadece te’kid içindir.

İmâm Şâfîî başta olmak üzere Şîrâzî ve Sem‘ânî ile aynı görüşü paylaşmayan Şâfîî usûlcüler ise şartı tahsis delili olarak değil de muttasıl lâfzî tâbîlerden biri olarak kabul etmektedirler.<sup>1393</sup> Onlara göre şart, meşrut dışında herhangi bir hüküm ifade etmez. Şartın yok olmasıyla meşrutun da yok olması, şartın yok oluşundan değil berât-i asliyye veya başka bir delilden kaynaklanmaktadır.<sup>1394</sup>

Cüveynî, şartın iki anlamı olduğunu belirtmektedir. Birincisi, delâletiyle açıklanan yani şartın varlığında meşrutun varlığıdır. İkincisi ise gizli olup şartın yokluğunda meşrutun yokluğudur. Buna göre şart ile illet arasında bir fark bulunmamaktadır.<sup>1395</sup> Sözelimi “انْ جِئْتِي أَكْرَمْتُكَ/ *Bana gelersen sana ikramda ederim*” şeklindeki bir cümleye binaen o kişinin gelmesi durumunda “*ikram*”ı hak etmesinde herhangi bir şüphe yoktur. Fakat ikramı hak etme, şartın varlığından dolayı mıdır? Yoksa şarta bağlı olan ikram sebebiyle midir? Bunun gibi “انْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ/ *şayet eve girersen boşsun*” sözü de böyledir. Zira kadın eve girerse boş olur. Boşanma şartın gerektirmesinden dolayı değil, aksine boşayan kişi (adam) tarafından böyle yapılan bir taahhüt ve gerçekleştirme nedeniyledir. Bu açıklamalar dilin mantığına göredir. Fıkhî açıdan meseleye baktığımızda ise eve girmek boşanmanın sebebi olamaz. Çünkü eve girmenin boşanma ile bir münasebeti bulunmamaktadır. Sebep ancak eve girmeye bağlı olan kocanın boşamasıdır.<sup>1396</sup>

<sup>1391</sup> Âli İmrân, 3/97. “Yoluna gücü yetenlerin o evi haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.”

<sup>1392</sup> en-Nisâ, 4/101. “Yeryüzünde sefere çıktığınız vakit kâfirlerin size saldırmasından korkarsanız, namazı kısaltmanızdan ötürü size bir günah yoktur.”

<sup>1393</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 148; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 468.

<sup>1394</sup> Geniş bilgi için bk., Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, s. 181.

<sup>1395</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 815; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 467.

<sup>1396</sup> Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 467.

Gazâlî ve Âmidî ise şartın tahsis edici bir delil olmadığını, sadece muttasıl lâfzî tâbilerden biri olarak kabul ettiklerini belirtmektedirler.<sup>1397</sup> Şartın bulunduğu anda meşrutun bulunmasını gerekli görmeyen ve bu yönüyle şartı illetten ayıran Gazâlî, illetin varlığı anında, illetin sonuncunun da var olması gerektiğini, şartta ise şartın yokluğunda, meşrutun yokluğunun lazım geldiğini; fakat şartın varlığında, meşrutun varlığının gerekmediğini belirtmektedir.

Gazâlî şartın aklî, şer‘î ve luğavî olabileceğini belirttikten sonra hocası gibi “*bana gelirsene sana ikram ederim*” örneğinden hareketle dil ehlinin şartla ilgili yaklaşımı üzerinde görüşünü ortaya koymaktadır. Gazâlî, bu örnekte dil ehlinin ittifakıyla ikramın, “*gelme*” işine has kılındığını belirtmektedir.<sup>1398</sup>

### 2.3.3.3.2.2.2.2. Çeşitli Cümlelere Dâhil Olan Bir Şartın Rücû

İmâm Şâfiî’ye göre çeşitli cümlelere dâhil olan bir şart -istisna meselesinde olduğu gibi-cümlelerin tamamına rücû eder. Ancak Gazâlî, Râzi ve Âmidî, bu konuda da tevakkuf görüşünde olduklarını ifade etmektedirler.<sup>1399</sup> Ayrıca Kaffâl ve Sayrafi, bir kısım atıf cümlelerdeki tahsise örnek olarak şu âyeti zikrederek, “*وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ*”<sup>1400</sup> Şâfiî’nin bir delil gördüğünde şartı tüm cümlelere taalluk etmediğini belirtmektedirler. Şâfiî, bu âyette şartı annelere değil, “*anneleri ile zifafa girilmeyen üvey kızlara*” hasretmiştir. Zira şart annelere taalluk etmiş olsaydı cümlenin anlamı yanlış olurdu.<sup>1401</sup>

Bu konudaki görüş ve yaklaşımlar birbirini takip eden atıf cümlelerden sonra gelen istisna konusuyla aynı olduğu için yukarıdaki açıklamaların yeterli olacağını düşünmekteyiz.

<sup>1397</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 148; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 468.

<sup>1398</sup> bk., Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 148-149; *Tercümesi*, II, 159.

<sup>1399</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 149; Râzi, *el-Mahsûl*, I, 613; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 468.

<sup>1400</sup> en-Nisâ, 4/23. “... *karılarınızın anneleri, kendileriyle zifafa girdiğiniz karılarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız, -eğer anneleri ile zifafa girmemişseniz onlarla evlenmeniz size bir günah yoktur-*”

<sup>1401</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 474.

### 2.3.3.3.2.2.3. Sıfatla/Takyîdle Oluşan Tahsis

Şâfiî usûlcüler, genel olarak sıfatın tahsisini, âmmin sıfat ile takyîdi şeklinde değerlendirmekte ve bu konuyu mutlak ve mukayyed başlığı altında ele almaktadırlar.<sup>1402</sup> Gazâlî, kayıtlama, kayıt, kısıtlama ve bazı şartlara bağlama anlamında olan takyîdi, şart koşma olarak ifade etmekte ve bununla İmâm Şâfiî'nin görüşünü de yansıtmaktadır. Ona göre, eğer mucib ve mucib muttahid ise mutlak mukayyede hamledilir. Meselâ: “*Bir veli ve şahitler olmadıkça nikâh olmaz*” dense, başka bir yerde ise “*Bir veli ve iki adaletli şahitler olmadıkça nikâh olmaz*”<sup>1403</sup> diye söylene, burada mutlak mukayyede hamledilir.<sup>1404</sup> Diğer bir ifade ile, bir sıfatla kayıtlanmayan (mutlak), kayıtlanana (mukayyede) hamledilir. Meselâ bir âyette: “فَقَحْرِيرُ رَقَبَةٍ” “rakabe/köle” mutlak olarak zikredilirken, başka bir âyette ise “فَقَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ”, “mü'min” sıfatıyla kayıtlanmıştır. Dolayısıyla mutlak olarak zikredilen, mukayyed olana hamledilir.<sup>1405</sup>

Bu konudaki asıl ihtilaf noktası, hâss lâfzın, bir nasta mutlak, başka bir nasta ise mukayyed bir şekilde varit olması hususundadır. Bu durumda şunlar söz konusudur:

1. Mutlak ile mukayyedin hüküm ve sebep bakımından değişik olması: Bu durumda mutlak mukayyed üzerine haml olunmaz.<sup>1406</sup> Meselâ öldürme kefaretinde “...imkan bulamayanın, Allah tarafından tövbesinin kabulü için iki ay ardarda oruç tutması gerekir.” oruç “ardarda” kelimesiyle mukayyed edilmiş, zihâr kefaretindeki “...Kimin de buna gücü yetmezse altmış fakiri doyurmalıdır.”<sup>1407</sup> âyetinde ise “yemek yetirme” kelimesi mutlak olarak zikredilmiştir. Her ikisinin de hükmü ve sebebi farklıdır. Çünkü sebep, birinde katl ötekisinde ise zihârdır. Hüküm ise birinde oruç

<sup>1402</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 416; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 149; Râzi, *el-Mahsûl*, I, 659.

<sup>1403</sup> Ebû Dâvud, *Nikâh*, 12/19, 2085; Dârimî, *Nikâh*, 11.

<sup>1404</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 149.

<sup>1405</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 333; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 149.

<sup>1406</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 417; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 214; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 6.

<sup>1407</sup> el-Mücâdele, 58/4. فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا

diğerinde yemek yedirmedi. Burada biri ötekine hamledilemez çünkü her ikisi de lâfız ve mana bakımından aynı değildir.<sup>1408</sup>

2. Mutlak ve mükayyedin hükmü ve hükmün sebebi bir ise; Bu durumda mutlak, mukayyed üzerine haml olunur.<sup>1409</sup> Meselâ, “Alış-veriş yaptığınız zaman şahit tutun.”<sup>1410</sup> *Âyeti şahitlerin adedi, fasık ve adil gibi sıfatları yönüyle mutlak olarak gelmiştir. Önceki âyette ise “içinizde şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği; eğer iki erkek olmazsa, bir erkek ve iki kadını şahit tutun.”*<sup>1411</sup> şeklindeki âyetle takyîde uğramıştır. Görüldüğü gibi her iki âyette hüküm ve sebep bir olarak gelmiştir. Dolayısıyla bu durumda mutlakın, mukayyede haml olması caizdir.

3. Mutlak ve mukayyedin hükmü bir, fakat hükmün sebebi değişik ise; Bu durumda mutlak, mukayyede haml olunur.<sup>1412</sup> Meselâ zihâr kefaretinde “Kadınlarından zihâr yaparak ayrılıp sonra da söylediklerinden dönecek olanlar, eşleriyle birbirlerine dokunmadan önce, bir köle azat etmelidirler.”<sup>1413</sup> âyetinde “فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ” “rakabe/köle” mutlak olarak zikredilirken, hata olarak vaki olan katl kefareti hakkındaki “Mü'min bir köle âzad etmek gerekir”<sup>1414</sup> ayetinde ise “فَتَحْرِيْرُ” “rakabe/köle”, “mü'min” sıfatıyla kayıtlanmıştır. Bu iki ayette de hüküm kefareti açısından aynıdır. Bu hüküm kölenin azat edilmesi olup hükmün sebebi farklıdır. Zira birinde sebep zihâr diğerinde ise katldır.<sup>1415</sup>

Mutlakın mukayyed üzerine hamli konusunda genel itibariyle bu üç durum ortaya çıkmaktadır. Bu durumlara baktığımızda İmâm Şâfiî ile Şâfiî usûlcülerin, prensip olarak mutlakın takyîdini tahsis olarak değerlendirdiklerini ancak uygulamada bir takım farklı yaklaşımlar sergilediklerini görürüz. Şöyle ki; mutlak ile mukayyed hüküm ve sebep bakımından değişik olması halinde İmâm Şâfiî'ye göre mutlakın mukayyede hamledilmesi için ikisini birleştiren ortak bir illet ve bir

<sup>1408</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma*, I, 417; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I,212.

<sup>1409</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma*, I, 417; Sem'ânî, *a.g.e.*, I, 214; Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 6.

<sup>1410</sup> el-Baraka, 2/282. وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ

<sup>1411</sup> el-Baraka, 2/282. وَأَسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَدَاءِ

<sup>1412</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma*, I, 418; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 214; Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 9.

<sup>1413</sup> el-Mücâdele, 58/3. وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا

<sup>1414</sup> el-Nisâ, 4/92. وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأًا وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةً

<sup>1415</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 333; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma*, I, 418; Sem'ânî, *a.g.e.*, I, 212; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 149.



delil/karîne yeterli iken; Şâfiî usûlcülerin bir kısmına göre, mutlak ve mukayyedin sebep ve hükmü aynı ise mutlakın mukayyede hamledilmesi gerekir.<sup>1416</sup> Nitekim İmâm Şâfiî, bir delilin olması durumunda, ona (mutlakın mukayyede) hamledileceğini ve bunu yalnızca, umûmun tahsisi demek olacağını belirtmiştir.<sup>1417</sup> Şîrâzî ve öğrencisi Sem‘ânî göre ise her ne kadar lâfızlar aynı olsa da hükümler farklı olduğunda mutlakın takyîdinden söz edilemez. Böyle bir takyîdi kabul etmek için sebep ve hükmün aynı olması gerekir.<sup>1418</sup>

İmâm Şâfiî ile Şâfiî usûlcüler, iki nas, sebep ve hüküm bakımından farklı olduklarında, mutlakın mukayyede hamledilmeyeceği hususunda ittifak etmektedirler.<sup>1419</sup> Ancak mezkûr naslar sadece sebep yönüyle aynı olmamaları halinde ise mutlakın mukayyede hamli hususunda farklı düşünmektedirler. Şâfiî’ye göre, iki nas sebep yönüyle farklı olduklarında da mutlakın mukayyede hamledilmesi gerekir. Bu görüşün ona nispet edildiğini söyleyen Zerkeşî, hamlin, bir delil olmaksızın lâfzın mücibi ve dilin muktezası gereği olduğunu belirtmektedir.<sup>1420</sup> Nitekim Şâfiî, yukarıda bahsi geçen ve sebepleri farklı olan iki âyeti ele alırken, zihâr kefaretinde mutlak olarak geçen “*rakabe/köle*” lâfzını, katl kefaretinde mukayyet olarak geçen “*rakabe/köle (mü’min)*” lâfzına hamlederek bunu âmmin tahsisi olarak değerlendirmiştir.<sup>1421</sup>

Cüveynî, mezkûr âyetler ışığında Şâfiî’nin konuya ilişkin görüşünü şu şekilde zikretmektedir: “*İmâm Şâfiî, zihâr kefaretinde mutlak olarak zikredilen ‘rakabe’ kelimesini öldürme kefaretindeki diğer âyette zikredilen ‘mü’min’ kelimesiyle mukayyed kılmıştır. Ancak bunu yorumlayan Şâfiî’nin arkadaşları ihtilafa düşmüşlerdir. Bir kısmı, kıyasın istinbâtına gerek kalmaksızın vaz‘ın gereği olarak lâfız hükmü ile mutlakın mukayyede hamledilmesini ileri sürmüş, bir kısmı ise*

<sup>1416</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 333; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 7.

<sup>1417</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 150.

<sup>1418</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 418; Sem‘ânî, *Kavâti‘u'l-Edille*, I, 214.

<sup>1419</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 334; Râzi, *el-Mahsûl*, I, 659; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 6.

<sup>1420</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 9.

<sup>1421</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 333; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 7; Dîb, *İmâmu'l-Harameyn, Hasâisuhu-Eseruhu-Menziletuhu*, s. 107.

*mutlakın, sıhhat şartlarını bir arada bulunduran kıyas sebebiyle mukayyede hamledilmesini ön görmüştür.*<sup>1422</sup>

Cüveynî ise mutlak ve mukayyed meselesinin umûm ve husûs meselelerine taalluk ettiğini ve mücerret bir takyîd ile mutlakın mukayyede hamledilemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre, ne mutlakın ne de takyîdin hükmü husûsunda, mutlak, mukayyede hamledilemez. Çünkü mutlak âmm olup umûm konularındaki uygulamaların aynısı mutlak için de geçerlidir. Bir meselenin mukayyed olduğuna hüküm etmek için orada bir te'vilin belirlenmesi, onu destekleyen bir delilin ortaya konması ve bu delilin etkisinin âmmın üzerinde görülmesi gibi bir takım şartların bulunması gerekir.<sup>1423</sup>

Şîrâzî ise bu meselede mutlakın mukayyede hamledilmesi lâfız cihetiyle değil, ancak ta'lîl yoluyla mümkün olduğunu ve lâfız yoluyla hamledenlerin hata yaptığını belirtmektedir. Çünkü <sup>1424</sup>”وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ“ âyeti katle hass olup zihâr konusuna girmemektedir. Bu yüzden zihâr hükmünün lâfız yoluyla ondan istifade etmesi caiz değildir.<sup>1425</sup> Öte yandan Râzî, takyîdin gerçekleşmesi için geçerli bir kıyasın bulunmasını şart koşarken,<sup>1426</sup> Âmidî, ancak mutlak ve mukayyed arasında nas veya icmâ gibi sabit ortak bir vasfın bulunması halinde mutlakın takyîdine hüküm etmek gerektiğini söylemektedir. Aksi takdirde mutlakın takyîdi gerçekleşmez.<sup>1427</sup>

Şâfiî ve Şâfiî usûlcüler, prensip olarak mutlakın mukayyede hamlinin gerçekleşmesi için bir delilin varlığını kabul etmektedirler. Ancak Şâfiî usûlcüler, meseleyi uygulama ve yorumlama cihetiyle, imamları kadar geniş tutmamaktadırlar. Bunlardan bir kısmı, başka bir lâfzın takyîdinin gerekli olduğunu ileri sürmüş, bir kısmı ise kıyası ön görmüştür. Cüveynî ise bu görüşlerin tamamını içine alan daha kapsayıcı bir sonuca varmış ve kanaatimizce makul bir çözüm ortaya koymuştur.

<sup>1422</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 333.

<sup>1423</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 341.

<sup>1424</sup> el-Nisâ, 4/92.

<sup>1425</sup> Şîrâzî, **Şerhu'l-Luma'**, I, 418.

<sup>1426</sup> Râzî, **el-Mahsûl**, I, 661.

<sup>1427</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, II, 8.

#### 2.3.3.4. Mefhûm

İmâm Şâfiî, “*mefhûm*” konusunu müstakil bir başlık altında incelememiştiği gibi Şâfiî usûlcüler de ortak bir başlık altında incelememişlerdir. Ancak genel olarak “*mefhûmu'l-hitâb/delîlu'l-hitâb*”ı “*mefhûm*” ana başlığı altında incelemişlerdir.<sup>1428</sup> Ayrıca Şâfiî usûlcülerin, “*Lâfzın, sözle ifade edilemeyen ancak sözle ifade edilenin delâletinden anlaşılan şey*”<sup>1429</sup> anlamında kullandıkları ve mefhûmu, genel olarak şu iki kısma ayırarak incelemişlerdir:

1. Mefhûm-i muvâfaka/Fehva'l-Hitab/Lahnu'l-Hitab

2. Mefhûmu-i muhâlefe/Delîlu'l-Hitab/Mefhûmu'l-Hitab<sup>1430</sup>

Şâfiî usûlcülerin, birinci kısımdaki mefhûmları aynı anlamda bir birlerinin yerine kullandıkları görülmektedir.<sup>1431</sup> İbnu's-Subkî, mefhûmu iki yönden değerlendirerek; eğer meskût anhu hüküm cihetiyle mantûktan evla ise; fahva'l-hitâb; aynı ise; lahnu'l-hitâb olarak isimlendirileceğini belirtmektedir.<sup>1432</sup> Buna göre her ne kadar bir kısım usûlcüler, ikisinin bazı yönlerden farklı olduğunu beyan etse de “*fahva ve lahna*”, mefhûmun iki kısmı olup birbirlerinin kasîmi (karşıtları) değildirler.<sup>1433</sup> Gazâlî ise bu müradif kelimelerin kullanımları hakkında şunları söylemektedir: “*Bir kimse, 'faciri kına, itaatkârı öv, âlimi tazim et' dese, hiç zikredilmediği halde, bütün bunlardan ta'lîl anlaşılır. Bu çeşit delâlet, 'îmâ ve işaret' olarak adlandırıldığı gibi, 'fahve'l-kelam' ve 'lahnu'l-kelam' olarak da adlandırılır. Türüne ve mahiyetine vakıf olduktan sonra bu çeşit delâlete istediğin ismi vermekte serbestsin.*”<sup>1434</sup>

<sup>1428</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 424; Cüveynî, *el-Burhân*, md., 353; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 214; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 154; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 57.

<sup>1429</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 424.

<sup>1430</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 424; Cüveynî, *el-Burhân*, md., 354; Sem'ânî, *a.g.e.*, I, 214; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 154; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 57.

<sup>1431</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 424; Cüveynî, *el-Burhân*, md., 354; Sem'ânî, *a.g.e.*, I, 214; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 153; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 57.

<sup>1432</sup> Geniş bilgi için bk., İbnu's-Subkî, *Cam'u'l-Cevâmi'* (Hâşiyetu'l-el-Bannâni'nin içinde), I, 242; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, s. 589.

<sup>1433</sup> Geniş bilgi için bk., Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 90; Edîb Sâlih, *Tefsîru'n-Nusûs*, I, 488.

<sup>1434</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 153.

Bu girizgâhtan sonra mefhûm kısımlarından çalışmamızla alakalı tartışmalı meselelerini ele almaya çalışacağız.

#### 2.3.3.4.1. Mefhûm-i Muvafaka/Fehva'l-Hitâb

Mefhûm-i muvâfaka: “Sözün siyakının ve maksadının delâletiyle söylenenden (mantûk) söylenmeyi anlamaktır.”<sup>1435</sup> Diğer bir tanımı ise; “Lâfzın, zikredilmeyen medlulünün (mefhûmun) zikredilen medlulüne (mantûka) muvafık olmasıdır.”<sup>1436</sup> Bu konuda en meşhur misal şu âyet-i kerimedir: “Onlara öf bile deme ve onları azarlama”<sup>1437</sup> Âyette geçen sözden, sövmenin, dövmenin ve öldürmenin haram olduğu anlaşılmaktadır.<sup>1438</sup> Çünkü buradan zikredilmeyen lâfzından ortaya çıkan mefhûmun hükmü, zikredilen lâfızdaki mefhûmun hükmüne uygundur.<sup>1439</sup> Daha basit bir ifade ile, “öf” demenin haram oluşu, kesin olarak her türlü eziyetin haram olduğu anlamına gelmekte ve bu hiçbir istinbâta başvurmaksızın nastan kolayca anlaşılmaktadır. İşte doğrudan nastan anlaşılan bu tür delâlete nasın delâleti denilmektedir. Her ne kadar lâfzın ibaresinde bu delâletten çıkarılan hüküm bizzat zikredilmese de ibarenin delâletine tamamen uymaktadır. Zaten Mefhûm-i muvâfaka denilmesi de bu yüzdendir. Ayrıca illet noktasından hareket edildiği için “celî kıyas” da denilmektedir.<sup>1440</sup> Aşağıda görüleceği üzere İmâm Şâfiî'nin nasın delâletine “kıyas” veya “celî kıyas” ismi verdiği nakledilmektedir.<sup>1441</sup>

Mefhûm-i muvâfaka medlulü açısından şu iki kısma ayrılmaktadır:

1. Hüküm açısından mefhûmun medlulünün mantûktan evla olması: Bu da kendi içinde şu iki kısma ayrılmaktadır:

<sup>1435</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 153.

<sup>1436</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 57.

<sup>1437</sup> el-İsrâ, 17/23.

<sup>1438</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 104; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 214; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 153.

<sup>1439</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 58.

<sup>1440</sup> Ebû Zehra, *Usûlu'l-Fıkh*, s. 142

<sup>1441</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 104; Ebû Zehra, *Usûlu'l-Fıkh*, s. 142

a. Delâleti daha fazla olan: Buna “*fehva'l-hitâb*” da denilmektedir. Çünkü fehvâ, sözün gelişinden kat'î olarak çıkan anlam demektir. Meselâ, “*Onlara öf bile deme ve onları azarlama*”<sup>1442</sup> âyeti örnek olarak verilmiştir.

b. Delâleti daha az olan: buna da “*lahnu'l-hitâb*” denilmektedir. Meselâ, “*Kitap ehlinde öylesi vardır ki, ona yüklerle mal emanet etsen, onu sana (eksiksiz) iade eder.*”<sup>1443</sup> âyeti örnek verilmiştir.

2. Mefhûmun medlulünün mantûkla müsavi/eşit olması: Ramazan gecelerinde kişinin eşiyle cinsel ilişkide bulunmasının caiz oluşu buna örnek verilebilir. Zira “*Artık eşlerinize yaklaşın ve Allah'ın sizin için yazıp takdir etmiş olduğu şeyi arayın. Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye (tan yeri ağarıncaya) kadar yiyin, için.*”<sup>1444</sup> âyeti oruç tutan kişinin cünüp olarak sabahlayabileceğini caiz kılmaktadır. Eğer bu caiz olmasaydı oruçlu kişiye cinsel ilişki süresi güneş doğuncaya kadar devam etmezdi ve imsak bitmeden yıkanması farz olurdu.<sup>1445</sup>

Yukarıdaki açıklamalara binaen Şâfiî usûlcülere göre Mefhûm-i muvâfaka sahih bir delâlet şekli ve geçerli bir hüccettir.<sup>1446</sup> Ancak bunun Mefhûm-i muvâfaka olarak isimlendirilip isimlendirilmeyeceği ve medlulünün evla mı yoksa musavi mi olacağı hususları tartışmalıdır.<sup>1447</sup> Diğer bir ifade ile, bu tür mefhûmun delâletinin kıyasî mi yoksa lâfzî mi? olduğuna dair İmâm Şâfiî ile Şâfiî usûlcüler arasında ihtilaf bulunmaktadır.<sup>1448</sup>

Şunu hemen belirtelim ki İmâm Şâfiî, *er-Risâle*'de mefhûmu'l-muvâfaka “*en kuvvetli kıyas*” şeklinde ifade etmekte ve konu hakkındaki görüşlerini şöyle dile getirmektedir: “*Kur'ân'da Allah bir şeyin azını haram kılmış, ya da onu Resûlullah yasaklamıştır. Bir şeyin azının haram kılınışından o şeyin çoğunun da haram kılındığı anlaşılır; onun çoğu, haram olma yönünden azı gibidir. Veya daha da*

<sup>1442</sup> el-İsrâ, 17/23.

<sup>1443</sup> Âl-i İmrân, 3/75. وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِعِقَابِ يُودِّهِ إِلَيْكَ

<sup>1444</sup> el-Bakara, 2/187. فَالآن بآشِرُوهُنَّ وَابْتَعُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطَ الْأَبْيَضَ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ

<sup>1445</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 91-92; Irâkî, *el-Gaysu'l-Hâmi*, s. 121.

<sup>1446</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 58.

<sup>1447</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 92.

<sup>1448</sup> Irâkî, *a.g.e.*, s. 121.

beterdir; çünkü çokluğun azlığa galebe çalması doğaldır. Aynı şekilde bir şeyin çoğu mubah kılınmışsa, azının mubah oluşu kendiliğinden anlaşılır.”<sup>1449</sup> İmâm Şâfiî, söylediklerine şu âyeti misal olarak göstermektedir: “Kim zerre kadar iyilik yapmışsa onu görür. Kim de zerre kadar kötülük yapmışsa onu görür.”<sup>1450</sup> Şâfiî, bu âyette göre, zerre ağırlığından fazla yapılan iyiliğin daha çok övülmeye layık olduğunu ve zerre miktarından fazla yapılan kötülüğün de daha fazla günah olduğunu belirttikten sonra sözlerini şöyle sürdürmektedir:

“Bazı âlimler, buna “kıyas” adını vermekten imtina etmektedirler ve bunun, Allah’ın helal ve haram kıldığı, övdüğü ve kınadığı şeyler anlamına geldiğini; çünkü o, bizzat nasın anlamında mevcut olup, başkasına kıyasla elde edilmiş değildir, derler. Onlar, helal kılınma sebebini taşıyan şeyin helal, haram kılınma illetini taşıyan şeyin de haram sayılmasıyla ilgili diğer hususlarda da aynı görüşü ileri sürerler. Ancak benzerlik yönünden ayrı ayrı iki illetin bulunması ve bunlardan birinin bırakılıp ötekisinin kıyas için alınması mümkün olan şeye “kıyas” adı verilebileceğini söylerler. Buna karşılık bir kısım ilim ehli de Kitâb ve Sünnet’in dışında olan ve bunlardaki bir hükmün illetini taşıyan şey, ‘kıyas’tır, demektedir.”<sup>1451</sup>

Şîrâzî’nin, “dikkat çekme yönüyle lâfzın kendisine delâlet ettiği şey” şeklinde tarif ettiği fehva’l-hitâbı, en alt sınırı söyleyerek en üst sınıra dikkat çekmek veya en üst sınırı söyleyerek en alt sınıra dikkat çekmek şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Şîrâzî ve ondan sonraki Şâfiî’ usûlcüler, dikkat çekmenin delâlet ettiği şeyin (nasın delâletindeki illetin), lisan/lâfız yoluyla mı yoksa kıyas yoluyla mı anlaşılacağı hususunda iki görüş olduğunu söylemektedirler:

1. Mütakellim usûlcülerin çoğunluğu ve zâhirîler bunun lisan/lâfız yoluyla anlaşılacağı görüşündedirler.

2. İmâm Şâfiî’ ise bunun kıyas yoluyla kavranabileceği görüşündedir. Nitekim kendisi bunu celî kıyas olarak adlandırmıştır.<sup>1452</sup>

<sup>1449</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md.,1483-1485.

<sup>1450</sup> ez-Zilzâl, 99/7-8.

<sup>1451</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, md.,1490-1495.

<sup>1452</sup> Şîrâzî, **Şerhu'l-Luma'**, I, 424; Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, I, 215; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 59.

Şîrâzî, bu iki görüş arasında İmâm Şâfiî'nin yaklaşımını doğru bulmakta ve onu tercih etmektedir. Ona göre, âyette geçen “te'fîf” lâfzı, vurmayı kapsamamaktadır. Vurmanın en alt sınırı olan “te'fîf” lâfzı mana açısından vurmaya ve dolayısıyla da kıyasa delâlet etmektedir.<sup>1453</sup>

Sem'ânî ise bazı kimselerin İmâm Şâfiî'nin konuya dair getirdikleri misallerin kıyas olmadığını öne sürerek itirazda bulduklarını söylemekte; ancak bunlara kesin bir dille karşı çıkmamaktadır.<sup>1454</sup>

Cüveynî ise İmâm Şâfiî'nin en alt sınırı söyleyerek en üst sınıra dikkat çekmek şeklindeki kıyasa dayandırdığı görüşünü şu âyet ile değerlendirmektedir: “Kim bir mü'mini yanlışlıkla öldürürse, bir mü'min köleyi azad etmesi ve bağışlamadıkları sürece ailesine diyet ödemesi gerekir.”<sup>1455</sup> Şâfiî, hata ile öldürmede kefaretinin gerekli oluşu, kasıtlı öldürmede kefaretin gerekliliğinin evlâ olduğuna delâlet ettiğini belirtmektedir. Oysa bu durum, zâhir olup kesin değildir. Çünkü Şâfiî'nin en alt sınırı söyleyerek en üst sınırı hissetme olarak zikrettiği şeyin dışında başka bir ihtimalin varlığı da mümkündür.<sup>1456</sup>

Görüldüğü üzere İmâm Şâfiî'nin Mefhûm-i muvâfaka'yı kıyas olarak isimlendirmesine ve konu hakkındaki görüşüne açıkça muhâlefet eden Cüveynî'dir. Aslında Şâfiî'nin kasıtlı olarak adam öldürmeye ilişkin kefareti âyetin mefhumu gereği gerekli kılması hafî kıyas kısmına örnek teşkil etmektedir ki, bu hususta bir ihtilaftan söz etmek mümkündür.

Gazâlî ise en alt sınırı söyleyerek en üst sınıra dikkat çekmek şeklinde bir ifadenin kullanılmasında herhangi bir kısıtlamanın olmadığını; fakat sırf alt sınırı zikretmek, sözün ve sözün ne için sevk edildiği anlaşılmadıkça, böyle bir dikkat çekmenin hasıl olmayacağını söylemektedir. Çünkü ona göre, şayet biz, “Onlara öf bile deme ve onları azarlama” âyetinin ana-babaya tazim ve ihtiram için sevk edildiğini bilmeseydik, öf demenin yasaklanmasından, dövme ve öldürmenin

<sup>1453</sup> Şîrâzî, **el-Luma'**, s. 104.

<sup>1454</sup> Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, I, 215.

<sup>1455</sup> en-Nisâ, 4/92.

<sup>1456</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 358.

yasaklığını anlayamazdık. Zira sultan bir kralın öldürülmesini emrettiğinde, “*Ona öf bile deme fakat öldür*” diyebilir.<sup>1457</sup>

Gazâlî bu yaklaşımıyla bu meselenin kıyas yoluyla anlaşılmayacağına işaret etmekte ve İmâm Şâfî’den farklı düşündüğünü ortaya koymaktadır.

Âmidî de bu konuda Cüveynî ve Gazâlî gibi düşünmekte ve “*Onlara öf bile deme ve onları azarlama*” âyetinde evlâdın ana babasına “*öf*” demesinin yanı sıra, dövme ve hakaret içeren sözlerinin haram kılınmasının illetinin herkes tarafından kavranabileceğini, dolayısıyla bunun kıyas yoluyla değil, lâfız yoluyla anlaşılmasının daha sahih olacağını söylemektedir.<sup>1458</sup> Bu görüşte olanlar mefhûmu siyak veya karîne yoluyla anlaşılabilirliğini de ifade etmektedirler. Onlara göre bu meseledeki delâlet şekli, zikr-i hâss irâde-i âmm (hâss zikredip âmm kast etme) babından mecazdır.<sup>1459</sup>

Kanaatimize göre, nasın delâletindeki illetin kavranması lisanı bilen herkes tarafından bilinirken, kıyastaki illet ise ancak müctehid tarafından veya illeti tespit yollarından biriyle kavranabilir, şeklinde görüş bildiren usûlcülerin yaklaşımı burada önem arz etmektedir. Bu yaklaşım göz önünde bulundurulduğu takdirde bu konuda Şâfî ile Şâfî usûlcüler arasındaki ihtilafın çok derin olmadığı görülecektir. Zira illet bakımından olmasa da hüküm itibarıyla aynı neticeye ulaştıkları ortadadır. Âmidî’nin de belirttiği gibi, Zahiriler dışında âlimler, Mefhûm-i muvâfaka’nın delâletine dair (lâfzî veya kıyas cihetiyle) bir ihtilafın söz etseler de onun hücceti hususunda ittifak etmektedirler.<sup>1460</sup>

#### 2.3.3.4.2. Mefhûm-i Muhâlefe/Delîlu’l-Hitâb

Mefhûm-i muhâlefe: “*Lâfzın, zikredilmeyen medlulünün (mefhûmun) zikredilen medlulüne (mantûka) muhalif olmasıdır.*”<sup>1461</sup> Usûl kitaplarında bu konuya dair birçok âyet ve hadis örnek olarak ele alınmıştır. Bunlarından bir şöyledir: “*Size*

<sup>1457</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 154; *Tercümesi*, II, 166.

<sup>1458</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 59.

<sup>1459</sup> Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, III, 93.

<sup>1460</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 62.

<sup>1461</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 154; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 57.



*bir fasık haber getirdiğinde bunu (haberi) iyice araştırın*”<sup>1462</sup> Bu âyet fasık kimsenin sözünün araştırılıp tespit edilmesi gerektiğini iktiza etmektedir. Oysa âyetin mefhûm-i muhâlefetiyle de, bu hükmün adil bir kişinin haber getirmesi durumunda söz konusu olmadığı yani haberi getiren kişinin adil olması durumunda araştırmaya gerek olmadığı söz konusudur.

Konuyla alakalı Sünnet’ten getirilen misal ise şöyledir: “*Besili olmayan küçükbaş hayvanlarda zekât vardır.*”<sup>1463</sup> Bu hadisin mantûku ile yılın çoğunda umûmî otlaklarda beslenen hayvanlar için zekât vermek gerekir. Ancak mefhûm-i muhâlefetiyle de, senenin çoğunda besili hayvanlara ise zekât düşmemektedir.<sup>1464</sup> Bu çeşit istidlâlin mefhûm olarak adlandırılmasının sebebi, elde edilen hükmün sırf mefhûm olup mantûka/lafza dayanmamasıdır. Yoksa zaten mantûkun delâlet ettiği şey de mefhûmdur. Bu tür bir istidlâl, “*delîlu’l-hitâb*” olarak da isimlendirilir.<sup>1465</sup> Diğer bir ifade ile mefhûmun, Mefhûmu-i muhâlefe olarak isimlendirilmesi, mezkûr ve mezkûr olmayan hüküm arasında muhâlefetin görülmesinden dolayıdır. Delîlu’l-hitâb ismi ise hitâbın cinsinden dolayıdır. Çünkü hitâb ona delâlet etmektedir. Bir önceki konuda olduğu gibi bu konuda da isimlendirme cihetiyle Şâfiî ile Şâfiî ile usûlcüler arasında tam bir görüş birliği olduğu söylenemez.<sup>1466</sup> Ancak Gazâlî’nin dediği gibi, “*türüne ve mahiyetine vakıf olduktan sonra bu çeşit delâlete istediğin ismi vermekte serbestsin.*”<sup>1467</sup> Dolayısıyla burada isim çerçevesinde yapılan tartışmalar üzerinde durmayacağız. Biz daha çok mefhûm-i muhâlefe ve mantûkun hükmüne konan kayıtlar üzerinde duracağız ki onlar da birçok çeşide ayrılmaktadır. Söz gelimi Âmidî bunların sayısını ona kadar çıkarmaktadır; Mefhûm-i Sıfât, Mefhûm-i Gâye, Mefhûm-i Şart, mefhûmu’l-isim, mefhûmu’l-hal, mefhûmu’l-adet bunlarından birkaçıdır. Bu çeşitler kuvvet ve zayıflıkları bakımından birbirlerinden farklıdır.<sup>1468</sup>

<sup>1462</sup> el-Hucurât, 49/6.

<sup>1463</sup> Buhârî, **Zekât**, 24/38, 1454.

<sup>1464</sup> Şirâzî, **Şerhu’l-Luma’**, I, 428; Sem’ânî, **Kavâti’u’l-Edille**, I, 216.

<sup>1465</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 154.

<sup>1466</sup> Şevkânî, **İrşâdü’l-Fuhûl**, s. 589.

<sup>1467</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 153.

<sup>1468</sup> Geniş bilgi için bk., Âmidî, **el-İhkâm**, II, 57; Zerkeşî, **el-Bahru’l-Muhît**, III, 97; Şevkânî, **a.g.e.**, s. 596.

Mefhûm-i muhâlefetin/delîlu'l-hitâbın mezkûr çeşitlerine geçmeden önce bu istidlâl türünün kabulü ve reddi etrafında cereyan eden tartışmalara yer vermek istiyoruz.

### 2.3.3.4.2.1. Mefhûm-i Muhâlefetin Kabûlü ve Reddi Hakkındaki Tartışmalar

Şâfiî usûlcülerin çoğu, prensip olarak mefhûm-i muhâlefetin şer'î bir delil olduğunu ve buna göre amel etmeyi kabul etmektedirler. Ancak mantûkun hükmüne konan kayıtlar bakımından mefhûm-i muhâlefetin çeşitleri (iki sıfattan birine taalluk eden hükmün delâleti), mefhûm istidlâlinin mahiyeti ve mefhûm-i muhâlefet ile istidlâl yapılıp yapılmayacağı hususlarında geniş usûlî tartışmalar yapmışlardır. Nitekim bu konuda Cüveynî, Gazâlî, Râzî ve Âmidî'nin, İmâm Şâfiî'den farklı görüşler ortaya koydukları görülmektedir.<sup>1469</sup> Bu konudaki görüşleri netice itibarıyla şu üç başlık altında ele almak mümkündür:

1. Şâfiî'ye göre, mefhûm, hükme delâlete eden yollardan bir hüccettir. Şîrâzî ve Sem'ânî de bu görüşü benimsemektedirler.
2. Cüveynî bu görüşü şartlı olarak kabul etmektedir.
3. Gazâlî, Râzî ve Âmidî onu hüccet olarak kabul etmektedirler.

Bu konudaki tartışmalar da genel olarak bu üç görüş etrafında cereyan etmektedir. Konudaki tartışmaların en meşhur misali ise daha önce zikrettiğimiz zekât hakkındaki şu hadis-i şeriftir: “*Otlanan küçükbaş hayvanlarda zekât vardır.*”<sup>1470</sup> İmâm Şâfiî, *el-Umm*'da mezkûr hadise binaen şunları dile getirmektedir:

“*Otlanan küçükbaş hayvanlarda, zekât vardır denildiğinde sâime olmayanlarda anlaşılır. Zira herhangi bir sıfatla (sâime) nitelenen ve haddizatında*

<sup>1469</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 359; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 154; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 395; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 62-63.

<sup>1470</sup> Buhârî, *Zekât*, 24/38, 1454.

iki sıfatı (sâime-gayr-ı sâime) bünyesinde bulundurabilen bir şeyi söz konusu sıfatlardan biriyle anmak o şeyin diğer sıfatla mülâhaza edilmediğini gösterir.”<sup>1471</sup>

İmâm Şâfiî, Mefhûmu-i muhâlefe/delîlu'l-hitâbın tespiti hususunda dayandığı delili şu şekilde ifade etmektedir: “Arap dil ehli, bir vasıf ile kayıtlanan şey ne ise onunla tahsis edilmesi gerektiği hususunda ittîfak etmişlerdir. Cümlede meydana gelen tahsisten istenilen şey, bir faydadır. Şayet onunla bir fayda elde edilmiyorsa cümlelerin mutlaka geçersiz sayılır. Hadiste geçen küçükbaş ‘sâime’ ile kayıtladığına göre onun bu kayıttan dolayı bir fayda sağlaması gerekir. Buna göre, sâime ve ma'lûfe küçükbaş hayvanlardaki zekât hükmünün eşit olması durumunda, kayıt ve tahsisin ilgası anlamına gelmektedir.”<sup>1472</sup>

Cüveynî, İmâm Şâfiî, mefhûm-i muhâlefeti; “Mefhûm-i Sıfât, mefhûm-i adet, mefhûm-i hadd, mefhûm-i mekân ve zaman” gibi çeşitlere hasrettiğini (hükmün bunlardan ibaret olduğuna delâlete ettiğini) belirtmektedir.<sup>1473</sup> Bunlardan Mefhûm-i Sıfâtı ele aldığımızda, Hz. Peygamber’in, “Sâime küçükbaş hayvanlarda zekât vardır”<sup>1474</sup> ve “Zengin alacaklısını oyalaması zulümdür”<sup>1475</sup> hadislerin mefhûm-i muhâlefetiyle ma'lufede (besili koyunlarda) zekât olmadığını, fakir bir kimsenin borcunu ödememesinin zulüm olmadığını ifade etmektedir. Zira mantûkun hükmü “sâime” ve “zengin olma” vasfı ile kayıtlanmıştır. Dolayısıyla bu nitelik mevcut değilse hüküm de olmaz.<sup>1476</sup>

Cüveynî ise Şâfiî'nin mefhuma dair zikrettiği tahsis çeşitlerinin meskût anlı içermediğini belirtmektedir. Nitekim İmâm Şâfiî de isimlerin lakaplarıyla tahsise uğraması, onların dışında kalan şeyleri kapsamadığını belirtmektedir. Cüveynî, imamının bu yönüyle ele alıp hasrettiği mefhûmların, usûlcülerin çoğuna göre de doğru olarak kabul gördüğünü ancak bu mefhûm çeşitlerinin tamamı, tek sıfat altında toplanması durumunda, bunun mefhûmu kabul etmeyenler tarafından kabul edilmediğini söyler. Zira madûd, mahdûd, zaman ve mekân mefhûmları

<sup>1471</sup> Şâfiî, **el-Umm**, III, 14.

<sup>1472</sup> Cüveynî, **et-Telhîs**, II, 197.

<sup>1473</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 359; bu kavramlarını tanım ve örnekler için bk., Ferhat Koca, “Mefhum” **DİA**, TDY Yayınları, Ankara 2003, XXVIII, 352.

<sup>1474</sup> Buhârî, **Zekât**, 24/38, 1454.

<sup>1475</sup> Buhârî, **İstikrâz ve Adâbu'd-Duyun**, 43/12, 2400. مَطْلُ الْغَنَى ظَلَمٌ

<sup>1476</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 359; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 155.

hamledildikleri sıfat itibariyle birer mevsufturlar. Meselâ bir kimse, “زيد في الدار/Zeyd evdedir” derse bu zaman ve mekân ile bitişik bir sıfatı hissettiren şeye uygun bir haber olarak meydana gelir ve takdiri “مستقر في الدار” veya “كائن فيها” şeklinde olur. Bu şekliyle sıfat, Şâfiî'nin zikrettiği cihetlerin tümünü kapsamaktadır. Ancak bu durumda mefhûmu kabul etmeyen bir kimse de bütün bu çeşitler hakkında söylenenleri reddedebilir.<sup>1477</sup>

Burada Şâfiî ile Cüveynî arasındaki ihtilaf noktası, mefhûm-i muhâlefetteki hükmün bu çeşitlerden ibaret olduğu ve hükmün bu çeşitlere hasretme hususudur. Diğer bir ifade ile Cüveynî, Şâfiî'nin sıfatın mefhûmuna dair kapsamlı bir açıklama getirmediğini eleştirmiş ve bundan dolayı da mefhûmu kabul etmeyenler için, mefhûmu inkâr hususunu kolaylaştıracağı uyarısında bulunmuştur. Ancak o da Şâfiî gibi mefhûm-i muhâlefetin, umûm niteliğine sahip olduğunu ve umûmî bir lâfzı tahsis etme gücünün bulunduğunu kabul etmektedir. Ayrıca Cüveynî'nin sözlerinden Mefhûm-i Sıfâtı kabul edenler ile etmeyenler arasında vasati bir görüş ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Ona göre, sıfat, mantûk için zikredilen hükme uygunsu bu mefhûmu's sıfattır, uygun değilse mefhûmu's sıfat değildir. Buna delil olarak Arap dilindeki kullanımı gösterilebilir. Zira mefhûm Arap dilindeki hitâbın delâletinden meydana gelmektedir. Dolayısıyla vasıf, hükme münasipse o hükmün illeti olur. Bu şekilde malulün varlığı veya yokluğu illete bağlı olur ki, hüküm onun varlığında var, yokluğunda da yoktur. Öte yandan vasıf hükme münasip değilse bunun anlamı onunla hüküm arasında herhangi bir irtibat yok demektir.<sup>1478</sup> Sonuç olarak Cüveynî, Şâfiî'nin sıfata geniş anlamda bir izahat getirmediğini, oysa kendisinin sıfatı, kısımlara ayırma taraftarı olduğunu ve sıfata münasip olmayan şeylerin lakabın tahsisine ilhak edilmesini, münasip olanları ise mefhuma hasredilmesini ön görmektedir.<sup>1479</sup>

Cüveynî, ayrıca İmâm Şâfiî'nin “*bir şeyin vasfının zikredilmesi suretiyle tahsisi onda olmayan vasfın hilafına delâlet eder*” şeklindeki sözlerini yerinde ve doğru bir tespit olarak kabul ettiğini; ancak bu tespit, eşyanın lakabıyla tahsisine de

<sup>1477</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 359.

<sup>1478</sup> Edîb Sâlih, **Tefsîru'n-Nusûs**, I, 557.

<sup>1479</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 377.

uygun düştüğü için reddedilmesi gerektiğini belirtmektedir. Çünkü bir şey müstak olmayan ismiyle tahsise uğradığı zaman o ismin dışında kalan şeyler, hem hükmün nefyini hem de Şâr'î'e dönük bir amaç içermesi gerekir. Eğer tahsis bu şekilde gerçekleştirilmezse amacı olmayan bir tahsis yahut şer'î maksatlara hamledilmeyen bir tahsis olur. Bütün bunlar ise yerine getirilmesine yol bulunmayan mahzur şeylerdir. Cüveynî ayrıca zikredilen şeylerin lakab hususunda caiz olması, benzerlerinin mevsuf için de caiz olması gerektiğini söyler ve tahsise taalluk eden kelamın müstakil olmasının şu iki cihetle mümkün olduğunu belirtir:

1. Tahsisin lakaplarla geçerli olması

2. Tahsise taalluk eden bir şeyde tahsisin sıfatın dışında geçerli olmadığına dair bir izahatın yapılmasının gerekmesi

İşte İmâm Şâfiî'nin kelamında/tespitinde bunları gerekli kılan hususlar bulunmamaktadır. Yani mevsuflarla yapılan tahsisin etkisinden dolayı olması gereken şeyler yoktur.<sup>1480</sup>

Gazâlî ise Cüveynî'nin bu görüşünü, mefhûm istidlâlinin mahiyetini ortaya koyarak açıklamaya çalışmaktadır. Ne var ki önceki Şâfiî usûlcülerin aksine mefhûm ile istidlâlin caiz olmadığını savunmaktadır. O, hükmün, bir şeyin iki vasfından birine talik edilmesi bu hükmün vasıf bakımından zıt olanlar için söz konusu olmadığı anlamına gelip gelmediğini tartışmaya açmakta ve şu misallere yer vermektedir:

“İçinizden kasten adam öldürenler”<sup>1481</sup> âyeti ile “Sâime küçükbaş hayvanlarda zekât vardır”<sup>1482</sup>, “Seyyib (dul kadın), kendi nefsi üzerinde velisinden daha fazla hak sahibidir.”<sup>1483</sup>, “Aşılansız hurmalığın satılması durumunda bunun meyveleri satıcıya aittir”<sup>1484</sup> hadislerinde “kast”, “sâimelik”, “dulluk” ve

<sup>1480</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 369; bk., Erdem, “Şâfiî Usûlcülerin İmâm Şâfiî'nin Usûlünü Temsil Sorunu”, s. 98-99.

<sup>1481</sup> el-Mâide, **5/95**.

<sup>1482</sup> Buhârî, **Zekât**, 24/38, 1454.

<sup>1483</sup> Müslim, **Nikâh**, 16/9, 3461.

<sup>1484</sup> Buhârî, **Buyû'**, 34/90, 2204; Müslim, **Buyû'**, 21/15, 3878.

“aşılama”nın söz konusu hükümlere tahsis edilmesi, bu hükümlerin bu vasıflar dışında geçerli olmadığı anlamına gelir mi?”<sup>1485</sup>

Gazâlî, İmâm Şâfiî'nin bu durumda hükmün diğer vasıflar için geçerli olmadığı görüşünde olduğunu ve Eş'arî'nin de bu görüşü benimsediğini söylemektedir. Zira Eş'arî'nin haber-i vahidin ispatında, “*Size bir fasık haber getirdiğinde bunu (haberi) iyice araştırın*”<sup>1486</sup> âyetini gerekçe göstermiş ve bu hükmün adil kişinin haber getirmesi durumunda söz konusu olmadığını yani haberi getiren kişinin adil olması durumunda araştırmaya gerek olmadığını belirtmiştir. Ancak Gazâlî, bunun (mefhûm ile istidlâlin) delâleti olmadığını söylemenin daha tutarlı olacağını, mantıklı olan görüşün de bu olduğunu belirtmekte ve şu delilleri öne sürmektedir:<sup>1487</sup>

Birinci Delil: Sâime koyunun zekâtının verileceği “*Sâime küçükbaş hayvanlarda zekât vardır*” sözünden anlaşılmaktadır. Mücerret ispattan hareketle, yani sırf sâime koyunun zekâtı verileceğinden hareketle ma'lufede (besi koyunlarında) zekât olmadığı hükmünü çıkarmak ise ancak dil bilginlerinden yapılan mütevâtir ya da mütevâtir hükmünde bir nakil ile bilinebilir. Âhâd nakiller bu hususta yeterli olmaz. Zira Allah kelamının nazil olduğu bir dil hakkında, yanlış ihtimali bulunan âhâd nakillerle hüküm vermek doğru değildir.

İkinci Delil: Birisi, “*Zeyd sana kasten vurursa, sen de ona vur*” dese, bu hitâba muhatap olan kişinin, “*Zeyd bana yanlışlıkla vurursa, ben de ona vuracak mıyım*” diye açıklama istemesi dil açısından yerindedir. Aynı şekilde, “*Sâime koyunlarından zekât ver*” dese, karşıdaki kişinin “*Ma'lûfe olan koyunlardan da zekât vereyim mi*” demesi uygun olur. İşte, dil ve siyak bakımından husnu'l-istifhâmın (açıklama isteyici soru sormanın uygun düşmesi), bu hususun doğrudan doğruya sözün mefhûmundan anlaşılmadığını (yani “*Sâimedeki zekât vardır*” sözünden, ma'lufeye zekât gerekmediğinin anlaşılmayacağını) göstermektedir. Çünkü iyice anlamak için soru sorma (istifham), meskûtun anı (söylenmeyen husus) hakkında uygun düştüğü halde mantûk (açıkça söylenen) hakkında güzel değildir.

<sup>1485</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 154-155; *Tercümesi*, II, 166.

<sup>1486</sup> *el-Hucurât*, 49/6.

<sup>1487</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 155.

Üçüncü Delil: Araplar, hükmü bazen meskûtun anhin mantûk ile aynı olması durumunda bazen de muhâlefeti durumunda sıfata talik etmektedirler. Bu durumda hükmün sübutu, vasfi zikredilen (mevsuf) açısından “malum ve mantûk”, meskûtun anh açısından ise “muhtemel” olmaktadır. Öyleyse artı bir karîne ve başka bir delil ile açıklama bulununcaya kadar karar vermemelidir.

Dördüncü Delil: Bir şeyden, o şeyin bir vasfını ön plana çıkararak haber vermek, bu vasıfta olmayan şeyleri nefyetmez. Meselâ. “*Siyah kalktı veya çıktı veya oturdu*” demek, bu işleri beyazın yapmadığı anlamına gelmez. Tam tersine bu şekildeki söz, beyaz hakkında bir şey söylememek demektir.<sup>1488</sup>

Gazâlî, görüşünü bu şekilde açıkladıktan sonra İmâm Şâfiî'nin mefhûm-i muhâlefet ile istidlâl yapılacağına dair dayandığı gerekçeleri ayrı bir başlıkta ele alarak şu şekilde tartışmaktadır:

Birinci Delil: Şâfiî, kendisi hem Arap ve hem de dil âlimlerinden olduğu halde “delîlu'l-hitâb” a yani mefhûm ile istidlâl edilebileceğine kâil olmuştur. O, Hz. Peygamber'in, “*Birinizin, karnını tıka basa irin ile doldurması şiir ile doldurmasından daha hayırlıdır*”<sup>1489</sup> hadisinden -ki bu sözle kastedilenin hiciv ve sövme veya Hz. Peygamber'in hicvedilmesi olduğu söylenmiştir- karın dolsun dolmasın bunun azının ve çoğunun haram olduğu görüşündedir. Şâfiî, hadiste tıka basa doldurmanın (imtilâ) tahsis edilmesi, imtilâ olmaması durumunun hüküm bakımından farklı olduğuna ve şiirle uğraştığı halde bütün vaktini şiire ayırmayan kişinin bu tehdit kapsamına girmeyeceğine delâlet ettiğini söylemiştir.<sup>1490</sup>

Gazâlî, Şâfiî'nin, hitâb delili konusundaki mezkûr kanaatinin, ictihâd kaynaklı olduğunu; dolayısıyla onu taklit etmenin gerekli olmadığını ifade etmektedir. Nitekim Şâfiî, “*eğer hitap nefye delâlet etmeyecekse tahsis bi'z-zikrin ne faydası var*” şeklinde ictihâdda bulunmaktadır. Gazâlî, bu istidlâlin, itirazlara hedef olduğunu; çünkü Müctehid, dilcilerin veya Hz. Peygamber hakkındaki kanaatleri hususunda hatadan masum olmayan kişilerin sözlerini kabul etmek durumunda

<sup>1488</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 155-156; **Tercümesi**, II, 167-168.

<sup>1489</sup> Buhârî, **Edeb**, 78/92, 6154; Müslim, **Şiir**, 41/31, 5855.

<sup>1490</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 157.

olmadığını belirtmektedir. Ayrıca Şâfiî'nin bu kanaati içtihadı değil de nakle dayanmış olsa bile, aksi görüşü savunan âlimler varken, bu husus tek tek kişilerin nakli ile sabit olamayacağını ileri sürmektedir. Çünkü bunlar, kendi mezheplerini üstün ve haklı gösterme kaygısı taşıyabilir ve bu durumda da onların sözleriyle güven hâsıl olmaz.<sup>1491</sup>

İkinci Delil: Allah Teâlâ “*Onlar (münafıklar) için yetmiş defa mağfiret dilesen bile Allah onlara mağfiret etmeyecektir*”<sup>1492</sup> buyurmuş, Hz. Peygamber de “*Öyleyse ben de yetmişten fazla mağfiret dilerim*”<sup>1493</sup> demiştir. Bu da gösteriyor ki, ayette yetmiş sayısı için getirilen hüküm, yetmişin dışındaki sayıların hükmü gibi değildir.

Gazâlî bu delile birkaç şekilde cevap vermektedir:

a) Bu, haber-i vahittir ve burada hüccet gösterilemez. Ayrıca bu haberin sahih olmadığı ortadadır. Çünkü Hz. Peygamber, insanlar içinde sözün anlamlarını en iyi bilen kişi idi. Âyetteki “yetmiş” sayısı, tıpkı “*ister şefaathçi ol, istersen olma. Onlar lehinde yetmiş kere de şefaath etsen senin şefaathini kabul etmem*” sözünde olduğu gibi, ümit kalmadığını belirtme ve mağfiret arzusunu kesme hususunda mübalağa olarak zikredilmiştir.

b) Hz. Peygamber “*Öyleyse ben de yetmişten fazla mağfiret dilerim*” demiştir. Fakat bu sözü onlara mağfiret edilsin için söylememiştir. Bu mağfiret, umûm anlamında da değildir. Aksine bu, belki de, gördüğü bir maslahat sebebiyle veya dine teşvik amacıyla hayatta olan münafıkların kalplerini yumuşatmak için söylemiştir.

Râzî de Gazâlî gibi düşünmekte ve mefhûm-i muhâlefetin umûm niteliğine sahip olmadığı görüşündedir. Nitekim “*Sâimedede zekâth vardır*” sözünden, ma‘lûfe’de zekâthın gerekli olmadığına delâlet etmediğini ileri sürmektedir. Ona göre, sıfatla mukayyed olan hitap, eğer onun mefhûm-i muhâlefetine delâlet etmiş olsaydı, bu ya onun lâfzı ile ya da manası ile delâlet etmiş olacaktı. Fakat iki yönden de ona delâlet

<sup>1491</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 157.

<sup>1492</sup> et-Tevbe, 9/80.

<sup>1493</sup> Buhârî, **Tefsîr**, 65/12, 4670; Müslim, **Sıfâtu’l-Munâfikîn**, 50, 6958.



etmemiştir. Dolayısıyla hiçbir şekilde mefhûm-i muhâlefetine delâlet etmemesi gerekmemektedir.<sup>1494</sup>

Âmidî ise Şâfiî'nin sıfat ile kaydlatdığı mefhûmun her zaman geçerli olmadığını ifade etmektedir. Ona göre, “*Yoksulluk korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin.*”<sup>1495</sup> âyetinde geçen “*yoksulluk korkusu*”nun mefhûm-i muhâlefeti söz konusu değildir. Çünkü çocukların öldürülmesinin yasaklanması, yoksulluk durumunda öldürülmenin haramlığına taalluk etmekle meydana gelmiştir. Oysa yoksulluk korkusu olmadığı durumda öldürmenin yasak olması, yoksulluk korkusu sebebiyle öldürmenin yasaklanmasından daha önceliklidir.<sup>1496</sup>

Buraya kadar yapılan tartışmalar, mefhûm-i muhâlefetin umûm niteliğine sahip olup olmadığı ve umûm bir lâfzı tahsis etme gücünün bulunup bulunmadığı veya mantûkun hükmüne konan kayıtlar bakımından mefhûm-i muhâlefetin çeşitleri etrafında cereyan ettiği görülmektedir. Şâfiî ile Cüveynî arasındaki tartışma, daha çok lâfzî bir tartışma olmakla birlikte Cüveynî'nin öne sürdüğü kaygının dikkate alınması gerektiği söylenebilir. Gazâlî ve Râzî'nin görüşlerine gelince bunların kendi uygulamaları, konuya dair verdikleri misaller ve fûrudaki farklı yaklaşımları sebebiyle bazı araştırmacılar tarafından haklı eleştirilere maruz kalmışlardır.<sup>1497</sup> Zira mefhûm sıfatının kabulü veya reddi durumunda hüküm üzerinde ciddi farklı sonuçlar doğurmaktadır.<sup>1498</sup> Kanaatimizce kendi zamanına kadar gelen görüşleri ciddi bir değerlendirmeye tâbi tutuktan sonra Şâfiî'nin sadece sıfat ile kaydlatdığı mefhûmun her zaman geçerli olmadığını ifade eden Âmidî'nin görüşü tercihe şayandır.

Netice olarak çok detaylı ve geniş tartışmaların cereyan ettiği bu mevzu, Şâfiî ile bir kısım Şâfiî usûlcüler arasında görüş ayrılıklarına sebep olmuştur. Öyle ki Cüveynî, Mefhûm-i muhâlefet ile amel etme hususunda Şâfiî'den farklı düşünmediği halde, mefhûm-i muhâlefete dair mantûkun hükmüne konan kayıtların tümünü, sıfat

<sup>1494</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, I, 397.

<sup>1495</sup> el-İsrâ, 17/31. وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ

<sup>1496</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 73-74.

<sup>1497</sup> bk., Erdem, “Şâfiî Usûlcülerin İmam Şâfiî'nin Usûlünü Temsil Sorunu”, s. 101-102.

<sup>1498</sup> Mefhûm sıfatını kabulü veya reddi durumunda hüküm üzerindeki farklı sonuçlara dair misalleri için bk., Edîb Sâlih, *Tefsîru'n-Nusûs*, I, 559.

çeşidi altında değerlendiren Şâfiî'ye katılmamıştır.<sup>1499</sup> Gazâlî, Râzî ve Âmidî ise bu mevzuda mefhûm-i muhâlefet ile amel edilmeyeceğini ileri sürerek tamamen farklı bir görüş ortaya koymuşlardır. Kanaatimizce bu konudaki tartışmalarda, Şâfiî'nin görüşünün birkaç yönden tartışmaya açıktır. Bu yüzden ona muhalif olan Şâfiî usûlcüler, konuya dair oldukça detaylı birçok aklî ve naklî gerekçeler öne sürmüşlerdir. Ancak buna karşılık mefhûm-i muhâlefetin, sahih bir istidlâl yolu olduğunu kabul eden fakihler, bu mefhûmla amelin gerçekleşmesi için bir takım şartlar öne sürmüşlerdir ki bunların dikkate alınması gerektiği kanaatindeyiz.<sup>1500</sup>

### 2.3.3.4.2.2. Mefhûm-i Muhâlefetin Çeşitleri

Mefhûm-i muhâlefet, mantûkun hükmüne konan kayıtlara göre birçok çeşide ayrıldığını belirtmiştik. Ancak Şâfiî usûlcülerin bu çeşitlerin adedinde ve sırasında bir görüş birliği içinde olmadıkları görülmektedir.<sup>1501</sup> Bunun sebebi, mezkûr çeşitlerden bir kısmı müstakil olarak ele alınması bir kısmının ise diğer başka çeşitlerin içinde zikredilmiş olmasıdır. Genel olarak müstakil şekilde ele alınan delîlu'l-hitâb çeşitleri ise şunlardır: Mefhûm-i Şart, Mefhûm-i Gâye, Mefhûm-i Sıfât, mefhûmu'l-isim, mefhûmu'l-hal, mefhûmu'l-adet, mefhûmu'l-lakab. Burada

<sup>1499</sup> Cüveynî, **el-Burhân**, md., 377.

<sup>1500</sup> Bu şartlar şunlardır:

1. Naslardaki kayıtlar, mübalağa, teşvik sakındırma gayesi taşımalıdır. *إِنِ اسْتَعْفَرَ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ* (et-Tevbe, 9/80.) âyetindeki “سَبْعِينَ/yetmiş” kaydı mübalağa ifade etmektedir. Mefhûm-i muhâlefiyle, yetmişten fazla istiğfarın onlar için faydalı olacağına delâlet edilmemektedir.
2. Kelâmdaki kayıt, âdet olan bir şeyi (tatbikatı) ifade eder bir mahiyette bulunmamalıdır. *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ* (Âl-i İmrân, 3/130.) âyetinde “أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً” kaydı, cahiliye döneminde gerçekleşen uygulama ve teamülünü ifade etmektedir. Dolayısıyla bu nassın mefhûm-i muhâlefiyle amel edilmez.
3. Meskûtun anı, hüküm itibarıyla mantûktan evla veya ona müsavi bulunmamalıdır. *فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ* (el-İsrâ, 17/23.)
4. Mantûkun zikri, muhatapça meçhul olmasından dolayı olmamalıdır. Meselâ, Hanbelî fakihlerinin durumu hakkında bilgi sahibi olmayan bir şahsa, “Hanbelî fakihler faziletli kimselerdir” denilse, bu sözden, diğere mezhep fakihleri faziletli değildir anlamı çıkarılamaz.
5. Mantûkun zikri, bir soru veya olaya cevap olarak vukû bulmuş olmamalıdır. Meselâ, sâime develerden zekât lazım gelip gelmeyeceğini soran kimseye, “Sâime olan develerden zekât lazım gelir” denilse, bu söz, sâime koyunlardan ve diğer hayvanlardan zekât lazım gelmeyeceğine delâlet etmez.
6. Mefhûm-i muhâlefin sabit olduğu yerde, bunun aksini gösteren özel bir delil bulunmamalıdır. *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرُّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى* (el-Bakara, 2/178.) âyetinin mefhûm-i muhalifine göre, bir kadını öldüren erkek kısas yoluyla öldürülmez. Fakat kadını öldüren erkeğin kısas yoluyla öldürüleceğini, “وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ” el-Mâide, 5/45. âyeti belirtmiştir. bk., Atar, **a.g.e.**, s. 292-294.

<sup>1501</sup> Geniş bilgi için bk., Şîrâzî, **el-Luma'**, s. 106; Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, I, 228; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 57; Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, III, 97; Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, s. 596.

bunların her birini tek tek ele almamız tezimizin amaç ve sınırlarını aşacak boyutta olduğundan hakkında tartışma bulunan çeşitleri incelemekle iktifa edeceğiz.

Şunu ifade edelim ki bu konu, bir önceki konuda değindiğimiz “*mefhûm-i muhâlefetin şer‘i bir delil olup olmadığı*” konusuyla yakından ilişkidir. Zira mefhûm istidlâlinin mahiyeti ve mefhûm-i muhâlefet ile istidlâl yapılıp yapılmayacağı hususları mantûkun hükmüne konan kayıtlar yani mefhûm-i muhâlefet çeşitleri yönüyle ele alınmış ve onlar etrafında çok detaylı usûlî tartışmalar cereyan etmiştir.<sup>1502</sup> Ancak bu tartışmaların sistemli bir şekilde ortaya çıkması, İmâm Şâfi‘den sonraki dönemlere rastlamaktadır. İmâm Şâfi‘, mefhûm-i muhâlefet çeşitlerin tümünü sıfat kavramı altında değerlendirmiştir. Onun bu tutumu Cüveynî tarafından eleştiriye maruz kalmıştır.

#### 2.3.3.4.2.2.1. Mefhûm-i Sıfât

Bu konu daha önce ele aldığımız mefhûm-i muhâlefetin (delîlu‘l-hitâb)’ın kabulü ve reddi etrafında cereyan eden tartışmalarla paralel bir içeriğe sahip olduğundan yukarıdaki tartışmalar burada da geçerlidir. Fakat konunun daha iyi anlaşılması adına sadece birkaç hususa değinilecektir.

Usûlcüler mefhûm-i sıfâta, mukayyed olan hükme delâlet eden lâfzın, o sıfatın bulunmaması halinde hükmün zıddı hakkında sabit olmasını kast etmektedirler. Bu mefhûm-i muhâlef çeşidi, birçok usûlcü tarafından illet, zarf, adet, hâl, gibi çeşitlere ayrılmıştır.<sup>1503</sup> Nitekim Cüveynî, bu çeşitlerin tamamını mefhûm-i sıfât çeşidi olarak değerlendiren İmâm Şâfi‘ye katılmamaktadır.<sup>1504</sup>

Bu konuyla ilgili şu örnekler verilmiştir: “*Sizden kimin, hür mü‘min kadınlarla evlenmeye gücü yetmezse sahip olduğunuz mü‘min genç kızlarınızdan (cariyelerinizden) alsın.*”<sup>1505</sup> Bu âyette görüldüğü gibi cariyeler mü‘min olarak

<sup>1502</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 359; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 154; Râzi, *el-Mahsûl*, I, 397; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 73-74.

<sup>1503</sup> Irâkî, *el-Gaysu‘l-Hâmi‘*, s.267.

<sup>1504</sup> Geniş bilgi için bk., Cüveynî, *el-Burhân*, md., 377.

<sup>1505</sup> en-Nisâ, 4/25.

vasıflandırılmıştır. Dolayısıyla Şâfiî'ye göre, bu vasfı taşımayan yani mü'min olmayan cariyelerle evlenmek caiz değildir.<sup>1506</sup>

Gazâlî, Râzî ve Âmidî mefhûm-i muhâlefeti kabul etmedikleri için bu hususta imamları ile ayın görüşte değildirlir.<sup>1507</sup> Daha önce zikrettiğimiz “*Sâime küçükbaş hayvanlarda zekât vardır.*”<sup>1508</sup> hadisi ile “*Zengin alacaklısını oyalaması zulümdür*”<sup>1509</sup> hadisi yukarıda mezkur ayet gibidirler.<sup>1510</sup>

### 2.3.3.4.2.2. Mefhûm-i Şart

Bu mefhûm çeşidi, bir önceki sıfat mefhûmünden daha kuvvetlidir.<sup>1511</sup> Mefhûm-i Şarttan maksat, şarta bağlı olan hükmün zıddının, şartın bulunmadığı durumda sübutuna delâlet etmesidir.<sup>1512</sup> Bu konuda usûlcüler, Arap gramercilerinden farklı olarak namazın sıhhati için abdestin şart olması gibi fikhî anlamı da kastetmektedirler.<sup>1513</sup> Konuya dair verilen örneklerden biri şöyledir: “*Size bir fasık haber getirdiğinde bunu (haberi) iyice araştırın*”<sup>1514</sup> Diğer bir âyet ise şöyledir: “*Eğer hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin.*”<sup>1515</sup> Âyetin nassına göre boşanmış ve iddet bekleyen hamile kadına doğumuna kadar nafaka verilmesi gerekir. Âyetin mefhûm-i muhâlefetine göre ise hamile olmayan kadın için bir nakafa söz konusu değildir. Bu hüküm de nasta varid olan şarttan anlaşılmaktadır.<sup>1516</sup>

Bu ve benzeri nasları dikkate alan Şâfiî usûl geleneğinde, şartla oluşan bu mefhûm-i muhâletle amel edilip edilmeyeceği hususunda iki yaklaşım söz konusu olmuştur.

1. İmâm Şâfiî başta olmak üzere birçok Şâfiî usûlcüsü mefhûm-i şartla amel etmişlerdir.

<sup>1506</sup> Şâfiî, *el-Umm*, VI, 407, VIII, 68.

<sup>1507</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 164; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 397; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 73.

<sup>1508</sup> Buhârî, *Zekât*, 24/38, 1454.

<sup>1509</sup> Buhârî, *İstikrâz ve Adâbu'd-Duyun*, 43/12, 2400.

<sup>1510</sup> Geniş bilgi için bk., Cüveynî, *el-Burhân*, md., 359; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 63-75.

<sup>1511</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, II, 199; Irâkî, *el-Gaysu'l-Hâmi'*, s. 128.

<sup>1512</sup> Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, I, 228; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 387; *el-İhkâm*, II, 75; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 119.

<sup>1513</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, I, 387.

<sup>1514</sup> *el-Hucurât*, 49/6.

<sup>1515</sup> *et-Talâk*, 65/6.

<sup>1516</sup> Şâfiî, *el-Umm*, VI, 603.

2. Gazâlî ve Âmidî ise onunla amel etmemişlerdir.<sup>1517</sup>

Bu konuda İmâm Şâfiî gibi düşünmeyen Gazâlî ve Âmidî'nin Bâkillânî'den etkilendiği görülmektedir. Zira onlara göre şart, yalnızca bulunduğu zaman hükmün sabit olacağına delâlet eder. Şartın yokluğu durumunda ise hükme delâlet etmez.<sup>1518</sup>

Gazâlî, yukarıda zikredilen âyetteki iddet bekleyen hamile kadına nafaka verilmeyeceğine dair hüküm hususunda Şâfiî ile aynı düşünmektedir. Fakat hükmün dayanağı noktasında ondan ayrılmaktadır. Zira İmâm Şâfiî'ye göre hüküm, âyetin mefhumundan anlaşılmaktadır. Gazâlî'ye göre ise aslında nikâh bağının kalkmasıyla, hamile olan ve olmayan kadınların nafakaları düşer; ancak hamile kadınlar, âyetin nassı ile istisna edilmiştir. Dolayısıyla hamile olmayan kadınlara nafakanın verilmemesi mefhûm yoluyla değil, nafakanın illeti olan nikâhın ortadan kalkması sebebiyledir.<sup>1519</sup>

Cüveynî ise bu konuda imamıyla aynı düşünmekte ve şartla oluşan mefhûm-ı muhâlefetle amel etmeyenleri çok ağır bir dille eleştirmektedir.<sup>1520</sup>

### 2.3.3.4.2.2.3. Mefhûm-i Gâye

Mefhûm-i gâye, gâye ile mukayyed olan hükmün aksinin, gâyenin sonrası hakkında sabit olmasıdır.<sup>1521</sup> Mefhûm-i gâye ile mefhûm-i şart arasındaki fark; gâye ile oluşan hükmün, gâyenin oluşmasından öncesine, şartla oluşan hükmün ise şartın oluşmasından sonrasına taalluk etmesidir.<sup>1522</sup> Bu konuya getirilen örnekler şunlardır: “*Sonra da akşama kadar orucu tam tutun.*”<sup>1523</sup>, “*Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın.*”<sup>1524</sup>, “*Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın, onun dışında bir başka kocayla nikâhlanmadıkça ona helal olmaz.*”<sup>1525</sup>

<sup>1517</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 164; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 75.

<sup>1518</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 164; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 75.

<sup>1519</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 164.

<sup>1520</sup> Geniş bilgi için bk., Cüveynî, **et-Telhîs**, II, 140; a.mlf., **el-Burhân**, md., 370; Subkî, **el-İbhâc**, I, 630.

<sup>1521</sup> Ebû Zehra, **Fıkıh Usûlü**, s. 154.

<sup>1522</sup> Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, I, 228.

<sup>1523</sup> el-Bakara, 2/187. **ثُمَّ آتَمُوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ**

<sup>1524</sup> el-Bakara, 2/222. **وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ**

<sup>1525</sup> el-Bakara, 2/230. **فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ**

Bu konudaki ihtilaf, gâye ile mukayyed olan hükmün aksinin, gâyenin sonrası için geçerli olup olmaması noktasındadır. Zerkeşî, Şâfiî usûl geleneğinde bu mefhûm türüne Âmidî dışında hiç kimsenin karşı çıkmadığını, şart mefhumunu kabul etmeyen Gazâlî'nin bile bu mefhum türünü kabul ettiğini belirtmektedir.<sup>1526</sup> Bu tür mefhûm-i muhâlefeti kabul edenlere göre, âyetlerde varid olan hükümler için bir sınır çizilmiştir; oruç için akşamın olabilmesi için gündüzün, eşlere yaklaşabilmek için ise hayzın sona ermesi gerekmektedir. Aynı şekilde ilk koca tarafından bain bir talakla boşanmış kadının da ona tekrar helal olması için bir başka adamla evlenip boşanması lazımdır. İşte bütün bunların delâleti mefhûm-i muhalifi ile yani gâye mefhumuyla anlaşılmaktadır.<sup>1527</sup>

Gazâlî bu tür mefhûmu kabul etmeyenlerin, belirlenen gâyeden önceki hükmü doğrudan nutk olduğunu, gâyeden sonrası için ise sükût olduğunu, dolayısıyla nutkun, önceki halî üzerinde kalacağını ileri sürdüklerini belirtmektedir.<sup>1528</sup> Gazâlî sözlerinin devamında Bâkillânî'nin de bu tür mefhûmu kabul ettiğini ve gerekçesini şöyle dile getirmektedir:

*“Allah Teâlâ'nın, ‘Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın.’<sup>1529</sup> ve ‘bir başka kocayla nikâhlanmadıkça ona helal olmaz.’<sup>1530</sup> buyrukları müstakil bir kelâm değildir. Eğer bu sözler ‘onlara yaklaşmayın’ ve ‘ona helal olmaz’ sözleriyle ilişkilendirilmezse anlamsız bir kelâm olurlar. Bu kelâm ancak ‘temizlenince yaklaşın’ ve ‘bir başka adamla nikâhlandıktan (boşandıktan) sonra yeniden helâl olur.’ anlamları içerdiği için sahihtir.”<sup>1531</sup>*

Bu tür mefhûm-i muhâlefeti kabul etmeyenlere göre, mezkûr âyetlerde varid olan hükümler bir vakit veya bir durumla takyîd edilmiştir ki, bu kayıd ortadan kalkınca yasaklanan durumlar da ortadan kalkar. Âmidî, bu görüşte olanların delillerini zikretmek yerine karşıt görüşü savunanların yani mefhûm-i muhâlefeti kabul edenlerin gerekçelerini ele alıp çürütmeye çalışmaktadır. O şöyle demektedir:

<sup>1526</sup> Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, II, 130.

<sup>1527</sup> Mezkûr âyetler hakkında bk., Şâfiî, **el-Umm**, VII, 349, 468.

<sup>1528</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 166.

<sup>1529</sup> el-Bakara, 2/222. وَلَا تَقْرَبُواهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ

<sup>1530</sup> el-Bakara, 2/230. فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ

<sup>1531</sup> Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 166-167.

“Gâye ile mukayyed olan hükmün aksinin, gâyenin sonrası hakkındaki hükmün sabit olduğuna delâlet etmesi ancak şu durumlardan biriyle mümkündür; ya hükme delâleti sarîh bir lâfzı ile olurdu, ya da takyîd, gâye sonrası hükmün nefyine delâlet etmeseydi, gâye ile takyîdin bir faydası olmazdı. Ya da başka cihetler söz konusu olurdu.”<sup>1532</sup> Âmidî, mefhûm-i muhâlefeti kabul edenlerin bu gerekçelerine şöyle karşı çıkmaktadır:

“Birinci durum imkânsızdır. Çünkü lâfız, sarîh bir şekilde gâyeden sonraki hükmün aksine delâlet etmez. İkinci duruma gelince, “takyîd”in faydası sadece bu mefhûm türüne kâil olanların zikrettiklerinden ibaret değildir. Aksine “takyîd”in, hitaptan önce varid olan hükmün gâyeden sonrada baki oluşunu bildiren bir faydası vardır. Diğer bir ifade ile takyîdin kendisinde hükmün, ispat ve nefye maruz kalmaması gibi bir faydası vardır. Üçüncü durum ise zaten asıl olarak yok hükmündedir. Çünkü iddia sahibi iddiasını açıklamak zorundadır ki onlar bunu dile getirmemişlerdir.”<sup>1533</sup>

Âmidî sonuç olarak şunları dile getirmektedir: “Gâyeden sonra varid olan hükmün, gâyeden önce geçen hükmün bir benzeriyle gelmesi hususunda bir mani bulunmamaktadır. Bu durumda; gâye ile mukayyed olan hükmün aksi ya gâyenin sonrası hakkındaki hükmün sabit olduğuna delâlet eder ya da etmez. Birinci durumunda, nefyettiği şeyin tahkikiyle beraber hükmün ispatı gerekir ki bu aslın hilafına olur. İkinci durumda ise yani delâlet etmezse, o da zaten bizim talep ettiğimizdir.”<sup>1534</sup>

Kanaatimize göre bu konuda mefhûm-i muhâlefeti kabul eden cumhurun görüşü daha isabetlidir. Zira Âmidî’nin cumhurun görüşünü zayıflatmak için yaptığı açıklamalar tekellüf içeren argümanlardır.

---

<sup>1532</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, II, 78.

<sup>1533</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, II, 78-79.

<sup>1534</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, II, 78-79.

#### 2.3.3.4.2.2.4. Mefhûm-i Aded

Mefhûm-i aded, belirli bir adetle mukayyed bulunan hükmün aksinin, o aded bulunmadığı zaman sabit olmasıdır.<sup>1535</sup> Bu husustaki ihtilaf noktası, adedle mukayyed olan bir hükmün aksi olan aded miktarında bir eksikliğin veya fazlalığın caiz olup olmaması hususundadır.<sup>1536</sup> Âmidî'nin de dediği gibi bu konudaki tartışmalar detay kısmındadır.<sup>1537</sup> Zira bu meselede üç durum söz konusudur:

1. Hiçbir şekilde artırma ve eksiltmenin mümkün olmaması. Meselâ, âyette: *“Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun.”*<sup>1538</sup> buyrulmaktadır. Bu ayet mantûku ile zina eden erkek ve kadının cezasının yüz değnek olduğuna delalet etmektedir. Mefhum-i muhalifi ile de, yüzden fazla değnek vurmanın gerekmediğine delalet etmektedir. Görüldüğü üzere bu cezada değnek sayısı bellidir ve sayının artırılması veya eksiltilmesi caiz değildir. Bunun caiz olmadığı ise mefhûm muhâlefetten anlaşılmaktadır.

2. Mutlak manada eksilmenin mümkün olmaması. Hadiste şöyle buyrulmaktadır: *“Su kulleteyn'e ulaştığında pislik taşımaz.”*<sup>1539</sup> Buna göre, su kulleteynden az olması halinde necaset taşıdığı anlaşılır.

3. Mutlak manada fazlalığın mümkün olması. *“Su kulleteyn'e ulaştığında pislik taşımaz.”*<sup>1540</sup> Buna göre ise su, kulleteyn miktarı ve onun üstünde olması halinde necaset taşımaz.

İmâm Şâfiî'nin mefhûm-i muhâlefetin bu türüyle amel etmeyi kabul ettiği rivâyet edilmiştir.<sup>1541</sup> Bu görüşü savunanların tutundukları delillerden biri de şudur: *“Onlar için ister bağışlanma dile ister dileme (fark etmez.) Onlar için yetmiş kez bağışlanma dilesen de, Allah onları asla affetmeyecektir.”* Âyeti nazil olduktan sonra Hz. Peygamber (s.a.v.), *“Ben de yetmişden fazla istiğfar ederim.”*<sup>1542</sup> buyurdu. Bu da,

<sup>1535</sup> Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, II, 191; Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, s. 599.

<sup>1536</sup> Râzî, **el-Mahsûl**, I, 392; Subkî, **el-İbhâc**, I, 639.

<sup>1537</sup> Âmidî, **el-İhkâm**, II, 80.

<sup>1538</sup> en-Nûr, 31/2. الرَّانِيَّةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ

<sup>1539</sup> Ebû Dâvûd, **Taharât**, 1/33, 63 vd.

<sup>1540</sup> Ebû Dâvûd, **Taharât**, 1/33, 63 vd.

<sup>1541</sup> Subkî, **el-İbhâc**, I, 639; Şevkânî, **a.g.e.**, s. 599.

<sup>1542</sup> Buhârî, **Tefsîr**, 65/12, 4670; Müslim, **Sıfâtü'l-Munâfikîn**, 50, 6958.



âyette yetmiş sayısına delâlet eden hükmün, yetmişin dışındaki sayıların hükmü gibi olmadığını göstermektedir.<sup>1543</sup> Diğer bir ifade ile, Resûlullah, bu âyetin mefhûmu muhâlefetinden mezkûr hükmün, yetmiş sayısından fazlasına delâlet etmediğini anladığı için böyle söylemiştir.<sup>1544</sup>

İmâm Şâfiî bu konuya dair *el-Umm*'da Hz. Peygamber'in "*su kulleteyn'e ulaştığında pislik taşımaz.*"<sup>1545</sup> şeklindeki hadisin, su kulleteynden fazla olması halinde necaset taşımayacağına kulleteynden az olması halinde ise necaset taşıyacağına delâlet ettiğini belirtmektedir.<sup>1546</sup>

İmâm Şâfiî'nin aksine Cüveynî ve Gazâlî gibi usûlcüler bu tür mefhûmu kabul etmemektedirler.<sup>1547</sup> Cüveynî, mezkûr âyet nazil olduktan sonra Hz. Peygamber'den rivâyet edilen haberin, sahih olmadığını, Gazâlî ise onun haber-i vahit olduğunu söylemektedir. İkisine göre de bu haber hüccet olarak gösterilmez.<sup>1548</sup> Zira Resûlullah (s.a.v.), âyetteki yetmiş sayısının, münafıklar hakkında artık bir ümit kalmadığını ve mağfiret arzusunu kesme hususunda mübalağa olarak zikredildiğini herkesten daha iyi biliyordu. Ayrıca bu onun mağfiretten kastı ölmüş olan münafıkları için değil, gördüğü bir maslahata binaen ve dine teşvik amacıyla hayatta olan münafıkların kalplerini dine meylettirmek için olduğunu söylemiştir.<sup>1549</sup>

Mefhûm-ı muhalif deliliyle amel etme işlemini kabul etmeyenler, nasların belirlediği şekliyle hiçbir surette artırma veya eksiltmenin söz konusu olamayacağını söylemekte ve daha önce zikri geçen şu âyeti delil göstermektedirler: "*Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun.*"<sup>1550</sup> Bu ayete göre mefhûm-ı muhalif ne fazlalık ne de eksiklik yönleriyle kabul edilmez. Çünkü cezayı artırmak zülüm, eksiltmek ise Allah Teâlâ'nın belirlediği cezanın bir kısmını ihmal etmek olur ki bu ikisi de caiz değildir. Bununla birlikte zihâr kefareti gibi konularda

<sup>1543</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 107.

<sup>1544</sup> Subkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, I, 640.

<sup>1545</sup> Ebû Dâvûd, *Taharât*, 1/33, 63 vd.

<sup>1546</sup> Şâfiî, *el-Umm*, II, 23.

<sup>1547</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 107; Cüveynî, *el-Burhân*, md., 363; Subkî, *el-İbhâc*, I, 639

<sup>1548</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, md., 363; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 107.

<sup>1549</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 108.

<sup>1550</sup> en-Nûr, 31/2. الرَّانِيَّةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ.

kişi kendi rızasına göre bir artırım yapsa bunu ancak bir nafîle kabilinde yapmış olur.<sup>1551</sup>

Râzî ve Âmidî ise aslında Şâfiîye yakın bir görüş paylaşmaktadırlar. Onlara göre bu konudaki ihtilaf ayrıntılardadır.<sup>1552</sup> Her ikisinin görüşünü Âmidî şu şekilde özetlemektedir: “*Hüküm bir sayı ile mukayyed edildiğinde bu hükmün subût olmasına delâlet eden şeyin, o sayının fazlalığına delâlet etmesi tariki evladır. Zira Allah Teâlâ’nın, zina edene kişiye yüz değneğin vurulmasını emretmesi veya Hz. Peygamber’in “su kulleteyne ulaştığında pislik taşımaz.”<sup>1553</sup> şeklinde haber vermesi gibi naslara binaen, yüz değneğin üst sınırındaki sayının haram olması ve suyun kulleteyn miktarından fazla olması halinde necaset taşımaması tariki evla mahiyetindedir. Çünkü yüz sayısı ve kulleteyn miktarındaki fazlalık yüz sayısı ve iki kulleteyn hususundadır. Bu durum yüz sayısı ve kulleteyn miktarından daha az bir sayıda olsaydı hüküm yüz ve kulleteyne yine aynı şekilde delâlet edecek miydi yoksa onun tam tersine bir hüküm mü olacaktı işte ihtilaf noktası burasıdır.*<sup>1554</sup> Âmidî daha önce geçen mezkûr görüşleri de zikrettikten sonra, “*bu durumda mefhûm-ı muhâlîf delilinin mutlak olarak nefyedilmeyeceği gibi mutlak olarak da kabul edilmeyeceği*”<sup>1555</sup> şeklinde bir görüş ortaya koymaktadır. Sonuç itibariyle Râzî ve Âmidî’ye göre, bu konuda kesin bir karara varmak için ayrıntılı bir delilin olması gerekmektedir.

Bu konudaki görüşler neticesinde ilk bakışta İmâm Şâfiî’ye muhalif görüşlerin daha isabetli olduğu söylenebilir. Ancak Cüveynî gayr-i sahih olarak nitelediği hadisin aslında sahih olduğu, bu yüzden de ona ve Gazâlî’ye yapılan itirazları göz önünde bulundurursak bu görüşte olanların delilinin zayıfladığı anlaşılır. Öte yandan İmâm Şâfiî’nin *el-Umm*’da yer verdiği misallere bakıldığında ise onun görüşünden mefhûm-ı muhalîf deliliyle amel etmenin, mutlak olarak reddedilmeyeceği gibi mutlak olarak kabul edilmeyeceği gibi bir sonuç çıkmaktadır.<sup>1556</sup> Her ne kadar kendisi bunu açıkça beyan etmese de bu görüşü bazı

<sup>1551</sup> Ebû Zehra, *Fıkıh Usûlü*, s. 154.

<sup>1552</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, I, 39; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 80

<sup>1553</sup> Ebû Dâvûd, *Taharât*, 1/33, 63 vd.

<sup>1554</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 80.

<sup>1555</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 80.

<sup>1556</sup> Şâfiî, *el-Umm*, II, 13, 23.

âlimler açıkça savunmuşlardır.<sup>1557</sup> Kanaatimizce İmâm Şâfiî, Râzî ve Âmidî arasında benzer bir görüş söz konusu olup onların ortaya koyduğu görüş daha isabetli görünmektedir. Zira zina suçunda yüz değnek sayısını artırmak veya ziyade etmek caiz değildir. Ancak suyun kulleteynden fazla olması onun necaset taşımayacağı tarik evla ile bildirir. Suyun kulleteynden az olması halinde ise mefhûm-i muhâlefetinden onun necaset taşıdığına anlaşılması evladır.

#### 2.3.3.4.2.2.5. Mefhûm-i Hasr

Mefhûm-i hasr, hükmü, mezkûr bir şeyin dışındakilerden nefyederek onda sabit kılmak demektir.<sup>1558</sup> Bir şeyin sadece bir şeye ait olduğunu vurgulama için kullanılan “ما/Mâ” ve “إلا/İllâ”, “إنما/İnnemâ” gibi edatlarla veya mübteda ile yapılan hasırda söz konusu olan bir mefhûm türüdür.<sup>1559</sup> Mefhûm-i hasra dair üç görüş bulunmaktadır:

1. Mefhûm-i hasrı mutlak olarak kabul etmeyenler.
2. Mefhûm-i hasrın sadece mantûk yoluyla kabul edenler.
3. Mefhûm-i hasrı sadece mefhûm yoluyla kabul edenler.

Aralarında İmâm Şâfiî'nin bulunduğu cumhur, mefhûm-i hasrı kabul etmektedir.<sup>1560</sup> Bu mefhûm türünde üç durum söz konusudur:

1. “Mâ” ve “İllâ” ile yapılan hasr. Bunlar hasr edatlarının en kuvvetlisidir. Bu mefhûm türü istisnâ çeşitlerinden biri olup hükmü, mezkûr bir şeyde sabit kılmakta onun dışındakilerden nefyettir. Meselâ, “*Sadece Zeyd kalktı.*” sözü bu tür bir hasr ifade etmektedir. Mefhûmu, Zeyd'in kalktığına Mefhûmu muhâlefeti ise ondan başkasının kalkmadığına delalet etmektedir.<sup>1561</sup>

<sup>1557</sup> Geniş bilgi için bk., Âmidî, *el-İhkâm*, II, 80; Subkî, *el-İbhâc*, I, 640; Erdem, “Şâfiî Usûlcülerin İmâm Şâfiî'nin Usûlünü Temsil Sorunu”, s. 115.

<sup>1558</sup> Irâkî, *el-Gaysu'l-Hâmi'*, s. 127.

<sup>1559</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 165; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 82.

<sup>1560</sup> Irâkî a.g.e., s. 127.

<sup>1561</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 134.

İmâm Şâfîî'nin zâhir mezhebine göre, “Allah, temizlik olmayan namazı kabul etmez.”<sup>1562</sup> hadisin mantûku, taharetin sabit olduğuna delâlet ederken, mefhûmu muhâlefeti ise sıfatın yokluğu halinde hükmün ispatını gerekli kılmaktadır.<sup>1563</sup>

Usûlcüler, mefhûm-i hasrın delâletinin mefhûm yoluyla mı yoksa mantûk yoluyla mı olduğu noktasında ihtilafa düşmüşlerdir. Cumhurun görüşüne göre mefhûm-i hasrın delâleti mefhûm yoluyla.<sup>1564</sup>

2. “İnnemâ” ile yapılan hasr. Kuvvet açısından bir öncekine yakındır.

İmâm Şâfîî, *el-Umm*'da şöyle demektedir: “Bir gayr-i müslim, Müslüman birinin eliyle Müslümanlığı kabul edip onunla mevlâ olduktan sonra ölse onun mirası, Hz. Peygamber'in: ‘velâ hakkı sadece azad edene aittir.’<sup>1565</sup> sözü kabilinden olmaz. Yani hadis, azad edenden başka velâ hakkı kimseye ait değildir, anlamındadır.”<sup>1566</sup> Dolayısıyla İmâm Şâfîî'nin bu sözü iki manaya delâlet etmektedir:

1. Velâ hakkı sadece azad eden kimseye aittir.

2. Velâ hakkı azad eden kimseye intikal etmemektedir.<sup>1567</sup>

Sonuç olarak İmâm Şâfîî ve onun görüşünde olanlar göre, “İnnemâ” ispat ve nefyi anlamındadır.<sup>1568</sup>

İmâm Şâfîî'den farklı düşünen Âmidî göre ise “İnnemâ” edatı hasr ifade etmemektedir. Onun görevi müsbet olan hükmü tekit etmektir.<sup>1569</sup> Nitekim bazen “İnnemâ” edatı, meselâ şu hadiste “إِنَّمَا الرَّبَّاءُ فِي النَّسَبِئَةِ/Ribâ ancak nesîdedir”<sup>1570</sup> geldiği halde hasr ifade etmemektedir. Çünkü ribe'l-fadlın/fazlalık ribâsının haram

<sup>1562</sup> Müslim, *Taharât*, 2/2, 534.

<sup>1563</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 133.

<sup>1564</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 83; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 133; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, s. 602.

<sup>1565</sup> Buhârî, *Buyû'*, 34/67, 2156; Müslim, *İtk*, 20/3, 3765.

<sup>1566</sup> Şâfîî, *el-Umm*, V, 161, VII, 618; Zerkeşî, *a.g.e.*, III, 134.

<sup>1567</sup> Zerkeşî, *a.g.e.*, III, 134.

<sup>1568</sup> Zerkeşî, *a.g.e.*, III, 134.

<sup>1569</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 82; Irâkî, *el-Gaysu'l-Hâmî'*, s.128.

<sup>1570</sup> Müslim, *Musâkâ*, 22/19, 4065.

olduğuna dair icmâ söz konusudur. Dolayısıyla ribâ nesîe ribâsına münhasır olamaz.<sup>1571</sup>

3. Mübteda ile yapılan hasr. Burada mübteda, ister “العالم زيد” şeklinde “*el takısı almış*” olsun isterse “صديق زيد” “*izâfet terkibi*” şeklinde olsun fark etmez.<sup>1572</sup>

Mübteda ile yapılan hasr konusunda yapılan tartışmalar, İmâm Şâfiî ile Şâfiî usûlcülerinden ziyade, Şâfiî usûlcülerle Âmidî arasında cereyan etmektedir. Zira Şâfiî usûlcüler, mübtedanın hasr ifade ettiğine kail olurken Âmidî, bir önceki meselede olduğu gibi aynı gerekçelerle bunu kabul etmemektedir.<sup>1573</sup> Buradaki tartışma bu kadarıyla sınırlı kalmayıp ayrıca mübteda ile hasrı kabul edenler de bu kez hasrın mantûk yoluyla mı yoksa mefhûmla olacağı hususunda da ihtilaf etmektedirler. Ancak çok detaylı bir şekilde tartışıldığı anlaşılan bu mesele, İmâm Şâfiî’nin aralarında olmadığı bir tartışmadır.<sup>1574</sup>

Netice olarak İmâm Şâfiî ve onunla aynı görüşe kail olanların, “*İnnemâ*”yı ispat ve nefyi anlamında savunmaları, dil açısından dayanağı olan bir yaklaşımdır. Ancak Şâfiî’den farklı olarak; “*İnnemâ*” edatı hasr ifade etmemekte ve onun görevi müsbet olan hükmü tekit etmektir, şeklinde düşünen Âmidî’nin, hasrın farklı kullanımlarını dikkate alarak yaptığı bu değerlendirmesinin de göz ardı edilmemesi gerektiği kanaatindeyiz.

<sup>1571</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 82.

<sup>1572</sup> Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, III, 133; Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, s. 602.

<sup>1573</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, II, 83; Zerkeşî, *a.g.e.*, III, 133.

<sup>1574</sup> Geniş bilgi için bk., Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 165-166; Zerkeşî, *a.g.e.*, III, 135-138.

## SONUÇ

“Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî’ye Muhalif Usûlî Görüşler” adlı bu çalışmamız neticesinde vardığımız sonuçlar aşağıdaki gibidir:

- Şâfiî usûl geleneği, İslam hukuku ve düşünce tarihinde Hanefî metoduyla birlikte öne çıkan en önemli iki metottan birini teşkil etmektedir. Bu geleneğin kurucu ismi İmâm Şâfiî’dir. Şâfiî *er-Risâle* isimli eserinde ana hatlarıyla usûlü ortaya koymuştur. *er-Risâle* ile başlayan bu faaliyet, sonraki Şâfiî usûlcülerce ulaşılabilecek zirve noktasına taşınmıştır. Bu metodun, en önemli özelliği prensip olarak cüz’îyyat yerine küllî esasları, fer‘î meseleler yerine usûl kaidelerini öncelemek şeklinde tebarüz etmektedir.
- Mütakellimîn metodu, karakteristik yapısı gereği teorik bir özelliğe sahiptir. Bu yüzden Şâfiî usûl geleneğinde genel olarak Şâfiî usûlcüler, mezheplerinin etkisinde kalmamışlardır. Zira onlar her şeyden önce kendi yorum sistemlerini oluşturma ve geliştirmeye gayret etmişlerdir. Bu nedenle mezhep gayreti, ilmî düşüncelerini etkilememiştir. Kendilerine ulaşan usûlî gerekçelerle iktifa etmeyerek -usûlî meseleleri temellendirme noktasında- öncekilerden farklı delil ve yorumlara başvurmuşlardır. Bu çabanın bir ürünü olarak Şâfiî usûlcülerle Şâfiî arasında hatta bizzat Şâfiî usûlcüler arasında zaman zaman farklı görüşler tezahür etmiştir.
- Erken dönem Şâfiî usûlcüleri alanında tebarüz etmiş önemli ilim adamlarına talebelik etmişlerdir. Netice itibariyle Şâfiî usûl tarihinde iki önemli yaklaşım

ortaya çıkmıştır. Birincisi mezhebin üstünlüğünü ispatlama sâikiyle hareket ederken diğeri ilmi ölçüler dâhilinde mezhebin metodolojisini ortaya koymakla yetinmiştir. İkinci yaklaşımın mensupları -izledikleri müsbet yöntemin gereği olarak- yeri geldiğinde mezhep imamına bile muhâlefet etmekten çekinmemişlerdir.

- Şâfiî usûl tarihinde İmâm Şâfiî'ye yapılan pek çok muhâlefetin temelinde Sayrafi ve Bâkillânî'nin olduğunu söylemek mümkündür. Zira bu iki âlimle birlikte ortaya çıkan yeni usûlî yaklaşımlar sonraki Şâfiî usûlcüler tarafından da devam ettirilmiştir. Şîrâzî ve Sem'ânî'nin az, buna karşılık Cüveynî, Gazâlî, Râzî ve Âmidî gibi usûlcülerin ise daha çok muhâlefet ettikleri gözlenmiştir. Ayrıca bir çok tartışmada Cüveynî ve Gazâlî'nin görüşleri öne çıkmış ve genel itibariyle sonraki Şâfiî usûlcülerini yakından etkilemiştir. Râzî ve Âmidî ile de İmâm Şâfiî'ye muhalefet edilen hususların ana çerçevesi netlik kazanmıştır.
- Şâfiî usûl geleneğindeki dinamik işleyişin bir sonucu olarak birçok Şâfiî usûlcü başlangıçta savunduğu görüşlerden vazgeçmiş ve bir önceki görüşünün aksini savunmaya başlamıştır. Sözgelimi, Şâfiî usûl geleneğinin önemli temsilcilerinden Şîrâzî, *et-Tebşira* adlı eserinde savunduğu görüşlerin birçoğundan *el-Luma'* adlı eserinde vazgeçmiştir. Cüveynî, *et-Telhîs* ve *el-Burhân* adlı eserlerinde farklı görüşler ortaya koymuş, öğrencisi Gazâlî de *el-Menhûl*, *Şifâu'l-Galîl* ve *el-Mustasfâ* eserlerinde birbirinden farklı metotlar takip etmiştir.
- Şâfiî ile Şâfiî usûlcüler arasındaki ihtilaf, muhtevadan ziyade kavramsal düzeydedir. İmâm Şâfiî'nin metodolojisinde “*beyân*” merkezi bir konumunda olup diğer hususlar onun etrafında yer almaktadır. Buna karşılık Şîrâzî, Cüveynî, Râzî ve Âmidî gibi usûlcülerde “*delil*”, Gazâlî'de ise “*hüküm*” merkezi bir konumda bulunmaktadır. Şâfiî ile Şâfiî usûlcüler arasındaki birçok ihtilaf bu temele dayanmaktadır. Mesela Şâfiî'nin Kur'ân'da Arapça dışında yabancı kelimelerin varlığını kabul, Kur'ân'ın “*beyân*” vasfıyla telif edilemez. Şâfiî'nin nesih konusundaki şahsına münhasır yaklaşımı, Şâfiî usûlcüler nezdinde kabul

görmeyen en belirgin mesele olmuştur. Benzer ihtilaflar Sünnet, icmâ ve kıyasa dair pek çok meselede kendini göstermiştir.

- Şâfiî usûlcüler, istinbât metotları başlığı altında temel dilsel kavramlar olarak bilenen harflerin manaları, emir-nehîy, âmm-hâss ve mefhûm gibi daha çok lisânî konuların incelemesine ağırlık vermiştir. Bunlardan “*emir ve nehiy*” konularında Şâfiî ve takipçileri arasında bir takım ihtilaflar zuhur etmiştir. Ancak âmm-hâss, mefhûm gibi konulara taalluk eden meseleler hakkındaki ihtilaflar ise öze ilişkin olmayıp daha çok lâfzî düzeyde cereyan etmiştir. Bu tartışmaların çoğunun İmâm Şâfiî’ye izafe edilen fakat mevcut eserlerinde yer almayan nispeti tartışmalı görüşler çerçevesinde yapıldığı tespit edilmiştir.
- Şâfiî usûlcüler arasında söz konusu olan birçok usûlî ihtilaf, muhtevaya ilişkin olmayıp aynı muhtevaya götüren delil ve burhana ilişkindir. Şâfiî usûl geleneğinde, aynı usûlü prensibin birçok açıdan temellendirilebileceğine dair çok çarpıcı örnekler bulunmaktadır. Meselâ, Şâfiî usûlcülerden biri, bir âyetin başka bir âyetle veya Sünnet’le tahsise uğradığını ifade ederken bir diğeri, aynı âyeti mücmel olarak değerlendirmekte ve mezkur ayetin bir başka âyet ya da Sünnet’le beyan edildiğini savunmaktadır.
- Şâfiî ile Şâfiî usûlcüler arasındaki ihtilaf hakiki olmaktan ziyade lafzî düzeyde cereyan etmektedir. Şâfiî usûlcülerin farklılaştığı nokta, usûlün özüne halel getirmeden aynı konuları ve sonuçları farklı bir formatta ele almalarıdır.
- Şâfiî usûl geleneği, farklı metot ve görüşlerin hayat bulduğu zengin bir ilmî gelenektir. İhtilafın menfî yönlerinden ziyade müspet yönlerini göstermiştir. İslâm hukukundaki beşerî unsurun (insan aklının) önem ve değerini göstermesi açısından da önemli numular sunmuştur.



## KAYNAKÇA

ABDULKADİR, Ali Hasan, **Nazratun-Amme Fi Târîhi'l-Fıkhi'l-İslâmî**, Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, Kâhire 1965.

AKTEPE, İshâk Emin “İmâm Şâfiî'nin Hadisler Arasında Görülen Çelişkilere Bakışı” **Hadis Tetkikleri Dergisi**, (4/2), s. 55-80.

ALVÂNÎ, Tâhâ Feyyâz Cabir, “Usûlü Fıkıh İlminin Gelişim Süreci Üzerinde Düşünceler”, (çev.), Selahattin Kıyıcı, **YYÜİFD**, ( 3), s.368-395.

ÂMİDÎ, Seyfuddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, (thk.), Nâcî es-Suveyd, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrût 2010.

\_\_\_\_\_, **Muntehâ's-Sûl fî İlmi'l-Usûl**, (thk.), Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2003.

\_\_\_\_\_, **Ebkâru'l-Efkâr**, (thk.), Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2003.

ARSLAN, Gıyasettin, **İmâm Şâfiî'nin Kur'ân Okumaları**, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004.

APAYDIN, Yunus, “İctihâd”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XXI, TDV Yayınları, İstanbul 2000.

\_\_\_\_\_, “Haber-i Vâhid”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XIV, TDV Yayınları, İstanbul 1996.

\_\_\_\_\_, “Kıyas”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XXV, TDV Yayınları, Ankara 2002.

\_\_\_\_\_, “Nehiy”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XXXII, TDV Yayınları, İstanbul 2006.

ATAR, Fahrettin, **Fıkıh Usûlü**, MÜİFAV Yayınları, İstanbul 2013.

AYBAKAN, Bilal, **Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ**, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.

\_\_\_\_\_, **İmâm Şâfiî ve Fıkıh düşüncesinin Mezhepleşmesi**, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.

\_\_\_\_\_, “el-Umm”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XLII, TDV Yayınları, İstanbul 2012.

BAĞDÂDÎ, el-Hatîb Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, **Kitâbu'l-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye**, Dâiretu'l-Maârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbad 1937.

BÂKILLÂNÎ, Kâdî Ebû Bekr b. et-Tayyib b. Muhammed b. Ca'fer, **et-Takrîb ve'l-İrşâd fî Usûli'l-Fıkıh**, (thk.), Muhammed es-Seyyid Osman, Dârû'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2012.

BAKKAL, Ali, “İmâm Şâfiî'de Nesh Anlayışı”, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (3), 109-132.

BARDAKOĞLU, Ali, “Âm”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, II, TDV Yayınları, İstanbul 1989.

BASRÎ, Ebû'l Hüseyin Muhammed b. Ali b. Ebî et-Tayyib, **el-Mutemed fî Usûli'l-Fıkıh**, (thk.), Şeyh Halil el-Meys, Dârû'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût t.y.

BAŞOĞLU, Tuncay, “Sebr ve Taksim”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XXXVI, TDV Yayınları, İstanbul 2009.

BAYRAKTAR, Ahmet, “**Gazzâlî'nin Nesih Anlayışı (Analitik Bir Değerlendirme)**”, (Yüksel Lisans, Ankara Üniversitesi SBE), Ankara 2008.

BAYRAKTUTAR, Muâmmar, “**İmâm Şâfiî'de Lafza Bağlı Hadis/Sünnet Yorumu**”, (Doktora, Ankara Üniversitesi SBE), Ankara 2006.

BENNÂNÎ, Abdurrahman b. Câdullah el-Mağribî, **Hâşiyetu'l-Bennânî**, Dârû'l-Fikr, Beyrût 1995.

BEROJE, Sahip “İmâm Şâfiî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfiî Usûlcülerin Buna Yönelik Eleştirileri”, **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (9), 53-81.

\_\_\_\_\_, “Şâfiî'nin Sünnetin Kur'an'a Arzı Yöntemine Sünnetin Beyan Vasfı Çerçevesinde Yaklaşımı”, **Uluslararası İmâm Şâfiî Sempozyumu**, İstanbul 2012 (7-9-05-2010), 860-877.

\_\_\_\_\_, “Gazzâlî’nin Nesh Meselesinde İmâm Şâfiî’ye Muhâlefeti”, **900. Vefat Yılında Uluslararası Gazâlî Sempozyumu**, İstanbul 2012 (7-9-11-2011), 187-209.

BEYDÂVÎ, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer, **Minhâcü’l-Vüsûl ilâ İlmi’l-Usûl ve meahu Tehrîc Ehâdisi’l-Minhâc**, (thk.), Mustafa Şeyh Mustafa, Muessetu’r-Risâle Nâşirûn, Beyrût 2006.

BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, **Menâkibu’s-Şâfiî**, (thk.), es-Seyyid Ahmed sakar, Mektebutu Dâri’t-Turâs, Kâhire t.y.

BOLELLÎ, Nusreddin, **Belâgat**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2001.

BOZKURT, Mustafa “**Fahreddin Râzî’de Bilgi Teorisi**”, (Doktora, Ankara Üniversitesi SBE), Ankara 2006.

BUHÂRÎ, Alâeddîn Abdulazîz b. Ahmed, **Keşfu’l-Esrâr an Usûli’l-Pezdevî**, (Abdullah Mahmud Muhammed Ömer Haşiyesi ile birlikte, Dâru’l-Kutubu’l-İlmiye, Beyrût 1997.

BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, **Sahîhu’l-Buhâri**, (thk.), İzzeddîn Zallî, İmâd et-Tayyâr, Yâsir Hasan) Muessetu’r-Risâle Nâşirûn, Beyrût 2014.

CÂRBURDÎ, Ahmed b. Hasan b. Yusuf Fahreddin, **el-Muğnî fi’n-Nahv**, (Şerhu’l-Muğnî ile birlikte), (thk.), Muhammed Hâdî eş-Şemerhî el-Mardînî, Mektebetu Seydâ, Diyarbakır 2014.

CESSÂS, Ahmed b. Ali er-Râzî, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, (thk.), Muhammed Muhammed Nâsir, Dâru’l Kutubi’l-İlmiye, Beyrût 2010.

CENGİZ, Mehmet, “**Cüveynî’de İcmâ Teorisi (İlk Ekolleşmeler Dönemi İcmâ Temellendirilmesine Farklı Bir Yaklaşım)**”, (Yüksek Lisans, Selçuk Üniversitesi SBE), Konya 2007.

CÜHENÎ, Fehd b. Sa’d ez-Zâyidî, **-el-Kıyas İ’nde’l-İmâmi’s-Şâfiî**, Câmiatu’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye el-İdâretu’l-Âmme li’s-Sekâfe ve’n-Neşr, Riyâd 2003.

CÜRCÂNÎ, Abdulkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed, **Delâilu’l-İ’câz**, (thk.), Mahmud Muhammed Şâkir, Dâru’l-Medenî Cidde 1992.

CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, **Kitâbu’t-Ta’rifât**, (thk.), Muhammed Abdurrahman el-Meraşlî, Dâru’n-Nefâis, Beyrût 2012.

CÜVEYNÎ, İmâmü’l-Haremeyn Ebû’l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf, **el-Varakât**, (İbn Firkâh ve Mahallî şerhi ile birlikte) (thk.), Muhammed Hüseyin İsmail, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiye, Beyrût 2010.

- \_\_\_\_\_, **Kitabu't-Telhîs fî usûli'l-Fıkh**, (thk.), Abdullâh Cûlem en-Neybâlî, Şubbeyr Ahmed el-Umerî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 2007.
- \_\_\_\_\_, **el-Burhân fî Usûli'l fıkh** (thk.), Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, Dâru'l Vefâ, Kâhire 2012.
- \_\_\_\_\_, **el-Burhân fî Usûli'l fıkh** (thk.), Salah b. Muhammed b. 'Uveyda, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1997.
- \_\_\_\_\_, **el-Kâfiye fi'l Cedel**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrût 2010.
- ÇAĞIL, Nejdî, "Kur'ân Dili ve Retoriği Adlı Kitap Üzerine", **Marife Bilimsel Birikim** (2), 81-107.
- ÇALIŞ, Halit, "Şâfiî ve Yorumda Nesnellik Arayışı", **Uluslararası İmâm Şâfiî Sempozyumu**, İstanbul 2012, (7-9-05-2010), 726-239.
- ÇETİN, Abdurrahman, "Nesih", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XXXII, TDV Yayınları, İstanbul 2006.
- DAĞCI, Şamil, **İmâm Şâfiî'nin Hayatı ve Fıkh Usûlü İlmindeki Yeri**, DİB, Yayınları, Ankara 2004.
- DÂREKUTNÎ, Ali b. Ömer, **Sunenu'd-Dârekutnî**, Âlemu'l-Kutub, Beyrût 1986.
- DAVUT, İltaş, **Fıkh Usûlünde Mütakillimîn Yönteminin Delâlet Anlayış**, İsam Yayınları, İstanbul 2011.
- DEBÛSÎ, Abdullah b. Ömer İsâ, **Takvîmu'l-Edille**, (thk.), Şeyh Halil el-Meys, Dârû'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2001.
- ed-Dîb, Abdülazîm, **İmâmu'l-Harameyn, Hasâisuhu-Eseruhu-Menziletuhu**, Dârû'l-Vefâ, Mensûra 1988.
- DUMAN, Soner, **Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı**, İsam Yayınları, İstanbul 2009.
- DÖNMEZ, İbrahim Kâfi, "Beyân", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, VI, TDV Yayınları, İstanbul 1992.
- \_\_\_\_\_, "İcmâ", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XXI, TDV, İstanbul 2000.
- EBÛ DAVÛD, Süleyman b. el-Eşas es-Sicistânî, **Sunenu Ebî Dâvûd**, (thk.), Halîl Me'mûn Şihâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2001.
- EBÛ ZEHRÂ, Muhammed, **eş-Şâfiî, Hayâtuhu ve Asruhu-Ârâuhu ve Fıhhuhu**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire t.y.
- \_\_\_\_\_, **İmâm Şâfiî**, (çev.) Osman Keskioglu, DİB. Yayınları, Ankara 1987.
- \_\_\_\_\_, **Usûlu'l-Fıkh**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî Kâhire t.y.

- \_\_\_\_\_, **İslam Hukuku Metodolojisi**, (çev.) Abdulkadir Şener, Fecr Yayın Evi, Ankara 2000.
- \_\_\_\_\_, **Tarihu'l-Mezhebi'l-İslâm**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire t.y.
- EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid, **el-İmâmu's-Şâfiî ve Te'sisu'l-Aydiyûlûciyyeti'l-Vasatiyye**, Sînâ li'n-Neşr, Kahire 1992.
- EBYÂRÎ, Ali İsmail, **et-Tahkîk ve'l-Beyân fi's-Şerhi'l-Burhân**, (thk.), Ali b. Abdurrahman Bessâm el-Cezâirî, Dâru'd-Diyâ, Beyrût 2011.
- ERDEM, Erol, “**Şâfiî usûlcülerin İmâm Şâfiî'nin Usûlünü Temsil Sorunu (Beyân, Âmm, Hâss, Nesh, Hâber-i Vâhid)**”, (Doktora, Selçuk Üniversitesi SBE), Konya 2008.
- ERTURHAN, Sabri, “**Usûlcülere Göre Bir Hükmün Birden Çok İletle Ta'lîli**”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, (5), 95-124.
- ERTÜRK, Mustafa “**Haber-i Vâhid**” **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul 1996, XIV.
- ERUL, Bünyamin, **Sahabenin Sünnet Anlayışı**, TDV. Yayınları, Ankara 2012.
- EZHERÎ, Mansûr Muhammed b. Ahmed, **Tehzîbu'l-Luğa**, (thk.), İbrahim el-Enbârî, yy, t.y.
- FERRÂ, el-Kâdî Ebî Ye'lâ Muhammed b. Hüseyin, **el-Udde fi Usûli'l-Fıkh**, (thk.), Ahmed b. Ali Seyri'l-Mubârikî, y.y., Riyâd 1993.
- FÎRÛZÂBÂDÎ, Muciddin Muhammed b. Ya'kûb, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, (thk.), Halil Me'mun Şeyhâ, Dârû'l-Maârif, Beyrût 2009.
- GAZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, **el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl**, (thk.), Nâcî es-Suveyd, el-Mektebetu'l-Asrîyye, Beyrût 2008.
- \_\_\_\_\_, **Şifâu'l-Galîl fi Beyâni's-Şebeh ve'l-Muhayyel ve Mesâliki't-Tal'lîl**, (thk.), Nâcî es-Suveyd, el-Mektebetu'l-Asrîyye, Beyrût 2008.
- \_\_\_\_\_, **el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl**, el-Mektebetu'l-Asrîyye, Beyrût 2009.
- \_\_\_\_\_, **İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi**, (çev.) H. Yunus APAYDIN, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994.
- GÜRKAN, Menderes, “**İslam Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şâfiî'nin Yeri**”, (Doktora Erciyes Üniversitesi SBE), Kayseri 1997.
- GÜMAN, Osman, “**Fıkıh Usûlü Geleneğinde Farklı Bir Tavrı: Tevakkuf**”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (33), s. 139-172.

- HARÂBİŞE, Abdurraûf Mufzî, **Menhecu'l-Mütekellimîn fî İstinbâti'l-Ahkâmi's-Şer'iyeye**, Dâru İbn Hazm, Beyrût 2005.
- HASABALLAH, Ali, **Usûlü't-Teşrî'l-İslâmî**, Dâru'l-Meârif, Kâhire 1985.
- İRÂKÎ, Veliyyuddîn Ahmed b. Abrrahîm, **el-Gaysu'l-Hâmi' Şerhu Cem'i'l-Cevâmi'**, (thk.), Muhammed Tâmir Hicâzî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrût 2004.
- IZUTSU, Toshihiko, **Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar**, (çev.) Selahattin AYZAZ, Pinar Yayınları, İstanbul 2010.
- İBN ASÂKİR, Ali b. Hasan, **Tebyînu Kezibi'l-Mufterî fî mâ Nusibe**, Mektebutu'l-Ezheriyye Li't-Turâs, t.y.
- İBN FÂRİS, Ahmed b. Zekerriyâ b. Muhammed, **es-Sâhibey**, (thk.), Ömer Farûk et-Tabbâ', Dâru Mektebutu'l-Maârif, Beyrût 1993.
- İBN FÂRİS, Ebû Hüseyin Ahmed, **Mu'cemu Mekayîsi'l-Luğa**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1999.
- İBN DUREYD, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan el-Ezdevî, **Cemheru'l-Luğa**, (thk.), İbrahim Şemseddin, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2005.
- İBN HİBBÂN, Alâuddîn Ali b. Belbân, **Sahîhu İbn Hibbân**, (thk.), Şuayb el-Erneût, Muessetu'r-Risâle, Beyrût 1993.
- İBN HÂCİB Cemâleddîn Ebû Ömer Osman b. Ömer, **Kâfiye fi'n-Nahv**, (Şerhu Mola Câmî ile birlikte), Dâru İhyâ't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût 2009.
- İBN HALDÛN, Abdurrahmân b. Muhammed, **el-Mukaddime**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrût t.y.
- İBN HİŞÂM, Abdullah Cemâleddîn b. Yusuf, **Muğni'l-Lebîb an Kutubi'l-E'ârib**, (thk.), M. Muhyiddîn Abdulhamîd, el-Mektebet'ul-Asriyye, Beyrût 1991.
- İBN KAYYIM el-CEVZÎYYE, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebû Bekr, **İ'lâmu'l-Muvakki'in**, (thk.), Ahmed Abdusselâm ez-Zu'bî, Dâru'l-Erkâm, Beyrût 1997.
- İBN KESÎR, İmâdu'd-Dîn İsmâîl b. Ömer, **Tabakâtu's-Şâfiyye**, (thk.), Abduhafîz Mensûr, Dârû'l-Medari'l-İslâmî, Beyrût 2004.
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, **Sunenu İbn Mâce**, (thk.), İzzeddîn Zallî, İmâd et-Tayyâr, Yâsir Hasan, Muessetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrût 2013.
- İBN MANZÛR, Muhammed b. Mukarrem b. Ali b. Ahmad, **Lisânu'l-Arab**, (thk.), Komisyon, Dârû'l-Maârif, Kâhire t.y.

- İBNU'S-SALÂH, Ebû Âmr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, **Ulûmu'l-Hadis**, (thk.), Nureddin uItr, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1986.
- İBNU'S-SUBKÎ, Tacuddin Abdülvahhâb b. Ali b. Abdilkâfî, **Ref'u'l-Hâcib an Muhtasar İbnu'l-Hâcib**, (thk.), Muhammed Abdurrahman Abdullah, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrût 2009.
- \_\_\_\_\_, **Cemu'l-Cevâmi'** (Bennânî Hâşiyesi içinde), (thk.), Abdurrahman eş-Şirbînî, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1995.
- İSMAİL, Şa'ban Muhammed, **Usûlu'l-Fıkh Târîhu ve Ricâluhu**, Dâru's-Selâm, Kâhire 2010.
- İSNEVÎ, Cemâleddîn Abdurrahîm b. Hasan el-Ümevî, **Nihâyetü's-Sûl Şerhi Minhâci'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl**, (thk.), Muhammed Hüseyin İsmail, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrût 2009.
- \_\_\_\_\_, **Tabakâtu's-Şâfiyye**, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1996.
- İSTEMÎ, Fuat, **er-Risâle ve er-Risâle'de geçen hadis İstılahları**, (Yüksek Lisans, Dicle Üniversitesi SBE), Diyarbakır 2011.
- KAHRAMAN, Abdullah, **Fıkh Usûlü**, Rağbet Yayınları, İstanbul 2012.
- KANARYA, Bayram, "İmâm Şâfiî'nin "İhtilâfu'l-Hadis" İsimli Eserinde Muteâriz Hadisleri Çözme Metodolojisi", **e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi**, VIII, 101-128, www.e-sarkiyat.com-ISSN: 1308-9633 (12-10-2014)
- KARÂFÎ, Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahman el-Mısrî, **Nefâisü'l-usûl fî Şerhi'l-Mahsûl**, (thk.), Âdil Ahmed Abdulmevcud-Ali M. Muavvaz, Mektebutu Nazzar Mustafâ el-Bâz, Riyâd 1995.
- KELEŞ, Ahmet, **Sünnet Yaşayan Hz. Muhammed**, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- \_\_\_\_\_, "İmâm Şâfiî'nin Fıkh Usûlünde Sünnet Vahiy İlişkisi", **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (1), 8-9.
- KESKİN, Yusuf Ziya, "İmâm Şâfiî'ye Göre Mürsel Hadisin Delil Olma Yönündeki Değeri", **Uluslararası İmâm Şâfiî Sempozyumu**, İstanbul 2012, (7-9-05-2010), 184-200.
- KIRBAŞOĞLU, M. Hayri, **Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü**, Kitâbiyât, Ankara 2000.
- \_\_\_\_\_, "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi" **Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü**, Kitâbiyât, Ankara 2000, 217-259.
- \_\_\_\_\_, "Şâfiî'nin er-Risâle'deki Hadisçiliği" **Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü**, Kitâbiyât, Ankara 2000, 205-216.

- KOCA, Ferhat, **İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis**, İsam Yayınları, İstanbul 1996.
- \_\_\_\_\_, “İstinbat” **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, TDY Yayınları, XXIII, İstanbul 2001.
- \_\_\_\_\_, “Mefhum” **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, TDY Yayınları, XXVIII, Ankara 2003.
- KOÇYİĞİT, Talat, **Hadis İstılahları**, AÜİF Yay. Ankara 1985.
- \_\_\_\_\_, **Hadis Usûlü**, TDV. Yay. Ankara 2004.
- KÖKSAL, İsmail, **Fıkıh Usûlü**, Işık Akademi Yay, İstanbul 2008..
- KURTUBÎ, Muhammed b. Ahmed, **el-Câmi‘ li Ahkâmi'l-Kur'an**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrût 1998.
- MAHALLÎ, Celâleddîn Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, **Şerhu Cem‘i'l-Cevâmi‘** (Bennânî, Hâşiyesi ile birlikte), Dârû'l-Fıkr, Beyrût 1995.
- \_\_\_\_\_, **el-Bedru't-Tâli‘ fî Helli Cem‘i'l-Cevâmi‘**, (thk.), Ebû'l-Âlâ Murtażâ ed-Dâğistânî, Muessetu'r-Risâle en-Nâşirûn, Beyrût 2012.
- MÂZİRÎ, Muhammed b. Ali Ömer et-Temîmî, **İzâhu'l-Mahsûl Min Burhâni'l-Usûl**, (thk.), Âmmâr et-Talibî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 2008.
- MES‘ÛD, Muhammed Hâlid, **İslâm Hukuk Teorisi**, (çev.) Muharrem KILIÇ, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.
- NAZLIGÛL, Habil, “**İmâm Şâfi‘nin Hadis Kültürümüzdeki Yeri**”, (Doktora, Ankara Üniversitesi SBE) Ankara 1993.
- NESÂÎ, Ahmed b. Ali b. Şuayb, **Sunenu'n-Nesâî**, (thk.), Halîl Me'mûn Şihâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2007.
- NİSÂBÛRÎ, Müslim b. Haccâc, **Sahîh-i Muslim**, (thk.), Halîl Me'mûn Şihâ Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2010.
- ÖGÛT, Salim, “Emir”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XI, TDV, İstanbul 1995.
- \_\_\_\_\_, **İslâm Hukuk Metodolojisinde Haber-i Vâhid'in Kaynak Değeri**, Ocak Yayınları, İstanbul 2003.
- ÖZDEMİR, İbrahim, **İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık Vaz‘ İlminin Temel Meseleleri**, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- \_\_\_\_\_, “**Usûl-İ Fıkıh'ta Ta‘lîl Tartışmaları**”, (Doktora, Dicle Üniversitesi SBE), Diyarbakır 2013.



- ÖZDEMİR, Muhittin, **İmâm Şâfiî'ye Göre İstihsân**, (Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi SBE), İstanbul 2001.
- ÖZDEŞ, Talip “Vahiy-Olgu İlişkisi Açısından Neshe Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, (14), s, 39-48.
- ÖZTÜRK, Mustafa, “Kur’ân’da Yabancı Kelime Bulunup Bulunmadığı Tartışması ve Şâfiî'nin Dogmatik Dil (Arapça) Tanımlaması Üzerine” **Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü**, Kitâbiyât, Ankara 2000, s. 181-204.
- \_\_\_\_\_, **Kur'an Dili ve Retoriği**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.
- ÖZAFŞAR, M. Emin, **Hadisi Yeniden Düşünmek**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998.
- PALA, Ali İhsan, “İmâm Şâfiî'nin Yasak Yorumu”, **Uluslararası İmâm Şâfiî Sempozyumu**, İstanbul, 7-5-05-2010, 880-916.
- PEKCAN, Ali, **Klasik Usûl Düşüncesinde İcmâ Doktrini**, Yediveren Kitap, Konya 2009.
- PEZDEVÎ, Ali b. Muhammed b. Hüseyin, **Kenzu'l-Vusûl İlâ Ma'rifeti'l-Usûl**, Mir Muhammed Kütüphanesi, Pakistan t.y.
- POLAT, Salahattin, **Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönündeki Değeri**, TDV Yayınları, Ankara 2010.
- \_\_\_\_\_, “Mürsel”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XXXII, TDV Yayınları, İstanbul 2006.
- RÂZÎ, Fahreddin Muhammed b. Ömer et-Taberistânî, **el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh**, (thk.), Tâha Câbir el-Alvânî Dâru's-Selâm, Kâhire 2011.
- \_\_\_\_\_, **Menâkibu'l-İmâmi's-Şâfiî**, (thk.), Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetu Kulliyâti'l-Ezheriyye, Kâhire 1986.
- \_\_\_\_\_, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût 1995.
- SA'D, Muhammed, **Mebahisu'l-Beyân İ'nde'l-Usûliyyin ve'l-Belâgiyyin**, Muşatu'l-Maâ'rif, İskenderiye t.y.
- SAĞIR, Abdülhamit, “Kelamcı Fıkh Usûlcülerin Nesih Anlayışı”, (Yüksek Lisans, Erciyes Üniversitesi SBE), Kayseri 2007.
- SÂLİH, Muhammed Edîb, **Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Fikhi'l-İslâmî**, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrût. 2008.
- SERAHSÎ, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, **Usûlu'l-Serahsî**, (thk.), Ebû'l-Vefâ el-Afğânî, Dârû'l-Fıkr, Beyrût 2005.

SEM'ÂNÎ, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, **Kavâti'ü'l-Edille Fi'l-Usûli'l-Fıkh**, (thk.), Nazâr Mustafa el-Bâz, Mektebetu Nazâr Mustafa el-Bâz, Mekke 1998.

SEYYÎD, Mehmed, **Usûl-i Fıkh Medhal**, Işık Akademi Yay. İstanbul 2011.

SİBÂÎ, Mustafa, **es-Sünne ve Mekânetuhâ fi't-Teşrî'l-İslâmî**, Mektebetu'l-İslâmî, Beyrût 1986.

SUYÛTÎ, Celâluddin Abdurrahmân b. Ebû Bekr, **Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevâvî**, (thk.), Salâh b. Muhammed b. el-Ûveyda, Dâru'l-Kutub'i-İlmiyye, Beyrût 1996.

\_\_\_\_\_, **Muhezzeb fi mâ Vaka' fîl-Kur'ân mine'l-Muarreb**, (thk.), Et-Tehâmî er-Râcî el-Haşimî, Sundûk İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, Fas ve Birleşik Arap Emirliği t.y.

\_\_\_\_\_, **el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an**, (thk.), Mustafa Dîb el-Buğa, Dâr İbn Kesîr, Beyrût 2002.

SUBKÎ, Takiyyuddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Abdilkâfi, **el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc**, (thk.), Mahmûd Emîn es-Seyyid, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrût 2004.

\_\_\_\_\_, **el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc**, (thk.), Şa'bân Muhammed İsmail, Dâru İbn Hazm, Beyrût 2011.

SÂLİH, Subhî, **Ulûmu'l-Hadîs ve Mustalahuhu**, Dârû'l-İlm Li'l-Malâyîn, 2009 Beyrût.

ŞA'BÂN, Zekiyyüddîn, **Usûlu'l-Fıkhî'l-İslâmî**, el-Mektebetu'l-Hanîfiyye, t.y.

\_\_\_\_\_, **İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlu'l-Fıkh)**, (çev.) İbrahim Kâfi DÖNMEZ, TDV Yayınları, Ankara 2006.

ŞÂFİÎ, Muhammed b. İdris, **er-Risâle** (thk.), Ahmed Muhammed Şakir, Dâru't-Turâs, Kâhire 2005.

\_\_\_\_\_, **er-Risâle** (thk.), Abdullatif el-Humeym, Mahir Yasîn el-Fehl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrût 2009.

\_\_\_\_\_, **er-Risâle**, (thk.), Halid es-Seb' el-İlmî, Zuher Şefîk el-Kubbî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiye, Beyrût 2006.

\_\_\_\_\_, **er-Risâle**, ((thk.), Rifat Fevzî Abdulmuttalib, (el-Umm ile birlikte), Dâru İbn Hazm, Beyrût 2011.

\_\_\_\_\_, **er-Risâle, İslam Hukukunun Kaynakları**, (çev.) Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, TDV Yayınları, Ankara 2010.

\_\_\_\_\_, **el-Umm**, (thk.), Rifat Fevzî Abdulmuttalib, Dâru İbn Hazm, Beyrût 2011.

- \_\_\_\_\_, **Kitâbu Cimâi'l-İlm** (thk.), Rifat Fevzî Abdulmuttalib, (el-Umm ile birlikte), Dâru İbn Hazm, Beyrût 2011.
- \_\_\_\_\_, **İhtilâfu'l-Hadis** (thk.), Rifat Fevzî Abdulmuttalib, (el-Umm ile birlikte), Dâru İbn Hazm, Beyrût 2011.
- \_\_\_\_\_, **Kitâbu İbtâli'l-İstihsân** (thk.), Rifat Fevzî Abdulmuttalib, (el-Umm ile birlikte), Dâru İbn Hazm, Beyrût 2011.
- \_\_\_\_\_, **Kitâbu Siyeri'l-Evzâi** (thk.), Rifat Fevzî Abdulmuttalib, el-Umm ile birlikte), Dâru İbn Hazm, Beyrût 2011.
- \_\_\_\_\_, **Kitâbu İhtilâfî Mâlik ve's-Şâfiî** (thk.), Rifat Fevzî Abdulmuttalib, (el-Umm ile birlikte), Dâru İbn Hazm, Beyrût 2011.
- \_\_\_\_\_, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, (Beyhakî'nin tahrirleri), (thk.), Abdulganî Abdulhâlik, Dâru İhyâi'l-Ulum, Beyrût 1999.
- ŞATÎBÎ, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ el-Lahmî, **el-Muvâfakât fî Usûli'l-Şerîa**, (thk.), Muhammed el-İskenderânî, Adnân Dervîş, Dâru'l-Kutubi'l-İlmî, Beyrût 2008.
- ŞENER, Abdulkadir, **İslâm Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsan ve İstislah**, DİB. Yay. Ankara 1974.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed, **İrşâdü'l-Fuhûl ilâ tahkîki'l-Hakk min İlmi'l-Usûl**, (thk.), Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk, Dâru İbn Kesîr, Beyrût 2007.
- ŞÎRAZÎ, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî, **et-Tebşira Fî Usûli'l-Fıkh** (thk.), Muhammed Hasan Heytû Dâru'l-Fıkr, Şam 1983.
- \_\_\_\_\_, **Şerhu'l-Luma'** (thk.), Abdulmecîd Türkî, Dâru'l Garbi'l-İslâmî, Tunus 2008.
- \_\_\_\_\_, **el-Luma' fî Usûli'l-Fıkh**, Dâru'l-Meşârî', Beyrût 2006.
- TAFTÂZÂNÎ, Sa'edin Mes'ûd b. Ömer, **et-Telvîh Alâ't-Tavdî'**, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrût t.y.
- TİLİMSÂNÎ, Muhammed b. Ahmed, **Şerhu'l-Meâlim**, (thk.), Âdıl Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, Dâru'l-Âlemi'l-Kutub, Beyrût 1999.
- TİRMİZÎ, Muhammed b. İsâ b. Sevre, Sunenu't-Tirmizî, (thk.), İzzeddîn Zallî, İmâd et-Tayyâr, Yâsir Hasan, Muessetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrût 2013.
- TÛSÎ, Muhammed b. Hasan (460/1068), **el-Udde fî Usûli'l-Fıkh**, (thk.), Muhammed Ridâ el-Ensârî el-Kumî, Settare, Kum 1996.

- YAVUZ, Salih Sabri, “Fahredden er-Râzî'ye Göre Epistemolojik ve İtikadî Açından Âhâd Haber ve Kritiği”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, (17), 149-161.
- YİĞİT, Metin, **İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet**, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.
- \_\_\_\_\_, “İmâm Şâfiî'de Arapça Vurgusu ve Lafız-Mana Dengesi”, **Uluslararası İmâm Şâfiî Sempozyumu**, İstanbul 2012, (7-9 05-2010), s. 803-835.
- ZEMAHŞERÎ, Mahmud b. Ömer, **el-Mufasssal fî ilmî'l-luğa**, (thk.), Muhammed İzzuddîn es-Sa'dî, Beyrût 1990.
- \_\_\_\_\_, **el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl**, (thk.), Halîl Me'mûn Şihâ, Dâru'l-Marife, Beyrût 2009.
- ZENCÂNÎ, Ebû'l Menâkıb Şehâbeddin Mahmûd b. Ahmed, **Tahrîcu'l-Furû' ale'l-Usûl**, (thk.), Muhammed Edîb Sâlih, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyâd 2006.
- ZERKEŞÎ, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, **el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh**, (thk.), Muhammed Tâmir, Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2007.
- ZEYD, Mustafa, **en-Nesh fî'l-Kur'âni'l-Kerim**, Dâru'l-Vefâ, Mansura 1987.
- ZEYDÂN, Abdulkerîm, **el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh**, Muessetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrût 2006.
- ZEYYÂN, Ahmed el-Hâc İbrahim, “Kur'an-ı Kerim'de Arapça Oldukları Tartışmalı Kelimeler”, (çev.) Ahmet BOSTANCI, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (2), 185-201.
- ZUHAYLÎ, Vehbe, **Usûlu'l-Fıkhî'l-İslâmî**, Dâru'l-Fıkr, Şâm 1986.
- ZUHEYR, Muhammed Ebû'n-Nûr, **Usûlu'l-Fıkh**, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kâhire 1992.