

**T. C.**  
**FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**EBÛ İSHAK EŞ-ŞİRÂZÎ'NİN EL-LÜMA' ADLI**  
**ESERİNDE HANEFİLERE İSNAT ETTİĞİ**  
**GÖRÜŞLERİN TAHLİLİ**  
**(İCMA BÖLÜMÜNE KADAR)**

**Nihat ÖZDEMİR**

**150111008**

**TEZ DANIŞMANI**

**Yrd. Doç. Dr. Ahmet EFE**

**İSTANBUL 2017**

## TEZ ONAY SAYFASI

FSMVÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Temel İslam Bilimleri yüksek lisans 150111008 numaralı öğrencisi **Nihat ÖZDEMİR**'in ilgili yönetmeliklerin belirlediği tüm şartları yerine getirdikten sonra hazırladığı “**EBÛ İSHAK EŞ-ŞİRÂZÎ’NİN EL-LÜMA‘ ADLI ESERİNDE HANEFİLERE İSNAT ETTİĞİ GÖRÜŞLERİN TAHLİLİ (İCMA BÖLÜMÜNE KADAR)**” başlıklı tezi aşağıda imzaları olan jüri tarafından **03/07/2017** tarihinde oybirliği ile kabul edilmiştir.

**Yrd. Doç. Dr. Ahmet EFE**

(Tez Danışmanı)

Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi

**Prof. Dr. Ali BULUT**

(Jüri Üyesi)

Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi

**Yrd. Doç. Dr. Abdullah ÖZCAN**

(Jüri Üyesi)

Sakarya Üniversitesi

## **BEYAN**

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel usullere uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, bu çalışmanın herhangi bir kısmının bu üniversitede veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

**Nihat ÖZDEMİR**

# EBÛ İSHAK EŞ-ŞİRÂZÎ'NİN EL-LÜMA' ADLI ESERİNDE HANEFİLERE İSNAT ETTİĞİ GÖRÜŞLERİN TAHLİLİ (İCMA BÖLÜMÜNE KADAR)

## ÖZET

Bu çalışmamızda Ebu İshak eş-Şirâzî'nin "el-Lüma' fi Usûli'l-Fıkh" adlı eserinin icmâ bölümüne kadar Hanefî mezhebine nisbet ettiği 27 görüş ele alınmış ve söz konusu nisbetlerin doğruluk derecesi tespit edilmeye çalışılmıştır. Şirâzî dönemine kadar Hanefî mezhebi kaynaklarından tesbit ettiğimiz kadarıyla Şirâzî'nin Hanefîlere yönelik görüş nisbetlerinde 21 isabetli, fakat 1 tanesi Hanefîlerce tercih edilmeyen bir görüştür. Şirâzî'nin Hanefîlere nisbet ettiği yukarıdaki görüşlerden başka 4 görüş ise kısmen doğru, 1 görüş ise genel olarak doğru olmakla birlikte kısmen yanlıştır. Tesbit ettiğimiz kadarıyla 1 görüş ise tamamen yanlıştır.

Tezimiz üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Şirâzî'nin yaşadığı dönem, siyasi ve dini ortam, hayatı, eserleri ele alınmıştır. İkinci bölümde Usûlü Fıkh'ın doğuşu, gelişimi ve tedvin dönemi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Üçüncü bölümde ise Şirâzî'nin Hanefîlere nisbet ettiği görüşler ve bu görüşlerin tahlili ele alınmıştır.

**ABU ISHAQ ASH-SHIRAZIS “AL-LUMA’ FI USŪL AL-FIQH” -  
BETWEEN THE BEGINNING OF THE BOOK TILL THE ‘IJMĀ’  
CHAPTER**

**ABSTRACT**

This research tries to analyse the 27 opinions that are attributed to the Hanafi school of law in Abu Īshaq Ash-Shirazī’s “Al-Luma’ fi Usūl al-Fiqh” -between the beginning of the book till the ‘ijmā’ chapter- and attempts to verify the accuracy of these attributions. In Hanafi sources till the period of Shirazī we detected that 21 of the opinions attributed to the Hanafis are accurate, but one of them is not preferred by the Hanafis. Being partly wrong, four other above-mentioned opinions that Sirazi attributes to the Hanafis are partly true and one of them is generally accurate.

Our research consists of three parts. The first part deals with the period in what Shirazī has lived, the political and religious environment in that time, his life and his oeuvre. In the second part there has been tried to present the emergence, the development and the codification period of usūl al-fiqh. In the third part the opinions that Shirazī attributes to the Hanafis and the analysis of this attributions are discussed.

## ÖNSÖZ

Rahman ve Rahim olan Allah'ın (c.c.) adıyla...

Hamd âlemlerin Rabbi olan ve hayır murad ettiği kullarını Din'de fakîh kılan Allah'a (c.c.), salât ve selam Din'de fakih olanları öven Hz. peygamber (s.av.) ve O'nun âline ve ashabına olsun.

Nübüvvetin ilk dönemlerinden itibaren Hz. Peygamber (s.a.v)'in yakınında bulunan ve Onun mirasına sahip çıkan insanlar, Onun ashabı olmuştur. Hz. Peygamberin kılavuzluğu altında yetişen sahabe, kendi dönemini ve sonraki dönemleri aydınlatmıştır. Sahabeden sonraki dönemlerde de aynı şekilde kendi dönemini ve sonraki dönemleri aydınlatan Peygamberimizin varisleri fakîhler gelmiştir.

İslâmî ilimlerin tedvin faaliyetinin başlamasından itibaren Kur'ân ilimleri başta olmak üzere, hadis, fıkıh gibi Temel İslâmî İlimlerde gerekse diğer alanlarda mütekaddim ve müteahhir ulema asırlara hükmeden çok değerli eserler telif ve tasnif etmişlerdir. Telif faaliyetinin altın çağı olarak tarihte yerini alan h.IV ve V asırlar, hem müellifleriyle hem de telif ettikleri eserleriyle sonraki dönemlere kaynaklık etmiştir.

Çağının en önemli sünnî geleneğin temsil edildiği Bağdat Nizâmiye Medresesinin ilk müderrisi olarak görevlendirilen Ebû İshâk eş-Şîrâzî, telif ettiği eserler arasında usûl ilminin hemen hemen bütün meselelerine değindiği "el-Lüma'" isimli meşhur eseri de telif etmiştir.

Biz bu çalışmamızda bu velûd âlimin " el-Lüma'" adlı eserinde istinbât yöntemleri bağlamında Hanefilere nisbet ettiği görüşleri tespit ve tahlile çalıştık. Tezimiz giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında konunun önemi ve amacı, sınırlandırılması, çalışmada izlediğimiz yöntem üzerinde durduk. Birinci bölümde Şîrâzî'nin hayatını, çevresel şartları, siyâsî ve ictimai-ilmî ortamı ve etkenleri ele alıp bu etkenlerin Şîrâzî'nin ilmî kişiliğine ne derece tesir ettiğine bazen dolaylı bazen de doğrudan temas ettik. Yine bu bölümde döneminin ilme yansımaları

olan âlimlerden ve ilmi gelişmelerden kısaca bahsettik. İlmi çalışmalar kapsamında da Şîrâzî'nin eserleri üzerinde durduk. Ayrıca Şîrâzî hakkında yapılan çalışmalara da değindik. Yine Şîrâzî'nin İslamî ilimlerin muhtelif alanlarında ortaya koyduğu kalıcı eserlere kısaca değindik. Ancak bu ölümsüz eserler arasında bilhassa tezimizin konusunun kaynağı olan ve Hanefilere nisbet ettiği görüşleri teşkil eden " el-Lüma'" adlı fıkıh usûlü eserini ana hatlarıyla tanıtmaya çalıştık. İkinci bölümde ise, Fıkıh usûlünün konusu, gayesi, doğuşu ve gelişmesi Hz. Peygamber (s.a.v.), Sahâbe ve Tâbiîn döneminde fıkıh usûlü ve Ehlisünnet mezheplerinden söz ederek kısaca ortaya çıkış sebepleri üzerinde durduk. Ayrıca olarak bu bölümde, genel olarak usûl-i fıkıh eserleri ile mütekellim ve fukahâ metodları ve bu dallarda yazılan eserlere temas ettik.

Tezimizin asıl konusunu teşkil eden üçüncü bölümde ise Şîrâzî'nin el-Lüma' adlı eserinde Hanefilere nisbet ettiği görüşlerin (icma bölümüne kadar) tespit ve tahlilini yapmaya çalıştık. Bu bağlamda fıkıh usûlünün temel konularından olan ve el-Lüma'da ele alınan Müşterek lafız, Emir, Nehiy, Tahsis, Mutlak-Mukayyet, Mefhumü'l Muhalefe, Beyân, Nesh ve son olarak Mânâ harfleri üzerinde durduk.

Sonuç bölümünde ilmî tespitlerimizi ve değerlendirmelerimizi kısaca ana hatlarıyla zikrettik.

Bu tezin oluşmasında hoşgörüsü ve cesaret verici telkinleri ile büyük emeği bulunan konunun tespitinde ve tezin hazırlanmasında vaktini ve önerilerini esirgemeyen başta saygıdeğer hocam tez danışmanım Yrd. Doç. Dr. Ahmet EFE'ye, tez döneminde tavsiyeleriyle bana yardımcı olan Prof. Dr. Ali BULUT, Prof. Dr. Ahmet Turan ARSLAN ve Yrd. Doç. Dr. Abdullah ÖZCAN hocalarıma, tez çalışmamda emeği geçen ve katkısı bulunan aziz arkadaşlarım Muhammed ATEŞ, Mustafa KÖSEOĞLU ve fikirleri ile katkı veren diğer arkadaşlarıma teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

**Nihat ÖZDEMİR**  
**İstanbul 2017**

## İÇİNDEKİLER

ÖZET .....	iii
ABSTRACT .....	iv
ÖNSÖZ .....	v
KISALTMALAR .....	x
GİRİŞ .....	1
BİRİNCİ BÖLÜM ŞİRÂZÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM .....	3
1.1. SİYASİ ORTAM .....	3
1.2. İCTİMAÎ VE İLMÎ ORTAM .....	4
1.3. ŞİRÂZÎ'NİN HAYATI .....	5
1.3.1. İsmi ve Nisbeleri .....	5
1.3.2. Hayatı ve Yetiþmesi .....	6
1.3.3. Vefâtı .....	8
1.4. HOCALARI .....	8
1.4.1. Ebü't-Tayyib et-Taberî (ö. 450 /m. 1058) .....	8
1.4.2. Ebu Hatim et-Taberî (ö. 414/ 1023) .....	8
1.4.3. Ebu'l-Kasım el-Kerhî (ö. 447/1055) .....	9
1.4.4. Beyzâvî (ö. 424/1032) .....	9
1.4.5. Berkanî (ö. 336/948) .....	9
1.4.6. İbn-i Râmin (ö. 430/1038 ) .....	10
1.4.7. Muhammed b. Ömer eş-Şirâzî (?) .....	10
1.4.8. Ebû Ali b. Şâzân (ö. 420/1029) .....	10
1.5. ÖĞRENCİLERİ .....	10
1.5.1. Fahrü'l-İslâm eş-Şâî ((ö. 507/1114) .....	10
1.5.2. Ebû'l-Abbâs el-Cürcânî (ö. 482/1089) .....	11
1.5.3. Ebû Alî el-Fârûkî (ö. 528/1133) .....	11
1.5.4. Ebû'l-Fezâil el-Mevsîlî (ö.494) .....	11
1.5.5. Ebû'l-Hasan el-Bağdâdî (ö. 447) .....	11
1.5.6. Ebû'l-Hasan el-Abderî (ö. 493/1099 ) .....	12
1.6. ESERLERİ .....	12
1.6.1. Fıkıhla İlgili Eserleri .....	12
1.6.1.1. El-Mühezzeb .....	12
1.6.1.2. Et-Tenbîh fi'l-Fıkh .....	13
1.6.2. Usûle Dair Eserleri .....	14
1.6.2.1. Et-Tefsira .....	14
1.6.2.2. El-Lüma' .....	14
1.6.2.3. Şerhu'l-Lüma' .....	14
1.6.3. Hilaf İlmiyle İlgili Eserleri .....	15
1.6.3.1. En-Nüket .....	15
1.6.3.2. Tezkiretü'l Hilâf .....	15
1.6.4. Cedel İlmiyle İlgili Eserleri .....	15
1.6.4.1. El-Mulahhas fi'l-Cedel .....	15
1.6.4.2. El-Maûne fi'l-Cedel .....	15
1.6.5. Diğer Eserleri .....	16



1.6.5.1.	Tabakâtu'l Fukahâ .....	16
1.6.5.2.	El-Hudûd .....	16
<b>İKİNCİ BÖLÜM FIKİH USÛLÜNÜN TARİFİ, KONUSU, GAYESİ VE ŞİRÂZÎ'YE KADAR GEÇİRDİĞİ SÜREÇ .....</b>		<b>17</b>
<b>2.1.</b>	<b>FIKİH USÛLÜNÜN TARİFİ .....</b>	<b>19</b>
2.1.1.	Bir izafet tamlaması olarak Usûl-i Fıkh.....	19
2.1.2.	Özel bir ilmin adı olarak Usûl-i Fıkh.....	21
<b>2.2.</b>	<b>FIKİH USÛLÜNÜN KONUSU .....</b>	<b>23</b>
<b>2.3.</b>	<b>FIKİH USÛLÜNÜN GÂYESİ .....</b>	<b>23</b>
<b>2.4.</b>	<b>FIKİH USÛLÜNÜN ŞİRÂZÎ'YE KADAR GEÇİRDİĞİ SÜREÇ .....</b>	<b>24</b>
2.4.1.	Ehli-hadis ekolünün ortaya çıkışı .....	30
2.4.2.	Ehl-i Re'y Ekolünün Ortaya Çıkışı.....	30
2.4.3.	Müctehidler Asrında Usûl-i Fıkh.....	31
<b>2.5.</b>	<b>FIKHÎ MEZHEPLERİN OLUŞUMU .....</b>	<b>32</b>
2.5.1.	Ebû Hanife (ö. 150 h.) .....	32
2.5.2.	Mâlik b. Enes (ö. 179 h.) .....	33
2.5.3.	Muhammed b. İdrîs eş- Şafîî (ö. 204 h.).....	33
2.5.4.	Ahmed b. Hanbel (ö. 241 h.) .....	34
<b>2.6.</b>	<b>FIKİH USÛLÜ İLE İLGİLİ İLK TEDVİN .....</b>	<b>34</b>
2.6.1.	Mütekellimîn Metodu .....	36
2.6.2.	Mütekellim Metoduna Göre Yazılmış Klasik Usûl-i Fıkh Eserlerinin önde gelenleri .....	37
2.6.3.	Fukaha Metodu (Hanefiyye Metodu) .....	37
2.6.4.	Fukaha Metoduna Göre Yazılmış Klasik Usûl-i Fıkh Kitaplarının Önde Gelenleri .....	38
2.6.5.	Bu İki Metodu Cem Eden Karma Metod.....	38
2.6.6.	Karma Metoda Göre Yazılmış Klasik Usûl-i Fıkh Kitaplarının Önde Gelenleri .....	39
<b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM EBÛ İSHAK EŞ-ŞİRÂZÎ'NİN EL-LÛMA' ADLI ESERİNDE HANEFİLERE İSNAT ETTİĞİ GÖRÜŞLERİN TAHLİLİ (İCMA BÖLÜMÜNE KADAR) .....</b>		<b>40</b>
<b>3.1.</b>	<b>LAFIZLAR VE DELÂLETLERİ .....</b>	<b>40</b>
3.1.1.	Müşterek Lafız: Tanımı ve Kapsamı .....	40
3.1.2.	Umûmü'l-Müşterek .....	42
3.1.3.	Şîrâzî'nin Umûmü'l-Müşterek Hakkında Görüşü .....	43
<b>3.2.</b>	<b>EMİR .....</b>	<b>44</b>
3.2.1.	Emrin Tanımı .....	45
3.2.2.	Vakte Bağlı Emir .....	46
3.2.3.	Emir Emredilen Şeyin İczâ'ma Delâlet Eder.....	51
3.2.4.	Kadınların erkeklere yönelik hitaba dâhil olup olmadıkları .....	53
3.2.5.	Şer'î Hükümler .....	54
3.2.6.	Usûlcülere Göre Teklifi Hükümün Tarifi .....	55
3.2.7.	Uslcülere Göre Vaz'î Hükümün Tarifi .....	56
3.2.8.	Sahâbenin Rivayet Metodu.....	58
<b>3.3.</b>	<b>NEHİY .....</b>	<b>60</b>
3.3.1.	Nehyin Manası .....	60
3.3.2.	Hanefilerin Yasaklanan Şeyin Çirkinliği (Kubh) İle İlgili Taksimi .....	62

3.3.3.	İktizâ Kavramı ve Delâleti.....	65
<b>3.4.</b>	<b>TAHSİS</b> .....	<b>67</b>
3.4.1.	Kuran'ın Sünnet ile Tahsisi .....	69
3.4.2.	Delillerin Teâruzu .....	70
3.4.3.	Teâruzun Şartları.....	70
3.4.4.	Kıyas ile Tahsis ve Tahlili .....	74
3.4.5.	İstisna Çeşitleri ve Yapılan Tahsisler .....	76
<b>3.5.</b>	<b>MUTLAK VE MUKAYYET</b> .....	<b>79</b>
3.5.1.	Mutlak ve Mukayyed'in Hükümü.....	80
3.5.2.	Mutlakın Mukayyede Hamledilmesi .....	81
<b>3.6.</b>	<b>MEFHÛMU'L-MUHÂLEFE KAVRAMI VE TAHLİLİ</b> .....	<b>84</b>
<b>3.7.</b>	<b>BEYAN</b> .....	<b>88</b>
3.7.1.	Beyanın Sonraya Bırakılması .....	89
<b>3.8.</b>	<b>NESH</b> .....	<b>92</b>
3.8.1.	Neshin Konusu.....	93
3.8.2.	Neshin Şartları .....	94
3.8.3.	Kur'an'ın Sünnetle Neshi Meselesi .....	95
3.8.4.	İbadetin Bir Kısmının Neshi ve İbadete Ziyade de Bulunma.....	97
3.8.5.	Nass Üzerine Ziyâde.....	97
<b>3.9.</b>	<b>MÂNÂ İÇEREN HARFLER</b> .....	<b>100</b>
3.9.1.	“إلى” harfinin Tahlili.....	100
3.9.2.	“ب” harfinin Tahlili.....	103
<b>3.10.</b>	<b>HABERİN RİVAYET AÇISINDAN TAHLİLİ</b> .....	<b>104</b>
3.10.1.	Umûm'ül-Belvâ Kavramı ve Tahlili.....	107
3.10.2.	Haber-i Vahidin Kıyasa Muhalif Olma Durumu .....	109
3.10.3.	Mürsel Hadis.....	113
3.10.4.	Mürsel Hadisin Kavramsal Çerçevesi.....	114
3.10.5.	Mürsel Hadisin Hükümü.....	115
3.10.6.	Râvinin Müphem Olarak Cerh Edilmesi .....	117
3.10.7.	Râvisinin İnkâr Ettiği Haber.....	119
<b>SONUÇ</b> .....	<b>121</b>	
<b>KAYNAKÇA</b> .....	<b>123</b>	

## KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
b.	: Bin, İbn (ođul)
b.y.	: Baskı yeri yok
b.t.	: Baskı tarihi
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
c.c.	: Celle Celáluhu
ev.	: Çeviren
D.İ.A.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
d.	: Dođum tarihi
h.	: Hicri
H.z.	: Hazreti
m.	: Miladi
nr.	: Numara
.	: Ölüm tarihi
r.a.	: Radıyallahu anh
s.a.v	: Sallallahu aleyhi vesellem
s.	: Sayfa
y.y.	: Baskı tarihi yok
thk.	: Tahkik yapan
trc.	: Tercüme

# GİRİŞ

## Çalışmanın Konusu ve Gayesi

Geçmişten günümüze İslamî ilimlerin diğer alanlarında olduğu gibi fıkıh ilmi alanında da çok değerli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar neticesinde çok zengin bir fikhî birikim/servet ortaya çıkmış ve İslam toplumunun ihtiyaçlarına cevap vermiştir. Bu çalışmaların bazıları "İslam fikhının usulüne" yönelik iken, diğer bazıları "furuat-ı fikhîyye" diye bilinen uygulamalı hukuka yöneliktir.

Bizim üzerinde çalışma yaptığımız el-Lüma' adlı kitap ta usûl-i fikh'a dair yazılmış bir eserdir. Şirâzî bu eserini mütekellim usûlüne göre yazmış olmakla beraber, zaman-zaman Hanefilere bazı görüşler nisbet etmekte ve bazı görüşler isnat etmektedir. Biz bu çalışmamızda el-Lüma'nın icma bölümüne kadar olan kısımda Hanefî mezhebine nisbet edilen görüşleri tespit ve tahlil etmeyi hedefledik.

Bu isnatların tespit ve tahlilinden maksadımız Hanefilere nisbet edilen görüşlerin isabetli olup-olmadığını Hanefî mezhebi kaynaklarına dayanarak ortaya koymaktır. Bu görüşlerin Hanefî mezhebi içerisinde tek görüş olup-olmadığı, şayet konuyla ilgili birden fazla görüş varsa bu görüşün mezhep içerisinde tercih edilmediğini tespit etmektir.

## Çalışmanın Yöntemi

Tezimizi çalışırken takip ettiğimiz yöntemle ilgili şunları söyleyebiliriz:

Öncelikle Hanefî mezhebine nisbet edilen görüşleri tesbit için el-Lüma'nın icma bölümüne kadar 27 görüş tespit ettik. Konuları incelerken Şirâzî'nin el-Lüma'da takip ettiği tertip doğrultusunda hareket ettik.

Nisbet edilen görüşlerin daha iyi anlaşılması ve konu bütünlüğünün sağlanması için önce giriş mahiyetinde konular hakkında genel bilgiler verdik.

Sonrasında Şirâzî'nin el-Lüma'da konu hakkındaki görüşünü kısaca zikrettikten sonra Hanefilere nisbet ettiği görüşü beyan ettik. Daha sonra Hanefî mezhebinin meşhur usûl-i fıkıh kaynaklarına müracaat ederek yapılan bu nisbetlerde her hangi bir yanlışın, ya da zayıf görüşün olup olmadığını ve bu nisbetlerin dayandıkları aklî ve naklî delilleri incelemeye gayret ettik.

Tezimizin asıl konusuna (üçüncü bölüme) giriş ve konuyu tamamlayıcı olacağı düşüncesiyle birinci bölümde; Çalışmamızın zeminini oluşturan el-Lüma'nın müellifi Şirâzî'nin yaşadığı dönem, yetişmesi, ilmî kişiliği ve el-Lüma' başta olmak üzere diğer önemli eserleri hakkında bilgi verdik. İkinci bölümde; Çalışma alanımız olan Usûl-i fıkıhın tarihi gelişim sürecini ele aldık. Usûl ekollerinin ve Mezheplerin oluşum, gelişim sürecini anlatıp, çalışmamızda kaynak olarak kullandığımız kitaplar başta olmak üzere usûl-i fıkıh ekollerinin meşhur eserleri hakkında bilgi verdik.

# BİRİNCİ BÖLÜM

## ŞİRÂZÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM

### 1.1. SİYASİ ORTAM

Ebû İshak eş-Şirâzî h. dördüncü yüzyılın sonlarında ve beşinci yüzyılın başlarında yaşamıştır. Bu dönem Abbasîlerin ikinci dönemi olarak devletin zafiyetlerle boğuştuğu ve iç karışıklıklarının olduğu dönemdir.

Selçukluların Abbâsî devlet işlerinde nüfuzlarının yoğun olduğu dönemdir. Abbasîler önce devlet işlerinde Araplara karşı Farslılardan yararlanmışlar, Farslıların nüfuzu devlette artınca Türklerden onlara karşı yardım istemişlerdir. Büveyhoğullarının baskısından kurtulmak isteyen Abbâsî Halifesi Kaim bi-Emrillah, Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'den yardım istemiştir. Tuğrul Bey 1055'te Bağdat'a yaptığı seferde Büveyhoğulları ile savaşmış ve onları ağır bir yenilgiye uğratmıştır. Büveyhoğulları hükümdarını esir alan Tuğrul Bey bu devlete son vermiştir. Netice olarak Selçuklular, devlet kurumlarına yerleşmişler ve toplumla kaynaşıp Büveyhoğullarından daha fazla ilişkiler kurarak Hanefî mezhebinden oldukları için sünnetliği kuvvetlendirmişlerdir.<sup>1</sup>

Abbâsîlerin iktidara gelmesinden sonra siyasî ve idarî alanda devlet kadrolarında önemli değişiklikler meydana gelmiştir. İlk Abbâsî halifeleri döneminde İran unsuru hâkim olmuş ve bu dönemde değişik görüntüler sergileyen Arap mukavemeti, Halîfe Me'mûn Devri'nde tam manasıyla başarısızlığa uğramıştır. Araplar ve İranlılar birbirlerini uzun mücadeleler sonucunda kendilerini tüketmişlerdi. Bunu iki şekilde açıklamak mümkündür. Birincisi iki asra yakın bir hâkimiyet yorgunluğu, ikincisi ise yüzlerce yıllık bir maziye takip eden yine iki asırlık bir uyuşukluk devresinden sonra büyük kayıplara mâl olan yeni iktidar mücadelesinin yıpratmalarıdır.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammedb. Abdülkerim İbnü'l-Esir, **el-Kamil fi't-tarih**, Beyrut: Dâru Sâdır, 1979/1399, C. VIII, s. 80.

<sup>2</sup> Hakkı Dursun Yıldız, "İslâmiyet ve Türkler", **Diyanet Dergisi**, Hicret özel sayısı 1981 yıllığı, s. 228

Bağdat Nizâmiye Medresesi'nin ilk müderrisi olan Ebû İshâk e-Şîrâzî Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun siyasî hâkimiyet ve nüfuz açısından zirvede olduğu, Sultan Alp Arslan (1063-1072) ve Sultan Melikşah (1072-1092) devirlerinde Şafîî fikhında otorite kabul edilen büyük bir ilim adamı idi.

IV. (X.) yüzyılda Kuzey Afrika'da kurulduktan sonra 358 (969) yılında Mısır'ı da hâkimiyeti altına alan Şîî Fatımîler ile yine aynı yüzyılda Irak-ı Acem ve Irak-ı Arab'da tarih sahnesinde çıkan (932-1062) Şîî Büveyhîler, Abbasîler'e tabi olan Sünnî İslâm dünyasıyla hem siyâsî hem de itikadî sahada yoğun bir mücadele içindeydi. Bu mücadele V. (XI.) yüzyılda da şiddetlenerek devam etti.<sup>3</sup>

## 1.2. İCTİMAÎ VE İLMÎ ORTAM

Bu yüzyılda Şîî Fâtımîler'in Sünnî İslâm dünyasının manevî lideri Abbâsî Halifesiyle Sünnî İslâm dünyasının hâmisî Büyük Selçuklu Sultanlarını yıpratmak amacıyla siyasî ve askerî faaliyetlerde buldukları gibi itikadi ve ilmî açıdan da ciddi propaganda faaliyetlerini yürütüyorlardı. Selçuklular'ın nüfuzlu veziri Nizamülmülk böyle bir dönemde hem Ehl-i Sünnet akidesini güçlendirmek, hem de devletin ihtiyaç duyduğu memurları yetiştirmek üzere ülkenin her tarafında medreseler açmaya karar verdi. Sultan Alp Arslan ile Nişabur'da buldukları sırada bir mescidin önünden geçerken kapıda fakru zaruret içinde oldukları her hallerinden belli olan fukaha grubuyla karşılaştılar. Sultan, Nizamülmülk'e bunların kim olduklarını sordu. Nizamülmülk de cevaben “onlar ilim peşinde koşan asil insanlardır. Kıyafetlerinden de fakir oldukları anlaşılmaktadır” dedi. Sultanın uygulandığını gören Nizamülmülk: “Sultanım! Eğer izin verirseniz onlara barınacakları ve ilim tahsil edecekleri bir yer (medrese) yaptırayım ve kendilerine ücret tahsis edeyim. Onlar da ilimle meşgul olup sultana dua etsinler” dedi. Sultan vezir Nizamülmülk'e istediği bu müsaadeyi verdi. Bunun üzerine Nizamülmülk ülkenin her

---

<sup>3</sup> Abdülkerim Özyayın, **Bağdat Nizamiye Medresenin İlk Müderrisi Ebu İshak e-Şirazi**, Şarkiyat Mecmuası Sayı 26 (2015-1) S. 86

tarafında medreseler yapılması için gayret etti. Bu medreseler Nizamülmülk'e nispetle Nizamiye medresesi adıyla anılır.<sup>4</sup>

Ebû İshak eş-Şîrâzî eğitim-öğretim ve fetvâ faaliyetleri dışında birtakım siyasî ve ictimâî olaylarda da ön saflarda yer almış Abbâsî halifeleri ve Selçuklu sultanları nezdinde önemli roller üstlenmiş bir fakih idi. Meselâ 465 (1072) yılında Bağdat halkı şarkıcı kadınların ve içki meclislerinin çoğalmasından rahatsız olmuş ve bir grup halk ve âlim, Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin riyasetinde Halife el-Kâim bi-Emrillâh'ın huzuruna çıkıp bu duruma müdahale etmesini talep etmişler, halifenin durumu sultan Alp Arslan'a iletceğini söylemesine rağmen dağılmamışlardır. Vezir İbn Cehîr, olayları güç kullanarak bastırmak istediye de Halife Kâim buna razı olmamış ve Ebû İshak eş-Şîrâzî'yi Bâbü'l-Garâbe'ye çağırıp kendisini ikna etmiştir. Bunun üzerine halkın büyük bir kısmı dağılmış, bir kısmı ise camide toplanıp bu durum sona erdirilinceye kadar dağılmayacaklarını söylemişlerdir. Bunun üzerine Vezir İbn Cehîr, Şahne Sâdu'd-Devle Gevherâyin'e onları zor kullanarak dışarı çıkarması için emir vermiş ve Ebû İshak eş-Şîrâzî'yi tehdit etmiştir. O da endişeye kapılıp Horasan'a Sultan'ın yanına gideceğini söyleyince vezir ve Halife Kâim-bi-Emrillâh korkup Onun gönlünü almak zorunda kalmışlardır.<sup>5</sup>

### 1.3. ŞİRAZİ'NİN HAYATI

#### 1.3.1. İsmi ve Nisbeleri

İsmi İbrâhim b. Ali b. Yûsuf'dur. Künyesi Ebû İshâk, lakabı ise Cemâlüddîn'dir. Ayrıca el Fîrûzâbâdî, eş-Şîrâzî, eş-Şeyh nisbeleri ile anılmıştır. İslam tarihçilerinin ifadelerine göre el Fîrûzâbâdî diye künyelenmesinin sebebi İran'ın Fîrûzâbâd beldesinde doğmuş olmasındandır. Daha önceleri Cûr diye

---

<sup>4</sup> Cemâlüddîn Zekeriyâ b. Muhâmmed b. Mahmûd el-Kazvîni, *Âsâru'l-bilâd ve ahbâru'l-ibâd*, Beyrut, Dâru Sadır ts. s. 412; Abdülkerim Özeydî, "Nizamiye Medresesi" Maddesi *DİA*, C. XXXIII. s.190; Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi III, Alp Arslan ve Zamanı*, Ankara 1992, s. 353-354. Bilal Aybakan, "Bağdat Nizamiye Medresesi'nin İlk Müderrisi: Ebu İshak eş-Şîrâzî", Uluslararası Bağdat Sempozyumu /International Symposium on Baghdad (Madinat al-Salam) in the Islamic Civilization, Kasım 7-9, 2008, İstanbul.

<sup>5</sup> İbnü'l Esîr, *a.g.e*, C.10, 91; Köymen, *a.g.e*, s. 57-58



adlandırılan bu şehir Adududdevle b. Büveyh tarafından ismi değiştirilerek Fîrûzâbâd yapılmıştır.<sup>6</sup>

Şîrâzî diye künyelenmesinin sebebi ise ilim tedrisi için ilk yaptığı yolculuğun Şîraz'a olmasıdır. Şîraz ise İran diyarının ortasında bulunan meşhur ve önemli bir şehirdir. Burasının Haccâc'ın amcaoğlu olan Muhammed b. Kâsım b. Ebî Akîl tarafından îmar edildiği rivâyet edilmiştir.

Şeyh diye künyelenmesinin sebebi ise Şîrâzî'nin gördüğü bir rüya sonucudur. Şöyle ki, Şîrâzî, rüyasında yanında Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer olduğu halde Hz. Peygamberi görür. Ona şöyle der: Ey Allah'ın Rasûlü! Sizden birçok hadis rivayet edilmektedir, bende isterim ki hadisleri sizden işiteyim de dünyada bununla şerefleneyim, âhirette ise benim azığım olsun. Bunun üzerine Hz. Peygamber bana "Şeyh" diye hitap etti. Şîrâzî, bu rüyanın ardından kendisine şeyh denilmesini istemiştir.

Babasının adı ise Ali b. Yusuf eş-Şîrâzî'dir.

### 1.3.2. Hayatı ve Yetiştirilmesi

Şîrâzî (h.393 /m. 1003) senesinde İran'ın Fîrûzâbâd köyünde doğdu. h.395 ya da h.396 yılında doğduğu da söylenmektedir. Fîrûzâbâd'ın, Hâzerm şehirlerinden birisi olduğu da söylenmektedir.<sup>7</sup> İlk eğitimini burada Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin öğrencilerinden olan Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer eş-Şîrâzî'den aldı. Ardından tahsil için gittiği Şîraz'da h.410/m.1019 Ebû Abdullah el-Cellâb'dan fıkıh okudu. Amelde Zâhirî olup Şîraz'da Mu'tezile mezhebinin temsilcisi konumunda bulunan Kâdî Ebû'l-Ferec el-Fâmî eş-Şîrâzî ile tartışmalara girdi. Ayrıca Ebû

<sup>6</sup> Taceddin Abdulvehhab b. Takiyyüddin es-Subkî, **Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ**, Thk, Mahmud Muhâmmet et-Tanahî- Abdülfettah Muhâmmet el-Hulv, Dâru Hicr,2.Baskı, h.1413, C. IV, s.215. Şemseddin Ebû Abdullah Muhâmmet b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, **Siyeru A'lamu'n-Nübelâ**, Dâru'l-Hadis, Kahire, Tarih, 2006, 9/14. Ebû's-Safa Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah Safedî, **el-Vâfi bi'l-Vefeyât**, Thk, Ahmed Arnaût, Türkî Mustafâ Dâru'l-İhyai't -Türasi'l- Arabiyye, Beyrut, 2000, C. IV, s.42. Ebul-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammedb. İbrahim b. Ebu Bekr İbn Hallikan, **Vefeyâtü'l -A'yân ve Enbâu Ebnâi'z- Zamân**, Thk: İhsan Abbas, Daru's- Sadr, Beyrut, C. I, s.29. Ebû'l Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesir, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, Daru'l-Fikr, 1986, C. XII, s.124. Muhâmmet Muhâmmet Hasan Heyto, **İmam eş-Şîrazi, Hayâtuhu ve Ârâuhu'l-Usûliyye**, Dâr'ul fikr, s. 4

<sup>7</sup> Safedî, **a.g.e**, C. VI, s.42.

Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Beydâvî, Ebû Ahmed Abdülvehhâb b. Muhammed b. Emîn, Ebü'l-Kâsım Mensûr b. Ömer el-Kerhî gibi birçok âlimden fıkıh ilmini öğrendi. Şiraz'da ders aldığı hocalarından biri de Ebû Ahmed Abdurrahman b. Hüseyin el-Gandecânî'dir. Gandecânî memleketine dönünce o da Gandecân'a gidip bir müddet daha onun derslerine devam etti. Şîrâzî buradaki eğitiminden sonra Basra'ya geçti ve Ebu Ahmed Abdulvehhab b. Muhammed b. Ramin el-Bağdadî'den ilim tahsil etti. h.415/m.1024 yılına kadar buradaki ilmî birikimden yararlanan Şîrâzî Bağdat'a geçti.<sup>8</sup>

Şîrâzî Bağdata gelince devrin en büyük fakihlerinden olan Kâdî Ebü't-Tayyibet-Taberî'nin ilim meclislerinde bulundu ve ondan çok faydalandı. Hocası, onu yardımcı seçti ve kendisi bulunmadığı zamanlarda onu ders vermekle görevlendirirdi. Hocasının h.450/m.1058 senesinde ölümünün ardından Bâb-ı Merâtıb'daki mescidde ders vermeye başladı. Artık çok önemli bir Şâfiî fakîhi olan Şîrâzî'nin ünü her tarafa yayılmaya başlamış ve farklı beldelerden gelen öğrenciler, Ondan dersler okumaya başlamışlardır.<sup>9</sup>

Şîrâzî'nin ilmi kişiliğini en çok tesir eden hocasının Ebü't-Tayyib Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir et-Taberî olduğu söylenebilir. Zira Şîrâzî'nin, kendisine on küsur yıl öğrencilik yaptıktan sonra bir süre de müdlik/müderriş yardımcılığı yaptığı bu hocası Müzenî'nin Muhtasar'ına şerh yazmış, hilaf, cedel, usul ve fûrû gibi pek çok alanda eser vermiş ünlü bir şahsiyettir. Hocasının bu kapsamlı ilmi anlayışı Şîrâzî'ye de yansımıştır.<sup>10</sup>

Selçuklu veziri Nizâmülmülk (ö. 485/1092) lakabıyla bilinen Ebu Ali b. Hüseyin b. Ali b. İshak b. el-Abbas tarafından kurulan Nizâmiyye Medresesi'nde ilk olarak O müderrişliğe ta'yin edilmişti. Ancak Şîrâzî, medrese arsasının istimlâkinde hak ihlâli olduğu şüphesiyle açılıştan hazır bulunmadığı için yerine Ebû Nasr Abdüsseyyid b. Muhammed b. Abdilvâhid el-Bağdâdî (ö. 477/1084) az bir süre

---

<sup>8</sup> Zehebî, **a.g.e.**, C. IX, s.14. İbn Hallikan, **a.g.e.**, C. I, s.30. Bilal Aybakan, "Şîrâzî, Ebû İshak" Maddesi **D.İ.A.** C.XXXIX, s. 184-186

<sup>9</sup> İbn Kesîr, **a.g.e.** C. XII, s.124. Bilal Aybakan, **İslam Medeniyetinde Bağdat**, Uluslararası Sempozyum, 7-9 Kasım 2008, s.702.

<sup>10</sup> Bilal Aybakan, **İslam Medeniyetinde Bağdat**, Uluslararası Sempozyum, 7-9 Kasım 2008,s.701

orada müderrislik yaptı. Daha sonra Şîrâzî, bu teklifi kabûl etmesi üzerine Nizâmîyye Medresesine müderris olarak ta'yin edildi ve ölünceye kadar bu vazifede kaldı. <sup>11</sup>

### 1.3.3. Vefâtı

Şafîî mezhebinin çok önemli bir fakihî olan Şîrâzî, Allâh'ın bir lütfu olarak hayatı boyunca ilimle uğraşmıştır. Ölünceye kadar Bağdatta Nizamiyye medresesinde dersler vermiştir. Şîrâzî'nin ölüm tarihi ile ilgili olarak bazı tarihçiler O'nun h.472(m.1080) yılında öldüğünü ileri sürerler. Tarihçilerin çoğunluna göre ise O, h.476(m.1083) senesinde ölmüştür. <sup>12</sup>

## 1.4. HOCALARI

### 1.4.1. Ebü't-Tayyib et-Taberî (ö. 450 /m. 1058)

h.348 (959) yılında Taberistan'a bağlı Âmül'de doğan Ebü't-Tayyib Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir et-Taberî, Şîrâzî'nin ilmi şahsiyetinin oluşmasında en önemli yeri tutan kendisinden en çok etkilendiği hocasıdır. Ebü't-Tayyib et-Taberî yaşadığı dönemde Şafîî mezhebinin reisi konumunda olan çok önemli bir yere sahip kişi idi. Irak Şafîî fukahası O'ndan mezhep fikhini öğrenip sonraki kuşaklara aktarmıştır. 19 Rebûlevvel 450 /16 Mayıs 1058 tarihinde vefat etmiş ve ertesi gün Bâb-ı harb Mezarlığı'na defnedilmiştir. <sup>13</sup>

### 1.4.2. Ebu Hatim et-Taberî (ö. 414/ 1023)

Şafîî mezhebine mensup fıkıh âlimlerinden. Künyesi Ebû Hatem olup ismi Muhammed b. Hasen b. Muhammed b. Yusuf b. Hasen b. Muhammed et-Taberî el-Kazvîni'dir. Kazvîni diye meşhûr olmuştur. Kazvîn, Horasan'da meşhûr bir şehirdir. Kazvîni, Taberistan'da Âmül şehrinde doğmuştur ve tahsiline bu şehirde başlamıştır.

<sup>11</sup> Muhâmmmed Hasan Heyto, **a.g.e**, s. 8. Bilal Aybakan, "Şîrâzî, Ebû İshak" Maddesi **D.İ.A.** C.XXXIX, s. 184-186

<sup>12</sup> Muhâmmmed Hasan Heyto, **a.g.e** s. 58.

<sup>13</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, **Tehzibü'l-Esmâ ve'l-Lugat**, Şeriketü'l-Ulema, C.II, s.247. Zehebi, **a.g.e**, C. XIII, s.279. İbn Kesir, **Tabakatü'ş-Şafiiyyîn**, Thk, Ahmed Ömer Haşim, 1993, C. I, s.413. Bilal Aybakan, "Ebü't-Tayyib et-Taberî" Maddesi, **D.İ.A.** C. X X X IX, s. 313-314.

Kazvîni daha sonra Bağdat'a gidip Orada Ebû Hâmid İsferyîni'nin ilim meclisinde bulunmuş, İbnû Lebbân'dan ferâiz ilmini, Kâdı Ebû Bekr el-Bakıllani el-Eş'arî'den, usûl-i fıkıh ilmini ise Kâdı Ebû Bekr İbnu'l-Bâkıllânî el-Eş'arî'den okumuştur.

Kazvîni 414 (m. 1023) senesinde Âmül'de vefât etmiştir.<sup>14</sup>

#### 1.4.3. Ebu'l-Kasım el-Kerhî (ö. 447/1055)

Tam adı Mansur b. Ömer b. Ali b. el-Bağdadî. Kerh yöresinin âlimlerinden olan Ebu'l-Kasım el-Kerhî Ebu Hâmid el-İsferyîni'den fıkıh tahsilinde bulunmuştur. 447/1055 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.

#### 1.4.4. Beyzâvî (ö. 424/1032)

Muhammed b. Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Kâzî el-Beyzâvî de Şîrâzî'nin hocalarındandır. Şîrâzî O'nun Bağdat'ta ikâmet ettiğini, Ali ed-Dârekî'den fıkıh okuduğunu söylemiştir. Ayrıca Beyzâvî'nin takvâlı, güvenilir birisi olduğu, Şâfî mezhebini ve hilaf ilmini hıfzettiğini de ifade etmiştir. İbnu's-Subkî onun h.424/m.1032 yılının bir cuma gecesi aniden öldüğünü yazmaktadır.<sup>15</sup>

#### 1.4.5. Berkanî (ö. 336/948)

Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî el-Berkanî, Hârizm'e bağlı Berkân kasabasında doğdu. Küçük yaşta yörenin âlimlerinden ders alarak tahsil hayatına başladı. Önceleri daha çok fıkıh ilmine ilgi duydu. Daha sonra büyük bir hevesle hadis ilmine yöneldi. Bağdat, Cürcân, Herat, İsferyin, Nîsâbur, Merv, Dimeşk ve Mısır gibi ilim ve kültür merkezlerine giderek Dârekutnî, Ebû Alî es-Savvâf, Ebû Bekr el-Katî, Ebû Bekr el-İsmâilî vb. muhaddislerden hadis okuduktan

<sup>14</sup> Ebû İshak eş-Şîrâzî, **Tabakatu'l-Fukahâ**, Thk, İhsan Abbas, Daru'r-Râid el-Arabî, Beyrut. Muhammed Hasan Heyto, a.g.e, s.5 (2.Bab)

<sup>15</sup> Ebû İshak eş-Şîrâzî, **a.g.e**, s.126. Osman b. Abdurrahman Ebu Amr Takiyyüddin b. Salah, **Tabakâtu'l-Fukahâ eş-Şâfiyye**, Thk, Muhyiddin Ali Necib, Daru'l-Beşâir el-İslâmiyye 1997, C. I, s.177. Ebû Hafs Siraceddin Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü'l-Mülakın, **el-Akdü'l-Müzheb fi Tabakati Hameleti'l-Mezheb**, Thk, Eymen Nasr el-Ezherî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997/1417. 643 s. ; 24 cm., Berut, 1997, C. I, s.79.

sonra Bağdat'a yerleşti ve burada hadis dersleri verdi. Şîrâzî kendisinden hadis okumuştur.<sup>16</sup>

Berkanî h.425/m.1034 tarihinde vefat etmiştir.

#### 1.4.6. İbn-i Râmin (ö. 430/1038 )

Şîrâzî, İbn-i Râmin hakkında şunları söyler: Hocamız Ebû Ahmed Abdülvehhâb b. Muhammed b. Râmîn el-Bağdadi, Ali ed-Dârekî'den okudu. Basrada ikâmet etti. Fıkıh ve Usul âlimi idi. Usûl ilminde eserler vermiştir. İbn-i Râmin h.430/1038 tarihinde vefat etmiştir.<sup>17</sup>

#### 1.4.7. Muhammed b. Ömer eş-Şîrâzî (?)

Şîrâzî, Hocası Muhammedb. Ömer eş-Şîrâzî ile ilgili şöyle der: “Hocam Muhammedb. Ömer eş-Şîrâzî, Ebu Hâmid el-İsferâyînî'nin öğrencilerindedir. Şîrâzî, Fîrûzâbâd'da kendisinden ders okumuştur.<sup>18</sup>

#### 1.4.8. Ebû Ali b. Şâzân (ö. 420/1029)

Hasan b. İbrahim Ahmed b. Hasan b. Muhammed b. Şâzân hadis ilmini büyük imamlarından almıştır. Daha sonra kendisi de döneminin önemli hadisçileri arasına girmiştir ve h.420/1029 tarihinde vefat etmiştir.<sup>19</sup>

### 1.5. ÖĞRENCİLERİ

#### 1.5.1. Fahrü'l-İslâm eş-Şâşî ((ö. 507/1114)

Ebû Bekr Fahrü'l-İslâm Muhammed b. Ahmed b. el-Hüseyn eş-Şâşî el-Fârikî, aslen Şaş (Taşkent) Türkleri'nden olup Muharrem 429 Ekim-Kasım 1037 veya 7 Muharrem 427 (11 Kasım 1035) tarihinde Meyyafârikîn'de doğdu. Meyyafarikîn'de

<sup>16</sup> Emin Aşıkutlu, “Berkani maddesi”, **D.İ.A. C. V**, s. 505-506.

<sup>17</sup> Şirazi, **a.g.e.**, s.125

<sup>18</sup> Şirazi, **a.g.e.**, s.134

<sup>19</sup> Muhammed Hasan Heyto, **a.g.e.**, s.8(2.Bab)

Kâdî Ebû Mansur Muhammed b. Şâzân et-Tusî'den, Diyarbekir'de ise Ebu Abdullah Muhammed el-Kazerunî'den fıkıh dersleri aldı.<sup>20</sup>

Fahrü'l-İslâm eş-Şâşî daha sonra Bağdat'a gelir ve Şîrâzî'nin ölümüne kadar onun derslerine devam eder. Şîrâzî ölünce Bağdat'ta Şafî mezhebinin reisliğini üstlenir. Fahrü'l-İslâm eş-Şâşî son derece takvalı biriydi. Bu sebeple kendisine Cüneyd el-Bağdadiye atfen Cüneyd denilirdi. H.507/1114 yılında ölmüştür.<sup>21</sup>

#### 1.5.2. Ebû'l-Abbâs el-Cürcânî (ö. 482/1089)

Ebû Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ahmed'dir. Fıkıhta İmam/Otorite idi. Basra'da kadılık yapmıştır. Ebü't-Tayyib et-Taberî ve İbn Şâzân'dan ise hadis okumuştur. H.482/1089 yılında ölmüştür.<sup>22</sup>

#### 1.5.3. Ebû Alî el-Fârûkî (ö. 528/1133)

Hasan b. İbrâhîm b. Alî b. Berhûn'dur. Gençlik döneminde Ali el-Kâzârûnî'den daha sonrada Şîrâzî'den dersler almıştır. h.528/m.1133 yılında ölmüştür.<sup>23</sup>

#### 1.5.4. Ebû'l-Fezâil el-Mevsîlî (ö.494)

Muhammed b. Ahmed b. Abdülbâki b. Hasan b. Muhammed Ebü'l-Fezâil el-Mevsîlî. Mâverdî ve Şîrâzî'den fıkıh okudu. İbn Gaylan ve Cevherî'den hadis okudu. h.494 yılının Safer ayında ölmüştür.<sup>24</sup>

#### 1.5.5. Ebû'l-Hasan el-Bağdâdî (ö. 447)

---

<sup>20</sup> Cengiz Kallek, "Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî" maddesi, **D.İ.A. C. X X IV**, s. 146-148,

<sup>21</sup> Ebu Bekr b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Esedî Takiyuddin b. Kâzî Şühbe, **Tabakatu's-Şafiiyye**, Thk, Hafız Abdulâlim Han, Daru'n Neşr, Âlemü'l Kütüb, Beyrut, 1.Baskı, h. 1407, C. I, s.290. Subki, **a.g.e**, C. VI, s.70. Takiyyüddin İbnü's-Salâh, **a.g.e**, C. VI, s.70.

<sup>22</sup> Muhammed Hasan Heyto, **a.g.e**, s.10 (2.Bab)

<sup>23</sup> Subki, **a.g.e**, VI, 70

<sup>24</sup> Subki, **a.g.e**, 4/102. Muhammed Hasan Heyto, **a.g.e**, s.11(2.Bab)

Rafî b. Nasr Ebû'l Hasan el-Bağdâdî, "Hammâl" diye meşhur olup Fakih ve Zâhid biridir. Şîrâzî'den Fıkıh, Kâzî Ebû Bekr'den ise Usûl okumuş olan Bağdadî h.447 tarihinde ölmüştür.<sup>25</sup>

#### 1.5.6. Ebû'l-Hasan el-Abderî (ö. 493/1099 )

Alî b. Saîd b. Abdurrahmân b. Mahrez b. Ebû Osman. Âlimlerin ihtilafını çok iyi bilen birisiydi. Önceleri İbn Hazm ez-Zâhirî'den okudu. Mekke'ye gidip haccettikten sonra Bağdat'a geçmiştir. Zâhirî mezhebini terkedip Şâfiî mezhebine geçti. Şîrâzî'den fıkıh okudu. H.493/1099 yılında ölmüştür.<sup>26</sup>

### 1.6. ESERLERİ

#### 1.6.1. Fıkıhla İlgili Eserleri

##### 1.6.1.1. El-Mühezzeb

Şâfiî fikhının temel kitaplarından biri olup müellifinin yetiştiği çizgideki mezhep birikimini yansıtan *el-Mühezzeb*'de bazı tasarruflar dışında Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ındaki konu sıralaması esas alınmıştır.<sup>27</sup>

Şîrâzî bu kitabı yazmasının amacını şu şekilde ifade etmiştir: "Şâfiî mezhebinin temel meselelerini delilleriyle ortaya koyup bunlara bağlı olarak ortaya çıkan ihtilafı meseleleri gerekçeleriyle açıklamak için yazdım."<sup>28</sup> İbn Sabbağ, Şîrâzî'nin bu eseri, "Şâfiî ve Ebu Hanife'nin anlaştıkları yerde Şîrâzî'nin ilmi biter" sözüne kızması sonucunda yazdığını söyler.<sup>29</sup> Yani O'nun ilmi, bu ikisi arasındaki ictihâd farklılıklarını bildiren hilâf meselerinden ibârettir.

Şîrâzî, bu kitabı defalarca yazmıştır. Amacına uygun olmadığını gördüğünde onu Dicle nehrine attığı da rivayet edilmiştir.<sup>30</sup> Şîrâzî *el-Mühezzeb* 'i h.455 (m. 1063)

<sup>25</sup> İbn Kesir, **a.g.e**, C.I, 410

<sup>26</sup> İbn Kazi Şühbe, **a.g.e**, C. I, 270. Muhammed Hasan Heyto, **a.g.e**, s.14 (2.Bab)

<sup>27</sup> Bilal Aybakan, "el-Mühezzeb" Maddesi, **D.İ.A**, C. X X X I, s. 518-520.

<sup>28</sup> Bilal Aybakan, **a.g.e**.

<sup>29</sup> Subkî, **a.g.e**, C.IV, 22.

<sup>30</sup> Subkî, **a.g.e**, C. IV, 22.

senesinde yazmaya başlamış ve h.469/m.1076 senesinde tamamlamıştır. Bu kitap, kıymeti yüksek olan bir eserdir. Şâfiî âlimleri bu esere çok önem vermiş ve farklı âlimler tarafından şerh edilmiştir. Şirâzî, bu eserini çok sevdiği hatta: “*bu kitap, eğer Hz. Peygambere sunulsaydı işte bu, benim ümmetime emrettiğim şeriatın tâ kendisidir*” buyururdu dediği de nakledilmiştir.<sup>31</sup>

Şâfiî mezhebinin temel metinlerinden biri haline gelen bu esere yirmiden fazla şerh yazılmıştır.<sup>32</sup>

### 1.6.1.2. Et-Tenbîh fi'l-Fıkh

Bu eser, Şâfiîler arasında çok okunan beş kitaptan birisidir.<sup>33</sup> Şâfiî mezhebinin en önemli muhtasar fıkıh kitaplarından biridir. İmam Nevevî'nin “*el-Minhac*” adlı eserinden önce âlimler bu kitabı ezberleme, şerh etme, okumada ve okutmada birbirleriyle yarışlırdı.<sup>34</sup> Hatta Subkî, el-Bâcî ile İmam Nevevî'nin bu kitabı ezberlemedeki hırs ve yarışlarından bahsetmektedir.<sup>35</sup>

Fürû fıkıh konularını ayrıntılı olarak, delil ve tartışmalardan uzak biçimde işlemeyle *el-Mühezzeb*'den ayrılan bu kitabın her düzeydeki talebenin yararlanabileceği bir muhtasar niteliğini taşımaktadır. On dört bölümden meydana gelen eser “*Kitâbü't-Tahâre*” ile başlayıp “*Kitâbü'ş Şehâdât*” ile sona ermektedir.<sup>36</sup>

*Et-Tenbih*'in birçok şerhleri yapılmıştır ve bu şerhlerin sayısı yetmişden fazladır. Bazı âlimler kitabın içerdiği konuları nazım hâline getirmişlerdir.<sup>37</sup>

---

<sup>31</sup> Subki, **a.g.e.** C. IV, 229.

<sup>32</sup> Muhammed Hasan Heyto, **a.g.e.** (2.Bab)s. 8

<sup>33</sup> Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn**, Daru İhyâi't-Türasi'l- Arabî, Beyrut, C. II, s. 489

<sup>34</sup> Muhammed Hasan Heyto, **a.g.e.** (3.Bab) s. 8

<sup>35</sup> Subki, **a.g.e.** C. X, 341

<sup>36</sup> Bilal Aybakan, “*et-Tenbih*” Maddesi **D.İ.A.** C. XXXX. s.447-449

<sup>37</sup> Muhammed Hasan Heyto, **a.g.e.** s. 9

\*Mütetekelliminin metodu mezhep imamlarından nakledilen fıkhi çözümlere uygun olup olmadığına bakmaksızın delillerinin gösterdiği kuralları tespit etmektir.

\*\* Tabir yerindeyse mukaran yani karşılaştırmalı bir usul kitabıdır.



## 1.6.2. Usûle Dair Eserleri

### 1.6.2.1. Et-Tebsira

Şîrâzî'nin, Usûl-i Fıkıh ilmine dair yazdığı ilk eseridir. Şîrâzî bu eserine emir konusuyla başlar, ictihâd konusuyla bitirir. Usûl ilminin genel konularını ele almıştır. Kitabı mütekellimin metoduna\* göre yazılmış bir eserdir. Şîrâzî, kitabında diğer mezheplerin konuyla ilgili görüşlerini de zikreder.\*\* Eserinde sık sık “*Şayet şöyle denilirse bizde buna şu şekilde cevap veririz*” tarzında bir usul benimsenmiştir.

### 1.6.2.2. El-Lüma‘

Şîrâzî'nin Usûl ilmine dair ikinci kitabıdır. Te’lif sebebi olarak kitabın hemen başında şöyle der: “Bazı kardeşlerim /talebelerim, *et-Tebsira* adlı eserimde ele aldığım konulara ilaveten muhtasar bir kitap te’lif etmemi istediler” şeklindeki taleplerine bir karşılık olarak yazmıştır. Şîrâzî, *el-Lüma‘* eserini anlaşılır bir usulüyle kaleme almıştır. Kitabına ilim, zan, cehl, şekk, nazar gibi kavramları açıklayarak başlar ve “*et-Tebsira*” da olduğu gibi ictihad konusuyla da sonlandırır. Usul ilminin hemen hemen bütün meselelerine değinmiştir.

### 1.6.2.3. Şerhu’l-Lüma‘

Usûl ilmine dair yazdığı en son ve kapsamlı eserdir. Daha önce yazmış olduğu *el-Lüma‘* adlı eserinin şerhidir. Şîrâzî, konuları ele alırken önce meşhur görüşlere, daha sonra kendi görüşüne yer verir. Bundan sonrasında ise konu ile ilgili bu görüşlerden farklı olan diğer görüşlere yer vermektedir. Görüşleri zikrettikten sonra muhalif görüşlerin Kur’ân, Sünnet, sahabe ve tabiîn kavli gibi nakli deliller ile birlikte akli delillerle de çatıştığından bahseder.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Tuba Erkoç, Ebu İshak eş-Şîrâzî'nin Emir ve Nehiy Hakkındaki Görüşleri. s.30.(Yüksek Lisans Tezi)

### 1.6.3. Hilaf İlmiyle İlgili Eserleri

#### 1.6.3.1. En-Nüket

İlm-i Hilâf'ta oldukça mâhir olan Şîrâzî'nin bu eseri İmam Şâfiî ile İmam Ebû Hanîfe arasında geçen ihtilaflı meseleleri ihtiva etmektedir.

#### 1.6.3.2. Tezkiretü'l Hilâf

Şîrâzî'nin İlm-i Hilaf'la ilgili bir başka eseride *Tezkiratü'l-Hilâf* adlı kitabıdır. Bu eserin müstakil bir eser mi yoksa *en-Nüket* adlı eser mi olduğu hakkında ihtilaf vardır. Gerek *Keşfü'z-Zunûn* sahibi gerek Hasan el-Heyto -her ne kadar kesin bir ifade kullanmasa da bu eserin ayrı bir eser olduğu kanaatindedir.<sup>39</sup>

### 1.6.4. Cedel İlmiyle İlgili Eserleri

#### 1.6.4.1. El-Mulahhas fi'l-Cedel

Şîrâzî'nin Cedel'e dair ilk ilk eseridir. Şîrâzî bu eserinde Usûl-i Cedel'in yöntemlerini beyan etmektedir. Öncelikle münâzara yapanlar arasında geçen kavramları tarifler başlar, sonra dînî delillerin kısımlarını zikreder. Bunların ardından cedel ve münazara âdâbını, soru ve cevabın kısımlarını zikredip, ardından muâraza ve tercih bahisleriyle eserini noktalar.<sup>40</sup>

#### 1.6.4.2. El-Maûne fi'l-Cedel

Şîrâzî'nin bu eseri bir önceki *el-Mulahhas*'ın muhtasarıdır. Eserin yazılış sebebini, bir fakihin ihtilaf anında delillere nasıl itiraz edileceğini, bunlara en doğru cevabın nasıl verileceğini bilmesinin ne kadar önemli olduğunu ifade için yazmıştır.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> Muhammed Hasan Heyto, a.g.e. s. 17

<sup>40</sup> Şîrâzî, *el-Mulahhas fi'l-Cedel fi Usûli'l-Fıkh*, Camiatu Ummü'l-Kura, Dirase ve Thk: Muhammed Yusuf Niyazi, (Dirase kısmı) s.98

<sup>41</sup> Şîrâzî, a.g.e, s. 99

## 1.6.5. Diğer Eserleri

### 1.6.5.1. Tabakâtu'l Fukahâ

Şîrâzî'nin *Tabakâtu'l Fukahâ* adlı eseri kendinden sonra yazılan tabakat kitaplarına nispetle muhtasar bir eser konumundadır. Şîrâzî'nin Tabakâtu'l-Fukahâsını tahkik eden İhsan Abbas, Şîrâzî'nin hocası Ebü't-Tayyib et-Taberî'nin kitabına muttali olduktan sonra, kitabı tamamlayıp daha faydalı hale getirdiği kanaatindedir.<sup>42</sup>

Şîrâzî, eserine öncelikle sahâbenin fakiplerini arz ederek başlar. Daha sonra Medine, Mekke fakiplerini, ardından Mısır, Kûfe, Basra tâbiîn fakiplerini zikreder. Ardından Bağdat ve Horasan fakiplerini arz eder. Bunların peşine islam dünyasında kabul görmüş dört mezhep ile zahilere ait fakipleri zikrederek kitabını sonlandırır.

### 1.6.5.2. El-Hudûd

Şîrâzî'nin bu eseri, tanımlar/tarifler hakkındadır. Zerkeşî *el-Bahru'l-Muhît* adlı eserinde bu eserin Şîrâzî'ye ait olduğunu söylemiştir.<sup>43</sup>

Şîrâzî'ye ait ayrıca *el-Mulahhas fi'l-Hadis*, *el-Fetâvâ* gibi eserlerde mevcuttur.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Şirazi, *Tabakâtu'l Fukahâ*, Mukaddime, s. 24.

<sup>43</sup> Bedrüddîn Muhammedb. Bahâdır b. Abdillâh ez Zerkeşî, *el-Bahru'l Muhît fi Usûli'l-Fıkh*, Thk, Addülkâdir Abdullah el-Âni, Daru's-Safve (Kuveyt Vizâretü'l Evkâf) 2. Baskı, Tarih 1992, C.I, 7

<sup>44</sup> Muhammed Hasan Heyto, (2.Bab) **a.g.e**, s.18

## İKİNCİ BÖLÜM

### FIKİH USÛLÜNÜN TARİFİ, KONUSU, GAYESİ VE ŞİRÂZİ'YE KADAR GEÇİRDİĞİ SÜREÇ

İnsanoğlu başıboş ve hedefsiz yaratılmamıştır. Müslüman nasıl yaşayacağını inandığı kitab Kur'ândan ve peygamberinin sünnetinden öğrenir. İnsanın davranışları ile ilgili olarak Şârî' tarafından bir beyan indirilmiştir. Fakat ayrıntılı olarak her insanın davranışlarına yönelik bir hüküm, her zaman açıkça ifâde edilmemiştir. Zira cüz'î amellerle ilgili hükümlerin hepsini ihata etmek beşeri düzeyde imkânsızdır.

Buna karşılık insanın davranışları hakkında hükmün temel kaynağı Kur'ân'ın buyrukları genellik esasına dayanır. Yani belli bir şahsa veya hâle ya da zamana hâs değildir. Kur'ân'ın bu küllîlik prensibinin neticesi, çoğu kere beyâna ihtiyaç duymaktadır. Şüphesiz bu beyân da sünnettir. Zira Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur:

﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾

“İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'an'ı indirdik.” (Nahl sûresi (16) :44)

Hiz. Peygamber beyân görevini hakkıyla ifâ etmiştir. Kur'ân'ın namaz, zekât ve hac gibi mücmellerini açıklamıştır. Belkide Allah Teâlâ'nın ilme verdiği değer bir sonucu olarak –her ne kadar sünnet genellikle beyân görevini yapsa da- bazen meselelerin illetini beyân etmemiş, bazı meselelere yönelik ise birkaç anlama gelebilecek şekilde ifadeler kullanmıştır. Meselâ: “Allah Teâlâ “Fâizi yasaklamış” Hiz. Peygamber ise fâizin nerelerde söz konusu olduğu ve nasıl cereyan ettiği üzerinde durmuştur. Aynı cins malların –Altının altınla, gümüşün gümüşle, buğdayın buğdayla, arpanın arpayla, hurmanın hurmayla ve tuzun tuzla mübadelesi misli misline, dengi dengine ve peşin olmalıdır. Eğer malların türleri farklıysa, peşin olmak şartıyla farklı olarak satılabilir. Ancak Hiz. Peygamber (s.a.v) faizin illetini beyan etmemiştir. Hiz. Peygamberin vefatıyla birlikte vahiy kesilmiş ve din tamamlandığından dolayı mevcut problemlerin ve sonradan ortaya çıkacak yeni meselelerin çözümünü de Kur'ân ve Sünnet naslarına dayanarak çözmekle emrolduğumuzdan mutlaka Kur'ân ve sünnete müracaat etmemiz gerekmektedir.

İnsan hayatında faizle ilgili yukarıda zikri geçen maddelerin dışında birçok madde daha vardır. Hz. Peygamberin açıkladığı bu maddelerin ve diğer pamuk, pancar v.s. şeylerin birbiri ile alınıp satılmasında ve mübadelesinde faiz cereyan etmemesi için acaba faizin illeti nedir? Sadece faiz hadiste zikri geçenlerle sınırlı mıdır?

Bir başka misâl vererek sorumuzun cevabını bulabiliriz. Allah Teâlâ namaz kılınız buyurmaktadır. Hz. Peygamber ise namazın rükûnlerini, tertibini ve nasıl kılınacağını beyan etmiş ve “ لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَتْرَأْ بِعَاتِحَةِ الْكِتَابِ ” “Fatihâ’yı okumayanın namazı olmaz”<sup>45</sup> diye buyurmuştur. Simdi Hz. Peygamber her ne kadar bu mücmel emri beyan etse de “Fatihâsız namaz olmaz” derken acaba namazın aslı mı olmaz yoksa kâmil manada namaz olmaz anlamını kastetmiştir?

İşte tam burada Allah Teâlâ’nın bir lütfu olarak dini metinleri doğru anlamamızı sağlayan bir vesile ortaya çıkıyor. Bu vesile usul-i fıkıhtır. İlahi vahiy ile irtibatlı olarak bilgiyi disipline eden nasların akması gereken kanalda akmasını sağlayan ilimdir.

Fıkıh usulünün faydası ve gayesi klasik dönem terminolojisiyle kısaca şer‘î-amelî hükümleri bilmektir. Ancak bunun açılımını yansıtan tanımlara göre fıkıh usulünün varlık sebebi ve üstlendiği görev, bu hükümlerin hangi kaynaklardan hangi metotlarla elde edilebileceğini ve bu iş için gerekli küllî kaideleri belirlemek, nihaî amaç (gayenin gayesi) ise bu bilgi sayesinde dünya ve âhîret saadetine erişmektir. Usul âlimlerinin bu ilmin önemini ve değerini vurgulayan ifadelerinde vahyin kesilmesiyle birlikte ilâhî iradenin keşfi için icihadın özel bir önem kazandığı, böylece şer‘î hükümleri beyan işlevini müctehidlerin üstlendiği, bunun da ancak hükümlerin dayandığı prensipler ve kaynaklar üzerinde akıl yürütmek, bunları derinliğine incelemek ve fetvalara temel teşkil edecek kuralları ortaya koymakla

---

<sup>45</sup> Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fî el-Buhârî, **el-Câmiu’s-sahîh**, Babu Vücûbi’l Kırâeti li’l İmam ve’l Me’mûm (95), *hadis no: 755*.

mümkün olacağı, fıkıh usulünü bilmeyenin taklid seviyesini aşamayan diğer kişilerden sayılacağı belirtilir.”<sup>46</sup>

Usûl-i Fıkıh, Allah ve Resulünün yaptığı açıklamaların anlaşılması konusunda merkezi konumdadır. Çünkü usûl-i fıkıhın yöntemleri ile elde edilen şer’î hükümler, kurallara yönelik oluşu itibarıyla şer’î hitabın gayesidir. Emir ve yasaklar ile bu ikisine alakalı hususlar bu hitabın merkezinde yer alır. Usûl-i Fıkıh bunları açıklamak ve kaideler haline getirmekten ibarettir.<sup>47</sup>

## 2.1. FIKIH USÛLÜNÜN TARİFİ

Usulcüler, Usûl-i Fıkıh (Fıkıhın delilleri) terkiibini ele alırken bir izafet tamlaması ve özel bir ilmin adı olarak iki açıdan değerlendirmişlerdir.

### 2.1.1. Bir izafet tamlaması olarak Usûl-i Fıkıh

Birinci itibarla ele aldığımızda iki kelimededen oluşan bu tamlamanın her iki parçasını ayrı ayrı ele alınıp tarif edilmesi gerekir.

Bir izafet terkiibi olarak usûl-i fıkıh; Usûl ve Fıkıh’tan oluşan bir isim tamlamasıdır. Usûl kelimesi “asl”ın çoğulu olup, başkasının kendisi üzerine bina edildiği kök, temel ve esas manalarına gelir.<sup>48</sup>

Istılâhta usûl kavramı:

a. Delil: “Bu mes’elenin aslı, Kitâp ve Sünnet’tir” ifadesinde “asıl” delîl manasındadır. Usûlcülerin “asıl” ile kastettikleri anlam budur.

---

<sup>46</sup> Asım Cüneyd Köksal - İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh” **D.İ.A**, C. X X X X II, s. 207.

<sup>47</sup> Ferid el-Ensari, **Usul Terminolojisi**, Işık Akademi Yayınları, (çev: Soner Duman-Osman Güman) İstanbul, 1. Baskı, 2012, s. 33.

<sup>48</sup> Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasan. ( İbnu Emiri’l-Hâcc diye meşhurdur.) **et-Takrir ve’t- Tahbir Şerhu’t- Tahrir**, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1. Baskı, 1999, C.I, s.27. Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî, **İrşâdü’l-Fuhûl ila Tahkiki’l-Hak min İlmi’l-Usûl**, thk: Ahmed İnâye, Daru’l-Kütübi’l- Arabiyyi, 1. Baskı, 1999, C. I, s. 17

b. Râcih: “Kelâmda asıl olan, onun hakiki manasıdır” ifadesinde “asıl” râcih manasındadır. Yani kişi, bir söz işittiğinde bu sözden mecazî manayı değil de hakikî manasının kastedildiğini anlar.

c. Külli Kaide: “İslâm beş temel usûl üzerine bina edilmiştir” ifadesinde “usûl” ile kastedilen; kaide, esas manasıdır

d. Müstashab: “Daha önce abdest aldığımda kuşku duymayıp abdestinin bozulup bozulmadığında şüphe eden birine yönelik “Aslolan abdestli olmaktır” ifadesindeki asıl ile kastedilen müstashab anlamıdır. Yani kesin olarak aksi sabit oluncaya kadar önceki durumun devam ettiğine karar verilir demektir.<sup>49</sup>

Fıkıh kavramı:

Sözlükte fıkıh; “mutlak anlayış” demektir. Mesâla; “Bunlara ne oluyor ki hiç bir sözü anlamaya yanaşmıyorlar.”<sup>50</sup> âyetinde bu manada kullanılmıştır.<sup>51</sup> İnce ve derin anlayıştır diye de tarif edilmiştir.<sup>52</sup>

İstilahta fıkıh: Hanefî Usulcülere “Kişinin yetki ve sorumluluklarını yaşayarak tanınmasıdır”<sup>53</sup> diye tarif etmişlerdir. Bu tarif, Ebû Hanîfe’den rivayet edilen tariftir. Henüz islami ilimlerin birbirinden ayrılıp her bir ilmin müstakil bir ilim dalı olmadan önceki haline göredir. Zira gerek itikadî, gerek amelî, gerekse ahlâkî hükümler bu tarifi kapsama girmektedir. Sadruşşeria ve Molla Hüsrev bu tarifi hemen peşi

---

<sup>49</sup> Zerkeşî, a.g.e, C. I, s. 17. **el-Mevsûatü'l- Fıkhiyye el-Kuveytiyye**, Kuveyt, Vizâratü'l-Evkâf ve Şuûni'l- İslâmiyye, 4. Baskı, 1993, C. V, s. 55.

<sup>50</sup> Nisa sûresi (4):78

<sup>51</sup> Ali b. Ebu Ali b. Muhammed b. Sâlim el Âmidî, **el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm**, Daru'l- Kütübi'l İlmiyye, nşr: İbrahim el-Acûz, C. I, s.7, Ebu'l- Vefa Ali b. Akil b. Muhammed b. Akil el-Bağdadi, **el-Vâzih fi Usûli'l-Fıkıh**, thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risale, 1.Baskı, 1999, C. I, s. 7.

<sup>52</sup> Ebu İshak eş-Şirâzî, **Şerhu'l- Lüma'** Daru'l Garbi'l- İslamî, Thk, Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî, 1.Baskı, 1988, C. I, s. 157

<sup>53</sup> Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşeria Ömer b. Sadrişşeria el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd b. Sadrişşeria es-Sâni el-Mahbûbi el-Buhârî, **et-Tavzih Ale't- Tenkîh**, Thk, Said el-Ebraş, Mektebetü Merzûk, Dimeşk, 1.Baskı, 2006, s.27. Muhammed b. Feramuz (Feramerz) b. Ali er-Rûmî,( Molla Hüsrev diye meşhurdur, bundan sonraki atıflar Molla Hüsrev diye olacaktır) **Mir'atu'l-Usûl Şerhu Mirkâti'l-Vusûl**, Thk, İlyas Kaplan, Daru Sadır, Beyrut, 1.Baskı, 2001, s.39

sıra “amelen” yani sadece amelle ilgili kaydının, şumul/genellik kastetmeyenler tarafından tarife ilave edildiğini söylemişlerdir.<sup>54</sup>

Hanefiler dışındaki usulcüler ise fikhî “ Tafsili delillerden elde edilen ameli şer’î hükümleri bilmektir”<sup>55</sup> şeklinde tarif etmişlerdir.

### 2.1.2. Özel bir ilmin adı olarak Usûl-i Fıkh

Özel bir ilmin adı olarak usul-i fikh’in tarifine gelince ki bu onun ıstılâhî anlamıdır, her ne kadar usûlcüler, usûl-i fikh’in tarifinde farklı görüşlere sahip olsalar da bu tarifleri iki kısım altında toplamak mümkündür. Birincisi konulu, ikincisi ise işlevsel tariftir.<sup>56</sup> Konulu tariften maksat, usul-i fikhî konusu itibariyle tariftir. İşlevsel tariften maksat ise, vazifesi dikkate alınarak yapılan tariftir.

Konusuna göre tarif edenlerin bir kısmı Usûl-i fikh’i: “Şer’î hükümlerin delillerden ve bu delillerin hükümlere tafsili olarak değil de icmali olarak delâlet vecihlerinin/yönlerinin bilinmesinden ibarettir”<sup>57</sup>. Gazzâlî bu şekilde tarif etmiştir.

Kadı Beyzâvi ise: “ Usûl-i Fıkhî, fikhî delillerin icmalî olarak bilinmesinin yanında bu delillerden hüküm istinbat eden müctehidin sahip olması gereken nitelikleri ve hüküm çıkarmada takip edilmesi gereken kuralları bilmektir”.<sup>58</sup>

Beyzâvî’nin bu tarifine karşılık, Cüveynî, İbnu’l Arabî, İbnu Kudame ve Taceddin es-Subkî gibi usûlcüler ise usûl-i fikhî :“Fıkhın icmali delilleri”<sup>59</sup> diye

<sup>54</sup> Sadrişşerîa, **a.g.e**, s. 39. Molla Hüsrev, **a.g.e**, s. 40

<sup>55</sup> Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, **İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi**, Rey Yayıncılık, (Çev, Yunus Apaydın) C. I, s. 3. İmamü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Abdulmelik b. Abdillâh b. Yusuf el-Cüveynî, **el-Burhan fi Usûli’l-Fıkh**. Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye. C. I, s. 105. Zerkeşi, **a.g.e**, C. I, s. 21.

<sup>56</sup> Mesud b. Musa Fülûsî, **Medresetü’l-Mütekellimin ve Menhecüha fi Dirâseti Usûli’l-Fıkh**, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad, 1. Baskı, 2004, s.15.

<sup>57</sup> Gazzali, **a.g.e**, C. I, s. 3.

<sup>58</sup> Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, **Minhâcü’l-Usûl ilâ İlmi’l-Usûl**, (Dirase ve Tahkik: Abdulfettah Ahmed Kutub ed Dihmisî). y.y, 1. Baskı Tarih 1996, s. 70

<sup>59</sup> Cüveynî, **a.g.e**, 1/106. Muhammed b. Abdullâh b. Ebu Bekir el-Arabî, **el-Mahsul fi Usûli’l-Fıkh**, Thk, Hüseyin Ali el-Yaderi-Saîd Fûde, Daru’l-Beyarık, Âmman, 1.Baskı, 1999, s. 21. Abdullâh b. Ahmed b. Muhammedb. Kudâme el-Makdisî, **Ravzatu’n-Nâzir ve Cennetü’l-Münâzir**, Müessesetü’r-Reyyân, 2. Baskı Tarih: 2002, 2/54. Taceddin es-Subki, **Cem’u’l-Cevâmi’(el-Bedru’t Tâli’ Şerhi ile birlikte)**Thk, Murtaza Ali el-Muhammed ed-Dâğistanî, Müessesetü’r- Risale, Beyrut, 1.Baskı, 2005, C. I, s. 78.



tanımlamışlardır. Buna göre usûl-i fıkıh Beyzâvî'nin tanımına göre: "Usûl kurallarını bilmek" manasında iken Cuveynî ve diğerlerinin tanımına göre ise "usûl kurallarının" kendisi manasındadır.

Razî ise: "Fıkha ulaştırılan icmalî yolların/delillerin bütünü ile bu delillerden hüküm istinbat eden müctehidin sahip olması gereken nitelikleri ve hüküm çıkarmada takip edilmesi gereken kurallardan ibaret olan ilimdir."<sup>60</sup> şeklinde tanımlamıştır.

Râzî, usûl-i fıkıhın bazı delillerinin kat'î bazılarının ise zannî oluşundan hareketle her iki manayı da kapsasın diye delil yerine "turuk" lafzını tercih etmiştir. Ayrıca Râzî'nin tanımından anlaşılan şu ki o, delillerin bütününe adına usûl-i fıkıh denileceği kanaatindedir.<sup>61</sup>

Usûl-i Fıkıh'ın işlevini, yüklediği vazifeyi dikkate alanlara göre ise tarif şu şekildedir: "*Kendileriyle şer'i fer'i hükümlerin tafsili delillerinden istinbatına ulaşılan kuralları bilmektir*".<sup>62</sup> Bu tarif İbnu'l Hâcib'e aittir. Şevkanî<sup>63</sup> de bu tarifi tercih etmiş, fakat "ilim" lafzı yerine "idrak" lafzını tercih etmiştir.

Tarifte geçen "tafsili deliller" kaydı, tanımın gerektirdiği (lazımî) anlamı açıklamaktadır ya da beyânu'l vaki'dir. Zira şer'î fer'î hükümlerin çıkarımı ancak tafsili delillerden olur.

Sadruşşeria ise cedel ilmini tanım dışına çıkarmak için tarife "tahkiki bir biçimde" kaydını ilave ederek "*Kendileri vasıtasıyla Fıkıh'ın -tahkiki biçimde- elde edildiği kuralları bilmektir*".<sup>64</sup> şeklinde tanımlamıştır.

---

<sup>60</sup> Fahreddin Muhammed b. Ömer el-Hüseyn er-Razî, **el-Mahsûl fi Usûli'l-Fıkıh**, Thk, Taha Cabir Feyyaz el-Alvâni, Müessesetü'r-Risâle, C. I, s. 80.

<sup>61</sup> Zerkeşî, **a.g.e**, C. I, s. 24.

<sup>62</sup> Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus (İbnu'l Hâcib diye meşhurdur), **Muhtasaru Münteha's-Sûl ve'l-Emel fi İlme'l-Usul ve'l-Cedel**, Dirase ve Thk, Nezir Hamadu, Daru İbn Hazm Beyrut, 1.Baskı, 2006, C. I, s. 201

<sup>63</sup> Şevkanî, **a.g.e**, C. I, s. 18

<sup>64</sup> Sadruşşeria, **a.g.e**, s. 38

## 2.2. FIKIH USÛLÜNÜN KONUSU

Fıkıh Usûlü ilmi, Şer'î delilleri, bu delillerden hüküm çıkarma yöntemini ve delillere ârız halleri konu olarak ele alır.<sup>65</sup> Delillerin hüccet olma bakımından derece ve durumlarını inceler. Kur'an'ın hüccet oluşunu, Sünnet'ten önce geldiğini ve dinin aslını teşkil ettiğini, bazı nassların kat'î, bazılarının ise zannî hüküm ifade ettiğini inceler. Deliller arasında zahiren bir çelişki olduğunda takip edilmesi gereken metodunu açıklar. Kur'an ve Sünnet gibi delillere yönelik onların şer'î birer delil olmaları ve bu delillere ârız olan âmm, hâss, mutlak, mukayyed gibi hallerini yani âmm ve hass lafızların delâletlerinin kat'î mi zannî mi olduğunu ve bunların mertebelerini, nassların delâlet derecelerini, nasslarda geçen emir kiplerinin karîneden mücerred olması durumunda vücûb ifade ettiğini, nehiy kiplerinde aynı şekilde karîneden mücerred olması durumunda haramlık ifade ettiğini açıklar.<sup>66</sup>

Mükelleflerle ilgili olarak ise, kimlerin, şer'î hitâbın kapsamına girip girmediğini, mükellefin, hitâba ehil olmasını daraltan ya da ortadan kaldıran semâvî ve müktesep ehliyet ârızalarını açıklar.

Sadruşşerîa ile başlayan ve sonraki Hanefi usulcülerinin de benimsediği görüşe göre, Fıkıh Usûlünün konusu ise; delillerin hükümleri isbat etmesi, hükümlerin ise bu delillerle sabit olması bakımından deliller ve hükümlerdir.<sup>67</sup>

## 2.3. FIKIH USÛLÜNÜN GÂYESİ

Usûl-i Fıkıh'ın gâyesi, usûl kurallarını tafsîlî delillere uygulamak sûretiyle şer'î hükümleri elde etmektir. Bu ilmin kuralları aracılığı ile şer'î nasslar doğru olarak anlaşılır. Arapça dil kurallarından da faydalanan usul ilmi nasslarda geçen, anlamı ilk bakışta anlaşılamayan kapalı lafızların manalarını anlamayı sağlar. İnsan bilgisinin sınırlı olması nedeniyle bazen dînî nassların ifade ettiği mânâlar arasında bağlantı

---

<sup>65</sup> Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, İsam yayınları, s.106

<sup>66</sup> Emir Abdulaziz, *Usulu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Dâru's-Selam, 1.Baskı, 1997, C. I, s. 27.

<sup>67</sup> Sadruşşerîa, *a.g.e*, s.41

kuralamayıp, sanki aralarında bir tezat ve çelişki varmış gibi algılandığı durumlarda nasslar arasında bu zâhirî çelişkiyi giderme de izlenecek metodu ortaya koyar.<sup>68</sup>

Şayet kişi müctehid ise, ona bu ilmin kâidelerini tatbik etmesiyle, insan davranışları ile ilgili meşru hükümleri tafsîlî delillerinden elde etmesini sağlar. İctihad ehliyetine sahip değilse, müctehidlerin şer'î nasslardan elde ettiği icthadları hangi delillere dayandığı ve bu delillerden nasıl hüküm istinbâtında bulunduğunu bilir. Böylelikle müctehitlerin keyfi iradelerine göre değil, şer'î delillere dayanarak hüküm çıkardıklarını anlar ve o hükümlere gönül rahatlığı ile bağlanır.<sup>69</sup>

## 2.4. FIKIH USÛLÜNÜN ŞİRÂZÎ'YE KADAR GEÇİRDİĞİ SÜREÇ

Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde yasamanın temel kaynağı Kur'ân-ı Kerîm idi. İslâmî hükümler Hz. Peygamber'e vahyedilen Kur'ân-ı Kerîm'den alınırdı. Sahâbe herhangi bir meselenin hükmünü öğrenmek istediklerinde, Hz. Peygamber'e gelir, o da Kur'ân'ı Kerîm ile ya da sözlü veya fiilî Sünnetle meselenin hükmünü cevaplardı. Bu durum Kur'ân-ı Kerîm'de şu şekilde geçer: “*Sana (Allah yolunda) ne harcayacaklarını soruyorlar. Deki: Maldan harcadığınız şey, ebeveyn, yakınlar, yetimler, fakirler ve yolcular için olmalıdır. Şüphesiz Allah yapacağınız her hayrı bilir*”.<sup>70</sup> Yine “*Sana haram ayı, yani onda savaşmayı soruyorlar. De ki: O ayda savaşmak büyük bir günahdır. (İnsanları) Allah yolundan çevirmek, Allah'ı inkâr etmek, Mescid-i Haram'ın ziyaretine mâni olmak ve halkını oradan çıkarmak ise Allah katında daha büyük günahdır*”.<sup>71</sup>

Sahabeden biri bir gün Hz. Peygamber'e gelir ve şöyle der: “Ey Allahın Resulü! Bizler bazen gemiye binip denize açılıyoruz. Yanımızda ise az bir su bulunuyor. Eğer o suyla abdest alsak içme suyumuz kalmayacak ve susuz kalacağız.

---

<sup>68</sup> Abdulkerim Nemle, *el-Mühezzeb fi Usûl'il-Fıkh'il-Mukâran*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1. Baskı, 1999, C. I, s. 42

<sup>69</sup> Vehbe Zuhayli, *Usûlu'l-Fıkh'i'l-İslamî*, Daru'l-Fıkr, Dimeşk/Suriye, 2.Baskı,1998, C. I, s. 30.

<sup>70</sup> Bakara sûresi (2):215

<sup>71</sup> Bakara sûresi (2):217

Ne buyurursunuz, o suyla abdest mi alalım? Hz. Peygamber şöyle cevap verir: Denizin suyu temizdir, ölüsü ise helaldir”.<sup>72</sup>

Hz. Peygamber (s.a.v) zaman zamanda sahâbenin ileri gelenlerini şer’î meselelerin çözümünü hususunda onları ictihâda sevkederdi. Meselâ, Muâz b. Cebel’i Yemen’e gönderirken ona: “Sana bir olay getirildiğinde ne ile hüküm verirsin?” diye sordu. Muâz (r.a.): “Allah’ın Kitabı’yla” dedi. Resûlullah: “Onda bulamazsan ne ile hükmedersin?” diye tekrar sordu. Hz. Muâz: “Resûlullah’ın Sünnetiyle” diye cevap verdi. Resûlullah’ın (a.s.): “Ya orada da bulamazsan?” demesi üzerine de, Hz. Muâz şu cevabı verdi: “O zaman kendi görüşüme göre ictihâd eder, ona göre hüküm veririm.” Onun bu cevabı, Peygamberimizi çok sevindirdi ve “Resûlullah’ın elçisini O’nun istediği ve uygun gördüğü bir şeye muvaffak kılan Allah’a hamdolsun!” buyurdu.<sup>73</sup>

Hz. Peygamber (s.a.v) ile Muaz b. Cebel arasında geçen bu diyalog bizlere teşriî kaynakların tertibi ve hüküm verirken deliller arası meratibi/hiyerarşiyi gösterirken aynı zamanda da o dönemde Usûl-i Fıkıh ilmine ait terimlerinden Kitâb, Sünnet, Re’y, İctihâd ve Hüküm gibi kavramların bulunduğunu da ifade etmektedir.

Yine o dönemde kıyas olgusuna da şahit olmaktayız. Şöyle ki; İbn-i Abbâs’tan rivâyet edildiğine göre, kadının biri, Peygamberimize gelir ve derki: “Annem bir aylık oruç borcu varken öldü. Ne yapmam gerekir? Peygamberimiz ise ona: Ne dersin! Şayet annenin birine borcu olsaydı, onu öder miydin? Kadın da, evet, der. Bunun üzerine Peygamberimiz: Allah’ın borcu ödenmeyi daha çok hak ediyor” buyurur.<sup>74</sup>

Yukarda geçen îzahlardan da anlaşılacağı üzere, Hz. Peygamber (s.a.v) dönemi Usûl kâidelerinin doğuşunun ilk nüvelerine tanıklık etmiştir. Bu kâidelerin yaygın ve açık bir şekilde nihaî olarak ortaya konulmamasının sebebi ise hem vahyin

---

<sup>72</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, **el-Câmiu’s-Sahîh**, Babu Ma Cae fi Mâi’l-Bahri Ennehu Tahurun(52), Hadis No:69.

<sup>73</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, **es-Sünen**, Babu İctihadi’r Re’y fi’l Kazâ(11), Hadis No: 3592.

<sup>74</sup> Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, **el-Câmiu’s-sahîh**, Kitabü’s-Siyam, Kazâi es-Siyâm ani’l Meyyit (29) Hadis no: 1148-49.

iniyor olması hem de Rasûlullâh'ın Onu uyguluyor olması ve bunun devam ediyor olmasıdır.<sup>75</sup>

Sahâbe dönemine gelince, Hz. Peygamberin vefâtından sonra önlerinde Kur'an'ı Kerîm ve Hz. Peygamberin Sünnet'i ile sâbit birçok hüküm bulunmaktaydı. Fakat kendi dönemlerine ilişkin daha önce bulunmayan yeni mesele ve problemler ortaya çıkmaya başlamıştı. Özellikle fetihlerin artması ve toplumların İslâma girmesiyle İslâm toplumu oldukça genişlemiş ve bu durum tabiatı gereği yeni birçok sorunları da beraberinde getirmişti. Bu durum onları -Kur'an ve Sünnet'te bulamamaları halinde- yeni icthadlara sevk etmekteydi.

Sahabenin, Hz. Peygamberden sonra ortaya çıkan mesele ve sorunların çözümüne ilişkin yöntemlerini beyan etmeden önce şunu ifade etmeliyiz ki; Sahâbe, anlayışları düzgün, zihinleri berrak, iyi niyetli, takvalı ve Kur'an'ı en iyi bilen kişilerdi. Kur'an'ı en iyi anlama ve bilme sebepleri ise; Kur'an'ın nuzûlüne şahid olmaları, hangi Âyetin hangi hâdiseye karşılık indiğini bilmeleri ve o anı o halet-i ruhiyeyi yaşamalarıdır. Bu durumda onlara, nasslarla meseleler ve olaylar arasındaki uyum sağlıklı bir biçimde kurabilme, Şâri'nin maksadını ve oluşturmak istediği toplumun genel dokusunun nasıl şekilleneceği konusunda daha isabetli kavrama ayrıcalığı sağlamaktaydı. Bu ayrıcalık, onlar için çözüm üretme noktasında kolaylaştırıcı bir etken olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>76</sup>

Sahâbenin hükümleri istinbât yöntemine gelince; önce çözümü Kur'ân'da arar, eğer her hangi bir delâlet yöntemi ile hükmü elde ederlerse, ona göre hükmederler; Kur'ân'da bulamazlarsa Sünnete yönelirler, şayet burada da bulamazlarsa icthâd ederek çözüm üretirdiler. Meymûn b. Mihrân'ın şu rivayeti bu durumu tam olarak ifade etmektedir. Şöyle demiştir: “Ebû Bekr es-Sıddîk'a bir mesele arz edildiğinde, önce Kur'ân'da araştırırdı. Eğer bulursa ona dayanarak hükmeder ve meseleyi çözüme kavuştururdu. Eğer burada bulamazsa, Sünnet'e başvurdu. Artık burada da bulamazsa insanlara bu meseleye ilişkin; “Rasûlullah'ın nasıl hüküm verdiğini bilen var mı? Diye sorardı. Bazen birileri kalkar ve: “Rasulullah (s.a.v.) şöyle hüküm

<sup>75</sup> Felûsî, a.g.e, s. 45.

<sup>76</sup> Muhammedel Hudari, **Usûlu'l-Fıkh**, Daru'l-Hadis, Kahire, 1. Baskı 2001, s.3.

verdi” derdi. O da bunu uygulardı. Hiçbir şekilde Sünnet’te de cevabını bulamazsa, sahâbenin ileri gelenlerini toplar, onlarla istişâre yapar, görüşmelerini alır, buna göre karar verirdi. Hz. Ömer de, böyle yapardı. Ancak o, Sünnet’te bulamadığında, Hz. Ebû Bekr’in o konuda nasıl karar verdiğini de sorardı.<sup>77</sup>

Abdullah b. Mes’ûd da nass bulunmadığında ictihâda başvururdu. Mesalâ; kendisine “Bir kadın ile mehrini belirlemeden evlenip henüz zifâfa girmeden ölen bir adam hakkında ne dersin?” diye sorulurdu. İbn-i Mes’ûd (r.a) cevâben dedi ki: “Kadının mensup olduğu ailedeki kadınların (meselâ; kız kardeşinin, halasının) mehri ne kadarsa, bu kadının da mehri o kadardır. Onların aldığı mehirden fazla ve noksan almaz, kocasına mirasçı olduğu gibi, ölüm iddeti de vardır.” Bunun üzerine Mâ’kil b. Sinân el-Eşcaî kalktı ve: “Rasulullah (s.a.s)’da Berva binti Vâsık hakkında aynı şekilde hükmetmişti” dedi. İbn-i Mes’ûd da fetvâsındaki isâbet dolayısıyla bu haberden sevinç duydu.<sup>78</sup>

Daha önce de ifade edildiği gibi, Hz. Peygamber döneminde Usûl kâidelerin sistematik biçimde tedvîn edilmesine henüz ihtiyaç duyulmuyordu. Aynı şeyin sahabe dönemi içinde geçerli olduğu söylenebilir. Fakat bu durum, sahâbenin, fetvâ verirken usûl kurallarını dikkate almadıkları anlamına gelmez. Zira birçok fetvâ da bu kuralları zımnen görmekteyiz. Bir kaç misâl verecek olursak:

1. İcmâ delili. Meymûn b. Mihrân rivayetinde bu mesele geçmişti.<sup>79</sup>

2. Kıyâs delili. Hz. Peygamber dönemiyle ilgili bölümde geçen İbn-i Abbâs Hadîs’i.<sup>80</sup>

3. Maslahat-ı Mürsele delili. Hz. Peygamberden sonra ictihâdın öncüleri olan sahâbenin verdiği hükümleri inceleyen kimse, onların pek çok hükmü mesâlih-i

---

<sup>77</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, **es-Sünen**, Mukaddime, (Bab 20), Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez -Zürâî ed-Dımaşkî (İbn Kayyim el-Cevziyye diye tanınmıştır), **İ’lâmu’l-Muvakkûn an-Rabbi’l-Âlemîn**, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1996, C. I, s. 49.

<sup>78</sup> Tirmizi, **a.g.e**, Babu ma Câe fi’r Raculi Yetezvevce fe Yemûtu anha Kable en Yefrida Lehâ (44), Hadis No: 1145. Ebu Davûd, **a.g.e**, Babu fi Men Tezvevce ve Lem Yüsemmi Sadâkan Hatta Mâte (3), Hadis No: 2114.

<sup>79</sup> Bakınız: s. 20.

<sup>80</sup> Bakınız: s. 19.

mürsele esasına göre verdiklerini ve hiç birinin bu hususta bir itirazda bulunmadığını görür. Şu halde onlar, mesalih-i mürseleye göre hüküm vermenin geçerliliği hususunda icmâ' etmiş olmaktadır.<sup>81</sup>

Sahâbe-i Kirâm'ın mesalih-i mürsele'ye göre verdikleri hükümler oldukça çoktur. Mesalâ:

Hz. Ebû Bekr'in halîfeliği döneminde, Hz. Ömer'in teklifi üzere Rasûlullah'ın ashâbı, dağınık halde bulunan Kur'ân sahîfelerinin bir Mushaf ta toplanmasını fikir birliği ile kararlaştırmışlardır. Ne Kitab'da ne Sünnet'te buna dair bir beyan vardır. Bu, maslahat düşüncesi üzerine binâ edilmiş bir iştir. Nitekim Hz. Ömer'in teklifi üzerine Hz. Ebû Bekr'in ilk söylediği söz ve Hz. Ömer'in cevabı bu hususu açıkça göstermektedir:

Rasulullah (s.a.v.)'in yapmadığı bir işi ben nasıl yaparım! Vallâhi, bunda hayır var. Bu, İslâm'ın yararına olacak.<sup>82</sup>

#### 4. Nehyin bazen tahrîm ifade etmesi:

İbn-i Abbâs'tan rivâyet edildiğine göre şöyle demiştir: Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “*Hadd cezaları mescidlerde infaz edilemez*”.<sup>83</sup> Sahabe bu yasaklamadan hadd cezalarının mescidlerde infaz edilmesinin haram olduğunu anlamıştır. Çünkü Hz. Ömer mescidde iken hadd cezasına çarptırılmış birisi kendisine getirilince hemen şöyle der: “*Onu burdan çıkarın sonra da onu kırbaçlayın*”. Aynı şekilde Hz. Ali'ye bir suçlu getirilir. Hz. Ali ise “*Ey Kamber! Onu mescidden çıkar ve hadd cezasını uygula*”.<sup>84</sup>

Tâbiîn dönemi ise, hüküm istinbâtı konusunda sahâbenin menheci/yöntemi ile aynı idi. Meselelerinin çözümünde başvurdukları deliller sahâbenin dayandığı delillerdi.

---

<sup>81</sup> Felûsî, a.g.e, s. 59.

<sup>82</sup> Zekiyyüddin Şa'ban, **İslam Hukuk İlminin Esasları** (çev: İbrahim Kâfi Dönmez) ,T.D.V.Y, Tarih 1996, s.173

<sup>83</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni, **es-Sünen**, Kitabü'l-Hudud, Bâbu'n- Nehyi an İkâmeti'l-Hudûd fi'l-Mesâcid (31), Hadis No: 2599.

<sup>84</sup> Abdülvehhâb İbrahim Ebu Süleyman, **el-Fikru'l-Usûli**, Daru'ş-Şurûk, 1. Baskı, 1983, s.29.

Tâbiîn döneminin en önemli fakihleri; İbrahim Nehâî, Said b. Müseyyeb, Kâdî Şüreyh, Atâ b. Ebî Rehâb, Urve b. Zübeyr sahâbenin yöntemi üzere hareket ediyorlardı. Ömer b. Abdülazîz'in, kendisine mektup yazıp hüküm verirken takip edilecek yolu soran kâdîlerden Urve'ye cevap olarak söyledikleri tâbiî'nin yöntemini ortaya koymaktadır.

Ömer b. Abdülazîz şöyle der: “Bana yazdığın mektupta insanlar arasında nasıl hüküm verileceğini soruyorsun. (Şunu bil ki) Hükümün başı; Allâh'ın Kitab'ında var olan beyanlara uymaktır. Sonra Rasûlullah'ın Sünnet'i daha sonra da hidâyet imamlarının verdikleri hükümlerle hükmetmektir. Buralarda bulamazsan ilim ve görüş sahipleriyle istişâre yapmandır”.<sup>85</sup>

Tâbiîn dönemi teşrî/usûl delillerinden yeni bir delilin ortaya çıkışına tanıklık etmiştir. Bu delil de “sahâbenin mezhebi” delilidir ki buna sahabenin ameli denir. Her ne kadar “sahâbenin mezhebi” delil olarak açık bir biçimde tâbiîn döneminde ortaya çıksa da, başlangıcı Hz. Ömer dönemidir. Zira o, kendisine arzedilen konularla ilgili Kur'ân ve Sünnet'te ilgili cevap bulamadağında Hz. Ebû Bekr'in meseleye ilişkin bir hükmünün olup olmadığını sorardı. Eğer bir hüküm vermişse onunla hükmederdi.

Fakat şunu da söylemek gerekirken “sahâbenin mezhebi” ıstılâhî bir delil olarak yapısını tâbiîn döneminde elde etmiştir.<sup>86</sup>

Tâbiîn döneminin en belirgin usûli özelliği; ictihâd dâiresinin genişleyip artması ve yöntemlerinin birbirinden farklı olmasıdır. Bunun nedeni ise, fetihlerin çoğalıp, İslâm âleminin sahasının büyümesi ve sahâbenin ileri gelenleri farklı şehirlere dağılmasıdır. Meselâ; İbn-i Abbâs Mekke'ye, Abdullah b. Ömer Medine'ye, Abdullah b. Mesud ise İrak'a yerleşmiştir.

Tâbiî'nin ileri gelenlerinden Saîd b. Müseyyeb, Abdullah b. Ömer'in; Alkame b. Kays en-Nehâî, İbrahim Nehâî, Abdullah b. Mes'ûd'un talabesidir.

---

<sup>85</sup> Ebu Ömer Yusuf b. Abdilberr, **Câmiu Beyâni'l-İlmi ve Fazluhu**, Hadis No:1391. thk: Ebu'l-Eşbal ez-Züheyri, Dâru İbni'l-Cevzi, Riyad, 1.Baskı, 1994, C. I, s. 756.

<sup>86</sup> Ahmed b. Abdullah Muhammed Duveyhi, **İlmu Usûli'l-Fıkh Mine't-Tedvin ila Nihâyeti'l-Karni'r-Râbi' el-Hicrî**, Nşr, Câmiatu'l İmâm Muhammed b.Suud el-İslâmiyye,1.Baskı, 2006, C. I, s. 114.



Tâbiîn döneminde farklı şehirlerde bulunan fakîh sahâbîlerin kaynak ve yöntem bilgisi ile ilgili farklı anlayış ve temayülleri ehli-hadis ve ehli-re'y şeklinde iki değişik mezhebi ortaya çıkarmıştır. Sahâbebin ellerinde yetişen öğrencileri, hocalarından etkilenmeleri nedeniyle takip ettikleri mezhepleri de birbirinden farklı olmuştur.<sup>87</sup>

#### 2.4.1. Ehli-hadis ekolünün ortaya çıkışı

a. Medine'de yaşayan sahâbe, nassların zâhiriyle amel eder, illetlerini araştırmazlardı. Nâdiren re'yleriyle fetvâ vermişlerdir. Bu yaklaşımları, talebelerine de yansımış, onlarda hadis ve sahâbe fetvâlarını ezberleyip amel etmeye önem vermişlerdir. Kendilerine bir mesele arzedildiğinde genellikle Kur'ân, Sünnet ve sahabe fetvâlarıyla yetinmişlerdir.

b. Hem Rasûlullah'tan hem de sahâbeden çokça eserin (rivâyetin, fetvânın) bulunması.

c. Hayatlarının sâde olması ve yeni hâdiselerin az olması.<sup>88</sup>

Bu âmiller, sahâbenin Medîne'de yaşayan talebelerini hadis ve sahâbe fetvâlarını ezberlemeye ve kendilerine bir mesele arz edildiğinde -genellikle- Kur'ân, Sünnet ve sahâbe fetvâlarıyla yetinmeye sevk etmiştir.

#### 2.4.2. Ehl-i Re'y Ekolünün Ortaya Çıkışı

Daha sonra “Rey Ehli” diye adlandırılacak olan bu ekolün merkezi İrak'tır. İrak'ta bu ekolün liderliğini Abdullah b. Mes'ûd'un öğrencisi Alkame en-Nehâî'nin öğrencisi olan İbrahim en-Nehâî'dir. Bu ekolünün ortaya çıkış sebeplerini şu şekilde sıralayabiliriz:

---

<sup>87</sup> Menna' Halil el-Gattan, **Tarihu't Teşrii'l İslâmiyye**, Nşr, Mektebetü Vehbe Kahire, y.y. s.276-277. Şa'ban Muhammed İsmail, **Usûlu'l Fıkhi, Tarihuhu ve Ricâluhu**, Daru'l Merih Riyad, 1.Baskı 1981, s. 23-24

<sup>88</sup> Felûsî, **a.g.e.**, s.120

a. Hocalarından, özellikle Abdullah b. Mes'ûd'dan etkilenmeleridir. Abdullah b. Mes'ûd ise hakkında nassın bulunmadığı meselelerde rey ve kıyasla amel ederdi.<sup>89</sup>

b. İrak gibi muhtelif medeniyetlerin ve kültürlerin kaynaştığı bir muhitte elbette ki birçok yeni mesele ortaya çıkacaktır. Onların hepsini Kitâb ve Sünnet'te bulmaya imkân yoktur. Re'y ve muhâkeme yoluyla hüküm verme zarûreti hâsıl olur. Onun için İrak'ta re'ye dayalı kıyas ile hüküm verme yolu işlenmiştir.<sup>90</sup>

c. Kûfe Fakihlerini kıyas ve re'y ile amel etmeye iten en önemli gerekçelerden biride Şia taraftarlarının, Haricilerin ve diğer muhtelif milletlerin Kûfe'ye yerleşmeleridir. Bunlar, kendi görüşlerini, uydurma dahi olsa hadislerle destekleme çabası içerisinde idiler. Bu sebeple birçok âlim hadislerle amel için daha önce olmayan kayıtlar koymuşlardır.<sup>91</sup>

### 2.4.3. Müctehidler Asrında Usûl-i Fıkıh

Tâbiînle aynı asırda yaşayan tebe-i tâbiin, gerek hüküm istinbâtında gerek şer'î kaynaklarla amel ederken hiyerarşik tertibe riâyet etmede tâbiînin izinden gitmişlerdir. Hüküm istinbâtında önce Kur'ân'a sonra Sünnet'e başvuruyorlardı. Eğer hadisler hakkında görüş ayrılığına düşerlerse, nâsîh, mensûh, hâss, âmm, mutlak, mukayyed'ini belirlemek için sahâbe görüşlerine rücû ederlerdi. Herhangi bir meselede sahâbe ve tâbiin mezhebi farklı ise her âlim kendi beldesindeki hocasının mezhebiyle amel ederdi.<sup>92</sup>

Bu dönemde öne çıkan fakihlere gelince; Ebû Hanife, Sufyan b. Uyeyne, İbn-i Ebi Leylâ, Kûfe'de, İbn-i Cüreyc Mekke'de, Mâlik b. Enes Medine'de, Osman b. Müslim Basra'da, Evzâî Şam'da ikâmet etmekteydi.

---

<sup>89</sup> Felûsî, a.g.e. s.123

<sup>90</sup> Ahmet Uyar, **Hadisleri/Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar** (Ehli Hadis ve Ehli Re'y Ekolleri, s.38

<sup>91</sup> Şaban Muhammed İsmail, a.g.e. s.24. et-Tureyfi, a.g.e. s.83, Menna' Kattan, a.g.e. s. 290

<sup>92</sup> Felûsî, a.g.e. s.127, İbrahim Ebu Süleyman, a.g.e. s. 48.

Îrak /Kûfe ekolü, Hadis rivayetinde ihtiyatlı hareket ediyor, nasslardan Şer'î hükümleri bina edecekleri illetleri istinbât amelesine önem veriyorlardı. Bu sebeple sık sık kıyasa ve istihsâna başvururlardı. Daha sonra mütevatir ve meşhur haber diye tesmiye edilecek haberler dışında kalan rivâyetlerin umûmu'l belvâ ile ilgili konularda olması ya da her açıdan kıyasa aykırı olması durumunda kabul edilemeyeceği yaklaşımları Hicâz'daki Ehl-î Hadîs ekolü arasındaki çekişmenin şiddetini artırmaya neden oluyordu.<sup>93</sup>

Hicâz ekolü denilen ve Ehl-î Hadîs diye de ifade edilen bu ekol ise, Hadîs rivâyetine, ezberine, senet ve metinlerine daha çok önem verip Hadîsleri anlamak için akıl yürütmeye ve Hadîs nasslarının ta'liline karşı çıkararak, muhâlif oldukları ekoller arasında cereyan eden tartışmalardan uzak duruyorlardı. Fakat tam bu noktada şunu ifade etmeliyiz ki, Ehl-î Hadîs ve Ehl-î Re'y ekollerini birbirinden ayırıştıran, birini diğerinden farklı kılan ana neden, nassların anlaşılması ve yorumlanmasındaki yöntem farklılığıdır. Her iki ekole göre de Hadîsler vazgeçilemez ve ihmâl edilemez bir kaynaktır. Dolayısıyla, rivâyetlerin top yekûn kabulü veya reddi değil, mevcut malzemenin nasıl anlaşılacağı, nasıl değerlendirileceği/yerinin ne olacağı sorunu, bu iki yaklaşımı doğurmuştur.<sup>94</sup>

## 2.5. FIKHÎ MEZHEPLERİN OLUŞUMU

Müctehid imamlar devri hicrî ikinci asrın ilk yıllarında başlar ve dördüncü asrın ortalarına kadar devam eder. Bu dönemlerin en önemli ayrıcalığı fikhî mezheplerin teşekkülü ve hüküm istinbâtı ile ilgili usûlî kâidelerin artık netleşmeye başlamasıdır.

### 2.5.1. Ebû Hanife (ö. 150 h.)

Ebû Hanife ictihaddaki menhecini şu şekilde îzah eder: “Bana bir mesele arzedildiğinde önce Kur'ân'a bakarım, meselenin çözümüyle ilgili hükmü burada bulursam onunla amel ederim, bulamazsam Sünnet'e başvururum. Şayet burada da

<sup>93</sup> Felûsî, a.g.e, s. 69.

<sup>94</sup> Ahmet Uyar, a.g.e, s. 44.

bulamazsam sahâbe icmâsına bakarım. Sahâbenin icmâsı da bulunmazsa, bu sefer sahâbilerin görüşlerinden dilediğim ile amel ederim”.<sup>95</sup>

Ebû Hanife küllî kâide ve benimsediği usûl üzere hükümleri istinbât ederken; Kur’ân, Sünnet, İcmâ, Kıyas, Sahâbe Kavli, İstihsân ve Örf gibi delillere dayanırdı. Ebû Hanife zikri geçen küllî delillere ilâveten bunlardan türetilmiş fer’î kâideleri de esas olarak hükün istinbâtında bulunurdu. Bu fer’î kâidelerden bazıları şunlardır; hâss, âmm, müşterek lafızlarının vaz edildikleri mânâyâ delâletlerinin kat’î mi zannî mi oluşu, karînedan mücerred emrin vücûb ifade etmesi, aynı şekilde karînedan mücerred nehyin tahrim ifade etmesi gibi.<sup>96</sup>

### 2.5.2. Mâlik b. Enes (ö. 179 h.)

Ehl-i Hicâz’ın imamlarından Said b. Müseyyeb’in ilmini taşıyan İbn-i Şihâb ez-Zührî’nin öğrencisi olan İmam Mâlik hocalarının yöntemini benimsemiş ve onların izinden gitmiştir. İmam Mâlik’in esas aldığı deliller şunlardır: Kur’ân, Sünnet, İcmâ, Kıyas, Medinelilerin Ameli, istihsân, Seddü’z-Zerîa, İstishâb, Şer’u Men Kablena.<sup>97</sup>

### 2.5.3. Muhammed b. İdrîs eş- Şafîî (ö. 204 h.)

İmam Şafîî, Mekke müftüsü Müslim b. Hâlid ez-Zencî’den ilim aldı. Buradan Medine’ye geçip İmam Mâlik’ten fıkıh okudu. Sonra İrak’a geçip Ebu Hanife’nin talebesi İmam Muhammed’den Kûfe fikhını okudu. Mezhebini ise, Hicâz ehli ile İrak ehlinin menhecini mezc ederek oluşturdu. İmam Şafîî, mezhebini önce İrak’da yaydı. Buna “kadîm mezhebi” denildi. Sonra Mısır’a geçip görüşlerini orada yaydı. Buna ise “mezhebi cedid” denildi. İlk usûl kitabı olan “*er-Risâle*” yi yazmıştır.

İmam Şafîî’nin mezhebenin temel delilleri: Kur’ân, Sünnet, İcmâ ve Kıyas’tır. Kavli-i Cedîd diye de ifade edilen Mısır’daki mezhebine göre “Sahabe Kavli” de deliller arasındadır. İmam Şafîî, “İstihsân” deliline şiddetle karşı çıkmış hatta bir

<sup>95</sup> İlyas Derdûr, *Târîhu’l-Fıkhî’l-İslâmiyyi*, Daru İbni Hazm, Beyrut, 1.Baskı, 2010, C. I, s. 371.

<sup>96</sup> Felûsî, **a.g.e.**, s. 71.

<sup>97</sup> Hudari, *Târîhu’t-Teşrii’l-İslâmî*, Dâru’l-Fikr, 8.Baskı, 1967, s. 204.

reddiye dahi yazmıştır. İmam Mâlik'in, Şer'î bir delil kabul ettiği "Medine Ehli'nin amelini de kabul etmemiştir."<sup>98</sup>

#### 2.5.4. Ahmed b. Hanbel (ö. 241 h.)

Tarihsel açıdan dört mezhebin sonuncusu olan İmam Ahmed'in mezhebi, Şâfiî'nin mezhebine çok yakındır. İmam Şâfiî'den Fıkıh okudu. Usûlle ilgili "*Kitâbu'n-Nâsîh ve'l-Mensûh*" ve "*Kitâbu Tâati'r-Resûl*" adlı kitapları yazmıştır. İmam Ahmed'in mezhebinin temel delilleri şunlardır: Kur'ân, Sünnet, Sahâbe Fetvâları, Tâbiin ictihadı, İcmâ, Kıyas, İstihsân

İmam Ahmed, hadislerle amel etme konusunda amel çerçevesini en geniş tutandır. Eğer bir meselede daha güçlü Şer'î bir delille çatışma söz konusu olmazsa Zayıf Hadis'le ameli kıyas deliline takdim ederdi.<sup>99</sup>

## 2.6. FIKIH USÛLÜ İLE İLGİLİ İLK TEDVİN

Yukarıda Fıkıh Usûlü'nün doğuşu ve geçirdiği evrelerin beyânı sadedinde yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Fıkıh Usûlü ile ilgili ilk eseri kim yazarsa yazsın, önünde daha önceki imamlardan intikâl eden fikhî serveti hazır bulmuştur. Fıkıh Usûlü yekten ve doğrudan fakihin kendi çabasıyla ortaya koyacağı bir ilim değildir. Zira Nassları anlama ve hüküm çıkarma yöntemi olan Fıkıh Usûlü, insanların günlük yaşamlarında haram ve helalleri belirleyerek, sosyal hayatı tanzim ve inşâ eden İslâm dininin temel kaynakları içerisinde kendi potansiyelini bulmuş olmalıdır. Ayrıca İslâm dinini tebliğ ve açıklamakla görevlendirilmiş son Peygamberin de dînî îzah sadedinde bu ilmî disiplinin temel taşlarını ya doğrudan ya da dolaylı olarak belirtmiş olmalı ki, dinin kemâle erdiğini böylelikle daha iyi anlamış olalım.

<sup>98</sup> Turayfi, a.g.e, s. 134-136. İlyas Durdur, a.g.e, C. I, s. 393.

<sup>99</sup> Hudari, a.g.e, s. 221. ed-Duvehyi, a.g.e, C.I, 597. Şaban Muhammed İsmail, a.g.e, s.86.

Fıkıh Usûlü ilminin kurallarını ilk defa müstakil bir kitap haline getiren kimsenin kim olduğu konusu her ne kadar tartışmalı olsa da, elimize ulaşan ilk müstakil eser, İmam Şâfiî'nin "*er-Risâle*" adlı eseri olması nedeniyle ilk Fıkıh Usûlü eserinin sâhibinin İmam Şâfiî olduğunu kabul etmek gerekir. İbn-i Haldun konuyla ilgili şunları der: "*Bu konuda ilk defa eser yazan Şâfiî (r.a.) olmuş, bu ilme dair meşhur er-Risâle'sini imla etmiş; bu eserde emirleri, nehiyleri, beyânı, haberi, neshi ve illeti hakkında nass bulunan kıyasın hükmünü bahis konusu etmişti*".<sup>100</sup>

Şâfiî, eserinde dört delilden üçünü açıkça zikretmiş, kaynak olduğunu kabul hususunda tereddüt etmemekle birlikte türlerine göre farklı değerlendirilmesi gerektiğini düşündüğü için icmâ'ı daha sonra geniş biçimde ayrıca incelemiştir.<sup>101</sup>

Genel olarak sade bir üslup tercih etmiş, aklî delillere ve mantıkî farazilere başvurmamıştır.

İmam Şâfiî'den sonra usûl çalışmalarında etkili gelişmeler başladı. Kaynakların aktardığı bilgilere göre Hanefi fakihlerinden İsa b. Eban "*Kitâbu Haberi'l-Vâhid, İbtâlû'l-Kıyas, İctihâdu'r-Re'y*" eserlerini, Ahmed b. Hanbel "*Nâsîh ve Mensûh*", "*Tâatü'r-Resûl*" kitablarını, Dâvud ez-Zâhiri (ö.270 h.) "*İcmâ*" ve "*İbtalu't-Taklid*" eserlerini kaleme almıştır. Yine Hanefi âlimlerinden Ebu Mansur el-Maturîdî (ö.330 h.) "*Meâhizu's-Şerâ'i*" adlı eseri, Ebû'l-Hasen el-Kerhî (ö.340 h.) "*el-Usûlü*" telif etmişlerdir. Bu zikredilen eserler yanında diğer âlimler tarafından birçok eserde kaleme alınmıştır.

H. III. Asırda yazılan te'liflerin genel özelliği daha çok fakihler arasında tartışma konusu olmuş cüz'î konuları ele alan eserler olmasıdır, dolayısıyla bu asırda fıkıh usûlünü tedvin, kapsamlı bir çalışmadan ziyade cüz'î, belli konularla sınırlı kalmıştır. H.IV. Asırda ise, Hanefi Usûlcülerinin eserleri göze çarpmaktadır.<sup>102</sup> Ne var ki, bütün bu müellifler, incemelerinde aynı metodu takip etmediler. Çünkü ayrı bölgelerde bulunuyorlardı ve bu alanda eser yazarken hepsinin güttüğü gaye aynı

<sup>100</sup> Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisi ( İbn Haldun diye tanınmıştır) , **Mukaddime**, Çvr, Süleyman Uludağ, Derğah Yayınları, 5. Baskı, 2007, C. II, s. 816.

<sup>101</sup> Murtaza Bedir, "er-Risale" maddesi **D.İ.A.** C. XXXV, s.117-119.

<sup>102</sup> Heysem Hazne, **Tatavvuru'l-Fikri'l- Usûli el-Hanefi**, Daru'r -Razi, Ürdün,1. Baskı. 2007, s. 42.

değildi.<sup>103</sup> Böylece H. V. asr'a geldiğimizde usûlle ilgili temelde iki, birde bu iki metodu cem esasına dayalı üç metod karşımıza çıkmaktadır. Bunlar; Mütakellimînin metodu, Fukaha metodu ve Karma metod.

### 2.6.1. Mütakellimîn Metodu

Bu yönteme mütakellimîn yöntemi denilmesinin nedeni mantiki ve nazari yöneliş ile kelâm ilminin metodu üzere usûl meslelerini ele alma ve incelemeleridir.<sup>104</sup> Mütakellimîn metoduna göre Fıkıh Usûlü eserlerinin kaleme alınmasındaki en önemli etkenlerden biri, bunların yazıldığı dönemde İslâm ilim çevrelerinin hâkim çoğunluğunu oluşturan Ehl-i Hadîs ile Eş'arîler tarafından Mu'tezile'nin sapkın bir ekol sayılarak dışlanması, Sünnî ilkelerin büyük ölçüde tesbit edilmesi ve buna bağlı olarak birçoğu, kelâm ilkeleriyle yakından alâkalı olan Fıkıh Usûlü ilkelerinin gözden geçirilmesine gerek duyulmasıdır.

Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbar ise, Fıkıh Usûlü alanındaki temel yaklaşımların kelâm alanındaki yaklaşımların uzantısı olması gerektiği hatta kelâma bağlı bir ilim haline getirmeye çalışmışlardır.<sup>105</sup>

Bu metod üzere kaleme alınmış usûl kitaplarını incelediğimizde Kelâm İlminin menhecini takip ettiğini, nazari konuları usûl kitaplarına soktuklarını görmekteyiz. Bu durum ise bize Kelâm İlminin usûl üzerindeki etkisini göstermektedir. Meselâ, nübüvvetten önce peygamberlerin mâsum olup olmamaları gibi Kelâmî konuların, hüsün ve kubuh nazariyesi, lügatın aslı tevkîfi mi ıstılâhi mi gibi tamamen nazari konuların usûl kitaplarında yer alması bu değerlendirmeyi haklı çıkaran örnekler olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>106</sup>

Bu metodu benimseyen usûlcüler ayrıca, kâideleri belirlerken bu kâidenin kendi mezhebinin fer'î meselelerine muvâfık olup olmamasına iltifat etmeksizin delillerin desteklediği kuralları tesbit ve kabul etmişler, delillere aykırı düşen

---

<sup>103</sup> Zekiyyüdin Şa'ban, **a.g.e**, s. 34.

<sup>104</sup> Abdulfettah Dıhmisi, **a.g.e**, (Dirase Kısmı) s.11

<sup>105</sup> Asım Cüneyd Köksal, İbrahim Kâfi Dönmez, Usûli fıkıh maddesi, **D.İ.A**, C. X X X XII, s. 201-210

<sup>106</sup> Abdulfettah Dıhmisi, **a.g.e**, (Dirase Kısmı) s.11,12

kuralları reddetmişlerdir. Böylece onların usûlü,“fer’î fıkıh çözümlerinin” hizmetçisi değil, fûrû’î hükümlere hâkim bir usûl, bir istinbat yolu olmuştur. Bu yüzden onlar, îzah ve örnek kabilinden zikrettikleri bir yana bırakılırsa, fûrû hükümlere kitaplarında pek yer vermemişlerdir. Sosyal hayatta uyumu göz önüne alınmadan üretilen bu kurallar, uygulamada birçok problemide beraberinde getirmiştir.

## 2.6.2. Mütekellim Metoduna Göre Yazılmış Klasik Usûl-i Fıkıh Eserlerinin önde gelenleri

Şu eserler bu metod üzere yazılmış meşhur eserlerdir:

a. Ebu’l Huseyn el-Basrî el-Mu’tezilî’nin (ö. 415 h.) “*el-Mu’temed*” adlı eseri. Bu eser, hocası Kâdî Abdulcebbâr el-Mu’tezilî’nin (ö.415 h.) “*el-Umed*”in şerhidir. *el-Umed* ise müstakil halde günümüze ulaşmamıştır.

b. İmâmü’l Haremeyn Ebü’l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî’nin (ö. 478 h.) “*el-Burhan*” adlı eseri

c. Ebû Hâmid Muhammedb. Muhammed Gazzâlî’nin (h./ö.505) “*el-Mustasfa*” adlı eseri

Bunlardan sonra gelen iki büyük âlim bu eserleri özetlemişlerdir. Bunlardan birincisi: Fahrüddîn Muhammedb. Ömer er-Râzî’nin (ö.606 h.) “*el-Mahsûl*” eseri

İkincisi ise, Seyfüddîn Alî b. Muhammedel-Âmidî’nin (ö. 631h.) “*el- İhkâm*” eseri.<sup>107</sup>

## 2.6.3. Fukaha Metodu (Hanefiyye Metodu)

Fukaha metodu diye adlandırılmasının nedenine gelince, bu metodu benimseyen fakihler fûrû-i fıkıh’tan hareketle usûl kuralları oluşturup, usûl kuralları ile mezheplerine ait fûrû’u birbirine bağlamalarıdır.<sup>108</sup> Hanefî metodu da denilen bu metotta usûl kurallarının üretimi, mezhep imamlarından nakledilen fer’î fikhî

<sup>107</sup> Muhammed Ebû Zehra, **İslam Hukuku Metodolojisi** ( Çvr, Abdülkadir Şener) , Feer Yayınevi, Ankara, 5.Baskı, 1990, s. 30-31.

<sup>108</sup> Dıhmisî, **a.g.e.**, s.14.



çözümlere dayanır. Hanefi fakihleri mezhep imamlarının fikhî görüş ve ictihâdlarından hareketle genel usûl kuralları çıkarmışlardır. Bu sebeple usûllerinde fer'î fikhî meselelere çokça yer vermişlerdir.<sup>109</sup>

İmamlardan nakledilen fer'î fikhî çözümler çok olduğu için uygulamada usûl ile fûrû'u birbirine bağlamaya dayanan amelî bir yöntem oluşunun yanında usûl ve fıkıh arasını mezcetmesi bu yöntemin temel özellikleri olarak söylenebilir.<sup>110</sup>

#### 2.6.4. Fukaha Metoduna Göre Yazılmış Klasik Usûl-i Fıkıh Kitaplarının Önde Gelenleri

Bu metoda göre yazılmış en meşhur usul eserleri şunlardır:

- 1- Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs'ın (ö.370 h.) "*el-Fusûl*"ü
- 2- Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed Debbûsî'nin (ö. 430 h.) "*Takvîmu'l-Edille*"si
- 3- Fahru'l İslâm Ali b. Muhammedel-Pezdevî'nin (ö. 482 h.) "*Kenzu'l-Vusûl*"ü,
- 4- Şemsu'l Eimme Ebu Bekr Muhammedb. Ahmed es-Serahsî'nin (ö. 483 h.) "*el-Usûl*"ü.<sup>111</sup>

#### 2.6.5. Bu İki Metodu Cem Eden Karma Metod

Sonraki dönemlerde gerek Hanefi fukahasından gerek mütekellimin fukahasından bazı âlimler bu iki metodu cem' ederek yeni bir metod geliştirmiş ve bu metoda göre kitaplar yazmışlardır. Bu âlimler, bir taraftan usûl kurallarının

---

<sup>109</sup> İbni Haldun, **a.g.e**, II, 816. Nemle, **a.g.e**, C.1 s.59, Emir Abdülaziz, **a.g.e**, C. I, s. 19.

<sup>110</sup> Ali Duman, **Ebû Hanîfe'nin Hüküm İstinbat Yöntemi'nin Fukaha Usûlü'ndeki Rolü**, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.13, 2009, s. 83-102, s. 96.

<sup>111</sup> Zekiyüddin Şa'ban, **a.g.e**, s. 39.

sağlam temellere dayandığını ispat çabasına girmişler, diğer taraftan fūrū'u fıkha tatbik ederek fıkha faydalı hizmet etmişlerdir.<sup>112</sup>

#### 2.6.6. Karma Metoda Göre Yazılmış Klasik Usûl-i Fıkıh Kitaplarının Önde Gelenleri

1- Muzafferuddîn Ahmed b. Ali b. Saâtî (ö. 694 h.) “Bedîu'n-Nizam el-Câmî Beyne Kitâbeyi'l-Pezdevî ve'l İhkâm”ı,

2- Sadru'ş- Şerîa Ubeydullah b. Mes'ûd'un (ö. 747 h.) “*et-Tenkîh*”ı. Sadru'ş - Şerîa'nın kendisi bu eseri *et-Tavzih* adıyla şerh etmiştir. Bu eserde, Pezdevî'nin Usûl'ü, Râzî'nin *Mahsûl*'ü ve İbn-i Hâcib'in *Muhtasar*'ı telhis etmiştir.

3- Tâcuddîn Abdülvehhab es-Sübki'nin (ö.771 h.) “*Cem 'ul-Cevâmî*”i

4- Muhammedb. Abdülvâhid b. Hümâm'ın (ö. 861 h.) “*et-Tahrîr*”i<sup>113</sup>

---

<sup>112</sup> Nemle, a.g.e, C. I, s. 64.

<sup>113</sup> Ebu Zehra, a.g.e, s. 33.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### EBÛ İSHAK EŞ-ŞİRAZÎ'NİN EL-LÜMA' ADLI ESERİNDE HANEFİLERE İSNAT ETTİĞİ GÖRÜŞLERİN TAHLİLİ (İCMA BÖLÜMÜNE KADAR)

Araştırmamızın bu bölümünde Ebû İshâk eş-Şirâzî'nin *el-Lüma'* adlı eserinde Hanefilere isnat ettiği görüşlerin tahlilini yapacağız. Bu bölümde müşterek, emir, nehiy, tahsis, mutlak-mukayyed, beyan, nesih, haberler konularını ele alacağız.

#### 3.1. LAFIZLAR VE DELÂLETLERİ

İslam hukukunun aslî kaynakları olan Kur'ân ve hadis metinlerinin Arapça olması sebebiyle, bu dilde kullanılan lafızların çeşitlerini ve mana ile olan ilişkilerini bilmeden söz konusu kaynakları doğru bir şekilde anlamak ve onlardan hüküm çıkarmak mümkün değildir. Şer'î nasları doğru anlayıp onlardan isabetli hükümler çıkarma yöntemlerini konu edinen elfâz ve delâletleri, başka bir ifadeyle kaynaklardan hüküm çıkarma yöntemleriyle/İstinbât ilgili bahisler, fıkıh usûlü ilminin en önemli alanıdır ve fıkıh usulü'nün omurgasını oluşturur.

Dilin yapısı gereği farklı anlamlara ve çeşitli çıkarımlara yol açabilen lafızların yer aldığı naslar birçok konudaki fikhî ihtilafın temelini oluşturmaktadır. Bu bağlamda usulcüler, lafızları, konuldukları mana, bu mananın açıklığı ve kapalılığı, konulduğu manada kullanılıp kullanılmaması ve manaya delâleti bakımından olmak üzere mana ile ilişkilerine ve manaya delâlet yollarına göre bir takım ayrımlara tabi tutmuşlardır. Konuldukları mana bakımından lafzın kısımlarından birisi de farklı kullanımlarda farklı manalara gelebilen müşterek lafızlardır.

##### 3.1.1. Müşterek Lafız: Tanımı ve Kapsamı

Müşterek lafız, kök olarak “şeriket/şirket” lafzından türemiştir. Sözlükte; “Bir şeyin iki kişi arasında ortak olması anlamını ifade eder.<sup>114</sup> Müşterek lafızlar, birden fazla mana taşıdıklarından usulcüler tarafından iki kişinin ortak olduğu eve benzetilmiştir.<sup>115</sup> İki kişiye ait olan bir evde nasıl ki gerçekte ortak olan evin kendisi değilde sahipleridir, iştirakte / müşterekte de ortak olan lafzın kendisi değil taşıdığı manâlardır.<sup>116</sup> Manaların ortak olduğu alan usul dilinde “müşterekün fihi” denilir.<sup>117</sup>

Bu kavramın asıl kullanılışı “müşterek” şeklinde midir yoksa “müşterekün fihi” midir? Usulcüler bu hususu da ele almışlardır. Vaz’ ediliş bakımından bunun “müşterekün fihi” olarak kullanılması daha doğru olmasına karşın çok sık kullanıldığı için hazfi îsâl yoluyla (fihi zarfının hazfedilmesi suretiyle) “müşterek” şeklinde kullanımı yaygınlık kazanmıştır.<sup>118</sup> Zerkeşî ve Molla Hüsrev gibi usulcüler bunun doğrudan zarfsız, bu konuya ıstılah/özel isim olarak da konulmuş olabileceğini söylemektedir.<sup>119</sup>

Istılahi olarak ise, usûlcüler müşterek lafzı şu şekilde tarif etmişlerdir: “Ayrı ayrı vaz’ edilişle birbirinden farklı iki ya da daha fazla manayı ifade etmek üzere konulan lafızdır “. <sup>120</sup> Müşterek lafızda farklı manalardan birisi haricî bir delil olmadan doğrudan anlaşılabilir, bu sebeple bazı usulcüler bu noktaya vurgu yapmak için müşterek lafzı: “Lafzın bir manadan başka bir manaya nakli söz konusu olmaksızın birden fazla vaz’/uyarlanma ile iki veya daha fazla manaya

---

<sup>1</sup> Ebu’l-Hüseyn Ahmed b. Fârîs, **Mu’cemu Mekâyîsi’l-Luğa**, thk: Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru’l-Ceyl, Beyrut, Baskı, 2002, C. III, s. 265.

<sup>115</sup> Abdülkerim en- Nemle, **İthafu Zevi’l-Besâir bi Şerhi Ravzatu’n- Nâzır**, Riyad, Dâru’l Âsime, 1. Baskı, 1996, I, 227

<sup>116</sup> Ferhat Koca, Müşterek Bölümü, **D.İ.A**, C. X X XII, s. 172-174

<sup>117</sup> Muhammed bin Feramuz (Feramerz) b. Ali er-Rûmî, ( Molla Hüsrev diye meşhurdur, bundan sonraki atıflar Molla Hüsrev diye olacaktır) Mir’âtü’l- Usûl, Thk, İlyas Kaplan, Daru Sadır, Beyrut, Baskı, 2001, s.156

<sup>118</sup> Molla Hüsrev, **a.g.e**, s.156

<sup>119</sup> Molla Hüsrev, **a.g.e**, s.156

<sup>120</sup> Ali b. Ebu Ali b. Muhammed b. Sâlim el-Âmîdî, **el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm**, Daru’l-Kütübi’l İlmiyye, Baskı, C. I, 19. Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkafi b. Ali b. Temmâm b. Yûsuf el-Ensârî eş-Şâfi es-Sübkî, **Cemu’l Cevâmi’**, (el-Bedru’t Tâli’ şerhi ile birlikte), Müessesetü’r-Risale, Şerh ve Thk, Murtaza Ali ed-Dağistani, 1.Baskı, 2005, C. I, s. 225. Mahmud b. Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed el İsfahânî, **Beyanu’l Muhtasar Şerhu Muhtasaru İbni’l-Hâcib**, Thk, Muhammed Muzaffer Beka, Daru’l Medenî, Suudi Arabistan, 1.Baskı, 1986, Ebu Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Müflih el-Makdisî, **Usulü’l Fıkıh**, Thk, Fahd b. Muhammed es-Sedahan, Mektebetü’l-Übeykan, 1.Baskı, 1999, I, 60. Şevkani, **a.g.e**, C. I, s. 57. Ebu Zehra, **a.g.e**, s.141

*konulmasıdır*”<sup>121</sup> şeklinde tanımlamışlardır. Menkul lafızlar, harici delile ihtiyaç duyulmadan anlaşılabilirdiğinden müşterek lafzın kapsamına girmesini engellemek için bazı usulcüler tarafından söz konusu tarife “bir anlamdan diğer bir anlama nakli söz konusu olamaksızın” kaydı ilave edilmiştir.

Yukarıda geçen tariflerden de anlaşılacağı üzere müşterek lafızda üç şartın bulunması gerekir:

a. Birden fazla vaz’(yani müşterek lafzın farklı vâzî’lar/kabileler tarafından farklı manalara konulması)

b. Manaların birden fazla olması:

c. Menkul olmaması.<sup>122\*</sup>

### 3.1.2. Umûmü’l-Müşterek

Umûmü’l-Müşterek: Lafzın bir kullanımla bütün manalarına delâlet etmesidir.<sup>123</sup> Tâceddin es-Sübki şöyle tanımlar: “*Umûmü’l-Müşterek, lafzın iki ya da daha fazla olan manalarına bir anda mecazen delâlet etmesidir*”.<sup>124</sup> Subkî’nin “mecâzen” kaydını düşmesinin nedeni, lafzın doğrudan tek bir vaz’ ile her ikisine konulmamış olmasındandır. Zira lafız, ilk manaya konulurken sonraki konulacak mana dikkate alınmamıştır.

Konuya şu misali verebiliriz: “*mevlâ*” sözcüğü “azatlı köle” manasına geldiği gibi “köle azad eden efendi” manasına da gelmektedir. Buna göre bir efendisi bir de azatlı kölesi bulunan kişiye, “*mevlâna ikramda bulun.*” denilse umûmü’l müşterek’i

<sup>121</sup> Molla Hüsrev, a.g.e. s. 160. Şihabuddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahman el-Karâfi, **Envaru’l Burûk fi Envari’l-Furûk**, Nşr, Alemlü’l-Kütüb, y.y, C. I, s. 7.

<sup>122</sup> İbnü’l-Emin Mahmud Esad, **Telhisu Usul-i fıkıh**, s. 92.

\*Menkul lafız: Vaz’edildiği manaya münasebeti olmakla birlikte, karineye ihtiyaç duyulmadan anlaşılabilen, diğer bir manaya aktarılabilir kullanımı yaygın hale gelen lafızdır. Mesela, sarf kelimesi lügat âlimlerine göre bir şeyi çevirmek ve değiştirmek manasında kullanılırken fıkıh âlimleri ise onu paranın para ile değiştirilmesi manasında kullanmışlardır ki buna menkulu şer’i denir.

<sup>123</sup> Cemaluddin Abdurrahman b. Hasan el-İsnevî, **Nihâyetü’s-Sûl fi Şerhi Minhâci’l-Vusûl**, thk: Dr. Şaban Muhammed İsmail Kuveyt, Dâru İbni Hazm, 1.Baskı, 1999, C. I, 261. Zerkeşi, a.g.e, C. II, s. 126. Şevkani, a.g.e, C. I, s. 59. **el-Mevsûatü’l- Fikhiyye el-Kuveytiyye**, Kuveyt, Vizâratü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslamiyye, 4. Baskı, 1993, C. IV, s. 310.

<sup>124</sup> Subkî, a.g.e( el-Bedru’t-Tâli’ Şerhi ile) C. I, s. 241.

kabul edenlere göre buradaki “mevlâ” ifadesi her iki şahsa da aynı anda delâlet eder, dolayısıyla muhatabın her ikisine de ikramda bulunması gerekir.

### 3.1.3. Şîrâzî'nin Umûmü'l-Müşterek Hakkında Görüşü

Şîrâzî, müşterek lafzın delil/karine bulunması durumunda söz konusu delilin gösterdiği anlama uyarlanacağını açıkladıktan sonra asıl ihtilafı olan konuya dikkat çeker ve bu meyanda görüşünü şöyle izah eder: “*Şayet delil/karine o farklı manalardan birine delâlet etmezse bu durumda müşterek lafız o iki ya da daha fazla manaların hepsine birden uyarlanır*”<sup>125</sup>

Burada şu kaydı da eklememiz yerinde olacaktır: Müşterek lafzın ifade ettiği farklı anlamların birbiriyle uzlaştırılmasının mümkün olması, yani birbirine tamamen zıt olmaması gerekir. Meselâ “mevlâna ikramda bulun” denildiğinde her iki anlamı da anlaşılabilir. Zira bu iki farklı manayı uzlaştırmada/uygulamada bir problem görülmemektedir. Buna karşılık hem hayız hem de temizlik anlamlarına gelen “Kur” sözcüğünün her ikisine birden uyarlanması zıtlık ifade ettiğinden uygun değildir.

Şîrâzî, bahse konu olan meseleyle ilgili kendi görüşünü ifade ettikten sonra Hanefilere yönelik şöyle bir iddiada bulunur: “Ebu Hanife'nin ashâbı ile bazı Mutezîlî bilginler ise şöyle derler: Müşterek lafız bir vaz' ile birden fazla manaya delâlet etmez”.<sup>126</sup>

Konu ile ilgili Hanefî kaynaklarını incelediğimizde Müşterek lafzın Şîrâzî'nin de dediği gibi umûm ifade etmediği kanaatinde olduklarını görürüz. Nitekim Hanefî usulcülerden Cessâs konu ile ilgili görüşünü şu ifadelerle ortaya koyar: “*Müşterek lafızlar mutlak/ karinesiz olarak kullanıldıklarında mücmel hükmündedir ve umum*

---

<sup>125</sup> Ebû İshak eş-Şîrâzî, **el-Lüma' fi Usûli'l-Fıkh**, thk, Abdulkadir Hatib el-Haseni (Muhammed Cemalüddin el-Kasimî Haşiyesi ile beraber), Daru'l-Hadisi'l-Kitaniyye, 1. Baskı, 2013, s.89.

<sup>126</sup> Şîrâzî, **a.g.e**, s.89

*ifade etmezler.*<sup>127</sup> Cessâs konunun devamında hocası Kerhî'nin de aynı düşüncede olduğunu söyler “.<sup>128</sup>

Kerhî'nin diğer bir talebesi olan Ebu Ali eş-Şaşı de müşterek lafzın umum ifade etmemesini fûru'dan bir örnekle şöyle izah eder: “*Kişi hanımına sen bana annem gibisin dese, bu sözü ile zihar yapmış sayılmaz, zira bu söz iki farklı manada anlaşılabilir. Bunlardan birincisi annem gibi bana haramsın, diğeri de bana annem gibi saygınsın. Bu sebeple zihara niyet etmedikçe haramlık sabit olmaz.*”<sup>129</sup>

Adı geçen Hanefî usûlcülerinden sonra gelen Debusî de onları teyid ederek şöyle der: “Müşterek lafzın ifade ettiği manaların her birinin kendine ait özel bir ismi bulunması ve aynı derecede müşterek lafzın altına girmelerinden dolayı umum ifade etmesi söz konusu değildir.”<sup>130</sup>

Değerlendirme: Yukarıda arz edildiği gibi Şirâzî'nin Hanefilere nispet ettiği görüşün yerinde ve isabetli olduğunu görmekteyiz. Ancak Serahsî başta olmak üzere Merginânî ve İbnü'l Hümam gibi Hanefi fukahası müşterek lafız olumlu bir cümlede yer almışsa -Mevlana ikramda bulun” ifadesinde olduğu gibi- umum ifade etmez görüşünde iken, olumsuz bir cümle içinde yer alırsa örneğin her iki mevlası bulunan birine “senin mevlan ile konuşmayacağım” dese daha sonra birisiyle konuşması durumunda yemininin bozulacağını ifade etmişlerdir, zira bunlara göre nefî'den sonra gelen müşterek lafız umum ifade eder.<sup>131</sup>

### 3.2. EMİR

Kişi bulunduğu toplumun bir parçası olarak karşı tarafla iletişim kurmak zorundadır, bunun aracı da onun tabirleri ve ifade tarzıdır yani dildir. Hatta insanlar

---

<sup>127</sup> Ahmed b. Ali er-Razî el-Cessâs. **el-Fusûl fi İlmi'l-Usûl**. Vizaratü'l Evkâf Ve'ş-Şuûni'l İslamiyye. 2.Baskı 1993. C.I, s. 77.

<sup>128</sup> Cessâs, **a.g.e.** s.87.

<sup>129</sup> Ahmed b. Muhammed b. İshak Ebû Ali eş-Şâşî. **Usûlü'ş-Şâşî**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982, s.39.

<sup>130</sup> Ebu Zeyd ed Debusî, **Takvimu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh**, s. 95.

<sup>131</sup> Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasan (İbnu Emiri'l-Hâc diye meşhur olmuştur), **et-Takrir ve't-Tahbir Alet-Tahrîr fi Usûli'l-Fıkh**, Beyrut, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1. Baskı, Tarih: 1999, C. I, s. 266.

yaratıcıyla da çoğu kere dil aracını kullanarak iletişim kurmaya çalışırlar. İletişimin en etkin aracı olan dil olgusunu oluşturan sözcük ve ifadelerde iki yön bulunmaktadır.

Bunlardan biri, lafız diğeri ise o lafzın ortaya koyduğu manadır. Bunları birbirinden ayrı düşünmek imkânsızdır. Lafızla mana arasındaki ilişki insanla elbise arasındaki ilişki gibidir. Bu bağlamda bir şeyin yerine getirilmesinin gerekliliğini belirtmek için kullanılan emirde de hem lafız hem de mana önem arz etmektedir.<sup>132</sup>

### 3.2.1. Emrin Tanımı

Emir (emr/أمر) kelimesinin sözlükteki iki farklı anlamından biri “hal, durum, iş, olay, konum” dur, çoğulu “umûr” dur. Diğer anlamı ise nehyin zıddı olarak “bir işin yapılmasını istemek” tir ki çoğulu ise “evâmir”dir<sup>133</sup>

İstilahî anlamına gelince, usulcüler emirde isti'lâ/إستعلاء kaydının şart koşulup koşulmaması hususunda görüş ayrılığına düştüklerinden bu durum emrin tarifine de yansımış ve farklı tarifler karşımıza çıkmıştır. İstilâ vasfını şart koşanlara göre emir “ *Kendisini emredilenden üstün gören/addeden kişinin kendisinden aşağı konumda olan birisinden belli bir söz/siga ile bir fiili talep etmesidir.*”<sup>134</sup>

İstilâ vasfını şart koşmayanlar ise şöyle tanımlar: “Emir; emredilen kişinin emredilen şeyi yerine getirerek itaat etmesini gerekli kılan sözdür.”<sup>135</sup>

<sup>132</sup> Nuri Kahveci, “**Fıkıh Usûlü Açısından Emrin Delâleti ve Emre Delâlet Eden Lafızlar Üzerine Bir Değerlendirme**”, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14 (2009) s. 23

<sup>133</sup> Sâlim Öğüt, “Emir” maddesi, **D.İ.A**, C. XI, s. 119-121

<sup>134</sup> Muhammed b. Ahmed b. Abdilaziz b. Ali el-Fettuhi, **Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr**, Mektebetü'l Ubeykân, Riyad. 2009. 3. Baskı. C. III, s. 10. ( Müellif İbn Neccar diye meşhur olduğundan bundan sonraki atıflar İbnü Neccar olarak yapılacaktır), Âmidî, **a.g.e**, II, 365. İbnü'l-Hâcib, **Muhtasarü İbni'l-Hâcib (Beyânu'l-Muhtasar Şerhi ile)**, C. II, s. 11. Sadruşşerîa, **et-Tavzih Şerhu't-Tenkîh ( et-Tasrih Li Halli Gavâmidit- Tavzîh**, Veliyuddin Salih Farfur Haşiyesiyle Birlikte) , Daru'l Farfur, Suriye, 1. Baskı 2008, C. I, s. 546.

<sup>135</sup> Muhammedb. Tayyip b. Muhammed b. Cafer b. Kâsım el-Bakillânî, **et-Takrib ve'l-İrşad es-Sağîr**, Thk, Abdulhamid b. Ali, Müessesetü'r-Risale, 2. Baskı 1998, C. II, s. 5. Cüveynî, **a.g.e**, C. I, s. 63. Razi, **a.g.e**, C. II, s. 17.



Maturîdî ise isti'lâ vasfı yerine ulûv vasfını kabul eder ve: “Bir şeyin yerine getirilmesini boyun eğerek/yalvararak değil, azâmet ve ulûv yoluyla istemek için konulan sözdür.”<sup>136</sup> diye tanımlar

Buna göre bir sözün “emir” olması için şu şartların bulunması gerekir:

- a. Lafız olmak
- b. Kesinlik ifade etmek
- c. Belli, mahsus bir sigâ olmak
- d. İsti'la ya da Ulûv Bulunması.

Burada isti'la ile ulûv arasındaki farkın belirtilmesi yerinde olur. İsti'lâ da emreden kişinin gerçekte böyle olmasa dahi kendisini emredilen kişiden üstün görmesi iddiası yeterlidir, ulûv da ise bu üstün olma durumu gerçekte de var olmalıdır.

### 3.2.2. Vakte Bağlı Emir

İmam Şîrâzî bu mesleleyi emrin fevri gerektirip gerektirmediği konusunda ele alır ve emrin fevri yani emredilen şeyin derhal yapılmasını gerektirir görüşünü tercih ettikten sonra hanefilerle ihtilaf konusu olan “emrin vakte bağlı olarak gelmesi” meselesini zikreder. Şîrâzî, vakte bağlı emri edası bakımından ikiye ayırır:

a. Emredilen ibadetin eda edilen zamanının tamamını kapsamaması. Ramazan ayında oruç tutmayı örnek verir ve vaktin girmesiyle derhal o ibadetin yapılmasının gerekli olduğunu ifade eder.

b. Vaktin emredilen ibadetin yerine getirilecek zamandan daha geniş olması. Buna ise örnek olarak öğle namazını vererek vaktin başında muvassa/geniş zamanlı olarak vacip olduğunu belirtir. Şîrâzî bu açıklamalarının ardından Hanefilere yönelik şu şekilde bir görüş isnadında bulunur:

---

<sup>136</sup> Muhammed b. Ahmed b. Ali Muzaffereddin es-Semerkindî, **Mizanü'l-Usûl fi Netâici'l-Usûl fi Usûli'l Fıkh**. 1.Baskı 1987. Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi (Doktora tezi) thk, Abdülmelik Abdurrahman es- Sa'dî. C. I, s. 200.

Şirâzî, Hanefileri Ebu'l-Hasen el-Kerhî ve Ebu Hanife'nin takipçilerinin çoğunluğu şeklinde ikiye ayırarak Ebu'l-Hasen el-Kerhî'ye şu görüşü nisbet eder: *“Ebu'l-Hasen el-Kerhî şöyle demiştir: Muvassa' vacibte vücûb şu iki şeyden birine taalluk eder; ya o ibadetin bizzat yapılmasına (yani emrin sınırlandığı vaktin bütününden her hangi bir cüz'e yani ister vaktin başı olsun, ister sonu olsun) ya da vaktin iyice daralıp sadece o vacibi yerine getirecek kadar bir süre kalmasına”*<sup>137</sup>.

Şirâzî, Kerhî'nin görüşünü aktardıktan sonra Ebû Hanife'nin takipçilerinin çoğunluğuna ise ikinci bir görüşü isnat eder: *“Vücûb, vaktin sonuna taalluk eder”*<sup>138</sup>.

Şirâzî, bu açıklamalarının ardından Ebû Hanife'nin ashabının çoğunluğunun kendi içinde vaktin başında namaz kılan kişi hakkında ihtilaf ettiklerini ifade edip şöyle der: *“Onlardan bazısı bu kılınan namazın nafile olduğunu, namaz vaktinin sonu geldiğinde kişi vucûp ehlinden değil ise bu namazın nafile olarak gerçekleştiğini, şayet vucûp ehlinden ise\* nafile olarak gerçekleşen bu namaz vaktin sonunda kendisine yönelecek o farza engel olur yani farzın yerine geçerek mükellefiyetten kurtulur”*.<sup>139</sup>

Şirâzî Hanefilerin çoğunluğu ile ilgili ise şöyle der: *“ Vaktin ilk cüz'ünde kılmış olduğu namaz hakkında beklenilir. Vaktin sonu geldiğinde bu kişi vücûb ehlinden ise kılmış olduğu namaz farz olarak yerine getirilmiş olur. Şayet vaktin sonunda vucûp ehlinden değilse kılmış olduğu namaz nafile olmuş olur”*<sup>140</sup>.

Şirâzî'nin Hanefilere yönelik isnadının değerlendirilmesine geçmeden konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sunması düşüncesiyle zikri geçen bazı kavramların açıklamasını sunmak yerinde olur:

Vacip, eda edileceği vakit açısından mutlak ve muakkat olmak üzere ikiye ayrılır. Mutlak Vacip: *“Şariin edasını belirli bir vakitle sınırlamadığı vaciptir”*.

---

<sup>137</sup> Şirâzî, a.g.e, s. 99

<sup>138</sup> Şirâzî, a.g.e, s. 99

\* Örneğin; akıllı ise herhangi bir şer'i engel yoksa.

<sup>139</sup> Şirâzî, a.g.e, s. 99

<sup>140</sup> Şirâzî, a.g.e, s. 99

Keffaretler böyledir. Kişi ömrünün her hangi bir zaman diliminde bu keffareti yerine getirebilir.

Muvakkat vacip: “Şari’in edâsını belirli bir vakitle sınırladığı vaciptir”. Muakkat vacip kendi içerisinde mudayyak/dar zamanlı vacip, müvassa/geniş zamanlı vacip diye ikiye ayrılmaktadır. Hanefiler ise, bu iki türe “her iki vacip türüne benzeyen” şeklinde üçüncü bir tür daha ilave etmişlerdir.<sup>141</sup>

Usulcüler mudayyak vacibi; “Aynı cinsten başka bir vacibi eda etmeye elverişli olmayan” diye tarif etmişlerdir”.<sup>142</sup> Mesala, Ramazan orucu böyledir. Oruç ayı girdiğinde kişi sadece bu Ramazan orucunu tutabilir. Muvassa’ vacibi ise: “Vakit, hem emredilen ibadeti/vacibi hem de aynı cinsten başka bir ibadeti edaya elverişli ise böyle bir vakit içerisinde yerine getirilen vacibe muvassa vacip” diye tanımlamışlardır. Mesala, beş vakit namaz böyledir. Vakit girince hem farz namaz hem de aynı cinsten başka bir namaz kılınabilir.<sup>143</sup>

Her iki vacibe benzeyen vacibe gelince Hanefiler buna hacc ibadetini misal verirler. Zira, hacc vakti girdiğinde sadece bir hacc yapmaya elverişli olması açısından mudayyak vacibe, hacc ile ilgili ibadetlerin hacc aylarının tamamını kapsamaması bakımından ise muvassa vacibe benzemektedir.<sup>144</sup>

Bu açıklamaların ardından Hanefi mezhebinin kaynaklarını incelediğimizde Cessâs, hocası Ebû'l-Hasen el-Kerhî'nin konu ile ilgili görüşünü şu şekilde ifade eder: “Muvassa’ vacip konusunda hocamız Ebû'l-Hasen'den edindiğimiz bilgi şöyledir: Öğle namazına yönelik vaktin tamamı farzın edasına aittir, vucûp ise iki vakitten biri ile taayyün eder. Şöyleki; kişi öğle namazını kılmasa ve nihayet vaktin sonuna kavuşsa o kişi üzerine vucûp hükmü son vakit olarak taayyün eder, son vakit

---

<sup>141</sup> Hudari, *Usûlu'l-Fıkh*, s. 38.

<sup>142</sup> Beyzavî, *a.g.e.*, s.114. *el-Mevsuatü'l-Fıkhıyye*, C. X X X XII, s. 333

<sup>143</sup> Razî, *a.g.e.*, C. XII, s. 178. Amidî, *a.g.e.*, C. I, s. 92. Zerkeşî, *a.g.e.*, C. I, s. 208. Zuhaylî, *a.g.e.*, C. I, s. 50.

<sup>144</sup> Sadruşşeria, *a.g.e.*, s. 246

*dediğimiz ise artık geciktiremeyeceği vakittir. Şayet namazı son vakitten önce kıldı ise kılmış olduğu o vakit vucup sebebi olarak taayyün etmiş olur”<sup>145</sup>.*

Cessâs, Şîrâzî'nin çoğunluk diye ifade ettiği görüşle ilgili olarak şu açıklamaları yapar: “Ashabımızın bir kısmı öğle namazı gibi muvassa' vaciplerde vucûp vaktin sonuna taalluk eder. Kişiyeye vaktin başında hiçbir şey vacip olmaz. Sonra bu âlimlerimiz vaktin başında kılınan namaz hakkında ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı vaktin başında kılınan bu namaz nafil olur, vaktin sonu geldiğinde aynı kişinin o namazı farz olarak tekrar kılmasına mani olur/tekrar farz niyetiyle ikinci defa kılmasına gerek kalmaz derken diğer bir kısmı ise şöyle der: Vaktin başında kılınan namaz hakkında bakılır; kişi vaktin sonuna ulaştığında şeri hitabın kendisine yöneldiği mükelleflerden ise<sup>146</sup> kılmış olduğu namaz farz olarak gerçekleşmiş olur, şayet böyle bir konumda değil ise kılmış olduğu namaz nafil olmuştur.”<sup>147</sup>

Pezdevi ise vakte bağlı muvassa' vacibin edasını dört kısma ayırarak Hanefilerin görüşünü şu şekilde ortaya koyar : “ Bu kısım dört nevidir:

a.Vaktin başında edâ edilmesi durumunda sebebiyyetin vaktin ilk kesitine nispet edilmesi

b. Sebebiyyetin edâ'dan hemen önceki cüz'e nispet edilmesi

c. Sebebiyyetin vaktin daralıp bu sebeple fasid<sup>148</sup> olması ile eksik olan kesite izafe edilmesi

d. Sebebiyyetin –kazaya kaldığı takdirde- tüm vakte izafe edilmesi ”<sup>149</sup>.

Pezdevi daha sonra yapmış olduğu bu taksimi şu şekilde izah eder: “ Kişi ilk cüzde namazı edâ ederse sebebiyet bu ilk cüzde belirlenmiş olur, şayet vaktin ilk kesiti tamamlanır da kişi namazı edâ etmemişse sebebiyet diğer kesite geçer ve bu

---

<sup>145</sup> Cessâs, **a.g.e**, C. II, s. 125.

<sup>146</sup> Mesala akıl bâliğ olup şer'î herhangi bir engel yoksa

<sup>147</sup> Cessâs, **a.g.e**, C. II, s. 124.

<sup>148</sup> Burada fasid kavramı vaktin daralması ifadesinin tefsiridir, ikinci namazı son vakte tehir edilince bu şekilde vasıflanır.

<sup>149</sup> Ali b. Muhammed b. Hüseyin b. Abdülkerim b. Musa b. İsa b. Mücahid el-Pezdevi, **Kenzü'l-Vusûl ila Marifeti'l-Usûl**, Usûlü'l- Pezdevi diye meşhur olmuştur. Mektebetü'r-Rüşd. Riyad ( el-Kâfi Şerhi ile birlikte), Dirase ve Thk, Fahreddin Seyyid Muhammed Ganit) 2001, C. I. s. 517

şekilde son kesitten önceki vakte kadar devam eder. Fakat edâya başlamadan hemen önceki cüz'ün sebebiyet için belirlenmesi daha uygundur". Pezdevi devamla şunları ifade eder: "Sadece namazı edâ edecek kadar bir zaman kalırsa artık sebebiyet belirlenmiş olur"<sup>150</sup>.

Hanefî usulcülerine ait görüşleri açıkladıktan sonra şunu söyleyebiliriz: Pezdevi'nin yapmış olduğu dörtlü taksim netice itibariyle Kerhî'nin taksimiyle örtüşmektedir. Şöyle ki; Pezdevi'nin belirttiği üçüncü ve dördüncü kısımlara yönelik Hanefî mezhebi içerisinde görüş ayrılığını göremedik, diğer bir ve ikinci kısımlara gelince Kerhî'nin "sebebiyet iki şeyden birine taalluk eder; ya ibadete başlama anına" ifadesi Pezdevinin ifadesinden daha kapsamlı olduğundan Pezdevi'nin ilk iki taksimini içermektedir. Çünkü kişi vakit girer girmez edâya başladığında sebebiyet başlama anına taalluk edecektir, şayet ilk vakitte edâ edilmeyip vaktin sonraki kesitlerine geçildiyse dar vakitten önceki her hangi bir kesitte edaya başlandığında sebebiyet hem Kerhî'nin ibadete başlama anına hem de Pezdevi'nin edâdan hemen önceki kesitine taalluk edecektir.

Hanefî kaynaklarından aktardığımız bu bilgiler ışığında Şirâzî'nin Hanefilere nispet ettiği görüşler Hanefî mezhebi içerisinde bulunmaktadır. Fakat şunu ifade edelim ki gerek Kerhî, Cessâs ve Pezdevi'den yaptığımız nakilllerden ve gerekse Sadruşşeria<sup>151</sup> ve Molla Hüsrev<sup>152</sup> gibi müteahhirin usulcülerin ifadelerinden anlaşılacağı üzere Hanefî mezhebinde genel kabul görmüş görüş, sebebiyetin taayyünü için vaktin son cüz'ünün dışında vaktin belirli bir kesiti ta'yin edilmiş değildir. Vaktin son kesitinin taayyün etmesinin nedeni ise, bu kesitte eda edilmeyen namaz artık kazaya kalacaktır.

Buna göre Şirâzî'nin; Ebu Hanife'nin takipçilerinin çoğunluğu vaktin başında kılınan namaz hakkında ihtilaf etmişlerdir, bazıları bunun nafîle olduğu görüşünü benimsemiştir şeklindeki detaylandırdığı görüşler Hanefî mezhebi içerisinde tercih edilmeyen görüşlerdir.

---

<sup>150</sup> Pezdevi, **a.g.e**, C. I, s. 534

<sup>151</sup> Sadruşşeria, **a.g.e**, s. 236- 237

<sup>152</sup> Molla Hüsrev, **a.g.e**, s. 82-83

Ayrıca şunu da ifade edelim ki Şirâzî'nin Hanefi mezhebi içerisinde nakletmediği aynı zamanda O'nun mezhebine uygun bir başka görüş daha var ki burada onu zikretmek yerinde olur. Cessâs bu görüşü şöyle ifade eder: “ Ashabımızdan bazıları vakte bağlı geniş zamanlı vaciple ilgili olarak “sebebiyet” vaktin başında geniş zamanlı olarak vacip olur. Bu görüş bize Muhammedb. Şuca' es-Selcî'den rivayet edilmiştir”<sup>153</sup>. Bu görüş aynı zamanda Debusi'nin de görüşüdür<sup>154</sup>. Bu sonuca göre Şirâzî'nin Hanefilere yönelik nispeti kısmen doğrudur.

### 3.2.3. Emir Emredilen Şeyin İczâ'ına Delâlet Eder

Fikhî terminoloji de iczâ'/ sorumluluğu düşürme iki şekilde yorumlanır:

a. Emredilen yükümlülüğü, emredildiği vasıflarla yerine getirme ve bunun sonucunda kişinin zimmetinin sorumluluktan kurtulması

b. Kazâ' nın düşmesi.

İczâ ifadesini birinci anlamı ile ele aldığımızda usulcüler arasında bir ihtilaf yoktur. İkinci anlamı ile ele alırsak cumhur ile Ebû Hâşim ve Abdülcebbâr gibi bir kısım Mu'tezilî usulcüler arasında ihtilaf söz konusudur. Zira zikri geçen Mu'tezilî usulcüler emredilen şeyi emredildiği vasıflarla yerine getirme durumunda da kazanın düşmeyeceği, kazanın düşmesi için harici delillere ihtiyaç duyulacağını ifade etmişlerdir.

Usulcüler emrin icza'ı konusunu ele aldıklarında bu ihtilafa atıf yaparak tarif yapmışlardır. Örneğin, Alâeddin es-Semerkandî, emrin emredilen şeyin icza'ına delâlet etmesini şu şekilde tarif eder: “*Emredilen şeyi emredildiği sıfat üzere yerine getirerek itâatin hasıl olması ve muayyen vakit içinde iade vucubiyeti ile sonraki/başka bir vakit içinde kazanın düşmesidir*”.<sup>155</sup>

Şirâzî, emredilen yükümlülüğün üç şekilden biri ile edâ edebileceğini şu şekilde ifade etmektedir:

<sup>153</sup> Cessâs, **a.g.e.**, C. II, s. 123.

<sup>154</sup> Debusi, **a.g.e.**, s. 68.

<sup>155</sup> Semarkandî, **a.g.e.**, C. I, s. 252. Benzer ifadeler için bakınız: Âmîdî, **a.g.e.**, C. II, s. 175. Razi, **a.g.e.**, C. II, s. 246. İbn-i Neccâr, **a.g.e.**, C. I, s. 468.

- a. Emredildiği vasıflar üzere yerine getirilmesi
- b. Emredildiği vasıflara ilavede bulunarak yerine getirilmesi
- c. Eksiltme de bulunmak suretiyle yerine getirmesi

Şîrâzî birinci kısmın müczi’(sorumluluğu düşüren) olduğunu, ikinci kısmın ise farz miktarından fazlasınının tatavvu’ olduğunu beyan ettikten sonra Hanefilerle ihtilaf mahalli olan üçüncü kısma gelir ve şöyle der: “Kişi emredilen şeyden eksiltmede bulunduğu takdirde bakılır; fatiha okumaksızın namaz kılma gibi emredilen ibadetin sahih olma şartlarından/rükûnlerinden birini eksik yaparsa bu şekilde yapmış olduğu ibadet sorumluluğu düşürmez ve namaz kılma emrinin kapsamına da dâhil olmaz. Zira emredilen yükümlülüğü emredildiği vasıf üzere yerine getirmemiştir. Şayet abdest alırken besmele çekme gibi ibadetin şartlarından olmayan bir şeyi eksiltmek suretiyle onu yerine getirdi ise ibadeti yerine getirme sorumluluğu o kişiden düşmüştür. Ama acaba bu şekilde îfa edilen ibadet emrin kapsamına dâhil mi değil mi? (Yani bu şekilde yapılan bir ibadet dinen emredilen yükümlülükler kapsamına dâhil olur mu?) Ashabımızın zahir görüşüne göre mutlak emrin kapsamına girmez”.<sup>156</sup>

Şîrâzî kendi mezhebinin görüşünü naklettikten sonra Hanefilere yönelik “Ebû Hanifenin ashabı ise bu şekilde îfa edilen yükümlülüğün mutlak emrin kapsamına dâhil olacağını söylemişlerdir” şeklinde bir isnatta bulunur.<sup>157</sup>

Hanefi kaynaklarını incelediğimizde Serahsi önce konuyla ilgili Cessâs’tan şu görüşü nakleder: “Mutlak emir bir şeyin caiz olma vasfını kapsadığı gibi mekruhun da emredilen şeyler kapsamında olduğunu ifade eder. Örneğin güneşin değişiminden sonra günün ikinci namazını kılmak caiz olduğu gibi mekruh olmakla birlikte namaz kılma emrinin kapsamına da dâhildir. Yine “Beyti Atiki tavaf etsinler”<sup>158</sup> emri abdestsiz olarak yapılan tavafı da kapsar, hatta haccın iki rükününden biri olan tavaf

---

<sup>156</sup> Şîrâzî, a.g.e, s. 104-105

<sup>157</sup> Şîrâzî, a.g.e, s. 104

<sup>158</sup> Hac, 22/29.

emri de yerine gelmiş olur.<sup>159</sup> Sonra da kendi görüşünü de şu şekilde ifade eder: “Kanaatimce sahih olan şudur: «cevaz» ve «hüsün» nitelikleri, mutlak emirle oluştukları gibi «kerahet» de -aynı zamanda- ortadan kalkar. Çünkü emir, kulluğu gerektirir ve kulun rabbine ibadet etmesinde (esasen) kerahet yoktur. Kerahetin zevali ise şer’an izinle oluşabilir. Gayet açıktır ki izin, - emredilenin yerine getirilmesini istemedi- emirden daha esnektir. Dolayısıyla kerahetin emirle bertaraf olması, (onun izinle zeval bulmasından) daha önceliklidir. Güneşin değişiminden sonra kılınan namaz ve mekruhluk namaz için değil güneşe ibadet edenlere benzememek içindir<sup>160</sup>

Değerlendirme: Hanefi kaynaklarını incelediğimizde Hanefi usulcülerin mekruhun mutlak emrin kapsamına girmesi konusunda farklı görüşlere sahip oldukları görülmektedir. Buna göre Şirâzî’nin Hanefilere yönelik bahsi geçen isnadı bazı Hanefiler açısından doğrudur.

#### 3.2.4. Kadınların erkeklere yönelik hitaba dâhil olup olmadıkları

Şirâzî’i’nin Hanefilere isnat ettiği görüşe ve bu görüşün tahkikine geçmeden önce ihtilaf konusunun belirlenmesi yerinde olacaktır:

a. Çoğul ifade eden lafız “الرجال” gibi sadece erkeklere has bir lafız ise kadınların buna dâhil olmadığına ittifak vardır.

b. Şayet çoğul olan lafız “النساء” ve “البنات” gibi sadece kadınlara has ise erkeklerin bu lafzın kapsamına dâhil olmadığına da ittifak vardır.

c. Eğer çoğul lafız “الناس” gibi lügat bakımından ve vaz’ açısından erkek ve kadınları içeren bir lafız ise her iki kısmı kapsamasında da ittifak vardır.

d. Çoğul olan lafız “şart ve soru edatları” gibi müennes ve müzekkerliğin âşikâr olduğu yani açıkça ortaya çıktığı bir lafız değilse hem erkekleri hemde kadınları kapsamasında ittifak vardır.

---

<sup>159</sup> Ebû Bekr Şemsü’l-Eimme Muhammed b. Ebu Sehl Ahmed es Serahsî, **Usûlü’s-Serahsi**, thk: Refik el-Acem, Daru’l Marife, Beyrut, 1. Baskı, 1997, C. I, s. 80.

<sup>160</sup> Serahsi, **a.g.e.** C. I, s. 81.



e. Şayet çoğul lafız “المسلمون” gibi vav ve nûn’ûn yada “قاموا ve كلوا واشربوا” gibi müzekkerlik alametinin açık bir şekilde bulunduğu çoğul zamiri olan vav ile gelirse acaba kadınlarda bu lafzın kapsamına girer mi? <sup>161</sup> İşte ihtilaf konusu burasıdır. Şirâzî’nin Hanefilere nisbet ettiği görüşü bu son kısım çerçevesinde değerlendirmemiz gerekir.

Şirâzî konuyla ilgili kendi görüşünü: “Erkeklerle yönelik hitaba kadınlar dâhil olmazlar” şeklinde ifade ettikten sonra Hanefilere yönelik: “*Erkeklerle yönelik hitaba kadınlar dâhil olur*” <sup>162</sup> böyle bir isnatta bulunur.

Hanefi kaynaklarını incelediğimizde konu ile ilgili Saymeri şunları ifade eder: “Şayet ayetler “افعلوا” gibi kiplerle gelmişse bize göre; hem erkekler hem de kadınlar böyle bir emrin kapsamına dâhil olurlar” <sup>163</sup>.

Usulcüler kadınların ayetin şümulüne dâhil olmalarının vaz’ en/lügat açısından mı yoksa tağlib yoluyla mı olduğunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Saymeri bu tartışmalı konuya “افعلوا” gibi kiplerin kadınları kapsamı vaz’ en /lügat açısından değil, dâhil olanların ittifakı ile akıllı kişiler ile akılsızlar birlikte zikredileceğinde tağlib yoluyla akıllılara ait kip kullanıldığı gibi erkeklerle kadınlar birlikte zikredileceğinde aynı şekilde tağlib yoluyla erkeklerle ait kip kullanılır” <sup>164</sup> şeklinde açıklık getirip meseleyi Hanefiler açısından vuzuha kavuşturur.

Değerlendirme: Hanefi kaynaklarından aktarılan görüşlerden de anlaşılacağı gibi Şirâzî’nin Hanefilere yönelik isnadı doğrudur.

### 3.2.5. Şer’î Hükümler

Şer’î hükmün sâdır olduğu bir kaynak vardır ki, o da Yüce Allah’ın mesajıdır. Yine hükmün ilgili olduğu/bağlandığı yer vardır ki o da mükelleflerden meydana

<sup>161</sup> Nemle, a.g.e, C. IV, s. 1552.

<sup>162</sup> Şirâzî, a.g.e, s. 106

<sup>163</sup> Ebû Abdillâh Hüseyin b. Alî b. Muhammed es-Saymerî, **Kitâbu Mesâilil-Hilaf fi Usûlil-Fıkh**, thk: Abdülvahid Cehdani (doktora tezi), neşr. Yok, Tarih: 1991, C. II, s. 33.

<sup>164</sup> Saymeri, a.g.e. C. II, s. 33.

gelen fiillerdir. Böylelikle hüküm esasında mükelleflerin fiillerine bağlanan şer’î vasıftır.

Usûlcüler, hüküm mefhumunu açıklarken, birinci noktayı, yani buyruğun Allah’tan gelen vahye dayandığı ve onun fiilleri arasında yer aldığı noktasını dikkate almışlardır. Bu sebeple Allahü Teâlâ “el-Hâkim ” diye nitelenmiştir.

Usulcülere göre şer’î hükümler ikiye ayrılır:

a. Teklifi hüküm

b. Vaz’i hüküm.

### 3.2.6. Usûlcülere Göre Teklifi Hükümün Tarifi

Usûlcüler, teklifi hükümün hitabın bizatihî kendisi mi? yoksa hitabın bir neticesi mi olup olmadığında ihtilaf etmişlerdir. Mütakellim Usûlcülere göre teklifi hüküm: “İktiza -bir şeyin yapılmasını ya da yapılmamasını zorunlu kılan- veya tahyir/muhayyer bırakma suretiyle mükelleflerin fiilleriyle ilgili Allahın hitabıdır.”<sup>165</sup>

Fukahâ göre ise: “Teklifi hüküm, şer’î hitabın neticesidir.”<sup>166</sup> Örnek verecek olursak: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً﴾ “Ey iman edenler! Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin.”<sup>167</sup> âyeti mütakellimine göre teklifi hükümün bizatihi kendisi iken, fukahaya göre ise bu âyetin neticesi olan fâizin haram oluşu teklifi hükümdür.

Bir şeyin yapılmasını isteme kesin ve bağlayıcı ise buna “icab”, kesin ve bağlayıcı değilse buna “nedb” denir. Bir şeyin terkini isteme kesin ve bağlayıcı ise buna “tahrim” , kesin ve bağlayıcı değilse buna da “kerahet” denir. Bunlara teklifi hüküm denilmesi kişilere yükümlülük getirmesindedir.

<sup>165</sup> Razi, a.g.e, C. I, s. 89. Zerkeşi, a.g.e, C. I, s. 117. Gazzâli, a.g.e, C. I, s. 73.

<sup>166</sup> Zuhayli, a.g.e. C. I s.49.

<sup>167</sup> Âliimran sûresi (3):130

### 3.2.7. Usulcülere Göre Vaz’i Hükümün Tarifi

Usulcülere göre vaz’i hüküm: “Şâri’in bir şeyin sahih veya fasid olduğunu beyan edici ya da bir şeyin başka bir şeye sebep, mâni veya şart kılınması şeklindeki hitabıdır”<sup>168</sup>. Ramazan orucunun farz olması, Ramazan ayının başlamasıyla mümkündür. Öyleyse Ramazan hilâlinin görülmesi orucun farz oluşuna bir sebeptir, vaz’i bir hükümdür. Namaz kılmak için abdest almanın şart olması, kâtillğin mirasçı olmaya engel olması gibi.

Bu ikinci kısma vaz’i hüküm denmesinin sebebi; vaz’ lafzının yapmak, kılmak manasına gelmesidir. Burada da Şâri’ bir durumu diğerine sebep, şart veya mani kılmaktadır. Şayet şâri’ o duruma bu vasfı vermeseydi, bu durum diğerinin sebebi, şartı veya mâni olamayacaktı.<sup>169</sup>

Şirâzî vacip, farz, mektûbe aynı manayı ifade eder dedikten sonra vacibi; “Özürsüz terk edilmesi durumunda cezanın terettüp edeceği şeydir”<sup>170</sup> diye tanımlar ve Hanefilere şu görüşü isnat eder: “Ebu Hanife’nin ashabi ise vacibi, vitir namazı ve kurban kesme gibi zannî delille sabit olan şeydir” diye tanımlarken farzı, “beş vakit namaz ve zekât gibi kat’î delil ile sabit olan” diye tanımlarlar.<sup>171</sup>

Hanefiler tarafından kaleme alınanlar dâhil usul eserlerinde vücûb ve türevlerinin -farz-vâcip ayırımına özel vurgu gerektirmeyen durumlarda- şer’an emredilen, yapılması kesin ve bağlayıcı biçimde istenen fiilleri ifade etmek için kullanıldığı görülür.<sup>172</sup>

Cessâs dinî bildirim öncesi, eşyada yasaklığın mı serbestliğin mi temel kural olduğu konusunu incelerken mükellefin kastî olarak meydana gelen fiillerinin aklen mubah, vâcip ve mahzur (haram) şeklinde üç hükümü bulunduğunu belirttikten sonra

<sup>168</sup> İbn Neccar, a.g.e, C. I, s. 342.

<sup>169</sup> Mustafa Yıldırım, Hüseyin esen, İsmail Acar, Hadi Sofuoğlu. **Fıkıh Usulü**, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Lisans Tamamlama Uzaktan Eğitim Yayınları, İzmir. 2012, s.158.

<sup>170</sup> Şirâzî, a.g.e, s. 108.

<sup>171</sup> Şirâzî, a.g.e, s. 108.

<sup>172</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, “Vâcip maddesi”, **D.İ.A**, C. X X X X II, s. 411.

vâcip için “*mükellefin işlediğinde sevabı, terkettiğinde cezayı hak ettiği fiil*”<sup>173</sup> biçiminde bir tanım getirir.

Cessâs her ne kadar burada farz ile vacip ayırımına özel bir vurgu yapmasa da sünnete ait hükümleri farz- vacip-nedb diye üç kısma ayırdıktan sonra farzın icab mertebelerinin en üstü, vacibin ise farzın altında bulunduğunu beyan ederek farz- vacip ayırımına temas eder.<sup>174</sup>

Şaşî ise mahiyetinden çok onu farzdan ayıran temel ölçüte vurgu yaparak vacibi “Zanni delille sabit olan şeydir”<sup>175</sup> diye tanımlar. Aynı vurguyu Debusî’de de görmekteyiz.<sup>176</sup>

Şirâzî, vacibin tanımı ve hanefilere yönelik isnadını yaptıktan sonra Hanefilerin, farzı “*beş vakit namaz ve belirlenmiş/takdir edilmiş zekât gibi kat’i delille sabit olan yükümlülüklerle farz denir*”<sup>177</sup> şeklinde tanımladıklarını ifade eder.

Hanefî kaynaklarını incelediğimizde Cessâs sünnete ait hükümler bahsinde farz- vacip ayırımı sadedinde farz ile ilgili olarak “*vacip kavramının kullanıldığı bazı yerlerde farz tabirinin kullanılmıyacağı*”<sup>178</sup> tarzında bir ayırım yapar.

Cessâs’ın farz-vacip ayırımındaki temel ölçüsü bu iki kavramın lügat manaları ve kullanım durumlarıdır. Zira farz lafzı lügatte, şer’an belirlenmiş iş ve kesinlik anlamına gelirken vacip ise düşme anlamındadır. Buna göre farz daha kuvvetli ve kesindir.

Kullanım durumuna gelince vacip kavramının kullanıldığı bazı yerlerde farz kavramının kullanılmamasıdır. Örneğin bizler hikmet gereği Allah’ın iyilik yapanlara karşılığını vermesi vaciptir derken farz’dır demiyor olmamızdır.<sup>179</sup>

---

<sup>173</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, **a.g.e.**

<sup>174</sup> Cessâs, **a.g.e.**, C. III, s. 246.

<sup>175</sup> Ebû Alî Ahmed b. Muhammedb. İshâk eş-Şâşî, **Usûlü’ş-Şâşî**, (Leknevi haşiyesi ile birlikte) Dâru’l Kütübi’l-Arabî, Beyrut, Tarih: 1982, s.379.

<sup>176</sup> Debusî, **a.g.e.**, s. 77.

<sup>177</sup> Şirâzî, **a.g.e.**, s. 101.

<sup>178</sup> Cessâs, **a.g.e.**, C. III, s. 236.

<sup>179</sup> Cessâs, **a.g.e.**, C. III, s. 236.

Şaşi ise farz'ı “*kat’i delille sabit olan şey*”<sup>180</sup> diye tanımlar. Debusî'nin farz tarifi de bu şekildedir.<sup>181</sup> Bu izahlardan da anlaşılacağı üzere Cessâs dışındaki hanefi usul cülelerinin farz-vacip ayırımındaki temel ölçüleri şöyledir:

- a. Vücûbun delilinin sübûtundaki kat’îlik ve zannilik
- b. Nass üzerine ziyadenin nesih sayılması kuralı.<sup>182</sup>
- c. Kesin bilgiyi gerektirip gerektirmemesi.<sup>183</sup>

Değerlendirme: Bu sonuca göre Şîrâzî'nin hanefilere atfettiği isnat delilindeki kat’îlik ve zannîlik yönü itibariyle isabetlidir.

### 3.2.8. Sahâbenin Rivayet Metodu

Şîrâzî, sahâbilerin Hz. Peygamber'den şu üç şekildeki ifadelerle rivayette bulunduğunu belirtmektedir:

- “Rasulullah (s.a.v.) şu şekilde emretti”
- “Falanca husus sünnettendir”

- Ya da emreden ve nehyedenin kim olduğunu zikretmeksizin “falan kimseye şu şekilde emredildi ya da şununla emrolunduk, şu husustan nehyolunduk” ifadesiyle.

Şîrâzî sahâbilerin rivayet metodunu bu şekilde açıkladıktan sonra “*Rasulullah (s.a.v.) şu şekilde emretti*” ifadesiyle ortaya konulan hükmün vücûb ifade ettiğini, “*falanca husus sünnettendir*” ifadesiyle belirtilen hükmün sünnet olduğunu, son

---

<sup>180</sup> Şaşi, **a.g.e**, s. 379.

<sup>181</sup> Debusî, **a.g.e**, s. 77

<sup>182</sup> Debusî, **a.g.e**, s. 117. Hanefî usülcüleri mutlak lafızların takyidini, âm lafızların tahsisini nesh kabilinden saydıklarından takyid edici ve tahsis edici delillerin derece olarak aynı kuvvette olmalarını şart koşmuşlardır, buna göre sübut bakımından kuran gibi mütevatir olmayan hadisler delâlet bakımından kati de olsa kuranı takyit ve tahsis etmeleri mümkün değildir buna binaen delili sübutu kat’î ve zannî diye ikiye ayırmışlardır.

<sup>183</sup> Serahsi, **a.g.e**, C. I, s. 110.

kısımda belirtilen rivayet şekillerinde ise emreden ve nehyedenin Hz. Peygamber olarak dikkate alınması gerektiğini belirtmiştir.<sup>184</sup>

Şirâzî, sahâbenin rivayet metoduna ilişkin yukarıdaki taksimin üçüncü kısmı ile ilgili kendi görüşünü açıkladıktan sonra Hanefilere yönelik şu isnatta bulunmaktadır: *“Hanefiler, delil bulunmadıkça sahâbenin, emreden ve nehyedenin adını söylemeksizin falancaya şu şekilde emredildi ya da şununla emrolunduk, şundan nehyolunduk gibi rivayetlerine ilişkin emreden ve yasaklayanın Rasulullah (s.a.v) olduğuna kesin olarak yorumlanamayacağını ifade etmişlerdir”*.<sup>185</sup>

Hanefi mezhebinin kaynaklarını incelediğimizde Cessâs’ın bu konuyu şöyle açıkladığı görülmektedir: “Sahâbenin, mutlak olarak şununla emrolunduk, şundan nehyolunduk ya da falan şey sünnettendir, tarzındaki rivayetlerde emreden ve nehyedenin her daim Rasulullah (s.a.v) olduğu söylenemez. Zira emir, nehiy ve sünnet lafızları sadece Hz. Peygamber’e ait fiiller değildir. Nitekim Kuran-ı Kerim’de: “Allah’a itaat edin, Rasûlüne itaat edin, emir sahiplerine de”<sup>186</sup> buyurulmaktadır. Dolayısıyla burada emir ve nehyetme fiillerinin faili yöneticiler ya da onların tayin ettikleri vekilleri de olabilir. Sünnet sözcüğü de Hz. Peygamber’in: “Benim sünnetime ve benden sonraki râşid halifelerin sünnetine uyunuz”<sup>187</sup> buyruğu gereğince râşid halifelere de ait olabilir. “<sup>188</sup>

İmam Serahsi’nin de sahâbenin “şununla emrolunduk, şundan nehyolunduk ya da falan şey sünnettendir “ gibi ifadelerindeki, emreden ve nehyedenin her zaman Hz. Peygamber olması gerektiğini, zira sahâbilerin Hz. Ebu Bekr ve Hz. Ömer için de bu tür ifadeler kullandığını belirterek Hanefi mezhebinin bu konudaki görüşünü ortaya koyduğu görülmektedir.<sup>189</sup>

---

<sup>184</sup> Şirâzî, a.g.e, s. 109

<sup>185</sup> Şirâzî, a.g.e, s. 109

<sup>186</sup> Nisa suresi, (4): 59

<sup>187</sup> Ebu Davud, a.g.e. Bâbun fi Lüzumi’s-Sünne Hadis No: 4607, Tirmizî, a.g.e. Bâbu Ma Câe fil Ahzi bi’s-Sünne, Hadis No: 2676.

<sup>188</sup> Cessâs, a.g.e, C. III, s. 197.

<sup>189</sup> Serahsi, a.g.e, C.I, s. 115.

Değerlendirme: Hanefi mezhebinin ana kaynaklarından aktardığımız görüşlerden de anlaşıldığı üzere Şirâzî'nin kendilerine isnat ettiği söz konusu yaklaşım Hanefi mezhebinde bulunmaktadır ve isabetlidir.

### 3.3. NEHİY

Emir ve nehiy konuları, sözlü delâletin özünü teşkil etmektedir. Bununla birlikte şâriin maksadının tam olarak anlaşılabilmesi büyük ölçüde bunların ifade ettiği anlamın kesinlik derecesine bağlıdır. Bütün bunlardan ötürü emir ve nehiy konuları fıkıh usulü eserlerinde önemli bir yer tutmaktadır.

Hanefiler emir ve nehy kavramları ile ilgili konuları genellikle hâs lafızlar kapsamında ele almışlardır. Mütakellimin metoduna mensup usûlcüler ise aynı konuları nas, zâhir, mücmel ayırımında zâhirin kısımları arasında incelemişlerdir.<sup>190</sup>

İslam hukukunun temelini teşkil eden naslardan elde edilen birçok hükmün dayanağı emir ve nehiy siğasıyla varid olmuştur. Ne var ki söz konusu emir ve nehiy siğalarının manaya delâleti yoruma ihtiyaç bırakmayacak şekilde her zaman açık ve belirgin olmayıp, bazen kapalılık arz etmekte, bazen de muhtemel bir kaç manaya işaret edebilmektedir. Dolayısıyla emir ve nehiy lafızlarının manaya delâleti ve bu delâlete göre hükümlerin çıkarılması meselesi büyük önem arz etmektedir. Bu sebeple İslam hukukçularının emir ve nehiy lafızlarının hangi manalara, hangi açılardan ve hangi sonuçları doğuracak şekilde delâlet ettiği hususları üzerinde önemle durdukları görülmektedir.<sup>191</sup>

#### 3.3.1. Nehyin Manası

Nehiy kavramı sözlükte “bir şeyden uzaklaştırma, kaçındırma, vazgeçirme” manalarını ifade eden nehy, emrin zıddı olarak da tarif edilmiştir.<sup>192</sup>

---

<sup>190</sup> H. Yunus Apaydın, “Nehiy Maddesi”, *D.İ.A. C.XXXII*, s.544 -547;

<sup>191</sup> Fatih Başelma, İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehiy Hükümlerinin Hüsün- Kubuh Açısından Temellendirilmesi, s.14, Yüksek Lisans Tezi

<sup>192</sup> Kahire Mecmau'l-Lugati'l Arabiyye, (İbrahim Mustafa, Ahmet Ziyât, Hâmit Abdulkadir, Muhammed Neccâr, *Mu'cemu'l- Vasît*, Kahire, Daru'd-Da'va, C. II, s. 960. İsmâil b. Hammâd el-

Nehyin ıstılâhî manasına gelince, emir kavramının tanımında olduğu gibi isti'lâ kaydının bulunup bulunmamasındaki görüş ayrılığının nehyin tanımına da yansıdığı görülmektedir. İstîlâ' kaydını ileri sürenlere göre nehyin tanımı: “İsti'lâ cihetiyle yani kendisini emredilen kişiden üstün görerek belirli bir söz/sîğa ile bir işin terkedilmesinin ve yapılmamasının istenmesidir”<sup>193</sup> şeklindedir.

Nehyin tanımında isti'lâ kaydının gerekli olduğunu düşünen usulcüler bunun sebebini, nehyden amaçlananın o şeyi terkettirme ve ondan uzaklaştırma olduğunu, bu sonucunun ise genellikle daha yüksek bir makamdan gelen bir direktifle ortaya çıkabileceğini öne sürerek açıklamışlardır. Zira nehyeden ile nehyedilenin aynı seviyede olmaları durumunda (ki buna iltimas denir) nehyin ilzam edici yönü gerektiği gibi dikkate alınmayabilir.

İstî'lâ kaydının gerekliliğini düşünmeyen diğer usulcüler ise nehyi “ Bir işin terkedilmesini gerektiren sözdür”<sup>194</sup> şeklinde tanımlamışlardır.

Şîrâzî ise nehyi, “Belli bir söz/sîğa ile aşağı konumda olan birinden bir işin terkedilmesinin istenmesidir”<sup>195</sup> şeklinde tarif ettikten sonra, Hanefilerle tartışma konusu olan, nehyin muktezâsı/sebebi konusunu Şâfiî mezhebine göre açıklayarak şöyle demiştir: “Ashabımızın çoğunluğuna göre nehyi, nehyedilen şeyin fasit olmasını yani şeri sonuçlarını doğuramamasını gerektirir. Ancak İmam Şâfiî'den de rivayet edilen diğer bir görüş ise nehyin, nehyedilen şeyin fesadına delâlet etmediği yönündedir”<sup>196</sup>

---

Cevherî, **Tâcü'l-Luğa ve Sıhâhu'l-Arabî**, Thk, Ahmed Abdul Ğafur Attar, Dâru'l-İlim, 4. Baskı 1987, Beyrut, C. VI, s. 2517.

<sup>193</sup>Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdîsî, **Ravzatu'n- Nâzır ve Cennetü'l-Münâzır**, Talik: Şaban Muhammed İsmail, el-Mektebetü'l Mekkiyye, Mekke, 1. Baskı, 1998, C. I, s. 604; Abdülaziz Buharî, **a.g.e.**, C. I, s. 376; Şevkânî, **a.g.e.**, C. I, s. 278.

<sup>194</sup>Bakillânî, **a.g.e.**, C. II, s. 317. Gazzâlî, **a.g.e.**, C. II, s. 46, Zerkeşi, **a.g.e.**, C. II, s. 426, Ebû Abdullâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî el-Mahallî, **el-Bedru't-Tâli' fi Halli Cem'i'l-Cevâmi**, s. 325. Abdurrahman b. Hasen b. Ali el-İsnevî, **Nihâyetu's-Sûl fi Şerhi Minhâci'l Vusûl**, Thk, Şaban Muhammed İsmail, Daru İbn Hazm, Beyrut, 1. Baskı 199, C. I, s. 375.

<sup>195</sup>Şîrâzî, **a.g.e.**, s. 110.

<sup>196</sup>Şîrâzî, **a.g.e.**, s.111. Nehyin fesadı gerektirmesi demek şer'i sonuçlarını doğurmaması demektir.



Şirâzî kendi mezhebinin görüşünü beyan ettikten sonra konuyla ilgili olarak Hanefilere şöyle bir isnatta bulunmuştur: “Bazı Hanefiler ile mütekellimlerin çoğunluğu nehyin, nehyedilen şeyin fesadını gerektirmediğini söylemişlerdir.”<sup>197</sup>

Şirâzî, ayrıca Hanefilere yönelik yaptığı isnadı detaylandırırken nehyin fesadı gerektirmediği görüşünü benimseyen âlimlerin kendi aralarında ihtilaf ettiklerini belirtmiştir. Şirâzî bu ihtilafı şu şekilde beyan eder: Bazı âlimlerin ibadetin sıhhat şartlarından bir şart ya da akdin nâfiz/geçerli olmasının şartlarından bir şartın ihlali durumunda nehyin fesadı gerektireceğini, böyle bir durum söz konusu olmadığında ise fesadı gerektirmeyeceğini görüşünü benimsediklerini, diğer bir kısım âlimin ise nehyin konusunun, necis bir yerde namaz kılmanın yasaklanması gibi bizzat belirli bir fiile ait olması durumunda fesadı gerektireceğini ancak gasbedilen bir yerde namaz kılma gibi sadece namaza ve namaz kılana ait olmayıp mutlak yani her türlü eyleme ve kişilere yönelik bir yasak ve nehiy olması durumunda ise fesadı gerektirmeyeceği görüşünde olduklarını ifade etmiştir.<sup>198</sup>

Hanefiler nehyin, nehyedilen ibadet veya muâmelede hukukî veya şerî olarak fesadı gerektirip gerektirmediği konularını genellikle yasaklanan şeyin mahiyeti itibariyle çirkin olup olmadığının incelendiği kubuh meselesi altında ele almışlardır. Bu itibarla Hanefilerin eşyayı kubuh yönünden taksimini ele almak uygun olacaktır.

### 3.3.2. Hanefilerin Yasaklanan Şeyin Çirkinliği (Kubh) İle İlgili Taksimi

Hanefiler kubhu, yasaklanan şeyin kendi özünde bir kubhun bulunup bulunmaması yönünden kabîh li aynihî/özü itibariyle kabih olan şey, kabîh li gayrihî/başka bir şey sebebiyle kabih olan şey olmak üzere iki ana kısma ayırmışlardır. Bu ana taksimden sonra da kabîh li aynihî’yi, vaz’an kabîh ve şer’an kabîh alt başlıklarıyla kabih li gayrihî’yi de vasfen kabîh ve mucâviren kabîh olmak üzere her birinin kendi içinde alt kısımlara ayrıldığını ortaya koymuşlardır.

Kabih li aynihî’nin Kısımları:

---

<sup>197</sup> Şirâzî, a.g.e s.111

<sup>198</sup> Şirâzî, a.g.e, s. 112

- Vaz'an kabîh/Yapısı gereği çirkin: Dinen kötü ve kabih olduğu bildirilmeden önce aklın onun çirkin olduğunu idrak ettiği şeydir. Örneğin; nimet verene karşı nankörlük etmek ve insanlara zulmetmek din gelmese de aklın çirkinliğini kavrayabileceği şeylerdendir.

- Şer'an kabîh/Şer-i Şerif açısından çirkin: Kabihliği akıl ile tam olarak kavranamayan ancak din bildirdiği takdirde kabih olduğu anlaşılan şeylere şer'an kabîh denilmiştir. Örneğin; abdestsiz kılınan namazın muteber olmadığını ancak dinin bildirmesiyle insanlar anlayabilir.

#### Kabih li gayrihi'nin Kısımları:

- Vasfen kabîh: Aslı itibariyle meşru olan ancak kötülük/kabihlik vasfı kendisinden hiçbir şekilde ayrılmayan fiillere denilmektedir. Örneğin; bayram günü oruç tutulması gibi. Asıl itibariyle oruç bir ibadettir ancak bayram günü oruç tutmanın Allah'ın kullarına olan ikramından yüz çevirme manası taşınması ayrıca bu niteliğin bayram günü oruç tutulduğu takdirde bir ibadet olan oruçtan ayrılmaması sebebiyle vasfen kabîh sayılmıştır.

- Mücaviren kabîh:<sup>199\*</sup> Hem aslen hem vasfen meşru olmasına rağmen kendisinden ayrılması mümkün olan bir vasıf/etken sebebiyle kötü olan fiillerdir. Cuma namazı vaktinde alış veriş yapmak gibi. Asıl itibariyle alış veriş meşru bir tasarruftur ancak cuma günü ezan okunduğunda alış veriş yapılması halinde “namaza koşma” emrinin terkedilmesi sonucunu doğuracağından dolayı kabîh olmaktadır. Oysa kişinin namaza koşun emrinden sonra, hem namaza gitmesi hem de namaza giderken alış veriş yapması mümkündür. Böylelikle kabihlik vasfı alış verişten de ayrılmış olmaktadır. Böyle bir alış veriş mal kabzedildiği andan itibaren şeri sonuçlarını doğurur.

Yukarıda anlatılan nehy kavramının dinî açıdan alt temellendirmesinin yanında Hanefiler'in ayrıca fiilleri, hissî fiiller ve şerî fiiller olmak üzere ikiye ayırdıkları görülmektedir. Buna göre hissî fiiller, haksız yere adam öldürme gibi henüz şerî

---

<sup>199</sup> \* Burada “mücavirden” kastedilen; alış verişin nehyedilen vaktin içinde yapılıp ona bitişik olması demektir.

hükümler gönderilmeden önce de kötü ve çirkin oldukları insanlar tarafından anlaşılan fiiller iken şer'î fiiller ise, oruç tutma ve namaz kılma gibi akıl ile anlaşılabilen ve aslî manaları din geldikten sonra değişen dolayısıyla dinin yeni bir anlam yüklediği fiillerdir.

Nehyin muktezası ile ilgili Şirâzî'nin Hanefilere isnat ettiği görüşün değerlendirilmesine geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılması için öncelikle Şafiler ile Hanefiler arasında ele aldığımız konuya ilişkin ittifak edilen hususların zikredilmesi uygun olacaktır.

- Her iki mezhebe göre de haksız yere adam öldürme ve nimete nankörlük etme gibi hissi fiillere yönelik nehiy nehyedilen şeyin kubhunu/butlanını gerektirir.

- Hayvanın karnındaki yavruyu ya da hür kişiyi alıp satma gibi şer'an kabîh li aynihi olan tasarruflara yönelik nehiy, her iki mezhebin ittifakıyla bu tür tasarruflar batıldır, hiçbir şer'î sonuç doğurmaz.

Debusi, zikredilen bu iki kısmın hükmünün haram olduğunu ve aslen meşru olmadıklarını zikrederek, bu tasarruflardaki çirkinliğin bunların aynına/özüne yönelik bir nitelik olduğunu binaenaleyh özü çirkin olan şeyin ise meşru olmasının mümkün olmadığını belirtmiştir.<sup>200</sup>

Şirâzî'nin, Hanefilere isnat ettiği ve ihtilaf konusu olan diğer iki husus ise şöyledir:

- Gasbedilen yerde namaz kılma ya da gasbedilen elbise ile namaz kılma gibi kendisinden ayrılması mümkün olan bir vasıf dolayısıyla kabîh sayılan fiiller: Bu tür fiillerle ilgili olarak Hanefilerin de içinde bulunduğu usulcülerin çoğunluğuna göre nehyin, nehyedilen şeyin fesadını gerektirmediği hususunda ittifak söz konusudur, dolayısıyla gasbedilen arazide kılınan namaz sahihtir. İhtilaf konusu ise, gasbedilen yerde ya da gasbedilen elbise ile namaz kılındığı takdirde; namaz kılan kimsenin,

---

<sup>200</sup> Debbusi, a.g.e, s. 53. Serahsi, a.g.e, C. I, s. 80

Hanefilere göre tahrimen mekruh bir fiil işlediği kabul edilirken çoğunluğu teşkil eden diğer usulcülere göre ise haram bir fiil işlediği kabul edilmiştir.<sup>201</sup>

- Bayram günü oruç tutma ya da faiz içeren alışveriş gibi kendisinden ayrılması mümkün olmayan bir nitelikten dolayı kabîh sayılan fiiller: Nehyin şer'î tasarruflara yönelik etkisi bu tür fiillerde belirgin olarak ortaya çıkmakta ve esasen Hanefiler ile cumhur arasındaki görüş ayrılığı bu kısımda kendini göstermektedir. Şöyle ki, çoğu usulcüler nehye konu olan tasarrufun ister ibadetle ister muamelatla ilgili olsun fasit/batıl olduğunu ve hiçbir şer'î sonuç doğurmayacağını ifade etmişlerdir. Buna karşılık Hanefiler ise, nehye konu olan ibadetle ilgili tasarruflarda genellikle diğer usulcülerle aynı görüşü paylaşırken, muâmelatla ilgili tasarruflarda ise eğer fesâd akdin mahalline yani akde konu olan şeye<sup>202</sup> taalluk ediyor ise o akdin batıl olduğuna ve şer'î bir sonuç doğurmayacağına hükmetmişler, ancak fesad, akdin mahalli ile icap ve kabul denilen rükunları dışında tamamlayıcı bir vasfa taalluk ediyor ise bu durumda akdin aslen meşru, vasfen gayri meşru olduğu<sup>203</sup> ifadesini kullanmışlar ve fesadın giderilmesi durumunda şer'î sonuç doğurabileceğini kabul etmişlerdir.<sup>204</sup>

Değerlendirme: Yukarıda detaylı bir şekilde ele alınan Hanefi kaynaklarından aktardığımız açıklamalar dikkate alındığında Şirâzî'nin, Hanefilere isnat ettiği görüşün konuya ilişkin dörtlü taksim dördüncü kısmı olan "kendisinden ayrılması mümkün olmayan vasıftan dolayı kabîh sayılan fiillere" yönelik doğru olduğu tespit edilmektedir.

### 3.3.3. İktizâ Kavramı ve Delâleti

Usulcüler iktizânın delâletini, "*sözün aklen yahut şer'î yönden doğru olabilmesi için önceden var olması/takdir edilmesi gerekli olan lafızdır*"<sup>205</sup> şeklinde tarif etmişlerdir. Buna göre iktizânın delâletinde muktezi(takdir edilecek lafız

<sup>201</sup> Şaşi, **a.g.e**, s.169. Zerkeşi, **a.g.e**, C. II, s. 439, Zuhayli, **a.g.e**, C. I, s. 237.

<sup>202</sup> Örneğin akde konu olan şey şeran mal hükmünde olmayan domuz ya da içki olursa

<sup>203</sup> Pezdevi, **a.g.e**, C. I, s. 395.

<sup>204</sup> Serahsi, **a.g.e**, C. I, s. 81.

<sup>205</sup> Amidi, **a.g.e**, C. III, s. 61. Pezdevi, **a.g.e**. (Keşful Esrar şerhiyle), C. I, s. 118. Zuhayli, **a.g.e**, C. I, s. 355. Nemle, **a.g.e**, C. IV, s. 1727.

gerektiren cümle), muktezâ (takdir edilmesi gereken lafız) ve iktizâ (anlamının doğru olabilmesi için var olan ve telaffuz edilen sözün takdir edilecek lafzı talep etmesi) olmak üzere üç temel unsurun bulunması gerekmektedir.

Usulcüler, lafzın manaya dört delâlet şeklinden biri olan iktizânın delâleti ile sabit olan ve muktezâ diye isimlendirilen anlamın, muzmar/mahzuf kavramlarıyla eşanlamlı mı yoksa aralarında bazı farkların bulunduğu iki değişik kavram mı olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürmüştür.

Debusi gibi bazı fakihler bu kavramların aynı manayı ifade eden müradif kelimeler olduğu görüşünü benimserken<sup>206</sup> diğer taraftan Fahrettin er-Râzî, Serahsi, Pezdevi, Abdulaziz el-Buhari ve Sıgnakî gibi usulcüler ise bunların farklı kavramlar olduğunu söylemişler fakat bu farklılığın niteliği konusunda değişik kanaatler ortaya koymuşlardır.

Fahrettin er-Râzî'nin ifadelerinden anlaşılan iktizâ, mezkûr cümlenin varlığının bağlı olduğu şartı isbat etmektir. Lafzın doğru anlaşılması ise takdir edilmesi gerekli olan o şarta bağlı değildir. Örneğin; “çatıya çık” denildiğinde çatıya çıkma merdiven koymaya bağlıdır. Ama lafzın doğru anlaşılması ona bağlı değildir. İzmarda ise, sözün doğru olmasının bağlı olduğu şey ne ise onu isbat etme/belirleme vardır.<sup>207</sup>

Hanefi usulcüler ise, hazfın dil ile ilgili bir şey olduğunu yani cümlede geride kalan kısmın hazfedilen kısma alamet olduğunu dolayısıyla hazfedilen kısmın varlığının lügat yoluyla bilineceğini belirtmişlerdir. Muzmarın yani hazfedilen kısmın, lafzî hale gelmesi durumunda ise isnadın değişeceğini, muktazânın da sözün doğru olabilmesi için takdir edildiğini, lafzî hale gelmesi durumunda isnatta bir değişikliğe sebep olma durumunun söz konusu olmadığını söylemişlerdir.<sup>208</sup>

Şirâzî lafzın ifade ettiği anlamın açık olmadığı ve mutlaka bazı takdirler yapılmak suretiyle anlamının açık hale gelebileceği mücmel lafızlarda, takdir edilecek şeyde umumiyet iddiasının ileri sürülemeyeceğini beyan etmiş ve mücmel lafza “الحج

---

<sup>206</sup> Debusi, **a.g.e**, s.138, Zerkeşi, **a.g.e**, C. III, s. 161.

<sup>207</sup> Zerkeşi, **a.g.e**, C. III, s. 161.

<sup>208</sup> Serahsi, **a.g.e**, C. I, s. 263. Abdulaziz Buhâri, **Keşfu'l- Esrar**, C. I, s. 120. Sıgnakî, **el-Kâfi**, C. I, s. 273.

اشهر معلومات<sup>209</sup> ayetini örnek olarak zikrettikten sonra bazıları ise diyerek Hanefilere yönelik şu şekilde bir isnatta bulunmuştur: “Bazıları bu ayetle ilgili olarak “وقت إجماع وقت أفعال الحج أشهر معلومات<sup>210</sup> şeklinde takdir yaparken bazıları ise “الحج أشهر معلومات<sup>211</sup> tarzında takdir yapmışlardır.”<sup>212</sup>

Değerlendirme: Şirâzî'nin ikinci kısımda bazıları diye isim vermeden görüşlerini zikrettikleri arasında Hanefiler de bulunmaktadır. Gerçekten de Hanefi kaynakları incelendiğinde Şirâzî'nin Hanefilere yönelik bu isnadının doğru olduğu görülmektedir. Nitekim İmam Mâturîdî'nin, konuya ilişkin olarak “الحج أشهر معلومات<sup>213</sup>” bir başka Hanefî fakîhi İmam Kâsânî'nin de ayetle ilgili aynı takdiri yaptığı görülmektedir.<sup>214</sup>

### 3.4. TAHSİS

Tahsis sözlükte, bir şeyi diğerinden ayırmak, bir şeyi kendisiyle ortak olmayan diğer şeylerden temyiz etmek, özgülemek anlamına gelmektedir.<sup>215</sup>

Hanefiler dışındaki usulcüler tahsisi, “hitabın/lafzın ihtiva ettiği bazı fertlerinin ondan çıkarılmasıdır”<sup>216</sup> şeklinde tarif ederken, Hanefiler ise “müstakil\*<sup>217</sup> ve

<sup>209</sup> “Hacc bilinen aylardır”. Bakara, 2 /197. (Hacc ayları, Şevval, Zül ka'de ve 10 günde Zilhicce ayıdır)

<sup>210</sup> “Hacc için ihrama girme vakti bilinen aylardır”

<sup>211</sup> “Hacc fiillerine başlama vakti bilinen aylardır “. Burada iktiza ya da İzmar şu şekilde gerçekleşmektedir: Ayeti kerimenin zahiri anlamı “ Hacc bilinen aylardır “, oysa hacc bilinen aylar değil, bilinen aylar içinde yapılan bazı sözlü ve fiili davranışlardır. Bu sebeple bazı takdirler yaparak kasdedilen mana ifade edilmiştir.

<sup>212</sup> Şirâzî, **a.g.e**, s.119.

<sup>213</sup> Muhammed b. Muhammedb. Mahmud Ebu Mansur el-Mâturidi, **Te'vilâtu Ehli's-Sünne**, Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 2005, C. II, s. 60,83.

<sup>214</sup> Alâaddin Ebubekir b. Mes'ud b. Ahmed el-Kâsânî, **Bedâiu's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâyi'**, Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 1986, C. II, s. 161.

<sup>215</sup> Zerkeşi, **el-Bahru'l-Muhit**, C. III, s. 241. Ferhat Koça “Tahsis”,maddesi **D.İ.A**, C.XXXIX s.432-34

<sup>216</sup> Fahreddin er-Razi, **a.g.e**, C. III, s. 7. İbn Kudâme, **a.g.e**, 1/223, Beyzâvi, **el-Minhac**, s.304. İbnu'l-Hâcib, **a.g.e**, C. II, s. 234. Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ', **el-Udde fi Usûli'l Fıkh**, y.y. thk: Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mubarekî, 2. Baskı, 1990, C. I, s. 155. Muhammed b. Ali et-Tayyip Ebu Hüseyin el-Basrî, **el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh**, thk, Halil el-Meysi, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı. h. 1403, C. I, s. 235 ( Ebu'l-Hüseyn el-Basrî; tahsisin tarifine diğerlerinden farklı olarak “tahsis edici delilin eş zamanlı” olması gerektiğini ilave etmektedir).

mükârin/eş zamanlı bir delil ile âmm olan lafzı kapsadığı bazı fertleriyle sınırlamaktır”<sup>218</sup> şeklinde tarif etmişlerdir.

Tariflerden anlaşıldığı üzere Hanefiler ile cumhur arasındaki görüş ayrılığı, anlamı daraltan muhassıs ile ilgili ortaya çıkmaktadır. Hanefiler tahsis delilinin âmm lafza bitişik ve onunla eş zamanlı olması gerektiği görüşünü benimserken çoğunluk usulcüler ise, muhassısın âmm lafza mukârin olmasını şart koşmamaktadır.

Şirâzî ise tahsisi: “Bazı fertleri diğerlerinden hüküm konusunda ayırmaktır”<sup>219</sup> ifadesiyle tarif etmiş ve âmm lafzın tahsise uğradıktan sonra geriye kalan fertlerine delâletinin hakikat üzere olduğunu belirtmiştir.

Konuyla ilgili Hanefi fakihlerinden el-Kerhî'nin, âmm lafzın istisna gibi muttasıl bir lafızla tahsis edilmesi durumunda geriye kalan fertlerine delâlet etme hususunda mecaz değil, hakikat hükmünde olduğu fakat munfasıl bir delil tahsis edildiğinde mecaz hükmünde olduğu<sup>220</sup> yönünde bir görüş benimsediğini zikretmiştir.

Hanefi kaynakları incelediğinde Cessâs'ın hocası Ebu'l Hasen el-Kerhî'den konu ile ilgili şu şekilde bir nakil yaptığı görülmektedir: “Üstadımız Ebu'l Hasen el-Kerhî tahsise uğramış âmm lafızla artık istidlal yapılamayacağını, hükmünün ise açıklanmaya ihtiyaç duyan mücmel lafız gibi tavakkuf olacağını söylemiştir”<sup>221</sup>. Cessâs, Kerhî'nin tahsise uğramış âmm lafzın geriye kalan fertlerine delâletinin ise hakikaten değil mecazen olduğu görüşünü benimsediğini ancak bu görüşünü mezhep imamlarından hiç kimseye nispet etmediğini belirtmektedir.<sup>222</sup> Yine Pezdevi ve

---

\* Müstakil olması demek: Tahsis delilinin bizzat bir mâna veya hüküm ifade edecek tarzda olmasıdır.

<sup>217</sup> Ferhat Koca, **a.g.e**, s. 432-34 Cessâs, **a.g.e**, C. I, s. 142. Abdülaziz Buhâri, **a.g.e**, C. I, s. 448, Sadruşşerîa, **a.g.e**, s.65.

<sup>218</sup> Molla Hüsrev, **a.g.e**, s.136

<sup>219</sup> Şirâzî, **a.g.e**, s.122

<sup>220</sup> Şirâzî, **a.g.e**, s.123

<sup>221</sup> Cessâs, **a.g.e**, C. I, s. 245.

<sup>222</sup> Cessâs, **a.g.e**, C. I, s. 246.

Serahsi de Kerhî'nin, tahsise uğramış âmm lafzın geriye kalan fertlerine delâletinin artık mecazen olduğu yönünde görüş benimsediğini zikretmişlerdir.<sup>223</sup>

Değerlendirme: Yukarıdaki açıklamalardan Şirâzî'nin Hanefî mezhebi içerisinde tercih edilmemiş olsa bile Kerhî'ye nispet ettiği söz konusu görüşün doğru olduğu görülmektedir. Nitekim Kerhî dışındaki diğer Hanefî fakihler, tahsise uğramış âmm lafzın diğer fertlerine delâletinin hakikaten olduğu ve delil olarak kabul edildiği ancak sübut yönünden kuvvetinin tahsisten önceki gibi kat'î değil zannî olduğu yönünde görüş benimsemişlerdir.<sup>224</sup>

### 3.4.1. Kuran'ın Sünnet ile Tahsisi

Hanefî usulcüler âmm lafzın umûma delâletinin kat'î olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Buna göre âmm lafız prensip olarak ilk önce kendisi gibi kat'î bir delil olan Kuran veya mütevatir hadisle tahsise uğradıktan sonra geriye kalan fertlerine delâleti zanni olacağından haber-i vâhid ile tahsis edilebilir.<sup>225</sup> Şirâzî'nin de içinde bulunduğu usulcülerin çoğunluğuna göre ise âmm lafızların umuma delâleti zannidir. Dolayısıyla Kur'an'ın Kur'an ile ya da mütevatir hadisle tahsis edilmeden önce de haber-i vahid le tahsis edilmesi söz konusudur.<sup>226</sup>

Şirâzî kendi mezhebinin görüşü olan Kur'an-ı Kerim'deki âmm lafızların önceden tahsis geçirmiş olsun ya da olmasın mutlak olarak haber-i vahid ile tahsis edilebileceğini belirttikten sonra Hanefilere yönelik şu ifadelerle bir görüş isnadında bulunmaktadır: *“İsa b. Eban, âmm lafız daha önceden kat'î bir delil ile tahsise uğramış ise artık haber-i vâhid ile tahsis edilmesi caizdir, ancak daha önce kat'î bir delil ile tahsise uğramamış olan âmm lafzın haber-i vahid ile tahsis edilmesi doğru değildir demiştir.”*<sup>227</sup>

<sup>223</sup> Pezdevi, **a.g.e.**, C. I, s. 451. Serahsi, **a.g.e.**, C. I, s. 158-159.

<sup>224</sup> Cessâs, **a.g.e.**, C. I, s. 246. Pezdevi, **a.g.e.**, C. I, s. 451-452. Serahsi, **a.g.e.**, C. I, s. 158.

<sup>225</sup> Cessâs, **a.g.e.**, C. I, s. 155, 158. Şaşı, **a.g.e.**, s. 26, Pezdevi, **a.g.e.**, C. I, 433, s. 451.

<sup>226</sup> Razi, **a.g.e.**, C. III, s. 85. Ebu'l -Abbas Şihabüddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahman el-Kârâfi, **Şerhu Tenkihi'l-Fusûl**, nşr Şeriketü't-Tibâa el-Fenniyye el- Müttehede thk: Taha Abdürraûf Sa'd, 1. Baskı, 1973, s. 208. Zerkeşi, **a.g.e.**, C. III, s. 26. İbn Akil, **a.g.e.**, C. III, s. 378. Nemle, **a.g.e.**, C. IV, s. 1515.

<sup>227</sup> Şirâzî, **a.g.e.**, s. 127



Hanefi kaynaklarından Cessâs konuya ilişkin olarak, İsa b. Eban'ın Kur'ân'ı Kerim lafızlarının daha önceden tahsise uğramamış ise haber-i vahid ile tahsis edilemeyeceği yönünde kesin bir kanaate sahip olduğunu zikretmiştir.<sup>228</sup> Şâşi, Pezdevi ve Serahsi gibi diğer Hanefi usulcüler de daha önceden tahsise uğramış olan âmm lafzın kat'îyyetini yitirdiğini ve dolayısıyla artık haber-i vahid ile tahsis edilebileceğini ifade etmektedirler.<sup>229</sup>

Değerlendirme: Yukarıda Hanefi kaynaklarından yapılan iktibaslardan Şirâzî'nin, İsa b. Eban'a nispet ettiği söz konusu görüşün doğru olduğu ve Hanefi mezhebi içerisinde genel kabulün bu yönde olduğu anlaşılmaktadır

### 3.4.2. Delillerin Teâruzu

Teâruz lafzı sözlükte: “ عرض “ urd' kökünden türetilmiş olup, teâraza/تعارضن fiilinin masdarıdır. Bir şeyi ortaya koymak, göstermek, sözlerin karşı karşıya gelmesi anlamına gelmektedir.<sup>230</sup>

İstilahta ise: İki delilin birbirini engelleyecek şekilde karşı karşıya gelmesidir.<sup>231</sup> Yani, bir şey hakkında iki delilin bulunup birinin o şeyin haramlığını, diğerinin ise onun caiz olduğunu ifade etmesinde olduğu gibi, birbirine eşit iki delilden birinin diğerinin gereğini engelleyecek şekilde karşı karşıya gelmesidir.<sup>232</sup>

### 3.4.3. Teâruzun Şartları

Usulcüler teâruzun varlığına hükmedebilmek için beş şart koşmuşlardır. Bu şartlar aşağıdaki gibidir:

---

<sup>228</sup> Cessâs, **a.g.e.**, C. I, s. 158.

<sup>229</sup> Şâşi, **a.g.e.**, s. 26. Serahsi, **a.g.e.**, C. I, s. 156. Pezdevi, **a.g.e.**, C. I, s. 452.

<sup>230</sup> Zerkeşi, **a.g.e.**, C.VI, s. 109. Cevherî, **a.g.e.**, C. III, s. 1082. **el-Mevsûatü'l-Fikhiyye**, C. XII, s. 184.

<sup>231</sup> Zerkeşi, **a.g.e.**, C.VI, s. 109

<sup>232</sup> Debusi, **a.g.e.**, s. 214. İbn Neccâr, **a.g.e.**, C. IV, s. 605. Abdülaziz el-Buhari, **a.g.e.**, C. III, s. 76. Zerkeşi, **a.g.e.**, C. VI, s. 109. İbn Emiri'l Hâcc, **a.g.e.**, C. III, s. 2. Nemle, **a.g.e.**, C. V, s. 2411.

a. Deliller sübut yönünden birbirine denk olmalıdır. Örneğin; mütevatir ve ahâd hadisler arasında teâruz söz konusu değildir. Çünkü mütevatir hadis kuvvet yönünden ahâd hadisten daha önce gelmektedir.<sup>233</sup>

b. İki delil arasında tam bir zıtlık bulunmalıdır. Birinin bir şeyi haram kılarken diğerinin caiz kılması gibi.<sup>234</sup>

c. Deliller arasında mahâl/konu birliği bulunmalıdır. Çünkü mahal farklı olduğunda teâruzdan bahsedilemez. Meselâ nikâh, evlenilmesi caiz olan kadın hakkında helalliği ifade ederken, kişinin annesi hakkında ise haramlığı ifade eder.<sup>235</sup>

d. Bir birine zıt hükümler ifade eden deliller aynı tarihteki bir konuyla ilgili olmalıdır. Farklı tarihlerle alakalı olan deliller arasında teâruz söz konusu değildir.

e. Deliller arasında zaman birliği olmalıdır. İki delilden biri, bir vakitte bir şeyi helâl kılarken diğeri de aynı vakitte o şeyin yapılmasını haram kılmasında olduğu gibi.<sup>236</sup>

Yukarıda sayılan şartlara hâiz olan ve aralarında zıtlık olduğu kesinleşen deliller arasındaki teâruzun giderilmesinde, Hanefiler ve mütekellimin metoduna mensup olan usulcülerin farklı yöntemler benimsedikleri görülmektedir. Hanefilerin deliller arası teâruzu ortadan kaldırmada takip ettikleri metod sırasıyla şu şekildedir:

1. Nesh: Öncelikle iki âyet arasında önce inen delili mensuh, sonrakini ise nâsih olarak kabul etmek suretiyle teâruzu giderme yolunu tercih etmektedirler.<sup>237</sup>

2. Tercih: Eğer delillerin tarih olarak hangisinin önce, hangisinin sonra indiği bilinmiyorsa, birbiriyle teâruz halindeki delillerden birinde bulunan ve onu diğerine daha üstün tutmayı gerektiren bir sebeple onu kabul edip diğerini terk ederek iki delil arasında bir tercihte bulunma yolunu takip ederler. Örneğin; muhkem bir delili müfessere, müfesser bir delili nassa tercih etmek gibi.

---

<sup>233</sup> Zerkeşi, **a.g.e**, C. VI, s. 109.

<sup>234</sup> Nemle, **a.g.e**, C. V, s. 2412.

<sup>235</sup> Nemle, **a.g.e**, C. V, s. 2413.

<sup>236</sup> Zerkeşi, **a.g.e**, C. VI, s. 110.

<sup>237</sup> Sadruşşerîa, **a.g.e** (Münîru't-Tavzîh haşiyesi ile birlikte) s. 503

3. İki delili uzlaştırma: Delillerin nüzul tarihleri bilinmiyor ve birini diğerine tercih etmeyi gerektirecek bir muraccih de bulunmuyorsa delillerin ikisi ile de amel etmek suretiyle her ikisini cem' etmeye çalışırlar.

4. Tesâkut: İki delilin arasını uzlaştırma da mümkün olmazsa her ikisi de delil olma vasfını kaybeder ve bu durumda iki delil de terkedilerek konuyla ilgili olarak önce sünnete sonra da sahabe kavline başvurulur.

5. Takrîrû'l-Usûl: Nesh, tercih ve cem' etme yoluyla teâruzun giderilmesi mümkün olmadığında ve her iki delil de terk edilip kuvvet yönünden daha sonra gelen bir asıla müracaat edildiği takdirde konuyla ilgili bir hüküm bulunamıyorsa o halde son olarak takrîrû'l-usûl kaidesine göre hareket edilir. Bir zamanda sabit olan durumun daha sonra da mevcut olduğuna hükmetme anlamına gelen ve “إبقاء ما كان على” ve “ما كان البراءة الأصلية” diye de ifade edilen bu ilke gereği, teâruz eden delillerden başka delil bulunamazsa o konudaki esas kaideye göre amel edilir.<sup>238</sup>

Mütekellimin metoduna mensup usulcüler ise deliller arasında teâruzu giderme de sırasıyla; iki delili uzlaştırma (cem'), tercih, nesh ve tesâkut yöntemlerinin takip edilmesi gerektiğini belirtmişleridir.

Hanefiler, hâss ve âmm lafızların delâletlerinin kat'î olduğunu ve aynı derecede olan bu deliller arasında teâruzun mümkün olduğu görüşünü benimsemişleridir. Buna mukabil Hanefiler dışındaki diğer usulcüler ise, âmm lafzın delâletini zannî olarak kabul etmişler ve teâruz halinde hâss lafzın âmm'ı nesh edeceğini belirtmişlerdir.<sup>239</sup>

Şîrâzî hâss ile âmm lafızlarının teâruzu konusunda Hanefilerin şöyle dediğini ifade etmiştir: “Şayet hâss lafzın bildirdiği hükümle amel etme konusunda ihtilaf, âmm lafzın bildirdiği hükümle amel etme de ise ittifak söz konusu ise bu durumda hâss lafzın âmm'ı nesh veya tahsis edemeyeceği, ancak hâss'ın bildirdiği hükümde

<sup>238</sup> Şükrü Özen, “Teâruz” Maddesi, **D.İ.A.**, C. X X X X, s. 208-211

<sup>239</sup> Şîrâzî, **a.g.e.**, s. 130. Zerkeşi, **a.g.e.**, C. III, s. 26. Nemle, **a.g.e.**, C. III, s. 1515.

ittifak olursa bu durumda hass lafız kendi miktarınca âmm'ı tahsis edebileceği görüşünü benimsemişlerdir".<sup>240</sup>

Konuyu bir örnekle açıklayacak olursak; Hz. Peygamber'den toprak mahsullerinin zekâtı ile ilgili iki rivayet bulunmaktadır. Bunlardan birisi, "ليس فيما دون خمس أوسق من التمر صدقة" "Beş vesk'ten\* aşağı olan mahsullerde (hurmada) zekat yoktur"<sup>241</sup> şeklinde, ikincisi ise; "فيما سقت السماء العشر" "Yağmur ile sulanan tüm mahsullerde onda bir zekat vardır"<sup>242</sup> rivayetidir.

Bu rivayetler incelendiğinde toprak mahsullerinde zekatın vacip olması için beş vesk miktarında ürünün elde edilmesi gerektiğini bildiren hadiste geçen "خمس أوسق" ifadesinin hâss bir lafız olduğu, yağmur suyu ile yetişen tüm mahsullerde onda bir oranında zekatın vacip olduğunu bildiren hadiste geçen ما lafzının ise âmm lafız olması hasebiyle ister beş vesk'tan çok olsun ister daha az olsun zekat verilmesi gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla beş vesk miktarından daha az ürün elde edildiğinde bu mahsulde zekâtın vacip olup olmadığı konusunda hâss lafız ile âmm lafzın bildirdiği hükümler arasında bir teâruz bulunmaktadır. Hâss lafzın bildirdiği hükme göre bu miktardaki mahsulden zekât verilmesi vacip değil iken âmm lafzın bildirdiği hükme göre söz konusu mahsulden onda bir oranında zekat verilmesi gerekmektedir.

Konuyla ilgili olarak Ebu'l Hasen el-Kerhî Ebû Hanife'nin, fakihler hâss ve âmm lafızlardan biriyle amel etme konusunda ittifak edip, diğerini terk ederlerse terk edilen delilin, amel edilen delil tarafından nesh edilmiş sayılacağı görüşünde olduğunu bildirmiştir. Hocası el-Kerhî'den bu ifadeleri nakleden Cessâs, İsâ b. Eban'ın da aynı görüşte olduğunu zikretmiştir.

Toprak mahsullerinin zekâtı ile ilgili yukarıda zikredilen, hâss ve âmm lafızlar içeren her iki hadiste de beş veskten az olan üründe zekâtın gerektiği konusunda ittifak vardır. Bu hüküm ise âmm lafzın ifade ettiği hükümdür. Söz konusu miktardan az olan ürünlerde zekât gerekmediği hükmü ise hâss lafzın ortaya koyduğu

<sup>240</sup> Şirâzî, a.g.e, s.130.

\* Beş vesk yaklaşık 650 kg'dır.

<sup>241</sup> Müslim, a.g.e, Kitabu'z- Zekât, Hadis No:1635.

<sup>242</sup> Buhari, a.g.e Babu'l Uşri Fîma Yuska min Mai's Semâi, Hadis No:1483.

hükümdür. Dolayısıyla tüm toprak mahsullerinde onda bir oranında zekât gerektiğini ifade eden âmm lafız diğerine galip gelmiş ve onu nesh etmiştir.<sup>243</sup>

Değerlendirme: Yapılan izahlardan da anlaşılacağı üzere Şîrâz'î'nin Hanefilere yönelik isnadı isabetlidir.

#### 3.4.4. Kıyas ile Tahsis ve Tahlili

Kıyas lafzı sözlükte; bir şeyin başka bir şeyle ölçülmesi ya da iki şeyi birbirine eşitlemek anlamına gelen kıyas, bir usûl-i fıkıh terimi olarak ise: Hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak illete veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemek anlamına gelir.

Tarıftan de anlaşılacağı üzere kıyasın, asıl (hükümü ifade eden nass), fer' (hükümü henüz belirlenmemiş mesele), illet (asıldaki hükmün konulmasına sebep olan gerekçe) ve aslın hükmü (asilla sabit olan hüküm) olmak üzere dört temel unsurunun yanında yapılan kıyasla belirlenecek hüküm olarak ortaya çıkan fer'in hükmü sonucu bulunmaktadır.

Daha öncede değinildiği gibi Hanefî usulcüler, âmm lafzın delâletinin katî olduğu, âmmı tahsis edecek delilin de ancak onun gibi katî ve onunla eş zamanlı olması gerektiği kanaatine sahiplerdir. Birçok fikhî meselede diğer mezheplerle ihtilafın temelini teşkil eden bu kanaatin bir sonucu olarak Hanefîler, haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî delillerle yapılan tahsisi “nass üzerine ziyade” diye isimlendirmişler. Nass üzerine ziyade ise ancak kendisiyle neshin mümkün olabileceği bir delille caizdir.

Nass üzerine ziyade terkipteki nass kavramı ile hem sübût hem de delâlet yönünden katî olan dinî metinler yani Kur'an ve ma'ruf sünnet kastedilmektedir. Ziyâde kavramı ile ise, sübûtu ve delâleti kat'î nasslara, sübûtu veya delâleti zannî (haber-i vâhid ve kıyas gibi) delillerle yapılan ziyâde kastedilmektedir.<sup>244</sup> Nass

<sup>243</sup> Cessâs, a.g.e, C. I, s. 416.

<sup>244</sup> Murat Şimşek, “Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyade Meselesi”, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı. 13, 2009, s. 106.

üzerine yapılan ziyadeyi nesh olarak gören Hanefiler, tabîi olarak böyle bir ziyâdenin geçersiz olacağı görüşünü benimsemişleridir.

Hanefiler âmm lafzın kapsadığı tüm fertlere delâletinin katî olduğunu, tahsisin ise bu kat'iliği/kapsamayı değiştirdiğini söyleyerek böyle bir değişimin ancak kendisi gibi katî olan bir delille mümkün olabileceğini vurgulamışlardır. Hanefilerin âhâd haber ve kıyas gibi zannî delillerin âmmı tahsis edemeyeceği yönündeki kanaatlerinin bu usûl kuralı çerçevesinde olduğu anlaşılmaktadır.

Şirâzî kendi mezhebinin görüşü olan, âmm lafzın kıyasla tahsisinin mutlak olarak caiz olduğu görüşünü ifade ettikten sonra Hanefilere: *“Hanefilerden İsa b. Eban âmm lafızların ancak kesin bilgiyi/kat'iliği gerektiren bir delil ile tahsise uğradıktan sonra kıyas ile tahsis edilmesi caizdir”*<sup>245</sup> görüşünü nispet etmiştir.

Hanefî usulcülerinden Cessâs bu meseleyle ilgili şunları söyler: Doğrudan haber-i vahid ile tahsisi caiz olmayan âmm lafız kıyas ile de tahsis olunamaz. Zira kıyas haber-i vahid 'den daha düşük derecede bir delildir. Dolayısıyla haber-i vahid ile tahsisi caiz olmayan âmm'ın, kıyasla tahsis edilememesi daha evladır. Ashabımızın mezhebi de bu şekildedir.<sup>246</sup>

Pezdevi'de tahsise uğramamış âmm lafzın kıyasla tahsis edilemeyeceğini şöyle izah eder: “Hocalarımızın geneli daha önceden tahsise uğramamış âmm lafzın haber-i vahid ve kıyasla tahsis edilemeyeceği görüşündedirler. Mezhebimizde meşhur olan görüş budur.”<sup>247</sup>

Şarih Abdülaziz el-Buhari'de Hanefilere göre âmm lafzın delâleti kat'i olduğundan ilk defa yani doğrudan haber-i vahid ve kıyasla tahsis edilemez. Zira bu iki delilin delâleti zannîdir. Tahsis delili ile âmm arasında muâraza söz konusu olduğundan zannî olanın muâraza yoluyla kat'i olan ile muâraza etmesi mümkün değildir. Âmm lafız kat'î bir delille tahsise uğradığında geriye kalan fertlerine delâleti zanni olacağından, bundan sonra kıyasla tahsisi caiz olur.

---

<sup>245</sup> Şirazi, a.g.e, s.133

<sup>246</sup> Cessâs, a.g.e, C. I, s. 211.

<sup>247</sup> Pezdevi, a.g.e, C. I, s. 429.

Abdülaziz el-Buhari bu izahlarının ardından mezhebin meşhur görüşün bu şekilde olduğunu, bu görüşün Cessâs ile İsa b. Eban'dan nakledildiğini ve Ebu Hanifenin ashabının çoğunun görüşünde bu şekilde olduğunu söyler.<sup>248</sup>

Değerlendirme: Hanefi kaynakları incelendiğinde, Şirâzî'nin İsa b. Eban'a nispet ettiği; âmm lafzın katî bir delille tahsis edildikten sonra kıyas ile tahsisinin caiz olduğu yönündeki görüşün, Hanefi mezhebi içerisinde genel kabul görmüş kanaat olduğu anlaşılmaktadır.

### 3.4.5. İstisna Çeşitleri ve Yapılan Tahsisler

Mütakellimin usulcüler tahsis delillerini muttasıl ve müstakil/munfasıl olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Âmm lafzı kapsayan nassın bir cüz'ü olan tahsis deliline muttasıl (bitişik tahsis edici beyan) muhassıs, âmm lafzın bulunduğu nassın dışında olan tahsis deliline ise munfasıl (ayrı tahsis edici beyan) muhassıs demişlerdir.<sup>249</sup>

Muttasıl tahsis delilleri şunlardır:

1-) İstisna: "İman ettikten sonra kalbi iman ile dolu olduğu halde (inkâra) zorlanan kişi müstesna kim kalbini küfre açarsa, işte Allah'ın gazabı bunlaradır; onlar için büyük bir azap vardır."<sup>250</sup> Bu ayet-i kerimenin ifade ettiği hükümden kalbi imanla dolu olmak koşuluyla dil ile söylenen inkâr istisna edilmiştir.<sup>251</sup>

2-) Şart: "Yapacakları vasiyetten ve borçtan sonra eşlerinizin, eğer çocukları yoksa bıraktıklarının yarısı sizindir."<sup>252</sup> Bu ayet-i kerime kocaların mirasın yarısını alabilmeleri hükmünü, ölen kişinin çocuğunun bulunmaması şartı ile tahsis etmiştir.<sup>253</sup>

---

<sup>248</sup> Pezdevî, **Keşfü'l-Esrar** (Şerhiyle birlikte) C. I, s. 429. Serahsi de benzeri ifadeleri zikreder. Bkz: C. I, s. 148.

<sup>249</sup> Subki, **a.g.e.**, C. I, s. 373.

<sup>250</sup> Nahl sûresi (16):106

<sup>251</sup> Zekiyüddin Şaban, **a.g.e.**, s.351

<sup>252</sup> Nisa sûresi (4):12

<sup>253</sup> Zuhayli, **a.g.e.**, I, 263.

3-) Sıfat: “Sizden, imanlı hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimseler, sahip olduğu mu’min genç cariyelerle evlensin.”<sup>254</sup> Bu ayet-i kerime, hür kadınlarla evlenmeye güç yetirememeye halinde cariyelerle evlenmenin caiz olduğu hükmünü “mü’min” olma vasfı ile tahsis etmiştir.<sup>255</sup>

4-) Gaye: “Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın.”<sup>256</sup> Bu ayet, abdest alırken ellerin yıkanması vacip olan kısmını dirseklerle sınırlayıp tahsis etmiştir.<sup>257</sup>

Muttasıl tahsis delilleri ise şunlardır:

1-) Akıl ile tahsis:

Tahsis olmaksızın herkes için şeri yükümlülükler bildiren âmm nasların ortaya koydukları hükümler bazen akıl ile tahsis edilir. Örneğin; “Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk ediniz.”<sup>258</sup> ayet-i kerîme’deki âmm lafız, şer’î hitabı anlayacak düzeyde olmayan çocuk ve delileri de içine alırken akıl, onların bu yükümlülüğün dışında tutulduklarına hükmederek ayetin umumiyetini daraltmak suretiyle tahsis yapmış olmaktadır.<sup>259</sup>

2-) Duyular ile tahsis:

İnsanın duyuşal olarak bildiği bazı gerçeklerin bir takım ayetlerde bulunan umûmî manayı daraltması, his ile tahsis olarak isimlendirilmektedir. Örneğin; “O (rüzgâr), Rabbinin emriyle her şeyi yıkar, mahveder.”<sup>260</sup> Ayet-i Kerimesindeki “her şey” umûmî mana ifade eden âmm bir lafızdır. Ancak biz, duyularımızla rüzgârın yeryüzünü, gökleri, yıldızları ve daha pek çok şeyi yerle bir etmediğini bilmekteyiz. Söz konusu bilgi, duyu yoluyla kazanılan bilgi olduğu için bu tür bir anlam daraltması âmm lafzın duyu ile tahsisi olmaktadır.<sup>261</sup>

---

<sup>254</sup> Nisa Nisa sûresi (4): 25

<sup>255</sup> Hudari, **a.g.e**, s.177

<sup>256</sup> Maide sûresi (5): 6

<sup>257</sup> Zuhayli, **a.g.e**, C. I, s. 256.

<sup>258</sup> Bakara sûresi (2): 21

<sup>259</sup> Zuhayli, **a.g.e**, C. I, s. 263.

<sup>260</sup> Ahkâf sûresi (46): 25

<sup>261</sup> Subki, **a.g.e**, C. I, s. 390.



### 3-) Kur'an ve sünnet ile tahsis:

Şerî naslardaki âmm lafızlar çok defa Kur'an ve sünnetten âmm lafza muttasıl muhassıs delillerle tahsis edilmiştir. Örneğin; “*Hâlbuki Allah, âlim-satımı helâl, faizi haram kılmıştır.*”<sup>262</sup> ayet-i kerimesindeki “*Allah, âlim-satımı helâl kılmıştır*” ifadesi alış verişin bir türü olan faizi de içine alan umûmî bir hüküm ifade etmektedir. Ancak bu âmm lafza bitişik olarak gelen “*faizi haram kılmıştır*” ifadesiyle ayetin ortaya koyduğu umûmî hükmün, fertlerinden bir kısmına tahsis edildiği görülmektedir.<sup>263</sup>

Yine“*Bunların dışında sefaletе düşmemiş iffetli kadınlarla, namuslu olmak ve zina etmemek üzere mihirlerini vermek şartıyla evlenmek size helâl kılındı.*”<sup>264</sup> ayeti kerimesi, önceki ayette zikredilen muharremât dışında kalan kadınlarla evlenmenin caiz olduğunu belirten umûmî bir hüküm ortaya koymaktadır. Ancak bu umûmî hüküm Hz. Peygamber’in “*Bir kadın kendi halası ve teyzesi ile bir arada nikâhlanamaz.*”<sup>265</sup> hadisi ile tahsise uğramıştır.<sup>266</sup>

Şirâzî'nin, istisna ile tahsisin caiz olduğu konusuna değindiği konu başlığı içerisinde, birbiri ardına gelen cümlelerden sonra vârid olan istisnanın, o cümlelerin tamamıyla mı, yoksa sadece son cümleyle mi ilgili olduğu hususunu ele aldığı ve söz konusu istisnanın bu cümlelerin tamamına yönelik olacağı yönünde bir kanaate sahip olduğu görülmektedir. Konuyla ilgili “*İffetli kadınlara zina isnadında bulunup, sonra (bunu isbat 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>267</sup> Ayetini örnek olarak zikretmiştir.

Şirâzî, kendi mezhebinin görüşünü beyan edip delillendirdikten sonra konuyla ilgili olarak Hanefilerin böyle bir durumda istisnanın sadece son cümleye döneceği

---

<sup>262</sup> Bakara sûresi (2): 275

<sup>263</sup> Zuhayli, **a.g.e.**, C. I, s. 259.

<sup>264</sup> Nisa sûresi (4): 24

<sup>265</sup> İbn Mâce, **a.g.e.**, Babu La Tunkehu'l- Mer'etü ala Âmmetiha ve La Alâ Hâletiha, Hadis no: 1929, Tirmizî, **a.g.e.**, Babu ma Cae La Tunkehu'l- Mer'etü ala Âmmetiha ve La Alâ Hâletiha, Hadis no: 1125.

<sup>266</sup> Zuhayli, **a.g.e.**, C. I, s. 259.

<sup>267</sup> Nur sûresi (24): 4

görüşünü benimsediklerini zikrederek Hanefî mezhebine bir görüş isnadında bulunmaktadır.<sup>268</sup>

Hanefî usul kaynaklarından Cessâs konuyla ilgili olarak, birbiri üzerine atfedilen cümlelerden sonra gelen istisnanın sadece en son cümleye râci olması gerektiği görüşünde olduğunu belirtmiş ve bu konuda hocası el-Kerhî'den şu ifadeleri aktarmıştır: “İffetli kadınlara zina isnadında bulunup bu isnadını ispat edemeyen kimseye verilecek ceza ile ilgili ayet-i kerimede böyle bir iftira suçu işleyen kimselere seksen sopa vurulması ve artık ebediyyen şahitliklerinin kabul edilmemesi hükmü belirtilmiş ve sonrasında bu kimseler (وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ)<sup>269</sup> ifadesiyle fasık kimseler olarak vasıflandırılmışlardır. Bu ayetin devamında gelen (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَلِكَ)<sup>270</sup> ifadesiyle yapılan istisnanın, bu günahından tövbe eden kimsenin daha önce geçen cümlelerdeki seksen sopa ve şahitliğin kabul edilmemesi cezalarından muaf olduğuna değil, sadece son cümlede belirtilen fasıklık vasfının düşeceğine yöneliktir.”<sup>271</sup>

Değerlendirme: Debusî, Serahsî ve müteahhirin usulcülerden Semarkandî gibi diğer Hanefî usul kaynakları da de incelendiğinde Cessâs'ın ifade ettiği kanaatin Hanefî mezhebinde genel kabul görmüş olan yaklaşım olduğu ve dolayısıyla Şirâzî'nin Hanefilere yönelik isnadının doğru olduğu görülmektedir.<sup>272</sup>

### 3.5. MUTLAK VE MUKAYYET

Bazı mütekellimin usulcüler mutlakı, mahiyete, yani belirli olmayan bir ferde delâlet eden ve herhangi bir sıfatla kayıtlı olmayan lafız<sup>273</sup> olarak tanımlarken bazıları ise kendi cinsinde şâyi' olan ferde delâlet eden lafız diye tanımlamışlardır.<sup>274</sup>

<sup>268</sup> Şirazi, a.g.e, s. 141

<sup>269</sup> Nur sûresi (24): 4

<sup>270</sup> Nur sûresi (24): 5

<sup>271</sup> Cessâs, a.g.e, C. I, s. 266.

<sup>272</sup> Debusî, a.g.e, s. 157. Serahi, a.g.e, C. II, s. 47.

<sup>273</sup> Zerkeşi, a.g.e, C. III, s. 413. İbn Kudâme, a.g.e, C. II, s. 101. İbn Neccâr, a.g.e, C. III, s. 395.

Nemle, a.g.e, C. IV, s. 1703.

<sup>274</sup> Zerkeşi, a.g.e, C. III, s. 414.

Örneğin; “bir öğrenciye ikramda bulun” cümlesindeki mutlak lafız olan öğrenci ifadesi öğrenci olan herhangi bir ferde delâlet etmektedir. Buna göre öğrenci vasfını taşıyan birisine ikramda bulununca emir yerine gelmiş olur.

Mukayyet ise bizatihi belirli olmayan ancak herhangi bir sıfatla nitelenmiş bir ferdi gösteren lafız olarak tanımlanmaktadır.<sup>275</sup> Örneğin; “Bu kitabı âlim bir zâta ver” cümlesindeki, bizzat kim olduğu bilinmeyen ancak âlimlik vasfı ile sıfatlanmış “zât” mukayyed bir lafızdır.

Hanefî usulcülerî, mutlak ve mukayyed bahislerini genelde hass lafız kapsamında ele aldıkları, mütekellim metodunu benimseyen usulcülerin ise şuyû’ özelliğine sahip bu kavramların kısmen şümûl ve umûm manası taşıması sebebiyle âmm lafız konuları içerisinde ya da ondan hemen sonra inceledikleri görülmektedir.<sup>276</sup>

### 3.5.1. Mutlak ve Mukayyedîn Hükümü

Bir nasta mutlak olarak yer alan lafız, başka bir nasta mukayyet olarak zikredilmemiş ise mutlak haline göre amel edilir ve takyidine dair delil bulunmadıkça takyid edilmesi doğru olmaz.<sup>277</sup> Örneğin; “*Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, kardeş kızları, kız kardeş kızları, sizi emziren analarınız, süt bacılarınız, eşlerinizin anaları, kendileriyle birleştiginiz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı*”<sup>278</sup> ayet-i kerimesinde “*eşlerinizin anneleri*” ifadesindeki “*eşleriniz*” lafzı mutlak ve başka bir yerde de kayıtlı olarak gelmemiştir. Buna göre kendileriyle zifafa girilmiş olma kaydı aranmaksızın sadece nikâh akdiyle bile eşlerin annelerinin (kayınvalide) kişiye haram olduğu hükmü ortaya çıkmaktadır.<sup>279</sup>

---

<sup>275</sup> İbn Neccâr, a.g.e, C. III, s. 393. Nemle, a.g.e. C. IV, s. 1705. Mustafa Hayta, **Fıkıh Usûlünde Bir Bütüncül Okuma Yöntemi: Mutlakın Mukayyede Hamli ve Fıkıhî İhtilaflardaki Rolü**, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD) C.XVI sayı:2 s. 145

<sup>276</sup> Ferhat Koca, “Mutlak” Maddesi, **D.İ.A.**, C. X X X I, s. 402-405

<sup>277</sup> Zekiyüddin Şa’ban, a.g.e, s. 316

<sup>278</sup> Nisa suresi (4): 23

<sup>279</sup> Vehbe Zuhayli, a.g.e, C. I, s. 208.

### 3.5.2. Mutlakın Mukayyede Hamledilmesi

Mutlak ve mukayyede ilgili Şirâzî'nin Hanefilere yönelik isnadını zikretmeden önce mutlakın mukayyede hamledilmesi konusunda ittifak ve ihtilaf edilen alanların belirtilmesi uygun olacaktır.

Şerî nasslarda mutlak veya mukayyede olarak zikredilen lafızların ıtlak ya da takyidi ya hükmün kendisinde ya da hükmün sebebinde söz konusu olmaktadır.<sup>280</sup> Buna göre lafızdaki ıtlak ve takyidle ilgili dört muhtemel kısım söz konusudur. Bu kısımlardan ilk üçünde mutlakın mukayyede hamledilmesi hususunda cumhur ile Hanefiler arasında görüş birliği varken sonuncusunda ihtilaf söz konusudur.

1-) Bir yerde mutlak diğer yerde mukayyede olarak geçen lafızlar hem hükümde hem de hükmün sebebinde bir iseler o halde ittifakla mutlak mukayyede hamledilir.<sup>281</sup> Örneğin; *“Leş, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına boğazlanan, boğulmuş, (taş, ağaç vb. ile) vurulup öldürülmüş, yukarıdan yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanıp ölmüş (hayvanlar ile) canavarların yediği hayvanlar -ölmeden yetişip kestikleriniz müstesna- dikili taşlar (putlar) üzerine boğazlanmış hayvanlar ve fal oklarıyla kısmet aramanız size haram kılındı.”*<sup>282</sup> ayetinde geçen “kan” lafzı belli bir vasıfla kayıtlanmamış mutlak bir lafızdır. Ancak konuyla ilgili *“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>283</sup> âyet-i kerimesindeki “kan” lafzı “akıtılmış olma” vasfı ile takyit edilmiştir.

Her iki ayette de kanın içilmesinin haram olduğu hükmü ve bu hükmün dayandığı kanı içmenin zarar verici olması sebebi aynıdır. Buna göre ilk ayet-i

---

<sup>280</sup> Zekiyüddin Şa'ban, **a.g.e.**, s. 319

<sup>281</sup> Subki, **a.g.e.** (el-Bedru't-Tâli' şerhi ile), C. I, s. 417. Zerkeşi, **a.g.e.**, C. III, s. 417. Sadruşşeria, **a.g.e.**, s.86 .( Hanefiler bu kısma cumhurdan farklı olarak “Kurban kesmeyen kimse hac günlerinde üç, memleketine döndüğü zaman yedi olmak üzere oruç tutar” Bakara/196. ayeti ile İbni Mesûd'un “peş peşe üç gün” kiraatini misal verirler. Burada hüküm, üç gün oruç tutmaktır. Hükmün sebebi ise kurban kesmeye güç yetirememedir. Ayette üç günlük oruç tutmak mutlak olarak gelmiş iken, İbni Mesûd'un kiraatinde peş peşe kaydıyla gelmiştir. Bu durumda mutlak mukayyede hamledilir).Vehbe Zuhayli, **a.g.e.** C. I, s. 213.

<sup>282</sup> Mâide sûresi (5):3

<sup>283</sup> Enâm sûresi (6):145

kerimedeki mutlak ifade, ikinci ayetteki mukayyed ifadeye hamledilmiştir. Sonuç olarak, haram kılınan kanın ciğer ya da kalp gibi kandan oluşan organlar değil, sadece akan kan olduğu hükmü ittifakla kabul edilmiştir.<sup>284</sup>

2-) Farklı ayetlerde mutlak ve mukayyed olarak zikredilen aynı lafızlar, hem hüküm hem de sebep bakımından birbirinden farklı iseler o halde ittifakla mutlak mukayyede hamledilmez.<sup>285</sup> Örneğin; “*Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah’tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin.*”<sup>286</sup> ayetinde “eller” lafzı mutlak olarak zikredilmişken, “*Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın.*”<sup>287</sup> âyetinde ise “dirseklere kadar” kaydıyla takyit edilmiştir. Ancak ayetler hüküm ve hükmün dayandığı sebep yönünden birbirinden tamamen farklıdır. Birinci ayette hüküm hırsızın elinin kesilmesi, ikinci âyette ise abdestte ellerin yıkanmasının vacip olmasıdır. Yine birinci âyette hükmün sebebi hırsızlık, ikinci ayette ise namaz kılma iradesidir. Buna göre hüküm ve hükmün sebebi yönünden farklı olan bu ayetlerdeki mutlak lafzın mukayyed lafza hamledilemeyeceği cumhur ve Hanefiler tarafından ittifakla kabul edilmiştir.<sup>288</sup>

3-) Mutlak ve mukayyed lafızların zikredildiği iki ayrı ayette bildirilen hükümler birdirinden farklı ancak hükümlerin dayandığı sebepler aynı ise o de halde ittifakla mutlak mukayyede hamledilmez. Örneğin; “*Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar kollarınızı yıkayın.*”<sup>289</sup> ayetinde abdestte ellerin yıkanması “dirseklere kadar” ifadesi ile takyit edilmiştir. Ancak “*Hasta yahut yolculuk halinde bulunursanız yahut biriniz tuvaletten gelirse yahut da kadınlara dokunmuşsanız(cinsî birleşme yapmışsanız) ve bu hallerde su bulamamışsanız temiz toprakla teyemmüm edin de yüzünüzü ve ellerinizi onunla meshedin.*”<sup>290</sup> âyet-i kerimesinde zikredilen “eller” lafzı mutlak olarak zikredilmiştir.

---

<sup>284</sup> Zuhayli, **a.g.e.** C. I, s. 213.

<sup>285</sup> Cüveyni, **a.g.e.**, C. II, s. 166. Pezdevi, **a.g.e.**, C. II, s. 420. Zerkeşi, **a.g.e.**, C. III, s. 416. Vehbe Zuhayli, **a.g.e.** C. I, s. 214.

<sup>286</sup> Mâide sûresi (5):38

<sup>287</sup> Mâide sûresi (5):6

<sup>288</sup> Zekiyyüddin Şa’ban, **a.g.e.**, s. 323.

<sup>289</sup> Mâide sûresi (5):6

<sup>290</sup> Mâide sûresi (5):6

Burada söz konusu iki ayette de hükmün dayandığı sebep olan namaz kılma iradesi aynıdır. Ancak birbirinden farklı olarak birinci ayetteki hüküm ellerin dirseklere kadar yıkanması, ikinci ayetteki hüküm ise, ellerin mesh edilmesidir. Bu örnekte mutlak lafzın mukayyede hamledilip teyemmümde de dirseklere kadar ellerin meshedilmesinin vacip olduğu yönünde bir hüküm çıkarılamayacağı dolayısıyla Hanefilerde dâhil olmak üzere âlimler çoğunluğuna göre mutlak, mukayyede hamledilmez.<sup>291</sup>

4-) Mutlak ve mukayyed lafızların bulunduğu ayetlerde bildirilen hükümler aynı, ancak hükümlerin dayandığı sebepler farklı olduğunda nasıl davranılacağı konusunda cumhur ile Hanefiler farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Böyle bir durumda cumhur-u ulema, mutlak lafzın mukayyede hamledilmesi gerektiği yönünde görüş benimsemişken Hanefiler, mutlakın mukayyede hamledilmemesi gerektiği aksine her iki lafzın da gereği ile amel edilmesi gerektiği yönünde kanaate sahiptirler.<sup>292</sup> Örneğin; “*Kadınlardan zihâr ile ayrılmak isteyip de sonra söylediklerinden dönenlerin karlılarıyla temas etmeden önce bir köleyi hürriyete kavuşturmaları gerekir.*”<sup>293</sup> ayetinde geçen rakabe lafzı, mutlak olarak zikredilmiştir. Hatâen öldürmede gereken kefaretle ilgili olan “*Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin, mümin bir köle azat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir.*”<sup>294</sup> ayet-i kerimesinde ise rakabe lafzı ise mümin olma vasfı ile takyid edilmiştir.

Görüldüğü gibi iki ayette de bildirilen hüküm bir kölenin azad edilmesidir. Ancak bu hükmün dayandığı sebep birinci ayette zıhar, ikincide ise hatâen öldürmedir. Yukarıda geçen Hanefiler ile cumhur arasındaki görüş ayrılığının sonucu olarak, Hanefiler dışındaki âlimlere göre mutlak lafız mukayyede hamledilir ve zıharın kefaretinde de azad edilecek kölenin mümin olması gerekir. Hanefilere göre ise her iki lafzın da gereği ile amel edilerek zıharın kefaretinde azad edilecek kölenin mümin olması şartı aranmazken hatâen öldürme kefaretinde iman şartı dikkate alınmalıdır.

---

<sup>291</sup> Zuhayli, a.g.e, C. I, s. 215.

<sup>292</sup> Pezdevi, a.g.e, C. II, s. 420.

<sup>293</sup> Mücadele süresi (58):3

<sup>294</sup> Nisa sûresi (4): 92

Hüküm ve dayandığı sebep açısından ıtlak ve takyidin kapsadığı dört kısım yukarıda zikredilmiş, mutlakın mukayyede hamli ile ilgili Hanefiler ve cumhur arasında sadece dördüncü kısımda görüş ayrılığı olduğu ifade edilmişti. Şirâzî, konuyla ilgili olarak dördüncü kısımda zikredilen durumda Hanefilerin mutlakın mukayyede hamledilmeyeceği yönünde kanaate sahip olduklarını belirterek Hanefi mezhebine yönelik bir görüş isnadında bulunur.<sup>295</sup>

Hanefi kaynakları incelendiğinde Cessâs'ın zıhar ayetinde mutlak olarak zikredilen “rakabe” lafzının öldürme kefareti ile ilgili ayette geçen mümin olma kaydıyla takyid edildiğinde bunun “nass üzerine ziyade” anlamına geleceğini belirtmiştir. Hanefi usulünde nesh olarak değerlendirilen nass üzerine ziyade ise sadece kendisiyle neshin caiz olduğu delillerle mümkün görülmüştür.<sup>296</sup>

Pezdevi'nin de bu durumda mutlakın mukayyede hamledilmeyeceği yönünde görüşe sahip olduğu görülmektedir.<sup>297</sup>

Değerlendirme: Gerek yukarı da mutlak ve mukayyedin halleri izah ederken gerekse değerlendirme kısmında da ortaya konulan delillerden de anlaşılacağı gibi Şirâzî'nin Hanefilere isnat ettiği söz konusu görüşün Hanefi mezhebi içinde genel kabul görmüş bir yaklaşım olduğu anlaşılmaktadır.

### 3.6. MEFHÛMU'L-MUHÂLEFE KAVRAMI VE TAHLİLİ

Mefhûmu'l-muhâlefe fıkıh usûlünün önemli konularından olan lafızların taksiminde, Hanefiler ile mütekellimin metoduna mensup usulcüler arasında belirgin görüş ayrılığı olan noktalarından birisidir. Delîlü'l-hitâb olarakta isimlendirilen mefhûmu'l-muhâlefe kavramı, sözlük anlamı olarak; sözde zikri geçmeyen, sözde zikredilene isbât ve nefy açısından muhâlefet etmesidir. İstilahî olarak ise, nassın muteber saydığı şart, aded, gâye vasıflarından biri ile kayıtlanmış bulunan ve o kayıt bulunmadığında hükmün nakîzına delâlet eden lafızdır. Buna göre mefhûmu'l-muhâlefenin türlerinden bahsetmek mümkündür.

---

<sup>295</sup> Şirazi, a.g.e, s.146

<sup>296</sup> Cessâs, a.g.e, C. I, s.228.

<sup>297</sup> Pezdevi, a.g.e, C.II, s.420.

1-) Mefhûmu's-Sıfat: Bir sıfatla nitelenen lafzın, o sıfatın bulunmadığı yerde hükmün de bulunmadığını ifade etmesidir. Örneğin; *“İçinizden, imanlı hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimse, ellerinizin altında bulunan imanlı genç kızlarınız (sayılan) cariyelerinizden alsın.”*<sup>298</sup> ayet-i kerimesinin mefhûmundan mü'min olma sıfatı taşımayan cariyelerle evlenmenin haram olduğunu anlaşılmaktadır.

Âlimlerin çoğunluğu mefhûmu's-sıfatı delil kabul ederken Hanefiler bunun hüküm istinbatında bir delil olarak kabul edilemeyeceği kanaatindedirler.<sup>299</sup>

2-) Mefhûmu'ş-Şart: Hükmün bir şarta bağlanması ve bu şartın bulunmadığı yerde hükmün de bulunmadığını ifade etmektedir. Cumhura göre lafzın manaya delâlet şekillerinden biri olarak kabul edilen mefhûmu'ş-şart Hanefilerce şer'i bir delil olarak kabul edilmemektedir.<sup>300</sup> Örneğin; *“İçinizden, imanlı hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimse, ellerinizin altında bulunan imanlı genç kızlarınız (sayılan) cariyelerinizden alsın.”*<sup>301</sup> ayet-i kerimesinde cariyelerle evlenmenin caiz olması, hür kadınlarla evlenmeye güç yetirememeye şartına bağlanmıştır. Dolayısıyla mefhumu bir delil olarak kabul edenlere göre ayetin mefhumundan hür kadınla evlenmeye güç yetirebilen kimsenin cariyelerle evlenmesinin yasak olduğu hükmü anlaşılmaktadır.

3-) Mefhûmu'l-Aded: Hükmün bir sayıya bağlı olduğunu ve bu sayının bulunmadığı yerde hükmün de bulunmadığını ifade eder. İmam Malik, İmam Şâfî, İmam Ahmed ve Taberî gibi fakihler mefhumun bu türünü hüküm istinbatında bir delil olarak kabul etmişlerdir.<sup>302</sup> Buna mukabil Hanefiler ise delil olarak kabul edilemeyeceği görüşünü benimsemişlerdir.<sup>303</sup> Örneğin; *“Zina eden kadın ve zina*

---

<sup>298</sup> Nisa sûresi (4):25

<sup>299</sup> Zerkeşi, **a.g.e**, C.IV, s.30. Zuhayli, **a.g.e**, C. I, s. 364.

<sup>300</sup> Sadruşşeria, **a.g.e**, s.184. İbn Neccar, **a.g.e**, C. III, s.506. Şevkani, **a.g.e**, C. II, s. 44.

<sup>301</sup> Nisa sûresi (4):25

<sup>302</sup> İbnu Neccar, **a.g.e**, C. III, s. 508, Şevkani, **a.g.e**, C. II, s. 44.

<sup>303</sup> Nemle, **a.g.e**, C. IV, s. 1788.



*eden erkekten her birine yüz sopa vurun.*”<sup>304</sup> ayetinin mefhumundan zina suçu işleyenlere yüz sopadan ne az ne de çok vurulamayacağı anlaşılmaktadır.<sup>305</sup>

4-) Mefhumu'l-Lakab veya Mehfumu'l-İsim: Hükümün bir isme bağlanması ve bu ismin dışında kalanların hükmünün ona muhalif olduğuna delâlet etmesidir.<sup>306</sup> Dakkâk'ın dışındaki tüm usulcülere göre mefhumun bu çeşidi hüccet değildir.<sup>307</sup> Örneğin; “*Muhammed Allah'ın Rasûlüdür*”<sup>308</sup> ayetinin mefhumu'l-muhalefet'i, Muhâmm ed'den başkası (İbrahim ve Musa vb.) Allah'ın rasulü değildir demektir. “*Anneleriniz size haram kılındı*”<sup>309</sup> ayet-i kerimesinin mefhumu'l-muhalefet'i annelerden gayrisi (kız, kız kardeş) haram değildir şeklindedir. Mefhumun bu türü hiçbir âlim tarafından kabul edilmemiştir.

Mefhumu'l-isim, zikredilen örneklerde olduğu gibi özel isimlerin yanında “*Altın altınla, gümüş gümüşle, buğday buğdayla, arpa arpayla, hurma hurmayla ve tuz tuzla misli misline, birbirine eşit ve peşin olarak trampa edilirler*”<sup>310</sup> hadis-i şerifinde görüldüğü üzere cins isimlerde de olabilir. Bu hadis-i şerifte mefhumu'l-muhalefe ile amel edildiği takdirde zikredilen türlerin dışındaki mallarda faiz olmadığı hükmüne varılmaktadır.

5-) Mefhûmu'l-Gâye: Bir hükmü bir sınırla tahdid eden lafzın, o sınırdan sonra o hükmün zıddının sabit olduğuna delâlet etmesidir.<sup>311</sup> Örneğin; “*Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı), siyah ipliğinden (karanlığından) ayırt edilinceye kadar yiyin, için, sonra orucu akşama kadar tamamlayın*”<sup>312</sup> ayet-i kerimesi mefhumu ile gayeden yani fecrin doğmasından sonra yiyip içmenin haram olduğuna, güneş batıp gecenin girmesiyle de iftar etmenin caiz olduğuna delâlet etmektedir.

---

<sup>304</sup> Nur sûresi (24):2

<sup>305</sup> Vehbe Zuhayli, **a.g.e**, C. I, s. 365.

<sup>306</sup> Mustafa Kızmaz, **Mefhumul Muhalafenin Delâleti**, Usul İslam Araştırmaları, Sayı: 14, Temmuz, Aralık 2010, s. 137

<sup>307</sup> Vehbe Zuhayli, **a.g.e**, C. I, s. 366.

<sup>308</sup> Fetih, 48/59

<sup>309</sup> Nisa, 4/ 23.

<sup>310</sup> Müslim, **a.g.e**, Hadis No:1587.

<sup>311</sup> Zuhayli, **a.g.e**, C. I, s. 364.

<sup>312</sup> Bakara sûresi (2): 187.

Şirâzî, mefhumu'l muhâlefeyi; hükmün, bir şeyin iki vasfından birine diğersinin hilafına delâlet edecek şekilde bağlanmasıdır şeklinde tarif etmiştir. “*Ey iman edenler! Eğer bir fâsık size bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın*”<sup>313</sup> ayetini örnek olarak zikretmiş ve bu ayetin mefhumundan hareketle şayet haber getiren kimse adil ise verdiği haberin doğruluğunun araştırılmasının vacip olmadığı hükmüne varılacağını belirtmiştir.

Şirâzî, kendi mezhebinin görüşünü bu ifadelerle belirttikten sonra Hanefilerin, şerî naslarda belirtilen hükmün bir şeyde bulunan iki vasfından birine, diğersinin hilafına olacak şekilde delâlet etmeyeceği görüşünde olduklarını, yani mefhumu'l-muhâlefenin hüccet olmadığı kanaatine sahip olduklarını belirterek Hanefî mezhebine yönelik bir görüş isnadında bulunmaktadır.<sup>314</sup>

Konuyla ilgili olarak Hanefî kaynakları incelendiğinde ise Cessâs'ın konuyu delîl'ul hitâb başlığı altında ele aldığı görülmektedir. Cessâs, nasta ortaya koyulan hükmün, gerek iki gerekse daha fazla vasfa sahip bir şeyin vasıflarından sadece zikredilen vasıfla kısıtlı olduğunu, zikredilmeyen diğers vasıfların hükmünün nasta belirtilen hükmün tersine olduğu yönünde bir delâletin olmadığını belirtmiştir.<sup>315</sup> Bu görüşünü hocası el-Kerhî'ye dayandıran Cessâs, mezhep imamlarından Ebu Yusûf'dan da bu manada bir görüş rivayet edildiğini zikretmiştir.<sup>316</sup>

Serahsî gibi bazı Hanefî usulcüler ise mefhumu'l muhalefe konusunu hüccet olarak kabul edilmeyen fasit deliller/istidlaller başlığı altında incelemişlerdir. Serahsî, İmam Şâfî'nin hüküm bir şarta bağlandığı takdirde bu şartın bulunmadığı yerde hükmün de bulunmadığı görüşünde olduğunu belirtmiş, fakat bize göre böyle değildir diyerek Hanefî mezhebinde mefhumu'l-muhalefenin hüccet olarak kabul edilmediği yaklaşımın hâkim olduğunu ortaya koymuştur.<sup>317</sup>

---

<sup>313</sup> Hucurat sûresi (49): 6

<sup>314</sup> Şirazi, a.g.e, s.148

<sup>315</sup> Cessâs, a.g.e, C. I, s. 291.

<sup>316</sup> Cessâs, a.g.e, C. I, s. 292.

<sup>317</sup> Serahsi, a.g.e, C. I, s. 271.

Şirâzî'nin çağdaşlarından bir başka Hanefî âlimi Saymerî de Hanefilere göre mefhumu'l-muhalefenin hüccet görülmediğini ifade etmektedir.<sup>318</sup>

Değerlendirme: Yukarıda nakledilen bilgiler çerçevesinde Hanefî mezhebinde mefhumu'l muhâlefe'nin hüccet olarak kabul edilmediği görülmektedir. Dolayısıyla Şirâzî'nin Hanefilere yönelik isnat ettiği söz konusu görüş doğrudur.

### 3.7. BEYAN

İbnu'l Faris beyan'ın; bir şeyin açığa çıkması, aşikâr olması manasına geldiğini ifade eder.<sup>319</sup> Razi ise ortaya çıkma, maksadın açıklığa kavuşması (zuhur) anlamlarına geldiğini söyler. Mesala, araplar bir şey açığa çıktığında “ بان الشيء ” “ “ Bâne'-ş-şey'u” derler.<sup>320</sup>

Zerkeşi ise; “ بين “ “ Beyyene “ filinin ismi mastarı olduğunu, izhar etme yani maksadı açıklama, ortaya koyma manasına geldiği gibi ayrılma, farklı olma gibi manalara geldiğini söylemektedir. Zira lafzın ifade ettiği mana sözlü, fiili ya da diğer beyan vesileleriyle açıklığa kavuşturulunca artık diğer lafızların anlamlarıyla karışma ihtimali olmayacak ve böylelikle manalar birbirinden ayrılacaktır.<sup>321</sup>

Beyanın Istilâhî manasına gelince, onun lügavi anlamındaki farklı görüşler ıstılahi anlamında yansımakta ve karşımıza farklı tanımlar çıkmaktadır. Bunlardan bazılarında burada yer vermek gerekir.

1. Beyan, tarif etme ve bilgilendirmeye ilişkin bir durumdan ibarettir. Bilgilendirme ise ancak bir delil ile gerçekleşir ve delil de bilgiyi (ilim) doğurur. Buna göre burada, “bilgilendirme”, “bilgilendirme aracı delil” ve “delilden elde edilen bilgi” olmak üzere üç durum vardır. Bu tanım Gazzalî'ye aittir.<sup>322</sup>

---

<sup>318</sup> Saymerî, **a.g.e.**, C. II, s. 93.

<sup>319</sup> İbnu Fâris, **a.g.e.**, C. I, s. 328.

<sup>320</sup> Muhammed b. Ebu Bekr b. Abdulkadir er-Razi, **Muhtaru's-Sihah**, Thk: Yusuf eş-Şeyh Muhammed, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 5.Baskı, 1999, s. 43.

<sup>321</sup> Zerkeşi, **a.g.e.**, C. III, s. 477.

<sup>322</sup> Gazzalî **a.g.e.**, C. II, s. 25.

2. Hakkında doğru düşünme ile hedeflenen bilgiye ulaşmayı sağlayan delile beyan denir.<sup>323</sup> Bu tarif ise Bakıllaniye aittir. Cüveynî’de bunu tercih etmiştir.<sup>324</sup>

3. Bir şeyi (söz veya fiili) kapalılık halinden açıklık haline kavuşturmadır. Subki bu şekilde tarif etmiştir.<sup>325</sup>

4. Serahsi ise söz ve fiilin ifade ettiği anlamın diğer anlamlarla karışma ihtimalini kesip muhatap için o anlamı açığa kavuşturmadır<sup>326</sup> diye tanımlamak suretiyle beyanın izhar manasını tercih eder. Mütakellimin metoduna göre yazılmış usul eserlerinde beyan konusu, genellikle lafız bahislerinin "mücmel" ile ilgili kısmında bir alt başlık olarak ele alınmakta ve daha çok beyanın kendisine duyulan ihtiyaç anından sonraya bırakılıp bırakılmayacağı, beyanın açıklanan söz ile aynı güçte bir delil vasıtasıyla yapılmasının (mütevatirin mütevatir delil ile açıklanması gibi) şart olup olmadığı meseleleri tartışılmaktadır.<sup>327</sup>

### 3.7.1. Beyanın Sonraya Bırakılması

Usulcüler arasında beyanın hacet vaktinden sonraya ertelenmesinin caiz olmadığı konusunda ittifak vardır.<sup>328</sup> Zira böyle bir durumda sorumlu tutmak takat’ın üstündeki bir şeyle sorumlu tutmaktır. Bu ise caiz değildir. Sadece takat üstü sorumluluğu caiz görenler bunu savunmuşlardır. Zerkeşi böyle bir tartışmanın teorik bir tartışma olduğunu ifade etmiştir. Çünkü Şer’i Şerifteki bütün teklifi hükümler beyan edilmiştir.<sup>329</sup>

Usulcüler, beyanın hacet vaktinden sonraya ertelenmesinin caiz olmadığı konusunda ittifak ederken beyanın hacet vaktine kadar ertelenmesinde ise ihtilaf etmişlerdir.

---

<sup>323</sup> Bakıllani, **a.g.e**, C. III, s. 370.

<sup>324</sup> Cüveynî, **a.g.e**, C. II, s. 205.

<sup>325</sup> Subki, **a.g.e**, C. I, s. 440.

<sup>326</sup> Serahsi, **a.g.e**, C. II, s. 29.

<sup>327</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, "Beyan" maddesi. **D.İ.A**, C.VI s.23-25

<sup>328</sup> Bakıllâni, **a.g.e**, C. III, s. 384. Gazali, **İslam hukukunda deliller**, C. II, s. 26.

<sup>329</sup> Zerkeşi, **a.g.e**, C. III, s. 493.

Gazzali, Mu'tezilenin, Hanifelerin birçoğunun, Ehli-Zâhirin, Ebû İshak el-Mervezi ve Ebû Bekr es-Sayrafi gibi âlimlerin beyanın hacet vaktine kadar ertelenmesini caiz gördüklerini söylemiştir.<sup>330</sup>

Şirâzî ise *el-Lüma* 'ın şerhinde bu konuyla ilgili şunları söyler:

Beyanın ihtiyaç zamanına kadar ertelenmesi hususunda ise üç görüş vardır:

1. Caiz olduğu kanaatinde olanlar. Bu görüş, Müzeni, Ebu'l-Abbas, İbni Süreyc ve Ebu Bekr el-Kaffâl'in görüşüdür.

2. Caiz değildir. Bu ise, Ebu Bekr es-Sayrafi, Ebû İshâk el-Mervezi ve Mu'tezilenin görüşüdür.

3. Mücmelin te'hiri caiz iken umumun te'hiri caiz değildir. Bu ise Ebu'l-Hasen el-Kerhî'nin görüşüdür.<sup>331</sup>

Şirâzî, beyanın hacet vaktinden sonraya ertelenmesinin caiz olmadığını ifadesinin ardından beyanın ihtiyaç zamanına kadar ertelenmesi konusunu da üç görüş olduğunu beyan edip üçüncü görüşle ilgili şöyle der: "*Mücmelin beyanının te'hiri caiz iken umûm'un tahsisinin te'hiri caiz değildir. Bu ise Ebu'l Hasen el-Kerhî'nin görüşüdür*"<sup>332</sup>.

Hanefî kaynaklarını incelediğimizde Hanefilerin çoğunluğunun mücmelin beyanının ertelenmesi ile umûmun beyanının ertelenmesi arasında bir ayırımı gittikleri görülmektedir. Hanefî usulcileri, mücmel ile amel etmek emredilmediği sürece mücmelin beyanının ertelenmesini caiz görmektedirler. Zira bu durumda şer'i her hangi bir sakınca doğmamaktadır. Mücmel ile kastedilen mananın hak olduğuna inanma yeterli olacaktır. Umûmun beyanının ertelenmesine gelince: Umûm ifade eden lafız ile husus kastedilip ertelenirse bu durumda umum lafzı zahiri üzere terk

---

<sup>330</sup> Gazali, **İslam Hukukunda Deliller**, C. II, s. 26.

<sup>331</sup> Şirazi, **a.g.e**, s. 161

<sup>332</sup> Şirazi, **a.g.e**, s. 161.

edip bir şeye olduğundan farklı bir şekilde inanmaya götürür. Bu ise aldatma anlamına gelir.<sup>333</sup>

Bu meseleyi Cessâs, önce hocası Kerhî'nin, mücmelin beyanının te'hir edilmesinin caiz, umûm'un tahsisinin te'hir edilmesinin ise caiz olmadığı görüşünde olduğunu ifade ettikten sonra bu konuyu şu şekilde izah eder: *“Bir lafız umûm siga ile gelirse bizlere vacip olan zahiri üzere ona inanmaktır. Daha sonraları umûm ifade eden bu lafza tahsis deliliyle beyan getirmek caiz olmaz. Zira bu durumda Allah (c.c) bizlere bir şeye olduğundan farklı bir şekilde inanmayı gerekli kılmış olur ki bu da Allah hakkında caiz değildir. Zira Allah (c.c) bize, lafzın zahirinin içerdiği umum manaya inanmayı vacip kıldığında aynı zamanda bizlere bu umumi manayı insanlara haber vermemize, bu şekliyle ulaşturmamıza cevaz vermiş demektir. Daha sonra gelecek olan beyan ile, lafzın umûmunun değil de bir kısmının kastedildiği anlaşılır ve bu şekilde inanmamız istenirse bu durum bir şeyi olduğundan farklı biçimde haber verme olacağından sanki Allah'ın bizlere yalan söyleme izni vermesi anlamına gelecektir. Allah (c.c) ise bundan münezzehtir”*.<sup>334</sup>

Cessâs, bu açıklamalarıyla neden mücmelin beyanın tehir edilip umûmun beyanının tehir edilemeyeceğinin ta'lilini yapmıştır. Hanefî usulcülerden Debûsi, Pezdevi, Serahsi de bu görüşü benimsemiştirler. Bu usulcüler umûmun tahsisinin beyanı tağyir kabilinden olduğu, dolayısıyla tahsis beyanının mutlaka umûm lafza bitişik olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Eğer tahsis beyanı sonradan gelirse bu durumda nesh söz konusu olup, beyan olmamış olur diyerek meseleyi izah ederler.<sup>335</sup>

Değerlendirme: Hanefî kaynaklarından aktardığımız bilgiler ışığında Şirâzî'nin Kerhî'ye nispet ettiği “mücmelin te'hirinin caiz, umûmun te'hiri caiz değildir” görüşü isabetlidir.

---

<sup>333</sup> Davut İltaş, **Fıkıh Usulünde Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı**,(Doktora Tezi) İsam yayınları, İstanbul tarih:2007, s.322. Ayrıca mücmelin beyanı ile umûmu'n beyanı arasında ki farkla ilgili Iraklı Hanefilerle Semerkanlı Hanefiler arasındaki ihtilaf için bakınız. Davut İltaş **a.g.e**, s.320.

<sup>334</sup> Cessâs, **a.g.e**, C. II, s. 48 -51.

<sup>335</sup> Debusi, **a.g.e**, s.221,Pezdevi, **a.g.e**, C. III, s. 165,166. Serahsi, **a.g.e**, C. II, s. 31,32.

### 3.8. NESH

Nesih lafzı lügatte; Bir şeyi iptal edip yerine başkasını ikame etme, izale etme, kaldırma, bir şeyi bir yerden başka bir yere nakletme manalarına gelir. Mesala: “نسخت الشمس الظل وحلت محله” “Güneş gölgeyi sildi ve yerine geçti” ifadesinde birinci manada “نسخت الريح آثار الدار” “Rüzgâr evin izlerini sildi, yok etti” ifadesinde ise ikinci manada, “نسخت الكتاب” “Kitabı istinsah ettim, bir kopyasını çıkardım” ifadesinde ise son manada kullanılmıştır.<sup>336</sup>

Usulcüler neshin şer’î hükmün müddetinin beyanı mı yoksa hükmün varlığından sonra kaldırılması mı? Şeklindeki ihtilafları farklı iki tarifî karşımıza çıkarmaktadır.

#### 1. Hükmün müddetini beyan anlamında nesih

Hanefî usulcüler, Kâdî Ebu Ya’la ve Beyzâvî gibi usulcüler ise neshin beyan olduğunu düşünmekteydiler. Mesalâ Cessâs, neshi: “Bizim zan ve değerlendirmelerimize göre devam etmesi mümkün olan hükmün müddetini beyan etmektir. Böylelikle önceki hükmün buraya kadar olduğu artık bundan sonra murad olmadığı açığa çıkmıştır”<sup>337</sup> şeklinde tanımlar.

Serahsi ise bu konuda: “Şâri’ hakkında mensûh hükmün müddetini beyân, bizim hakkımızda ise bu mevcut hükmün diğeri bir hükümle değiştirilmesidir.”<sup>338</sup>

Beyzâvî ise: “Şer’î bir delille sabit hükmün kendisinden daha sonra gelen şer’î bir delil ile sona erdiğinin beyanıdır”<sup>339</sup> diye tanımlar.

#### 2. Sabit olan hükmün kaldırılması anlamında nesih

Gazzâlî, İbnü’l Hâcib, Râzi, Şîrâzî, İbn Akîl, İbn Kudâme gibi usulcüler ise neshi hükmün kaldırılması olarak kabul edenler arasında olanlardır. Gazzâlî neshi şu şekilde tarif eder: “Nesih, önceki hitapla sabit olan hükmün, zaman bakımından

<sup>336</sup> İbn-i Manzûr, a.g.e, C. III, s.61. Ezherî, a.g.e, C. I, s. 433

<sup>337</sup> Cessâs, a.g.e, C. II, s. 199.

<sup>338</sup> Serahsi, a.g.e, C. II, s. 56.

<sup>339</sup> Beyzâvî, a.g.e. s.350.

*daha sonra gelen ve bu hükmün kalktığına delâlet eden hitap olup şayet bu hitap olmasaydı hüküm ilk hitap ile sabit olarak kalacaktı.*<sup>340</sup>

Gazzâlî'nin yaptığı bu tanım hem lafıza, hem fahvâya, hem de mefhuma ve diğer delillere şamil olabilmektedir. Bu sebeple Gazzâlî, “nass” lafzı yerine “hitab” lafzını tercih etmiştir ki nesih bunların hepsiyle de olabilsin.

İbnu'l Hacib ise “Şer'î bir hükmün daha sonra gelen şer'î bir delille kaldırılmasıdır.”<sup>341</sup> Diye tanımlar.

Yukarda zikrettiğimiz bu iki farklı yönelişin, nesih tarifi arasındaki temel fark, nâsihin bu hükmün geçerliliğinin sona ermesinde bir tesirinin bulunup bulunmaması noktasındadır. Neshi beyan olarak kabul edenlere göre, nâsihin fonksiyonu önceki hükmün süresinin bittiğini göstermektir. Buna göre nâsih, mensuhun hükmünün sona erdiğini gösteren bir alamettir. Neshi, önceki hükmü kaldırma olarak kabul eden usulcülere göre ise nâsih, haddi zatında sürekli olan bu hükmün sürekliliğini ortadan kaldırmaktadır. Buna göre de nâsih müessirdir.<sup>342</sup>

### 3.8.1. Neshin Konusu

Neshin konusundan kasıt, te'bîd (ebedilik) veya tevkît (belli vakitle sınırlılık) kaydı bulunmayan her şer'î hükümdür. Buna göre akli hükümler, geçmiş olaylardan haber veren hükümler neshe konu olamaz.<sup>343</sup> Neshe mahal olacak hükümler meşru olması ve olmaması mümkün olabilecek vasfa sahip olmalıdır. Milletlerin ve zamanın değişmesiyle hüsün ve kubuh vasfı değişmeyen esaslarla ilgili hükümler de neshe konu olmazlar. Dolayısıyla dinin temel esaslarına, tevhidin aslına, adalet, şûra, doğruluk ve emanet gibi evrensel ilkelerde nesh düşünülemez. Zira hayat bunlarla kaim ve anlamlı olduğundan bunların mutlaka meşru olması gerekir.<sup>344</sup>

<sup>340</sup> Gazali, İslam hukukunda deliller, C. I, s. 159.

<sup>341</sup> İbnu'l Hâcib, **a.g.e.**, ( Beyanul muhtasar şerhi ile birlikte), C. II, s. 489.

<sup>342</sup> Şükrü Selim Has, **Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti**, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Sayı: 21 Yıl: 2006/2 s. 552.

<sup>343</sup> Zuhayli, **a.g.e.**, C. II, s. 981.

<sup>344</sup> Serahsi, **a.g.e.**, C. II, s. 60. Sadruşşeria, **a.g.e.**, s.315. Muhammed Hudarî, **a.g.e.**, s.253.



### 3.8.2. Neshin Şartları

a. Neshedilen hüküm, akli değil, şer'î bir hüküm olmalıdır.<sup>345</sup> Bu şart Hanefilerle cumhur arasında tartışmalıdır. Şöyle ki bir hüküm aklen sabit olmuş olsa ki buna berâet-i asliyye ile sabit olan hüküm denmektedir- daha sonra bu hüküm şeri bir delille kaldırılrsa, Hanefiler buna nesh derken cumhur buna nesh dememektedir.<sup>346</sup>

b- Nâsîh ile mensûh arasında zaman aralığı bulunmalıdır. Yani Nâsîh, mensuhtan sonra gelmelidir. Zira Nâsîh, mensûha bitişik olursa buna tahsis denir. Bu şart neshin tanımında açıkça ifade edilmiştir.<sup>347</sup>

c- Her iki delil arasında bir zıtlığın bulunması gerekmektedir. Yani kişinin aynı anda her iki delille amel etmesinin mümkün olmaması gerekir. Cessâs bu kısma maide suresi 42. ayeti<sup>348</sup> ile 49. ayeti<sup>349</sup> misal verir ve derki: 49. Ayet, 42. ayetteki muhayyerliği neshetmiştir.<sup>350</sup>

d- Nâsîh mensuh'tan kuvvet bakımından ya üstün ya da onunla eşit olmalıdır. Kur'an'ın Kur'an'la ya da (cumhura göre) Kur'an'ın mütevatir hadisle neshedilmesi buna örnek verilebilir.<sup>351</sup>

e. Neshedilen delilin ya da hükmün emir yahut nehiy içermiş olması gerekir.<sup>352</sup> Buna göre haber cümlelerinin neshi, kizbi, cehaleti ve şari'in yanıldığı düşüncesini gerektireceğinden neshe konu olamaz. Fakat şu helaldir, şu ise haramdır gibi bir şeyin helal ya da haram olduğunu haber veren delillerde nesh olabilir.<sup>353</sup>

---

<sup>345</sup> Zerkeşi, a.g.e, C. IV, s. 79.

<sup>346</sup> Zuhayli, a.g.e, C. II, s. 983

<sup>347</sup> Zerkeşi, a.g.e, C. IV, s. 79.

<sup>348</sup> “ Hep yalana kulak verir, durmadan haram yerler. Sana gelirlerse, ister aralarında hüküm ver, ister onlardan yüz çevir. Eğer onlardan yüz çevirirsen sana hiçbir zarar veremezler. Ve eğer hüküm verirsen, aralarında adaletle hükmet. Allah âdil olanları sever “. Maide, 5/42

<sup>349</sup> “(Sana şu talimatı verdik): Aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet ve onların arzularına uyma. Allah'ın sana indirdiği hükümlerin bir kısmından seni saptırmamalarına dikkat et. Eğer (hükümden) yüz çevirirlerse bil ki (bununla) Allah ancak, günahlarının bir kısmını onların başına belâ etmek ister. İnsanların birçoğu da zaten yoldan çıkmışlardır “. Maide sûresi (5):49

<sup>350</sup> Cessâs, a.g.e, C. II, s. 278.

<sup>351</sup> Zerkeşi, a.g.e, C. IV, s. 79, Zuhayli, a.g.e, C. II, s. 985.

<sup>352</sup> Cessâs, a.g.e, C. II, s. 230.

<sup>353</sup> Zuhayli, a.g.e, C. II, s. 981.

f. Neshedilen hükme, itikad edebilecek kadar bir zaman geçmiş olmalı. Bu Hanefilerin ileri sürdüğü bir şarttır. Serahsi buna, miraç gecesinde önce elli rekat olarak farz kılınan sonra da beş vakte düşürülen namazı örnek verir.<sup>354</sup>

### 3.8.3. Kur'an'ın Sünnetle Neshi Meselesi

Şirâzî sem'î/nakli deliller açısından Kur'an'ın sünnetle neshinin caiz olmadığını beyan ettikten sonra Hanefilere şu görüşü isnat eder: “Ebu Hanifenin ashâbı ise mütevatir haberle Kur'an'ın neshinin caiz olduğuna kaidirler”.<sup>355</sup>

Hanefî kaynaklarını incelediğimizde mütevatir haberin Kur'an'ı neshettiğine dair bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak daha sonraları –özellikle Cessâs'tan sonra- meşhur haber şeklinde müstakil bir rivayet biçimi olarak ele alınan meşhur haberle Kur'an'ın neshinin de caiz olduğu görülmektedir.

İmam Muhammed “*el-Asl*” adlı fıkıh kitabında “Babu's-Sıyâm fi Keffâre ti'l yemin” konusunu ele alırken köle azad etmeye, fakirleri giydirmeye ve yedirmeye gücü yetmeyen fakir üç gün tutacağı keffaret orucuyla ilgili şöyle der: “Böyle bir kişi üç gün peş peşe oruç tutmalıdır. Eğer bu üç günlük orucu ayrı ayrı tutarsa bu tuttuğu oruç caiz olmaz.” Zira bu konuda bize ulaşan İbn Mes'ûd'un “bunları bulamayan üç gün peş peşe oruç tutsun kıratı bu hükmü ifade etmiştir.”<sup>356</sup>

İmam Muhammed'in bu ifadelerinden anlaşıldığı gibi “Yemin keffareti ile ilgili ayet üç gün oruç tutma konusunda mutlaktır.” İbn Mes'ûd'un “üç gün peş peşe” kıraatindeki peş peşelik kaydı ise mukayyedir. İmam Muhammed burada bu haberle amel ederek “mutlak” ifadeyi bu haberle takyid etmiştir.

Bilindiği gibi Hanefiler her ne kadar ilk dönemde “ez-Ziyade âlâ'n Nass” yani nass üzerine ziyade kavramı kullanılmasa da sonraki Hanefî usulcüler bu kavramı usul kitaplarına almış ve nass üzerine ziyadeyi neshin bir çeşidi olarak kabul etmişlerdir. Mesela, İmam Muhammed'in bir başka kitabı “*el-Mebsût*”u şerheden

<sup>354</sup> Serahsi, **a.g.e.**, C. II, s. 64. Sadruşşeria, **a.g.e.**, s. 316.

<sup>355</sup> Şirazi, **a.g.e.**, s. 172

<sup>356</sup> Muhammedb. Hasan eş Şeybani, **Kitabu'l -Asl**, Dirase ve Thk, Mehmet Boynukalın, Daru ibn Hazm, Beyrut, 1.Baskı, 2012, C. II, S. 294.

Serahsi “oruç bahsinde” keffaret oruçlarıyla ilgili İmam Muhammedin “Kur’an’da peş peşe tutma kaydının zikredilmediği her orucu kişi ayrı ayrı tutabilir görüşü ile “peş peşe kaydı zikredilen her orucuda ayrı ayrı tutamaz” ifadesini şerh ederken şöyle der:

“Yemin keffareti olarak tutulan oruca gelince bize göre üç gün peş peşe tutulmalıdır. Zira biz bu peş peşe tutma kaydını İbn Mes’ûd’un kıraati sebebiyle ispat ettik. Zira bu haber, Ebû Hanife döneminde meşhur bir haberdir. Bize göre meşhur haberle nass üzerine ziyade sabittir.<sup>357</sup>

Pezdevi de meşhur haberle nass üzerine ziyadenin sahih olduğunu bununda nesh sayıldığını açıkça ifade etmiştir.<sup>358</sup>

Cessâs Kur’an’ın sünnetle neshi meselesine bu konuda âlimler fetva îrat etmişlerdir diyerek başlar ve “*ashabımız, sünnetin ilim ifade etmesi durumunda Kur’an’ı neshetmesini caiz görmüştür hükmünü*” ortaya koyar.

Cessâs Hocası Kerhî’nin Ebu Yûsuf’tan; Kur’an’ın neshinin caiz olduğu sünnetin, mütevatir yolla gelen ve ilim ifade eden sünnet olduğu görüşünü zikreder. Cessâs ilim ifade eden sünnete, mestler üzerine mesh yapılabileceği rivayetini misal vermiştir.<sup>359</sup> Bilindiği gibi mestler üzerine mesh hadisi meşhur bir haberdir.

Bir başka Hanefî usulcüsü Serahsi ise bu meseleyi şu şekilde açıklar:

“Bize göre Kitab’ın mütevatir ya da meşhur sünnetle neshi caizdir. Kerhî, Ebu Yusufun mestler üzerine mesh haberi gibi meşhur haberle Kur’an’ın neshini caiz gördüğünü rivayet etmiştir”.<sup>360</sup>

Değerlendirme: Hanefî kaynaklarından yaptığımız nakillerinden de anlaşılacağı üzere Şirâz’i’nin Hanefilere yönelik Kur’an’ın mütevatir sünnetle neshini caiz görüyorlar, nispeti doğrudur, fakat eksiktir. Zira görüldüğü üzere Hanefiler, meşhur haberlede neshi caiz görmektedirler.

<sup>357</sup> **Kitâbu’l-Mebsût**, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, thk: Ebu Abdullah MuhammedHasan İsmail eş-Şafî, 1.Baskı, 2001, C. III, s. 81.

<sup>358</sup> Pezdevi, **a.g.e.** , C. II, s. 535.

<sup>359</sup> Cessâs **a.g.e.** , C. II, s. 345.

<sup>360</sup> Serahsi, **a.g.e.** , C. II, s. 68.

### 3.8.4. İbadetin Bir Kısmının Neshi ve İbadete Ziyade de Bulunma

Şirâzî, ibadetle alâkalı bir şey nesh edildiğinde- meselâ sabah namazının bir rekâtının nesh edilmesi gibi- bu, o ibadetin de neshi anlamına gelmez dedikten sonra insanlardan bir kısmı ise bunun nesh olduğunu söylemişlerdir diyerek Hanefilere yönelik bir görüş nispetinde bulunur.

Hanefi kaynaklarını incelediğimizde Hanefiler ibadetin bir kısmı nesh edildiğinde bu, ibadetin tümünün neshi anlamına geldiği kanaatinde olduklarını görürüz. Nitekim Debusi bu konuyu şu şekilde izah eder: “*Allah hakkıyla alakalı olan ibadet, ceza ve keffaretler, hem sübut hem de edâ bakımından bölünme kabul etmeyen hükümlerdir. Onların bir kısmı kaldırılınca geriye kalan kısım la amel hiçbir şekilde caiz olmaz. Meselâ, sabah namazının bir rekâtı ya da öğle namazının iki rekâtı kaldırılrsa ortada ne sabah namazı nede öğle namazı kalır*”.<sup>361</sup>

Değerlendirme: Serahsi de bu konuda Debusi’yi desteklemektedir.<sup>362</sup> Buna göre Şirâzî’nin Hanefilere yönelik söz konusu nisbeti doğrudur.

### 3.8.5. Nass Üzerine Ziyâde

Hanefî usûlcülere göre nassa ziyâde meselesinde nass kavramından maksat “kat’î bir şekilde sabit olmuş ve delâletinde kesinlik bulunan dinî metinlerdir yani Kur’ân ve ma’rûf sünnet dir. Nitekim Hanefiler, bir defa tahsis görmüş bir âmm lafzın delâlet açısından kat’iyetini yitirdiği, (yani zannî hale geldiği) için artık o nassa her türlü ziyadenin caiz olacağını söylemişlerdir.<sup>363</sup>

---

<sup>361</sup> Debusi, **a.g.e**, s. 233.

<sup>362</sup> Serahs, **a.g.e**, C. II, s. 83.

<sup>363</sup> Murat Şimşek, Hanefi Fakihlerinin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyade Meselesi, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı. 13, 2009, s. 106

Hanefi usulcöleri sübut ve delâlet açısından kat'î olan naslara, mutlakın takyidinde, âmm'ın tahsisine zanni delille takyid <sup>364</sup>, tahsis ya da kat'î naslarda geçmeyen bir hükmün ilavesini<sup>365</sup> nass üzerine ziyade kabilinden sayarlar. Nass'ın ziyadesini ise nesh kabul ettiklerinden nesh'de aranan şartları burada da ileri sürmüşlerdir.

Nass zerine ziyâde terkinde ziydeyle kastedilen, öncelikle sübûtu ve delâleti kat'î naslara, sübûtu veya delâleti zannî (haber-i vâhid ve kıyas gibi) delillerle yapılan ziyadedir.<sup>366</sup>

Nass zerine yapılan ziyade konusu Hanefi usûl kitapları içeresinde nesh konusu ele alınırken daha çok gündeme gelen bir konudur. Kat'î delillerin neshi meselesi incelenirken zannî delilin(haber-i vahidin) kat'î delili (Kitap ve Mütevatir sünnet) neshi üzere doğacak mahzur olarak da gündeme gelmektedir.

Usulcüler nass üzerine ziyadeyi, müstakil ve müstakil olmayan ziyade diye ikiye ayırırlar. Müstakil ziyadeyi de ayrıca, namaz üzerine zekatın farz kılınması gibi daha önce meşru kılınan ibadet cinsinden olmayan başka bir ibadetin ziyadesi ve beş vakit üzerine bir vakit daha ziyade gibi önceki ibadetle aynı cinsten olan ziyade diye ikiye ayırmışlardır. Birinci kısmın nesh olmadığında görüş ayrılığı yok iken, ikinci kısımda ise bazı Iraklı fakihler dışında nesh olmadığında ihtilaf yoktur<sup>367</sup>.

Müstakil olmayan ziyadeyi ise, namaz rektları üzerine bir rekt ziyade edilmesi, evli olmayanlar kişilerden zina suçu işleyenlere celde cezasına ilaveten sürgünün eklenmesi, ya da abdeste niyet ziyadesi edilmesi diye ifade ederler. Usulclerin çoğunluğu bunu nesh kabul etmezken Hanefiler bunun nesh olduğu kanatindedirler.<sup>368</sup> Dolayısıyla nesh'de bulunması gereken şartların nass üzere ziyade de bulunması gerektiğini ifade etmişlerdir.<sup>369</sup>

---

<sup>364</sup> Serahsi, **a.g.e**, C. II, s. 83.

<sup>365</sup> Debusi, **a.g.e**, s. 233.

<sup>366</sup> Şimşek, **a.g.e**, s. 107.

<sup>367</sup> Zerkeşi, **a.g.e**, C. IV, s. 143.

<sup>368</sup> Nemle, **a.g.e**, C. II, s. 573.

<sup>369</sup> Serahsi, **a.g.e**, C. I, s. 126.

Hanefi kaynaklarını incelediğimizde Cessâs Ahkâmu'l Kur'an adlı tefsirinde "Ellerinizi dirseklerinize kadar yıkayın"<sup>370</sup> ayetinin tefsirinde bu konuyu şöyle izah eder: "Bu Ayet, niyet bulunsun ya da bulunmasın abdest âzâlarının yıkanmasıyla namazın caiz olmasını gerekli kılmaktadır. Zira "yıkama" lafzı abdest azalarını yıkamak manasına gelen şer'i bir isimdir. Niyet bulunması ise yıkama lafzının içerdiği bir mânâ değildir. Eğer niyetinde abdestte şart olması gereklidir denilirse bu, nass üzerine ziyade de bulunma anlamına gelir. Bu yaklaşım fasittir. Çünkü bu ilave, nass'ın neshini gerektirir".<sup>371</sup>

Saymeri ise nass üzere ziyadenin nesh olduğunu ifadesinin ardından bu neshin keyfiyyetini şu şekilde izah eder: "Bizim bu konudaki delillerimiz; nass üzerine ziyade, bu ziyadeden önce bize lazım olan hükmün gelecekte de aynı olmasına engeldir. Zira abdestle niyetin gerekli olduğunu haber-i vahidle ilave ettiğimizde daha önce sadece abdest azalarını yıkama hükmü yeterli iken artık yeterli olmayacaktır. Yine, celd cezasına sürgünün ilave edilmesi, zina sebebiyle gerekli olan ve ayetle sabit yüz sopa vurma hükmünün gelecekte de sadece yüz sopa vurma hükmüne mani olacaktır".<sup>372</sup>

Nass üzerine ziyade nesh kabul edildiğinden abdest hükmünü ifade eden nass ile niyet hükmünü ifade eden nass aynı derecede olmalıdır. Burada ise abdest hükmünü ifade eden nass kat'i, niyetin gerekliliğini ifade eden nass zannî olduğundan Hanefiler bu ziyadeyi (vucûp düzeyinde) kabul etmezler.

Pezdevi, haber-i vahid ile Kur'an nass'larına farz düzeyinde ziyade yapılamayacağını şu şekilde izah eder: "Namazı tam kılın, zekâtı hakkıyla verin, rükû edenlerle beraber rükû edin"<sup>373</sup> ayetinde "rükû" lafzı kişinin ayakta dik dururken öne doğru biraz eğilmesidir. Ta'dili erkân'ı emreden haber-i vahid ile bu ayete farz düzeyinde ta'dili erkânı ekleyip, terkedilmesi durumunda namazın bozulacağı söylenemez. Zira bu, ayetin hükmünü haber-i vahid ile kaldırma demektir." Pezdevi

---

<sup>370</sup> Maide sûresi (5): 6

<sup>371</sup> Cessâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, Babu'l-Vudû' bi Gayri Niyyetin, thk: Muhammed Sadık Gamhâvi, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut,1992, C. II, s. 335.

<sup>372</sup> Saymeri, **a.g.e.**, s.130

<sup>373</sup> Bakara sûresi (2): 43

konunun devamında böyle bir ziyadenin nesh haber-i vahid le de olmayacağını ifade etmektedir.<sup>374</sup>

Değerlendirme: Hanefî kaynaklarından aktardığımız bilgilerden de anlaşılacağı üzere Şirâz’i’nin Hanefilere nispet ettiği görüş isabetlidir.

### 3.9. MÂNÂ İÇEREN HARFLER

İnsanların anlaşma vasıtası dildir. İnsanları diğer varlıklardan ayıran özelliklerden birisi de konuşma ve anlaşma özelliğidir. Bu özellik sayesinde insanlar birbirleriyle iletişim kurabilmekte, bütün duygu ve düşüncelerini bu araç yardımıyla karşı tarafa aktarabilmektedir. Allah (c.c) kullarına hitap etmeyi murad ettiğinde insanların anladıkları dili seçer. Hangi millete hitap ediyorsa o milletin diline göre vahiy indirir. Son peygamber olan Hz.Muhammed’e de vahyi, kendi dili olan Arapça olarak göndermiştir. Hz Peygamber dini tebyin görevini bu dil ile yapmıştır.

Mânâ harfleri, fikhî ihtilafların oluşmasında etkili olmuştur. Çünkü birçok fikhî konunun temelinde bu harflerin etken olduğunu görülmektedir. Hatta usûl kitaplarında bu harflere ait özel bir bölüm ayrılmıştır.

Arap dilinde harfler, hurûfu mebnî ve hurûfu meâni yani anlam yüklü harfler diye ikiye ayrılmaktadır. Birinci kısım, kelimeleri oluşturan hece harfleridir. İkinci kısım ise anlamları, cümle içerisinde kullanım esnasında ortaya çıkan harflerdir.

#### 3.9.1. “إلى” harfinin Tahlili

“إلى” harfi intihâi gâye (mesafenin bitmesi) manasına konulmuştur. Örneğin “سرت من المدرسة الى البيت “ Okuldan eve yürüdüm “ cümlesinde yürümenin başlangıcı okul olup bittiği yer ise evdir.

Gâyede asıl olan konuşmadan önce var ise ve varlığı da muğayyaya ihtiyaç duymuyorsa muğayyaya dâhil olmamasıdır. Örneğin “بعث هذا البستان من هذا الحائط الى ذاك “ “ Bu bahçeyi bu duvardan şu duvara kadar sattım”<sup>375</sup> gibi.

<sup>374</sup> Pezdevi, a.g.e , (Keşfü’l-Esrâr Şerhiyle) C. I, s.127-128

Gaye, konuşmadan önce varlığı konusunda muğayyaya ihtiyaç duyuyorsa bu durumda; şayet sözün başı gayeyi kapsamıyorsa gaye muğayyaya dâhil değildir. “ ثم ” 376 “sonra akşama kadar orucu tamamlayın” ayeti kerimesinde olduğu gibi gece, oruç tutma hükmüne dâhil değildir. Eğer sözün başı gayeyi kapsıyorsa gâye muğayyaya dâhildir. Bu durumda gâyenin zikredilmesindeki maksat, gâyeden sonraki kısmın hükmün dışında olduğunu ifade etmektir. Örneğin “فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق” 377 “Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın” 378 Burada “الى” harfinin zikredilmesi dirseklerden sonraki kısmın yıkama hükmünün dışında tutulduğunu ifade etmektedir.

Şirâzî “الى” harfinin intihâ-i gaye manasına geldiğini, bazen “مع” manasında kullanıldığını ancak bu manaya bir delil ile hamledileceğini ifadesinin ardından Hanefilerden bazı âlimlere; “الى” harfi cerinin “مع” manasında da hakikaten kullanıldığı görüşünü isnat eder. 379

Hanefi fakihleri “الى” “ilâ” kelimesinin intihaul gaye manasına vaz’ edildiği görüşündedirler. Fakat gaye muğayya cinsinden olduğunda acaba gaye muğayyaya dâhil olur mu olmaz mı hususunda Züfer ile diğer fakihler arasında ihtilaf vardır. Züfer “sonra akşama kadar orucu tamamlayın” 380 ayetinde olduğu gibi “فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق” dirselere kadar kollarınızda yıkayın” ayetinde de gaye muğayya cinsinden olsa da muğayyaya dâhil değildir derken Hanefilerin çoğunluğu ise gâye muğayyanın cinsinden olup daha öncede varlığı hususunda muğayyaya bağlı ise bu durumda gaye muğayyaya dâhildir görüşündedirler.

İmâm Mâtürîdî “فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق” “dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın” 381 ayeti hakkında “el” lafzının parmaklardan başlayıp omuza kadar kısmın

<sup>375</sup> Pevdevi, a.g.e, C. II, s. 266.

<sup>376</sup> Bakara, sûresi (2):187.

<sup>377</sup> Maide sûresi (4):6.

<sup>378</sup> Vehbe Zuhaylî, a.g.e, C. I, s. 403.

<sup>379</sup> Şirazi, a.g.e, s.183.

<sup>380</sup> Bakara sûresi (2):187.

<sup>381</sup> Maide sûresi (4):6



adı olduğunu ifade ettikten sonra dirseklerin zikredilmesinin, dirseklerden sonraki kısmı yıkama hükmünün dışına çıkarmak için olduğunu ifade etmektedir.<sup>382</sup>

Kudûri ise konumuzla alakalı şunları söyler: “ Abdestin farzları; üç uzvu yıkamak ve başı meshetmektir. Dirsekler ve topuklarda yıkamaya dâhildir.”<sup>383</sup>

Hanefi usulcülere, bu hükmü şu şekilde izah etmektedirler : “الـى” harfî gâye içindir. Bazen “dirseklere kadar ellerinizi yıkayın” ayetinde olduğu gibi hükme dâhil olur, bazen de “akşama kadar orucu tamamlayın” ayetinde olduğu gibi dâhil olmaz.

Ebu Hanefiye göre bu hususta asıl olan, gayenin cümleye iki şekilde dâhil olmasıdır. Birincisi, “dirseklere kadar ellerinizi yıkayın” ayetinde olduğu gibi, lafzın kapsadığı şeyin bir kısmını çıkarmak içindir. İkincisi ise “ akşama kadar orucu tamamlayın” ayetinde olduğu gibi lafzın gayeyi içermemesidir.<sup>384</sup>

Pezdevi, Cessâs’ı teyid ederek şöy der: “Gâye’de asıl olan, zikri geçen cümleden önce de kendi başına var ise<sup>385</sup> “akşama kadar orucu tamamlayın” ayetinde olduğu gibi hükme dâhil olmaması, cümlenin başı gayeyi de içine alacak şekilde ise “dirseklere kadar ellerinizi yıkayın” ayetinde olduğu gibi, gaye muğayyaya dâhil olup, muğayyadan sonraki kısmı çıkarmak içindir. (Ayette “dirsek” lafzı muğayyadır, dirseklere kadar olan kısım ise gayedir.)<sup>386</sup>

Yapılan izahlardan anlaşılacağı üzere gaye, cümleden önce muğayyaya dâhil ise “الـى” lafzı zikredilince “ meiyet/beraberlik” manasına gelip muğayya ile birlikte hükme hakikaten dâhil olmaktadır. Zira Cessâs, yukarıda yapmış olduğu izahların hemen ardından “الـى” lafzı bazen “ مع ” manasına gelir demek suretiyle, önceki kısımda “ مع ” manasında hakikat olduğunu ifade etmektedir. Çünkü Pezdevininde ifade ettiği gibi aslolan her harfin kendine has manası olmasıdır, yoksa teradüf ve iştirak hâsıl olur.

---

<sup>382</sup> Mâtürîdi, **Te’vilatu Ehli’s-Sünne**, thk: Fatıma Yusuf el-Haymi, Müessesetü’r- Risâle, 1.Baskı, 2004, C. II, s. 18.

<sup>383</sup> Ahmed b. Muhammedb. Ahmed b. Cafer el-Kudûrî, **Muhtasaru’l-Kudûrî**, thk: Kamil Muhammed Muhammed Uveyza, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1.Baskı, 1997, C. I, s. 11.

<sup>384</sup> Cessâs, **a.g.e.**, C. I, s. 93.

<sup>385</sup> Ayette zikri geçen gece, gündüze dâhil değildir.

<sup>386</sup> Pezdevi, **a.g.e.**, C. II, s. 266.(Keşfü’l-Esrârla birlikte)

Değerlendirme: Sonuç olarak Şîrâz’i’nin Hanefilere yönelik söz konusu nisbeti doğrudur.

### 3.9.2. “ب” harfinin Tahlili

“ب” harfî asıl itibariyle birleştirme, bitişirme, kavuşturma görevini eda eden bir harftir. Buna usûl dilinde ilsak denir. Bunun en önemli delili, arapların bu manada kullanmasıdır. İlsak manası “ ب ” harfine hastır. İlsakın manası ise yukarıda da ifade edildiği gibi, bir şeyi başka bir şeye bitişirmek, ulaştırmak, kavuşturmadır. Fiili, mefule bitişirme, ulaştırma gibi.<sup>387</sup> İlsak “مسحت برأسی” “Başımı meşhettim/sildim” ifadesinde olduğu gibi ya hakiki olur ya da “مررت بزید” “ Zeyde uğradım” ifadesinde olduğu gibi mecazî olur. Zira, bu terkipteki uğrama fiili, bizzat zeyde değil zeyde yakın bir mekanadır.<sup>388</sup>

İlsak, mülsak ve mülsakın bihi diye iki tarafı gerektirir. “ب” harfinin bitiştiği kelimeye mülsakun bihi, diğerine ise yani “ب” harfinden önceki kelimeye ise mülsak denir. Örneğin “كُتِبَ بالقلم” “ Kalem ile yazdım ” cümlesinde kitabet/yazma mülsak, kalem ise, mülsakun bihi’dir. İlsakta aslolan mülsaktır. Mülsaku’n bihi ise alet menzilesindedir. Bu sebeple “ب” kimi zaman aletlere girer.

“ب” harfî ilsak manasına gelmesi ilsak ise bir şeyi başka bir şeye bitişirme, ulaştırma ya da bir şeyi başka bir şeye bağlama olduğundan yardım isteme manasına gelen istiâne manasına da şamil gelmektedir. Ayrıca sebebiyet, zarfiyet, müshabe/beraberlik manasında da kullanılır.<sup>389</sup>

Şîrâzî “ب” harfinin ilsak manasını ifadesinin yanında teb’iz/baziyet manasını da ifade ettiğini beyanın ardından “ Ebu hanifenin ashabı ise “ب” harfinin teb’iz manasına gelmediğini söylemişlerdir “ tarzında Hanefilere yönelik böyle bir isnatta bulunur.<sup>390</sup>

<sup>387</sup>Abdulaziz el-Buhâri, **a.g.e**, C. II, s. 250.

<sup>388</sup> Nemle, **a.g.e**, C. III, s. 1296.

<sup>389</sup>Veliyüddin b. Muhammed Salih Farfur, **et-Tasrih li Halli Gavâmidi’t -Tavzîh ve’t-Tenkîh**, Daru’l-Farfur, Dimeşk, 1.Baskı, 2008, C. I, s. 371.

<sup>390</sup> Şîrâzî, **a.g.e**, s. 185.

Hanefiler “ب” “ba” harfinin “ilsak” manasına konulduğunu ifade etmişlerdir. Nitekim Cessâs, “*Nahivciler “ب ” harfinin ilsak manasına konulduğunu söylemişlerdir*”<sup>391</sup> diyerek ilsak manasının be harfinin asıl manası olduğunu ifade eder.

Pezdevi bu konuyu şöyle izah eder : “ب “ harfine gelince ilsak manasına konulmuştur. Arapların bu manada kullanmaları bunun en güçlü delillerindedir. Ayrıca her harfin kendisine ait bir manası vardır “ب “ harfinin manası da ilsak manasıdır ve bu manada kullanımı hakikattir.

İmam Şâfi ise “Başınızı meşhedin” ayetinde “ب “ harfinin teb’iz/bazılık manasına geldiğini söylemiştir. Bu sebeple “başın bir kısmının meshini gerekli görmüştür.”

Bize göre ise “ب ” harfinin teb’iz manasında olduğunun lügat bakımından bir aslı yoktur. “Teb’iz” manasına “م “ harfi konulmuştur. Eğer “ب “ harfinde bu manada olduğunu söylersek bu takdirde tekrar/teradüf ve iştirak lazım gelir ki bu şekliyle arapçada sabit değildir”.<sup>392</sup>

Pezdevi açıkça “ب ” harfinin teb’iz manasına geldiğini reddeder.

Serhasi ise hemen hemen aynı ifadelerle “ب ” harfinin ilsak anlamında olduğunu, teb’iz manasına ise gelmediğini, Pezdevinin ortaya koyduğu gerekçelerle reddeder.<sup>393</sup>

Değerlendirme: Yapılan izahlardan anlaşılacağı üzere Şirâz’i’nin Ebu Hanifenin ashâbına göre “ب ” harfinin teb’iz manasını ifade etmediği şeklindeki isnadı isabetlidir.

### 3.10. HABERİN RİVAYET AÇISINDAN TAHLİLİ

Rivayet akımından haber, ilk dönemlerden itibaren çeşitli ayırım ve tanımlara tâbi tutulmuşsa da çoğunluk tarafından haberin ilk planda mütevatir ve âhâd şeklinde

<sup>391</sup> Cessâs, a.g.e, C. I, s. 94.

<sup>392</sup> Pezdevi, a.g.e, C. II, s. 250-254.

<sup>393</sup> Serahsi, a.g.e, C. I, s. 242.

iki ana bölüme ayrılması benimsenmiş ve bu ayırımında tevatür derecesine ulaşmamış haberleri haber-i vahid olarak adlandırılmıştır.<sup>394</sup>

İmam Gazzâli bu konuyu şu şekilde özetler: Hz. Peygamberin sözü hüccettir. Çünkü

a) Mucize, Hz. Peygamberin doğru sözlü olduğuna delâlet etmektedir.

b) Allah, ona ittiba etmeyi bize emretmiştir.

c) O, keyfi olarak konuşmaz, konuştukları vahiydir. Şu kadar varki, vahyin bir kısmı okunur (metlüv) ve buna Kuran denir; bir kısmı da okunmaz (gayr-i metlüv) ki buna da sünnet denir.

Hz. Peygamberin sözü, kendisini şihafen işitenler için hüccettir. Bizim durumumuza gelince, Hz. Peygamberin sözü bize ravilerin lisanı üzere ulaşmaktadır ki, bu ulaşım ya tevatür ya da ahad yoluyla olmaktadır.<sup>395</sup>

Hanefilere gelince, Cessâs<sup>396</sup> haberi, mütevatir ve mütevatir olmayan şeklinde ikiye ayırdıktan sonra mütevatiri de kendi içerisinde ikili taksime tâbi tutar. Bu kısımları da sahih olduğunu gösteren delillerden dolayı nazar ve istidlale gerek olmaksızın zorunlu olarak bilinen kısım ile nazar ve istidlâl ile bilinen kısım diye ifade eder. Bu ikinci kısım daha sonraları meşhur haber şeklinde müstakil kısım haline gelmiştir. Şâşî ise rivayet açısından haberi mütevatir, meşhur ve haber-i vahid şeklinde üçe ayırmıştır. Şâşî Allah resulüne itaatin Allah'a itaat anlamı taşıdığını, ilim ve amelin gerekli oluşu konusunda Hz. Peygamberden gelen haberlerin özde Kur'an menzilesinde olduğu ancak bize ulaşmasında bir şüphenin bulunup bulunmaması bakımından üç kısma ayrıldığını ifade eder ve şu şekilde bir taksim yapar:

a. Hz. Peygamberden bize ulaşmasında şüphe bulunmayan haber, buna mütevatir haber denir.

---

<sup>394</sup> Yunus Apaydın. "Haberi vahid" maddesi, **D.İ.A.**, C. X IV, s. 355-363.

<sup>395</sup> Gazali **a.g.e.**, C. I, s. 197.

<sup>396</sup> Cessâs, **a.g.e.**, C. III, s. 37,48.

\* المشهور قسم فيه ضرب الشبهة و هو المشهور

b. Kısmi şüphe bulunan haber, bu ise meşhur haberdir.\*

c. Hz. Peygamberden sâdır olduğunda ihtimal ve şüphenin olduğu kısım, bu da âhad haberdir.<sup>397</sup>

Hanefî usulcöleri Pezdevi ve Serahsiden<sup>398</sup> itibaren meşhur haberi müstakil bir kısım olarak ele almış ve daha sonraki Hanefî usulcölerinin çoğunluğu tarafından da bu şekilde kabul edilmiştir. Pezdevi haberin Hz. Peygambere ulaşması itibariyle mütevatir, meşhur ve âhâd diye üçe ayırdıktan sonra mütevatiri; sanki Hz. Peygamberden işitilmiş gibi şüpheye yer kalmayacak şekilde ona kadar ulaşan haber diye tanımlar. Bunun sebebinin ise yalan üzere birleşmelerinin mümkün olamayacağı sayısız bir topluluğun rivayet etmesidir, der. Meşhur haberi ise; ilk olarak Hz. Peygamberden bir ya da birkaç kişi tarafından rivayet edilip daha sonra (yani sahabeden sonra) tevatür derecesine ulaşan haber diye tanımlar. Âhâd haberi de; Hz. Peygamberden bir veya birkaç kişinin rivayet ettiği haber diye tanımlar.<sup>399</sup>

Âhad haberlerle amel etme hususunda, tanınmış mezheb imamlarının da aralarında bulunduğu cumhur ülema nezdinde, râvilerin âkil-bâliğ olması, müslüman olması, âdil olması ve zapta ehil olması şeklindeki şartlar, zorunlu addedilmiştir. Bu dört şartta ittifak halinde olan mezhep imamları, bunların dışında başka şart ileri sürüp sürmeme noktasında farklı tutum sergilemişlerdir.<sup>400</sup>

Malikiler âhâd haberle amel etme ile ilgili olarak yukarıda zikri geçen ve ittifak edilen şartlara ilave olarak haber-i vâhidin Medinelilerin uygulamalarına da aykırı olmaması şartını da ileri sürerken Hanefilerde ise umûm'ul belva yani yaygınlığı sebebiyle bilinmemesi mümkün olmayan olaylar hakkında olmamalıdır.

---

<sup>397</sup> Şâşi, a.g.e, s. 269

<sup>398</sup> Serahsi, a.g.e. C. I, s. 291, 333, 377.

<sup>399</sup> Pezdevi, a.g.e, C. II, s. 521.

<sup>400</sup> Nasi Aslan, Hanefilerin Umûmü'l-Belva ve Malikilerin Ameli-Ehli Medine İlkesi Bağlamında Haberi Vahidin Değeri Üzerine, Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. IV, Sayı 2, Temmuz-Aralık 200, s. 1.

### 3.10.1. Umûm'ül-Belvâ Kavramı ve Tahlili

Belvâ lafzı sözlükte; “zahmet ve imtihan konusu olan şey” anlamındadır. Fıkıhta umûmü'l-belvâ, çokça karşılaştığı ve toplumda yaygınlaştığı için mükelleflerin kaçınmasının hayli zor olduğu hadiselerle bilinmemesinin âdeten mümkün olmadığı olay veya durumları ifade eder.<sup>401</sup>

Fıkıh usulünde umûmü'l-belvâ sayılan konularda haber-i vâhidin delil değeri ayrı bir tartışma konusudur. Dinin “külliyyât/ zarûriyyât” denilen, herkesçe bilinmesi zorunlu hükümlerinin kesin bilgi ifade edecek şekilde nakledildiği ve bu hususların haber-i vâhidle sabit olamayacağı konusunda fakihler görüş birliği içindedir. Ancak fûrû hükümlerinde herkesi ilgilendiren bir hususta vârit olmasına rağmen meşhur veya mütevâtir derecesine ulaşmamış haberi vâhidle amel edilip edilemeyeceği meselesi tartışmalıdır.<sup>402</sup> İmam Cüveyni bu konudaki ihtilafı şu sözleriyle ifade eder: “*Şayet umûmu'l-belvâ ile ilgili konularda haber-i vahidi kabul ediyor musunuz denilirse bizde deriz ki önceki âlimlerimizin benimsediği görüşe göre umûmu'l-belvâ da haber-i vahid in kabulü vaciptir, bu konuda Kerhî ile bazı müteahhir Hanefî fakihleri dışında bir ihtilaf rivayet edilmemiştir*”.<sup>403</sup>

Bu konuda Gazali, İbnu'l -Arabî, Âmidî, İbn Kudame ve Râzi, Cüveyni ile aynı görüştedirler.<sup>404</sup> Ancak Gazali, umûmü'l-belvâ ile ilgili olaylarda valinin pazarda öldürülmesi, Cuma günü insanları camide namaz kılmaktan alıkoyan bir hadisenin meydana gelmesi ya da deprem ve güneş tutulması gibi âdeten yaygınlık kazanması kaçınılmaz olan olayların rivayet edilmesi ile adil kişilerin dini meselelere yönelik olayları rivayetini birbirinden ayırır ve umûmü'l-belvanın ibadetle ilgili konularda olması durumunda haber-i vahidi kabul ederken diğer konularda ise kabul etmez.<sup>405</sup>

<sup>401</sup> Mustafa Baktır, “Umûm'ül Belva” Maddesi, **D.İ.A**, C. X X X XII, s. 155-15

<sup>402</sup> Baktır, **a.g.e.**

<sup>403</sup> Cüveyni, **a.g.e.**, C. II, s. 431.

<sup>404</sup> Gazali, **a.g.e.**, C. I, s. 253. İbnu'l Arabî, **a.g.e.**, s.117. Amidî, **a.g.e.**, C. II, s. 339. İbnu Kudame, **a.g.e.**, C. I, s. 368. Râzi **a.g.e.**, C. IV, s. 441. Zerkeşi, **a.g.e.**, C. IV, s. 347.

<sup>405</sup> Gazali, **a.g.e.**, C. I, s. 321.

Şirâzî umûmü'l-belvâ sayılan konularda haber-i vâhid ile amel edilmesinin vacip olduğunu beyan etmesinin ardından konuyla ilgili Hanefilere şu görüşü isnat eder: “ *Ebu Hanifenin ashâbı ise; umûmü'l-belvâ ile ilgili konularda haber-i vâhid ile amet etme caiz değildir* “<sup>406</sup> demiştir.

Hanefî kaynaklarını incelediğimizde Cessâs bu konuyu şu şekilde izah eder: “Ashabımıza göre haber-i vâhidin reddini gerektiren sebepler İsa b. Ebân’ın zikrettiği sebeplerdir, bunlardan biri de geneli ilgilendiren konuları bir kişinin rivayet etmesidir”.<sup>407</sup>

Cessâs, umûmü'l-belvâ sayılan konularda haber-i vâhidin hükmünü bu şekilde beyan etmesinin ardından bu hükmün gerekçesini ise akli olarak şöyle temellendirir: “*Umûmü'l-belvâ sayılan konularda haber-i vâhidin hükmüne gelince; Hz. Peygamberin görevlerinden biri de umûmü'l-belvâ sayılan konuların hükmünü herkese izah etmesidir. Zira insanlar onu ancak Peygamberin bildirmesiyle öğrenebilir ve yaygın olarak birbirine duyururlar. Bu şekilde olmadığında biz onun/haberin ya mensuh olduğunu ya da aslen sahih olmadığını anlamış oluruz. Üstelik umûmü'l-belvâ sayılan konularla ilgili haberlerin topluluk tarafından değil de bir ya da birkaç kişiyle sınırlı olması da mümkün değildir*”.<sup>408</sup>

Cessâs bu aklî izahlarının ardından konuyu şu misalle izah eder: “Şehir halkı bulutsuz açık bir havada hilali gözetlemek için çıkmış olsa, içlerinden birinin çıkıp da hilali gördüğünü iddia etmesi, diğerlerinin ise hilalin görüldüğünü haber vermemesi mümkün değildir. Çünkü o bir kişinin verdiği haber aslen doğru olsaydı bu haberin bir kişi tarafından değil de topluluk tarafından verilmesi gerekirdi. Bu haberin bir kişiyle sınırlı kalması mümkün değildir”.<sup>409</sup>

Diğer Hanefî usulcülerine baktığımızda Cessâs’ın ortaya koyduğu çerçeve doğrultusunda konuyu izah etmişlerdir.<sup>410</sup>

---

<sup>406</sup> Şirazi, a.g.e, s. 228

<sup>407</sup> Cessâs, a.g.e, C. III, s. 113.

<sup>408</sup> Cessâs, a.g.e, C. III, s. 113-114.

<sup>409</sup> Cessâs, a.g.e, C. III, s. 115.

<sup>410</sup> Saymeri, a.g.e, s. 158,159. Debusi, a.g.e, s.199. Serahsi, a.g.e, C. I, s. 378.

Değerlendirme: Hanefi kaynaklarından aktardığımız nakillerden de anlaşıldığı gibi Şirâz’i’nin Hanefilere yönelik umûmü’l-belvâ sayılan konularda haber-i vahid in delil kabul edilmeyeceği görüşü isabetlidir.

### 3.10.2. Haber-i Vahidin Kıyasa Muhalif Olma Durumu

Allah’ın Hz peygambere itaati ve ittiba etmeyi farz kılması<sup>411</sup> sebebiyle İlke olarak sahih hadislerin dikkate alınması ve bunlarla amel edilmesinin gerekliliği hususunda âlimlerimiz ittifak halindedir. İhtilaf konusu olan ise sahih hadisleri belirleme konusundaki usulün ne olacağıdır. İmam Malik haber-i vahidin kabul edilme şartları arasında Medinelilerin ameline aykırı olmama<sup>412</sup>, kesin olarak sabit şeri esaslara aykırı olmaması<sup>413</sup> gibi şartları ileri sürerken, İmam Şâfi’ ise hadisin aynı konudaki ehli hadisin rivayet ettiği hadise aykırı olmaması yine senesinde bir kopukluk yani irsalin olmaması gibi<sup>414</sup> şartları ileri sürer.

Şirâzî kendi görüşü olarak haber-i vahidin kıyasa muhalif olması durumunda haber-i vahidin kıyasa tercih edileceğini ortaya koyduktan sonra Hanefilere şu görüşü nispet eder: “ Ebu hanifenin ashâbı ise haber-i vahid kıyasa ve usule (kitap, sünnet ve icma’a) aykırı olursa kabul edilmez demişlerdir”,<sup>415</sup>

Şirâzî’nin görüşünün değerlendirmesine geçmeden önce şu açıklamayı yapmayı uygun görüyoruz. Hanefi imamların zaman zaman kıyasa aykırı olduğu gerekçesiyle haber-i vahidi terkettiklerine dair ifadeleri tarif boyunca tenkit edilmiştir. Bu tenkide neden olan en önemli gerekçelerden biri, bazı kavramlara, yaygın anlamına ilaveten bazı mezheplerce farklı anlamlar yüklenmesidir. Bu nedenle biz, Şirâzî’nin Hanefilere yönelik isnadının değerlendirilmesine geçmeden Hanefilerin burada kıyasla neyi kastedtiklerini beyan etmek istiyoruz. Hanefiler kıyası farklı birkaç mana da kullanmışlardır:

---

<sup>411</sup> Nisa sûresi (4):59

<sup>412</sup> Zuhayli, a.g.e, C. I, s. 472.

<sup>413</sup> Zekiyüdin Şaban, a.g.e, s. 92.

<sup>414</sup> Zuhayli, a.g.e, C. I, s. 472.

<sup>415</sup> Şirazi, a.g.e, s.228.



a. Aralalarındaki ortak illet sebebiyle hükmün asıldan fer'e geçmesi manasına gelen usulü fıkihtaki ıstılahi manası.<sup>416</sup>

b. Kapsam itibariyle genel nitelikli şer'î nass anlamında: Meselâ İmam Ebu Hanife'den muhsan\* olan zaninin recmi konusunda nakledilen "Biz kıyasa aykırı olarak ve istihsan yoluyla recm gerektiğine hükmettik" sözünde kıyas kelimesi bu anlamda kullanılmıştır. Bu sözde kıyas'tan maksat, kapsam itibariyle genel nitelikli şer'î bir nass, yani "Zina eden kadın ve erkeğin her birine yüz değnek vurun"<sup>417</sup> ayetidir. Çünkü bu nass gerek muhsan gerekse muhsan olmayan zaniye şamil genel bir nasstır. Nasstan çıkan sonuç, muhsan olsun olmasın zina edene yüz değnek vurulmasının gerektiğidir. Fakat muhsan olan zânî, bu genel nassın dışında tutulmuş, onun hakkında değnek cezası değil recm cezası gerektiğine hükmedilmiştir. Zira bu istisnayı gerektiren özel bir delil vardır. O da Hz.peygamber'in ve ashabının şöhret yoluyla rivayet edilen birçok olayda, muhsan zâniye değnek cezası değil recm cezası uygulamış olmalarıdır. İşte, Ebu Hanife'nin "Biz kıyasa aykırı olarak ve istihsan yoluyla recm gerektiğine hükmettik" sözündeki istihsan kelimesi bu istisna hakkında kullanılmıştır.<sup>418</sup>

c. Fıkıhta veya bazı mezheplerce kabul edilmiş ve yerleşmiş genel kural anlamında: Serahsi bu meseleyi musarrat hadisi<sup>419</sup> diye amel etmemelerinin gerekçelerini izah ederken şu şekilde açıklar: Az ya da çok olsun süte karşılık bir sa' hurma verilmesinin emredilmesi sahih kıyasa aykırıdır. Zira tazminin misli mallarda misli ile kıyemi mallarda kıymeti ile takdir edilmesi kitap,<sup>420</sup> sünnet<sup>421</sup> ve icma ile

---

<sup>416</sup> Sadruşşeria, **a.g.e**, s. 345.

\* Meşru bir evlilik içinde zifafa girmiş, hür Müslüman kişi demektir.

<sup>417</sup> Nur sûresi (24):2

<sup>418</sup> Zekiyüddin Şa'ban, **a.g.e**, s.178

<sup>419</sup> Ebu Hüreyre'nin Hz.peygamber'den rivayet ettiği bu hadisin anlamı şudur:"Develerin ve koyunların memelerinde sütü biriktirerek olduğundan fazla verimli göstermeye çalışmayın. Birisi bu durumda bir hayvan satın almışsa ve sütünü sağmışsa iki şeyden birini seçmekte serbestir. 1-Bu haliyle razı olursa hayvanı kendisinde tutar. 2- Razi olmazsa hayvanı iade eder ve bir sa' hurma verir." **Müslim, a.g.e.** Babu Hükmi Beyi'l-Musarrâh (7), Hadis No: 1524, Ebu Davud, **a.g.e**, Babu Men İştêra Musarrâten fe Kerihâ( 48), Hadis No: 3443.

<sup>420</sup> Bakara sûresi (2): 194 " kim size saldırırsa siz de ona misilleme olacak kadar saldırın..."

<sup>421</sup> Ebu Davud, **a.g.e**, Bâbun Fîmen İştêrâ Abden Feste'melehu Sümme Vecede bihi Ayben (73), Hadis No: 3508. الخراج بالضمآن

sabit bir hükümdür.<sup>422</sup> Serahsinin kıyas dediği “tazminin misli mallarda misli ile kıyemî mallarda kıymeti ile takdir edilmesi “ kuralı/hükmü görüldüğü gibi kitap ve sünnetle sabit olmuş bir hükümdür. Bu açıklamardan sonra değerlendirmeye geçebiliriz.

Hanefi kaynaklarını incelediğimizde ise Cessâs ashabımızın görüşü diyerek İsa b. Eban’dan naklen şu şartları ileri sürer:

- a. Sabit sünnete ( mütevatirin her iki kısmına) aykırı olmamalı
- b. Farklı anlamlara ihtimali olmayan hususta Kurana aykırı olmamalı
- c. Herkesi ilgilendiren (umûmu’l belva) konularda olmamalı<sup>423</sup>
- d. Sahih akla aykırı olmamalı.<sup>424</sup>
- e. Kıyasa aykırı olmaması<sup>425</sup>

Cessâs konunun devamında İbn’i Abbas’ın Ebu Hureyrenin rivayet ettiği “Ateşte pişenden yemeden dolayı abdest alınması gerekir” hadisini kıyasa aykırı gerekçesi ile reddettiğini söyler.<sup>426</sup> Zira İbni Abbas Ebu Hureyre’ye:“ Ebu Hureyre! Ateşte ısınmış su ile abdest alıyor yine ateşte ısınmış yağı üzerimize sürüyoruz, bunlardan dolayı da abdest almamız gerekir mi? diyerek onun bu rivayetini kıyasa dayanarak kabul etmemiştir”.<sup>427</sup>

Serahsi ise haber-i vahid in kıyastan daha güçlü bir delil olduğunu zira haberin aslen Hz. peygambere ait olduğunda bir şüphenin bulunmadığı şüphenin bize kadar ulaşip ulaşmamasıyla ilgili olduğunu kıyasın ise özü itibariyle yakinî olmadığını ifade eder. Serahsi bir çatışma söz konusu olması halinde ise nasıl bir yöntem izleneceği konusunu raviler bağlamında ele alır ve şu şekilde izah eder: Haber-i vahid in ravileri ya ma’ruf’tur ya da meçhul (Vâsıba b. Ma’bed, Seleme b. Muhabbık

---

<sup>422</sup> Serahsi, **a.g.e**, C. I, s. 353.

<sup>423</sup> Cessâs, **a.g.e**, C. III, s. 113.

<sup>424</sup> Cessâs, **a.g.e**, C. III, s. 121.

<sup>425</sup> Cessâs, **a.g.e**, C. III, s. 127.

<sup>426</sup> Cessâs, **a.g.e**, C. III, s. 127.

<sup>427</sup> Cessâs, **a.g.e**, C. III, s. 127.

gibi bir ya da iki hadis rivayet etmiş olup Hz. peygamberle uzun süre birlikte olmakla tanınmamış). Maruf olanlarda kendi içinde iki kısma ayrılır: fıkıh ve içtihadıyla tanınmış râviler, adalet ve güçlü zabt sahibi olmasına rağmen fıkıh ve içtihadı ile tanınmamış kişiler. Serahsi fıkıh ile tanınmış sahabeye dört halife, İbni Mesud, İbni Abbas, Muaz b. Cebel gibileri örnek verirken, fıkıh ve içtihadı ile tanınmamış olanlara ise Ebu Hüreyra ve Enes b. Malik'i örnek verir. Râvinin fakih olması durumunda rivayeti ister kıyasa muvafık olsun ister olmasın usulde kıyasa tercih edildiğini ama ravi fakih değilse bu durumda sahih kıyasın tercih edileceğini ifade eder.

Serahsi ravinin fakih olma kaydını ise; hadislerin genelde mana ile rivayet edildiği Hz. peygambere ise cevamiu'l kelim verildiği bu sebeple onun muradını anlamının çok önemli ama aynı zamanda da zor olduğunu, mana ile rivayet eden râvinin sözden ancak ne kadar anladiysa onu rivayet ettiğinden kastedilen bazı manaların ifade edilememesi söz konusu olabileceği ile izah eder. Ayrıca çok önemli bir kaydı da ileri sürer: Söz konusu râvilerin rivayet ettikleri hadislerin ancak zaruret durumunda yani hiçbir şekilde- ayet ve maruf hadisle elde edilmiş- genel fıkıh kurallarıyla bağdaştıramama durumunda terkedileceğini söyler. Böyle bir zaruretin olmaması durumunda fakih olmayan râvilerin rivayetlerinin kıyasa tercih edileceğini ifade eder. Bir başka Hanefî fakihî Saymeri de Serahsinin bu görüşünü "haber-i vahid ile kıyas taaruz ettiğinde haber kıyasa tercih edilir"<sup>428</sup> diyerek teyit etmiştir. Serahsi daha sonra Ebu Hüreyre'nin rivâyet ettiği musarrât hadisininin sahih kıyasa aykırı olup, kıyasla uzlaştırılamaması sebebiyle reddeder ve kıyası tercih eder. Daha öncede ifade ettiğimiz gibi burada kıyasla kastedilen genel yerleşik kuraldır.

a. Serahsi meçhul râvilerle ilgili olarak fakihlerin rivayetlerini kabul edip kendilerinden hadis rivayet ettikleri ile rivayet ettikleri hadisler kendilerine ulaşmasına rağmen tan etmedikleri kişilerin maruf râviler derecesinde olduğunu buna karşılık fakihlerin/selefin hadisleri kendilerine ulaşan râvileri tan etmeleri durumunda rivayetleri ile amel etmenin caiz olmadığını söyler.

---

<sup>428</sup> Saymeri, a.g.e, C. II, s. 162.

b. Debusi de Serahsi gibi düşünmektedir.<sup>429</sup> Pezdeviye gelince neredeyse bire bir aynı ibarelerle Serahsiyi te'yit etmektedir.<sup>430</sup>

Değerlendirme: Sözü geçen tahlillerden hareketle denilebilir ki, Hanefi kaynaklarından yaptığımız nakillerden de anlaşılacağı gibi Hanefiler kıyası farklı manalarda kullanmışlardır. Buna göre Şirâzî'nin Hanefilere yönelik kıyasın haber-i vahid e tercih edildiği görüşü, "Aralarındaki ortak illet sebebiyle hükmün asıldan fer'e geçmesi manasına gelen usulü fıkihtaki ıstilahe manadaki kıyastır." Bu da hiçbir şekilde haber-i vahid ile cem' ve te'lif olmadığı durumlardadır.

### 3.10.3. Mürsel Hadis

Tâbiîn döneminden itibaren İmâm Şâfiî'ye (v. 204/819) kadar en çok tartışılan konulardan biri Mürsel ve munkatı' rivâyetlerin ahkâm konusunda delil kabul edilip edilmeyeceği meselesidir. Günümüze kadar da, söz konusu dönem bağlamında bu tür rivâyetlerin değeri tartışılmamıştır. Kaynaklar tetkik edildiği zaman, İmâm Şâfiî ile birlikte mürsel hadisin değeri ve hücciyeti hususundaki yaklaşımların farklılık arz ettiği görülür. Bu sebeple mürsel hadisin mâhiyetini ve hücciyetini tespit etmede Şâfiî önemli bir yer tutmaktadır.<sup>431</sup>

İmam Şâfiî haber-i vâhid ile ilgili olarak senedin sahih ve muttasıl olmasını şart koşar. Bu sebeple o, Mürsel hadisle amel etmez. Şu kadar var ki Said b. Müseyyeb'in mürsellerini kabul eder. Çünkü O, Saîd b. Müseyyeb'in Mürsellerini incelemiş ve başka vecihlerden muttasıl olarak rivayet edildiğini görmüştür.<sup>432</sup>

Hanefî usulcülerini ise haberlerde biri şeklî/zahirî-maddî), diğeri batınî/manevî olmak üzere iki çeşit inkıta'dan (kopukluk) bahsetmektedirler. Şeklî inkıta' mürsel haberlerde görülen inkıta'dır. Batınî inkıta' ise haberin kendisinden daha kuvvetli

<sup>429</sup> Debusi, **a.g.e**, s. 180.

<sup>430</sup> Pezdevi, **a.g.e**, C. II, s. 550.

<sup>431</sup> Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalanî, **en-Nüket Alâ Kitabi İbn Salah**, Ta'lik, Mahir Yasin el-Fahl, Riyad, Dâru'l-Meymam, 1. Baskı, 2013, s. 343.

<sup>432</sup> Zekiyüddin Şa'ban, **a.g.e**, s.93

bir delile muâriz olması veya ravideki bir kusur sebebiyle meydana gelir. Hanefi usulcöleri bütün munkatı' haberleri mürsel adı altında toplamışlardır.<sup>433</sup>

#### 3.10.4. Mürsel Hadisin Kavramsal Çerçevesi

Mürsel kelimesi; bir şeyi salıvermek, serbest bırakmak, göndermek manasına gelen irsal lafzından alınmıştır. Tıpkı “ (Resûlüm!) Görmedin mi? Biz, kâfirlerin üzerine, kendilerini iyice (isyankârlığa) sevkeden şeytanları gönderdik “<sup>434</sup> Ayetinde ifade edildiği gibi.<sup>435</sup>

Istilahi manasına geince, İbnu Salah mürsel hadisi “Sahabe ile karşılaşan ve onlarla beraberliğini sürdüren Ubeydullah b. Adıyy ve Said b. Müseyyeb gibi tabiinin büyüklerinin Resullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur dediği hadistir/haberdir “<sup>436</sup> diye tanımlar. Kitabın şârihi İbn Hacer ise, Mürsel hadisin tarifıyla ilgili dört görüş nakleder:

a. Tabiî'nin büyüklerinden olan râvinin doğrudan Resûlullah dedi ki şeklindeki haberidir.

b. Büyük kaydı olmaksızın, Tabiî'nin doğrudan rivayeti. İbn Hacer muhaddislerin çoğunluğunun görüşünün bu şekilde olduğunu kaydeder.

c. Senedinden bir kişinin düştüğü haberdir. Buna göre, Mürsel ile Munkatı' aynı anlamda olmuştur.

d. Sahabenin dışındaki birinin “Resûlullah dediki” şeklindeki rivayetidir.<sup>437</sup>

Zerkeşi, Usulcölerin tarifini ise şu şekilde ifade eder: “Usulcölere göre Mürsel hadis: İster tabiin, ister tebe-i tabiîn olsun Rasulullah (s.a.v) ile karşılaşmamış şahısların Rasulullah (s.a.v) şöyle buyurdu tarzındaki rivayetlerdir “<sup>438</sup>.

<sup>433</sup> Pezdevi, a.g.e, C. III, s. 3. ( Keşfü'l-Esrâr şerhi ile)

<sup>434</sup> Meryem sûrersi (19):83.

<sup>435</sup> İbnü'l-Manzur, a.g.e, C. XI, s. 285. Ez-Zebidi, a.g.e, C. XX IX, s. 72.

<sup>436</sup> Ahmed b. Ali b. Hacer el Askalani, a.g.e, s. 341.

<sup>437</sup> İbnu Hacer, a.g.e, s. 344.

<sup>438</sup> Zerkeşi, a.g.e, C. IV, s. 403.

### 3.10.5. Mürsel Hadisin Hükümü

Zerkeşi, Ebu Hanife, İmam Malik, Mutezilenin çoğunluğu, Âmidî gibi fakihlerin Mürsel hadisi delil kabul ettiklerini, fakihlerin çoğunluğunun ise Mürsel hadisin delil olmayacağı görüşünde olduğunu ifade etmektedir.<sup>439</sup>

Bazı araştırmacılar ise Mürsel hadisin makbul ve delil olduğunu kabul edenleri kendi içerisinde ikiye ayırarak, Ebu Hanife, Malikilerin çoğu, Evzai, Süfyan es-Sevri, İbn Cerir et-Taberî, Tahavî, Cessâs, Amidî gibi mutlak olarak delil kabul edenler ile belli şartlarla makbul ve hüccet kabul edenler. Senedinden sahâbî râvisi düşen mürselle sadece büyük tâbiîlerin, Mâlikîler'in büyük çoğunluğu ile Ahmed b. Hanbel'e göre bütün tâbiîlerin, İsa b. Ebân, Cessâs, Pezdevî gibi âlimlere göre ilk üç neslin, İbnü'l-Hâcib ve İbnü'l-Hümâm'a göre hadiste imam olanların ya da sadece sika râvilerden rivayet ettiği bilinen kimselerin Mürselleri makbuldür.<sup>440</sup>

Şirâzî Mürsel hadisi; isnadı munkatî'/kopuk olan haber diye tanımlar. Bu kopukluğu da râvinin doğrudan kendisinden duymadığı birinden rivayet edip kendisiyle asıl râvi arasında kişiyi düşürmesi adını zikretmemesi şeklinde açıklar. Şirâzî bu kısa izahının ardından Mürsel haberin hükümünü, sahabebinin Mürselleri ile sahabe dışındaki ravilerin Mürselleri diye ikiye ayırarak sahabenin Mürselleri ilgili *"kesin olarak adil olduklarından onların Mürselleri delildir ve amel edilmesi de vaciptir"*<sup>441</sup> derken, sahabe dışındaki ravileri ise Said b. Müseyyeb ve diğerleri şeklinde taksim eder ardından da *"Said b. Müseyyeb'in dışındaki ravilerin Mürselleri ile amel edilmez"* der. Kendi görüşünü izahının ardından Hanefilere yönelik şu nispette bulunur. *"Malik ve Ebu Hanife ise müsnedlerde olduğu gibi mürsellerle de amel edilir"*<sup>442</sup> Şirâzî bu nispetinin ardından Hanefî fakihi olan İsa b. Eban'a yönelik ise ayrı bir nispette bulunur ve şöyle der : *"Eğer Mürsel haber tabiin ve*

<sup>439</sup> Zerkeşi, a.g.e, C. IV, s. 404.

<sup>440</sup> Salahattin Polat, "Mürsel" maddesi. D.İ.A, C. XX XII, s. 52-54

<sup>441</sup> Şirazi, a.g.e, s. 231.

<sup>442</sup> Şirazi, a.g.e, s. 231.

*tebe-i tabiinin Mürsellerinden ise kabul edilir ama bunların dışındakilerin ise, râvi hadis imamı ise kabul edilir değilse edilmez”.*<sup>443</sup>

Hanefi kaynaklarını incelediğimizde Cessâs bu konuyu şu şekilde izah eder: “ Mezhebimize göre sahabe ve tabiinin Mürselleri makbuldür. Bana göre de adil ve güvenilir oldukları bilindikten sonra tebe-i tabiinin mürselleride makbuldür “. <sup>444</sup>

Cessâs âdil ve sika oldukları sürece tabiin ve tebe-i tabiînün Mürsellerinin kabul edileceği görüşünü beyan ettikten sonra Ebu hanifenin de aynı görüşte olduğunu ifade eder. <sup>445</sup>

Cessâs dördüncü asrın Mürselleri ile ilgili de; bazı Hanefî âlimlerinin bunların makbul olmadığını gerekçe olarak Hz. Peygamberin “*İnsanların en hayırlısı benim zamanımda yaşayanlardır sonra onlardan sonra gelenler sonra da onlardan sonra gelenlerdir. Daha sonraları ise yalan yayılacaktır* “ hadisini ileri sürdüklerini buna karşılık hocası Kerhî'nin ise adil ve sika olmaları şartıyla asırlar arası bir ayırımı gitmediğini söyler. <sup>446</sup>

Cessâs, İsa b. Ebân'ın tebei tabiînden sonrakilerin Mürselleri ile ilgili görüşünü ise şu ifadeleriyle nakleder “ Zamanımızda Mürsel hadis rivayet edenler şayet ilmi şöhretleri olan fakihlerden ise <sup>447</sup> müsnedleri müsnedleri kabul edildiği gibi mürselleride kabul edilir. İnsanların kendilerinden müsned hadis alıp rivayet ettiği ama Mürsel hadis almadıkları kişilere gelince bunların Mürselleri ise mevkuftur “. <sup>448</sup>

Saymeri de ashabımıza göre, râvi adil ve sika olduktan sonra Mürsel haberin kabulünde asırlar arasında bir ayırım yapmadan kabul edilmesinin gerekli olduğudur diyerek Cessâs'ı teyit etmiştir. Saymeri, sahabe arasında Mürsel haberleri kabul edip amel etmenin yaygın olduğunu ve sahabe olan Bera b. Âzir'in şöyle dediğini rivayet

---

<sup>443</sup> Şirazi, a.g.e, s. 231.

<sup>444</sup> Cessâs, a.g.e, C. III, s. 145.

<sup>445</sup> Cessâs, a.g.e, C.III, s. 147.

<sup>446</sup> Cessâs, a.g.e, C. III, s. 146.

<sup>447</sup> Serahsi, İsa b. Eban'ın İmam Muhammed gibi fakihleri kastedtiğini söyler. Serahsi, a.g.e, C. I, s. 373.

<sup>448</sup> Cessâs, a.g.e, C. III, s. 146.

eder: “Sizlere haber verdiğimiz her rivayeti bizzat Rasûlullah’tan duymuş değiliz. Bir kısmını ondan duyduk bir kısmı ise bize haber verildi”.<sup>449</sup>

Pezdevi ve Serahsi, sahabenin adil ve güvenilir kişiler olmasından dolayı rivayet ettikleri haberleri ya bizzat kendilerinin duyduğu ya da kendi emsallerinden duyduklarından Mürsellerin kabul edilip amel edilmesi konusunda bir ihtilafın olmadığına bulunmadığını, ikinci ve üçüncü asırların Mürsel haberlerin Hanefi imamlarınca kabul edildiğini söylemektedirler.<sup>450</sup>

Serahsi üçüncü asırdan sonraki asrın Mürsel haberleri hakkında ise Kerhî ile İsa b. Ebân arasında görüş ayrılığı olduğunu Kerhî’nin asırlar arası ayırım yapmadığını, İsa b. Ebân’ın ise ancak ilmiyle şöhret olmuş kişilerin Mürsel haberlerinin kabul edileceği görüşü benimsediğini ifadesinin ardından şunları söyler: “Bana göre bu konuda en doğru görüş ilk üç neslin Mürsel haberleri adil ve güvenilir olmayan birinden rivayet ettikleri bilinmedikçe delil olacağı, bu asırlardan sonrakilerin mürseli ise eğer bu kişiler adil ve güvenilir kişilerden rivayet etmekle meşhur iseler kabul edilir değilse kabul edilmez şeklindeki Cessâs’ın görüşü en doğrusudur”.<sup>451</sup>

Değerlendirme: Yukarıda arz edildiği gibi Şirâz’i’nin Hanefilere isnat ettiği görüşün yerinde ve isabetli olduğu anlaşılmaktadır.

### 3.10.6. Râvinin Müphem Olarak Cerh Edilmesi

Şirâzî râvinin cerh gerekçeleri açıklanmadan yapılan cerhin kabul edilemeyeceğini ifade ettikten sonra, “Ebu Hanife ise cerh eden kişi tarafından raviye yönelik bu fasıktır dese ama nedenini açıklamasa da böyle bir cerh kabul edilir”<sup>452</sup> görüşündedir diyerek Hanefilere yönelik bu şekilde bir nispette bulunur.

Hanefi kaynaklarını incelediğimizde Pezdevi bu meseleyi şu şekilde izah eder: “Ravilere yönelik muhaddislerin ta’nına gelince bu ta’n, mücmel ise kabul edilmez.

<sup>449</sup> Saymeri, a.g.e, s.154.

<sup>450</sup> Pezdevi, a.g.e, C. III, s. 3. Serahsi, a.g.e, C. I, s. 370.

<sup>451</sup> Serahsi, a.g.e, C. I, s. 373.

<sup>452</sup> Şirazi, a.g.e, s. 246.



Zira müslümanlarda zahir olan adaletli olmalarıdır. Özellikle de Allah Rasûlü'nün hayırlı nesil olduklarına yönelik sahitliğı de dikkate alınır, eğer sadece mücmel bir ta'n ile hadislerin reddi söz konusu olsaydı hadis diye geriye bir şey kalmazdı. Mahkemede daha dar bir hususla sınırlı olan şahitlikle ilgili müphem cerh kabul edilmezken hadis rivayeti daha genel bir konu olduğundan ravilere yönelik mutlak cerh daha öncelikli geçerli olmaz".<sup>453</sup>

Abdulaziz el-Buhari'de Pezdevi'nin ifadelerini şerh ederken bu görüş fakihlerin ve muhaddislerin genelinin görüşüdür dedikten sonra fakihlerin konuya ilişkin delillerini açıklarken şunları söyler: "Adalet, hem akıl hem de dini bakımdan her Müslüman için sabit olan bir vasıftır, özellikle de Hz. Peygamber'in adil olduklarına şahitlik ettiği ilk üç nesil için.

Dolayısıyla bu zahiri durum, mübhem bir cerh ile terk edilemez. Zira kişi, râviyi cerh sebebi olmayan bir şey ile cerh edebilir, örneğin râvi ısrar etmeksizin küçük kusurlar işleyen biri olabilir, ya da kendi mezhebince helal olduğundan nebiz için biri olabilir buna rağmen onu cerh edebilir".<sup>454</sup>

Abdulaziz el-Buhari'nin de ifade ettiği gibi bazen kişilerin ön yargıları gerçek ve adil değerlendirmenin önüne geçebilir bu yüzden cerh sebebi kesin olarak açıklanmalıdır.

Serahsi de hadis imamlarının râvileri ta'nı meselesini açıklarken neredeyse bire bir aynı ibarelerle konuyu izah eder ve ravinin mücmel yani sebebi açıklanmaksızın ta'n edilmesinin kabul edilemeyeceğini ve rivayet ettiği hadisin delil olmaktan düşmeyeceğini ifade ederek Hanefî mezhebinin görüşünü ortaya koyar.<sup>455</sup>

Değerlendirme: Hanefî kaynaklarından aktardığımız nakillerden de anlaşılacağı üzere Şirâz'i'nin Ebu Hanifeye yönelik " *hadis imamı gerekçesini açıklamadan bir ravi hakkında bu fasıktır dese bu görüşü kabul edilir*" şeklindeki isnadı isabetli değildir. Hanefî imamlarının görüşü tam aksine kabul edilmeyeceği üzeredir.

---

<sup>453</sup> Pezdevi, a.g.e, C. III, s. 106.

<sup>454</sup> Abdulaziz el-Buhari, **Keşfü'l-Esrar**, C. III, s. 107.

<sup>455</sup> Serahsi, a.g.e, C. II, s. 11.

### 3.10.7. Râvisinin İnkâr Ettiği Haber

Şirâzî bu bu konuyu şöyle açıklar: Râvi üstadından bir hadis rivayetinde bulunsa, daha sonra da üstadı ben, böyle bir rivayeti bilmiyorum ya da hatırlamıyorum dese, söz konusu rivayetle ihticac yapılır ve şer’i bir delil olarak amel edilir. Şirâzî bu açıklamasının ardından Hanefî fakihlerinden Kerhî’ye: “ *Ebu Hanifenin ashabından olan Kerhî ise böyle bir rivayet delil olmaktan düşer* “<sup>456</sup> görüşünü nispet eder.

Hanefî kaynaklarını incelediğimizde Cessâs, Süleyman b. Musa Zührî’den Zührîde Urveden Urve ise, Hz. Aişe’den rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “ *Hangi kadın olursa olsun velisinin izni olmadan evlenirse onun bu evliliği batıldır* “<sup>457</sup> hadisini zikrettikten sonra meseleyi şu şekilde izah eder: “ *Hocalarımızın çoğunluğu bu hadisle istidlâl etmenin fasit olduğu görüşündedir. Zira İbn Cüreyc, Zührî’ye bu hadisi sormuş o da bu hadisi bilmediğini söylemiştir. Bu sebeple hocalarımız Zührî’nin bu inkârının Süleyman b. Musa’nın söz konusu rivayeti ifsat/bozduğuna kaildirler* “. <sup>458</sup>

Cessâs konuyla ilgili Ebu Yusuf ile İmam Muhammed arasında şu meseleyi rivayet eder: Ebu Yusuf’tan rivayet edildiğine göre, kâdî’nın biri bir zatın lehine karar verir, daha sonra bu kararını hatırlayamaz, bunun üzerine adam delilleri getirip sunmasına rağmen rağmen Ebu Yusuf kâdî’nın bunu kabul etmemesi gerekir demiştir. İmam Muhammed ise kabul etmesi gerekir demiştir “. <sup>459</sup>

Cessâs, bu rivayeti zikrettikten sonra şöyle der: “ Ebu Yusuf’a göre her ne kadar râvi sika dahi olsa kendisinden rivayet ettiği râvisi şayet bu rivayeti hatırlayamaz ise bu hadisle amel etme doğru değildir. İmam Muhammed ise böyle bir rivayetle amel etme gerekir” görüşündedir. <sup>460</sup>

---

<sup>456</sup> Şirazi, a.g.e, s. 250

<sup>457</sup> Tirmizi, a.g.e, Babu La Nikahe İlla bi Veliyyin (14), Hadis No: 1102.

<sup>458</sup> Cessâs, a.g.e, III, 183.

<sup>459</sup> Cessâs, a.g.e, III, 184.

<sup>460</sup> Cessâs, a.g.e, C. III, s. 184.

Cessâs'ın “hocalarımızın çoğu “ ifadesinden anlaşılın İmam Muhammed'in dışındaki diğler Hanefi fakihleridir. Ayrıca Cessâs, her ne kadar “hocalarımızın çoğu” ifadesinde özellikle hocası Kerhî'nin adını zikretmese de İmam Muhammed'den başka muhalefet eden birini zikretmemesinden de anlaşılabilceği üzere Kerhî'de diğler fakihlerle aynı görüşü paylaşmaktadır. Ayrıca İmam Gazâli<sup>461</sup> ve Zerkeşinin<sup>462</sup> Kerhî'nin, ravisinin unuttuğu ya da kabul etmediği bir rivayetin kabul edilmeceği görüşünde olduğunu açıkça ifade etmeleri bu zımnî çıkarımı destekler niteliktedir.

Saymeri de bu hususta Cessâsı destekleyerek şunları söyler: “Ravisinin kabul etmediği haber bize göre o haberin kabulüne engeldir. Bu şekildeki rivayet kabul edilemez”.<sup>463</sup>

Serahsi ise, konuyla ilgili âlimler arasında ihtilafın bulunduğunu İmam Şâfiî'nin, râvisinin reddettiği hadisle amel edileceğini buna binaen de Süleyman b. Musa'nın rivayetiyle amel ettiğini, Ebû Hanife ile Ebû Yusuf'un bu hadisle amel etmediğini, İmam Muhammed'in ise İmam Şâfiî ile aynı görüşte olduğunu ve zikri geçen hadisle amel ettiğini söyler.<sup>464</sup>

Değerlendirme: Hanefi kaynaklarından yaptığımız nakillerden de anlaşılacağı üzere Şirâz'i'nin Kerhî'ye nispet ettiği görüş doğrudur.

---

<sup>461</sup> Gazali, İslam Hukukunda deliller, C. I, s. 247.

<sup>462</sup> Zerkeşi, a.g.e, C. III, s. 34.

<sup>463</sup> Saymeri, a.g.e, C. II, s. 179.

<sup>464</sup> Serahsi, a.g.e, C. II, s. 6.

## SONUÇ

"Ebû İshak eş-Şirâzî'nin el-Lüma' Adlı Eserinde Hanefilere İsnat Edilen Görüşlerin Tahlili" (İcma Bölümüne Kadar) başlığı altında yaptığımız bu çalışmada sonuç olarak şunları söyleyebiliriz:

1. Yaptığımız çalışma sonucunda, el-Lüma'da Hanefilere İsnat edilen görüşlerin 7'si emir, 4'ü tahsis, 3'ü nesih, 3'ü haberi-vahid, 2'si nehiy, 2'si mana harfleri, 2'si râvî, 1'ri müşterek, 1'ri mefhumu'l muhâlefe, 1'ri mutlak-mukayyed, 1'ri de beyan başlığı altında olmak üzere toplam olarak 27 tane olduğunu tespit ettik. Bu isnatların 21 tanesinde Şirâzî'nin tam isabet etmiş olduğunu gördük. Fakat 1 tanesi tercih edilmeyen bir görüştür. 4 görüş ise kısmen doğru, 1 görüş isnadı ise genel olarak doğru kısmen yanlış, 1 görüş ise tamamen yanlıştır.

2. Şirâzî'nin Hanefilere atfettiği isnatların 4 tanesinde tam isabet edemediği meselesi, Hanefilerin itirazları doğrultusunda ortaya çıkan bir sonuçtur. Çünkü mezhepler arası tartışma ve Hanefilerin itirazı sadece kendi mezheplerine yönelik yapılan yanlış isnatlarla sınırlı değildir. Onlar aynı zamanda mezhebin zayıf görüşlerinin nakledilmesine ve mezhebin görüşlerinin çok kısa ve dolayısıyla yanlış anlaşılmaya müsait tarzda nakledilerek kendilerinin bu görüşler üzerinden mahkûm edilmelerine de itiraz etmektedirler. Bundan dolayı Şirâzî 4 konuda tam isabet edememiştir, denilebilir. Aksi halde el-Lüma'da Hanefilere atfedilen isnatlarda, mezhepte bulunmayan, tamamen yanlış sadece bir isnat söz konusudur. Şirâzî'nin sözü edilen bu isnatlarda tam isabet edememiş olmasının iki önemli sebebi olduğunu düşünüyoruz:

a. Hanefî mezhebindeki görüşlerin farklı olması ve çokluğu bu görüşlerde tercih farklılığına sebep olmuştur: Bazı meselelerde Hanefî mezhebinde birden fazla görüş vardır. Bu görüşler içerisinde Hanefilerce bazıları diğerlerine tercih edilmiştir. Şirâzî, Hanefilerin bazı ıstılahlarını, mezhep içerisindeki kullanım şekillerine ve kastedilen manalarına tam bir vukûf gösterememiştir. Örneğin: Haber-i vahidin kıyasa aykırı olması durumunda haber-i vahid ile amel edilemeyeceği görüşü böyledir. Hanefiler kıyas kavramını birden fazla mana da kullanmışlardır. Şirâzî'nin Hanefiler, haber-i vahidin kıyasa aykırı olması durumunda kıyasın tercih edileceği

görüşünü benimsemişlerdir şeklindeki görüş nisbeti kıyas kavramının farklı anlamlarından sadece birine yönelik kısmen doğrudur.

b. Şirâzî'nin Hanefilerin görüşlerini özetle nakletmesi; özellikle yukarıda sözünü ettiğimiz bazı isnatlarda Şirâzî'nin tam isabet edememesinin en büyük sebebi ihtisardır. Çünkü o, konuları izah ederken fazla uzatmadığı gibi Hanefilere yaptığı isnatlarda çoğu zaman tafsilata girmemiştir. Hâlbuki bu meseleler Hanefî mezhebinde daha detaylı olarak ele alınmıştır.

Şirâzî'nin Hanefilere isnat ettiği bazı meseleler Hanefî mezhebi kaynaklarında daha detaylı anlatılmıştır buna bir örnek olarak mutlakin mukayyede hamli meselesini verebiliriz.

Şirâzî'nin bazen Hanefilere nisbet ettiği tek görüş olmayıp en az iki görüşün zikredildiği ve mezhep içerisinde Şirâzî'nin nisbetinin tercih edilmediği meseleye örnek olarak da emir meselesinde sebebiyetin vaktin sonuna taalluk ettiğini dolayısıyla vaktin başında kılınan namazın durumu hakkındaki ihtilafı zikredebiliriz.

3. Şirâzî'nin Hanefilere yönelik isnatlarındaki hata oranının az olmasının sebebi el-Lüma'daki isnatların -başka eserlerdeki isnatlara nazaran- hem sayıca az, hem de asıl konulardan oluşundandır, diyebiliriz.

4. Konumuzla ilgili meseleleri incelerken Şirâzî'nin el-Lüma'daki tertibiyle Hanefî usul kaynaklarının tertibinin birbirlerini tutmadığını gördük.

5. Son söz olarak; incelediğimiz el-Lüma'da Şirâzî'nin isnatlarının çoğunda isabet ettiğini, geriye kalan çok az bir kısmında da söz konusu isnatların bir aslının olduğunu, sadece bir tanesinde yanlışlığı, Hanefilere kasıtlı olarak yanlış bir isnatta bulunmadığını söyleyebiliriz. Bu vesileyle onun ilmî dürüstlüğüne, âdil ve insaf sahibi olduğunu, "bir mezhep diğer mezhebin kaynağından öğrenilmez" yargısını adeta boşa çıkardığını söylememiz abartı olmaz kanaatindeyiz.

## KAYNAKÇA

### KUR'AN-I KERİM

ÂMİDÎ, Ali b. Ebu Ali b. Muhammedb. Sâlim, **el-İhkâm fi Usuli'l-Ahkâm**, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, nşr: İbrahim el Acûz, y.y.

BÂKILLÂNÎ, Muhammed b. Tayyip b. Muhammed b. Cafer b. Kâsım el-Bâkılânî, **et-Takrib ve'l-İrşad es-Sağîr**, Thk: Dr. Abdulhamid b. Ali, Müessesetü'r-Risale, 2. Baskı 1998.

BEYZÂVÎ, Abdullâh b. Ömer b. Muhammedel Beyzâvî, **Minhâcü'l Usul İlâ İlmi'l Usûl**, (Dirase ve Tahkik: Abdulfettah Ahmed Kutub ed Dıhmisî). Yayın evi yok, 1. Baskı, b.t. 1996.

BUHARÎ, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, **el-Câmiu's-sahîh**.

CESSÂS, Ahmed b. Ali er-Razî el-Cessâs. **el-Fusûl fi İlmi'l Usûl**. Vizâratu'l Evkâf Ve'ş Şuûni'l İslâmiyye, 2.Baskı, b.t. 1993.

CÜVEYNÎ, İmâmu'l Haremeyn Ebu'l Meâli AbdulMelik b. Abdillâh b. Yusuf, **el-Burhan fi Usûli'l-Fıkh**, Darul kütüb'il İlmiyye.

DEBUSÎ, Ebu Zeyd ed-Debusî, **Takvimu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh**.

DUVEYHÎ, Ahmed b. Abdullâh Muhammeded Duveyhi, **İlmu Usûli'l-Fıkh Mine't-Tedvin ila Nihâyeti'l-Karni'r-Râbi'** el-Hicrî, Nşr, Câmiatu'l İmâm Muhammed b.Suud el-İslâmiyye,1.Baskı, 2006.

EL-BASRÎ, Muhammedb. Ali et Tayyip Ebu Hüseyin el Basrî, **el-Mu'temed fi Usulil Fıkh**, thk: Halil el Meysi, Dar'ul kütübi'l ilmiyye, 1. Baskı. b.t. 1403 h.

FELUSÎ, Mesud b. Musa, **Medresetü'l-Mütekellimin ve Menhecüha fi Dirâseti Usûl-i Fıkh**, Mektebetü'r- Rüşd, Riyad, 1. Baskı, b.t. 2004.

İBN KUDÂME, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el- Makdîsî, **Ravzatu'n- Nâzır ve Cennetü'l-Münâzır**, Talik: Şaban Muhammed İsmail, el-Mektebetü'l Mekkiyye, Mekke, 1. Baskı, 1998.

İBNU'L ESİR, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammedb. Abdülkerim, **el-Kâmil fi't-Târih**, Beyrut: Dâru Sâdır, b.t. 1979.

İBN EMİRÜ'L-HACC, Muhammedb. Muhammedb. Muhammedb. Hasan. ( İbnu emiri'l hâcc diye meşhurdur.) **et-Takrir ve't Tahbir Şerhu't Tahrir**, Daru'l kütübi'l ilmiyye, Beyrut, 1. Baskı, b.t. 1999.

İBNU'L HACİB, Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, **Muhtasarü Münteha's sül vel Emel fi İlmeyil Usul vel Cedel**, Dirase ve Tahkik: Nezir Hamadu, Daru İbn Hazm Beyrut, 1. Baskı, b.t. 2006.

HEYTO, Muhammed Hasan, **el-İmam eş- Şirâzî, Hayâtuhu ve Ârâuhu'l-Usûliyye**, Dâr'ul fikr, s. 4.

NEMLE, Abdulkerim Nemle, **El-Mühezzeb fi Usûl'il fikh'il-Mukâran**, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1. Baskı, b.t. 1999.

PEZDEVÎ, Ali b. Muhammedb. Hüseyin b. Abdulkerim b. Musa b. İsa b. Mücahid el Pezdevi, **Kenzu'l Vusûl ila Ma'rifeti'l Usûl**, Usulul Pezdevi diye meşhur olmuştur. Mektebetür Rüşd. Riyad ( el Kâfi şerhi ile birlikte, Dirase ve Tahkik: Fahreddin Seyyid MuhammedGanit) 2001.

RAZÎ, Fahreddin Muhammedb. Ömer el Hüseyin, **el-Mahsûl fi usuli'l fikh**, Dirâse ve Tahkik: Taha Cabir Feyyaz el Alvâni, Müessesetü'r Risâle.

SADRUŞŞERİA, Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd b. Sadrişşerîa es Sâni el Mahbûbî el Buhârî, **et-Tavzih ale't tenkîh**, thk: Said el Ebraş, Mektebetü Merzûk, Dimeşk, 1.Baskı, b.t. 2006.

SAYMERÎ, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Alî b. Muhammedes-Saymerî, **Kitâbu Mesâili'l-Hilaf fi Usûli'l-Fıkh**, thk: Abdülvahid Cehdani (doktora tezi), b.y, b.t. 1991.

SEMERKANDÎ, Muhammed b. Ahmed b. Ali Muzaffereddin es-Semerkindî, **Mizanü'l-Usûl fi Netâici'l-Usûl fi Usûli'l Fıkh**. 1.Baskı 1987. Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi (Doktora tezi) thk, Abdulmelik Abdurrahman es- Sa'dî.

SERAHSÎ, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammedb. Ebî Sehl Ahmed es Serahsî, **Usûlü's-Serahsi**, thk: Refik el Acem, Darul Marife, Beyrut, 1. Baskı, b.t. 1997.

SUBKÎ, Taceddin Abdulvehhab b. Takiyyüddin, **Tabakâtu' ş-Şâfiyyeti'l-Kübrâ**, Tahkik: Mahmud Muhammedet Tanahî- Abdülfettah Muhammedel Hulv, Dâru Hicr,2.Baskı, b.t. H.1413.

ŞEVKANÎ, Muhammedb. Ali b. Muhammedb. Abdullah, **İrşâdu'l-Fuhûl İla Tahkîki'- Hak Min İlmi'l Usûl**, Tahkik: Ahmed İnâye, Daru'l Kütübi'l Arabiyyi, 1. Baskı, 1999.

ZEHEBÎ, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammedb. Ahmed b. Osman, **Siyeru A'lamu'n-Nübelâ**, Dâru'l Hadis, Kahire, b.t. 2006.

ZUHAYLÎ, Vehbe Zuhayli, **Usûlü'l-Fıkhî'l islamî**, Darul fikr, Dimeşk/Suriye, 2.Baskı, b.t. 1998.