

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (İSLÂM HUKUKU)  
ANABİLİM DALI

HİCRÎ IV-V. ASIRLARDA İRAK-HORASAN'DA  
ŞÂFİ'Î FİKİH USÛLÜNÜN GELİŞİMİ

Doktora Tezi

Davut EŞİT

ANKARA- 2017

**T.C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (İSLÂM HUKUKU)**  
**ANABİLİM DALI**

**HİCRÎ IV.-V. ASIRLARDA İRAK-HORASAN'DA**  
**ŞÂFİ'Î FİKİH USÛLÜNÜN GELİŞİMİ**

Doktora Tezi

Davut EŞİT

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Osman TAŞTAN

Ankara- 2017

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (İSLÂM HUKUKU)

ANABİLİM DALI

Davut EŞİT

HİCRÎ IV.-V. ASIRLARDA İRAK-HORASAN'DA

ŞÂFİ'Î FIKİH USÛLÜNÜN GELİŞİMİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Osman TAŞTAN

Tez Jürisi Üyeleri

**Adı ve Soyadı**

Prof. Dr. Osman TAŞTAN (Danışman)

Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN

Prof. Dr. Ahmet YAMAN

Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER

Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR

**İmzası**



Tez Sınavı Tarihi: 14/12/2017

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**

**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. ( 28/12/2017)



**Davut EŞİT**

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ .....	IV
KISALTMALAR .....	VI
TRANSKRİPSİYON REHBERİ .....	VIII
GİRİŞ.....	1
I. KONUNUN ÖNEMİ .....	1
II. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI .....	6
III. LİTERATÜR.....	8

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### ‘İRÂK-‘HORÂSÂN BÖLGELERİNDEKİ ŞÂFİ‘Î FİKİH UŞÛLÜNÜN TARİHÎ VE FİKRÎ ARKA PLANI

GİRİŞ.....	16
I. TARİHÎ ARKA PLANDA ETKİLİ OLAN ŞAHSİYETLER .....	16
A. ŞÂFİ‘Î.....	16
B. ŞÂFİ‘Î’NİN ÖĞRENCİLERİ.....	21
1. Buveyfî .....	21
2. Kinânî .....	22
3. Muzenî .....	22
C. DÖRT MUHAMMED.....	23
1. Ebû ‘Abdillâh el-Mervezî .....	24
2. İbnu’l-Munzir .....	25
3. Ebû Ca‘fer et-‘Taberî.....	25
4. İbn Huzeyme .....	27
II. FİKRÎ ARKA PLANDA ETKİLİ OLAN ESERLER VE UŞÛL DÜŞÜNCESİNE KATKILARI	
A. ŞÂFİ‘Î’NİN UŞÛL ÇALIŞMALARI VE ANA HATLARI İLE UŞÛL DÜŞÜNCESİ...28	
1. Şâfi‘î’nin Uşûl Çalışmaları.....	28
2. Ana Hatları ile Şâfi‘î’nin Uşûl Düşüncesi.....	31
B. ŞÂFİ‘Î’NİN ÖĞRENCİLERİNİN ŞÂFİ‘Î FİKİH UŞÛLÜN GELİŞİMİNDEKİ YERİ VE UŞÛL ÇALIŞMALARI .....	39
C. DÖRT MUHAMMED’İN ŞÂFİ‘Î FİKİH UŞÛLÜNÜN GELİŞİMİNDEKİ YERİ.....	54

## İKİNCİ BÖLÜM

### HİCRÎ IV.-V. ASIRLARDA ‘İRÂK BÖLGESİNDEKİ ŞÂFİ‘Î FİKİH UŞÛLÜNÜN GELİŞİMİ

GİRİŞ.....	70
I. ‘İRÂK ŞÂFİ‘İLİĞİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ.....	70
A. ENMÂTÎ.....	72
B. İBN SUREYC.....	74
C. İBN SUREYC’İN ÖĞRENCİLERİ.....	77
1. İbnu’l-Kâşş et-Ṭaberî.....	77
2. İbn Ebî Hurayra.....	78
3. Ebû ‘Alî İbn Ebî Ḥayrân.....	78
4. Ebû ‘Alî et-Ṭaberî.....	79
5. İbnu’l-Kaṭṭân el-Bağdâdî.....	80
6. Ebû İshâk el-Mervezî.....	80
7. ‘İrâk Şâfi‘î Ekolünün Kurucusu: Ebû Ḥâmid el-İsferâyînî.....	83
II. ‘İRÂK BÖLGESİNİN ŞÂFİ‘Î FİKİH UŞÛLÜNE ETKİSİ.....	88
A. KELÂMÎ ETKİ.....	88
1. Mu‘tezile’nin Etkisi.....	88
2. Eş‘arî’nin Etkisi.....	96
3. Ṭarîkatu’l-Mutekellimîn’in Etkisi.....	98
B. CEDELÎ ETKİ.....	106
III. ‘İRÂKLİ ŞÂFİ‘İLERİN UŞÛL ÇALIŞMALARI.....	112
A. METİNLER.....	112
B. ŞERHLER.....	118
1. Ebû Bekr es-Şayrafi’nin <i>er-Risâle</i> Şerhi.....	118
2. Ebû Bekr el-Kaffâl eş-Şaşı’nin <i>er-Risâle</i> Şerhi.....	119
IV. ‘İRÂKLİ ŞÂFİ‘İLERİN UŞÛL DÜŞÜNCESİ.....	121
A. İBN SUREYC’İN UŞÛL DÜŞÜNCESİ.....	121
B. İBNU’L-KÂŞŞ ET-ṬABERÎ’NİN UŞÛL DÜŞÜNCESİ.....	132
C. EBÛ BEKR EL-ḤAFFÂF VE UŞÛL DÜŞÜNCESİ.....	141
1. Hayatı.....	141
2. <i>el-Aksâm ve’l-Ḥişâl</i> Adlı Eseri.....	142
3. Ebû Bekr el-Ḥaffâf’ın Uşûl Düşüncesi.....	145
D. EŞ‘ÂRÎ VE UŞÛL DÜŞÜNCESİ.....	157
1. Eş‘arî’nin Hayatı.....	157
2. Eş‘arî’nin Şâfi‘îler ile İlişkisi ve Fıkhî Mezhebî.....	158

3. Eş‘arî’nin Uşûl Düşüncesi.....	161
<b>E. MÂVERDÎ VE UŞÛL DÜŞÛNCESİ.....</b>	<b>176</b>
1. Hayatı.....	176
2. Mâverdî’nin Uşûl Düşüncesi.....	177

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

## HİCRÎ IV.-V. ASIRLARDA HORÂSÂN BÖLGESİNDEKİ ŞÂFİ‘Î FİKİH UŞÛLÜNÜN GELİŞİMİ

<b>GİRİŞ.....</b>	<b>238</b>
<b>I. HORÂSÂN ŞÂFİ‘İLİĞİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ .....</b>	<b>238</b>
A. ŞU‘LÛKÎ AİLESİ.....	241
B. İSMÂ‘İLÎ AİLESİ.....	242
C. EBU‘L-ĦASEN EL-MÂSERCİSÎ.....	244
D. EBÛ ZEYD EL-MERVEZÎ.....	245
E. HORÂSÂN ŞÂFİ‘Î EKOLÜNÜN KURUCUSU: EL-ĦAFFÂL EL-MERVEZÎ....	246
<b>II. HORÂSÂN BÖLGESİNİN ŞÂFİ‘Î FİKİH UŞÛLÜNE ETKİSİ .....</b>	<b>248</b>
A. EHL-İ ĦADİŞ ÇEVRELERİNİN ETKİSİ.....	248
B. EŞ‘ARİLİĞİN ETKİSİ.....	258
1. Eş‘arîliğin Şâfi‘î Mezhebindeki Yükselişi .....	258
2. Şâfi‘î-Eş‘arî Çatışması.....	267
<b>III. HORÂSÂNLI ŞÂFİ‘İLERİN UŞÛL ÇALIŞMALARI .....</b>	<b>283</b>
A. METİNLER.....	283
B. ŞERĦLER.....	288
1. Ebu‘l-Velîd en-Nîsâbûrî’nin <i>er-Risâle</i> Şerhi .....	288
2. Ebû Bekr el-Cevzekî’nin <i>er-Risâle</i> Şerhi.....	289
3. <i>er-Risâle</i> ’nin Son Şârihi Ebû Muhammed el-Cuveynî.....	290
<b>IV. HORÂSÂNLI ŞÂFİ‘İLERİN UŞÛL DÜŞÛNCESİ.....</b>	<b>295</b>
A. İBN ĦİBBÂN VE UŞÛL DÜŞÛNCESİ.....	295
B. BİR ŞÂFİ‘Î VE EŞ‘ARÎ SAVUNUCUSU OLARAK BEYĦAĦÎ VE ESERLERİNDE ŞÂFİ‘Î’NİN UŞÛLÜ .....	305
C. İBN FÛRAK’IN UŞÛL DÜŞÛNCESİ.....	330
<b>SONUÇ .....</b>	<b>348</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>357</b>
<b>ÖZET.....</b>	<b>382</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>383</b>

## ÖNSÖZ

Fıkhî uşûlü İslâmî ilimler arasında erken dönemde ortaya çıkan bir ilimdir. Bu alanda günümüze ulaşan ilk tedvin Şâfi'î'ye (v. 204/820) ait olsa da bu ilmin kökenleri Şâfi'î'den önceki dönemlere kadar uzanmaktadır. Ancak fıkhî uşûlünün kurumsallaşması ve gelişmesi Şâfi'î'den sonraki dönemlerde gerçekleşmiştir. Fıkhî uşûlü farklı mezhepleri benimseyen bilginlerin katkısı ile gelişmiştir. Fıkhî uşûlünün gelişimine katkı sağlayan bilginlerin mezhebî kimlikleri birbirinden farklılık arz etmektedir. Bu alanda Şâfi'îler, Hanevîler, Mâlikîler ve Hanbelîler başta olmak üzere farklı fıkhî mezheplere mensup bilginler olduğu gibi Mu'tezile ve Eş'arî mezhebine mensup farklı kelâm fırkalarına mensup bilginler de eserler kaleme almışlardır. Farklı mezheplere ve fırkalara mensup bu bilginlerin fıkhî uşûlünün gelişimini etkiledikleri muhakkaktır. Bu etkiyi ortaya çıkarmak ve takip etmek Şâfi'î'den sonra fıkhî uşûlü hareketliliğini araştırmakla mümkündür. Fıkhî uşûlünün kökenleri ve gelişimine ilişkin çağdaş çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar belli bir mezhebi merkeze almaktan ziyade genel olarak fıkhî uşûlünün gelişimini konu edinmektedir. Biz ise çalışmamızda Şâfi'î mezhebini merkeze alarak fıkhî uşûlünün gelişimini araştırdık. Şâfi'î mezhebini merkeze almamızın nedeni, fıkhî uşûlünün ortaya çıkmasında ve gelişmesinde Şâfi'îlerin katkılarının yoğun olmasından kaynaklanmaktadır. Şâfi'î mezhebini merkeze alarak yaptığımız bu çalışma öncelikli olarak birkaç amacı içermektedir

- a. Şâfi'î'nin uşûl düşüncesinin erken dönemdeki etkilerini tespit etmek
- b. Şâfi'î'den sonra Şâfi'î fıkhî uşûlünün gelişimini irdelemek
- c. Şâfi'î mezhebini farklı bölgelere yayılması ile beraber Şâfi'î fıkhî uşûlünün geçirdiği değişim, dönüşüm ve farklılaşmayı ortaya çıkarmak

Fıkhî bir mezhebin yaklaşık iki asırlık tarihini, fıkhî uşûlünü merkeze alarak çalışmanın getirdiği zorlukları aşma, ciddi düzeyde bir akademik danışmayı gerektirdiği



izahtan varestedir. Bu bağlamda şüphesiz en önemli katkıyı; tezin başlığını, ana yapısını ve sınırlarını belirleme noktasında ufuk açıcı yönlendirmelerinden son derece istifade ettiğim Danışmanım Prof. Dr. Osman TAŞTAN Hocamdan gördüm. Kendisinin akademik perspektif kazandırmaya dönük büyük bir özveriyle yaptığı titiz-nitelikli eleştirileri ve ilmi değerlendirmeleri beni cesaretlendirmiş ve tezin bu aşamaya gelmesini mümkün kılmıştır. Bundan dolayı saygıdeğer Hocama teşekkürlerimi sunuyorum.

Doktora ders dönemi ve sonrasında ilmi yetkinliğinden ve birikiminden istifade etme fırsatı bulduğum ve ayrıca tez izleme komitesinde de bulunmak suretiyle çalışmaya katkısını esirgemeyen muhterem Prof. Dr. İbrahim Çalışkan Hocama; tez izleme komitesinde yer alan ve farklı bakış açılarından yaklaşma konusunda önemli uyarı ve tespitlerde bulunan saygıdeğer Hocam Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber'e teşekkür etmeyi borç biliyorum. Çalışmamızı okuyarak önemli katkılar sunan Yrd. Doç. Dr. Yusuf Eşit, Yrd. Doç. Abdulkadir Tanış, Ar. Gör. Dr. Hadi Ensar Ceylan, Öğr. Gör. Hatice Alsaç ve Ar. Gör. Yusuf Duman'a teşekkür ediyorum. Son olarak kıymetli aileme ve Hakkari'nin zor şartlarında beni sabırla teşvik eden, bana destek olan sevgili eşim Zeynep'e teşekkür ediyorum.

Davut Eşit

## KISALTMALAR

<b>b.</b>	: ibn/bin
<b>bnt.</b>	: bint
<b>bkz.</b>	: bakınız
<b>c.</b>	: cilt
<b>cc.</b>	: celle celâhuh
<b>çev.</b>	: çeviren
<b>der.</b>	: derleyen
<b>edt.</b>	: editör
<b>DİA.</b>	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
<b>DİB.</b>	: Diyanet İşleri Başkanlığı
<b>h.</b>	: hicrî
<b>haz.</b>	: hazırlayan
<b>H.z.</b>	: Hazreti
<b>Isesco</b>	: Islamic Educational Scientific and Cultural Organization
<b>İsam</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
<b>m.ö.</b>	: milattan önce
<b>M. Ü.</b>	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
<b>nr:</b>	: numara

- nşr.** : neşreden
- ra.** : radiyallâhu anh
- r.anh.** : radiyallâhu anhum
- rhm.** : rahimehullâh
- s.** : sayfa
- sav.** : sallallâhu aleyhi ve sellem
- ö.** : ölüm
- TDV.** : Türkiye Diyanet Vakfı
- ty.** : basım tarihi yok
- thk.** : tahkik eden
- v.** : vefâtı
- vb.** : ve benzeri
- vd.** : ve diğerleri
- vr.** : varak
- y.y.** : yayın yeri yok

## TRANSKRİPSİYON REHBERİ<sup>1</sup>

أ : E-e, A-a

إ : İ-i

أ : U-u

ع : ’

ب : B-b

ت : T-t

ث : Ş-ş

ج : C-c

ح : Ğ-ğ

خ : Ğ-ğ

د : D-d

ذ : Z-z

ر : R-r

ز : Z-z

س : S-s

ش : Ş-ş

ص : Ş-ş

<sup>1</sup> Bu rehber, büyük ölçüde *DİA* transkripsiyon maddesi esas alınarak hazırlanmıştır. Bkz. İsmail Durmuş, “Transkripsiyon”, *DİA*, İstanbul 2012, XLI/308.

ڊ ڊي : D-d

ٽ ٽي : T-t

ظ ڙي : Z-z

ع : ‘

غ ڱي : Ġ-ġ

ف ڦي : F-f

ق ڦي : K-k

ڪ ڪي : K-k

ل لي : L-l

م مي : M-m

ن ڻي : N-n

ه هي : H-h

و وي : V-v

ي ڀي : Y-y

آ آي : Â-â

ؤ ڙي : Ū-û

ي ڀي : Î-î

ا اي : e, a

ي ڀي : i

í : u



# GİRİŞ

## I. KONUNUN ÖNEMİ

Fıkıh ve fıkhî uşûlü ilminin birçok farklı tanımı yapılmıştır.<sup>2</sup> Fıkıh ilmini en genel anlamda “şer‘î-‘ameli hükümlerin bilgisi” olarak tanımlamak mümkündür.<sup>3</sup> Fıkıh uşûlü ilmi ise fıkhın delilleri, kaynağı ve dayanağı, fiqhî istinbât nazariyesi olarak tanımlanmaktadır.<sup>4</sup> Fıkıh ilmini genel olarak furû‘ ve uşûl olarak iki kısma ayırdığımızda fıkhın pratik ve uygulama kısmı furû‘ ilmi ve bu kısmın teorik/nazariye kısmı ise uşûl ilmi olmaktadır. Fıkıh uşûlü furû‘u’l-fıkhın aşlı, kaynağı veya furû‘u’l-fıkhın üretildiği bir alan olarak değerlendirilmektedir. Fıkıh ve fıkhî uşûlü arasında kurulan bu organik ilişki klasik uşûl düşüncesinin genel bakış açısıdır. Uşûl ve furû‘ arasındaki klasik bakış açısını özetleyenlerden birisi Şâfi‘î uşûlcü İmâmu’l-Harameyn el-Cuveynî (v. 478/1085)’dir. İmâmu’l-Harameyn el-Cuveynî furû‘ ve uşûl arasında güçlü bir ilişki olduğunu, furû‘nun uşûle bağlı olduğunu ve mezheplerin varlık sınavlarının (imtiyhân) sahip olduğu uşûle bağlı olduğunu ifade etmektedir.<sup>5</sup> O açık bir şekilde furû‘un uşûlden türediğini ifade ederek uşûlü, furû‘u’l-fıkhın üretildiği bir alan olarak değerlendirmektedir. Ona göre uşûl ilminde derinleşmeden furû‘ ilmine dalan kimsenin durumu lafızları nakletmek ve kitapları taşımaktan

<sup>2</sup> Fıkıh uşûlü ilminin farklı tanımları için bkz. A.Cüneyt Köksal, *Fıkıh Uşûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, İsam Yayınları, İstanbul 2008, s. 85-96.

<sup>3</sup> Ebu’l-Muzaffer Manşûr b. Muhammed b. ‘Abdilcebbar es-Sem‘ânî (v. 489/1096), *Qavâti‘u’l-Edille fi‘l-Uşûli‘l-Fıkh*, thk. ‘Abdulâh Hâfız Ahmed el-Hukmi, Mektebu’t-Tevbe, Riyâd 1998/1319, I/9; Faḥruddîn Muhammed b. ‘Umer b. el-Huseyn er-Râzî (v. 606/1209), *el-Maḥsûl fi‘l-İlmi-Uşûli‘l-Fıkh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-‘Ulvânî, Muessesetu’r-Risâle, Beyrût 1996/1416, I/78-79; Ebû Naşr Tâcuddîn İbnu’s-Subkî ‘Abdulvehhâb b. ‘Alî b. ‘Abdilkâfi es-Subkî (v. 771/1370), *Cem‘u’l-Cevâmi‘ fi‘l-İlmi Uşûli‘l-Fıkh*, thk. ‘Ukeyle Huseyn, Dâru İbn Hâzım, Beyrût 2011/1436, s. 209.

<sup>4</sup> Sem‘ânî, I/9; Faḥruddîn er-Râzî, *el-Maḥsûl*, I/78-79; Ebû Muhammed Cemâluddîn ‘Abdurrahîm b. el-Hasen el-İsnevî (v. 772/1370), *Nihâyetu’s-Sûl Şerḥu Minhâcu’l-Vusûl fi‘l-İlmi‘l-Uşûl*, Dâru’l-Kutubi‘l-‘İlmiyye, Beyrût 1999, s.5; ‘Abdulvahhâb İbrâhîm Ebû Suleymân, “et-Tanzîru‘l-Uşûli ve Taḥbîkâtuh ‘inde’l-İmâmi’s-Şâfi‘î”, *el-İmâm eş-Şâfi‘î Faḳîhen ve Muctehiden*, Dâru’t-Takrîb Beyne’l-Mezâhibi‘l-İslâmiyye; Isesco, Maleyza 2001/1422, s.155.

<sup>5</sup> İmâmu’l-Harameyn Ebu’l-Me‘âlî Ruknuddîn ‘Abdumelik b. ‘Abdillâh b. Yûsuf el-Cuveynî (v. 478/1085), *el-Burhân fi‘l-Uşûli‘l-Fıkh*, thk. ‘Abdulazîm ed-Dîb, Dâru’l-Vefâ, Mısır 2012/1433, II/654.

ibarettir.<sup>6</sup> Dolayısıyla İmâmu'l-Haremeyn el-Cuveynî'nin düşüncesinde furû'u'l-fıkh melekesi uşûl ilmine bağlıdır ve uşûl olmadan furû'u'l-fıkhı üretmek mümkün değildir. Cuveynî'nin bu yaklaşımına benzer başka değerlendirmeler de bulunmaktadır. Hanefî usûlcü Kirmâstî (v. 900/1494) ise, şer'î-fer'î hükümlerin dayanağı ve üretildiği (*istinbât*) deliller olan *Kitâb*, *sünnet* ve *icmâ'*ın fıkh uşûlünün konusu olduğunu belirtmektedir.<sup>7</sup> Hanbelî usûlcülerden Ebû Ya'lâ el-Ferrâ' (v. 458/1066) da, fıkhî meselelerin dayanağı olarak nitelediği fıkh uşûlünün furû'u incelenmeden öğrenilebilecek bir ilim olmadığını ifade etmektedir.<sup>8</sup> Ona göre, furû'u'l-fıkhı bilmeyen kişinin uşûl ilmi için gerekli olan *istidlâl* yöntemini yeterince bilmesi söz konusu değildir.<sup>9</sup> İsnevî ise, uşûl ilminin öneminden bahsederken bu ilmin şer'î hükümlerin, fetvaların kaide ve esası olduğu yorumunu yapmaktadır.<sup>10</sup> Görüldüğü gibi yukarıda yaptığımız alıntılar klasik teorinin bakış açısına göre fıkh ve fıkh uşûlü arasındaki ilişkiyi özetlemektedir.

Modern dönemde klasik teorinin bu bakış açısına çeşitli itirazlar yapılmıştır. Fıkh literatürünün bir parçası olan teorik (fıkh uşûlü) çalışmaların pratik (furû'u'l-fıkh) çalışmalardan sonra ortaya çıkması gerekçesinden hareketle, fıkh uşûlü ile furû'u'l-fıkh arasında ilişkiye dair ileri sürülen klasik teorinin sorgulanmasına zemin hazırlamıştır.<sup>11</sup> Ancak klasik teorinin bakış açısına göre fıkh üreten fakîh, fıkhî istidlâl yöntemini açık bir şekilde ortaya koymamış olsa da onun zihninde fıkhını ürettiği bir uşûlü vardır. 'Abdulvahhâb İbrâhîm'in de ifade ettiği gibi, fıkh ve fıkh uşûlü arasında birbirinden ayrılması mümkün

<sup>6</sup> İmâmu'l-Haremeyn el-Cuveynî, *Muğîâu'l-Halk fî Tercîhi'l-Şerhi'l-Hak*, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrût 2003/1424, s. 65; Benzer değerlendirmeler için bkz. Ebu'l-Hasen Takıyuddîn 'Alî b. 'Abdilkâfi es-Subkî (v. 756/135); Tâcuddîn es-Subkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1995/1416, III/206.

<sup>7</sup> Sinânuddîn Yûsuf b. Huseyn el-Kirmâstî (v. 900/1494), *el-Vecîz fî'l-Uşûl*, thk. Muştafa Maħmûd el-Ezherî, Dâru İbn 'Affân; Dâru İbni'l-Kayyim, Kâhira 2008/1429, s. 23.

<sup>8</sup> el-Kâdî Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn el-Ferrâ' el-Bağdâdî el-Hanbelî (v. 458/1066), *el-'Udde fî Uşûli'l-Fıkh*, thk. Ahmed b. 'Alî b. Seyr b. el-Mubârekî, Riyâd 1993, I/70.

<sup>9</sup> Ferrâ', I/70.

<sup>10</sup> İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl*, s. 5.

<sup>11</sup> Schacht, fıkh uşûlü ilminin bir parçası olan hukuk nazariyesinin, fıkhî mezhebin müsbet/pratik/furû' doktrini ile olan ilişkisinin pek az olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş (An Introduction to İslâmic Law)*, çev. Mehmet Dağ; Abdulkadir Şener, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986, s.69-70.



olmayan kuvvetli bir ilişki vardır.<sup>12</sup> Ona göre, her ne kadar sonraki dönemlerde telif ve nazariye bakımından fıkıh ve fıkıh uşûlü birbirinden ayrılmış olsa da uşûlsüz bir fıkıh ve fıkıhsız bir uşûlü tasavvur etmek mümkün değildir.<sup>13</sup> İlimlerin tabii seyri dikkate alındığında her ilmin neşet ettiği ilimden bağımsız müstakil bir ilim haline gelmesi doğaldır. Bu durum iki ilim arasında mutlak kopuşa işaret etmemektedir. Nitekim fıkıh uşûlünün bağımsız bir ilim haline geldiği dönemde bu alana dair eser kaleme alan İmâmu'l-Ĥarameyn el-Cuveynî fıkıh uşûlünün üç temel saç ayağından birinin fıkıh olduğunu ifade etmektedir.<sup>14</sup> Ona göre, fıkıhın kendisi uşûlün medlûlüdür ve delil olmadan medlûle ulaşmak mümkün değildir.<sup>15</sup> İmâmu'l-Ĥarameyn el-Cuveynî'nin *el-Burhân* adlı eseri üzerine şerh yazan Ebyârî (v. 618/1221) de, eserinde fıkıh ve fıkıh uşûlü arasındaki ilişkiye “*uşûl ilmi öğrenilmeden furû' ilmini öğrenmenin doğru olmayacağı*” ifadesini kullanarak dikkat çekmektedir.<sup>16</sup> Aynı şekilde, ilimlerin tabii seyri dikkate alındığında her ilmin oluşum ve gelişim sürecinde konu, kapsam, düzen ve yöntem olarak farklılaşması doğal kabul edilmelidir. Bu durum her bir ilmin zamanla icra ettiği fonksiyonun farklılaşması ile ilişkilidir. Çünkü ilimlerin gelişimini etkileyen birçok faktör söz konusudur. Fıkıh uşûlünün müstakil bir ilim olarak ortaya çıktığı döneme kadar fıkıh ve fıkıh uşûlü aynı edebî ürünler içinde bazen de müstakil ürünler olarak işlenmiştir. Fıkıh edebiyatına dair elimizdeki ilk örneklerle bakıldığında fıkıh ve uşûlünün aynı eserler içinde işlendiğini bazen de fıkıh uşûlünün herhangi bir konusunun müstakil eserlerde işlendiğini görmek mümkündür. Bedir'in tespitine göre, fıkıh uşûlünün kavram, iç düzen ve

<sup>12</sup> 'Abdulvahhâb İbrâhîm, s.153.

<sup>13</sup> 'Abdulvahhâb İbrâhîm'e göre, hicrî ilk dört yüz yılda fıkıh ve uşûlü arasındaki güçlü ilişki devam etmiş ancak sonraki dönemlerde bu iki ilim arasında ayrışma yaşanmıştır. Ona göre içtihad kapısının kapanması fıkıh ve uşûlü ayrışmasının derinleşmesine büyük bir etki yapmış ve zamanla fıkıh uşûlü hedeflerinden ve maksatlarından uzaklaşarak cedelî bir araç haline gelmiştir. 'Abdulvahhâb İbrâhîm'in fıkıh ve fıkıh uşûlü arasındaki ilişkinin son kertede fıkıh uşûlünün ortaya çıktığı maksadın dışında işlevsiz bir hale geldiği iddiasında bulunmaktadır. 'Abdulvahhâb İbrâhîm'in bu iddiası ayrı bir tartışma konusu olmakla beraber ilimlerin birbirinden bağımsız disiplinler olarak gelişmesini, ilimlerin tabii seyri içinde değerlendirmek gerekmektedir. 'Abdulvahhâb İbrâhîm, s.153-154.

<sup>14</sup> İmâmu'l-Ĥarameyn el-Cuveynî, *el-Burhân*, I/74.

<sup>15</sup> İmâmu'l-Ĥarameyn el-Cuveynî, *el-Burhân*, I/74.

<sup>16</sup> Ebu'l-Ĥasen Şemsuddîn 'Alî b. 'İsmâ'il b. 'Ali b. Ĥasen b. 'Atıyye el-Ebyârî (v. 618/1221), *et-Taĥkîk ve'l-Beyân fî Şerhi'l-Burhân fî Uşûli'l-Fıkh* thk. 'Alî b. 'Abdirrahmân Bessâm el-Cezâirî, Dâru'd-Diyâ', Kuveyt 2011/1432, I/239.

konuları ile müstakil bir ilim haline gelmesi hicrî dördüncü yüzyılın başlarına denk gelmektedir.<sup>17</sup> Dolayısıyla her ne kadar fıkıh uşûlü fıkıh ilminden bağımsız bir disiplin haline gelmiş olsa bile fıkıh uşûlünün gelişimini irdelemek aynı zamanda fıkıhın da gelişimini irdelemeyi gerektirmektedir. Kal‘acî’nin de belirttiği üzere fıkıh uşûlünün oluşum ve gelişimi fıkıh ile paralellik arz etmektedir.<sup>18</sup> Bundan dolayı fikhî bir mezhebin uşûl gelişimini incelemek esasında mezhebin kendi yapısını irdelemektir. Bunun da ötesinde, fikhî bir mezhep; tarihi, uşûlü, furû‘u, ret ve savunma (cedel, hilâf) kültürü ile bir bütündür. Bu bütünün her bir parçası birbiri ile ilişkili olup hepsi bir arada mezhebin karakterini oluşturmaktadırlar. Ancak bu parçalar arasında mezhebin kimliğini en iyi yansıtan fıkıh uşûlüdür. Çünkü fıkıh uşûlü bir mezhebin dayanağı, metodolojisi ve mantığıdır. Dolayısıyla bir mezhebin felsefesini en iyi yansıtan onun temelini oluşturan uşûl sistemidir. Bu sistemin anlaşılması, mezhebin anlaşılmasında da büyük önem arz etmektedir. Bu sebeple fıkıh uşûlü merkezli olarak yaptığımız bu çalışma Şâfi‘î mezhebinin genel gelişimini ortaya koyması bakımından da önemlidir.

Şâfi‘î fıkıh uşûlünün gelişimini irdelemek Şâfi‘î’den sonra yetişen uşûl bilginlerini, onların eserlerini ve uşûl düşüncelerini irdelemeyi beraberinde getirmektedir. Eserleri günümüze ulaşan ancak uşûl düşüncesi herhangi bir akademik araştırmaya konu olmayan bilginlerin uşûl düşüncelerini tespit etmek fıkıh uşûlünün gelişimini takip etmek açısından kayda değerdir. Bu aynı zamanda tarihsel dönemler içinde Şâfi‘î fıkıh uşûlünün tartışma konularını tespit etmek, mezhep içindeki farklı görüşleri belirlemek demektir. Mezhebin zamanla oluşan iç dinamiklerinin fıkıh uşûlüne etkisini de belirlemek fıkıh uşûlünün gelişimini anlamak için önemlidir. Mezhebi benimseyen bilginlerin hadîs, hilâf, kelâm, felsefe, cedel, mantık vb. ilimleri ile ilgilenmesi fıkıh uşûlünün gelişim seyrini etkilemiştir.

<sup>17</sup> Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber’in Otoritesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, s. 15.

<sup>18</sup> Muhammed Revvâs Kal‘acî, “Te’sisu’s-Şâfi‘î ‘İlme Uşûli’l-Fıkh”, *el-İmâm eş-Şâfi‘î Fakîhen ve Muctehiden*, Dâru’t-Takrîb Beyne’l-Mezâhibi’l-İslâmiyye; Isesco, Malezya 2001/1422, s. 203.

Mezhep içinde fıkıh dışında farklı ilimler ile ilgilenmekten kaynaklanan farklı eğilimlerin fıkıh uşûlünü nasıl etkilediği araştırılmaya değer bir konudur. Bunun yanında mezhebin dışında oluşan faktörlerin mezhep içinde fıkıh uşûlünün gelişiminde de etkili olabileceği akla gelen bir husustur. Özellikle Mu‘tezile kelâmcılarının fıkıh uşûlü ile ilgilenmeleri ve fıkıh uşûlü alanında eserler yazmaları Şâfi‘î fıkıh uşûlünün gelişimini etkileyen en önemli dış faktörlerdendir. Kelâmcıların fıkıh uşûlü alanında eserler yazmaları ile beraber fakîhlerin fıkıh uşûlü yönteminden farklı olarak geliştirdikleri yeni yöntemin Şâfi‘î fıkıh uşûlünün gelişimine etkisi önemle üzerinde durulması gereken bir konu olduğunu düşünüyoruz. Kelâmcıları fıkıh uşûlü alanında eser yazmaya iten sebeplerin neler olduğu tespit edilmelidir. Bu noktada kelâmcıların yöntemi ile fakîhlerin yönteminin mahiyetine ilişkin çağdaş dönemde yapılan tartışmaları irdelenmek ve bu iki yöntemin Şâfi‘î fıkıh uşûlündeki etkisini tespit etmek araştırılmaya değer konulardır. Eş‘arîliğin Mu‘tezile’ye alternatif bir kelâm anlayışı ile ortaya çıkması ve Şâfi‘î mezhebindeki yükselişi Şâfi‘î fıkıh uşûlünün gelişimini etkilemiştir. Eş‘arîlik ve Mu‘tezile arasındaki kelâmî mücadele sadece kelâm alanı ile sınırlı olmamıştır. Bu mücadele fıkıh uşûlü alanına da sirayet etmiştir. Bu minvalde Eş‘arîler fıkıh uşûlü konularında da Mu‘tezile’ye alternatif olma çabası içinde olmuşlardır. Şâfi‘î mezhebinde güçlü bir temsiliyete sahip olan Eş‘arîlerin bu çabasının Şâfi‘î fıkıh uşûlündeki etkisini incelemek gerekmektedir. Çünkü Eş‘arîlerin mezhep içindeki varlığı önemli kırılmalara ve krizlere neden olmuştur. Bu kırılmaları ve krizleri tespit etmek fıkıh uşûlünün gelişimini anlamak için önemlidir.

Fıkıh uşûlü birçok ilimle ilişkilidir. Kelâm, furû‘u’l-fıkıh ve Arap dili fıkıh uşûlünün dayandığı üç temel ilim olarak kabul edilmektedir.<sup>19</sup> Cedel ve hılâf ilmi ise fıkıh uşûlünün alt

<sup>19</sup> Bu değerlendirmeler için bkz. İmâmu’l-Harameyn el-Cuveynî, *el-Burhân*, I/73.

disiplinleri olarak değerlendirilmektedir.<sup>20</sup> Fıkıh uşûlünün gelişimi bu ilimler ile olan irtibatını göz ardı ederek takip etmek mümkün görünmemektedir.

## II. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI

Çalışmamızda tarihî ve coğrafi olmak üzere iki tür sınırlandırma yapılmıştır. Çalışmamızın konusu olan Şâfi'î fıkıh uşûlünün gelişimini tarihsel olarak hicrî IV. asır ile başlatıp hicrî V. asrın ilk yarısı ile sınırlı tuttuk. Çalışmamızı bu tarih aralığı ile sınırlandırmamızı gerekli kılan birkaç husus vardır. Hicrî III. asır Şâfi'îliğin kurucu imamı olan Şâfi'î ve ilk nesil ile ikinci nesil Şâfi'îlerin yaşadığı dönemdir. Bu dönemin fıkıh uşûlü açısından en önemli özelliği Şâfi'î'nin uşûl düşüncesinin şekillenmesi ve bu düşüneyi yansıtan eserlerin ortaya çıkmasıdır. Şâfi'î'den sonra ilk nesil ve ikinci nesil Şâfi'îlerin fıkıh uşûlü çalışmalarına katkı sunmuşlardır. Mezheplerin farklı bölgelere yayılması, yazılı metinlerin üretilmesi ve mezhebin sahip olduğu fikrî yapının sistematize edilmesi olarak görülen teşekkül dönemi mezhebin karakteristik yapısı hakkında genel değerlendirmelerin yapılmasını sağlasa da bu yapı üzerinden mezhebin tanımlanmasında sınırlı içerik sunmaktadır.<sup>21</sup> Bu içerik sadece mezhebin ilk tezahürleri olarak karşımıza çıkmakta ve mezhebin tarihsel süreçte geçirdiği değişim, dönüşüm, farklılaşma ve önemli kırılmaları izlemeye imkan vermemektedir.<sup>22</sup> Bundan dolayı süreç merkezli olarak mezheplerin gelişimi irdelendiğinde mezheplerin tarihsel süreçte geçirdikleri evrimi takip etme imkanı olmaktadır. Mezheplerin yayıldığı bölgelerdeki tezahürleri ve farklı kimlikteki bilginlerin mezhebin gelişimine etkisi, mezhebin ilk görüntüsü olan oluşum döneminden sonra onun yapısını ortaya koymak bakımından önemlidir. Şâfi'îliğin fıkıh uşûlü açısından geçirdiği evrimi takip etmek,

<sup>20</sup> İbn Haldûn fıkıh uşûlü ilmini incelediği yerde cedel ve hilafıyyât ilimlerini fıkıh uşûlünün alt başlığı olarak ve fıkıh uşûlü ile ilişkili olan ilimler olarak zikretmektedir. Ebû Zeyd Veliyyuddîn 'Abdurrahmân b. Muḥamed İbn Haldûn (v. 808/1406), *Muḳaddime*, çev. Halil Kendir, Yeni Şafak, Ankara 2004, I/632-637.

<sup>21</sup> Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013. s. 54.

<sup>22</sup> Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, s. 54.

teşekkül döneminden sonraki görünüşünün fortoğrafını çekmekle mümkündür. Bundan dolayı çalışmamızı Şâfi'î fıkḥının oluşum döneminden yani hicrî IV. asırla başlatmayı uygun gördük. Hicrî III. asır ise Şâfi'î fıkḥ uşûlüne kaynaklık ettiği için bu dönemi birinci bölümde ele aldık. Çalışmamızı tarihsel olarak hicrî V. asrın ilk yarısı ile bitirmemizi gerekli kılan neden ise hicrî V. asrın ikinci yarısı ve VI. asrın başları Şâfi'î fıkḥ uşûlünde yeni bir döneme denk düşmektedir. Bu dönemi, Şâfi'î fıkḥ uşûlünün olgunlaşma dönemi olarak nitelemek mümkündür. Bu dönemde yetişen uşûl bilginlerinin uşûl düşüncesi müstakil olarak birçok akademik çalışmaya konu olmuştur.<sup>23</sup> Bundan dolayı çalışmamızı hicrî V. asrın ilk yarısı ile sınırlandırmayı uygun gördük. Çalıştığımız bu dönem, Şâfi'î fıkḥ uşûlü çerçevesinde müstakil olarak derinlikli bir çalışmaya konu olmuş değildir. Bu dönemin aydınlatılması aynı zamanda olgunlaşma döneminde gelişen fıkḥ uşûlünün kökenlerini tespit etme ve kendinden önceki dönemle olan irtibatını belirlemek açısından önemlidir.

Çalışmamızı coğrafi olarak 'Irâk ve Ḥorâsân bölgeleri ile sınırlı tutmamızı gerekli kılan husus, Şâfi'î fıkḥının mekansal olarak gelişim seyri ile ilintilidir. Şâfi'î fıkḥı Mısır merkezli olarak ortaya çıkmış ve tarihsel süreçte 'Irâk ve Ḥorâsân bölgelerine intikal etmiştir. Şâfi'î fıkḥının her iki bölgeye intikal etmesi ile beraber ana akım Şâfi'îlik 'Irâk ve Ḥorâsân bölgelerinde sürdürülmüştür. Bundan dolayı çalışmamızı Şâfi'îliğin gelişimine paralel olarak 'Irâk ve Ḥorâsân bölgesi ile sınırlandırdık.

<sup>23</sup> Bu dönemdeki uşûl bilginlerinin uşûl düşünceleri üzerinde yapılan bazı çalışmalar şunlardır: Mehmet Macit Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyas Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2016; Bessâm İsmâ'î Mahmûd Melkâvî, *Menhecû'l-İmâm 'Abdilmelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf el-Cuveynî min Hilâli Kitâbih el-Burhân fî Usûli'l-Fikh*, Âlu'l-Beyt Üniversitesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ürdün, 2000; Mübariz Cemalov, *Cüveynî'nin İctihâd Anlayışı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2001; Tuba Erkoç, *Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Emir ve Nehiy Hakkındaki Görüşleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2011; Sebahattin Erkmén, *Haneî ve Şâfi'î Usûlcülerin Sünnet Anlayışı: Debûsî ve Sem'ânî Örneği*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2013; Beyza Önal, *Debûsî ve Sem'ânî'de Ahad Haber (Takvîmü'l-Edille ve Kavâtü'u'l-Edille Çerçevesinde)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2016; Metin Yiğit, "Gazzâlî'nin Usûl-i Fikḥa Katkıları", *900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî Sempozyumu*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012; Soner Duman, "İslâm Hukuk Metodolojisinde İmâm Gazzâlî'nin Maslahat Düşüncesine Katkıları," *900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî Sempozyumu*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012.

### III. LİTERATÜR

Çalışmamıza kaynaklık eden temel eserleri genel olarak üç kısma ayırmak mümkündür. Birinci kısım fıkıh uşûlünün tarihsel gelişimine ilişkin bulguların yer aldığı tarihî kaynaklardır. Bu kaynakların büyük bölümü biyografik çalışmalardır. Bu çalışmalar arasında İbn Ebî Hâtim er-Râzî'nin (v. 327/938) *Âdâbu's-Şâfi'î*<sup>24</sup>, Âbûrî'nin (v. 363/974) *Menâkıbu's-Şâfi'î*<sup>25</sup>, İbnu'n-Nedîm'in (v. 438/1046- 47?), *el-Fihrist*<sup>26</sup>, Beyhakî'nin (v. 458/1066) *Menâkıbu's-Şâfi'î*<sup>27</sup>, 'Abbâdî'nin (v. 458/1066) *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'îyye*<sup>28</sup> ve Şîrâzî'nin (v. 476/1083), *Tabakâtu'l-Fukahâ'* adlı eserleri<sup>29</sup> klasik dönemde çalışmamıza kaynaklık eden tarihî kaynaklardır. Klasik dönemden sonra Şâfi'î tabakât literatüründe eserler kaleme alan bilginlerden İbnu's-Şalâh (v. 643/1245)<sup>30</sup>, Nevevî (v. 676/1277),<sup>31</sup> Fahrüddûn er-Râzî (v. 606/1209)<sup>32</sup>, İbn Kâdî Şuhbe (v. 851/1447),<sup>33</sup> İsnevî (v. 772/1370)<sup>34</sup>, İbn Keşîr (v. 774/1373),<sup>35</sup> Tâcuddîn es-Subkî (v. 771/1370)<sup>36</sup>, İbnu'l-Mulak্কın'ın<sup>37</sup> (v. 804/1401) eserleri de çalışmamıza kaynaklık etmiştir. Bu eserler dışında hadîs alanında yazılan ricâl kitapları,

<sup>24</sup> Ebû Muhammed 'Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs İbn Ebî Hâtim er-Râzî (v. 327/938), *Âdâbu's-Şâfi'î ve Menâkıbuh*, thk. 'Abdulgânî 'Abdulhâlik, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2003/1423.

<sup>25</sup> Ebu'l-Hasen Muhammed b. el-Huseyn b. İbrâhîm b. 'Âsım es-Sicistânî el-Âbûrî (v. 363/974), *Menâkıbu's-Şâfi'î*, thk. Cemâl 'Azvûn, ed-Dâru'l-Esiriyeye (y. y.), 2009/1430.

<sup>26</sup> Ebu'l-Ferac Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-Bağdâdî İbnu'n-Nedîm (v. 438/1046- 47?), *el-Fihrist*, thk. İbrâhîm Ramaçân, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1997/1417.

<sup>27</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. 'Ali el-Beyhakî (v. 458/1066), *Menâkıbu's-Şâfi'î*, thk. es-Seyyid Ahmed es-Şakr, Mektebetu Dâru't-Turââ, Kâhira 1970/1340.

<sup>28</sup> Ebû 'Âsım Muhammed b. Ahmed el-'Abbâdî (v. 458/1066), *Kitâbu Tabakâti'l-Fukahâi's-Şâfi'îyye*, thk. Gösta Vitestam, E.J. Brill, Leiden 1964.

<sup>29</sup> Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî (v. 476/1083), *Tabakâtu'l-Fukahâ'*, Dâru'r-Râidi'l-'Arabî, Beyrût 1970.

<sup>30</sup> Ebû 'Amr Takıyyuddîn 'Usmân b. Şalâhuddîn b. 'Abdirrahmân b. Mûsâ es-Şehrezûrî İbnu's-Şalâh (v. 643/1245), *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'îyye* thk. Muhyuddîn 'Alî Necîb, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 1992.

<sup>31</sup> Nevevî, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'îyye*, thk. 'Alî 'Umer, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kâhira 2009/1430.

<sup>32</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Menâkıbu'l-İmâmi's-Şâfi'î*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, Kâhira 1986/1402.

<sup>33</sup> Ebu's-Şidk Takıyyuddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed b. 'Umer İbn Kâdî Şuhbe (v. 851/1447), *Tabakâtu's-Şâfi'îyye*, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrût 1987.

<sup>34</sup> Ebû Muhammed Cemâluddîn 'Abdurrahîm b. el-Hasen el-İsnevî (v. 772/1370), *Tabakâtu's-Şâfi'îyye*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, Beyrût, 1987/1407.

<sup>35</sup> Ebu'l-Fidâ' 'İmâduddîn 'İsmâ'il b. 'Umer İbn Kesîr (v. 774/1373), *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'îyyin*, thk. Enver el-Bâz, Dâru'l-Vefâ', 2004/2425.

<sup>36</sup> Tâcuddîn es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kubrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî, 'Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Maţbaatu 'İsâ el-Bâbî el-Halebi, Kâhira 1964/1383.

<sup>37</sup> Ebû Hafş Sirâcuddîn 'Umer b. 'Alî b. Ahmed İbnu'l-Mulak্কın (v. 804/1401), *el-'Akdü'l-Muzheb fi Tabakâti Hameleti'l-Mezheb*, thk. Eymen Naşr el-Ezherî, Seyyid Mehennâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1997/1417.

İslâm tarihini konu edinen tarihî eserler ve şehir tarihini konu edinen eserlerden de mümkün olduğu kadar istifade edilmiştir. Bu eserlerden hareketle Şâfi'î fıkıh uşûlü alanında eser yazan bilginleri, onların birbirleri olan ilişkilerini, eserlerin ortaya konduğu dönemin şartlarının fıkıh uşûlü gelişimine etkilerini tespit etmeyi amaçladık.

Çalışmamızın ikinci tür kaynakları, günümüze ulaşma şansı yakalayan fıkıh uşûlü düşüncelerinin de yer aldığı Şâfi'î bilginlerin eserleridir. Çalışmamızın ana hattı Şâfi'î'den sonra fıkıh uşûlünün gelişim sürecidir. Bu çerçevede Şâfi'î'den sonraki fıkıh uşûlünün gelişimini irdelemek için öncelikle Şâfi'î'nin uşûlünü ana hatları ile belirlemek gerekli olduğundan, Şâfi'î'nin fıkıh uşûlü alanında kaleme aldığı müstakil eseri *er-Risâle* başta olmak üzere *el-Umm*'ün parçası olarak günümüze ulaşan diğer fıkıh uşûlü eserlerinden istifade ettik.<sup>38</sup> Şâfi'î'nin öğrencilerinin uşûl çalışmalarını, Buveyfî'nin (v. 231/846) *el-Muhtaşar* adlı eserinden<sup>39</sup>, Muzenî'nin (v. 264/878) *Risâle fi'l-Emr ve'n-Nehiy*<sup>40</sup>, Kinânî'nin (v. 240/854), *el-Hayde* adlı eserlerinden<sup>41</sup> hareketle tespit etmeye çalıştık. *Dört Muhammed*'in uşûl çalışmalarının çerçevesini belirlemek için ise Ebû İshâk el-Mervezî'nin (v. 294/906) *es-Sunne*<sup>42</sup>, İbn Huzeyme'nin (v. 311/924) *Şahîhu İbn Huzeyme*<sup>43</sup> Ebû Ca'fer et-Taberî'nin (v.

<sup>38</sup> Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î (v. 204/820) *el-Umm*, thk. Muhammed Zuhri en-Neccâr, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût (ty.).

<sup>39</sup> Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Yahyâ el-Mısrî el-Buveyfî (v. 231/846), *Muhtaşaru'l-Buveyfî*, thk. 'Alî Muhyuddîn el-Karâdâgî, Dâru'l-Minhâc, Beyrût 2010/1436.

<sup>40</sup> Ebû İbrâhîm İsmâ'îl b. Yahyâ b. İsmâ'îl el-Muzenî (v. 264/878), *Kitâbu'l-Emr ve'n-Nehiy 'alâ ma'ne's-Şâfi'î (ra) mi Mesâilî'l-Muzenî (ra)*, nşr. Robert Brunschwing, "Le livre de l'ordre et de la défense d'al-Muzanî, Bulletin detudes orientales", 1945, IX/145-196.

<sup>41</sup> Ebu'l-Hasen 'Abdul'azîz b. Yahyâ b. Muslîm b. Meymûn el-Mekkî el-Kinânî (v. 240/854), *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-Reddi 'alâ men Kâle bi Halki'l-Kur'an*, thk. 'Alî b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî, Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Medîne 2002/1423; *er-Risâle fi Reddi Kavli Bişr el-Merisî fi Halki'l-Kur'an*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr: 03139; *Kitâbu'l-Hayde*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişahsultan, nr: 00335-021.

<sup>42</sup> Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Naşr b. Yahyâ el-Mervezî (v. 294/906), *es-Sunne*, thk. Sâlim Aşmed es-Selefi Muessesetu'l-Kutubi's-Seşkâfiyye, Beyrût 1988/1408.

<sup>43</sup> Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sulemî İbn Huzeyme (v. 311/924), *Şahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Muştafa el- A'zamî, el-Mektebutu'l-İslâmî, Beyrût 1975/1395.

310/923) *Câmi'u'l-Beyân*<sup>44</sup> ve İbnu'l-Munzir'in (v. 309/921-318/930 [?]) *el-Evşat, el-İknâ'* ile *el-İşrâf* adlı eserlerini inceledik.<sup>45</sup>

Tezimizin ikinci bölümü Şâfi'î fıkhnın 'Irâk bölgesine geçişinden sonra buradaki fıkıh uşûlünün gelişimini konu edinmektedir. Bu noktada 'Irâklı Şâfi'îlerin fıkıh uşûlüne ilişkin eserleri, araştırmamız açısından önem arz etmektedir. İlk dönem 'Irâklı Şâfi'îler fıkıh alanında muhtasar düzeyde eserler kaleme almışlardır. Bu eserleri fıkıh uşûlü açısından önemli kılan husus, fıkıh uşûlü konularının da muhtasar düzeyde işlenmesidir. Esasen bu yazım tarzı Şâfi'î'nin öğrencileri tarafından başlatılmıştır. Şâfi'î'nin fikhî düşüncesini ihtisar etme çalışmaları ilk dönem 'Irâklı Şâfi'îler tarafından sürdürülmüştür. Bundan dolayı, bu dönemi Şâfi'î fıkıh uşûlü açısından "muhtasarlar dönemi" olarak adlandırmak yerinde olacaktır. Muhtasarlar dönemini müteakip 'Irâklı Şâfi'îler *er-Risâle*'nin şerhlerini yazmaya başlamışlardır. Bu dönemi "şerhler dönemi" olarak nitelemek yerinde olacaktır. İbn Sureyc'in (v. 306/918) *el-Vedâi*<sup>46</sup>, İbnu'l-Kâşş et-Taberî'nin (v. 335/ 946) *et-Telhîs*<sup>47</sup> ve Ebû Bekr el-Haffâf'ın (v. IV. / X. yüzyılın ilk yarısı) *el-Aksâm ve'l-Hişâl*<sup>48</sup> adlı eserleri fıkıh uşûlü konularının yer aldığı bu döneme ait muhtasar çalışmalardır. Bu eserlerden hareketle ilk dönem 'Irâklı Şâfi'îlerin fıkıh uşûlü görüşlerini tespit etmeye çalışacağız. 'Irâklı bir Şâfi'î olduğunu tespit ettiğimiz Eş'arî'nin fıkıh uşûlü görüşlerini ise İbn Fûrak'ın (v. 406/1015)

<sup>44</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezid et-Taberî (v. 310/923), *Tefsîru't-Taberî Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vil Âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdilmuhsin et-Turkî, Dâru Hecer li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, Kâhira 2001/1422.

<sup>45</sup> Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbüri İbnu'l-Munzir (v. 309/921-318/930), *el-Evşat fi's-æunen ve'l-İcmâ' ve'l-İhtilâf*, thk. Ebû Hammâd Şağîr Aşmed b. Muhammed Hanîf, Dâru Taybe, Riyâd 1988-1993/1409-1413; *el-İşrâf 'alâ Mezâhibi'l-Ulemâ*, thk. Ebû Hammâd Şağîr Aşmed el-Enşârî, Dâru'l-Medîne li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşr, Birleşik Arap Emirlikleri 2004/1425; *el-İknâ'*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdîl'azîz el-Cubrîn, Dâru's-Samî'î li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyâd 2008/1469.

<sup>46</sup> Ebû'l-'Abbâs Aşmed b. 'Umer b. Sureyc el-Bağdâdî İbn Sureyc (v. 306/918), *Kitâbu'l-Vedâi' li Mansûsi's-Şerâi'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr: 1502.

<sup>47</sup> Ebû'l-'Abbâs Aşmed b. Ebî Aşmed Muhammed b. Ya'kûb İbnu'l-Kâşş et-Taberî (v. 335/ 946), *et-Telhîs*, thk. 'Âdil Aşmed Abdulmevcûd, 'Alî Mu'avvağ, Mektebe Nezâr Muştafa el-Bâz, el-Memleketu'l-'Arabiyye es-Su'udiyye 2010/1431.

<sup>48</sup> Ebû Bek Aşmed b. 'Umer el-Haffâf (v. IV. / X. yüzyılın ilk yarısı), *el-Aksâm ve'l-Hişâl*, Dublin, Chester Beatty Library, nr: 5115.



*Makâlâtü'l-Eş'arî* adlı eserinden aktaracağız.<sup>49</sup> 'Irâklı Şâfi'îler'den fıkıh uşûlü görüşlerini içeren eserleri günümüze intikal edenlerden bir diğeri Mâverdi'dir. Mâverdi *el-Hâvi* adlı eserinin *Edebu'l-Kâdi* bölümünde fıkıh uşûlünün bütün konularını ele almaktadır.<sup>50</sup>

Çalışmamızın üçüncü bölümü Horâsânlı Şâfi'îlerin fıkıh uşûlündeki çalışmalarını konu edinmektedir. Şâfi'î'nin fıkıh uşûlü düşüncesinin Horâsânlı Şâfi'îlerce ele alınmasını gösteren günümüze ulaşan ilk kaynak İbn Hıbbân'ın (v. 354/965) *es-Şahîh* adlı eseridir.<sup>51</sup> Beyhakî'nin *Ma'rifetu's-Sunen* ve *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserleri başta olmak üzere diğer eserlerinde Şâfi'î'nin uşûlünün aktarımını görmek mümkündür.<sup>52</sup> Horâsânlı Eş'arî-Şâfi'îlerden İbn Fûrak'ın uşûl alanındaki çalışmaları günümüze ulaşmıştır. Muhtasar düzeyde kaleme aldığı *Mukaddime fi Nuket min Uşûli'l-Fıkh (el-Muhtasar fi Uşûl'l-Fıkh)* ve birçok fıkıh uşûlü kavramının tanımını verdiği *el-Hudûd fi'l-Uşûl* adlı eserleri onun uşûl düşüncesini tespit etme imkanı veren eserlerindedir.<sup>53</sup>

Çalışmamızda yararlandığımız üçüncü tür kaynaklar farklı ilmî disiplinlerde kaleme alınan eserlerdir. Çalışmamızda Şâfi'î fıkının yayıldığı dönemin, bölgelerin ve bilginlerin kimlikleri dikkate alınarak farklı disiplinlerde kaleme alınan eserlerden istifade de edilmiştir.

Çalışmamızın ana kaynaklarını oluşturan eserler dışında Şâfi'î fıkıh uşûlünün olgunlaşma döneminde ve sonrasında yazılan fıkıh uşûlü eserleri de tezimizin kaynakları arasında yer

<sup>49</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn en-Nisâbüri İbn Fûrak (v. 406/1015), *Makâlâtü's-Seyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî İmâm Ehli's-Sunne*, thk. Ahmed 'Abdurrahîm es-Sâyih, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kâhira 2005/1425.

<sup>50</sup> Ebu'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi (v. 450/1058), *el-Hâvi'l-Kebîr fi Fıkhî Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î ve huve Şerhu Muhtasari'l-Muzenî*, thk. 'Alî Muhammed Mu'avvağ, 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1999/1419.

<sup>51</sup> Ebû Hâtîm Muhammed b. Hıbbân b. Ahmed et-Temîmî İbn Hıbbân (v. 354/965), *Şahîhu İbn Hıbbân bi Tertîbi İbn Balabân*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1993/1414.

<sup>52</sup> Beyhakî, *Ma'rifetu's-Sunen ve'l-Ââar*, thk. 'Abdulmu'ti Emîn Kal'acî, Câmi'atu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye; Dâru Kuteybe, Dâru'l-Vefâ, Dâru'l-Vefâ, Karaçi, Beyrût, Haleb, Kâhira 1991/1412; *Ahkâmu'l-Kur'ân li'l-İmâmi'l-Mu'azzam Ebî 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î*, Dâru'l-Kalem, Beyrût 1951/1380.

<sup>53</sup> İbn Fûrak, *Mukaddime fi Nuket min Uşûli'l-Fıkh*, (*Mecmu'u Resâil min Uşûli'l-Fıkh* ile birlikte), el-Ma'tbaatu'l-Ehliyye, Beyrût 1324; *Kitâbu'l-Hudûd fi'l-Uşûl (el-Hudûd ve'l-Muvâda'ât)* thk. Muhammed Suleymânî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1999; *İbn Fûrak ve Arâuhu'l-Uşûliyye ma'a Tahkîki Kitâbih el-Muhtasar fi Uşûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hassân 'Avad, Dâru'n-Nûr, Dımaşk 2014/1435.

almaktadır. Şîrâzî'nin *el-Luma'* ve *el-Luma'*ın şerhi dışında diğer eserleri<sup>54</sup>, İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî'nin *el-Burhân* başta olmak üzere diğer eserleri<sup>55</sup>, Sem'ânî'nin (v. 489/1096) *Qavâti'u'l-Edille* adlı eseri<sup>56</sup>, Gazâlî'nin (v. 505/1111)*el-Mustaşfâ* adlı eseri<sup>57</sup>, Subkî'nin *Raf'u'l-Hâcib* adlı eseri ve Zerkeşî'nin (v. 794/1392) *el-Baḥru'l-Muḥîṭ* ile diğer eserleri bu kaynaklar arasında zikredilebilir.<sup>58</sup>

Çağdaş dönemde Şâfi'î üzerine yapılan araştırmalar da çalışmamızda yararlandığımız kaynaklar arasındadır. Çağdaş dönemde Şâfi'î'nin uşûlü başta olmak üzere mezhebin yapısı ve gelişimi birçok çalışmaya konu olmuştur. M. Hayri Kırbasoğlu'nun *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü* adlı derlemesi Şâfi'î'nin uşûlü ve gelişimine ilişkin birçok değerli çalışmayı içermektedir.<sup>59</sup> Bu çalışmalar arasında George Makdisî'nin fıkıh uşûlünün kökenini ve Şâfi'î sonrası fıkıh uşûlünün değişimini konu edinen çalışması konumuz ile ilgili bir çalışmadır.<sup>60</sup> Bu çalışma dışında Wael B. Hallâk'ın Şâfi'î'nin uşûlünün kendisinden sonraki etkisini sorguladığı çalışmasında ileri sürdüğü tezler de irdelenmeyi hak etmektedir.<sup>61</sup> Şâfi'î'nin uşûlü ile ilgili Osman Taştan ve Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in çalışmaları<sup>62</sup> dikkate

<sup>54</sup> Şîrâzî, *Şerḥu'l-Luma'*, thk. 'Abdulmecîd et-Turkî, Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, Tunus 2012/1433; *el-Luma' fi Uşûli'l-Fıkh*, thk. Muhyuddîn Dîb Misto, Yûsuf 'Alî Budeyvî, Dâru İbn Keâir, Dımaşk, Beyrût 2008/1429; *et-Tabşira fi Uşûli'l-Fıkh*, thk. Muḥammed Ḥasen Heyto, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk 1983/1403; *el-Me'üne fi'l-Cedel*, thk. 'Alî 'Abdul'azîz el-'Umeyrîni, Cem'ıyyetu İḥyai't-Turââi'l-İslâmî, Kuveyt 1987/1407.

<sup>55</sup> İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî, *el-Burhân fi Uşûli'l-Fıkh*; thk. 'Abdul'azîm ed-Dîb, Dâru'l-Vefâ, Mısır, 2012/1433; *Kitâbu't-Telḥîs fi Uşûli'l-Fıkh*, thk. 'Abdullâh Cevlem en-Nîbâlî, Şubbeyr Ahmed el-'Umerî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 1996.

<sup>56</sup> Sem'ânî, *Qavâti'u'l-Edille fi Uşûli'l-Fıkh*, thk. 'Abdulâh Hâfiz Ahmed el-Ḥukmî, Mektebu't-Tevbe, Riyâd, 1998/1319.

<sup>57</sup> Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed el-Ġazâlî (v. 505/1111), *el-Mustaşfâ min 'İlmi'l-Uşûl*, thk. Muḥammed Tâmir, Dâru'l-Hadîfâ, Kâhire, 2011/1432; *el-Mustaşfâ İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. H. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994.

<sup>58</sup> Tâcuddîn es-Subkî, *Raf'u'l-Hâcib 'an Muḥtaşari'bni'l-Hâcib*, thk. 'Alî Muḥammed Mu'avvaḍ; 'Âdil Ahmed 'Abdulmecîd, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrût 1999/1419; Ebû 'Abdillâh Bedruddîn Muḥammed b. Bahâdır b. 'Abdillâh ez-Zerkeşî (v. 794/1392), *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fi Uşûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kutûbî (y.y.), 1994/1414.

<sup>59</sup> M. Hayri Kırbasoğlu, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü*, Kitâbiyât, Ankara 2003.

<sup>60</sup> George Makdisî, "Şâfi'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Uşûli'l-Fıkh'ın Kökenleri ve Önemi", çev. Sami Erdem, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü*, haz. M. Hayri Kırbasoğlu, Kitâbiyât, Ankara 2003.

<sup>61</sup> Hallak, "Şâfi'î Hukuk İlminin Başmimarı Mıydı?" çev. İ. Hakkı Ünal, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü*, haz. M. Hayri Kırbasoğlu, Kitâbiyât, Ankara 2003.

<sup>62</sup> Osman Taştan, "Merkezileşme Sürecinde İslâm Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şâfi'î Faktörü", *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü*, haz. M. Hayri Kırbasoğlu, Kitâbiyât, Ankara 2003; Nâsır Hâmid Ebû Zeyd, İmam Şâfi'î ve Orta İdeolojinin Tesisi, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü*, haz. M. Hayri Kırbasoğlu, Kitâbiyât, Ankara 2003; *el-İmâm eş-Şâfi'î ve Te'sisu'l-İdiyolocıyyeti'l-Vasatiyye*, el-Merkezu's-æekâfi'l-'Arabî; Dâru'l-Beydâ, Mağrib, Beyrût 2007.

değerdir. Taştan, Şâfi'î'nin uşûlünü hangi saiklere binaen oluşturduğunu tartıştığı makalesinde, Şâfi'nin formüle ettiği *Kitâb, Sünnet, icmâ'* ve *kıyâs* sistematığının tarih boyunca devam ettiğini tespit etmektedir. Yazar'ın bu tespitini çalışmamızın seyri içinde takip etmek önem arz etmektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarı ile Şâfi'î hakkında üç uluslararası sempozyum yapılmıştır. Bu sempozyumların ilki Malezya'da yapılmış ve sempozyumun bildirileri *İmâm eş-Şâfi'î Fakîhen ve Muctehiden* adıyla yayımlanmıştır.<sup>63</sup> İkinci sempozyum ise Diyarbakır'da *Uluslararası İmam Şâfi Sempozyumu* adı ile düzenlenmiş ve sempozyumun bildirileri aynı ad ile yayımlanmıştır.<sup>64</sup> Üçüncü sempozyum ise, *Uluslararası İmâm Şâfi Sempozyumu* adı ile İstanbul'da yapılmış ve sempozyumun bildirileri *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmâm Şâfi* adı ile yayımlanmıştır.<sup>65</sup>

Arap dünyasında ve Türkiye'de Şâfi'î mezhebinin gelişimini inceleyen çalışmalar yapılmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarı ile Şâfi'î mezhebine giriş düzeyinde iki çalışma vardır. Birincisi, el-Kavâsimî'nin *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î* adlı çalışmasıdır.<sup>66</sup> İkinci eser ise, Nu'mân Cuğeym'e ait *Medhal ile'l-Mezhebi's-Şâfi'î* adlı çalışmasıdır.<sup>67</sup> Şâfi'î mezhebine giriş düzeyinde yazılan bu eserlerin dışında Şâfi'î uşûlünün de dahil olduğu mutekellim metodunun gelişimini irdeleyen iki çalışma daha vardır. Birinci çalışma, Ahmed el-Hasenât'ın *Ta'avvuru'l-Fikri'l-Uşûlî 'inde'l-Mutekellimîn* adlı çalışmasıdır.<sup>68</sup> Yazar bu çalışmasında mutekellim metodu içinde değerlendirdiği Mâlikî, Şâfi'î, Hanbelî, Zâhirî, Mu'tezilî, Eş'arî ve Mâturîdî bilginlerinin mutekellim metodunun oluşumuna ve gelişimine

<sup>63</sup> Muhammed Tefkî Ebû 'Alî; Ruhi Tu'ma, *el-İmâm eş-Şâfi'î Fakîhen ve Muctehiden*, Dâru't-Taqrîb Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye; Iesco, Malezya 2001/1422.

<sup>64</sup> Mehmet Bilen, *Uluslararası İmam Şâfi Sempozyumu*, Kent Işıkları, İstanbul 2012.

<sup>65</sup> M. Mahfuz Söylemez, *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmâm Şâfi*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014.

<sup>66</sup> Ekrem Yûsuf 'Umer el-Kavâsimî, *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î (ra)*, Dâru'n-Nefâis, Ürdün 2008/1429.

<sup>67</sup> Nu'mân Cuğeym, *Medhal ila'l-Mezhebi's-Şâfi'î Ricâluhu ve Uşûluhu ve Kutubuhu ve İştilâhâtuhu*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Lubnân 2011/1432.

<sup>68</sup> Ahmed el-Hesenât, *Ta'avvuru'l-Fikri'l-Uşûlî 'inde'l-Mutekellimîn*, Dâru'n-Nûr, 'Ammân 2012.

olan etkilerini tarihsel perspektiften ele almaktadır. İkinci çalışma ise, ‘Abdurra‘ûf Mufdî Harâbişe’nin *Menhecu’l-Mutekellimîn fi’stinbâti’l-Ahkâmi’ş-Ser’iyye* adlı çalışmasıdır.<sup>69</sup> Yazar bu çalışmasında mutekellimîn metodunu benimseyen bilginlerin lafızlar konusunda izledikleri yöntemi ve lafızların şer‘î hükümlere delaletini ele almaktadır. Ayrıca Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı* adlı doktora çalışmasında bu konuyu ele almaktadır.<sup>70</sup> Aynı şekilde Fethî ed-Duraynî *el-Menâhicu’l-Uşûliyye* adlı çalışmasında lafızların delâleti konusunda usûlcülerin yöntemini irdelemektedir.<sup>71</sup> Bu çalışmalar dışında Şâfi‘î usûlcülerinin dahil olduğu usûlcülerin biyografisini derleyen usûlcülere özgü tabakât türü çalışmalar kaleme alınmıştır. Bunlardan biri, Mevlûd es-Serîrî’nin *Mu‘cemu’l-Uşûliyyîn* adlı çalışmasıdır.<sup>72</sup> Yazar bu çalışmasında, usûl bilgileri ve onların eserleri hakkında bilgileri derleyip toplamıştır. Bu eser dışında Muhammed Mazhar Bakâ’nın *Mu‘cemu’l-Uşûliyyîn* adı ile üç cilt halinde fıkıh usûlü bilgilerini derlediği çalışması vardır.<sup>73</sup>

Bilal Aybakan’ın Şâfi‘î mezhebinin oluşum sürecini ele almış olduğu *İmam Şâfi‘î ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi* adlı eseri, Türkiye’de Şâfi‘î mezhebinin oluşumuna ilişkin yapılan ilk çalışmalardan olması nedeni ile önemlidir.<sup>74</sup> Konuyla ilgili diğer bir çalışma, Nail Okuyucu’nun, Bilal Aybakan’ın danışmanlığında hazırladığı *Şâfi‘î Mezhebinin Teşekkül Süreci* adlı doktora tezidir.<sup>75</sup> O bu çalışmasında, usûl ve furû‘u’l-fıkıh ekseninde İbn Sureyc’e kadar mezhebin teşekkülünü ele almaktadır. Bizim çalışmamız ise furû‘u’l-fıkıha değinmeden sadece fıkıh usûlüne yoğunlaşmaktadır. Çalışmamızın konusu belli bir tarih aralığı dikkate

<sup>69</sup> Abdurra‘ûf Mufdî Harâbişe, *Menhecu’l-Mutekellimîn fi’stinbâti’l-Ahkâmi’ş-Ser’iyye*, Dâru İbn Hâzım, Beyrût 2005/1426.

<sup>70</sup> Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Metodunun Delâlet Anlayışı*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011.

<sup>71</sup> Fethî ed-Duraynî, *el-Menâhicu’l-Uşûliyye fi’l-İçtihâdi bi’r-Rey fi’t-Teşri’i’l-İslâmî*, Muessetu’r-Risâle, Beyrût 2013/1434.

<sup>72</sup> Ebû Tayyib Mevlûd es-Serîrî, *Mu‘cemu’l-Uşûliyyîn*, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût 2002/1423.

<sup>73</sup> Muhammed Mazhar Bakâ *Mu‘cemu’l-Uşûliyyîn*, Ma‘hadu’l-Buḥusi’l-‘İlmiyye ve İhyâi’t-Turââi’l-İslâmiyye, Su‘ûd 1414.

<sup>74</sup> Bilal Aybakan, *İmam Şâfi‘î ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.

<sup>75</sup> Nail Okuyucu, *Şâfi‘î Mezhebinin Teşekkül Süreci*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2015.

alınarak (hicrî IV-V. yüzyıl) Şâfi‘î mezhebinin yayıldığı bölgeler kapsamında işlenmektedir. Bu bölgelerdeki fıkıh uşûlünün gelişimi (bölgelerin fıkıh uşûlü gelişimine etkisi, bu bölgelerdeki bilginlerin uşûl çalışmaları ve usûl düşünceleri) mezhebin oluştuğu dönemden başlamak sureti ile tarihsel süreç dikkate alınarak ele alınmaktadır. Belli bir dönem, bölge ve konu merkezli olarak yürütülen bu çalışmanın, Şâfi‘î mezhebinin tarihsel süreçteki fıkıh uşûlünün gelişimine ışık tutacağını ümit ediyoruz.



## BİRİNCİ BÖLÜM

### ‘İRÂK-ĦORÂSÂN BÖLGELERİNDEKİ ŞÂFİ‘Î FIKİH UŞÛLÜNÜN TARİHİ VE

### FİKRÎ ARKA PLANI

#### GİRİŞ

Bu bölümde hicrî IV.-V. asır ‘Irâk-Ħorâsân bölgelerindeki Şâfi‘î fıkıh uşûlünün tarihî ve fikrî arka planı ele alınmaktadır. Bu noktada tarihî arka planda etkili olan şahsiyetler, eserler ve uşûl düşüncesi konu edinilmektedir. Bu bölümde Şâfi‘î’nin uşûl anlayışı özet olarak sunulmakta, Şâfi‘î’den sonra öğrencilerinin uşûl çalışmaları ve bu çalışmaların çerçevesi tartışılmaktadır. Şâfi‘î’nin öğrencilerinden fıkıh eğitimi alan *Dört Muḥammed*’in ‘Irâk-Ħorâsân bölgesi Şâfi‘îliği ile olan ilişkilerine dikkat çekilmekte ve onların farklı alanlarda kaleme aldıkları eserlerden hareketle Şâfi‘î fıkıh uşûlü ile irtibatları ele alınmaktadır.

#### I. TARİHİ ARKA PLANDA ETKİLİ OLAN ŞAHSİYETLER

##### A. ŞÂFİ‘Î

Şâfi‘î<sup>76</sup> hicrî 150 yılında Ğazze’de<sup>77</sup> doğmuştur.<sup>78</sup> Şâfi‘î’nin on yaşındayken annesi tarafından Mekke’ye götürüldüğüne dair rivayeti bir kenara<sup>79</sup> bıraktığımızda tarihî

<sup>76</sup> Tam adı Muḥammed b. İdrîs b. el-‘Abbâs b. ‘Usmân b. Şâfi‘ İbnu’s-Sâib b. ‘Ubeyd b. ‘Abdi Yezîd b. Hâşim b. el-Muṭṭalib b. ‘Abdi Menâf el-Ķureşî el-Muṭṭalibî’dir. Nevevî, Şâfi‘î’nin doğum yılı konusunda alimlerin ittifak ettiklerini belirtmektedir. Bu görüşler için Bkz. Şîrâzî, *Ṭabakât*, s. 71; Nevevî, *el-Mecmû‘ Şerḥu’l-Muhezzeb*, Dâru’l-Fikr, (ty.), I/7-8; *Tehzîb*, s.39.

<sup>77</sup> el-Ħatîb el-Baĝdâdî Şâfi‘î’nin Ğazze’de doğduğunu başka bir rivayette ise Yemen’de doğduğunu ifade etmektedir. el-Ħatîb el-Baĝdâdî, Şâfi‘î’nin doğum yeri konusunda bu iki rivayetin dışında onun ‘Askalân’da doğduğuna dair bir rivayetin de bulunduğunu ifade etmektedir. Nevevî ise, Yemen rivayetini zikretmeksizin Ğazze ve ‘Askalân rivayetini nakletmektedir. Ancak Nevevî’nin ifade ettiği gibi cumhurun kabul ettiği ve meşhur olan görüş onun Ğazze’de doğduğudur. İbn Ḥallikân’ın da ifade ettiği üzere, her ne kadar Şâfi‘î’nin Yemen ve ‘Askalân’da doğduğuna dair nakiller varsa da sahih olan görüş onun Ğazze’de doğduğudur. Nitekim Yemenli bir Şâfi‘î olan el-Yemenî, Yemenli olmasına rağmen Şâfi‘î’nin Yemen’de doğduğuna dair rivayetleri zikretmeksizin Şam bölgesinin köylerinden olan Ğazze’de doğduğunu belirtmektedir. Ancak Yemenî’nin bu tavrına karşılık *Ṭabakâtu’l-Fuḳâhâi’l-Yemen* adlı eserin sahibi el-Ca’dî, Şâfi‘î’nin doğduğu rivayetleri zikrederken ilk sırayı onun Yemen’de doğduğuna dair rivayetlere yer vermektedir. Bu durumu kendisinin Yemenli olmasından dolayı Şâfi‘î’yi Yemen doğumlu gösterme çabası olarak değerlendirmek gerekmektedir. Bkz. Ebu’l-‘Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muḥammed b İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî İbn Ḥallikân (v.681/1282), *Vefeyâtu’l-A’yân ve Enbâu Ebnâi’z-Zemân*, thk. İḥsân ‘Abbâs, Dâru Şadr, Beyrût 1968, II/165;

kaynakların çoğu onun iki yaşında iken Mekke'ye<sup>80</sup> götürüldüğü hususunda birleşmektedirler.<sup>81</sup> Şâfi'î hayatının başlarında şiiir<sup>82</sup> ve eyyâmu'l-'arab ile ilgilenmiştir.<sup>83</sup> Şâfi'î, Qur'ân'ı Mekke'nin şeyhlerinden olan İsmâ'îl b. 'Abdillâh Kustantîn'den<sup>84</sup> (v. 170-190/786-806 [?]) öğrenmiş<sup>85</sup> ve yedi yaşındayken ezberlemiştir.<sup>86</sup> Şâfi'î, hayatının ilk dönemlerindeki Arapça öğreniminden sonra Mekke müftüsü Ebû 'Abdillâh Muslim b. Hâlid ez-Zencî'nin (v. 197-198/795-796) telkinleri ile fıkıh ilmine yönelmiş ve Zencî başta olmak üzere diğer Mekke fakihlerinin birikiminden faydalanmıştır.<sup>87</sup> Şâfi'î Medine'ye gitmeden önce Allâh'ın *Kitâb*'ından sonra en şahih kitap olarak nitelediği İmâm Mâlik'in (v. 179/795) *el-Muvaţta*' adlı eserini<sup>88</sup> on yaşındayken ezberlemiştir.<sup>89</sup> Şâfi'î Mekke müftüsü olarak kabul

---

Cemâlu'l-İslâm Ebu'l-Huseyn Yaḥyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim b. Es'af b. 'Abdillâh b. Muḥammed b. Mûsâ b. 'İmrân el-'İmrânî el-Yemenî (v. 558/1163), *el-Beyân fî Fıkhî'l-İmâmî's-Şâfi'î*, thk. Aḥmed Ḥicâzî, Aḥmed es-Sakâ, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 2002/1423, I/82; 'Umer b. 'Alî b. Semre el-Ca'dî (v. ?), *Ṭabaḳâtu Fuḳahâi'l-Yemen*, thk. Fuad Seyyid, Daru'l-Ḳalem, Beyrût (ty.), s.136; Nevevî, *e-Mecmû'*, I/8; Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî b. æâbit b. Aḥmed b. Mehdî el-Ḥatîb el-Baḡdâdî (v. 463/1071), *Târîhu Baḡdâd*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 2002/1422, II/396-397.

<sup>78</sup> Şîrâzî, *Ṭabaḳât*, s. 71.

<sup>79</sup> İbn Ebî Ḥatim er-Râzî, *Âdâb*, s. 18; Faḥruddîn er-Râzî, *Menâkıb*, s. 35.

<sup>80</sup> Şâfi'î'nin babasının, kendisi küçük yaşta vefat ettiği bilgisini dikkate aldığımızda onun babasının vefatından sonra annesinin hassasiyeti ile soyunun kaybolma endişesinden ötürü Mekke'ye götürüldüğünü söylemek mümkündür. Bkz. Ebu'l-Faḍl Şihâbuddîn Aḥmed b. 'Alî b. Muḥammed İbn Ḥacer el-'Asḳalânî (v. 852/1449), *Tevâli't-Te'sîs li Me'âli Muḥammed b. İdrîs*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1986, s. 53; el-Ca'dî, s. 138.

<sup>81</sup> Beyhaḳî, *Menâkıb*, I/73; Nevevî, *el-Mecmû'*, I/8.

<sup>82</sup> Nevevî, Şâfi'î'nin Arap olmasına ve Arap dili, belaḡatı ve fesahatına sahip olmasına rağmen, yirmi yıl boyunca Arap dili üzerinde mesai harcadığını ve Arap dilinde hüccet kabul edildiğini ifade etmektedir. Tarihî kaynaklar Şâfi'î'nin bu dönemde Arap kabileleri arasında en fasih lehçeye sahip olan Huzeyl kabilesine giderek onların lehçelerini ve şiiirlerini öğrendiğini belirtmektedir. Bkz. İbn Ḥacer el-'Asḳalânî, s. 55; Beyhaḳî, *Menâkıb*, I/95; II/45; 46; 48; Nevevî, *el-Mecmû'*, I/10

<sup>83</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, I/8.

<sup>84</sup> Kustantîn, Kur'ân ilimlerinde kendi zamanında Mekke'nin şeyhi olarak bilinirdi. Onun Qur'ân bilgisi silsile halinde İbn 'Abbâs'a dayanmaktadır. 'İmrânî, Kustantîn'in adını zikretmeksizin Şâfi'î'nin Qur'ân'ı Sufyân b. 'Uyeyne ve başkalarından öğrendiğini aktarmaktadır. Bu görüşler için bkz. Faḥruddîn er-Râzî, *Menâkıb*, s. 191; 'İmrânî, I/83.

<sup>85</sup> Faḥruddîn er-Râzî, *Menâkıb*, s. 191.

<sup>86</sup> Ebu'l-Faḍl Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî (v. 911/1505), *Husnu'l-Muḥâdara fî Târîhi Mıṣır ve'l-Ḳâhira*, Dâru İhyâi Kutubi'l-'Arabiyye, İsâ el-Bâbî el-Halebî, Mıṣır 1967/1387, I/303.

<sup>87</sup> Şâfi'î'nin birinci derecedeki fıkıh hocası Mu'tezilî Zencî olsa da Sufyân b. 'Uyeyne gibi Mekke'de varlık gösteren fikhî birikimden istifade etmiştir. Nitekim Faḥruddîn er-Râzî, Şâfi'î'nin Mekkeli hocaları arasında Zencî dışında Sufyân b. 'Uyeyne, , Dâvud b. 'Abdurrâhmân el-'Atṭâr, 'Abdulmecid b. 'Abdil'azîz b. Dâvud'un adlarını zikretmektedir. Bu görüşler için bkz. Nevevî, *el-Mecmû'*, I/8; Faḥruddîn er-Râzî, *Menâkıb*, s. 44; 'Asḳalânî, s. 55.

<sup>8888</sup> Faḥruddîn er-Râzî, *Menâkıb*, s. 50. z

<sup>89</sup> Fâhruddîzn er-Râzî, birçok hadîs hafızının ezberlemekte zorlandığı bir kitap olarak nitelediği *el-Muvaţta*'yı Şâfi'î'nin ezberlemesini, hadîfâ ilmindeki otoritesini göstermek için tek başına yeterli görmektedir. Bkz. Faḥruddîn er-Râzî, *Menâkıb*, s. 220; Suyûtî, *Husnu'l-Muḥâdara*, I/303.

edilen Zencî'nin izni ile on beş yaşındayken veya bazı görüşlere göre on sekiz yaşındayken fetva vermeye başlamıştır.<sup>90</sup>

Şâfi'î'nin yolu Mekke'den sonra Hicaz'ın diğer önemli ilmî geleneği olan Medine'ye düşmüştür.<sup>91</sup> Şâfi'î on üç yaşındayken Medine'ye gitmiş ve *el-Muvaṭṭa'*'ı ezbere olarak İmâm Mâlik'e arz etmiştir.<sup>92</sup> Şâfi'î, İmâm Mâlik'in vefat ettiği hicrî 179 senesine kadar Medine'de on altı sene boyunca hocasından<sup>93</sup> ve şehrin ilmî birikiminden istifade etmiştir.<sup>94</sup>

Şâfi'î, hocası İmâm Mâlik vefat ettikten sonra Yemen'in Necran bölgesine kâdı olarak atanmıştır.<sup>95</sup> Yemen'e atanan yeni bir valinin halka zulmetmesi üzerine Şâfi'î bu zulme karşı çıkmış ancak siyasi bir komplo sonucu Şi'îlik propagandası yapmak ile suçlanmıştır.<sup>96</sup> Şâfi'î, bunun üzerine hicrî 184 yılında dönemin Hâlifesi Hârûn er-Reşîd (v. 193/809) tarafından sorgulanmak üzere Bağdâd'a götürülmüştür.<sup>97</sup> Şâfi'î, Bağdâd'a götürüldüğünde 34 yaşında<sup>98</sup> olduğuna göre ve hocası İmâm Mâlik'in vefatından sonra Yemen'e gittiğini düşündüğümüzde yaklaşık dört/beş yıl Yemen'de kaldığını söyleyebiliriz.<sup>99</sup> Şâfi'î Yemen'de bulunduğu dönemde orada gelişen ilmi birikimden de istifade etmiştir.<sup>100</sup>

<sup>90</sup> Nevevî'nin ifadesi ile Şâfi'î'nin fetva vermeye başladığı dönem fetva, eser yazma ve ders verme bakımından seçkin imamların yaşadığı bir dönemdir. İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Şâfi'î'nin fetva vermeye başladığı yaşın on sekiz olduğunu söyleyenlerin olduğunu nakletmektedir. Bu görüşler için bkz. Nevevî, *el-Mecmû'*, I/10; İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Âdâb*, s. 30.

<sup>91</sup> Şâfi'î bir rivayete göre Mekke valisinin diğer bir rivayete göre ise Zencî'ni referans mektubu ile beraber Medine'ye gitmiştir. Bu görüşler için bkz. 'Askalânî, s. 55.

<sup>92</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, I/8; 'Askalânî, s. 55-56.

<sup>93</sup> Muhammed Ebu Zehra, *İmam Şafîi*, çev. Osman Keskiöğlü, DİB Yayınları, Ankara 2000, s. 25.

<sup>94</sup> Faḥruddîn er-Râzî Şâfi'î'nin Medineli hocaları arasında İmâm Mâlik'in dışında İbrâhîm b. Sa'd el-Eslemî, 'Abdul'azîz b. Muhammed ed-Derâverdî, İbrâhîm b. Ebî Yahyâ el-Eslemî, Muhammed b. İsmâ'il b. Ebî Fudeyk, 'Abdullâh b. Nâfi' es-Sâyig'in adlarını zikretmektedir. Bu isimler için bkz. Faḥruddîn er-Râzî, *Menâkıb*, s. 43.

<sup>95</sup> Beyhakî, *Menâkıb*, I/106-107; Nevevî, *el-Mecmû'*, I/8; Muhammed Ebû Zehrâ, *İmam Şafîi*, çev. Osman Keskiöğlü, DİB Yayınları, Ankara 2000, s. 25.

<sup>96</sup> Faḥruddîn er-Râzî, *Menâkıb*, s.39; Ebû Zehra, *İmam Şafîi*, s. 26.

<sup>97</sup> Ebû Zehra, *İmam Şafîi*, s. 28.

<sup>98</sup> Ebû Zehra, *İmam Şafîi*, s. 28.

<sup>99</sup> Şâfi'î, Yemen'de Hamde bnt. Nâfi' b. 'Anbese b. 'Amr b. 'Usmân b. 'Affân ile evlenmiştir. Bu bilgi için bkz. Beyhakî, *Menâkıb*, I/86; Aybakan, *İmam Şafîi*, 2007, s. 29.

<sup>100</sup> Faḥruddîn er-Râzî, Şâfi'î'nin Yemenli hocaları arasında Muṭṭarîf b. Mâzîn, San'â kadısı Hişâm b. Yûsuf, Evzâ'î'nin ashabından 'Amr b. Ebî Selem ve el-Leys b. Sa'd'ın ashabından Yahyâ b. Ḥassân'ın adlarını zikretmektedir. Bu isimler için bkz. Faḥruddîn er-Râzî, *Menâkıb*, s. 44.



Şâfi'î, tahkikat için Bağdâd'a getirildiğinde Harun er-Reşîd ile görüşmesi sonucunda itham edilen suçtan beri olduğu anlaşılmıştır.<sup>101</sup> Şâfi'î, Bağdâd'ta bulunduğu bu dönemde 'Irâk'ta gelişen fikhî ekolünün o zamanki temsilcisi sayılan Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (v. 189/805) ile birçok münazarada bulunmuş ve eserlerini incelemiştir.<sup>102</sup> Şâfi'î bu dönemde 'Irâk'ta gelişen *rey ekolüne* karşı *hadîs ekolünü* temsilen tartışmalarda bulunmuştur.<sup>103</sup> Nitekim Şâfi'î Bağdâd'tayken, aralarında Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) ve Yahya b. Ma'în (v. 233/848), Ebû Hayşeme (v. 234/848) gibi hadîs ehlinen kimseler onun ders halkasına katılmıştır.<sup>104</sup> Öyle ki, Nevevî, *sünnete* tabi olma, onun manaları üzerinde derin düşünme ve hadîsi destekleme (yardım etme) konusunda gösterdiği çabadan dolayı Şâfi'î'nin Bağdâd'ta *nâşıru'l-hadîs* olarak adlandırıldığını ifade etmektedir.<sup>105</sup>

Şâfi'î, Bağdâd'ta kazandığı bu şöhretten sonra orada kaldığı süre boyunca satın almak, ödünç alıp istinsah etmek sureti ile Mekke'ye bir deve yükü kitap ile geri dönmüştür.<sup>106</sup> Şâfi'î bu dönemde de 'Irâk ekolünün fikhî birkimini tetkik etme fırsatı yakalamıştır. Nitekim kaynaklar onun Mekke'de Şeybânî ile münazaralarını aktarmaktadır.<sup>107</sup> Mekke'de kaldığı

<sup>101</sup> Faḥruddîn er-Râzî, Şâfi'î'nin Hârûn er-Reşîd ile görüşürken Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin de hazır olduğuna dair bir bilgi aktarmaktadır. Bu bilgi Ebû Yûsuf'un vefat tarihi (v. 182/798) dikkate alındığında ihtiyat ile bakılması gereken bir bilgidir. Çünkü Şâfi'î tahkikat için Bağdat'a hicrî 184 tarihinde getirilmiştir. Bu bilgiler için bkz. Faḥruddîn er-Râzî, *Menâkıb*, s. 220.

<sup>102</sup> Âbü'rî, s. 67-68.

<sup>103</sup> Şâfi'î, Şeybânî'nin kitaplarına altmış dinar vererek satın alıp incelediğini ve her meselenin karşısına reddiye olsun diye bir hadîâ yazdığını ifade etmektedir. Beyhakî'nin aktardığına göre, aşhâbu'l-hadîâ Şâfi'î'nin yanına gelerek kendisine Ebû Hanîfe'nin görüşlerine reddiye yazmasını istemiştir. Buna karşın Şâfi'î onlara reddiye yazmak için görüşlerine vakıf olması gerektiğini ileri sürerek Şeybânî'nin kitaplarını yazdırmış ve bunları bir sene kadar mütalaa ederek ezberlemiştir. Şâfi bu çalışması esnasında *el-Kitâbu'l-Bağdâdî'yi* telif etmiştir. Nevevî de, Şâfi'î'nin Yemen'den ayrıldıktan sonra Bağdat'a gittiğini ve orada Şeybânî ile münazaralarda bulunduğunu, hadîâ ilmini ve bağlı bulunduğu ilmî çevrenin (*mezhebû ehlih*) görüşlerini yaydığını ifade etmektedir. Bundan dolayı, Şâfi'î'nin bu dönemde bağlı olduğu ilmî çevre *ehl-i hadîâ* çevresi olduğunu söylemek gerekir. Şâfi'î'nin Bağdat'ta *rey ekolüne* karşı hadîâ merkezli karşı çıkışı *ehl-i hadîâ* kesiminin dikkatini çekmiştir. Bu görüşler için bkz. Beyhakî, *Menâkıb*, I/163-164; Nevevî, *el-Mecmû'*, I/8.

<sup>104</sup> Ebû Ahmed el-Curcânî *ehl-i hadîâten* birçok kimsenin Şâfi'î hakkında söylediği övücü sözleri nakletmektedir. bkz. Ebû Ahmed 'Abdullah b. 'Adiy el-Curcânî (v. 365/976), *el-Kâmil fî Du'afâi'r-Ricâl*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1985/1405, I/125.

<sup>105</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, I/10.

<sup>106</sup> Âbü'rî, *Menâkıb*, 76; Beyhakî, *Menâkıb*, I/162-13.

<sup>107</sup> Beyhakî, *Menâkıb*, I/179.

dönemde Şâfi'î'nin ders halkasına Bağdâd'ta kazandığı şöhretin etkisi ile ehl-i hadîsten birçok kimse katılmıştır.<sup>108</sup>

Şâfi'î, Mekke'deki uzun ikametinden sonra hicrî 195 senesinde tekrar Bağdâd'a gitmiş ve burada iki sene kalmıştır.<sup>109</sup> Bu dönem onun kendi fikhî düşüncesini ortaya koyduğu ve yaydığı yeni bir dönemdir. Nitekim Şirbînî, Şâfi'î'nin bu dönemde *kadîm mezhebinin* kitaplarını telif ettiğini, burada birçok alim ile bir araya geldiğini ve birçok kimsenin kendi mezhebini bırakıp onun mezhebine geçtiğini ifade etmektedir.<sup>110</sup> Nevevî, Şâfi'î'nin Bağdâd'ta *sünnet* taraftarlığından/savunuculuğundan dolayı ününün ve faziletinin yayıldığını, bu sebeple 'Abdurrahmân b. Mehdî'nin (v. 198/813-814) Şâfi'î'den *uşûlu'l-fikh* konusunda bir eser yazmasını istediğini belirtmektedir.<sup>111</sup>

Şâfi'î, Bağdâd'taki iki senelik ikametinden sonra tekrar Mekke'ye dönmüş ve hicrî 198 yılında tekrar Bağdâd'a gitmiştir.<sup>112</sup> Şâfi'î hicrî 199 veya 200 yılında Mısır'a gitmiş ve orada hicrî 204 yılında vefat etmiştir.<sup>113</sup> Mısır'da kaldığı yaklaşık dört sene içinde Şâfi'î, Bağdâd'ta kaleme aldığı kitaplarını yanına almadığından eserlerini yeniden yazmıştır.<sup>114</sup> Bu dönemde *er-Risâle* başta olmak üzere birçok eserini revize ederek yeniden yazdığı için bu dönemin eserleri yeni dönemin/cedîd mezhebin eserleri olarak anılmıştır.

<sup>108</sup> İbn Hâlikân, IV/164; Ebû Zehra, *İmam Şafî*, s. 30.

<sup>109</sup> Beyhakî, *Menâkıb*, I/220.

<sup>110</sup> Şemsuddîn Muhammed b. Aḥmed el-Hatîb eş-Şirbînî (v. 977/1570), *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'ânî Elfâzi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2006, I/40.

<sup>111</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, I/8.

<sup>112</sup> Şâfi'î bu sefer Bağdat'ta sadece bir kaç ay kalmıştır. Bu bilgi için Bkz. Beyhakî, *Menâkıb*, I/220.

<sup>113</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, I/9.

<sup>114</sup> İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-Muḥaddîîn*, thk. Muhammed 'Abdulmecîd es-Selefi, Dâru's-Sami'î, Riyâd 2000/1430, I/105-107.

## B. ŞÂFİ'Î'NİN ÖĞRENCİLERİ

### 1. Buveyfî

Şâfi'î'nin Mısrılı öğrencilerinden olan Buveyfî<sup>115</sup> Şâfi'î'nin kendisine itimat ettiği, kendi yerine toplantılara gönderdiği, meseleleri kendisine havale ettiği biriydi.<sup>116</sup> Şâfi'î'nin isteği üzerine vefatından sonra onun yerine geçmiştir.<sup>117</sup> Buveyfî, Mısır merkezli olarak Şâfi'î'nin görüşlerinin diğer bölgelere aktarılmasına katkı sağlamıştır. Özellikle Mısır'da birçok kişi Buveyfî'nin yanında Şâfi'î'nin eserlerini okumuştur.<sup>118</sup> Nitekim Nevevî'nin aktardığına göre farklı bölgelerden gelen yediyüz yolcu Şâfi'î'nin eserlerini işitmek/rivayet etmek için Buveyfî'nin kapısında durmuşlardır.<sup>119</sup> İbn Mulaqqın ise, Buḥârâ'ya Şâfi'î'nin eserlerini götüren ilk kişinin Buveyfî olduğunu ifade etmektedir.<sup>120</sup> 'Abbâdî, Buveyfî'nin birçok imam yetiştirdiğini ve bu imamların farklı bölgelere ulaşarak Şâfi'î'nin ilmini uzak yerlere yaydığını belirtmektedir.<sup>121</sup> Bu bilgiler bize Buveyfî'nin, Şâfi'î fiḫnının üretilmesi ve yayılması konusunda önemli gayretlerinin olduğunu göstermektedir. Buveyfî, 231/846 yılında, Qur'ân'ın mahlûk olduğunu<sup>122</sup> kabul etmediği için Mısır'da zincirlenmiş bir şekilde vefat etmiştir.<sup>123</sup>

<sup>115</sup> Tarihî kaynaklar, onun adını Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Yaḥyâ el-Ḳuraşî el-Buveyfî olarak kaydetmektedirler. el-Ḳuraşî nisbesini İsnevî zikretmektedir. Bu görüşler için bkz. Ebû 'Umer Cemâluddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muḥammed b. 'Abdilber b. 'Âşım el-Ḳurtubî (v. 463/1071), *el-İntikâ' fi Fedâili's-æelâseti'l-Eimmeti'l-Fukahâ'*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye; Mektebetu'l-Maṭbû'âtu'l-İslâmiyye, 2010/1431, s. 168; Şirâzî, *Ṭabakât*, s. 94.98; İsnevî, *Ṭabakât*, I/22; İbnu'l-Mulakkın, s. 24.

<sup>116</sup> 'Abbâdî, s. 7; Ḳurtubî, s. 168-169.

<sup>117</sup> 'Abbâdî, s. 7.

<sup>118</sup> Ḳurtubî, s.168-169.

<sup>119</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, I/9.

<sup>120</sup> İbnu'l-Mulakkın, s. 24.

<sup>121</sup> 'Abbâdî, s. 8.

<sup>122</sup> Buveyfî, kendi döneminde baş gösteren kelâmî krizlere/fitnelere maruz kalmıştır. O, Qur'ân'nın mahluk olduğunu kabul etmeyen ve Qur'ân'nın mahluk olduğunu savunanları küfür ile itham eden alimlerdendir. Qur'ân'ın mahluk olduğu görüşünü paylaşmadığı için Mısır'dan hilafetin merkezi olan Bağdat'a getirilip sorgulanmış ve ölünceye kadar hapis hayatı yaşamıştır. İsnevî, o dönemin Mısır kadısı Ebû Leys es-Semerkândî'nin Buveyfî'yi kışkırdığı için onu Halife Vasıkkillâh'a şikayet ettiğini ve onun bir grup alim ile beraber Mısır'dan Bağdâd'a getirildiğini, Halifenin kendisine Qur'ân'ın mahluk olduğu görüşünü dayattığını ancak onun bunu kabul etmediği için vefat ettiği için hicrî 232 yılına kadar hapiste kaldığını ifade etmektedir. Bu bilgiler için bkz. 'Abbâdî, s. 8; İsnevî, *Ṭabakât*, I/23.

<sup>123</sup> Şirâzî, *Ṭabakât*, s. 94.98.

## 2. Kinânî

Kısaca İbn Meymûn el-Kînânî olarak bilinen Kinânî<sup>124</sup> fıkıh eğitimini Şâfi'î'den almış ve onunla beraber Yemen'e gitmiştir.<sup>125</sup> Hâlife Me'mûn zamanında Bağdâd'a giderek Me'mûn'un huzurunda Kûr'ân'ın maḥkûk olup olmadığı konusunda Bişr el-Merîsî (v. 218/833) ile tartışmalarda bulunmuştur.<sup>126</sup> Subkî, Kinânî'nin Kûr'ân'ın yaratılmadığı konusunda [ehl-i] sünneti desteklediğini, Bişr el-Merîsî ile yaptığı münazaraların bunu gösterdiğini belirtmektedir.<sup>127</sup> İbn Keşîr'in aktardığına göre, Dâvûd b. 'Alî ez-Zâhirî'nin (v. 270/884), Şâfi'î'nin faziletlerine dair yazdığı eserinde Kinânî'nin eserlerinde Şâfi'î'nin etkisine değinmekte ve ayrıca Kinânî'nin eserlerinde zikrettiği *'umûm*, *ḥusûs* ve *beyân* konularının Şâfi'î'nin eserlerinden alınma olduğu tespitinde bulunmaktadır.<sup>128</sup> Kinânî'nin vefat tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber hicrî 240'lı yıllara kadar hayatta olduğu bilinmektedir.<sup>129</sup>

## 3. Muzenî

Muzenî<sup>130</sup>, Şâfi'î Mısır'a gelmeden önce Mâlik'in talebelerinden Aşbağ b. Ferec'ten ders almıştır.<sup>131</sup> Şâfi'î'nin öğrencileri arasında cedel, munâzara, delil getirme ve muhaliflere reddiyelerde bulunma ile şöhrat bulmuştur.<sup>132</sup> Mezhebin yardımcısı (destekleyicisi) olarak

<sup>124</sup> Tam adı 'Abdul'azîz b. Yahyâ b. 'Abdil'azîz b. Muslim b. Meymûn el-Kînânî el-Mekkî'dir. Şîrâzî, onu *el-Mutekellim* nisbesi ile de zikretmektedir. Zehebî ise, onu *el-Fakîh* nisbesi ile anmaktadır. Bu bilgiler onun hem kelâmcı hem de fakîh olduğunu göstermektedir. O, Şâfi'î ve Sufyân b. 'Uyeyne'den hadîfâ rivayetinde bulunmuştur. Bu görüşler için bkz. Şîrâzî, *Ṭabakât*, s. 103; Subkî, *Ṭabakât*, II/144; Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Aḥmed b. 'Usmân b. Kaymâz ez-Zehebî (v. 748/1348), *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, thk. 'Umer 'Abdusselâm et-Tedmurî, Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, Beyrût 1993/1413, XVII/206.

<sup>125</sup> Şîrâzî, *Ṭabakât*, s. 103.

<sup>126</sup> Şîrâzî, *Ṭabakât*, s. 103; Subkî, *Ṭabakât*, II/144.

<sup>127</sup> Subkî, *Ṭabakât*, II/145.

<sup>128</sup> Dâvûd b. 'Alî ez-Zâhirî'nin bu tespitleri için bkz. İbn Keâir, *Ṭabakâtu's-Şâfi'îyyîn*, I/148-149.

<sup>129</sup> Bu görüşler için bkz. Subkî, *Ṭabakât*, II/145.

<sup>130</sup> Muzenî'nin tam adı Ebû İbrâhîm İsmâ'îl b. Yahyâ b. İsmâ'îl b. 'Amr b. İshâk el-Muzenî'dir. Leys b. Sa'd'ın vefat ettiği hicrî 175 yılında doğmuştur. Yemen kabilelerinden olan Muzeniyye kabilesindedir. Bu bilgiler için bkz. Şîrâzî, *Ṭabakât*, s. 97; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût (Heyet), Muessetu'r-Risâle, 1985/1405, XII/492; İbnu'l-Mulaḥḥîn, s. 19; İbnu'n-Nedîm, s. 262

<sup>131</sup> Şükrü Özen, "Müzenî", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII/248.

<sup>132</sup> Şîrâzî, *Ṭabakât*, s. 97; İbnu'l-Mulaḥḥîn, s. 19; Kırtubî, s. 110.

vasıflandırılmaktadır.<sup>133</sup> Şâfi‘î’nin öğrencileri arasında en faîh kimse olarak kabul edilmektedir.<sup>134</sup> Buveyfî’nin vefatından sonra Şâfi‘î’nin ders halkasının başına geçmiştir.<sup>135</sup> Birçok kimse ondan ders almış<sup>136</sup> ve onun ilmî faaliyetleri sonucu Şâfi‘î mezhebi pek çok yere yayılmıştır.<sup>137</sup> Zehebî (v. 748/1348), Muzenî’nin önde gelen talebeleri arasında İbn Sureyc’in hocası Ebu’l-Kâsım ‘Usmân b. Beşşâr el-Enmâî (v. 288/901), Başra Şeyhi olarak tanıttığı Zekeriyâ es-Sâcî (v. 307/920) gibi isimleri zikretmektedir.<sup>138</sup> Zehebî’nin zikrettiği bu iki ismin, ‘Irâk bölgesine Şâfi‘îliğin aktarılmasında önemli rol üstlenmeleri, mezhebin yayılmasında Muzenî’nin önemini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Muzenî<sup>139</sup> Mısır’da 264 yılında vefat etmiştir.<sup>140</sup>

### C. DÖRT MUHAMMED

Şâfi‘î fıkh literatüründe *Dört Muhammed* tabiri (المحمدون الأربعة مُحَمَّد بن نصر ومُحَمَّد بن جرير وائين), Şâfi‘î çevreleri ile ilişkili olmalarına rağmen, mezhebî kimlik olarak Şâfi‘î olup olmamaları tartışma konusu olan dört kişi için kullanılmaktadır.<sup>141</sup> Bu kişiler İbn Huzeyme, Ebû ‘Abdillâh el-Mervezî, Ebû Ca‘fer et-Taberî ve İbnu’l-Munzir’dir. *Dört Muhammed*’in kısaca biyografilerine yer verip Şâfi‘î çevreleri ile olan ilişkilerine değinmek istiyoruz.

<sup>133</sup> Şâfi‘î’nin Muzenî hakkında “*Muzenî benim mezhebimin yardımcıdır. (destekleyicisidir)*” ve “*Eğer o, şeytan ile münazara etse onu yener.*” şeklindeki sözleri nakledilmektedir. Bu rivayetler için bkz. Şîrâzî, *Tabakât*, s. 97; Subkî, *Tabakât*, II/93.

<sup>134</sup> Kurtubî, s. 110.

<sup>135</sup> Özen, “Muzenî”, XXXII/248.

<sup>136</sup> Şâfi‘î ve başka kimselerden hadîs rivayetinde bulunan Muzenî’nin kendisinden, Ebû Bekr İbn Huzeyme en-Nisâbûrî, Zekeriyâ es-Sâcî, Ebu’l-Hasen İbn Mûsâ ve Ebû Ca‘fer et-Taḥâvî gibi birçok kimse rivayetlerde bulunmuştur. Bu isimler için bkz. Zehebî, *Siyer*, XII/493.

<sup>137</sup> Zehebî, *Siyer*, XII/495.

<sup>138</sup> Zehebî, *Siyer*, XII/495.

<sup>139</sup> Muzenî’nin mezhebteki konumu tartışma konusu olmuştur. İbn Keâîr, Muzenî’nin mezhebe muhalif ve farklı birçok görüşünün olduğunu belirtmektedir. Onun tek başına kaldığı ve Şâfi‘î’nin usûlüne uymayan görüşlerinin mezhepten sayılmayacağına dair değerlendirmelerin yanında onun tercihlerinin Şâfi‘î’nin usûlüne aykırı olmadığı için mezhep içi tahrîç olarak değerlendirilmesi gerektiğine dair görüşler mevcuttur. Bkz. Subkî, *Tabakât*, II/102-104; İbn Kâdî Şuhbe, I/58-59; İbn Keâîr, *Tabakât*, I/135-136.

<sup>140</sup> İbnu’l-Mulaḫḫım, s. 19.

<sup>141</sup> Bu kullanım için bkz. Subkî, *Tabakât*, III/102.

### 1. Ebû ‘Abdillâh el-Mervezî

Ebû ‘Abdillâh el-Mervezî<sup>142</sup> hicrî 202 yılında Bağdâd’da doğmuş,<sup>143</sup> Nîsâbûr’da yetişmiş ve Semerkand’a yerleşmiştir.<sup>144</sup> Hicrî 294 yılında vefat eden<sup>145</sup> Mervezî hadîs faaliyetleri için birçok merkeze seyahatlerde bulunmuş,<sup>146</sup> Mısır’da da Şâfi’î’nin öğrencileri Yûnus b. ‘Abdila‘lâ es-Şafedî (v. 264/877) , er-Rabî‘ b. Suleymân el-Murâdî (v. 270/884), Ebû ‘Abdillâh İbn ‘Abdilhakem (v. 268/882) ve akranlarından hadîs rivayet etmiştir.<sup>147</sup> Şîrâzî, Mervezî’nin Mısır’a gidişini onun kendi ifadeleri ile menkıbevi bir şekilde anlatmaktadır. Bu anlatıya göre, Mervezî yirmi yıldan fazla hadîs ilmi ile uğraştığını, görüşleri ve meseleleri naklettiğini ancak Şâfi’î’nin reyinin (görüşünün) kendisine güzel gelmediğini belirtmektedir. Mervezî, Hz. Peygamber’in mescidinde gördüğü rüya üzerine Mısır’a gittiğini ve Şâfi’î’nin eserlerini istinsah ettiğini ifade etmektedir.<sup>148</sup> Mervezî’den nakledilen bu ifadelere rağmen onun mezhebî kimliği tartışma konusu olmuştur.<sup>149</sup> Bu tartışma Mervezî’nin birçok görüşünde Şâfi’î’ye muhalefet etmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim İbnu’s-Şalâh, bazı kimselerin Mervezî’nin birçok görüşünde Şâfi’î’ye muhalefet etmesini gerekçe göstererek, onun mezhebî kimlik olarak Şâfi’î olmadığını ileri sürdüklerini ifade etmektedir. İbnu’s-Şalâh bu değerlendirmeye karşı çıkararak Mervezî’nin Şâfi’î’ye olan muhalefetinin Muzenî, Ebû Sevr (v. 240/854) ve İbn Huzeyme’nin Şâfi’î’ye olan muhalefeti gibi değerlendirilmesi gerektiğini

<sup>142</sup> Adı, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Naşr el-Mervezî’dir. Bkz. Şîrâzî, *Tabakât*, s. 106; İbnu’s-Şalâh, I/277.

<sup>143</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 106; İbnu’s-Şalâh, I/277.

<sup>144</sup> Şîrâzî *Tabakât*, s. 106.

<sup>145</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 107.

<sup>146</sup> Hürâsân’da Yahyâ b. Yahyâ, İshâk b. Râheveyh ve akranlarından hadîs dinlemiştir. Hürâsân dışında Rey, Bağdâd, Başra, Kûfe, Hicâz ve Şâm’da dönemin hadîs bilgincilerinden hadîs dinlemiştir. Bu bilgiler için bkz. İbnu’s-Şalâh, I/280.

<sup>147</sup> İbnu’s-Şalâh, I/280

<sup>148</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s.107.

<sup>149</sup> İbnu’n-Nedîm, Mervezî’yi Şâfi’î fakihleri arasında zikretmekte ve ona ait biri küçük, diğeri büyük iki *İhtilâfu’l-Fukahâ* adlı çalışmadan bahsetmektedir. Bkz. İbnu’n-Nedîm, s. 263.

belirtmektedir.<sup>150</sup> Ona göre bu kimseler, birçok görüşte Şâfi'î'ye muhalefet etmelerine rağmen, bu muhalefet onların Şâfi'î aşhabı arasında değerlendirilmelerine engel değildir.<sup>151</sup>

## 2. İbnu'l-Munzir

İbnu'l-Munzir, Ahmed b. Hanbel'in vefatına yakın bir zamanda doğmuştur.<sup>152</sup> İlim tahsili için Mısır'a gittiğinde<sup>153</sup> Şâfi'î'nin öğrencilerinden er-Rabî' b. Suleymân el-Murâdî ve Ebû 'Abdillâh İbn 'Abdihakem ile karşılaşmış ve onlardan hadîs rivayetlerinde bulunmuştur.<sup>154</sup> İbnu'l-Munzir'in mezhebî kimliği tartışmalıdır. İbnu'n-Nedîm ve Şîrâzî, onu Şâfi'î mezhebini benimseyen fakîhlerden saymaktadırlar.<sup>155</sup> Ancak Zehebî, İbn Keşîr, İbn Kâdî Şuhbe ve İsnevî, İbnu'l-Munzir'in, kimseyi *taklid* etmeyen müstakil bir muçtehid olduğu değerlendirmesinde bulunmaktadırlar.<sup>156</sup> Subkî ise, bu değerlendirmelere karşı çıkmaktadır. Subkî *Dört Muhammed*'in mutlak *içtihâd* mertebesine ulaşmalarına rağmen bu *içtihâd* mertebesinin onları Şâfi'î'nin aşhabı olmaktan çıkarmadığını ileri sürmektedir.<sup>157</sup> Tarihî kaynaklar İbnu'l-Munzir'in Mekke'ye yerleştiğini ve orada hicrî 309 veya 310<sup>158</sup> yılında vefat ettiğini aktarmaktadırlar.<sup>159</sup>

## 3. Ebû Ca'fer et-Taberî

Ebû Ca'fer et-Taberî<sup>160</sup>, Taberistan'ın Âmul şehrinde hicrî 224 yılında doğmuştur.<sup>161</sup> O, Şâfi'î fıkhnı Şâfi'î'nin öğrencilerinden Muzenî, er-Rabî' b. Suleymân el-Murâdî ve

<sup>150</sup> İbnu's-Şalâh, I/277-278.

<sup>151</sup> İbnu's-Şalâh, I/277-278.

<sup>152</sup> Zehebî, *Siyer*, XIV/490.

<sup>153</sup> Cengiz Kallek, "İbnu'l-Munzir en-Nîsâbü'rî", *DİA*, İstanbul 2000, XXI/XXI/158.

<sup>154</sup> Şîrâzî, İbnu'l-Munzir'i Şâfi'î fakîhleri arasında saymasına rağmen kimden fıkhn eğitimi aldığını bilmediğini aktarmaktadır. Bkz. Şîrâzî, *Tabakât*, s.108

<sup>155</sup> İbnu'n-Nedîm, s. 265; Şîrâzî, *Tabakât*, s. 108.

<sup>156</sup> Zehebî, *Siyer*, XIV/491; İbn Kâdî Şuhbe, I/216; İbn Keâîr, *Tabakât*, I/203; İsnevî, *Tabakât*, II/197.

<sup>157</sup> Subkî, onların takip ettikleri usûlün Şâfi'î'nin usûlüne uygunluğunu gerekçe göstermektedir. Bu gerekçe için bkz. Subkî, *Tabakât*, III/102.

<sup>158</sup> İbnu'l-Munzir en-Nîsâbü'rî'nin vefat tarihi konusundaki tartışmalar için bkz. Kallek, "İbnu'l-Munzir en-Nîsâbü'rî", XXI/158.

<sup>159</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 108; İsnevî, *Tabakât*, II/197.

<sup>160</sup> Adı, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Keâîr b. Gâlib et-Taberî'dir. Bkz. İbnu's-Şalâh, I/106.

<sup>161</sup> Taberî hicrî 240 yılından sonra ilim tahsilinde bulunmak için birçok beldeyi gezmiş ve hayatının sonlarına doğru Bağdat'a yerleşmiştir. Bu bilgiler için bkz. İbn Hallikân, IV/192.

Za‘ferânî’den<sup>162</sup> (v. 260/874) almış, Mısır’da da Şâfi‘î’nin diğer bir öğrencisi Yûnus b. ‘Abdila‘lâ’dan<sup>163</sup> kıraat ilmini almıştır. Taberî, Bağdâd’a yerleşmiş ve vefat ettiği hicrî 310 yılına kadar orada ikamet etmiştir.<sup>164</sup> Bu veriler, Taberî’nin Şâfi‘î çevreler ile ilişkili olduğu göstermektedir. Ancak onun Şâfi‘î mezhebine mensubiyeti tartışmalıdır. ‘Abbâdî, onu Şâfi‘î fakîhleri arasında zikrederken<sup>165</sup>, Şîrâzî onu Şâfi‘î fakîhleri dışında ‘Irâk bölgesinin fakîhi olarak zikretmektedir.<sup>166</sup> İbnu’s-Şalâh, ‘Abbâdî’nin Taberî’yi Şâfi‘î mezhebinden saymasını eleştirerek, Taberî’ye özgü bir mezhebin olduğunu aktarmaktadır.<sup>167</sup> Zehebî ise, Taberî’nin uzun yıllar Şâfi‘î mezhebini benimsediğini ancak daha sonra müstakil muçtehid olarak kendi *icthâdı* ile amel ettiği değerlendirmesini aktarmaktadır.<sup>168</sup> Subkî ise Taberî’nin Şâfi‘î mezhebine muhalif görüşlerinden dolayı Şâfi‘î mezhebine mensubiyetinin sorgulanmasına karşı çıkararak onun Şâfi‘î mezhebine mensup olduğu konusunda kimsenin şüphesi olmadığı iddiasında bulunmaktadır.<sup>169</sup> Subkî, *Dört Muḥammed* olarak adlandırdığı Taberî, İbnu’l-Munzir, İbn Huzeyme ve Mervezî’nin mezheb aşhabından sayılmalarına rağmen bazı meselelerde mutlak muçtehid gibi davrandıklarını belirtmektedir. Ona göre, *Dört Muḥammed*’in Şâfi‘î’ye muhalefetinin mezheb içindeki alimlerin kendi imamlarına yaptıkları muhalefet gibi değerlendirilmesi gerekir.<sup>170</sup> Taberî hicrî 310 yılında vefat etmiştir.<sup>171</sup>

<sup>162</sup> İbnu’s-Şalâh, I/106.

<sup>163</sup> Ebû Muhammed ‘Afifuddîn ‘Abdullâh b. Es‘ad b. ‘Alî b. Suleymân el-Yemenî el-Yâfi‘î (v.768/1366), *Mir‘âtu’l-Cinân ve ‘İbretu’l-Yakân fî Ma‘rifeti mâ Yu‘teberu min Havâdiâi’z-Zemân*, thk. Hâfîl Mansûr, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût 1997/1417, II/131; Subkî, *Ṭabaḳât*, III/121.

<sup>164</sup> İbnu’s-Şalâh, I/107-111.

<sup>165</sup> ‘Abbâdî, s. 52.

<sup>166</sup> Şîrâzî, *Ṭabaḳât*, s. 93.

<sup>167</sup> İbnu’s-Şalâh, I/107.

<sup>168</sup> Zehebî, *Kitâbu Tezkireti’l-Huffâz*, Dâiretu’l-Me‘ârifî’l-‘Usmâniyye, Haydarâbâd 1956/1376, II/712.

<sup>169</sup> Subkî, Taberî’nin mezhebe olan muhalif görüşlerini mezhep içindeki alimlerin kendi imamına muhalefeti olarak değerlendirmektedir. Subkî’nin aktardığını göre Taberî şu ifadeleri kullanmaktadır: “Şâfi‘î fîḫmı Bağdat’ta izhar ettim ve on yıl boyunca onunla fetva verdim.” Bkz. Subkî, *Ṭabaḳât*, III/123-127.

<sup>170</sup> Subkî’nin Taberî’yi mezhep içinde bir alim olarak tutma gayretine karşın birçok bilgin onun müstakil muçtehid olduğunu söylemektedir. Bu değerlendirmeler için bkz. İbn Kâḏî Şuhbe, I/101; İbn Keâir, *Ṭabaḳât*, I/244; İbn Hâllikân, IV/191; Yafi‘î, II/195; Subkî, *Ṭabaḳât*, III/127.

<sup>171</sup> Subkî, *Ṭabaḳât*, III/126.



#### 4. İbn Huzeyme

Nisâbürlü olan İbn Huzeyme<sup>172</sup> hicrî 223 yılında doğmuştur.<sup>173</sup> Küçük yaşta Nisâbü'r'da hadîs rivayeti ile meşgul olan İbn Huzeyme hadîs faaliyetleri<sup>174</sup> için Rey, Bağdâd, Başra, Şâm, el-Cezîre, Mısır ve Vâsıt'a seyahatlerde bulunmuştur.<sup>175</sup> Tarihî kaynaklar onun fıkıh hocaları arasında Muzenî<sup>176</sup> ve er-Rabî' b. Suleymân el-Murâdî'yi<sup>177</sup> zikretmektedirler.<sup>178</sup> Şâfi'î'nin Mısırlı öğrencilerinden olan ve sonradan Mâlik'in mezhebine geri dönüş yapan Ebû 'Abdillâh İbn 'Abdilhakem'in Şâfi'î'ye reddiye yazdığı Muzenî'ye iletildiğinde, Muzenî de Ebû 'Abdillâh İbn 'Abdilhakem'e ancak İbn Huzeyme'nin reddiye yazabileceği tespitinde bulunarak İbn Huzeyme'nin otoritesine dikkat çekmiştir.<sup>179</sup> Zehebi, İbn Huzeyme'nin Şâfi'î'nin öğrencilerinden Yûnus b. 'Abdila'lâ'dan hadîs rivayetinde bulunduğunu ve şeyhi olarak tanıttığı Ebû 'Abdillâh İbn 'Abdilhakem'in de İbn Huzeyme'den hadîs rivayetinden aktarmaktadır.<sup>180</sup> Bu tarihî veriler İbn Huzeyme'nin erken dönem Şâfi'î çevreler ile ilişkili olduğunu göstermektedir. İbn Huzeyme'nin Şâfi'î çevreler ile olan ilişki mezhebî kimlik olarak Şâfi'î olduğu yorumlarını beraberinde getirmiştir. Nitekim Şîrâzî onu Şâfi'î fakîhleri arasında zikretmektedir.<sup>181</sup> Zehebî de İbn Huzeyme'yi *eş-Şâfi'î* nisbesi ile zikrederek onun mezhebî kimlik olarak Şâfi'î olduğuna işaret etmektedir.<sup>182</sup> Subkî ise, İbn

<sup>172</sup> Adı, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme b. el-Muğire es-Sulemî'dir. Zehebî, onun adını Ebî Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme b. Şâlih b. Bekr es-Sulemî en-Nisâbüri eş-Şâfi'î olarak kaydetmektedir, Bkz. Şîrâzî, *Tabakât*, s.105;. Zehebî, *Siyer*, XIV/365.

<sup>173</sup> İsnvî, *Tabakât*, I/221.

<sup>174</sup> İbn Huzeyme'nin ilmi yönü sadece hadîâ alanı ile sınırlı değildir. İbn Huzeyme fıkıh alanında yetkin bir bilginidir. Şîrâzî, İbn Huzeyme'yi hadîâ ve fıkıh alanında uzman bir bilgin olarak tanıtmaktadır. Bu tespitler için bkz. Şîrâzî, *Tabakât*, s. 106.

<sup>175</sup> Subkî, *Tabakât*, III/110.

<sup>176</sup> Muzenî'nin, *şibh-i 'amd* konusunda biri ile yaptığı münazaraya İbn Huzeyme müdahil olmuş ve Muzenî onun hadîâ konusunda kendilerinden daha iyi olduğu yorumunu yapmıştır. Bu yorum için bkz. Şîrâzî, *Tabakât*, s. 105.

<sup>177</sup> İbn Kâdî Şuhbe, *Tabakât*, I/99.

<sup>178</sup> İbn Kâdî Şuhbe, I/99.

<sup>179</sup> Zehebî, *Siyer*, XIV/277.

<sup>180</sup> İbn Huzeyme İshâk b. Râheveyh, Muhammed b. Humejd, el-Hasen b. Muhammed ez-Za'ferânî, Yûnus b. 'Abdila'lâ ve daha birçok kimseden hadîs dinlemiştir. Buğârî, Muslim, hocası Muhammed b. 'Abdillâh b. 'Abdilhakem, Ebû Sehl es-Şu'lûkî gibi kimseler ondan hadîâ dinlemişlerdir. Bu isimler için bkz. Zehebî, *Siyer*, XIV/366.

<sup>181</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 105.

<sup>182</sup> Zehebî, *Siyer*, XIV/365.

Huzeyme'ye Şâfi'î tabakâtında yer verse de onu *muṭlaḳ muçtehid* olarak tanıtmaktadır.<sup>183</sup> İbn Huzeyme'nin 311/924 veya 312/925 yılında vefat ettiği nakledilmektedir.<sup>184</sup>

## II. FİKRÎ ARKA PLANDA ETKİLİ OLAN ESERLER VE UŞÛL DÜŞÜNÇESİNE KATKILARI

### A. ŞÂFİ'Î'NİN UŞÛL ÇALIŞMALARI VE ANA HATLARI İLE UŞÛL DÜŞÜNÇESİ

#### 1. Şâfi'î'nin Uşûl Çalışmaları

Şâfi'î'yi diğer mezheplerin kurucu imamlarından ayıran özelliklerinden bir tanesi kendi fiḫhî düşüncesini yansıtan eserler kaleme alması ve bu eserlerin günümüze ulaşmasıdır.<sup>185</sup> Bu eserler erken dönem ilim çevrelerinde *Kutubu's-Şâfi'î* olarak bilinirdi.<sup>186</sup> Şâfi'î'nin eserleri için kullanılan bu ifade hicrî dördüncü yüzyıldan itibaren *el-Mebsûṭ* adını almıştır.<sup>187</sup> İbnu'n-Nedîm, Şâfi'î'nin öğrencisi er-Rabî' b. Suleymân el-Murâdî'nin Şâfi'î'den kitaplarının aşılığını (kutubu'l-uşûl) rivayet ettiğini ve bunların *el-Mebsûṭ* olarak adlandırıldığını/adlandırdığını belirtmektedir.<sup>188</sup> İbnu'n-Nedîm, *el-Mebsûṭ*'un Şâfi'î'nin talebeleri er-Rabî' b. Suleymân el-Murâdî ve Za'ferânî tarafından rivayet edildiğini, bu iki rivayet arasında küçük farklılıkların olduğunu söylemektedir.<sup>189</sup> İbnu'n-Nedîm'in zikrettiği *el-Mebsûṭ*'un bölüm başlıklarına bakıldığında bu eserin sadece furû'u'l-fiḫhın bölümlerini içeren bir eser olmadığı ve Şâfi'î'nin farklı konularda kaleme aldığı eserleri ihtiva ettiği

<sup>183</sup> Subkî, *Ṭabakât*, III/109.

<sup>184</sup> Şîrâzî, *Ṭabakât*, s. 105; İsnevî, *Ṭabakât*, I/221.

<sup>185</sup> Haneî mezhebinin kurucu imamı olarak kabul edilen Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen ve günümüze ulaşan eserlerin büyük bir bölümü itikada/kelâma dayalı eserlerdir. Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen eserler hakkında geniş bilgi için bkz. Metin Yiğit, *İlk Dönem Haneî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 76-87.

<sup>186</sup> İbn Ebî Hâtim, er-Râzî Şâfi'î'nin eserleri için *Kutubu's-Şâfi'î* adlandırmasını kullanmaktadır. Bu kullanım için bkz. İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Âdâb*, s. 46; 48; 49; 56; Aybakan, "el-Üm", *DİA*, İstanbul, 2012, XLII/298.

<sup>187</sup> Aybakan, "el-Üm", XLII/298.

<sup>188</sup> İbnu'n-Nedîm, s. 261.

<sup>189</sup> İbnu'n-Nedîm, Za'ferânî'nin rivayetinin rağbet görmediğini, alimlerin bu eser üzerinde çalışmadıklarını, onların daha çok er-Rabî' el-Murâdî'nin rivayeti üzerinde durduklarını ve zamanla Za'ferânî'nin rivayetinin çoğunun silindiğini, akabinde bu rivayetin kimse tarafından kopyalanmadığını ifade etmektedir. Za'ferânî'nin Şâfi'î'nin 'Irâklî öğrencisi ve kadîm mezhebinin en güçlü ravisi olmasından ötürü muhtemelen Şâfi'î alimleri onun Mısırlı öğrencisi ve yeni mezhebinin ravisi olan el-Murâdî'nin rivayetini esas almışlardır. Bu görüşler için bkz. İbnu'n-Nedîm, s.261.

görülmektedir. İbnu'Nedîm'in zikrettiği *el-Mebsûţ* rivayetinde Şâfi'î'nin uşûl konularını içeren eserlerinin bir kısmı yer almaktadır.<sup>190</sup> Dolayısıyla Şâfi'î'nin *er-Risâle*'si dahil olmak üzere uşûl düşüncesini yansıtan eserlerin bir kısmı *el-Mebsûţ* olarak adlandırılan mecmuanın bir parçasıydı. Ancak zamanla Şâfi'î'nin eserleri için kullanılan *el-Mebsûţ* adlandırması yerini *el-Umm* adlandırmasına bırakmıştır.<sup>191</sup> Nitekim Beyhaķî, kendi dönemine ulaşan Şâfi'î'nin eserlerini kategorize etmekte ve bu eserlerin bazılarının *uşûlu'l-fıkh* alanında bazılarının da furû'û'l-fıkh alanında yazıldığını belirterek furû'û'l-fıkh alanında yazılan eserlerin *el-Umm* olarak bilindiğine dikkat çekmektedir.<sup>192</sup> Beyhaķî, *el-Umm* mecmuası içinde tahâret, şalavât, zekevât, şiyâm, hacc, mu'âmelât, hudûd, siyer ve cihâd, kağâyâ vb. başlıklar altında toplam yüz yirmi sekiz kitap ismini zikretmektedir.<sup>193</sup> Bu bölüm başlıklarının büyük bölümünün, İbnu'n-Nedîm'in *el-Mebsûţ* olarak zikrettiği eserin kitap isimleri ile paralellik arz ettiğini söylemek gerekir. İbnu'n-Nedîm'in zikrettiği kitap isimleri dağınık bir görüntü arz ederken, Beyhaķî'nin zikrettiği kitap isimleri daha sistemlidir. Bundan dolayı Beyhaķî dönemine gelinceye kadar hem uşûl hem de furû'û'l-fıkhın bölümlenmesi ve sistemleştirilmesinin daha ileri düzeye taşındığı görülmektedir. Beyhaķî'nin döneminde fıkhın uşûlünün bağımsız bir disiplin haline geldiği düşünöldüğünde, Şâfi'î'nin uşûl konularını içeren eserlerinin furû' eserleri ile beraber zikredilmemesi furû' ve uşûlün o dönemde kategorik olarak ayrı edebi türler içinde mütalaa edildiği izlenimini vermektedir.<sup>194</sup>

<sup>190</sup> Bu eserin bölüm başlıkları klasik fıkhın bablarını, *Kitâbu'ş-Şalât*, *Kitâbu'l-Hacc*, *Kitâbu'z-Zekât* vb.- içeren kısımlar dışında *Kitâbu'r-Risâle*, *Kitâbu'l-Ahkâmî'l-Kur'an*, *Kitâbu İhtilâfi'ş-Şâfi'î ve'l-Mâlik*, *Kitâbu İhtilâfi'l-Hadîâ*, *Kitâbu Feğâilî'l-Kureys*, *Kitâbu'l-İcmâ'*, *Kitâbu mâ Halefe el-'Irâkıyyun 'Aliyyen ve 'Abdallâh*, *Kitâbu'r-Redd 'alâ Muhammed b. Hasen*, *Kitâbu Siyeru'l-Vâkıdî*, *Kitâbu Siyeri'l-Evza'î*, *Kitâbu İbtâli'l-İstihsân*, *Kitâbu İhtilâfi'l-'Irâkıyyeyn* gibi furû'û'l-fıkhın bölümleri dışında farklı alanlarda yazılan eserlerin ihtiva ettiği görölmektedir. Bkz. İbnu'n-Nedîm, s. 260-261.

<sup>191</sup> Aybakan'ın tespitine göre *el-Umm* adlandırması ilk defâ Beyhaķî zikretmektedir. Bkz. Aybakan, "el-Üm", XLII/298.

<sup>192</sup> Beyhaķî, *el-Menâkıb*, I/246-247.

<sup>193</sup> Beyhaķî, *Menâkıb*, I/246-254.

<sup>194</sup> Aybakan, Şâfi'î'nin *el-Mebsûţ* adlı eserinin aynı zamanda *Kitâbu'l-Uşûl* olarak adlandırıldığını ancak fıkhın uşûlü ilminin müstakil bir disiplin olduğu dönemlerde furû' metinleri için uşûl adının kullanılmasının uygun olmamasından dolayı aynı anlamı karşılayan *el-Umm* adının kullanıldığını tespitini yapmaktadır. bkz. Aybakan, "el-Üm", s.298.

Beyhaķî, Şâfi‘î’nin eserlerinden kendi dönemine ulaşan eserler kısmında Şâfi‘î’nin *uşûlu’l-fıkh* alanında tasnif ettiği eserlerin listesini vermektedir. O, furû‘a delalet eden uşûlün toplandığı eserleri zikrettiğini ifade etmektedir. Beyhaķî’nin verdiği liste şu şekildedir:

1. *Kitâbu’r-Risâleti’l-Ķadîme*
2. *Kitâbu’r-Risâleti’l-Cedîde*
3. *Kitâbu İẖtilâfi’l-Eẖdîs*
4. *Kitâbu Cimâ‘i’l-‘İlm*
5. *Kitâbu İḇtâli’l-İstihsân*
6. *Kitâbu Aẖkâmi’l-Ķur‘ân*
7. *Kitâbu Beyâni Farđillâh ‘azze ve celle*
8. *Kitâbu Şıfati’l-Emr ve’n-Nehy*
9. *Kitâbu İẖtilâfi Mâlik ve’ş-Şâfi‘î*
10. *Kitâbu İẖtilâfi’l-‘Irâķiyyeyn*<sup>195</sup>
11. *Kitâbu’r-Redd ‘alâ Muĥammed b. el-Ĥasen*
12. *Kitâbu ‘Alî ve ‘Abdillâh*
13. *Kitâbu Feğâili Ķureyş*<sup>196</sup>

Beyhaķî’nin verdiği bu listeye karşılık Zerkeşî, Şâfi‘î’nin fıkh uşûlü alanında *er-Risâle*, *Aẖkâmu’l-Ķur‘ân*, *İẖlâfu’l-Ĥadîs*, *İḇtâlu’l-İstihsân*, *Cimâ‘u’l-‘İlm*, *el-Ķıyâs* adlı eserleri tasnif ettiğini belirtmektedir.<sup>197</sup>

<sup>195</sup> Aybakan, ‘Irâķiyyeyn okunuşu ilgili şu ifadeleri kullanmaktadır: “...bu eserin başlığında bulunan ikinci kelimenin “Irakkiyyîn” şeklinde çoğul olarak kullanılması hatalıdır. Bu eser, Ebû Hanîfe ile İbn Ebî Leylâ arasındaki kimi ihtilaf konularını işlediği için Nevevî’nin de işaret ettiği gibi, başlığın iki Iraklı anlamına gelecek şekilde “Irakkiyyeyn” olarak tespit edilmesi daha uygun olur.” Bkz. Aybakan, *İmam Şafî*, s.134.

<sup>196</sup> Beyhaķî, *Menâkıb*, I/246-247.

<sup>197</sup> Zerkeşî, Şâfi‘î’nin *el-Ķıyâs* adlı eserinde Mu‘tezile’nin dalâletine değindiğini ve onların şehadetlerinin kabülü görüşünden vazgeçtiğini ifade etmektedir. Bkz. Zerkeşî, *Bahr*, I/18.

## 2. Ana Hatları ile Şâfi'î'nin Uşûl Düşüncesi

Şâfi'î'nin uşûl düşüncesini ana hatları ile aktarmak için onun düşüncesinin ana kavramlarını tespit gerekmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarı ile Şâfi'î'nin düşüncesinin ana hatlarını *'ilim, aşıl ve beyân* kavramları oluşturmaktadır. Şâfi'î, zihnî yapısını bu kavramlar üzerinden inşa etmiştir. Bu üç kavramın her biri birbiri ile ilişkili olup Şâfi'î'nin düşüncesinin temel taşlarını oluşturmaktadır. Biz bu kavramlar üzerinden Şâfi'î'nin düşüncesini ana hatları ile aktarmak ve Şâfi'î'nin teorisinin kendisinden sonraki tezahürünü tespit etmek istiyoruz.

Şâfi'î, *er-Risâle*'de *'ilim* kavramı ilgili düşüncelerini aktarmaktadır. Şâfi'î, *'ilim* kavramını tanımlamadan onun çeşitlerini belirterek *'ilim* kavramını anlaşılır kılmaya çalışmaktadır. Ona göre, *'ilmin* birinci çeşidi mükellef olan (akıl-baliğ) her Müslümanın bilmesi gereken, namaz kılma, oruç tutma, hacca gitme gibi emirler ve zina, hırsızlık, içki içme gibi yasaklardır. Şâfi'î'ye göre, bu bilgi türü Kûr'ân'da nasş olarak var olup bütün Müslümanlar bunu bilmektedirler. Bu bilgi türü Hz. Peygamber'den mutevâtiren (toplu olarak) nakledilmiştir.<sup>198</sup> Şâfi'î'ye göre, herkesin bildiği bu bilgi türünün bağlayıcılığı hususunda tartışma olmadığı gibi, bu bilgide rivayet hatası olması veya bilginin te'vil edilmesi söz konusu değildir.<sup>199</sup> Şâfi'î'nin bu bilgi türü ile Hz. Peygamber'den Kûr'ân'ın da dahil olduğu mutevâtir haberleri kastettiği anlaşılmaktadır. Şâfi'î'ye göre, ikinci bilgi türü ise, Kûr'ân'da *nasş* olarak yer almayan ve çoğunlukla hakkında *sünnetin* de olmadığı *-sünnet* varsa dahi bununla ilgili rivayetin toplu olarak değil belli kimseler tarafından aktarılmış olduğu- te'vile ihtimali olan ve *kıyâs* ile tamamlanabilen özel meseleler ile ilgili bilgilerdir.<sup>200</sup>

<sup>198</sup> Şâfi'î, *er-Risâle li'l-Îmâmi'l-Muṭṭalibî*, thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir, Mektebe Dâri't-Turââ, Kâhira 2005/1426, s.382-383.

<sup>199</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 383.

<sup>200</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 383.

Şâfi'î, birinci bilgi türünün bilinmesini *farḍ* kapsamında değerlendirirken ikinci bilgi türünü ise *cihâd*, *cenaze namazı* gibi *farḍ-ı kifâye* kapsamında değerlendirmektedir.<sup>201</sup>

Şâfi'î'nin teorisinin anahtar kavramlarından bir diğeri de *aşıl* kavramıdır. *Aşıl* kavramı, Şâfi'î'nin düşüncesinde *'ilim* ve *beyân* kavramları ile irtibatlı olan diğeri bir kavramdır. O, bilgiyi iki kısma ayırdıktan sonra söz konusu bilginin kaynağını/dayanağını *aşıl*lar teorisi ile ilişkilendirmektedir. Şâfi'î, bilginin meşruiyetini onun *aşıl*lara dayanmasına bağlamaktadır. Şâfi'î, muhtelif eserlerinde *'ilmin* dayandığı *aşıl*ları açıklamıştır.<sup>202</sup> Buna bir örnek vermek gerekirse, Şâfi'î *el-Umm* adlı eserinde şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Bizler ve sizler *'ilmin aşılının* ancak Yüce Allâh'ın *Kitâb*'ında veya Rasûlullâh'ın (sav.) *sünnetinde* veya Rasûlullâh'ın (sav.) aşhâbının veya onlardan bazılarının görüşlerinde veya farklı beldelerdeki fağihlerin genelinin üzerinde *icmâ'* ettikleri bir konuda olduğunu kesinkes söylemekteyiz.”<sup>203</sup>

Yukarıda aktardığımız pasajda Şâfi'î'nin, *'ilmin aşıl*larını *Kitâb*, *sünnet*, *şahâbî kavli* ve *icmâ'* olarak dört kısma ayırdığı görülmektedir. Ancak Şâfi'î'nin zikrettiğimiz bu pasajın dışında *el-Umm*'ün farklı yerlerinde *aşıl*ları *Kitâb*, *sünnet* ve *icmâ'*a indirmediği görülmektedir. Şâfi'î, *el-Umm*'de hâkimin *içtihâd*ını konu edindiği yerlerde, hâkimin *içtihâd*ının *Kitâb*, *sünnet* ve *icmâ'*ın olmadığı konularda geçerli olduğunu, bu konularda *Kur'ân*, *sünnet* ve *icmâ'*da bir delil bulunursa hâkimin *içtihâd*ının söz konusu olmayacağını söylemektedir. O, Allâh'ın iki *aşıl* olan *Kur'ân* ve *sünnete* tabi olmayı zorunlu kıldığını belirtmektedir. Şâfi'î, hiçbir *aşıl*la dayanmayan kişisel *rey*, *içtihâd* ve *istihsân*ın *aşıl* olarak

<sup>201</sup> Şâfi'î'nin ikinci bilgi türünün gerekliliği ile ilgili düşünceleri şöyledir: “Bu, ilmin öyle bir derecesidir ki, sıradan herkes ona ulaşamaz. Bilginlerin hepsi onu öğrenmekle mükellef değillerdir. Onu, öğrenmesi mümkün olan bilginlerin hepsinin ihmal etmeleri caiz olmaz. İnsanlardan yeteri kadar kimse onu öğrenince diğerleri, inşallah sorumlu olmaz. Bu ilmi öğrenenler ötekilerden üstündürler.” Bkz. Şâfi'î, *er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, TDV Yayınları, Ankara 1997, s. 198.

<sup>202</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, 1997, s.22; *Kitâbu Cimâ'i'l-İlm*, (*el-Umm*'ün içinde), Dâru'l-Ma'rife, Beyrût (ty.), VII/283-282.

<sup>203</sup> Şâfi'î, *el-Umm*, Dâru'l-Ma'rife, IV/32.

قَدْ زَعَمْنَا وَزَعَمْتُمْ أَنَّ الْأَصْلَ مِنَ الْعِلْمِ لَا يَكُونُ أَبَدًا إِلَّا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى، أَوْ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَوْ قَوْلِ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَوْ بَعْضِهِمْ، أَوْ أَمْرٍ أَجْمَعَتْ عَلَيْهِ عَوَامُّ الْفُقَهَاءِ فِي الْأَمْصَارِ

kabul edilmesini *Kitâb, sünnet* ve *icmâ'* a aykırı delilsiz bir biçimde kişinin hayal mahsulü olan görüşü şeklinde değerlendirmektedir. Şâfi'î, iki *aşıl* (*Kitâb* ve *sünnet* ) olduğu zaman onun delil alınacağını, iki *aşıl* olmadığı zaman ise o ikisine yapılan *kıyâsın* geçerli olduğunu söyleyerek *asılları Kitâb, sünnet* ve *icmâ'* olarak, *kıyâsı* ise bu *aşılların* fer'i olarak kabul etmektedir.<sup>204</sup> Şâfi'î, hâkimin başka birisine danışması konusunu incelerken onun danıştığı kişinin *Kitâb, sünnet, icmâ'* ve o ikisine yapılan *kıyâsa* dair bilgi verebileceğini söyleyerek buna olumlu bakmaktadır.<sup>205</sup> Şâfi'î, *asıllara* yapılan *kıyâsı* da *'ilim* olarak değerlendirmektedir. Nitekim o, *el-Umm*'de *'ilmin* derecelerini sıralarken birinci tabakada *Kitâb* ve *sünnete*, ikinci tabakada *Kitâb* ve *sünnete* yer almayan konulardaki *icmâ'* a, üçüncü tabakada ihtilâflı olmayan *şahabî kavline*, dördüncü tabakada ihtilâflı *şahabî kavline* ve beşinci tabakada ise bu tabakalardan bazılarında yapılan *kıyâsa* yer vermektedir.<sup>206</sup> Şâfi'î *er-Risâle*'de bu çerçeveyi genel olarak şu ifadeler ile zikretmektedir:

“...hiç kimsenin bir şey hakkında, bu helâldir veya harâmdır, deme yetkisi yoktur. İnsan böyle bir şeyi ancak ilme dayanarak söyleyebilir. Bu ilim de Kitâb, Sünnet, İcma' ve Kıyâs'a dayanır.”<sup>207</sup>

Şâfi'î'nin düşüncesinin anahtar kavramlarından bir diğeri olan *beyân*, *'ilim* ve *aşıl* kavramları ile ilişkilidir. Esasen *beyân* kavramı Şâfi'î'nin teorisinin çatısını oluşturmaktadır. Çünkü *beyân* teorisi ile Şâfi'î, *'ilmin* dayalı olduğu *asılları* ve *asılardan* üretilen delilleri temellendirmektedir. Şâfi'î, *beyân* kavramını “*Asıl'ları bakımından aynı, fer'i'leri bakımından farklı olan manaları içine alan bir isim...*”<sup>208</sup> olarak nitelendirmektedir.<sup>209</sup> Esasen bu niteleme bir tanım olmaktan ziyade *beyân* kavramının içeriğine ilişkin bir tespittir. Nitekim Sem'ânî, Şâfi'î'nin *er-Risâle*'de zikrettiği *beyân* nitelemesi ile *beyân* kavramının tanımını ve açıklamasını yapmadığını belirtmektedir. Ona göre, Şâfi'î *beyân* nitelemesi ile *beyân*

<sup>204</sup> Şâfi'î, *el-Umm*, Dâru'l-Ma'rife, VI/200-201.

<sup>205</sup> Şâfi'î, *el-Umm*, Dâru'l-Ma'rife, VI/202-203.

<sup>206</sup> Şâfi'î, *el-Umm*, Dâru'l-Ma'rife, VII/265.

<sup>207</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, 1997, s. 22.

<sup>208</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, 1997, s. 12.

<sup>209</sup> Şâfi'î'nin bu tanımına yapılan eleştiriler için bkz. Semâ'nî, I/55-56.

çeşitlerinin mertebeleri birbirinden farklı olsa da *beyân* isminin hepsini kapsayan genel bir isim olduğunu ifade etmek istediğini belirtmektedir.<sup>210</sup> Şâfi'î'nin *er-Risâle*'de farklı *beyân* mertebelerini Allâh'a/*Kitâb*'a dayandırdığı dikkate alındığında farklı *beyân* türlerinin *aşılı*ları bakımından aynı olduğu (*Kitâb*'a dayandıkları) ancak fer'ileri bakımından farklı olduğu (*sünnet*, *icmâ'*, *kıyâs*) sonucuna ulaştığını söylemek mümkündür. Şâfi'î'nin bu sonuca ulaşması, her şeyin açıklamasının *Kitâb*'ta olduğuna dair düşüncesine dayanmaktadır. Şâfi'î bu düşüncesini “*Allah'ın Kitabında Müslümanlardan birinin karşılaşacağı herhangi bir hadîsenin hükmünü doğru olarak gösterecek bir delil mutlaka vardır.*” ifadesi ile açıklamaktadır.<sup>211</sup> Şâfi'î her şeyin açıklamasının *Kitâb*'ta yer aldığı düşüncesini *beyân* teorisi ile temellendirmektedir. Şâfi'î'ye göre, *beyân*; *Kitab*'ı, *sünneti* ve *kıyâsı* içeren farklı mertebelere ayrılmaktadır. Şâfi'î, *beyânı*; *Kitâb*'ın *beyânı*, *sünnetin beyânı* ve Allâh'ın *farđ* kıldığı *içtihâd* olan *kıyâs* olmak üzere temelde üç kısma ayırmaktadır. Şâfi'î, *sünnet* ve *kıyâs*ın meşruiyetini *Kitâb*'a dayandırarak, *Kitâb*, *sünnet* ve bu ikisine yapılan *kıyâs* yolu ile herhangi bir meselenin hükmüne ulaşmayı *Kitâb*'ın bir *beyânı* olarak değerlendirmektedir. Şâfi'î'nin bütün *beyân* mertebelerini *Kitâb* ile ilişkilendirmesine İmâmu'l-Hârameyn el-Cuveynî de değinmektedir. İmâmu'l-Hârameyn el-Cuveynî, Şâfi'î'nin *er-Risâle*'de zikrettiği beş *beyân* mertebesini zikrettikten sonra Şâfi'î'nin *beyân* teorisine ilişkin şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Bu mertebeler (*beyânın* beş mertebesi) ona (Şâfi'î'ye) göre *beyânın* kısımlarıdır. Sanki o (Şâfi'î) (ra) her yönü ile *beyânı* Allâh'ın *Kitâb*'ı ile irtibatlandırmak istemektedir. Bundan dolayı o (Şâfi'î) müftünün niteliğinde ‘kim Allâh'ın *Kitâb*'ını *naşş* ve *istinbât* yolu ile bilirse dinde imâmlığa müstahak olur’ demektedir.”<sup>212</sup>

Bu noktada *aşıl* olarak *Kitâb*'a dayanan *beyân*, *Kitâb*'ın fer'ileri hükmünde olan *sünnet* ve *kıyâsı* da kapsamaktadır. Görüldüğü üzere Şâfi'î, *beyân* çatısı altında ‘*ilmin aşılı*ları

<sup>210</sup> Sem'ânî, II/55-56.

<sup>211</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, 1997, s. 9.

<sup>212</sup> İmâmu'l-Hârameyn el-Cuveynî, *el-Burhân*, I/117.

فهذه مراتب تقاسيم البيان عنده فكأنه ﷺ أثر ارتباط البيان بكتاب الله تعالى من كل وجه ولهذا قال في صفة المفتى من عرف كتاب الله تعالى نصا واستنباطا استحق الإمامة في الدين



olarak kabul ettiği *Kitâb, sünnet* ve bu ikisine dayanan *kıyâsı* zikretmektedir. Şâfi'î, *beyân* teorisi ile bilginin dayanağı/aşlı olarak telakki ettiği *Kitâb, sünnet* ve *kıyâsı* tek bir çatı altında toplamaktadır. Bunların hepsinin *Kitâb*'a dayalı olduğunu temellendirerek esasen tek bir *aşlın* yani *Kitâb*'ın *beyânına* vurgu yapmaktadır. Bu *beyâna* dayalı olmayan 'ilmin "aşlısız/dayanaksız bilgi" olduğuna işaret etmektedir. Görüldüğü üzere Şâfi'î, *beyân* teorisi ile 'ilmin *aşlı* olarak *Kitâb, sünnet* delillerini ve bu *aşla* dayanan *kıyâs* delilini temellendirmektedir. Ancak Şâfi'î'nin *er-Risâle*'de ileri sürdüğü *beyân* teorisinde bir eksiklik göze çarpmaktadır. Daha önce zikrettiğimiz üzere Şâfi'î, *icmâ*'ı 'ilmin aşlılarından bir *aşlı* olarak kabul etmektedir. Ancak Şâfi'î, *er-Risâle*'de değindiği *beyân* teorisinde *Kitâb, sünnet* ve *kıyâsı* içeren bir teori sunmaktadır. Şâfi'î'nin, *icmâ*'ı şer'î bir delil olarak kabul etmesine rağmen, *beyân* teorisinde *icmâ*'ı zikretmemesi erken dönemde bu noktada eleştirilmesine neden olmuştur. İmâmu'l-Hârameyn el-Cuveynî'nin aktardığına göre, Ebû Bekr [Muhammed] b. Dâvûd b. ['Alî] el-Işfehânî [ez-Zâhirî] (v. 297/910) bu konuda Şâfi'î'yi eleştirmiştir. Ebû Bekr el-Işfehânî'ye göre, *icmâ*' şer'î delillerden olmasına rağmen, Şâfi'î bunu zikretmeyi ihmal etmiştir.<sup>213</sup> Ebû Bekr el-Işfehânî, Şâfi'î'ye itirazını şu ifadeler ile dile getirmektedir:

"Ebû Bekr b. Dâvûd el-Işfehânî şöyle demiştir: 'Şâfi'î -Allah kendisine rahmet eylesin- [*beyânın*] mertebelerini sayarken *icmâ*'ı zikretmeyi gözden kaçırmıştır. Halbu ki o (*icmâ*) dinin (şer'ât) temel delillerinden biridir. Şimdi biri çıkıp da [*Şâfi'î'nin icmâ'a beyân* mertebelerinde yer vermeyişini gerekçelendirmek için] zorlama bir yorumla, "*İcmâ*", [ancak] *habere* dayanması yönüyle bir delil hüviyeti kazanabilmektedir. Dolayısıyla [İmâm Şâfi'î, burada *icmâ*'ın da dayanağı olan] *haberler* (*aḥbâr*)'i zikretmekle yetinmiştir." iddiasında bulunursa, [Bu kişiye şunu sormak gerekir: Madem öyle] *kıyâs* [da] *icmâ*'a dayanır. Bu sebeple [İmâm Şâfi'î'nin] öncelikle *icmâ*'ı zikretmesi ve bununla yetinerek *kıyâsı* zikretmekten kaçınması gerekmez miydi? Zira *kıyâs icmâ'a*; *icmâ*' da *habere* dayanmaktadır. Nitekim Şâfi'î ['nin kendisi] bunu [böyle] sıralamıştır. Dolayısıyla [*Şâfi'î*] *icmâ*'ı zikretseydi [doğruya] daha yakın olurdu. Çünkü *icmâ*' *kıyâstan* [mertebe olarak] daha

<sup>213</sup> İmâmu'l-Hârameyn el-Cuveynî, *el-Burhân*, I/117-118.

üstündür. Sonra [şunu da unutmamak gerekir ki] *kıyâs* [esasında] *icmâ*'ın zimnen/örtük olarak içerdiği bir şeydir. Dolayısıyla söz konusu sorunun/itirazın savuşturulması mümkün değildir.”<sup>214</sup>

İmâmu'l-Hârameyn el-Cuveynî'nin, Ebû Bekr el-Işfehânî'nin bu eleştirilerini aktardıktan sonra Şâfi'î'yi savunan bir tavır içine girmemiş olmasından onun da bu eleştirileri zimmen kabul ettiğini anlayabiliriz. Şâfi'î'nin uşûl sistematiği (*Kitâb, sünnet, icmâ* ve *kıyâs*) dikkate alındığında onun şer'î deliller ekseninde oluşturduğu *beyân* teorisinde *icmâ* 'ı müstakil olarak zikretmemesi tutarsızlık olarak değerlendirilebilir. Ancak bu değerlendirme Şâfi'î'nin *icmâ* 'ı *beyân*ın bir türü olarak kabul etmediği anlamına gelmemektedir. Çünkü Şâfi'î'nin düşüncesinde *beyân* teorisi esasen deliller teorisidir. Bu nedenle Şâfi'î *beyân* teorisinde şer'î delilleri ele almaktadır. Dolayısıyla Şâfi'î'nin *icmâ* 'ı şer'î bir delil olarak görmediği yorumuna ulaşmak doğru değildir. Bizatihi kendisi *beyân* teorisini işlediği yerde '*ilmi Kitâb, sünnet, icmâ*' ve *kıyâsa* dayandığını ifade etmekte ve *er-Risâle*'de *icmâ* 'ın delil olmasına değinmektedir.<sup>215</sup> Şâfi'î'nin *beyân* teorisinde *icmâ* 'a yer vermeyişini, *beyân* teorisinde şer'î delilleri *Kitâb* ile ilişkilendirme amacına öncelik verdiğini söylemek gerekir.

Şâfi'î'nin *aşıl* teorisinde tartışma konusu olan hususlardan bir diğeri onun *şahâbî kavlini aşıl* olarak kabul edip etmediğidir. Şâfi'î, Mısır'a gittiği yeni döneminde yazdığı *İhtilâfu Mâlik ve ş-Şâfi 'î* adlı eserinde konuyla ilgili şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Kitâb ve sünnette [herhangi bir konunun hükmü] bulunduğu, o ikisinin [hükmünü] işiten (öğrenen) kişinin onlara uymaktan başka seçeneği yoktur. Eğer [herhangi bir konuda Kitâb ve sünnetin hükmü] yoksa bu durumda Rasûlullâh'ın (sav.) şahâbîlerinin görüşlerini veya onlardan birinin görüşünü benimseriz. Sonra Ebû Bekr, 'Umer ve 'Uâmân gibi İmâmların (Hâlifelerin) görüşleri bizim için taklîd edilmeye en layık olanlardır.... Eğer İmâmların [herhangi bir konuda ] görüşü yoksa dinde imamet mevkiinde olan Rasûlullâh'ın şahâbîlerinin görüşünü benimseriz. Bize göre onlara uyma onlardan

<sup>214</sup> İmâmu'l-Hârameyn el-Cuveynî, *el-Burhân*, I/117-118.

قال أبو بكر بن داود الأصفهاني أغفل الشافعي رحمه الله في المراتب الإجماع وهو من أصول أدلة الشريعة فإن تكلف متكلف وزعم أن الإجماع يدل من حيث استند إلى الخبر فاكتفى بذكر الأخبار فهلا ذكر الإجماع أولاً واكتفى بذكره عن القياس لاستناده إليه فالقياس مستند إلى الإجماع وهو مستند إلى الخبر وقد عده الشافعي ولو ذكر الإجماع لكان أقرب إذ هو أعلى من القياس ثم كان يندرج القياس تحت متضمنات الإجماع ولا دفع للسؤال.

<sup>215</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 469-472.

sonra gelen kimselere uymaktan evladır. ‘İlim birçok tabakaya ayrılmaktadır. Birincisi Kitâb ve sabit olan sünnettir. İkincisi Kitab ve sünnette [hükmü] bulunmayan [konularda gerçekleşen] icmâ’dır. Üçüncüsü Nebî’nin (sav.) şahâbîlerinin başka şahâbîlerce muhâlefet edilmeyen görüşleridir. Dördüncüsü Nebî’nin (sav.) şahâbîlerinin ihtilâflı görüşleridir. Beşincisi [yukarıda sıralanan dört] ‘ilim tabakâsından bazısına [yapılan] kıyâstır. Kitab ve sünnette [herhangi bir konunun hükmü varsa] başka bir şeye bakılmaz, çünkü ‘ilim en üst [tabakadan] alınır.”<sup>216</sup>

Yukarıda aktardığımız Şâfi‘î’ye ait ifadeler dışında Beyhakî yaptığı bir alıntıda Şâfi‘î’nin şu ifadelerini sunmaktadır:

“Aşl veya aşla yapılan bir kıyâs olmadan herhangi bir şey söyleyemezsin. Aşl: Kitâb, sünnet, Rasûlullah’ın aşhâbından bazısının görüşü veya insanların icmâ’ıdır.”<sup>217</sup>

Şâfi‘î’nin yukarıda aktardığımız ifadelerine rağmen, Şâfi‘î çevrelerde *şahâbî kavlinin aşıl* olup olmadığı tartışılmıştır.<sup>218</sup>

Şâfi‘î’nin *beyân* teorisinin bilginin dayandığı *aşıl*lar ve deliller teorisi olduğu yorumunda bulunmak gerekmektedir. Şâfi‘î’nin usûlünün ana çerçevesi olan bu yoruma İmâmu’l-Ĥarameyn el-Cuveynî değinmektedir. İmâmu’l-Ĥarameyn el-Cuveynî, *beyân* kavramının tanımı üzerinde yaptığı tartışmalarda *beyân* kavramının *delil* manasına geldiğini kabul etmektedir. İmâmu’l-Ĥarameyn el-Cuveynî *sem’î* delilleri *beyân*ın kısımları olarak kabul etmektedir.<sup>219</sup>

Şâfi‘î’nin *beyân/aşıl/delil* çerçevesinde çizdiği usûl perspektifi Şâfi‘î fıkıh usûlünün omurgasını oluşturmuştur. Şâfi‘î’den sonra gelen Şâfi‘î usûl bilginleri bu omurga temelinde

<sup>216</sup> Şâfi‘î, *Kitâbu İhtilâfi Mâlik ve’s-Şâfi‘î*, (el-Umm’un içinde), thk. Rıf’at Fevzî ‘Abdulmuṭṭalib, Dâru’l-Vefâ, el-Mansûra, 2001/1422, VIII/763-764

<sup>217</sup> Beyhakî, *Menâkıb*, I/367.

<sup>218</sup> Şîrâzî, *şahâbî kavlinin* asıl olduğu görüşünün Şâfi‘î’nin *kadîm görüşü* olduğunu savunmaktadır. Şîrâzî’nin aktardığına göre Şâfi‘î *cedîd görüşünde* şahâbîlerden birinin kavlini hüccet olarak kabul etmemekle beraber bu görüşün tercih sebebi olduğu görüşünü benimsemektedir. Buna göre Şâfi‘î *kadîm görüşünde* *şahâbî kavlini* hüccet olarak kabul etmekte ve onu *kıyâsa* öncelemektedir. Bu görüşler için bkz. Şîrâzî, *el-Me’ûne*, s. 34.

<sup>219</sup> İmâmu’l-Ĥarameyn el-Cuveynî *delili aklî delil* ve *sem’î delil* olarak iki kısma ayırmaktadır. Bkz. İmâmu’l-Ĥarameyn el-Cuveynî, *el-Burhân*, I/119.

fıkıh uşûlünün ana iskeletini inşa etmeye çalışmışlardır. Bu konuya birkaç örnek vermekle yetinmek istiyoruz. İbn Fûrak şer'î delilleri üç kısımda toplamaktadır:

1. *Aşıl (Kitâb, sünnet, icmâ')*
2. *Ma'kûlu'l-aşl (lahnu'l-ħitâb, fehva'l-ħitâb, delîlu'l-ħitâb, ma'ne'l-ħitâb/kıyâs-kıyâsu'l-'ille, kıyâsu'd-delâle)*
3. *İstışhâb (istışhâbu ħâli'l-'aql, istışhâbu ħâli'ş-şer')*<sup>220</sup>

İbn Fûrak'tan sonraki dönemde yaşayan Şîrâzî de şer'î delilleri üç kısma ayırmaktadır:<sup>221</sup>

1. *Aşıl (Kitâb, sünnet, icmâ' ve Şâfi'î'nin eski (kadîm) görüşüne göre şahâbî kavli)*<sup>222</sup>
2. *Ma'kûlu'l-aşl (fehva'l-ħitâb, delîlu'l-ħitâb, ma'ne'l-ħitâb/kıyâs-kıyâsu'l-'ille, kıyâsu'd-delâle)*<sup>223</sup>
3. *İstışhâbu'l-ħâl (istışhâbu ħâli'l-'aql, istışhâbu ħâli'l-icmâ')*<sup>224</sup>

Şîrâzî ile çağdaş olan Sem'ânî ise, fağihlerin genelinin *aşılı*ları *Kitâb, sünnet, icma'* ve *'ibret (kıyâs)* olarak dört kısma ayırdığını ancak bazılarının bunları *aşıl (Kitâb, sünnet, icmâ')* ve *ma'kûlu'l-aşl (kıyâs)* olmak üzere iki kısımda değerlendirdiğini belirtmektedir.<sup>225</sup> Sem'ânî *Kitâb*'ın bütün delillerin anası olduğunu ve bütün hükümlerin *beyânının Kitâb*'ta yer aldığını belirttiikten sonra deliler arasında kurduğu ilişkiyi şu ifadeler ile açıklamaktadır:

<sup>220</sup> İbn Fûrak, *Muqaddime fi Nuket min Uşûli'l-Fıkh*, s. 4-10.

<sup>221</sup> Şîrâzî, *el-Me'ûne*, s. 26.

<sup>222</sup> Şîrâzî, *el-Me'ûne*, s. 34.

<sup>223</sup> Şîrâzî, *el-Me'ûne*, s. 35-37.

<sup>224</sup> Şîrâzî, *el-Me'ûne*, s. 39.

<sup>225</sup> Sem'ânî, I/13-14.

“...*Kitâb*’ı, delillerin en temel dayanağı olarak [gördüğümüzü] söylüyoruz. Çünkü *sünnet* ondan (*Kitâb*’tan) alınmaktadır. Öte yandan *kıyâs*, *Kitâb* ve *sünnet*ten alınmaktadır. *İcmâ*’ ise *Kitâb*, *sünnet* ve *kıyâs*tan alınmaktadır.”<sup>226</sup>

Görüldüğü üzere Şâfi’î’nin teorisi kendisinden sonra ana hatlarıyla takipçileri tarafından sürdürülmüştür.

## B. ŞÂFİ’Î’NİN ÖĞRENCİLERİNİN ŞÂFİ’Î FİKİH UŞÛLÜN GELİŞİMİNDEKİ YERİ VE UŞÛL ÇALIŞMALARI

Şâfi’î’nin öğrencileri Şâfi’î fıkıh uşûlünün gelişimine önemli katkılar sağlamışlardır. Bunlardan en dikkat çekenini, farklı coğrafi bölgelerden Mısır’a giden kişilerin Şâfi’î’nin uşûlü ile tanışmalarını sağlamalarıdır.<sup>227</sup> Bu tanışma, Şâfi’î’nin uşûlünü öğrenme ve onun eserlerini okuma, rivayet etme ve istinsah etme kapsamında gerçekleşmiştir. ‘Irâk ve Hırâsân özelinde bir değerlendirme yapmak gerektiğinde Şâfi’î’nin öğrencilerinin bu iki bölgedeki fıkıh uşûlünün gelişimini etkilediklerini görmek mümkündür. ‘Irâk bölgesine Şâfi’î fıkıhının aktarılmasında öncü rol oynayan Enmâtî, Şâfi’î’nin öğrencilerinden ders alan ve Muzenî’nin fikhî birikimini Bağdad’a taşıyan ilk kişi olarak görülmektedir.<sup>228</sup> Enmâtî’nin ‘Irâk’taki bu rolünü Hırâsân bölgesinde İbn Huzeyme gerçekleştirmiştir.<sup>229</sup> Hırâsân bölgesi muhaddişlerinden Ebu’l-‘Abbâs el-Eşam (v. 346/967) ise, Mısır’da Şâfi’î’nin öğrencilerinden aldığı fikhî birikimin taşıyıcısı olmuştur. Eşam, Şâfi’î’nin *er-Risâle*’sinin de aralarında bulunduğu birçok eseri sema yolu ile rivayette bulunmuştur.<sup>230</sup> Eşam dışında Hırâsân bölgesine Şâfi’î’liği aktaranlardan biri de Muzenî’nin öğrencisi İbn Berhân olarak bilinen Ebû Bekr el-Fârisî (v. IV./X. yüzyılın ilk yarısı)’dir. Mısır’da Şâfi’î’nin öğrencileri ile karşılaşan ve Muzenî’den ders alan Ebû Bekr el-Fârisî, Muzenî kanalı (rivayeti) ile Belh şehrinde Şâfi’î

<sup>226</sup> Sem‘ânî, I/33.

نقول أن الكتاب أمثل الدلائل والسنة مأخوذة منه والقياس مأخوذ من الكتاب والسنة والاجماع مأخوذ من الكتاب والسنة والقياس

<sup>227</sup> Nevevî, *el-Mecmû*’, I/9.

<sup>228</sup> Subkî, *Tabakât*, II/301.

<sup>229</sup> Subkî, *Tabakât*, II/301.

<sup>230</sup> İbnu’s-Şalâh, I/293-294.

mezhebine göre ders veren ilk kişidir.<sup>231</sup> Bu bilgiler, Şâfi'î'nin öğrencilerinin 'Irâk-Ḥorâsân bölgesindeki Şâfi'î fıkıh uşûlünün gelişiminin baş aktörleri olduğunu göstermektedir. Şimdi bu aktörlerin günümüze ulaşan eserlerinden hareketle uşûl düşüncelerine değinmek istiyoruz.

Şâfi'î'nin öğrencilerinin uşûl çalışmalarını üç başlıkta toplamak mümkündür:

1. Şâfi'î'nin uşûl düşüncesini ihtisâr etmeleri

2. Şâfi'î'nin uşûl düşüncesinin alanını genişletmeleri

3. Şâfi'î'nin uşûl düşüncesine yapılan eleştirelere karşı Şâfi'î'nin düşüncesini savunma amacı ile konu merkezli reddiye türü eserler kaleme almaları

Şâfi'î'nin öğrencilerinin yukarıda sınıfladığımız çalışmaları kısaca değinmek istiyoruz.

### 1. Şâfi'î'nin Uşûl Düşüncesinin İhtisârı

Şâfi'î'nin kapsamlı fıkıh literatürü, öğrencileri tarafından ihtisâr çalışmalarına konu olmuştur. Bu ihtisâr çalışmaları arasında fıkıh uşûlünün ihtisârı da yer almaktadır. Fıkıh uşûlüne ilişkin ihtisârlardan Buveyfî ve Muzenî tarafından yapılan ihtisârlar günümüze ulaşmıştır.

#### a. Buveyfî'nin Muhtaşar'ı

Buveyfî'nin, Şâfi'î'nin eserleri üzerine yaptığı muhtaşar çalışmasını,<sup>232</sup> Şâfi'î'nin fıkıh uşûlü eserlerinden sonra erken dönemden günümüze ulaşan önemli uşûl çalışması olarak

<sup>231</sup> Subkî, *Ṭabaḳât*, II/185

<sup>232</sup> İbnu'n-Nedîm, Buveyfî'nin eserleri arasında iki muhtaşar, bir de *Kitâbu'l-Ferâid* adlı eserini zikretmektedir. İbnu'n-Nedîm, bu iki muhtaşarın birinin büyük bir *Muhtaşar* diğerinin ise küçük *Muhtaşar* olduğunu söylemektedir. İbn Nedîm'in zikrettiği Buveyfî'ye ait *Muhtaşarlardan* sadece bir tanesi elimizde bulunmaktadır. Muhtemelen günümüze ulaşan İbnu'n-Nedîm'in "*el-Muhtaşaru's-Şağîr*" olarak adlandırdığı eserdir. İsnevî Buveyfî'nin meşhur *Muhtaşar*'ını kaleme aldığı anda onu er-Rabî' el-Murâdî'nin huzurunda Şâfi'î'ye okuduğunu bundan dolayı bu eserin aynı şekilde er-Rabî' el-Murâdî'den rivayet edildiğini aktarmaktadır. Bu bilgi aynı zamanda Buveyfî'nin *Muhtaşar*'ını Şâfi'î hayatta iken kaleme aldığı ve bu eserini Şâfi'î'ye takdim ettiğini göstermektedir. 'Abbâdî ise bu çalışmayı, Şâfi'î'nin kitaplarının toplandığı *el-Mebsûṭ*'un bablarının tertibinin esas alınarak son derece güzel bir şekilde ihtisar edilen bir *Muhtasar* olarak tasvir etmektedir. Ancak bu *Muhtaşar* er-Rabî' el-Murâdî tarafından, Buveyfî'nin ismi zikredilmeksizin direk Şâfi'î'den rivayet edildiği için bu muhtasarın Buveyfî'nin mi yoksa er-Rabî' el-Murâdî'nin mi muhtaşarı olduğu sorunu ortaya çıkmaktadır.

değerlendirmek gerekir. Buveytî'nin *Muhtaşar*'ında, *er-Risâle*, *Şıfatu Nehyi'n-Nebi*, *İhtilâfu'l-Hadîs*, *İhtilâfu'l-Mâlik ve's-Şâfi'î* ve gibi uşûl konularını içeren eserler de ihtisâr edilmiştir.<sup>233</sup> Erken dönemde Şâfi'î'nin uşûl düşüncesinin bir ihtisâr çalışmasına konu olması, onun uşûlünün fıkıh ilmindeki etkisini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Bu ihtisâr aynı zamanda Şâfi'î'nin ortaya koyduğu uşûl düşüncesinin hangi yönleri ile etkili olduğunu tespit etme imkanı sağlamaktadır.

Buveytî, *er-Risâle* ihtisârında Kur'an'ın tamamının Arapça olduğuna, 'âmm- hâşş'<sup>234</sup>, *muhkem-muteşâbih*<sup>235</sup>, *emir-nehîy* vb. lafızların delaletlerine, *nesih* teorisine; *sünnet/hadîs* lafızlarının 'âmm-hâşş yönü ile delaletlerine<sup>236</sup>, *kıyâs*<sup>237</sup>, *içtihâd*<sup>238</sup> ve 'ilim<sup>239</sup> konularına

---

Nevevî'nin aktardığına göre İbnu's-Şalâh bu eseri tasnif eden kişinin Buveytî olduğunu ve kendisinin bu eseri er-Rabî' el-Murâdî'nin hazır olduğu mecliste Şâfi'î'ye okuduğunu bundan dolayı eseri işiten/rivayet eden kişi olan er-Rabî' b. Suleymân el-Murâdî'nin bu eseri doğrudan Şâfi'î'den rivayet ettiğini söylemektedir. Öyle görünüyor ki, Buveytî, Şâfi'î'nin eserlerini dikkate alarak kaleme aldığı *Muhtaşar* çalışmasını Şâfi'î'ye sunmuş ve er-Rabî' b. Suleymân el-Murâdî bu *Muhtaşar*'ın Şâfi'î'nin eserlerinin *Muhtaşar*'ı olduğu düşüncesi ile doğrudan Şâfi'î'nin kendisinden rivayet etmiştir. Günümüze ulaşan Buveytî'nin *el-Muhtaşar*'ında rivayet zinciri Buveytî-Şâfi'î olarak verilmektedir. Bkz. Buveytî, s. 59; İbnu'n-Nedîm, s. 262; 'Abbâdî, s. 8. Nevevî, *Tabakât*, s. 373; İsnevî, *Tabakât*, I/23.

<sup>233</sup> Buveytî, s. 1014-1095.

<sup>234</sup> Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, s.131-132; Buveytî, s. 1014-1018.

<sup>235</sup> Buveytî te'vile ihtimali olan ve Hz. Muhammed'in *sünneti* ve şahâbeden gelen bir haber olmadan tefsiri caiz olmayan ayetlere değinmektedir. Buveytî te'vile ihtimali olmayan *muteşâbih* ayetler konusunda Hz. Peygamber'den veya şahâbesinden bu konuda herhangi bir haber gelmediği ve ümmetin bu konuda *icmâ'*ın söz konusu olmadığı durumlarda bu *muteşâbihin* manasının kul ile Allâh arasında olduğu için şahâbenin bu ayetleri tefsir etmekten kaçındıklarını ifade etmektedir. *Muteşâbih* haberler ile ilgili Şâfi'î *er-Risâle*'de herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Günümüze ulaşan *er-Risâle* nushasında *muteşâbih* ayetler ile ilgili açıklamaların olmaması ancak Buveytî'nin *er-Risâle* ihtisârında olması bu kısımların *er-Risâle*'de olmasına rağmen günümüze intikal etmediği ihtimalini gündeme getirmektedir. Buveytî, s. 1020.

<sup>236</sup> Buveytî, s. 1019-1025

<sup>237</sup> Buveytî, *kıyâsa* dair müstakil bir ihtisar yapmamıştır. Beyânın beşinci türü olarak *kıyâsın* temellendirmesini ihtisar etmiştir. Ancak bunun dışında *kıyâs* ile ilgili sadece *sünnetlere* yapılan *kıyâsın* nasıl olması gerektiğini örnekler vererek açıklamak ile yetinmiştir. Buveytî, s. 1025-1029.

<sup>238</sup> Buveytî'ye göre, *içtihâda* konu olan herhangi bir şey iki tane asla benziyor ise o iki asılda benzerlik yönünün hangisinde daha fazla olduğuna bakılır. *İçtihâda* konu olan şeyin hükmü iki asılda daha çok benzerlik gösterenin hükmünü alır. Buveytî, bu konuya, köleye karşı işlenen yaralama fiilini örnek olarak göstermektedir. O, kölenin bir yönü ile insan bir yönü-alınıp satılması, hibe edilmesi gibi husûsiyyetleri ile mala (*sil'a*) benzediği için ona karşı yapılan herhangi bir yaralayıcı eylem bu ikisine de *kıyâs* edilebilir. Ona göre, kölenin kanının harâm olması, farırları yerine getirmekle yükümlü olması, sahibinin hayvan ve elbise gibi diğer mallara yaptığı bazı şeyleri köleye yapamamasından dolayı insana daha çok benzemektedir. Bu durumda kölenin hükümleri maldan daha çok benzediği hür insanın hükümlerine *kıyâs* edilir. *er-Risâle*'de *içtihâda* konu olan bir şeyin iki asla benzemesi durumunda bu iki asılda benzerlik yönü daha fazla olana *kıyâs* edileceği yer almaktadır. Ancak Buveytî'nin buna örnek olarak verdiği hür, köle arasındaki ilişki yer almamaktadır. Bu durum, Buveytî'nin bu örneği kendisinin vermiş olduğu ihtimali yanında *er-Risâle*'de yer almasına rağmen günümüze ulaşmadığı ihtimalini de içinde barındırmaktadır. Bkz Şâfi'î, *er-Risâle*, Buveytî, s. 1029-1030; 1061..

<sup>239</sup> Buveytî'nin *er-Risâle*'yi özetlediği kısımlardan biri de 'ilim kısmıdır. O, Şâfi'î'nin bu kısımda kullandığı ifadelerin bir kısmını naklederek bu kısmı özetlemektedir. *er-Risâle*'nin kısımları arasında ihtisârı tam olarak

değinkenmektedir. *İcmâ'* konusu *er-Risâle*'de diğerk delillere nisbeten az zikredilse de *icmâ'*ın delil olma yönü sıklıkla işlenmiştir.<sup>240</sup> Buveytî'nin ise, *icmâ'*a örnekleme düzeyinde dahi olsa hiç değinkenmemesi Şâfi'î'nin *icmâ'* ile ilgili görüşlerinin Buveytî'nin *Muhtaşar*'ında yeterince karşılık bulmadığını göstermektedir. Bu durum, *istishân* delili için de söz konusudur. Buveytî, *er-Risâle* muhtasarında lafız olarak da olsa *istihsâna* değinkenmemiştir. Buveytî, *şahâbî kavline* ise iki yerde değinkenmektedir. Birincisi, *muteşâbih* ayetin yorumunda şahâbeden gelen haberin dikkate alınmasını dile getirdiği yerdedir. İkincisi ise *Kitâb, sünnet* ve *şahâbî kavlinin* olmadığı bir konuda yapılan *kıyâs* ile ilintilidir. Buveytî bu konuda şu ifadeleri kullanmaktadır:

“‘Âlim [muçtehid], *Kitâb*'ta *naşşı* olmayan, *sünnet* ve Nebi'nin (sav.) *aşhâbının kavlinin* olmadığı konularda kendisine arz edilen bir meselede *icthâd* ettiğinde *hâşş* olana *kıyâs* yapmaz ancak '*âmm* olana *kıyâs* yapar.”<sup>241</sup>

Şâfi'î'nin *şahâbî kavli* konusundaki görüşlerine daha önce temas etmiştik. Özetle, Şâfi'î *İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfi'î* adlı eserinde açık bir şekilde *şahâbî kavli* ile amel edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Buveytî'nin yukarıda aktardığımız ifadeleri, Şâfi'î'nin *şahâbî kavli* ile amel ettiğini ve *şahâbî kavlini kıyâsa* öncelediğini göstermektedir. Buveytî'nin bu ifadeleri, günümüze ulaşan *er-Risâle*'de yer almasa da, muhtemelen onun Şâfi'î'nin genel uşûl perspektifinden istihraç ettiği düşünceleridir. Bunun dışında, bu ifadelerin günümüze

---

yapılan bölümlerden bir tanesi de bu bölümdür. O, Şâfi'î'nin yaptığı gibi ilmi iki kısma ayırmaktadır. Birincisi ergenlik çağına gelmiş her Müslümanın bilmesi gereken '*ilim*'dir. O, bu kısma örnek olarak beş vakit namaz, Ramazan orucu, hac, zekat gibi farđların yerine getirilmesi bilgisini ve içki, zina, hırsızlık gibi harâm kılınan yasaklardan sakınma bilgisini vermektedir. O, ikinci bilgi türünü ise, farzlar ile ilgili fer'î konularda ve bazı özel hükümlerde bunların dışında kişinin bilmesi gereken bilgi olarak aktarmaktadır. O bunlar ile ilgili Kur'ân'da herhangi bir *nass* bulunmadığını, genellikle *sünnette* de söz konusu *nassın* bulunmadığını ancak *sünnette* bunlar ile ilgili *nass* varsa da bu haberin *hass* haberler olduğunu '*âmm* haberler olmadığını ve bu tür bilginin te'vile ihtimalinin olduğunu, *miââl* (*kıyâs*) ile tamamlanabileceğini söylemektedir. Buveytî bu bilgiye örnek olarak *cihâd* yapma, cenazeye katılma, selama karşılık verme, şehadette bulunma, yazma ve fıkıh öğrenmeyi göstermektedir. O, herkesin bu bilgiyi elde edemeyeceğini yeter düzeyde kişinin bunun öğrenmesi halinde bu bilginin sorumluluğunun diğerklerinden kalkacağını söyler. Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 382-390; Buveytî, s. 1026-1027.

<sup>240</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, 1997, s. 255-256; 323.

<sup>241</sup> Buveytî, s. 1027.



ulaşan şekli ile *er-Risâle*'de yer almaması *er-Risâle*'nin bazı bölümlerinin günümüze ulaşmadığı ihtimalini de ortaya çıkarmaktadır.

Buveyî'nin Muhtaşar'ında dikkat çeken konulardan bir tanesi de *nesih* meselesidir. O, *sünnetin Kitâb*'ı *nesh*edemeyeceğine dair Kur'an'dan bazı ayetleri delil getirmektedir.<sup>242</sup> Şâfi'î de *er-Risâle*'de *sünnetin Kitâb*'ı *nesh*edemeyeceğini, *sünnetin Kitâb*'ta *naşş* olarak bildirilen hususlarda ona tabi olduğunu ve *mucmel* olarak inen ayetlerin manalarını açıkladığını ifade etmektedir.<sup>243</sup> Ancak Buveyî, Kur'an'ın *sünneti nesih* etmesi konusunda herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır. Şâfi'î fakihleri, Kur'an'ın *sünneti nesih* etmesi meselesinin *er-Risâle*'de muğlak bir şekilde işlendiğine temas etmektedirler. İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî'ye göre, Şâfi'î *sünnetin Kitâb*'ı *nesih* edemeyeceği konusunda kesin görüş belirtmesine rağmen, *Kitâb*'ın *sünneti nesih* etmesi konusunda mütereddittir.<sup>244</sup> Sem'ânî ise, Şâfi'î'nin *er-Risâle*'de -eski ve yeni versiyonlarında- *Kitâb*'ın *sünneti nesih* etmesinin caiz olmadığına delalet eden ifadelerinin olduğunu belirtmektedir.<sup>245</sup> Şâfi'î'nin *er-Risâle*'de bu konudaki ifadelerinin muğlaklığından yakınan Sem'ânî, "Keşke o (Şâfi'î) bunu (*Kur'an*'ın *sünneti nesih* etmesinin caiz olmadığını) açıkça belirtseydi." değerlendirmesinde bulunmaktadır.<sup>246</sup> Ona göre, Şâfi'î başka bir yerde *Kitâb*'ın *sünneti nesih* etmesinin caiz olduğuna işaret etmektedir.<sup>247</sup> Sem'ânî bu konuda Şâfi'î aşhâbının iki görüş tahric ettiklerini

<sup>242</sup> Buveyî'nin delil olarak ileri sürdüğü ayetler şunlardır: "Âyetlerimiz kendilerine apaçık birer delil olarak okunduğunda, (öldükten sonra) bize kavuşmayı ummayanlar, "Ya (bize) bundan başka bir Kur'an getir veya onu değiştir" dediler. De ki: "Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir. Ben ancak bana vahyolunana uyarım. Eğer Rabbime isyan edecek olursam, elbette büyük bir günün azabından korkarım." (10/Yûnus, 15). "Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz. Allah'ın gücünün her şeye hakkıyla yettiğini bilmez misin?" (2/Bakara, 106). "Biz bir âyeti değiştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman -ki Allah, neyi indireceğini gayet iyi bilir- onlar Peygamber'e, "Sen ancak uyuruyorsun" derler. Hayır, onların çoğu bilmezler." (16/ Nahl, 101). Bkz. Buveyî, s. 1044.

<sup>243</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 181-182.

<sup>244</sup> İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî, *el-Burhân*, II/746.

<sup>245</sup> Sem'ânî, III/176-177.

<sup>246</sup> Sem'ânî, III/176-178.

<sup>247</sup> Sem'ânî, III/177.

de belirtmektedir.<sup>248</sup> Mâverdî ise, İbn Sureyc'in Şâfi'î'nin *er-Risâle*'deki görüşlerine dayanarak, *Kitâb*'ın *sünneti* nesih etmesinin caiz olduğu görüşünü tahric ettiğini ve Şâfi'î'ye bu görüşü nisbet ettiğini ifade etmektedir.<sup>249</sup> Şâfi'î'nin bu konuda tartışmalı olduğu ileri sürülen görüşünün Buveytî'nin ihtisârındaki aktarımlar ile açık kılınma olasılığı bulunmaktaydı. Bundan dolayı, Buveytî'nin bu konuda yapacağı bir ihtisâr bu konudaki tartışmanın netleşmesi için önem arz etmekteydi. Ancak Buveytî ihtisârında bu konuya hiç değinmemektedir.

### b. Muzenî'nin İhtisârı

Muzenî'nin eserleri arasında en önemlisi şüphesiz "*el-Muhtaşar*" çalışmasıdır. Onun *Muhtaşar*'ı Şâfi'î fikhında yazılan pek çok eserin temelini oluşturmaktadır. *el-Muhtaşar* pek çok şerh çalışmasına konu olmakla beraber birçok eserin yazımına ve tertibine örnek olmuştur.<sup>250</sup> Bundan dolayıdır ki, Şâfi'î fikhında en çok şerh, ta'lik, ziyâde, tenkit türü çalışmalara konu olan eser *el-Muhtaşar*'dır.<sup>251</sup> Ancak bu eserde fikh uşûlü konularının ihtisârı yer almamaktadır. Muzenî, Şâfi'î'nin emir ve nehiy konusundaki görüşlerini içeren bir ihtisâr çalışmasında bulunmuştur.<sup>252</sup> Muzenî'nin emir-nehiy konularını içeren uşûl risalesi *Kitâbu'l-Emr ve'n-Neyih 'alâ Ma'nâ's-Şâfi'î rahimellâh min Mesâili'l-Muzenî radiyallâhu anh* adını taşımaktadır.<sup>253</sup> Eserin başlığından anlaşıldığı üzere bu eser Şâfi'î'nin ilminden

<sup>248</sup> Sem'ânî'ye göre, tahric edilen birinci görüş Kur'ân'ın *sünneti nesh* edemeyeceği görüşüdür. Sem'ânî bunu Şâfi'î'nin azhar olan görüşü olarak nitelemektedir. O, tahric edilen ikinci görüş olarak Kur'ân'ın *sünneti nesih* etmesinin caiz olduğu görüşü olduğunu ve bu görüşün daha doğru olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Sem'ânî, III/177-178.

<sup>249</sup> Mâverdî, *el-Havî*, XVI/78.

<sup>250</sup> Ebu's-Şafâ Şalâhuddîn Halil b. 'İzziddîn Aybek b. 'Abdillâh es-Şafedî (v.764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Ârnâvût; Muştafâ Turkî, Dâru İhyai't-Turââ, Beyrût 2000/1429, IX/142.

<sup>251</sup> Özen, "Muzenî", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII/248.

<sup>252</sup> Hallak, bu eserin Şâfi'î'nin *Kitâbu Şifâtu Nehyi Rasûlillâh* adlı eserinin şerhi olduğunu ileri sürmektedir. Bkz. Hallak, s. 55. Ancak bu eser Allâh'ın ve Hz. Peygamber'in emir ve nehiyleri içermesinden dolayı Peygamber'in sadece nehiyelerinin işlendiği *Şifâtu Nehyi'n-Nebî*'den farklılık arz etmektedir. Bunun da ötesinde, Muzenî'nin eserinde yer alan bazı düşüncelerin *Şifâtu Nehyi'n-Nebî*'de değil *er-Risâle*'de yer almasından ötürü, bu eserin sadece *Şifâtu Nehyi'n-Nebî*'nin şerhi olarak değerlendirilmesi isabetli görünmemektedir. Bu nedenle Muzenî'nin bu çalışmasını Şâfi'î'nin uşûlünü konu edinen birçok eserinin bakış açısını yansıttığı için, onu sadece bir eserin şerhi olarak değerlendirmek doğru bir yaklaşım değildir.

<sup>253</sup> Muzenî, *Kitâbu'l-Emr ve'n-Nehy*, IX/153.

veya kitaplarından çıkarılan bir eserdir.<sup>254</sup> Muzenî'nin bu çalışmasını kendisinin mi yazdığı, imla ettiği veya öğrencilerinin kendisinden ta'likte bulunduğu bir eser olup olmadığını tespit etmek için yeterli veriye sahip değiliz. Çünkü yapabildiğimiz kaynak taraması neticesinde bu esere ait herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Eseri Muzenî'den aktaranların bilgisini içeren senedi de yoktur. Bununla beraber, eserin başlığında “*Ebû İshâk İbrâhîm b. İshâk'ın Muzenî'den rivayeti*” şeklinde bir ibare bulunmaktadır.<sup>255</sup> Bu ibareden eseri bizzat Muzenî'den rivayet eden kişinin o dönemde yaşayan muhaddis Ebû İshâk el-Harbî<sup>256</sup> (v. 285/898) olduğu anlaşılmaktadır.

Şâfi'î Hz. Peygamber'in nehiyleri konusunda *Şifâtu Nehyi'n-Nebî* adlı bir eser yazmıştır.<sup>257</sup> Bunun dışında Şâfi'î'nin, *emir* ve *nehiy* lafızlarının delaleti konusundaki düşünceleri eserlerinin farklı bölümlerinde dağınık olarak yer almaktadır.<sup>258</sup> Muzenî, Şâfi'î'nin uşûlünden iktibas ettiği *emir* ve *nehiy* düşüncesini şu şekilde formüle etmiştir:

#### A. *Emir*

##### 1. Qur'ân'da 'umûm olarak varit olan emirler<sup>259</sup>

<sup>254</sup> Mâverdî, Muzenî'nin *el-Muhtaşar*'ını Şâfi'î'nin ilmine dayandırması konusunda alimlerin görüşlerini aktarmaktadır. Buna göre, Şâfi'î'nin ilmi nitelemesi Şâfi'î'nin eserleri, Şâfi'î'den öğrenilen bilgiler veya Şâfi'î'nin görüşlerinin lafza bağlı olmaksızın manen ihtisar etmek anlamında kullanılmaktadır. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, I/12-13.

<sup>255</sup> Muzenî, *Kitâbu'l-Emr ve'n-Nehy*, IX /153.

<sup>256</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. İshâk b. İbrâhîm b. Bişr el-Harbî (198-285/813-898), fakîh ve hâfizdir. Fıkıh eğitimini Ahmed b. Hanbel'den aldı ve 'Ubeydullâh b. el-Kâsım es-Sellâm'dan da hadîth rivayetinde bulundu. Subkî onu Şâfi'îlerden sayılması yerine Hanbelîlerden sayılmasının evla olduğunu belirtmektedir. Bzk: Subkî, *Tabakât*, II/255-257.

<sup>257</sup> Şâfi'î, *Şifâtu Nehyi Rasûlillâh (sav.)*, (*el-Umm*'ün içinde), Dâru'l-Vefâ, el-Manşûra, 2001/1422, IX/51-55.

<sup>258</sup> *Emir* ve *nehiy*leri Allâh'ın ve Hz. Peygamber'in *emir* ve *nehiy*leri olarak kategorize eden Şâfi'î bu sınıflamada Hz. Peygamber'in *nehiy*lerinin delaletini ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. *el-Umm*'ün bir parçası olarak günümüze ulaşan Şâfi'î'nin *Şifâtu Nehyi'n-Nebî* adlı eseri Hz. Peygamber'in *nehiy*lerinin delaleti konusunda müstakil olarak kaleme alınmış bir çalışmadır. Bunun dışındai *er-Risâle*'nin farklı bölümlerinde de Hz. Peygamber'in *nehiy*lerin delaleti konu edilmiştir. *el-Umm*'ün farklı bölümlerinde de Şâfi'î'nin *emir* ve *nehiy*inin delaleti konusunda düşünceleri yer almaktadır. Bzk. Şâfi'î, *er-Risâle*, 1997, s. 191-196; Şâfi'î, *el-Umm*, Dâru'l-Ma'rife, V/38-39; 142-145; Şâfi'î, *Şifâtu Nehyi Rasûlillâh (sav.)*, (*el-Umm*'ün içinde), Dâru'l-Vefâ, el-Manşûra, 2001/1422, IX/51-52.

<sup>259</sup> Muzenî'nin bu kısımda verdiği örnekler şu ayetlerdir: “Allah, size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi emrediyor ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adalet hükmetmenizi emrediyor.” (4/Nisâ', 58), “Kadınlara mehirlerini (bir görev olarak) gönül hoşluğuyla verin.” (4/Nisâ', 4), “Yetimleri deneyin. Evlenme çağına

2. *Sünnette ‘umûm olarak varit olan emirler*<sup>260</sup>
3. *Qur’ân’da ‘umûm olarak varit olan ancak Qur’ân’ın delaleti ile huşûş mana kastedilen emirler*<sup>261</sup>
4. *Qur’ân’da ‘umûm olarak varit olan ancak sünnetin delaleti ile huşûş mana kastedilen emirler*<sup>262</sup>
5. *Qur’ân’da varit olup kendisinin delaleti ile mubâh kastedilen emirler*<sup>263</sup>

(buluğa) erdiklerinde, eğer reşid olduklarını görürseniz, mallarını kendilerine verin.” (4/Nisâ’, 6). Ayetler için bkz. Muzenî, *Kitâbu’l-Emr ve’n-Nehy*, IX /153.

<sup>260</sup> Muzenî’nin bu kısımda verdiği örnekler Hz. Peygamber’in uyuyarak veya unutarak namaz kılmayan kişinin hatırladığında namazı kılma emrini, *istihâda* halindeki kadının *hayd* müddeti bittiğinde yıkanması ve *istihâda* günlerinde namaz kılmaması emrini, nazmaz kılan kişinin vesvese halinde ses işitmediği veya koku gelmediği takdirde namazdan ayrılmaması emirlerini örnek vermektedir. Örnekler için bkz. Muzenî, *Kitâbu’l-Emr ve’n-Nehy*, IX /154.

<sup>261</sup> Muzenî, bu kısma müşrikler ile savaşıma emrini içeren “Baskı ve şiddet kalmayınca ve din tamamen Allah’ın oluncaya kadar onlarla savaşın.” (8/Enfâl, 39) ayetini örnek göstermektedir. Muzenî, müşrikler ile savaşıma emrini içeren bu ayet dışında başka bir ayet olmadığı takdirde bu ayetin ‘umûm mana ifade edeceğini ancak kitap ehlinden olan müşriklerin cizye verinceye kadar onlarla savaşıma emrini içeren “*Kendilerine kitap verilenlerden Allah’a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah’ın ve Resûlünün harâm kıldığını harâm saymayan ve hak din İslâm’ı din edinmeyen kimselerle, küçülerek (boyun eğerek) kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın.*” (9/Tevbe, 29) ayetinden dolayı müşriklerle savaşıma emrini içeren ayetin *tahsîş* edildiğini belirtmektedir. Muzenî’nin bu kısma verdiği örneklerden bir diğeri ise zânilere yüz sopa cezasının vurulmasını emreden “Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz değnek vurun.” (24/Nûr, 2) ayetidir. Muzenî bu emrin hem köle hem de hür olan kişiler için ‘umûm mana içerdiğini ancak kölelere, hür olan kimselere verilen cezanın yarısının uygulanmasını içeren 4/Nisâ, 25. ayetinin bu ‘umûm manayı *tahsîş* ettiğini belirtmektedir. Muzenî’nin bu kısma verdiği diğer örneklerden biri de “Eğer, yetim kızlar (ile evlenince onlar) hakkında adaletsizlik yapmaktan endişe ederseniz, (onlar ile değil), size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın.” (4/Nisâ, 3) ayetidir. Muzenî, bu ayet dışında başka bir ayet olmasaydı Mü’min veya müşrik kadınlar arasında ayırım olmaksızın bütün kadınlar ile evlenmenin *mubâh* olacağını ancak müşrik kadınlar ile evlenme yasağını içeren 2/Bakara, 221. ayetin bu ayeti *tahsîş* ettiğini ehl-i kitaptan olan kadınlar ile evlenmeyi *mubâh* sayan Maide, 5. ayetin de müşrikler ile evlenmeyi yasaklayan ayeti *tahsîş* ettiğini düşünmektedir. Bkz. Muzenî, *Kitâbu’l-Emr ve’n-Nehy*, IX /154.

<sup>262</sup> Muzenî’nin bu kısma verdiği örneklerden bir tanesi “Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın.” (5/Mâide, 6) ayetidir. Buna göre, Hz. Peygamber bir abdest ile birden çok namaz kılmamış olsaydı abdestli olsun olmasın namaz kılan kişinin her namaz için abdest alması gerekecekti. Ancak Hz. Peygamber’in abdestli olduğu zamanlarda tekrar abdest almadan namaz kılması, namaz kılınacağı zaman abdest alınmasını emreden ayetin abdestsiz olanlara özgü olduğunu göstermektedir. Muzenî’nin bu kısma verdiği örneklerden bir tanesi de hırsızın elinin kesilmesini emreden 5/Mâide, 38. ayetidir. Ona göre, Hz. Peygamber’in el kesme cezasının dörte bir dinar ve üstünde olan miktarlardaki hırsızlığa uygulanacağına dair sözü olmasaydı bu ayet gereği ayırım yapmaksızın bütün hırsızların elinin kesilmesi gerekirdi. Bkz: Muzenî, *Kitâbu’l-Emr ve’n-Nehy*, IX /155.

<sup>263</sup> Muzenî, bu kısma Cuma namazı kılındıktan sonra yeryüzüne dağılma ve Allah’ın lütfundan nasibi arama emirini içeren “Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı zaman, hemen Allah’ın zikrine koşun ve alışverişinizi bırakın. Eğer bilerseniz bu, sizin için daha hayırlıdır. Namaz kılınca artık yeryüzüne dağılmı ve Allah’ın lütfundan nasibinizi arayın. Allah’ı çok zikredin ki kurtuluşa eresiniz. (Durum böyle iken) onlar bir ticaret veya bir oyun eğlence gördükleri zaman hemen dağılıp ona koşular ve seni ayakta bıraktılar.” (62/Cum’a, 9-10-11) ayetlerini örnek vermektedir. Ona göre, bu ayetlerden anlaşıldığına göre yeryüzüne yayılma ve Allah’ın bahsettiğinden nasibini aramak *mubâh* olmasına rağmen Cuma namazının kılınması ve

6. *Sünnette 'umûm olarak varit olan ancak kendisi ile huşûş mana kastedildiği sünnetin delaletiyle anlaşılan emirler*<sup>264</sup>

### B. Nehiy

1. *Kur'ân'da 'umûm olarak varit olan nehiyeler*<sup>265</sup>
2. *Sünnette 'umûm olarak varit olan nehiyeler*<sup>266</sup>
3. Hz. Peygamber'in *tahrîm* bildiren nehiyeleri
4. Hz. Peygamber'in *ihtiyâr* manasındaki nehiyeleri

Muzenî nehiy bölümünde Hz. Peygamber'in yasakladığı *bey'u'l-garar*<sup>267</sup>, *bey'u's-sinîn*<sup>268</sup>, *muhâkale*<sup>269</sup>, *muzâbene*<sup>270</sup>, *munâbeze*<sup>271</sup>, borcun borca karşılık satılması, bir satışta iki

---

onlara farzolan bir namazı kılmadan Peygamber'i yalnız bıraktıkları için yasaklanmıştır. Muzenî bundan dolayı Cuma namazından sonra yeryüzüne yayılmanın *farđ* olan *emir* değil *mubâh* hükmünde olduğunu belirtmektedir. Muzenî, bu kısma ihramdan çıktıktan sonra avlanma *emrini* içeren ayeti de 4/Mâide, 2. ayeti örnek vermektedir. Ona göre, Kur'ân'da birçok ayette (5/Mâide, 94), avlanmanın *mubâh* olduğu bildirilmektedir. Bundan dolayı ihramlı iken *yasak* olan avlanma (5/Mâide, 95), ihramdan çıktıktan sonra *emredilmesi* bu *emrin farđ* değil *mubâh* olduğunu göstermektedir. Bkz: Muzenî, *Kitâbu'l-Emr ve'n-Nehy*, IX /155.

<sup>264</sup> Muzenî'nin, *'umûm olarak varit olan ancak hâşş* olduğunu *sünnetin* gösterdiği hükümlere verdiği ilk örnek tarım ürünlerinin zekâtıdır. Ona göre Hz. Peygamber yağmur suyu ile yetişen ürünlerin zekâtının *öşür* olduğunu, sulama (*garab*) yolu ile yetişen ürünlerin ise zekâtının *öşürün* yarısı olduğunu bildirmektedir. Muzenî'ye göre, Hz. Peygamber bunun dışında başka bir şey söylememiş olsaydı bir *mudd* ve daha az olan ürünlerde de zekâtın verilmesi gerekirdi. Ancak Hz. Peygamber'in beş ölçek (*vesk*) miktarının altında olan ürünler için zekâtın olmadığını bildirmesi üzerine zekât verilen ürünlerin beş ölçek ve üzerindeki miktara ulaşan ürünler ile *taşş* edildiği anlaşılmaktadır. Muzenî'nin bu kısma verdiği örneklerden bir diğeri ise, Hz. Peygamber'in taze hurmanın kuru hurma karşılığında satışını yasaklamasına rağmen *'arâyâ* ( *'ariyye/arâyâ* satışı, miktarı belli olan kuru hurmanın tahmini olarak aynı miktardaki taze hurma ile mübadelesidir.) satışına cevaz vermesidir. Bkz. Muzenî, *Kitâbu'l-Emr ve'n-Nehy*, IX /154-155; Halit Ünal, "Arâyâ" *DİA*, İstanbul 1991, III/337.

<sup>265</sup> Muzenî'nin bu kısımda verdiği örnekler şu ayetlerdir: "Allah'ın harâm (dokunulmaz) kıldığı canı öldürmeyin." (6/En'âm, 151), "Zinaya yaklaşmayın. Çünkü o, son derece çirkin bir iştir ve çok kötü bir yoldur." (İsrâ, 32), "Ey iman edenler! Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin." (3/Âl-i 'İmrân, 130). Bkz. Muzenî, *Kitâbu'l-Emr ve'n-Nehy*, IX /154.

<sup>266</sup> Muzenî, bu kısma Hz. Peygamber'in ribevî malların misli misline, eşit bir şekilde olmadan satılma yasağını, yiyeceklerin *kabđ* geçiklemeden satılma yasağını ve borcun borca karşılık satılma yasağını örnek vermektedir. Örnek için bkz. Muzenî, *Kitâbu'l-Emr ve'n-Nehy*, IX /154.

<sup>267</sup> *Bey'u'l-Garar*, kişinin yanında olmayan bir şeyi, anne hayvanın karnındaki yavruyu, kaçak köleyi veya avlamadan önce bir hayvanın satılması gibi aldanma ihtimali olan satış demektir. Bkz. Maverdî, *el-Hâvî*, V/325.

<sup>268</sup> *Bey'u's-Sinîn*, bir kişinin bir ağacın birkaç yıllık meyvelerini satın almasıdır. Bkz. Ebu'l-Mehâsin Abdilvâhid b. İsmâ'il er-Rûyânî (v. 502/1108), *Bahru'l-Mezheb fî Furû'i Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi'i*, Dâru İhyâi't-Turââi'l-'Arabî, Beyrût 2002/1423, VI/194.

<sup>269</sup> *Muhâkale*, başaktaki bir yiyecek maddesini başaktan biçilmiş yiyecek maddesine karşılık olarak satmaktır. Bkz. Maverdî, *el-Hâvî*, V/211.

<sup>270</sup> Şâfi'i *muzâbene*'yi "... ağaç üzerindeki taze hurmayı tahmini olarak, belli ölçekte kuru hurma karşılığında ve dalındaki taze üzümü yine tahmini olarak belli ölçekte kuru üzüm karşılığında satmaktır." şeklinde tanımlamaktadır. Buna göre *muzâbene*, ağaçta bulunan taze meyvenin kuru meyve karşılığında satılmasıdır. Bkz. Şâfi'i, *er-Risâle*, 1997, s.1 86; Maverdî, *el-Hâvî*, V/212.

<sup>271</sup> *Munâbeze*, iki kişinin, ticari değere haiz mallarını detaylı bir şekilde incelemeyen karşılıklı olarak birbirlerine atmak suretiyle yaptıkları ve cayma haklarının olmadığı alım-satım işlemidir. Bkz. Maverdî, *el-Hâvî*, V/337-338.

satış akdinin yapılması, meyvelerin olgunlaşmadan satılması, *mut'a nikahı*<sup>272</sup>, *şığâr nikahı*<sup>273</sup> ile ilgili *nehiylerini* örnek vermektedir.<sup>274</sup> Onun verdiği bu örneklerin bir kısmı Şâfi'î'nin *er-Risâle* başta olmak üzere diğer eserlerinde verdiği örneklerdir.<sup>275</sup>

Muzenî, *emir* ve *nehiy* risâlesini her ne kadar *emir* ve *nehiy* konuları üzerinden kurgulamış olsa da esasen bu eser sadece *emir* ve *nehiy* teorisinin yer aldığı bir eser değildir. Muzenî, bu eserinde *emir* ve *nehiy* konuları dışında '*umûm-husus* teorisi, *Kitâb* ve *sünnet* arasındaki *beyân* ilişkisi, *sünnetin beyânî* fonksiyonu başta olmak üzere pek çok usûlî konuyu Şâfi'î'nin usûl düşüncesi perspektifinden ele almaktadır. Muzenî'nin bu çalışması, Şâfi'î'nin usûl düşüncesinin erken dönemde etkili olduğunu göstermektedir.

## 2. Şâfi'î'nin Usûl Düşüncesinin Alanının Genişlemesi

Şâfi'î'nin usûl düşüncesi fıkıh ilmi dışında kelâm ilminde de karşılık bulmuştur. Bu karşılığı Kinânî'nin *el-Hayde*<sup>276</sup> adlı çalışmasında görmekteyiz.<sup>277</sup> Daha önce aktardığımız

<sup>272</sup> *Mut'a nikahı* bir erkeğin bir kadını belirli veya belirsiz bir müddete (bir ay, hac mevsimi boyunca, bu şehirde ikamet ettiği müddetçe) kadar nikahlamasıdır. Bzk. Maverdî, *el-Hâvî*, IX/328.

<sup>273</sup> *Şığâr nikahı* iki adamın birbirlerinin kızlarını, kız kareşlerini veya annelerini herbiri diğerinin *mehrine* karşılık olması ile mübadele etmeleridir. Maverdî, *el-Hâvî*, IX/223-324; Ebû Hafş Necmuddîn 'Umer b. Muhammed en-Nesefî (v. 537/1142), *Ṭilbetu't-Ṭalebe fi'stilâhâti'l-Fıkhîyye*, Dâru'n-Nefâis, Beyrût 1999, s. 137.

<sup>274</sup> Muzenî, *Kitâbu'l-Emr ve'n-Nehy*, IX /156.

<sup>275</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 361-364; 374-375; *Şıfatı Nehyi Rasûlillâh (sav.)*, (*el-Umm*'ün içinde), Dâru'l-Vefâ, el-Manşûra, 2001/1422, IX/51-55.

<sup>276</sup> Subkî, bu eserin Kinânî'ye nisbet edildiğini ancak hocası Zehebî'ye referansta bulunarak bu eserin Kinânî'ye nisbetinin sorunlu olduğunu ifade etmektedir. Subkî, bu eserde yer alan "*çirkin şeyler*"den dolayı bu eserin sonradan onun adına yazılan bir eser olabileceği yorumunda bulunmaktadır. Nitekim Zehebî, Kinânî'ye nisbet edilen *el-Hayde*'nin kendisine nispetinin sahil olmadığını bu eserin başkası tarafından onun adına yazdırılmış olabileceğini ifade etmektedir. Zehebî hakkında hadis uydurmak ile itham edilen Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Ezher b. Huseyn el-Kitâyi'î'nin *el-Hayde*'yi rivayet eden kişi olduğunu belirtmektedir. O, Bişr el-Merîsî ve Kinânî arasındaki sözü edilen münazaranın gerçekleşmesinin imkan dahilinde olmadığı için eseri Kinânî adına ortaya çıkararak kişinin el-Kitâyi' olabileceğini iddia etmektedir. Ancak tarihî veriler Kinânî'nin Bişr el-Merîsî ile tartışmasının imkan dahilinde olduğunu göstermektedir. Çünkü ilme merakı ve bilgin kişiliği ile bilinen Halife Me'mûn kendi döneminde oluşturduğu ilmî tartışmalara başkanlık etmiş ve bazitihi o tartışmalara katılmıştır.<sup>276</sup> Öyleki Me'mûn Bağdâd'a gittikten sonra yaptığı ilk iş ilmî tartışmaları organize etmek için farklı bilginlerden oluşan yüz kişilik bir danışman meclisi kurmasıdır. Bu tarihî vakıa, Kinânî'nin Me'mûn'un huzurunda Bişr el-Merîsî ile tartışmasının Zehebî'nin iddia ettiğinin aksine gerçekleşmesinin imkan dahilinde olduğunu göstermektedir. Me'mûn döneminde Kur'an'ın mahluk olduğu tezini savunan Mu'tezilî itikadın resmi ideoloji haline getirilmesi ve buna inananların tahkikata uğrayarak göz altına alınıp sorgulanması dikkate alındığında, Kinânî'nin eserinde zikrettiği tarihî bilgilerin doğru olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Kinânî, kendisinin Mekke'de bulunduğu dönemde Bişr el-Merîsî'nin Kur'an hakkındaki görüşlerinin kendisine ulaştığını "haşk"ı izhar etmek için Bağdâd'a geldiğini, kendisinin ve düşüncesinin ortaya çıkmaması için gizlendiğini Cuma günü Resâfe'de bulunan camide ilk safda namaz kıldıktan sonra ayağa kalkarak oğluna Kur'an hakkında ne düşünüyorsun diye sorduğunu aktarmaktadır. Kinânî'nin oğlu "*Kur'an Allah'ın Kelâmıdır.*" dedikten sonra

üzere Dâvûd ez-Zâhirî, Kinânî'nin eserlerinde Şâfi'î'nin etkisinin görüldüğünü belirtmektedir.<sup>278</sup> Bu etki *el-Hayde*'de görülmektedir. *el-Hayde*, Kinânî ile Mu'tezilî bilgin Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (v. 218/833) arasında Kur'ân'ın mahlukluğu konusunda Hâlife Ebû Ca'fer Me'mûn'un (v. 218/833) huzurunda gerçekleşen tartışmayı konu edinmektedir.<sup>279</sup> Kinânî, tartışmanın hemen başında tartışmayı ortak bir zemine oturtmak istemekte ve taraflar arasında furû'da (ayrıntılarda) oluşabilecek ihtilâfların ortadan kaldırılması için *aşla* müracaat edilmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>280</sup> Kinânî, ayrılık noktalarında *aşıl*da bir delil bulunduğu zaman ona tabi olunması gerektiğini *aşıl* dışında ileri sürülen delillere itibar edilmemesi gerektiğini ileri sürmektedir.<sup>281</sup> Kinânî, ihtilâf ve çekişme durumunda Allâh'ın müracat edilmesi gereken *aşlı* açıkladığını söylemekte ve buna delil olarak "*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir husûsta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inaniyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir.*"<sup>282</sup> ayetini göstermektedir.<sup>283</sup> Kinânî bu ayete dayanarak ihtilâf durumunda başvurulması gereken *aşlın Kitâb ve sünnet* olduğunu, *Kitâb*'ta delil bulunduğu zaman ona uyulması gerektiği onda bulunmadığı zaman *sünnete* başvurulması gerektiğini

---

insanlar korkudan sağa sola kaçışmışlar ve Kinânî oğlu ile beraber gözaltına alınmıştır. Kinânî gözaltındayken görüşünden vaz geçmesi için yapılan ısrarlara aldırılmayıp Halife'nin huzurunda kendi görüşünü tartışmak için Mekke'den geldiğini söylemiştir. Bunun üzerine Kinânî, bir çok alimin bulunduğu münazara meclisine getirilerek Bişr el-Merîsî ile Me'mûn'un hakemliğinde tartışmıştır. Kinânî'nin münazara öncesi resmettiği bu tablo Me'mûn dönemindeki itikadi görüşler ekseninde yaşanan tartışmalar ile uyuşmaktadır. Bkz. Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-Redd 'alâ men Kâle bi Halki'l-Kur'ân*, thk. 'Alî b. Muhammed b. Nâşir el-Fakîhî, Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Medîne 2002/1423, s. 21-27; Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, thk. 'Alî Muhammed el-Becâvî; Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1963/1382, II/639; III/517; Subkî, *Tabakât*, II/145; Nahide Bozkurt, "Me'mun", *DİA*, Ankara 2004, XXIX/103-104.

<sup>277</sup> Kinânî, *tabakât* yazarları tarafından *el-Hayde* adlı eserin sahibi olarak tanıtılmaktadır. Bkz: Zehebî, *Târîh*, 1993/1413; XIV/306; Subkî, *Tabakât*, II/144.

<sup>278</sup> Tez metni, s. 22.

<sup>279</sup> Kinânî, başarılı bir şekilde Bişr el-Merîsî ile yaptığı münazara şöhret kazanınca kendisi münazarayı özetleyerek kaleme almıştır. Bu görüşler için bkz. Mehmet Erdoğan, "Kinânî, Abdülazîz b. Yahyâ", *DİA*, Ankara 2002, XXVI/32.

<sup>280</sup> Kinânî, 2002/1423, s. 31.

<sup>281</sup> Kinânî, 2002/1423, s. 31.

<sup>282</sup> 4/Nisâ, 59.

<sup>283</sup> Şâfi'î bu ayeti Allah'ın hem kendisine hem de Hz. Peygamber'e itaat etmeyi *farđ* kıldığına delil olarak ileri sürmektedir. Bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, 1997, s. 53; Kinânî, 2002/1423, s. 32.

söylemektedir.<sup>284</sup> Bîşr el-Merîsî, Kinânî'nin ileri sürdüğü ayetin ihtilâf durumunda Allâh'a ve Rasûlüne başvurmayı emrettiğini, Allah'ın *Kitâb*'ına ve Hz. Peygamber'in *sünnetine* başvurmayı emretmediğini ileri sürmesi üzerine, Kinânî ilim ehlinin ittifağı ile Allâh'a başvurmanın onun *Kitâb*'ına başvurmak anlamına geldiğini, Hz. Peygamber'e başvurmanın ise onun vefatından sonra *sünnetine* başvurmak anlamına geldiğini, bunu inkar edenin mulhid olduğunu belirtmektedir.<sup>285</sup> Kinânî'nin bu yorumunun Şâfi'î'nin yorum tarzı ile benzer olması dikkat çekicidir. Şâfi'î *er-Risâle*'de bu ayeti şu ifadeler ile yorumlamaktadır:

“Hz. Peygamber'den sonra anlaşmazlığa düşen kimseler de o konuda Allah'ın hükmüne, sonra da Peygamber'in hükmüne başvuracaklar. Eğer üzerinde tartıştıkları konuda Kitap ve Sünnette açık bir hüküm bulamazlarsa, onu bunlardan birine kıyâs yapacaklardır.”<sup>286</sup>

Kinânî'nin, anlaşmazlık durumunda Kur'ân ve *sünnet* olarak tanımladığı *aşlılara* dayanılması gerektiğini belirtmesi ve bunun da ötesinde eserinin birçok yerinde Bîşr el-Merîsî'yi Kur'ân, *sünnet*, *şahâbe icmâ*'ı ve ümmetin *icmâ*'ına muhalefet etmekle suçlaması<sup>287</sup>, Şâfi'î'nin *aşlılar* teorisinin kelâm ilmindeki kullanım alanını göstermektedir.

Kinânî'nin, tartışmanın meşru zemininin *aşla* dayalı olarak gerçekleşmesini istemesi, Şâfi'î'nin herhangi bir *aşla* dayanmadan ileri sürülen görüşlerin meşruiyyet sorunu ile karşı karşıya kaldığı düşüncesi ile örtüşmektedir. Kinânî de eserinde Bîşr el-Merîsî'nin ileri sürdüğü görüşlerin *Kitâb*, *sünnet* ve *icmâ*'a aykırı olduğunu söyleyerek *aşla* dayanmayan görüşlerin meşru olmadığını ileri sürmektedir.<sup>288</sup> Daha önce değindiğimiz üzere, Şâfi'î, *aşlıları* taksim etmesine rağmen esasen tek bir *aşla* yani *Kitâb*'a dayanmaktaydı.<sup>289</sup> Kinânî de, Şâfi'î'nin bu görüşünü temellendirdiği ayeti delil getirerek Şâfi'î ile aynı yorumda bulunmaktadır. Nitekim Kinânî tartışma esnasında “*Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik*

<sup>284</sup> Kinânî, 2002/1423, s. 32.

<sup>285</sup> Kinânî, 2002/1423, s. 32.

<sup>286</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, 1997, s. 54.

<sup>287</sup> Kinânî, 2002, s. 58;60;64-65.

<sup>288</sup> Kinânî, 2002/1423, s. 58-59.

<sup>289</sup> Tez metni, s. 34.



*bırakmadık.*<sup>290</sup> ve “(Allah) ‘Ey Mûsâ! Vahiylirim ve konuşmamla seni insanlar üzerine seçkin kıldım. Öyleyse sana verdiğimi al ve şükredenlerden ol” dedi. Mûsâ için, Tevrat levhalarında her şeye dair bir öğüt ve her şeyin bir açıklamasını yazdık.” ayetlerini<sup>291</sup> delil getirerek insanların ihtiyaç duyduğu her şeyin mutlaka Kur’ân’da olduğu yorumunu yapmaktadır.<sup>292</sup> Şâfi’î’nin belki fıkıh için ileri sürdüğü ‘ilmin meşruiyet zemininin aşla dayanması gerektiği düşüncesi, Kinânî tarafından kelâmi bir tartışmada ileri sürülmektedir. Bu durum, Şâfi’î’nin teorisinin fıkıh alanı dışında genişleme kaydettiğini göstermektedir.

Kinânî’nin, Şâfi’î’den etkilendiği husus sadece herhangi bir aşla dayanarak görüş ileri sürülmesi konusunda değildir. Şâfi’î, aşlın yorumlanmasında dikkate alınması gereken hususu, Kur’ân’ın Arapların kullandığı kelâma uygun olarak Arapça indirildiği ve bundan dolayı Arapça’nın dilsel özellikleri dikkate alınarak yorumlanması gerektiğini belirtmektedir.<sup>293</sup> Kanaatimizce Şâfi’î’nin Arapça vurgusunun amacı, aşlıların anlaşılması konusunda keyfî ve metin dışı yorumların önüne geçme arzusundan dolayıdır. İslâm devletinin büyüüp kendi bünyesinde Arap olmayan milletleri barındırdığı düşünüldüğünde, Arapça’yı yeterli düzeyde bilmeyen kişilerin Kur’ân ayetlerini, Arapların dili kullandıkları esas mananın dışında yorumlamalarının önüne geçmek için, aşlıların yorumlanmasında nesnel kriterin oluşturulması ihtiyacı hissedilmiştir.<sup>294</sup> Muhtemelen bu dönemde Kur’ân ayetlerinin mezhebî endişeler ile Arapça kuralları dışında yorumlandığı için, Kinânî, tartışmasının başında Kur’ân ayetlerinin yorumlanmasında özellikle [herhangi bir aşla dayanmayan kişisel] *te’vile* ve *tefsire* başvurulmaması gerektiğini, Kur’ân’ın yorumlanmasında Arapçanın dilsel özelliklerinin dikkate alınması gerektiğini belirtmektedir.<sup>295</sup> Kinânî, Kur’ân ayetlerinin anlaşılması ve Kur’ân kavramlarının yorumlanması konusunda eserinin muhtelif yerlerinde

<sup>290</sup> 6/En‘âm, 38.

<sup>291</sup> 7/A‘râf, 144; 145.

<sup>292</sup> Kinânî, 2002, s. 80.

<sup>293</sup> Şâfi’î, *er-Risâle*, 1997, s. 31-23

<sup>294</sup> Halit Çalış, “Şâfi’î Ve Yorumunda Nesnellik Arayışı,” *Uluslararası İmam Şafî Sempozyumu*, edt: Mehmet Bilen, Kent Işıkları, İstanbul 2012, s.727; 733-734.

<sup>295</sup> Kinânî, 2002/1423, s. 33.

Arapça dilinin özelliklerine vurgu yapmakta ve Bişr el-Merîsî'yi Arapça'yı bilmemekle suçlamaktadır.<sup>296</sup> Kinânî, Merîsî'nin Arap değil acem olduğunu, Kûr'ân'ın manalarını te'vil etmek sureti ile Allâh'ın murad etmediği yorumlara ulaştığını belirtmektedir.<sup>297</sup> Kînanî, Merîsî'nin Kûr'ân'ın manalarını bozduğunu ve Kûr'ân ayetlerini Arapların kendi dillerinde alışık olmadığı onların inkar ettiği manalara yorumladığını belirtmektedir.<sup>298</sup> Kinâni son raddede açık bir şekilde Merîsî'nin Kûr'ân ayetlerini anlamadığını ifade etmektedir.<sup>299</sup> Görüldüğü üzere, Kinânî'nin Kûr'ân lafızlarının anlaşılmasına dair düşünceleri Şâfi'î'nin *er-Risâle*'de sunduğu ilgili teoriye benzerdir. Şâfi'î'nin Arapça vurgusunun ve Arap dilini bilenlerin Kûr'ân'ı anlama noktasında bu dili bilmeyenlere göre üstünlüğü düşüncesinin Kinânî'yi etkilediğini söylemek gerekir. Şâfi'î, *er-Risâle*'de Kûr'ân'ın Arapça olduğuna dair Kûr'ân ayetlerinden birçok delil getirmektedir.<sup>300</sup> Kinânî de, benzer bir şekilde Şâfi'î'nin delil olarak ileri sürdüğü ayetlerden yola çıkarak Kûr'ân'ın Arapça dili ile nazil olduğunu söylemektedir. Şâfi'î, 'umûm ve huşûş teorisini açıklamadan önce Kûr'ân'ın Arapça olduğuna ve Arapça'nın özelliklerine, ifade tarzlarına ve genişliğine değinmektedir. Kinânî de, Şâfi'î ile benzer şekilde Kûr'ân lafızlarını 'umûm ve huşûş yönü ile sınıflamadan önce Arapça'nın önemine dair açıklamalarda bulunmaktadır. Kinânî, Allah'ın, Kûr'ân'ı anlama ve bilme noktasında Arapları özel kıldığını ve onları başkalarından üstün kıldığını belirtmektedir.<sup>301</sup> Ona göre, Araplar Kûr'ân lafızlarının manalarını, 'umûmunu ve huşûşunu, *muhkem* ve *mubhemini* bilmektedirler.<sup>302</sup> Kinânî, Allah'ın Arapların anlayışına ve bilgilerine göre onlara hitap ettiğini ifade ederek Kûr'ân nazil olmadan önce Arapların kendi dillerinde ve konuşmalarında Kûr'ân'ın kullandığı Arapça üslubunu kullandıklarını belirtmektedirler.<sup>303</sup>

<sup>296</sup> Kinânî, 2002/1423, s. 60; 61; 65; 68.

<sup>297</sup> Kinânî, 2002/1423, s. 60.

<sup>298</sup> Kinânî, 2002/1423, s. 60.

<sup>299</sup> Kinânî, 2002/1423, s. 60.

<sup>300</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, 1997, s. 25-32.

<sup>301</sup> Kinânî, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr: 03139, vr. 162a; 2002/1423, s. 54-55.

<sup>302</sup> Kinânî, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr: 03139, vr. 162a; 2002/1423, s. 54-55.

<sup>303</sup> Kinânî, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr: 03139, vr. 162a.

Kinânî, Arapların bu kullanımına uygun olarak inen Kur'ân'ın 'amm ve hâşş yönlerini dört kısma ayırmaktadır:

1. Lafzı 'umûm olup 'umûm mana ifade eden haberler
2. Lafzı huşûş olup husûs mana ifade eden haberler
3. Lafzı 'umûm olup huşûş mana ifade eden haberler
4. Lafzı huşûs olup 'umûm mana ifade haberler<sup>304</sup>

Kinânî'nin kelâmî bir tartışmada Şâfi'î'nin terosinden hareketle argümanlar ileri sürmesi Şâfi'î'nin terosinin fıkıh alanı ile sınırlı kalmadan genişlediğini göstermektedir. İleride değineceğimiz üzere bu genişleme farklı ilmî disiplinlerde eserler ortaya koyan *Dört Muhammed*'in ve Horâsân bölgesi Şâfi'îlerinin çalışmalarına da yansımıştır.

### 3. Şâfi'î'nin Uşûlünü Savunma

Şâfi'î'nin düşüncesi kendisinden sonra eleştiri konusu olmuştur. Şâfi'î'nin ortaya koyduğu teori en ciddi sınavını, *kıyâs* delilini reddeden Dâvûd ez-Zâhirî'nin öncülük ettiği Zâhirî hukuk ekolü karşısında<sup>305</sup> vermiştir.<sup>306</sup> Şâfi'î çevrelerde Dâvûd ez-Zâhirî'nin Şâfi'î eleştirisine karşı ciddi bir savunma gerçekleştirilmiştir. Bu isimlerden biri Muzenî'dir. Muzenî, *kıyâs*ın hücciyetini ispatlayan ve muhaliflere reddiye niteliğinde olan eserler kaleme almıştır.<sup>307</sup> Subkî, Muzenî'nin Dâvûd ez-Zâhirî'nin *kıyâs* inkarçığını reddetmek için bir eser kaleme aldığı ve Dâvûd ez-Zâhirî'nin de Muzenî'ye karşı *kıyâs*ın hücciyetini reddeden bir eser

<sup>304</sup> Kinânî, 2002, s. 54-58.

<sup>305</sup> Taştan, s. 161.

<sup>306</sup> Subkî, Dâvûd ez-Zâhirî'nin *kıyâs*a karşı eleştirilerini çok şiddetli olarak nitelemektedir. Subkî'nin aktardığına göre Dâvûd ez-Zâhirî, Ebu'l-Velîd Mûsâ b. Ebi'l-Cârûd el-Mekkî'ye uzun bir risale göndermiştir. Dâvûd ez-Zâhirî, Muzenî'nin *kıyâs*ı isbat etmek için Dâvûd ez-Zâhirî'ye yazdığı reddiye karşılık Dâvûd ez-Zâhirî'nin Muzenî'ye yazdığı *kıyâs* inkârcılığını konu edinmektedir. Subkî, kendisinin bu eseri gördüğünü ve bu eserin Dâvûd ez-Zâhirî'nin cedeli çok iyi bildiğine, münazarada mahir bir kimse olduğuna delalet ettiğini belirtmektedir. Subkî, Dâvûd ez-Zâhirî'nin bu risâlesinde Muzenî'yi şiddetli bir şekilde kötülediğini aktarmaktadır. Bkz. Subkî, *Tabakât*, II/290.

<sup>307</sup> Subkî, *Tabakât*, II/93-94.

yazdığını belirtmektedir.<sup>308</sup> *Kıyâsın* hücciyeti konusunda Dâvûd ez-Zâhirî ile tartışmalarda bulunan Şâfi'î'nin bir diğer öğrencisi, Ebu'l-Velîd Mûsâ b. Ebi'l-Cârûd el-Mekkî' (v. III./IX. yüzyıl) dir.<sup>309</sup> Kurtubî'nin aktardığına göre, Mekkî ile Dâvûd ez-Zâhirî arasında *kıyâsın* mahiyeti konusunda yazışmalar gerçekleşmiş ve Dâvûd ez-Zâhirî ona *kıyâsın* geçersizliği konusunda bir risâle yazmıştır.<sup>310</sup>

### C. DÖRT MUHAMMED'İN ŞÂFİ'Î FIKİH UŞÛLÜNÜN GELİŞİMİNDEKİ YERİ

*Dört Muhammed*'ten İbn Huzeyme en-Nîsâbûrî, Ebû 'Abdillâh el-Mervezî ve İbnu'l-Munzir en-Nîsâbûrî Horâsân kökenlidirler. Bu bilgilerin hadîs rivayetleri için birçok merkeze ilmî seyahatte bulunmalarına rağmen ilmî faaliyetleri Horasan bölgesinde yoğunlaşmıştır. Ebû 'Abdillâh el-Mervezî ise Bağdad'ta doğmasına rağmen Nîsâbûr'da yetişmiş ve Semerkand'ta bulunmuştur. Nîsâbûr'un imâmı olarak takdim edilen İbn Huzeyme<sup>311</sup> ve öğrencileri Horâsân bölgesine Şâfi'îliği taşıyan kişilerdendir. Nitekim Zehebî, İbn Huzeyme'nin öğrencisi Ebû 'Alî Muhammed b. 'Abdilvehhâb es-Şekâfi'yi (v. 328/939), Şâfi'î'nin ilmini ve İbn Sureyc'in dakik görüşlerini Horâsân'a taşıyan ilk kimse olarak tanıtmaktadır.<sup>312</sup> Çalışmamızın ilerleyen kısımlarında değineceğimiz üzere<sup>313</sup> Horâsân'a Şâfi'îliğin yerleşmesinde etkili olan Şu'lûkî ailesinden Ebû Sehl es-Şu'lûkî (v. 369/979), Ebû 'Alî es-Şekâfi'nin fıkıh derslerine katılmıştır.<sup>314</sup> Yine Nîsâbûr'da İbn Huzeyme'den ders alan 'Abdân el-Mervezî (v. 293/905), Horâsân bölgesine Şâfi'î mezhebini taşıyan ilk

<sup>308</sup> Subkî, *Tabakât*, II/290.

<sup>309</sup> İbnu'n-Nedîm, Dâvûd ez-Zâhirî'nin *Risâletu'r-Rabî' b. Suleymân* ve *Risâletu Ebi'l-Velîd* adlı iki kitabını zikretmektedir. Kanaatimizce bu iki eser onun Şâfi'î'nin öğrencileri ile yaptığı tartışmaları kaleme aldığı eserlerdir. Bu eserler için bkz. İbnu'n-Nedîm, s. 268.

<sup>310</sup> Kurtubî, s.164.

<sup>311</sup> Subkî, *Tabakât*, III/109.

<sup>312</sup> Zehebî, *Siyer*, XIV/377.

<sup>313</sup> Tez metni, s. 240-241.

<sup>314</sup> İbnu's-Şalâh, I/159.

kimselerdendir.<sup>315</sup> Bağdât'ta yaşan Ebû Ca'fer et-Taberî'den nakledilen ifadelere göre kendisi Bağdad'ta uzun yıllar Şâfi'î fikhını benimsemiş, Şâfi'î fikhına göre ders ve fetva vermiştir.<sup>316</sup> Bu bilgiler Şâfi'î'nin öğrencilerinden ders alan *Dört Muhammed*'in 'Irâk ve Horâsân bölgesindeki Şâfi'î fikh uşûlünün gelişiminde etkili olduklarını göstermektedir. Her biri farklı ilmî disiplinlerde eser yazan *Dört Muhammed*'in eserlerinde Şâfi'î'nin düşüncesinin etkisi görülmektedir. *Dört Muhammed*'in Şâfi'î fikh uşûlüne en önemli katkıları Şâfi'î'nin uşûl düşüncesi perspektifinde hadîs, tefsir ve kelâm ve fikh/hilâf metinleri üretmeleridir. Şâfi'î'nin uşûl düşüncesinin etkisinin açık bir şekilde görüldüğü bu metinlerin üretildiği bölgelere bakıldığında, onların 'Irâk ve Horâsân bölgelerindeki Şâfi'î fikh uşûlünün gelişiminde etkili olduklarını söylemek gerekir. Şâfi'î'nin düşüncesinin fikh alanı dışında farklı ilimi disiplinleri etkileme süreci Şâfi'î'nin öğrencisi Kinânî ile başlayan bir süreç olup *Dört Muhammed* ile devam etmiştir. Bu sürecin İbn Huzeyme'nin öğrencisi olan Horâsânlı Şâfi'îlerden İbn Hıbbân'ın ve Beyhakî'nin çalışmalarında devam ettiği görülmektedir. Dolayısıyla fikh uşûlünün gelişimi açısından Şâfi'î'nin düşüncesinin alan genişlemesine uğraması hicrî III. yüzyıldan başlayıp farklı coğrafyalarda hicrî VI. yüzyıla kadar devam etmiştir. Şimdi kısaca *Dört Muhammed*'in düşüncesinde Şâfi'î'nin etkisine değinmek istiyoruz.

### 1.Mervezî'nin *es-Sünne* Adlı Eserinde Şâfi'î'nin Etkisi

Mervezî *sünneti* birkaç şekilde sınıflamaktadır. Onun tasnifine göre *sünnet* şu kısımlara ayrılmaktadır.<sup>317</sup>

A. 'Âlimlerin *vâcib* olduğu konusunda *icmâ'* ettiği *sünnetler*

<sup>315</sup> *Aşhâbu'l-hadîâin* imamı olarak kabul edilen 'Abdân, Aḥmet b. Seyyâr'dan sonra Merv'de Şâfi'î mezhebini ilk izhar eden ve oraya Muzenî'nin muhtasarını taşıyan ilk kimse olarak takdim edilmiştir. İbn Kâdî Şuhbe, I/79.

<sup>316</sup> Zehebî, Taberî'nin iki yıl boyunca Bağdâd'ta Şâfi'î mezhebini yaydığını ve onunla fetva verdiğini aktarmaktadır. Zehebî, *Kitâbu Tezkireti'l-Huffâz*, II/712; Subkî, *Ṭabakât*, III/123-127.

<sup>317</sup> Mervezî, s. 35.

## 1. İmân

2. ‘Amel: ‘Amele taalluk eden *sünnet*ler de iki kısma ayrılmaktadır:

a. Allâh’ın *Kitâb*’ında *mucmel* olarak zikrettiği *farğ*ları açıklayan *sünnet*ler<sup>318</sup>

b. Kûr’ân’ın hükümlerini *nesh* ettiği veya *hâşş* mı ‘*âmm* mı olduğu konusunda ihtilâf edilen *sünnet*ler<sup>319</sup>

c. Kûr’ân’da Hz. Peygamber’e ve onun verdiği hükümlere uymayı, yasakladıklarından kaçınmayı emreden ayetlerin genel manasından hareketle aslen Kûr’ân’da yer almayan konularda Kûr’ân’a ek olarak Hz. Peygamber’in ortaya koyduğu *sünnet*ler

B. ‘Âlimlerin *nâfile* olduğu konusunda *icmâ* ‘ ettikleri *sünnet*ler<sup>320</sup>

C. *Vâcib* mi *nâfile* mi olduğu hususunda ‘âlimlerin ihtilâf ettiği *sünnet*ler<sup>321</sup>

Mervezî’nin yukarıda sınıfladığımız *sünnet*in çeşitleri ile ilgili çizdiği çerçeveye bakıldığı zaman hadîs malzemesine fiğhî bir perspektif ile yaklaştığını görmek mümkündür.

Bunun da ötesinde, bu fiğhî perspektifin Şâfi’î’nin perspektifi ile örtüştüğünü söylememiz gerekir. Şâfi’î’nin Kûr’ân-*sünnet* arasındaki kurduğu *beyân* ilişkisi Mervezî’nin düşüncesinde

<sup>318</sup> Mervezî Allâh’ın *mucmel* olarak *farğ* kıldığı, Hz. Peygamberin *beyânı* olmadan manası anlaşılmayan *sünnet*ler başlığı altında namaz, oruç, zekât, hac ve cihâd gibi *asli farğ*ların anlaşılmasının ve yerine getirilmesinin ancak Hz. Peygamber’in *beyânı* ile gerçekleştiğini söylemektedir. Mervezî, Allah’ın *farğ*ları *mucmel* olarak zikrettiğini ancak Peygamber’ini bu *farğ*ların ‘*umûmunu*, *huşûsunu*, sayılarını, vakitlerini, sınırlarını açıklayan olarak görevlendirdiğini belirtmektedir. Mervezî *mucmel farğ*lar ve onun dışında *sünnet*in Kûr’ân’ı tesfir ettiği birçok farklı örnek vermektedir. Bu görüşler için bkz. Mervezî, s. 36-68.

<sup>319</sup> Mervezî bu kısımda *sünnet*in *Kitâb*’ı *nesh* edip etmediği konusunu, meselenin tarafları ve delilleri ile birlikte tartışmaktadır. Mervezî, Şâfi’î ve onun ashabına delilleri ile beraber özet olarak şu görüşü nisbet etmektedir: *sünnet*, *Kitâb*’ı *nesh* etmez ancak *Kitâb*’ın ‘*umûmunu* ve *huşûsunu* açıklar ve *Kitâb*’a ek olarak hükümler ve *farğ*lar orataya koyar. Mervezî, kendisinin de benimsediği *sünnet*in *Kitâb*’ı *nesh* ettiğini savunanların görüşünü de delilleri ile nakletmektedir. Bu noktada Mervezî *sünnet*in Kûr’ân’ı *nesh* etmesini kabul etmeyenleri eleştirmekte ve Şâfi’î’nin görüşlerinde hareketle esasen Şâfi’î’nin de *sünnet*in Kûr’ân’ı *nesh* ettiği görüşünü örtük bir şekilde kabul ettiğini düşünmektedir. Mervezî’nin Şâfi’î’ye yaptığı *nesh* eleştisi aynı zamanda Şâfi’î’nin *nesih* düşüncesine yapılan ilk eleştirilerden olmasından dolayı önem arz etmektedir. Bzk. Mervezî, s. 69-112.

<sup>320</sup> Mervezî eserinde bu kısım *sünnet*lere örnekler vermemektedir.

<sup>321</sup> Bu kısma dair örnekler zikredilmemektedir. Ancak Mervezî’nin bu eserinin Şâfi’î’nin düşüncesinden büyük ölçüde etkilendiğini düşündüğümüzde, o, burada Şâfi’î’nin *er-Risâle*’de ve diğer eserlerinde zikrettiği Hz. Peygamber’in *emir*lerinin ve yasaklarının *vücuba* mı *nedbe* mi yoksa *mubâha* mı delalet ettiğine dair düşünceleri çerçevesine yer vermiş olabilir. Ancak bu kısım günümüze ulaşan nüshada yer almamaktadır.

büyük ölçüde yer almaktadır. *Sünnetin* Kur'ân'ın hükümlerini *beyân* etmesi, *Kitâb-sünnet* arasında *'âmm-hâşş* veya *nesih* ilişkisi, Kur'ân'da *naşş* olarak bulunmayan konularda *sünnetin* teşriî fonksiyonu, Şâfi'î'nin *beyân* teorisinde yer verdiği konulardır. Mervezî'nin de bu konular üzerinden eserinin çerçevesini çizmesi Şâfi'î'nin düşüncesinin genel anlamda onu etkilediğini göstermektedir.

## 2. İbnu'l-Munzir'in Eserlerinde Şâfi'î'nin Etkisi

Tarihî kaynaklar İbnu'l-Munzir'in birçok eserini zikretmekte özellikle hilâf ilmi alanında yazdığı eserlerin önemine dikkat çekmektedirler.<sup>322</sup>

Şâfi'î'nin usûl düşüncesinin İbnu'l-Munzir'in düşüncesindeki izlerini *Kitâb* ve *sünnet* arasındaki *beyân* ilişkisine ve *sünnetin beyânî* yönüne<sup>323</sup> dair düşüncelerinde görmek mümkündür. İbnu'l-Munzir, *Kitâb* ve *sünnet* arasında *mucmel* ve *mufesser* ilişkisini kurarken aynı zamanda *sünnetin* de kendi arasında *mucmel* ve *mufesser* ilişkisine dair örnekler sunmaktadır.<sup>324</sup>

<sup>322</sup> Şîrâzî, İbnu'l-Munzir'in *İhtilâfu'l-'Ulemâ* alanında benzeri olmayan bir çalışmaya imza attığını belirtmektedir. İbn Hallikân ise, İbnu'l-Munzir'in *el-İşrâf* adlı eserini *İhtilâfu'l-'Ulemâ* alanında yazılan meşhur ve İbnu'l-Munzir'in en güzel ve faydalı eseri olarak takdim etmektedir. Muhtemelen Şîrâzî'nin dikkat çektiği eser İbn Hallikân'ın *el-İşrâf* adı ile zikrettiği eserdir. Zehebî ise, İbnu'l-Munzir'in bu eseri dışında ona ait *el-İcmâ'* ve *el-İknâ'* adlı eserlerinin adını zikretmektedir. Tarihî kaynaklar İbnu'l-Munzir'in bu eserleri dışında *Kitâbu'l-Evsat*, *et-Tefsîr*, *Kitâbu's-Sunen* ve *'l-İcmâ'* ve *'l-İhtilâf* adlı çalışmaların varlığından bahsetmektedirler. İbn Hallikân ise, bu eserler dışında ona ait *el-İşrâf*'tan büyük bir eser olan ve *İhtilâfu'l-'Ulemâ* alanında yazıldığını söylediği *el-Mebsût* adlı eserine de değinmektedir. Kanaatimizce İbnu'l-Munzir'in *el-Evsat*, *Kitâbu's-Sunen* ve *'l-İcmâ'* ve *'l-İhtilâf* ve *el-Mebsût* adlı eserleri hilâf ilminde yazdığı *el-İşrâf*'ın dışındaki aynı eserlerdir. Çünkü *el-İşrâf*'ın dışında günümüze ulaşan hilâf alanındaki eseri, *el-Evsat fi's-Sunen* ve *'l-İcmâ'* ve *'l-İhtilâf* adı ile basılmıştır. Bkz. Şîrâzî, *Tabakât* s. 108; İbn Hallikân, VI/207; Zehebî, *Siyer*, XIV/490; İbn Keâfir, *Tabakât*, I/203; İbn Kâdî Şuhbe, I/216; Subki, *Tabakât*, III/102; İsnevî, *Tabakât*, II/197.

<sup>323</sup> İbnu'l-Munzir, Cuma namazı konusunda alimlerin ihtilâflarını aktardıktan sonra Kur'ân ve *sünnetin* belirleyiciliği konusunda Şâfi'î'nin usûlünden etkilendiğini düşünmemize neden olacak bigileri, Allâh'ın *Kitâbı*'na ve Nebi'sinin *sünnetlerine* uymayı *farğ* kıldığını belirterek Şâfi'î'nin bu konuda delil olarak kullandığı Allâh'a ve Nebi'sine uymayı *emreden* ayetleri sunmaktadır. Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 160-162; İbnu'l-Munzir, *el-Evsat*, IV/29.

<sup>324</sup> İbnu'l-Munzir, *el-Evsat*, III/264; IV/131; *el-İknâ'*, I/243.

İbnu'l-Munzir, 'âmm-hâşş<sup>325</sup> ve zâhir-bâtın<sup>326</sup> ayırımına ilişkin düşüncelerinde Şâfi'î'den etkilenmiştir.<sup>327</sup> O, Cuma namazı hakkında ihtilâflı meseleleri aktarırken *Kitâb, sünnet* ve *icmâ'*dan (*ittifağ*) delil olmadıkça *Kitâb*'ın zâhirini bâtınına, 'âmmını hâşşına çevirmeyi imkansız görmektedir.<sup>328</sup> Zâhiri bâtına veya 'âmmı hâşşsa dönüştürecek herhangi bir delil (*Kitâb, sünnet* ve *icmâ'*) olmadığı müddetçe zâhirin zâhir 'âmmın da 'âmm olarak kalması Şâfi'î'nin düşüncesinin temel parametrelerindedir.<sup>329</sup> İbnu'l-Munzir, *Kitâb*'ın lafızları için öngördüğü bu teoriyi *sünnet* için de kurgulamaktadır.<sup>330</sup> İbnu'l-Munzir, eserlerinin birçok yerinde Hz. Peygamber'in kavlinin zâhirinden bir şeyi istisna etmenin ancak kendisi gibi bir *sünnet* veya *icmâ'* ile caiz olduğunu şayet böyle bir hüccet yoksa onun *sünnetinin* zâhiri ile amel etmenin gerekli olduğunu söylemektedir.<sup>331</sup> İbnu'l-Munzir, burada hem Hz. Peygamberin haberleri arasında 'umûm-huşûş ilişkisine değinmekte hem de *icmâ'*ın delil değeri ile ilgili düşüncelerini aktarmaktadır. Buna göre, onun teorisinde *icmâ'* müstakil bir delil olmanın ötesinde *Kitâb* ve *sünnet* lafızlarının 'umûm ve husûşluluğunu belirlemede önemli bir rol üstlenmektedir. İbnu'l-Munzir birçok meselede zikrettiğimiz 'umûm ve husûş teorisi ile delillendirmede bulunmaktadır.<sup>332</sup>

<sup>325</sup> İbnu'l-Munzir, Hz. Peygamber'in ezan lafızlarını ikişer ikişer, kamet lafızların ise birer birer okunmasına dair haberleri lafzı 'âmm olan ancak kendisi ile hâşş murat edilen haberler olarak değerlendirmekte ve buna dair haberleri zikretmektedir. Bkz. İbnu'l-Munzir, *el-Evsat*, III/11-13.

<sup>326</sup> İbnu'l-Munzir, *Kitâb*'ın zâhirine uymayı vâcib görmektedir. Ona göre *Kitâb*'ın zâhirinden bir şeyin istisna edilip edilmediğine dair bir hüccet bulunmadığı takdirde onun zâhirinden herhangi bir şeyi istisna etmek câiz değildir. Ona göre Allâh belirli bir şeyi (sayı) murat edip etmediğini *Kitâb*'ında veya Nebi'sinin lisanı ile açıklamaktadır. Bkz. İbnu'l-Munzir, *el-Evsat*, IV/29.

<sup>327</sup> İbnu'l-Munzir, lafzı 'âmm olan ancak kendisi ile hâşş mana murat edilen haberlere dair Hz. Peygamber'in ezan lafızları işitildiği zaman müezzinin lafızlarının tekrar edilmesi emrini göstermektedir. İbnu'l-Munzir, Hz. Peygamber'in namazda her kalkışta ve oturuşta tekbir getirilmesine dair haberlerin 'âmm lafız ile varit olan ancak kendisi ile hâşş murat edilen haberlerden olduğunu belirtmektedir. Bkz. İbnu'l-Munzir, *el-Evsat*, III/34; III/132.

<sup>328</sup> İbnu'l-Munzir, *el-Evsat*, IV/29.

<sup>329</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 265; 353-354; 369-370.

<sup>330</sup> İbnu'l-Munzir, *mes'el* üzerine *mesh* edilme süresini tartışırken bu konuda varit olan haberler ile ilgili usûlî değerlendirmesinde Hz. Peygamber'in kavlinin zâhiri ile amel etmeyi bırakmanın ancak bu kavlin husûş mana ifade ettiğine dair Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir başka haberin veya *icmâ'*ın delaleti ile câiz olabileceğini belirtmektedir. Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, s.369-370. İbnu'l-Munzir, *el-Evsat*, I/443.

<sup>331</sup> İbnu'l-Munzir *şahabî* kavline dayanarak Hz. Peygamber'in *sünnetini* tahşîş etmeyi de câiz görmemektedir. Bu görüşler için bkz. İbnu'l-Munzir, *el-Evsat*, II/315.

<sup>332</sup> İbnu'l-Munzir, *el-Evsat*, II/188; IV/29-30.



İbnu'l-Munzir, *Kitâb*<sup>333</sup> ve *sünnet*teki<sup>334</sup> emirlerin delaleti konusunda da Şâfi'î'den etkilenmiştir.<sup>335</sup> İbnu'l-Munzir, Kur'ân'daki bazı emirlerin *farâda* değil *nedbe* delalet ettiğine dair başka örnekler de sunmaktadır.<sup>336</sup> Şâfi'î'nin Hz. Peygamber'in *nehiy*leri konusundaki düşünceleri İbnu'l-Munzir'i açık bir şekilde etkilemiştir. Kişinin kendi milkinde olan veya kendisine *mubâh* olan bir şeydeki *nehyin*, o şeyin aşlını *harâm* kılmaması Şâfi'î'nin *nehiy* teorisinde önemli bir yer tutmaktadır.<sup>337</sup> İbnu'l-Munzir de buna benzer olarak Hz. Peygamber'in içeceklere üflemeği yasakladığını ancak bu yasağın o içeceği içmeyi *harâm* kılmadığını ifade etmektedir. Ancak ona göre, bu eylemi yapan kişi *günahkar* olur.<sup>338</sup> Şâfi'î, bu *nehiy* türünü *ihtiyârî nehiy* veya *ahlâkî (te'dibî) nehiy* kapsamında değerlendirmektedir.<sup>339</sup> İbnu'l-Munzir de hem *ihtiyârî nehiy* hem de *ahlâkî (te'dibî) nehyi* kavramsal olarak kullanmaktadır.<sup>340</sup> İbnu'l-Munzir'in teorisine göre, Hz. Peygamber'in bir şeyi *harâm* kılmasının niteliği Allâh'ın bir şeyi *harâm* kılma niteliği gibidir.<sup>341</sup> İbnu'l-Munzir, Hz. Peygamber'in bir şeyi genel olarak *harâm* kıldığı takdirde ondan bir şeyi istisna etmenin ancak bir hüccet ile gerçekleşebileceği görüşündedir.<sup>342</sup> Bu hüccet *sünnet* olabileceği gibi

<sup>333</sup> İbnu'l-Munzir, *mudayene* ayetinde *bey'* yapılırken şahit tutma *emrinin vâcibliğe* mi yoksa *nedbe* mi delalet ettiği hususunda alimlerin ihtilâfını aktarmak ve Şâfi'î'nin dahil olduğu bir grubun bu *emrin nedbe* delalet ettiği görüşünde olduğuna dair nakillerde bulunmaktadır. Bu görüşler için bkz. İbnu'l-Munzir, *el-İsrâf*, VI/126.

<sup>334</sup> İbnu'l-Munzir, Hz. Peygamber'den rivayet edilen mescide girilirken oturmadan iki rekatlık namaz kılınmasına dair *emrinin icâba* delalet eden bir *emir* değil *nedbe* delalet eden bir *emir* olduğunu belirtmektedir. Bu görüşler için bkz. İbnu'l-Munzir, *el-Evsat*, IV/92-93.

<sup>335</sup> İbnu'l-Munzir, Hz. Peygamber'den rivayet edilen sahura kalkma *emri* ile ilgili haberlerin *farâd* olan *emir* değil *nedb* olan *emir* kısmında değerlendirmektedir. İbnu'l-Munzir buna delil olarak, ümmetin sahura kalkmanın hükmünün *mustehâb* olduğuna ve onu terk edenin *günahkar* olmayacağına dair *icmâ'*ını göstermektedir. Bu görüşler için bkz. İbnu'l-Munzir, *el-İsrâf*, III/120.

<sup>336</sup> Karşılaştırma için Bkz: Şâfi'î, *el-Umm*, Dâru'l-Ma'rife, V/142-145; İbnu'l-Munzir, *el-İknâ'*, I/377.

<sup>337</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 379-381; *Şifatu Nehyi'-Nebî*, 2005, s.95.

<sup>338</sup> Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *Şifatu Nehyi Rasûlillâh (sav.)*, (*el-Umm*'ün içinde), Dâru'l-Vefâ, el-Manşûra, 2001/1422, IX/54-55; İbnu'l-Munzir, *el-İsrâf*, VIII/193.

<sup>339</sup> Şâfi'î, *Şifatu Nehyi Rasûlillâh (sav.)*, (*el-Umm*'ün içinde), Dâru'l-Vefâ, el-Manşûra, 2001/1422, IX/54.

<sup>340</sup> İbnu'l-Munzir, Hz. Peygamber'in tulum (saka)'dan su içilmesini yasaklayan rivayetlerini incelerken bu haberlerin *tahrîme* değil *te'dibe* delalet ettiğine dair iddiaları aktarmaktadır. Kendisi de sakadan su içilmesine dair *nehyi tahrîm* olarak değil mekruh olarak görmektedir. İbnu'l-Munzir Hz. Peygamber'in ayakta su içmeyi yasakladığına dair haberleri incelerken bazı ilim ehlinin bu yasağı *ihtiyârî nehiy* kapsamında değerlendirdiklerini söylemektedir. Öyle görünüyor ki *ihtiyârî nehiy* kapsamına giren bir yasağı çiğneyenlerin, bu eylem nedeniyle *günahkar* olacaklarına dair teoriyi benimseyen İbnu'l-Munzir "*ayakta su içmek günahı gerektirseydi Hz. Peygamber ayakta su içmezdi*" ifadesini kullanmaktadır. Bu görüşler için bkz. İbnu'l-Munzir, *el-İsrâf*, VIII/193-197.

<sup>341</sup> Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 121; 162; 179-180; İbnu'l-Munzir, *el-Evsat*, II/292.

<sup>342</sup> Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *Şifatu Nehyi Rasûlillâh (sav.)*, (*el-Umm*'ün içinde), Dâru'l-Vefâ, el-Manşûra, 2001/1422, IX/51; İbnu'l-Munzir, *el-Evsat*, II/292.

*icmâ'* da olabilir.<sup>343</sup> Ona göre, Hz. Peygamber'in *zâhir* ('*umûm* veya *genel*) nehiyleri onu *tahşîş* eden bir *sünnet* olmadığı müddetçe '*umûm* ifade eder. Ona göre eğer genel bir *nehyi tahşîş* eden *sünnet* varsa *muhaşşîş* olan *sünnet* genel *nehyiden* istisna edilmiş olur.<sup>344</sup>

İbnu'l-Munzir'in Şâfi'î'nin uşûlünden etkilendiğini gösteren hususlardan bir diğeri, *tahşîş* edilmiş bir *habere kıyâsın* caiz olup olmayacağı meselesidir. İbnu'l-Munzir, Hz. Peygamber'in bir şeyi '*âmm* olarak yasakladığı zaman hiç kimsenin bu '*âmm* hükmü *tahşîş* etme yetkisinin olmadığı görüşündedir. Ancak Hz. Peygamber ortaya koyduğu genel bir yasaktan bir şeyleri *tahşîş* ettiği zaman *sünnetin tahşîş* ettiği ile amel etmek vaciptir. İbnu'l-Munzir, *tahşîş*ten sonra *muhaşşîş* olana (genel hükümden istisnası yapılan) *kıyâsın* caiz olmadığını ifade etmektedir.<sup>345</sup> Şâfi'î bu görüşünü *er-Risâle*'de zikretmektedir.<sup>346</sup> İbnu'l-Munzir de bu görüşün "*aşhâbımızdan Şâfi'î'nin ve onun dışında ehl-i hadîşin görüşü*" olduğunu söylemektedir.<sup>347</sup>

İbnu'l-Munzir, Şâfi'î gibi *istihsâna* karşı çıkmaktadır. Şâfi'î'nin *istihsânın* geçersizliği için müstakil bir eser kaleme alması onun *istihsân'a* karşı aldığı tavrın ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir. Şâfi'î, *İbtâlu'l-İstihsân*'ın girişinde Allâh'a ve Hz. Peygamber'e

<sup>343</sup> İbnu'l-Munzir, *el-Evsaf*, II/313; II/292.

<sup>344</sup> İbnu'l-Munzir, bu teorisini daha öncede değindiğimiz kible tarafına dönerek tuvalet ihtiyacını giderme konusunda varit olan ihtilâflı hadislerin çözümü konusunda dile getirmektedir. O da bu konuda Şâfi'î ile aynı düşünceyi paylaşmakta ve bu konudaki yasağın ev ve benzeri mekanlar için sözkonusu olduğunu çöl ve benzeri mekanlar için geçerli olmadığını söylemektedir. O, '*âmm* olarak varit olan yasak bir hükmün genel manasının Hz. Peygamber'in *sünneti* ile *tahşîş* edildiğini açıklamaktadır. Esasen bizim için önemli olan İbnu'l-Munzir'in bu tür yasaklar konusundaki teorisini örnekendirirken Şâfi'î'nin eserlerinde dile getirdiği örnekleri sunmasıdır. İbn'l-Munzir, Hz. Peygamber'in taze hurmanın taze hurma ile satışını genel olarak yasaklamasına rağmen '*arâyâ* (*bey'u'l-'arâyâ*) satışına ruhsat verdiği, dolayısıyla '*ariyye* satışının taze hurmanın taze hurma ile satışının yasaklanması hükmünden istisna edildiğini söylemektedir. O Hz. Peygamber'in kişinin kendi yanında olmayan bir şeyi satmasını yasaklamasına rağmen *selem* akdine cevaz verdiğini belirtmektedir. İbnu'l-Munzir bu tür *sünnetlerin* çok olduğunu da vurgulamaktadır. Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 329-333; 361-370; İbnu'l-Munzir, *el-Evsaf*, I/327.

<sup>345</sup> İbnu'l-Munzir, *el-Evsaf*, II/307

<sup>346</sup> Şâfi'î bu konuda şu ifadeleri kullanmaktadır: "İkinci kısım Sünnetler ile Hz. Peygamber, bazı şeyleri insanlara mucmel olarak helâl kılmış; bunlardan belirli bir şeyi de harâm kılmıştır. İnsanlar da, helâl kılınmış olan şeyleri öylece helâl belirtilerek harâm kılınmış olan şeyleri de harâm sayarlar. Bu belirtilerek harâm kılınmış olan az şeye kıyâs yapmazlar; çünkü çoğu helâldir ve çoğa kıyâs etmek, aza kıyâs etmekten daha iyidir. Yine O, bazı şeyleri mucmel olarak harâm kılmış ve bunlardan birini helâl kılmış ise durum ayındır. Allah bir şeyi farz kılrsa, Hz. Peygamber da onu kimsen hafifletmek için tahsis etse, yine durum böyledir." Bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, 1997, s. 129-130.

<sup>347</sup> İbnu'l-Munzir, *el-Evsaf*, II/307.

itaati emreden ayet ve hadîsleri zikrederek, hiç kimsenin bir delil olmadan hüküm veremeyeceğini belirttikten sonra *istihsân*ın geçersizliğine dair şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Allâh’ın, Rasûlünün (sav.) ve Müslümanların konu ile ilgili hükümlerinden benim [burada] zikrettiklerim ve ayrıca yeterli görerek daha fazlasını zikretmeyi gerekli görmediklerimin hepsi şuna delalet etmektedir: Hâkim veya müftü olma arzusunda olan kimsenin, bağlayıcı (*lâzım*) bir *habere* dayanmaksızın *hüküm* ve *fetva* vermesi caiz değildir. O (bağlayıcı *haber*) de, öncelikle *Kitâb*’tır sonra *sünnettir* veya ilim ehlinin *ihtilâf* etmedikleri görüşleri veya bunlardan (*Kitâb, sünnet ve icmâ*’) birine yapılan *kıyâstır*. O kimsenin *istihsân* ile *fetva* ve *hüküm* vermesi caiz değildir. Çünkü *istihsân* ne zorunludur (*vâcib*) ne de bu *ma’nâ*lardan (*Kitâb, sünnet ve icmâ*’) biridir.”<sup>348</sup>

İbnu’l-Munzir ise, *had* cezalarının mescitte uygulanması meselesinde ikinci Halife Ömer (v. 23/644) ve dördüncü Halife ‘Alî’nin (v. 40/661) *had* cezası uygulanacak kişiyi mescitten çıkardıklarına dair rivayeti zikrettikten sonra bu görüşü Şâfi’î’nin de aralarında bulunduğu bir grup alimin görüşü olarak zikretmektedir. İbnu’l-Munzir, bu konuda alimler arasındaki ihtilâfı zikrettikten sonra mescitte hafif bir şekilde bir iki *celde* uygulanması ve mescitte *had* cezasının uygulanmasının engellenmesi görüşünü *istihsân* olarak değerlendirmektedir. İbnu’l-Munzir bunun (*istihsân*ın) bir manası olmadığını söyleyerek temelde *istishân*ın hüccet olmasına karşı çıkmaktadır.<sup>349</sup>

### 3. Taberî’nin Tefsirinde Şâfi’î’nin Etkisi

Taberî’nin<sup>350</sup> *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vili Âyi’l-Şur’ân* adını taşıyan tefsiri günümüze tam olarak ulaşan eserlerindedir.

<sup>348</sup> Şâfi’î, *Kitâbu İbtâli’l-İstihsân*, (*el-Umm*’ün içinde), Dâru’l-Ma’rife, Beyrût, (ty.), VII/298.

<sup>349</sup> İbnu’l-Munzir, *el-İşrâf*, VII/277-278.

<sup>350</sup> el-Ĥatîb el-Baġdâdî, Taberî’nin fıkıh uşûlü ve fıkıh alanında eserlerinin olduğunu söylemektedir. Kanaatimizce onun fıkıh uşûlü alanında yazdığı idda edilen eser tefsir çalışmasında atıfta bulunduğu eserdir. O, köleler ile *mukâtebe* yapılmasını emreden ayetin yorumunda bu ayetin *nedbe* delalet ettiğine dair Kur’ân’da ve *sünnette* bir delil olmadığını söyleyerek bunun ‘illetini *el-Beyân fi Uşûli’l-Ahkâm* adlı eserinde açıkladığını ifade etmektedir. Bu bilgiler, Taberî’nin, günümüzde ortaya çıkmamış bir usûl eserinin olduğunu göstermektedir. Bu tespit, Taberî’nin usûl ilmine vakıf olduğunu göstermektedir. Nitekim bu vukufiyet onun tefsirine açık bir şekilde yansımıştır. İbnu’s-Şalâh ve Nevevî de, el-Ĥatîb el-Baġdâdî’nin verdiği bu bilgiye dayanarak Taberî’nin

Taberî'nin tefsirinde Şâfi'î'nin uşûlünün izlerini gösteren en belirgin hususlardan bir tanesi, onun Kur'ân'da Arapça dışında başka bir dilden herhangi bir kelimenin bulunmadığı iddiasıdır.<sup>351</sup> Taberî'ye göre, Arapların ifade tarzlarında bulunan 'âmm, hâşş, tekrar, şarîh, kinâye, hazîf, i'câz, ihtîşâr gibi hususlar aynen Kur'ân'ın uslubunda da yer almaktadır.<sup>352</sup> Onun teorisine göre, Kur'ân, Arapların dili ile indiğine göre onların hitabı anlamaları için Kur'ân'daki bütün kelimeler Arapların bildiği ve kullandığı dil olan Arapça'dır ve Kur'ân'da Arapça dışında başka dilden kelimeler yoktur.<sup>353</sup> O, Kur'ân'da Farsça, Habeşçe veya başka bir dilden kelimenin bulunduğu iddiasına şiddetle karşı çıkmaktadır.<sup>354</sup>

Taberî'nin düşüncesinde Şâfi'î'nin uşûlünün izlerini gösteren diğer önemli bir husus *Kitâb-sünnet* arasında kurduğu *beyân* ilişkisidir. Taberî, Kur'ân ayetlerini anlaşılması (*te'vili*) bakımından üç gruba ayırmaktadır:

1. *Te'vilini* Allâh'ın dışında kimsenin bilmediği ayetler.<sup>355</sup>
2. Hz. Peygamber'in açıklaması ile bilinen ayetler.

fıkıh uşûlüne dair eser telif ettiğini söylemektedirler. Bu görüşler için bkz. Taberî, II/576, XVII/277-278. el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, II/548; İbnu's-Salâh, I/108; Nevevî, *Tabakât*, s. 27.

<sup>351</sup> Taberî, tefsirinin girişinde Kur'ân'ın manalarının indirildiği Peygamber olan Hz. Muhammed'in dili ile aynı olduğunu ve mana bakımından aralarında bir fark olmadığını belirterek Kur'ân'ın indiği dil ile Hz Peygamber'in konuştuğu dilin aynı dil olduğu yorumunu yapmaktadır. Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, s.128-136; Taberî, I/10-11.

<sup>352</sup> Taberî, Allâh'ın kelâmını anlaşılması için gönderdiğini, kulların anlamadığı bir dil ile onlara hitap etmekten münezzeh olduğunu söyleyerek Kur'ân'ın Peygamber'in dili ile indiğini söylemektedir. Taberî, Kur'ân'ın belağat ve fesahat bakımından üstün olan bir kavme indiğini ve bu kavme Kur'ân'ın benzerini getirme hususunda onları aciz bıraktığını belirtmektedir. Bu yönü ile her ne kadar kur'ân'ın ifadesi ile Arapların ifade tarzı aynı olsa da Kur'ân kelâmının en üstün kelâm olduğu değerlendirmesini yapmaktadır. Taberî'ye göre, Kur'ân'ın üslubu ve ifade tarzı insanların ifade tarzından ve uslubundan üstün olsa da Kur'ân'ın ihtiva ettiği manalar ile Arap dilinin ifade tarzı ve manaları birbirleri ile örtüşmektedir. Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, s.128-136; Taberî, I/11-13.

<sup>353</sup> Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 128-136; Taberî, I/13-20.

<sup>354</sup> Taberî, Kur'ân'daki bazı kelimelerin Habeş dili veya Farsça olduğu iddiasını ileri sürenlere karşılık, Arapça, Farsça veya Habeş dilinde kullanılan bazı ortak kelimelerin olabileceğini ancak bu kelimelerin Habeş dilinde veya Farsça'da kullanılmasının bu kelimeleri Arapça olmaktan çıkarmadığını söyleyerek Arapların bu kelimeleri kendi dillerinde anladıklarını söylemektedir. O Arapça ve Farsça'da ortak kullanılan kalem, dinar, dirhem gibi kelimelerin olduğunu ancak buna benzer ortak kelimelerin aslının hangi dilden olduğu konusunda dillerin birbirlerine üstünlüklerinin olmadığını belirterek Kur'ân'da Arapça dışında başka dillerden kelime olduğu iddiasına karşı çıkmaktadır. Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 128-136; Taberî, I/15-20.

<sup>355</sup> Bu ayetler kıyametin ne zaman kopacağı, Hz. İsa'nın ne zaman nüzul edeceği, sura ne zaman üfürüleceği gibi olayların zamanıdır. Taberî'ye göre bu olayların gerçekleşme zamanını Allâh'tan başka hiç kimse bilemez. Bu görüşler için bkz. Taberî, I/87-88.

Bu kısma *nehiyelerin* ve *farđların* miktarları, *farđlar* ile mükellef olan kimseler, *farđ*, *mendûb* veya *irşâd* bakımından *emirlerin* çeşitleri, *nehiyelerin* çeşitleri gibi hususlar girmektedir. Bu kısım ayetlerin manalarını Hz. Peygamber açıklamış veya onların bilinmesi için bazı deliller zikretmiştir. Taberî'ye göre, Hz. Peygamber'in *beyânı* olmaksızın hiç kimsenin bu ayetleri kendi görüşü ile açıklaması caiz değildir.<sup>356</sup>

### 3. Arap dilini bilen herkesin anlayabileceği ayetler.<sup>357</sup>

Taberî'nin *Qur'ân* ve *sünnet* arasında kurduğu *beyân* ilişkisine dair düşünceleri *Kur'ân*'daki hikmet kelimesini yorumlamasında da kendini göstermektedir.<sup>358</sup> Taberî eserinde, hikmeti Hz. Peygamber'in muhataplarına öğrettiği ve onlara rehberlik etmesi için belirlediği *sünnetler* olarak yorumlamaktadır.<sup>359</sup> Taberî'nin *Qur'ân* ve *sünnet* arasında kurduğu *beyân* ilişkisi ile ilgili düşünceleri ayetleri yorumlamada da görülmektedir.<sup>360</sup> Taberî'nin düşüncesinde Şâfi'î'nin uşûlünün izlerini onun Hz. Peygamber'den gelen haberler konusunda gösterdiği tavırda da bulmak mümkündür.<sup>361</sup>

<sup>356</sup> Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, s.119-121; Taberî, I/87-88.

<sup>357</sup> Taberî, *Qur'ân*'da zikredilen özel isimler ve sıfatların ne olduğunu Arapça bilen herkesin anlayabileceğini söylemektedir. Taberî'ye göre Arapça bilen herkesin söz konusu özel isimler ve sıfatların manalarını bilmesine rağmen bu özel isimlerin ve sıfatların keyfiyetini ve hükümlerini bilmek için de Hz. Peygamber'in *beyânı*na ihtiyaç vardır. Bu görüşler için bkz. Taberî, I/88.

<sup>358</sup> Taberî, *hikmet* kelimesi konusunda onun *sünnet* olduğu, dini anlama olduğu, akıl olduğu veya Allâh'ın insanın kalbine yerleştirdiği ve kalbi aydınlattığı bir nur olduğuna dair nakillerde bulunduktan sonra kendisi doğru olan *hikmet* yorumunun ancak Hz. Peygamber'in *beyânı* ile idrak edilmesi mümkün olan Allâh'ın hükümlerini bilmek olarak yorumlamaktadır. Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 120; 156; Taberî, II/576.

<sup>359</sup> Taberî, IV/186. وَالْحِكْمَةُ: يَعْنِي: وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْحِكْمَةِ وَهِيَ السُّنَنُ الَّتِي عَلَّمَكُمُوهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَسَنَّهَا لَكُمْ

<sup>360</sup> Taberî, *sirkât* ayetinin '*amm* mana mı yoksa *hâşş* mana mı ifade ettiği hususunu tartışırken kendi tercih ettiği görüşün bu ayetin bazı hırsızlara *hâşş* olduğunu belirterek ayetin *hâşş* mana ifade ettiğini söylemektedir. O Hz. Peygamberden gelen *habere* dayanarak ayetteki hırsız ifadesi ile dörtte bir dinar ve üstünde kıymeti haiz malları çalan kimselerin kastedildiğini söylemektedir. Bu görüşler için bkz. Taberî, VIII/409.

<sup>361</sup> Taberî'nin bu tavrı "*Bir zaman Rabbi İbrahim'i birtakım emirlerle sınımış, İbrahim onların hepsini yerine getirmiş de Rabbi şöyle buyurmuştu: "Ben seni insanlara önder yapacağım." İbrahim de, "Soyumdan da (önderler yap, ya Rabbi!)" demişti. Bunun üzerine Rabbi, "Benim ahdim (verdiğim söz) zalimleri kapsamaz" demişti.*" (Bağara, 124) ayetine yaptığı yorum ve istidlâl metodunda yer almaktadır. O, Hz. İbrâhîm'in hangi emirler ile imtihan edildiği hususunda alimlerin bu ihtilâfları aktardıktan (hacc emirlerini yerine getirme, insanlara imam olma, temizlik, ay, güneş yıldızlar ve ateş ile imtihan olma vd.) sonra Hz. İbrâhîm'in imtihan edildiği emirlerin onların belirttiği bütün emirler olabileceği gibi o emirlerin bir kısmı olma ihtimalinin olduğunu söylemektedir. Ona göre, bu konuda Hz. İbrâhîm'in bu emirlerin tümü ile veya bir kısmı ile imtihan edildiğini söylemek için Hz. Peygamber'den gelen bir haber veya (الاجماع من الحجة) hüccet ehlinin icmâ'ı gerekir. Ona göre bu konuda kendisi ile amel edilecek Hz. Peygamber'den tek kişinin naklettiği (*naḳlu'l-vâhid*) bir haber veya bir cemaatin (*naḳlu'l-cemâ'a*) naklettiği şahîḥ bir haber vardır. O, bu rivayet edilen iki ḥadîâin senetlerinde (*naẓar*)

Taberî'nin düşüncesinde Şâfi'î'nin uşûlünün izlerini onun *emir* konusundaki düşüncelerinde de görmek mümkündür. Ona göre, Allâh'ın bütün emirleri *nedb* veya *irşâd* olduğunu gösteren bir hüccet bulunmadığı müddetçe *farða* delalet etmektedir.<sup>362</sup> O, *emrin vûcub* değil *nedbe* delalet ettiğine dair geçerli hüccetlerden *Qur'ân*'ı, *sünneti*<sup>363</sup> ve *icmâ*'ı<sup>364</sup> zikretmektedir.<sup>365</sup>

Taberî'nin düşüncesinde Şâfi'î'nin uşûlünün izlerini lafızlar taksiminde de görmek mümkündür. Taberî “*Evet, kötülük işleyip suçu benliğini kaplamış (ve böylece şirke düşmüş) olan kimseler var ya, işte Onlar cehennemliklerdir. Onlar orada ebedî kalacaklardır.*”<sup>366</sup> ayetinde cehenneme götürecekt günahların bütün (‘*âmm*) günahlar değil bazı (*hâşş*) günahlar olduğunu belirterek ayetin manasının ‘*âmm* değil *hâşş* olduğu değerlendirmesini yapmaktadır.<sup>367</sup> Taberî, ihramlı iken kasten hayvan öldüren kişi ile ilgili ayeti<sup>368</sup>, şefaât<sup>369</sup> ve müşrik kadınlar ile evlenmeyi yasaklayan ayetleri de<sup>370</sup> bu kapsamda değerlendirmektedir.

---

tartışma/problem olduğu için bu hadîâler ile amel etmediğini söylemektedir. Bu görüşler için bkz. Taberî, II/506-508.

<sup>362</sup> Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 338-340; *İhtilâfu'l-Hadîâ*, (*el-Umm*'un içinde), Dâru'l-Vefâ, el-Manşûre, 2001/1422, X/149-150; *el-Umm*, Dâru'l-Ma'rife, V/142-143; Taberî, V/111.

<sup>363</sup> Taberî, köleler ile *mukâtebe* yapılmasını emreden ayetin (24/Nûr, 33) *farða* mı yoksa *nedbe* mi delalet ettiği hususundaki tartışmada, bu *emrin Qur'ân* ve *sünnette* onun *vûcub* değil *nedbe* delalet ettiğine dair bir delil olmadığı için *emrin zâhiri* gereği *vucûb* ifade ettiği görüşündedir. Bkz. Taberî, XVII/277-278.

<sup>364</sup> Taberî, eserinin satır aralalarında topluluğun bir *emrin vûcub* değil *nedb* ifade ettiği hususunda *icmâ* 'etmeleri halinde bu *emrin, vûcuba* değil *nedbe* veya *irşâda* hamledilmesine yorumunu yapmaktadır. Bkz. Taberî, XXI/606.

<sup>365</sup> Taberî *emirlerin vucûb* mu yoksa *nedbe* ve *irşâda* mı delalet ettiğine dair eserinde birçok örnek zikretmektedir. Örnekler için bkz. Taberî, V/78; V/99; V/109; XVII/289.

<sup>366</sup> Bakara, 83.

<sup>367</sup> Taberî, II/181.

<sup>368</sup> Taberî'ye göre, ihramlı olup da kasten cinayet işleyen herkes bu hükmün kapsamına girmektedir. Ona göre, bu ayet (5/Mâide, 95), ihramlı iken kasten öldürme fiilini işleyen kişinin bu fiilini ihramlı olduğunu unutan veya ihramlı olduğunu bilip de öldürme eyleminde hata eden kimseleri tahsis etmemiştir. Aksine ayet ‘*âmm* olarak varit olmuştur. Taberî *Kitâb*'tan *naşş*, Hz. Peygamber'den bir *haber* veya ümmetin *icmâ* 'ı olmadan bir ayetin manasını *zâhirine* değil *bâtınına* hamletmenin imkansız olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu ayeti *zâhirine* değil *bâtınına* hamledecek delillerden herhangi biri yoktur. Taberî'ye göre bu durumda ihramlı olup da ihramlı olduğunu hatırlayan ve kasten öldürme eylemini gerçekleştiren kimse, ihramlı olup da ihramlı olduğunu unutan ve kasten öldürme eylemini gerçekleştiren veya ihramlı olduğunu hatırlayıp da öldürme eyleminde hata eden kişiyle eşittir. Bu görüşler için bkz. Taberî, VIII/678-679.

<sup>369</sup> Taberî “*Ey iman edenler! Hiçbir alışverişin, hiçbir dostluğun ve hiçbir şefaatin olmadığı kıyamet günü gelmeden önce, size rızık olarak verdiklerimizden Allah yolunda harcayın.*” (2/Bakara, 254) ayetinin yorumunda, şefaât konusundaki bu ayetin lafzının ‘*âmm* olmasına rağmen onunla *hâşş* mana murat edildiğini söyleyerek böyle bir günün kafirler için söz konusu olduğunu iman edenlerin bazılarının bazılarına şefaâtçi olacaklarını belirtmektedir. Bu görüşler için bkz. Taberî, IV/524-525.

<sup>370</sup> Taberî, müşrik, kadınlar ile evlenmeyi yasaklayan ayetin (2/Bakara, 221) yorumunda da ‘*âmm-hâşş* teorisini kullanmaktadır. O, bu ayetin bütün müşrikleri mi yoksa bazılarını mı kapsadığı, *ehl-i kitâbın* bu kapsamda

Taberî'ye göre, *zâhiri 'âmm* olan bir ayet ancak bir delil söz konusu olduğu zaman kendisi ile *bâtınen hâşş* mana murat edilebilmektedir. Taberî, *zâhiri 'âmm* olan bir ayetin kendisi ile *hâşş* mana murat edildiğini gösteren bir delil<sup>371</sup> olduğu zaman ayetin *hâşş* manaya hamledilmesinin caiz olduğunu ifade etmektedir.<sup>372</sup> Taberî, '*âmm-hâşş, zâhir-bâtın* teorisinin tartışmalı örneklerini eserlerinde zikretmektedir.<sup>373</sup>

#### 4. İbn Huzeyme'nin *Şahîh* Çalışmasında Şâfi'î'nin Etkisi

İbn Huzeyme'nin *şahîh* çalışması hadîs edebiyatında *şahîh* olarak adlandırılan eser türleri arasında Buḥârî (v. 256/870) ve Muslim'den (v. 261/875) sonra önemli bir yer tutmaktadır.<sup>374</sup> O, eserini fıkıh bablarına (*kitâbu'l-vuḍû', kitâbu's-şalât, kitâbu'z-zekât* vb.) göre düzenlemiştir.<sup>375</sup> İbn Huzeyme sadece fıkıh bablarına göre naklettiği haberleri zikretmekle yetinmeyip bu haberlerin fikhî olarak çıkarımlarını da zikretmiştir.<sup>376</sup> İbn Huzeyme uşûl yöntemini kullanarak hadîs malzemesinden fıkıh üretmektedir. İbn

---

değerlendirilip değerlendirilmediği veya bu ayetin *ehl-i kitâb* kadınlar ile evlenmeyi *mubâh* kılan ayet (5/Mâide, 6) ile *neşh* edilmediği konusunda alimler arasında *ihtilâf* olduğunu söylemekte ve bu *ihtilâfları* aktarmaktadır. Taberî'ye göre, müşrik kadınlar ile evlenmeyi yasaklayan ayetin *ehl-i kitâb* olan kadınlar ile evlenmeyi *mubâh* kılan ayetle *neşhedilmediği* iddiasında bulunanların kesin bir delile dayanmaları gerekmektedir. Ona göre müşrik kadınlar ile evlenmeyi yasaklayan ayetin *zâhiri 'âmm* olmasına rağmen *bâtını hâşş* mana ifade etmektedir. Ona göre *ehl-i kitâb* kadınları bu ayetin hükmüne dahil değildir. Taberî bu görüşünü Mâide Suresi'nde Mümin kadınlar ile evlenmenin *helâl* olduğu gibi *ehl-i kitâb* kadınlar ile evlenmeyi *helâl* gören ayete dayandırmaktadır. Bu görüşler için bkz. Taberî, III/714-715.

<sup>371</sup> Taberî bu tespiti "*Şehvetlerine uyanlar ise sizin büyük bir sapıklığa düşmenizi istiyorlar.*" (4/Nisâ, 27) ayetinin yorumunda kendini göstermektedir. Taberî, şehvetlerine uyan kimselerden kimlerin kastedildiği konusunda *ihtilâf* olduğunu belirtmektedir. Buna göre, bunların zinâ edenler, Yahudi ve Hristiyanlar sadece Yahudiler veya batıl ehliinden Allâh'ın *harâm* kıldığı şeylere büyük bir meyli olan kimseler oldukları konusunda farklı yorumlar vardır. Taberî, aktardığı bu yorumlardan sonra tercih ettiği görüşün son görüş olduğunu söylemektedir. Ona göre Allâh '*âmm* bir şekilde "*şehvetine uyanlar*" ifadesini kullanmakta ve bununla nefsinin kötü isteklerine uyanları betimlediğini söylemektedir. Ona göre bu betimleme nefislerinin bazı kötü isteklerine uyanlar olarak *hâşş* değil '*âmm* olan bir betimlemedir. Taberî, bu ayet için en uygun olan mananın *zâhirine* hamletmek olduğunu belirtmektedir. O, buna gerekçe olarak bu ayeti *zâhirine* değil *bâtınına* hamledecek *aşıldan* veya *kıyâstan* bir delilin olmamasını göstermektedir. Bu görüşler için bkz. Taberî, VI/622-624.

<sup>372</sup> Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 265; Taberî, IV/157; VI/264; IV/301; VIII/24.

<sup>373</sup> Taberî, VIII/145; X/482; XIV/304.

<sup>374</sup> İbn Huzeyme eserine *Muhtaşaru'l-Muhtaşar mine'l-Musnedi's-Şahîh 'ani'n-Nebî (sav.)* adını vermiştir. Ancak bu eser daha sonra *Şahîh* adı ile meşhur olmuştur. Bkz. Muhammed Muştafâ el- A'zamî, "Mukaddime", *Şahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Muştafâ el- A'zamî, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrût 1975/1395, I/16; 18-19.

<sup>375</sup> İbn Huzeyme, I/3; 153; III/186; IV/5.

<sup>376</sup> Bunu örnekleme, İbn Huzeyme, her namaz kılıştı misvak kullanma emrini içeren haberlerin *farḍ* ve *vucûb* ifade eden *emirler* değil *faḍilet* ve *nedb* içeren *emirler* olduğu değerlendirmesinde bulunmaktadır. Bu çıkarımlar için bkz. İbn Huzeyme, I/71-72.

Huzeyme'nin hadîs malzemesinden fıkhî üretme yöntemi ise, Şâfi'î'nin uşûl perspektifi ile örtüşmektedir.

İbn Huzeyme'nin Şâfi'î'den etkilendiğini gösteren önemli husus, *Kitâb* ve *sünnet* arasındaki *beyân* ilişkisi ile ilgili düşünceleridir. İbn Huzeyme'ye göre Allâh, Hz. Peygamber'e 'âmm veya *hâşş* olarak indirdiği ayetleri açıklama yetkisi vermiştir.<sup>377</sup> İbn Huzeyme'nin *sünnetin beyânî* yönüne ilişkin hususlara dair vermiş olduğu örneklerden bir tanesi de *Qur'ân*'da yer alan bazı hususlara ek olarak Hz. Peygamber'in *sünnet* ortaya koymasındadır.<sup>378</sup>

İbn Huzeyme'nin, lafızların 'âmm-*hâşş*, *mucmel-mubeyyen* yönleri ile taksiminde de Şâfi'î'den etkilendiğini söylemek mümkündür. O, eserinde bu lafızlara birçok örnekler vermektedir. Biz bu konuda onun Şâfi'î'den etkilendiğini gösteren birkaç örnek zikretmekle yetinmek istiyoruz. İbn Huzeyme, Hz. Peygamber'den rivayet edilen tuvalet ihtiyacı giderildiği zaman kıbleye dönmenin (ön ve arka taraf) yasak olduğuna ilişkin haberleri 'âmm lafızla *hâşş*ın murad edildiği lafızlar kısmında değerlendirmektedir.<sup>379</sup> İbn Huzeyme'nin

<sup>377</sup> İbn Huzeyme, Hz. Peygamber'in "namaza kalktığınız zaman" (5/Mâide, 6) ayetindeki abdest alma *emrinin* bütün namaz kılanları kapsamadığını ifade etmektedir. Ona göre, Hz. Peygamber hangi mallardan zekât alınacağını, kendi yakın akrabalarına ganimet verilecek kişilerin kimler olduğunu, hırsızlık yapanlar kimlerin elinin kesileceğini açıklamıştır. Onun Hz. Peygamber'in yakın akrabalarından Hâşim ve Muṭṭalib oğulları ve elin kesileceği miktarın dörte bir dinar ve üstünde olduğu görüşü Şâfi'î'nin görüşlerine uymaktadır. İbn Huzeyme'nin zikrettiği bu örnekleri Şâfi'î *zâhiri* 'âmm olan ancak *hâşş* olduğunu *sünnetin* açıkladığı ayetler kısmında zikretmektedir. Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 146-152; İbn Huzeyme, I/8-9.

<sup>378</sup> Allâh'ın *Kitâb*'ında büyük abdestten ve kadınlara dokunmaktan dolayı abdestin bozulduğu hususu geçmektedir. Ancak bu hususlar dışında abdesti bozan başka bir şey zikredilmemiştir. İbn Huzeyme, Hz. Peygamber'in bu ikisi dışında küçük abdestten, uykudan ve *mezi* gibi abdesti bozan hususlarda *sünnet* ortaya koyduğunu belirtmektedir. Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 120-121; İbn Huzeyme, I/12-15.

<sup>379</sup> İbn Huzeyme, ilimde derinleşmeyen kimsenin, tuvalet ihtiyacını kible tarafında görme konusundaki *ruḥşata* dayanarak hangi durum olursa olsun, nerede olursa olsun tuvalet ihtiyacını gidermenin câiz olduğu zannına kapıldığını belirtmektedir. İbn Huzeyme, ilim bilmeyen ve *mufesser* ile *mucmeli* birbirinden ayıramayan kimsenin kible tarafına doğru tuvalet ihtiyacını giderme *ruḥşatının* kibleye doğru tuvalet ihtiyacını giderme yasağını *neshettiği* vehmine kapıldığını söylemektedir. O, tuvalet ihtiyacını kible tarafına doğru giderme yasağının çöl gibi *sütrenin* olmadığı yerler için söz konusu olduğunu, tuvalet ihtiyacını kible tarafına doğru giderme *ruḥşatının* ise tuvaletini yapan ile kible arasında bir *süre* veya duvar gibi engelleyicinin bulunduğu kapalı mekanlar için söz konusu olduğunu söylemektedir. İbn Huzeyme de bu konudaki yasağın tefsir edilmemiş *mucmel* olduğunu söylemektedir. Bu durumda o *ruḥşatı* da *mucmeli* açıklayan *mufesser* olarak kabul etmektedir. İbn Huzeyme yasak içerikli *haberlerin* 'âmm olup *hâşş* murat edilen lafız kısmında değerlendirmesinin nedenini de 'âmm olarak gelen yasak lafzından kastedilenin her yer ve durum olmadığı çöl ve benzeri durumlara *hâşş* olduğu şeklinde açıklamaktadır. Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 229-233; İbn Huzeyme, I/33-35.



'*âmm* ve *hâşş* teorisinde Şâfi'î'den etkilendiğini gösteren meselelerden bir tanesi de, onun Hz. Peygamber'den rivayet edilen sabah namazı kılındıktan güneş doğana kadar ve ikindi namazı kılındıktan güneş batana kadar namaz kılmanın yasak olduğuna ilişkin haberleri '*âmm* olup kendisi ile *hâşş* murat edilen lafızlar kısmında değerlendirmesidir.<sup>380</sup> İbn Huzeyme'nin '*âmm* ve *hâşş* teorisinde Şâfi'î'den etkilendiğine dair birçok örnek eserinde bulunmaktadır.<sup>381</sup>

İbn Huzeyme'nin, *emirlerin delaleti* konusundaki görüşleri de Şâfi'î'nin görüşleri ile örtüşmektedir. İbn Huzeyme, Hz. Peygamber'in Cuma günü gusul abdesti almaya dair *emrinin farđ* değil *fağilete* dönük bir *emir* olduğunu söylemektedir.<sup>382</sup> O, Hz. Peygamber'in meziden dolayı avret yerinin yıkanmasına dair *emrini* de *vucûb* ve *nedb* bakımından incelemektedir.<sup>383</sup>

İbn Huzeyme, *hadîslerden fikhî hükümler elde ederken kıyâsı* bir yöntem olarak kullanmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, İbn Huzeyme iki meselede *kıyâsın* adını zikretmeden *teşbih* kelimesini kullanarak *kıyâs* yöntemine başvurmaktadır. Onun zikrettiği birinci mesele, Hz. Peygamber'in "*İhtilam olan herkesin Cuma'ya gitmesi gerekir ve Cuma*

<sup>380</sup> İbn Huzeyme, uzun delillendirmelerde bulduktan sonra Hz. Peygamber'in bu vakitlerdeki namaz kılma yasağının *farđ* namazları ve bazı *te'avvu'* (*nâfile*) olan namazları kapsamadığını, dolayısıyla bu yasak '*âmm* bir lafızla gelmiş ise de bu yasak '*amm* değil *hâşş* bir yasak olarak değerlendirilmesi gerektiği yorumunu yapmaktadır. Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 349-354; İbn Huzeyme, II/254-263.

<sup>381</sup> İbn Huzeyme, lafzı '*âmm* olup da *hâşş*ın murat edildiği *haberlere* de örnek vermektedir. İbn Huzeyme, Hz. Peygamber'in kadınlara yönelik eşlerinin izni olmadan *te'avvu'* (*nâfile*) oruç tutma yasağını bu türden lafızlar kısmında değerlendirmektedir. İbn Huzeyme, Hz. Peygamber'in "*kadın eşi hazır bulunduğu Ramazan günü dışında başka bir günde kocasının izni olmadan oruç tutamaz.*" hadîâini zikrettikten sonra Hz. Peygamber'in kadına kocasının izni olmadan *farđ* olan Ramazan orucunu tutmasını *mubâh* saydığı değerlendirmesinde bulunmaktadır. İbn Huzeyme, bundan hareketle kadının kendisine *farđ* olan Ramazan dışındaki bütün oruçları kocasının izni olmadan tutabileceği sonucuna varmaktadır. Onun çıkarımına göre, Hz. Peygamber kadına kocasından izinsiz oruç tutmasını *hâşş* bir lafız olan Ramazan ayı ile zikretmiş ise de bununla sadece Ramazan orucu değil Ramazan dışında kendisine *farđ* olan bütün oruçları kastetmiştir. Öyle görünüyor ki, İbn Huzeyme eserindeki birçok meseleyi Şâfi'î'nin '*amm-hâşş* ve *mucmel-mufesser* teorisi üzerine inşa etmiştir. Bu görüşler için bkz. İbn Huzeyme, III/319.

<sup>382</sup> İbn Huzeyme, Cuma günündeki gusul *emrinin illetini* izah etmektedir. İbn Huzeyme, insanların iş elbiseleri ile Cuma namazına geldiklerini, ter ve benzeri kötü kokulardan dolayı diğer insanların rahatsız olduklarını belirtmekte ve gusul emrinin bu sebebe matuf olarak varid olduğunu gösteren rivayetler aktarmaktadır. O, bu *emrin farđ* olarak değil *fağileti* gerektirdiğine, Cuma günü gusul abdesti almanın *fağilet* olduğuna ilişkin naklettiği hadîâleri delil olarak ileri sürmektedir. Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 338-340; İbn Huzeyme, III/122-128.

<sup>383</sup> İbn Huzeyme, Hz. Peygamber'in bu *emrinin farđ* ve *vucûb* değil *nedb* ve *irşâda* delalet ettiğini söylemektedir. O, bu *emrin irşâd* ve *ibâhaya* delalet ettiğine dair rivayetleri nakletmektedir. Bu rivayetler için bkz. İbn Huzeyme, I/16-17.

”علي كل محتلم رواح الجمعة وعلي من راح الجمعة الغسل/ *namazına giden herkesin ğusul alması gerekir*” hadîsi ile ilgili değerlendirmesidir.<sup>384</sup> Onun bir *’illet*e dayalı olarak varit olan *emre teşbih* ve *temsilin* caiz olduğu uşulüne dayandırdığı ikinci mesele, kadının kocasının izni olmadan Ramaçân ayı dışında oruç tutup tutmayacağı meselesidir.<sup>385</sup>

<sup>384</sup> İbn Huzeyme, “*her ihtilâmlı olan kimsenin Cuma [namazına] gitmesi*” emrinin *’illet*ini buluğa ermek olarak belirlemektedir. Ona göre, *ihtilâm* olmadan da herhangi bir kimse buluğ çağına girerse Cuma namazı o kimse üzerinde *farđ*dır. İbn Huzeyme, bir *’illet* sebebi ile varit olan bir *emre ’illet* var olması kaydı ile *teşbih* ve *temâilin* caiz olduğunu söylemektedir. Ona göre buradaki *’illet* buluğ çağına girmektir. Bu *’illet*, yani buluğ çağına girme herhangi bir kimsede gerçekteştiği zaman *ihtilâm* olan kimseye Cumaya gitmenin *farđ* olmasına *teşbih* ve *temâil* edilerek onun da Cumaya gitmesi gerekir. İbn Huzeyme *emir* bir *’illet* sebebi ile varit olduğu zaman, bu *’illet* var olduğu müddetçe bu *emre temâil* ve *teşbihin* câiz olduğunu ve *emrin ta’abbüdi* bir mesele olup bu meseleye *teşbih* ve *temâil* yapılamayacağı konusunda kendilerine muhalefet edenlerin görüşünü dikkate aldıklarında ergenlik çağına girdiği halde *ihtilâm* olmayan kimseye Cuma namazına *farđ* olmadığı sonucuna ulaşıcağımızı belirtmektedir. O bazı insanların uzun yaşadıkları halde hiçbir şekilde *ihtilâm* olmadıklarını söylemektedir. Buna göre *ihtilâm* olan kişiye Cuma namazına gitmenin *farđ* olmasından kasıt buluğ çağına girmektir. Buluğ çağına girmek bu *emrin ’illet*idir. Bu *’illet* kimde gerçekteşirse bu *emre teşbih* ve *temâil* ile *emrin vâcib* olduğu sonucu çıkmaktadır. Bu görüşler için bkz. İbn Huzeyme, III/122.

<sup>385</sup> İbn Huzeyme, Hz. Peygamber’in “*kadın eşi hazır bulunduğunda Ramazan günü dışında başka bir günde kocasının izni olmadan oruç tutamaz.*” hadîâini zikrederek Hz. Peygamber’in kadına kocasının izni olmadan Ramazan orucunu tutmasını *mubâh* saydığını belirtmektedir. O, Ramazan ayının *farđ* oruç olmasından hareketle buradaki illeti *farđ* oruç olarak belirlemektedir. O, Ramazan ayına *teşbih* ve *temâilen* kadının *farđ* olan Ramazan dışındaki bütün oruçlarını kocasının izni olmadan tutabileceği sonucunu çıkarmaktadır. Bu görüşler için bkz. İbn Huzeyme, III/319.



Hicrî III. asırda yaşayan Şâfi'î'nin öğrencileri Şâfi'î fıkıh uşûlünün gelişiminde aşağıda sıralanan birkaç önemli noktada etkili olmuşlardır.

1. Farklı bölgelerden Mısır'a gelen alimler Şâfi'î'nin öğrencilerinden onun uşûl düşüncesini öğrenme ve nakletme (Şâfi'î'nin eserlerini rivayet etme ve istinsah edip farklı bölgelere aktarma) imkanı bulmuşlardır. Bundan dolayı, Şâfi'î'nin öğrencileri Şâfi'î fıkıh uşûlünün gelişimine ön ayak olmuşlardır.

2. Şâfi'î'nin öğrencileri, onun uşûl düşüncesi üzerinde çalışmalar (Şâfi'î'nin uşûl düşüncesini ihtisâr etme ve farklı ilmî disiplinlere aktarma) yaparak Şâfi'î uşûlününü fikrî gelişimine katkı sunmuşlardır. Bu gelişimde Şâfi'î'nin *aşıl/delil* merkezli *beyân* teorisi, *beyân* terosininin parçaları olan *deliller* arasındaki ilişki, *beyân*'ın dilinin Arapça olması ve buna bağlı olarak lafızlar ('*umûm-husus*, *emir-nehiy*, *mucmel-mufesser*, *zâhir-bâtin* vb.) düşüncesi sıklıkla işlenmiştir.

Hicrî III. asırda Mısır'da Şâfi'î'nin öğrencilerinden ders alan *Dört Muhammed* Şâfi'î fıkıh uşûlünün gelişiminde iki şekilde etkili olmuşlardır:

1. Şâfi'î'nin düşüncesinin 'Irâk ve Hürâsân başta olmak üzere farklı bölgelere aktarılmasında ve yayılmasında etkili olmuşlardır.

2. Şâfi'î'nin düşüncesinin farklı ilmi disiplinleri (hadîs, tefsir ve hilâf) etkileyecek düzeyde alanını genişletmesine katkı sunmuşlardır.

## İKİNCİ BÖLÜM

### HİCRÎ IV.-V. ASIRLARDA ‘İRÂK BÖLGESİNDEKİ ŞÂFİ‘Î FİKİH UŞÛLÜNÜN GELİŞİMİ

#### GİRİŞ

Bu bölümde Şâfi‘î fiqhının ‘Irâk bölgesine aktarılması ve ‘Irâk Şâfi‘î ekolünün oluşumu tarihsel bakış açısı ile işlenmektedir. ‘Irâk bölgesine taşınan Şâfi‘î fiqhın uşûlünün buradaki kelâmî ve felsefî hareketlerden etkilenmesi irdelenmektedir. İlk dönem ‘Irâklı bilginlerin Şâfi‘î’den farklı olarak Mu‘tezilî kelâmının etkisinde oldukları ve Şâfi‘î’nin fiqh uşûlünde tartışmadığı bazı fiqh uşûlü konularının bu dönemde Mu‘tezilî kelâmın bakış açısı benimsenerek tartışılmaya başlandığına değinilmektedir. Yine bu bölümde Eş‘arî’nin Mu‘tezile karşıtı çıkışının Şâfi‘î uşûlünde bir kırılmaya yol açtığı tezi ileri sürülmektedir. Eş‘arîliğin Şâfi‘î mezhebindeki yükselişi ile beraber ilk dönem ‘Irâklı Şâfi‘îlerin benimsedikleri Mu‘tezilî görüşlerin etkisi kırılarak bu etkinin Eş‘arî kelâmına evrildiği, ancak bu evrilmenin Şâfi‘î fiqh uşûlünde Eş‘arî ve Şâfi‘î’nin farklı görüşleri karşısında farklı eğilimlerin ortaya çıkmasına yol açtığına ilişkin tespitlere yer verilmektedir. Bu bölümde ‘Irâklı Şâfi‘îlerin uşûl çalışmaları ve günümüze intikal eden ‘Irâklı Şâfi‘îlerin eserlerinden hareketle ‘Irâklı Şâfi‘î ‘ulemânın uşûl görüşlerine değinilmektedir.

#### I. ‘İRÂK ŞÂFİ‘İLİĞİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ

Coğrafi sınıflamalar ile bölgeler tasnif edildiği zaman kuzey, güney, doğu ve batı terimleri kullanılmaktadır.<sup>386</sup> Bu terimler muayyen bir bölge esas alınarak kullanıldığı zaman bir bölge için çok farklı adlandırmalar mevcuttur. Örneğin, ‘Irâk bölgesi için Mısır mağrib iken,

<sup>386</sup> Ebu’l-Kâsım ‘Ubeydullâh b. ‘Abdillâh İbn Hurdâzbih (v. 300/912-913 [?]), *el-Mesâlik ve’l-Memâlik*, Dârü Sâdr, Beyrût 1889, s. 234.

Endülüs bölgesi için şark konumu arz etmektedir.<sup>387</sup> Aynı şekilde Horasan bölgesi ‘Irâk için şark konumundayken Çin bölgesi için mağrib konumundadır.<sup>388</sup> Bu durumdan dolayı, İbn Hurdâzbih (v. 280/911 [?]), farklı bölgeler için merkezî bir bölgenin esas alınması ve İslâm beldelelerinin merkezî olan ‘Irâk bölgesinin esas alınarak coğrafi sınıflamaların yapılması gerektiğini belirtmektedir.<sup>389</sup> Bu durum eski dönemlerde ‘Irâk bölgesinin merkezi bir konumda olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Ya‘kûbî (v. 292/905), ‘Irâk bölgesini dünyanın merkezi, Bağdâd’ı da ‘Irâk bölgesinin merkezî olarak takdim etmektedir.<sup>390</sup> İkinci Hâlife Ömer zamanında yapılan fetihler sonucu ‘Irâk bölgesi İslâm devletinin hakimiyeti altına girmiş ve onun zamanında ‘Irâk bölgesinin siyasi hakimiyetinin korunması amacı ile Kûfe ve Başra şehirleri kurulmuştur.<sup>391</sup> Bu iki şehrin arasında el-Haccâc b. Yûsuf es-Şekâfî (v. 95/714) tarafından Vâsıt şehri kurulmuştur.<sup>392</sup> Bu şehirler dışında ‘Abbâsîler döneminde ise uzun yıllar İslâm dünyasının merkezî olacak Bağdâd şehri kurulmuştur.<sup>393</sup> Bağdâd şehri kuruluşundan itibaren İslâm dünyasındaki merkezî konumunu uzun yıllar sürdürmüştür. Ya‘kûbî, Bağdâd şehrinin maşrikte ve mağribte benzeri olmayan genişlikte ve büyüklükte bir şehir olduğunu, Bağdâd’ın ticaret, edebiyat, bilgi, zanaat, tarım vb. birçok yönden dünyanın başkenti olduğu tespitini yapmaktadır.<sup>394</sup> Şâfi‘î, kendi zamanında İslâm dünyasının merkezi olan Bağdâd’ta uzun yıllar kalmış ve burada kendisine öğrencilik yapan birçok kimse olmuştur.<sup>395</sup> Farklı nedenlerden dolayı Mısır’da bütün eserlerini yeniden kaleme alan Şâfi‘î, eski görüşlerinin kendisine nisbet edilmesini yasaklamıştır.<sup>396</sup> Bunun bir sonucu olarak, Şâfi‘î’nin eserlerinin toplandığı fihih mecmuası olan *el-Mebsû‘*’un Za‘ferânî rivayeti *kadîm*

<sup>387</sup> İbn Hurdâzbih, s. 234.

<sup>388</sup> İbn Hurdâzbih, s. 234.

<sup>389</sup> İbn Hurdâzbih, s. 234.

<sup>390</sup> Ahmed b. Ebî Ya‘kûb İshâk b. Ca‘fer b. Vehb b. Vâdîh el-Ya‘kûbî (v. 292/905), *el-Buldân*, Dâru’l-Kutubi’l-‘İmiyye, Beyrût 2002/1422, I/11.

<sup>391</sup> Ya‘kûbî, I/16-17; İmadüddin Halil et-Talib, “Irak”, *DİA*, İstanbul 1999, XIX/88.

<sup>392</sup> Mustafâ Sabrî Küçükaşçı, “Irak”, *DİA*, İstanbul 1999, XIX/86.

<sup>393</sup> Ya‘kûbî, I/19-22.

<sup>394</sup> Ya‘kûbî, I/11-14.

<sup>395</sup> Nevevî, *el-Mecmû‘*, I/9.

<sup>396</sup> Ebû İsm‘âil et-Tirmizî Buveyfî’den Şafii’nin şu sözünü rivayet etmiştir: “‘‘Irâk’a ait kitaplarımı rivayet etmeyi kimseye helâl kılmıyorum.’’ İsnevî, *Tabakât*, I/148.

*mezhebin rivayeti olduğu için nüshaları kopyalanmamış, ilgisizlikten dolayı zamanla çoğu yok olmuştur.*<sup>397</sup> Buna karşın, yeni dönemin ravisi olan er-Rabî‘ b. Suleymân el-Murâdî’in rivayet ettiği *el-Mebsût (el-Umm olarak)* günümüze kadar ulaşmıştır.<sup>398</sup> Şâfi‘î’nin *cedîd* görüşlerini öğrenmek isteyenler, onun yeni eserlerinin rivayet edildiği ve onun yeni fıkhnı bilen öğrencilerinin bulunduğu Mısır’a gitmek durumundaydılar.<sup>399</sup> Bundan dolayı, Mısır, Şâfi‘î’nin yeni görüşlerini öğrenmek ve nakletmek için tek merkez konumundaydı. ‘Irâk bölgesinden de Mısır’a Şâfi‘î’nin *cedîd* görüşlerini öğrenmek için birçok kimse gitmiştir. Bunlardan biri Ebû İsmâ‘îl et-Tirmizî’dir. Tarihi kaynaklara göre Ebû İsmâ‘îl et-Tirmizî (v. 280/893) Mısır’a giderek Şâfi‘î’nin eserlerini kopyalayan ve onları Mısır’dan Bağdâd’a taşıyan kişilerdendir.<sup>400</sup>

### A. ENMÂTÎ

Mısır’da Şâfi‘î’nin görüşlerini öğrenmek isteyen ‘Irâklılardan biri de hicrî 288 yılında Bağdâd’ta vefat eden Enmâtî’dir.<sup>401</sup> Enmâtî, fıkıh ilmini er-Rabî‘ b. Suleymân el-Murâdî ve Muzenî’den almış ve o ikisinden hadîs rivayetinde bulunmuştur.<sup>402</sup> Şîrâzî, onun Bağdâd’ta bulunması nedeniyle insanların Şâfi‘î fıkhnı yazmak ve ezberlemek için Bağdâd’a akın ettiklerini ifade etmektedir.<sup>403</sup> Şîrâzî, bu bilgi ile *Tabakât*’ında ilk defa Mısır’ın dışında Şâfi‘î fıkhnı için yeni bir ilim merkezinin varlığından bahsetmektedir. Bu tespit Şâfi‘î fıkhnının öğretim/öğrenim yeri olan Mısır dışında Bağdâd’ın bir merkez olarak temayüz etmeye başladığına işarettir. Subkî ise, Enmâtî ile beraber Şâfi‘î’nin eserlerinin Bağdâd’ta şöhret kazandığını ifade etmektedir. Keza Subkî, Muzenî’nin fıkhnı birikimini Bağdâd’a taşıyan ilk

<sup>397</sup> İbnu’n-Nedîm, s. 261.

<sup>398</sup> İbnu’n-Nedîm, s. 261.

<sup>399</sup> Nevevî ‘Irâk, Şâm, Yemen başta olmak üzere birçok bölgeden gelen kişilerin Şâfi‘î’nin yeni eserlerini rivayet etmek ve yeni görüşlerini öğrenmek için Mısır’a gittiklerini, bu durumun Şâfi‘î’nin vefatından sonra da devam ettiğini aktarmaktadır. Tarihi verilere göre, yediyüz yolcu Şâfi‘î’nin eserlerini işitmek/rivayet etmek için Buveytî’nin kapısına gelmişlerdir. Bkz. Nevevî, *el-Mecmû‘*, I/9.

<sup>400</sup> ‘Abbâdî, s. 59; İsnevî, *Tabakât*, I/148.

<sup>401</sup> Ebu’l-Kâsım ‘Usmân b. Sa‘îd b. Beşşâr el-Enmâtî’, İsnevî ‘ba’ harfinin fethalı ‘şin’ harfinin de şeddeli okunduğunu ifade etmektedir. Hayatı için bkz. Şîrâzî, *Tabakât*, 104; İsnevî, *Tabakât*, I/33.

<sup>402</sup> Nevevî, *Tabakât*, s. 304.

<sup>403</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 104.

kişinin Enmâtî olduğu bilgisini aktarmaktadır.<sup>404</sup> Bu nedenledir ki, Makdisî, Şâfi‘îliğin Bağdâd’taki başarısının Muzenî ve er-Rabî‘ el-Murâdî’nin öğrencisi olan Enmâtî’ye dayandırmaktadır.<sup>405</sup> Makdisî, Şâfi‘î fiqhının gelişim silsilesini Şâfi‘î-Muzenî-Enmâtî-İbn Sureyc ve onun öğrencileri olarak tespit etmektedir.<sup>406</sup> Bu tespit, ‘Irâk’ta gelişen Şâfi‘î fiqhının baş aktörünün Enmâtî olduğunu göstermektedir. Enmâtî’yi önemli kılan diğer bir husus, İbn Sureyc’in hocası olmasıdır. Şâfi‘î tabakât eserlerinin çoğu Enmâtî’den bahserderken onu, er-Rabî‘ b. Suleymân el-Murâdî ve Muzenî’nin öğrencisi, İbn Sureyc’in hocası olarak tanıtmaktadırlar.<sup>407</sup> Subkî, İbn Sureyc’in dışında İştahrî (v. 328/939), Ebû ‘Alî İbn Heyrân (v. 320/932) ve Manşûr et-Temimî (v. VI./X. yüzyılın ilk yarısı) gibi ‘Irâklı alimlerin Enmâtî’den fiqh eğitimi aldıklarını söyleyemektedir.<sup>408</sup> Dolayısıyla, Enmâtî, Şâfi‘î fiqhının yeni merkezlere aktarılması hususunda kilit rol oynamıştır.

Tarihî kaynaklarda İbn Sureyc’in hocası olarak ön plana çıkanlardan biri de Ebu’l-Hasen el-Munzirî (v. III./IX. yüzyıl)’dir. ‘Abbâdî onu İbn Sureyc’in ustası olarak ve Şâfi‘î’nin kitaplarından derlediği bir *Muhtaşar*’ın sahibi olarak tanıtmaktadır.<sup>409</sup> Tabakât eserleri onun *Muhtaşar* çalışmasının, Muzenî’nin *Muhtaşar* çalışmasından daha iyi olduğunu zikretmektedirler.<sup>410</sup> Bu bilgi, ‘Irâk bölgesine Şâfi‘îliğin aktarıldığı ilk dönemlerde Mısır’da üretilen fiqh literatürüne alternatif bir literatürün oluştuğunu göstermektedir. Bu literatürün ilk ürünlerinin muhtaşar düzeyde olması, ‘Irâk’ta gelişen fiqh birikiminin Şâfi‘î’nin eserlerini nakletmenin ötesinde fiqhın üretildiği ve bu üretimin üzerine çalışmaların yapıldığı anlamına gelmektedir.

<sup>404</sup> Subkî, *Tabakât*, II/301.

<sup>405</sup> Makdisî, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2012, s. 38.

<sup>406</sup> Makdisî, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*, s. 224.

<sup>407</sup> Şirâzî, *Tabakât*, 104; İbnu’s-Şalâh, II/589; Subkî, *Tabakât*, II/301.

<sup>408</sup> Subkî, *Tabakât*, II/301.

<sup>409</sup> ‘Abbâdî, s. 51.

<sup>410</sup> İsnevî, *Tabakât*, II/209; İbn Kâdî Şuhbe, I/86.

‘İrâk’ta yetişen ilk dönem önemli Şâfi‘î fakîhlerinden bir diğeri de İştâhrî’dir.<sup>411</sup> İştâhrî, Şâfi‘î fikhını Ebu’l-Kâsım el-Enmâfi’den almıştır.<sup>412</sup> İbn Kâdî Şuhbe ise, İştâhrî’yi Bağdâd’ta Şâfi‘îler’in şeyhi ve mezhepte *aşhâbu’l-vucûh*’un büyüklerinden biri olarak tanıtmaktadır.<sup>413</sup> İsnevî ise, Bağdâd’ta İştâhrî’nin İbn Sureyc ile beraber Şâfi‘îlerin iki şeyhinden biri olduğunu ifade etmektedir.<sup>414</sup> Tabakât eserleri, İştâhrî’nin Şâfi‘î fikhı açısından önemini vurgulamak için Ebû İshâk el-Mervezî’nin (v. 340/951) Bağdâd’a gittiğinde İbn Sureyc ve İştâhrî’den başka ders vermeye kimsenin layık olmadığına dair değerlendirmesini aktarmaktadırlar.<sup>415</sup> Bunun dışında, Ebû İshâk el-Mervezî’nin İştâhrî’nin huzurunda ondan izin almadan fetva vermediği bilgisini de aktarmaktadırlar.<sup>416</sup> Hicrî 328 yılında vefat eden İştâhrî<sup>417</sup>, İbn Sureyc ile beraber ‘İrâk’ta gelişen Şâfi‘î fikhının iki önemli temsilcisi konumundadırlar. Bu bilgiler aynı zamanda ‘İrâk bölgesinin diğer merkezlerden bağımsız olarak kendi kaynakları ile otorite fakîhler yetiştirmeye başladığı döneme işaret etmektedir. Esasen İbn Sureyc ile beraber ‘İrâk bölgesinin, Şâfi‘î fikhının öğrenimi için merkezî bir rol oynadığı görülmektedir. Bundan dolayı, İbn Sureyc’in kimliği Irak Şâfîliği açısından önem arz etmektedir.

## B. İBN SUREYC

Zehebî, İbn Sureyc’in<sup>418</sup> hicrî 240’lı yıllarda doğduğunu söylese de doğum tarihini tam olarak vermemektedir.<sup>419</sup> İbn Hâllikân ise, İbn Sureyc’in hicrî 306 yılında 57 yaşındayken

<sup>411</sup> ‘Abbâdî, onun adını el-Kâdî Ebû Sa‘îd el-Hüseyn b. Aḥmed el-İştâhrî olarak nakletmekte ve onu *Edebu’l-Kâdî* adlı eserin sahibi olarak tanıtmaktadır. Şîrâzî, onun *Edebu’l-Kâdî* alanında güzel bir eser yazdığını da söylemektedir. İsnevî, onun birçok eser tasnif ettiğini, *Edebu’l-Kâdî* adlı eserin bu eserlerden olduğunu ve imamların bu eseri beğendiklerini ifade etmektedir. Şîrâzî, ise onun adını Ebû Sa‘îd el-Ḥâsen b. Aḥmed el-İştâhrî/Aştâhrî olarak nakletmektedir. İbn Kâdî Şuhbe, İştâhrî’nin adını el-Ḥâsen b. Aḥmed b. Yezîd b. ‘İsâ, Ebû Sa‘îd el-İştâhrî olarak nakletmektedir. İsnevî, el-İştâhrî olarak okunduğunu ancak el-Aştâhrî olarak okumayı caiz görenlerin olduğunu ifade etmektedir. Şîrâzî’ye göre hicrî 244 yılında doğan İştâhrî Kum’da kadılık görevinde bulunması dışında Bağdâd’ta hisbe görevini yerine getirmiştir. Bu bilgiler için bkz. ‘Abbâdî, s. 66; Şîrâzî, *Tabakât*, s. 111; İsnevî, *Tabakât*, I/33.

<sup>412</sup> İbn Kâdî Şuhbe, I/109

<sup>413</sup> İbn Kâdî Şuhbe, I/109

<sup>414</sup> İsnevî, *Tabakât*, I/33.

<sup>415</sup> İbn Kâdî Şuhbe, I/109-110, Subkî, *Tabakât*, III/231.

<sup>416</sup> İbn Kâdî Şuhbe, I/109, Subkî, *Tabakât*, III/230

<sup>417</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s.111. İbn Kâdî Şuhbe, I/109.

<sup>418</sup> Tarihi kaynaklar, İbn Sureyc’in adını Ebu’l-‘Abbâs Aḥmed b. ‘Umer b. Sureyc el-Kâdî el-Bağdâdî olarak kaydetmektedirler. Bkz. ‘Abbâdî, s. 62; Şîrâzî, *Tabakât*, s. 108-109; İbn Hâllikân, I/66.

<sup>419</sup> Zehebî, *Siyer*, XIV/201.



vefat ettiğini söylemektedir.<sup>420</sup> Subkî ise İbn Sureyc'in 306 yılında vefat ettiği üzerine icmâ' olduğunu söyleyerek el-Hatîb el-Bağdâdî'den nakille İbn Sureyc'in 57 yıl yaşadığı bilgisini vermektedir.<sup>421</sup> Bu bilgi İbn Sureyc'in hicrî 249 yılında doğduğu sonucuna varmamızı gerekli kılmaktadır.

Zehebî, İbn Sureyc'in genç yaşta hadîs ilmi ile uğraştığını, Sufyân b. 'Uyeyne'nin (v. 198/814) aşhabı ile beraber olduğunu Şâfi'î'nin öğrencisi Za'ferânî dışında Ebû Dâvûd es-Sicistânî (v. 275/889) ve başka kişilerden hadîs rivayetinden aktarmaktadır.<sup>422</sup> Tarihî kaynaklar en başta gelen fıkıh hocası olarak Enmâfî'yi göstermektedirler.<sup>423</sup> Daha önce değindiğimiz üzere, Enmâfî, Şâfi'î'nin yeni görüşlerini Mısır'daki öğrencilerinden almış ve 'Irâk'a Şâfi'î'nin yeni görüşlerinin aktarılmasında etkili olmuştur. Şâfi'î fıkının 'Irâk'ta yayılması Enmâfî'nin öğrencisi İbn Sureyc'in çalışmalarının eseridir. Nitekim Zehebî, İbn Sureyc ile beraber Şâfi'î fıkının Bağdâd'a yayıldığı ve birçok aşhabın İbn Sureyc'in yanında yetiştiği bilgisini vermektedir.<sup>424</sup> İbn Sureyc'in yetiştirdiği öğrencilerin listesine ve yaşadıkları yerlere bakıldığı zaman, Şâfi'î fıkının sadece 'Irâk'ta değil birçok belde yayılmasında katkısının olduğunu görmek mümkündür.<sup>425</sup> Nitekim Şîrâzî, Yâfi'î (v. 768/1366) ve İsnevî, Şâfi'î fıkının İbn Sureyc ile beraber birçok belde yayıldığına dikkat çekmektedirler.<sup>426</sup>

İbn Sureyc'in Şâfi'î mezhebindeki önemi sadece mezhebin yayılması konusunda değildir. Fıkhi yetkinliği, mezhebin savunulmasında, mezhepteki eserlerin sistematize edilmesinde kendini göstermiştir. İbn Sureyc, mezhep içinde Muzenî dahil Şâfi'î'nin bütün aşhabından

<sup>420</sup> İbn Hallikân, I/67.

<sup>421</sup> Subkî, *Tabakât*, III/25-26;

<sup>422</sup> Zehebî, *Siyer*, XIV/123.

<sup>423</sup> Zehebî, *Siyer*, XIV/123; İbn Keâir, *Tabakât*, I/186; İbn Mulakkın, s. 31.

<sup>424</sup> Zehebî, *Siyer*, XIV/201.

<sup>425</sup> İbn Sureyc'in talebelerinin listesi için bkz. Aybakan, *İmam Şâfi*, s. 185-186.

<sup>426</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 108-109; Yafi'î, II/185; İsnevî, *Tabakât*, I/312.

üstün kabul edilmektedir.<sup>427</sup> Subkî, kendisinde bulunan Ebu'l-Hasen 'Alî el-Mes'ûdî'nin<sup>428</sup> (v. 345/956) İbn Sureyc'ten ta'lik ettiği *Risâletu'l-Beyân 'an Usûli'l-Ahķâm* adlı eserinin girişinde Mes'ûdî'den aktardığı şu ifadeler İbn Sureyc'in önemini göstermek açısından önemlidir:

“Benim yanımda bulunan bu risâle on beş varaktır. Mes'ûdî, bu (risâlenin) başında kendisinin İbn Sureyc'in vefat ettiği 306 yılındaki hastalığı esnasında Bağdâd'ta meclisinde hazır bulunduğunu, Ebu'l-'Abbâs'a [İbn Sureyc'e] geçmiş olsun ziyaretinde bulunmak için meclisinde Şâfi'ilerin, Mâlikîlerin, Kûflilerin, Dâvûdîlerin ustaları ve onlar dışında farklı kesimlerden muhaliflerin hazır bulunduğunu zikretti. Ebu'l-'Abbâs Mâlikîlerden bir adamla konuşurken elinde imzalanmış bir mektupla bir adam içeri girdi ve onu (mektubu) el-kâdî Ebu'l-'Abbâs'a verdi. O da bunu cemaate okudu. O mektup Şâş beldelerinde yaşayan bir grup fakîhe ait olup onlar Şâş ve Fergâna topraklarındaki nahiyelerde yaşayan insanların eser ve fetvâ sahibi olan *fukâhau'l-emşârın* usûlleri (delilleri/görüşleri) hakkında ihtilâfa düştüklerini bildiriyorlardı. Ondan (İbn Sureyc'ten) Şâfi'î'nin, Mâlikî'nin, Sufyân es-Sevrî'nin [v. 161/778] Ebû Hanîfe [v. 150/767] ve iki ahabının, Dâvûd b. 'Alî el-Aşbahânî'nin usûllerinin 'âmî olan kimsenin anlayacağı şekilde açık kelâm ile zikredildiği bir risâle istiyorlardı. el-Kâdî (İbn Sureyc) de bu risâleyi yazdı.”<sup>429</sup>

Yukarıda yaptığımız iktibas İbn Sureyc'in kendi dönemindeki otoritesini göstermesi için yeterlidir. Bazı yazarlar İbn Sureyc'in Şâfi'î mezhebi için önemini Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'nin Hanefî mezhebi için önemine benzetmektedirler.<sup>430</sup> Tarihî kaynaklar onun eser listesinin dört yüz kitabı muhtevi olduğunu aktarmaktadırlar.<sup>431</sup> Bu eserlerin şerh, muhtaşar, ta'lika ve mezhebi savunma niteliğinde eserler olması İbn Sureyc'in ürettiği literatürün kapsamlı olduğunu göstermektedir.

İbn Sureyc'ten sonra onun öğrencileri, 'Irâķ'ta Şâfi'î fiķhının temsilcileri olmuşlardır. Şîrâzî, kendi tabakâtında İbn Sureyc'in aşhâbı ve öğrencileri arasında Ebû Bekr el-Kaffâl eş-Şâşî (v. 365/976), İbnü'l-Kâşş et-Taberî, Ebû İshâķ el-Mervezî (v. 340/951), İbn Ebî Hurayra

<sup>427</sup> Bu değerlendirmeler için bkz. Şîrâzî, *Tabakât*, s. 108-109.

<sup>428</sup> 'Alî b. el-Huseyn b. 'Alî el-Mes'ûdî (v. 345-346 [?])'nin hayatı için bkz. Subkî, *Tabakât*, III/346-347.

<sup>429</sup> Subkî, *Tabakât*, III/456-457.

<sup>430</sup> Yâfi'î, II/184.

<sup>431</sup> Yâfi'î, II/184.

(v. 345/956), İbnu'l-Kaţţân el-Bağdâdî (v. 359/969) gibi Şâfi'î fıkhnın önemli isimlerini zikretmektedir.<sup>432</sup> Şîrâzî hicrî 359 yılında vefat ettiğini söylediği İbnu'l-Kaţţân el-Bağdâdî'nin İbn Sureyc'in son seçkin öğrencisi olduğunu söylemektedir.<sup>433</sup> Bu bilgi, İbn Sureyc'in mezhepteki etkisinin kendisinden sonra da uzun yıllar devam ettiğini göstermektedir. Aybakan Şâfi'îliğin mezhepleşme ve kurumsallaşma sürecinde en önemli rolün İbn Sureyc'e ait olduğuna ilişkin tespitlere yer vermektedir.<sup>434</sup> Buveytî ile beraber başlayan Şâfi'î'nin fıkıh birikiminin klasik mezhep formatına girmesi İbn Sureyc'in çabaları ile gerçekleşmiştir.<sup>435</sup> Aybakan, İbn Sureyc ile beraber Şâfi'î fıkhnın öğretildiği yerleşik ve düzenli bir ders halkasının olduğunu ve bu ders halkalarında seçkin öğrencilerin üstatlarından derledikleri *ta'likaların* bulunduğunu, Şâfi'î'nin ilmî mirasının mezhep formatına sokulduğunu ifade etmektedir.<sup>436</sup>

## C. İBN SUREYC'İN ÖĞRENCİLERİ

### 1. İbnu'l-Kâşş et-Taberî

Yaptığımız araştırmalar neticesinde İbnu'l-Kâşş et-Taberî<sup>437</sup> olarak meşhur olan<sup>438</sup> 'İrâklı Şâfi'î fakihin doğum yeri ve doğum yılı hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Ancak et-Taberî nisbesi ile anılması onun aslen Taberistânlı olup burada doğduğu ve yaşadığı aynı zamanda el-Bağdâdî nisbesi ile anılması Bağdâd'ta uzun süre yaşadığını göstermektedir.<sup>439</sup> Kaynaklar onu İbn Sureyc'in aşhâbı olarak nitelendirmektedirler.<sup>440</sup> Bu bilgi, onun Bağdâd'ta İbn Sureyc'ten uzun müddet ders aldığını göstermektedir. Onun, İbn Sureyc dışında fıkıh eğitimi aldığı herhangi bir hocasının ismine rastlayamadık. İbnu'l-Kâşş et-Taberî'den

<sup>432</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 111-113.

<sup>433</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 113.

<sup>434</sup> Aybakan, *İmam Şâfi*, s. 187.

<sup>435</sup> Aybakan, *İmam Şâfi*, s. 187.

<sup>436</sup> Aybakan, *İmam Şâfi*, s. 187.

<sup>437</sup> Adı, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî el-Bağdâdî eş-Şâfi'î'dir. Bkz. Zehebî, *Siyer*, XV/371.

<sup>438</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 111; İbn Kâdî Şuhbe, I/106.

<sup>439</sup> Benzer değerlendirmeler için bkz. İbnu'l-Kâşş et-Taberî, *et-Telhîs*, I/15.

<sup>440</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 111; İbn Kâdî Şuhbe, I/106.

Taberistân ehlinin fıkıh aldığına ve onun kendi zamanında Taberistân'ın imamı olduğuna dair bilgilere bakıldığı zaman, Bağdâd'taki fıkıh eğitiminden sonra mensup olduğu beldeye gidip orada uzun süre fıkıh eğitimi ile meşgul olduğu anlaşılmaktadır.<sup>441</sup> Taberî, Tarsûs'ta kâdılık görevinde bulunmuş ve orada hicrî 335 yılında vefat etmiştir.<sup>442</sup> İbnu'l-Kâşş et-Taberî'nin 'Irâk dışında Taberistân'da yürüttüğü faaliyetler, 'Irâk bölgesinde gelişen Şâfi'îliğin farklı bölgelerde fikhî faaliyetler yürütecek düzeyde geliştiğini göstermektedir.

## 2. İbn Ebî Hurayra

İbn Ebî Hurayra<sup>443</sup> olarak bilinen 'Irâklı Şâfi'î fakîhi, İbn Sureyc ve Ebû İshâk el-Mervezî'den ders almıştır.<sup>444</sup> Ebû İshâk el-Mervezî ile Mısır yolculuğunda arkadaşlık yapmış ancak daha sonra Bağdâd'a geri dönmüş ve hicrî 345 yılında vefat etmiştir.<sup>445</sup> Muzenî'nin *el-Muhtasar*'ını şerh etmiş<sup>446</sup> ve Ebû 'Alî et-Tâberî (v. 350/961) bu şerhi ondan *ta'lik* etmiştir.<sup>447</sup>

## 3. Ebû 'Alî İbn Ebî Hayrân

İbn Sureyc'in aşhâbından<sup>448</sup> olan Ebû 'Alî İbn Ebî Hayrân<sup>449</sup> kendisine yapılan kâdılık görevini reddettiği için on gün boyunca kapısını kapalı tutmuş ve sonunda tayin edildiği bu görevinden azledilmiştir.<sup>450</sup> İbnu'n-Nedîm, ona ait *Kitâbu'l-Latîf* ve *Kitâbu'l-Mukeddîmât*

<sup>441</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 111; İbn Kâdî Şuhbe, I/106.

<sup>442</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 111; İbn Kâdî Şuhbe, I/106-107.

<sup>443</sup> Adı, Ebu 'Alî el-Kâdî el-Hasen b. el-Huseyn b. Ebî Hurayra el-Bağdâdî'dir. Bkz. İsnevî, *Tabakât*, II/291.

<sup>444</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 113.

<sup>445</sup> İsnevî, *Tabakât*, II/291.

<sup>446</sup> İsnevî, İbn Ebî Hurayra'ya ait gördüğü bu şerhin bir ciltte toplanmış küçük ve muhtasar bir eser olduğunu söylemektedir. Bu bilgi için bkz. İsnevî, *Tabakât*, II/291.

<sup>447</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 113.

<sup>448</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 110.

<sup>449</sup> Adı, el-Huseyn b. Şâlih b. Hayrân Ebû 'Alî b. Hayrân'dır. Bkz. İbnu'l-Mulaqqın, s. 32.

<sup>450</sup> Ebû 'Alî İbn Ebî Hayrân, İbn Sureyc'i kâdılık yapmasından dolayı kınamış ve kâdılık yapmanın Şâfi'îlerin değil Ebû Hanîfe ve ashabının işi olduğunu söylemiştir. Bkz. Şîrâzî, *Tabakât*, s. 110; İbnu'l-Mulaqqın, s. 32.

adlı eserlerinin olduğunu söylemektedir.<sup>451</sup> Ebû ‘Alî İbn Ebî Hıyrân hicrî 320 yılında vefat etmiştir.<sup>452</sup>

#### 4. Ebû ‘Alî et-Ṭaberî

Kaynaklarda Ebû ‘Alî et-Ṭaberî’nin<sup>453</sup> İbn Sureyc’ten ders aldığına dair bir bilgiye rastlamadık. Kaynaklar, hocası olarak İbn Ebî Hurayra’yı ön plana çıkarmaktadırlar. Şîrâzî, Ebû ‘Alî et-Ṭaberî’nin İbn Ebî Hurayra’ya nispet edilecek derecede hocasına tabi olduğunu, hocasından sonra Bağdâd’ta ders verdiğini aktarmaktadır.<sup>454</sup> Şîrâzî, onun nazâr alanında yazdığını belirttiği *el-Muḥarrer* adlı eserin mücerret hîlâf alanında (*el-hîlâfu’l-mucerred*) telif edilen ilk eser olduğunu belirtmektedir. Şîrâzî, bu eserin dışında onun *el-İfşâh* adında başka bir eserin olduğunu, cedel ve fıkıh uşûlü alanında eserler verdiğini söylemektedir.<sup>455</sup> İsnevî ise, Ebû ‘Alî et-Ṭaberî’nin uşûl, cedel ve hîlâf alanında eserler yazdığını, Muzenî’nin *Muḥtaşarı*’na yapılmış orta büyüklükte güzel bir şerḥ olarak nitelediği *el-Muḥarrer* adlı eserinin<sup>456</sup> mücerret hîlâf alanında yazılan ilk eser olduğunu söylemektedir.<sup>457</sup> Ebû ‘Alî et-Ṭaberî, *el-İfşâh* adlı eseri ile de şöhret bulmuş, kaynaklarda *el-İfşâh* sahibi olarak zikredilmiştir.<sup>458</sup> İbn Keşîr ise, Şîrâzî’nin zikrettiği eserlerin dışında *el-‘Udde* adında<sup>459</sup> eserinin olduğunu ve bu eserin uşûl alanında yazılan bir eser olduğunu söylemektedir.<sup>460</sup>

<sup>451</sup> İbnu’n-Nedîm, s. 265.

<sup>452</sup> Şîrâzî, *Ṭabaḳât*, s. 110.

<sup>453</sup> Adı, Ebû ‘Alî el-Ḥasen b. el-Ḳâsım et-Ṭaberî’dir. İbn Ḳâdî Şuhbe, onun adını el-Ḥasen yerine el-Ḥuseyn olarak da zikredildiğini belirtmektedir. Bu bilgiler için bkz. Şîrâzî, *Ṭabaḳât*, s. 115; İbn Ḳâdî Şuhbe, I/127.

<sup>454</sup> Şîrâzî, *Ṭabaḳât*, s. 115.

<sup>455</sup> Şîrâzî, *Ṭabaḳât*, s. 115.

<sup>456</sup> İbn Ḳâdî Şuhbe, *el-İfşâh*’ın Muzenî’nin *Muḥtaşar*’na orta büyüklükte yazdığı değerli bir şerḥ olduğunu söylemektedir. Bkz. İbn Ḳâdî Şuhbe, I/128.

<sup>457</sup> İsnevî, Ebû ‘Alî et-Ṭaberî’nin bu eserine rastladığını belirtmektedir. Bkz. İsnevî, *Ṭabaḳât*, II/155.

<sup>458</sup> İsnevî, *Ṭabaḳât*, II/55; İbn Keâîr, *Ṭabaḳât*, I/229; İbn Ḳâdî Şuhbe, I/127-128.

<sup>459</sup> İbn Ḳâdî Şuhbe ise, İbn Ḥallikân’ın on cilt olarak belirttiği *el-‘Udde* adlı eserin Bağdâd’ta hicrî 350 yılında vefat eden Ebû ‘Abdillâh et-Ṭaberî’ye ait olduğunu, İbn Ḥallikân’ın verdiği bilginin vehim olduğunu söylemektedir. Bkz. İbn Ḳâdî Şuhbe, I/127.

<sup>460</sup> İbn Keâîr, *Ṭabaḳât*, I/229.

İbnu'n-Nedîm, ona ait *Kitâb Muhtaşari'l-Hilâf fi'l-Kelâm ve'n-Nazar* adlı eserin olduğunu söylemektedir.<sup>461</sup> Ebû 'Alî et-Taberî Bağdâd'ta hicrî 350 yılında vefat etti.<sup>462</sup>

### 5. İbnu'l-Kaţţân el-Bağdâdî

İbnu'l-Kaţţân el-Bağdâdî<sup>463</sup> olarak meşhur olan<sup>464</sup> 'Irâklı Şâfi'î fakîhi İbn Sureyc'in son öğrencisidir. İbn Sureyc'ten sonra Ebû İshâk el-Mervezî'den, daha sonra da İbn Ebî Hurayra'dan ders almış<sup>465</sup> ve hicrî 359 yılında vefat etmiştir.<sup>466</sup>

### 6. Ebû İshâk el-Mervezî

Şîrâzî, Ebû İshâk el-Mervezî'yi İbn Sureyc'in aşhâbı olarak tanıtmakta ve Bağdâd'ta mezhebin önderliğinin kendisine ulaştığını, birçok imamın kendisinden ders aldığını, onun seçkin öğrencileri vesilesi ile mezhebin birçok beldeye yayıldığını aktarmaktadır.<sup>467</sup> Ebû İshâk el-Mervezî, İbn Sureyc'ten önce Hôrâsânlı 'Abdân el-Mervezî'den ders almış ve Bağdâd'ta bulunduğu sırada el-İştâhrî'den de istifade etmiştir.<sup>468</sup> Muzenî'nin *Muhtaşar*'ını şerh etmiş ve uşûl alanında de eser yazmıştır.<sup>469</sup> 'Abbâdî'nin ona ait olduğunu söylediği *eş-Şerh* adlı eser Muzenî'nin *Muhtaşar*'ının<sup>470</sup> şerhi olsa gerektir.<sup>471</sup> Mervezî Bağdâd'ta uzun süre kalmış ancak daha sonra Mısır'a giderek Şâfi'î'nin meclisinde oturmuş ve orada vefat ettiği hicrî 340 yılında Şâfi'î'nin yanına defnedilmiştir.<sup>472</sup> Ebu İshâk el-Mervezî; Ebû Zeyd el-Mervezî (v. 371/981) ve Ebû Hâmid el-Merverrûzî (v. 363/970) gibi büyük öğrenciler

<sup>461</sup> İbnu'n-Nedîm, s. 264.

<sup>462</sup> İbn Kâdî Şuhbe, I/127.

<sup>463</sup> Adı, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed'dir. Bkz. Şîrâzî, *Tabakât*, s. 113.

<sup>464</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 113.

<sup>465</sup> İbn Kâdî Şuhbe, I/125.

<sup>466</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 113.

<sup>467</sup> Adı, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ahmed el-Mervezî'dir. Bkz. Şîrâzî, *Tabakât*, s. 112.

<sup>468</sup> İbn Kâdî Şuhbe, I/103.

<sup>469</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s.112; İbnu'l-Mulakkm, s. 42.

<sup>470</sup> İsnevî, bu şerhin uzun bir şerh olduğunu belirtmekte ve bu şerhi *Muhtaşar*'a yazılan şerhler arasında gördüğü en güzel şerh olarak nitelemektedir. Bu değerlendirmeler için bkz. İsnevî, *Tabakât*, II/197.

<sup>471</sup> 'Abbâdî, s. 69.

<sup>472</sup> 'Abbâdî, s. 69; İbn Keâir, *Tabakât*, I/221.

yetiştirmiştir.<sup>473</sup> Zerkeşi, fiķih uşulü eserine kaynaklık eden eserler arasında Ebü İřhâķ el-Mervezi'ye ait bir *Kitâb*'a yer vermektedir.<sup>474</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz İbn Sureyc'in her bir öğrencisi, 'Irâķ'ta şâfi'î fiķhının gelişimine katkıda bulunmuşlardır. Ancak tarihî verilerden anlaşıldığı kadarı ile bu öğrenciler arasında en seçkin olanı Ebü İřhâķ el-Mervezi'dir. Mervezi, kendinden sonra birçok fakih yetiştirerek mezhebin gelişimine katkı sağlamıştır. Nitekim şîrâzi, Ebü İřhâķ el-Mervezi'den birçok imâmın ders aldığını ve onun aşhâbı sayesinde fiķhın birçok beldeye yayıldığını aktarmaktadır.<sup>475</sup> şîrâzi, Bağdâd'ta ilmi riyasetin Ebü İřhâķ el-Mervezi'ye geçtiğini de ifade ederek İbn Sureyc'ten sonra mezhep içinde en etkili ismin Ebü İřhâķ el-Mervezi olduğuna işaret etmektedir.<sup>476</sup>

şîrâzi, Ebü İřhâķ el-Mervezi'nin öğrencileri arasında el-ķâđî Ebü Hâmid el-Merverrûzi, ed-Dârekî (v. 375/985), Ebü Zeyd el-Mervezi, Ebü Sehl es-şu'lûkî, Ebu'l-Hasen el-Mâsercisî (v. 383/993) gibi isimleri zikretmektedir.<sup>477</sup> şîrâzi'nin zikrettiği bu isimler arasında el-ķâđî Ebü Hâmid el-Merverrûzi ve ed-Dârekî kendi dönemlerinde 'Irâķ bölgesinin önde gelen iki şâfi'î fakihidir. şîrâzi'nin zikrettiği diğer isimlerden Ebü Zeyd el-Mervezi, Ebü Sehl es-şu'lûkî ve Ebu'l-Hasen el-Mâsercisî ise Hırâsân bölgesinin şâfi'î fakihleri olarak ön plana çıkmış kimselerdir.<sup>478</sup> Bu açıdan Ebü İřhâķ el-Mervezi sadece 'Irâķ bölgesinde şâfi'î fiķhının gelişmesi konusunda rol oynamamış aynı zamanda Hırâsân bölgesinde şâfi'î fiķhının gelişiminde etkili olmuştur. Nitekim Nevevî, Ebü İřhâķ el-Mervezi'yi mezhebin şeyhi,

<sup>473</sup> İbn Kesîr, *Tabakât*, I/221.

<sup>474</sup> Zerkeşi, *Baħr*, I/8.

<sup>475</sup> şîrâzi, *Tabakât*, s. 112.

<sup>476</sup> şîrâzi, *Tabakât*, s. 112.

<sup>477</sup> şîrâzi, *Tabakât*, s. 114-117.

<sup>478</sup> Tez metni, s. 240-244.

aşhâbın çoğunluğunun imâmı ve ‘Irâklı-Horâsânlı aşhâbın başkanı olarak takdim etmektedir.<sup>479</sup>

### a. Ebû İshâk el-Mervezî’nin Öğrencisi ed-Dârekî

Dârekî’nin<sup>480</sup> mensup olduğu ed-Dârek şehri, Aşbahân’ın şehirlerindedir ve babası Aşbahân’ın muhaddîşlerindedir.<sup>481</sup> Bir müddet Nîsâbûr’da eğitim gördükten sonra Bağdâd’a yerleşmiş ve Ebû İshâk el-Mervezî’nin yanında fıkıh eğitimi almıştır.<sup>482</sup> ‘Abbâdî, onu ‘Irâk’ın şeyhi olarak tanıtırken<sup>483</sup> Şîrâzî, Bağdâd’ta tedrisin onun yetkisine geçtiğini ifade etmektedir.<sup>484</sup> İbn Kâdî Şuhbe, mezhebin önderliğinin onun eline geçtiğini söyleyerek Ebû İshâk el-Mervezî’den sonra Şâfi’î fıkının Bağdâd’ta önde gelen kişinin ed-Dârekî olduğuna işaret etmektedir.<sup>485</sup> Şîrâzî, Bağdâd şeyhlerinin genelini ve uzak beldelerdeki kişilerin ed-Dârekî’den ders aldığını ve onun Ebû Hâmid el-İsferâyînî’nin (v. 406/1016) de hocası olduğu bilgisini aktarak Dârekî’nin Şâfi’î fıkındaki önemini dile getirmektedir.<sup>486</sup> Dârekî, hicrî 375 yılında vefat etmiştir.<sup>487</sup>

### b. Ebû İshâk el-Mervezî’nin Öğrencisi Ebû Hâmid el-Merverrûzî

Ebû İshâk el-Mervezî’nin ‘Irâk’ta öne çıkan diğer bir talebesi ise el-Kâdî Ebû Hâmid el-Merverrûzî’dir.<sup>488</sup> Horâsân’ın şehirlerinden olan Merverrûz’a nisbet edilerek el-Merverrûzî

<sup>479</sup> Nevevî, *Tehzîb*, s. 371.

<sup>480</sup> Adı, Ebu’l-Kâsım ‘Abdul‘azîz b. ‘Abdillâh b. Muhammed b. ‘Abdil‘azîz’dir. Bkz. İbn Kâdî Şuhbe, I/141; İbn Keâîr, *Tabakât*, I/283.

<sup>481</sup> İbn Keâîr, *Tabakât*, I/283.

<sup>482</sup> İbn Kesîr, *Tabakât*, I/283; İbn Kâdî Şuhbe, I/141

<sup>483</sup> ‘Abbâdî, s. 100

<sup>484</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 118.

<sup>485</sup> İbn Kâdî Şuhbe, I/141.

<sup>486</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 118.

<sup>487</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 117; Subkî, *Tabakât*, III/331.

<sup>488</sup> Adı, el-Kâdî Ebû Hâmid Ahmed b. Bişr b. ‘Amir el-‘Âmirî el-Merverrûzî’dir. Şîrâzî, Merverrûzî’nin adını el-Kâdî Ebû Hâmid Ahmed b. ‘Âmir b. Bişr el-Merverrûzî olarak farklı bir şekilde vermektedir. Ancak Şâfi’î tabakât yazarları Şîrâzî’nin Merverrûzî’nin adında hata ettiğini ifade etmektedirler. Bkz. ‘Abbâdî, s. 71; İbnu’s-Şalâh, *Tabakât*, I/327-328; Subkî, *Tabakât*, III/12; İsnevî, *Tabakât*, II/199; Nevevî, *Tehzîb*, s.395-395.



nisbesi ile anılmaktadır.<sup>489</sup> ‘Abbâdî, onun Ebû ‘Alî b. Hıyırân’ın en seçkin aşhâbı olduğunu ve Başra’da kendi aşhâbı (Şâfi‘îler) arasında benzerinin olmadığını ifade etmektedir.<sup>490</sup> Şîrâzî ise, onu Ebû İshâk el-Mervezî’nin aşhâbı olarak tanıtmaktadır.<sup>491</sup> Tabağât yazarları Merverrûzî’nin Başra’ya gittiğini ve burada ders verdiğini aktarmaktadırlar.<sup>492</sup> Muhtemelen Bağdâd’ta Ebû İshâk el-Mervezî’den ders aldıktan sonra Başra’ya yerleşmiş ve ilmî faaliyetlerini burada sürdürmüştür. Şîrâzî, Merverrûzî’nin Şâfi‘î fıkhına (mezhepte) dair *el-Câmi* adlı eseri<sup>493</sup> tasnif ettiğini, Muzenî’nin *Muhtasar*’ını şerh ettiğini ve fıkıh usûlü alanında da tasnifte bulunduğunu belirtmektedir.<sup>494</sup> Merverrûzî hicrî 362 yılında vefat etmiştir.<sup>495</sup>

## 7. ‘İrâk Şâfi‘î Ekolünün Kurucusu: Ebû Hâmid el-İsferâyînî

Ebû Hâmid el-İsferâyînî’nin adı kaynaklarda eş-Şeyh Ebû Hâmid el-İsferâyînî olarak kısaltılmış şekilde geçmektedir.<sup>496</sup> Kendisinden rivayet edilen nakillere göre hicrî 344 yılında doğmuş ve 364 yılında Bağdâd’a<sup>497</sup> gitmiştir.<sup>498</sup> Yedi yaşındayken fıkıh eğitimine başlamış ve on yedi yaşındayken fetva vermeye başlamıştır.<sup>499</sup> Bağdâd’a gittiğinde ilk önce Ebu’l-Hasen

<sup>489</sup> Mervirûz’un farklı kullanımlar kaynaklarda zikredilmektedir. Ancak İbnu’s-Salâh el-Merverrûzî nisbesinin daha yaygın olduğunu belirtmektedir. Nevevî de el-Merverrûzî nisbesinin daha meşhur olduğunu belirtmektedir. Bu değerlendirmeler için bkz. İbnu’s-Salâh, I/327. İbn Kâdî Şuhbe, I/137.

<sup>490</sup> ‘Abbâdî, s. 71.

<sup>491</sup> Şîrâzî, *Tabağât*, s. 114.

<sup>492</sup> Şîrâzî, *Tabağât*, s. 114.

<sup>493</sup> Subkî, *el-Câmi*’i adlı eserin usûl ve furû‘ konularını kapsadığı için herkesin takdirine şayan olduğunu ve bu eserin müşkil meseleri çözmek için Şâfi‘î ashabının dayanaklarından biri olduğu değerlendirmesini aktarmaktadır. Subkî’nin bu aktarımından onun bu eserinin hem usûl hem de furû‘ konularını içeren bir eser olduğu yorumunu yapmak gerekmektedir. Subkî’nin değerlendirmeler için bkz. Subkî, *Tabağât*, III/12-13.

<sup>494</sup> Keza, ‘Abbâdî onun *el-Câmi*’ adlı eserin sahibi olarak nitelenmektedir. Bkz. Şîrâzî, *Tabağât*, s. 114; ‘Abbâdî, s. 71.

<sup>495</sup> Şîrâzî, *Tabağât*, s. 114; İbnu’s-Salâh, I/327

<sup>496</sup> Ebû Hâmid el-İsferâyînî’nin adı, Aḥmed b. Ebî Tâhir Muḥammed b. Aḥmed el-İsferâyînî’dir. İbnu’s-Salâh onun adını verdikten sonra eş-Şeyh Ebû Hâmid İbn Ebî Tâhir el-İsferâyînî olarak kısaltmasını vermektedir. Bkz: el-Ḥatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VI/20; İbnu’s-Salâh, *Tabağât*, I/373; İbn Keâir, *Tabağât*, I/305; Subkî, *Tabağât*, IV/61.

<sup>497</sup> Ebû Hâmid el-İsferâyînî, muhtemelen Bağdâd’a gitmeden önce nisbet edildiği yer olan İsferâyîn’in bulunduğu Ḥorâsân bölgesindeki muḥaddiâlerden ḥadîḥ rivayetlerinde bulunmuştur. Ebû Hâmid el-İsferâyînî’nin ḥadîḥ rivayetlerinde bulunduğu kişiler arasında ‘Abdullâh b. ‘Adiy, Ebû Bekr el-İsmâ‘îlî, Ebu’l-Hasen ed-Dâreḳutnî, İbrâhîm b. Muḥammed b. ‘Abdek el-İsferâyînî bulunmaktadır. Bu isimler arasında Ḥorâsân’da gelişen Şâfi‘î fakîhlerinden olan Ebû Bekr el-İsmâ‘îlî’nin bulunması Ḥorâsân’da gelişen Şâfi‘î fıkhı ile karşılaştığını göstermektedir. el-Ḥatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VI/20; Subkî, *Tabağât*, IV/61.

<sup>498</sup> el-Ḥatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VI/20; İbnu’s-Salâh, I/374.

<sup>499</sup> İbnu’s-Salâh, *Tabağât*, I/374; İbn Kâdî Şuhbe, I/172

el-Merzubân'dan (v. 366/976), daha sonra Dârekî'den Şâfi'î fıkıhında eğitim görmüştür.<sup>500</sup> Ebû Hâmid el-İsferâyînî hem 'Irâk bölgesinin fakîhlerinden hem de Hürâsân bölgesi fakîhlerinden istifade etmiştir.<sup>501</sup> Ebû Hâmid el-İsferâyînî hicrî 370 yılından vefat ettiği hicrî 406 yılına kadar fıkıh dersleri vermiştir.<sup>502</sup>

Şîrâzî, Bağdâd'ta din ve dünya riyasetinin Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin eline geçtiğini belirterek yeryüzünün onun görüşlerini benimseyenlerle dolduğu tespitini yapmaktadır.<sup>503</sup> Onu defalarca gördüğünü belirten el-Hatîb el-Bağdâdî (v. 463/1071), Bağdâd'taki *İbnu'l-Mubarek Mescidi*'ndeki ilim meclisine iştirak ettiğini ve hergün yedi yüz fakîhin onun dersine katıldığına dair bilgiyi aktarmaktadır.<sup>504</sup> *Tabakât* eserlerindeki bu bilgilerin doğruluğunu tartışmak ayrı bir konu olsa da, onun yetiştirdiği öğrencilerin listesine ve bu öğrencilerin Şâfi'î fıkıhında yetkin kimseler olduğuna bakıldığı zaman Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin yoğun ilmi faaliyette bulunduğunu görmek mümkündür. Onun öğrencileri arasında Ebu'l-Hasen el-Mehâmilî el-Kebîr (v. 415/1204)<sup>505</sup>, Ebu'l-'Abbâs el-Ebyurdî (v. 425/1033)<sup>506</sup>, Ebû 'Alî el-Benednîcî (v. 425/1033)<sup>507</sup>, Ebû Hâtim el-Kazvînî (v. V./XI. yüzyılın ilk yarısı)<sup>508</sup>, Suleym er-Râzî (v. 447/1055)<sup>509</sup>, İbnu'l-Lebbân (v. 446/1054)<sup>510</sup>, el-Mâverdî, el-Kâdî Ebu'-Tayyib et-Taberî (v. 450/1058), Ebû 'Alî es-Sincî (v. 417/1026)<sup>511</sup>, el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Mansûr er-Rûyânî (v. 436/1044), Ebu'l-Kâsım es-Saymerî (v. 386/996 yılından sonra)<sup>512</sup> gibi Şâfi'î mezhebinin seçkin fakîhleri bulunmaktadır. Her biri farklı bölgelerden ve merkezlerden olan

<sup>500</sup> el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VI/20; İbnu's-Şalâh, *Tabakât*, I/373

<sup>501</sup> Ebû Hâmid el-İsferâyînî, Hürâsân Şâfi'îlerinden Ebû Bekr el-İsmâ'îlî'den ve onun dışında ed-Dâreku'nî'den hadîfâ rivayetinde bulunmuştur. İbn Keâir, *Tabakât*, I/305.

<sup>502</sup> İbnu's-Şalâh, I/375.

<sup>503</sup> Şîrâzî, Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin meclisinde üçyüz fakîhin toplandığı bilgisini de vermektedir. Bu bilgi için bkz. Şîrâzî, *Tabakât*, s.124.

<sup>504</sup> el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VI/20.

<sup>505</sup> İbnu's-Şalâh, I/366.

<sup>506</sup> İbnu's-Şalâh, I/387.

<sup>507</sup> Subkî, *Tabakât*, IV/306

<sup>508</sup> Subkî, *Tabakât*, V/312.

<sup>509</sup> İbnu's-Şalâh, I/479.

<sup>510</sup> İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, s. 261.

<sup>511</sup> İsnevî, *Tabakât*, I/301

<sup>512</sup> İbnu's-Şalâh, II/575.

bu fakihler Şâfi'î fiqhının gelişimine katkı sunmuşlardır.<sup>513</sup> Bu nedenle, İbn Keşîr, Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin tartışmasız olarak Şâfi'îlerin şeyhi olduğu yorumunu yapmaktadır.<sup>514</sup>

el-Hatîb el-Bağdâdî'nin aktardığına göre insanlar: “Eğer Şâfi'î onu görmüş olsaydı onunla övünürdü.” demektedirler.<sup>515</sup> Tabakât yazarları Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin “ikinci Şâfi'î” olarak anıldığını da aktarmaktadırlar.<sup>516</sup> İbnu's-Şalâh ise, dördüncü yüzyılın müceddidinin Ebû Hâmid el-İsferâyînî olduğunu aktarmaktadır.<sup>517</sup>

Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin<sup>518</sup> Muzenî'nin *Muhtasar*'ını şerh ettiği ve elli ciltlik bir ta'likasının bulunduğu kaydedilmektedir.<sup>519</sup> İsnevî, bu ta'ika incelendiğinde Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin zamanının biricigi olduğunun görüleceği değerlendirmesinde bulunmaktadır.<sup>520</sup> İbn Kâdî Şuhbe ise, bu ta'likada bilginlerin görüşlerinin, ihtilâflarının, tartışmalarının ve delillerinin şerh edildiğini ifade etmektedir.<sup>521</sup> İbn Keşîr, Şîrâzî'nin *el-Muhezzeb* adlı eserini Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin ta'liklerinden tasnif ettiğini aktarmaktadır.<sup>522</sup>

Ebû Hâmid el-İsferâyînî, 'Irâk'ta gelişen Şâfi'î fiqhının şeyhi/imâmı olarak benimsenmektedir. Nitekim 'Abbâdî, onu 'Irâk Şeyhi olarak tanıtmakta,<sup>523</sup> Subkî ise, onun adını zikrettikten hemen sonra 'Irâk ekolünün (tarîk) şeyhi olduğunu belirtmektedir.<sup>524</sup> Nevevî

<sup>513</sup> Nevevî ise, 'Irâklı Şâfi'îlerin kitaplarının ve Horâsânlı Şâfi'îlerin çoğunluğunun kitaplarının dayanağının Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin *ta'likası* olduğu yorumunda bulunmaktadır. Bu değerlendirmeler için bkz. Nevevî, *Tehzîb*, s. 394.

<sup>514</sup> İbn Keâîr, *Tabakât*, I/305

<sup>515</sup> el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VI/20.

<sup>516</sup> İbn Keâîr, *Tabakât*, I/305; İbn Kâdî Şuhbe, I/174.

<sup>517</sup> İbnu's-Şalâh, Ebû Hurayra'nın Hz. Peygamber'den rivayet ettiği “*Muhakkak ki Allah her yüzyılın başında bu Ummete onun dinini yenileyecek birini gönderir.*” hadîsinin bazı alimler tarafından Ebû Hâmid el-İsferâyînî'ye hamledildiği değerlendirmesini aktardıktan sonra; birinci yüzyılın müceddidinin 'Umer b. 'Abdil'aziz ikinci yüzyılın müceddidinin Şâfi'î üçüncü yüz yılın müceddidinin İbn Sureyc ve dördüncü yüzyılın müceddidinin ise Ebû Hâmid el-İsferâyînî olduğu yorumunu yapmaktadır. Bu değerlendirmeler için bkz. İbnu's-Şalâh, I/375

<sup>518</sup> İbnu's-Şalâh'ın aktardığına göre Ebû Hâmid el-İsferâyînî Mısır'da yüz dinara Şâfi'î'nin *el-Emâlî* adlı kitabını istemiş ve ondan bir nüsha çıkarmıştır. Bkz. İbnu's-Şalâh, I/377.

<sup>519</sup> İbn Kesîr, *Tabakât*, I/305

<sup>520</sup> İsnevî, *Tabakât*, I/39

<sup>521</sup> İbn Kâdî Şuhbe, I/174.

<sup>522</sup> İbn Keâîr, *Tabakât*, II/40

<sup>523</sup> 'Abbâdî, s. 107.

<sup>524</sup> Subkî, *Tabakât*, IV/61.

de, onu ‘Irâk tarîkinin imamı olarak nitelemektedir.<sup>525</sup> Subkî, Ebû Hâmid el-İsferâyînî’yi ‘Irâk ekolünün dayanağı ve bayrağının taşıyıcısı olarak takdim etmektedir.<sup>526</sup> Ebû İshâk el-Mervezî’nin öğrencilerinden ve ‘Irâk bölgesi dışındaki birçok fakîhden fıkıh eğitimi alan Ebû Hâmid el-İsferâyînî ‘Irâk Şâfi’î ekolünün (*tarîku’l-‘Irâkiyyîn*) kurucusu (*şeyh*) olarak kabul edilmektedir. Kanaatimizce bu kuruculuk, ‘Irâk Şâfi’î fıkıhına öncülük ettiği anlamına gelmemektedir. Çünkü ondan önce ‘Irâk bölgesine Şâfi’îliği aktaran ve bu bölgede Şâfi’îliğin yayılmasını sağlayan birçok fakîh bulunmaktadır. Onun dönemine gelindiğinde ‘Irâk Şâfi’îliği yetiştirdiği fakîhleri, bu fakîhlerin ortaya koydukları eserler ile kendine özgü fikhî bir gelenek olarak ortaya çıkmıştır. ‘Irâk Şâfi’î ekolünün başlıca mimarları Enmâfî-İbn Sureyc-Ebû İshâk el-Mervezî ve Ebû Hâmid el-İsferâyînî olarak ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla, süreç olarak ‘Irâk’ta Şâfi’î fıkıhının gelişimi Ebû Hâmid el-İsferâyînî ile kemale ermiştir. Bizce Ebû Hâmid el-İsferâyînî, ‘Irâk Şâfi’îliğinin bağımsız bir ekol olarak gelişimini tamamladığı dönemde bu ekolün en önemli temsilcisi olduğu için kurucu şahsiyet vasfını kazanmıştır.

‘Irâk Şâfi’î ekolü/*Tarîkatu’l-‘Irâkiyyîn/Tarîkatu’l-‘Irâk/‘Irâklılar*<sup>527</sup> ‘Irâk’ta gelişen Şâfi’î fikhını temsil ederken buna mukabil Hürâsân Şâfi’î ekolü/*Tarîkatu’l-Hürâsâniyyîn/Hürâsânlılar/Tarîkatu’l-Merâvize*<sup>528</sup> Hürâsân bölgesinde gelişen Şâfi’î fikhını temsil etmektedir. Bu iki bölge esas olmak üzere gelişen Şâfi’î fikhı diğer bögeleleri gölgede bırakacak derece gelişim kaydetmiştir. Öyle ki, bu iki ekol dışında Şâfi’î fıkıhının merkezi olan Mısır bölgesinin bir ekol olarak varlık göstermediği görülmektedir. Mısır’da her iki ekolün geliştiği dönemde İbnu’l-Haddâd el-Mısrî (v. 345/956)<sup>529</sup> dışında kayda değer uzman fakîhlerin yetişmediği görülmektedir. Bu durum Şâfi’î fıkıhının ağırlık merkezinin ‘Irâk ve

<sup>525</sup> Nevevî, *Tehzîb*, s. 394.

<sup>526</sup> Subkî, *Tabakât*, V/54.

<sup>527</sup> Nevevî, *el-Mecmû’*, I/58; I/120; X/9; 288; 447;

<sup>528</sup> Nevevî, *el-Mecmû’*, I/102-103; 109; V/398; X/9.

<sup>529</sup> el-Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Aḥmed İbnu’l-Haddâd el-Mısrî, *el-Furû’* adlı eserin yazarıdır. Ebû İshâk el-Mervezî’den fıkıh eğitimi almıştır. Şîrâzî, onu dakik bir fakîh olarak tanıtmaktadır. Nevevî ise İbnu’l-Haddâd’ın Mısır’da Şâfi’î’in temsilcisi/önderi (imâm) olduğu tespitini yapmaktadır. Bkz. Şîrâzî, *Tabakât*, s.114; Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî (v. 676/1277), *Tehzîbu’l-Esmâ’ ve’l-Lugât*, Dâru’-Risâleti’l-‘Âlemiyye, Dımaşk 2009, s. 383

Horâsân bölgesi olduğunu göstermektedir. Her iki bölgede gelişen Şâfi'î fiqhı, bu bölgelerde yetişen bilginler, üretilen fiqhî literatür ve farklı görüşler bakımından farklılık arz etmektedir.<sup>530</sup> Nevevî bu farklılığa şu ifadeler ile işaret etmektedir:

“Bilesin ki ‘Irâklı aşhâbımız Şâfi'î'nin *naşş*larını, mezhebinin *khâdeler*ini ve mütekaddim aşhâbımızın *vecih*lerini aktarma konusunda genellikle Horâsânlıların nakillerinden daha güvenilirlerdir. Horâsânlılar ise *tasarruf*, *araştırma*, *tefrî*' bakımından [‘Irâklılardan] daha güzeldirler/iyidirler.”<sup>531</sup>

Her iki ekol arasında temel farklar ve ayırıcı özelliklerin ortaya konulması her iki ekolde üretilen literatürün hem fiqhî uşûlü hem de furû'î-fiqhî açısından irdelenmesi ve muteahhirun döneminde bu iki ekole nisbet edilen görüşlerin ortaya çıkarılması ile mümkündür. Böyle bir çalışma ayrıntılı bir araştırmayı gerektirmektedir. Biz bu iki bölgeyi fiqhî uşûlü açısından ele alarak her iki ekolün fiqhî uşûlü açısından farklılığını ortaya koymaya çalışacağız.

<sup>530</sup> Irak Şâfi'î ekolünün temsilcileri şunlardır:

1. eş-Şeyh Ebû Hâmid el-İsferâyînî (v. 406/1016), ‘Irâk ekolünün öncüsüdür.
2. el-Mâverdî (v. 450/1058)
3. el-Kâdî Ebu't-Ṭayyib et-Ṭaberî (v. 450/1058)
4. el-Kâdî Ebû ‘Alî el-Benednicî (v. 425/1033)
5. Suleym er-Râzî (v. 447/1055)
6. Ebû İshâk eş-Şîrâzî (v. 476/1083)

Horâsân Şâfi'î ekolünün temsilcileri ise şunlardır:

1. el-Kaffâl el-Mervezî es-Şagîr (v. 417/1026), Horâsân ekolünün öncüsüdür.
2. Ebu'l-Kâsım el-Fûrânî (v. 461/1069)
3. el-Kâdî el-Huseyn (v. 462/1070)
4. eş-Şeyh Ebû Muhammed el-Cuveynî (v. 438/1047)
5. Ebû ‘Abdillâh el-Mes‘ûdî (v. 420/1029)
6. İmâmu'l-Hârameyn el-Cuveynî (v. 478/1085)

Bu liste için Bkz. Abdul‘azîm Mahmûd ed-Dîb, “Mukaddime” *Nihâyetu'l-Maṭlab fî Dirâyeti'l-Mezheb*, thk. Abdul‘azîm Mahmûd ed-Dîb, Dâru'l-Minhâc, Beyrût 2007/1428, s.133.

<sup>531</sup> Nevevî, *el-Mecmû*, I/69.

وَاعْلَمُ أَنَّ نَفْلَ أَصْحَابِنَا الْعِرَاقِيِّينَ لِنُصُوصِ الشَّافِعِيِّ وَقَوَاعِدِ مَذْهَبِهِ وَوُجُوهِ مُتَقَدِّمِي أَصْحَابِنَا أَتَمُّ وَأَثْبَتُ مِنْ نَفْلِ الْخُرَّاسَانِيِّينَ غَالِبًا وَالْخُرَّاسَانِيُّونَ أَحْسَنُ تَصَرُّفًا وَبِحُكْمًا وَتَفْرِعًا وَتَرْتِيبًا غَالِبًا

## II. ‘İRÂK BÖLGESİNİN ŞÂFİ‘Î FİKİH UŞÛLÜNE ETKİSİ

### A. KELÂMÎ ETKİ

‘İrâk bölgesinin ayırıcı özelliklerinden bir tanesi yoğun kelâmî ve felsefî hareketliliğin yaşandığı bir bölge olmasıdır. Kelâmî ekollerden Mu‘tezile ve Eş‘arîlik ‘İrâk bölgesinde ortaya çıkmışlardır. Başra Mu‘tezilesi ve Bağdâd Mu‘tezilesi yanısıra Mu‘tezileden rücu ederek Eş‘arî mezhebinin kurucu imâmı olan Eş‘arî ve ilk öncüleri de ‘İrâk bölgesinde yaşamışlardır.<sup>532</sup> Şâfi‘î fikhî ‘İrâk bölgesindeki kelâmî hareketlerden etkilenmiştir. Bu etki fikhî uşûlüne de yansımıştır. Kelâmî etki olarak adlandırdığımız Şâfi‘î fikhî uşûlünün ‘İrâk’taki değişimini Mu‘tezile’nin etkisi, Eş‘arî’nin etkisi ve *tarîkatu’l-mutekellimîn*in etkisi olarak üç başlık altında ele alacağız.

#### 1. Mu‘tezile’nin Etkisi

İlk dönem ‘İrâklı Şâfi‘îler üzerinde Mu‘tezile kelâmının etkisini ve bu etkinin niteliğini belirlemek için öncelikle ilk dönem ‘İrâklı Şâfi‘îlerin Mu‘tezile mezhebi ile olan ilişkilerini tespit etmek gerekmektedir.

İbn Sureyc’in özellikle Mu‘tezile ve farklı kelâmî ekollerin merkezi olan Bağdâd’ta yaşadığı dikkate alındığında kelâmî tartışmalardan uzak bir çevrede yaşadığını söylemek zordur. Tarihî kayıtlarda, İbn Sureyc’in Şâfi‘î fakîhleri arasında fikhî ilmini en iyi bilen kimse olduğuna ve kelâm ilmini en iyi bilen kimse olduğuna dair değerlendirmeler de bulunmaktadır.<sup>533</sup> Nitekim Subkî, Şâfi‘îler arasında fikhî ilminde olduğu gibi kelâm ilminde

<sup>532</sup> İbrahim Aslan, *Kâdî Abdulcebbar’a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, Otto, Ankara 2014, s. 14-17.

<sup>533</sup> Tarihî kaynaklarda İbn Sureyc’in kelâm ilmine bulaşan kişinin fikhî ilminde başarısız olacağı şeklindeki değerlendirmesi aktarılmaktadır. Bu aktarım dikkate alındığında, İbn Sureyc’in kelâm ilmine mesafeli durduğunu söylemek mümkündür. Fikhî uşûlü eserlerinde kendisine nisbet edilen bazı kelâmî görüşlerin varlığı onun kelâm ilmine karşı olumsuz tavır içinde olduğunu içeren nakilleri sorunlu kılmaktadır. Bundan dolayı onun kelâm ilmi karşısındaki tavrı hakkında farklı nakiller yapılmaktadır. Ancak İbn Sureyc’in Allâh’ın sıfatları ile ilgili sorulara verdiği cevapları içeren küçük bir parça da olsa kelâm konularına ilişkin kendisine nisbet edilen bir eser günümüze ulaşmıştır. Bkz. İbn Sureyc, *Cuz’u fihî Ecvibe fi Uşûli’l-Dîn*, thk. Veliyuddîn Muhammed b. ‘Abdillâh el-‘Alî, (Likâu’l-‘Aşri’l-Evâhir bi’l-Mescidi’l-‘Harâm el-Mecmûatu’s-Sâmine 1426 h. Ramadân içinde), Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrût 2006/1426; Subkî, *Tabakât*, III/25.

en üstün kişinin İbn Sureyc olduğu bilgisini aktarmaktadır.<sup>534</sup> İbnu'n-Nedîm, İbn Sureyc'in kelâmcılardan olduğunu söylemektedir.<sup>535</sup> Diğer bazı nakillerde ise, onun ilerleyen yaşlarda kelâm ilmi ile uğraştığını ancak kelâm ilmine yeterince vakıf olamadığı için bazı görüşlerinde bilmeden Mu'tezile mezhebinin görüşlerini benimsediğine dair değerlendirmeler yer almaktadır.<sup>536</sup> İbn Sureyc Mu'tezile kelâmının önde gelen bilginlerinden Ebu'l-Huseyn el-Hayyât (v. 300/913 [?]) ve Ebu'l-Hasen el-Berzâl'den kelâm okuduğuna, Ebû Bekr Ahmed b. Hasen el-Fârisî ve Ebu'l-Hasen el-Mes'ûdî gibi Mu'tezilî bilginlerin de kendisinden fıkıh eğitimi aldıklarına ilişkin bilgilere<sup>537</sup> bakıldığında İbn Sureyc'in Mu'tezile mezhebi ile ilişkili olduğunu söylemek gerekmektedir.

Mu'tezile kelâmı ile ilişkili olan ilk dönem 'Irâklı bilginlerden biri de el-Kaffâl eş-Şâşî'dir. el-Kaffâl eş-Şâşî'nin Mu'tezilî olduğu ancak daha sonra Mu'tezilî görüşlerden vaz geçtiğine dair nakillere bakıldığı zaman onun kelâm ilmine ilgi duyduğunu söylemek mümkündür.<sup>538</sup> İbnu'l-Mulaqqın, el-Kaffâl eş-Şâşî'nin eserleri arasında büyük bir tefsirinin olduğu, bu tefsirinde Mu'tezile mezhebine uygun görüşler benimsediği, bundan dolayı kedisinin hayattayken bu tefsirini gömdüğü bilgisini aktarmaktadır.<sup>539</sup> Yine İbnu'l-Mulaqqın, el-Kaffâl eş-Şâşî'nin hayatının ilk başlarında Mu'tezile'ye meyleden ve Mu'tezilî görüşler benimseyen biri olduğunu ancak daha sonra Eş'arî mezhebine rücû ettiği bilgisini aktarmaktadır.<sup>540</sup> Muhtemelen el-Kaffâl eş-Şâşî, Eş'arî'nin görüşlerini benimsedikten sonra Mu'tezilî fikirler içeren tefsirini yaygınlık kazanmasın diye ortadan kaldırma yolunu tercih etmiştir.

<sup>534</sup> Subkî bu konuda Faḥruddîn er-Râzî'nin babasının *Gayetu'l-Merâm* adlı eserindeki değerlendirmeyi aktarmaktadır. Bkz. Subkî, *Tabakât*, II/22.

<sup>535</sup> İbnu'n-Nedîm s.263.

<sup>536</sup> Zerkeşî, *el-Baḥr*, I/184.

<sup>537</sup> Şükrü Özen, "İbn Süreyc, Ebü'l-Abbas", *DİA*, İstanbul 1999, XX/364.

<sup>538</sup> Subkî, *Tabakât*, I/184; III/203.

<sup>539</sup> İbnu'l-Mulaqqın, s. 55-56.

<sup>540</sup> İbnu'l-Mulaqqın, s. 55-56.

İlk dönem ‘İrâklı Şâfi‘îler arasında Mu‘tezilikle itham edilen bilginlerden bir diğeri de ed-Dârekî’dir. Nitekim İbn Keşîr, Dârekî’nin Mu‘tezilî olmakla itham edildiği bilgisini aktarmaktadır.<sup>541</sup> İlk dönem ‘İrâklı Şâfi‘î alimlerden *el-Uşûlî* nisbesi ile bilinen Ebû Bekr ed-Dekkâk (v. 392/1001) da Mu‘tezile ile ilişkilendirilmektedir. Nitekim Zerkeşî, Ebû Bekr ed-Dekkâk’ı aslen Mu‘tezilî akideye bağlı olduğunu belirtmektedir.<sup>542</sup> İlk dönem ‘İrâklı Şâfi‘îler arasında kelâmcı kimliği ile bilinenlerden biri de Ebû Bekr Şayrafî (v. 330/942)’dir. Nitekim İbnu’n-Nedîm, Şayrafî’nin mutekellimlerden olduğunu belirtmektedir.<sup>543</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz üzere ilk dönem ‘İrâklı Şâfi‘îlerin öncüleri ‘İrâk bölgesindeki kelâmî hareketlerle özellikle de Mu‘tezile kelâmı ile ilişkilidirler. Bu ilişki kendilerinden sonra yaşayan Eş‘arî ve Şâfi‘î bilginler tarafından da dile getirilmektedir. Nitekim Bâkıllânî (v. 403/1010), Ebû İshâk el-İsferâyînî (v. 418/1027), Ebû Muhammed el-Cuveynî (v. 438/1407); İbn Sureyc ve onun çağdaşlarının Mu‘tezile’nin eserlerini inceledikleri için onların görüşlerinden etkilendiklerini belirtmektedirler.<sup>544</sup> Keza, Subkî, Ebû İshâk el-İsferâyînî’nin *Uşûlu’l-Fıkh* adlı eserinden aktardığına göre, Ebû İshâk el-İsferâyînî’nin İbn Sureyc ve onun döneminde bulunan Şâfi‘îlerin kelâm meselelerine olan ilgilerinden dolayı Mu‘tezile mezhebine ait eserleri incelediklerini belirtmektedir.<sup>545</sup> Buna göre Ebû İshâk el-İsferâyînî, ilk dönem ‘İrâklı Şâfi‘îler’in Mu‘tezile’ye ait eserlerde şer‘ varit olmadan önce nimeti verene şükretmenin aklî zorunluluk olduğu yönünde ibareler gördüklerini ve onların bu ibarelerin içerdiği düşünce yapısının dayandığı “kötü ve çirkin zihniyeti” anlamadıkları için bu ibareleri güzel gördüklerini ifade etmektedir.<sup>546</sup> Ebû İshâk el-İsferâyînî, İbn Sureyc ve aşhâbının Mu‘tezile’nin akıl yapısının dayandığı zemini anlamadıkları için onların görüşlerini

<sup>541</sup> İbn Kesîr, *Tabakât*, I/283.

<sup>542</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, I/332.

<sup>543</sup> İbnu’n-Nedîm, s. 263.

<sup>544</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, I/184.

<sup>545</sup> Subkî, *el-İbhâc*, I/137-138.

<sup>546</sup> Subkî, *el-İbhâc*, I/137-138.



benimsediklerini ifade etmektedir.<sup>547</sup> Ebû İshâk el-İsferâyînî, nimeti verene şükretmenin aklen vacip olduğu görüşünde olan kelâmcı ve fakîh Şâfi'îlerin benimsedikleri bu görüşün bâtil olduğunu belirttikten sonra, Şâfi'î ashabından olan bir grup fakîhin Mu'tezile'nin bu konuda sorduğu soruları ve cevapları incelediklerine değinmektedir.<sup>548</sup> Ebû İshâk el-İsferâyînî, bu suretle fakîhlerin nimeti verene şükretmenin, âlemin hâdîş olduğunun, onun bir muhdişinin olduğunun ve bu muhdişin bütün âleme nimet verdiğini bilmenin şeri'at gelmezden önce aklen vacip olduğu görüşünü benimsediklerini aktarmaktadır.<sup>549</sup> Ebû İshâk el-İsferâyînî, bu fakîhler arasında Şayrafi, İbn Ebî Hurayra, el-Kaffâl eş-Şâşi'nin adını zikretmektedir.<sup>550</sup> Görüldüğü üzere 'Irâk bölgesinde yaşayan fakîhler aynı bölgede bulunan Mu'tezile'nin eserlerini inceleyerek onların görüşlerinden etkilenmişlerdir. Subkî, Ebû İshâk el-İsferâyî'nin dışında Ebû Muhammed el-Cuveynî'nin *er-Risâle*'ye yazdığı şerh çalışmasından da konu ile ilgili aktarımda bulunmaktadır. Buna göre, Şâfi'î aşhâbından Mu'tezile'nin görüşlerini benimseyenler kelâm ilminde yeterince güçlü olmadıkları halde Mu'tezile'nin eserlerini incelemişlerdir. Onlar bu eserlerdeki bazı ibarelerin Kaderiyye'nin (Mu'tezile'nin)- nimeti verene şükretmenin aklî zorunluluk olduğu vb.- ilkelerinden/usûllerinden kaynaklandığını bilmeden bu ibarelerden hoşlandıkları için söz konusu görüşleri benimsemişlerdir.<sup>551</sup>

Çalışmamız açısından önemli olan İlk dönem 'Irâklı Şâfi'îleri etkileyen Mu'tezile kelâmının fıkîh usûlü tartışmalarına yansımadır. Bu yansımayı tespit etmek aynı zamanda Mu'tezile kelâmının ilk dönem 'Irâklı Şâfi'îler üzerindeki etkisinin niteliğini belirlemeyi beraberinde getirecektir. Şimdi ilk dönem 'Irâklı Şâfi'îlere nisbet edilen ve fıkîh usûlü ile ilişkili olan meselelere değinmek istiyoruz.

<sup>547</sup> Subkî, *el-İbhâc*, I/137-138.

<sup>548</sup> Zerkeşi, *el-Baḥr*, I/196.

<sup>549</sup> Zerkeşi, *el-Baḥr*, I/196.

<sup>550</sup> Zerkeşi, *el-Baḥr*, I/196-197

<sup>551</sup> Subkî, *Raf'u'l- Hâcib*, I/471-473.

‘Irâklî Şâfi‘îler arasında tartışılan meselelerden bir tanesi, nimeti verene şükretmenin aklen vacip olup olmadığıdır. Nimeti verene şükretmenin aklen vacip olduğu görüşü, müteahhir fıkıh uşûlü eserlerinde İbn Sureyc ile beraber onun aşhâbından olan Şayrâfi, el-Ğaffâl el-Kebîr eş-Şâsi, İbn Ebî Hurayra, el-Ğâdî Ebû Hâmid el-Merverrûzî ve başkalarına nisbet edilmektedir.<sup>552</sup> Bu mesele fıkıh uşûlünün temel meselelerinden olmayıp esasen kelâmî bir meseledir. Bu mesele kelâmî meselelerden olan *husun* ve *kubuh* meselesi ile bağlantılı olarak değerlendirilmektedir. Nitekim el-Ğâdî ‘Abdulcebâr (v. 415/1025), nimetin *hasen* olması gerektiğini, *kabiğ* olması durumunda nimetin şükürü gerektirmeyeceğini ifade etmektedir.<sup>553</sup> *Husun* ve *kubuh* meselesinin kelâmî mesele olarak tartışılması *husnün* ve *kubhün* kaynağı ile alakalı Mu‘tezile’nin başlatmış olduğu tartışmaya dayanmaktadır. Ğazâlî’nin betimlediğine göre, Mu‘tezile fiilleri *hasen* ve *kabiğ* olarak iki kısma ayırmakta ve bunların bilinme yollarını üç kısma ayırmaktadır.<sup>554</sup> Ğazâlî, Mu‘tezile’nin birinci kısma aklın dâruî olarak bildiği hususları aldıklarını ifade etmektedir. Onun aktardığına göre, Mu‘tezile nimeti verene şükretmenin *husun* olduğunu ve nimeti verene nankörlük etmenin *kubuh* olduğunu bilmenin aklî zorunluluk olduğunu düşünmektedir.<sup>555</sup> Ğazâlî, Mu‘tezile’nin ikinci kısma akıl yürütme ile bilinen *husun* ve *kubuh* konularını, üçüncü kısma da sem‘ yolu ile bilinen *husun* ve *kubuh* konuları içinde değerlendirdiklerini belirtmektedir.<sup>556</sup> Dolayısıyla, nimeti verene şükür etmenin aklen vacip olup olmadığı tartışması, *husnün* ve *kubhün* akıl ile mi yoksa ilahi bildirim ile mi bilineceği ile beraber tartışılmaktadır. Esasen kelâmî mesele olan *husun* ve *kubuh* meselesinin fıkıh uşûlü konuları içinde değerlendirilmesi mükelleflerin fiilerine taalluk eden Şa‘ri’in hükmünün akıl ile mi yoksa ilahî bildirim (sem‘) ile mi

<sup>552</sup> Subkî, *Raf‘u’l-Hâcib*, I/472; *el-İbhâc*, I/138; Zerkeşî, *el-Bahr*, I/184; ‘Attâr, I/96.

<sup>553</sup> Ebu’l-Hasen el-Ğâdî ‘Abdulcebâr b. Aħmed b. Ğalîl b. ‘Abdillâh el-Hemedânî el-Esedâbâdî (v. 415/1025), *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, I/126.

<sup>554</sup> Ğazâlî, *el-Mustasfâ*, I/137.

<sup>555</sup> Ğazâlî, *el-Mustasfâ*, I/137.

<sup>556</sup> Ğazâlî, *el-Mustasfâ*, I/137.

bileneceği tartışmasından kaynaklanmaktadır.<sup>557</sup> Eş'ariler, Mu'tezile'den farklı olarak Şa'ri'in bir şeyi *husun* veya *kubuh* olarak bildirmesi ile o şeyin *husun* veya *kubuh* olarak niteleneceği görüşündedirler.<sup>558</sup> Sem'ânî de, teklif hususunda aklın dahlinin söz konusu olmadığını, teklifin ilahî bildirime (sem') özgü olduğunu söyleyerek aklın ancak ilahî bildirimi anlamak için alet olduğunu söylemektedir.<sup>559</sup> Sem'ânî, aklın teklifte dahlinin olduğunu söyleyenler grubunda Mu'tezile ile beraber Şâfi'î ashabından bir grubun varlığına değinmektedir.<sup>560</sup> Sem'ânî'ye göre, aklın teklifte dahlinin olduğunu söyleyenler *husnü* ve *kubhü*, akıl ile bilinen ve şer' ile bilinen *husun-kubuh* olmak üzere iki kısma ayırmaktadırlar.<sup>561</sup> Buna göre adalet, doğruluk ve nimeti verene şükretmenin akıl ile iyi olduğu bilinebildiği gibi zulüm, yalan ve nimeti inkar etmenin kötü olduğu da akıl ile bilinebilir.<sup>562</sup> Ona göre, bu görüşte olanlar *husnü* ve *kubhü* akıl ile bilinen şeylerde varit olan şer'î bildirim ancak bu konuda akli destekler mahiyette olduğunu düşünmektedirler.<sup>563</sup> Sem'ânî, daha sonra bu görüşte olanların şer' varit olmadan önce yaratıcının varlığının salt akıl ile bilenebileceği düşüncesinde olduklarını söyleyerek bu görüşü Mu'tezile'ye nisbet etmektedir. Sem'ânî, Şâfi'î mezhebinden el-Kaffâl eş-Şâî, Ebû Bekr es-Şayrafî, Ebû Bekr el-Fârisî, el-Kâdî Ebû Hâmid el-Merverrûzî ve başkalarının da bu görüşte olduklarını belirtmektedir.<sup>564</sup>

*Husun-kubuh* meselesi çerçevesinde tartışılan konulardan bir tanesi, şer' varit olmadan önce eşyanın hükmü ile ilgilidir. Herhangi bir konuda şer' varit olmadığı takdirde aklın bu şeyleri *hasen* veya *kabih* olarak değerlendirip değerlendiremeyeceği bu meselenin *husun* ve *kubuh* meselesi ile ilişki noktasıdır. Bu meselenin fiqhî usûlü ile ilişkisi ise, şer'in varit

<sup>557</sup> Bu tartışmalar için bkz. Gazâlî, *el-Mustesfâ*, I/137-151.

<sup>558</sup> Gazâlî, *el-Mustesfâ*, I/137-147; İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu; Sabri Yılmaz; Mehmet İlhan; Faruk Sancar, TDV Yayınları, Ankara 2012, s. 216.

<sup>559</sup> Sem'ânî ileri sürdüğü bu görüşleri Şâfi'î ashabının çoğunluğunun benimsediği görüşler olarak takdim etmektedir. Bu görüşler için bkz. Sem'ânî, III/397.

<sup>560</sup> Sem'ânî, III/398.

<sup>561</sup> Sem'ânî, II/397-401.

<sup>562</sup> Sem'ânî, II/397-401.

<sup>563</sup> Sem'ânî, III/397-401.

<sup>564</sup> Sem'ânî, III/397-402.

olmadığı konuların hükmünün ne olacağı ile ilgilidir. Dolayısıyla, bu mesele *husun* ve *kubuh* meselesinde olduğu gibi mükelleflerin fiillerine taalluk eden Şâri'nin hitabı ile ilişkilendirilmektedir. Bu mesele fıkıh uşûlü eserlerinde farklı adlar altında zikredilmektedir. Sem'ânî ve onun dışındaki bazı müellifler, bu meseleyi kendisinden faydalanılan şeylerin şer' varit olmadan önceki hükmü başlığı altında<sup>565</sup>, Ğazâlî ise, şer' varit olmadan önce fiillerin hükmü başlığı altında işlemektedirler.<sup>566</sup> Ğazâlî, şer' varit olmadan önce fiillerin hükmü konusunda Mu'tezile'nin kendi aralarında söz konusu hükmün *ibaha*, *hazr* veya *vakf* olduğu konusunda ihtilâf ettiklerini ve onların bu konudaki görüşlerinin aklın bir şeyi *hasen* veya *kabih* olarak değerlendirebileceği görüşüne dayandıklarını söyledikten sonra, bu görüşlerin tamamının bâtil olduğu yorumunu yapmaktadır.<sup>567</sup> Sem'ânî ise, teklîfin şer'îliği ve akliliği meselesinin dayandığı temel kelâmi tartışmalara değindikten sonra, fıkıh uşûlüne özgü olduğunu belirttiği şer' varit olmadan önce kendisi ile faydalanılan eşyaların hükmü konusuna değinmektedir.<sup>568</sup> Ona göre, Şâfi'ilerin çoğunluğu bu tür eşyanın hükmü konusunda *mubâh* veya *mahzûr* olduğu hükmünü ileri sürmeyerek *tevak্কuf* görüşünü benimsemişlerdir. Sem'ânî; Şâfi'ilerden Şayrafi, Ebû Bekr el-Fârisi, Ebû 'Alî et-Taberî, Eş'ârî ve ona uyan mutekellimlerin ise farklı görüş belirttiğini söylemektedir.<sup>569</sup> Sem'ânî, Ebû Hâmid el-Merverrûzî, Ebû İshâk el-Mervezî ve Bağdâd Mu'tezilesi'nin bir kısmının ilahi bildirim eşyanın hükmünün *mubâh* olduğunu bildirmediği müddetçe bu eşyanın hükmünün *hazr* hükmünde olduğu görüşünü benimsediklerini ifade etmektedir. Ona göre İbn Sureyc ve Mu'tezile'nin çoğunluğu ise bu eşyaların hükmünün *mubâh* olduğu görüşündediler.<sup>570</sup>

<sup>565</sup> Sem'ânî, III/397-401; Muhyiddîn 'Abdusselâm b. Teymiye (v. 652/); 'Abdulhâlîm b. Teymiye (v. 682/ ); İbnu'l-Hâfîd Ahmed b. Teymiye (v. 728), *el-Musevvede fî Uşûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed b. Muhyiddîn 'Abdulhâmîd, Matba'atu'l-Medenî, Mısır, (ty.), s. 421; Zerkeşî, *el-Bahr*, I/203; Ebu'l-Hasen 'Alâuddîn 'Alî b. Suleymân el-Merdâvî ed-Dımaşkî el-Hanbelî (v. 885/1480), *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fî Uşûli'l-Fıkh*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 2000/1421, II/765.

<sup>566</sup> Ğazâlî, *el-Mustaşfâ*, I/152.

<sup>567</sup> Ğazâlî, *el-Mustaşfâ*, I/152.

<sup>568</sup> Sem'ânî, III/397-401.

<sup>569</sup> Sem'ânî, III/397-401.

<sup>570</sup> Zerkeşî'nin naklettiğine göre Şâfi'ilerden ed-Dekkâk ise bu konuda *hazr* görüşünü belirtmektedir. İbn Teymiyye göre, Ebû Hâmid el-Merverrûzî, İbn Sureyc, İbn Ebî Hurayra ve Başra Mu'tezilesi bu eşyaların

Zerkeşî'nin aktardığına göre, Ebû İshâk el-İsferâyînî ise, hadîs ehlinin seçkin kişilerinden biri olarak tanıttığı Ebû Hâmid el-Merverrûzî'nin bu konuda Bağdâd Mu'tezilesî ile aynı görüşte olduğunu belirtmektedir.<sup>571</sup>

Teklîfin akliliği ve şer'iliği çerçevesinde değerlendirilebilecek konulardan bir tanesi de şer'î deliller ile amel etmenin aklî olarak vâcib olup olmadığı meselesidir. Subkî, *husun* ve *kubuh* ilkesinden hareketle ileri sürülen meselelerden bir tanesinin *kıyâs* ve *haber-i vâhid* ile amel etmenin aklen vâcib olduğu görüşü olduğunu söylemektedir.<sup>572</sup> *Kıyâs* ve *haber-i vâhid* ile amel etmenin aklen vâcib olduğu meselesini *husun* ve *kubuh* meselesi ile ilişkisi şu şekildedir: İlahî bildirim olmadan da *kıyâs* ve *haber-i vâhid* ile amel etmenin vâcib olduğunun *hasen* olduğu akıl ile bilinebilir. Dolayısıyla, ilahî bildirim olmadan da akıl teklîfe taalluk eden bir meselede belirleyici olma vasfı kazanmaktadır. Subkî, bu görüşü Şâfi'îlerden sadece el-Kâffâl eş-Şâşî'ye nisbet etmektedir.<sup>573</sup> İbnu'l-Mulâkkin da, el-Kâffâl eş-Şâşî'ye *kıyâs* ve *haber-i vâhid* ile amel etmenin aklen vâcib olduğu görüşünü nisbet etmektedir.<sup>574</sup> Ancak Zerkeşî, *haber-i vâhid* ve *kıyâs* ile aklen amel etmenin vâcib olduğu görüşünü İbn Sureyc ve el-Kâffâl eş-Şâşî'ye nisbet etmektedir.<sup>575</sup> İsnevî ise, İbn Sureyc ve el-Kâffâl eş-Şâşî'nin *haber-i vâhid* ile amel etmenin vâcib olmasını aklen ve naklen gerekli gördüklerini belirtmektedir.<sup>576</sup> İbn Emîri'l-Hâcc (v. 879/1474) ise, *haber-i vâhid* ile amel etmeyi akıl ile ispatlayanlar arasında İbn Sureyc'i de göstermektedir.<sup>577</sup>

---

hükmü konusunda *ibâha* görüşündedirler. Bu görüşler için bkz. Sem'ânî, III/397-401; İbn Teymiyye, *el-Musevvede*, s. 421; Zerkeşî, *Bahr*, I/204;

<sup>571</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, I/205.

<sup>572</sup> Subkî, *el-İbhâc*, I/138.

<sup>573</sup> Subkî, *İbhâc*, I/138.

<sup>574</sup> İbnu'l-Mulâkkin, s. 56.

<sup>575</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, I/184.

<sup>576</sup> İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl*, s. 264.

<sup>577</sup> Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed İbn Emîru'l-Hâcc İbnu'l-Muvakkıt el-Halebî (v. 879/1474), *et-Takrîr ve't-Taḥbîr*, thk. 'Abdullâh Maḥmûd Muḥammed 'Umer, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1999/1419, II/353.

Teklîfin akliliği meselesinde İbn Sureyc'e nisbet edilen görüşlerden bir tanesi de *sünnetin* Kur'ân'ı *neshetme* konusudur. İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî'ye göre, İbn Sureyc, *sünnetin* Kur'ân'ı *neshetmesinin* aklen caiz olduğunu, ilahî bildirimde buna engel olacak herhangi bir şey olmadığını, ancak *sünnetin* Kur'ân'ı *neshetmesinin* pratikte vuku bulunmadığını düşünmektedir.<sup>578</sup> Şîrâzî ise, İbn Sureyc'e *mutevâtir sünnetin* Kur'ân'ı *neshetmesinin* câiz olduğu, ancak şeriatta bunun gerçekleşmediği görüşünü nisbet etmektedir.<sup>579</sup>

## 2. Eş'arî'nin Etkisi

Eş'arî 'Irâklı Şâfi'îler ile yoğun etkileşim içinde olmuş ve onlar ile kelâmî tartışmalarda bulunmuştur. Eş'arî'nin Şâfi'î çevreler ile olan ilişkisinde önemli başka bir husus vardır. Daha önce aktardığımız üzere Eş'arî ile çağdaş olan İbn Sureyc ve aşhâbı Mu'tezile'nin kelâm eserlerini incelemek suretiyle Mu'tezilî düşüncenin etkisi altında kalmışlardır.<sup>580</sup> Ancak Eş'arî'nin Mu'tezile'ye karşı olduğu yeni dönemde Şâfi'îler ile beraber olması, Şâfi'îler üzerinde etkili olan Mu'tezilî düşüncenin etkisinin azalmasını sağlamıştır. Elimize ulaşan bilgiler bu kırılmayı görmemize yardımcı olmaktadır. Subkî, önceleri Mu'tezilî olan ancak daha sonra Mu'tezile'den rücu eden el-Kâffâl eş-Şâfi'nin ilerleyen yaşına rağmen Eş'arî'den kelâm eğitimi aldığını belirtmektedir.<sup>581</sup> Subkî'nin verdiği bu bilgiye bakıldığı zaman, el-Kâffâl eş-Şâfi ömrünün sonlarında Mu'tezilî fikirlerden vazgeçerek Eş'arî'nin düşüncesini benimsemiştir. Bu bilginin dışında kaynaklar Eş'arî'nin Mu'tezilî fikirler benimseyen Şâfi'îler ile kelâmî tartışmalarına değinmektedirler. Ebû Bekr es-Sayrafi, şeri'at varit olmadan önce akıl ciheti ile nimeti verene şükretmenin ve onun sıfatlarını *istidlâl* yolu ile bilmenin vâcib olduğu görüşündedirler.<sup>582</sup> Ebû Mansûr el-Bağdâdî,

<sup>578</sup> İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî, *Kitâbu't-Telhîs*, II/514-515; 520.

<sup>579</sup> Şîrâzî, *et-Tabşira*, s. 264.

<sup>580</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, I/196.

<sup>581</sup> Subkî, *Tabakât*, III/203.

<sup>582</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, I/199.

Eş'arî ve Şayrafî'nin bu konuda münazara ettiklerini ve münazaranın sonunda Şayrafî'nin kendi görüşünden vazgeçtiğini belirtmektedir.<sup>583</sup> Ebû Mansûr el-Bağdâdî, Ebu'l-'Abbâs el-Çalânî'nin meseleyi tahkik ettikten sonra benimsediği görüşün tutarsız olduğunu görerek Şayrafî gibi benimsediği görüşten vazgeçtiğini aktarmaktadır.<sup>584</sup> Eş'arî, şeri'at varit olmadan önce nimeti verene şükretmenin aklen vâcib olması gibi kelâmî konularda İbn Ebî Hurayra ile tartışmıştır. Zerkeşî'nin aktardığına göre, İbn Ebî Hurayra Eş'arî'nin yanına gitmiş ve Eş'arî bu konuda kendisi ile konuşmuştur.<sup>585</sup> Eş'arî ile ilk dönem 'Irâklî Şâfi'îler arasındaki ilişkiye dair önemli bilgilerden birini Ebû Sehl es-Su'lûkî aktarmaktadır. Hürâsânî Şâfi'î bilginlerinden olarak Ebû Sehl es-Su'lukî, kendilerinin (Şâfi'îlerin) samimi bir şekilde Eş'arî'ye bağlı olduklarını ve Bağdâd'ta *es-Şerrât* olarak bilinen köprünün başına giderek Eş'arî'den istifade etmek için kendisini beklediklerini söylemektedir.<sup>586</sup> Bu bilgiler dışında Eş'arî'nin Ebû İshâk el-Mervezî'ye kelâm ilmini öğrettiğine ilişkin bilgi, Eş'arî'nin Şâfi'îler üzerindeki etkisini göstermesi bakımından önemlidir.<sup>587</sup> Çünkü Ebû İshâk el-Mervezî 'Irâk bölgesinde kendi zamanında Şâfi'îlerin en önemli temsilcisi ve Bağdâd'ta *Câmiu'l-Manşûr*'da kendisine özgü ders halkası olan ve Mısır'a gidip Şâfi'î'nin ders halkasına oturan bir bilginidir. Eş'arî'nin de onun fıkıh derslerine iştirak etmesi Eş'arî'nin Şâfi'î çevrelerce tanınmasını sağlamıştır. İbn Fûrak, Eş'arî ile Ebû İshâk el-Mervezî ve Şayrafî arasında Bağdâd'ta Hz. Peygamber'in fiillerinin delaleti konusunda birçok konuşmanın gerçekleştiğini ve bu iki Şâfi'î fakîhin (İshâk el-Mervezî ve Şayrafî) Eş'arî'den bu konuda ta'liklerde bulunduğunu belirtmektedir.<sup>588</sup>

<sup>583</sup> Zerkeşî, *el-Baħr*, I/199.

<sup>584</sup> Zerkeşî, *el-Baħr*, I/199-200.

<sup>585</sup> Eş'arî İbn Ebî Hurayra'yı ikna edememiş ve Eş'arî ile İbn Ebî Hurayra arasında hoşnutsuzluk meydana gelmiştir. Bkz. Zerkeşî, *el-Baħr*, I/196-197.

<sup>586</sup> Su'lûkî'nin bu aktarmı için bkz. Zerkeşî, *el-Baħr*, I/196-197.

<sup>587</sup> İbn Keâir, Eş'arî'nin her Cuma günü Ebû İshâk el-Mervezî'nin meclisine giderek ondan fıkıh eğitimi aldığını buna mukabil Ebû İshâk el-Mervezî'nin de kendisinden kelâm ilmini aldığını aktarmaktadır. Bkz. İbn Keâir, *Tabakât*, I/200.

<sup>588</sup> İbn Fûrak, *Maḳâlât*, s. 200.

Eş'arî'nin Şâfi'îler ile olan etkileşimi, Şâfi'îlerin benimsedikleri Mu'tezilî görüşlerden vazgeçmelerine imkan sağlamıştır. Bunun da ötesinde, Eş'arîliğin Şâfi'îler arasındaki temsiliyeti güçlü olmuştur.<sup>589</sup> Bu güçlü temsiliyet Şâfi'îler arasında Mu'tezilî etkinin kırılmasını hızlandırmıştır. Nitekim Eş'arî kelâmının Şâfi'îler arasında yayılmasından sonra yazılan fıkıh usûlü eserlerinde, İbn Sureyc ve çağdaşlarının benimsediği Mu'tezilî fikirler yerini Eş'arî kelâmı ile uyumlu düşüncelere bırakmıştır.<sup>590</sup> Eş'arî-Şâfi'îlerin fıkıh usûlü eserlerinde tartıştığı meseleler, İbn Sureyc ve aşhâbının tartıştığı meseleler ile aynı olmasına rağmen meselelerin savunulduğu ve reddedildiği kelâmi perspektif değişmiştir. Bu noktada Eş'arî, Şâfi'î fıkıh usûlünde bir kırılmaya neden olmuştur. Bu kırılma Mu'tezilî düşüncenin etkisinde kalan Şâfi'îliğin Eş'arî kelâmına evrilmesi şeklinde gerçekleşmiştir.

Şâfi'î kelâmcılarının kelâmî yöntemi takip etmeleri ve Eş'arîliğin Şâfi'î mezhebindeki yükselişi, mezhepte Mu'tezilî eğilimin kırılmasını sağlasa da, Eş'arî-Şâfi'î çatışması olarak nitelenebilecek yeni bir krize neden olmuştur. Bu krizin temeli, Şâfi'î-Eş'arîlerin kelâmî mezheplerinin kurucusu olan Eş'arî, diğeri ise fikhî mezheplerinin kurucusu olan Şâfi'î arasında fıkıh usûlü meselelerinde görüş ayrılıkları söz konusu olduğunda gösterdikleri tavırda yatmaktadır. Tezimizin ilerleyen kısımlarında bu konuya ayrıntılı bir şekilde değineceğiz.<sup>591</sup>

### 3. *Tarîkatu'l-Mutekellimîn*in Etkisi

İlk dönem 'Irâklı Şâfi'îlerin kelâmcı kimlikleri veya kelâm ilmine olan ilgileri, kelâmcıların öncülük ettiği sonraki dönemlerde fıkıh usûlünün yeni yazım yöntemi olarak temayüz eden *tarîkatu'l-mutekellimîn*in ilk öncüleri arasında yer almalarına olanak sağlamıştır. Bilindiği üzere, fıkıh usûlünde biri fağhlerin diğeri de mutekellimlerin yöntemi

<sup>589</sup> Eş'arîliğin Şâfi'î mezhebindeki temsiliyeti için bkz. Davut Eşit, "Eş'arîliğin Fıkhi Mezheplerdeki Temsiliyeti", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu*, ed: Cemalettin Erdemci, Fadıl Ayğan, Beyan Yayınları, İstanbul 2015, II/608-612.

<sup>590</sup> Şâfi'îlerin Eş'arî kelâmı ile uyumlu görüşleri için bkz. İmâmu'l-Hârameyn el-Cuveynî, *el-Burhân*, I/74-88

<sup>591</sup> Tez metni, s. 266-282.



olan iki farklı yazım tarzı gelişmiştir. *Ṭarîkatu'l-mutekellimîn* ve *ṭarîkatu'l-fukahâ* olarak adlandırılan bu iki ekolün tanımlanması ve temsilcileri konusunda farklı yaklaşımlar mevcuttur.<sup>592</sup> Faḳîhler ve kelâmcıların fıkıh uşûlündeki yöntemsel ayrışmaları, kelâmcıların fıkıh uşûlü alanında eserler yazmaya başlaması ile ortaya çıkıp faḳîhler ve kelâmcılar arasındaki görüş ayrılıklarına dayanmaktadır. Bu ayrımın kökenleri klasik fıkıh uşûlü eserlerine de yansımıştır.<sup>593</sup> Bu noktada, kelâmcıların neden fıkıh uşûlü alanında eser yazdıkları sorusu önem arz etmektedir. Kanaatimizce kelâmcıların fıkıh uşûlü alanında eserler yazmalarının iki temel nedeni vardır.

1. Birinci neden, kelâmcıların kelâmî tartışmaları fıkıh uşûlü ile ilişkilendirilerek bu tartışmaları fıkıh uşûlüne taşıma ve fıkıh uşûlünü de kelâmî tartışmalarının alanı haline getirme çabalarıdır. Birinci gerekçeyi destekleyen örnekleri Ğazâlî sunmaktadır. Ğazâlî'nin belirttiğine göre, kelâmcılar fıkıh uşûlünün tanımından hareket ederek kelâmî konular olan *'ilim, delil ve nazâr* vb. kavramları fıkıh uşûlünde ele almışlardır. Ğazâlî'ye göre kelâmcıların fıkıh uşûlünde tartıştıkları kelâmî konuların düzeyi felsefî ekollerin -sofistler vb.- düşüncelerini tartışacak düzeye gelmiştir.<sup>594</sup> Genellikle fıkıh uşûlü eserlerinin muḳaddime bölümlerinde fıkıh uşûlüne başlamadan önce bilinmesi gereken konular çerçevesinde ele

<sup>592</sup> İbn Haldûn, II/635; Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi Fıkıh Usûlü*, çev. Abdulkadir Şener, Fecri Yayınları, Ankara 2009, s. 31; Zekiyyuddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yayınları, Ankara 2000, s. 34-40; Mustafâ Sa'îd el-Hın, *Ebhâs havle Usûli'l-Fıkhî'l-İslâmî Târîhuh ve Tetavvuruh*, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrût 2000/1420 s. 285-311; Şakir Hınbelî, *Fıkıh Usûlü*, çev. Mustafa Yıldırım, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 2010, s. 36; Ahmed el-Hesenât, s. 72-75.

<sup>593</sup> Başrî, *el-Mu'temed* adlı eserinde *emrin* delâleti konusunda insanların *ihtilâf* ettiklerini ve bu konuda *fukahâ* ile *mutekellim* olarak adlandırdığı toplulukların görüşlerine değinmektedir. Başrî, aynı eserinde vaktinden önce gerçekleşen *neshin* cevazı konusunda *mutekellim* olan şeyhlerinin bunu caiz görmediklerini ancak bazı *faḳîhlerin* bunu caiz gördüklerini aktarmaktadır. Başrî, *kıyâs* konusunda da *fer'*, *'illet*, *şebah* kavramlarını tanımlarken *faḳîhlerin* tanımlaması ile *mütekellimlerin* tanımlamasını ayrı ayrı vermektedir. Bâkıllânî ise, fıkıh tanımlarken *faḳîhler* ve *mutekellimlerin* ortak kullanımına dikkat çekerken, *darurî* 'ilmin tanımında da aynı tavrı göstererek *faḳîhler* ve *mutekellimlerin* ortak kullanımına vurgu yapmaktadır. Bâkıllânî, *aklın* tanımı konusunda *mutekellimlerin* geneline göre onun *darurî* bilgiler olduğu bilgisini aktarırken, *faḳîhlerin* *teklif* kelimesini hangi anlamda kullandıklarını da aktarmaktadır. Bâkıllânî bir fiilin *şahîh* ve *fesâd* olarak nitelendirilmesi konusunda *mutekellimler* ve *faḳîhler* arasındaki *ihtilâflara* da değinmektedir. Bu görüşler için bkz. Ebu'l-Huseyn Muhammed b. 'Alî et-Tayyib el-Başrî el-Mu'tezilî (v. 436/1044), *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1983/1403, I/50; I/376, II/199-200; Ebû Bekr el-Kâdî Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Başrî el-Bâkıllânî (v. 403/1013), *et-Takrîb ve'l-İrşâd fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed es-Seyyid 'Usmân, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût (ty.), s. 85; 92; 100;123; 163; 239.

<sup>594</sup> Ğazâlî, *el-Mustasfâ*, 1994, I/9-10.

alınan kelâmî tartışmaların yoğunluğu fıkıh usûlü yazarının kelâmî birikimine göre değişiklik arz etmektedir.<sup>595</sup>

2. İkinci neden ise, kelâmcıların kelâmî perspektifte bir fıkıh usûlü inşa etme çabalarıdır. Bu tespitimizi çalışmamızın da konusu olan Eş‘arî kelâmından örnek vererek izah etmek istiyoruz. Bilindiği üzere, İslâm düşüncesinde başlangıçta entelektüel bir tartışma konusu olan Kur‘ân’ın ma‘hlûk olup olmadığı meselesi, ilgili dönemin siyasi iktidarının da çabaları sonucu toplumsal bir sorun haline gelmiştir.<sup>596</sup> Eş‘ariler, Allâh’ın kelâmının *hadîs* değil *kadîm* olduğu düşüncesindedirler.<sup>597</sup> Eş‘ariler bunu ispatlamak için *kelâm-ı nefsi* teorisini geliştirmişlerdir.<sup>598</sup> Onların bu teoriyi geliştirmelerinin nedeni, kelâmın mutekellimin zatında kaim bir şıfat olduğunu ispatlamaktır.<sup>599</sup> Nitekim İmâmu’l-Hârameyn el-Cuveynî kelâmın tanımını “*Kelâm, kişiyle kaim bir sözdür. Biraz daha açmamız gerekirse, kelâm, ortak olarak kullanılan işaretler ve ibarelerin delâlet ettiği, kişiyle kaim bir sözdür.*”<sup>600</sup> şeklinde yapmaktadır. İmâmu’l-Hârameyn el-Cuveynî, bu tanımla kelâmın dış dünyadaki ibareler dışında nefiste kaim olan bir mana olduğunu belirtmektedir. Nitekim o “ehl-i hâkk”ın nefiste kaim olan kelâmı kabul ettiklerini ve bu kelâmın zihinde ve kalpte var olan fikir olduğunu ve bu kelâma bazen ibarelerin bazen de işaretlerin delalet ettiğini belirtmektedir.<sup>601</sup> Eş‘ariler, kelâmı mutekellimin fiili olarak değil kelâm sahibinin zatında kaim olan bir şıfat

<sup>595</sup> Bigi konusu başta olmak üzere kelâm konularının fıkıh usûlüne aktarılması ile ilgili geniş bilgi için bkz. Davut Eşit; Muhammet Enes Kala, “Onüçüncü Yüzyıl İslâm Hukuk Felsefesinde Bilginin Mahiyeti -Âmidî ve Zerkeşî Örneği-” *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara 2014, s. 188-209.

<sup>596</sup> Sabri Yılmaz; Mehmet İlhan, “Cuveynî’ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2011, 9:1/215-216.

<sup>597</sup> İmâmu’l-Hârameyn el-Cuveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 98-102; Sabri Yılmaz; Mehmet İlhan, “Cuveynî’ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsi”, s. 222-229.

<sup>598</sup> *Kelâm-ı nefsi* tartışmaları için bkz. İmâmu’l-Hârameyn el-Cuveynî *Kitâbü’l-İrşâd*, s.98-102; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 1994, I/147-148; Sabri Yılmaz; Mehmet İlhan, “Cuveynî’ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsi”, s.222-229; Mustafa Altundağ, “Kelâmullah-Halku’l-Kur‘ân Tartışmaları Çerçevesinde “Kelâm-ı Nefsi-Kelâm-ı Lafzî” Ayrımı”, *M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, XVIII/149-181; Şamil Öçal, “Kelâmullah’ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsi”, *İslâmiyât*, 1999, II/61-85; Recep Akdoğan, “Mu‘tezile’nin Halku’l-Kur‘ân Fikrinin Eş‘ariyye-Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsi Kavramlaştırması”, *Uşûl İslâm Araştırmaları*, 2011, XV/125-159.

<sup>599</sup> İmâmu’l-Hârameyn el-Cuveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 99-109.

<sup>600</sup> İmâmu’l-Hârameyn el-Cuveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 99.

<sup>601</sup> İmâmu’l-Hârameyn el-Cuveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 100.

olarak kabul ettikleri için Allâh'ın zatı ile kâim olan kelâmını da *hadîs* değil *kadîm* olarak değerlendirmektedirler.<sup>602</sup> Eş'arîler, Allâh'ın kelâmının ma'hlûk olmadığını ispatlamak için kelâmın nefiste kâim bir mana olduğu görüşünü benimsemişlerdir.<sup>603</sup> Onlara göre, sesler ve harfler bu manayı gösteren ibarelerdir.<sup>604</sup> Eş'arîlerin bu teorisinin fıkıh uşûlüne yansımaları *emir*, *nehiy*, *'âmm* ve *hâşş* gibi ibarelerin zatta kâim olan manaya delalet cihetidir. Yani kelâm, zatta kâim olan bir mana ise kelâmda hakikat olan manadır.<sup>605</sup> İbareler bizatihi kelâmın hakikati değildir.<sup>606</sup> Sadece nefiste kâim olan ve hakikat sahibi bir cins olan kelâmın kalıba dökülmüş şekilleridir.<sup>607</sup> Bu durumda tartışma konusu, nefiste kâim bir mana olan *emir*, *nehiy*, *'âmm* ve *hâşş* gibi kelâma özgü bir sîğanın olup olmadığıdır. Yani *emir*, *nehiy*, *'âmm* ve *hâşş* sîgası ile varit olan lafızlar, nefiste kâim olan manaya delaletleri bizatihi kendi lafızlarına mı yoksa nefiste kâim olan manaya delalet eden harici bir karîneye mi dayanmaktadır. İmâmu'l-Ĥarâmeyn el-Cuveynî kelâmı *taleb* (*emir*, *nehiy*, *du'â*), *haber*, *istihbâr* ve *tenbih* olmak üzere dört kısma ayırdıktan<sup>608</sup> sonra kelâmın kısımlarından olduğunu belirttiği *emir* konusunun girişinde ilk önce "ehl-i hak"ın görüşüne göre *kelâm-ı nefsi* düşüncesini ispatlamak gerektiğini belirtmektedir.<sup>609</sup> İmâmu'l-Ĥarâmeyn el-Cuveynî, kendilerine (Eş'arîler) göre kelâmın nefiste kâim olduğunu, harfler veya seslerden oluşmadığını, ibareler, rakamlar ve yazı gibi alametlerin ise sadece nefiste kâim olan mananın *medlûlû* olduğunu ifade etmektedir.<sup>610</sup> Ona göre ibareler kelâmın hakikati olmayıp nefiste

<sup>602</sup> İmâmu'l-Ĥarameyn el-Cuveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 99.

<sup>603</sup> İmâmu'l-Ĥarameyn el-Cuveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 96-98.

<sup>604</sup> Ġazâlî, *kelâm-ı nefsi* teorisi ile alakalı *el-Mustasfâ* adlı eserinde şu ifadeler yer vermektedir: "Kelâmı'n-nefs (içsel konuşma); 'haber', 'istihbar (haber sorma)', 'emir', 'nehiy' ve 'tenbih (dikkat çekme)' kısımlarına ayrılır... Kelâmı'n-nefs, bizim hakkımızda, tıpkı bilgilerin teaddüt etmesi gibi çeşitlenip çoğalır...Haber nefiste kâim olan Kelâmın kısımlarından biridir. İbare ise, sıygası 'Zeyd ayaktadır ve dövmektedir' sözü gibi kesik seslerdir. Bu söz bizatihi haber olmayıp, ancak kişinin bununla nefiste kâim olanı haber vermeyi kast etmesiyle haber olur." Bkz. Ġazâlî, *el-Mustasfâ*, 1994, I/148; 201.

<sup>605</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, s. 171; İmâmu'l-Ĥarameyn el-Cuveynî, *el-Burhân*, I/138.

<sup>606</sup> İmâmu'l-Ĥarameyn el-Cuveynî, *el-Burhân*, I/138.

<sup>607</sup> İmâmu'l-Ĥarameyn el-Cuveynî, *el-Burhân*, I/138; 327.

<sup>608</sup> İmâmu'l-Ĥarameyn el-Cuveynî, *el-Burhân*, I/136.

<sup>609</sup> İmâmu'l-Ĥarameyn el-Cuveynî, *el-Burhân*, I/138.

<sup>610</sup> İmâmu'l-Ĥarameyn el-Cuveynî, *el-Burhân*, I/138.

ķaim olan manayı gösteren/tercüme eden lafızlardır.<sup>611</sup> İmâmu'l-Ĥarâmeyn el-Cuveynî *emre* özgü bir sîğanın olup olmadığı tartışmasının nefiste ķaim olan emre özgü bir sîğanın olup olmadığı şeklinde ifade edilebileceğini belirtmektedir.<sup>612</sup> İmâmu'l-Ĥarameyn el-Cuveynî'nin belirttiğine göre, *kelâm-ı nefisîyi* inkar edenler *emre* özgü bir sîğanın olduğu ve bu sîğanın kendisinin *emir* olduğu görüşündedirler.<sup>613</sup> Fıkıh uşûlü kaynaklarının, Eş'arîlere nispet ettikleri görüş, *emre* özgü bir sîğanın olmadığı görüşüdür.<sup>614</sup> Yani bir lafzın nefiste ķaim olan *emre* delâlet etmesi için bir delil ortaya çıkıncaya kadar beklemek gerektiği (*tevakķuf*) görüşü, Eş'arîlere nisbet edilen bir görüştür.<sup>615</sup>

Eş'arîlerin *kelâm-ı nefisî*den kaynaklanan bu düşünceleri sadece *emir* sîğası için geçerli değildir. Bu düşünce aynı zamanda *nehiy* sîğası için de geçerlidir. Nitekim İbn Fûrak, Eş'arî'ye *emir* kipinin tek başına *vücuba* delalet etmediği gibi *nehiy* kipinin de tek başına *hazra* delalet etmediği görüşünü nispet etmektedir.<sup>616</sup> Şîrâzî'nin aktardığına göre, Eş'arîler, *nehye* özgü bir sîğanın olmadığı görüşündedirler.<sup>617</sup> Sonuç olarak Eş'arî ve ona tabi olanlar, *emir* ve *nehye* özgü bir sîğanın olmadığı görüşündedirler.<sup>618</sup> Eş'arîlerin bu düşüncesi *emir* kipinde olduğu gibi kelâmın nefiste ķaim olan bir mana olduğu şeklindeki düşüncelerine dayandığı söylenebilir.

Eş'arîlerin *kelâm-ı nefisî* teorilerine dayandırdıkları görüşlerden bir diğeri de '*âmm* ve *hâşş* lafızlara özgü sîğanın olup olmadığı meselesidir. İbn Fûrak, '*âmm* lafızlara özgü dilde konulmuş bir sîğanın olmadığı; *hâşş* bir lafzın *hâşş* olduğunu gösteren delilleri ile '*âmm* olan bir lafzın '*âmm* olduğunu gösteren delillerin aynı kategoride değerlendirildiği görüşünü

<sup>611</sup> İmâmu'l-Ĥarameyn el-Cuveynî, *el-Burhân*, I/138; 144; 327.

<sup>612</sup> İmâmu'l-Ĥarameyn el-Cuveynî, *el-Burhân*, I/144.

<sup>613</sup> İmâmu'l-Ĥarameyn el-Cuveynî, *el-Burhân*, I/144.

<sup>614</sup> Bu görüşler için bkz. Şîrâzî, *el-Lumâ'*, s. 47; Sem'ânî, I/80.

<sup>615</sup> Sem'ânî, I/80-90.

<sup>616</sup> İbn Fûrak, *Maķâlât*, s. 205.

<sup>617</sup> Şîrâzî'nin aktardığına göre, Eş'arîler, mutlak olarak varit olan *nehiy* sîğasının (*lâ tef'al*) *tahrîme* veya *tahrîmin* dışındaki bir manaya delâletinin ancak delil ile gerçekleşebileceği görüşündedirler. Bkz. Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 65-66.

<sup>618</sup> Sem'ânî, I/80-81.

Eş‘arîye nispet etmektedir.<sup>619</sup> Ferrâ’ ise Eş‘arî ve ona tabi olanların ‘*umûma*’ özgü bir kipin olmadığı görüşünde olduklarını aktarmaktadır. Ferrâ’, Eş‘arîler’in ‘*umûm* ve *husus*’ için uygun olan lafızların ‘*umûma* veya *husus*’a delalet ettiğine dair bir delil bulununcaya kadar *tevakku*f edilmesi gerektiği görüşünde olduklarını söylemektedir.<sup>620</sup>

*Kelâm-ı nefsi* teorisine bağlı olarak Eş‘arîlerin savunduğu görüşlerden bir tanesi de, bir şeyi emretmenin o şeyin zıttını yasaklamak anlamına geldiği görüşüdür. İmâmu’l-Hârameyn el-Cuveynî’ye göre (kendi) aşhâbının çoğunluğunun “*bir şeyi emretmek, emredilen o şeyin bütün zıtlarını nehy etmek anlamına geldiği ve bir şeyi nehy etmek o nehyedilenin zıtlarından bir tanesini emretmek anlamına geldiği*” görüşünde olduklarını belirtmektedir.<sup>621</sup> Zerkeşî, Ebû Naşr İbnu’l-Quşeyrî’nin (v. 514/1120) bu meselenin *kelâm-ı nefsi* teorisine bağlı olduğunu, *kelâm-ı nefsi*yi inkar edenlerin *emrin* kendisinin aynı zamanda *nehiy* olduğu görüşünü benimsemeyeceklerini ifade ettiğini söylemektedir.<sup>622</sup> Çünkü Zerkeşî onlara göre, *emir* nefiste kaim olan bir mana olmayıp bir sîga olduğunu, bu durumda “*yap/if‘al*” sîgası “*yapma/lâ tef‘al*” sîgasından farklı olduğunu söylemektedir.<sup>623</sup>

*Kelâm-ı nefsi* teorisine bağlı olarak Eş‘arîlerin savunduğu görüşlerden bir tanesi de, *ma‘dûmun* hitabın konusu olup olmayacağıdır. Zerkeşî, Eş‘arîler *kelâm-ı nefsi*yi kabul ettikleri için Allah’ın ezelde emreden, nehyeden ve haber veren bir varlık olduğu görüşünü benimsediklerini söylemektedir. Buna bağlı olarak, onlara göre gerçekleşmesi bilinen *ma‘dûmun* hitabın konusu olması yani *ma‘dûmun* emredilmesi ve *nehyedilmesinin* mümkün olduğunu ifade etmektedir.<sup>624</sup>

<sup>619</sup> İbn Fûrak, *Maqâlât*, s.205.

<sup>620</sup> Ferrâ’, II/489.

<sup>621</sup> İmâmu’l-Hârameyn el-Cuveynî, *el-Burhân*, I/164-165.

<sup>622</sup> Zerkeşî, *el-Bağr*, III/359.

<sup>623</sup> Zerkeşî, *el-Bağr*, III/359.

<sup>624</sup> Zerkeşî, *el-Bağr*, II/98-103.

Eş‘arîlerin *kelâm-ı nefsi* teorisine bağlı olarak benimsedikleri görüşlerinden biri de, *haber* lafızlarına özgü dilde konulmuş bir sîğanın olmadığı görüşüdür.<sup>625</sup> İmâmu’l-Ḥarameyn el-Cuveynî, *haberler* konusunu işlediği bölümün girişinde “*Haberler Kelâmın kısımlarındandır. O [kelâm] kelâmı- nefsiyi benimseyenlere göre nefiste kaimdir. İbareler onun [zatta kaim olan mananın] tercümanıdır.*” ifadelerini kullanmaktadır.<sup>626</sup>

Yukarıda özetle Zerkeşî’den aktardığımız üzere, Eş‘arîlerin *kelâm-ı nefsi* teorisine bağlı olarak fıkıh uşûlü görüşlerini kelâmî bir perspektif ile şekillendirdiği açık bir şekilde görülmektedir. *Kelâm-ı nefsi* teorisine bağlı olarak Eş‘arîlerin inşa etmeye çalıştıkları yeni uşûl, benimsedikleri fıkıh mezhebinin yerleşik uşûl görüşlerinden farklılık arz etmektedir. Bu durum, fıkıh uşûlünde Eş‘arîler için öncelikli olanın, benimsedikleri kelâmî düşüncenin olduğunu göstermektedir. Eş‘arîlerin yeni bir uşûl inşa etme çabalarını, Eş‘arîliğin önemli teorisyenlerinden Mâlikî mezhebine mensup olan Bâkıllânî *et-Takrib* adlı fıkıh usûlü eserinde şu şekilde dillendirmektedir:

“Biliniz ki- Allâh sizi başarıya ulaştırsın- bir görüşü (mezhebi) benimsemek ancak delil o görüşe götürdüğü zaman gerekli/zorunlu olur, yoksa söz konusu görüşün sahibi o görüşü benimsediği ve kabul ettiği için değil. İşte bundan dolayı, delilleri görüşler üzerine değil de görüşleri deliller üzerine bina etmek gerekir.”<sup>627</sup>

Keza, diğer bir Eş‘arî kelâmcısı ve Şâfi‘î mezhebine mensup olan İmâmu’l-Ḥarameyn el-Cuveynî, Bâkıllânî gibi uşûl konusunda bir mezhebe veya yöntemle bağlı olunmaması gerektiğini ifade etmektedir. İmâmu’l-Ḥarameyn el-Cuveynî’nin *el-Burhân*’da bu konudaki ifadeleri dikkat çekicidir:

<sup>625</sup> Bu görüş için bkz. Şîrâzî, *et-Tabşira*, s. 289.

<sup>626</sup> İmâmu’l-Ḥarameyn el-Cuveynî, *el-Burhân*, I/327.

<sup>627</sup> Bâkıllânî, *et-Takrib*, s.164.

واعلموا - وفقكم الله - أنه إنما يجب أن يقال بالمدّ، لأن الدليل قد دل عليه، لا لأجل أن صاحبه قال به وذهب إليه. فيجب لذلك بناء المذاهب على الأدلة، لا الأدلة عليها.

“Uşûlcü, bir mezhebe dayanmamalı ve sadece bir ekolün savunuculuğuna soyunmamalıdır. Bilakis onun yapması gereken şey, fakîhlerin furû‘u’l-fıkhıhtaki mezhepsel farklılıklarını bir tarafa koyarak [kayıtsız şartsız] mutlak olarak ‘kesinliğin’ peşinde olmasıdır.”<sup>628</sup>

İmâmu’l-Ḥarameyn el-Cuveynî ve Bâkıllânî gibi Eş‘arîler, uşûlcünün belli bir mezhebe kayıtlı olmamalarını isterken elbette ki fıkıh mezhebini kastetmektedirler. Fıkıh uşûlünün furu‘u’l-fıkh mezhepleri ekseninden çıkartılması onların fıkıh usûlünü kelâm ekseninde inşa etme gayretlerini gerçekleştirmek için ilk adımdır. Fıkıh uşûlünün fıkıh mezheplerinin ekseninden çıkartılmasından sonra ise yeni oluşacak uşûl düşüncesinin kelâmî düşünce ile örülmesi kaçınılmaz olacaktır. Kelâmcıların inşa etmeye çalıştıkları kelâmî perstepktiften fıkıh uşûlü anlayışını Mâturidî-Ḥanefî alimi es-Semerkindî (v. 539/1144), şu şekile özetlemektedir:

“Şunu bilesin ki fıkıh uşûlü ve ahkâm ‘ilmi kelâm uşûlü [‘ilminin] bir alt (fer‘) dalıdır. Fer‘ [dayandığı] aşıldan türeyendir. Ondan (aşıldan) türemeyen onun bir parçası (nesli) değildir. Bu alanda (fıkıh uşûlünde) ortaya konan tasnif, musannifin itikadına dayalı olması bir zarurettir. Fıkıh usûlünde ortaya konan tasnifin çoğunluğu ya uşûlde bize muhalif olan ehl-i i‘tizâle ya da furû‘da bize muhalif olan ehl-i ḥadıâe aittir. Bundan dolayı onların eserlerine dayanmak ya aşılma ya da fer‘de hataya düşmeye neden olur. Her iki durumdan (aşılma veya fer‘de hataya düşmekten) kaçınmak hem aklen hem de şer‘an gereklidir. (vâcibdir)”<sup>629</sup>

Kelâmcıların bu çalışmaları, fıkıh uşûlünün, sahip olduğu düşünülen işlevin dışında kelâmî/felsefî düşüncelerin tartışıldığı bir zemine kaymasına neden olmuştur. Sonuç olarak, kelâmcıların fıkıh uşûlü alanında eser yazmaları ile beraber oluşan *tarîkatu’l-mutekellimîn* fıkıh uşûlünü birkaç hususta etkilemiştir. Şöyle ki:

1. Fıkıh uşûlü eserlerine birçok kelâmî tartışma dahil edilmiştir.

<sup>628</sup> İmâmu’l-Ḥarameyn el-Cuveynî, *el-Burhân*, I/696.

وحق الأصولي ألا يعرج على مذهب ولا يلتزم الذب عن مسلک واحد ولكن يجري مسلک القطع غير ملتفت إلى مذاهب الفقهاء في الفروع.

<sup>629</sup> Ebû Bekr ‘Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî (v. 539/1144), *Mizânu’l-Uşûl ft Netâici’l-‘Ukûl*, thk. Muhammed Zekî Abdalberr, Mektebetu Dâri’t-Turââ, Qâhirâ 1997/1418, s. 1-3.

2. Kelâm ile ilişkilendirilen birçok fıkıh uşûlü meselesi kelâmî perspektiften ele alınmıştır.

3. Fıkıh uşûlü eserlerinde kelâmî dil etkili olmuş ve bazı fıkıh uşûlü görüşleri kelâm ilminin terminolojisi ile ele alınmıştır.

4. Fıkıh uşûlünün öncüleri olan faâhîlerin tartışmadığı birçok yeni mesele fıkıh uşûlü eserlerinde tartışılmıştır.

5. Kelâmcılar kelâmî kaygılardan ötürü benimsedikleri fikhî mezhebin uşûl görüşlerine muhalefet etmişlerdir. Bu durum faâhîlerin tepkisine neden olmuştur.

## B. CEDELÎ ETKİ

Cedel kavramı Latince'deki dialectica kavramının karşılığıdır.<sup>630</sup> Yavuz cedel'i istilâhî bir kavram olarak şöyle tanımlamaktadır: *“mantık, felsefe ve ilgili diğer ilimlerde farklı şekillerde tanımlanmıştır. Mantıkta cedel, ‘meşhur olan (meşhurat) ve doğru kabul edilen (müsellemat) öncüllerden oluşmuş kıyâs demektir. Felsefe ve kelâmda farklı tarifleri bulunmakla beraber genellikle bir düşüncedeki çelişkileri tartışarak gösterme sanatı diye tanımlanır.”*<sup>631</sup> İbn Haldûn'a göre cedel farklı ilimlerde kullanılan bir ilim olmadan önce mantık ilminin bölümlerinden bir tanesi olarak değerlendirilmekteydi.<sup>632</sup> İbn Haldûn (v. 808/1406), mantık ilmindeki cedeli *“gereksiz tartışmalara son verip, deliller ile hasmını susturmayı sağlayan ve bunun için hangi delillerin kullanılması gerektiğini gösteren kıyâs”* olarak tanımlamaktadır.<sup>633</sup> İbn Haldûn'un verdiği bilgilerden anlaşıldığı üzere cedel mantık ilminde kullanılan bir kıyâs türüdür. Aristo'dan (v. m. ö. 384) önce dağınık halde bulunan mantık ilmi Aristo ile beraber kendi içinde düzenli bir yapı ile felsefî ilimlerin birincisi ve

<sup>630</sup> Yunus Şevki Yavuz, “Cedel”, *DİA*, İstanbul 1993, VII/208.

<sup>631</sup> Yunus Şevki Yavuz, VII/208.

<sup>632</sup> İbn Haldûn mantık ilminin sekiz bölümden oluştuğunu ve bu bölümlerin beşincisinin *kitâbu'l-cedel* olduğunu söylemektedir. Bkz. İbn Haldûn, II/702-703.

<sup>633</sup> İbn Haldûn, II/703.



mukaddimesi haline gelmiştir.<sup>634</sup> Makdisî, İslâm dünyasında Aristo'nun mantık kitaplarına olan ilginin üç aşamalı olarak gerçekleştiğini, ilkinin filozof-hekimlerin gerçekleştirdiği tercüme hareketi olduğunu, ikincisinin filozof-teologların başlattığı *mihneye* sebep olan hareket olduğunu, üçüncü aşamanın ise dört fıkıh mezhebinin gelişimi ve belirginleşmesi ile son bulan hareketler olduğunu söylemektedir.<sup>635</sup> İslâm dünyasında filozoflar ve kelâmcıların öncülük ettiği cedel ilmine IV./X. yüzyılın ilk yarısından itibaren fakîhler ilgi duymaya başladılar. Özen, fıkıh usûlünün mantık ilmine dayanarak fikhî bir görüşü desteklemeye yarayan bir araç olarak kullanılmasının fikhî mezheplerin ortaya çıktığı IV./X. yüzyıla denk gelmesinin bir tesadüf olmadığını, Aristo mantığının bir bölümünü teşkil eden cedelin İslâm dünyasında felsefeciler ve kelâmcılar tarafından kullanıldığını ve bu metodun fıkha uyarlandığını ifade etmektedir.<sup>636</sup> Makdisî, hukukî diyalektik olarak adlandırdığı cedel ilmine fakîhlerin ilgisini, kendi amaçlarını gerçekleştirmek olarak tespit etmektedir.<sup>637</sup> Fikhî mezheplerin ortaya çıktığı dönemle eş zamanlı olarak fıkıh sahasına aktarılan cedel yöntemi ile fakîhlerin kendi mezhep görüşlerini desteklemek ve savunmak amacıyla olduklarını söylemek mümkündür.<sup>638</sup> Mantık ilminin bir parçası olan cedel ilmi zamanla fıkıh usûlünün

<sup>634</sup> İbn Haldûn, II/702.

<sup>635</sup> Makdisî, mantık eserlerinin İslâm dünyasındaki gelişim seyri ile ilgili şunları söylemektedir: “Cedelin [diyalektik] temelini oluşturan ve ardından münazaranın [tartışma] gelişimini sağlayan mantık eserlerinin tamamı, yani Aristo'nun Analitikler'i, Topika'sı ve Sofistika'sı III./IX. Yüzyılın ikinci yarısında Arapça'ya tercüme edilmiş, üzerinde çalışılmış ve özümsemiştir. Cedel ilmi önce felsefeciler tarafından benimsendi. Filozof Fârâbî (ö. 339/950), özellikle tartışma sanatının gelişimi açısından önemli olan ve bir tartışmada nasıl soru sorulacağı ve sorulara nasıl cevap verileceği konusunun ele alındığı Topika'nın ikinci ve üçüncü kitaplarını şerh etti, sekizinci kitabı hakkında da bir eser yazdı. Kelâmcılar, filozofların yolunu takip etti.” Bkz. Makdisî, *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, s. 173-174.

<sup>636</sup> Şükrü Özen, “İlm-i Hilâf Yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşeu'n-Nazar”, *Makâlât*, 1999, sayı: 2. s. 172.

<sup>637</sup> Makdisî, *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, s.175.

<sup>638</sup> Özen, “III./IX. yüz yılın ikinci yarısında tercümesi tamamlanmış olan Aristo mantığının bir bölümünü teşkil eden ve İslâm dünyasında felsefeciler ve Kelâmcılar tarafından bilinip kullanılmakta olan cedel (topics, diyalektik) metod”unun kimler tarafından fıkha adapte edildiği konusunun tartışmalı olduğunu da aktarmaktadır. Özen insanlara ilk olarak cedel yöntemini öğreten kişinin İbn Sureyc olduğuna dair bilgiyi aktarmakta ancak İbn Sureyc'in bu konuda eser yazmadığının bilinmediğini söylemektedir. Özen, Matûridî'nin fıkıh usûlü alanında kaleme aldığı *Meâhizu's-Sherâi'* adlı eserinin dışında fikhî usûlü meselelerini savunmanın yöntemini gösterdiği *Kitâbu'l-Cedel* adında başka bir eser yazdığının bilindiğine işaret etmekte ve cedel ilmini fıkha uyarlayanın Matûridî olabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir. Bkz: Özen, “İlm-i Hilâf Yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşeu'n-Nazar”, s. 172.

bir parçası haline gelmiştir. Nitekim İbn Haldûn, fıkıh uşûlü ve onunla bağlantılı ilimler kısmında cedel ilmine yer vermektedir.<sup>639</sup>

‘İrâk bölgesinde yaşayan Şâfi‘iler de, buradaki felsefî ve kelâmî hareketlerin etkisinde kalarak cedel ilmine ilgi duymuşlardır. İbn Sureyc fıkıh uşûlü ve mantık ilkelerinden hareketle fıkha uyarlanan cedel ilminin ilk öncülerinden kabul edilmektedir.<sup>640</sup> Nitekim Subkî, İbn Sureyc’in *nazar* (munazara) kapısını açan ve insanlara cedel yöntemini öğreten ilk kişi olduğu bilgisini aktarmaktadır.<sup>641</sup> Şîrâzî’nin belirttiğine göre, fağîhler arasında makbul olan cedel (*el-cedelu’l-ḥâsen/ḥusun*) alanında ilk eser yazan kişi el-Ḳâffâl eş-Şâşî’dir.<sup>642</sup> Şîrâzî, el-Ḳâffâl eş-Şâşî dışında fıkıh uşûlü ve cedel alanında eser kaleme alan Ebû ‘Alî et-Ṭaberî’nin *el-Muḥarrer fi’n-Nazar* adlı eserini mücerret ḥilâf alanında (*el-ḥilâfu’l-mucerred*) yazılan ilk eser olarak nitelemektedir.<sup>643</sup> Bu iki isim dışında ‘İrâklı Şâfi‘ilerden Dârekî’nin *el-Medḥâl fi’l-Cedel* adlı eserinin varlığı bilinmektedir.<sup>644</sup> ‘İrâklı Şâfi‘ilerden İbnu’l-Ḳâşş et-Ṭaberî *Edebu’l-Cedel* adlı eseri kaleme almıştır. Zerkeşî’nin İbnu’l-Ḳâşş’ın *Edebu’l-Cedel* adlı eserinden nakillerde bulunması bu eserin alimler arasında bilinen bir eser olduğunu göstermektedir.<sup>645</sup>

‘İrâklı Şâfi‘ilerin cedel ilmine olan ilgileri, yazdıkları fıkıh uşûlü eserlerinde etkisini göstermiştir. Bu etki açık bir şekilde Ebû Bekr el-Ḥaffâf’ın *el-Ḥişâl* adlı eserinde de görülmektedir. Ebû Bekr el-Ḥaffâf, *el-Ḥişâl* adlı furû‘u’l-fıkıh alanında kaleme aldığı eserinin

<sup>639</sup> İbn Haldûn, cedel konusunda iki farklı yöntemle şu ifadeler ile temas etmektedir: “Cedel konusunda iki metod vardır. Birincisi Pezdevî’nin metodu olup, (Kur’ân ve Sünnet) nassları, icma ve istidlal gibi şer‘î kaynaklardan delil getirmeye dayanır. İkincisi ise Âmidî’nin [‘Amidî] metodu olup, hangi ilimden olursa olsun her türlü delil getirmeye açıktır. Bunda daha çok akıl yürütme vardır. Bu bir taraftan güzel olmakla birlikte, diğer taraftan da çok fazla demogoji yapılır. Bunun mantıkî bir bakış açısı olduğu kabul edilirse, daha çok demogojik ve safsata niteliğindeki kıyâslara benzediği görülür. Ancak burada delillerin ve kıyâsın özgün şekilleri korunur ve delil getirme gerektiği gibi en güzel şekilde yapılır.” Bkz. İbn Haldûn, II/637.

<sup>640</sup> Özen, “İbn Sureyc, Ebü’l-Abbas”, XX/364.

<sup>641</sup> Subkî, *Ṭabaḳât*, III/22.

<sup>642</sup> Şîrâzî, *Ṭabaḳât*, s.112. أول من صنف الجدل الحسن من الفقهاء

<sup>643</sup> Şîrâzî, *Ṭabaḳât*, s. 115

<sup>644</sup> Özen, “İlm-i Hilâf Yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşei’n-Nazar”, s.173.

<sup>645</sup> Zerkesî, *el-Baḥr*, I/196; II/28.

mukaddimesinde uşûlden bir parçayı ele alacağını belirtmektedir.<sup>646</sup> O, cedel ilmine ilişkin düşüncelerine de uşûl ilminden bir parça olarak niteldiği muqaddime kısmında yer vermektedir.<sup>647</sup> Onun bu tavrı cedel ilminin fıkıh uşûlünün bir parçası olduğu düşüncesinin erken dönemlerde inşa edildiğini göstermektedir. O, cedel ilmi ve onun hükümlerini işlediği kısımda munazarada bulunan kişide bulunması gereken yedi özellik arasında *Kitâb* ve *sünnetin* yollarını (tarîk), *icmâ*'ın yolunu, *kıyâs*lar ve *'ibretlerin*<sup>648</sup> yollarını bilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu bilgiler cedel ilminin fıkıh uşûlüne nasıl uyarlandığını da göstermektedir.<sup>649</sup> el-Ḥatîb el-Bağdâdî'nin İbnu'l-Kâşş et-Ṭaberî'nin *aşılı*ları yediye ayırdığını belirterek bu *aşılı*ları munazarada bulunanların bilmesi gerektiğini belirtmedir. Muhtemelen el-Ḥatîb el-Bağdâdî bu bilgiyi, İbnu'l-Kâşş'ın *Edebu'l-Cedel* adlı eserinden aktarmıştır. el-Ḥatîb el-Bağdâdî'nin İbnu'l-Kâşş et-Ṭaberî'den yaptığı alıntı şudur:

“*Aşılı*lar yedi tanedir: *hiss* (duygu), *'akıl*, *Kitâb* ve *sünneti* bilme, *icmâ*', *luğat* ve *'ibret* (*kıyâs*). Munazaracıların bunların hepsini bilmesi gerekir. *Hissler* da beş tanedir: duyma, görme, tatma, koklama ve dokunma. *'Akıl* ise iki kısımdır: *ğariziyye* (içgüdüsel/tabii) ve *mustecleb* (sonradan elde edilmiş). *Kitâb* ve *sünnet* iki harftir: *mucmel* ve *mufesser*. *Sünnetin* yolları ikidir: *mutevâtir* ve *âhâd*. *İcmâ*' iki kısımdır: *Ümmetin icmâ*'ı ve *'âlimlerin icmâ*'ı (*icmâ*'u'l-*hucce*). *Luğat* ise iki kısımdır: *mecâz* ve *haşîkât*. *'İbret* iki kısımdır. *Aşılın* manasında olanı alimin bilmemesinde mazereti söz konusu olmadığı [birinci kısım]'dır. İkincisi ise birçok kısma ayrılır. *Hissi* inkar eden kendini inkar eder. *'Akıl* inkar eden onun yaratıcısını inkar eder. Kur'ân'ın *'umûmunu* (genelini) inkar eden onun hikmetini inkar eder. *Haber-i vâhidî* inkar eden şerî'âtı inkar eder. *Ümmetin icmâ*'ını inkar eden onun nebisini inkar eder.

<sup>646</sup> Ḥaffâf, vr. 1a.

<sup>647</sup> Ḥaffâf, vr. 3b.

<sup>648</sup> Zerkeşî, el-Ḥâdî Ebû Bekr el-Bâkıllânî'nin *et-Takrib* adlı eserinde yaptığı alıntıda onun *el-İ'tibâr* kelimesinin lüğat ehlinin ittifakına göre bir şeyi başka bir şey ile temsil etmek, ondan ders/ibret almak, temsilin hükmünü o şeyde icra etmek ve hüküm bakımından o iki şeyi eşitlemek anlamına geldiğini söylediğini belirterek *'ibret* kelimesinin *kıyâs* ile eş anlamlı kullanıldığı yorumunu yapmaktadır. Bu yorum için bkz. Zerkeşî, *el-Baḥr*, VII/29.

<sup>649</sup> Ḥaffâf, vr. 3b.

*Luğatı* inkar eden iletişim kuramaz. Çünkü bir adlandırmaya konu olan şeylere/nesnelere kullanılan kelimeler özeldir/ayırddedicidir (*simâton*). ‘*İbreti (kıyâsı)* inkar eden babasını ve annesini inkar eder.”<sup>650</sup>

İbnu’l-Kâss et-Taberî’nin munazarada bulunanların Şer’î deliller olan *Kitâb, sünnet, icmâ’* ve *kıyâsı* (ibret) bilmeleri gerektiğini belirtmesi fakihlerin cedel ilmi ile fıkıh uşûlü arasında şer’î deliller üzerinden ilişki kurduklarını göstermektedir. Ancak bu ilişki Şâfi’î’nin fıkıh uşûlü için çizdiği rotanın sapmasına zemin hazırlamıştır. İbnu’l-Kâss et-Taberî’nin *aşılı*ları yedi kısma ayırması, Şâfi’î’nin *aşıl* teorisine aykırı olduğu açıktır.<sup>651</sup> Daha önce değindiğimiz üzere *Kitâb, sünnet, icmâ’* ve *kıyâstan* oluşan Şâfi’î’nin *aşıl* teorisi onun düşüncesinin temelini oluşturmaktadır.<sup>652</sup> Bundan dolayı *aşılı*lardaki farklılaşma temelde fıkıh uşûlü perspektifinin farklı yönde seyrettiğini göstermektedir. Ancak sorun sadece esastaki farklılaşma değildir. Diğer bir husus ‘Irâklı ilk Şâfi’îlerin cedele ilgi duymaları fıkıh uşûl meselelerinin cedel ilmini kökeni olan, mantıkî, kelâmî ve felsefî bakış açısıyla işlenmesini sağlamıştır. Bu bakış açısı fıkıh uşûlü meselelerin işlenmesinde farklı görüşlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Zerkeşi’nin İbnu’l-Kâşş et-Taberî’nin *Edebu’l-Cedel* adlı eserinden alıntılıdığı ve aşağıda nakledeceğimiz pasaj fıkıh uşûlü meselelerine yaklaşımdaki farklı bakış açısını yansıtmaları bakımından önemlidir. Şöyle ki:

“*Akla* göre eşyalar üç kısma ayrılmaktadır: ‘*Aklın* zorunlu kıldığı kısım, ‘*aklın* reddettiği (olumsuzladığı) kısım, ‘*aklın* câiz kıldığı ve tersini caiz kıldığı kısım. ‘*Aklın* zorunlu kıldığı yaratıcının bilinmesi ve nimeti verene şükretmenin vâcib olmasıdır. Dedi ki: İlk iki kısmı (‘*Aklın* zorunlu kıldığı ve

<sup>650</sup> el-Hatîb el-Bagdâdî, *Kitâbu’l-Fakîh ve’l-Mutefakkih*, thk. Ebû ‘Abdurrahmân ‘Âdil b. Yûsuf el-‘Garâzî, Dârü İbn Cevzî, Riyâd 1996/1417, II/36-37.

قال أبي: أبو العباس: أحمد بن أبي أحمد، المعروف بابن القاص: "الأصول سبعة: الجسد، والعقل، ومعرفة الكتاب والسنة، والإجماع، واللغة، والعبرة، فلا بد للمتتالين من معرفة جمل ذلك، فالحواس خمسة: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس والعقل: على ضربين: فغريبي، ومستجلب، والكتاب والسنة على حرفين، فجملة مفسر، وطريق السنة على ضربين: فمتواتر وأحادي، والإجماع على ضربين: فإجماع الأمة، وإجماع الحجة، واللغة على ضربين: فمجاز، وحقيقة، والعبرة على بجليه، والناهي: ذات وجود وشعب، فمن أنكر بيته الجسد، أنكر نفسه، ومن أنكر العقل أنكر صانعه، ومن أنكر عموم ضربين، فأحدهما: في معنى الأصل لا يعدد عالم القرآن أنكر حكمته، ومن أنكر خبر الأحادي أنكر الشريعة، ومن أنكر إجماع الأمة أنكر نبيه، ومن أنكر اللغة أسقطت معاوخته، لأن اللغات للمسميات سمات، ومن أنكر العبرة أنكر آباء وأمه

<sup>651</sup> Sem‘ânî ve Zerkeşi, İbnu’l-Kâşş et-Taberî’nin *Kitâb, sünnet, icmâ’* ve *kıyâs* dışında *aşılı*ları yedi kısma ayırmasını eleştirmektedirler. Bkz: Sem‘ânî, I/14; Zerkeşi, *el-Bahr*, I/28.

<sup>652</sup> Tez metni, s. 31-34.

reddettiği) kısım şerî'at gelmeden önce de geldikten sonra da Allâh, 'akıl sahiplerine hüccet kılmıştır. Sem' ancak (bu kısımlara) uygun olarak varit olur."<sup>653</sup>

'Irâklı Şâfi'îlerin kelâm-cedel dolayısıyla felsefî ilimler ile ilgilenmeleri fıkıh uşûlü meselelerine farklı bir bakış açısı getirmelerini sağlamıştır. İbnü'l-Kâşş'ın esasen kelâmî bir ayırım olan hükümlerin aklen *vâcib*, *câiz* ve *mumteni*' olmasına ilişkin ayırımı üzerinden ilahi bildirimde de bu akli sınıflamaya göre olacağını bildirmesi aklın şerî'attaki belirleyici etkisini göstermektedir. İbn'ul-Kâşş bu düşüncesini cedel ilminde kaleme aldığı eserde dile getirmektedir. İlahî bildirimde aklî ölçütlerle sınırlanması sadece ona özgü bir düşünce değildir. Haffâf *el-Hişâl* adlı eserinde helâller ve haramlara delalet eden iki şeyden birinin 'akıl diğeri ise *sem*' olduğunu bildirmektedir. O, 'aklın da *vâcib*, *mucevvez (câiz)* ve *mumteni*' olarak üç kısma ayrıldığını ifade etmektedir.<sup>654</sup> Buna göre, helâl ve haramlarda *sem*' ile beraber akıl da belirleyicidir. 'Irâklı Şâfi'îlerin kelâm ve felsefe tartışmalarının yoğun olarak yapıldığı bir bölgede yaşamalarından dolayı farklı görüşler benimsedikleri anlaşılmaktadır.

Şâfi'î mezhebinde Iraklı Şâfi'îlerin öncülük ettiği cedel ilminin fıkıh uşûlüne uyarlanması farklı bölgelerdeki Şâfi'îlerin çalışmalarına yansımıştır. Sonraki fakihlerin kaleme aldığı cedel türü eserlere bakıldığında zaman, bu eserlerde fıkıh uşûlüne has meselelerin tartışılması bu ilmin fıkıh uşûlüne uyarlandığını göstermektedir. Nitekim cedel alanında eser yazan fakihlerden olan Şîrâzî, *el-Me'ûne fi'l-Cedel* adlı eserinin başında fakihlerin delillere yapılan itirazları ve bu itirazlara verilmesi gereken cevapları bilme ihtiyacından dolayı geniş bir şekilde *el-Mulahhas fi'l-Cedel* adında bir eser yazdığını, bu esere muqaddime niteliğinde olması için *el-Me'ûne fi'l-Cedel*'i kaleme aldığını belirtmektedir.<sup>655</sup> O, bu eserinde *aşl (Kitâb, sünnet, icmâ')*, *ma'kûlu'l-aşl (fehva'l-heitâb, delîlu'l-heitâb, ma'na'l-heitâb/kıyâs)* ve

<sup>653</sup> Zerkeşî, *Bahr*, I/196.

<sup>654</sup> Haffâf, vr. 1a.

<sup>655</sup> Şîrâzî, *el-Me'ûne*, s. 26.

*istişhâbu'l-hâl* olarak üçe ayırdığı şer'î delilleri, bunlara yönelik itirazları ve cevapları ele almaktadır.<sup>656</sup> Cedel alanında yazılan eserlerin muteahhir dönemde yazılan fıkıh uşûlü eserlerinin kaynaklarını teşkil etmesi cedel ilminin fakîhlerin eli ile fıkha idrâc edildiğini göstermektedir. Ebu'l-Huseyn es-Suheyfî'nin (v. V./XI. yüzyılların başı) *Edebu'l-Cedel*'i<sup>657</sup>, Ebû Manşûr el-Bağdâdî'nin *İyâru'l-Cedel/Nazar*<sup>658</sup>, Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin *el-Mulahhas fi'l-Cedel*'i<sup>659</sup>, Ebu'l-Huseyn el-Cellâl'in *Âdâbu'l-Cedel*'i<sup>660</sup> müteahhirun dönemi fıkıh uşûlü eserlerinde sıklıkla referans gösterilen ve alıntı yapılan eserler arasındadır. 'İrâklı Şâfi'îlerin cedel alanındaki çalışmalarından sonra Hürâsân Şâfi'î fakîhlerinden Ebû İshâk el-İsferâyînî<sup>661</sup> ve Ebû Manşûr el-Bağdâdî cedel alanında<sup>662</sup> eserler kaleme almışlardır. Klasik dönem Şâfi'îlerinden ise Şîrâzî, Cuveynî ve Gazâlî cedel alanında birçok eser kaleme almışlardır.<sup>663</sup>

### III. 'İRÂKLI ŞÂFİ'ÎLERİN UŞÛL ÇALIŞMALARI

#### A. METİNLER

'İrâk Şâfi'î fıkıh usûlünün gelişimini iki ana evreye ayırmak mümkündür. Birinci evre fıkıh uşûlü konularının muhtaşar düzeyde ele alınmasıdır. Bundan dolayı birinci evreyi muhtaşarlar dönemi olarak adlandırmak mümkündür. İkinci evre ise şerhler evresidir. Bu

<sup>656</sup> Şîrâzî, *el-Me'ûne*, s. 26-65.

<sup>657</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, III/371; IV/450; V/137.

<sup>658</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, I/53; VI/506; Subkî, I/23

<sup>659</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, VII/344; Subkî, I/233.

<sup>660</sup> Subkî, *Raf'u'l-Hâcib*, I/232.

<sup>661</sup> Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi "İsferâyînî, Ebû İshâk" maddesinin yazarı Salih Sabri Yavuz, Kayseri Raşit Efendi Kütüphanesinde İsferâyînî adına *Şerhu Edebi'l-Cedel* adı ile bir eserin kayıtlı olduğunu belirtmektedir. Bu yazma üzerinde yaptığımız araştırmaların neticesi, bu eserin adına kayıtlı olduğu Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye ait olmadığıdır. Bu eser, Taşkoprî-zade'nin *Âdâbu'l-Baḥs ve'l-Munâzâra* alanında kaleme aldığı muhtaşar düzeydeki risalesinin şerhidir. Çünkü müellif yazmanın ilk varakında *İlmu'l-Munâzâra ve'l-Âdâb* alanında özet şeklinde yazdıklarını şerh etmek istediğini belirtmektedir. Onun şerh ettiği metin Taşkoprî-zâde'ye ait *Risâletu'l-Âdâb fi'l-İlmi Âdabi'l-Baḥs ve'l-Munâzâra* adlı eserdir. Karşılaştıma için bkz. Ebû İshâk Ruknuddîn İbrâhîm b. Muḥammed b. İbrâhîm el-İsferâyînî (v. 418/1027), *Edebu'l-Cedel*, Kayseri Raşit Efendi Kütüphanesi, 9329/2; Ebu'l-Hayr 'İsâmuddîn Ahmed Efendî Taşkoprî-zâde Ahmed Efendî (v. 968/1561), *Risâletu'l-Âdâb fi'l-İlmi Âdabi'l-Baḥs ve'l-Munâzâra*, Dâru'z-Zâhiriyye, Kuveyt, 2012; Salih Sabri Yavuz, "İsferâyînî, Ebû İshâk" *DİA*, İstanbul 2000, XXII/515-513

<sup>662</sup> Zerkeşî, onun *İyâru'l-Cedel/İyâru'n-Nazar* adlı eserinden alıntı yapmaktadır. Bu alıntı için bkz. Zerkeşî, *el-Bahr*, II/53; VI/506.

<sup>663</sup> Şîrâzî, *el-Me'ûne fi'l-Cedel*, thk. 'Alî Abdul'azîz el-'Umeyrînî, Cem'iyetu İhyâi't-Turâîi'l-İslâmî, Kuveyt, 1987/1407; İmâmü'l-Harameyn el-Cuveynî, *el-Kâfiye fi'l-Cedel*, thk. Hâfîl Manşûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1999/1420.

evrede *er-Risâle*'ye yazılan ilk şerhler ortaya çıkmıştır. Bu iki dönemi mahdut tarihsel kesitler olarak birbirinden ayırmak zordur. Çünkü ilk şerhlerin yazıldığı dönemde ve sonrasında da muhtaşar standartta eserler kaleme alınmıştır. Ancak konunun daha iyi anlaşılabilmesi için bu şekilde sınıflamayı uygun gördük.

'Irâk'taki Şâfi'î fıkıh uşûlünün ilk evresini muhtaşarlar dönemi olarak adlandırmamızın nedeni bu dönemde birçok muhtaşar furû' çalışması ile beraber fıkıh uşûlünün de ihtişar edilmesidir. 'Irâk bölgesine "yeni Şâfi'îliğin/cedid eserlerin" taşınması ile beraber 'Irâk bölgesi Şâfi'î'nin geriye bıraktığı büyük bir fikhî edebiyat ile tanışmıştır. Şâfi'î'den yaklaşık olarak yarım asır sonra Şâfi'î'nin eserleri ile tanışan 'Irâklı Şâfi'îler bu eserler üzerinden muhtaşar çalışmalar yapmışlardır. Bu muhtaşar çalışmalar arasında İbn Sureyc'in *el-Veğâi' li Menûsi's-Şerâi'*<sup>664</sup> ve *Kitâbu Muhtaşari'l-Fıkh*<sup>665</sup> adlı eserlerini ilk olarak zikretmek gerekir. İbn Sureyc'in bu iki eserinden *el-Veğâi'* günümüze ulaşmıştır. İbn Sureyc, bu eserinin sonunda fıkıh uşûlü konularını ihtilâflardan ve tartışmalardan uzak bir üslup ile muhtaşar düzeyde ele almaktadır. İbn Sureyc'in bu eserdeki uşûl düşüncesini, çalışmamızın ilerleyen sayfalarında ayrıntılı bir şekilde ele alacağız.<sup>666</sup> İbn Sureyc'in sadece fıkıh uşûlü konularını ele almakla yetinmeyip aynı zamanda mezhebin muhaliflere karşı savunulması konusunda da ön plana çıktığı görülmektedir.<sup>667</sup> İbn Sureyc'in Dâvûd ez-Zâhirî ve oğluyla munazaralar yaptığı özellikle Dâvûd' ez-Zâhirî'nin oğluyla yaptığı tartışmaların meşhur olduğu söylenmektedir.<sup>668</sup> Kaynaklar bu munazaralardan bir kısmını zikretmektedir.<sup>669</sup> Kaynakların aktardığı kadarı ile bu munazaralar uşûl içeriklidir. Bu tartışmaların, Şâfi'î'nin ortaya koyduğu uşûlü eleştirme ve savunma etrafında özellikle *kıyâsın* hücciyeti üzerinde

<sup>664</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, V/62.

<sup>665</sup> İbnu'n-Nedîm, s. 263.

<sup>666</sup> Tez metni, s. 121-132.

<sup>667</sup> Yâfi'î, II/184.

<sup>668</sup> Subkî, *Tabakât*, III/23-26.

<sup>669</sup> Subkî, *Tabakât*, III/23-26.

yoğunlaştığı anlaşılmaktadır.<sup>670</sup> Kaynaklarda İbn Sureyc'e nisbet edilen *er-Redd 'alâ Dâvûd fi İnkârîhi'l-Kıyâs*<sup>671</sup> ve *Kitâbu'r-Redd 'alâ İbn Ebî Dâvûd fi'l-Kıyâs*<sup>672</sup> adlı iki eserin varlığından hareketle İbn Sureyc ile Dâvûdî ailesi arasında cerayan eden tartışmaların ana noktasını *kıyâsın hücciyeti* konusunun oluşturduğunu söylemek gerekir. Subkî, İbn Sureyc'in Dâvûd b. 'Alî'nin Şâfi'î'ye itiraz ettiği meselere dair yazdığı "çok nefis" bir reddiyesinin bulunduğunu aktarması, İbn Sureyc'in, Dâvûdî ailesi tarafından yoğun eleştirilere maruz kalan Şâfi'î'yi savunma çabasında olduğunu göstermektedir.<sup>673</sup> İbn Sureyc, sadece Dâvûdî ailesi ile değil 'Irâklî Hânefi çevreler ile de tartışmalarda bulunmuştur. İbn Sureyc'e *Kitâbu'r-Redd 'alâ 'İsâ b. Ebân, Kitâbu'r-Redd 'alâ Muhammed b. el-Hasen*<sup>674</sup> adında Hânefi çevrelere reddiye niteliğinde olan iki eser nisbet edilmektedir. Şâfi'îliğin, Mısır'dan, Hânefilîğin yoğun bulunduğu 'Irâk'a geçişinde Hânefi çevreler ile etkileşim içinde olduğu görülmektedir.

İbnu'l-Kâşş'ın *et-Telhîs* adlı furû'u'l-fıkıh alanında kaleme aldığı ve günümüze ulaşan eserinin mukaddimesinde usûl konularına değinmektedir.<sup>675</sup> Bu bölüm, sonraki usûl alimleri tarafından referans gösterilmektedir.<sup>676</sup> Zerkeşî, fıkıh usûlü eserine kaynaklık eden eserler arasında İbnu'l-Kâşş'a ait *Riyâdu'l-Mute'allimîn* adlı eseri zikretmektedir.<sup>677</sup> Günümüze ulaşıp ulaşmadığı konusunda kesin bilgiye sahip olmadığımız bu eserin Zerkeşî'nin yaşadığı döneme kadar mütedavil bir eser olduğunu söylemek mümkündür.

<sup>670</sup> Subkî, *Tabakât*, I/23-26.

<sup>671</sup> Zerkeşî, *el-Baḥr*, I/8.

<sup>672</sup> Subkî, İbn Sureyc'in birçok eseri olmasına rağmen söz konusu eserlerden çok azına vakıf olduğunu belirtmekte ve bunlar arasında zikrettiği birkaç eserden ilki, *Kitâbu'r-Redd 'alâ İbn Ebî Dâvûd fi'l-Kıyâs* adlı eserdir. Bkz. Subkî, *Tabakât*, III/23.

<sup>673</sup> İbnu'n-Nedîm, s. 263.

<sup>674</sup> İbnu'n-Nedîm, s. 263.

<sup>675</sup> İbnu'l-Kâşş et-Ṭaberî *et-Telhîs*, s. 73-75.

<sup>676</sup> Zerkeşî, *el-Baḥr*, III/335-336.

<sup>677</sup> Zerkeşî, *el-Baḥr*, I/7-8.



Furû' u'l-fıkh eserinde fıkh uşûlünü muhtasar düzeyde ele alan Şâfi'î alimlerinden bir diğeri de Ebû Bekr el-Ĥaffâf'tır. Tespit edebildiğimiz kadarı ile Ebû Bekr el-Ĥaffâf'a nisbet edilen tek eser *el-Aksâm ve'l-Ĥişâl* adlı eserdir.<sup>678</sup>

'İrâklı Şâfi'îlerden Eş'arî'nin uşûl düşüncesini, takipçilerinden İbn Fûrak toplu olarak aktarmaktadır.<sup>679</sup>

İbn Sureyc'in öğrencileri de 'İrâk'ta Şâfi'î fıkh uşûlünün gelişimine katkıda bulunmuşlardır. Bu dönemde fıkh uşûlünde eser kaleme alanlar arasında İbn Ebî Hurayra<sup>680</sup>, İbnu'l-Kaţţân el-Bağdâdî<sup>681</sup>, Ebû İshâk el-Mervezî ve Ebû Bekr el-Fârisî'nin ismi ön plana çıkmaktadır.

Kaynaklar Ebû İshâk el-Mervezî'ye (v. 340/951) *Kitâbu'l-Ĥuşûş ve'l-'Umûm*<sup>682</sup>, *el-Fuşûl fi Ma'rifeti'l-Uşûl*<sup>683</sup>, *Kitâbu'n-Nâsih*<sup>684</sup> adında üç usûl eseri nispet etmektedirler. Bu dönemde usûl yazımına katkıda bulunanlardan biri de İbn Berhân olarak bilinen Ebû Bekr el-Fârisî'dir.<sup>685</sup> İbn Berhân'a ait "*el-Usûl, Kitâbu'l-Ĥilâf, Kitâbu'l-İcmâ'* adlı eserler vardır.<sup>686</sup> 'Abbâdî, İbn Berhân'ın *icmâ'* alanında yazdığı eserinden uşûlî tartışmalar nakletmektedir.<sup>687</sup> Bağdâdli İsmâ'îl Paşa ise ona *ez-Zahîre fi Uşûli'l-Fıkh* adlı bir eser nispet etmektedir.<sup>688</sup>

<sup>678</sup> Ĥaffâf, *el-Aksâm ve'l-Ĥişâl*, Dublin, Chester Beatty Library, nr: 5115.

<sup>679</sup> İbn Fûrak, *Maĥâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Ĥasen el-Eş'arî İmâm Ehli's-Sunne*, thk. Aĥmed 'Abdurrahîm es-Sâiyih, Mektebetü's-æekâfeti'd-Diniyye, Kâhirâ 2005/1425, s. 198-210.

<sup>680</sup> Zerkeşî, fıkh uşûlü eserine kaynaklık eden eserler arasında İbn Ebî Hurayra'nın kitabına yer vermektedir. Bu kitap için bkz. Zerkeşî, *Bahr*, I/8.

<sup>681</sup> İbn Sureyc'in öğrencilerinden İbnu'l-Kaţţân el-Bağdâdî fıkh uşûlünde eserler kaleme almıştır. Zerkeşî kendi fıkh uşûlü eserine kaynaklık eden eserler arasında onun kitabına yer vermektedir. Bu kitap için bkz. Zerkeşî, *el-Bahr*, I/8; İbn Kâdî Şuhbe, I/125.

<sup>682</sup> İbnu'n-Nedîm, s. 262; İsmâ'îl b. Muĥammed Emîn b. Mîr Suleymân el-Bâbânî el-Bağdâdî (v. 1338/1920), *Hediyyetu'l-'Arifin Esmâu'l-Muellifin ve Ââaru'l-Muşannifin*, Dâru İhyâi't-Turââi'l-'Arabî, Beyrût (ty.), I/6.

<sup>683</sup> İbnu'n-Nedîm, s. 262.

<sup>684</sup> Zerkeşî, *Bahr*, V/26.

<sup>685</sup> Tam adı, Ebû Bekr Ahmed b. el-Ĥuseyn b. Sehl el-Fârisî, hayatı için bkz. Subkî, *Ĥabaĥât*, II/184-187.

<sup>686</sup> 'Abbâdî, s. 45.

<sup>687</sup> 'Abbâdî, s. 45.

<sup>688</sup> Bağdâdli İsmâ'îl Paşa, I/65.

Zerkeşî, fıkıh uşûlü eserine kaynaklık eden eserler arasında ‘İrâk’ta yaşayan Ebu’l-Kâsım İbn Kacc’ın (v. 405/961) fıkıh uşûlü eserine de yer vermektedir.<sup>689</sup>

Subkî, Ebû Hâmîd el-Merverrûzî’nin *el-Câmi’i* adlı eserinin uşûl ve furû‘ konularını kapsadığı için herkesin takdirine şayan olduğu ve bu eserin müşkil meseleleri çözmek için Şâfi’î aşahâbının dayanaklarından biri olduğu değerlendirmesini aktarmaktadır.<sup>690</sup> Subkî’nin bu aktarımından onun bu eserinin hem uşûl hem de furû‘ konularını içeren bir eser olduğu yorumunu yapmak gerekmektedir. İbnu’n-Nedîm ise, el-Merverrûzî’ye *el-İşrâf fi Uşûli’-Fıkh* adlı eseri nispet etmektedir.<sup>691</sup>

‘İrâk Şâfi’î ekolünün kurucusu/öncüsü olarak kabul edilen Ebû Hâmîd el-İsferâyînî de fıkıh uşûlü alanında eserler yazmıştır. İbn Kâdî Şuhbe, Ebû Hâmîd el-İsferâyînî’nin fıkıh uşûlünde bir eser kaleme aldığı bilgisini vermektedir.<sup>692</sup> Subkî de, fıkıh uşûlü eserine kaynaklık eden eserler arasında Ebû Hâmîd el-İsferâyînî’in *et-Ta’lika* adlı eserini zikretmektedir.<sup>693</sup> Şîrâzî, fıkıh uşûlü alanında Ebû Hâmîd el-İsferâyînî’den başkalarının *ta’likte* bulunduğunu aktarmaktadır.<sup>694</sup>

Şîrâzî, el-Kâdî Ebu’t-Tayyib et-Taberî’nin hilâf, cedel, uşûl ve mezhepte benzersiz eserler yazdığını belirtmektedir.<sup>695</sup> Zerkeşî ise, fıkıh uşûlü eserine kaynaklık eden eserler arasında Ebu’t-Tayyib et-Taberî’nin *Şerhu’l-Kifâye ve’l-Cedel* adlı eserini zikretmektedir.<sup>696</sup> Subkî ise bu eseri, *Şerhu’l-Kifâye* adı ile zikretmektedir.<sup>697</sup>

<sup>689</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, I/9.

<sup>690</sup> Subkî, *Tabakât*, III/12-13.

<sup>691</sup> İbnu’n-Nedîm, s. 264.

<sup>692</sup> İbn Kâdî Şuhbe, I/173.

<sup>693</sup> Subkî, *Rafu’l-Hâcib*, I/231.

<sup>694</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 124.

<sup>695</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 128.

<sup>696</sup> Zerkeşî, *Tabakât*, I/10.

<sup>697</sup> Subkî, *Rafu’l-Hâcib*, I/232.

Şîrâzî, fakîh ve uşûlî olarak tanıttığı hocası Ebû Ahmed İbn Râmîn el-Bağdâdî'nin<sup>698</sup> (v. 430/1039) uşûlde güzel eserlerinin olduğunu belirtmektedir.<sup>699</sup> Bağdâdlı İsmâ'îl Paşa (v. 1338/1920), ona [el-] *Fusûl fi'l-Uşûl* adlı eseri nispet etmektedir.<sup>700</sup>

Şîrâzî'nin, uşûlî ve fakîh olarak tanıttığı Suleym er-Râzî'nin fıkıh uşûlü alanında yazdığı eserini Zerkeşî *et-Taqrîb fi'l-Uşûl* adı ile zikretmektedir.<sup>701</sup> Zerkeşî onun bu eserinden birçok alıntı yapmaktadır.<sup>702</sup> Keza, Subkî de fıkıh uşûlü eserine kaynaklık eden eserler arasında Suleym er-Râzî'nin eserini *et-Taqrîb* adı ile vermektedir.<sup>703</sup>

'İrâklî usûl yazarlarından biri de Şaymerî'dir. İbnu's-Şalâh, Şaymerî'ye<sup>704</sup> ait *el-Kıyâs ve'l-İlel* ve *el-Kifâye* adlı eserleri zikretmektedir.<sup>705</sup> İbnu's-Şalâh, el-Kâdî Ebû Bekr el-Beydâvî el-Fârisî'nin (v. 468/1075), *el-İrşâd* adında Şaymerî'ye ait *el-Kifâye*'yi şerh ettiğini belirtmektedir.<sup>706</sup> Zerkeşî'nin “*Saymerî Şerhu'l-Kifâye'de şöyle dedi*” ifadesi ile aktardığı görüşler, aynı zamanda kendisine ait bir şerh çalışmasının olduğunu göstermektedir.<sup>707</sup> İbn Kâdî Şuhbe de Şaymerî'ye ait *el-Kifâye* eserinin muhtaşar bir eser olduğunu, *el-Kifâye*'nin şerhi olan *el-İrşâd* eserinin ise, bir cilt olduğunu söyledikten sonra İbnu's-Şalâh'ın *el-İrşâd* eserini el-Kâdî Ebû Bekr el-Beydâvî'ye nisbetinin sorunlu olduğuna değinmektedir.<sup>708</sup> Kâtib Çelebî (v. 1067/1657), ise, Şaymerî'ye ait bu eseri *el-Kifâye fi'l-Kıyâs* adı ile zikretmekte ve

<sup>698</sup> Ebû Muhammed 'Abdulvehhâb b. Muhammed b. 'Umer b. Râmîn el-Bağdâdî (v. 430/1039), ed-Dârekî ve Ebu'l-Hasen b. Hayrân'dan ders almıştır. Başra'da yaşamış ve vefat edene kadar orada ders vermiştir. Hayatı için bkz. İbn Kâdî Şuhbe, I/213; Bağdâdlı İsmâ'îl Paşa, I/637.

<sup>699</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s.125.

<sup>700</sup> Bağdâdlı İsmâ'îl Paşa, I/637.

<sup>701</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s.125; Zerkeşî, *el-Bahr*, I/9-10.

<sup>702</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, I/298; 307; 314; V/154; V/182.

<sup>703</sup> Subkî, *Rafu'l-Hâcib*, I/232.

<sup>704</sup> Şaymerî hakkında ulaşabildiğimiz ilk bibliyografik bilgileri aktaran Şîrâzî, Şaymerî'nin Başra'da kaldığını Ebû Hâmid el-Merverrûzî'nin meclislerine katıldığını ve el-Merverrûzî'nin öğrencisi (*şâhib*) Ebu'l-Feyyâd'dan fıkıh eğitimi aldığını söylemektedir. Şîrâzî, ayrıca kendi hocası Ebû Ahmed İbn Râmîn gibi birçok kişinin Şaymerî'den ilim almak için farklı beldelerden onun yanına gittiklerini belirtmektedir. Şîrâzî, Şaymerî'nin güzel eserler ortaya koyduğunu ve mezhebi hâfiz olduğunu da söylemektedir. Hayatı için bkz. Şîrâzî, *Tabakât*, s. 125.

<sup>705</sup> İbnu's-Şalâh hicrî 387 tarihinin kayıtlı olduğu *el-Kifâye* adlı eserinin sonunda bu eserin Vasit'ta Şaymerî'nin yanında okunduğuna dair bir yazı gördüğünü bilgisini vermektedir. Bu bilgi için bkz. İbnu's-Şalâh, II/575.

<sup>706</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. el-'Abbâs eş-Şâfi'î (v. 468), hayatı için bkz. İbnu's-Şalâh, I/91-92.

<sup>707</sup> Zerkeşî, *Bahr*, II/22.

<sup>708</sup> İbn Kâdî Şuhbe, I/185.

kendisinin bu esere *el-İrşâd* adı ile bir ciltlik şerh çalışması yaptığını söylemektedir.<sup>709</sup> *el-Kifâye* ve onun şerhi olan *el-İrşâd*'ın *kıyâs* alanında yazılan teorik bir eser olma ihtimali yanında *kıyâs* örneklerini içeren bir furû‘ eseri olma ihtimali de söz konusudur.

## B. ŞERHLER

### 1. Ebû Bekr es-Şayrafi'nin *er-Risâle* Şerhi

Ebû Bekr es-Şayrafi<sup>710</sup> özellikle fıkıh uşûlü alanındaki bilgisi ile ön plana çıkmaktadır. Kaynaklar, çağdaşı el-Kaffâl eş-Şâfi'nin Şayrafi hakkında “Şâfi’î’den sonra uşûlü en iyi bilen kimsedir” değerlendirmesini aktarmaktadır.<sup>711</sup> Bu değerlendirme, Şayrafi'nin Şâfi’î’den sonra fıkıh uşûlünü en iyi bilen kimse olarak tanınmasını sağlamıştır.<sup>712</sup> İbnu’n-Nedîm, ona ait *Kitâbu’l-Beyân fi Delâili’l-A‘lâm ‘alâ Uşûli’l-Ahkâm, Kitâbu Şerhi Risâleti’s-Şâfi’î, Kitâbu Nakdi Kitâbi ‘Ubeydillâh b. Tâlib el-Kâtib li Risâleti’s-Şâfi’î* adlı eserleri nisbet etmektedir.<sup>713</sup> Zerkeşi, fıkıh uşûlü eserine kaynaklık eden eserler arasında Şayrafi’ye ait *er-Risâle* şerhini ve *Kitâbu’d-Delâil ve’l-A‘lâm* adlı eserlere yer vermektedir.<sup>714</sup> Subkî de Şayrafi’nin şerhini fıkıh uşûlü eserine kaynaklık eden eserler arasında zikretmektedir.<sup>715</sup> Bu bilgiler, fıkıh uşûlü alanında biri şerh diğeri ise müstakil olan iki uşûl eserinin müteahhirün dönemine kadar varlığını sürdürdüğünü göstermektedir. Muhtemelen Zerkeşi’nin zikrettiği *Kitâbu’d-Delâil ve’l-A‘lâm* adlı eseri ‘Abbâdî’nin *er-Risâle* şerhi dışında *el-Uşûl* adı ile zikrettiği eserdir.<sup>716</sup> Ancak Kâtib Çelebî, Şayrafi’ye ait, *Delâilu’l-A‘lâm* adlı eserinin kendisine ait *er-Risâle* şerhinin adı olduğunu söylemektedir.<sup>717</sup> Kâtib Çelebî, Şayrafi’ye *er-*

<sup>709</sup> Hâcî Hâlifî Muştafâ b. ‘Abdillâh el-Koştantînî Katib Çelebî (v. 1067/1657), *Keşfu’z-Zunûn ‘an Esâmi’l-Kutub ve’l-Funûn*, Maarif Matbaası, İstanbul 1941/1360, II/1499.

<sup>710</sup> Adı, Ebû Bekr Muhammed b. ‘Abdillâh es-Şayrafi’dir. İsnevî onun adına el-Bağdâdî nisbesini de eklemektedir. Hayatı için bkz. Şirâzî, *Tabakât*, s. 111; İbnu’l-Mulâkkin, s. 49; İsnevî, *Tabakât*, II/33.

<sup>711</sup> İsnevî, *Tabakât*, II/33; İbn Kâdî Şuhbe, I/116.

<sup>712</sup> İbnu’l-Mulâkkin, *Tabakât*, s. 49; İbn Kesîr, *Tabakât*, I/239.

<sup>713</sup> İbnu’n-Nedîm, s. 263.

<sup>714</sup> Zerkeşi, *el-Bahr*, I/7-8.

<sup>715</sup> Subkî, *Raf‘u’l-Hâcib*, I/231.

<sup>716</sup> ‘Abbâdî, bu eserlerin dışında *eş-Şurûf*, *el-Fetvâ* ve *el-Mustefâd fi’n-Nazari’l-Mustecab* adlı eserleri zikretmektedir. ‘Abbâdî, s. 69.

<sup>717</sup> Kâtib Çelebî, I/114.

*Risâle* şerhi dışındaki usûl eserini *Uşûlu's-Şayrafi* adı ile zikretmekte ve bu eserin Şâfi'îler arasında muteber bir eser olduğunu söylemektedir.<sup>718</sup> İbnu's-Şalâh'ın Ebû Bekr es-Şayrâfi'ye nisbet ettiği *Şerhu İhtilâfi'l-Hadîs* ve *Şerhu İhtilâfi's-Şâfi'î ve'l-Mâlik* adlı eserlerden nakillerde bulunması, Şayrafi'ye ait *er-Risâle* dışında başka usûl şerhlerinin de olduğu izlenimini vermektedir.<sup>719</sup> Ancak Şayrafi'nin günümüze ulaşan herhangi bir eserini tespit edemedik. Şîrâzî'nin belirttiği Şayrafi'nin hicrî 330 yılında vefat ettiğine dair bilgi sonraki tabakât yazarları tarafından da aktarılmaktadır.<sup>720</sup>

## 2. Ebû Bekr el-Ğaffâl eş-Şâfi'nin *er-Risâle* Şerhi

el-Ğaffâl eş-Şâfi<sup>721</sup> Mâveraunnehir'in şehirlerinden olan Şaş'ta hicrî 291 yılında doğmuştur.<sup>722</sup> Nîsâbûr'da Ebû İshâk İbn Huzeyme ve onun akranlarından hadîs dinledikten sonra<sup>723</sup> el-Cezîre ve 'Irâk'a hadîs rivayeti için gitmiş ve 'Irâk'ta, Ebû Ca'fer et-Taberî ve Ebû Bekr İbnu'l-Bağandî'den (v. 312/925) hadîs dinlemiştir.<sup>724</sup> İbnu'l-Mulaqqın ise el-Hâkim el-Kebîr (v. 378/988) ve başkalarının ondan hadîs aldığını söylemektedir.<sup>725</sup> Şîrâzî'nin, el-Ğaffâl eş-Şâfi'nin İbn Sureyc'ten ders aldığını söylemesine rağmen, onun İbn Sureyc'in öğrencisi olduğu tartışmalıdır.<sup>726</sup> Nitekim İbnu's-Şalâh onun İbn Sureyc'e yetişmediğini ve onun İbn Sureyc'in vefatını müteakiben 'Irâk'a gittiğini belirterek Şîrâzî'nin aktardığı bilginin vehim olduğunu söylemektedir.<sup>727</sup> Nevevî de el-Hâkim'den yaptığı alıntıda Şâfi'nin İbn

<sup>718</sup> Kâtib Çelebî, I/114.

<sup>719</sup> İbnu's-Şalâh, II/682-683.

<sup>720</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s.111; İbn Keâir, *Tabakât*, I/239; İsnevî, *Tabakât*, II/33.

<sup>721</sup> Adı, Ebû Bekr Muhammed b. 'Alî b. İsm'â'îl el-Ğaffâl eş-Şâfi'dir. İbnu's-Şalâh onun nisbesini Ebû Bekr el-Ğaffâl eş-Şâfi el-Mervezî el-Kebîr olarak nakletmektedir. Bu tespitler için bkz. Şîrâzî, *Tabakât*, s. 112; İbnu's-Şalâh, I/228.

<sup>722</sup> İbnu's-Şalâh, I/228; İsnevî, *Tabakât*, II/4.

<sup>723</sup> İbnu's-Şalâh, I/229.

<sup>724</sup> İbnu's-Şalâh, I/229.

<sup>725</sup> İsnevî, muhaddîfâ Hâkim'in onun hakkındaki "*Edib ve fakîhtir. Mâveraunnehir'de kendi asrının imamıdır. Onların içinde Uşûlu en iyi bilendir. Hadîâ bulmak için onlar arasında en çok yolculuk yapandır.*" değerlendirmesini aktarmaktadır. Bu değerlendirmeler için bkz. İsnevî, *Tabakât*, II/4. İbnu'l-Mulaqqın, s. 55-56.

<sup>726</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 112.

<sup>727</sup> İbnu's-Şalâh, I/229.

Sureyc vefat ettikten sonra ‘Irâk’a gittiğini belirtmektedir.<sup>728</sup> İsnevî ise, Râfi‘î’ye (v. 623/1226) dayanarak el-Ğaffâl eş-Şâsi’nin İbn Sureyc’ten ders aldığı bilgisini aktarmaktadır.<sup>729</sup> İbnu’s-Şalâh, el-Ğaffâl eş-Şâsi’nin İbn Sureyc’in kendisinden değil ancak İbn Sureyc’in akranları ve aşhâbından ders aldığını belirtmektedir.<sup>730</sup> Şîrâzî, el-Ğaffâl eş-Şâsi’nin hicrî 336 yılında vefat ettiğini söylemesine rağmen<sup>731</sup>, İbnu’s-Şalâh Şîrâzî’nin verdiği bu vefat yılını vehim olarak değerlendirmektedir.<sup>732</sup> Ona göre, el-Ğaffâl eş-Şâsi memleketi Şaş’ta hicrî 365 yılında vefat etmiştir.<sup>733</sup> Tabakât yazarları İbnu’s-Şalâh’ın dikkat çektiği vefat yılını tercih etmişlerdir.<sup>734</sup>

İbnu’n-Nedîm ona ait *Kitâbu’l-Uşûl* adlı eseri zikretmektedir.<sup>735</sup> Şîrâzî, el-Ğaffâl eş-Şâsi’ye ait benzersiz eserler olduğunu, *er-Risâle* şerhi dışında fıkıh uşûlünde bir eserinin daha olduğunu söylemektedir.<sup>736</sup> İbnu’l-Mulâkkın’ın belirttiğine göre *Uşûlu’l-Fıkh*, *Şerhu’r-Risâle* adlı eserleri vardır.<sup>737</sup> Bu bilgilerden anlaşıldığına göre fıkıh uşûlü alanında biri *er-Risâle* şerhi, diğeri müstakil olmak üzere iki uşûl eseri vardır. Nitekim Zerkeşî, fıkıh uşûlü eserine kaynaklık eden eserler arasında el-Ğaffâl eş-Şâsi’ye ait iki eser zikretmektedir. Birinci *er-Risâle* şerhi diğeri ise *Kitâbu’l-Ğaffâl eş-Şâsi* adlı eserdir.<sup>738</sup> Süleymaniye Kütüphanesi’nde yaptığımız araştırmalar neticesinde el-Ğaffâl eş-Şâsi adına kayıtlı bir fıkıh uşûlü eserine ulaştık. Eserin kapak sayfasında bu eserin bir uşûl metni olduğu ve Ebû Bekr b. ‘Ali b. İsmâ‘il

<sup>728</sup> Nevevî, *Tabakât*, s. 88.

<sup>729</sup> İsnevî, *Tabakât*, II/4.

<sup>730</sup> İbnu’s-Şalâh, I/229.

<sup>731</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 112.

<sup>732</sup> İbnu’s-Şalâh, I/229.

<sup>733</sup> İbnu’s-Şalâh, I/229.

<sup>734</sup> İbn Keâir, *Tabakât*, I/243; İsnevî, *Tabakât*, II/4; Nevevî, *Tabakât*, s. 88.

<sup>735</sup> İbnu’n-Nedîm, s. 265.

<sup>736</sup> Şîrâzî, fakihler arasında güzel cedel (*el-Cedelu’l-ĥasen/ĥusun*) alanında ilk eser yazan kimsenin el-Ğaffâl eş-Şâsi olduğunu ve onunla Şâfi‘î fıkının Mâveraunnehir’e yayıldığını belirtmektedir. Bkz. Şîrâzî, *Tabakât*, s. 112.

<sup>737</sup> İsnevî, el-Ğaffâl eş-Şâsi’nin *Edebu’l-Ğâdâ* ve az bulunan eser olarak nitelediği *Mehâsinu’s-Şeri’a* adlı eserlerinin olduğunu ancak kendisinde bu eserlerin iki ayrı nüshasının bulunduğunu söylemektedir. Bkz. İsnevî, *Tabakât*, II/4; İbnu’l-Mulâkkın, s. 55-56.

<sup>738</sup> Subkî ve Zerkeşî, el-Ğaffâl eş-Şâsi’nin şerhini kendi fıkıh uşûlü eserine kaynaklık eden eserler arasında zikretmektedirler. Bkz. Zerkeşî, *el-Baĥr*, I/7-8. Subkî, *Raf’u’l-Ĥâcib*, I/231

el-*Ḳaffâl eş-Şâşî*'ye ait olduğu yazılmaktadır.<sup>739</sup> Ancak eseri incelediğimizde bu eserin Ḥanefîlerden Nizâmuddîn eş-Şâşî'ye nisbet edilerek basılan fıkıh usûlü eseri olduğunu tespit ettik. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüsha ve Nizâmuddîn eş-Şâşî'ye ait nüshanın mukaddimesinde Ebû Ḥanife ve onu sevenlere dönük ifadelerin yer alması bu eserin Şâfi'îlerden eş-Şâşî'ye ait olmadığını göstermektedir.<sup>740</sup>

#### IV. 'İRÂKLİ ŞÂFİ'ÎLERİN UŞÛL DÜŞÜNCESİ

'İrâklı Şâfi'îlerin fıkıh usûlü düşüncesini iki şekilde tespit etmek mümkündür. Birinci yöntem, 'İrâklı Şâfi'îlerin yazmış oldukları ve günümüze ulaşan eserlere müracaat etmek, ikinci yöntem ise, herhangi bir eserinin günümüze ulaşıp ulaşmadığı tespit edilemeyen bilginlerin görüşlerini sonraki dönemlerde yazılan fıkıh usûlü eserlerine müracaat ederek tespit etmektir. 'İrâk bölgesinde yukarıda tespit ettiğimiz üzere çok sayıda usûl bilgini yetişmesine rağmen eserlerinin akıbeti kesin olarak bilinmemektedir. Eserleri elimizde olmayan bilginlerin herbirinin usûl görüşlerini sonraki fıkıh usûlü eserlerinden hareketle tespit etmeye çalışmak tezimizin sınırlarını aşacaktır. Öyle ki, 'İrâklı her bir usûlcünün usûl düşüncesini ikinci yöntem ile tespit etmek müstakil çalışmalara konu olacak düzeyde ve değerdedir. Bundan dolayı, biz eserleri gerek yazma gerekse de matbu bir şekilde elimizde olan 'İrâklı Şâfi'î bilginlerin usûl düşüncesini tespit etmek istiyoruz.<sup>741</sup>

##### A. İBN SUREYC'İN UŞÛL DÜŞÜNCESİ

İbn Sureyc'in *el-Vedâi* adlı eseri, furû'u'l-fıkıh bablarına göre muhtaşar düzeyde kaleme aldığı bir eserdir. İbn Sureyc'in eserin mukaddimesinde usûlu'd-dîn ve furû'u'd-dîn alanında

<sup>739</sup> Ebû Bekr b. 'Alî b. İsmâ'îl el-*Ḳaffâl eş-Şâşî*, *Uşûlu'l-Fıkh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, nr: 00705/2.

<sup>740</sup> Karşılaştırma için bkz. Ebû Bekr b. 'Alî b. İsmâ'îl el-*Ḳaffâl eş-Şâşî*, *Uşûlu'l-Fıkh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, nr: 00705/2, vr. 1a-1b; Ebû İshâk Nizâmuddîn Ahmed b. Muḥammed b. İshâk eş-Şâşî el-Ḥanefî (v. 344/955), *Uşûlu's-Şâşî*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût, 1982/1402, s. 13.

<sup>741</sup> Burada Eş'arî'yi istisna etmek gerekmektedir. Onun birçok eseri günümüze ulaşmasına rağmen müstakil usûl eseri elimizde mevcut değildir. Ancak İbn Fûrak onun usûl düşüncesini derlediği için Eş'arî'nin usûl düşüncesine de çalışmamızda yer vermeyi uygun gördük.

ezberlenmesi kolay olan bir eser yazma isteğini belirtmesi, eserin muhtaşar düzeyde planlanan bir eser olduğunu göstermektedir.<sup>742</sup> Ancak bu eser muhtaşar düzeyde yazılmasına rağmen, meselelerin aşılı (delilleri) ile zikredilmesi esere farklı bir değer katmaktadır. Kanaatimizce bu eseri bir ad ile zikretmek gerekirse “deliller ile Şâfi‘î fikhî” olarak adlandırmak en uygun isim olacaktır. İbn Sureyc eserin hemen hemen her bölümünde zikrettiği meselelerin ilk önce asıllarını (delillerini) vererek konuya başlamaktadır.<sup>743</sup> İbn Sureyc bu yöntem ile eserine fikhî uşûlü düşüncesinin pratik olarak uygulandığı bir eser hüviyeti kazandırmıştır. İbn Sureyc, eserinin sonunda *nesih*, *icmâ‘*, *haber-i vâhid*, *kıyâs* gibi uşûli konulara müstakillen değinmektedir. İbn Sureyc’in seçtiği bu uşûl konuları kendi döneminde tartışılan uşûlî konuların çerçevesini belirlemek bakımından önemli görünmektedir. Bu eser Şâfi‘î fikhî uşûlünün teorik çerçevesini; o dönemdeki uygulamasını ve fikhî uşûlü düşüncesinin ana hatlarını belirlemek açısından son derece önemli bir eserdir. Çünkü Şâfi‘î ve öğrencileri tarafından yazılan eserlerden sonra bu eser, alanında ilk olma özelliği taşımaktadır.

İbn Sureyc’in görüşlerini delillendirme tarzına, eserinin *tahâret* bölümünden örnek vermemiz mümkündür. İbn Sureyc bu bölümde *tahâretin aşılıları nedir?* sorusuna cevaben kendisi “*Allâh’ın Kitâb’ı, Nebisinin sünneti, ümmetin ittifâkı, ‘akılların sıhhati üzerindeki şahitliği*” şeklinde bir delillendirme hiyerarşisini zikretmektedir.<sup>744</sup> Şâfi‘î’nin eserlerinde ısrarla vurguladığı genel anlamda ‘*ilmin Kitâb, sünnet, icmâ‘* ve *kıyâstan* müteşekkil olduğuna dair düşüncesinin muhkem bir şekilde Şâfi‘î’den sonra mezhepte ikinci isim olarak görülen İbn Sureyc’in düşüncesinde etkili olduğunu görmek, kurucu şahsiyet olarak Şâfi‘î’nin otoritesinin mezhep içindeki devamlılığını tespit etmek açısından kayda değerdir.

<sup>742</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi‘*, vr.1b.

<sup>743</sup> Örnekler için bkz. İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi‘*, vr. 1b; 5a, 5b; 6b.

<sup>744</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi‘*, vr. 1b.



## 1. Kitâb ve Sünnet

İbn Sureyc ele aldığı meselelerin birçoğunda önce Qur'ân'da konu ile ilgili ayet varsa Allah'ın *Kitâb*'ındaki *aşıl* (delil) ifadesi ile *Kitâb*'ı birinci delil olarak zikretmektedir.<sup>745</sup> İbn Sureyc eserinde *Kitâb* lafızlarının özelliklerine de ıstilahî ve muhteva olarak değinmektedir. İbn Sureyc ıstilahî düzeyde toplu olarak *Kitâb* bilgisinin neyi kapsadığına kâdînin (hâkimin) nitelikleri bölümde yer vermektedir. İbn Sureyc kâdînin *Kitâb* bilgisini; *Kitâb*'ın *helâl* ve *harâmını*, *nâsih* ve *mensûhunu*, *muhkem* ve *muteşâbihini*, *muqaddem* ve *muahharını*, *mucmel* ve *mufesserini*, *zâhir* ve *hafîsini* bilmek olarak nitelemektedir.<sup>746</sup> İbn Sureyc, bunlara ek olarak kâdînin lügat (Arapça bilgisi) ve *maâricu'l-kelâm* kavramı ile lafızların '*amm* ve *hâşş* özelliklerini bilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>747</sup> İbn Sureyc toplu olarak zikrettiği *Kitâb* lafızlarının '*amm-hâşş*, *mucmel* ve *mufessser* ve *zâhir* ve *hafî* taksimine dair pratik uygulamaları da zikretmektedir.<sup>748</sup> İbn Sureyc'in *Kitâb*'ın bilgisi ile ilgili düşünceleri Şâfi'î'nin *er-Risâle*'de sunduğu *Kitâb*'ın bilgisine dair teorisi ile örtüşmektedir.<sup>749</sup>

İbn Sureyc *sünnet* delili ve *haber-i vâhid* ile ilgili düşüncelerini eserinin sonunda müstakil bir başlık altında dile getirmektedir. Ancak genel olarak İbn Sureyc'in eserinden hareketle *sünnet* delili ile ilgili uşûlî düşüncesini de tespit etmek mümkündür. İbn Sureyc, genel olarak *sünnet* bilgisini *Kitâb*'ın bilgisinde olduğu gibi *sünnetin nâsih* ve *mensûhunu*, *muhkem* ve *muteşâbihini*, *muqaddem* ve *muahharını*, *mucmel* ve *mufesserini* bilmek olarak nitelemektedir.<sup>750</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*'de *Kitâb* lafızlarının delaleti ile ilgili ileri sürdüğü düşüncelerinin *sünnet* lafızlarının delaleti için de geçerli olduğunu belirtmektedir.<sup>751</sup> Bu

<sup>745</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi*, vr. 1b; 5a-b; 15b; 16b.

<sup>746</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi*, vr. 119b.

<sup>747</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi*, vr. 119b.

<sup>748</sup> Örnekler için bkz. İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi*, vr. 34b, 35b.

<sup>749</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, 1997, s. 23.

<sup>750</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi*, vr. 119b.

<sup>751</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, 1997, s. 34.

noktada, İbn Sureyc, *sünnet* lafızlarının delaletini *Kitâb* lafızlarının delaleti gibi düşünmesi noktasında Şâfi‘î ile benzer görüştedir.

İbn Sureyc’in *sünnetin* delil olması konusunda ileri sürdüğü düşünceleri dikkat çekicidir. İbn Sureyc mest üzerine *meshetmenin* delillerini *Kitâb*, *sünnet* ve *icmâ‘* olarak sıraladıktan sonra mest üzerine *meshetmenin sünnetteki* delilleri olarak Hz. Peygamber’e uymayı *emreden* ve Hz. Peygamber’in vahye dayalı olarak konuştuğunu bildiren ayetleri zikretmektedir.<sup>752</sup> Ona göre Hz. Peygamber’in bir *emrine* veya fiiline uymak, o *emrin* veya fiilin Allâh tarafından bildirildiği *naşş* olarak sabittir.<sup>753</sup> İbn Sureyc’in bu konudaki düşüncelerinin Şâfi‘î’nin *beyân* düşüncesi ve *Kitâb-sünnet* arasındaki *beyân* ilişkisinin ne kadar uyumlu olduğunu görmek gerekir. Buna göre *Kitâb*’ta mestler üzerinde mesh etmek ile ilgili bir *naşş* bulunmadığı halde Hz. Peygamber’in *sünnetinde* var olan mestler ile ilgili hükümler bir nevi *Kitâb*’in hükümleri gibidir. Çünkü Allâh *Kitâb*’ında Hz. Peygamber’e uymayı *emretmektedir*. Bu noktada, *Kitâb-sünnetin* hüküm ifade etme bakımından eşit düzlemde kabul edilmesi gerektiği ve *Kitâb*’a (Allâh’a), *sünnete* (Hz. Peygamber’e) uymanın birbirinden farklı olmaması, Şâfi‘î’nin düşünceleridir.<sup>754</sup> Şâfi‘î’nin bu düşüncelerinin kendi takipçileri tarafından fıkıh üretiminde sürdürüldüğünü görmek mümkündür. Bu nedenle, İbn Sureyc’in *Kitâb-sünnet* arasında kurduğu *beyân* ilişki Şâfi‘î’nin *Kitâb- sünnet* arasında kurduğu *beyân* ilişkisi ile uyumludur. Nitekim İbn Sureyc, *sünnetin Kitâb*’taki *mucmelleri* açıkladığını da ifade etmektedir.<sup>755</sup> İbn Sureyc’in bu düşünceleri Şâfi‘î’nin *beyân* teorisinde sıklıkla dile getirdiği düşüncelerdir.<sup>756</sup> İbn Sureyc’in *Kitâb* ve *sünnet* arasında sunduğu *beyân* ilişkisi bununla sınırlı değildir. Onun bu ilişkiye dair değindiği diğer bir husus, *sünnetin Kitâb*’taki *‘umûm* lafızları *taḥşîş* etmesine ilişkindir. İbn Sureyc birçok meselede *sünnetin*

<sup>752</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi‘*, vr. 15b.

<sup>753</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi‘*, vr. 15b-16a.

<sup>754</sup> Şâfi‘î, *er-Risâle*, 1997, s. 19; 64; 55-57.

<sup>755</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi‘*, vr. 18a.

<sup>756</sup> Şâfi‘î, *er-Risâle*, 1997, s. 16-18; 52; 62.

*Kitâb*'ı *taḥşîş* ettiğine değinmektedir.<sup>757</sup> İbn Sureyc'in *Kitâb* ve *sünnet* arasındaki *beyân* ilişkisine giren hususlardan bir tanesi de, *sünnetin Kitâb*'ta olmayan hususlar ile ilgili hüküm koymasıdır. Nitekim o, birçok meselede delil olarak sadece *sünneti* zikretmektedir.<sup>758</sup>

İbn Sureyc, *sünnet* delilini müstakil olarak işlediği yerde *sünnetleri* birkaç kısma ayırmaktadır. Buna göre, birinci kısımda *emirler* yer almakta ve *emirler* de *farḍ* ve *nedb* olarak iki kısma ayrılmaktadır.<sup>759</sup> *Emirler*, *nedbe* delalet ettiğine dair bir delil bulunmadığı müddetçe *vucûbiyet* ifade etmektedir.<sup>760</sup> İbn Sureyc'in *emir* konusundaki bu yaklaşımı, Şâfi'î'nin *emirleri vucûb* veya *vucûb* dışındaki bir manaya delalet etmesinin ancak bir delil ile gerçekleşebileceği aksi durumda *emrin vucûba* hamledileceği düşüncesi ile örtüşmektedir.<sup>761</sup> Muhtemelen İbn Sureyc *emir* olarak zikrettiği birinci kısımdaki *sünnetler* ile Hz. Peygamber'in *emir* içerikli sözlerini kastetmektedir. Çünkü o ikinci kısım *sünnetlerde* Hz. Peygamber'in fiillerini ele almaktadır. Buna göre, Hz. Peygamber'in fiilleri de *'âmm* ve *ḥaşş* olarak ikiye ayrılmaktadır.<sup>762</sup> Hz. Peygamber'in fiilleri de *ḥuşûşa* delalet ettiğine dair bir delil bulunmadığı sürece *'umûm* mana ifade etmektedir. İbn Sureyc'in *'umûmun taḥşîşi* konusundaki düşünceleri de Şâfi'î'nin düşünceleri<sup>763</sup> ile paraleldir.<sup>764</sup> İbn Sureyc, üçüncü kısım *sünnetlerde* Hz. Peygamber'in ruhsat verdiği, yasaklamadığı hususları ele almaktadır.<sup>765</sup> Buna göre, bu kısım *sünnetler farḍa* değil sadece *nedbe* delalet etmektedir.<sup>766</sup>

<sup>757</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi*, vr. 122a.

<sup>758</sup> Örnekler için bkz. İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi*, vr. 26a-26b; 28a; 29b-30a; 33a.

<sup>759</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi*, vr. 123a.

<sup>760</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi*, vr. 123a.

<sup>761</sup> Mâverdî'ye göre, Şâfi'î karinesiz olarak varit olan *emrin istiḥbâba* veya *mubâha* hamledilmesini gerektiren bir delil olmadığı müddetçe *vucûba* hamledilmesi gerektiği görüşündedir. Bu görüş için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/56.

وَالْأَمْرُ: يَنْقَسِمُ بِالْقُرْآنِ ثَلَاثَةَ أَقْسَامٍ: وَاجِبٌ وَاسْتِحْبَابٌ وَمُبَاحٌ فَإِنْ تَجَرَّدَ عَنْ قَرِينَةٍ كَانَ مَحْمُولًا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ عَلَى الْوُجُوبِ إِلَّا بِدَلِيلٍ يَصْرِفُهُ إِلَى الْإِسْتِحْبَابِ أَوْ الْإِبَاحَةِ

<sup>762</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi*, vr. 123a.

<sup>763</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, 1997, s. 121; 181.

<sup>764</sup> İbn Sureyc, *'umûmun, emrin* iki kısmı olan *farḍ* ve *nedbe* dahil olduğunu da belirtmektedir. Bkz. İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi*, vr. 123a.

<sup>765</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi*, vr. 123a.

<sup>766</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi*, vr. 123a.

İbn Sureyc, *sünnette mucmel* ve *mufesserin* varlığına değinmektedir. O, mezhepçe kabul edilen *mucmel* ile amel edilmesi gerektiği görüşünü aktarmaktadır.<sup>767</sup> İbn Sureyc, *sünnetin nâsih* ve *mensûh*un olduğunu, *sünnetin mensûh*u ile amel edilmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>768</sup> İbn Sureyc, *sünnetlerin ‘amm* ve *hâşş*ının olduğunu, *hüşûş* olduğuna dair delil bulunmadığı sürece *‘umûm* ile amel etmenin evla olduğunu, aynı zamanda *hâşş* olan bir lafzın *‘umûm* mana bildirdiğine dair delil bulunmadığı sürece *hüşûş* mana ifade ettiğini de belirtmektedir.<sup>769</sup> İbn Sureyc, eserinin muhtelif yerlerinde *‘umûm* lafzın *taşşis* edildiğini gösteren her hangi bir delaleti olmadığı müddetçe *zâhiri* ile amel edilmesi gerektiğini ve emrin *nedbe* delalet ettiğini gösteren bir delil bulunmadığı sürece *vucûba* hamledilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>770</sup> İbn Sureyc’in *‘amm-hâşş*, *nâsih-mensûh*, *mucmel-mufesser* ve *emrin* delaleti konusundaki görüşleri Şâfi‘î’nin uşûl perspektifinin devamı niteliğindedir.

İbn Sureyc, eserinde *nesih* konusunda müstakil bir başlık açmakta ve *nesih* ilk önce hükmün veya lafzın kaldırılıp kaldırılmaması açısından sınıflamaktadır.<sup>771</sup> İbn Sureyc, *sünnetin* Kur’ân’ı neshedemeyeceğini<sup>772</sup> Kur’ân’ın ancak Kur’ân ile *nesh*edebileceğini söyleyerek buna delil olarak *nesih* ayetini<sup>773</sup> zikretmektedir.<sup>774</sup> Ancak İbn Sureyc, eserinde Kur’ân’ın *sünneti nesh*etmesine değinmemektedir. Daha önce zikrettiğimiz üzere Şâfi‘î’nin Kur’ân’ın *sünneti nesh* etmesi konusundaki görüşleri Şâfi‘î uşûlünde tartışmalara neden olmuştur.<sup>775</sup> İbn Sureyc, eserinde bu konuya temas etmese de kendisine nisbet edilen görüşler

<sup>767</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi*, vr. 123a.

<sup>768</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi*, vr. 123a.

<sup>769</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi*, vr. 123a.

<sup>770</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi*, vr. 123b

<sup>771</sup> Buna göre, birinci kısım hükmün kaldırılması ancak lafzın kalması, ikinci kısım lafzın kaldırılması ancak hükmün kalması, üçüncü kısmı ise lafzın ve hükmün ikisinin de kaldırılmasıdır. İbn Sureyc’in zikrettiği sınıflamadan her birine Kur’ân ayetlerinden örnekler vermesi bu sınıflamanın Kur’ân’daki *neshe* dair olduğuna işaret etmektedir. Bkz. İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi*, vr. 123a.

<sup>772</sup> Şîrâzî, İbn Sureyc’e Kur’ân’ın *mutevâtir sünnet* ile *nesih*inin caiz olduğu ancak bunun şerî’atta vuku bulmadığı görüşünü nisbet etmektedir. Şîrâzî’nin bu aktarımından anlaşıldığı üzere İbn Sureyc *Sünnet*’in Kur’ân’ı *nesh* etmesinin aklen veya şer’an caiz olduğu ancak bunun pratikte gerçekleşmediği görüşündedir. Bkz. Şîrâzî, *et-Tabşira*, s. 264.

<sup>773</sup> 2/Bakara, 106.

<sup>774</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi*, vr. 123b.

<sup>775</sup> Tez metni, s. 43-44.

Şâfi'î'nin bu konudaki düşüncesini farklı yorumladığını göstermektedir. Mâverdî'nin aktardığına göre, İbn Sureyc, *sünnetin* Kur'ân'ı *nesh* etmesinin caiz olmadığı ancak Kur'ân'ın *sünneti nesh* etmesinin caiz olduğu görüşündedir. Mâverdî'ye göre İbn Sureyc bunu Kur'ân'ın *sünnetten* [Otorite bakımından] daha güçlü olduğu tezine dayandırmaktadır. Mâverdî'ye göre, İbn Sureyc, Şâfi'î'nin *er-Risâle*'deki "sözünü" tevil ederek bu konuda Şâfi'î'ye ait ikinci bir görüş tahriç etmektedir.<sup>776</sup> Mâverdî'nin Kur'ân'ın *sünneti* nesh ettiği konusunda İbn Sureyc'in tahriç ettiği bu görüşü Şâfi'î'nin ikinci görüşü olarak nitelemesi Şâfi'î'nin bu konudaki görüşünün kendisinden sonra tartışmalara sebep olduğunu göstermektedir. Nitekim Mâverdî'ye göre, Şâfi'î'nin eski ve yeni *er-Risale*'lerinde ortaya koyduğu görüşlere bakıldığı zaman zâhir olan görüşe göre Şâfi'î Kur'ân'ın *sünneti*, *sünnetin* Kur'ân'ı nesh etmediği düşüncesinde olduğudur. Mâverdî'nin verdiği bu bilgileri Şîrâzî de gündeme getirmektedir. Şîrâzî de Kur'ân'ın *sünneti nesh* ettiği görüşünü İbn Sureyc'e nispet etmektedir.<sup>777</sup>

İbn Sureyc, *haber-i vâhidin* hücciyeti konusunu da ayrı bir başlık olarak ele almakta ve onun hücciyetinin *Kitâb, sünnet* ve *icmâ'* ile sabit olduğunu söylemektedir.<sup>778</sup>

<sup>776</sup> Mâverdî'ye göre, İbn Sureyc bu konudaki görüşünü *emrin* geçerlilik/uygulama (*enfezu*) bakımında memurdan daha üstün olduğu gerekçesine dayandırmakta ve Allâh'ın Hz. Peygamber'i Hudeybiye'de Mekkeli müşriklerle yaptığı anlaşmada kendilerinden Müslüman olanların müşriklere teslim edilmesi kararını *nesh* etmesine dayandırmaktadır. Buna göre, Ummu Kulâûm bint. 'Ukbe b. Ebî Mu'ayt müşriklerden kaçıp Müslümanlara sığındığı zaman anlaşma gereği Ummu Kulâûm'un kardeşleri onun kendilerine teslim edilmesini istemesi üzerine Allâh "Ey İman edenler! Mü'min kadınlar muhacir olarak size geldiklerinde, onları imtihan edin. Allah, onların imanlarını iyi bilir. Eğer siz onların inanmış kadınlar olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere geri göndermeyin." (60/Mumtehine, 10) ayeti ile onun teslim edilmesini engellemiştir. İbn Sureyc bu hadiseyi delil getirerek Allâh'ın Hz. Peygamber'in verdiği hükmü *nesh* ettiğini iddia etmektedir. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/78.

<sup>777</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 59-60.

<sup>778</sup> İbn Sureyc'in *Kitâb*'tan getirdiği delil *fâsık* bir kimseden gelen bir *haber*in doğruluğunun araştırılmasını emreden ayettir. İbn Sureyc, *fâsık* bir kimseden gelen *haber* karşısında *tevakkuf* edilip doğruluğunun araştırılması *emrinin* 'âdil bir kimseden gelen *haber*in *tevakkuf* edilmeden kabul edilmesine delâlet ettiğini belirtmektedir. Onun *Kitâb*'tan getirdiği ikinci delil ise "... 'O (her söyleyeni dinleyen) bir kulaktır.' diyen kimseler de vardır. De ki 'O sizin için hayır kulağıdır...'" (9/Tevbe, 61) ayetidir. O, bu ayetin Hz. Peygamber'in bir kişi veya iki kişi olsun herkesin sözünü dinlediğine delalet ettiğini söylemektedir. O, Hz. Peygamber'in ayın ilk gününde bir Arabinin hilali gördüğüne dair *haber*ini kabul etmesini bu ayetin gerekliliğine delalet ettiğini söylemektedir. İbn Sureyc, Hz. Peygamber'in şahâbîlerinden Mu'âz b. Cebel, 'Alî ve İbn Mes'ud'u Yemen'e göndermesini de *haber-i vâhidin* isbatına delil olarak sunmaktadır. O, *haber-i vâhidin icmâ'* ile hüccet olmasını ise bir *haber* varit olduğu zaman bu *habere* muarız kimsenin olmadığı durumda, bu *haber*in makbul olduğu üzerine ümmetin *icmâ'* ettiği anlamına geldiğini belirtmektedir. Ona göre bu durumda ümmet *haber-i vâhidin* kabul edilmesi üzerine *icmâ'* etmiştir. Bu görüşler için bkz. İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi'*, vr. 123a-123b.

## 2. İcmâ‘

İbn Sureyc eserinde ele aldığı meselelerin birçoğunda *Kitâb* ve *sünnetten* sonra *icmâ‘* üçüncü delil olarak sunmaktadır. İbn Sureyc *icmâ‘*ın keyfiyeti başlığı altında *icmâ‘*ın hüccet olmasının delillerini incelemektedir. Buna göre, *icmâ‘*, *Kitâb* ve *sünnet* ile hüccettir.<sup>779</sup> Onun *Kitâb*’tan getirdiği delil “*Böylece sizler insanlara birer şahit (ve örnek ) olasınız ve Peygamber de size bir şahit (ve örnek) olsun diye sizi orta ümmet yaptık.*” ayetidir.<sup>780</sup> İbn Sureyc, *vaşat ümmet* nitelemesindeki *orta* vasfının adalet ve şehadet manasına geldiğini ifade etmekte, şehadeti ise hakı kabul etmek/söylemek olarak yorumlamaktadır.<sup>781</sup> Şehadetin hakı söylemek manasına geldiğini ise ayette geçen (ويكون الرسول عليكم شهيدا) cümlesine dayandırmaktadır. İbn Sureyc, bu durumda Râsûlü ve ümmeti hakkı konuşan olarak nitelemektedir.<sup>782</sup> İbn Sureyc *icmâ‘*ın *sünnet*teki delili ise, Hz. Peygamber’den ümmetinin dalâlet üzerine birleşmeyeceğine ve Müslümanların güzel gördüğünü Allâh’ın da güzel gördüğüne, Müslümanların çirkin gördüğünü Allâh’ın da çirkin gördüğüne dair nakledilen rivayetleri sunmaktadır.<sup>783</sup> Ona göre, Allâh *vaşat ümmet* nitelemesi ile insanların havâssını kast etmekte, avâmını kast etmemektedir. Ona göre bu kimseler de ilim ehli olan ve hakı söyleyen kimselerdir. İbn Sureyc, *icmâ‘*ı hakı söyleme olarak tanımlamakta ve hakı söyleyen bir kişi olması halinde bile bunun *icmâ‘* olduğunu söylemektedir. O, hak görüşün iki veya üç kişiden fazla olan kişilerden sadır olsa bunu da *icmâ‘* olarak değerlendirmektedir. İbn Sureyc bir kişinin bile hak görüş belirtmesinin *icmâ‘* olarak değerlendirilebileceğine zekat vermeyen Beni Hânîfe kabilesinden zekât isteyen birinci Hâlife Ebû Bekr’in (v. 13/634) görüşünün hak olduğu konusunda insanların *ittifâk* etmesini delil getirmektedir. O Ebû Bekr’den başka kimsenin Beni Hânîfe’den zekât istemediğini ancak herkesin Ebû Bekr’in

<sup>779</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi‘*, vr. 123b.

<sup>780</sup> 2/Bakara, 143.

<sup>781</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi‘*, vr. 123b.

<sup>782</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi‘*, vr. 123b.

<sup>783</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi‘*, vr. 123b-124a.

görüşünün hakık olduğu konusunda *ittifâk* ettiklerini belirtmektedir. Ona göre bu şekilde bir kişinin görüşü *icmâ'* olarak değerlendirildiğinde, iki ve üç kişinin görüşünün *icmâ'* olduğu anlaşılır olmaktadır.<sup>784</sup> İbn Sureyc eserinin muhtelif yerlerinde *icmâ'* ile *ihtilâf* konularına değinmektedir. *Ihtilâfın rey* olduğunu *icmâ'*ın ise hıccet olduğunu söyleyerek hıccete tabi olmanın *reya* uymaktan evla olduğunu söylemektedir.<sup>785</sup>

### 3. Kıyâs

İbn Sureyc mezkur eserinde de *kıyâsın* ispatı başlığı altında *kıyâs* delilinin hücciyetini *Kitâb* ve *sünnetten* getirdiği deliller ile ispatlamaya çalışmaktadır.<sup>786</sup> Onun *Kitâb*'tan getirdiği ilk delil “...*Hâlbuki onu peygambere ve içlerinden yetki sahibi kimselere götürselerdi, elbette bunlardan, onu değerlendirip sonuç (hüküm) çıkarabilecek nitelikte olanları onu anlayıp bilirlerdi.*” ayetidir.<sup>787</sup> İbn Süreyc, bu ayette geçen *يَسْتَنْبِطُونَهُ* kelimesine dikkat çekmek amacı ile *kıyâsı*, “*aşıl ver fer'* arasında *aşla benzemek yönü ile fer'in aşla hamledilmesi ile istinbât etmek*” olarak tanımlamaktadır.<sup>788</sup>

İbn Sureyc'in *Kitâb*'tan getirdiği ikinci delil ise “*Allah, bir sivrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermekten çekinmez. İman edenler onun, Rablerinden (gelen) bir gerçek olduğunu bilirler.*”<sup>789</sup> ayetidir.<sup>790</sup> O, bu ayeti zikrettikten sonra *kıyâsın* hükmünün sabit olduğunu söylemektedir. O, *kıyâsın* bir şeyi bir şeye benzetmek ve bir şeyi bir şey ile *temşil* etmek olduğunu belirtmekte ve bu *teşbih* ile *temşilin* insanların öğrenmesi için Allâh

<sup>784</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi'*, vr. 124a.

<sup>785</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi'*, vr. 124a.

<sup>786</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi'*, vr. 124a.

<sup>787</sup> 4/Nisâ, 83. وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ.

<sup>788</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi'*, vr. 124a.

فالقِيَاس استنباط بمحل الفرع علي الاصل لا تشبَاه بينهما في الاصل

<sup>789</sup> 2/Bakara, 26.

<sup>790</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi'*, vr. 124a-124b.

tarafından kullanılması câiz ise noksan ve cehaletten beri olmayan insanlar için daha fazla câiz olduğu değerlendirilmesini yapmaktadır.<sup>791</sup>

İbn Sureyc'in delil getirdiği üçüncü ayet ise “*Allah, boş bulunarak ettiğiniz yeminlerle sizi sorumlu tutmaz. Ama bile bile yaptığınız yeminlerle sizi sorumlu tutar. Bu durumda yeminin keffareti, ailenize yedirdiğinizin orta hâllisinden on yoksulu doyurmak yahut onları giydirmek ya da bir köle azat etmektir.*”<sup>792</sup> ayetidir.<sup>793</sup> O, bu ayette kişinin ailesine yedirdiği orta halli yemek ve giydirmek hükmünün ancak araştırma ve ihtiyât ile gerçekleşebileceğini ve aklın belirlemesi ile bu hükme ulaşılabileceğini belirtmektedir.<sup>794</sup>

İbn Sureyc'in zikrettiği dördüncü delil “*Ey iman edenler! İhramlı iken (karada) av hayvanı öldürmeyin. Kim (ihramlı iken) onu kasten öldürürse (kendisine) bir ceza vardır. (Bu ceza), Kâ'be'ye ulaştırılmak üzere, öldürdüğünün dengi olup, içinizden iki âdil kimsenin takdir edeceği bir kurbanlık hayvan; veya yoksulları yedirmek suretiyle keffaret; yahut onun dengi oruç tutmaktır.*”<sup>795</sup> ayetidir.<sup>796</sup> İbn Sureyc, bu ayette kişinin öldürdüğü hayvanın mişli (dengi) ifadesinin kıyâs olduğunu belirtmektedir. O, buna dayanarak, kıyâsın bir şeyin benzeri ile olan iştirakinden dolayı benzerine hâmlenmesi olarak tanımlamaktadır.<sup>797</sup>

İbn Sureyc'in sünnetten getirdiği delil ise Hz. Peygamber ile bir hanım şahâbî arasında geçen diyalogtur.<sup>798</sup> Buna göre, Hz. Peygamber bir hanım şahâbîye babasının bir borcu olduğu zaman ödeyip ödemeyeceği sorusunu yöneltmekte, hanım şahâbî de bunu ödeyeceğini söylemektedir. Bunun üzerine Hz. Peygamber Allâh'ın borcunun ödenmek bakımından daha

<sup>791</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi* ; vr. 124b.

لأن القياس هو تمثيل الشيء بالشيء، وتشبيه الشيء بالشيء، فإذا جاز ذلك من فعل من لا تخفى عليه خافية ليرى وجه ما تعلمون، فهو ممن لا يخلو من النقص والجهالة أجز.

<sup>792</sup> 5/Mâide, 89.

<sup>793</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi* ; vr.124b.

<sup>794</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi* ; vr. 124b.

<sup>795</sup> 5/Mâide, 95.

<sup>796</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi* ; vr. 124b.

<sup>797</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi* ; vr. 124b.

فالمثل هو القياس لانه حمل الشيء على نظيره لاشتراك بينهما

<sup>798</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi* ; vr. 124b.



çok hakık sahibi olduğu şeklinde cevap vermektedir. O yukarıda zikrettiğimiz delilleri zikrettikten sonra *kıyâsın Kitâb* ve *sünnet* ile hüccet olduğunu söylemektedir.<sup>799</sup> İbn Sureyc daha sonra her hâdisenin ve olayın *aşıl*da *ma'nâ* olarak zikredildiğini söylemektedir.<sup>800</sup> İbn Sureyc, *aşıl* ile *ma'nâsı aşıl*da zikredilen hâdisê (*fer'*) arasındaki farkı *aşıl*ın hem *ma'nâ* hem de isim olarak zikredildiğini ancak *fer'*in ise sadece isim olarak zikredildiğini söyleyerek açıklamaktadır.<sup>801</sup> İbn Sureyc, *aşıl*ın; *ma'nâ* bakımından *fer'*in ise, isim bakımından birbirinden ayrıldığı takdirde Allah'ın *furû*'un *aşla* döndürülmesini emrettiğini bildirmektedir. Buna delil olarak da “*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir husûsta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin.*”<sup>802</sup> ayetini getirmektedir.<sup>803</sup> Ona göre burada herhangi bir husustaki anlaşmazlık yeni olan bir hâdisedir. Bu hadîse Allâh'ın *emri* ile onun *Kitab'*ına ve nebisinin *sünnetine* döndürülür.<sup>804</sup>

#### 4. Şahâbî Kavli

İbn Sureyc'in uşûl düşüncesinde dikkat çeken hususlardan bir tanesi *şahâbî kavlinin* delil değeridir. Daha önce Şâfi'î'nin bu konudaki farklı görüşlerine değinmiştik.<sup>805</sup> İbn Sureyc, *şahâbî kavlini* bazı meselelerde diğer delilleri te'kid edici bir delil olarak zikrederken; bazı meselelerde herhangi bir delil zikretmeden sadece *şahâbî kavli* ile amel etmektedir.<sup>806</sup> İbn Sureyc'in şahâbîlerden nakledilen görüşleri de *sünnet* olarak adlandırması dikkat çekicidir.<sup>807</sup> İbn Sureyc Hz. Peygamber'den nakledilen *sünnetler* kısmında şahâbeye yer

<sup>799</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi'*, vr. 124b.

<sup>800</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi'*, vr. 124b.

<sup>801</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi'*, vr. 124b.

<sup>802</sup> 4/Nisâ', 59.

<sup>803</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi'*, vr. 124b.

<sup>804</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi'*, vr. 124b-125a.

<sup>805</sup> Tez metni, s. 36-38.

<sup>806</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi'*, vr. 124b-125a

<sup>807</sup> İbn Sureyc, *Kitâbu'l-Vedâi'*, vr. 124b-125a

vermemesi *şahâbî sünneti* kavramı *şahâbî kavlini* veya şahâbeden nakledilen *haberleri* kast ettiği anlaşılmaktadır.

## B. İBNU'L-KÂŞŞ ET-ṬABERÎ'NİN UŞÛL DÜŞÜNCEŚİ

İbnu'l-Kâşş et-Ṭaberî'nin en önemli eseri *et-Telhîs*'tir. O, bu eserinden dolayı *Şâhibu't-Telhîs* olarak da meşhur olmuştur.<sup>808</sup> Kendisinden sonra birçok Şâfi'î fakîhi bu eseri şerh etmiştir. Öğrencisi el-Kaffâl eş-Şâşî ve onun da öğrencisi Ebû 'Ali es-Sincî ve Ebû 'Abdillâh el-Ḥıtın, İbnu'l-Kâşş'ın eserini şerh edenler arasındadır.<sup>809</sup> Dolayısıyla, *et-Telhîs* erken dönemde Şâfi'îler arasında önemli bir kaynak eser niteliğindedir.

İbnu'l-Kâşş et-Ṭaberî, *et-Telhîs*'in girişinde fıkıh literatürünü genel olarak iki kısma ayırmaktadır. Buna göre, birinci kısım geniş ve düzenli bir şekilde fıkıh konularını ele alan eserler iken, ikinci kısım ise birinci kısmın aksine muhtaşar düzeyde ele alınan eserlerdir.<sup>810</sup> İbnu'l-Kâşş et-Ṭaberî, *et-Telhîs*'i yazmasını iki amaca dayandırmaktadır. Birinci amaç, muhtaşar düzeyde yazılan fıkıh eserlerinin anlaşılmasındaki zorluğu gidermek için Şâfi'î fıkıhına özgü anlaşılır özet bir eser yazmaktır.<sup>811</sup> İkinci amaç ise, Kûflerin görüşleri olarak tanımladığı Ebû Ḥanîfe mezhebinin görüşlerini de genel olarak aktarmak sureti ile munazarada bulunan kimseye farklı görüşleri bilmesi konusunda yardımcı olmaktır. İbnu'l-Kâşş et-Ṭaberî, eserinin uzun olması korkusu ile delilleri zikretmediğini de belirtmektedir.<sup>812</sup> Dolayısıyla, *et-Telhîs* iki açıdan önemli bir eserdir. Birincisi, Şâfi'î mezhebinin görüşlerini özet bir şekilde aktarması ikincisi de Ebû Ḥanîfe mezhebinin görüşlerini nakletmesidir.<sup>813</sup>

<sup>808</sup> Subkî, *Tabakât*, III/59.

<sup>809</sup> Zerkeşî, *Bahr*, VIII/73-74; Şîrâzî, *Ṭabakât*, s. 121.

<sup>810</sup> İbnu'l-Kâşş et-Ṭaberî, *et-Telhîs*, s.73.

<sup>811</sup> İbnu'l-Kâşş et-Ṭaberî, *et-Telhîs*, s. 73.

<sup>812</sup> İbnu'l-Kâşş et-Ṭaberî, *et-Telhîs*, s. 73.

<sup>813</sup> İbnu'l-Kâşş'ın bu tavrı, ilk dönem 'Irâklî Şâfi'îler ile Ḥanefiler arasında mezhepsel tartışmaların olduğunu göstermektedir. Bu eser Şâfi'îlere hem kendi mezheplerinin görüşlerini muhtasar düzeyde öğrenmelerini hem de muhalif mezheb olan Ḥanefî mezhebinin görüşlerini eleştirel olarak öğrenmelerini sağlamaktadır. Bu durum, Irak bölgesindeki Şâfi'îliğin hem kitlesel hem de bilimsel olarak Ḥanefîliğe alternatif mezhep olmaya başladığını göstermektedir. İbnu'l-Kâşş et-Ṭaberî, *et-Telhîs*, s. 139-153; 178-195.

İbnu'l-Kâşş et-Taberî'nin, eserini uşûl açısından değerli kılan husus ise eserin mukaddimesinde Şâfi'î'nin uşûlüne dair kısa açıklamalarda bulunmasıdır. İbnu'l-Kâşş et-Taberî, Şâfi'î'nin *taklîd*, *istihsân* ve *mursel hadîs*ler ile amel etme konusundaki düşüncelerini özetleyen bir bölümü eserinin başında zikretmektedir. Bu bölümün dışında uşûlun diğer konularının bulunmaması iki ihtimali barındırmaktadır. Birinci ihtimal, İbnu'l-Kâşş et-Taberî'nin eserine aldığı uşûl ile ilgili bölümün dışında diğer bölümler günümüze ulaşmamıştır. İkinci ihtimal ise, İbnu'l-Kâşş et-Taberî'nin kendi döneminde farklı çevrelerden Şâfi'î'nin uşûl anlayışına yönelik eleştirilere karşı, sadece Şâfi'î'nin uşûl düşüncesi etrafında yapılan tartışmalara değinmesidir. O, bu şekilde farklı çevreler ile munazarada bulunan Şâfi'îlere klavuzluk yapmak istemektedir.

İbnu'l-Kâşş et-Taberî, *et-Telhîs*'te ilk olarak *taklîd-şahâbî kavli* konusunu işlemektedir. O, Muzenî'nin *el-Câmi'u'l-Kebîr* adlı eserinden nakille Şâfi'î'nin kendilerine nasihat olarak *taklîd* etmeyi yasakladığına dair Muzeni'nin ifadelerini aktarmaktadır.<sup>814</sup> İbnu'l-Kâşş et-Taberî daha sonra aşağıda zikrettiğimiz iki husus dışında alim olan kişinin *taklîd* etmesini caiz görmediğini belirtmektedir.<sup>815</sup>

1. *Haberleri taklîd* etmek caizdir. İbnu'l-Kâşş et-Taberî, bu görüşüne *haberlerin taşdîk* ve *taklîd* yolu ile alınmasını gerekçe göstermektedir.<sup>816</sup>

2. Hâkimin neseb ilminin uzmanı (*kâif*) olmadığı takdirde neseb ilmini bilen (*kâif*) kişiyi *taklîd* etmesi caizdir.<sup>817</sup>

İbnu'l-Kâşş et-Taberî, Şâfi'î'nin *taklîd* konusunda cedîd eserlerinde zikrettiği şu iki meseleyi bildiğini aktarmaktadır:

<sup>814</sup> İbnu'l-Kâşş et-Taberî, *et-Telhîs*, s. 73.

<sup>815</sup> İbnu'l-Kâşş et-Taberî, *et-Telhîs*, s. 73.

<sup>816</sup> İbnu'l-Kâşş et-Taberî, *et-Telhîs*, s. 73.

<sup>817</sup> İbnu'l-Kâşş et-Taberî, *et-Telhîs*, s. 74.

1. Şâfi'î berâet<sup>818</sup> şartı ile hayvan satışında Hz. 'Usmân'ı (v. 35/656) *taklîd* etmiştir.

2. Şâfi'î kız kardeşin dedesi ile beraber mirasçı olma meselesinde Zeyd b. Şâbit'in görüşünü *taklîd* etmiştir.<sup>819</sup>

İbnu'l-Kâşş et-Taberî, Şâfi'î'nin eski *er-Risâle*'sinden yaptığı alıntıda, Şâfi'î'nin, Hz. Peygamber'den sonra şahâbe dışında hiç kimseyi *taklîd* etmenin caiz olmadığına, şahâbenin herhangi bir konuda ihtilâf ettikleri zaman Halife'nin görüşünün diğerlerinden üstün olduğuna dair ifadelerini aktarmaktadır.<sup>820</sup> İbnu'l-Kâşş et-Taberî, Şâfi'î'nin Halife olarak Ebû Bekr, 'Umer (v. 23/644) ve Usmân'ı açıkça zikrettiğini, kendisinin ise buna dayalı (taḥrîç) olarak Alî'yi eklediğini ifade etmektedir.<sup>821</sup> İbnu'l-Kâşş et-Taberî daha sonra İbn Sureyc'ten duyduğu ve sonraki uşûl eserlerinde meşhur olan kişinin, kendisinden daha alim birini *taklîd* etmesinin caiz olduğuna dair İbn Sureyc'in düşüncesini aktarmaktadır.<sup>822</sup> Buna göre, İbn Sureyc kişinin delilini bilmediği herhangi bir meseleyi araştırmak için yeterli zaman olmadığı takdirde kendisinden daha alim olan birini *taklîd* ederek onun görüşü ile amel etmeyi câiz kabul etmekte, bunun dışında herhangi bir meselede *taklîdi* caiz görmemektedir.<sup>823</sup>

İbnu'l-Kâşş et-Taberî, *mursel ḥadîş* konusuna da değinmekte ve Şâfi'î'nin sadece Sa'îd b. el-Museyyib'in *murselini* kabul ettiğini belirtmektedir.<sup>824</sup> İbnu'l-Kâşş et-Taberî, Şâfi'î'nin "*İbnu'l-Museyyib'in istirsâli bize göre güzeldir (ḥasendir.)*" cümlesini aktardıktan sonra muhtemelen buradaki güzel sözü ile ilişki kurarak Şâfi'î'nin sadece üç meselede

<sup>818</sup> *Berâet* şartı ile yapılan *bey'*, satıcının müşterisine malının ayıplardan beri olduğunu söyleyerek satmasıdır. Maverdî'ye göre bu durumda gerçekleşen satış birkaç şekildedir: 1. Satıcı malının kusurunu müşteriye belirtip müşterinin de bu kusura muttali olduğu satış türüdür. 2. Satıcı malının kusurunu müşteriye belirtip ancak müşterinin bu kusura muttali olmadığı satış çeşidir. 3. Satıcı malının bütün kusurlardan beri olduğunu söyleyip müşterinin herhangi bir kusura muttali olmadığı satış şeklidir. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, V/272.

<sup>819</sup> İbnu'l-Kâşş et-Taberî, *et-Telḥîs*, s. 74.

<sup>820</sup> İbnu'l-Kâşş et-Taberî, *et-Telḥîs*, s. 74.

<sup>821</sup> İbnu'l-Kâşş et-Taberî, *et-Telḥîs*, s. 74.

<sup>822</sup> İbnu'l-Kâşş et-Taberî, *et-Telḥîs*, s. 74.

<sup>823</sup> İbnu'l-Kâşş et-Taberî, *et-Telḥîs*, s. 74.

<sup>824</sup> İbnu'l-Kâşş et-Taberî, *et-Telḥîs*, s. 75.

*istihsâna* göre görüş belirttiğini ifade etmektedir. İbnu'l-Kâşş et-Taberî'ye göre, Şâfi'î'nin *istihsân* ile hüküm verdiği üç meseleye dair ayrıntı aşağıdaki şekildedir:<sup>825</sup>

1. İbnu'l-Kâşş et-Taberî, erkeğin cinsel ilişkiye girmediği ve *mehri* belirlenmemiş olarak evlendiği kadını boşaması durumunda “*Kendilerine el sürmeden ya da mehir belirlemeden kadınları boşarsanız size bir günah yoktur. (Bu durumda) -eli geniş olan gücüne göre, eli dar olan da gücüne göre olmak üzere- onlara, aklın ve dinin gereklerine uygun olarak mut'a verin. Bu, iyilik yapanlar üzerinde bir borçtur.*”<sup>826</sup> ayetine dayanarak Şâfi'î'nin kadına *mut'a* verilmesi gerektiği görüşünde olduğunu aktarmaktadır. Onun aktardığına göre, Şâfi'î, kadına verilmesi gereken *mut'a* konusunda kocanın maddi durumunu gözetmekte ve orta halli koca için onun “*Eğer o (koca) [maddi olarak] orta halli ise otuz dirhem miktarını güzel görüyorum.*” ifadesini nakletmektedir.<sup>827</sup>
2. İbnu'l-Kâşş et-Taberî'nin, Şâfi'î'den aktardığı ikinci mesele *şuf'a*nın müddeti konusudur. Onun aktardığına göre, Şâfi'î, *Kitâbu's-Sunen* adlı eserinde, alım önceliğine sahip olan müşterinin (*Şâhibu's-Şuf'a*) bu hakkını en fazla üç gün içerisinde kullanabileceğini üç günden sonra bu hakkını kaybedeceğini belirtmekte ve akabinde bu görüşüyle ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “*Bu benim güzel bulduğum bir görüştür (istihsânun minnî)*”<sup>828</sup> İbnu'l-Kâşş et-Taberî, Şâfi'î'nin bu görüşünü Muzenî'nin *Câmi'u'l-Kebîr* adlı eserinde naklettiğini de söylemektedir.<sup>829</sup> Onun, *Kitâbu's-Sunen* olarak işaret ettiği eser Ebû Ca'fer et-Taḥâvî'nin (v. 321/933)

<sup>825</sup> İbnu'l-Kâşş et-Taberî, *et-Telḥîs*, s. 74-75.

<sup>826</sup> 2/Bakara, 236.

<sup>827</sup> İbnu'l-Kâşş et-Taberî, *et-Telḥîs*, s.75. وان كان وسطا فأستحسن ثلاثين درهما

<sup>828</sup> İbnu'l-Kâşş et-Taberî, *et-Telḥîs*, s. 75

“اذا علم صاحبه الشفعة فأكثر ما يجوز له ترك طلب الشفعة في ثلاثة وهذا استحسان مني وليس بأصل” حكاية المزني في جامع الكبير

<sup>829</sup> İbnu'l-Kâşş et-Taberî, *et-Telḥîs*, s. 75

dayısı Muzenî kanalı ile Şâfi'î'nin rivayet ettiği hadîsleri içeren eserdir.<sup>830</sup> Nitekim bu rivayetle günümüze ulaşan *es-Sunenu'l-Me'sûre* adlı eserde Ebû Ca'fer et-Taḥâvî, Muzenî kanalı ile Şâfi'î'nin şu görüşünü aktarmaktadır:

“Şâfi'î (rhm.) şunu söyledi: ‘*şahibu'ş-şuf'a* [satımdan] haberdar olduğu andan itibaren en fazla üç gün içinde öncelikli alım hakkını talep edebilir. Eğer üç günü aşarsa bu hakkını talep etmesi câiz olmaz. Bu [herhangi] bir *aşlın* hükmü değil benim *istihsanımdır*.”<sup>831</sup>

Daha önce değindiğimiz üzere Şâfi'î, eserlerinde herhangi bir *aşla* veya *aşla* dayanan *kıyâs* olmadan ileri sürülen görüşlerin meşruiyet sorunu ile karşı karşıya kaldığını belirtmekte ve buna bağlı olarak *istihsân* ile amel etmeyi kabul etmemektedir.<sup>832</sup> Ancak yukarıdaki aktarımlardan anlaşıldığı üzere, Şâfi'î'nin kendisi, ileri sürdüğü görüşün herhangi bir *aşla* dayanmadığını ve kendi *istihsânı* olduğunu belirtmektedir. Bir fıkıh teorisyeni olan Şâfi'î'nin pratikte neredeyse bütün düşüncesi ile ters düşen bir görüş belirtmesi kanaatimizce onun buradaki ifadelerinden neyi kastettiğini irdelemeyi zorunlu kılmaktadır. Nitekim Şâfi'î'nin yukarıda zikrettiğimiz görüşlerini aktaran Zerkeşî, Şâfi'î'nin ‘*aşlı olmadan*’ ifadesinin müşkil olduğunu ve bunun te'vil edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Onun te'viline göre, Şâfi'î'nin buradaki maksadı, ileri sürdüğü görüşü destekleyen bir delilin yokluğu değil, bunu

<sup>830</sup> Taḥâvî'nin *es-Sunenu'l-Me'sûre* adlı eseri, kendisinin Muzenî kanalı ile Şâfi'î'den rivayet ettiği hadîsleri içermektedir. Bkz. İltaş, “Tahâvî”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX/381.

<sup>831</sup> Şâfi'î, *es-Sunenu'l-Me'sûre li'l-İmâm Muḥammed b. İdrîs eş-Şâfi'î Rivâyetu Ebî Ca'fer et-Taḥâvî el-Hanefî 'an Hâlihi İsmâ'îl b. Ebî Yahyâ Tilmîzi'ş-Şâfi'î*, thk. ‘Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1986/1406, s. 348.

قَالَ لَنَا أَبُو جَعْفَرٍ الطَّحَاوِيُّ: سَمِعْتُ الْمُرْزِيَّ يَقُولُ: قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: إِذَا عَلِمَ صَاحِبُ الشُّفْعَةِ فَأَكْتَرُ مَا يَجُوزُ لَهُ طَلْبُ الشُّفْعَةِ فِي ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فَإِذَا جَاوَزَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ لَمْ يَجُزْ طَلْبُهُ، وَهَذَا اسْتِحْسَانٌ مِنِّي وَلَيْسَ بِأَصْلٍ

<sup>832</sup> Tez metni, s. 32-33.

destekleyen özel bir aşlın olmamasıdır.<sup>833</sup> Mâverdî ve Zerkeşî, Şâfi'î'nin bu görüşlerinin *icmâ* 'a dayandırdığını ileri sürmektedirler.<sup>834</sup>

3. İbnu'l-Kâşş et-Taberî'nin Şâfi'î'den aktardığı üçüncü mesele *Kitâbu'r-Rabî* ' olarak adlandırdığı eserden yaptığı nakildir. Buna göre, Şâfi'î, bazı hükâmın (yönetici, hakem veya hakimler) muşhaf üzerine/muşhafıya yemin etmelerini güzel görmektedir.<sup>835</sup>

Çalışmamızın ilerleyen sayfalarında değineceğimiz üzere, İbnu'l-Kâşş et-Taberî, ile çağdaş olan Ebû Bekr el-Haffâf da günümüze ulaşan *el-Hişâl* adlı çalışmasında İbnu'l-Kâşş et-Taberî'nin zikrettiği bu görüşleri Şâfi'î'ye nisbet ederek aktarmaktadır.<sup>836</sup> Buradan anlaşıldığı kadarı ile bu dönemde yaşayan Şâfi'î fakîhleri arasında Şâfi'î'nin *istihsân* ile verdiği ileri sürülen görüşler tartışma konusu olmuştur. Bunun da ötesinde teorik olarak *istihsân* ile amel etmeyi kabul etmeyen Şâfi'î'nin pratik düzlemde *istihsân* ile amel etmek sureti ile kendi teorisi ile çatıştığına ilişkin muhalif mezheplerden gelen eleştiriler söz konusu olabilir. Bundan dolayı, bu dönemdeki Şâfi'îler, Şâfi'î'nin birkaç mesele dışında *istihsân* ile amel etmediğini ileri sürerek Şâfi'î'nin *istihsâna* dayanarak verdiği hükümlerin *keyfi* (nefsin hoş gördüğü) görüş olarak nitelenen *istihsân* değil bir delile dayanarak verdiği hükümler olduğunu ispat etmek istemektedirler.<sup>837</sup> Nitekim Şâfi'îler, bu görüşlerin Şâfi'î'ye aidiyetini tartışmamaktadırlar. Aksine bu görüşleri Şâfi'î'ye nisbet etmektedirler. Ancak Şâfi'î'nin söz konusu görüşlerini dayandırdığı/ilişkilendirdiği *istihsân* kavramı ile neyi kast ettiğini irdelemektedirler. Bu çerçevede Mâverdî, Şâfi'î'nin *istihsânı* inkar etmesine rağmen bazı meselelerde *istihsân* ile amel ettiğine ilişkin eleştirileri gündeme getirmektedir.<sup>838</sup>

<sup>833</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, VIII/107.

والمشكّل فيه قوله: "وليس بأصل" ويُنْبَغِي تَأْوِيلُهُ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ لَيْسَ بِأَصْلٍ خَاصِّ بِذَلِكَ عَلَيْهِ، لَا نَعْيَ الدَّلِيلِ الْبَيِّنَةِ

<sup>834</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/166; Zerkeşî, *el-Bahr*, VIII/107.

<sup>835</sup> İbnu'l-Kâşş et-Taberî, *et-Telhîs*, s. 75. قال في كتاب الربيع وقد كان من الحكام من يستحلف علي المصحف وذلك عندي حسن.

<sup>836</sup> Tez metni, s. 155.

<sup>837</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, VIII/106-109.

<sup>838</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/165-166.

Mâverdî'nin zikrettiği bu meselelerden biri hariç diğerleri İbnu'l-Kâşş et-Taberî'nin zikrettiği meselelerdir. Mâverdî, Şâfi'î'nin bu meselelerdeki görüşlerini şu şekilde akarmaktadır:

“Eğer Şâfi'î'nin *istihsâm* inkar etmesine rağmen [bazı] meselelerde *istihsâna* dayanarak görüş belirttiği ileri sürülürse ki bu görüşlerden bazıları şunlardır: (Şâfi'î) *mut'a* konusunda ‘otuz dirhem kadarını güzel görüyorum’ dedi. O, *şuf'a* meselesinde ise ‘üç [gün] tecil edilmelidir. Bu [herhangi] bir *aşla* dayanmayan benim *istihsânımdır*’ dedi. O, Hükâmın yeminlerinde ise ‘bazı hükâmın muşafa yemin ettiklerini gördüm. Bu bana göre güzel [bir uygulama]’dır’ dedi. O, ezan konusunda ise ‘ (müezzinin) [ezan okurken] parmaklarını kulaklarına tıkaması güzeldir’ dedi. Bu durumda Şâfi'î'nin sadece *istihsâna* dayanarak bu görüşleri ileri sürmediği aksine *istihsân* ile beraber olan başka delillere dayanarak bu görüşleri benimsediği söylenir.”<sup>839</sup>

Mâverdî'ye göre, Şâfi'î'nin *mut'a* konusundaki *istihsânı* şahâbeden İbn 'Umer'in (v. 73/692) görüşüne dayanmaktadır.<sup>840</sup> Mâverdî, Şâfi'î'nin *şuf'a* konusundaki *istihsânının* *icmâ'a*, hâkimin muşafa yemin etmesinin *kıyâsa* ve ezan konusundaki *istihsânının* ise Hz. Peygamber'in huzurunda gerçekleşen şahâbe uygulamasına dayandığını belirtmektedir.<sup>841</sup> Mâverdî burada kendilerine göre (Şâfi'îler) bir delil ile beraber gerçekleşen *istihsânın* amel edilebileceği ancak inkar ettikleri *istihsânın* kendisi ile beraber herhangi bir delil olmayan *istihsân* türü olduğu tespitini yapmaktadır.<sup>842</sup>

Ebu'l-Mehâsin er-Rûyânî (v. 502/1108) de, Mâverdî gibi, Şâfi'î'nin *istihsâna* dayanarak verdiği hükümlere değinmektedir. O, Mâverdî'den farklı olarak Şâfi'î'nin Sa'îd b. el-Museyyib'in *mursel* rivayetlerini güzel gördüğüne ilişkin nakle yer vermekte ve Şâfi'î'nin

<sup>839</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/165-166.

فَإِنْ قِيلَ: فَقَدْ أَنْكَرَ الشَّافِعِيُّ الإِسْتِحْسَانَ، وَقَالَ بِهِ فِي مَسَائِلِمَنْهَا: أَنَّهُ قَالَ فِي الْمُتْعَةِ "وَاسْتَحْسَنَ بِقَدْرِ ثَلَاثِينَ دِرْهَمًا" وَقَالَ فِي الشُّفْعَةِ: "إِنَّهُ يُؤَجَّلُ ثَلَاثًا وَذَلِكَ اسْتِحْسَانٌ مِنِّي وَلَيْسَ بِأَصْلٍ"، وَقَالَ فِي أَيْمَانِ الْحُكَّامِ: "وَقَدْ رَأَيْتُ بَعْضَ الْحُكَّامِ يَخْلِفُ بِالْمُصْحَفِ، وَذَلِكَ عِنْدِي حَسَنٌ" وَقَالَ فِي الْأَذَانِ: "حَسَنٌ أَنْ يَضَعَ إِصْبَعِيهِ فِي صِمَاخِي أُذُنَيْهِ. قِيلَ: لَمْ يَقُلِ الشَّافِعِيُّ ذَلِكَ بِمُجَرَّدِ الإِسْتِحْسَانِ، وَإِنَّمَا قَالَهُ لِدَلِيلِي أَقْتَرَنَ بِهِ:

<sup>840</sup> Mâverdî'ye göre, şahâbeden biri bir görüş ileri sürdüğünde ve bu görüşe karşı başka şahâbenin *hilâfi* ortaya çıkmadığında şahâbenin -tek başına da olsa- ilerisürdüğü bu görüş Şâfi'î'nin *kadîm* mezhebine göre hüccettir. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/166.

<sup>841</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/166.

<sup>842</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/166.



mutlaka bir delile dayanarak ileri sürdüğü görüşleri güzel gördüğünü belirtmektedir.<sup>843</sup> Rûyânî'ye göre, Şâfi'î, Sa'îd b. el-Museyyib'in *irsâli*ni şahâbeden yapıldığı için güzel görmekte ve delil olarak kabul etmektedir.<sup>844</sup>

Yukarıda aktardığımız üzere, İbnu'l-Kâşş et-Taberî'nin Şâfi'î'ye nisbet ederek aktardığı görüşler kendi döneminde ve sonrasında tartışma konusu olmuştur. İbnu'l-Kâşş et-Taberî'nin, Mâverdî ve Rûyânî gibi Şâfi'î'nin görüşlerini temellendirmeden aktarması bu konuda Şâfi'î'ye yapılan itirazları cevapsız bıraktığı izlenimi vermektedir. Ancak Zerkeşî, İbnu'l-Kâşş et-Taberî'nin da aralarında bulunduğu kişilerin Şâfi'î'ye bu konuda yapılan itirazlara cevap verdiğini belirtmektedir. Zerkeşî'nin aktardığına göre İştahrî, el-Kaffâl eş-Şâfi, İbnu'l-Kâşş, es-Sincî, Mâverdî, Rûyânî ve başka Şâfi'îler, Şâfi'î'nin ancak bir delile dayanarak bu görüşleri güzel gördüğünü (*istahsene*) ileri sürmektedirler.<sup>845</sup> Zerkeşî bundan yola çıkarak delile dayanan her şeyin güzel olduğunu söylemekte, delile dayanarak bir şeyi güzel görmenin hüccet olduğunu ve güzel olduğunu belirtmektedir.<sup>846</sup> Zerkeşî de Mâverdî ve Rûyânî gibi Şâfi'î'nin bu görüşlerinin delillerini zikretmektedir.<sup>847</sup> Sonuç olarak, Şâfi'î'nin *istihsân* ile amel etme konusunda teorisi ve pratiğinin birbirine uymadığına ilişkin eleştirilere karşı Şâfi'î fakihleri ileri sürdükleri argümanlar ile Şâfi'î'yi savunmuşlardır. Ancak *istihsân* ile amel etme konusunda Şâfi'î'ye yöneltilen eleştiriler sadece muhalif kesimlerden gelmemiştir. İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî ve Gazâlî de bu konuda Şâfi'î'yi eleştirenlerdendir. İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî *Nihâyetu'l-Maṭlab* adlı eserinde ihramlı kimsenin saçını tamamem traş etmemesinin ve bitlerini saçından çıkarmamasının evlâ olduğu görüşünü şeyhine nisbet etmekte ve bu görüşü şeyhi dışında kimsenin zikretmediğini belirtmektedir. İmâmu'l-

<sup>843</sup> Rûyânî, XI/259-260.

<sup>844</sup> Rûyânî, XI/259-260.

<sup>845</sup> Zerkeşî, *Baḥr*, VIII/106.

<sup>846</sup> Zerkeşî, *Baḥr*, VIII/106.

<sup>847</sup> Zerkeşî, *Baḥr*, VIII/106-109.

Ḥarameyn el-Cuveynî'ye göre, şeyhi bu konudaki görüşünü Şâfi'î'nin *naşsına* dayandırmakta ve Şâfi'î'nin bu konudaki görüşünü aktararak şu şekilde eleştirmektedir:

“O (Şâfi'î) şöyle dedi: ‘Eğer onu (biti) [saçımdan] çıkarırsa bir şey taşadduk etmesi gerekir.’ O (Şâfi'î) sonra da ‘bu söylediğim görüşü nereden aldığımı bilmiyorum’ dedi. Ben diyorum ki bu Ebû Ḥanîfe'nin *istihsânına* benzeme konusunda Şâfi'î'nin hesabına yazılmıştır.”<sup>848</sup>

Görüldüğü üzere, İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî Şâfi'î'yi Ebû Ḥanîfe gibi herhangi bir delile dayanmadan görüş belirtmek ile suçlamaktadır. Zerkeşî'ye göre, Gazâlî de *el-Basît* adlı eserinde aynı meselede hocasını da referans göstererek şu değerlendirmeleri yapmaktadır:

“Bu, Ebû Ḥanîfe'nin *istihsâm* türündendir ve müşkildir. Şahîh olan, bunun (görüşün) Şâfi'î'nin *istihsâm* olmasıdır. Çünkü o (Şâfi'î) belirttiği görüşün *aşlının* olmadığını açık bir şekilde söylemektedir.”<sup>849</sup>

Ġazâlî'nin bu görüşünü aktaran Zerkeşî, Ġazâlî'ye karşı çıkararak Şâfi'î'nin bu görüşünün *istihsân* olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre Şâfi'î burada benimsediği görüşün delilini hatırlamadığını söylemek istemektedir. Ona göre Şâfi'î burada nefsine uyararak delilsiz bir şekilde görüş belirttiğini kastetmemiştir.<sup>850</sup> Zerkeşî'ye göre, Şâfi'î ve aşhâbının kullandığı *istihsân* kavramı delilsiz olarak görüş belirtmek anlamında değildir. Aksine Şâfi'î ve onun aşhâbının *istihsâna* dayalı olarak benimsedikleri görüşler, -belirtmeseler dahi- mutlaka bir delile dayanmaktadır.<sup>851</sup> Görüldüğü üzere Şâfi'î'nin *istihsân* ile amel edip etmediği sorunu gerek Şâfi'îler gerekse de muhalifleri arasında tartışma konusu olmuştur. İbnu'l-Kâşş et-Ṭaberî'nin döneminde de yaşandığı anlaşılan bu tartışmalar literatüre yansımıştır.

<sup>848</sup> İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî, *Nihâyetu'l-Maṭlab*, IV/274.

كان شيخي يقول: الأولى للمحرم ألا يفتي رأسه، ولا ينجي هوائها استدامة للشعث. وهذا لم يذكره غيره، ولكنه اعتضد بنص الشافعي، وذلك أنه قال: "لو نحاها، تصدق بشيء"، ثم قال: "ولا أدري من أين قلت ما قلت" وهذا محسوب على الشافعي في مضاهاة استحسان أبي حنيفة.

<sup>849</sup> Zerkeşî, *el-Baḥr*, VIII/107.

وقال الغزالي في البسيط " قال الشافعي: لو كان برأس المحرم هوائ ففناها تصدق بشيء؟، ثم قال: لا أدري من أين قلت ما قلت قال الإمام في النهاية " والغزالي في البسيط: " هذا من قبيل استحسان أبي حنيفة وهو مشكك فالصحيح أن ذلك من الشافعي استحساناً، فإنه بين أنه لا أصل له

<sup>850</sup> Zerkeşî, *el-Baḥr*, VIII/107.

<sup>851</sup> Zerkeşî, *el-Baḥr*, VIII/107.

İbnu'l-Kâşş et-Taberî'nin uşûl aktarımında bulunduğu konular kendi döneminde Şâfi'î'nin görüşleri etrafında yaşanan tartışmaları göstermektedir. Buna göre *taqlîd*, *şahâbî kavli* ve *istihsân* ile amel etme konusu Şâfi'î'nin uşûl düşüncesi çerçevesinde tartışılan konuların başında gelmektedir.

### C. EBÛ BEKR EL-ĤAFFÂF VE UŞÛL DÜŞÛNCESİ

#### 1. Hayatı

Ebû Bekr el-Ĥaffâf'ın hayatı hakkında *tabakât* eserlerinde yeterince malumat yoktur. Ebû Bekr el-Ĥaffâf ile ilgili ulaşabildiğimiz bilgilerden bir kısmı Şîrâzî'nin *Tabakâtu'l-Fukahâ* adlı eserinde yer almaktadır. Şîrâzî, el-Ĥaffâf'ı Ebû Bekr Ahmed b. 'Umer el-Ĥaffâf adı ile zikretmekte ve *el-Ĥişâl* adlı eserin sahibi olduğunu söylemektedir.<sup>852</sup> Şîrâzî, bu bilgilerin dışında herhangi bir bilgi vermemektedir. Şîrâzî, İbn Sureyc'ten sonra fikhın başka bir nesle (*tabakaya*) aktarıldığını ve bu neslin çoğunluğunun İbn Sureyc'in aşhâbı olduğunu belirttikten sonra el-Ĥaffâf'ı İbn Sureyc'in öğrencilerinin bulunduğu *tabakada* zikretmesi el-Ĥaffâf'ın İbn Sureyc'in öğrencisi olma ihtimalini gündeme getirmektedir.<sup>853</sup> Şîrâzî, bu *tabakada* en son el-Ĥaffâf'ı zikrettikten sonra Şâfi'î fikhının başka bir nesle geçtiğini söylemekte ve bu *tabakaya* Ebû İshâk el-Mervezî'nin öğrencisi hicrî 362 yılında vefat eden el-Kâdî Ebû Hâmid el-Merverrûzî'nin biyografisi ile başlamaktadır.<sup>854</sup> Dolayısıyla, el-Ĥaffâf'ın vefatının hicrî 340-360 yılları arasında olma ihtimali söz konusudur. Nitekim Şîrâzî, el-Ĥaffâf'tan önce zikrettiği İbnu'l-Haddâd el-Mısrî'nin vefat yılını hicrî 345 olarak kaydetmektedir.<sup>855</sup> Şîrâzî, bu *tabakada* yer verdiği ve İbn Sureyc'in vefat tarihi bakımından en son öğrencisi olan İbnu'l-Kattân'ın vefat yılını ise hicrî 359 olarak kaydetmektedir.<sup>856</sup> İbn Kâdî Şuhbe ise, el-Ĥaffâf'ı kendi tasnifinde beşinci *tabakada* bulunan Şâfi'î alimleri arasında

<sup>852</sup> İbn Kâdî Şuhbe ve İbnu'l-Mulâkkin, onun adını Ahmed b. 'Umer b. Yûsuf Ebû Bekr el-Ĥaffâf olarak vermektedirler. Bkz. Şîrâzî, *Tabakât*, s. 114; İbn Kâdî Şuhbe, I/124; İbnu'l-Mulâkkin, s. 31.

<sup>853</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 109-114.

<sup>854</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 114.

<sup>855</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 114.

<sup>856</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 113

zikretmekte ve Şîrâzî'ye dayanarak el-Ḥaffâf'ı 340-360 yılları arasında vefat eden fakîhlerin tabâkasında zikretmektedir.<sup>857</sup> İbn Kâdî Şuhbe, el-Ḥaffâf'a nisbet ettiği *el-Aksâm ve'l-Ḥişâl* adlı esere dair aşağıda aktaracağımız bilgiler dışında el-Ḥaffâf hakkında herhangi bir şey bilmediğini belirtmektedir.<sup>858</sup> İbnu'l-Mulaḳḳım de el-Ḥaffâf'ın *el-Ḥişâl* adlı eserin şâhibi olduğunu belirtmektedir.<sup>859</sup> Yaptığımız araştırmaların sonucunda, Ebû Bekr el-Ḥaffâf'ın hayatı ile alakalı başka bilgilere rastlayamadık.

## 2. *el-Aksâm ve'l-Ḥişâl* Adlı Eseri

*el-Aksâm ve'l-Ḥişâl* veya kaynaklarda geçtiği üzere kısaca *el-Ḥişâl* adlı eserin kime ait olduğu tartışmalıdır. Tespit edebildiğimiz kadarı ile bu eser birbiri ile ilişkili olan üç kişiye nisbet edilmektedir. Bunlardan ilki İbn Sureyc, ikincisi İbn Sureyc'in oğlu eş-Şeyḫ Ebû Ḥafş 'Umer<sup>860</sup> (v. IV./X. yüzyıl) diğeri ise İbn Sureyc'in öğrencisi olması kuvvetle muhtemel olan el-Ḥaffâftır. Eserin günümüze ulaşan yazma halindeki nüshası İbn Sureyc adına kayıtlıdır.<sup>861</sup> Muhtemelen bu kayıt İbn Sureyc'in diğeri iki isimden daha meşhur olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak yaptığımız araştırmalar bu eserin İbn Sureyc ailesine değil Ḥaffâf'a ait olduğunu göstermektedir.

*el-Ḥişâl* hakkında rastladığımız ilk bilgi eş-Şîrâzî'nin *Ṭabaḳât*'ında geçmektedir. Şîrâzî daha önce aktardığımız üzere Ḥaffâf'ı *el-Ḥişâl*'ın sahibi olarak tanıtmaktadır. İbn Kâdî Şuhbe de Ḥaffâf'ı *el-Ḥişâl* adlı eserin sahibi olarak tanıtmakta ve bu eser hakkında bazı bilgiler vermektedir. İbn Kâdî Şuhbe bu eserin orta büyüklükte bir eser olduğunu ve eserin başında fıkıh uşûlü ile ilgili küçük bir bölümün olduğunu belirtmektedir. İbn Kâdî Şuhbe Ḥaffâf'ın kendi eserine *el-Aksâm ve'l-Ḥişâl* adını verdiğini ancak eserin bab başlıklarını *el-*

<sup>857</sup> İbn Kâdî Şuhbe, I/124.

<sup>858</sup> İbn Kâdî Şuhbe, I/124.

<sup>859</sup> İbnu'l-Mulaḳḳım, s. 31. وهذا الكتاب رأيتُه وانتقيت منه فوائد. له كتاب "الخصال" عارض به ابن مجانين القاضي من أصحابه أبي حنيفة، وهذا الكتاب رأيتُه وانتقيت منه فوائد.

<sup>860</sup> eş-Şeyḫ Ebû Ḥafş 'Umer b. Aḥmed b. Sureyc (v. IV./X. yüzyıl), hayatı hakkında bakınız: Subkî, *Ṭabaḳât*, III/469.

<sup>861</sup> İrlanda'nın Dublin şehrinde bulunan Chester Beatty Library Kütüphanesi'nde bulunan eser İbn Sureyc adına kayıtlıdır. Bkz. İbn Sureyc, *el-Aksâm ve'l-Ḥişâl*, Dublin, Chester Beatty Library, nr: 5115.

*beyân 'an (kezâ)* ifadesi ile açıkladığı için eserine *el-Beyân* adını vermesinin daha uygun olacağını belirtmektedir.<sup>862</sup> Günümüze ulaşan *el-Hişâl* nüshası İbn Kâdî Şuhbe'nin verdiği bilgileri doğrular niteliktedir. Günümüze ulaşan *el-Hişâl*'in müellifi eserin muqaddimesinde eserine *el-Aksâm ve'l-Hişâl* adını verdiğini söylemekte ve eserin başında yedi sekiz varaktan oluşan muhtasar olarak fıkıh uşûlü ve cedel ilmi ile ilgili bilgiler aktarmaktadır.<sup>863</sup> İbnu'l-Mulâkkın, Haffâf'ın biyografisini aktarırken *el-Hişâl* adlı eserini gördüğünü ve bu eserden faydalı bilgileri topladığını ifade etmektedir.<sup>864</sup> Günümüze ulaşan *el-Hişâl*'in Haffâf'a ait olduğunu gösteren bulgulardan bir tanesi de Zerkeşî'nin bu esere yaptığı atıflardır. Zerkeşî, fıkıh uşûlü eserinin birçok yerinde *el-Hişâl*'i Haffâf'a nisbet ederek kitaba referansta bulunmaktadır.<sup>865</sup> Zerkeşî'nin Hz. Peygamber'in fiillerinin hükmü ile ilgili *el-Hişâl*'den yaptığı bir alıntı cümlesi<sup>866</sup> benzer ifadeler ile günümüze ulaşan *el-Hişâl* nüshasında bulunmaktadır.<sup>867</sup> Bunun dışında Zerkeşî'nin, Şâfi'î'nin *istihsân* ile verdiği hükümler konusunda<sup>868</sup> Haffâf'a nisbet ettiği *el-Hişâl* adlı eserinden yaptığı alıntının elimizdeki *el-Hişâl* nüshasında<sup>869</sup> bulunması, bu eserin Haffâf'a ait olduğunu kanıtlar niteliktedir. Zerkeşî, Haffâf'ın *el-Hişâl* adlı eserinde Şâfi'î'ye göre kesin olarak *sünnetin* Kur'an'ı *nesheedemeyeceği* görüşü bulunduğunu söylemektedir.<sup>870</sup> Bu bilginin günümüze ulaşan *el-Hişâl* nüshasında bulunması bu eserin Haffâf'a ait olduğunu göstermektedir. Zerkeşî'nin dışında Suyutî (v. 911/1505) de Haffâf'a nisbet ettiği bu eserden alıntıda bulunmaktadır.<sup>871</sup>

<sup>862</sup> İbn Kâdî Şuhbe, I/124.

<sup>863</sup> Ebû Bekr el-Haffâf, Ebu Bekr Ahmed b. 'Umer el-Haffâf (v. IV. / X. yüzyılın ilk yarısı), *el-Aksâm ve'l-Hişâl*, Dublin, Chester Beatty Library, nr:5115, vr. 1a-9b.

<sup>864</sup> İbnu'l-Mulâkkın, s. 31. وهذا الكتاب رأيته وانتقيت منه فوائد. وهذا الكتاب رأيته وانتقيت منه فوائد.

<sup>865</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, IV/275; V/108.

<sup>866</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, VI/38.

وَقَالَ الْخَطَّابُ فِي الْخُصَالِ: فِعْلُ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - غَيْرُ وَاجِبٍ عَلَيْنَا إِلَّا فِي حَاصِلَاتِنَا، أَنْ يَكُونَ فِعْلُهُ بَيِّنًا أَوْ يُقَارِنُهُ دَلَالَةٌ

افعال الرسول صلي الله عليه وسلم غير واجب علينا الا عند وجود حاصلتين...ان يكون فعله بيانا او يقاربه دلالة

<sup>868</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, VIII/106.

<sup>869</sup> Haffâf, vr. 4a-b.

<sup>870</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, V/262.

<sup>871</sup> Suyutî, *el-Haffâf*'in *el-Hişâl* adlı kitabında hadislerin medarının dört olduğuna dair açıklamalarını nakletmektedir. Suyutî'nin aktardığı bu bilgilerin günümüze ulaşan *el-Hişâl* nüshasında bulunması bu eserin el-Haffâf'a ait olduğunu desteklemektedir. Ayrıca Suyutî, eserin muhtelif yerlerinde *el-Hişâl*'i Haffâf'a nisbet etmektedir. Bkz. Suyutî, *el-Eşbâh ve'-Nezâîr fi Kavâ'id ve Furû' Fıkhî's-Şâfi'îyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2005 I/37; I/305.

Suyuṭî'nin yaptığı alıntının el-*Hişâl*'de bulunması bu eserin Ḥaffâf'a ait olduğunun başka bir kanıtıdır.<sup>872</sup> Demîrî'nin (v. 808/1405), Ḥaffâf'a nisbet ettiği el-*Hişâl* adlı eserden nakille Şâfi'î'nin altı mesele dışında *istihsân* ile hüküm vermediğine ilişkin aktardığı bilgiler günümüze ulaşan el-*Hişâl* nüshasında bulunmaktadır.<sup>873</sup> Bu verilerin dışında Şâfi'î fakîhleri furû'î-fıkhî eserlerinde el-*Hişâl* adlı eseri Ebû Bekr el-Ḥaffâf'a nisbet ederek furû'î-fıkhîa ait muhtelif görüşlerini aktarmaktadırlar.<sup>874</sup> Yukarıda zikrettiğimiz bilgiler dışında İbn Sureyc'in el-*Veḍâi* adlı eseri ile el-*Hişâl*, fıkhî uşûlü konuları bakımından kıyaslandığında iki eserin farklı yazarlar tarafından kaleme alındığı ve uşûl aktarımının birbiri ile örtüşmediği görülmektedir. Bu bilgiler günümüze ulaşan el-*Hişâl* nüshasının şüphe götürmez bir şekilde Ḥaffâf'a ait olduğunu göstermektedir.

Yukarıda zikrettiğimiz delillerin aksine Subkî, *Ṭabakât*'ında İbn Sureyc'in hayatını konu edindiği yerde İbn Sureyc'e nisbet edilen ve "çok faydalı olmayan bir eser" olarak nitelendiği el-*Hişâl* adlı eserin esasen ona değil oğlu eş-Şeyh Ebû Hafs 'Umer'e ait olduğu görüşünü ileri sürmektedir.<sup>875</sup> Subkî'nin el-*Hişâl*'i faydasız olarak nitelendirmesi kanaatimizce eserin girişinde yer alan uşûl düşüncelerinin kelâmî perspektif içermesi sebebiyledir. Öyle görünüyor ki, Subkî, bu eseri İbn Sureyc'e değil de onun oğluna nisbet ederek faydasız olarak nitelendirdiği el-*Hişâl*'in İbn Sureyc'in kaleminden çıkan bir eser olmadığını kanıtlamak istemektedir. Subkî *Ṭabakât*'ında verdiği bu bilgiye rağmen, el-

---

وَحكى الخَفَافُ مِنْ أَصْحَابِنَا فِي كِتَابِ الْخِصَالِ عَنْ ابْنِ مَهْدِيٍّ وَابْنِ الْمَدِينِيِّ: أَنَّ مَدَارَ الْأَحَادِيثِ عَلَى أَرْبَعَةٍ: «الْأَعْمَالُ بِالْيَتِيَّاتِ»، وَ «لَا يَجِلُّ دَمُّ أَمْرِي مُسْلِمٍ إِلَّا بِإِخْدَى ثَلَاثٍ» . وَ «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ»، وَ «الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيِّ وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ» وَحكى الخَفَافُ مِنْ أَصْحَابِنَا فِي كِتَابِ الْخِصَالِ عَنْ ابْنِ مَهْدِيٍّ وَابْنِ الْمَدِينِيِّ: أَنَّ مَدَارَ الْأَحَادِيثِ عَلَى أَرْبَعَةٍ: «الْأَعْمَالُ بِالْيَتِيَّاتِ»، وَ «لَا يَجِلُّ دَمُّ أَمْرِي مُسْلِمٍ إِلَّا بِإِخْدَى ثَلَاثٍ»، وَ «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ»، وَ «الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيِّ وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ»، وَقَالَ ابْنُ مَهْدِيٍّ أَيْضًا: حَدِيثَ النَّبِيِّ يَدْخُلُ فِي ثَلَاثِينَ بَابًا مِنْ الْعِلْمِ

<sup>872</sup> Ḥaffâf, v. 2b.

إِلَّا بِإِخْدَى ثَلَاثٍ وَقَوْلُهُ صَلي حَكِي مِنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْدِيٍّ وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مَهْدِيٍّ رَحِمَهُمَا اللَّهُ أَنْمَا قَالَا مَدَارَ الْإِسْلَامِ أَرْبَعَةٌ لِأَعْمَالِ الْيَتِيَّاتِ وَ لَا يَجِلُّ دَمُّ أَمْرِي مُسْلِمٍ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْإِسْلَامُ بَنِي عَلِيٍّ خَمْسٌ وَقَوْلُهُ صَلي اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْبَيِّنَةُ عَلِيٍّ مِنْ ادْعَى عَلِيٍّ مِنْ أَنْكَرَ

<sup>873</sup> Ebu'l-Bekâ Kemâluddîn Muḥammed b. Mûsâ b. 'Îsâ b. 'Alî ed-Demîrî eş-Şâfi'î (v. 808/1405), *en-Necmu'l-Vehhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Minhâc, Cidde 2007/1428, VII/361.

وقال أبو بكر الخفاف في (الخصال): لم يقل الشافعي بالاستحسان إلا في ست مواضع: تقرير الصداق بالخلوة، وكتاب القاضي إلى القاضي، وأن الشفعة ثلاثة أيام، والتحليف بالمصحف، وأن المتعة ثلاثون درهما، استحسان مراسيل سعيد بن المسيب.

<sup>874</sup> Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. Ḥamza el-Enşârî er-Ramlî ( v. 1004/1596), *Nihâyetu'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1984/1404, V/246; VI/314.

<sup>875</sup> Subkî, *Ṭabakât*, III/23; عن أبي العباس: وأما كتاب الخصال المنسوب إليه فقليل الجدوى وعندى أنه لا يثبت له شيء من أخبار عمر بن أبي العباس

*Hisâl*'i, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserinde Ebû Bekr el-Haffâf'a nisbet etmektedir.<sup>876</sup> Subkî'nin verdiği bu farklı bilgiler, İbn Sureyc ailesine nisbet edilen eser ile Haffâf'a nisbet edilen eserin birbirinden farklı eserler olma ihtimalini akla getirmektedir. Bunun dışında, Haffâf'ın eserinin İbn Sureyc'e nisbet edilen eserin şerhi veya muhtaşarı olma ihtimali de söz konusudur. Ancak yazar elimizdeki nüshanın muqaddimesinde Muzenî'nin eserinin tertibine uyarak bir eser telif etmek istediğini ve bu esere *el-Akâm ve'l-Hişâl* adını verdiğini belirtmektedir.<sup>877</sup> Bu bilgi söz konusu eserin bir şerh veya başka bir eserin muhtaşarı türünde bir çalışma olmadığını göstermektedir. Bunun ötesinde bu eser şerh çalışması olmayacak kadar muhtaşar düzeyde kaleme alınmış ve başka bir eserin muhtaşarı olmaktan ziyade müstakil bir çalışma görünümündedir. Elimize ulaşan bir tek *el-Hişâl* nüshası olduğu için bu ihtimalleri kesinleştirmek zor görünmektedir. Ancak bugün İbn Sureyc'e nisbet edilerek kayıtlarda olan nüshanın, esasında kaynaklarda Haffâf'a ait olduğu belirtilen nüsha olduğunu söylemek gerekir.

### 3. Ebû Bekr el-Haffâf'ın Uşûl Düşüncesi

Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki *el-Hişâl* nüshasının okunması bazı zorlukları barındırmaktadır. Birincisi, uşûl düşüncesinin yer aldığı eserin muqaddime bölümü olarak değerlendirilecek kısmı deforme olmuş, sayfa sayıları karışmış ve mürekkepleri dağılmıştır. İkincisi, müstensih'in yazısı okunaklı bir yazı değildir. Bundan dolayı eserin muqaddimesinde yer alan uşûl ile ilgili bilgileri tam olarak ve sağlıklı bir şekilde elde etmek zordur. Okunabildiği kadarı ile ve sonraki eserlerde kendisine nisbet edilen görüşlerden hareketle, Haffâf'ın uşûl düşüncesinin ana hatlarını aktarmaya çalışacağız.

Haffâf eserin mukaddimesinde, eserinin ilk kısmında uşûlden bir parçaya yer vereceğini söylemekte, daha sonra muhtaşar düzeyde uşûl ile ilgili genel bilgiler

<sup>876</sup> Subkî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, (y.y.) 1991/1411, II/304.

<sup>877</sup> Haffâf, vr. 1a.

aktarmaktadır. Haffâf'ın uşûlden parça olarak yer verdiği mukaddimede iki önemli husus bulunmaktadır. Birincisi, eserde bilgi teorisine ilişkin ifadelerin yer almasıdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konuların yer aldığı ve günümüze ulaşan ilk eser Haffâf'ın eseridir. Haffâf, *icmâ'* ve *kıyâs* konularını işlediği yerde *'ilim, cehl, bâtil, hakk, fıkıh, mutefakkih* kavramlarının tanımına yer vermektedir.<sup>878</sup> Onun tanımlamaları daha geniş bir şekilde sonraki fıkıh uşûlü eserlerinde kelâmî konuların işlendiği bölümlerde yer almaktadır.<sup>879</sup> Haffâf'ın eserinde uşûl konularının muhtaşar bir düzeyde ele alınması, bilgi teorisine dair düşüncelerinin de tanım düzeyinde olmasını anlaşılır kılmaktadır. Bilgi teorisine dair özet olarak aktardığı bu bilgi kelâmî konuların uşûle yerleşmesi konusunda önemli bir yer teşkil etmektedir. Fağihler dışında kelâmcı uşûlcülerin fıkıh uşûlü ile ilgilenmeleri sonucunda kelâmcı ekolün ilk nüvelerini ilk dönem 'Irâklı Şâfi'îlerin çalışmalarında görmekteyiz. Haffâf'ın eserinin ikinci önemli özelliği de, uşûlden bir parça olarak değerlendirdiği giriş bölümünde cedel ve munazara adabına dair bir başlık açmasıdır.<sup>880</sup> Haffâf, cedel ve munazara adabını ya fıkıh uşûlünün bir parçası olarak kabul etmekte veya bağımsız bir bölüm olarak değerlendirmektedir. Ancak uşûlde bir parçaya eserin giriş kısmında yer vereceğini söylemesi ve bu girişte cedel ve munazara adabına yer vermesi Haffâf'ın bunu uşûlün bir parçası olarak değerlendirdiği ihtimalini güçlendirmektedir.<sup>881</sup> Dolayısıyla, bu dönemde fıkıh literatürüne idrac edilen cedel ve munazara ilminin fıkıh eserlerinde yer almasının ilk örneklerinden bir tanesinin Haffâf'ın *el-Hişâl* adlı eseri olduğunu

<sup>878</sup> Haffâf, ilmi; "bir şeyi olduğu hal üzere ispat etmek" olarak tanımlamakta, cehl'i ise "bir şeye olduğu halin hilafı üzerine itikat etmektir" şeklinde tanımlamaktadır. Haffâf, hakk'ı ise "üzerinde tedebbür ve tefekkür edildiğinde kalbin mutmain olduğu şey" batıl'ı ise "düşünüldüğünde kalbin nefret ettiği şey" olarak tanımlamaktadır.<sup>878</sup> O, fıkıh'ı ise "bir şeyi bilme ve hakikatini keşfetme" olarak tanımlamakta, mutefakkih ve bir şeyi öğreneni (muteallim) eşitleyerek tanımlamaktadır. Bkz. Haffâf, vr. 6a.

<sup>879</sup> Örnekler için bkz: Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I/145-152; İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî, *el-Burhân*, I/91-104.

<sup>880</sup> Haffâf, vr. 3b-4a.

<sup>881</sup> Haffâf, cedel ahkâmını işlediği kısmın girişinde Allâh'ın dininde munazâra etmek isteyen kişinin sahip olması gereken özellikleri sıralarken, o kişinin *Kitâb, sünnet, icmâ'* ve *kıyâsın* yöntemini ve dili bilmesi gerektiğini bildirmektedir. O, bu özelliklere sahip olmayan kişinin dinde munazârada bulunmasını sahih kabul etmemektedir. Bkz. Haffâf, vr. 3b.



söylememiz mümkündür. Esasen Haffâf'ın *el-Hisâl* çalışması ilk dönem 'Irâklı Şâfi'lerin uşûl düşüncelerinde etkili olan kelâmî ve cedelî etkinin izlerini taşımaktadır.

Haffâf uşûl düşüncesini açıklamaya başladığı kısımda ilk önce *helâl* ve *harâmların* idrak edilmesini beyan etmektedir. O, *helâl* ve *harâmların*, birincisi akıl, ikincisi sem' olmak üzere iki şekilde bilinebileceğini söylemektedir.<sup>882</sup> Haffâf, akli da *vâcib*, *mumteni'* ve *mucevvez* olmak üzere üç kısma ayırmaktadır.<sup>883</sup> Haffâf'ın akli hükümler için yaptığı bu üçlü sınıflama bilindiği üzere kelâm ilminde aklın varlık hakkındaki değerlendirmelerini ifade etmektedir.<sup>884</sup> Buna göre, akıl bir şeyin varlığı ile ilgili üç türlü (*vâcib*, *mumkin* (*câiz/mucevvez*), *mumteni'*/*muhâl/mustahil*) hükümde bulunabilir.<sup>885</sup> Akli olarak varlığı zorunlu, yokluğu *mumteni'* olan varlık *vâcib* hükmünde iken, varlığı ve yokluğu eşit derecede olan *mumkin*(*câiz/mucevvez*) hükmünde, varlığı mümkün olmayan ise *mumteni'* hükmünde değerlendirilmektedir.<sup>886</sup> Haffâf, *helâl* ve *harâmın* akli hükümler ile bilinebileceğini söylemesi, fıkıh uşûlünün gelişimi ile ilgili daha önce yaptığımız değerlendirmelerin doğruluğunu kanıtlamaktadır. Kelâmcıların fıkıh uşûlünü kendi kelâmî ilkeleri perspektifinde inşa etmeye çalıştıklarını ve kelâm konularını fıkıh uşûlüne aktarmak suretiyle fıkıh uşûlünü kelâmî tartışmaların alanı haline getirmeye çalıştıklarını tespit etmiştik.<sup>887</sup> Haffâf'ın *helâlin* ve *harâmın* akli hükümler ile bilinebileceğini ifade etmesi, tam olarak kelâmcı ekolün fıkıh uşûlü yazım tarzının bariz örneklerindedir. Haffâf bununla da yetinmeyerek eserinin farklı yerlerinde akli hükümlerin kullanımına dair değerlendirmelerde bulunmaktadır. Haffâf, *nesih* konusunu işlerken aklen *vâcib* ve *mumteni'* olan şeylerin *neshini* caiz görmemekte, aklen *mucevvez* olan hususların *neshini* caiz görmektedir. Haffâf, şeri'at gelmeden önce eşyanın hükmü konusunu akıl ile ilişkilendirmekte ve bunların *vâcib*, *mucevvez* ve *mumteni'* olarak üç

<sup>882</sup> Haffâf, vr. 1a.

<sup>883</sup> Haffâf, vr. 1a.

<sup>884</sup> İlyas Üzüm, "Hüküm", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII/465.

<sup>885</sup> Üzüm, XVIII/465-466.

<sup>886</sup> Üzüm, XVIII/465-466.

<sup>887</sup> Tez metni, s. 99-106.

kısmı ayrıldığını söylemektedir.<sup>888</sup> Haffâf'ın şeri'at gelmeden önce eşyanın hükmü konusunda aklın delaletini referans göstermesi, aklen *vâcib* olanları *vâcib*, *mumteni* ' olanları *hazır*, *mucevvez* olan şeyleri ise *ibâha* hükmünde gördüğünü ortaya koymaktadır. Haffâf'ın fıkıh uşûlü meselelerine kelâmcı bakış açısı ile yaklaşması kelâmcıların fıkıh uşûlüne yaklaşım tarzları ile fakihlerin fıkıh uşûlüne yaklaşım tarzı arasındaki farkı göstermektedir. Bu noktada Şâfi'i fakih olan Haffâf'ın Şâfi'i'nin fıkıh uşûlü perspektifinden ne kadar farklılaştığı görülmektedir. Şâfi'i *helâl* ve *harâmın* ancak şer'i deliller ile bilenebileceği görüşünderken Haffâf *helâl* ve *harâmın* bilinmesinde aklın da rolünün olduğu düşüncesindedir.<sup>889</sup>

Haffâf, *helâl* ve *harâmların* bilinmesinin ikinci yolunu *sem'u'l-mumkin* şeklindeki adlandırması ile *sem'* olduğunu belirtmektedir. Haffâf, *sem'i Kitâb, sünnet, ümmetin icmâ'* ve bunlardan çıkarılan/alınan delil olarak dört kısma ayırmaktadır.<sup>890</sup>

#### a. Kitâb ve Sünnet

*el-Hişâl*'ın günümüze ulaşan nüshasının problemlili olması eserde yer alan *Kitâb* delili ile ilgili düşünceleri net bir şekilde ortaya koyma imkanımız zorlaşmaktadır. Ancak *sünnet* delili ile ilgili bazı bilgilere ulaşma imkanına sahibiz. Haffâf'ın ilk olarak *sünneti mutevâtir* ve *âhâd* haber olarak ikili bir taksime tabi tuttuğu anlaşılmaktadır. Çünkü Haffâf, adil bir kişinin yine adil bir kişiden naklederek Hz. Peygamber'e kadar ulaşan *haber*in bazı şartları taşıması kaydıyla (o *habere* muarız başka bir *haber* veya onu *nesheden* başka bir *haber* olmadığı takdirde vb.) amel gerektirdiğini ancak ilim gerektirmediğini belirtmektedir.<sup>891</sup> Onun, bu açıklamalarından *tevâtur* derecesinde olan *haber*lerin ilim ve ameli beraber gerektirdiği düşüncesinde olduğu kanaatine ulaşmak mümkündür. Haffâf *mursel haber*in kabulünü bir kaç

<sup>888</sup> Haffâf, vr. 3a.

<sup>889</sup> Haffâf, vr. 1a.

<sup>890</sup> Haffâf, vr. 1a.

<sup>891</sup> Haffâf, vr. 6b.

haşlete (özelliğe) bağlamaktadır. Bu haşletlerden herhangi biri bulunmadığı zaman kendilerine göre (Şâfi'îler) *mursel haberlerin* kabulünün caiz olmadığını ifade etmektedir. Ona göre birinci özellik, şahâbenin şahâbeden isim vermeden rivayette bulunmasıdır. Haffâf bu tür *irsâl* ile *musnedin* birbirine eşit olduğunu söylemektedir. Haffâf, Sa'îd b. el-Museyyib gibi ancak şahâbîden rivayet ettiği bilinen tabiin *irsâlini musned* ile eşit görmektedir.<sup>892</sup> Haffâf'ın, *sünneti* mutevâtir ve *âhâd* olarak ikiye ayırması ve ikisinin de hüccet olarak kabul edilmesi gerektiği düşüncesi Şâfi'î'nin düşüncesi ile örtüşmektedir. Aynı zamanda *mursel haberlerin* kabulü konusunda ileri sürdüğü görüşler de Şâfi'î'nin düşüncesi ile örtüşmektedir.

Haffâf Hz. Peygamber'den gelen *beyânın* birincisi *kafl*, ikincisi *fil*, üçüncüsü ise *terk* olmak üzere üç kısma ayrıldığını söylemektedir. O, *mucmelin beyânının* ihtiyaç vaktine kadar te'hir edilmesi dışında Hz. Peygamber'in *beyânının* te'hirini caiz görmemektedir.<sup>893</sup> Haffâf, Hz. Peygamber'in fiillerinin *beyân* olduğu ve fiillerine bir delalet birleştiği zaman ancak ümmetine *vâcib* olduğu, bu iki özellik (haşlet) hariç Hz. Peygamberin fiillerinin ümmetine *vâcib* olmadığı görüşündedir.<sup>894</sup>

Haffâf bir *emrin* hakiki ve gerekli bir *emir* olması için kendisinde bir kaç haşletin bulunması gerektiğini belirtmektedir:

1. Emir, hakim ve kendisine ibadetin *vâcib* olduğu kimse tarafından gerçekleşmelidir.
2. Emir, kendisi için vağ edilmiş ve konulmuş bir lafız ile yapılması gerekir.
3. *Emir*, ta'yir belirten bir mana içermemelidir.

<sup>892</sup> Haffâf üçüncü *irsâl* şeklini aktarmamaktadır. Muhtemelen müstensih yanlışlıkla üç haslet yazmıştır. Nitekim el-Haffâf'ın bu konudaki düşüncelerini aktaran Zerkeşî, iki surette *irsâlin* kabul edildiğine dair Haffâf'ın ifadesini aktarmaktadır. Bkz. Haffâf, vr. 6b; Zerkeşî, *Bahr*, VI/361-362.

وقال الخفاف في كتاب الخصال: "لا يجوز قبول المرسل عندنا إلا في صورتين: إحداهما: أن يزوي الصحابي عن صحابي، ولا يسويه، فذلك والمستد سواء. والثاني: التابع إذا أرسل وسى، فإن كان معروفاً أن لا يزوي إلا عن صحابي مثل سعيد بن المسيب، فإرساله وإستادته في ذلك سواء. انتهى"

<sup>893</sup> Haffâf, vr. 2b.

<sup>894</sup> Haffâf'ın bu konudaki düşüncelerini Zerkeşî aynı ifadeler ile aktarmaktadır. Haffâf, vr. 2b; Zerkeşî, *Bahr*, VI/38.

وقال الخفاف في الخصال: فعل النبي - صلى الله عليه وسلم - غير واجب علينا إلا في حصلتين، أن يكون فعله بياناً أو يقارنه دلالة

4. *Emir*, *hazır*dan sonra gelmemelidir.

5. *Emir*, akıl dışı olmamalıdır. O, emredilenin gerçekleşmesine engel olan aklen bir maninin olmaması gerektiğininide söylemektedir.

6. *Emir*, bizatihi kendi nefsinde *husun* olmalı *kaбіh* olmamalıdır.

7. *Emir*, *nesih* ve *taḥşîş*e uğramamış olmalıdır.

8. *Emir*, ilim ehlinin terk edilmesi üzerinde ittifak ettiği bir konu olmamalıdır.<sup>895</sup>

Ḥaffâf'ın, *emrin* şartlarında kendi zatında *hasen* olması gerektiği ve aklen gerçekleşme imkanının olması gerektiği düşüncesi, emirlere kelâmî bakış açısı ile yaklaştığını göstermektedir.

Ḥaffâf, 'umûm kavramını, kendisi ile adlandırılanları kapsayan ḳarinelerden ḥali tam bir kelâm olarak tanımlamaktadır.<sup>896</sup> O, *taḥşîş*in tanımına değinmeden bazı şeylerin diğerlerini *taḥşîş* etmesini caiz görerek bunu birkaç kısma ayırmaktadır.<sup>897</sup> Ḥaffâf şeri'at gelmeden önce eşyanın hükmü konusunu 'akli olarak değerlendirmektedir. Ancak şer' gelmeden önce de başkasının malı olan şeylerden faydalanmanın ancak iki durumda caiz olduğunu söylemektedir:

1. Malın sahibinin izninin alınması durumunda

2. Darûret durumunda, Ḥaffâf bunun aklen *husun* olduğunu söylemektedir.<sup>898</sup>

### c. İcmâ'

Ḥaffâf, *icmâ'*ın tanımına değinmeden *icmâ'*ı birkaç kısma ayırmaktadır:

<sup>895</sup> Ḥaffâf, vr. 6a.

<sup>896</sup> Ḥaffâf, vr. 6a.

<sup>897</sup> Ḥaffâf, *Kitâb*'ın *Kitâb* ile *taḥşîş*i, *Kitâb*'ın *sünnet* ile *taḥşîş*i, *sünnetin sünnet* ile, *sünnetin Kitâb* ile *taḥşîş*i ve *Kitâb* ile *sünnetin icmâ'* ve *ḳıyâs* ile tahsisi türünden kısımlara yer vermektedir. Ḥaffâf, *ḳıyâs* ve *icmâ'*ın *taḥşîş*ini ise caiz görmemektedir. Bkz. Ḥaffâf, vr. 2b-3a.

<sup>898</sup> Ḥaffâf, vr. 3a.

1. Namazın sayıları, rekatleri ve Ramadân orucu gibi havâş ve ‘avâm olanların kendisinde eşit olduğu *icmâ* ‘dır.

2. Cariyenin iddetinin hür kadının iddetinin yarısı olması konusu gibi, ümmetin ilim ehlinin katıldığı, onların dışında başkalarının dahil olmadığı *icmâ* ‘dır.

3. Şahâbenin kavli ve fiili ile gerçekleşen *icmâ* ‘dır.

4. Şahâbenin *rey* ciheti ile gerçekleşen *icmâ* ‘larıdır.

5. Şahâbenin bir konuda yaygınlaşan fetvasına, şahâbîyi gören ve ona çağdaş olanların bu görüşe muhalif olmadığı *icmâ* ‘dır.<sup>899</sup>

### c. Kıyâs

Ḥaffâf *kıyâsı* şu üç kısma ayırmaktadır:

1. Ḥaffâf’ın *fahve* ‘l-*qavl* olarak adlandırdığı ve daha sonraki literatürde *fahve* ‘l-*hitâb* olarak yerleşmiş, esasen dilin delaletine dayalı olan *istinbât* türüdür. *Fahve* ‘l-*hitâb*’ın dilin delaletine dayalı olan bir *istinbât* türü mü olduğu yoksa *kıyâs*ın bir türü mü olduğu uşûlcüler arasında tartışma konusu olmuştur. Şâfi‘î’ye nisbet edilen görüş *fahve* ‘l-*hitâb*’ın bir *kıyâs* türü olduğudur.<sup>900</sup> Ḥaffâf da bunu *kıyâs*ın bir türü olarak değerlendirmektedir. Ḥaffâf, bu *kıyâs* türünü “ehl-i zâhîrin”, kendisi ile bir ma‘nânın dışında başka bir ma‘nânın anlaşılmasını imkansız kılan bir delil olarak adlandırdığını söylemektedir.<sup>901</sup>

2. Ḥaffâf, ikinci *kıyâs* türünü ise ‘*illetteki* ortaklıktan dolayı bir şeyin başka bir şey ile mukabelesi olarak tanımlamaktadır. Ḥaffâf, bu *kıyâs* türünü aralarındaki ortaklıktan dolayı iki şeyin bir arada bulunması olarak açıklamaktadır. Ḥaffâf’ın verdiği bu ikinci *kıyâs* türünün tanımı esasen genel anlamda *kıyâs*ın tanımı olduğunu söylemek gerekir.

<sup>899</sup> Ḥaffâf, vr. 7a.

<sup>900</sup> Mâverdî, *el-Ḥâvî*, XVI/1146.

<sup>901</sup> Ḥaffâf, vr. 7a.

3. Haffâf üçüncü *kıyâs* türüne ise, *galebetu'l-eşbâh* kavramı ile sonraki usûl eserlerinde *kıyâsu's-şebeh* olarak terimleşen *kıyâs* türüne yer vermektedir.<sup>902</sup> Ancak bu türe dair herhangi bir bilgi vermemektedir.

Haffâf 'illetleri işlediği yerde bununla ilgili bazı bilgiler aktarmaktadır. O her şeyin mutlaka bir 'illetinin olduğunu ancak bu 'illetlerin bazılarını bildiğimizi bazılarının bilgisinin ise Allâh'a özgü olduğunu belirtmektedir. Haffâf illetleri bir kaç kısma ayırmaktadır:

1. 'Aklî 'illetlerdir.
2. *Manşûş* 'illettir.
3. *Mustahrec* 'illettir.
5. *Devâm* 'illetidir.
6. *Galebetu'l-eşbâh* 'illetidir.
7. *Maşşûş* 'illettir.
8. *Nefiy* 'illetidir.<sup>903</sup>

Haffâf, bir 'illetin sahîh bir 'illet olması için kendisinde sekiz özelliği (hâşleti) barındırması gerektiğini söyledikten sonra buna dair birkaç madde sıralamaktadır:

1. 'İletin *manşûş* olan bir *aşıl*dan istihraç edilmesi gerekir.
2. 'İletin cari olması yani hükmün bulunması ile kendisinin de açık bir şekilde bulunmasıdır.
3. 'İlet *manşûş* olan bir *aşıl*ın reddetmediği 'illet olmalıdır.

<sup>902</sup> Haffâf, vr. 7a.

<sup>903</sup> Haffâf, vr. 3a.

4. *İllet tahşîşe* uğramamış olmalıdır.

5. *İllet aşla* benzeme yönünden kendisinden daha fazla *aşla* benzeyen başka bir *illet* olmamalıdır.<sup>904</sup>

Ḥaffâf, *illet* olma vasfını taşıması şartı ile *iştibâh* *illeti* ile hüküm vermenin caiz olduğunu ancak *mustahreç* *illet* bulunduğu zaman *iştibâh* *illeti* ile hüküm vermenin caiz olmadığını belirtmektedir.<sup>905</sup> Ḥaffâf *şer'î* *illet* ile *aklî* *illet*lerin birkaç yönden birbirinden farklılık arz ettiğini belirtmektedir. O, *aklî* *illet*lerin *neshe*, *tebdile* ve *tağyire* uğramasının câiz olmadığını söylemektedir. Ḥaffâf'ın bu açıklamalarından *şer'î* *illet*lerin değişiklik gösterebileceği düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır. Ḥaffâf, *şer'î* *illet*ler ile *aklî* *illet*lerin kaynaklarının da farklı olduğunu belirtmektedir.<sup>906</sup>

Ḥaffâf'ın *kıyâs* ve *içtihâd* ile ilgili düşünceleri Şâfi'î fıkıh uşûlünde *kıyâs* ve *içtihâd* arasındaki ilişkiyi anlamlandırmada yardımcı olmaktadır. Bilindiği üzere Şâfi'î, *er-Risâle*'de *kıyâs* ve *içtihâd* için "... onlar bir anlama gelen iki terimdir" demektedir.<sup>907</sup> Bu noktada uşûlcüler arasında Şâfi'î'nin *içtihâd*ı *kıyâsa* mı indirgediği yoksa *kıyâs*ı fonksiyonel olarak *içtihâd* ile aynı kategoride mi değerlendirdiği hususu tartışılmaktadır. Bu tartışmalara değinen Mâverdî, Şâfi'î'nin *içtihâd*ı *kıyâsa* indirgemediğini, *er-Risâle*'deki maksadının *kıyâs* ile *içtihâd* arasındaki eşitliği fonksiyonel olarak gördüğünü ifade etmektedir. Mâverdî'nin iddiasına göre, Ḥaffâf ile çağdaş olan Şâfi'î fakîhi İbn Ebî Hurayra *içtihâd*ın *kıyâs* olduğunu düşünmektedir. Mâverdî, İbn Ebî Hurayra'nın Şâfi'î'nin *er-Risâle*'deki ifadelerini karıştırarak *içtihâd*ın *kıyâs* olduğu görüşünü Şâfi'î'ye nisbet etmektedir. Mâverdî'ye göre, Şâfi'î *er-*

<sup>904</sup> Ḥaffâf, vr. 3a.

<sup>905</sup> Onun bu konudaki düşüncelerini Zerkeşî de aktarmaktadır. Ḥaffâf, vr. 3a; Zerkeşî, *Bahr*, VII/55.

<sup>906</sup> Ḥaffâf *aklî* *illet*lerin *darurî* bilgiye dayandığını ancak *şer'î* *illet*lerin kaynağının ise sem' olduğunu söylemektedir. Ḥaffâf, *şer'î* *illet* varit olmadığı zaman o *şer'î* *illete* bağlı olarak var olan hükmün varlığını imkansız görürken, *aklî* *illet*lerin yokluğunun *darurî* bilgiyi ortadan kaldırmayacağını düşünmektedir. Ḥaffâf *şer'î* bir *illet* olan *hamr*ın *illet*inin ortadan kalkması durumunda *hamr* adının da ortada kalkacağını örnek vermektedir. Bzk. Ḥaffâf, vr. 3a.

<sup>907</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, 1997, s. 257.

*Risâle*'de *icthâd*ın mana bakımından *kıyâs* ile aynı olduğu görüşündedir. Mâverdî *kıyâs* ve *icthâd*ın işlev olarak hakkında *naşş* bulunmayan bir hükme ulaştırdıklarını, Şâfi'î'nin *kıyâs* ve *icthâd* arasında bu anlamda eşit düzeyde ilişki kurduğunu düşünmektedir.<sup>908</sup> Mâverdî'nin bu değerlendirmelerinden anlaşıldığı üzere *kıyâs* ve *icthâd* arasında Şâfi'î'nin kurduğu ilişki Haffâf'ın döneminde tartışma konusu olmuştur. Buna göre, *icthâd*ın *kıyâsa* indirgendiği görüşü esasen Şâfi'î'nin görüşü olmayıp İbn Ebî Hurayra'nın Şâfi'î'ye nisbet ettiği görüştür. Haffâf ise bu tartışmalara değinmeden *kıyâs* ve *icthâd*ın aynı manada kullanıldığını ifade etmektedir. O *icthâd* ve *kıyâs*ı *naşş*ı, *naşş*ın *fahvâs*ı ve *mefhûmunu* araştırmak olarak nitelendirir.<sup>909</sup> Haffâf'ın buradaki ifadesinden anlaşıldığı üzere o, Mâverdî'nin tespitinde olduğu gibi *icthâd* ve *kıyâs*ın mana bakımından aynı olduğunu yani işlev olarak eşit düzlemde olduklarını düşünmektedir. Nitekim Haffâf, *icthâd*ı *kıyâstan* bağımsız olarak tanımlamakta ve *icthâd*ın çeşitlerine değinmektedir. Haffâf, *icthâd*ı şu üç kısma ayırmaktadır:

1. Kendisinde hata ve sehvin olmadığı kesinlik bildiren Peygamberlerin *icthâd*dır.
2. Birinci *icthâd* gibi kendisinde hata ve sehvin olmadığı) olan bütün imâmların *icthâd*dır.
3. İlim ehlinin *icthâd*ı olup bu *icthâd*ta hata gerçekleşme ihtimali vardır.<sup>910</sup>

Görüldüğü üzere, Haffâf, *icthâd*ı Peygamberler'in *icthâd*ı, alimlerin *icmâ*'ı ve alimlerin kişisel *icthâd*ı olarak üç kısma ayırmaktadır. Bu noktada Haffâf'ın *kıyâs* ve *icthâd* arasında kurduğu ilişkinin fonksiyonel bir ilişki olduğunu söylemek gerekir. Öyle görünüyor ki, Haffâf, kendi döneminde Şâfi'î'nin *icthâd* ve *kıyâs* arasında kurduğu ilişki üzerinden

<sup>908</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/118.

<sup>909</sup> Haffâf, 2b.

<sup>910</sup> Haffâf, vr. 2b.



yapılan tartışmalarda kendi görüşünü ortaya koymakta ve İbn Ebî Hurayra'nın aksine *içtiḥâdın kıyâsa* indirgenemeyeceğini belirtmektedir.

#### d. İstiḥsân

Ḥaffâf, *istiḥsânın* delil değerine dair açıklamalar yapmaktadır. O, Şâfi'î'nin *istiḥsâna* dayanarak verdiği hükümlerin altı tane olduğunu söylemektedir:

1. Kadınla halvet durumu yaşanması durumunda erkeğin kadına mehrinin vermesi
2. Kâdînin kâdîye yazı yazması
3. *Şuf'a*nın müddetinin üç gün olması
4. Muşhafa el basarak yemin edilmesi
5. *Mut'a*'nın otuz dirhem olması
6. Sa'îd b. el-Museyyib'in *mursel haber*leridir.<sup>911</sup>

Zerkeşî<sup>912</sup> ve Ebu'l-Bekâ eş-Şâfi'î<sup>913</sup> de bu bilgileri aktarmaktadır.

#### e. Nesih

Ḥaffâf, *nesih* ilk önce hükmün ve tilavetin kalkması bakımından kısımlara ayırmaktadır. Tilavetin kaldırılıp hükmün kalması, hükmün kalkması ancak tilavetin kalması, hem hüküm hem de tilavetin kalkması şeklinde bir sınıflamada bulunmaktadır.<sup>914</sup>

<sup>911</sup> Ḥaffâf, vr. 4a.

<sup>912</sup> Zerkeşî, *Baḥr*, VIII/106

قَالَ ابْنُ الْقَاصِمِ: لَمْ يَقُلْ الشَّافِعِيُّ بِالِاسْتِحْسَانِ إِلَّا فِي ثَلَاثَةِ مَوَاضِعَ: قَالَ: وَأَسْتَحْسِنُ فِي الْمَتْعَةِ أَنْ تُقَدَّرَ ثَلَاثِينَ دِرْهَمًا وَقَالَ رَأَيْتُ بَعْضَ الْحُكَّامِ يَخْلِفُ عَلَى الْمُصْحَفِ وَذَلِكَ حَسَنٌ وَقَالَ فِي مُدَّةِ الشُّفْعَةِ: وَأَسْتَحْسِنُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَقَالَ الْخَفَّافُ فِي الْخَصَالِ: "قَالَ الشَّافِعِيُّ بِالِاسْتِحْسَانِ فِي سِتَّةِ مَوَاضِعَ، فَذَكَرَ هَذِهِ الثَّلَاثَةَ وَزَادَ قَوْلُهُ فِي بَابِ الصَّدَاقِ: مَنْ أَعْطَاهَا بِالْخُلُوةِ فَذَلِكَ ضَرْبٌ مِنَ الْإِسْتِحْسَانِ يَعْنِي قَوْلَهُ الْقَدِيمُ وَكَذَلِكَ فِي الشَّهَادَاتِ: كَتَبَ قَاضِي إِلَى قَاضِي ذَلِكَ اسْتِحْسَانًا وَمَرَّاسِيلُ سَعِيدِ حَسَنٌ:

<sup>913</sup> Demiri, VII/361

وقال أبو بكر الخفاف في (الخصال): لم يقل الشافعي بالاستحسان إلا في ست مواضع: تقرير الصداق بالخلوة، وكتاب القاضي إلى القاضي، وأن الشفعة ثلاثة أيام، والتحليف بالمصحف، وأن المتعة ثلاثون درهمًا، استحسان مراسيل سعيد بن المسيب.

<sup>914</sup> Metinde hattın tahrif olmasından dolayı *nesih*in bazı kısımlarını aktarma imkanı bulamadık. Ḥaffâf, vr. 3b.

Haffâf, Kûr'ân'ın *sünnet* ile *sünnetin* Kûr'ân ile *nesh*inin hiçbir şekilde câiz olmadığını belirtmektedir. Daha önce değindiğimiz üzere Şâfi'î'nin *nesih* düşüncesi kendisinden sonra tartışılan bir konu olmuştur.<sup>915</sup> Özellikle Kûr'ân'ın *sünneti neshi* konusunda farklı görüşlere açık olduğu ileri sürülen er-*Risâle*'deki düşünce, bu dönemde İbn Sureyc tarafından cevâza hamledilmektedir.<sup>916</sup> Haffâf, bu tartışmalar karşısında görüşünü net olarak ortaya koymakta ve Kûr'ân ile *sünnet* arasındaki *nesih* ilişkisini kabul etmemektedir.<sup>917</sup> Şevkânî, Şâfi'î'nin bütün eserlerinde *sünnetin* Kûr'ân'ı hiçbir şekilde *nesh*edemeyeceği görüşünde olduğunu belirtmekte ve Haffâf'ı zikrederek onun da bu görüşü kesin bir şekilde benimsediğini aktarmaktadır.<sup>918</sup> Zerkeşî'nin aktardığına göre İbnu's-Sem'ânî<sup>919</sup> *mutevâtir* olsun olmasın *sünnetin* Kûr'ân'ı *nesih* etmesinin hiçbir şekilde caiz olmadığını belirtmektedir. İbnu's-Sem'ânî bu görüşünü desteklemek için Şayrafi'nin kendi *Kitâb*'inde ve el-Haffâf'ın ise *el-Hişâl*'de *sünnetin* Kûr'ân'ı *nesh* edemeyeceğini kesin olarak belirttiklerini söylemektedir.<sup>920</sup> Haffâf'ın *nesih* konusundaki görüşlerinin sonraki fıkıh uşûlü eserlerinde referans kaynağı olarak gösterilmesi ve Şâfi'î'nin *nesih* konusundaki görüşüne uygun olduğuna ilişkin yorumların bulunması, Haffâf'ın Şâfi'î'nin uşûlünü anlama ve aktarma konusundaki etkin rolünü göstermektedir. Bu noktada, Haffâf'ın Şâfi'î'nin uşûlünde, İbn Sureyc'in iddia ettiği üzere Kûr'ân ve *sünnet* arasında *nesih* ilişkisinin olmadığı şeklinde değerlendirmede bulunmaktadır.<sup>921</sup>

<sup>915</sup> Tez metni, s. 43-44.

<sup>916</sup> Tez metni, s. 43-44.

<sup>917</sup> Haffâf, vr. 3b.

<sup>918</sup> Ancak eseri tahkik eden kişi, Şevkânî'nin zikrettiği Haffâf'ı karıştırmış olacak ki Haffâf olarak bilinen başka bir bilgin referansta bulunmaktadır. Muhaqqik'in referansta bulunduğu kişi "Muhaqqik el-Mubârek b. Kâmil b. Muhammed el-Huseyn el-Bağdâdî ez-Zafirî Ebu Bekr el-Haffâf (v. 543/1148)'dir. Bzk. Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Ali b. Muhammed el-Yemenî eş-Şevkânî (v. 1250/1834), *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hakki min 'İlmi'l-Uşûl*, thk. Şâ'bân Muhammed İsmâ'îl, Dâru's-Selâm, 1998/1418, II/556.

<sup>919</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîttü fî Uşûli'l-Fıkh* adlı eserinden "İbnu's-Sem'ânî *el-Kavâti*"de [herhangi bir konu ile ilgili olarak] şöyle dedi:" ifadesi ile Sem'ânî'nin eserinden bir çok alıntıda bulunmaktadır. Bundan dolayı İbnu's-Sem'ânî'ye nispet ederek aktardığı görüşler *Kavâti'u'l-Edille fî Uşûli'l-Fıkh* adlı eserin sahibi olan Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî'dir. Zerkeşî'nin bu aktarımları için bkz. Zerkeşî, *el-Bahr*, I/26; 36; 71; 101; 116; 164.

<sup>920</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, V/262.

<sup>921</sup> Haffâf bir fiilin gerçekleşmeden önce *nesh*ini de caiz görmektedir. Ona göre bazen *nesih* ma'kûl ve şahih olmayan bir fiili ortadan kaldırmak için söz konusu olabilir. Bzk. Haffâf, vr. 3a.

## f. Şer‘u Men Kıablenâ

Ĥaffâf iki özellik hariç önceki şeri‘atlerin “bize” de vâcib olduğunu söylemektedir. Ĥaffâf önceki şeriatlerde var olan hükmün *nesh* edilmiş veya her ne kadar öncekilerin şeri‘ati mukaddem olsa da “bizim” şeri‘atimizde zikri geçen hususlar dışında önceki şeri‘atların “bize” vâcib olduğunu söylemektedir.<sup>922</sup> Zerkeşî de Ĥaffâf’ın bu düşüncesini aynı ifadeler ile *Şerhu’l-Ĥişâl* adlı eserden aktarmaktadır.<sup>923</sup> Zerkeşî’nin aktardığı bu bilgilerin günümüze ulaşan *el-Ĥişâl* nüshasında bulunması iki ihtimali barındırmaktadır. Birincisi, Zerkeşî *el-Ĥişâl*’deki bu bilgileri yanlışlıkla *Şerhu’l-Ĥişâl* adlı esere nisbet etmektedir. İkinci ihtimal ise *el-Ĥişâl*’e yazılan bir şerhin olduğu ancak bu şerhin daha keşfedilmemiş olmasıdır. Yaptığımız araştırmalar neticesinde, *el-Ĥişâl*’e yazılan bir şerhin varlığına ilişkin bir bilgiye ulaşamadık. Bu durum birinci ihtimalin kuvvetli olduğunu göstermektedir.

## D. EŞ‘ARÎ VE UŞÛL DÜŞÛNCESİ

### 1. Eş‘arî’nin Hayatı

Eş‘arî<sup>924</sup> Başra’da hicrî 260 yılında dünyaya gelmiştir.<sup>925</sup> Mu‘tezilî bilginlerden Ebû ‘Alî el-Cubbâi’den (v. 303/914)<sup>926</sup> ders alan Eş‘arî kırk sene boyunca Mu‘tezile mezhebi ile beraber olmuş ve Mu‘tezile’nin fikirlerini benimsemiştir.<sup>927</sup> Eş‘arî, Mu‘tezilî olduğu dönemde Mu‘tezile mezhebinin görüşlerini desteklemek için birçok munazarada bulunmuş ve Mu‘tezilî fikirlerin savunulmasına katkı sağlamıştır.<sup>928</sup> Eş‘arî’nin Mu‘tezile’den kopuşu ve Mu‘tezile

<sup>922</sup> Ĥaffâf, vr. 3a.

<sup>923</sup> Zerkeşî, *Bahr*, VIII/43

قَالَ الْخَفَّافُ فِي شَرْحِ الْخِصَالِ: "شُرَائِعُ مَنْ قَبْلَنَا وَاجِبَةٌ عَلَيْنَا إِلَّا فِي خَصَائِلَتَيْنِ: إِحْدَاهُمَا أَنْ يَكُونَ شَرْعُنَا نَاسِخًا لَهَا، أَوْ يَكُونَ فِي شَرْعِنَا ذِكْرٌ لَهَا، فَعَلَيْنَا اتِّبَاعٌ مَا كَانَ مِنْ شَرْعِنَا وَإِنْ كَانَ فِي شَرْعِهِمْ مُقَدِّمًا

<sup>924</sup> Eş‘arî’nin tam adı, ‘Alî b. İsmâ‘îl b. Ebî Beşîr İshâk b. Sâlim b. İsmâ‘îl b. ‘Abdillâh b. Musâ b. Bilâl b. Ebî Burde b. Mûsâ b. ‘Abdillâh b. Kıays el-Eş‘arî, eş-Şeyh Ebu’l-Ĥasen el-Eş‘arî el-Başrî’dir. Bkz. İbnu’s-Şalâh, II/604; Subkî, *Tabakât*, III/347; İsnevî, *Tabakât*, I/47.

<sup>925</sup> İbn Ĥallikân Eş‘arî’nin 270 yılında doğduğunu ancak 260 yılında doğduğunu söyleyenlerin olduğunu belirtmektedir. Bu görüşler için Bkz. İbnu’s-Şalâh, II/604; Subkî, *Tabakât*, III/347; İsnevî, *Tabakât*, I/47; İbn Ĥallikân, III/284.

<sup>926</sup> Ebû ‘Alî Muhammed b. Abdulvehhâb el-Cubbâi el-Başrî, hayatı için Bkz. Zehebî, *Siyer*, XIV/183.

<sup>927</sup> Subkî, *Tabakât*, III/347; Abdullatif Sa‘îd Fûde, *Şerhu İhtilâf Beyne’l-Eş‘a’iriyye ve’l-Maturidiyye*, Dâru’l-Feth, 2011, s. 17

<sup>928</sup> Subkî, *Tabakât*, III/347-348.

karşısında konumlanması Hz. Muhammed'i rüyada görmesi ile başlamıştır.<sup>929</sup> Eş'arî, Mu'tezile'den koptuğu ilk dönemlerde Mu'tezile karşıtı kesimin sembol ismi olan Ahmed b. Hanbel'in takipçisi olduğunu deklare etmiştir.<sup>930</sup> Ancak Eş'arî, kelâmcı olmasından dolayı kelâm ilmine şiddetle karşı çıkan Hanbelîlerin saflarında kalmamıştır.<sup>931</sup> Eş'arî kendisinden önce Kinânî, Muḥâsibî (v. 243/854), İbn Kullâb (v. 240/854 [?]) gibi Şâfi'îler ile başlatılan ve geliştirilen Mu'tezile karşıtı kelâm anlayışına yaslanarak<sup>932</sup> kendi adı ile anılacak kelâmi mezhebin kurucu imamı olmuştur. Eş'arî hicrî 324 yılında vefat etmiştir.<sup>933</sup>

## 2. Eş'arî'nin Şâfi'îler ile İlişkisi ve Fıkhî Mezhebî

Eş'arî'nin fıkhî mezhebi bilginler arasında tartışma konusu olmuştur. Kaynaklarda Eş'arî'nin Hanefî, Mâlikî veya Şâfi'î mezhebini benimsediğine ilişkin bilgiler mevcuttur. Hanefî ṭabaḳât yazarlarından Kuraşî (v. 775/1373) kendi eserinde büyük imâm olarak nitelediği Eş'arî'nin Hanefî olduğu bilgisini aktarmaktadır.<sup>934</sup> Diğer bir Hanefî ṭabaḳât yazarı Taşköprî-zâde (v. 968/1561) de ṭabaḳâtında Eş'arî'ye yer vermekte, Eş'arî'nin önceleri

<sup>929</sup> Buna göre, Eş'arî, Ramazan ayında Hz. Muhammed'i rüyasında görmüş ve Hz. Muhammed ona "Ey 'Alî benden rivayet edilen görüşlere yardım et, çünkü onlar hakır" demiştir. Benzer şekilde Hz. Muhammed'i üç defa rüyasında gören Eş'arî şefaât, ruyetullah vb. konularda rivayet edilen hadisleri desteklemeye başlamıştır. Eş'arî, gördüğü rüya üzerine on beş gün boyunca evine kapanmış ve Cuma günü Basra Mescidinin minberine çıkarak Mu'tezile'den rücu ettiğini izhar etmiştir. Eş'arî onbeş gün boyunca eve kapandığı dönemde ehl-i Sünnetin görüşleri olarak nitelediği yeni kelâmi görüşlerini içeren bazı eserlerini mescitte bulunan kişilere dağıtmıştır. Bkz. Subkî, *Ṭabaḳât*, III/348-349.

<sup>930</sup> Eş'arî *el-İbâne* adlı eserinin mukaddimesinde sitayişle bahsettiği Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini benimsediğini ifade etmektedir. Bkz. Ebu'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî (v. 324/935-36 [?]), *el-İbâne 'an Uşûli'd-Diyâne*, thk. Fevkiyye Huseyn Maḥmûd, Dâru'l-Ensâr, Kâhirâ 1397, s. 20-21.

<sup>931</sup> Hanbelîlerin kelâm karşıtlığı için bkz: Mehmet Kalaycı, Mehmet Kalaycı, "Eş'arîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbîlik", s. 403-405.

<sup>932</sup> Eş'arîliğin temelini oluşturan Kullâbîliğin temsilcileri arasında Şâfi'î'nin öğrencileri veya Şâfi'î'nin fıkhî anlayışını benimseyen birçok kişi bulunmaktadır. Bunlar arasında 'Abdullâh b. Sa'îd Kullâb (v. 240/854), Ebû 'Alî el-Huseyn b. 'Alî b. el-Kerâbîsî (v.248/862), 'Abdul'azîz b. Yahyâ el-Mekkî el-Kinânî (v. 240/855), Ebû 'Abdillâh Hârîâ b. Esed el-Muḥâsibî vardır. Bkz. Mehmet Kalaycı, "Eş'arîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbîlik", s. 399-431; *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik Maturidîlik İlişkisi*, s. 88-90.

<sup>933</sup> İbnu's-Şalâh, II/604; Muhammed b. Muhammed b. 'Umer İbn Kâsım Maḥlûf (v. 1360/1941), *Şeceretu'n-Nuri'z-Zekiyye fi Ṭabaḳâti'l-Mâlikîyye*, Mektebetu's-æekâfeti'd-Diniyye, Kâhira 2007/1428, I/177; 2003/1423, I-II; İbnu'l-Mulâkkın, s. 35; Eş'arî'nin vefat tarihi ile ilgili farklı rivayetleri için Bkz. Zehebî, *Târîh*, 2003, XI/346; İsnevî, *Ṭabaḳât*, II/47.

<sup>934</sup> Ebû Muhammed Muḥyiddîn Abdulkâdir b. Muhammed el-Kuraşî, (v. 775/1373), *el-Cevâhiru'l-Muḥyîyye fi Ṭabaḳâti'l-Hanefîyye*, thk. 'Abdulfettâh Muhammed el-Huluv, Maṭba'âtu 'İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1978/1398, (y.y.) II/544-545.

Mu'tezilî ve Hanevî olduğunu belirtmektedir.<sup>935</sup> Mu'tezile'nin Hanevî mezhebine sızdığına ilişkin değerlendirmelere<sup>936</sup> ve Hocası Cubbâî'nin de Hanevî mezhebini benimsediğine ilişkin bilgilere bakıldığı zaman, Eş'arî'nin Mu'tezilî olduğu dönemde Hanevî fıkhnı benimsediğini söylemek mümkündür. Eş'arî'nin fıkhn ilmini Cubbâî'den aldığına ilişkin bilgiler bu tespitimizi destekler niteliktedir.<sup>937</sup> Ancak Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra Hanevî mezhebi ile bağlarını koparmış olması ihtimal dahilindedir. Aşağıda aktaracağımız üzere Eş'arî'nin yeni dönemde Şâfi'î çevreler ile olan yoğun iletişimi bu ihtimali güçlendirmektedir.<sup>938</sup>

Mâlikî tabakât yazarlarından İbn Ferhûn (v.799/1396) ve İbn Maḥlûf (v.1360/1941) ise eserlerinde Eş'arî'ye yer vermektedirler.<sup>939</sup> İki de Eş'arî'nin Mâlikî mezhebini benimsediğini ileri sürmektedirler. Eş'arî'nin hayatını konu edinen eserlerde Eş'arî'nin herhangi bir Mâlikî fakihinden fıkhn eğitimi aldığına ilişkin bilgilerin olmaması, Eş'arî'nin Mâlikî mezhebini benimsediğine ilişkin değerlendirmeleri sorunlu kılmaktadır.<sup>940</sup>

Şâfi'îler ise Eş'arî'nin Şâfi'î mezhebini benimsediğini ileri sürmektedirler. Birçok Şâfi'î tabakât yazarı eserlerinde Eş'arî'ye yer vermekte ve Eş'arî'nin Şâfi'î mezhebine mensup

<sup>935</sup> Ebu'l-Ḥayr 'İşâmuddîn Ahmed Efendî Taşköprî-zâde (v. 968/1561), *Ṭabakātu'l-Fukahâ'*, Maṭba'atu'z-Zehra'l-Ḥadîsiyye, Mûsul 1961, s. 55.

<sup>936</sup> Bu değerlendirme için bkz. Makdisî, "Şâfi'î'nin Hukuk Teolojisi Anlayışı: Usûl-i Fıkhn'ın Kökenleri ve Önemi", s. 27

<sup>937</sup> Kuraşî, II/246-247.

<sup>938</sup> Sa'îd Fûde, Eş'arî'nin fıkhn olarak Hanevî mezhebini benimsediğine ilişkin görüşleri zayıf kabul etmektedir. Bkz. Fûde, s. 17.

<sup>939</sup> İbn Maḥlûf, I/177; Ebu'l-Vefâ Burhanuddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Muhammed İbn Ferhûn, (v. 799/1396), *ed-Dibâcu'l-Muzḥeb fî Ma'rifeti A'yan 'Ulemâi'l-Mezḥeb*, Mektebetu's-Şekâfeti'd-Diniyye, Kâhira, 2003/1423, II/86-88.

<sup>940</sup> İbn Ferhûn ve İbn Maḥlûf, Eş'arî'nin kimlerden Mâlikî fıkhnı öğrendiğine ve Mâlikî çevreler ile olan ilişkisine değinmemektedirler. Mâlikîliğin Irak bölgesinde Hanevî ve Şâfi'î çevreler kadar yaygın olmaması da Eş'arî'nin fıkhn mezhep olarak Mâlikîliği benimsediği iddialarını güçsüz kılmaktadır. Nitekim Subkî, Eş'arî'nin Mâlikî mezhebine mensup olduğuna ilişkin değerlendirmelerin Mağribli el-Mâyûrkî'ye dayandırılmaktadır. Ona göre Râfi'î el-Ḥammâl'ın "Eş'arî Mâlikî'dir." sözünü işiten Mâyûrkî, el-Ḥammâl'ın zikrettiği Eş'arî'nin Ebu'l-Ḥasen el-Eş'arî olduğunu düşünmektedir. Subkî, Ḥammâl'ın burada Eş'arî'yi değil Eş'arîlik ile özdeşleştirdiği için Eş'arî olarak da bilinen Bâkîllânî'yi kast etmesine rağmen Mâyûrkî'nin bunu Eş'arî olarak anlamadığını ifade etmektedir. Subkî, Mâyûrkî'nin 'İrâktan uzakta olan Mağrib bölgesinden olduğu, Eş'arî ve onun ashabından sonra yaşadığını gerekçe göstererek kendisine ulaşan bu bilgiyi tahkik etmekten uzak olduğu değerlendirilmesinde bulunmaktadı. Subkî dışındaki bir başka Şâfi'î İbnu's-Şalâh da Mâlikîlerin Eş'arî'yi kendi mezheplerinden addetmelerini vehim olarak değerlendirmektedir. Bkz. Subkî, *Ṭabakât*, III/366-367. İbnu's-Şalâh, II/605; İbnu'l-Mulaḥḥîn, s. 35

olduğu değerlendirmesinde bulunmaktadır. Eş‘arî’nin Mu‘tezile’den ayrıldıktan sonra Şâfi‘î çevreler ile yakın ilişkide olması, Şâfi‘îlerin iddialarını destekler niteliktedir. Zehebî, Eş‘arî’nin ‘Irâklı Şâfi‘îlerden Zekeriyâ es-Sâcî’den (v. 307/920) hadîs ehlinin görüşlerini aldığını aktarmaktadır.<sup>941</sup> Aynı şekilde Zehebî, Eş‘arî’nin şıfatlar konusunda selevin görüşlerini Sâcî’den aldığını ve birçok eserinde bu görüşlere dayandığını belirtmektedir.<sup>942</sup> Bu bilgiler Eş‘arî’nin Mu‘tezile’den ayrıldıktan sonra Bağdâd’a gittiğini ve ‘Irâk’ta Şâfi‘îlerin önde gelen isimlerinden Sâcî ile beraber olduğunu göstermektedir.<sup>943</sup> Subkî ise, Eş‘arî’nin, el-Kâffâl eş-Şâsi’den fıkıh eğitimi aldığını el-Kâffâl eş-Şâsi’nin de Eş‘arî’den kelâm ilmini aldığını belirtmektedir.<sup>944</sup> ‘Irâk Şâfi‘îliğinin bu iki ismi dışında Eş‘arî, İbn Sureyc’ten sonra ‘Irâk Şâfi‘î fıkhında en etkili isim olan Ebû İshâk el-Mervezî ile yakın ilişki içinde olmuştur. el-Hatîb el-Bagdâdî, Eş‘arî’nin Bağdâd’ta *Câmi‘u’l-Manşûr*’da Ebû İshâk el-Mervezî’nin ders halkasına katıldığı bilgisini vermektedir.<sup>945</sup> Subkî’nin aktardığına göre, Ebû Muhammed el-Cuveynî *er-Risale* şerhinde Eş‘arî’nin, Ebû İshâk el-Mervezî’den fıkıh eğitimi aldığı bilgisini (Ebû İshâk el-İsferâyînî’den nakille) aktarmaktadır.<sup>946</sup> Subkî, Ebû İshâk el-İsferâyînî’nin Eş‘arî hakkındaki bilgisinin kendi zamanında Bâkıllânî dışında kimse ile kıyaslanamayacağını belirterek Ebû İshâk el-İsferâyînî’nin verdiği bilginin tek başına Eş‘arî’nin Şâfi‘î mezhebine mensup olduğunu kanıtlaması açısından yeterli olduğu tespitinde bulunmaktadır.<sup>947</sup> Subkî’nin aktardığına göre, İbn Fûrak *Tabakâtu’l-Mutekellimîn* adlı eserinde Eş‘arî’nin Şâfi‘î mezhebine mensup olduğu değerlendirilmesinde bulunmaktadır.<sup>948</sup> Bunun da ötesinde, İbn Fûrak, Eş‘arî’nin fıkıh uşûlü meselelerinin çoğunluğunda Şâfi‘î’nin görüşlerini benimsediğini

<sup>941</sup> Zehebî, *Târîh*, 1993, XXIII/210.

<sup>942</sup> Zehebî, *Siyer*, XIV/198.

<sup>943</sup> İbn Keâîr de Eş‘arî’nin Zekeriyâ es-Sâcî’den ili aldığını aktarmaktadır. Bkz. İbn Keâîr, *Tabakât*, I/200.

<sup>944</sup> Subkî, *Tabakât*, III/203.

<sup>945</sup> el-Hatîb el-Bagdâdî, *Târîh*, XIII/260.

<sup>946</sup> Ebu Muhammed el-Cuveynî’nin bu aktarımı için Bkz. Subkî, *Tabakât*, III/352.

<sup>947</sup> Subkî, *Tabakât*, III/367.

<sup>948</sup> Subkî, *Tabakât*, III/352.

söylemektedir.<sup>949</sup> Subkî'nin aktardığına göre, Ebû Muhammed el-Cuveynî *er-Risâle* şerhinde Eş'arî'nin usûl görüşlerinde bazen muhalefet etmesine rağmen usûl ve furû'da Şâfi'î'ye tabi olduğunu belirtmektedir.<sup>950</sup>

Yukarıda aktardığımız bilgiler Eş'arî'nin ilk dönem 'Irâklı Şâfi'îler ile yoğun ilişki içinde olduğunu göstermekte ve Eş'arî'nin fiqhî olarak Şâfi'î mezhebini benimsediğine ilişkin değerlendirmeleri desteklemektedir.

### 3. Eş'arî'nin Usûl Düşüncesi

Eş'arî'nin günümüze ulaşan eserlerinden hareketle usûl düşüncesini belirlemek zor görünmektedir.<sup>951</sup> Bundan dolayı, Eş'arî usûl düşüncesini kendisine nisbet edilen görüşlerden hareketle belirlemek durumundayız. Bu konuda temel kaynağımız Eş'arî'nin fiqhî usûlü, kelâm ve cedel başta olmak üzere farklı ilimlerdeki görüşlerini derleyen İbn Fûrak'ın *Mağâlâtü'l-Eş'arî* adlı eseri olacaktır.

İbn Fûrak, Eş'arî'nin görüşlerini derlediği eserinin bir bölümünü Eş'arî'nin usûl düşüncesine ayırmaktadır. İbn Fûrak, Eş'arî'nin fiqhî usûlüne dair düşüncelerini bazı kitaplarındaki *naşş*larından (Eş'arî'nin kendi ifadelerinden) veya farklı meselelerdeki görüşlerinden derlediğini, bazı görüşlerini ise Eş'arî usûl düşüncesinden iktiza ettiğini, bazılarını da onun sözlerinin manalarından istinbat ettiğini söyleyerek bütün bu görüşlerin bir olduğunu ve Eş'arî'nin görüşleri olduğunu söylemektedir.<sup>952</sup>

<sup>949</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 201.

<sup>950</sup> Ebu Muhammed el-Cuveynî'nin bu aktarımı için bkz. Zerkeşî, *el-Bağr*, I/9.

<sup>951</sup> Eş'arî'nin günümüze ulaşan el-İbâne adlı eseri temelde kelâm konularını ele alan bir eserdir. Bu eserinin dışında *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eseri ise mezhepler tarihinin konusu olan fırkalar ile ilgili bir eserdir. Eş'arî bu eserinde bazı usûl konularını işlemiş ise de eserin yazım tarzı olan fırkaların görüşlerinin tarafsız bir şekilde nakledilmesinden dolayı onun usûl düşüncesini bu eserden tespit etmek mümkün değildir. Eş'arî bu eserinde İcma, ihtilaf, nesih, emirler gibi birçok usûlî konudaki ihtilafları herhangi bir tercihte bulunmaksızın aktarmaktadır. Bkz. Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafü'l-Musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabcacı Yayınevi, 2005; *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mağmûd, Dâru'l-Enşâr, Kâhire, 1397.

<sup>952</sup> İbn Fûrak bu ifadesi ile gerek Eş'arî'nin *naşş*larını aktardığı gerekse de onun görüşlerinden ve usûlünün genelinden iktiza ettiği düşüncelerin Eş'arî'ye nisbetini eşit kabul etmektedir. Gerçekten de İbn Fûrak eserinde Eş'arî'nin usûl düşüncesini bazen Eş'arî'nin direk *nass*larından alıntı yaparak, bazen farklı görüşlerinden bazen

Fıkıh uşûlü açısından Eş'arî'yi önemli kılan birkaç husus vardır:

1. Eş'arî fıkıh uşûlü meselelerine sadece uşûlcü bakış açısı ile değil aynı zamanda kelâmcı olarak yaklaşmaktadır. Daha önce değindiğimiz üzere, bu bakış açısı kelâmcıların fıkıh uşûlü alanında yazdıkları eserlerin mümeyyiz vasfıdır. Bu vasıf fakîhlerden farklı olarak kelâmcıların öncülük ettiği *mutekellimîn* yönteminin ayırıcı özelliği ve aynı zamanda *mutekellimîn* metodunun oluşmasının temel nedenlerindedir.<sup>953</sup> Daha önce değindiğimiz üzere, Eş'arî'ler, *kelâm-ı nefsi* teorisine bağlı olarak kelâmî kaygılardan hareketle birçok farklı uşûl görüşü ileri sürmüşlerdir.<sup>954</sup> Eş'arî'nin fıkıh uşûlü görüşlerine baktığımızda da bunu açık bir şekilde görmek mümkündür. Bunun da ötesinde kelâmcıların fıkıh uşûlü alanında eser yazmalarının bir sonucu olarak kelâmî konuların fıkıh uşûlünde yer almasının ilk örneklerinden birini Eş'arî'nin uşûl düşüncesinde görmek mümkündür. Elimizde Eş'arî'nin derli toplu bir fıkıh uşûlü eseri olmadığı için Eş'arî'nin hangi kelâmî konuları fıkıh uşûlüne derç ettiğini kesin olarak belirlemek zordur. Ancak Eş'arî'nin kelâmın bilgi teorisi ile fıkıh uşûlünün temel konusu olan şer'î deliller arasında kurduğu ilişkiden hareketle bu konuda değerlendirmelerde bulunmak mümkündür.<sup>955</sup> Kelâm ilminin bilgi teorisinin fıkıh uşûlüne

---

de genel uşûl perspektifinden yola çıkarak aktarmaktadır. İbn Fûrak, Eş'arî'nin herhangi bir konuda rastlamadığı nassı varsa bunu da belirtmektedir. Dolayısıyla, İbn Fûrak'ın aktarımları Eş'arî'nin uşûl düşüncesini belirleme için temel kaynak değerindedir. Bz. İbn Fûrak, *Maḳâlât*, s. 210.

<sup>953</sup> Tez metni, s. 99-106.

<sup>954</sup> Tez metni, s. 99-106.

<sup>955</sup> Kelâm alimleri arasında bilginin tanımı ile alakalı bir çok tartışma yapılmıştır. Bilginin tanımı üzerinde yoğunlaşan tartışmaların merkezinde Allâh'ın bilgisinin niteliği bulunmaktadır. Bu noktada Allâh'ın sıfatlarının varlığı veya yokluğu; onun sıfatlarının zatının bir parçası olup olmadığı ve sıfatlarının *ḳadîm* veya *ḳadîm* olup olmadığı düşüncesinden hareketle 'ilim tanımları üzerinde yoğun tartışmalar yapılmıştır. Çünkü Allâh'ın sıfatlarını kabul eden kelâmcılara göre 'ilim aynı zamanda Allâh'ın sıfatlarından sayılmaktadır. Bundan dolayı 'ilim tanımları kelâmî bakış açısının birer uzantısı olarak görmek mümkündür. Eş'arî de 'ilmi "alimin kendisi ile malumu bildiği (şey)" olarak tanımlamaktadır. Eş'arî *ma'rifet*, *yakîn*, *fehmi*, *fitnet*, *dirâyet*, *akıl* ve *fıkıh* kelimelerin ilim ile aynı manayı paylaştıklarını ve 'ilim ile bu kelimelerin manaları arasında bir farkın olmadığı görüşündedir. O aynı zamanda 'ilmin *i'tikâd* ve *idrâk* olarak tanımlanmasına karşı çıkmaktadır. Eş'arî bilgiyi *ḳadîm* bilgi ve *ḳadîm* bilgi olarak iki kısma ayırmakta, *ḳadîm* bilgiyi de *ḳarurî* ve *kesbî* bilgi olarak iki kısma ayırmaktadır. Bu noktada o *vâcibin*, *mendûbun*, *ḳusun* ve *ḳubḥun ḳarurî* olarak veya *bedihî* olarak bilinemeyeceğini de ifade etmektedir. O bütün bilgilerin üç yolla elde edilebileceği görüşündedir. Bunlar duyu (hiss), haber ve nazardır. O beş duyu ve mutevâtir haber ile elde edilen bilgilerin *ḳarurî* bilgi olduğu görüşündedir. O'na göre nazar; fikir yürütme, düşünme, kıyaslama ve duyguya kapalı olan bir şeyi aralarındaki ortak *ma'nâ* ve 'illetten dolayı bilinen bir şeye döndürmektir. İbn Fûrak Müslümanların doğruya (*ḳaḳka*) ulaşma konusunda ihtilâf ettikleri hususlarda Eş'arî'nin görüşünü açıklarken onun *ḳaḳka* ulaşmanın yollarını tafsilî olarak dörde ayırdığını ancak genel olarak iki kısma ayırdığını ifade etmektedir. O'na göre bu iki kısım *haber*



aktarılmasına dair ilk işaretleri Haffâf'ta görmüştük. Eş'arî'nin Haffâf ile çağdaş olduğunu düşündüğümüzde bu konuda ikisinin öncü bir rol oynadığını söylemek gerekir.

2. Eş'arî'yi fıkıh uşûlü açısından önemli kılan diğer bir husus ise Eş'arî'nin uşûl düşüncesinde Şâfi'î mezhebine etkisidir. Şâfi'î mezhebinin kurucu imâmı olan Şâfi'î'nin mezhepteki otoritesi tartışılmayacak kadar açıktır. Bu açıdan Şâfi'î'nin görüşleri mezhepteki görüşlerin meşruiyet zeminini oluşturmaktadır. Nitekim İbn Fûrak, Eş'arî'nin fıkıh uşûlü meselelerinin çoğunda Şâfi'î'nin *er-Risâle* ve *Ahğâmu'l-Ğur'ân* adlı eserlerindeki düşüncesine dayandığını ileri sürerek Eş'arî'nin uşûl düşüncesinde Şâfi'î'nin görüşlerini benimsediğini ifade etmektedir.<sup>956</sup> Bu şekilde İbn Fûrak, Eş'arî'nin uşûl düşüncesinin meşruiyetini Şâfi'î'ye dayandırmaktadır. Ancak Eş'arî, uşûl düşüncesinde Şâfi'î/mezhebin yerleşik görüşleri ile farklılaşan düşüncelere sahiptir.<sup>957</sup> Nitekim Ebû Muhammed el-Cuveynî, Eş'arî'nin uşûl ve furû'da Şâfi'î'ye tabi olduğunu ancak bazen uşûlde Şâfi'î'ye muhalefet ettiğini söylemektedir. Ebû Muhammed el-Cuveynî, furû'da bütün muçtehidlerin musib olduğu görüşünde olan Eş'arî'nin bu görüşü ile Şâfi'î'ye muhalefet ettiğini ve '*umûm* lafızların kendine özgü kiplerinin olmadığı görüşünü Eş'arî'nin Şâfi'î'ye muhalefet ettiği görüşlerden saymaktadır.<sup>958</sup> Mezhep içinde farklı düşüncelerin olması, mezhebin iç dinamikleri olarak farklı *icthâd*lara dayandırılabilse de buradaki sorun Eş'arî kelâmının Şâfi'î fıkıh uşûlünü etkisi altına almaya çalışmasıdır. Bu noktada Şâfi'î bilginlerin gösterdiği reaksiyon farklılaşmıştır. Bu farklılık, biri Şâfi'îler'in fıkıhtaki mezhep imâmı, diğeri, Eş'arî-Şâfi'îlerin kelâm ilmindeki mezhep imâmı olan iki otorite şahsiyetin farklı görüşlerini benimsemekten kaynaklanmaktadır.

---

ve nazardır. O haberin açılımını *Ğıtab, sünnet, icmâ', kıyâs/icthâd* olarak vermektedir. *Ğaberin açılımına kıyâs ve icthâd* eklemiş olsa da, o kıyas ve *icthâd*ı *nazar* kısmında değerlendirmektedir. Bu görüşler için bkz. İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 5-6; 11; 14; 20.

<sup>956</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 201.

<sup>957</sup> Tez metni, s. 99-106.

<sup>958</sup> Zerkeşî, *el-Bağr*, I/19.

### a. Kitâb

Eş‘arî, *Kitâb*’ın Hz. Peygamber’den gelen *mutevâtir haber* olduğunu söylemektedir.<sup>959</sup> Eş‘arî, *Kitab*’tan elde edilen hükümlerin yollarını ise *Kitâb*’ın *naşşı*, *delili*, *lahnı*, *fahvası* ve *mefhumu* şeklinde bir taksimata tabi tutmaktadır.<sup>960</sup> Eş‘arî’ye göre, *Kitâb*’ın bazı manaları bizatihi kendisi ile anlaşılabilir olmasına rağmen bazı manaları ise kendisi dışında başka bir şey ile anlaşılabilir. <sup>961</sup> Ona göre kendisi ile anlaşılan mana kendisine *hâşş* olan manadır.<sup>962</sup> Başkası ile anlaşılan mana ise farklı manalara ihtimali olanlardır.<sup>963</sup>

Eş‘arî Allâh’ın hitabının aklın delaleti, dilin delaleti ve sem‘in delaleti yolu ile bilineceğini söylemektedir.<sup>964</sup> Buna göre, sem‘in delaleti hitabın maksadının kendisinden daha *hâşş* olan başka bir hitab ile bilineceği şeklindedir.<sup>965</sup> Eş‘arî, Allâh’ın hitabına dahil olması imkansız olan şeylerin Allah’ın muradı olmasının imkansız olduğu görüşündedir. Buna göre, “*O, her şeyin yaratıcısıdır.*” ayetinin<sup>966</sup> kapsamına Allâh’ın kendisinin dahil olması imkansızdır.<sup>967</sup>

Eş‘arî’ye göre, *Kitâb* muhkem ve *muteşâbih* olmak üzere iki kısımdır. *Muteşâbih muhkeme* irca (redd) edilerek anlaşılır. *Muhkem*, lafız *zâhiri* manası ile anlaşılır. *Muteşâbih*, lafzı ve manası *muteşâbih* olan (benzeşen اشتبه ), birçok farklı vecihlere ihtimali olandır. Birbirine mutebâyin (zıt) manaları içeren *muteşahiblerin* bazı manaları diğer manalarına *nazar* ve *istidlâl* ile tercih edilir.<sup>968</sup>

<sup>959</sup> İbn Fûrak, *Maqâlât*, s. 20.

<sup>960</sup> İbn Fûrak, *Maqâlât*, s. 20.

<sup>961</sup> İbn Fûrak, *Maqâlât*, s. 20.

<sup>962</sup> İbn Fûrak, *Maqalat*, s. 20.

<sup>963</sup> İbn Fûrak, *Maqalat*, s. 20.

<sup>964</sup> İbn Fûrak, *Maqâlât*, s. 203.

<sup>965</sup> İbn Fûrak, *Maqâlât*, s. 203.

<sup>966</sup> 6/En‘âm, 102.

<sup>967</sup> İbn Fûrak, *Maqâlât*, s. 204.

<sup>968</sup> İbn Fûrak, *Maqâlât*, s. 198.

Eş'arî'ye göre, *Kitâb* ve *sünnet* lafızlarının delaleti dildeki lafızların delaleti ile eş değerdir.<sup>969</sup> Buna göre, *muthaş* isimler bizatihi kendisi ile bir şeye delalet eden isimlerdir. *Müşterek* isimler ise kendisi dışında başkası ile bir şeye delalet eden isimlerdir.<sup>970</sup> Dilde bir manaya *muhtaş* olan ismin hükmü *Kitâb*'ta da dildeki mananın hükmü gibidir. Aynı zamanda, dilde *müşterek* olan isimlerin hükmü de *Kitâb*'ta da dildeki müşterek isimlerin hükmü ile aynıdır. Bundan dolayı, Eş'arî, *mubhem* ve *cemi* isimlerin kapsadığı mananın tamamında *müşterek* olduğu ve karineler ile farklı manalardan birine delâlet ettiği görüşündedir.<sup>971</sup> Eş'arî, *mubhem* lafızların kullanımı ile ilgili onlar ile bazen tek kişinin bazen de topluluğun kastedildiğini, *cemi* isimler ile de bazen tek kişi bazen de topluluk kastedildiğini söyleyerek Kur'an'dan bunlara dair örnekler vermektedir.<sup>972</sup>

Eş'arî *emir*, *nehiy* ve *'umûm* lafızların delaleti konusunda *tevaakkuf* görüşünü benimsemekte ve bu lafızların kendi sîgaları ile diğer *müşterek* isimlerde olduğu gibi kullanılan manaların bazılarında delalet etmediğini söylemektedir.<sup>973</sup>

İbn Fûrak, Eş'arî'nin dilde *haşikât* ve *mecâz*ın olduğu, dolayısıyla *Kitâb* ve *sünnet* lafızlarının indiği dilde olan *haşikât* ve *mecâz*ın *Kitâb* ve *sünnette* de olduğu görüşünü aktarmaktadır. Eş'arî'ye göre dilde asıl olan *haşikât*tir *mecâz* ise ona tabidir.<sup>974</sup> Eş'arî, kelâmın bir sebebe bağlı olarak varit olması halinde varit olan kelâmın o sebebe *hâşş* olduğunu, o sebebin dışında başka bir şeye şamil olmasının ancak bir delil ile mümkün olduğu görüşündedir.<sup>975</sup> Eş'arî *mubhem*, *müşterek* ve *muhtemel* olan lafızların ancak kendisi dışında

<sup>969</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 199.

<sup>970</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 199.

<sup>971</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 199.

<sup>972</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 206.

<sup>973</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 199.

<sup>974</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 199.

<sup>975</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 204.

bir delil ile anlaşılabilceğini ve bu lafızların *beyânını* varit olduğu vakitten ihtiyaç vaktine kadar te'hirini câiz görmektedir.<sup>976</sup>

Eş'arî, *emir* sîgasının emredilenin *vûcubuna* ve emredilenin hemen yapılmasına kendi başına delalet etmediği ancak bunun kendisi dışında başka bir şeyle bilineceği görüşündedir.<sup>977</sup> Eş'arî, bir şeyin *icâbını* gerektiren *emrin* o şeyin zıttını yasaklamak olarak görmektedir.<sup>978</sup> Eş'arî, *emrin* kendi sîgası ile bir kerelik icâbı yapmayı gerektirdiği, *emrin* tekrara delalet etmesinin ancak başka bir delil ile mümkün olduğu düşüncesindedir.<sup>979</sup> Eş'arî, *emredilenin* var olmadan önce veya var olma esnasında *emredilmesini* caiz görmektedir. Ona göre *emre* muhatap olan kişi yaratılmış olması, akıllı ve baliğ olması şartı söz konusu olmaksızın Allah'ın kelâmı onun için *emirdir*.<sup>980</sup> O, Hz. Peygamber'in *emirlerinin* de kendisinden sonra gelenler için *emir* olduğu, *nehiylerin* de bu şekilde değerlendirilmesi gerektiği görüşündedir.<sup>981</sup> Eş'arî, *emrin* sıhhati için *emre* muhatap olan kimsenin *emri* yerine getirmeye kadir olmasını şart koşmamaktadır.<sup>982</sup> Eş'arî, *emri* yerine getiren kişinin buna gücü yetmesini (*istitâ'*) *emrin* sıhhati için gerekli görmemektedir. Eş'arî'ye göre kişinin yerine getirmeye güç yetiremediği veya terk etmeye güç yetiremediği bir *emirle* mükellef olması câizdir.<sup>983</sup> Nitekim bazı raviler Eş'arî'nin *teklif-i mâlâ yutâka* cevâz verdiğini nakletmekte ancak bunun pratikte gerçekleşmesi konusunda farklı rivayetlerde bulunmaktadır.<sup>984</sup> Âmidî ise Eş'ari'nin *teklif-i mâlâ yutâk* ile ilgili görüşlerinin ihtilâflı olduğunu ancak birçok görüşünde buna cevâz verdiğini söylemektedir.<sup>985</sup> Bu noktada, Eş'arî, *muhâlin* teklif

<sup>976</sup> İbn Fûrak, *Maqâlât*, s. 204.

<sup>977</sup> İbn Fûrak, *Maqâlât*, s. 204.

<sup>978</sup> İbn Fûrak, *Maqâlât*, s. 205.

<sup>979</sup> İbn Fûrak, *Maqâlât*, s. 205.

<sup>980</sup> İbn Fûrak, *Maqâlât*, s. 205.

<sup>981</sup> İbn Fûrak, *Maqâlât*, s. 205.

<sup>982</sup> İbn Fûrak, *Maqâlât*, s. 205.

<sup>983</sup> İbn Fûrak, *Maqâlât*, s. 205.

<sup>984</sup> İmâmu'l-Ĥaraneyn el-Cuveynî, *el-Burhân*, I/84.

<sup>985</sup> Ebu'l-Ĥasen Seyfuddîn 'Alî b. Muĥammed b. Sâlim es-Sa'lebi el-Âmidî (v. 631/1233), *el-İĥkâm fî Uşûli'l-Aĥkâm*, thk. 'Abdurrezzâk 'Affî, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrût; Dimaşq (ty.), I/133.

edilmesini caiz görmektedir.<sup>986</sup> *Ma'dûm* emredilip emredilemeyeceği meselesinde Eş'arî *ma'dûm* emredileceği görüşündedir. *Kelâm-ı nefsi* teorisine bağlı olarak Allâh'ın ezelde âmir olduğundan hareketle *ma'dûm* var olduğu takdir edilerek *emredilmesi* câizdir.<sup>987</sup>

Eş'arî *emir* lafzına özgü bir sîğanın olmadığı görüşündedir.<sup>988</sup> Sem'ânî'nin aktardığına göre, Eş'arî ve ona tabi olanlar, *emir* ve *nehiylerin* bir sîgalarının olmadığı, “yap” lafzının bir karine olmadan veya ona bitişik bir delil olmadan hiçbir mana ifade etmediği görüşündedirler.<sup>989</sup> *Emir* sîgası tek başına *vûcuba* delalet etmediği gibi *nehiy* sîgası da tek başına *hazra* delalet etmez.<sup>990</sup>

Eş'arî, *'âmm* lafızlara özgü dilde vazedilmiş bir sîğanın olmadığını düşünmektedir.<sup>991</sup> Ona göre *hâşş* bir lafzın *hâşş* olduğunu gösteren deliller ile *'âmm* olan bir lafzın *'âmm* olduğunu gösteren deliller aynı kategoridedir.<sup>992</sup> Eş'arî ve ona tabi olanlar, *'umûm* lafızlara özgü dilde konulmuş bir sîğanın olmadığını, bu alanda varit olan lafızların *'umûm* ve *husus* olma ihtimali taşıdığını bundan dolayı bu lafızlar varit olduğu zaman kendisi ile *'umûm* veya *husus* kastedildiğini gösteren bir delil olmadıkça *tevakkuף* edilmesi gerektiğini söylemektedirler.<sup>993</sup> Eş'ari, *'umûm* ve *husus* ancak sözlerde olduğunu fiillerde bunun geçerli olmadığını söylemektedir. O sözlerin başkaları için vaz edildiğini ancak fiillerin faile özgü olduğunu belirtmektedir.<sup>994</sup> Eş'arî, *Kitâb* ve *sünnetin zâhir* lafızlarının *celî* ve *hafî kıyâs* ile *taşîşini* caiz görmekte, bu *kıyâsın 'aklî kıyâs* veya *sem'î kıyâs* olması arasında ayırım yapmamaktadır. Eş'arî aynı zamanda Kur'ân'ın *zâhir* lafızlarının *haber-i vâhid* ile *taşîşini*

<sup>986</sup> Zerkeşî, *el-Baħr*, II/111.

<sup>987</sup> Zerkeşî, *el-Baħr*, I/99-100.

<sup>988</sup> Zerkeşî'nin aktardığına göre Ebû Hâmid el-İsferâyînî, Eş'arî ve ona tabi olanların *emrin* tek başına *vucûb* veya *nedb* gibi herhangi bir şeye delalet etmediğini, delil olmadan hiçbir şeye hamledilemeyeceği görüşünde olduklarını belirtmektedir. Bkz. Zerkeşî, *el-Baħr*, III/270; 293.

<sup>989</sup> Sem'ânî, I/80; 251.

<sup>990</sup> İbn Fûrak, *Maķâlât*, s. 205.

<sup>991</sup> Eş'arî ve ona tabi olanların görüşüne göre, *'umûm* ve *husus* için kullanılan lafızların *'umûma* veya *hususâ* delalet ettiğine dair bir delil bulununcaya kadar *tevakkuף* edilmesi gerekir. Bkz. Ferrâ', II/489.

<sup>992</sup> İbn Fûrak, *Maķâlât*, s. 205.

<sup>993</sup> Sem'ânî, I/284.

<sup>994</sup> İbn Fûrak, *Maķâlât*, s. 206.

câiz görmekte ve *mutevâtir sünnetlerin zâhir lafızlarının* da *haber-i vâhid* ile *taḥşîşini* câiz görmektedir. O, *haber-i vâhidin* yine *haber-i vâhid* ile *taḥşîşini* de câiz görmektedir.<sup>995</sup>

Eş‘arî’ye göre, *mahzûr*, *harâm* ve *terk-i vâcib* kavramları, *mubâh* ve yapılması *câiz* kavramları, yapılması *faḍilet*, *nedb* ve *teṭavvu‘* kavramları, *farḍ*, *vâcib* ve yapılma zamanı dar olan ve hiçbir surette terk edilmesi muhayyer olmayan kavramlar eşit manadadır.<sup>996</sup> Herhangi bir soruya verilen cevabın sadece o soru ile sınırlı olup olmadığı meselesinde Eş‘arî, cevabın o soru ile *kasr* (sınırlı) olduğu görüşündedir.<sup>997</sup>

Eş‘arî, *beyân* kavramını, hükümleri açıklayan deliller olarak tanımlamaktadır.<sup>998</sup> Daha önce aktardığımız üzere, Eş‘arî *hitâb* vaktinden *hâcet* vaktine kadar *beyânın* geciktirilmesini câiz görmektedir.<sup>999</sup> Eş‘arî’ye göre, kendisi ile muayyen bir şey kastedilen *nekirenin beyânının* tehiri mutlak olarak câizdir.<sup>1000</sup> Akıl sahibi olanların şeri‘at varit olmadan önceki fiilleri konusunda Eş‘arî ve ona tabi olanlar *tevakḳuf* görüşündedirler.<sup>1001</sup>

## b. Sünnet

Eş‘arî, Hz. Peygamber’in hitabının birkaç şekilde bilinebileceği düşüncesindedir.<sup>1002</sup> Buna göre, Hz. Peygamber’in hitabı bazen müşahede ile -ki bu onun muradının bilinmesini zorunlu kılar-, bazen *nazar* ve *teemmül* ile bazen yine Hz. Peygamber’in hitabı ile ya da aklın ve kıyâsın delaleti ile bilinebilir. İbn Fûrak, Eş‘ârî’nin *Kitâb* lafızları için zikrettiği görüşlerinin *sünnet* lafızları için de geçerli olduğunu söylemektedir.<sup>1003</sup>

İbn Fûrak’ın Eş‘arî’den aktardığına göre, o, Hz. Muhammed’in *sünnetini*; *ḳavlî*, *fiilî*, *iḳrârî* ve *iş‘ârî* olarak birkaç kısma ayırmaktadır. Eş‘ârî, Hz. Muhammed’in fiillerinin kendi

<sup>995</sup> İbn Fûrak, *Maḳâlât*, s. 206.

<sup>996</sup> İbn Fûrak, *Maḳâlât*, s. 207.

<sup>997</sup> Zerkeşî, *el-Baḥr*, IV/275.

<sup>998</sup> Sem‘ânî, II/56-57.

<sup>999</sup> Sem‘ânî, II/151.

<sup>1000</sup> Zerkeşî, *el-Baḥr*, V/108.

<sup>1001</sup> Zerkeşî, *el-Baḥr*, I/205.

<sup>1002</sup> İbn Fûrak, *Maḳâlât*, s. 200.

<sup>1003</sup> İbn Fûrak, *Maḳâlât*, s. 203.

başına kendisine uyulmasına delâlet etmediği görüşündedir. Eş‘arî buna gerekçe olarak, yapılması Hz. Muhammed’e özgü olan bazı fiillerin olduğunu, bunu başkasının yapmasının câiz olmadığını ve Hz. Muhammed bir fiili farklı şekillerde yaparak bu fiilleri işleme maksadının değişkenlik gösterdiğini ileri sürmektedir.<sup>1004</sup> Bundan dolayı, Eş‘arî, Hz. Muhammed’in fiillerinin tek başına hangi amaçla yapıldığına delâlet etmediğini ve bunu anlamak için onun fiillerine muharın başka manalara ihtiyaç duyulduğunu söylemektedir.<sup>1005</sup> Eş‘arî, bir fiili terk etmenin onun zıddını yapmak anlamına geldiği düşüncesinde olduğu için, Hz. Muhammed’in fiilleri için ortaya koyduğu düşüncesini aynı zamanda Hz. Muhammed’in bir fiili terk etmesi için de ortaya koymaktadır. Buna göre, Hz. Muhammed’in bir fiili terk ettiği zaman bunun terk edilmesi gereken bir fiil olup olmadığına ilişkin bir delilin bulunması gerekir. İbn Fûrak, Eş‘arî ile dönemin Şâfi‘î fâhleri olan Ebû İshâk el-Mervezî ve Ebû Bekr es-Şayrafî arasında Bağdâd’ta bu konuda çok konuşmanın gerçekleştiğini ve dönemin fakîhlerinin Eş‘arî’den bu konuda ta‘liklerde bulunduğunu aktarmaktadır.<sup>1006</sup> İbn Fûrak Eş‘arî’nin Hz. Muhammed’in fiilleri konusunda müstakil bir eser imla ettiğini, eserinde Hz. Muhammed’in fiilleri konusunda *tevaḳḳuf* edenlerin görüşünü desteklediğini söylemektedir.<sup>1007</sup> İbn Fûrak, Eş‘arî’nin *emir* ve *‘umûm* lafızlar konusunda da, varit olan lafızlar dışında, lafzın muradını açıklayacak başka bir şey söz konusu olmadığı zaman *tevaḳḳuf* edenlerin görüşünü desteklediğini ifade etmektedir.<sup>1008</sup>

Eş‘arî, *tevâtur* ile nakledilen haberlerin *darurî* bilgi gerektirdiği, bu bilginin haber verenlerin *tevâtur* şartı üzerine müşahede ettikleri, duydukları veya bir emri haber verdikleri zaman Allâh’ın zaruri bilgiyi yarattığı ve onların bu şekilde *darurî* bilgiyi öğrendikleri düşüncesindedir.<sup>1009</sup> Ancak Eş‘arî, zorunlu bilginin oluşmasının belli bir sayı ile sınırlı

<sup>1004</sup> İbn Fûrak, *Maḳâlât*, s. 203.

<sup>1005</sup> İbn Fûrak, *Maḳâlât*, s. 200.

<sup>1006</sup> İbn Fûrak, *Maḳâlât*, s. 200.

<sup>1007</sup> İbn Fûrak, *Maḳâlât*, s. 200.

<sup>1008</sup> İbn Fûrak, *Maḳâlât*, s. 201.

<sup>1009</sup> İbn Fûrak, *Maḳâlât*, s. 209.

olmadığını düşünmektedir.<sup>1010</sup> Eş'arî *tevâturen* nakledilen haberler ile zorunlu bilginin oluştuğuna ilişkin varsayıma aykırı olarak, bir kişinin naklettiği haber ile de zorunlu bilginin oluşmasına cevâz vermekte ve yine bu varsayıma aykırı olarak çok kişi tarafından nakledilen haberler ile *tevâtur* derecesinde olsa bile *darurî* bilginin oluşmayabileceğine imkan vermektedir.<sup>1011</sup> Eş'arî, *haber-i vâhidi* sadece bir kişinin naklettiği haber olarak değerlendirmemekte, aksine bir, iki veya üç kişi tarafından nakledilen haberleri de *darurî* bilgi oluşturmadıkları takdirde *haber-i vâhid* olarak değerlendirmektedir.<sup>1012</sup> İbn Fûrak, Eş'arî'nin *haber-i vâhid* ve *mutevâtir haberde* zorunlu bilginin oluşmasının haberleri nakledenlerin sayısına dayalı olmadığını, onun esas aldığı ölçütün bizzat bilginin oluşması olduğunu aktarmaktadır.<sup>1013</sup>

İbn Fûrak, Eş'arî'nin *mursel hadîsi*, hükmün varlığını ibtidaen ispatlaması yönü ile hüccet olarak kabul etmediğini ancak *tercih* bakımından hüccet olarak kabul ettiğini onun *tedlis* konusundaki görüşünün *irsâl* konusu ile eşit olduğunu söylemektedir.<sup>1014</sup> Zerkeşî'nin aktardığına göre Eş'arî, *şahâbe mursellerini* delil olarak kabul etmemektedir.<sup>1015</sup>

Eş'arî, Hz. Peygamber'in savaş durumlarında olduğu gibi *içtihâd* etmesi gerektiğinde şer'î hükümlerde de *içtihâd* edebileceği görüşündedir.<sup>1016</sup> Zerkeşî'nin aktardığına göre, Eş'arî'ye *Kitâb* ve *mutevâtir sünnetin kıyâs* ile *tahşîş* edileceği görüşü nisbet edilmektedir. Ancak bazı [usûlcüler] bu görüşün Eş'arî'ye nisbet edilmesine karşı çıkmaktadır.<sup>1017</sup>

<sup>1010</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 209.

<sup>1011</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 209.

<sup>1012</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 209.

<sup>1013</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 209.

<sup>1014</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 201.

<sup>1015</sup> Zerkeşî, *el-Bağr*, VI/297.

<sup>1016</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 210.

<sup>1017</sup> Zerkeşî, *el-Bağr*, IV/489.



### c. İcmâ‘

İbn Furek’in aktardığına göre, *icmâ‘*, Eş‘arî’ye göre hüccettir. *İcmâ‘*nın da şartları ve kısımları vardır.<sup>1018</sup> İcmâ‘nın bazıları ‘*avâm* ve *havâş* kimselerin *icmâ‘*larının kabul edildiği *icmâ‘*dır.<sup>1019</sup> Bazısı da *havâş*ın *icmâ‘*ının kabul edilip ‘*avâm*ın bu konuda onlara tabi olduğu *icmâ‘*dır.<sup>1020</sup> Eş‘arî, ‘*âmm* olan ve *hâşş* olan kişilerin görüşlerinin dikkate alındığı *icmâ‘*ın herkesin bilmesi gerektiği konular üzerindeki *icmâ‘* olduğunu söylemektedir.<sup>1021</sup> Eş‘arî, herkesin bilmesi gerekmeyen bazı kimselerin bu konuları bilmede diğer kimselere niyabet ettiği konularda *hâşş* olan kimselerin *icmâ‘*ının muteber olduğunu, ‘*âmm* olan kimselerin ise *hâşş* olan kimselere tabi olduğunu ifade etmektedir.<sup>1022</sup> İbn Fûrak’ın aktardığına göre, Eş‘arî ister *tevkîfî* olsun isterse de *ıctihâdî* olsun her asırda gerçekleşen *icmâ‘*ı hüccet kabul etmektedir.<sup>1023</sup>

Eş‘arî *icmâ‘*’ı birkaç kısma ayırmaktadır:

1. Bu kısım *icmâ‘*’ı ‘*avâm* ve *havâş*ın iştirak ettiği *icmâ‘*dır. O, bu *icmâ‘*’a namazların sayıları ve zekat verilecek mallar gibi genel farzları örnek göstermektedir.<sup>1024</sup>

2. İkinci *icmâ‘* türü, *havâş*ın *icmâ‘*ının muteber olduğu, ‘*avâm*ın ise bu konuda *havâş*a tabi olduğu *icmâ‘*dır. O, ilim, takva ve *ıctihâd* ehli olan herkesin *icmâ‘*ını *havâş*ın *icmâ‘*ı kabul etmektedir.<sup>1025</sup> O, alimlerin *icmâ‘* edilen hadîsede *ıctihâd* ehliyetine sahip olmaları halinde bir veya birkaç ilimde alim olmaları arasında fark görmemekte, *ıctihâd* ehliyetine sahip olması durumunda kelâm bilgini olarak maruf olan birinin *hilâfî* ile fıkıh bilgini olan

<sup>1018</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 21.

<sup>1019</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 21.

<sup>1020</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 21.

<sup>1021</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 21.

<sup>1022</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 21.

<sup>1023</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 201.

<sup>1024</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 201.

<sup>1025</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 202.

birinin *hilâfını* aynı kategoride değerlendirmektedir.<sup>1026</sup> Eş‘arî bu tür *icmâ*‘a kadınların *‘iddet* müddetinde nikahlanamayacağına ve kadının halası veya teyzesi ile beraber aynı nikah kapsamında nikahlanamayacağına dair *icmâ*‘ları örnek göstermektedir.<sup>1027</sup>

Eş‘arî *icmâ*‘ı, *icmâ*‘a katılım şekli ile de kısımlara ayırmaktadır. O, bu yönden yaptığı ayırımıda birinci tür *icmâ*‘ bütün muçtehidlerin *ķavlî* ve *fiilî* olarak görüş belirttiği ve aralarında ihtilâf olmaksızın hepsinin bu görüş üzerine *inkırâd* ettiği (vefat ettiği) *icmâ*‘dır.<sup>1028</sup> Ona göre, bu tür *icmâ* kesinleşen *icmâ*‘ olup bu *icmâ*‘ı inkar etmek dalalettir. Eş‘arî’nin bu kısımda yer verdiği ikinci *icmâ*‘ türü ise, bazılarının *ķavlî* olarak görüş belirttikleri bazılarının ise bu konu kendilerine ulaşmasına rağmen bunu inkar etmeyip sustukları ve bu şekilde *inkırâd* ettikleri *icmâ*‘dır. Ona göre, bu *icmâ*‘ hüccet olmakla beraber kesinlik ifade etmez.<sup>1029</sup> Eş‘arî bu tür *icmâlara ru’yetullâh* ve *şefâ‘ât* meselelerini örnek vermektedir. Ona göre, bu iki meselede *ķhavâş* olanların çoğunluğu görüşlerini belirtmiş, diğerlerinin görüşleri ise nakledilmiştir ve aralarında *ķhilâf* olmadığı için bu meselenin hükmünde *icmâ*‘ gerçekleşmiştir.<sup>1030</sup>

Eş‘arî, bir asırda *icmâ*‘ gerçekleştiği zaman bu *icmâ*‘nın daha sonrakiler için hüccet olduğunu belirtmekte ve bu *icmâ*‘a muhalefet etmeyi *ķharâm* kabul etmektedir.<sup>1031</sup> Eş‘arî bir meselede iki görüş üzerine *icmâ*‘ gerçekleştiği zaman üçüncü bir görüşün ihdas edilmesini veya bir görüşte *icmâ*‘ edildiği zaman ikinci bir görüşün ihdas edilmesini de *ķharâm* kabul etmektedir.<sup>1032</sup> Eş‘arî, buna örnek olarak büyük günah işleyeninin durumu hakkında Mu‘tezile’nin ileri sürdüğü *el-menzilu beyne menziletayn* görüşünü vermektedir. Ona göre ümmet büyük günah işleyeninin Mü’min veya kafir olduğu görüşleri ile iki görüşte *icmâ*‘ etmiş

<sup>1026</sup> İbn Fûrak, *Maķâlât*, s. 202.

<sup>1027</sup> İbn Fûrak, *Maķâlât*, s. 201.

<sup>1028</sup> İbn Fûrak, *Maķâlât*, s. 201.

<sup>1029</sup> İbn Fûrak, *Maķâlât*, s. 201.

<sup>1030</sup> İbn Fûrak, *Maķâlât*, s. 201.

<sup>1031</sup> İbn Fûrak, *Maķâlât*, s. 201.

<sup>1032</sup> İbn Fûrak, *Maķâlât*, s. 201.

ancak Mu'tezile büyük günah işleyen ne Mü'min ne de kafir oldukları düşüncesi ile bu *icmâ'*ı çığneyerek üçüncü bir görüş ihdas etmiştir.<sup>1033</sup> Eş'arî bu türden birçok kelâmî problemi *icmâ'* kapsamında ele almaktadır.<sup>1034</sup> İbn Fûrak, ilk asırdaki muçtehidlerin *ihtilâf* ettikleri bir konuda ikinci asrın muçtehidlerinin bu iki *ihtilâf*lı görüşten bir tanesi üzerine *icmâ'* etmeleri durumunda, *icmâ'*ın gerçekleşip gerçekleşmediğine dair Eş'arî'nin herhangi bir *naşşını* bulmadığını söylemektedir. İbn Fûrak bu konuda *ihtilâf* olduğunu ve bazılarının *ihtilâf*ın ortadan kalkıp *icmâ'*ın gerçekleştiği bazılarının ise *ihtilâf*ın devam ettiği görüşünde olduklarını aktarmaktadır.<sup>1035</sup> Eş'arî, *icmâ'*ın gerçekleşmesi için (*in'ikâd*) *icmâ'*da bulunan muçtehidlerin *ittifâkı* üzerine asrın *inkıradını* şart koşmaktadır.<sup>1036</sup> Eş'arî bu şartı ileri sürerken bütün muçtehidlerin sözlü olarak iştirak ettikleri *icmâ'* ile bazılarının sözlü olarak iştirak ettikleri ancak bazılarının susarak ve rıza gösterdikleri *icmâ'*ı eşit kabul etmektedir.<sup>1037</sup> Eş'arî *içtihâd* zamanının sınırlı olmadığı ve muçtehidin hata yapması durumunda ve ikinci bir görüşle doğru olan görüşe rucu'unun câiz olduğu görüşündedir.<sup>1038</sup> Eş'arî küçük şahâbîlerin büyüdükleri zaman şahâbîlere olan *ihtilâflarını* *icmâ'* kategorisinde geçerli kabul etmekte aynı zamanda tabiinin şahâbîlere olan ihtilaflarını da geçerli kabul etmektedir. Ona göre onlardan herhangi bir kimsenin *hilâfi* söz konusu olduğu zaman *icmâ'*ın gerçekleşmesi mümkün değildir.<sup>1039</sup> Eş'arî şahâbîlerin bir meselede *ihtilâf* etmeleri durumunda onların genel *ihtilâflarının* dışına çıkmayı caiz görmemekte, (*ihtilâf*lı meselelerin) *içtihâda* ve *nazara* dayanması yönü ile bazılarının görüşlerinin diğerlerinden üstün olduğu kanaatine varılamayacağını düşünmektedir.<sup>1040</sup> O, *hilâf* ile *şazz* görüş arasındaki farkı da açıklamaktadır. Ona göre *şazz* görüş *icmâ'*a muhalif olan görüştür. Ancak muçtehidin kendi asrındaki muçtehidlerin çoğunluğuna muhalif olmasını *şazz* görüş kapsamında

<sup>1033</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 202.

<sup>1034</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 202.

<sup>1035</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 203.

<sup>1036</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 202.

<sup>1037</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 202.

<sup>1038</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 202.

<sup>1039</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 202.

<sup>1040</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 203.

değerlendirmemektedir.<sup>1041</sup> Eş‘arî‘ye göre muçtehidlerin ittifaqları üzere asrın *ınkırâd*ının müşahede edilmesi veya onlardan yapılan nakille *icmâ‘*ın gerçekleştiği bilinmektedir.<sup>1042</sup> O nakil yolu ile bilinen *icmâ‘*da *havâşın* *icmâ‘ı* için *mutevâtir* ve *âhâd* nakil arasında fark gözetmemekte ancak ümmetin *icmâ‘ı* söz konusu olduğu durumlarda *mutevâtir* nakli gerekli görmektedir.<sup>1043</sup> İbn Fûrak‘ın aktardığına göre, Eş‘arî, Mâlik‘in benimsediği *Medine ehlinin icmâ‘ı* görüşüne karşı çıkmaktadır. Eş‘arî‘ye göre bütün ümmet sadece bir bölgeye özgü değildir. Çünkü Medine ehli ‘*avâmın* ve *havâşın* tümünü kapsamamaktadır.<sup>1044</sup>

#### d. Kıyâs

İbn Furek‘in aktardığına göre, Eş‘arî *kıyâs* ve *nazarı* hakka ulaşmanın yollarından biri olarak görmektedir.<sup>1045</sup> Eş‘arî, *kıyâsı* herhangi bir konuda Kur‘ân ve *sünnette naşş* olmadığı durumlarda hükme ulaşmanın yolu olarak görmektedir. Eş‘arî şeri‘atın furû‘unda *naşşın* olmadığı hususlarda *içtihâd*ı caiz görmektedir.<sup>1046</sup> Ona göre, *kıyâs* yapan galib zannına göre *aşla* en çok benzeyen hadîseyi *aşla* döndürmektedir.<sup>1047</sup> Ancak *aşıllar* benzerlik yönünden eşit oldukları takdirde muçtehid benzerlik yönünden *aşıllar* arasında bir tercihte bulunamıyorsa, istediği *aşla* döndürmekte muhayyerdir ve hangisine döndürürse *muşibtir*.<sup>1048</sup> Ona göre iki muçtehid bir şer‘î meselede *ihtilâf* ettikleri zaman, *içtihâd* yöntemleri eşit olduğu ve *içtihâd* etmede noksanlıkta bulunmadıkları zaman, *işâbet* etme bakımından biri diğerinden daha evla değildir.<sup>1049</sup>

<sup>1041</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 202.

<sup>1042</sup> İbn Fûrak, *Mağalat*, s. 203.

<sup>1043</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 203.

<sup>1044</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 203.

<sup>1045</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 21.

<sup>1046</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 209.

<sup>1047</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 209.

<sup>1048</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 209.

<sup>1049</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 209.

### e. Nesih

Eş‘arî’ye göre *nâsih* birinci hükmü ortadan kaldıran, *mensûh* ise hükmü ortadan kaldırılmıştır.<sup>1050</sup> İbn Fûrak’ın aktardığına göre, Eş‘arî bir arada bulunması şahîh olmayan bütün hükümler arasında *nâsih-mensûh* ilişkisinin olduğu, bir arada bulunması şahîh olanlar arasında ise *nâsih-mensûh* ilişkisinin olmadığı görüşündedir.<sup>1051</sup> İbn Fûrak’ın aktardığına göre, Eş‘arî *nâsih* ve *mensûh* arasında kurduğu bu ilişkiyi temel alarak *mutevâtir* ve *mutevâtir* hükmünde olan *sünnetlerin Kitâb*’ı *nesh* edebileceği görüşündedir.<sup>1052</sup> Eş‘arî *nesh*in hükmünü *tahsîs*in hükmü mertebesinde görmekte hatta *nesh*i bir çeşit *tahsîs* olarak kabul etmektedir.<sup>1053</sup> Buna göre, *haber-i vâhid* ile *tahsîs*in caiz olmasına kıyâsen *haber-i vâhid* ile de *nesh*in gerçekleşmesinin câiz olması gerekmektedir.<sup>1054</sup> Ancak Eş‘arî’ye göre bu kıyâs yapmayı engelleyen bir *icmâ*‘ söz konusudur. Ona göre *haber-i vahid* ile *nesh*in oluşmasının câiz olmadığına dair *icmâ*‘ vardır. Eş‘arî’nin, bu *icmâ*‘ olmasaydı *haber-i vâhid* ile *tahsîs*in câiz olmasına kıyâsen *nesh*in de câiz olduğunu görüşünü benimseyeceği anlaşılmaktadır.<sup>1055</sup>

Eş‘arî, *emredilen* bir hususun yerine getirilmeden önce *nesh*ini caiz görmektedir. O, elli vakitlik namazın beş vakit ile *nesh* edilmesini, Hz. İbrahim’in oğlunu kurban etmeden önce bu kurban emrinin *nesh* edilmesini örnek vermektedir.<sup>1056</sup> İbn Fûrak’ın aktardığına göre Eş‘arî mutlak olarak *naşş* üzerine ziyadeyi *nesih* olarak kabul etmez.<sup>1057</sup> Eş‘arî, *nesh*in gerçekleşmesinin vahye mahsus olduğu düşüncesi ile *icmâ*‘ın vahiy bittikten sonra gerçekleştiği gerekçesini ileri sürerek *icmâ*‘ın *nâsih* olmasını imkansız görmektedir.<sup>1058</sup>

<sup>1050</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 207.

<sup>1051</sup> Eş‘arî bu görüşüne dayalı olarak, vasiyet ayeti ile miras ayetinin bir kişide bir durumda bir arada bulunmasını şahîh kabul ettiği için, miras ayetinin vasiyet ayetini *nesh*etmediğini, vasiyet ayetini *nesh*edenin “*varise miras yoktur*” hadîsi olduğu görüşünü benimsemektedir. Bzk. İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 207.

<sup>1052</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 207

<sup>1053</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 207.

<sup>1054</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 207.

<sup>1055</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 207.

<sup>1056</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 208.

<sup>1057</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 208.

<sup>1058</sup> İbn Fûrak, *Mağâlât*, s. 209.

## E. MÂVERDÎ VE UŞÛL DÜŞÜNCE Sİ

### 1. Hayatı

Mâverdî'nin adı Aqda'l- Kudât Ebu'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. Habîb el-Başrî el-Mâverdî'dir.<sup>1059</sup> Başra'ya nispet edilmesinden dolayı muhtemelen Başra'da hicrî 364 yılında doğmuştur.<sup>1060</sup> Başra'da Ebu'l-Kâsım es-Şaymerî'den fıkıh eğitimi alan Mâverdî,<sup>1061</sup> sonra Bağdâd'a gitmiş ve burada 'Irâk Şâfi'î ekolünün kurucusu olarak kabul edilen eş-Şeyh Ebû Hâmid el-İsferâyînî'den de ders almıştır.<sup>1062</sup> Keza, Mâverdî, Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin dışında 'Irâk Şâfi'î ekolünün önemli isimlerinden Ebû Muhammed el-Bâfi'nin (v. 398/1007) yanında eğitim görmüştür.<sup>1063</sup> Yine Mâverdî, Bağdâd ve Başra'da yıllarca ders vermiştir.<sup>1064</sup> Mâverdî hicrî 450 yılında Bağdâd'ta vefat etmiştir.<sup>1065</sup>

Siyaset ile olan yakın ilişkisinden dolayı<sup>1066</sup>, devletin yönetim sistemini ve bürokratik yapıyı yakından tanıyan Mâverdî, siyaset ve kamu hukuku alanında *el-Ahkkâmu's-Sultâniyye*,

<sup>1059</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 131; İbnu's-Şalâh, II/636; Subkî, *Tabakât*, V/267.

<sup>1060</sup> İbnu's-Şalâh, II/636

<sup>1061</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 131; İbnu's-Şalâh, II/636.

<sup>1062</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 131; İbnu's-Şalâh II/636; Subkî, *Tabakât*, V/267.

<sup>1063</sup> Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muhammed el-Havârizmî/Hârizmî el-Bâfi (v. 398/1007), Havârizm/Hârizm'in köylerinden olan Bâfi'ye nispet ile el-Bâfi olarak bilinmektedir. Bağdâd'a gitmiş ve burada Ebu İshâk el-Mervezî ve Ebû 'Alî İbn Hurayra'dan onlardan sonra da ed-Dâreki'den fıkıh eğitimi almıştır. Ebu't-Tayyib et-Taberî ve Mâverdî'nin de aralarında bulunduğu bir grup alim ondan fıkıh eğitimi almıştır. Vefat edince cenaze namazını Ebû Hâmid el-İsferâyînî kılmıştır. Hayatı için Bkz. İbn Kâdî Şuhbe, I/159-160.

<sup>1064</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 131.

<sup>1065</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s.131.

<sup>1066</sup> İslâm dünyasında Abbasîler, Selçuklular ve Buveyhîler'in iktidar mücadelesi verdikleri bir dönemde yaşayan Mâverdî siyasi alanda önemli elçilik görevlerinde bulunmuştur. 'Abbâsî Halifesi Kâdirbillâh, Mâverdî'yi hicrî 422 yılında Buveyhî Emiri Ebû Kâlicâr'a kendisine biat etmesi için elçi olarak göndermiş ve Ebû Kâlicâr Mâverdî'nin elçiliği ile Halife'ye biat etmiştir. Hicrî 428 yılında Mâverdî, Buveyhî Emirleri Celâluddевle ve Ebû Kâlicâr arasında vukubulan savaşta sulh anlaşması yapılması için görevlendirilen kimselerdendi. Bunun dışında Halife Kâdirbillâh, hicrî 435 yılında Mâverdî'yi Sultan Tuğrul Bey ve Buveyhî Emirleri Celâluddевle ve Ebû Kâlicâr arasında sulh anlaşması yapmak için görevlendirmiş ve Mâverdî Sultan Tuğrul Bey ile görüşmek için Curcân'a gitmiştir. Mâverdî, hicrî 448 yılında Halife Kâdirbillâh ile Sultan Tuğrul Bey'in kardeşi olan Dâvûd'un kızı Hatice arasında kıyılan nikahta hazır bulunan kimselerdendi. Buveyhî Emiri Celâluddевle Halife Kâimbiemrillâh'tan hutbelerde kendisinin *Meliku'l-Muluki'l-A'zam* unvanı ile zikredilmesini istemesi üzerine Halife bunun dini olarak caiz olup olmadığını öğrenmek için fukahaya danışması gerektiğini söylemiş ve Halife'nin danıştığı kişiler arasında Mâverdî de bulunmaktaydı. Halife'nin danıştığı fakihler arasında el-Kâdî Ebu't-Tayyib et-Taberî, el-Kâdî Ebû 'Abdillâh es-Saymerî, Ebu'l-Kâsım el-Kerhî ve el-Kâdî İbnu'l-Beydâvî de bulunmaktaydı. Mâverdî dışında kalan fakihler Emir için bu unvanın kullanılmasına cevaz verirken Mâverdî kendisi ile Celâluddевle arasındaki sıkı ilişkiye rağmen bu unvanın kullanılmasını caiz görmemiştir. Celâluddевle Mâverdî'nin verdiği bu fetvayı onun ilimdeki yüksek derecesinin göstergesi olarak değerlendirmiştir. Subkî'nin aktardığına göre ise, hicrî 429 yılında Halife hutbelerde Celâluddевle'nin unvanlarına *Şahinşâhu'l-A'zam*, *Meliku'l-Muluk* unvanının eklenmesini istemesi üzerine fuğahanın bu lakabın

*Ķânunu'l-Vuzerâ'* ve *Siyâsetu'l-Mulk* adlı eserlerini kaleme almıştır.<sup>1067</sup> Bu eser dışında kendisine tefsire dair yazdığı başka eserler nispet edilse de *en-Nuket* onun meşhur olan tefsir çalışmasıdır.<sup>1068</sup> Mâverdî'nin fıkıh alanında yazdığı *el-İknâ'*<sup>1069</sup> adlı muhtaşar eseri ve Muzenî'nin *Muhtaşar*'ının şerhi olan *el-Hâvi* adlı eseri günümüze ulaşan fıkıh literatürüne ait eserlerindendir.<sup>1070</sup>

## 2. Mâverdî'nin Uşûl Düşüncesi

Mâverdî'nin fıkıh ve fıkıh uşûlü ilminin kökenleri 'Irâk Şâfi'î fıkıh okuluna dayanmaktadır. Mâverdî diplomatik seyahatler ve kâdîlik görevleri<sup>1071</sup> dışında hayatının büyük bir bölümünü 'Irâk'ta geçirmiştir. İlk fıkıh hocası Şaymerî dışında 'Irâk Şâfi'î fıkıh okulunun kurucusu Ebû Hâmid el-İsferâyînî'den ders almıştır. Onun dışında aynı okulun mensubu Bâfi de Mâverdî'nin fıkıh hocaları arasında yer almaktadır. Ancak tabakât eserleri Mâverdî'nin Şaymerî'nin yanında yetiştiğini sıklıkla dile getirmektedir.<sup>1072</sup> Mâverdî'nin hocası Şaymerî'nin hem fıkıh birikimi hem de uşûl alanında yazdığı eserlere<sup>1073</sup> bakıldığı zaman Mâverdî'nin fıkıh birikiminin büyük ölçüde Şaymerî'ye dayandığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla Mâverdî 'Irâk'ta gelişen Şâfi'î fıkıh birikiminden istifade etmiştir. Şîrâzî'nin Mâverdî'yi "*mezhepte hâfız*" olarak nitelendirmesi onun, fıkıh birikimi hakkında ulaştığı seviyeyi göstermektedir.<sup>1074</sup> Bu verinin dışında, Hâlife Ķâdirbillâh'ın (v. 422/1031)

---

kullanılması konusunda ihtilafa düştüklerini aktarmaktadır. Buna göre Hânefi fakîhi el-Ķâdî Ebû 'Abdillâh Şaymerî'nin kullanılan bu lakaplarda niyetin önemli olduğu görüşünderken, el-Ķâdî Ebu't-Ṭayyib et-Ṭaberî'nin ise nasıl ki *Ķadu'l-Ķudat* demek caiz ise *Meliku'l-Muluki'l-'Arḍ* unvanının kullanılmasını caiz görmüştür. Subkî, Mâverdî'nin ise *Meliku'l-Mulk* unvanının Allâh dışında başkası için kullanılmasını da yasaklayan bir hadîâ rivayetine dayanarak bunu şiddetle reddettiğini aktarmaktadır. Bu bilgiler için bkz. İbnu'l-Eâir, VII/748; 781; 786; VIII/47; 133; Şafedî, XXI/298; Subkî, *Ṭabakât*, V/271.

<sup>1067</sup> Subkî, *Ṭabakât*, V/267.

<sup>1068</sup> Tefsir alanındaki diğer eserler için bkz. İbn Hâlikân, III/283; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, XVI/41.

<sup>1069</sup> Mâverdî, *el-İknâ'* adlı eserinin mukaddimesinde öğrenim-öğretimi kolaylaştırması ve alime hatırlatıcı, öğrenciye yol gösterici olsun diye Şâfi'î mezhebine göre bu eseri muhtasar olarak kaleme aldığını belirtmektedir. Eser için bkz. Mâverdî, *el-İknâ' fi Fıkhı's-Şâfi'î*, thk. Hıdır Muhammed Hıdır, Mektebetu Dâru'l-'Urûbe li'n-Neşr ve't-Tevezî', Kuveyt 1982/1402, s.19.

<sup>1070</sup> Subkî, *Ṭabakât*, V/267

<sup>1071</sup> İbnu's-Şalâh, II/637.

<sup>1072</sup> Şîrâzî, *Ṭakâkât*, s. 131; İbnu's-Şalâh, II/575, II/636; Nevevî, *Ṭabakât*, s. 296

<sup>1073</sup> Şaymerî'nin eserleri için bkz: İbnu's-Şalâh, II/575.

<sup>1074</sup> Şîrâzî, *Ṭabakât*, s. 131.

dört mezhep bilginlerini görevlendirerek her birinin kendi mezhebinde muhtaşar düzeyde eser kaleme almasını istemesi ve Şâfi‘î mezhebinden de Mâverdî’yi görevlendirmesi Mâverdî’nin mezhebi temsilen ulaştığı seviyeyi göstermektedir.<sup>1075</sup>

Esasen Mâverdî’nin fıkıh birikimini yansıtan eseri, Muzenî’nin *Muhtaşar*’ının günümüze ulaşan nadir şerhlerinden biri olan *el-Hâvi’l-Kebîr* adlı eserdir. Mâverdî, fıkıh ilminde olduğu kadar fıkıh uşûlü ilminde de otorite bir şahsiyettir. Nitekim onu tanıtan birçok bibliyografik çalışma, onun fıkıh uşûlü alanında eserler yazdığını dile getirmektedirler.<sup>1076</sup> Ancak bu eserlerin isimleri ve nitelikleri hakkında yeterince bilgiye sahip değiliz.

Mâverdî, eserinin *Edebu’l-Kâdî* bölümünde muçtehidde bulunması gereken şartları sıraladıktan sonra, kâdînin kendisine sorulan müşkil bir mesele hakkında ancak *Kitâb*’ı, *sünneti* ve *eserleri*, insanların kavillerini, *kıyâs* ve Arapça dilini bilen bir kimseye danışabileceğine dair Şâfi‘î’nin sözünü aktarmaktadır.<sup>1077</sup> Mâverdî burada *taqlîd*in geçersiz olduğuna dair düşüncelerini açıkladıktan sonra *şer‘î aşılı*ları incelemenin gerekli (*vâcib*) olduğunu dile getirmektedir.

#### a. Şer‘î Aşılılar

Mâverdî *şer‘î aşılı*ları *Kitâb*, *sünnet*, *icmâ‘* ve *kıyâs* olmak üzere dört kısma ayırmaktadır.<sup>1078</sup>

<sup>1075</sup> Halife Kâdirbillâh, dört fıkıh mezhebinin bilginlerinden mezhebin görüşlerini yansıtan muhtasar düzeyde bir eser kaleme almalarını istemesi üzerine, Hanefiler’den Kudûrî *el-Muhtaşar*, Mâlikîler’den ‘Abdulvehhâb el-Mâlikî *el-Muhtaşar*, Şâfi‘îlerden Mâverdî’de *el-İkna‘* adlı eseri kaleme almıştır. Mâverdî eserini Halife’ye takdim ettikten sonra Halife’nin hizmetçisi aracılığı ile Mâverdî’ye teşekkür etmesi ve Mâverdî’nin dini muhafaza etmesinden dolayı Allâh’ın kendisini muhafaza etmesini dilemesi, Halife’nin Mâverdî’nin eserini takdirle karşıladığını göstermektedir. Bu bilgiler için bkz. Şafedî, XXI/298.

<sup>1076</sup> Şirâzî, *Tabakât*, s. 131; İbnu’s-Şalâh, II/637; İbn Keâfir, I/360; İbn Kâdî Şuhbe, I/230.

<sup>1077</sup> Mâverdî, *el-Hâvi*, XVI/50-51.

<sup>1078</sup> Mâverdî, *el-Hâvi*, XVI/55.



## 1. Kitâb

Mâverdî, *Kitâb*'ın birinci *aşıl* olduğunu ve *emir*, *nehiy* ve *haber* olmak üzere üç kısma ayrıldığını belirtmektedir.<sup>1079</sup> Mâverdî *Kitâb*'ın en öz şekilde *i'lâm* ve *ilzâmı* kapsadığını, *ilzâmın* ise *emir* ve *nehiy* olarak iki kısma ayrıldığını belirtmektedir.<sup>1080</sup>

### a) Emir

Mâverdî, *emri*, yapılması ile ibadet edilen olarak tanımlamakta ve *emri* karîneler ile *vâcib*, *istiḥbâb*, *mubâḥ* olmak üzere üç kısma ayırmaktadır.<sup>1081</sup> Mâverdî, Şâfi'î'ye *emrin* *istiḥbâba* veya *mubâha* hamledilmesini gerektiren bir delil olmadığı müddetçe yani karinesiz varit olması durumunda *vûcuba* delalet ettiği görüşünü nisbet etmektedir.<sup>1082</sup> Mâverdî, *emrin* delaletine dair farklı görüşlere de yer vermektedir.<sup>1083</sup>

### b) Nehiy

Mâverdî, *nehyi* terki ile ibadet edilen olarak tanımlamaktadır.<sup>1084</sup> Mâverdî, *nehyi* *tahrîm*, *tenzîh*, ve *kerâhet* olarak üç kısma ayırmakta ve *nehyin* bu kısımlardan hangisine delalet ettiğine dair bir delil olmadığı müddetçe *tahrîme* ve yasaklanan şeyin *fesâdına* hamledileceği görüşünü Şâfi'î'ye nisbet etmektedir.<sup>1085</sup>

Mâverdî, *emir* ve *nehyin* tanımını ve kısımlarını zikrettikten sonra *emir* ve *nehiy* konusundaki tartışmalı usûlî konulara değinmektedir. Buna göre, *emir*, emredilen şeyin bir kerelik yerine getirilmesini gerektirmekte ve *emrin* tekrara hamledilmesi için bir delilin

<sup>1079</sup> Mâverdî, Allâh'ın bilgisinin gerçekleşen ve gerçekleşecek olan olayları kapsadığı için *Kitâb*'ta *istiḥbârın* (bilgi edinmek için soru sorma) olmadığını, *istiḥbâr* ve *istiḥâm* kipindeki lafızlardan kastedilenin *ikrâr* veya *va'id* olduğun ifade etmektedir. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/55.

<sup>1080</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/55.

<sup>1081</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/55-56.

<sup>1082</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/56.

<sup>1083</sup> Mâverdî, *emrin* *vucûba* delalet ettiğini gösteren bir delil olmadığı sürece *istiḥbâba* hamledilmesi gerektiği görüşü yanında *emrin* ihtimalli olduğu manalardan birine delalet ettiğini gösteren bir karîne olmadığı müddetçe *mevkûf* olduğuna dair *vakıffiyeye* olarak bilinen görüşü zikretmektedir. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/56.

<sup>1084</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/56.

<sup>1085</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/56.

olması gerekmektedir. *Nehiy* ise, içerdiği yasağın zamansal olarak sınırlı (*muvaqqat*) olduğunu gösteren bir delil olmadığı müddetçe yasaklanan şeyin terk edilmesinde devamlılığa hamledilmektedir. *Nehiy*, geciktirmeye (*terâhî*) delalet ettiğini gösteren bir delil olmadığı müddetçe *fevri* (hemen terk etmek) gerektirmektedir.<sup>1086</sup>

Mâverdî, *emrin haber* lafzı ile de varit olduğunu söyleyerek boşanan kadınların üç *kuru* (hayız/temizlik) beklediklerini bildiren *haber* lafzındaki ayetin<sup>1087</sup> *emir* hükmünde olduğu ve *neshe* tabi olduğu değerlendirmesini yapmaktadır.<sup>1088</sup>

Mâverdî, *emir* ve *nehiy* lafızlarının kapsamı hakkındaki tartışmalara da değinmektedir. Mâverdî'ye göre *mutlak emir* ve *nehiy* lafızlarının kapsamına hür olan bütün kadın ve erkekler dahildirler. Ancak kölelerin bu lafızların kapsamına girip girmediği konusu ihtilâflıdır.<sup>1089</sup> Mâverdî'ye göre, *Kitâb*'ta müzekker lafızla varit olan hitaba kadınların dahil olduğunu gösteren bir delil olmadığı takdirde bu hitab erkeklere yöneliktir. Aynı şekilde müennes lafız ile varit olan hitaba erkelerin dahil olduğunu gösteren bir delil yoksa bu hitabın da kapsamına sadece kadınlar dahildir.<sup>1090</sup>

<sup>1086</sup> Mâverdî'nin naklettiğine göre *mutlak emrin fevre* mi yoksa *terâhîye* mi delalet ettiği konusunda iki farklı görüş bulunmaktadır. Birinci görüşe göre *emrin neyih* gibi *terâhîye* delalet ettiğini gösteren bir karîne olmadığı müddetçe *fevre* delalet etmektedir. İkinci görüşe göre ise *emir fevre* delalet ettiğine dair herhangi bir delil olmadığı müddetçe *terâhîye* delalet etmektedir. Mâverdî, bu iki görüş arasında hangisini tercih ettiğini belirtmemektedir. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/56.

<sup>1087</sup> 2/Bakara, 228.

<sup>1088</sup> Mâverdî'ye göre, *haber* lafzında varit olan *emir*lerin haber bildiren lafızlar gibi *neshe* tabi olmasının *câiz* olmadığı görüşü geçersiz olup, *haber* lafzında varit olup *emir* manası içeren lafızlar *emir* lafızlarının hükmüne tabidirler. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/56.

<sup>1089</sup> Mâverdî, bu ihtilâfları şu şekilde özetlemektedir: 1. Köleler *teklîfe* muhatap olduğu için *mutlak emir* ve *nehiy* lafızlarının kapsamına dahil olmadığını gösteren bir delil olmadığı müddetçe bu lafızların kapsamına dahilidirler. 2. Köleler *etba* olduklarından dolayı başka delil olmaksızın bu lafızların kapsamına dahil değildirler. 3. Eğer hitabın içeriği *va'id* ise, hürler gibi köleler de buna muhataptırlar. Delil hariç bu hitabın kapsamından çıkarılmazlar. Ancak hitab *milk*, *akid* ve *velayet* gibi hukuki manalar içeriyorsa bu hitaba dahil olduğunu gösteren bir delil yoksa bu hitabın kapsamına dahil değildirler. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/56-57.

<sup>1090</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/56-57.

Mâverdî, *Kitâb*'ta ahkâma dair naşsları içeren ayetlerin beş yüz ayet olduğunu ve bunların da 'umûm-*huşûş*, *mucmel-mufesser*, *mutlak-mukayyed*, *işbât-nefîy*, *muhkem-muteşâbih* ve *nâsih-mensûh* olmak üzere altı kısma ayrıldığını belirtmektedir.<sup>1091</sup>

### c) 'Umûm ve Huşûş

Mâverdî, 'umûm ve *huşûş* kavramlarının Arapların kullandıkları 'amme ve *haşşe* fiilinden türetildiklerini belirterek 'umûm kavramını *cem*' ve *iştirâk* olarak, *huşûş* kavramını ise *infirâd* olarak çok kısa bir şekilde tanımlamaktadır.<sup>1092</sup> Mâverdî, 'umûm lafızların *taşîşini* ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Mâverdî *mutlak* 'umûmun *taşîşini* caiz görmekte ve *te'kîd* edilmiş 'umûm lafızlarının *taşîşini* caiz görmeyenlerin görüşünü *te'kîd* edilmiş 'umûm lafızda *te'kîd* edilmeden önce var olan ihtimalin *te'kîd* edildikten sonra da var olduğu gerekçesi ile geçersiz saymaktadır.<sup>1093</sup> Bu durumda *te'kîd* edilmiş olsun olmasın *mutlak* 'umûm lafzın *taşîş* edilmesi câizdir. Mâverdî 'umûmun lafızları delalet ettiği mana bakımından üç kısma ayırmaktadır:

1. 'umûm lafzın 'umûma hamledilmesini gerektiren deliller olduğu takdirde 'umûma hamledilmesi gerekir.<sup>1094</sup>
2. 'umûm lafzın *taşîşini* gerektiren bir delil olduğu takdirde 'umûm lafzın *taşîşe* hamledilmesi gerekir.<sup>1095</sup>

<sup>1091</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/57.

<sup>1092</sup> Mâverdî, 'umûmun en alt seviyesini *cem*'i sîğalarının en alt seviyesi olan üç sayısı olduğunu, *huşûşun* en alt seviyesinin ise bir sayısı olduğunu belirtmektedir. Mâverdî *cem*'i sîğalarının en alt seviyesini iki olarak kabul edenlere göre 'umûmun en alt seviyesinin iki olduğunu belirtmektedir. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/57-58.

<sup>1093</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/58.

<sup>1094</sup> Mâverdî bu kısma örnek olarak "Size şunlar ile evlenmek harâm kılındı: Analarımız, kızlarımız, kız kardeşleriniz,... (4/Nisâ' 23) ayetini delil getirmekte ve bu ayetin *taşîs* söz konusu olmaksızın annelerin ve kızların nikahlanma yasağına ilişkin 'umûm manaya hamledildiğini belirtmektedir. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/58.

<sup>1095</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/58.

3. *Muṭlak* olarak varit olan ve ‘*umûma* veya *taḥşîşe* hamledilmesini gerektiren karineden yoksun ‘*umûm* lafzın delaleti konusunda ihtilâf edilmiştir.<sup>1096</sup>

Mâverdî ‘*umûm* lafzın *taḥşîşine* dair görüşleri aktardıktan sonra *taḥşîşin* varlığını gösteren delillerin *Kitâb, sünnet, icmâ’* ve *kıyâs* olmak üzere dört *asıldan* alındığını belirtmektedir. Mâverdî *Kitâb’ın Kitâb, sünnet, icmâ’* ve *kıyâs* ile *taḥşîşini* örnekler ile ele almaktadır.<sup>1097</sup>

#### d) *Mucmel* ve *Mufesser*

Mâverdî, *mufesser* kavramından kastedilen mananın kendisi ile anlaşılan (lafiz) olarak, *mucmel* kavramını ise kast edilen manasının kendisi ile anlaşılmadığı (lafiz) olarak tanımlamaktadır.<sup>1098</sup> Mâverdî, *Kitâb* ve *sünnetin* hitabında, manası anlaşılmayan *mucmelin* hangi gerekçeler ile varit olduğuna dair aklî çıkarımlarda bulunduktan sonra, *mucmeli* biri *muşterek* diğeri ise *mubhem* lafızlar olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.<sup>1099</sup> Mâverdî, *muşterek* isimlerdeki *mucmelliğin* ortadan kaldırılması için iki yol önermektedir. Birincisi, bu tür lafızların hangi manada kullanıldığını gösteren beyyine varsa beyyinenin gösterdiği mana alınır. Eğer beyyine yok ise, o zaman örfün delalet ettiği mana esas alınır. Eğer *mucmelliği* ortadan kaldıran beyyine veya örf yok ise o zaman *muşterek* lafzın hangi manada kullanıldığı

<sup>1096</sup> Mâverdî bu ihtilâfları şu şekikde zikretmektedir: 1. Zâhirîlere, göre ‘*umûm* lafza özgü kendisi ile amel etmeyi gerektiren bir sîga olmadığı için bu tür lafızlardan kastedilen manayı ortaya çıkaran delil olmadığı takdirde *tevakkuf* edilir. Bu durumda ‘*umûm* lafız, kendisinde birçok ihtimalli manayı barındıran *mucmel* lafız gibidir. 2. “Bazı mutekellimlere” göre, ‘*umûm* lafzı *taḥşîş* eden bir delil yoksa ‘*umûm* lafzı *taḥşîş* eden bir *muḥassisin* olup olmadığı araştırılmaksızın ‘*umûm* lafız ‘*umûma* hamledilir. 3. “Irak ehline” göre, ‘*umûm* lafız *taḥşîş* edilmeden önce kendisini *taḥşîş* eden *muḥaşşîş* araştırılmadan ‘*umûm* manaya hamledilir. Ancak ‘*umûm* lafız *taḥşîş* edildikten sonra *mucmele* dönüşür ve ancak bu *mucmeli* açıklayan *beyân* varit olduğu takdirde manası anlaşılabilir. Onlara göre ‘*umûm* lafız *taḥşîş*ten önce açıktır ancak *taḥşîş*ten sonra *ḥafî* olmaktadır. 4. Mutlak ‘*umûm* sîgasını *taḥşîş* eden herhangi bir delilin varlığı veya yokluğu araştırılmalıdır. Eğer ‘*umûmu* *taḥşîş* eden bir delil bulunursa *taḥşîşe* hamledilir. Ancak onu *taḥşîş* eden bir delil bulunmaz ise ‘*umûma* hamledilir. Bundan dolayı *muṭlak* ‘*umûm* lafız, *taḥşîş* eden bir delilin olup olmadığı araştırılmaksızın herhangi bir manaya hamledilmez. ‘*umûm* lafız *taḥşîş*den sonra da *mucmel* lafza dönüşmez. Çünkü araştırma ve inceleme yapılmadan önce bütün ihtimalleri taşımaya elverişlidir. Ancak araştırma ve incelemeyi yaptıktan sonra hangi manaya geldiği tercih edilir. Araştırma ve inceleme için belirlenmiş bir zaman yoktur. Mâverdî’ye göre bu görüş Şafi’î’nin görüşüdür. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/58-59.

<sup>1097</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/58-60.

<sup>1098</sup> Mâverdî *mucmel* ve *mufesser* lafızlara birçok örnek vermektedir. Bu örnekler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/60.

<sup>1099</sup> Mâverdî *muşterek* isimlerde var olan *mucmelliğe kuru’*, *şafaḳ* lafızlarını örnek vermektedir. Buna göre *kuru’* lafzı hem temizlik hem de hayız için kullanılmakta *şafaḳ* kelimesi ise hem kırmızılık hem de beyazlık manasında kullanılmaktadır. Bu örnekler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/61.

konusunda *içtihâd* edilmesi gerekmektedir.<sup>1100</sup> Mâverdî, *mubhem* lafızlarda gerçekleşen *mucmelliği* lafzın kendisinden kaynaklanan mucmellik ve kendisi dışında başka bir şeyden kaynaklanan *mucmellik* olarak iki kısma ayırmaktadır.<sup>1101</sup> Mâverdî *mucmeli* açıklayan herhangi bir *beyân* varit olmadan önce kendisi ile amel edilmesi gerektiğini belirtmektedir. O, Hz. Peygamber'in Mu'âz b. Cebel'i (v. 17/638) Yemen'e gönderdiği zaman, onların ilahî daveti kabul etmeleri durumunda kendilerinden -nasıl zekât alınacağını beyan etmeden- zekât almasını emrettiğini naklederek *mucmelin beyândan* önce kendisiyle amel edilmesini gerektiren otoriteyi taşıdığını ileri sürmektedir. Mâverdî, *beyândan* önce *mucmel* ile nasıl amel edilmesi gerektiği hususunda iki görüş olduğunu söylemekte ancak sadece *beyândan* önce *mucmelin* gerektirdiği mana ve *beyândan* sonra *mufesserin* gerektirdiği mana ile amel edilmesi gerektiği şeklindeki görüşü zikretmektedir.<sup>1102</sup> Mâverdî, *mucmelleri* aralarındaki farka göre iki farklı *beyân* çeşidinin olduğunu söylemektedir.<sup>1103</sup> Mâverdî, *beyânın* geciktirilmesini 'umûm lafzın *taşîşinin* geciktirilmesi meselesi ile bebaber ele almaktadır. Mâverdî, fıkıh usûlü eserlerinde *beyânın* ihtiyaç vaktine kadar ertelenmesi şeklinde ifade edilen meseleyi, *mucmelin beyânının* ve 'umûmun tahsîsinin varit olduğu zamandan *tenfîz* ve *isti'mâl* vaktine kadar tehir edilmesi olarak ifade etmekte ve bu konudaki tartışmaları aktarmaktadır.<sup>1104</sup>

<sup>1100</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/60.

<sup>1101</sup> Mâverdî, birinci kısma namaz kılmayı ve zekât vermeyi emreden ayetleri örnek vermektedir. Bu örnekler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/60.

<sup>1102</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/61-62.

<sup>1103</sup> Mâverdî'nin zikrettiği bu iki çeşit *mucmel* şunlardır: 1. *Mucmeli* beyan eden *sem*'e ihtiyaç olmaksızın alimlerin *beyânında içtihâd* etmekle sorumlu tutuldukları *mucmeller*. 2. *Beyânı* için *sem*'e ihtiyaç olan *mucmeller*. Bu çeşitler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/61-62.

<sup>1104</sup> Mâverdî, bu konuda üç farklı görüşün olduğunu belirtmektedir: 1. *Mucmelin beyanı* ve 'umûmun *taşîşinin* varit oldukları vakitten *tenfîz* ve *isti'mâl* vaktine kadar geciktirilmesi *câizdir*. O, buna gerekçe olarak Muâz b. Cebel'in Yemen ehlinde aldığı zekâtın *beyânın* zekâtı alma vaktine kadar geciktirilmemesini vermektedir. 2. İnsanların *beyâna* olan ihtiyaçları farklılık arz ettiği için *mucmelin beyânı* ve 'umûmun *taşîşini tenfîz* vaktine kadar geciktirilmesi *câiz* değildir. 3. 'umûm *beyândan* önce de anlaşıldığı için 'umûmun *beyânını* geciktirmek *câizdir*. Ancak *mucmel beyândan* önce anlaşılmadığı için onun *beyânını* geciktirmek *câiz* değildir. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/62.

### e) Muṭlaḳ ve Muḳayyed

Mâverdî, *muṭlaḳ* ve *muḳayyedi* hitabın bir duruma, vaşfa veya şarta bağlı olarak varit olması ve daha sonra aynı cinsten olan hitabın *muṭlaḳ* olarak herhangi bir duruma, vaşfa veya şarta bağlı olmaksızın varit olması olarak açıklamaktadır.<sup>1105</sup> Mâverdî *muṭlaḳ* ve *muḳayyed* konusundaki tartışmaları iki başlıkta değerlendirmektedir:

1. Bir şarta bağlı olarak varit olan *muḳayyedi*in hükmü o şart ile sınırlı olup olmadığıdır.
2. *Muṭlaḳ*ın hükmünün kendi cinsinden olan *muḳayyedi*in hükmüne hamledilmesinin gerekli olup olmadığıdır.<sup>1106</sup>

Mâverdî, bir şarta bağlı olarak varit olan *muḳayyedi*in kendilerine göre (Şâfi'îler) ve fakîhlerin çoğunluğuna göre şu iki kısma ayrıldığını belirtmektedir:

1. Hükmün varlığının bir şart ile nitelenerek *takyîd* edilmesi durumunda hükmün varlığı şartın varlığına bağlıdır. Şart var ise hüküm de vardır. Şart yok ise hüküm de yoktur. Mâverdî, abdest ayetini<sup>1107</sup> delil getirerek teyemmümün *mubâh* olmasının seferilik ve hastalık şartına bağlı olarak *takyîd* edildiğini belirtmektedir. Ona göre bu kısım mana olarak *hâşş* olanlardır.<sup>1108</sup>
2. Hükmün *aşlına* etki etmeyen bir şarta bağlı olarak nitelenen *muḳayyedi*in hükmü, genel olup şartın varlığı veya yokluğu hükmün varlığına etki etmez. Mâverdî'nin bu konuda verdiği örneklerden bir tanesi üvey kızlar ile evlenme yasağına ilişkin “...kendileriyle zıfafa girdiğiniz karılarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız, -eğer anneleri ile zıfafa girmemişseniz onlarla evlenmenizde size bir günah

<sup>1105</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/63.

<sup>1106</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/63.

<sup>1107</sup> 5/Mâide, 6

<sup>1108</sup> Mâverdî yemin keffareti ayetini de delil getirerek yemin keffaretinde oruç tutmanın yoksulları doyurma veya köle azat etme imkanını elde edememe şartına bağlandığını ifade etmektedir. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/63.

*yoktur- ...*” ayetidir.<sup>1109</sup> Mâverdî’ye göre, üvey kızlar ile evlenme yasağı onların evlerde bulunma şartına bağlı değildir. Bundan dolayı, üvey kızların babanın evinde bulunup bulunmamaları hükme etki etmemektedir. Mâverdî bu kısmı ‘*âmm*’ mana taşıyan kısım olarak zikretmektedir.<sup>1110</sup>

Mâverdî, *takyîd*in hükmününün geçerli olup olmaması bakımından birinci kısmı *hâşş* ikinci kısmı ise ‘*âmm*’ olarak değerlendirmektedir. Buna göre, *takyîd*in birinci kısımdaki gibi *hâşş* olması durumunda hükümü geçerlidir. Ancak *takyîd*in ikinci kısımdaki gibi ‘*âmm*’ olması durumunda şartın varlığı veya yokluğu hükmün varlığına veya yokluğuna etki etmemektedir.<sup>1111</sup>

<sup>1109</sup> 4/Nisâ’, 23.

<sup>1110</sup> Mâverdî, Dâvûd b. ‘Alî’nin de aralarında bulunduğu Zâhirîlerin ‘*âmm*’ olan ikinci kısım *takyîd*i inkar ettiklerini ve bundan dolayı bütün *takyid*leri geçerli kabul ederek hepsini hükmün var olmasında şart gördüklerini ve *takyîd* ile amel ettiklerini belirtmektedir. Mâverdî, Zâhirîlerin dayandığı bu görüşü, onların *naşş*ların içerdiği manalardan ziyade *naşş*ların kendilerine (zahirlerine) dayandıkları için ‘*umûm*’ ve ‘*husûs*’ meselelerinde *aşıldan* çıkarılan manaya itibar etmediklerini belirtmektedir. Mâverdî, bunun dışında *naşş*ın hükmününün ta’lil ile geçersiz kılınamayacağı ve bu durumda kendisinde *nesh*in vuku bulacağı gerekçesini ileri sürdüklerini aktarmaktadır. Onların gerekçelerinden biri de, şart koşulan *takyid* geçersiz sayıldığı takdirde *aşıl*in hükmününün de geçersiz sayılmasının *câiz* olacağıdır. Mâverdî, Zâhirîlerin dayandığı gerekçeleri naklettikten sonra ‘*âmm*’ olan *takyid*de onların iddia ettiği gibi şarta bağlı olan *takyid*in hükmü geçerli kabul edildiği takdirde *naşş*ların hükmününün tamamınının geçersiz olacağını ve bunun da *Kitâb*’ın *naşş*ı ile reddedildiğini belirtmektedir. Mâverdî bu gerekçesini temellendirmek için ayetlerden delil getirmektedir. Mâverdî’nin verdiği birinci örnek “*Yoksulluk korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin.*” (17/İsra’, 31) ayetidir. Mâverdî çocukların yoksulluk korkusu olsun veya olmasın öldürülmelerinin caiz olmadığını belirtmektedir. Mâverdî’nin verdiği ikinci örnek “*...iffetli olmak isteyen cariyelerinizi fuhşa zorlamayın.*” (24/Nûr, 33) ayetidir. Mâverdî, iffetli olmak istemeyen cariyelerin fuhşa zorlanmalarının caiz olmadığını belirtmektedir. Mâverdî’nin verdiği diğer bir örnek “*Şüphesiz Allah’ın gökleri ve yeri yarattığı günkü yazısında, Allah katında ayların sayısı on ikidir. Bunlardan dördü harâm aylardır. İşte bu, Allah’ın dosdoğru kanunudur. Öyleyse o aylarda kendinize zulmetmeyin.*” (9/Tevbe, 36) ayetidir. Mâverdî *harâm* kılınan aylarda veya diğer aylarda zulmetmenin *câiz* olmadığını belirtmektedir. Mâverdî, verdiği bu örneklerle dayanarak *takyid*in hükmü dikkate alınmadığı takdirde *nesh*in gerçekleşmediğini belirterek bunun dışında diğer örneklerde de *nesh*in gerçekleşmeyeceği düşüncesindedir. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/63-64.

<sup>1111</sup> Mâverdî, *takyid* hükmününün düşürülmesi durumunda *ğayr-ı muqayyed* ve geçersiz olacağı itirazına, her ne kadar hükme etki etmesi bakımından *takyid* geçersiz sayılsa da birkaç durumdan dolayı *takyid*in zikredilme ihtimalinin bulunduğunu ifade etmektedir. Mâverdî’ye göre bu ihtimaller şunlardır: 1. Mâverdî’ye göre birçok hadîse de *naşş* yoktur. Muçtehid *içtihâd* ederek hakkında *naşş* olmayan hadîsenin hükmünü bulmak durumundandır. Bu durumda muçtehid *manûk*ün hükmüne dayanarak *meskûn*ün hükmüne ulaşabilir. Bundan dolayı hükümde *takyid*in etkisi olmasa bile muçtehidin başka hükümlerde içtihat etmesini sağlayabilir. O *ehl-i kitâb* hakkında nazil olan “Kitap ehlinde öylesi vardır ki, ona yüklerle mal emanet etsen, onu sana (eksiksiz) iade eder. Fakat onlardan öylesi de vardır ki, ona bir dinar emanet etsen, tepesine dikilip durmadıkça onu sana iade etmez.” (3/Âl-i İmrân, 75) ayetini örnek vermektedir. Mâverdî, bu iki farklı *ehl-i kitâb* tipolojisi için malın çok veya az olması eşit olmasına rağmen, Allâh’ın yüklenilen mal kelimesi ile çokluğai dinar kelimesi ile azlığa işaret ettiğini belirtmektedir. 2. Mâverdî’ye göre *takyîd* ile vasıflama herhangi bir durumun daha yaygın olarak gerçekleştiğine delalet etme ihtimalinden kaynaklanmış olabilir. Buna “*...Eğer onlar Allah’ın belirlediği ölçüleri gözetmeyecekler diye endişe ederseniz, o zaman kadının (boşanmak için) bedel vermesinde ikisine de günah yoktur.*” (2/Bakara, s.229) ayetini örnek vermektedir. Mâverdî’ye göre, kadın ve erkek arasında bedel alıp

Mâverdî'nin *mukayyed* ve *muṭlak* konusunda yapılan tartışmalara dair zikrettiği diğer bir husus, *muṭlak* olarak varit olan hükmün kendi cinsinden *mukayyed* olan lafza hamledilip hamledilmeyeceğidir. Mâverdî, bu konuda *muṭlak*ın *ıtlâkı* ile mi amel edileceği yoksa kendi cinsinden *mukayyed* olan lafza mı hamledilmesi gerektiği konusunda fuḫahânın ihtilâf ettiğini belirtmektedir.<sup>1112</sup>

Mâverdî, *muṭlak*ın *mukayyede* hamledilmesinin gerekli olması için *ıtlâkı*n *asılda* mı yoksa *sıfatta* mı olması gerektiği tartışmalarına<sup>1113</sup>, bir cinsin iki farklı şart ile *taḳyîd* edilmesi meselesine<sup>1114</sup> ve *muṭlak*ın *mukayyede* hamledilmesinin dil ile mi yoksa sem' yolu ile mi olduğu tartışmalarına da değinmektedir.<sup>1115</sup>

---

verme korkunun bulunmasında veya bulunmamasında da caizdir. Ancak genellikle bedel alıp verme korku ile beraber olduğu için bununla kayıtlanmıştır. Mâverdî, yukarıda verdikleri örneklere dayanarak *taḳyîd*in çok farklı ihtimallere dayanarak varit olabildiğini bundan dolayı hükümde *taḳyîd* dikkate alınmasa *mukayyed*in *mukayyed* olarak devam ettiğini belirtmektedir. Mâverdî, *mukayyed* olan bütün lafızların incelenerek hükmün varlığına etki etmeği ortaya çıktığı takdirde *taḳyîd*in geçersiz olduğunu bundan dolayı *muṭlak* lafız gibi *taḳyîd*in hükmü 'umûm ifade ettiğini belirtmektedir. Ancak *mukayyed* lafzın hükme etki ettiği görüldüğü takdirde *taḳyîd*ine hamledilir. Bu *taḳyîd* hükmün varlığında şart olarak kabul edilir. İşte *mukayyed*in hükmü budur. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/63-64.

<sup>1112</sup> Mâverdî'ye göre Şâfi'î mezhebinde (Şâfi'î'nin görüşü veya mezhebin görüşü de) *zâhir* olan görüşe göre, *muṭlak*ın *ıtlâka* hamledilmesi gerektiğine dair bir delil olmadığı takdirde *muṭlak*ın kendi cinsinden olan *mukayyede* hamledilmesi gerekir. Mâverdî, *mudâyene* ayetinde *muṭlak* olarak zikredilen şehâdetin, talâk (ric'î) ayetinde (65/Talâk, 2. وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنكُمْ) adalet ile *taḳyîd* edilen şehadete hamledilmesini örnek vermektedir. Buna göre akitler ve borçlar konusunda *muṭlak* olarak zikredilen şehâdet, talâk konusunda şehâdet ile kayıtlanan şehadete hamledilerek borçlar ve akitler konusundaki şehadetlerde de adalet şart olur. Mâverdî'ye göre, bu görüşü benimseyen Şâfi'î, yemin (5/Mâide, 89) ve zihâr (58/Mucâdele, 3) keffaretinde *muṭlak* olarak zikredilen azat edilmesi gereken kölenin, hatayla adam öldürme keffaretinde zikredilen Mü'min sıfatı ile kayıtlanan köleye (4/Nisâ', 92) hamledilmesi gerektiği görüşündedir. Mâverdî'nin aktardığına göre, Ebû Hânîfe'nin mezhebinde *muṭlak*ın *mukayyede* hamledildiğini gösteren delil bulunmadığı takdirde *muṭlak*a hamledilir. Bundan dolayı onlara göre hatayla adam öldürme keffaretinde şart koşulan kölenin Mü'min olması şartı *muṭlak* olarak zikredilen yemin keffaretine hamledilmez. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/65.

<sup>1113</sup> Mâverdî, *muṭlak*ın *mukayyede* hamledilmesinin gerekli olması için *ıtlâkı*n *asılda* değil *sıfatta* olması gerektiği şartını koşmaktadır. Buna göre teyemmüm ayetinde ellerin meshedilmesi *muṭlak* olarak zikredilmiş ancak abdest ayetinde ise eller dirseklere kadar kayıtlanmıştır. Teyemmüm ayetinde (4/Nisâ', 43; 5/Mâide, 6) zikredilen eller, abdest ayetinde "dirseklere kadar" (5/Mâide, 6.) olan *taḳyîde* hamledilir. Ancak teyemmümde eller ve ayaklar zikredilmemiştir. Abdestte ise eller ve ayaklar zikredilmiştir. Mâverdî'ye göre, teyemmümde zikredilmeyen eller ve ayakların abdestte zikredilen ellere ve ayaklara hamledilerek teyemmümde de var olduğu sonucuna ulaşılmaz. O, dirseklerin sıfat olduğunu ancak eller ve ayakların asıl olduğu gerekçesi ile *sıfatta* olan *taḳyîd*in *asılda* gerçekleşmeyeceğini söylemektedir. Mâverdî, Şâfi'îlerden Ebû 'Alî b. Hâyrân'ın *muṭlak*ın *mukayyede* hem *asılda* hem de *sıfatta* hamledileceği görüşünde olduğunu belirtmektedir. Buna göre o kasten adam öldürme keffaretinde *muṭlak* olarak zikredilen yoksulları doyurmayı, zihâr keffaretinde *mukayyed* olarak zikredilen altmış yoksulu doyurmaya hamletmektedir. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/66.

<sup>1114</sup> Mâverdî, bir cinsin iki farklı şart ile *taḳyîd* edilmesi ve buna ek olarak bu cinsin de *muṭlak* olarak zikredilmesi durumunda *muṭlak*ın bu iki farklı *mukayyede* hamledilmesini eşit derecede görmektedir. Bundan dolayı, *muṭlak* kendi *ıtlâkı*na her iki *mukayyed* de kendi *taḳyîd*lerine hamledilir. Mâverdî, iki benzer (*naẓir*) *taḳyîd*in birbirine hamledilmesi konusunda ise iki *taḳyîd*in bir arada bulunması söz konusu değilse her iki *taḳyîd* kendi *taḳyîd*lerine hamledilir görüşündedir. O, zihâr keffaretinde tutulan orucun "peş peşe" ile kayıtlanmasını ve



## f) İsbât ve Nefiy

Mâverdî bu bölümü üç kısma ayırmaktadır. Birinci kısım *nefiyden* soyutlanmış *işbât*, ikinci kısım *işbât*tan soyutlanmış *nefiy*, üçüncü kısım ise *işbât* ve *nefiy*in bir arada bulunmasıdır.<sup>1116</sup>

### 1. Nefiyden Soyutlanmış İşbât

Mâverdî *nefiyden* soyutlanmış *işbât*ı da kendi arasında iki kısma ayırmaktadır. Birinci kısım *işbât* cümlesi ile beraber *taḥkîk* harfinin gelmesidir. Mâverdî, *taḥkîk* harfi ile beraber olarak varit olan *işbât*ın kendisi dışındakilerin *nefiy*ini gerektirdiğini düşünmektedir. Mâverdî, Hz. Peygamber'in "Ameller ancak niyetlere göredir" hadîşini örnek vererek amelin niyet ile *işbât*ının niyetsiz amelin *nefiy*ine delalet ettiğini belirtmektedir. Yine Hz. Peygamber'in "Velâ ancak (köleyi) azat edenindir" hadîşini örnek göstererek *velân*ın köleyi azat eden için *işbât*ı köleyi azat etmeyen için *nefiy*ine delalet ettiğini belirtmektedir. Mâverdî bu tür *taḥkîk* harfi ile gelen *işbât*ın bir soruya verilmiş cevap olarak sadır olması veya ibtidaen varit olmasının hüküm ifade etmesi bakımından eşit olduğu yorumunu da yapmaktadır.<sup>1117</sup> Mâverdî'ye göre,

---

*temettü* orucunda ise tutulan orucun aralıklı tutulması ile kayıtlanmasını örnek vermektedir. Mâverdî, bu durumda *tetabu'* ve *tefarruk* sıfatının bir arada bulunması mümkün olmadığı gerekçesini ileri sürerek her birinin kendi sıfatına özgü olduğunu ifade etmektedir. Ancak *temettü* orucunda ayette geçen oruç tutma *mukayyed* olarak değil *mutlak* olarak zikredilmektedir. Öyle görünüyor ki, Mâverdî *temettü* orucunun *tefarruk* ile tutulabileceğine dair *taḥyîdî sünnet* deliline dayandırmaktadır. Buradan hareketle Mâverdî'nin *Kitab*'ta *mutlak* olan bir şeyin *sünnet* ile *mukayyed* olabileceği görüşünde olduğunu söylemek mümkündür. Mâverdî, iki benzer *mukayyed*in bir arada bulunma imkanı olduğu takdirde her biri kendi *taḥyîdî*ne ve her iki *taḥyîdî*nin birbirine hamedilmesi gerektiğine dair iki görüş nakletmektedir. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/66.

<sup>1115</sup> Mâverdî'nin, *mutlak* ve *mukayyed* konusunda naklettiği tartışmalardan biri de *mutlak*ın *mukayyede* hamedilmesinin dil yolu ile mi yoksa *sem'* yolu ile mi gerçekleştiğidir. Buna göre Arapların lisanında *mutlak* ve *mukayyed* kullanımı olduğu için *mutlak mukayyede* dil yolu ile hamedilmesi gerektiği görüşünün yanında, hükümlerin ancak *naşş* veya *naşşa* yapılan *kiyâs* yolu ile elde edildiği gerekçesi ile *sem'* yolu ile gerçekleştiği görüşleri ileri sürülmüştür. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/66.

<sup>1116</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/67.

<sup>1117</sup> Mâverdî, *taḥkîk* harfi ile biriktellik gösteren *işbât*ın kendisi dışındakiler için *nefiy* gerektirmesinin *manṭûk*ın kendisinden mi yoksa lafzın delâletinden mi kaynaklandığı hususunda iki farklı görüş nakletmektedir. Birinci görüşe göre, *işbât*ın kendisi dışındakiler için *nefiy* gerektirmesini lafzın kendisinden değil delâletinden kaynaklandığı görüşüdür. Mâverdî bu görüşü gerekçelendirirken, *taḥkîk* lafzının te'kit mesabesinde olduğundan dolayı hükmün yokluğuna delalet etmediğine işaret etmektedir. Mâverdî, burada *nefiy* gerektiren unsurun

*nefiyden* soyutlanmış olan *isbâtın* ikinci kısmı, Hz. Peygamber'in "*sâime koyunda zekât vardır*" ve "*el kesme dört dinarda vardır*" sözlerinde olduğu gibi *taḥkîk* harfî olmaksızın varit olan *isbât*tır. Mâverdî bu tür *isbâtın* bir soruya cevap olarak varit olması durumunda kendisi dışındakiler için *nefiy* gerektirmediği görüşündedir.<sup>1118</sup> Mâverdî bu tür *isbâtın* bir soruya verilmiş cevap olarak değil de ibtidaen varit olmuş bir *isbât* olması durumunda, *taḥşîşu bi'z-zikir* kabilinden olduğu gerekçesi ile kendi dışındakiler için *nefiy* gerektirdiği düşüncesindedir. Mâverdî bu görüşün zâhir kavle göre Şâfi'î'nin ve cumhur ashabının görüşü olduğunu da eklemektedir.<sup>1119</sup> Mâverdî, *isbâtın* hükmünün kendi dışındakiler için *nefiy* gerektirmesinin dilden kaynaklı olduğu veya şer'î olarak *delilu'l-ḥitâb*tan kaynaklı olduğuna dair iki farklı görüş nakletmektedir.<sup>1120</sup>

## 2. İsbâtta Yoksun Nefiy (Mucerret Nefiy)

Mâverdî, *isbât* olmaksızın mucerret *nefiy* olan *nefiyleri* de, bir soruya cevap olarak varit olmuş *nefiy* ve ibtidaen varit olmuş *nefiy* olarak iki kısma ayırmaktadır. O, birinci kısma Hz. Peygamber'in "*bir kez ve iki kez süt emme harâmlık oluşturmaz*" hadîsini örnek vermekte üç defa süt emmenin *taḥrîme* delalet etmediği tespitini yapmaktadır. Buna gerekçe olarak, bir soruya cevap olarak varit olan mucerret *nefiy*in kendisi dışındakiler için *isbâtı* gerektirmediğini ileri sürmektedir. Mâverdî ikinci türe örnek olarak, ibtidaen varit olan *nefiy*in kendisi dışındakiler için *isbâtı* gerektirdiğini belirtmektedir. Bu türe, Hz. Peygamber'in "*Allah*

---

*delilu'l-ḥitâb* olduğunu açık bir şekilde zikretmektedir. İkinci görüş ise *taḥkîk* harfinin dilde muttasıl olduğu unsuru *isbât* etmek ve munfasıl olduğu unsuru ise *nefiy* etmek için vaz edildiği gerekçesi ile *nefiy* ve *isbâtı* gerekli kılanın bizzat lafzın kendisi olduğudur. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/67-68.

<sup>1118</sup> Mâverdî, zikrettiği örneklerden hareketle *sâime* koyunda zekâtın olup olmadığı veya dört dinar değerinde mal çalanın elinin kesilip kesilmeyeceği sorusuna cevap olarak varit olan *isbâtın* esasen sorulan soruyu açıklamak olduğunu bundan dolayı sorunun dışındakilerinin *nefiyini* gerektirmediğini belirtmektedir. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/68.

<sup>1119</sup> Mâverdî'ni naklettiğine göre, İbn Sureyc ve Ebû Hâmid el-Merverrûzî *isbâtın* dışındakilerin hükmüb başka bir delilin varlığına bağlı olduğu görüşündedirler. Mâverdî bu görüşün *fâsid* bir görüş olduğu yorumunu yapmaktadır. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/68.

<sup>1120</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/68.

*tahâretsiz [kılınan] namazı kabul etmez*” hadîşini örnek vermektedir. Ona göre bu hadîş tahâretli olarak kılınan namazın kabulüne delalet etmektedir. Mâverdî bu görüşü Şâfi‘î’nin zâhir olan görüşü olarak nakletmektedir.<sup>1121</sup>

### 3. İsbât ve Nefyin Beraber Olması

Mâverdî *isbât* ve *nefyin* beraber olmasını *istisnâ*’, *şart* ve *gâye* olmak üzere üç kısma ayırmaktadır.<sup>1122</sup>

#### a. İstisnâ’

Mâverdî *istisnâ*da hükmün gerçekleşmesinde üç husûsun gözetildiğini belirtmektedir.<sup>1123</sup>

#### b. Şart

Mâverdî, *şart* kavramının sözlükte alamet şeklinde, şer‘î olarak ise hükmün varlığını gösteren alamet olduğu gerekçesi ile hükmün bağlı olduğu şey olarak tanımlamaktadır.<sup>1124</sup> O, hükmün bir *şarta* bağlanması durumunda *şartın* varlığının hükmün varlığını, yokluğunun ise hükmün yokluğunu gerektirdiğini belirtmektedir. Mâverdî, şarta “*Haccı da, umreyi de Allah için tamamlayın. Eğer (düşman, hastalık ve benzer sebeplerle) engellenmiş olursanız artık size kolay gelen kurbanı gönderin...*” ayetini<sup>1125</sup> örnek vermekte ve hükmün varlığı ve yokluğunun bu *şarta* (engellenmek) bağlandığını ifade etmektedir.<sup>1126</sup>

Mâverdî, bazen hükmün bir *şartla* kayıtlandırıldığında, *şartın* varlığında da yokluğunda da hükmün sabit olduğunu gösteren bir delil ortaya çıktığı takdirde *şartın*

<sup>1121</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/68.

<sup>1122</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/69.

<sup>1123</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/69.

<sup>1124</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/70.

<sup>1125</sup> 2/Bakara, 196.

<sup>1126</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/70.

hükmün varlığına ve yokluğuna etki etmediği görüşündedir. O, “*Kadınlarınızdan âdetten kesilmiş olanlarla, henüz âdet görmeyenler hususunda tereddüt ederseniz, onların bekleme süresi üç aydır.*” ayetini delil getirmektedir.<sup>1127</sup> Buna göre, şüphenin varlığına veya yokluğuna bakılmaksızın ‘*iddet* bekleme süresi eşit kabul edilir.<sup>1128</sup>

Mâverdî’ye göre, *şart* birden çok cümleye bağlandığı takdirde hangi cümleye özgü olduğunu gösteren bir delil olmadığı takdirde o *şart* bütün cümleye yönelik kabul edilir. Mâverdî’nin Ebû Hanîfe’ye nisbet ettiği görüşe göre ise *şart* kendisine en yakın cümleye yöneliktir.<sup>1129</sup>

### c. Gâye

Mâverdî *gâyeyi* kendisinden önce hükmün varlığını ve kendisinden sonra hükmün yokluğunu belirleyen bir sınır olarak tanımlamaktadır. O, *gâyeye* “...*Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye (tan yeri ağarınca) kadar yiyin, için...*” ayetini örnek vermektedir.<sup>1130</sup> Ona göre fecir kendisinden önce yemeğin *mubâh* olmasında ve kendisinden sonra *harâm* olmasında sınırdır. Ona göre *istisnâ*’ ve *şartta* olduğu gibi hükmün varlığı ve yokluğu *gâyeye* bağlanmış olmaktadır.<sup>1131</sup>

### g) Muhkem- Muteşâbih

Mâverdî, *muhkem* ve *muteşâbihin* içerdiği mana konusunda İbn ‘Abbâs (v. 68/687), İbn Mes‘ûd (v. 32/652), Câbir (v. 78/697) ve Mucâhid (v. 103/721) gibi birçok bilginin

<sup>1127</sup> 65/Talâk, 4.

<sup>1128</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/70.

<sup>1129</sup> Mâverdî, bu meseleye “*Allah, boş bulunarak ettiğiniz yeminlerle sizi sorumlu tutmaz. Ama bile bile yaptığınız yeminlerle sizi sorumlu tutar. Bu durumda yeminin keffareti, ailenize yedirdiğinizin orta hâllisinden on yoksulu doyurmak yahut onları giydirmek ya da bir köle azat etmektir. Kim (bu imkânı) bulamazsa, onun keffareti üç gün oruç tutmaktır.*” (5/Mâide, 89) ayetini örnek vermektedir. Mâverdî’ye göre, bu ayette ileri sürülen şart (imkan bulamamak) kendisine en yakın olarak zikredilen köle azat etmeye yönelik olmayıp kendisinden önceki bütün cümlelere yöneliktir. Bu örnek için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/71.

<sup>1130</sup> 2/Bakara, 187.

<sup>1131</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/71.

görüşlerini nakletmektedir.<sup>1132</sup> Bu tanımlardan fikhî içerikli olanlarından bir tanesi *muḥkemin* sadece bir manaya ihtimali olan (lafız), *muteşâbihin* ise birden çok manaya ihtimali olan (lafız) olarak tanımlanmasıdır.<sup>1133</sup> Ancak Mâverdî, zikrettiği tanımlar arasında en son tanımın en uygun tanım olduğu ihtimalini göz önünde bulundurmaktadır. Bu tanıma göre, *muḥkem*, taşıdığı hükmün manasının anlaşılabilmesidir. Bu tanımda *muḥkemin* hükmümün akledilebilmesi hükmün dayandığı illetin kavranabilmesi anlamına gelmektedir. Nitekim Mâverdî, Qur’ân’da *muḥkem* ayetler hakkında kullanılan “*Onun (Kur’ân’ın) bazı âyetleri muḥkemdır, onlar kitabın anasıdır.*”<sup>1134</sup> ifadesinin ne anlama geldiğine ilişkin naklettiği görüşler arasında *muḥkemin* bu manada kullanılmasına dikkat çekmektedir. Mâverdî “*Kitâb’ın anası*” ifadesinin *ma’nâ*ları akledilebilen anlamına geldiğine ilişkin bir görüş nakletmektedir. Bu görüşe göre, *muḥkem*, akledilen manasında olduğu için ortak olan hükümler *muḥkemden* türediği gerekçesiyle *muḥkem aşıl*, ortak *ma’nâ* ilişkisine dayanarak *muḥkemden* türeyenler ise *fer’* olarak değerlendirilir. *Muḥkemin* kendisinden türeyenler için *aşıl* olması, bir nevi kendisinden çocuk olan anneye benzediği için *muḥkem*, “*Kitâb’ın anası*” olarak nitelendirilmiştir. Mâverdî’ye göre, “*Kitâb’ın anası*” olarak nitelendirilen *muḥkem*, *ma’nâsının* akledilebilmesinden ötürü *aşıldır*. Akledilebilen *ma’nâlar muḥkemden* türemesinden dolayı, *muḥkem* “ana” mesabesinde dir. *Ma’nâsı* akledilebilen/anlaşılabilen olarak nitelendirilen *muḥkem* ile aynı *ma’nâyı* taşıyan hususlar, *muḥkemden* türemeyebilmektedir. Mâverdî bu sebeple *muḥkemi aşıl*, ondan türeyenleri ise *fer’* olarak nitelendirdiği için, bir nevi *muḥkemi kıyâsın* konusu olabilen hususlar olarak değerlendirmektedir. Buna karşılık Mâverdî, *muteşâbihi*, namazların vakitleri ve sayıları, farđ olan orucun Şa’bân ayında değil de Ramaçân ayında tutulması gibi hükmün dayandığı

<sup>1132</sup> Mâverdî’nin naklettiği bu tanımlardan biri, “bazı mutekellimlere” nisbet ettiği *muḥkem* tanımı kendi varlığı ile kaim olup *istidlâle* ihtiyacı olmayan (lafız) *muteşâbih* ise kendi lafzı ile kaim olmayıp *istidlâle* ihtiyacı olan lafızdır. Mâverdî’nin naklettiği diğer bir tanım ise, hükümlerin içerdiği manaları akledilebilenlerin/anlaşılabilenlerin (lafızların) *muḥkem* olduğuna, *muteşâbihin* ise Ramazan orucunun neden Şaban ayında değil de Ramazanda olduğuna veya namazların sayıları gibi hükümleri akıl ile anlaşılamayınların (lafızların) olduğuna ilişkin açıklamadır. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/71-73.

<sup>1133</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/72.

<sup>1134</sup> 3/Âl-i ‘İmrân, 7.

*ma'nânın* akledilememesi olarak nitelendirmektedir.<sup>1135</sup> Bu sebeple Mâverdî'nin *muteşâbihi*, *muḥkem* aksine, *kıyâsın* konusu olamayan hükümler olarak değerlendirdiği sonucuna ulaşmamız mümkündür.

Mâverdî, *Kitâb*'taki *muḥkem* ve *muteşâbih* ayetleri dört kısma ayırmaktadır.

### 1. Muḥkem olanlar

Mâverdî *muḥkem* olanları, *mefhûm* ve *ma'kûl* olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Bu ikisi arasında *mefhûmu*, araştırmaya konu olmaksızın delil olarak kullanılabilen, *ma'kûlu* ise, delil olarak kullanılabilmesi için araştırmaya ihtiyacı olan olarak belirlemektedir. Onun belirlediği bu farka dikkat edildiği takdirde *mefhûm*, lafzın kendisi ile anlaşılabilen, dolayısıyla ek bir araştırmaya gerek kalmaksızın bizatihi lafzın kendisinin bir hükme delâlet etmesidir. Mâverdî'nin bu kısma verdiği örneklerden bir tanesi “*Size şunlar ile evlenmeniz harâm kılındı: Anneleriniz, kızlarınız...*” ayetidir.<sup>1136</sup> Ona göre evlenmesi harâm olanlar ayetin lafzından açık bir şekilde anlaşılmaktadır. *Ma'kûl* ise araştırma ve inceleme olmaksızın lafzın kendisinden anlaşılmayan ancak lafız üzerinde inceleme ve araştırma sonucu lafızdan çıkarılan hüküm olmaktadır. Mâverdî'nin *ma'kûle* verdiği örneklerden bir tanesi “*...Eğer çocuğu yok da (yalnız) ana babası ona varis oluyorsa, anasına üçte bir düşer...*” ayetidir.<sup>1137</sup> Mâverdî'ye göre, bu ayette annenin üçte birlik payı zikredilerek geri kalanın babaya düştüğü *tenbih* yolu anlaşılmaktadır.<sup>1138</sup> Mâverdî'nin bu sınıflamayı *manṭûk* ve *mefhûm* ayırımına dayandırdığı açıktır. Mâverdî *mefhûm*<sup>1139</sup> ve *ma'kûlun*<sup>1140</sup> her birini iki kısma ayırmaktadır.

<sup>1135</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/72-73.

<sup>1136</sup> 4/Nisâ', 23.

<sup>1137</sup> 4/Nisâ', 11.

<sup>1138</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVII/74.

<sup>1139</sup> Mâverdî'nin taksimine göre *mefhûm*un bu iki kısmı şunlardır: 1. Lafzın açıklığından anlaşılmanadır. Mâverdî bu kısma *muḥarremât* ayetini (4/Nisâ', 23) delil göstermektedir. 2. Lafzın açık manasından değil ancak lafzın mahrecinden anlaşılmanadır. Mâverdî bu kısma “*Ey iman edenler! (Aklî örten) içki (ve benzeri şeyler), kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak, şeytan işi birer pisliktir. Onlardan kaçın ki kurtuluşa eresiniz.*” (5/Mâide, 90) ayetini delil getirmektedir. Mâverdî hitabın vaz'ı *tahrîme* delâlet ettiğini ifade etmektedir. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/74.

<sup>1140</sup> Mâverdî *ma'kûlu* da iki kısma ayırmaktadır. 1. Mâverdî, birinci tür *ma'kûlun tenbih* ile bilindiğini belirterek “*Eğer çocuğu yok da (yalnız) ana babası ona varis oluyorsa, anasına üçte bir düşer.*” (4/Nisâ', 11) ayetini örnek

Mâverdî, *mefhûm* ve *ma'kûla* ait yukarıda zikrettiği bu dört kısmın ve bunun benzerlerinin *muteşâbih* değil *muḥkem* olduğunu belirtmektedir.<sup>1141</sup>

## 2. Muteşâbih olanlar

Mâverdî, *muteşâbih* olan ayetleri, kendisine göndermede bulunan bir işaret ile *istidâlde* bulunma ihtimalinin bulunduğu *muteşâbihler* ve işaretlerden yoksun olan *muteşâbihler* olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Mâverdî buna *Qurân*'da hakkında miras hükmü bulunan *kelâle* örneğini vermektedir.<sup>1142</sup> Mâverdî'nin aktardığına göre, Hz. 'Umer Hz. Peygamber'e *kelâle* hakkında soru sorduğunda, Hz. Peygamber ona "yaz ayeti sana yeter" diyerek yaz ayında indiği için "yaz ayeti" olarak adlandırılan ayete işaret etmiştir.<sup>1143</sup> Mâverdî, Hz. Peygamber'in *kelâle* sorusu için "yaz ayeti"ni işaret etmek dışında başka bir açıklamada bulunmadığını belirtmektedir. Mâverdî'nin bu aktarımlarından, bazı *muteşâbihlerin* manalarına yapılan işaretler yolu ile varılabileceği anlaşılmaktadır. Mâverdî ikinci tür *muteşâbihler* kısmında, manasının anlaşılabilmesi için işaretten yoksun olanları zikretmekte ve buna *Qur'ân*'da geçen *el-ḥurûfu'l-muḳaṭṭa'a/el-ḥurûfu'l-mufrededen* örnekler vermektedir.<sup>1144</sup>

---

vermektedir. Mâverdî bu ayetin yorumunda annenin üçte birlik payı zikredilerek geri kalanın babaya düştüğüne dikkat çekildiğini belirtmektedir. 2. Mâverdî *ma'kûlun* ikinci türünün *istidlâl* yolu ile bilinen kısmı olduğunu belirtmekte ve buna "Onun (anne karnında) taşınması ve süten kesilme süresi (toplam olarak) otuz aydır." (46/Ahkâf, 15) ayetini ve "-Emzirmeyi tamamlamak isteyenler için- anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler." (2/Bakara, 233) ayetini örnek vermektedir. Mâverdî her iki ayet dikkate alındığı zaman süt emzirmenin yirmi dört ay bunun dışında geri kalan altı ayın hamileliğin en alt sınırı olduğu tespitini yapmaktadır. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/74.

<sup>1141</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/74.

<sup>1142</sup> Kelâlenin hükmü ile ilgili ayet "Eğer kendisine varis olunan bir erkek veya bir kadının evladı ve babası olmaz ve bir erkek veya bir kız kardeşi bulunursa, ona altıda bir düşer." (4/Nisâ', 12) ayetidir. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/74.

<sup>1143</sup> Mâverdî'ye göre, "yaz ayeti" şu ayetidir: "Senden fetva istiyorlar. De ki: "Allah, size "kelâle" (babasız ve çocuksuz kimse) nin mirası hakkında hükmünü açıklıyor..." (4/Nisâ', 176). Bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/74.

<sup>1144</sup> Örnekler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/75.

### 3. Bir durumda *muḥkem* başka bir durumda *muteşâbih* olanlar

Mâverdî, bu kısımda ‘*âmm* iken *taḥşîs* edilen ve *mucmel* iken *tefsir* edilen ayetlere yer vermektedir. Buna göre, ‘*âmm* *taḥşîs* edilmeden *mucmel* de *tefsir* edilmeden önce *muteşâbih* iken her ikisine ilişkin *beyândan* sonra *muḥkem* olurlar.<sup>1145</sup>

### 4. Bir yönden *muḥkem* bir başka yönden *muteşâbih* olanlar

Mâverdî bu kısmı (hükmün gerekliliği/vacib) bakımından *muḥkem* ancak hükmü gerektiren husus bakımından *muteşâbih* ve hükmün gerekliliği bakımından *muteşâbih* ancak hükmü gerektiren husus bakımından *muḥkem* olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.<sup>1146</sup> O, birinci kısma “*Haklı bir sebep olmadıkça, Allah’ın, öldürülmesini harâm kıldığı cana kıymayın.*” ayetini örnek olarak göstermektedir.<sup>1147</sup> Buna göre, katli *mubâh* kılan “*ḥaḳḳ*”ın ne olduğu bakımından bu ayet *muteşâbih* ancak bu “*ḥaḳḳ*”ın gerektirdiği katlin *mubâh* olması bakımından da *muḥkem* bir ayettir. O ikinci kısma ise “*Hasat günü de hakkını (öşürünü) verin.*” ayetini örnek vermektedir.<sup>1148</sup> Buna göre ayet hükmü gerektiren sebep olan “*ḥaṣâd*” bakımından *muḥkem* ancak “*ḥaṣâdın ḥaḳḳ*”ı olarak verilecek malın ne kadar olduğu bakımından ise *muteşâbihtir*.<sup>1149</sup>

### h) Nâsiḥ-Mensûḥ

Mâverdî *nesih* konusunda kapsamlı değerlendirmeler yapmaktadır. Bu değerlendirmeler *nesih* tanımı, *neshe* konu olan ve olmayan hususlar, *aşıl*lar arasında *nesih* ilişkisi, *nesih* çeşitleri (*hükmen nesih*, *tilaveten nesih* vb.), *nesih* hükümleri, *nâsiḥ* ve *mensûḥu* gösteren

<sup>1145</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/75.

<sup>1146</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/75.

<sup>1147</sup> 17/İsrâ’, 33; Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/75.

<sup>1148</sup> 6/En’âm, 141; Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/75.

<sup>1149</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/75.



deliller, *nesih* ile *tahsîs* arasındaki farklar ve *naşş* üzerine ziyadenin *nesih* olup olmadığına ilişkin birçok tartışmayı kapsamaktadır.<sup>1150</sup>

Mâverdî, *nesih*, şer‘an sabit olan bir hükmün kaldırılması olarak tanımlamaktadır.<sup>1151</sup> Mâverdî aklen sabit olan hükümlerde *nesih* gerçekleşmeyeceğini belirtmektedir.<sup>1152</sup> Ona göre aklen *vâcib* olan hükümlerin şer‘ ve akıl ile *nesih* edilmesi caiz değildir.<sup>1153</sup> Mâverdî, eserin müteaddit yerlerinde bu konuya temas etmekte ve *nesih* şer‘î hükümlere özgü olduğunu, aklî hükümlerde *nesih* söz konusu olamayacağını ifade etmektedir.<sup>1154</sup> Mâverdî, şer‘î hükümler arasında da *nesih* ancak *emir* ve *nehiyelerde* gerçekleştiğini belirterek *haberlerde* *nesih* gerçekleşmeyeceğini belirtmektedir.<sup>1155</sup> Ona göre *haberlerde* *nesih* gerçekleşmesi yalana sebebiyet vermektedir.<sup>1156</sup> Yani Allâh’ın *Kitâb*’ta haber verdiği bir durumu *nesih* etmesi onun verdiği *haberde* yalanın gerçekleştiğine neden olmaktadır. Mâverdî *nesih* varlığını maslahat düşüncesi ile temelledirmektedir. Ona göre maslahat gereği aklen ve şer‘an *nesih* gerçekleşmesi mümkündür. Onun düşüncesine göre zamanın değişmesi ile maslahatlar da değişebilmektedir. Buna göre, *mensûh* olan hüküm bir zaman maslahat olarak değerlendirilirken başka bir zamanda maslahat olarak değerlendirilmeyebilir. Bu durumda *nâsih*, birinci zamanda maslahat olarak değerlendirilmezken ikinci zamanda maslahat olarak değerlendirilebilir. Sonuç olarak, *nâsih* ve *mensûh* birbirine zıt olmalarına rağmen her biri kendi zamanında maslahata uygun ve güzel olabilir.<sup>1157</sup>

*Nesih* ve *bedâ*’ arasında klasik teoriye<sup>1158</sup> de değinen Mâverdî *nesih* *Kitâb* ve *sünnette* gerçekleşmesini caiz görmektedir.<sup>1159</sup> Ona göre *sünnetin aşlı* olan *Kitâb*’ta *nesih*

<sup>1150</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/75-84.

<sup>1151</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/75.

<sup>1152</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/75.

<sup>1153</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/75.

<sup>1154</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/75-76.

<sup>1155</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/75.

<sup>1156</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/75.

<sup>1157</sup> Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/76.

<sup>1158</sup> *Bedâ*’ ve *nesih* ile ilgili geniş bilgi için bkz: Avni İlhan, “Bedâ”, *DİA*, İstanbul 1992, V/290-291.

gerçekleşmesi câiz ise *sünnette nesh*in gerçekleşmesi öncelikli (daha câiz) olarak caizdir.<sup>1160</sup> Mâverdî'nin *nesih* konusunda tartıştığı hususlardan özellikle *Kitâb* ve *sünnet* arasındaki *nesih* ilişkisine değinmek istiyoruz. Mâverdî, birbirinin misli olanlar arasında yani *Kitâb*'ın *Kitâb* ile *sünnetin sünnet* ile *nesih* edildiğini belirtmektedir.<sup>1161</sup> Mâverdî “*Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz.*”<sup>1162</sup> ayetine ilişkin tartışmaları zikrettikten sonra, Şâfi'î'nin açıkça belirttiği ve onun aşhâbının da benimsediği üzere *sünnetin Kitâb*'ı *nesh* etmesinin câiz olmadığını ifade etmektedir.<sup>1163</sup> Mâverdî, Ebû Hânîfe'nin *mustafîd sünnet* ile *Kitâb*'ın *nesih*ine cevâz verdiğini aktarmakta ve buna Hz. Peygamber'in “*vârişe vasiyet yoktur.*” hadîsinin vasiyet ayetini *nesh* ettiği örneğini vermektedir. Mâverdî, buna karşılık vasiyet ayetini *nesh* eden ayetin mirâs ayeti olduğunu *sünnetin* ise bunu *beyân* ettiğini söylemektedir.<sup>1164</sup> Mâverdî, kendi görüşlerinin delilini Kur'ân'dan getirdiği iki ayete ve Hz. Peygamber'in bir hadîsine dayandırmaktadır. Mâverdî'nin delil olarak ileri sürdüğü ayetler “*Biz bir âyeti değiştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman -ki Allah, neyi indireceğini gayet iyi bilir- ...*”<sup>1165</sup> ayeti ve “*De ki: “Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir. Ben ancak bana vahyolunana uyarım.*”<sup>1166</sup> ayetidir. Mâverdî bu ayetlerin delâlet yönüne değinmeksizin bu ayetleri zikretmekle yetinmiştir.<sup>1167</sup> Onun zikrettiği hadîs ise, Sufyân b. ‘Uyeyne-Ebu’z-Zubeyr-Câbir-Rasûlullâh senedi ile naklettiği Hz. Peygamber'in “*Benim kelâmım Allâh'ın*

<sup>1159</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/76.

<sup>1160</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/76.

<sup>1161</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/77.

<sup>1162</sup> 2/Bakara, 106.

<sup>1163</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/77-78.

<sup>1164</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/78.

<sup>1165</sup> 16/Nahl, 101.

<sup>1166</sup> 10/Yunûs, 15.

<sup>1167</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/78.

*kelâmını neshetmez. Allâh'ın kelâmı benim kelâmımı nesheder. Allâh'ın Kelâmının bazıı bazısını nesheder.*" sözüdür.<sup>1168</sup>

Mâverdî, Kur'ân'ın *sünneti nesh* etmesi konusunda ise, Şâfi'î'nin zâhir olan görüşüne ve onun eski ve yeni *er-Risâle*'de açıkça belirttiğine (*naşşe 'alâ*) göre, *sünnetin* Kur'ân'ı *neshetmesi* câiz olmadığı gibi Kur'ân'ın da *sünneti neshetmesi* câiz değildir.<sup>1169</sup> Ancak Mâverdî, İbn Sureyc'in *er-Risâle*'de yer alan *nesih* ile ilgili ifadelerden hareketle, onun Şâfi'î'ye, Kur'ân'ın *sünneti, nesh* edebileceği görüşünü de nisbet ettiğini belirtmektedir.<sup>1170</sup>

Mâverdî, Kur'ân'ın *sünneti neshetmesinin* câiz olup olmamasının *şer'î* mi yoksa *aklî* mi olduğu konusunda Şâfi'îlerin farklı görüşleri sürdüğünü ifade etmektedir. Birinci görüşe göre, hiçbir *sünnet* yoktur ki Kur'ân'da *aşlı* bulunmasın. *Sünnet* bu *aşlın mucmelini beyân* etmektedir. *Kitâb* bir *sünneti nesh* ettiği zaman esasen *sünnetin Kitâb*'taki bir *aşlını neshetmektedir*. Bundan dolayı *Kitâb, Kitâb'ı neshetmiş* sayılmaktadır. İkinci görüş ise, Allâh, Rasûlüne ümmetinden gizli tuttuklarını vahyettir. Allah Hz. Peygamber'in bir *sünnetini nesh* etmek istediği zaman onu Peygamberi'ne bildirir ve Peygamber de bunun *neshedildiğini* açıklar. Sonra *Kitâb* Hz. Peygamber'in *neshettiğini* te'kid etmek için o *sünneti nesheder*. Bu durumda *sünnet sünneti neshetmiş* olmaktadır. Üçüncü görüşe göre ise, *Kitâb'ın sünneti neshetmesi* Allâh'ın Hz. Peygamber'e *nesihetmeyi emretmesi* ile olur. Allâh *neshin*

<sup>1168</sup> Mâverdî bu hadîs ile ilgili "Bu, Dârekutnî'nin rivayet ettiği nasıttır." değerlendirmesini yapmaktadır. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/78.

<sup>1169</sup> Mâverdî *sünnetin Kitâb'ı neshetmesinin* câiz olmasını konusunda engelleyici unsurun *akıl* mı olduğu yoksa *şer'* mi olduğu hususunda iki görüş aktarmaktadır. Birinci görüşe göre, *me'mûrun âmirine* itiraz edememesinden dolayı bunu engelleyen akıldır. İkinci görüş ise, bunu engelleyen, *akıl* değil *şer'*dir. Çünkü *me'mûra* yetki vermek *âmire* ortak olmasını engellemektedir. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/78.

<sup>1170</sup> Mâverdî İbn Sureyc'in görüşünü şu şekilde aktarmaktadır: "Ebu'l-Abbâs b. Sureyc şöyle söyledi: "Sünnetin Kur'ân'ı *neshetmesi* caiz olmamakla beraber Kur'ân'ın *sünneti neshetmesi* câizdir. Çünkü Kur'ân *sünnetten* daha güçlüdür." Mâverdî'nin aktardığına göre, İbn Sureyc Şâfi'î'nin *er-Risâle*'deki sözünü te'vil ederek Şâfi'î'ye ait ikinci bir görüş tahric etmiştir. Mâverdî, İbn Sureyc'in görüşünü temellendirmek için emredenin verdiği hükmün *me'mûrun* hükmünden daha çok geçerli olduğuna ve Allâh'ın Hz. Peygamber'in Kureyş müşrikleri ile onlardan Müslüman olanların teslim edilmesine dair Hudeybiye'de yaptığı anlaşmayı *neshettiğine* dair nakle dayandığını belirtmektedir. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/78.

yapılmasını *emredici* Hz. Peygamber de *nesih* gerçekleştiren olmaktadır. Bu durumda *sünnet*, *Kitâb* ve *sünnet* ile *nesih* edilmiş olmaktadır.<sup>1171</sup>

Mâverdî'nin *nesih* konusunda tartıştığı konulardan bir tanesi de *nesih* ve *tahsîs* arasındaki farktır. Mâverdi, *nesih* ile *tahsîs* arasında bir takım farklılıkların olduğunu belirterek *nesih* ve *tahsîs*'in birbirinden farklılık arz ettiği tespitinde bulunmaktadır.<sup>1172</sup>

Mâverdî, *nesih*, hükümleri başlığı altında, *Kitâb*'ta *nesih* edilen hükümleri tilâveten ve hükmen *nesih* edilme bakımından ele almaktadır. Burada dikkatimizi çeken husus, Mâverdî'nin kiblenin *Beytu'l-Mukaddes*'ten *Ka'be*'ye döndürülmesini örnek olarak vermesidir. Ona göre bu *nesih* hem tilâveten hem de hükmen gerçekleşmiştir.<sup>1173</sup> Mâverdî'nin bu yorumuna göre *Beytu'l-Mukaddes*'e dönme emri *Kitâb*'ta yer almasına rağmen hem tilâveten hem de hükmen *nesih* olup *nâsih* olan ayetin hükmü baki kalmıştır.<sup>1174</sup>

## 2. Sünnet

Mâverdî ikinci *aşıl*<sup>1175</sup> olarak zikrettiği *sünneti* kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. *sünnetin* hücciyeti, *haber* çeşitleri, *mustafid* ve *mutevâtir haberler* arasındaki farklar, *âhâd haber* ile amel etmenin gerekliliği ve şartları, *mursel* ve *munkaatı* haberler ile amel etme,

<sup>1171</sup> Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/78-79.

<sup>1172</sup> Mâverdî'nin *nesih* ve *tahsîs* arasında zikrettiği beş fark şunlardır: 1. '*Âmmın tahsîsi* '*âmm* ile beraber olabildiği gibi '*âmm*'dan önce ve sonra da olabilmektedir. Ancak *nâsihin mensûhtan* önce gelmesi veya onunla beraber gelmesi *câiz* değildir. *Nâsihin mensûhtan* sonra gelmesi gerekir. 2. *Tahsîs* '*âmm*dan kastedilen manayı açıklamaktır, ancak *nesih mensûhtan* anlaşılan manayı açıklamak değildir. 3. '*Âmmın tahsîsinin* kendi cinsi dışındakiler tarafından gerçekleşmesi *câizdir*. Örneğin *Kitâb*'ın *sünnet* ve *kıyas* ile *tahsîsi* *câizdir*. Ancak *nâsih* sadece *mensûhun* cinsinden olmalıdır. *Kitâb Kitâb*'ı, *sünnet sünneti* *nesih* eder. 4. '*Âmmın tahsîsi* hükümler ve *haberlerde* gerçekleşmesi mümkün iken *nesih* ancak hükümlerde gerçekleşebilmektedir. 5. '*Âmmın tahsîsi* *fevr* olarak gerçekleşir ancak *nesih terâhî* olarak gerçekleşir. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/83-84.

<sup>1173</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/79.

<sup>1174</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/79.

<sup>1175</sup> Mâverdî, Allâh'ın Hz. Peygamber ile nübüvvete son noktayı koyduğunu ve nübüvvetin Hz. Peygamber'in şeri'atı ile tamamladığını, *muteşâbih* ve *mucmelin* gizliliğinin Hz. Peygamber ile *beyân* edildiğini buna bağlı olarak Hz. Peygamber'in de şeri'atı ve maslahatları açıkladığını belirtmektedir. Mâverdî, Hz. Peygamber'in yukarıda zikrettiği konumundan dolayı Allâh'ın kendisine itaati *vâcib* kıldığını, onun *emirlerine* uymayı ve *nehiyelerinden* sakınmayı gerekli gördüğünü ifade etmektedir. Mâverdî, Allâh'ın Hz. Peygamber'e ümmetine yapacağı *beyân* ve tebliği *vâcib* kıldığını, ümmete de Hz. Peygamber'in sözüne itaat etmeyi, onun *haberlerine* muttali olmayan kişilere bunları ulaştırmayı *vâcib* kıldığını belirtmektedir. Mâverdî, Hz. Peygamber'in kendi haberlerini herkese ulaştırmaya gücü yetmediğinden dolayı her asırda bulunan kişilerin tamamının bu *haberleri* nakletmelerinin ve onları kabul etmelerinin *vâcib* olduğunu belirterek Hz. Peygamber'in *haberlerinin* şeri'atın *aşılılarından* bir *aşıl* olduğu değerlendirmesinde bulunmaktadır. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/84.

*haberleri rivayet edenin nitelikleri, şartları, sünnetin çeşitleri (kavl, fiil ve ikrâr) sünnetin diğer aşılılar ile olan ilişkisi gibi birçok konuyu ele almaktadır.*<sup>1176</sup> Mâverdî, *sünnetin hükümlerini Kitâb*'ın hükümleri gibi görmekte ve *sünneti*; *'umûm-huşûş, mucmel-mufesser, muṭlak-mukayyed, işbât-nefiy, muhkem-muteşâbih, ve nâsih-mensûh* olmak üzere altı kısma ayırmaktadır.<sup>1177</sup>

Mâverdî Hz. Peygamber'den nakledilen haberleri *mustafîd, mutevâtir* ve *âhâd* olmak üzere üç kısma ayırmaktadır.

### a) Mustafîd Haber

Şâfi'ilerin teorisinde haberler genel olarak *mutevâtir/âmm* ve *âhâd/hâşş* haberler olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.<sup>1178</sup> Ancak Şâfi'iler arasında *mutevâtir/âmm* ve *âhâd/hâşş* haberlere ek olarak *mustafîd haber* çeşidi de usûlde yer bulmuştur. Bu çerçevede yapılan tartışmalar *mustafîd haberin mutevâtir haber* ile eşdeğer bir *haber* olup olmadığı veya *mutevâtir haber* ile *âhâd haber* arasında ara seviyeye denk gelen bir *haber* olup olmadığı tartışmasını içermektedir. Zerkeşî, Şayrafî ve el-Ḳaffâl eş-Şâşî'nin kitaplarını referans göstererek her ikisinin *mutevâtir* ve *mustafîd* kavramını aynı manada kullandıklarını, Ebû İshâk el-İsferâyînî, Ebû Mansûr el-Bağdâdî ve İbn Fûrak'ın ise *mustafîdî mutevâtir* ve *âhâd* haber arasında orta derece olan bir *haber* olarak değerlendirdiklerini belirtmektedir.<sup>1179</sup> Mâverdî'nin bu tartışmalara yeni bir boyut kazandırdığı görülmektedir. Çünkü Mâverdî, *mustafîd haberi haberler* arasında hüküm bakımından en sağlam ve durum bakımından en güçlü *haberler* olarak takdim etmektedir. Dolayısıyla Mâverdî, *mustafîd haberi* kategorik olarak *mutevâtir*

<sup>1176</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/84-106.

<sup>1177</sup> Mâverdî, bu konuda *Kitâb* için zikrettiği hükümlerin *sünnet* için de geçerli olduğunu belirtmektedir. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/98.

<sup>1178</sup> Hâbil Nazlıgöl, "İmam Şâfi'nin Hadis İlmine Katkıları", *Uluslararası İmam Şâfi Sempozyumu*, ed: Mehmet Bilen, Kent Işıkları, İstanbul 2012, s. 162.

<sup>1179</sup> Zerkeşî; Ebû İshâk el-İsferâyînî, Ebû Mansûr el-Bağdâdî ve İbn Fûrak'ın *mustafîd haberlerin 'ilim ifade ettiğini görüşünde olduklarını belirtmektedir. Zerkeşî, mustafîd'in bilgi gerektirdiği kabul edildiği takdirde iki üstadın (muhtelem Ebû İshâk el-İsferâyînî ve İbn Fûrak'ı kastediyor) görüşüne göre bunun darurî bilgi değil kesbi bilgi olduğu tespitini yapmaktadır. Bu görüşler için bkz. Zerkeşî, el-Baḥr, VI/120-122.*

*haber*in üstünde bir *haber* olarak değerlendirmektedir. Mâverdî bu tür *haberleri* iyilik sahibi ve fâcir kimseler arasında yayılan, ‘âlim ve câhil kimselerde tahakkuk eden (‘âlim ve câhilin bildiği), *haber* verenin kendisinde ihtilâf etmediği ve *haberi* dinleyen kimsenin *haberde* şüpheye düşmediği, *haber*in ilk olarak ve son olarak yayılmasının eşit derece olduğu bir *haber* türü olarak tanımlamaktadır.<sup>1180</sup> Mâverdî bu tür *habere* namazların rekâtlarını örnek vermektedir.<sup>1181</sup>

### b) Mutevâtir Haber

Mâverdî, *mutevâtir haberi* ilk başta bir kişinin diğer bir kişiden naklettiği ancak bunu nakledenlerin yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir sayıya ulaşarak çoğaldığı ve onların naklettiği bu haberde şek ve şüphenin söz konusu olmadığı *haber* olarak tanımlamaktadır.<sup>1182</sup> Ona göre, *mutevâtir haber* ilk başta *âhâd haber* sonra (son kısımda) *mutevâtir haber* olmaktadır. Mâverdî, *mutevâtir haber*in ilk başta *âhâd haber* olması bakımından *mustafîd haber*den farklı ancak sonunda onu nakledenlerin ulaştığı sayı çokluğu ile *mustafîd haber* ile uyumlu bir *haber* olduğunu belirtmektedir.<sup>1183</sup> Mâverdî’ye göre, *mustafîd* ile *mutevâtir haber*ler arasındaki en belirgin fark ilk başta naklin birinde *âhâd* diğerinde ise *tevatur* düzeyinde olduğudur. Mâverdî bu iki *haber* arasındaki diğer bir farkı ise, *mustafîd haberde haber* veren kişide ‘*adâlet* şartının aranmaması olarak zikretmektedir. Buna göre *mutevâtir haberde haber* verenin ‘*adâlet* şartı taşınması gerekmektedir.<sup>1184</sup> Mâverdî, bu farklara ek olarak, *mustafîd haber*in onu rivayet edenlerin özellikle rivayet etme amacı taşımaksızın kendiliğinden yayıldığını ancak *mutevâtir haberde* ise özellikle rivayet etme amacı ile *haber*in yayıldığını belirtmektedir.<sup>1185</sup> Ancak Mâverdî, her iki *haber*in şüphe

<sup>1180</sup> Bu görüşler için Bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/85.

<sup>1181</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/85.

<sup>1182</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/85.

<sup>1183</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/85.

<sup>1184</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/85.

<sup>1185</sup> Mâverdî, *mustafîd haber* ile ilgili kelâmi bir tartışmaya da değinmektedir. Hristiyanlar arasında Hz. İsa’nın öldürülmesi konusundaki haberlerin *mustafîd* düzeyde olduğu ancak Allâh’ın bunu yalanladığı itirazına karşın,

içermemesi ve ilim gerektirmesi bakımından eşit düzeyde olduğunu belirtmektedir. Mâverdî, *mustafîd haber*lere namazların rekat sayılarını, *mutevâtir habere* ise zekât verilmesi gereken malların *nişâb* miktarını örnek vermektedir.

### c) Âhâd Haber

Mâverdî, *âhâd haberi* yalan, yanlış ve yanılgı (sehiv) üzerine birleşmeleri câiz (ihtimal) olan bir veya sayıca az kişinin yine kendileri gibilerinden naklettikleri *haberler* olarak tanımlamaktadır.<sup>1186</sup> O, *âhâd haberi*, konusu bakımından şu üç kısma ayırmaktadır:

1. Mu'âmelâtteki *haberler* (*aḥbâru'l-mu'âmelât*)
2. Şehâdetlerdeki *haberler* (*aḥbâru's-şehâdât*)
3. Sünnetler ve dindeki “(ibadetlerdeki) *haberler* (*aḥbâru's-sunen ve'd-diyânât*)<sup>1187</sup>

Mâverdî, yukarıdaki ayrımı *âhâd haberlerin* kabulünde haberi nakledenlerin taşıması gereken şartları dikkate alarak yapmaktadır. Nitekim o, mu'âmelât alanında nakledilen *âhâd haberlerde haber* nakledenin 'adâlet şartını taşımasının dikkate alınmadığını belirtmektedir.<sup>1188</sup> Ona göre, bu *haberlerde* dikkate alınan husus nefsin mütmain (sukûnu'n-nefs) olmasıdır. Bundan dolayı, o bu tür *haberlerde* fâcir, Müslüman, kâfir, küçük ve baliğ olan herkesin *haberinin* kabul edildiğini belirtmektedir. Mâverdî, herhangi birinin “*şu hediye falan kişiden sana gelmişti.*” dediği zaman onun bu *haberini* kabul etmenin câiz olduğu örneğini vermektedir.<sup>1189</sup>

---

Hız. İsa'nın katli ile ilgili Hristiyanlar arasında yayılan *haber*in *âhâd* kaynaklı bir *haber* olduğunu söylemektedir. Mâverdî Hristiyanların belirttiğine göre Hz. İsa'nın katlini görenler dört kişidirler ve onlar Matta, Lukâ, Markîs ve Yuhannâ'dır. Bu sayı, yalan ve hata üzerine birleşmeleri mümkün olan bir sayıdır. Bundan dolayı bu *haber* köken olarak *âhâd haber* ancak yaygınlık olarak *istifade* haberlerdendir. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/85-86.

<sup>1186</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/85.

<sup>1187</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/86.

<sup>1188</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/86.

<sup>1189</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/86.

Mâverdî, şehâdetler konusunda şer‘in belirlediği ve üzerinde *icmâ*’ın gerçekleştiği ‘*adâlet* ve sayı şartı olmak üzere iki şartın olduğunu belirtmektedir. Sayı şartında şeri‘atin belirlediği zina konusunda dört şahidin üst sınır, mallar konusunda da iki şahidin en alt sınır olduğu tespitini yapmaktadır.<sup>1190</sup>

Mâverdî, *âhâd* haberlerin üçüncü kısmı olarak zikrettiği *sünnetler* ve dindeki (ibadetlerdeki) *âhâd* haberlerin kabulü konusunda ihtilâf olduğunu söylemektedir. Mâverdî’nin naklettiğine göre, İbn ‘Uleyye (v. 193/809) ve Eşam bu tür *âhâd haberleri* ‘ilim ve amel gerektirmediği gerekçesi ile delil olarak kabul etmemektedirler. Mâverdî, fakihlerin çoğunluğunun ise, gerekli özellikleri taşıması şartı ile bu tür *âhâd haber* ile amel edilmesi gerektiği görüşünde olduklarını aktarmaktadır.<sup>1191</sup> Mâverdî, *âhâd haber* ile amel etmenin gerekliliğini savunanların da kendi aralarında ihtilâf ettiklerini, “‘Irâk ehli”nin bazılarının *âhâd haber* ile amel edilebilmesi için şehâdetler ile amel etmeyi gerektiren en alt sınır olan iki kişinin yine iki kişiden Hz. Peygamber’e ulaşacak şekilde *haberi* nakletmeleri gerektiği görüşünde olduklarını bazılarının ise şehâdetler ile amel etmeyi gerektiren en üst sınır olan dört kişinin yine dört kişiden nakletmeleri gerektiği görüşünde olduklarını aktarmaktadır.<sup>1192</sup> Mâverdî, Şâfi‘î ve fakihlerin çoğunluğunun, *haberi* nakledenlerin sayısına itibar etmeksizin bir kişi veya bir cemaat tarafından nakledilen *âhâd haber* ile amel etmenin *vâcib* olduğu görüşünde olduklarını belirtmektedir. Mâverdî bu görüşe delil olarak Hz. Ebû Bekr’in ninenin mirası, Mecusîlerden diyet alınması, ceninin diyeti gibi konularda bir kişinin (*haberu’l-vâhid*)

<sup>1190</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/86.

<sup>1191</sup> Mâverdî, *âhâd haberler* konusunda *Kitâb* ve *sünnetten* deliller getirmektedir. Mâverdî, Hz. Peygamber’in Mu‘âz b. Cebel’i Yemenlilere *sünnetleri-ibadetleri*, zekâtı ve diğer dini hükümleri öğretmek için Yemen’e gönderdiğini, Yemenlilerin de onun Hz. Peygamber’den getirdiği *haberi* kabul ettiklerini bunun dışında Mu‘âz b. Cebel’den başka bir delil istemediklerini belirtmektedir. Mâverdî bu şekilde Hz. Peygamber’in yerine getirmesi gereken tebliğ görevinin bir kişinin *haberi* ile gerçekleştiğini bundan dolayı *sünneti* hüccet göstererek, *âhâd haber* kabul etmek gerektiğini belirtmektedir. O, müftünün verdiği *fetvâ* ile *haber* verenin *haberini* de kıyaslayarak, müftünün verdiği *haberi* kabul etmek gerektiği gibi *fetvâ* ile dinî hüküm olma bakımından eşit olan *haber* verenin rivayetini de kabul etmek gerektiği görüşündedir. Onun *Kitâb*’tan getirdiği delil ise, 9/Tevbe, 122. ayettir. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/86-87.

<sup>1192</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/87.



*haber*i ile amel ettiğini, bu meselelerin yayılmasına ve meşhur olmasına rağmen kimsenin Ebû Bekr'e muhalefet etmediğini dile getirmektedir.<sup>1193</sup>

Mâverdî *âhâd haber*in içeriği ve diğer şer'î *aşıl*lar ile çatışması durumunda kabul edilip edilmemesi tartışmalarına değinmektedir. Mâverdî *âhâd haber*in içeriğinin akla aykırı (aklın ret etmediği veya aklen imkansız olmayan) olmadığı takdirde kendisi ile amel edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Onun naklettiğine göre Ebû Hanîfe *âhâd haber*in *aşıl*lara muarız olması durumunda kendisi ile amel edilmemesi gerektiği görüşünde olduğu için muşarrat hadîsi ile amel etmemiştir. Mâlik ise *âhâd haber*in Medine amelîne aykırı olması durumunda kendisi ile amel etmediğinden, kendisi rivayet etmesine rağmen bey' 'ağdinde meclis muhayyerliğini gerektiren *haber* ile amel etmemiştir.<sup>1194</sup> Mâverdî, *âhâd haber*in kendisi bir *aşıl* olduğu için başka bir *aşıl* ile onu reddetmenin câiz olmadığı gerekçesiyle Ebû Hanife ve Mâlik'in bu görüşlerini fâsit kabul etmektedir. Mâverdî burada açık bir şekilde *âhâd haber*in de müstakil bir *aşıl* olduğu, diğer *aşıl*lara muarız olması gerekçesiyle ret edilemeyeceği görüşündedir.<sup>1195</sup>

Mâverdî, kendisi ile amel edilmesi vâcib olan *âhâd haber*in *mutevâtir* ve *mustafid haber* gibi bâtın (yakın) ilim gerektirmediği görüşünü benimsemektedir. Onun bâtın ilim ifadesi ile kastettiği kesin (yakın) bilgi gerektirmesidir. Nitekim o, her iki *haber*in yakın bilgi gerektirdiğini ifade etmektedir. Mâverdî, *âhâd haber*in *zâhir ilim* gerektirip gerektirmediği konusunda Şâfi'îlerin (aşhâbımız) iki görüşte olduklarını ifade etmektedir.<sup>1196</sup>

<sup>1193</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/87.

<sup>1194</sup> Mâverdî, *âhâd haber*in kendisi bir *aşıl* olduğundan hareketle Medîne ehli için de hüccet olduğunu bundan dolayı *âhâd haber*in, *Medîne ehlinin 'amelîne muhalif* olması gerekçesi ile reddedilemeyeceğini belirtmektedir. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/87.

<sup>1195</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/87.

<sup>1196</sup> Birinci görüşe göre, *zâhir 'ilim bâtın 'ilmin neticesi* olduğu için ikisi birbirinden farklılık arzetmemektedir. Bundan dolayı *âhâd haber zâhir* bilgi gerektirmemektedir. İkinci görüşe göre, ise *âhâd haberde nefsin sukûnu* gerekli olduğu için *zâhir* bilgi gerektirmektedir. Böyle olmadığı takdirde o *zannî* olacaktır. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/87-88.

Mâverdî, sünnetler ve ibadetler konusundaki *âhâd* haberleri sistematik bir şekilde iki kısma ayırarak ele almaktadır. Birinci kısımda bu tür haberleri rivayet eden ravilerin nitelikleri, rivayetleri nakletme şekillerini, nakilde göz önünde bulundurulmuş kriterleri, rivayetlerin senetlerini incelemektedir.<sup>1197</sup> Mâverdî'nin bu kısımda ele aldığı hususlar, hadîs ilminin dakik konularına ilişkin olduğu için biz daha çok fıkıh uşûlünde de sıklıkla işlenen Mâverdî'nin ikinci kısımda yer verdiği konularına değinmek istiyoruz. Bu konulardan biri hadîs senedinin durumudur. Mâverdî, hadîs senedinin sıhhati için dört şartın muteber olduğunu söylemekte ve ilk şartın ise senedin *muttaşıl* olması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>1198</sup> Ona göre hadîs isnadı *mursel* veya *munka'î* olduğu zaman sıhhatli değildir. Mâverdî, *mursel hadîsi* ise, tabiinin Hz. Peygamber'i veya herhangi bir şahâbîyi görmediği halde Hz. Peygamber'den ve şahâbîlerden rivayette bulunması olarak tanımlamakta ve *mursel hadîsin* Ebû Hanîfe'ye göre hüccet olduğunu nakletmektedir.<sup>1199</sup> Şâfi'î'ye göre ise, Hz. Peygamber'den *haberi* rivayet edenin ismi belirtilmeden yapılan *mursel hadîs* tek başına hüccet olmayıp kendisi ile amel etmek câiz değildir.<sup>1200</sup> Şâfi'î'ye bu görüşü nisbet eden Mâverdî, ayrıca Şâfi'î'nin, Sa'îd b. el-Museyyîb'in *irsâllerinin* sıhhatli (şahîh) olduğuna ilişkin başka deliller gördüğü için bunları güzel (*istihsân*) gördüğünü aktarmaktadır. Mâverdî, ayrıca şahâbîlerin adaletli olmasından dolayı onların rivayetlerinde *irsâlin* olmadığı değerlendirmesinde bulunmaktadır.<sup>1201</sup> Mâverdî, fıkıh uşûlü ile ilişkili olan *sünnetin* kısımları, *sünnetin* fonksiyonu ve *sünnetin* diğer deliller ile olan ilişkisini de konu edinmektedir. Şimdi bunlara değinmek istiyoruz.

<sup>1197</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/88-98.

<sup>1198</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/93-94

<sup>1199</sup> Mâverdî, Ebû Hanîfe'nin bazı durumlarda *mursel hadîâi musned hadîâten* daha güçlü kabul ettiğini belirtmektedir. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/93-94

<sup>1200</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/93-94

<sup>1201</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/93-94.

#### d) Sünnetin Kaynakları

Mâverdî *sünnetin* kaynaklarını Hz. Peygamber'in sözleri, fiileri ve takrîrleri olmak üzere üç kısma ayırmaktadır.<sup>1202</sup>

Hz. Peygamber'in sözlerine uymak gerektiğini belirten Mâverdî, Hz. Peygamber'in sözlerini *emir*, *nehiy*, *haber* ve *istiḥbâr* olmak üzere dört kapsamda ele almaktadır.<sup>1203</sup> Mâverdî, Hz. Peygamber'in *emirlerine* uymak, *nehiyelerinden* sakınmak, *haberlerini* doğrulamak ve *istiḥbârlarına* (sorularına) cevap verilmesi gerektiği görüşündedir.<sup>1204</sup> O, Hz. Peygamber'in sözlerini farklı bir açıdan (hüküm ifade etme ve hükmün geçişliliği) ibtidaen varit olan sözler ve bir soruya karşılık olarak varit olan sözler olarak iki kısma ayırmaktadır. Ona göre ibtidaen varit olan Hz. Peygamber'in sözleri, konusu bakımında *'ibâdât*, *mu'âmelât*, *tergîb*, *terhîb* ve *te'dîb* olarak beş kısma ayrılmaktadır. Mâverdî, Hz. Peygamber'in sorulara verdiği cevaplar konusunda ise soruya verilen cevabın eksik-fazla olmaksızın sorunun tam karşılığı olması, cevabın sorulan sorudan fazla açıklama içermesi veya cevabın sorulan sorulardan noksan bilgisini içermesi olarak üç kısma ayırmaktadır.<sup>1205</sup>

Mâverdî, Hz. Peygamber'in fiillerini sünnetin ikinci kaynağı olduğunu belirtmekte ve bu fiilleri iki kısma ayırmaktadır. Birincisi, Hz. Peygamber'in dinî alana ilişkin olmayan yeme, içme, giyinme ve uyuma gibi fiilleridir. Mâverdî, Hz. Peygamber'in bu tür fiillerinin *vâcib* değil *mubâḥ* kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>1206</sup> Mâverdî, Hz. Peygamber'in aklen çirkin olan veya şer'in kötilediği bir fiili yapmasının söz konusu olmadığı gerekçesiyle onun fiillerinin güzel ve *câiz* olduğu tespitini yapmaktadır.<sup>1207</sup> Ona

<sup>1202</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/99.

<sup>1203</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/99.

<sup>1204</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/99.

<sup>1205</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/99-100.

<sup>1206</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/100.

<sup>1207</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/100.

göre Hz. Peygamber'e özgü olduğuna dair delil olmadığı müddetçe<sup>1208</sup> inananlara güzel örnek teşkil eden<sup>1209</sup> Hz. Peygamber'in fiillerine uymak ona muhalefet etmekten daha hayırlıdır.<sup>1210</sup> Mâverdî, Hz. Peygamber'in ikinci kısma giren fiillerini; Hz. Peygamber'in dinî alana ilişkin fiillerini, Hz. Peygamber'in kendi fiiline uymayı *emrettiği* fiilleri (namaz kılma, hacc yapma), kendisine uymayı yasakladığı fiilleri (*vişâl* orucu) ve Hz. Peygamber'e uyma veya uymama konusunda herhangi bir delilin olmadığı (mutlak fiilleri) olmak üzere üç kısma ayırmaktadır.<sup>1211</sup>

Mâverdî, sünnetin üçüncü kaynağı olarak Hz. Peygamber'in ikrârlarına yer vermekte ve Hz. Peygamber'in ikrârlarını şerî'atte *mubâh* kapsamında değerlendirmektedir. Mâverdî, Hz. Peygamber'in kötü ve yasak olan bir şeyi ikrâr etmesinin caiz olmadığını belirlemektedir.<sup>1212</sup> Mâverdî, Hz. Peygamber'in ikrârlarının *mubâh* kapsamında olduğuna dair hükmün kaynağının şer' mi yoksa örf mü olduğu konusunda ihtilâfın olduğunu zikretmekte ancak kendisi hangi görüşü tercih ettiğini belirtmemektedir.<sup>1213</sup>

Mâverdî *sünnetin* işlevi konusunda *Kitâb*'ta *mucmel* olarak zikredilen zekât ve namaz kılma gibi hususların *beyân* edilmesini *tahşîş* edilen '*âmmın beyân* edilmesi ve *Kitâb*'ta hükmü bulunmayan hususlarda Hz. Peygamber'in verdiği hükümler çerçevesinde ele almaktadır.<sup>1214</sup> Mâverdî, *Kitâb*'ta hükmü bulunmayan hususlarda Hz. Peygamber'in verdiği

<sup>1208</sup> Mâverdî bu kısma Hz. Peygamber'e özgü olan evlilikleri örnek göstermektedir. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/100.

<sup>1209</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/100.

<sup>1210</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/100.

<sup>1211</sup> Mâverdî Hz. Peygamber'in bu tür fiillerini *mendûb* kapsamında değerlendirmektedir. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/100.

<sup>1212</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/100.

<sup>1213</sup> Mâverdî, bu konudaki *ihtilâfın şer'* varit olmadan önce eşyanın hükmü konusundaki *ihtilâfa* dayandığı tespitini yapmaktadır. Buna göre, şerî'at herhangi bir şeyi *hazr* kapsamında değerlendirmedeği müddetçe eşyanın hükmü *ibâha* kapsamındadır. Başka bir görüşe göre ise, şerî'at herhangi bir şeyi *mubâh* kapsamında değerlendirmedeği müddetçe asıl olan eşyada *hazr* hükmüdür. Birinci görüşü benimseyenlere göre, şerî'at gelmezden önce eşyanın hükmü *ibâha* olduğu için örfte dayanarak Hz. Peygamber'in ikrârları *mustehâb* olarak görmüşlerdir. İkinci görüşe göre, şerî'at gelmezden önce eşyanın hükmü *hazr* olduğu için Hz. Peygamber'in *ikrârı* ile *mubâh* hükmünde olanlar şerî'at vasıtası ile bu hükmü elde edilmektedir. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/99-100.

<sup>1214</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/102.

hükümlerin kaynağı konusunda ihtilâfin olduğunu belirtmektedir. Buna göre, Hz. Peygamber'in kendi *icthâd* ile hüküm vermeyi câiz görenlere göre onun *Kitâb*'ta hükmü bulunmayan konularda verdiği hükümler Hz. Peygamber'in *icthâd*ına dayanmaktadır. Diğer bir görüşe göre ise, Hz. Peygamber'in dini konularda *icthâd* etmesi caiz olmayıp onun bu konuda verdiği hükümler de vahye dayanmaktadır.<sup>1215</sup> Mâverdî naklettiği bu iki görüşü birleştirmek istemektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in yerine getirilmesinde ümmeti ile eşit olduğu/aynı sorumluluğu taşıdığı namazda konuşma yasağı ve bir kızı halası ile birlikte bir nikahta cem etme yasağı gibi hükümlerde Allâh'ın vahyi olmaksızın kendi *icthâd*ına dayalı olarak hüküm vermesi söz konusu değildir. Ancak Hz. Peygamber'in yapılması konusunda ümmeti ile eşit olmadığı/aynı sorumluluğu taşımadığı, [Hz. Peygamber'in ismet sıfatı gereği yapması mümkün olmayan] katilin mirastan men edilmesi, içki içene *had* cezası uygulanması gibi hükümlerde kendi *icthâd*ına dayalı olarak hüküm vermesi caizdir.<sup>1216</sup> Mâverdî, bu ayrımı emreden ve *emri* yerine getirenin farklı olması gerektiğinden hareketle Hz. Peygamber'in de sorumlu olduğu hükümlerde *âmir* değil *me'mûr* sıfatında olduğunu ancak kendisi için gerekli olmayan hükümlerde *âmir* sıfatı ile hüküm verebileceğine dayandırmaktadır.<sup>1217</sup>

### e) Sünnetin Diğer Aşılarda İle İlişkisi

Mâverdî, *sünnetin Kitâb*, başka bir *sünnet*, *icmâ'* ve *kıyâs* ile olan ilişkisini teorik olarak sistemli ve kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Mâverdî bir *sünnetin* diğer *aşılarda* olmaksızın tek başına bir hükme delâlet ettiğini veya diğer *aşılarda* ile beraber bir hükme delâlet ettiğini ifade etmektedir.<sup>1218</sup> Ona göre *sünnet* diğer *aşılarda* olmaksızın tek başına bir hükme delâlet ettiği zaman söz konusu *sünnetin kıyâsa* uygun olup olmamasına bakılmaksızın onunla amel edilmesi gerekir.<sup>1219</sup> Onun *aşılarda* teorisinde, hiyerarşik olarak *sünnet Kitâb*'tan sonra ikinci

<sup>1215</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/102-103.

<sup>1216</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/102-103.

<sup>1217</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/102-103.

<sup>1218</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/103.

<sup>1219</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/103.

*aşıl* olarak var olmakta ve tek başına herhangi bir hükme delaleti diğer *aşıl*ların desteği olmaksızın gerçekleşmektedir. Mâverdî, *sünnetin* tek başına değil diğer (*aşıl*) deliller ile beraber bir hükme delalet etmesi durumunda üç farklı seçenek ileri sürmektedir. Buna göre, hükme delâlet eden *sünnet* ile beraber aynı hükme delalet eden *Kitâb*'tan, başka bir *sünnetten* veya *icmâ*'dan delil bulunabilir. Mâverdî bütün bu seçenekleri ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır.<sup>1220</sup> Buna göre, *sünnetin Kitâb*'tan bir delil ile beraber bir hükme delâlet etmesi halinde ya *Kitâb* ile *sünnet* aynı hükmü ifade edecek veya *Kitâb* ile *sünnet* aynı hükümde birbirine zıt durumda olacaklardır.<sup>1221</sup> *Kitâb* ile *sünnet* aynı hükümde birbirine uydukları takdirde o hüküm *Kitâb* ve *sünnet* olmak üzere iki *aşıl* ile sabit olmuş olmaktadır.<sup>1222</sup> Ancak *Kitâb* ile *sünnet* birbirine aynı hükümde muhalif oldukları takdirde Mâverdî üç durumun söz konusu olduğunu aktarmaktadır:

1. Eğer *Kitâb*'ın hükmü *sünnetten* önce varit olmuş ise, *sünnetin Kitâb*'ı *nesh* etmesinin câiz olmadığı gerekçesi ile *sünnetin* hükmü değil *Kitâb*'ın delalet ettiği hüküm esas alınır.<sup>1223</sup>
2. Eğer *sünnetin* hükmü *Kitâb*'tan önce varit olmuş ise, Şâfi'î'nin görüşüne göre *Kitâb*'ın değil *sünnetin* delalet ettiği hükme uyulur. Çünkü Şâfi'î'ye göre *sünnet Kitâb* ile *nesh* edilmez. Ancak *sünnetin Kitâb* ile *nesh*ini caiz görenler - Şâfi'î'lerden İbn Sureyc gibi- *sünnetin mensûh* olduğu gerekçesi ile *sünnetin* delâlet ettiği hükmü değil *Kitâb*'ın delâlet ettiği hükmü esas almaktadırlar.<sup>1224</sup>
3. *Kitâb* ve *sünnetin* hükümleri aynı zamanda varit olup biri diğerine zamansal olarak öncelenemez ise, Mâverdî'ye göre Şâfi'î'ler arasında üç farklı görüş vardır:

<sup>1220</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/103-106.

<sup>1221</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/103-104.

<sup>1222</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/103-104.

<sup>1223</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/104.

<sup>1224</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/104.

- a. *Kitâb, sünnetin aşlı olduğu gerekçesiyle Kitâb'ın hükmü esas alınır.*<sup>1225</sup>
- b. *Sünnetin Kitâb'ı beyân edici özelliğinden dolayı sünnetin hükmü esas alınır.*<sup>1226</sup>
- c. *Hangisinin sabit olduğunu ortaya koyan bir delil ortaya çıkana kadar tevakkuf edilir.*<sup>1227</sup>

Mâverdî yukarıda aktardığı üç ayrı görüşten farklı olarak kendi görüşünü de zikretmektedir. Ona göre *sünnetin hükmü tahşîş* kabilinden ise *Kitâb'ın 'umûmu sünnet ile tahşîş* edildiği gerekçesiyle *muhaşşîş* olan *sünnetin hükmüne uyulmalıdır*. Ancak *sünnetin hükmü nesih* kabilinden ise *sünnetin Kitâb'ı nesih* edemediği gerekçesiyle *Kitâb'ın hükmü esas alınmalıdır.*<sup>1228</sup>

Mâverdî, *sünnetin sünnet* ile olan ilişkisinde iki *sünnet* aynı hükmü ifade ettiği takdirde ikisinin birbirini te'kit ettiği gerekçesi ile bu *sünnetler* ile amel edilmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>1229</sup> Ancak aynı hükümde varit olan iki *sünnet* birbirine aykırı ise, Mâverdî'ye göre, bu durumda *sünnetin* kaynakları olan Hz. Peygamber'in fiileri ve sözleri arasındaki ilişki esas alındığında üç seçenek ortaya çıkmaktadır:

- a. Hz. Peygamber'in aynı konudaki sözü ve fiili birbirine aykırı olduğu takdirde hem sözü hem de fiili ile amel etme imkanı varsa her ikisi de delâlet ettiği manaya hamledilir. Hz. Peygamber'in ikindiden sonra namaz kılınmasını yasaklayan sözüne rağmen kendisi ikindiden sonra namaz kıldığı takdirde Hz. Peygamber'in bu vakitte namaz kılma

<sup>1225</sup> Mâverdî'ye göre, bu görüş sahiplerini Hz. Peygamber'in “*Benden size bir şey ulaştığı zaman onu Allah'ın Kitab'ına arz edin; eğer Kitab'a uygun ise onunla amel edin; eğer Kitâb'a muhalif ise onu terk edin.*” sözüne dayanmaktadırlar. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/104.

<sup>1226</sup> Mâverdî bu görüş sahiplerininin 59/Haşr, 7. ayetini gerekçe gösterdiklerini belirtmektedir. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/104.

<sup>1227</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/104.

<sup>1228</sup> Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/104.

<sup>1229</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/104.

yasağının sebebi olan namaz ile onun kıldığı namazın aynı namaz olmadığı tespiti yapılmalıdır. Mâverdî bu durumda her birinin kendi delalet ettiği manaya hamledilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>1230</sup>

- b. Hz. Peygamber bir şeyi yasaklamasına rağmen kendisi bunu yapıyorsa, bu, fiilin ona özgü kılındığı anlamı çıkmaktadır. Mâverdî buna önek olarak *vişâl* orucunu vermektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in *vişâl* orucunu yasaklamasına rağmen kendisinin bu orucu tutması bu orucun kendisine özgü olduğunu göstermektedir. Bu durumda ona özgü olan terk edilip onun '*umûm* lafzı esas alınmalıdır.<sup>1231</sup>
- c. Eğer iki *sünnet* bir arada bulunma imkanı yoksa ve birinin diğerini *tahşîş* ettiği açık değilse, bu durumda sonra varit olan öncekini *nesih* etmiştir. Mâverdî'nin aktardığına göre, Şâfi'î'nin zâhir olan görüşü Hz. Peygamber'in sözlerinin ancak onun sözleri ile fiillerinin de ancak onun fiilleri ile *nesih* edilebileceği şeklindedir. Mâverdî, Şâfi'î'nin bazı aşhâbının Hz. Peygamber'in hem sözleri hem de fiillerinin *sünnet* kaynağı olduğu gerekçesi ile ikisi arasında *nesih* ilişkisi olduğu görüşünde olduklarını belirtmektedir.<sup>1232</sup>

Mâverdî, *sünnet* ve *icmâ'* ilişkisinde ise *sünnetin icmâ'* a uygun olması veya *icmâ'* a aykırı olması durumunu ele almaktadır. Buna göre, *sünnet* ve *icmâ'* in aynı hükmü ifade etmesi durumunda hüküm *sünnet* ile sabit olmuş olmakta ve *icmâ'* da bu *sünnet* in nakil bakımından şahîh olduğunu göstermektedir.<sup>1233</sup> Mâverdî, *icmâ'* ile desteklenen bir *sünnet* in *mutevâtir*

<sup>1230</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/104.

<sup>1231</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/104-105.

<sup>1232</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/105.

<sup>1233</sup> Mâverdî, *sünnet* ile sabit olan katilin mirasçı olamayacağı, varise vasiyetin olmadığı, kadını halası ve teyzesi ile aynı nikahda cem etme yasağına ilişkin hükümlerde *icmâ'* in varlığını örnek vermektedir. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/105.



olmasa bile *mutevâtir* hükmünde olduğu yorumunu yapmaktadır. Mâverdî, *sünnet* ile *icmâ* 'ın birbirine aykırı olması durumunda, *sünnetin nesiğ* edildiğini veya nakil olarak bu *sünnetin şahîh* olmadığını, bundan dolayı *sünnetin* terk edilip *icmâ* 'ın delil olarak alınması gerektiğini belirtmektedir.<sup>1234</sup>

### 3. İcmâ'

Mâverdî, şer'î *aşıl*lardan üçüncüsünün *icmâ* ' olduğunu belirtmektedir. Mâverdî *icmâ* 'ın tanımını, dayanaklarını, dayandığı delilleri, gerçekleşme şartlarını, konusunu ve *icmâ* '-*ihtilâf* çatışmasını ayrıntılı ve sistemli bir şekilde tartışmaktadır. Mâverdî *icmâ* ' başlığı altında işlediği *icmâ* 'ın *istışhâbı* ve *delil istışhâbı* konularını da tartışmaktadır. *Şahâbenin icmâ* 'ı ve *ihtilâfı* konularını da bu kısımda ele alan Mâverdî *şahâbî kavlinin* hücciyetine dair açıklamalarda da bulunmaktadır. Ancak Mâverdî *şahâbî kavlinin* hücciyetine dair görüşlerini *şahâbî kavlinin* taklîdini de içeren *taklîd* konusunda da tartışmaktadır.<sup>1235</sup> Biz Mâverdî'nin *istışhâb* ve *şahâbî kavline* ilişkin görüşlerini *icmâ* ' konularından bağımsız bir şekilde ele almaya çalışacağız.

#### a) İcmâ'nın Tanımı

Mâverdî *icmâ* ' kavramını uzun bir şekilde tanımlamaktadır. Biz bu tanımda yer alan unsurları zikrederek Mâverdî'nin *icmâ* ' tanımında dikkate aldığı hususları belirlemek istiyoruz. Mâverdî'nin *icmâ* ' tanımında dikkat çektiği unsurlar şunlardır:

- İlim ehli arasında bir görüş üzerindeki *ittifâk*ın yaygınlaşması/genelleşmesi
- Bu *ittifâk*ın, hükümlerin delilleri ve *istinbât* yolları açısından olması
- Bu *ittifâk*ın, dönemin ilim adamlarının *ihtilâf* etmediği bir hükme ilişkin bir görüş üzerinde olması

<sup>1234</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/105.

<sup>1235</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, I/30-35.

- Sonraki dönemde de benzer niteliklere sahip ilim adamlarının bu *ittifâkı* aynı yaygınlıkla sürdürmesi
- Yaygınlaşmanın ilim adamlarından ortaya çıkan bir görüşe dayanması ve yaygınlaşmanın ilim adamları arasında olması
- Mağbul ve muteber sayılmayan (*cerh* edilmiş) ilim adamlarının görüşlerinin *icmâ* 'ın gerçekleşmesinde veya bozulmasında dikkate alınmaması <sup>1236</sup>

Mâverdî'nin *icmâ* ' tanımında yer verdiği yukarıdaki unsurlar, bir görüşün *icmâ* ' olarak değerlendirilmesi için gerekli olan şartları da göstermektedir.

Mâverdî, *icmâ* 'ın hükümlerde hüccet olduğunu, bazı kimselerin *icmâ* 'ın delil olmasına rağmen gerçekleşme imkanını inkar ettiklerini, bazı kimselerin ise *icmâ* 'ın gerçekleşme imkanını kabul etmelerine rağmen onun delil olmasını inkar ettiklerini söyleyerek her iki görüşün de *fâsid* olduğunu belirtmektedir.<sup>1237</sup> Mâverdî, *Kitâb* ve *sünnetten* deliller getirerek *icmâ* 'ın hem delil olduğunu hem de gerçekleşme imkanının olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.<sup>1238</sup> Mâverdî, Hz. Peygamber'den önceki nebilerin ümmeti tarafından gerçekleşen *icmâ* 'ın hüccet olup olmadığı konusundaki tartışmasını aktarmaktadır. Onun naklettiğine göre, Şâfi'îlerden Ebû 'Alî İbn Ebî Hurayra'nın de benimsediği ve "bazı

<sup>1236</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/106.

<sup>1237</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/106-107.

<sup>1238</sup> Mâverdî, "Bana yönelenlerin yoluna uy." (31/Lokmân, 15) ayetini delil getirerek Allâh'ın bu *emrinin* onların ittifaklarının imkanına ve *icmâ* 'larının gerekliliğine delalet ettiğini belirtmektedir. Mâverdî daha sonra "Kim, kendisine hidayet (doğru yol) besbelli olduktan sonra peygambere karşı çıkar, mü'minlerin yolundan başkasına uyarsa, onu yöneldiği yolda bırakırız ve cehennemine sokarız." (4/Nisâ', 115) ayetini delil getirerek Allâh'ın *icmâ* ' muhalefeti yasakladığı tespitini yapmaktadır. Mâverdî, Allâh'ın *icmâ* 'a muhalefetin yasak olduğuna dair hükmünü "Hep birlikte Allah'ın ipine (Kur'ân'a) sınıksız sarılın. Parçalanıp bölünmeyin." (3/Al-i 'İmrân, 103) ayeti ile tekit ettiğini ifade etmektedir. Mâverdî, Hz. Peygamber'in "İttifak etmiş bir ümmet ondan ayrılan kimseye hüccetir." sözünü de bu bağlamda delil olarak getirmektedir. O Müslümanların insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmet olduğunu bildiren ayeti (3/Al-i 'İmrân, 110) ve "Ümmetim delâlet üzerine birleşmez." hadîâni zikrederek ümmetin ancak hakk üzerinde ittifak ettiklerini belirtmektedir. Mâverdî, tebliğin sürekliliği için her asrın diğer bir asra hüccet olduğu yorumunu yapmaktadır. O "Böylece, sizler insanlara birer şahit (ve örnek) olasınız ve Peygamber de size bir şahit (ve örnek) olsun diye sizi orta bir Ümmet yaptık." (2/Bakara, 143) ayetini delil getirerek Hz. Peygamber'in şahâbîlere hüccet olduğunu şahâbîlerin de kendi dışındakilere hüccet olduğu yorumunu yaparak her asrın diğer asır için hüccet olduğu düşüncesini temellendirmek istemektedir. Bunu söylerken, her asrın *icmâ* 'ının diğer asırdakiler için hüccet teşkil ettiği düşüncesini değerlendirmek istemektedir. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/107-108.

mutekellimler”in görüşüne göre Hz. Muhammed’in ümmetinin *icmâ*’ı dışında diğer ümmetlerin *icmâ*’ı hüccet değildir.<sup>1239</sup> Bu görüşü benimseyenler, Allâh’ın yalan olduğunu haber verdiği Hz. ‘İsâ’nın öldürülmesi üzerinde Yahudîler ve Hristiyanlar’ın *icmâ*’ etmelerini gerekçe göstermektedir. Mâverdî, herhangi bir kimseye nispet etmeksizin –bazı mutekellimler- *nesh* edilmediği müddetçe nebilerin şeriatlarına asırlar boyunca uymanın *vâcib* olduğu gerekçesi ile, onların ümmetinin *icmâ*’ının kendilerinden sonrakiler için hüccet olduğu görüşünü nakletmektedir.<sup>1240</sup>

### b) İcmâ‘ın Delili

Mâverdî, *icmâ*’ın bir delile dayalı olarak gerçekleşmesi gerektiğini ifade etmektedir. Herhangi bir delile dayanmaksızın *icmâ*’ın gerçekleşmesini câiz görenlerin görüşlerini şâzz görüş olarak nitelemektedir. Ona göre alimlerin çoğunluğu *icmâ*’ın ancak bir delil ile gerçekleşebileceği görüşündedir.<sup>1241</sup> Mâverdî, bir delile dayalı olarak gerçekleşen *icmâ*’ın masumiyet içerip içermediği konusunda tercihte bulunmaksızın iki farklı görüş nakletmektedir. Buna göre, *icmâ*’ın hüccet olarak kabul edilmesinin şâhih olduğundan hareketle onun masumiyet gerektirdiği görüşünde olanlara karşın *icmâ*’ı gerçekleştiren kişilerin masum olmadığından dolayı *icmâ*’ın kendisi de yanlışlık ve sehivden yoksun olmayacağından, *icmâ*’ın masumiyet içermediği görüşünde olanlar da vardır.<sup>1242</sup> Mâverdî’nin naklettiğine göre, ikinci görüşte olanlar gerekçe olarak *âhâd haberde* olduğu gibi bir şeyin hüccet olmasının o şeyin masumiyetine delâlet etmediğini ileri sürmektedirler.<sup>1243</sup> Mâverdî, *icmâ*’ın *Kitâb, sünnet, kıyâs*, Müslümanlar arasında yaygın olan uygulamalar ve fiili olarak

<sup>1239</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/107.

<sup>1240</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/107.

<sup>1241</sup> Mâverdî’nin naklettiğine göre, bu görüşte olanlar *şer*’in delilsiz olarak ispatının ve sebepsiz bir şekilde çoğunluğun ittifakının câiz olmadığı gerekçesi ile *icmâ*’ın delilsiz olarak gerçekleşmesini câiz görmemektedirler. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/108.

<sup>1242</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/109.

<sup>1243</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/109.

yapılan işler, munazara-cedel vb. delillerinden birine dayalı olduğunu belirtmektedir.<sup>1244</sup> Mâverdî *Kitâb*'tan delile oğlun oğlunun mirasta oğul gibi sayıldığı üzerindeki *icmâ*'ı; *sünnetten*, iki ninenin her birinin mirastaki paylarının *sudus* olduğuna dair *icmâ*'ı; *kıyâstan*, camışların zekâtlarının ineklerin zekatı gibi olduklarına dair *icmâ*'ı; munazara ve cedele dayalı *icmâ*'ı, zekât vermeyen isyancıların öldürülmesin dair *icmâ*'ı; yaygın olan uygulamalara, namaz rekâtlerinin sayısı ve tertibine dair *icmâ*'ı; fiili olarak yapılan işlere ise, zekattaki *nişâb* miktarları üzerindeki *icmâ*'ı örnek vermektedir.<sup>1245</sup>

### c) İcmâ'ı Gerçekleştirenlerin Şartları

Mâverdî *icmâ*'ın gerçekleşmesi için *icmâ*'a katılanlar ile ilgili dört şart ileri sürmektedir:

1. *İcmâ*'da esas alınan ilim ehlinin görüşleridir. İlim ehli dışında olanların görüşlerinin *icmâ*'a etkisi yoktur.<sup>1246</sup>
2. Bir bölgeye özgü âlimlerin değil bütün âlimlerin görüşleri esas alınır.<sup>1247</sup>
3. *İcmâ*'a katılan âlimlerden herhangi birinin *icmâ*'a muhalif görüş belirtmemesi gerekir.<sup>1248</sup>

<sup>1244</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/108-109

<sup>1245</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/108.

<sup>1246</sup> Mâverdî, bu görüşünü desteklemek için “*Allah, melekler ve ilim sahipleri, O'ndan başka ilâh olmadığına adalette şahitlik ettiler.*”(3/Al-i İmrân, 18) ayetini ve “*Alimler, Nebilerin varisleridir.*” hadîsini zikretmektedir. Ona göre, Allâh ve Rasulü geneli değil ilim ehlini bu mevkiye has kılmıştır. Mâverdî, bu delillerinin dışında şahâbenin alimlerinden olmayan olarak nitelediği Ebû Talha el-Enşârî'ye ait dolunun orucu bozduğu konusundaki şahâbeye olan *hilâf*ının dikkate alınmadığını da gerekçe göstermektedir. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/109.

<sup>1247</sup> Mâverdî, bu şartı İmâm Mâlik'e ait Medinelilerin *icmâ*'ının hüccet olduğuna dair görüşü reddetmek için zikretmektedir. O, İmâm Mâlik'e ait bu görüşü delilleri ile beraber zikrettikten sonra *şer'î* hükümlerin *Kitâb* ve *sünnetten* alındığını herhangi bir bölgeden alınmadığı gerekçesi ile *fâsid* saymaktadır. Mâverdî, bunun dışında Medine ehlinin dişlerin diyeti konusunda 'Amr b. Hâzım'a mektup yazarak kendi yanlarında bu konuya dair bir naklin olup olmadığını sorduklarını ve şahâbenin hadîs rivayeti için Medine'den ayrıldıklarını delil göstererek ilimin mekana değil şahsa bağlı olduğu tespitini yapmaktadır. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/109.

<sup>1248</sup> Mâverdî, alimlerin muhalif olan görüşlerinin *icmâ*'a etkisini iki şekilde ele almaktadır. Ona göre alimin *icmâ*'a muhalif olan görüşü *naşş* tarafında reddedilen bir görüş ise, bu görüş *icmâ*'ı ortadan kaldırmaz. Ancak alimin muhalif olan görüşü *naşş* tarafından reddedilmeyen bir görüş ise, bu *hilâf icmâ*'ın oluşmasını engellemektedir. Mâverdî, bu konuda Aḥmed b. Ḥanbel'e nisbet ettiği bir kişinin *hilâf*ının *icmâ*'ı engellemediği

4. *İcmâ*'a katılanlar kendi görüşlerini bizzat belirtmek veya bu görüşe katıldıklarını (razı oldukları) belirtmek sureti ile *icmâ*'ın konusu olan görüşün asrın bütün ehline yayılması gerekir.<sup>1249</sup>

5.

#### d) *İcmâ*'nın Kesinleşme Şartları

Mâverdî *icmâ*'nın kesinleşme şartlarını dört kısımda ele almaktadır:

1. *İcmâ*'a katılanların *ittifâk* ettiklerinin bilinmesi gerekir.<sup>1250</sup>
2. *İcmâ*'a katılanların *icmâ*' ettikleri konudaki görüşleri devamlılık arz etmelidir. Onlardan herhangi birinin görüşünden vazgeçip *icmâ*'a muhalif görüş belirtmemesi gerekir.<sup>1251</sup>
3. *İcmâ*'a katılanların muhalif görüş belirtmediklerinden emin olmak için onların asrının inkırâd etmesi gerekir.<sup>1252</sup>
4. Birbirini takip eden asırlarda ikinci nesilden (*‘asr*) birinci nesle muhalefet eden kimsenin, birinci nesle yetişmemiş olması gerekir.<sup>1253</sup>

Mâverdî ileri sürdüğü yukarıdaki dört şartın gerçekleşmesi ile kesinlik kazanan *icmâ*'ın gerçekleştiği asırdan sonrakiler için hüccet olduğu yorumunda bulunmaktadır. Ona göre *icmâ*'ın gerçekleştiği asırda kesinlik kazanmadığı için gerçekleştiği asırdakiler için hüccet değildir. Bu durumda sahabilerin *icmâ*'ı tabiinler için hüccet iken, şâhâbîlerin kendileri için hüccet değildir. Aynı şekilde, tabiinlerin *icmâ*'ı tebeu't-tabiinler için hüccet iken tabiinler için

---

görüşünü, dinden dönenler ile savaşma konusunda Hâlife Ebû Bekr'in bütün şâhâbîlere muhalif olmasına rağmen, Ebu Bekr'in görüşünün doğru olduğunun daha sonra ortaya çıktığı gerekçesi ile *fâsid* saymaktadır. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/109-110.

<sup>1249</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/111-112.

<sup>1250</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/112.

<sup>1251</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/113.

<sup>1252</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/113-114.

<sup>1253</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/114.

hüccet değildir. Mâverdî, Dâvûd ve “Zâhirîlerden bir gruba” nisbet ettiği hüccet (*lâzim*) olan *icmâ*’ın sahabilere özgü olduğu görüşüne karşı çıkmaktadır.<sup>1254</sup>

### e) *İcmâ*‘ ve *İhtilâf*ın Çatışması

Mâverdî, *icmâ*‘ ve *ihtilâf* çatışmasında *icmâ*‘ gerçekleştikten sonra *icmâ*‘ın gerçekleştiği asırda veya o asırdan sonra *ihtilâf*ın gerçekleşmesi halinde *icmâ*‘ın varlığını tartışmaktadır. Ona göre bir asırda *icmâ*‘ gerçekleştikten sonra o asırda *icmâ*‘ ehlinde bir kişinin *hilâfi* gerçekleştiği zaman bu *hilâf icmâ*‘ın gerçekleşmesini engellemektedir.<sup>1255</sup> O, şahâbenin bir konuda *icmâ*‘ etmeleri halinde onlardan bir kimsenin bu *icmâ*‘a muhalif görüş belirtmesi durumunda *icmâ*‘ın gerçekleşmediğini örnek vermektedir. Mâverdî bu görüşüne İbn ‘Abbâs’ın Hz. ‘Umer’in ölümünden sonra ‘avl meselesinde<sup>1256</sup> muhalif görüş belirttiği için bu konuda *icmâ*‘ın gerçekleşmediğini yine Hz. ‘Alî’nin *ummuhatu’l-evladın*<sup>1257</sup> satışı konusundaki görüşünden vazgeçtiği için bu konuda da *icmâ*‘ın gerçekleşmediğini gerekçe olarak sunmaktadır.<sup>1258</sup> Mâverdî, bir asırda bir konuda *ihtilâf* edildikten sonra o konuda aynı asırda *icmâ*‘ edilmesi halinde sonradan gerçekleşen *icmâ*‘ın önceki *ihtilâfi* ortadan kaldırdığını ifade etmektedir. O, zekâtı vermeyen isyancıların öldürülmesi konusunda şahâbenin *ihtilâf* ettiğini ancak daha sonra şahâbenin Ebû Bekr’in görüşüne uydukları gerekçesiyle bu konuda *icmâ*‘ edildiğini ve önceki *ihtilâf*ın ortadan kalktığını örnek vermektedir.<sup>1259</sup> Mâverdî farklı asırlarda gerçekleşen *icmâ*‘ ve *ihtilâf* konularını da ele almaktadır. O, şahâbenin bir konuda *icmâ*‘ etmeleri durumunda tabiinin bu konuda *ihtilâf* etmelerini örnek göstermekte ve bu durumu iki kısma ayırarak ele almaktadır. Birincisi *ihtilâf*,

<sup>1254</sup> Mâverdî’nin aktardığına göre, Zâhirîler sahabilere vahye tanıklık etmelerini gerekçe göstererek *icmâ*‘ın sahabilere özgü olduğu görüşündedirler. Buna göre, tabiin ve başkalarının *icmâ*‘ı hüccet değildir. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/114.

<sup>1255</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/115.

<sup>1256</sup> ‘Avl meselesi miras hukukunda payların toplamının ortak paydadan daha fazla olmasıdır. Bu durumda *ashâbu’l-ferâid*den bazılarının miras paylaşımında hak ettikleri hisseleri alamamalarına neden olmaktadır. Bu görüşler için bkz. Hamdi Döndüren, “Avl”, *DLA*, İstanbul 1991, IV/117-118.

<sup>1257</sup> *Ummuhatu’l-evlâd* efendisinden çocuk sahibi olan câriye için kullanılan bir terimdir. Bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVIII/308.

<sup>1258</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/115.

<sup>1259</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/115.

üzerinde *icmâ*‘ edilen hususun aslına yönelik ise bu *ihtilâf icmâ*‘ı ortadan kaldırmaz. İkincisi ise, *ihtilâf* üzerinde *icmâ* edilen husus, aslında değil de o aslın değişikliğe uğrayan bir sıfatında (eksik veya fazla sıfat) ise *icmâ*‘ o aslın değişmeyen sıfatlarında geçerlidir. Ancak o aslın farklılaşan sıfatında gerçekleşen *ihtilâf icmâ*‘a engel teşkil etmektedir. Mâverdî, bu görüşün Şâfi‘î ve fakihlerin çoğunluğuna ait olduğunu da eklemektedir. Mâverdî, bu kısımda üzerinde *icmâ*‘ edilen bir husûsun niteliği değiştiği zaman *icmâ*‘ın değişen nitelikte devam edip etmediğini *icmâ*‘ın *istışhâbı* konusu ile ilişkilendirmekte ve *icmâ istışhâbı* ile delilin yokluğu *istışhâbı* hakkındaki tartışmalara değinmektedir.<sup>1260</sup> Biz bu konuyu *istışhâb* başlığı altında müstakil olarak ele alacağız.<sup>1261</sup> Mâverdi, *icmâ*‘ ve *ihtilâf* çatışmasında son olarak iki farklı asırda *ihtilâftan* sonra *icmâ*‘ın gerçekleşmesi halinde *ihtilâfın* devam edip etmediği veya *icmâ*‘ın gerçekleşip gerçekleşmediği tartışmasına değinmektedir. O, şahâbenin bir konuda iki farklı görüş belirterek *ihtilâf* etmeleri durumunda tabiinin bu iki görüşten biri üzerinde *icmâ*‘ etmelerini örnek vermektedir. Mâverdî, Şâfi‘î’nin zâhir olan görüşüne ve onun aşhâbının çoğunluğunun benimsediği görüşe göre bu durumda şahâbenin *ihtilâfı* sabit olup ondan sonra oluşan tabiinin *icmâ*‘ının gerçekleşmediğini belirlemektedir.<sup>1262</sup> Mâverdî, el-Hâriş el-Muhâsibî ve ona tabi olan bazı Şâfi‘îlerin bu durumda *ihtilâfın* ortadan kalkıp *icmâ*‘ın gerçekleştiğine dair görüşünü *fâsid* saymaktadır.<sup>1263</sup> Mâverdî, şahâbenin *icmâ*‘ının ancak onların *inkırâdı* ile gerçekleştiğini şahâbenin *inkırâd* ederek bir konuda *ihtilâf* etmeleri ve *icmâ*‘ etmeleri arasında fark olduğunu gerekçe göstermektedir. Mâverdî şahâbenin bir konuda üçüncü görüş belirtmeksizin iki görüşte *ihtilâf* etmelerinin bu iki görüş dışında başka bir görüşün

<sup>1260</sup> Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/115-16.

<sup>1261</sup> Tez metni, s. 231-233.

<sup>1262</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/116.

<sup>1263</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/116.

geçersizliği üzerinde şahâbenin *icmâ* 'ını gösterdiğini belirtmektedir.<sup>1264</sup> Mâverdî bu durumda tabiinin üçüncü bir görüş ihdâs etmelerini caiz görmemektedir.<sup>1265</sup>

Mâverdî *icmâ* ' konusunda son olarak *icmâ* 'ın bilinmesi tartışmasına değinmektedir. Ona göre, *icmâ* ', Hz. Peygamber'in *sünnet*inden daha güçlü (delil değeri bakımından) olmadığı için *icmâ* 'ın *âhâd* haberle nakledilip bilinmesini caiz görmektedir.<sup>1266</sup> Mâverdî, rivayette bulunan kişinin rivayetinin geçerli kabul edilmesini nakledilen *haber*in içeriği ile ilişkilendirmektedir. Ona göre ravi *icmâ* 'ın kesin olduğunu haber veriyorsa ravinin muçtehid olup olmamasına bakılmaksızın verdiği haber kabul edilir. Ancak ravi, *icmâ* 'a dair değil de *ihtilâfa* dair bir nakilde bulunursa bu durumda muçtehid olmayan ve *icmâ* ' ilmini bilmeyen kişinin verdiği *haber* ile *icmâ* ' gerçekleşmiş sayılmaz. Söz gelimi muçtehid olmayan bir ravî “bu konuda bilginler arasında ihtilafın olduğunu bilmiyorum” derse onun bu rivayeti ile *icmâ* ' gerçekleşmez.<sup>1267</sup> Mâverdî, *ihtilâf* bilgisini aktaran muçtehid ve *icmâ* ' ilminde önde gelen birisinin rivayeti ile *icmâ* 'ın gerçekleşmesi konusunda Şâfi'îlerin iki farklı görüşte *ihtilâf* ettiklerini aktarmakta ancak her iki görüşün de *tevcih* (*Mezhep mensubu müctehidlerin Şâfi'î'nin usulüne uygun biçimde ürettikleri icthad ve tahrîcler*)<sup>1268</sup> olduğunu belirterek kendi tercihini yansıtmamaktadır.<sup>1269</sup>

#### 4. Kıyâs

Mâverdî, şer'î *aşıl*ların dördüncüsü olarak *kıyâsa* yer vermektedir. O, *kıyâs*ın iki muçaddimesinin olduğunu belirterek birinci muçaddimede *icthâda* ikinci muçaddimede ise *istinbâta* yer vermektedir.<sup>1270</sup> Mâverdî *kıyâs*, *icthâd* ve *istinbât* arasında teorik olarak bağ kurmaktadır. Mâverdî *kıyâs*ın ikinci muçaddimesi olarak yer verdiği *istinbât*ı, *icthâd*

<sup>1264</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/116-117.

<sup>1265</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/117.

<sup>1266</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/117.

<sup>1267</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/117.

<sup>1268</sup> Aybakan, “Şâfi'î Mezhebi”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII/242.

<sup>1269</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/117.

<sup>1270</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/117.



faaliyetinin sonucu/neticesi olarak değerlendirmektedir. Ona göre *istinbât*, *ictihâd*ın bir alt dalı (*fer'*) olarak *kıyâsa* ulaşmayı sağlayan bir araçtır. Mâverdî, deliller üzerinde *ictihâd* edildikten sonra *istinbât* edilen *ma'nâ*lara ulaşıldığını ve *kıyâs*ın da ancak *ma'nâ*lar *istinbât* edildikten sonra *şahiḥ* olduğu gerekçesi ile *istinbât*, *ictihâd*ın *fer'*i ve *kıyâsa* ulaştırın bir araç olarak, telakki etmektedir.<sup>1271</sup> Buna göre, *naşşlar/deliller* üzerinde *ictihâd* edilerek *istinbât* edilen *ma'nâ*lar, *kıyâs*ın oluşmasına zemin hazırlamaktadır.

Mâverdî, *kıyâs* bahsini *kıyâs*ın tanımı, hücciyeti ve çeşitleri çerçevesinde ele alarak ayrıntılı ve sistemli bir şekilde ele almaktadır.<sup>1272</sup> Mâverdî, *kıyâs*ı, aralarındaki ortak '*illet*ten dolayı hüküm bakımından *fer'*in *aşla* ilhak edilmesi olarak tanımlamaktadır.<sup>1273</sup> Ona göre *kıyâs*; *aşıl* ve *fer'* arasındaki ortak '*illet* ve *ma'nâ*dan dolayı *fer'*in hükmünün *aşıl*ın hükmüne ilhak etmek süreti ile *aşıl* ve *fer'*in hükmünde ortak olmasıdır.<sup>1274</sup> Mâverdî, hakkında *naşş* bulunmayan (*meskûnun 'anh*) hadîselerin hükmüne, hakkında *naşş* bulunan hükümlerin '*illet*lerini *istinbât* etmek süreti ile ulaşılabildiğini belirtmektedir.<sup>1275</sup> Mâverdî, *kıyâs*ın hücciyetinde de hakkında *naşş* ve *icmâ'* olmayan meselelerin hükümlerine *kıyâs* yolu ile ulaşmayı gerekli görmekte ve mutekellimler ile fakîhlerin çoğunluğunun bu görüşte olduğunu ancak onların *kıyâs* ile amel etmenin gerekliliğinin *şer'î* bir delile mi yoksa dayandığı '*aklî* bir delile mi dayandığı konusunda ihtilâf ettiklerini ifade etmektedir.<sup>1276</sup> Ona göre *kıyâs* ile amel edilmesi gerektiğini '*aklî* delile dayandıranların görüşü *şâzz* bir görüştür. Nitekim kendisi *kıyâs*ın hücciyetini *Kitâb*'tan, *sünnet*ten ve *şahâbe icmâ'*ından getirdiği delillere dayandırmaktadır.<sup>1277</sup>

<sup>1271</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/130.

<sup>1272</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/136-154.

<sup>1273</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/136.

<sup>1274</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/136.

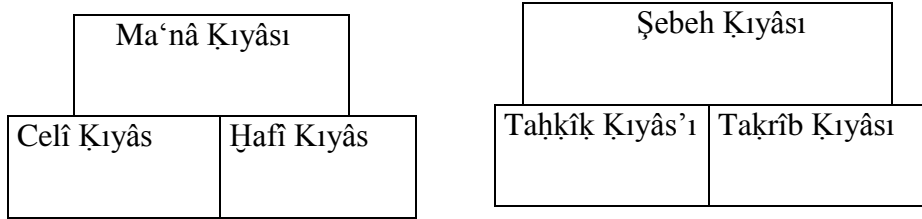
<sup>1275</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/136.

<sup>1276</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/136-137.

<sup>1277</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/137-139.

## 1) Kıyâsın Çeşitleri

Mâverdî, Kıyâsı önce *ma'nâ kıyâsı* ve *şebah kıyâsı* olarak iki kısma ayırmaktadır. *Ma'nâ kıyâsını* ise *celî kıyâs* ve *hafî kıyâs* olarak iki kısma ayırmaktadır. Mâverdî, *şebah kıyâsını* ise *tahkîk kıyâsı* ve *takrîb kıyâsı* olmak üzere iki kısma ayırmaktadır:



Mâverdî *ma'nâ kıyâsı* ve *şebah kıyâsını* tanımlamaksızın ikisi arasındaki farka değinmektedir. Onun belirttiği bu farklardan yola çıkarak *ma'nâ kıyâsı* ile *şebah kıyâsını* nasıl tanımladığına ulaşmak mümkündür. Ona göre *ma'nâ kıyâsı* ile *şebah kıyâsı* arasındaki fark *ma'nâ kıyâsında fer'in hükmünün aşlın* manasından alınmasına mukabil, *şebah kıyâsında fer'in hükmünün aşla* olan benzerliğinden (*şebah*) alınmasıdır. Mâverdî, *ma'nâ* ve *şebah kıyâsları* arasındaki ikinci farkı ise *ma'nâ kıyâsında fer'in sadece bir aşlın hükmünü aldığı* *şebah kıyâsında ise fer'in birden çok aşla benzerlik gösterdiğini* ve *fer'in kendisine en çok benzeyen aşlın hükmünü aldığı*ni belirtmektedir. Mâverdî bu iki farka binaen, *ma'nâ kıyâsının şebah kıyâsından daha güçlü bir kıyâs olduğu* yorumunda bulunmaktadır.<sup>1278</sup>

### a. Ma'nâ Kıyâsı

Mâverdî, *celî kıyâsı fer'in manasının aşlın manasından daha güçlü olduğu kıyâs* olarak tanımlarken, *hafî kıyâsı ise fer'in ma'nâsının aşlın manası ile eşit olan kıyâs türü* olarak tanımlamaktadır.<sup>1279</sup> Mâverdî *celî kıyâsı* da üç kısma ayırmaktadır:

<sup>1278</sup> Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/144.

<sup>1279</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/144.

1. *Celî kıyâsın* birinci kısmı *ma'nâsının istidlâl* olmaksızın *naşşın zâhirinden* bilinendir.<sup>1280</sup> Mâverdî, bu kısma örnek olarak anne ve babaya “üf” demenin yasaklandığı ayeti örnek göstermektedir.<sup>1281</sup> Buna göre, anne ve babaya *te'fif*'in *harâm* olması onları dövme ve onlara kötü söz söylemenin de *harâm* olduğunu göstermektedir.<sup>1282</sup> Mâverdî *te'fif*'in *harâm* olmasına *kıyâsen* dövme ve sövmenin de *harâm* olduğu hükmüne ulaşıldığını ifade etmektedir. Mâverdî, *celî kıyâsın* ilk türüne başka benzer örnekler de vermektedir.<sup>1283</sup> Mâverdî, bu tür *kıyâsın fer*'inin *naşşlara* dahil olması gerekçesiyle *naşşlara* en yakın *kıyâs* olduğu tespitini yapmaktadır. Ancak o burada bu türün *kıyâs* olmadığı tartışmalarına da değinmektedir. Ona göre, *kıyâs* inkarcılarından bazıları, bu tür *kıyâsın naşş* veya *tenbîh* olduğunu söyleyerek bunun *kıyâs* olmadığı düşüncesindedirler. Mâverdî *kıyâsı* kabul edenlerden bazılarının ise bu *kıyâs* türünü *mefuhûmu'l-heitâb* veya *fahva'l-keîâm* olarak adlandırdıklarını ve bunun *kıyâs* olduğunu inkar ettiklerini belirtmektedir. Mâverdî'ye göre, bu tür *kıyâsı* inkar edenler Şâfi'î'ye de bu tür *kıyâsın kıyâs* olmadığı görüşünü nisbet etmişlerdir.<sup>1284</sup>

Mâverdî, *celî kıyâsın* bu ilk türünün *kıyâs* olmadığını ileri sürenlere karşı onun *kıyâs* olduğunu ispatlamak istemektedir. Mâverdî bu *kıyâs* türünün işlevi konusundaki tartışmalara

<sup>1280</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/144.

<sup>1281</sup> 17/İsrâ', 23.

<sup>1282</sup> Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/144.

<sup>1283</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/144.

<sup>1284</sup> Mâverdî'ye göre, bunun *kıyâs* olduğunu inkar edenlerin ileri sürdüğü gerekçe şudur: “Çünkü *kıyâs* hakkında *nass* olan üzerinde *istidlâl* edilinceye kadar hakkında *naşş* olmayanın hükmünün gizli olduğu şeydir. Gizli olmayan ve *istidlâle* ihtiyaç duymayan şey ise *kıyâs* değildir.” Mâverdî onların ileri sürdüğü gerekçeyi iki bakımdan geçersiz kabul etmektedir: 1. Ona göre *naşş*, hükmü, ismi ile bilinendir. *Kıyâs* ise, hükmü, başka bir isim ile bilinendir. Mâverdî *celî kıyâsın* ilk türünün bu kapsama dahil olduğunu belirtmektedir. Ona göre *te'fif*, dövme ve sövme isimlerinin her biri farklı *ma'nâlar* içermekte olup dövme ve sövme ismi *te'fif* ismini kapsamadığı gibi *te'fif* ismi de dövmeyi ve sövmeyi kapsamadığı için dövme ve sövmenin *harâm* olduğu hükmü *te'fifin* isminden değil onun taşıdığı *ma'nâdan* alınmaktadır. 2. Mâverdî'ye göre, *ma'nâların* açık veya gizli olması onların *kıyâs* olarak değerlendirilip değerlendirilmemesinde ölçüt değildir. Çünkü bazı isimler herkesin bileceği üzere açık olduğu gibi bazı isimler de sadece *havâşın* bileceği üzere kapalı olabilmektedir. Aynı durum, *ma'nâlar* için de söz konusu olup bazı *ma'nâlar istidlâle* gerek olmaksızın açık bir şekilde anlaşıldığı gibi bazı *ma'nâlar* da *istidlâl* olmaksızın anlaşılamamaktadır. Dolayısıyla, bir ismin herkesin anlayamayacağı üzere kapalı olması veya herkesin anlayacağı üzere açık olması onu *naşş* olmaktan çıkarmıyorsa aynı şekilde bir *ma'nânın* kapalı olması veya açık olması onu *kıyâs* olmaktan çıkarmaz. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/145.

da değinmektedir. Buna göre, bu tür *kıyâs* türü ile *taḥşîş*in ve *neşh*in gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda Şâfi'î aşhâbı ihtilâf etmişlerdir. Ayrıca Şâfi'îlerin çoğunluğu, *kıyâsın naşşın fer'î* olduğu gerekçesi ile *kıyâsın naşşı neşh* edemeyeceği görüşündedirler.<sup>1285</sup>

2. Mâverdî, *celî kıyâs*'ın ikinci türünü de *ma'nâsının istidlâl* olmaksızın *naşşın zâhir*inden anlaşılan olarak belirlemektedir.<sup>1286</sup> Mâverdî, bu kısma giren *celî kıyâsa* Hz. Peygamber'in tek gözlü (gözü şaşılı olan) veya topal olduğu açıkça belli olan hayvanların kurban edilmesini yasaklamasını örnek vermektedir. O Hz. Peygamber'in bu yasağına *kıyâsen* kör olan veya ayağı kesik olan hayvanların da kurban olarak kesilmesinin yasak olduğunu söylemektedir.<sup>1287</sup> Onun bu kısma verdiği diğer bir örnek ise Hz. Peygamber'in ihramlı kişiye “za'feran” veya “versin” değdiği elbiseyi giyme yasağıdır. Ona göre ihramlı kişiye “za'feran” veya “versin” değen elbiseyi giymeye *kıyâsen* “misk” ve “anber”in de bulaştığı elbiseyi giymek yasaktır.<sup>1288</sup> Mâverdî *kıyâsı* inkar edenlerin bu kısma giren *celî kıyâs* konusunda ihtilâf ettiklerini, bazılarının *naşşa* dayanmaksızın *tenbîh* yolu ile kör ve ayağı kesik hayvanın kurban edilmesinin yasak olduğu ve “misk” veya ihramlıların “anber”e bulaşmış elbiseyi giymesinin yasak olduğu görüşünde olduklarını belirtmektedir.<sup>1289</sup> Mâverdî'ye göre bu tür *kıyâs* ile *taḥşîş* caiz iken *nesih* ise caiz değildir.<sup>1290</sup>

3. Mâverdî'ye göre, *celî kıyâsın* üçüncü türü *zâhir istidlâl* ve düşünmenin temel ilkeleri ile *naşşın zâhiri ma'nâsının* bilinmesidir. Mâverdî bu kısma giren *kıyâsın* derin düşünme, araştırma ve incelemeye gerek kalmaksızın temel düşünce kriterlerine bağlı

<sup>1285</sup> Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/1146.

<sup>1286</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/146.

<sup>1287</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/146.

<sup>1288</sup> Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/146.

<sup>1289</sup> Mâverdî'ye göre, *kıyâsı* inkar edenler, *naşşın* yasakladığı topal ve şaşılı olan hayvanın dışında diğer hayvanların veya versin ve zaferana bulaşmış elbiseler dışında diğer elbiselerin *mubâh* olduğu görüşündedirler.

Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/146.

<sup>1290</sup> Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/146.

kalındığında onun anlaşılabilirliğini savunmaktadır.<sup>1291</sup> Mâverdî bu kısma, zina yapan cariye'nin cezasının hür kadının cezasının yarısı olduğunu bildiren ayeti örnek vermektedir.<sup>1292</sup> Ona göre erkek kölelerin de zina cezası kadın cariye'nin zina cezasına kıyâs edilerek hür erkeklere verilen cezanın yarısıdır. Mâverdî'nin verdiği diğer bir örnek ise Cuma ezanı okunduğu zaman alış-verişi yasaklayan ayettir.<sup>1293</sup> Mâverdî alış-verişi *kıyâsen* nikah akdi, icâre akdi gibi Cuma namazına gitmeyi engelleyen işlerin de yasak olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu tür *kıyâs* ile *neshin* gerçekleşmesi câiz değildir.<sup>1294</sup> Mâverdî, Şâfi'îlerin çoğunluğunun bu tür *kıyâs* ile *taḥşîşi* câiz gördüklerini ifade etmektedir.<sup>1295</sup>

Mâverdî, *ma'nâ kıyâsının* ikinci çeşidi olarak zikrettiği *ḥafî kıyâsı* da üç kısma ayırmaktadır. Ona göre birinci kısım *ma'nâsı* görünür olan, ikinci kısım *ma'nâsı* muğlak olan üçüncü kısım ise *ma'nâsı* karmaşık (*muṣtebih*) olmalıdır.

1. Mâverdî'ye göre, *ma'nâsı* görünür olan *ḥafî kıyâsın* birinci türü üzerinde ittifâk edilen *istidlâl* ile bilinir. Mâverdî bu *kıyâs* türüne halalar ve teyzeler ile evlenme yasağını da içeren ayeti örnek vermektedir.<sup>1296</sup> Bu ayette kişinin halası ve teyzesi ile evlenmesi yasaklanmıştır. Mâverdî, bu yasağa *kıyâsen* kişinin babasının ve annesinin halaları ve teyzeleri ile evlenmesinin yasak olduğu sonucunu çıkarmaktadır.<sup>1297</sup>

<sup>1291</sup> Mâverdî, *el-Ḥâvî*, XVI/146.

<sup>1292</sup> 4/Nisâ', 25.

<sup>1293</sup> 62/Cum'a, 9.

<sup>1294</sup> Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Ḥâvî*, XVI/146.

<sup>1295</sup> Mâverdî bazı Şâfi'îlerin bu tür *kıyâsın* *istidlâl*e dayalı olduğu gerekçesi ile *celî kıyâs* türünün dışında olduğunu bundan dolayı bu *kıyâs* ile *taḥşîşin* câiz olmadığı görüşünde olduklarını ancak bu görüşün *ṣahîḥ* olmadığını belirtmektedir. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Ḥâvî*, XVI/146.

<sup>1296</sup> Bu ayetler şunlardır: "Size şunlarla evlenmek harâm kılındı: Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeş kızları, kız kardeş kızları, sizi emziren sütanneleriniz, süt kız kardeşleriniz, karılarınızın anneleri, kendileriyle zifafa girdiğiniz karılarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız, -eğer anneleri ile zifafa girmemişseniz onlarla evlenmeniz size bir günah yoktur- öz oğullarınızın karıları, iki kız kardeşi (nikâh altında) bir araya getirmeniz. Ancak geçenler (önceden yapılan bu tür evlilikler) başka. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir." (4/Nisâ', 23). Bkz. Mâverdî, *el-Ḥâvî*, XVI/146-147.

<sup>1297</sup> Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Ḥâvî*, XVI/147.

2. Mâverdî, *ma'nâsı* muğlak olan *hafî kıyâsın* ikinci türünün muğlaklığını *istidlâl*deki *ihtilâfa* dayandırmaktadır. Ona göre bu *kıyâsta* birçok *ma'nâ* söz konusu olduğu için bu *kıyâsın ma'nâsı* muğlaklaşmaktadır. O, buna ribada *naşş* olarak zikredilen buğdayın ribevî mal olmasının *'illetini* örnek vermektedir. Mâverdî buğdayın yenilme *'illetine* bağlı olarak bütün yenilen şeylerin kendisine *kıyâs* edildiğini, aynı zamanda azık olduğu *'illeti* ile bütün azıkların kendisine *kıyâs* edildiğini ve ölçüldüğü *'illeti* ile bütün ölçülen malların kendisine *kıyâs* edildiğini belirtmektedir. Mâverdî'nin verdiği ikinci örnek, Hz. Peygamber'in yenilen malların *kabđ* edilmeden önce satışının yasaklanmasına ilişkin yasağıdır. Ona göre yenilen malın yenilme *'illetine* bağlı olarak bütün yenilen mallar buna *kıyâs* edilebildiği gibi nakledilme *'illetine* ve satışa konu olma *'illetlerine* bağlı olarak bütün nakledilebilen ve satışa konu olan mallar da bu yasağa *kıyâs* edilebilmektedir. Mâverdî söz konusu *ihtilaflardan* dolayı *ma'nânın* kapalı olduğu sonucunu çıkarmaktadır.<sup>1298</sup>
3. Mâverdî, *ma'nâsı* karmaşık olan (muştebih) *hafî kıyâsın* üçüncü türünde ise hem *naşşın* kendisinin hem de *ma'nâsının istidlâle* ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir. O, buna Hz. Peygamber'in kaçâtî hüküm olarak ortaya koyduğu "*el-Ĥarâcu bi'd-đaman*" hükmünü örnek vermektedir. Ona göre *istidlâl* yolu ile *ĥarâcın* menfaat olduğu ve *đamânın* ise *bey'in đamânı* olduğu anlaşılmaktadır. Mâverdî menfaatin *ma'nâsının* da *istidlâl* yolu ile bilindiğini belirtmektedir.<sup>1299</sup>

### b. Şebeh Kıyâsı

Mâverdî, *şebeh kıyâsını*, bir *fer'in* birden fazla *aşıl*la benzerliğinin olduğu bir durumda, her bir *aşılın* söz konusu *fer'i*, kendi hükmüne katmak için mücadele etmesi (*mâ tecâzethu'l-uşûl*) olarak tanımlamakta ve bu durumdaki bir *fer'in* mevzu bahis her bir *aşıl*la bir benzerlik

<sup>1298</sup> Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Ĥâvî*, XVI/147-148.

<sup>1299</sup> Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Ĥâvî*, XVI/148.

içerisinde olduğunu, aynı şekilde bu *aşıl*ların her birinin de bu *fer* ile benzerlik taşıdığıın altını çizmektedir.<sup>1300</sup>

Mâverdî *şebah kıyâsını tahkîk kıyâsı* ve *takrîb kıyâsı* olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Ona göre *tahkîk kıyâsında* benzerlik onun hükümlerinde olmasına rağmen *takrîb kıyâsında* ise benzerlik onun sıfatlarındadır/niteliklerindedir. Mâverdî *şebah kıyâsının* her iki kısmını da kendi arasında üç kısma ayırmaktadır. Buna göre *tahkîk kıyâsı* şu üç kısma ayrılmaktadır:

1. *Tahkîk kıyâsının* birinci kısmı *fer*’in hükmünün iki *aşıl* arasında gidip gelmesidir. Bu iki *aşla* reddedildiğinde *fer*’in hükmü, bu iki *aşıldan* biri ile çelişmekte (*nakd*) ancak diğeri ile çelişmemektedir. Bu durumda, *fer*’in hükmü *aşla* olan benzerliği daha az olsa da kendisi ile çelişmeyen *aşla* reddedilir. Burada *fer*’in hangi *aşla* daha çok benzediği dikkate alınmaz. Şayet çeliştiği *aşla* benzerlik yönü fazla dahi olsa kendisi ile çelişmeyen benzerlik yönü daha az olan *aşla* reddedilir. Mâverdî’nin verdiği örnek kölenin milk sahibi olup olmaması tartışmasıdır. Buna göre, köle, hür kimseler gibi milk sahibi olabilmesi veya hayvanlar gibi milk sahibi olamaması yönü ile iki *aşıl* arasında gidip gelmektedir. Ancak kölenin hür insan gibi milk sahibi olduğunu düşündüğümüzde onun durumu mirasçı olamamasından dolayı hür kimselerin sahip olduğu milk sahibi olma hükümleri ile çelişmektedir. Bu durumda da, çelişkiden kurtulmak için, köleyi her ne kadar hayvandan çok hür insana benzese de milk sahibi olma konusunda hayvanlara benzetmek gerekmektedir.<sup>1301</sup>
2. Mâverdî, *tahkîk kıyâsının* ikinci kısmında bir *fer*’in *nakd*dan (çelişkiden) korunmuş iki *aşıl* arasında gidip gelmesine yer vermektedir. İkinci tür *kıyâsta fer*’ her iki *aşıldan* biri ile çelişik bir durum arz etmemektedir. Mâverdî, *fer*’in bu durumunda her iki *aşıldan* kendisine daha çok benzeyene reddedildiğini aktarmaktadır. Yani *fer*’ bir *aşla* bir

<sup>1300</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/148.

<sup>1301</sup> Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/148.

yönden diğer *aşla* ise iki yönden veya bir *aşla* iki yönden diğer *aşla* ise üç yönden benzemesi durumunda kendisine en çok benzeyen *aşla* reddedilir. Mâverdî'nin bu kısma verdiği örnek kölelere karşı işlenen yaralama cezasının neliğidir. Mâverdî kölenin milk edinilen ve miras bırakılan bir kişi oluşu gerekçesi ile hayvana benzediğini ancak insan/mükellef olduğu ve şariatın hitabına mazhar olması nedeni ile hür insana benzediğini dile getirmektedir. Mâverdî, kölenin bu özelliklerinden dolayı hür insana daha çok benzediğini ve öldürülmesi durumunda kısas ve kefaretin gerekli olduğunu belirtmekte, bundan dolayı, kendisine karşı işlenen yaralayıcı fiiller karşısında hayvana değil hür insana benzetilmesi gerektiği yorumunu yapmaktadır.<sup>1302</sup>

3. Mâverdî'nin *taḥkîk kıyâsı*nda yer verdiği üçüncü kısım *fer*'in nitelikleri farklı iki *aşıl* arasında gidip gelmesidir. Ancak *fer*' *aşıl*ın bu farklı sıfatlarından birinin bazı niteliklerine benzemektedir. Her bir sıfatın niteliğine de tam olarak benzemektedir. Ancak *fer*'in bu iki sıfattan birine olan benzerliği birinde fazla iken diğerinde daha azdır. Bundan dolayı, *fer*' en çok benzediği sıfatın *aşıl*ına reddedilir. Mâverdî, bu *kıyâsa*, “ihlîlec/halile ağacı” ve “sakamonya/sakmunya” bitkilerinde *ribanın* varlığını örnek vermektedir. Mâverdî'ye göre, bu bitkiler gıda olmadıkları için ağaç/odun gibi *mubâh* hükmü kapsamında, yenilebilir olmalarından dolayı da yemek gibi *ḥarâm* olma hükmü arasında gidip gelmektedirler.<sup>1303</sup>

Mâverdî *taḥkîk kıyâsı* gibi *taḥrîb kıyâsı*nı da üç kısma ayırmaktadır:

1. Mâverdî, *taḥrîb kıyâsı*nın ilk türüne *fer*'in nitelikleri farklı iki *aşıl* arasında gidip gelmesine ve *fer*'in bu iki *aşıl*ın niteliklerini de taşımasına yer vermektedir. Mâverdî, buna göre hangi *fer*'de hangi sıfat ağır basıyorsa *fer*'in o sıfatın *aşıl*ına reddedildiği düşüncesindedir. Mâverdî bu kısma biri '*aḳli* diğer *şer'î* olan iki tür örnek

<sup>1302</sup> Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/149.

<sup>1303</sup> Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/149.



vermektedir. 'Akli olan kısma, bir *aşıldan* birinin beyaz ve diğerinin siyah ile 'illetlenmesi ve *fer*'in hem siyah hem de beyaz rengi kendinde bulundurması durumunda, *fer*'deki beyazlık siyahlıktan daha fazla ise *fer*'in hükümde siyahın bir tesiri söz konusu olmayıp *fer*' beyaz ile 'illetlenen *aşlın* hükmüne reddedilmesi örneğini vermektedir.<sup>1304</sup>

2. Mâverdî'ye göre, *takrîb kıyâsının* ikinci türü, *fer*'in farklı nitelikte olan iki sıfat arasında gidip gelmesine rağmen *aşlın* her iki sıfatının *fer*'de bulunmamasıdır. Mâverdî bu durumda, *fer*'in niteliğinin bu *aşlın* iki sıfatından birine daha yakın olduğu ve *fer*'in hükmünün kendine daha yakın şifata reddedilmesi gerektiği görüşündedir. İki *aşlından* birinin beyaz diğerinin ise siyah ile *ma'lûl* (illetli) olması ancak *fer*'in yeşil olması durumunda *fer*'in kendisine daha yakın olan siyah renk ile *ma'lûl* olan *aşla* hamledilmesi gerektiği örneğini vermektedir.<sup>1305</sup>
3. *Takrîb kıyâsının* üçüncü türü *fer*'in nitelikleri farklı iki *aşıl* arasında gidip gelmesi ve *fer*'in bu iki niteliği kendinde taşımasına rağmen bu *aşıldan* bir tanesinin *fer*'in cinsi olması, diğer *aşlın* ise *fer*'in cinsi olmamasıdır. Mâverdî bu kısma *fer*'in *tahâret* kısmından olması ve iki *aşıldan* bir tanesinin *şalât* diğerinin *tahâret* babından olması durumunda *fer*'in kendi cinsinden olan *tahâret aşlın*na reddedilmesi örneğini vermektedir.<sup>1306</sup>

Mâverdî, altı kısım *ma'nâ kıyâsı* diğer altı kısmın *şebek kıyâsı* olmak üzere *kıyâsın* on iki çeşidinin<sup>1307</sup> olduğunu belirtmektedir.

<sup>1304</sup> Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/149-150.

<sup>1305</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/150.

<sup>1306</sup> Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/150.

<sup>1307</sup> Mâverdî, *takrîb kıyâsının* dördüncü bir türünün olduğunu ancak bu türün câizliği konusunda *ihtilâf* olduğunu belirtmektedir. Bu tür *fer*'in, nitelikleri farklı iki *aşla* da benzemesi ve bu iki *aşıldan* hangisine reddedileceği konusunda hiçbir şekilde tercih yapılmasını gerektiren bir ölçütün olmaması durumudur. Mâverdî bu tür *kıyâsın* varlığının câiz olup olmaması konusunda Şâfi'îlerin *ihtilâf* ettiklerini aktarmaktadır. Onun aktardığına göre, Şâfi'îlerin çoğunluğu, Allâh'ın bilgisine ulaşmak için bir yöntem belirlemediği hususlar ile sorumlu olmanın câiz

## 5. Şahâbî Kavli

Mâverdî *şahâbî kavlini taklîd* konusu ile ilişkilendirerek incelemektedir. Mâverdî, Şâfi‘î’den nakledilen [Hz. Peygamber dışında] hiç kimsenin *taklîd* edilemeyeceğine ilişkin görüşe değinerek *taklîd* edilmesi caiz olanları dört kısma ayırmakta ve *şahâbî kavlinin taklîdini* dördüncü kısımda değerlendirmektedir.<sup>1308</sup> Mâverdî’ye göre, *taklîd* edilmesinin caiz olduğu dört sınıfı şu şekilde vermektedir:

A. Hz. Peygamber’in emrettiği ve şeri‘at olarak ortaya koyduklarını *taklîd* etmek

B. Hz. Peygamber’den bir şey nakledenlerin -ister *âhâd* olsun ister olmasın- naklettikleri haberleri *taklîd* etmek<sup>1309</sup>

C. *İcmâ‘* edenlerin *icmâ‘* ettikleri hususu *taklîd* etmek

D. Şahâbîlerin sözlerini ve fiil olarak yaptıkları uygulamalarını *taklîd* etmek.<sup>1310</sup>

Mâverdî, *şahâbî kavlinin taklîdini* farklı durumlara göre dört kısma ayırmaktadır:

1. Şahâbîlerin bir konuda kavli ve fiilî olarak *icmâ‘* etmeleri halinde bu görüşe muhalefet etmek câiz değildir. Mâverdî’ye göre bu tür *şahâbî kavlini taklîd* etmek vâciptir.<sup>1311</sup>

2. Şahâbîlerden biri bir görüş belirttiği ve bu görüş yaygınlık kazandığı takdirde, bazı şahâbîlerin bu görüşü benimsedikleri halde bazılarının sukût etmesi durumunda iki seçenek söz konusudur.<sup>1312</sup>

---

olmadığı gerekçesi ile deliller arasında mutlak eşitliği imkansız kabul ettikleri için dördüncü *kıyasın* varlığını caiz görmemektedirler. Mâverdî, Şâfi‘îlerden diğer bir çoğunluğun ise, delillerin muğlak olmasının câiz olduğu gerekçesi ile maslahat gereği hükümlerde delillerin eşitliğinin söz konusu olduğu görüşünde olduklarını belirtmektedir. O, delillerdeki eşitliği savunanların hangi delilin tercih edilmesi gerektiği konusunda *ihtilâf* ettiklerini belirtmektedir. Buna göre, bir kesim, muçtehidin hangisini tercih etmesi konusunda muhayyer olduğunu düşünürken diğer bir kesim ise ihtiyat gereğince hüküm olarak ağır olanın tercih edilmesi gerektiğini düşünmektedirler. Bu görüşler için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/150.

<sup>1308</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, I/15-21.

<sup>1309</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, I/22.

<sup>1310</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, I/21-33.

<sup>1311</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, I/30.

a. Sukût edenlerin *şahâbî kavline* rıza gösterdikleri ortaya çıkarsa bu *hilâfî câiz* olmayan bir *icmâ'*dir.

b. Sukût edenlerin bu görüşe rıza gösterdikleri veya bu görüşü kerih gördükleri ortaya çıkmaz ise bu durumda *şahâbî kavli* hüccettir. Mâverdî bu *şahâbî kavlinin icmâ'* olup olmadığı konusunda iki farklı görüşün olduğunu belirtmektedir.<sup>1313</sup>

3. Şahâbîlerden biri bir görüş belirttiği ve bu görüş yaygınlık kazanmadığı, başka şahâbîlerin bu görüşe *hilâfî* ortaya çıkmadığı takdirde bu görüş *icmâ'* olmaz ancak hüccet olup olmadığı konusu ihtilâflıdır. Mâverdî'ye göre, Şâfi'î'nin *kadîm* görüşüne göre bu tür *şahâbî kavli* hüccet olup, Ebû Hânîfe ve Mâlik de bu görüştedir.<sup>1314</sup> Mâverdî, bu tür *şahâbî kavli* ile amel etmenin muteber olmasını *kiyâs* ile uygunluğuna göre birkaç kısma ayırmaktadır.<sup>1315</sup>

<sup>1312</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, I/30.

<sup>1313</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, I/30.

<sup>1314</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, I/31

<sup>1315</sup> Bu kısımlar şunlardır: a. Eğer *şahâbî kavli*, *kiyâs* ile uygunluk arz ederse, bu durumda *şahâbî kavli*, *kiyâs* ile birlikte hüccet olmuş olur.

b. *Şahâbî kavli*, *kiyâsa* muhalif olduğu takdirde *celî kiyâsa* uymak *şahâbî kavline* uymaktan daha evladır. Çünkü *kiyâs* şahâbîler dahil herkesin uyması gereken bir hüccettir.

c. *Şahâbî kavli*, *celî kiyâsa* uyumlu ancak *hafî kiyâsa* muhalif olursa, bu durumda *celî kiyâs* ile beraber *şahâbî kavline* uymak evladır.

d. *Şahâbî kavli*, *hafî kiyâsla* uyumlu ancak *celî kiyâsa* aykırı ise, Şâfi'î *kadîm* mezhebinde *hafî kiyâs* ile beraber *şahâbî kavline* uymayı *celî kiyâsa* uymaya öncelemiştir. Şâfi'î *cedîd* görüşünde ise, bu görüşünden vazgeçerek *celî kiyâs* ile amel etmeyi kendisi ile beraber *hafî kiyâs* bulunan *şahâbî kavline* öncelemiştir. Mâverdî, bu türden olan *kiyâsın takrîb kiyâsına* uygun olması durumunda, *ma'nâ kiyâsı* ile mi yoksa *takrîb kiyâsına* uygunluk arz eden *kiyâs* ile mi amel etmenin evla olduğuna ilişkin tartışmalara da değinmektedir. Ona göre bu konuda iki görüş vardır:

a. *Ma'nâ kiyâsı* ile amel etmek tek başına evladır. Çünkü *ma'nâ kiyâsı* tek başına hüccettir.

b. *Naşş kiyâsı* (muhtemelen Mâverdî *takrîb kiyâsını* kast ediyor) ile beraber *şahâbî kavli* ile amel etmek, tek başına *ma'nâ kiyâsı* ile amel etmekten evladır. İbn Ebî Hurayra der ki: “‘Usmân’ın kaçdâi [görüşü] *ma'nâ kiyâsına* aykırı olduğu halde *takrîb kiyâsına* uygun olduğu için Şâfi'î bu konuda onun görüşünü almıştır.” Mâverdî, *el-Hâvî*, I/31; XVI/111-112.

4. Şahâbîlerden biri bir görüş belirttiği ve başka şahâbîlerin bu görüşe muhalefet ettikleri söz konusu ise muhalefetleri yaygınlık kazandığı durumda, bu *şahâbî kavlinin* hüccet olması konusunda iki görüş vardır.<sup>1316</sup>

a. Şâfi'î'nin *kadim* mezhebine göre, bu durumda şahâbîlerin çoğunluk olarak benimsedikleri görüş benimsenir. Eğer şahâbîlerin sayıları eşit ise dört Halifeden birinin benimsediği görüş dikkate alınır. Bu durum da eşit olduğu takdirde iki görüşten biri *tercih* edilir.<sup>1317</sup>

b. Şâfi'î'nin *cedid* mezhebine göre, şahâbîlerin *ihtilâf* etmeleri durumunda delilin ve *içtihadın* gerektirdiği görüş benimsenir.<sup>1318</sup> Mâverdî'ye göre, şahâbîler bir meselede iki farklı görüş ileri sürmek suretiyle *ihtilâf* ettiklerinde onlardan sonra üçüncü bir görüş ihdas etmek caiz değildir. Mâverdî'ye göre, bu durum şahâbîlerin iki görüşte *icmâ'* ettikleri anlamına gelmektedir.<sup>1319</sup>

## 6. İstihsân

Mâverdî, Şâfi'î'ye nisbet ettiği "Eğer bu (*istihsân*) *câiz* ise dinde [*muçtehidin*] *şer'iat* ortaya koyması [*da*] *câizdir*"<sup>1320</sup> ifadesini aktardıktan sonra kendi değerlendirmelerinde bulunmaktadır.<sup>1321</sup> Mâverdî'ye göre *aşlî* delillerin gerektirdiği ve bununla beraber '*aqlî istihsânın* da bulunduğu *istihsân* ittifâkla hüccettir ve amel edilmesi gerekir.<sup>1322</sup> Mâverdî *aşlî delillerin* desteklemediği '*aqlî istihsânın şer'î hükümlerde hüccet olmadığını* belirtmektedir. Mâverdî, Ebû Hânife'ye göre *istihsânın* hüccet olduğu görüşünü aktardıktan sonra,

<sup>1316</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/31.

<sup>1317</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, I/31.

<sup>1318</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, I/32.

<sup>1319</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, I/32.

<sup>1320</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/163 " قال الشافعي: " وَلَا يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَسْتَحْسِنَ بِغَيْرِ قِيَاسٍ وَلَوْ جَازَ ذَلِكَ لَجَازَ أَنْ يُسْتَرَعَ فِي الذِّينِ "

<sup>1321</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/163.

<sup>1322</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/163.

Ḥanefîler'in *istihsân* kavramına yükledikleri anlamlara değinmekte ve *istihsânı* kabul edenlerin delillerini ve buna karşı delilleri zikretmektedir.<sup>1323</sup>

### 7. Şer'u Men Ḳablenâ

Mâverdî, önceki şeri'atlarda var olan *emir* ve *nehiyelerin* Hz. Peygamber'in şeri'atında delil olup olmadığı meselesinde görüşlerini ileri sürmektedir. Ona göre önceki şeri'atlerde var olan *emir* ve *nehiyeler* *Kitâb*'ta zikredilmemiş ise bunların sıhhatine ilişkin bilginin yokluğundan dolayı Hz. Muḥammed'in şeri'atında geçerli değildir.<sup>1324</sup> Allah'ın *Kitâb*'ta zikrettiği önceki şeri'atların *emir* ve *nehiyelerinde* ise Hz. İbrâhîm'in şeri'atı kapsamında zikredilenler Hz. Muḥammed'in şeri'atında delil olarak kabul edilmelidir. Mâverdî bu görüşüne “*Sonra da sana, “Hakka yönelen İbrahim'in dinine uy. O, Allah'a ortak koşanlardan değildi” diye vahyettik.*” ayetini delil olarak ileri sürmektedir.<sup>1325</sup> Mâverdî, Hz. İbrâhîm'in şeri'atı dışında *Kitâb*'ta zikredilen Peygamberler'in şeri'atı konusunda tercihte bulunmadan iki görüş nakletmektedir.<sup>1326</sup>

1. Önceki Peygamberlerin şeri'atı haḳḳ olduğu için *nesh* edildiğine dair bir delil olmadığı müddetçe sonrakiler için de geçerlidir.
2. Önceki Peygamberlerin şeri'atları, sonrakiler için gerekli olduğuna dair delil olmadığı müddetçe geçerli değildir.<sup>1327</sup>

### 8. İstişhâb

*İcmâ' istişhâbını* (*istişhâbu ḥukmi'l-icmâ'*), *icmâ'*a konu olan vakiada yeni bir niteliğin (bu nitelik, ilave bir nitelik olabilceği gibi mevcut niteliklerden birinin eksilmesi şeklinde olabilir) ortaya çıkması durumunda *icmâ'* hükmünün bu yeni niteliği de kapsayacak

<sup>1323</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/163-167.

<sup>1324</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/57.

<sup>1325</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/57; Kur'ân, XVI/123.

<sup>1326</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/57

<sup>1327</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/57.

şekilde devam etmesi olarak tanımlamak mümkündür.<sup>1328</sup> Mâverdî'nin bu konuda verdiği örnek, teyemmümlü kişinin namaz kılma esnasında su görmesi örneğidir. Buna göre teyemmümlü kişinin namaz kılmadan önce su gördüğü takdirde abdestinin bozulacağı konusunda *icmâ'* vardır. Ancak teyemmümlü kişinin, namaz kılma esnasında su görmesi durumunda abdestinin bozulup bozulmayacağı konusunda *ihtilâf* vardır.<sup>1329</sup> *İstüşâbu hukmi'l-icmâ'* kabul edenlere göre, teyemmümlü kişinin namaz kılmadan önce su görmesi durumunda abdestinin bozulacağına dair *icmâ'*ın hükmü, yeni oluşan durumu da kapsamına alacak şekilde devam (*istüşâb*) etmektedir. Yani teyemmümlü kişinin namaz kılmadan önce su görmesi durumunda abdestinin bozulacağına dair hüküm, suyun namaz esnasında görülmesi durumu için de aynen geçerlidir. Bu görüşü (*istüşâbu hukmi'l-icmâ'*) Dâvûd ez-Zâhirî ve Zâhirîlerden “bir gruba” nispet eden Mâverdî, onların gerekçelerine de temas etmektedir. Buna göre, *icmâ'*ın yeni oluşan durumda da devam etmediğini ileri sürmek ancak kesin bir delil ile söz konusu olabilir. Namazdan önce suyu görülmesi durumunda teyemmümlünün abdestinin bozulacağı konusunda *icmâ'* vardır. Bu *icmâ'*ın yeni oluşan durumda (namaz esnasında) da devam etmediğini gösteren kesin bir delil olmadığı takdirde yeni oluşan durumda da *icmâ'*ın devam ettiği sonucuna varılır. Zâhirîler, bu görüşlerini “*şek* ile *yakîn* zâil olmaz” ilkesine dayandırmakta ve abdest örneğini kullanmaktadırlar. Şöyle ki, abdestli olma durumu kesin (*yakîn*) olarak biliniyorken abdesti bozan bir hususun ortaya çıkıp çıkmadığı hususunda bir şüphe (*şek*) ortaya çıksa, yeni durumun (abdesti bozan bir şeyin) varlığına dair bir delil olmadıkça eski durumun (abdestliliğin) kesinliği (*yakîn*) ve ona bağlı olan hüküm devam eder. Aynı şekilde, *icmâ'*ın varlığı *yakîn* olarak biliniyorsa, bu *icmâ'*ın ortadan kalktığına dair bir delil olmadıkça *icmâ'*ın devam (*istüşâb*) ettiği kabul edilmelidir.<sup>1330</sup>

<sup>1328</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/115.

<sup>1329</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/115.

<sup>1330</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/115.

Bu *istidlâl* türünü *fâsid* olarak değerlendiren Mâverdî'ye göre ise, *icmâ'* hangi konuda gerçekleşmiş ise sadece onun için hüccettir, bunun dışındaki hususlarda geçerli değildir. Yeni oluşan bir durumda hükmün varlığı ancak bir delilin varlığına dayanmalıdır. Eğer yeni oluşan durumda hükmün devam ettiğine ilişkin bir delil varsa hüküm, yeni oluşan durumda da geçerlidir. Aksine, herhangi bir delil yoksa hükmün devam ettiğine ilişkin *istidlâl* geçersizdir. Mâverdî bu görüşünü, Şâfi'î'ye ve fakihlerin çoğunluğuna da nispet etmektedir.<sup>1331</sup> Ancak Şîrâzî, Şâfi'î'nin bunun aksine bir görüşte olduğunu iddia etmekte ve teyemmüm meselesinde *icmâ'*ın hükmünün *istişhâb* ettiği görüşünü Şâfi'î'ye nispet etmektedir. Şâfi'îlerin bu konuda *ihtilâf* ettikleri anlaşılmaktadır. Muzenî, Ebû Sevr ve Ebû Bekr es-Şayrâfi'nin bu tür *istişhâb*ın delil olduğu görüşünde olduklarını belirten Şîrâzî, Mâverdî ile aynı gerekçeleri ileri sürerek bu tür *istişhâb*ın geçerli bir *istidlâl* türü olmadığı tespitinde bulunmaktadır.<sup>1332</sup>

Mâverdî, “bazı Şâfi'îlerin”, aksine bir delil olmadığı müddetçe *istişhâbu'l-hâlin* delil olduğu görüşünde olduklarını aktarmakta ancak yukarıda özetle zikrettiğimiz gerekçelerden dolayı bunu geçersiz saymaktadır. Mâverdî buna bağlı olarak, muçtehidlerin bir konuda *ihtilâf* etmeleri durumunda, bazılarının hükmün varlığını bazılarının ise hükmün yokluğunu kabul ettiklerini belirtmekte ve delil getirme yükümlülüğünün hangi tarafa (*nâfi-muşbit*) ait olduğunu tartışmaya açmaktadır. Buna göre, Zâhirîler, hükmün *işbâtı* için delilin gerekli olduğu, hükmün yokluğu için delile gerek olmadığı fikrinden hareketle, *nâfinin* (hükmün yokluğunu iddia edenin) hükmün yokluğu için delil getirmek zorunda olmadığı sonucuna varmaktadırlar.<sup>1333</sup> Bundan dolayı Zâhirîlere göre, *nefiyde* hükmün yokluğu, *istişhâb* (devam) etmektedir.<sup>1334</sup> Bu görüşü benimseyenler, delil (*beyyine*) getirme yükümlülüğünün davacıya/iddia sahibine (*mudda'î*) ait olduğu, iddiayı inkar edenin /davalının ise delil getirme

<sup>1331</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/115-116.

<sup>1332</sup> Şîrâzî'nin görüşleri için bkz. Şîrâzî, *el-Luma'*, s.247; *Şerhu'l-Luma'*, II/988; Mâverdî'nin görüşleri için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/115-116.

<sup>1333</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/116.

<sup>1334</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/116.

zorunluluğunda olmadığı ilkesine dayanmaktadırlar.<sup>1335</sup> Şâfi'î ve fakîhlerin çoğunluğuna göre ise, *işbât* için delil gerektiği gibi *nefiy* için de delil gerekmektedir.<sup>1336</sup> Hükümün varlığına (*işbât*) ancak delil ile hükmetmek gerekli olduğu gibi hükümün yokluğuna (*nefiy*) da ancak delil ile hükmetmek gerekmektedir. Mâverdî, iddiayı inkar edenin yemin etmesinin bir nevi *beyyine* olduğunu ileri sürerek, hem iddia sahibinin hem de iddiayı inkar edenin, *beyyine* getirme yükümlülüğünde eşit olduğu sonucuna varmaktadır.<sup>1337</sup>

---

<sup>1335</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/116

<sup>1336</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/116

<sup>1337</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, XVI/116.



\*\*\*

Hicrî III. asırda Şâfi'î'nin öğrencileri tarafından başlatılan Şâfi'î'nin uşûl düşüncesinin ihtişâr edilmesi hicrî IV. asırda 'Irâklı Şâfi'îler tarafından sürdürülmüştür. İbn Sureyc, İbnu'l-Kâşş et-Taberî ve Ebû Bekr el-Haffâf tarafından gerçekleştirilen bu döneme ait uşûl ihtişârlarının ana teması birbirinden farklılık arz etmektedir. İbn Sureyc, uşûl ihtişârında şer'î delilleri temellendirme gayesi taşırken, İbnu'l-Kâşş et-Taberî ise Şâfi'î'nin uşûlünde tartışmalı konuları ele almaktadır. Ebû Bekr el-Haffâf'ın uşûl ihtişârını ise kelâmî perspektiften yazılan bir uşûl çalışması olarak değerlendirmek gerekir. Ebû Bekr el-Haffâf'ın çalışması kelâmcı uşûl yazımının ilk örneklerinden biri olarak temayüz etmektedir. Ancak kelâm eksenli uşûl düşüncesinin inşası belirgin olarak Eş'arî'nin uşûl düşüncesinde kendini göstermektedir. Eş'arî'nin uşûl perspektifi Şâfi'î uşûlünde yeni bir dönemin başlangıcı olarak kabul edilmelidir. Eş'arî'nin uşûl düşüncesi gerek kendisinden önce var olan Mu'tezilî etkinin kırılmasında gerekse de kendisinden sonra Şâfi'î uşûlünde tetiklediği fikirsel ayrışmada etkili olmuştur.

İlk dönem 'Irâklı Şâfi'îler muhtaşâr uşûl çalışmaları dışında Şâfi'î'nin *er-Risâle*'sine şerh çalışmalarında da bulunmuşlardır. Bu durum metinsel düzeyde 'Irâk bölgesindeki uşûlün gelişim kaydettiğini göstermektedir. Bu gelişim sadece metinsel düzeyde değildir. 'Irâk bölgesindeki uşûl düşüncesi kavramsal ve içeriksel düzeyde de gelişim kaydetmiştir. İlk dönem 'Irâklı Şâfi'îlerin uşûl çalışmaları genel olarak dikkate alındığında, uşûl düşüncesinin parçalarını şematik olarak şu şekilde vermek mümkündür.

## Kitâb

muhkem	nâsih	Mücmel	zâhir	'umûm	muqaddem	emir
Muteşâbih	mensûh	mufesser	hafî	huşûş	muahhar	nehiy

## Sünnet

ķavlî (nedb, fard)	fiilî ('âmm-ħaşş)	taķrirî
Mutevâtir	mustafîd	âhâd

## İcmâ'

'âvâm icmâ'	ħavâş icmâ'
-------------	-------------

## Kıyâs

fahve'l-ħitâb	ma'nâ kıyâsı	şebek kıyâsı
---------------	--------------	--------------

Yukarıdaki şemada görüldüğü üzere İlk dönem 'Irâklı Şâfi'îlerin uşûl düşünceleri kısmen sistematik bir görüntü arz etmektedir. Ancak ıstilahî, muhteva ve yapısal olarak 'Irâk bölgesi Şâfi'îliğinin uşûl düşüncesi Maverdî'nin dönemine gelindiğinde ileri düzeyde tekamül etmiştir. Maverdî'nin müstakil bir uşûl eseri olarak tasarlamadığı *el-Ĥâvi'l-Kebîr*'deki uşûl muhtevasına bakıldığında sistemli bir uşûl eseri için gerekli olan nitelikleri (eserin içeriği, yapısı, eserde ele alınan ve tartışılan uşûl konuları) taşıdığı görülmektedir. Aşağıda Maverdî'nin mulahhas olarak aktardığımız uşûl düşüncesinin yapısı bunu göstermektedir:

1. *Kitâb*: emir ve nehiy, 'umûm ve ĥuşûş, mucmel ve mufesser, muṭlak ve muķayyed, iṣbât ve nefiy, muhkem ve muteşâbih, nâsih ve mensûh

2. *Sünnet*: *Haberler* (*mustafîd, mutevâtir, âhâd*), *sünnetin* kaynakları (Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri), *sünnetin* diğer *aşıl*lar ile ilişkisi

3. *İcmâ'*: *İcmâ'*ın tanımı ve meşruiyeti, *icmâ'*ın gerçekleşme şartları, *icmâ'*ın kesinleşme şartları, *icmâ'*ın delili (senedi), *icmâ* ve *ihtilâf*

4. *Kıyâs*: *içtihâd, istinbât, kıyâs*'ın çeşitleri,

5. *Taklîd, şahâbî kavli, istihsân, istişhâb*



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### HİCRÎ IV.-V. ASIRLARDA HÖRÂSÂN BÖLGESİNDEKİ ŞÂFİ'Î FİKİH UŞÛLÜNÜN GELİŞİMİ

#### GİRİŞ

Bu bölümde Şâfi'î fıkının Hôrâsân'a aktarılmasına paralel olarak Hôrâsân Şâfi'î ekolünün tarihsel gelişimi incelenmektedir. Şâfi'îliğin Hôrâsân'a hadîs ehli tarafından aktarıldığı tespitinde bulunulduktan sonra Hôrâsân'da Şâfi'îliğin hadîs ehli ile özdeş kabul edildiği tezi ileri sürülmektedir. Hôrâsân'da Eş'arîliğin yükselişi ile beraber Hôrâsân Şâfi'îliğinin, Şâfi'îlik-Eş'arîlik-Ehl-i Hadîs paydasında birleştikleri tezi işlenmektedir. Hôrâsânlı Eş'arî-Şâfi'î bilginlerin, Şâfi'î-Eş'arî otoritesinin çatışması karşındaki pozisyonları tartışılmaktadır. Hôrâsân Şâfi'îlerinin uşûl çalışmaları ve günümüze intikal eden eserlerden hareketle uşûl düşünceleri ele alınmaktadır.

#### I. HÖRÂSÂN ŞÂFİ'ÎLİĞİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ

İslâm dünyası bölgesel olarak bir sınıflamaya tabi tutulduğu zaman, Hôrâsân bölgesini İslâm dünyasının doğusu olarak tasvir etmek mümkündür.<sup>1338</sup> Hôrâsân kelimesi Farsça güneşin doğduğu yer anlamına gelmekte ve Araplar Hôrâsân'ın da dahil olduğu doğu için Fars ifadesini kullanmışlardır.<sup>1339</sup> Hôrâsân birçok şehri içinde barındıran büyük bir bölgedir.

<sup>1338</sup> İbn Hurdâzbih, s. 234.

<sup>1339</sup> Ebû 'Ubeydillâh 'Abdullâh b. 'Abdil'azîz b. Muhammed el-Bekrî el-Endelusî ( v. 487/1094), *el-Mu'cem mâ İste'ceme min Esmâi'l-Bilâd ve'l-Mevâdi'*, 'Alemlü'l-Kutub, Beyrût 1403, II/489-490.

Bu bölgenin en büyük şehirleri ise Nîsâbûr, Merv, Herât ve Belh şehirleridir.<sup>1340</sup> Bu büyük şehirler ise kendilerinden daha küçük olan Curcân, Rey, Taberistân,<sup>1341</sup> Buḥârâ<sup>1342</sup>, Kuhistân, Tûs, Nesâ, Ebîyurd, Seraḥs, İsfizâr, Buşenc, Merverûz, Cûzcân, Toḥâristân, Âmul gibi şehirlerden oluşmaktadır.<sup>1343</sup> Büyük şehirlere oranla nispeten daha küçük olan bu şehirler de kendi içinde birçok belde, kasaba ve köyü barındırmaktadır.<sup>1344</sup> Ḥorâsân bölgesinin şehir yapılanmasına Nîsâbûr'dan örnek vermek istiyoruz. Ya'kûbî, Ḥorâsân'ın en büyük şehirlerinden olan Nîsâbûr'un Nesâ, Ebîyurd, Baḥerz, Tûs, İsferyân gibi birçok beldeyi kapsadığını söylemektedir.<sup>1345</sup> Kerhî (v. 346/957) ise, Nîsâbûr'u Ḥorâsân'ın en büyük şehri olarak tanıtmaktadır.<sup>1346</sup> Buna rağmen, Yâ'kûbî, Merv şehrini Horasan'ın en büyük (اجل) şehri olarak nitelendirmektedir.<sup>1347</sup> Merv şehri, Merv-i Şahincan<sup>1348</sup> olarak ve bu şehre nispet edilenler kıyâsa aykırı olarak *Mervî* yerine *Mervezî* nisbesi ile anılmaktadır.<sup>1349</sup> Ḥorâsân'ın diğer büyük şehirlerinden olan Herât ise İsfizâr, Başân, Kûrân gibi birçok yerleşim merkezini içine alan büyük bir şehirdir.<sup>1350</sup> Ya'kûbî Herât'ı Ḥorâsân'ın imar ve güzellik açısından en iyi olan beldesi olarak tanıtmaktadır.<sup>1351</sup> Ḥorâsân'ın diğer büyük şehri olan Belh şehri ise Ḥorâsân'ın ortasında bulunan bir beldedir.<sup>1352</sup> Bu şehir de kendi içinde birçok yerleşim merkezini barındırmaktadır.<sup>1353</sup> Eskiden Ḥorâsân'ı oluşturan şehirlerden Nîsâbûr günümüzde

<sup>1340</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Muḥammed el-Fârisî el-İştâhrî el-Kerhî (v.346/957), *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, Dâru Şadr, Beyrût 2004, s. 145.

<sup>1341</sup> Ḥimyerî, bu şehirlerin Ḥorâsân'ın şehirleri olduğunu söylemektedir. Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Muḥammed b. 'Abdillâh el-Ḥimyerî (v. 900/1395), *Kitâbu'r-Ravḍi'l-Mi'târ fi Ḥaberi'l-Akḫâr*, thk. İhsân 'Abbâs, Mektebetu Lubnân, Beyrût 1975, s. 160; 383.

<sup>1342</sup> Ḥimyerî, Buḥârâ'nın Ḥorâsân'ın beldelerinden olduğunu söylemektedir. Bkz. Ḥimyerî, s.82.

<sup>1343</sup> Kerhî, s.145.

<sup>1344</sup> Kerhî, s.151.

<sup>1345</sup> Ya'kûbî, s.96.

<sup>1346</sup> Kerhî, s.146.

<sup>1347</sup> Ya'kûbî, s. 98

<sup>1348</sup> Kerhî, s. 147.

<sup>1349</sup> Muḥammed Hasen Şurrâb, *el-Me'âlimu'l-Eâire fi's-Sunne ve's-Sîre*, Dâru'l-Kalem; ed-Dâru'ş-Şâmiyye, Beyrût; Dimaşq 1991/1411, s. 250.

<sup>1350</sup> Kerhî, s. 149

<sup>1351</sup> Ya'kûbî, s. 100

<sup>1352</sup> Ya'kûbî, s. 116.

<sup>1353</sup> Kerhî, s. 145.

İran'ın doğusunda, Herât ve Belh Afganistan'ın kuzeyinde, Merv ise Türkmenistan'ın bir parçası olarak üç farklı devletin sınırları içinde yer almaktadır.<sup>1354</sup>

Şâfi'îlik Hırâsân bölgesine erken dönemde yerleşmeye başlamıştır. Şâfi'î'nin öğrencileri hayattayken Hırâsân bölgesine Şâfi'î'nin eserlerinin ve görüşlerinin intikali bunu göstermektedir. Hırâsân'da Şâfi'î'nin eserlerinin intikaline dair ilk bilgiler Aḥmed b. Seyyâr'ın biyografisinde bulunmaktadır. Nitekim İbn Keşîr'in belirttiğine göre, Merv'e Şâfi'î'nin eserlerini ilk defa götüren kişi Ebu'l-Ḥasen Aḥmed b. Seyyâr el-Mervezî (v. 268/881)'dir.<sup>1355</sup> Mervli 'Abdân el-Mervezî Merv'e Şâfi'î'nin eserlerini ilk defa getiren Aḥmet b. Seyyâr'dan Şâfi'î'nin eserlerini istemiş ancak Aḥmed b. Seyyâr, 'Abdan el-Mervezî'ye Şâfi'î'nin eserlerini vermeyi kabul etmemiştir.<sup>1356</sup> Bunun üzerine 'Abdân el-Mervezî, Şâfi'î'nin öğrencilerinin ve eserlerinin bulunduğu Mısır'a gelerek er-Rabî' el-Murâdî ve Muzenî'den ders almıştır.<sup>1357</sup> 'Abdân el-Mervezî, Mısır'da Şâfi'î'nin eserlerini yazmış ve Aḥmed b. Seyyâr'ın elinde bulunandan daha çok kitap ile Merv'e dönmüştür.<sup>1358</sup> Öyleki Şâfi'î'nin *el-Emâlî* adlı eserini ve Muzenî'nin *Muhtaşarını* Merv'e getiren ilk kişi kendisidir.<sup>1359</sup> 'Abdân el-Mervezî Aḥmed b. Seyyâr'dan sonra fetva makamına geçmiştir.<sup>1360</sup> Tabakât yazarları onu Hırâsân'da (Merv'de) Şâfi'îliği ilk defa izhar eden kişi olarak tanıtmaktadırlar.<sup>1361</sup> Tarihî kaynaklardan bazıları 'Abdân el-Mervezî'yi hadîs imâmı olarak tanıtmaktadır.<sup>1362</sup> Bu bilgiler Hırâsân bölgesine Şâfi'îliğin ilk intikalinin ehl-i hadîs kesiminin çalışmaları ile gerçekleştiğini göstermektedir. 'Abdân el-Mervezî dışında Hırâsân'a Şâfi'îliğin aktratılmasında etkili olan ilk muhaddislerden biri de Nîsâbürlü hadîs bilgini İbn

<sup>1354</sup> Şurrâb, s. 108.

<sup>1355</sup> İbn Keâir, *Tabakât*, I/170.

<sup>1356</sup> İbnu'l-Mulakkın, s. 28; İbn Kesîr, *Tabakât*, I/170.

<sup>1357</sup> İbnu'l-Mulakkın, s. 28.

<sup>1358</sup> İbn Keâir, *Tabakât*, I/170.

<sup>1359</sup> İbnu'l-Mulakkın, s. 28; İbn Kâdî Şuhbe, I/79.

<sup>1360</sup> İbn Kesîr, *Tabakât*, I/170.

<sup>1361</sup> İbnu'l-Mulakkın, s. 28; İbn Kâdî Şuhbe, I/79.

<sup>1362</sup> İbn Kâdî Şuhbe, *Tabakât*, I/79.

Huzeyme'dir. Daha önce değindiğimiz üzere İbn Huzeyme ve öğrencileri Şâfi'îliğin Hôrâsân'a intikal etmesine ön ayak olmuşlardır.<sup>1363</sup>

### A. ŞU'LÛKÎ AİLESİ

Şu'lûkî ailesi Hôrâsân'da Şâfi'îliğin yayılması konusunda önemli katkıları olan bir ailedir. Ebu't-Tayyib es-Şu'lûkî (v. 337/948)<sup>1364</sup>, onun kardeşinin oğlu Ebû Sehl es-Şu'lûkî (v. 369/979)<sup>1365</sup> ve onun oğlu Ebu't-Tayyib Sehl es-Şu'lûkî (v. 404/1013)<sup>1366</sup> Nîsâbûr başta olmak üzere Hôrâsân bölgesinde Şâfi'î mezhebinin önderliğini yapmışlardır. Ebû Sehl es-Şu'lûkî hicrî 322 yılında 'Irâk bölgesine gitmiş ve burada Ebû İshâk el-Mervezî'den ders almıştır.<sup>1367</sup> Ebû Sehl es-Şu'lûkî 'Irâk'ta kaldığı uzun yıllar boyunca buradaki Şâfi'î çevresi ile yakın ilişki kurmuştur. 'Irâk'ta bulunan Şâfi'îlerin onun hakkındaki değerlendirmeleri Ebû Sehl es-Şu'lûkî'nin buradaki Şâfi'îler ile yoğun bir şekilde ilişkili olduğunu göstermektedir.<sup>1368</sup> O, 'Irâk bölgesinden ayrıldıktan sonra Aşbahân'a gitmiş ve amcası Ebu't-Tayyib es-Şu'lûkî'in vefatı üzerine hicrî 337 yılında Nîsâbûr'a dönmüş ve Hôrâsân bölgesinde ilmi çalışmalarına devam etmiştir. Tâcuddîn es-Subkî'nin el-Hâkim'den aktardığına göre fakîh Ebu'l-Fağl en-Nağravî<sup>1369</sup>, Aşbahân'da el-Ustâz Ebû Sehl es-Şu'lûkî'nin yanında [Şâfi'î'nin] *er-Risâle*'sini ders olarak okuyordu.<sup>1370</sup> Bu bilgi Şâfi'î'nin usûl düşüncesinin erken dönemde Hôrâsân bölgesinde etkili olduğunu göstermektedir. Şu'lûkî'nin Hôrâsân ve 'Irâk'ta edindiği ilmi birikim Hôrâsân'da Şâfi'îliğin ekolleşmesine

<sup>1363</sup> Tez metni, s. 54.

<sup>1364</sup> Ebu't-Tayyib Ahmed b. Muhammed b. Suleymân el-Hanefî eş-Şâfi'î (v. 337/948), hayatı için bkz. İbnu's-Salâh, I/384; Subkî, *Tabakât*, III/43; İbn Kâğî Şuhbe, I/107.

<sup>1365</sup> Ebû Sehl Muhammed b. Suleymân b. Muhammed. Suleymân b. Hârûn b. 'İsâ b. İbrâhîm İbnu'l-Bişr el-'Uclî es-Şul'ukî el-Hanefî (h. 296-369), Şîrâzî onu fakîh, edib, şair, mutekellim, sufî kimlikli olarak tanıtmakta ve onun ilmi husûsiyetlerine vurgu yapmaktadır. Hayatı için bkz. Şîrâzî, *Tabakât*, s. 369; Subkî, *Tabakât*, III/167.

<sup>1366</sup> Ebu't-Tayyib Sehl b. Muhammed b. Suleymân b. Mûsâ b. 'İsâ b. İbrâhîm es-Şu'lukî (v. 404/1013) el-Ustâz Ebû Sehl'in oğludur. Babasının vefat ettiği 369 yılında onun yerine geçmiştir. Hayatı için bkz. Subkî, *Tabakât*, IV/393-396.

<sup>1367</sup> Subkî, *Tabakât*, III/168.

<sup>1368</sup> Şu'lûkî, 'Irâk'ta Şâfi'îlerin önderi olan Ebû İshâk el-Mervezî'den fıkıh eğitimi almıştır. Şîrâzî, onu Ebû İshâk el-Mervezî'nin ashâbından saymaktadır. Hayatı için bkz. Şîrâzî, *Tabakât*, s. 115.

<sup>1369</sup> 'Abdul'azîz b. Muhammed b. e-Hâsen b. Ahmed el-Fakîğ Ebu'l-Fağl en-Nağravî (v. 370/980), hayatı için bkz: Subkî, *Tabakât*, III/334-335.

<sup>1370</sup> Subkî, *Tabakât*, III/334-335.

zemin hazırlamıştır. Hırâsânlı bir Şâfi'î fakîhi olarak mezhep içindeki konumu Hırâsân'da Şâfi'îliğe bu zemini hazırlamıştır. Nitekim Subkî, Ebû Sehl es-Su'lûkî'nin dördüncü yüz yılın müceddidi olduğuna dair bir tezi aktarmaktadır.<sup>1371</sup> Oğlu Ebu't-Tayyib Sehl es-Su'lûkî başta olmak üzere yetiştirdiği öğrencileri ile de Hırâsân'da Şâfi'îliğin yayılmasında, buranın da alternatif bir Şâfi'î merkezi haline gelmesinde başat bir rol oynamıştır.

## B. İSMÂ'ÎLÎ AİLESİ

Şâfi'îliğin Hırâsân'da gelişimini gösteren önemli bulgulardan bir tanesi de Curcânlı İsmâ'îlî ailesidir. İsmâ'îlî ailesi Curcân'da uzun yıllar Şâfi'îliğin önderliğini yapmışlardır. İsmâ'îlî ailesinden önde gelen Şâfi'î fakîhi Ebû Bekr el-İsmâ'îlî (v. 370/980)'dir.<sup>1372</sup> Ebû Bekr el-İsmâ'îlî'nin oğulları, Ebû Naşr el-İsmâ'îlî (v. 405/1014)<sup>1373</sup>, Ebû Sa'd el-İsmâ'îlî (v. 396/1006)<sup>1374</sup> babalarından sonra Şâfi'î fıkhının Curcân'daki temsilcileri olmuşlardır. Özellikle Ebû Sa'd el-İsmâ'îlî, Curcân ve Taberistân başta olmak üzere birçok bölgedeki fakîhlerin yetişmesine katkı sağlamıştır.<sup>1375</sup> Ebû Sa'd el-İsmâ'îlî'nin oğulları Ebû Ma'mer el-İsmâ'îlî (v. 431/1039)<sup>1376</sup> ve Ebu'l-A'lâ el-İsmâ'îlî (v. 430/1038)<sup>1377</sup>, Curcân'daki Şâfi'î mezhebini temsil eden kişilerdir. Özellikle Ebu'l-A'lâ el-İsmâ'îlî babası Ebû Sa'd el-İsmâ'îlî'den sonra Curcân müftüsü olmuş ve birçok kimse ondan fıkıh eğitimi almıştır.<sup>1378</sup> Ebu'l-A'lâ el-İsmâ'îlî'nin oğlu Ebu'l-Kâsım el-İsmâ'îlî (v. 478/1084) Hırâsân bölgesinde

<sup>1371</sup> İbn 'Asâkir dördüncü yüz yılın müceddidi olarak onun ve oğlu Ebu't-Tayyib es-Su'lûkî için de aynı tezi aktarmaktadır. Ebu'l-Kâsım 'Alî b. Hâsen b. Hibetillâh ed-Dimaşkî İbn 'Asâkir (v. 571/1176), *Tebyînu Kezîbi'l-Mufterî fîmâ Nusibe ile'l-İmâm Ebîl-Hasen el-Eş'arî*, Dâru Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût 1983/1404, s. 53.

<sup>1372</sup> Ebû Bekr Ahmed b. İbrâhîm b. İsmâ'îl b. el-'Abbâs el-İsmâ'îlî (h. 277-370), hayatı için bkz. Şîrâzî, *Tabakât*, s. 116; Subkî, *Tabakât*, III/7.

<sup>1373</sup> İbnu's-Salâh, I/316; Subkî, *Tabakât*, IV/92.

<sup>1374</sup> İsmâ'îl b. Ahmed b. İbrâhîm b. İsmâ'îl el-'Abbâs el-İsmâ'îlî (h. 333-396), hayatı için bkz. Şîrâzî, *Tabakât*, s. 121; İbnu's-Salâh, I/417.

<sup>1375</sup> İbnu's-Salâh, I/417.

<sup>1376</sup> Ebû Ma'mer el-Mufağdal Ebî Sa'd İsmâ'îl b. Ebî Bekr Ahmed b. İbrâhîm el-İsmâ'îlî el-Curcânî (v. 431/1039), hayatı için bkz. Subkî, *Tabakât*, V/332.

<sup>1377</sup> Ebu'l-A'lâ es-Sırrî b. İsmâ'îl b. el-İmâm Ebî Bekr Ahmed b. İbrâhîm el-İsmâ'îlî el-Curcânî (v. 430/1038), Bağdâd, Hemedân, Kûfe'ye hadîfâ için seyahatler yapmıştır. Hayatı için bkz. Subkî, *Tabakât*, IV/381.

<sup>1378</sup> Subkî, *Tabakât*, IV/381.



ders ve fetva vermenin yanında hadîs imlasında bulunmuştur.<sup>1379</sup> Ebû Bekr el-İsmâ'îlî'nin damadı olduğu için el-Ĥıtın [damat] olarak bilinen Ebû 'Abdillâh el-Ĥıtın uzun yıllar ders vermiş ve birçok fakîh yetiştirmiştir.<sup>1380</sup> Bir aile geleneği olarak Şâfi'îliği sürdüren İsmâ'îlî ailesi Curcân'da Şâfi'îliğin temsilciliğini uzun yıllar sürdürmüş ve Şu'lûkî ailesi ile beraber Ĥorâsân'da Şâfi'îliğin yayılmasına öncülük etmişlerdir. Öyle ki Ġazzâlî, Curcân'da İsmâ'îlî ailesinden fıkîh eğitimi almıştır.<sup>1381</sup> İbnu's-Salâh'ın aktardığına göre, el-Ĥatîb el-Baġdâdî kendi zamanına kadar Curcân'da ilim önderliğinin İsmâ'îlî ailesinin elinde olduğunu söylemektedir.

1382

Ebû Bekr el-İsmâ'îlî Curcân'da birçok fakîh yetiştiren Şâfi'îlerin imamı Ebû 'İmrân el-Curcânî'den<sup>1383</sup> fıkîh eğitimi almıştır.<sup>1384</sup> Hadîs bilgini Ebu'l-Ĥasen ed-Dârakutnî (v. 385/995) ve Şâfi'î fakîhi el-Ġâdî Ebu't-Ṭayyib et-Ṭaberî'nin ondan ilim almak için Curcân'a gitmek istemeleri, Ebû Bekr el-İsmâ'îlî'nin hadîs ve fıkîh alanındaki yetkinliğini göstermesi açısından önemli bilgidir. Dârakutnî çok defa Ebû Bekr el-İsmâ'îlî'nin yanına gitmeyi istemesine rağmen buna imkan bulamamış, el-Ġâdî Ebu't-Ṭayyib et-Ṭaberî (v. 450/1058) ise ondan ilim almak için Curcân'a gittiğinde Ebû Bekr el-İsmâ'îlî vefat ettiği için kendisine yetişememiştir.<sup>1385</sup> Ancak Ebû Bekr el-İsmâ'îlî'nin oğlu Ebû Sa'd başta olmak üzere Curcân fakîhleri kendisinden ders almışlardır.<sup>1386</sup> Şâfi'î bilginlerinden olan Ebû 'Abdillâh el-Ĥıtın el-İstarâbâzî (v. 386/996) da hadîs rivayeti için Nîsâbûr, Aşbahân, 'Irâk başta olmak üzere

<sup>1379</sup> İsmâ'îl b. Mas'ad b. İsmâ'îl b. el-İmâm Ebû Bekr Ahmed b. İbrâhîm b. İsmâ'îl el-İsmâ'îlî (v. 478/1084), Baġdâd'a gitmiş ve Ebû İshâk eş-Şîrâzî ile karşılaşmıştır. Hayatı için bkz. Subkî, *Ṭabaġât*, IV/294.

<sup>1380</sup> Ebû 'Abdillâh Muhammed b. el-Ĥasen b. İbrâhîm el-Fârisî el-İstarâbâzî el-Curcânî (h. 311-386), Ebû Bekr el-İsmâ'îlî'nin kızı ile evlendiği için *el-Ĥıtın* olarak bilinmektedir. Hayatı için bkz. İbnu's-Salâh, I/119.

<sup>1381</sup> Subkî'nin aktardığına göre Ġazzâlî, Curcân'da Ebû Naşr el-İsmâ'îlî'den fıkîh eğitimi almış ve ondan bir ta'likte bulunmuştur. Ancak Ġazzâlî muhtemelen Ebû Naşr el-İsmâ'îlî'ye (v. 405/1014) yetişmediği için onun ders aldığı kişi Ebu'l-Ġâsım el-İsmâ'îlî (v. 487/1094) olması gerekir. Bkz. Subkî, *Ṭabaġât*, VI/195; Mustafa Çaġrırcı, "Ġazzâlî," *DİA*, İstanbul 1996, XIII/490.

<sup>1382</sup> İbnu's-Salâh, I/419.

<sup>1383</sup> Ebû 'İmrân İbrâhîm b. Hânî' b. Hâlid el-Curcânî (v. 301/913), hayatı için bkz. İbn Ġâdî Şuhbe, I/88.

<sup>1384</sup> İbn Ġâdî Şuhbe, I/88.

<sup>1385</sup> İbn Keâîr, *Ṭabaġât*, I/273-274.

<sup>1386</sup> İbn Keâîr, *Ṭabaġât*, I/273-274.

birçok beldeye seyahatte bulunmuştur.<sup>1387</sup> Ebû ‘Abdillâh el-Ĥıtn, İbnu’l-Ķâşş et-Ṭaberî’nin *et-Telĥîs* adlı eseri üzerine bir şerĥ çalışması yapmıştır.<sup>1388</sup>

İsmâ‘îlî ailesinde yetişen Ebû Sa‘d el-İsmâ‘îlî fıkıh, fıkıh uşûlü, kelâm, Arapça ve şurûṭ ilminde önde gelen kimselerdendir. O, ilmî birikiminin birçoğunu Ĥorâsân bölgesinde elde etmiştir. Ancak hicrî 385 yılında Hacc farizasını yerine getirmek için yoculuğa çıkmış ve Bağdâd’a uğramıştır. Bağdâd’a gittiği zaman buradan ayrılmayarak, Hacc farizasını yapmayı bir sonraki seneye ertelemiştir.<sup>1389</sup> O, burada Ebû İshâk el-Mervezî’den eğitim almıştır. Bir sene Bağdâd’ta kaldığı zamanda ĥadîş rivayetinde bulunmuş ve Bağdâd fuĥahâsı kendisinden istifade etmişlerdir. Bağdat fuĥahâsı onun için iki ilim meclisi oluşturmuştur. Bu ilim mesclislerinin bir tanesini Ebû Ĥâmîd el-Merverrûzî diğerini ise Ebû Muhammed el-Baĥî üstlenmiştir.<sup>1390</sup> Bu bilgi İsmâ‘îlî’nin sahip olduğu ilmî birikimi göstermesi bakımından son derece kıymetlidir. Ĥorâsân’a gelerek ilmî faaliyetlerine burda devam eden İsmâ‘îlî burada Ĥorâsân’a özgü bir fıkıh okulunun oluşmasında önemli bir rol oynamıştır.

### C. EBU’L-ĤASEN EL-MÂSERCİSÎ

Ĥorâsân’da Şâfi‘î fıkıhının gelişiminde pay sahibi olanlardan bir tanesi de Ebu’l-Ĥasen el-Mâsercisî (v. 383/993)’dir.<sup>1391</sup> ‘İrâĥ’ta Şâfi‘î fuĥahâsından ders almış, İbn Ebî Hurayra’nın yardımcısı (*mu‘îd*) olmuş<sup>1392</sup> ve Ebû İshâk el-Mervezî’den ders almıştır.<sup>1393</sup> Mervezî ile beraber Mısır’a gitmiş ancak daha sonra Bağdâd’a dönmüştür.<sup>1394</sup> Bağdâd’tan sonra

<sup>1387</sup> İbn Keâir, *Ṭabaĥât*, I/273-274.

<sup>1388</sup> Şârâzî, *Ṭabaĥât*, s. 111; 121.

<sup>1389</sup> İbnu’s-Salâĥ, I/419.

<sup>1390</sup> İbnu’s-Salâĥ, I/419.

<sup>1391</sup> Ebu’l-Ĥasen Muhammed b. ‘Alî b. Sehl el-Macercisî (v. 383/993) el-Ĥasen b. ‘İsâ b. Mâsercisî en-Nîsâbüri’nin kız kardeşinin oğludur. Hayatı için bkz. Şîrâzî, *Ṭabaĥât*, s.116; İbn Keâir, *Ṭabaĥât*, I/295-296.

<sup>1392</sup> *Mu‘îd* ders veren hocaya derse hazırlık sürecinde ve sonrasında yardım etmek için kullanılan bir kullanılan kavramdır. Buna göre *mu‘îd* hoca derse gelmeden önce öğrencileri ders metinlerini okutma ve dersten sonrada bunu tekrarlama görevini yerine getirmektedir. Bkz: Halit Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Ĥadîs Kahire 1392-1517*, Klasik, İstanbul 2012, s. 92.

<sup>1393</sup> Şîrâzî, *Ṭabaĥât*, s.116; İbn Keâir, *Ṭabaĥât*, I/295.

<sup>1394</sup> İbn Keâir, *Ṭabaĥât*, I/295.

memleketi Nisâbûr'a geri dönmüş ve burada ilim meclisleri kurmuştur.<sup>1395</sup> Ebu'l-Hasen el-Mâsercisî'den oğlu Ebû Bekr el-Mâsercisî (v. 389/999);<sup>1396</sup> Ebû Bekr et-Tûsî (v. 420/1029)<sup>1397</sup>, el-Kâdî Ebû Tayyib et-Taberî (v. 450/1058)<sup>1398</sup> gibi çok kişi fıkıh eğitimi almıştır.

#### D. EBÛ ZEYD EL-MERVEZÎ

Horâsân'da Şâfi'îliğin gelişimini sağlayan fakîhlerden bir diğeri de Ebû Zeyd el-Mervezî'dir.<sup>1399</sup> Tabakât eserlerinde onun eğitimi ile alakalı detaylı bilgiler yoktur.<sup>1400</sup> Tabakât eserleri, Ebû İshâk el-Mervezî'nin hayatını işlerken onun yetiştirdiği iki önemli fakîhten biri olarak Ebû Hâmîd el-Merverrûzî ile beraber Ebû Zeyd el-Mervezî'nin adını zikretmektedirler.<sup>1401</sup> Dolayısıyla, Ebû İshâk el-Mervezî'nin yetiştirdiği öğrenciler arasında Ebû Hâmîd el-Merverrûzî ile beraber zikredilmesi ve Ebû İshâk el-Mervezî'nin fıkıh otoritesi için Ebû Zeyd el-Mervezî'nin referans gösterilmesi, onun Şâfi'î fıkıhındaki önemini göstermektedir. Nitekim Tabakât eserleri, onun Şâfi'î mezhebini ezbere bildiğini ve Mısır'lı İbnu'l-Haddâd'ın *el-Furû'* adlı fıkıh eserine ait bir şerh çalışmasının olduğunu aktarmaktadırlar.<sup>1402</sup> Tabakât yazarları Merv başta olmak üzere Horâsân'da birçok imâmın Ebû Zeyd el-Mervezî'den fıkıh eğitimi aldıklarını söylemektedirler.<sup>1403</sup> Bu isimler arasında el-

<sup>1395</sup> İbn Keâir, *Tabakât*, I/295.

<sup>1396</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed İbn Ebi'l-Hasen el-Mâsercisî (v. 389), babasından beş yıl boyunca fıkıh eğitimi almış ve birçok yerde hadîâ dinlemiştir. Otuz dört yaşındayken vefat etmiş cenaze namazını Ebu't-Tayyib Sehl e-Şu'lûkî kaldırmıştır. Bkz. İbn Keâir, *Tabakâti*, I/298.

<sup>1397</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Bekr b. Muhammed e-Tûsî en-Nevkânî (v. 420/1029), Nisâbûr'da el-Mâsercisî, Bağdâd'ta Ebû Muhammed el-Bâfi'den ders almıştır. Nisâbûr'da Şâfi'î ashabının imamıydı. Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî kendisinden fıkıh eğitimi almıştır. Bkz. İbn Kâdî Şuhbe, I/189-190.

<sup>1398</sup> el-Kâdî Ebu't-Tayyib Tâhir b. 'Abdillâh b. Tâhir b. 'Umer et-Taberî (h. 348-450 ) Taberistân'ın Amûl şehrinde doğmuş ve burada İbnu'l-Kâşş et-Taberî'nin öğrencisi Ebû Alî ez-Zuccâcî'den ders almıştır. Ebu't-Tayyib et-Taberî, Curcân'da Ebû Sa'd el-İsmâ'îlî ve Ebu'l-Kâsım İbn Kac'tan ders almıştır. Ebu't-Tayyib et-Taberî, Nisâbûr'da el-Mâsercisî'den dört yıl boyunca eğitim aldıktan sonra Bağdâd'a giderek ed-Dârekî'nin öğrencileri Ebû Muhammed el-Bâfi ve Ebû Hâmîd el-İsferâyîni'den ders almıştır. Hayatı için bkz. İbn Kâdî Şuhbe, I/227-228.

<sup>1399</sup> Ebû Zeyd Muhammed b. Ahmed b. 'Abdillâh b. Muhammed el-Mervezî (h. 301-371), Hayatı için bkz. Şîrâzî, *Tabakât*, s. 115; İbnu's-Şalâh, I/94.

<sup>1400</sup> İbnu's-Şalâh onun Mekke ve Bağdâd'ta hadîâ rivayetinde bulunduğunu, Buḥârî'nin *şahîh*ini rivayet ettiğini ve bu rivayetin seçkin bir rivayet olduğunu aktarmaktadır. Bkz. İbnu's-Şalâh, I/94.

<sup>1401</sup> İbnu'l-Mulâkım, s.42; İbn Keâir, I/221.

<sup>1402</sup> 'Abbâdî, s. 93; Şîrâzî, *Tabakât*, s. 115.

<sup>1403</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 115

Ḳaffâl el-Mervezî<sup>1404</sup> ön plana çıkarılmaktadır. Ebû Zeyd el-Mervezî nasıl ki Ebû İshâk el-Mervezî'nin öğrencisi olarak tanıtılıyorsa, aynı şekilde el-Ḳaffâl el-Mervezî'nin hocası olarak da tanıtılmaktadır.<sup>1405</sup> Bu bilgiler Ebû Zeyd el-Mervezî'nin Ḥorâsân Şâfi'liğinin gelişiminde önemli rol üstlendiğini göstermektedir.

### E. ḤORÂSÂN ŞÂFİ'Î EKOLÜNÜN KURUCUSU: EL-ḲAFFÂL EL-MERVEZÎ

el-Ḳaffâl el-Mervezî<sup>1406</sup> Ḥorâsân Şâfi'ilerinden ders almasına rağmen daha çok Ebû Zeyd el-Mervezî'nin yanında yetişmiştir.<sup>1407</sup> İbnu'l-Ḥaddâd'ın *el-Furû'* ve İbnu'l-Ḳâşş et-Ṭaberî'nin *et-Telhîs* adlı eserlerine şerhler yazmıştır.<sup>1408</sup> el-Ḳaffâl el-Mervezî'nin Ḥorâsân Şâfi'î okulunun kurucusu olarak nitelendirilmesinin bazı nedenleri vardır. Ḥorâsân'a initikal eden Şâfi'îlik mustakil bir Şâfi'îlik olmaktan ziyade daha çok ehl-i hadîs ile içiçe geçmiş bir Şâfi'îlikti. Bunun da ötesinde Ḥorâsân Şâfi'îliği kendi hocaları ve literatürü ile Ḥorâsân'a özgü ve bağımsız bir okul olmaktan uzaktı. Nitekim el-Ḳaffâl el-Mervezî'den önce yetişen Ḥorâsânlı Şâfi'îler fıkıh eğitimi almak için 'Irâk bölgesine seyahat etmekteydiler. Ondan önce hocalarının dahil olduğu bir çok Şâfi'î fakîhi 'Irâk'ta Ebû İshâk el-Mervezî başta olmak 'Irâklı fakîhlerin yanında fıkıh eğitimi görmekteydiler. el-Ḳaffâl el-Mervezî ise, Ḥorâsânlı hocalarından farklı olarak Ḥorâsân dışında bir merkezin fikhî birikimine ihtiyaç duymadan burada gelişen fikhî birikimden istifade ederek yetişmiştir. Bu aynı zamanda, Ḥorâsân'ın fıkıh birikimi ile kendi fakîhlerini yetiştirdiği bir dönemin varlığını da göstermektedir. el-Ḳaffâl el-

<sup>1404</sup> Ebû Bekr 'Abdullâh b. Aḥmed b. 'Abdillâh el-Ḳaffâl el-Mervezî (h. 327-417), bkz. İbnu's-Şalâh, I/492.

<sup>1405</sup> İbnu's-Şalâh, I/94; İsnevî, *Ṭabakât*, II/200.

<sup>1406</sup> el-Ḳaffâl el-Mervezî, Ḥorâsân Şâfi'îlerinin *şeyhi*, Ḥorâsân okulunun *şeyhi* veya *şâhibi* Mervlilerin *şeyhi* ve Merv okulunun *şeyhi* gibi nitelendirmeler ile tanıtılmaktadır. 'Irâk ekolünde zikri geçen el-Ḳaffâl el-Şâfi'î ile künyesi ve nisbesi ortaktır. İkisi de Ebû Bekr el-Ḳaffâl eş-Şâfi'î adı ile bilinirler. Ancak Şâfi'î bilginleri bu ikisini birbirinden ayırt etmek için 'Irâk ekolünde zikri geçen Ebû Bekr el-Ḳaffâl'ı, el-Ḳaffâl eş-Şâfi'î olarak, Ḥorâsân ekolünde zikri geçen el-Ḳaffâl'ı ise el-Ḳaffâl el-Mervezî olarak adlandırmayı uygun bulmaktadırlar. Yaygın olan ve kabul edilen ayırım bu şekildedir. Bazı bilginler ise zamansal olarak bir ayrıma gitmekte ve mütekaddim olan el-Ḳaffâl'ı el-Ḳaffâl eş-Şâfi'î el-Kebîr, olarak muteahhîr olan Ḳaffâl'ı ise el-Ḳaffâl eş-Şâfi'î es-Sâgîr olarak adlandırmaktadırlar. Bu bilgiler için bkz. İbnu's-Şalâh, I/492; İbn Kesîr, *Ṭabakât*, I/326; İbnu'l-Mulâkḳın, s. 77; İbn Kâdî Şuhbe, I/182.

<sup>1407</sup> İsnevî, *Ṭabakât*, II/147; İbn Kâdî Şuhbe, I/182-183.

<sup>1408</sup> İbnu'l-Mulâkḳın, *Şerhu'l-Furu'* ve *Şerhu't-Telhîs*'in birer cilt olduğunu, bu eserleri dışında çok faydalı ve geniş bir cilt olarak nitelediği *Kitâbu'l-Fetavâ* adlı bir eserinin daha olduğunu söylemektedir. Bkz. İbnu'l-Mulâkḳın, s. 77; İbn Kâdî Şuhbe, I/182-183.

Mervezî'yi Hırâsân ekolü için önemli kılan diğeri bir husus ise bu ekolün fakihleri olan Ebû 'Abdillâh el-Mes'ûdî (v. 420/1029), Ebû 'Alî es-Sincî, el-Kâdî el-Huseyn (v. 462/1070), Ebu'l-Kâsım el-Fûrânî (v. 461/1069), Ebû Muhammed el-Cuveynî gibi fakihlerin kendisinin yanında yetişmesidir.<sup>1409</sup> Nitekim İbn Keşîr yukarıda zikrettiğimiz bilginlerin *Merâvize* tarihinin imâmları olduklarını ve hepsinin el-Kaffâl el-Mervezî'den fıkıh eğitimi aldıklarını söylemektedir.<sup>1410</sup>

Hırâsân'da oluşan bu yeni Şâfi'î okulu kaynaklarda farklı adlar ile anılmaktadır. Kaynaklar Hırâsânlı Şâfi'îleri, *el-Hırâsâniyyûn* (الخراسانيون)<sup>1411</sup> veya *el-Merâvize* (المراوذة)<sup>1412</sup> adı ile zikretmektedir. Nitekim İsnevî, Hırâsân'daki Şâfi'î aşhâbının bazen *Hırâsânlılar* bazen de Hırâsân'ın en büyük şehri olan Merv şehrine nisbet ile *Mevâvize* adı ile anıldığını belirtmektedir.<sup>1413</sup> Subkî ise, *Hırâsâniyyun* ve *Merâvize* tabirlerinin aynı manada kullanılan ifadeler olduğunu, mezhebin yarısını oluşturan Hırâsânlıların (*Hırâsâniyyun*) çoğunun Mervli olmasından dolayı *Hırâsânlılar* (*Hırâsâniyyun*) yerine *Mervliler* (*Merâvize*) adının kullanıldığını ifade etmektedir.<sup>1414</sup> Hırâsân'da oluşan fıkıh okulunu diğeri fıkıh okullarından ayırmak için *Tarîkatu'l-Hırâsâniyyîn* (طريقة الخراسانيين)<sup>1415</sup> veya *Tarîkatu'l-Merâvize* (طريقة المراوذة)<sup>1416</sup> adları kullanılmaktadır.<sup>1417</sup>

<sup>1409</sup> İbn Keâîr, *Tabakât*, I/327; İbnu'l-Mulaqqın, s. 77.

<sup>1410</sup> İbn Keâîr, *Tabakât*, I/327. وهؤلاء أئمة طريقة المراوذة.

<sup>1411</sup> İbu's-Şalâh, I/492; İbn Keâîr, *Tabakât*, II/10; İsnevî, *Tabakât*, II/192; İbnu'l-Mulaqqın, s. 26.

<sup>1412</sup> Zehebî, *Târîh*, 1993/1413, XXVIII/422; Şafedî, XVII/27; İsnevî, *Tabakât*, II/192; İbnu'l-Mulaqqın, s.26.

<sup>1413</sup> İsnevî, *Tabakât*, II/192; İbnu'l-Mulaqqın, s. 26.

<sup>1414</sup> Subkî, *Tabakât*, I/326.

<sup>1415</sup> Zehebî, *Târîh*, 1993/1413, II/232; XXVIII/422; Yafî'î, III/24; İbn Keâîr, *Tabakât*, II/23; İsnevî, *Tabakât*, I/146; İbn Kâdî Şuhbe, I/188.

<sup>1416</sup> İbn Kesîr, *Tabakât*, I/327; İbn Kesîr, *Tabakât*, II/19. وله غرائب في تعليقه هذه التي حقق فيها طريقة المواوذة.

<sup>1417</sup> İbn Keâîr 'Irâk ve Hırâsân ekolünü birleştirme girişiminde bulunan Ebû 'Alî es-Sincî'nin biyografisinde Hırâsân ve 'Irâk mezhebi tabirini kullanmaktadır. İbn Kesîr, *Tabakât*, I/339.

## II. HİRÂSÂN BÖLGESİNİN ŞÂFİ'İ FİKİH UŞÛLÛNE ETKİSİ

### A. EHL-İ HADİŞ ÇEVRELERİNİN ETKİSİ

HİRÂSÂN İslâm düşüncesinde özellikle hadîş ilimleri arasında önemli yere sahiptir. Hadîş meclisleri HİRÂSÂN'ın şehirlerinde de varlık göstermiştir. Nitekim Kerhî, Merv'de üç tane mescid olduğunu bunlardan bir tanesinde ehl-i hadîşin namaz kıldığını söylemektedir.<sup>1418</sup> HİRÂSÂN bölgesinden 'Irâk ve Hicâz bölgesine yapılan ilmî yolculuklar, HİRÂSÂN bölgesinde hadîs faaliyetlerinin yoğunlaşmasına ve burada büyük muhaddislerin yetişmesine olanak sağlamıştır.<sup>1419</sup> Öyle ki Yâkût el-Hamevî (v. 626/1229); Aḥmet b. Hānbel, Buḥārî (v. 256/870), Muslim (v. 261/875), İshâk b. Râheveyh (v. 238/853), Ebû 'İsâ et-Tirmizî (v. 279/892), el-Hâkim Ebû 'Abdillâh en-Nîsâbûrî gibi tanınmış hadîş alimlerinin HİRÂSÂN kökenli olmalarına dikkat çekmektedir.<sup>1420</sup> Yâkût el-Hamevî'nin zikrettiği bu hadîş bilgileri dışında tarihî kayıtlarda HİRÂSÂN muhaddisi olarak takdim edilen Nîsâbûrlu Ebû'l-'Abbâs es-Serrâc (v. 310/922),<sup>1421</sup> dışında Ebû 'Abdillâh es-Seffâr (v. 339/ 950)<sup>1422</sup>, Ebu'l-Ḥasen Ḥamdâm es-Sulemî (v. 264/877)<sup>1423</sup>, Ebu'l-Ezher el-'Abdî (v. 263/876)<sup>1424</sup>, Ebû Aḥmed el-Hâkim el-Kebîr<sup>1425</sup>, İbn Ḥuzeyme erken dönemde Nîsâbûrlu hadîş bilgileri olarak ön plana çıkan isimlerdir. Mervlî muhaddisler arasında ise Ebû 'Abdillâh el-Mervezî, 'Abdân el-

<sup>1418</sup> Kerhî, s. 147

<sup>1419</sup> Osman Çetin, "Horasan", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII/239.

<sup>1420</sup> Ebû 'Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût b. 'Abdillâh er-Rûmî el-Hamevî (v. 626/ 1229 ), *Mu'cemu'l-Buldân*, Dâru Sâdr; Dâru Beyrût, Beyrût, 1957/1376, II/353.

<sup>1421</sup> Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm b. Mihrân es-Sakafî es-Serrâc en-Nîsâbûrî (h. 216-310), *el-Musnedu'l-Kebîr* adlı eserin sahibidir. Bkz. Zehebî, *Siyer*, XVI/388-392.

<sup>1422</sup> Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh b. Ahmed, es-Saffâr olarak bilinmektedir. Hâkim, onun hakkında "HİRÂSÂN'da kendi zamanının şeyhidir" demektedir. Asbahân'da doğmuş, Nîsâbûr'da yaşamış ve orada hicrî 339 yılında vefat etmiştir. Bkz. İsnvî, *Tabakât*, II/42.

<sup>1423</sup> Ebu'l-Ḥasen Aḥmed b. Yûsuf b. Hâlid b. Sâlim es-Sulemî en-Nîsâbûrî (h. 272-264), Ḥamdân olarak bilinmektedir. Bkz. Zehebî, *Siyer*, XII/384-388.

<sup>1424</sup> Ebu'l-Ezher Ahmed b. el-Ezher b. Muni' b. Sa'id el-'Abdî en-Nîsâbûrî (h. 170-263), bkz. Zehebî, *Siyer*, XII/363-369.

<sup>1425</sup> Ebû Aḥmed Muhammed b. Muhammed b. Aḥmed b. İshâk en-Nîsâbûrî (h. 290-370), bkz. Zehebî, *Siyer*, XVI/370-377.

Mervezî<sup>1426</sup> dikkat çeken muhaddislerdir. Nisâbûr ve Merv dışında Herâtli muhaddislerden Ebû Ya'kûb es-Serahsî el-Ķarrâb (v. 429/1038)<sup>1427</sup>, Ebû 'Abdillâh el-Bûşencî (v. 291/1904)<sup>1428</sup>, Ebû Muhammed ed-Dârimî (v. 255/869)<sup>1429</sup> ve İsferyânli muhaddis Ebû 'Avâne el-İsferyânî<sup>1430</sup>, Curcânli muhaddis Ebû Nu'aym el-İstarâbâzî<sup>1431</sup>, Nesâli Ebû 'Abdirrahmân en-Nesâî (v. 303/915)<sup>1432</sup> Ħorâsân'da yetişen meşhur muhaddislerdir. Yukarıda sıraladığımız muhaddislerin varlığı Ħorâsân bölgesinde erken dönemden itibaren hadîs faaliyetlerinin yoğunluğunu göstermektedir. Nitekim hadîs litratüründe *kutub-i sitte* olarak bilenen altı kitabın dört yazarının Ħorâsânlı olması ve *şahîh*, *sunen*, *mustedrek* türü hadîs edebiyatının ilk ürünlerinin Ħorâsânlı hadîs bilginleri tarafından kaleme alınması, erken dönemden itibaren Ħorâsân'da ehl-i hadîs çevresinin ilmi faaliyetlerini göstermesi bakımından önemlidir.<sup>1433</sup>

Ħorâsânlı ehl-i hadîs çevresinin Şâfi'î fıkıhı ile tanışmaları Mısır'a ilmî seyahatlerde bulunmaları ile gerçekleşmiştir. Mısır'a hadîs rivayeti için gelen Ħorâsânlı bilginler burada

<sup>1426</sup> Ebû Muhammed 'Abdân b. Muhammed b. 'Îsâ el-Mervezî (h. 220-293), bkz. İbnu'l-MulaĶĶın, s. 28; İbn Keâîr, *Tabakât*, I/170.

<sup>1427</sup> Ebû İshâk b. Ebî İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. 'Abdirrahmân es-Serahsî el-Herevî (h. 352-429), bkz. Zehebî, *Siyer*, XVII/379-381.

<sup>1428</sup> Ebû 'Abillâh Muhammed b. İbrâhîm el-'Abdî el-Bûşencî, fakîh, edib ve kendi zamanında *ehl-i hadîs* imamı olarak tanıtılmaktadır. İsnevî Buşenk kentinin kadim bir belde olduğunu Herât civarında bulunduğunu belirtmektedir. Bkz. İsnevî, *Tabakât*, I/94.

<sup>1429</sup> 'Usmân b. Sâ'id b. Ħâlîd b. Sâ'id ed-Dârimî es-Sicistânî (v. 280/869), Herât'ın muhaddislerinden olup, Buveyhî'den fıkıh ilmini almıştır. "Bidatçılar" ile mücadele eden ed-Dârimî, Cehmiyye'ye ve Bişr el-Merîsî'ye yazılmış bir reddiyesi vardır. Bkz. İbn Keâîr, *Tabakât*, I/173.

<sup>1430</sup> Ebû 'Avâne Ya'kûb b. İshâk b. İbrâhîm b. Yezid el-İsferyânî (v. 310/316 [?]), Şâfi'î mezhebine mensup olup er-Râbi' el-Murâdî ve Muzenî'nin öğrencisidir. O, İsferyân'e Şâfi'î fıkıhını ilk götüren kimsedir. Hadîâ rivayetleri için 'IrâĶ, Ħorâsân, Ħicaz ve Mısır'a seyahatlerde bulunmuştur. Bkz. İbn Keâîr, *Tabakât*, I/127; Nevevî, *Tabakât*, s. 370.

<sup>1431</sup> Ebû Nu'aym 'Abdulmelik b. Muhammed b. 'Adiyy el-Curcânî el-İstarâbâzî (h. 242-323), er-Rabî' el-Murâdî'den ilim almıştır. İsnevî, onu imâm, hâfîz, fakîh, verâ' sahibi olarak tanıtmaktadır. Bkz. İsnevî, *Tabakât*, I/46.

<sup>1432</sup> Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. 'Alî en-Nesâî (v. 303/915), Mısır'da bulunmuş ve Şâfi'î'nin öğrencisi Yunûs b. 'Abdil'alâ'dan eğitim almıştır. İsnevî, onun hac yolculuğuna çıktığında Dimaşk'a uğradığı sırada Mu'âviye taraftarlarınca kendisine Hz. 'Alî ve Hz. Mu'âviye ile ilgili soru sorulduğunu, bunun üzerine onun da Hz. 'Alî'yi üstün tuttuğu için mescitten çıkarılıp Remle'ye götürüldüğünü ve Mekke'de vefat ettiğini söylemektedir. Hayatı için bkz. İsnevî, *Tabakât*, II/268-269.

<sup>1433</sup> Osman Çetin, "Horasan", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII/239.

Şâfi'î'nin öğrencileri ile karşılaşmışlardır. Şâfi'î'nin öğrencilerinden Şâfi'î'nin fıkıh düşüncesini öğrenme ve Şâfi'î'nin uşûl ve furû'u'l-fıkıh alanında yazdığı eserleri okuma imkanı bulmuşlardır. Hırâsân'dan Mısır'a gelen muhaddisler, Mısır'da sadece Şâfi'î fıkıhı ile tanışmanın ötesinde Mısır'dan kendi bölgelerine Şâfi'î'nin eserlerini götürerek Şâfi'î'nin düşüncesinin Hırâsân'a intikal etmesini de sağlamışlardır. Şâfi'î'nin fıkıh düşüncesinin Hırâsân'a taşınmasının Hırâsânlı ehl-i hadîs'in çabaları ile gerçekleştiğini söylemek gerekir. Bu durum, Hırâsân'da gelişen Şâfi'îliğin ehl-i hadîs ile özdeş olarak kabul edilmesine olanak sağlamıştır. Hırâsân'da gelişen Şâfi'îliğin kimliğini analiz etmek için ehl-i hadîs ve Şâfi'îlik özdeşliğine ayrıntılı bir şekilde değinmek gerekmektedir.

Hırâsân bölgesine Şâfi'îliği aktaran ilk kişilerden olan Aḥmed b. Seyyâr, 'Abdân el-Mervezî, İbn Huzeyme en-Nîsâbûrî ve öğrencilerinin muhaddis olmaları dikkat çekicidir. Bu muhaddisler dışında Hırâsânlı birçok muhaddis Şâfi'îliğin Hırâsân'da yayılmasına katkı sağlamışlardır. Bu isimlerden biri Ebû 'Abdillâh el-Mervezî'dir. Bağdâd'ta doğmasına rağmen Nîsâbûr başta olmak üzere Hırâsân çevresinde uzun yıllar kalan Ebû 'Abdillâh el-Mervezî de Mısır'da Şâfi'î'nin öğrencilerinden ders alan ve onun eserlerini yazan kimsedir.<sup>1434</sup> Onun Nîsâbûr ve Hırâsân'ın diğer bölgesindeki hadîs faaliyetlerinin, Şâfi'î mezhebinin burada yerleşmesine katkı sunduğu muhakkaktır. Buveytî'den fıkıh eğitimi alan Herât'ın hadîs ve fıkıh 'âlimi Ebû Sa'îd ed-Dârimî (v. 280/894) Hırâsân'da Şâfi'îliğin gelişimine katkı sunan muhaddislerdendir. 'Abbâdî, Herât'ın 'âlimi ve şeyhi olarak tanıttığı Dârimî'nin Hınefî mezhebinden Şâfi'î mezhebine geçtiğini söylemektedir.<sup>1435</sup> Hırâsân'da Şâfi'îliğin geçirdiği evreyi gösteren bulgulardan bir tanesi de Nesâ'nin kimliğinde yatmaktadır. İsnvî, Şâfi'î mezhebine mensup olarak tanıttığı Nesâ'nin Hırâsân'ın şehirlerinden olan Nesâ'da doğduğunu ve Mısır'da Şâfi'î'nin öğrencilerinden Yûnus b.

<sup>1434</sup> Tez metni, s. 24-25.

<sup>1435</sup> 'Abbâdî, s. 45.



‘Abdila‘lâ’dan ders aldığını belirtmektedir.<sup>1436</sup> Nesefli Şâfi‘îlerden Ebu’l-Hasen en-Neseî (v. 339/950), hadîsi bilen, onun şahîh ve zayıfını bilen ve o beldelede Şâfi‘îlerin imâmı olarak ön plana çıkan kişilerdendir.<sup>1437</sup>

Horâsân bölgesine Şâfi‘îliğin yerleşmesinde katkıda bulunan muhaddişlerden biri de Ebû ‘Avâne el-İsferâyînî en-Nisâbûrî’dir.<sup>1438</sup> Kaynaklarda büyük hâfız ve Muslim’in şahîhinden tahriç ettiği *el-Musnedu’Şahîh* adlı eserin sahibi olarak tanıtılmaktadır.<sup>1439</sup> Muhtemelen hadîs rivayeti için Mısır’a geldiğinde burada Şâfi‘î’nin öğrencileri ile karşılaşmış ve Muzenî ile er-Rabî‘ b. Suleymân el-Murâdî’den ders almıştır.<sup>1440</sup> Horâsân Şâfi‘îliğinin ilk temsilcilerinden olan Ebû Bekr el-İsmâ‘îlî kendisinden hadîs rivayetinde bulunmuştur.<sup>1441</sup> Nevevî, Muzenî’nin *Muhtaşar*’ının Ebû ‘Avâne’den rivayet edilen nüshasını gördüğüne dair bilgi vermektedir.<sup>1442</sup> el-Hâkim, onun Şâfi‘î’nin kitaplarını er-Rabî‘ b. Suleymân el-Murâdî ve Muzenî’den aldığını ifade etmektedir.<sup>1443</sup> Kaynaklar el-Hâkim’den yaptıkları alıntıya dayanarak İsferâyîn’e Şâfi‘î mezhebini ilk getiren kişinin Ebû ‘Avâne el-İsferâyînî olduğunu belirtmektedirler.<sup>1444</sup> el-Hâkim’in, İsferâyîn’e Şâfi‘î mezhebini ilk getiren kişinin Ebû ‘Avâne el-İsferâyînî olduğunu belirtmesi muhtemelen Ebû ‘Avâne el-İsferâyînî’nin Şâfi‘î’ye ve onun öğrencilerine ait fıkıh çalışmalarını buraya taşıyan ilk kişi olması sebebiyledir, çünkü -el-Hâkim, Ebû ‘Avâne el-İsferâyînî’nin Şâfi‘î’nin eserlerini Muzenî ve er-Rabî‘ b. Suleymân el-Murâdî’den aldığını ifade etmektedir. Bu bilgiler Ebû ‘Avâne el-İsferâyînî’nin Şâfi‘î’nin eserlerini İsferâyîn’e taşıyan ilk kişi olma ihtimalini güçlendirmektedir. Ancak İsferâyîn

<sup>1436</sup> ‘Abbâdî de *tabakât*ında ona yer vermekte ve *Kitâbu’s-Sunen* adında eserini telif ettiğini ve fıkıh-hadîste imam olduğunu söylemektedir. ‘Abbâdî, s.51.

<sup>1437</sup> Ebu’l-Hasen Muhammed b. Tâlib b. ‘Alî en-Neseî (v. 339/950), bkz. İsnvî, *Tabakât*, II/269.

<sup>1438</sup> İbnu’l-Mulâkkm, s. 41; Subkî, *Tabakât*, III/487-488.

<sup>1439</sup> İbnu’l-Mulâkkm, s. 41; Subkî, *Tabakât*, III/487-488.

<sup>1440</sup> Subkî, *Tabakât*, III/487.

<sup>1441</sup> Subkî, *Tabakât*, III/487.

<sup>1442</sup> Nevevî, *Tabakât*, s. 370.

<sup>1443</sup> Hâkim’in bu ifadesi için bkz. Suyûfî, *Tabakâtu’l-Huffâz*, Mektebetu’s-æekâfeti’d-Diniyye, Kâhira 2009/1430, s. 347

<sup>1444</sup> Suyûfî, *Tabakâtu’l-Huffâz*, s. 347; Subkî, *Tabakât*, III/478; İbnu’l-Mulâkkm, s. 41.

bölgesinin Şâfi'îlik ile olan ilişkisi Ebû 'Avâne el-İsferâyînî'den önceki bir dönemde başlamaktadır. Ebû Ya'kûb İshâk b. Mûsâ b. 'Imrân el-İsferâyînî (v. 284/897) Hürâsân bölgesinde Şâfi'îlik ile ilişkili ilk bilgin ve muhaddislerdendir.<sup>1445</sup> Muhtemelen o da hadîs rivayetinde bulunmak için gittiği Mısır'da Şâfi'î'nin öğrencileri ile karşılaşmıştır. Subkî, onu Muzenî ve er-Rabî' el-Murâdî'nin seçkin öğrencisi (sahib) olarak tanıtmakta ve Muzenî'den fıkıh eğitimi aldığını *el-Mebsûṭ'u* er-Rabî' el-Murâdî ile beraber okuduğunu belirtmektedir.<sup>1446</sup>

Hürâsân bölgesinin Şâfi'îlik ile irtibatını sağlayan muhaddislerden bir diğeri ise el-Hâfız Ebû Nu'aym el-İstarâbâzî'dir. Muhtemelen hadîs rivayetinde bulunmak için gittiği Mısır'da<sup>1447</sup> Şâfi'î'nin öğrencileri ile karşılaşmıştır.<sup>1448</sup> Nitekim Şîrâzî, Ebû Nu'aym el-İstarâbâzî'yi, er-Rabî' b. Suleymân el-Murâdî'nin seçkin öğrencisi (şâhib) olarak tanıtmaktadır.<sup>1449</sup> Subkî ise, Ebû Nu'aym el-İstarâbâzî'nin hadîs rivayetinde bulunduğu kişiler arasında er-Rabî' el-Murâdî'nin adını da zikretmektedir.<sup>1450</sup> Şîrâzî'nin aktardığına göre, Ebû Nu'aym el-İstarâbâzî, İbn Mes'ûd'tan rivayet ettiği "*Kureyş'e sövmeyin, çünkü onun 'âlimi yer yüzünü ilimle dolduracaktır*" hadîsinin ancak Şâfi'î için geçerli olduğu yorumunu yapmaktadır.<sup>1451</sup> İstarâbâzî'nin bu yorumu Hürâsânlı muhaddislerin Şâfi'îye olan ilgisini göstermesi bakımından önemlidir.

<sup>1445</sup> Hâkim, onu Şâfi'î imamlarından saymaktadır. Ebû 'Avâne el-İsferâyînî ondan rivayette bulunmuş ve hicrî 284 yılında vefat etmiştir. Bkz. Subkî, *Ṭabaḳât*, II/258.

<sup>1446</sup> Subkî, *Ṭabaḳât*, II/258.

<sup>1447</sup> İstarâbâzî, hicrî 242 yılında doğmuş ve hadîs rivayeti için 'Irâk, Şâm, el-Cezîre, Hürâsân, Hicâz ve Mısır bölgelerine seyahatlerde bulunmuştur. Subkî, *Ṭabaḳât*, III/335-336.

<sup>1448</sup> Subkî, *Ṭabaḳât*, III/336.

<sup>1449</sup> Şîrâzî, *Ṭabaḳât*, s. 104.

<sup>1450</sup> Subkî, *Ṭabaḳât*, III/336.

<sup>1451</sup> Şîrâzî, *Ṭabaḳât*, s. 104-105.

Erken dönemde Hırâsân bölgesine Şâfi'î fıkḥının aktarılması konusunda önemli rol üstlenen muhaddişlerden biri de Ebu'l-'Abbâs el-Eşam'dır.<sup>1452</sup> Meşhur muhaddiş İshâk b. Raheveyh'in aşhâbından olan el-Hâfız Ebu'l-Faḍl el-Varrâk'ın oğludur.<sup>1453</sup> Hicrî 247 yılında<sup>1454</sup> doğan el-Eşam ḥadîs rivayetinde<sup>1455</sup> bulunmak için Aşbâhân, Mısır, Mekke ve Şâm gibi birçok ilim merkezini gezmiştir.<sup>1456</sup> Muhtemelen ḥadîs rivayetinde bulunmak için Mısır'a gittiği zaman burada Şâfi'î'nin öğrencileri ile karşılaşmıştır. Nitekim onun ḥadîs dinlediği kişiler arasında er-Rabî' b. Suleymân el-Murâdî ve İbn 'Abdilhakem'in adları zikredilmektedir.<sup>1457</sup> O, Şâfi'î'nin öğrencilerinden sadece ḥadîs rivayetiyle yetinmemiş; Mısır'da Şâfi'î'nin eserlerini de er-Rabî' el-Murâdî'den dinlemiştir.<sup>1458</sup> Nitekim Zehebî el-Eşam'ın Şâfi'î'ye ait *el-Umm* eserini er-Rabî' el-Murâdî'den dinlediğini belirtmektedir.<sup>1459</sup> Tarihi kaynaklar Eşam'ı, Şâfi'î'nin *Musned*'inin ravisi olarak tanıtmaktadır.<sup>1460</sup> el-Eşam'ın öğrencileri onun rivayetlerine dayanarak Şâfi'î'nin *Musned*'ini cem etmişlerdir.<sup>1461</sup> Bu nakillerden el-Eşam'ın Mısır'da bulunduğu zamanda Şâfi'î'nin öğrencilerinden onun fıkḥ külliyyatı olan, önceleri *el-Mebsût* olarak bilinen ancak daha sonra *el-Umm* olarak meşhur olan eserlerini okuduğu ve Şâfi'î fıkḥına hakim olduğu anlaşılmaktadır. İbnu's-şalâḥ da el-Eşam'ı Şâfi'î'nin eserlerinin ravisi olarak takdim etmektedir. Buna göre, Şâfi'î'nin *er-Risâle*'si başta olmak üzere *el-Mebsût/el-Ummehât* adlı eseri el-Eşam tarafından rivayet edilmiş ve bir çok

<sup>1452</sup> Adı, Ebu'l-'Abbâs Muḥammed b. Ya'kûb b. Yûsuf b. Ma'kil b. Sinân en-Nîsâbü'rî el-Esam'dır. Bkz: İbn Kâdî Şuhbe, I/133-134.

<sup>1453</sup> Zehebî, *Siyer*, XV/452-453.

<sup>1454</sup> Esam'ın doğum yılı için bkz. İbn Kâdî Şuhbe, I/133.

<sup>1455</sup> Esam hicrî 300 yılından vefat ettiği 346 yılına kadar ḥadîs rivayetlerinde bulunmuştur. Ebû Ya'lâ el-Ḥalîlî onun vefat yılının hicrî 340 yılından sonra olduğunu belirtirken, İbn Kâdî Şuhbe ise, hicri 346 yılını vermektedir. Bkz. Ebû Ya'lâ Ḥalîl b. 'Abdillâh b. Aḥmed b. İbrâhîm b. Ḥalîl el-Ḳazvînî el-Ḥalîlî (v.446/1054), *Kitâbu'l-İrşâd fi Ma'rifeti 'Ulemâi'l-Ḥadîâ*, thk. Muḥammed Sa'id 'Umer İdrîs, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 1989/1409, III/856; İbn Kâdî Şuhbe, I/134.

<sup>1456</sup> Ebû Ya'lâ el-Ḥalîlî, III/856.

<sup>1457</sup> İbn Keâîr, *Tabakât*, I/244-245.

<sup>1458</sup> İbn Kâdî Şuhbe ise, el-Esam'ın er-Rabî' el-Murâdî'den Şâfi'î'ye ait *el-Mebsût* ve diğer eserlerini işittiğini/rivayet ettiğini söylemektedir. Bkz İbn Kâdî Şuhbe, I/133.

<sup>1459</sup> Zehebî, *Siyer*, XV/454.

<sup>1460</sup> İbnu's-Şalâḥ, I/292; 329; İbn Kâdî Şuhbe, I/134

<sup>1461</sup> İbnu's-Şalâḥ, I/292; 329; İbn kâdî Şuhbe, I/134

alim bu eserleri sema yolu ile kendisinden almıştır.<sup>1462</sup> Tabakât eserlerinde el-Eşam ile ilgili yukarıda zikrettiğimiz bu bilgileri doğrulama imkanına sahibiz. Beyhaķî, Şâfi‘î’nin uşûl ve furû‘ alanında yazdığı eski ve yeni kitaplarını incelediği bilgisini vermektedir. Beyhaķî’nin Şâfi‘î’nin eserlerinden yaptığı alıntılara bakıldığı zaman bu alıntıların el-Eşam’a dayandığı görülmektedir. Beyhaķî’nin Şâfi‘î’den yaptığı nakiller farklı senetler içermesine rağmen genel olarak iki senet zinciri vardır. Bu senetlerin ilki Beyhaķî-Ebû ‘Abdillâh el-Hâfız- Ebu’l-‘Abbâs el-Eşam- er-Rabî‘ b. Suleymân el-Murâdî- Şâfi‘î şeklindeki senettir.<sup>1463</sup> İkinci senet ise Beyhaķî-Ebû Sa‘îd b. Ebî ‘Amr- Ebu’l-‘Abbâs el-Eşam- er-Rabî‘ b. Suleymân el-Murâdî- Şâfi‘î senedir.<sup>1464</sup> Beyhaķî’nin Şâfi‘î’nin eserlerinden yaptığı alıntıların dayandığı bu iki senedin el-Eşam’a dayanması, el-Eşam’ın Şâfi‘î’nin eserlerini kendinden sonraki kuşaklara aktarmasındaki rolünü göstermektedir. Beyhaķî’nin senesinde bulunan kendisi dışındaki iki isim de Horâsân’ın meşhur muhaddişlerindedir. Bu isimlerden ilki Beyhaķî’nin aktarımlarında genelde Ebû ‘Abdillâh veya Ebû ‘Abdillâh el-Hâfız<sup>1465</sup> adı ile zikrettiği Ebû ‘Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbûrî (v. 405/1014)’dir.<sup>1466</sup> İbnu’l-Beyyi<sup>1467</sup> olarak bilinen Ebû ‘Abdillâh Nîsâbûrî, genç yaşında Bağddât’a gitmiş ve buradaki hadîs şeyhlerinden hadîs rivayet etmiştir.<sup>1468</sup> İbnu’s-Şalâh, İbnu’l-Beyyi’in fıkıh hocaları arasında Ebû ‘Alî İbn Ebî Hurayra’nın de adını zikretmektedir. Ayrıca Şu‘lûkî ailesinden fıkıh eğitimi almıştır.<sup>1469</sup>

<sup>1462</sup> İbnu’s-Şalâh, I/293-294.

<sup>1463</sup> Beyhaķî, *el-Medhal ile’s-Suneni’l-Kubrâ*, thk. Muhammed Diyâurrahmân el-A‘zamî, Dâru’l-Hulefa li’l-Kitâbi’l-İslâmî, Kuveyt, (ty.), s. 104; 180; 184; *Ma‘rifetu’s-Sunen ve’l-Âââr*, thk. Abdulmu‘ti Emîn Kâl‘acî, Câmi‘atu’d-Dirâsati’l-İslâmiyye; Dâru Kuteybe; Dâru’l-Va‘y; Dâru’l-Vefâ, Karataşî, Beyrût, Haleb, Kâhira 1991/1411, I/109, 111.

<sup>1464</sup> Beyhaķî, *el-MedHal*, s. 109; 175; 181; *Ma‘rife*, 98-99; 119; 117; Beyhaķî bazen Ebû ‘Abdillâh el-Hâfız-Ebû Sa‘îd b. Ebî ‘Amr- Ebu’l-‘Abbâs el-Esam- er-Rabî‘-Şâfi‘î senedini de zikretmektedir. Bkz. Beyhaķî, *Ma‘rife*, I/117-118.

<sup>1465</sup> Beyhaķî, *Marifetu’s-Sunen ve’l-Aââr* adlı eserinde Şâfi‘î’nin uşûl görüşlerini aktardığı bir yerde “Şâfi‘î’nin uşûl eserlerinin kendisinden okunduğu Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. ‘Abdillâh b. Muhammed b. Hamdeveyh el-Hâfız (rahimehullâh) bize haber verdi” ifadesi ile senede başlamakta ve senedi Ebu’l-‘Abbâs Muhammed b. Ya‘kûb-er-Rabî‘ b. Suleymân-Şâfi‘î zinciri ile bitirmektedir. Senet için bkz. Beyhaķî, *Ma‘rife*, I/103.

<sup>1466</sup> Adı, Muhammed b. ‘Abdillâh b. Muhammed b. Hamdeveyh b. Nu‘aym b. el-Hakem ed-Ḍabbî’dir. el-Hatîb el-Bagdâdî, *Târîh*, III/509.

<sup>1467</sup> el-Hatîb el-Bagdâdî, İbnu’l-Beyyi’in hadîf ilimlerinde birçok eserinin olduğu bilgisini vermekte ve onun Nîsâbûr’da hicrî 405 yılında vefat ettiğini aktarmaktadır. Bkz. el-Hatîb el-Bagdâdî, *Târîh*, III/509.

<sup>1468</sup> el-Hatîb el-Bagdâdî, *Târîh*, III/509.

<sup>1469</sup> İbnu’s-Şalâh, I/199; M. Yaşar Kandemir, “el-Hâkim en-Nîsâbûrî”, *DİA*, İstanbul 1997, XV/189-190.

Ebu'l-‘Abbâs el-Eşam’ın da aralarında bulunduğu Hırâsân şeyhlerinden hadîs rivayetinde bulunmuştur.<sup>1470</sup> İbnu’s-Şalâh, İbnu’l-Bey’ e *Şahîhân, el-‘İlel, Ma ‘rifetu ‘Ulûmi’l-Hadîs* gibi çoğu hadîs ilimlerinde kaleme aldığı birçok eser nisbet etmektedir.<sup>1471</sup> İbnu’s-Şalâh’ın İbnu’l-Bey’ e nisbet ettiği eserler arasında Şâfi’î’nin faziletlerini konu edinen *Feğâilu’s-Şâfi’î*<sup>1472</sup> adlı eserinin bulunması, Hırâsânlı ehl-i hadîs çevresinin Şâfi’î’ye yaklaşımını göstermesi bakımından önemli bir bilgidir.

Beyhakî’nin Şâfi’î’nin eserlerinden aktarımda bulunduğu ikinci kişi Ebû Sa’îd Muhammed b. Mûsâ b. el-Fağl b. Şâzân es-Şayrafi (v. 421/1030)’dir. İbn Ebî ‘Amr en-Nîsâbûrî olarak da bilinmektedir.<sup>1473</sup> Beyhakî, ondan yaptığı nakillerde bazen Ebû Sa’îd b. Ebî ‘Amr ismini kullanırken bazen de Muhammed b. Mûsâ b. el-Fağl adını kullanmaktadır.<sup>1474</sup> Beyhakî *Ma ‘rifetu’s-Sunen* adlı eserinin girişinde Şâfi’î’nin eserlerinden yaptığı alıntılarının kaynağını es-Şayrafi- el-Eşam- er-Rabî‘ b. Suleymân el-Murâdî- Şâfi’î senedine dayandırmaktadır.<sup>1475</sup> Beyhakî, bu senette Şayrafi’nin adını zikrederken Şâfi’î’nin uşûl alanında yazdığı eserleri kendisine okuduğunu/arz ettiğini bildirmektedir.<sup>1476</sup> Beyhakî’nin Şâfi’î’nin uşûl alanında yazdığı eserleri Şayrafi’ye arz etmesi ve Şâfi’î’den alıntılıdığı uşûle dair nakillerin güvenilirliği için onu referans göstermesi, Hırâsân bölgesinde Şâfi’î’nin eserlerinin hadîs ehli arasında mütedavil olduğunu göstermektedir. Beyhakî, Şâfi’î’nin farklı uşûl eserlerinden görüşlerini aktardığı *Ma ‘rifetu’s-Sunen* adlı eserini Nîsâbûr’da insanlara okuyarak aktarmıştır.<sup>1477</sup> Nitekim bu eserin girişinde bulunan senet zincirinde Ebû Muhammed el-Beyhakî hicrî 453 yılında Beyhakî’ye bu eseri okumak

<sup>1470</sup> el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, III/509.

<sup>1471</sup> İbnu’s-Şalâh, , I/199.

<sup>1472</sup> İbnu’s-Şalâh, I/200.

<sup>1473</sup> Zehebî, *Siyer*, XVI/350.

<sup>1474</sup> Beyhakî ve el-Hatîb el-Bağdâdî gibi kimseler Şayrafi’den hadîâ rivayetinde bulunmuşlardır. Şayrafi, hicrî 421 yılında vefat etmiştir. Bkz. Zehebî, *Siyer*, XVI/350.

<sup>1475</sup> Beyhakî, *Ma ‘rife*, I/98; 119; 117.

<sup>1476</sup> Beyhakî, *Ma ‘rife*, I/98.

<sup>1477</sup> Subkî, *Tabakât*, IV/10.

suretiyle kendisinden nakilde bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>1478</sup> el-Eşam ve öğrencilerinin Şâfi'î'nin öğrencilerinden aldıkları Şâfi'î fikhını erken dönemde Horâsân bölgesine aktardıkları görülmektedir. el-Eşam'ı önemli kılan diğer bir husûs ise, Horâsân'da Şâfi'îliğin temsilcisi konumuna erişen ve Şâfi'î fikhını bir aile geleneği olarak sürdüren Şu'lûkî ve İsmâ'îlî ailesinden Ebu't-Tayyib Sehl es-Şu'lûkî ile Ebû Sa'd el-İsmâ'îlî'nin kendisinden hadîs rivayetinde bulunan kişiler arasında olmalarıdır.<sup>1479</sup>

Şu'lûkî ailesinin hadîs ilimlerindeki çalışmalarına dair bilgiler tarihî kaynaklarda bulunmaktadır. Nitekim İbnu's-Salâh, amca Su'lûkî'nin Nîsâbûr, Rey, 'Irâk'ta hadîs ilmiyle meşgul olduğunu aktarmaktadır.<sup>1480</sup> Subkî de onun muhaddîs kimliğini ön plana çıkarmakta ve hadîste 'âlî senetlere ulaştığını ve hadîs alanında eser yazan bir muhaddîs olduğunu söylemektedir.<sup>1481</sup> İbn Kâdî Şuhbe ise, Şâfi'î imamlarından olan amca Şu'lûkî'nin aynı zamanda hadîs hafızlarından olduğunu belirterek onun hadîs ilimlerindeki yerine vurgu yapmaktadır.<sup>1482</sup> İlk hadîs *simâ*'ını hicrî 305 yılında yapan Ebû Sehl es-Şu'lûkî amcası başta olmak üzere dönemin hadîs bilginlerinden Serrâc, İbn Huzeyme, Ebu'l-'Abbâs el-Mâsercisî gibi birçok muhaddîsten hadîs rivayetinde bulunmuştur.<sup>1483</sup>

İsmâ'îlî ailesinden Şâfi'îlerin ilk temsilcisi olan Ebû Bekr el-İsmâ'îlî'nin muhaddîs kimliği ile ön plana çıkması, Horâsân'daki Şâfi'îliğin niteliğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.<sup>1484</sup> O, Bağdâd, Kûfe, Başra, Ehvâz ve Mûsul'da dönemin hadîs bilginlerinden

<sup>1478</sup> Beyhakî, *Ma'rife*, I/98.

<sup>1479</sup> İbn Keâir, *Tabakât*, I/278.

<sup>1480</sup> İbnu's-Salâh, I/384.

<sup>1481</sup> Subkî, *Tabakât*, III/43.

<sup>1482</sup> İbn Kâdî Şuhbe, I/107.

<sup>1483</sup> Subkî, *Tabakât*, III/167.

<sup>1484</sup> İbn Keâir; fikh, hadîâ ve tasnif bakımından Şâfi'îlerin büyüklerinden olarak tanıttığı Ebû Bekr el-İsmâ'îlî'ye ait ciltler halinde telif ettiği, *Musnedu 'Umer b. el-Hattâb* adlı çalışması olduğunu söylemektedir. Bkz. İbn Keâir, *Tabakât*, I/273-274.

hadîs rivayetinde bulunmuştur.<sup>1485</sup> Şîrâzî, Ebû Bekr el-İsmâ'îlî'nin fıkıh ve hadîs alanlarını bir araya topladığını ve *es-Şahîh* adında bir eser telif ettiğini söylemektedir.<sup>1486</sup> Subkî ise, Ebû 'Abdillâh el-Hâkim'den nakille onun muhaddislerin ve fakîhlerin şeyhi olduğunu, *el-Mustahrec 'ale's-Şahîh*, *el-Mu'cem* ve yüz ciltlik büyük bir musnedinin olduğu bilgisini aktarmaktadır.<sup>1487</sup>

İbnu's-Şalâh, Şâfi'î fakîhlerini konu edindiği eserinde Horâsânî alimlerin biyografisini incelerken, Horâsân'da ehl-i hadîs adlandırmasının Şâfi'î mezhebi adlandırması ile aynı anlamda kullanıldığını defaatle söylemektedir. O, Horasan'da ehl-i hadîs ve Şâfi'î mezhebi adlandırmasının bir birinin yerine kullanılan iki özel isim olduğunu, bundan dolayı ehl-i hadîs mezhebinden olarak tanıttığı kimselerin bu vasfının Şâfi'î mezhebine mensup olmaları ile aynı anlama geldiğini söylemektedir. İbnu's-Şalâh bu değerlendirmesini eserinin muhtelif yerlerinde mükerrer bir şekilde aktarmaktadır.<sup>1488</sup> Aynı şekilde Subkî, *Tabakât*'ında Horâsân bölgesinde kullanılan *aşhâbu'l-hadîs* ıstılahı ile Şâfi'îliğin kastedildiğine vurgu yapmaktadır.<sup>1489</sup>

Horâsân bölgesi ehl-i hadîs kesiminin Şâfi'îliğe olan ilgileri Şâfi'î fıkıh uşûlünü birkaç yönden etkilemiştir. İlk olarak, Şâfi'î'nin fıkıh uşûlü eserleri Horâsân bölgesine aktarılacak Horâsân bölgesinin Şâfi'î fıkıh uşûlü ile tanışmasına olanak hazırlanmıştır. Bu eserlerin rivayet veya yazım yolu ile farklı nesillere aktarılması Horâsân bölgesinde Şâfi'î fıkıh uşûlünün devamlılık arz etmesini sağlamıştır. Bunun yanında, Horâsânî ehl-i hadîs çevreleri Şâfi'î'nin uşûlü perspektifinden eserler kaleme almışlardır. Daha önce değindiğimiz üzere, İbn Huzeyme'nin *Şahîh* çalışması ve Mervezî'nin *Sunen* çalışması Şâfi'î'nin uşûlü takip

<sup>1485</sup> İbn Keâîr, *Tabakât*, I/273.

<sup>1486</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 116.

<sup>1487</sup> Subkî, *Tabakât*, III/8.

<sup>1488</sup> İbnu's-Şalâh, I/225; 531; II/601. وَعَرَفَ أَهْلَ تِلْكَ الْبِلَادِ إِذَا أُطْلِقَ أَصْحَابُ الْحَدِيثِ لَا يَفْهَمُ مِنْهُ غَيْرَ الشَّافِعِيَّةِ.

<sup>1489</sup> Subkî, *Tabakât*, V/104-105; 183.

edilerek telif edilen eserlerdir.<sup>1490</sup> Bu iki ismin dışında tezimizin ilerleyen sayfalarında değineceğimiz üzere İbn Hıbbân ve Beyhakî'nin hadîs çalışmalarında Şâfi'î'nin uşûlünü takip ettikleri görülmektedir.<sup>1491</sup> Horâsân'da üretilen *er-Risâle* şerhlerinden ikisinin ehl-i hadîs çevrelerince kaleme alınması<sup>1492</sup>, Horâsânlı ehl-i hadîs kesimlerinin Şâfi'î'nin uşûlüne yaptıkları katkıyı göstermesi bakımından önemlidir.

## B. EŞ'ARİLİĞİN ETKİSİ

### 1. Eş'ariliğin Şâfi'î Mezhebindeki Yükselişi

Horâsân bölgesinin Şâfi'îlik ile tanışmasını sağlayan ehl-i hadîs kesimi burada ehl-i hadîs ve Şâfi'îliğin özdeş mezhepler olduğu algısının oluşmasını sağlamıştır. Ancak Eş'arî kelâmının Horâsân'a aktarılması ile beraber ehl-i hadîs ve Şâfi'îliğin bu paydadaki gelişim seyri etkilenmiştir. Nitekim Horâsânlı Eş'arî-Şâfi'îlerden İbn Fûrak ehl-i hadîsi biri nâkil ve rivayet ile ilgilenen grup, diğeri ise nazar (aklî tefekkür) ve kıyâs yöntemini ağırlıklı olarak kullanan grup olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.<sup>1493</sup> İbn Fûrak'ın bu sınıflaması Horâsân'da Şâfi'îlik ile özdeşleşen ehl-i hadîs şemsiyesi altına kelâmcıların da entegre olduğunu göstermektedir. Bu entegre, Horâsân başta olmak üzere Eş'ariliğin Şâfi'î mezhebindeki yükselişinden kaynaklanmaktadır. Bu durum, Beyhakî gibi hem Şâfi'î hem Eş'arî hem de ehl-i hadîs kesimine samimi (mutassıb) bir şekilde bağlı birçok ekolü mezc etmiş alim prototipinin oluşmasına olanak sağlamıştır. Şimdi Horâsân'da Eş'ariliğin Şâfi'îlik içindeki yükselişinin, mezhebin gelişim sürecine etkisini kısaca ele almak istiyoruz.

Eş'arî, hayatının büyük bölümünü Başra ve Bağdâd olmak üzere 'Irâk bölgesinde geçirmiştir. 'Irâk bölgesi Eş'arî'nin düşüncelerinin şekillendiği ve bu doğrultuda eserlerini

<sup>1490</sup> Tez metni, s. 55-57; 65-68.

<sup>1491</sup> Tez metni, s. 294-328.

<sup>1492</sup> Tez metni, s. 287-328.

<sup>1493</sup> İbn Fûrak, *Muşkilu'l-Hadiâ ve Beyânüh*, thk. Mûsâ Muḥammed 'Alî, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrût 1985/1405, s. 37.



yazdığı yerdir. Eş'arî burada kendi düşüncelerini öğrencilerine aktarma imkanı bulmuştur. Bundan dolayı, 'Irâk bölgesi Eş'arî'nin düşüncelerinin diğer İslâm bölgelerine aktarıldığı merkezî bir hüviyet kazanmıştır. İslâm dünyasının her yerinden 'Irâk bölgesine hadîs rivayetinde bulunmak, hacc farızasını eda etmek veya ilmî faaliyette bulunmak için gelenler burada Eş'arî'nin öğretisi ile karşılaşma fırsatı bulmuşlardır. 'Irâk'a gelenler Eş'arî'nin kendisinden ders almak, Mu'tezile ve diğer fırka mensupları ile yaptığı munazaralara katılmak, burada telif ettiği eserleri elde etme veya Eş'arî vefat ettikten sonra onun öğrencilerinden Eş'arî'nin düşüncelerini öğrenmek suretiyle Eş'arî kelâmını öğrenme imkanı bulmuşlardır. Horâsân bölgesinden de 'Irâk bölgesine gelen bilginler burada Eş'arî'nin düşüncelerine vakıf olmuşlardır. Eş'arî'nin yaşadığı dönemde 'Irâk bölgesinin Şâfi'îler için merkezî konumda olduğunu ve Horâsânlı birçok fakîhin 'Irâk bölgesine geldiğini aktarmıştık.<sup>1494</sup> Horâsân'dan 'Irâk'a gelen Şâfi'î bilginleri burada sadece Şâfi'î fıkhı ile değil aynı zamanda Eş'arî kelâmı ile karşılaştılar. Bu karşılaşma, Horâsânlı Şâfi'îlerin Eş'arî'nin ilim meclislerine katılıp onun derslerine iştirak etme, onun eserlerini okuyup onun düşüncelerini öğrenme veya Eş'arî'nin muhalifleri ile yaptığı münazaralara katılma şeklinde gerçekleşmiştir. Horâsân'dan 'Irâk bölgesine gelen Şâfi'îlerden Eş'arî'ye yetişemeyen kimseler ise, onun ashabına yetişme imkanı bulmuşlardır. Onlar Eş'arî'nin öğrencilerinden onun düşüncesini öğrenmişlerdir. Nitekim İbn 'Asâkir, Eş'arîlerin ilk tabakasının Eş'arî'den ders alanlardan veya ondan ders alanlara yetişenlerden oluştuğunu belirtmektedir. Bu listenin en önemli özelliği bu tabakada yer alanların çoğunun Horâsân kökenli olmasıdır. Bu listede yer alan Eş'arî'nin en başta gelen iki öğrencisi Ebû 'Abdillâh İbn Mucâhid el-Başrî (v. 370/980) ve Ebu'l-Hasen el-Bâhilî el-Başrî (v. IV./X. yüzyıl) dışında geriye kalanların büyük çoğunluğu Horâsân kökenlidir. Horasan kökenli olanların tümü Horâsân'da faaliyet göstermese de, İslâm dünyasının farklı yerlerinde faaliyetlerini sürdürmek suretiyle Eş'arî

---

<sup>1494</sup> Tez metni, s. 80-81.

kelâmının yaygınlaşmasına katkı sunmuşlardır. Bundan dolayı, Hırâsânlıların Eş‘arî kelâmının yayılmasına ciddi katkılar olmuştur. İbn Asâkir’in verdiği bu listede Bundâr eş-Şîrâzî (v. 383)<sup>1495</sup>, Ebû Muhammed et-Taberî el-‘Irâkî (v. 359/970)<sup>1496</sup>, Ebû Bekr el-Ķaffâl eş-Şâşî, Ebû Sehl es-Şu‘lûkî, Ebû Zeyd el-Mervezî, Ebû ‘Abdillâh el-Ķaffî eş-Şîrâzî (v. 371/981)<sup>1497</sup>, Ebû Bekr el-İsmâ‘îlî, Ebu’l-Ķâsım ‘Abdul‘azîz et-Taberî (v. 382/922)<sup>1498</sup>, Ebu’l-Ķâsım ‘Abdillâh et-Taberî<sup>1499</sup>, Ebû Ca‘fer es-Sulemî (v. 379/922)<sup>1500</sup>, Ebû Bekr el-Evdenî (v. 385/995)<sup>1501</sup>, Ebû Mansûr en-Nîsâbûrî (v. 382/922)<sup>1502</sup>, Ebû ‘Abdirrahmân el-Curcânî (v. 389/999)<sup>1503</sup>, Ebû Alî es-Serahsî (v. 379/989)<sup>1504</sup> gibi isimler ön plana çıkmaktadır. Subkî ise, Eş‘arî ile beraber olan ve onunla özdeşleşen (en has olan) öğrencilerinin dört kişiyi olduğunu söylemektedir. Subkî bu kişileri Ebu’l-Ķâsım el-Bâhilî, İbn Mucâhid, Eş‘arî’nin hâdimi Bundâr eş-Şîrâzî, Ebu’l-Ķâsım ‘Alî b. Muhammed et-Taberî olduğunu söylemektedir.<sup>1505</sup> Subkî’nin tasnif ettiği bu ayırımı iki kişi Hırâsân kökenlidir. el-Ķaffâl eş-Şâşî ise Hırâsân da olmasa bile Hırâsân’ın çevresinde bulunan Maveraünnehir’de ilmî faaliyetlerde bulunmuş ve

<sup>1495</sup> Ebu’l-Huseyn Bundâr b. el-Huseyn eş-Şîrâzî es-Şûfî (v. 353/383) , Eş‘arî’nin hâdimidir. Bkz. İbn ‘Asâkir, *Tebyîn*, s. 179-181.

<sup>1496</sup> Ebû Muhammed el-Ķâdî ‘Abdullâh b. ‘Alî b. ‘Abdillâh et-Taberî (v. 359/970) , Curcân kâdılığı yapmıştır. Fıkıh ilminde Şâfi‘î mezhebi, kelâm ilminde ise Eş‘arî mezhebini destekleyen munazâralar yapmıştır. Birçok defa Nîsâbur’a gitmiş ve hicrî 359 yılında Nîsâbur’dan BuĶâra’ya gittiğinde BuĶâra’da vefat etmiştir. Bkz. İbn ‘Asâkir, *Tebyîn*, s. 181-182.

<sup>1497</sup> Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ķâfî eş-Şîrâzî es-Şûfî (v.371/981) , Şâfi‘î mezhebine mensuptur. Bkz. İbn ‘Asâkir, *Tebyîn*, s. 190-191.

<sup>1498</sup> Ebu’l-Ķâsım ‘Abdul‘azîz b. Muhammed b. İshâk et-Taberî, Eş‘arî’nin en seçkin öğrencilerinden olup onun yanında yetişmiştir. Şâm bölgesine gitmiş ve orada görüşlerini yaymıştır. İbn ‘Asâkir, *Riyâdetu’l-Mubtedî ve Basîratu’l-Mustehdî* adında usûle dair bir eserinden bahsetmektedir. Bkz. İbn ‘Asâkir, *Tebyîn*, s. 195.

<sup>1499</sup> Ebu’l-Ķâsım ‘Alî b. Muhammed b. Mehdî et-Taberî, Başra’da Eş‘arî ile beraber olmuş, onun yanında yetişmiş ve ondan iktibaslarla bulunmuştur. İbn ‘Asâkir, onun ilmi derinliğini gösteren birçok eserinin yanında sıfatlar konusunda varit olan müşkil hâdîâlerin tevili konusunda meşhur bir eserinden bahsetmektedir. Bkz. İbn ‘Asâkir, *Tebyîn*, s. 198.

<sup>1500</sup> İbn ‘Asâkir, *Tebyîn*, s. 197.

<sup>1501</sup> Ebû Bekr Muhammed b. ‘Abdillâh b. Muhammed el-BuĶârî el-Evdenî (v. 385/995), kendi asrında Maveraünnehir’de tartışmasız olarak Şâfi‘îlerin imamı olarak kabul edilmektedir. Evdenî, hicrî 365 senesinde Nîsâbur’a gitmiştir. BuĶâra’da vefat etmiştir. Bkz. İbn ‘Asâkir, *Tebyîn*, s. 198.

<sup>1502</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. ‘Abdillâh b. Ķâfî en-Nîsâbûrî (h. 310-382), Fıkıh ilmini Hırâsân’da Ebu’l-Velîd en-Nîsâbûrî’den, ‘Irâk’ta İbn Ebî Hurayra’dan almış, kelâm ilmini Ebû Selh el-Ķalîbî’den almıştır. O, ‘Irâk, Ķicâz ve Yemen’de hâdîâ dinlemiştir. Bkz. İbn ‘Asâkir, *Tebyîn*, s. 199.

<sup>1503</sup> Ebû ‘Abdirrahmân b. İsmâ‘îl b. Ebî ‘Abdirrahmân el-Ķattân eş-Şurûfî el-Curcânî (v. 389/999), ‘‘Sünet mezhebine’’ mensup bir mutekellim olup olup şuru‘ ve tıb ilimlerini de bilmekteydi. Bkz: İbn ‘Asâkir, *Tebyîn*, s. 206.

<sup>1504</sup> Ebû ‘Alî el-Ķâfî Zâhir b. Ahmed b. Muhammed b. ‘İsâ es-Serahsî el-MuĶrî el-MuĶaddî (v. 379/989), kendi asrında Hırâsân şeyhiydi. İbn Asâkir Ebû ‘Alî es-Serahsî’nin Ebû İshâk el-Mervezî’den fıkıh dersi aldığını aktarmaktadır. Bkz. İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 206-207.

<sup>1505</sup> Subkî, *Tabakât*, III/36-369.

bu beldele Şâfi'îliğin yerleşmesi konusunda zikredilen en önemli isim olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn 'Asâkir Hırâsân ehlinden Bağdâd'ta Eş'arî ile beraber olan ve ondan istifade edenler arasında Ebû Sehl es-Şu'lûkî'nin de olduğunu söylemektedir.<sup>1506</sup> Ebû Sehl es-Şu'lukî Hırâsân bölgesine döndüğü zaman fıkıh dersi dışında kelâm dersleri de vermiştir.<sup>1507</sup> el-Ğaffâl eş-Şaşı'nın tefsirine dair kendisine sorulan bir soruya cevap olarak, onun eserinin bir yönden temiz (*kadase*) bir yönden de- [muhtemelen Mu'tezilî fikirler içerdiği için]- kirlili (*denese*) olduğuna ilişkin değerlendirmesine bakıldığı zaman onun öğrettiği kelâm ilminin Eş'arî kelâmı olduğunu söylemek gerekir. İbn 'Asâkir, Hırâsân ehlinden olup 'Irâk'ta Eş'arî ile beraber olup kendisinden ders alanlar arasında Ebû 'Alî es-Serahsî ve Ebû Zeyd el-Mervezî'nin de adını zikretmektedir.<sup>1508</sup> Bu bilgiler Hırâsânlıların Eş'arî kelâmına yakın ilgi duyduklarını göstermektedir.

İbn 'Asâkir, Eş'arîlerin ikinci tabaçasının Eş'arînin aşhâbının aşhâbı olanlardan ve uşûlde Eş'arî'nin yolunu takip edenlerden oluştuğunu söylemektedir. Onun ikinci tabakada zikrettiği isimlerin birçoğu da Hırâsân ve çevresindeki Şâfi'îlerden oluşmaktadır. Onun verdiği listede Ebû Sa'd el-İsmâ'îlî, Ebu't-Tayyib Sehl es-Su'lûkî, Ebû 'Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbûrî<sup>1509</sup>, Ebû Naşr el-İsmâ'îlî, İbn Fûrak, Ebû Sa'd en-Nîsâbûrî (v. 406-409/1015-1018 [?])<sup>1510</sup>, Ebû

<sup>1506</sup> İbn 'Asâkir'in aktardığı bazı nakillerde ise Ebû Sehl es-Şu'lûkî'nin kendi ifadeleri ile Eş'arî'nin Mu'tezile ile yaptığı münazâralara katıldığını ve Mu'tezile mensuplarının sayıca üstün olduklarını hatta hepsinin münazaraya geldiğini ancak Eş'arî'nin teker teker hepsini "hezimete" uğrattığını bu şekilde hepsinin münazâra meclisini terk ettiğini aktarmaktadır. İbn 'Asâkir'e göre Ebû Sehl es-Şu'lûkî, Eş'arî'nin yaşadığı dönemde 'Irâk'a gitmiş ve burada Eş'arî'den ders almıştır. Bkz. İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, s. 53; 94; 183.

<sup>1507</sup> İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, s. 185.

<sup>1508</sup> İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, s. 128.

<sup>1509</sup> Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh b. Hamdeveyh b. Nu'aym b. el-Hâkim (h. 321-405), kendi zamanında *ehl-i hadîâin* imamıydı. 'Irâk, Hırâsân ve Hicâz gibi beldelede hadîâ rivayetinde bulunmuştur. İbn Ebî Hurayra, Ebû Sehl es-Şu'lûkî, Ebu'l-Velîd en-Nîsâbûrî'den fıkıh öğrenmiştir. el-Hâkim en-Nîsâbûrî'nin *Şahîhân*, *el-İlel*, *Fevâidu'n-Nesh*, *Fedâilu's-Şâfi'î* gibi bir çok eseri vardır. Bkz. İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, s. 227-231.

<sup>1510</sup> Ebû Sa'd b. Ebî 'Usmân en-Nîsâbûrî el-Harkûşî ez-Zâhid (v.406-409 [?]), Nîsâbûr, 'Irâk ve Hicaz da hadîâ faaliyetlerinde bulunmuştur. Şâfi'î fıkımın Ebu'l-Hasen el-Mâsercisi'den almıştır. Bkz. İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, s. 233-236.

‘Umer el-Bistâmî (v. 408-409/1017-1018 [?])<sup>1511</sup>, Ebû Ma‘mer el-İsmâ‘îlî ve Ebû İshâk el-İsferâyînî bulunmaktadır. Bu isimlere dikkat edildiğinde üç husûs göze çarpmaktadır:

1. Şâfi‘îliğin Hôrâsân’a yerleşmesinde önemli katkılar sunan İsmâ‘îlî ve Şu‘lûkî ailesi, Eş‘arî kelâmı ile ilgilenmişlerdir. Bu durum Eş‘arîliğin Şâfi‘îler arasında yayılmasında ve meşruiyyet kazanmasında etkili olmuştur.

2. Bu listede Eş‘ari kelâmının önemli teorisyenlerinden olan İbn Fûrak ve Ebû İshâk el-İsferâyînî ile beraber ehl-i hadîsten Ebû ‘Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbûrî’nin bulunması Hôrâsân’daki Eş‘arîliğin ehl-i hadîs/Şâfi‘î çevrelerinde kabul gördüğünü göstermektedir.

3. Eş‘arî öğretisi İrâk merkezli olmasına rağmen, Hôrâsân Eş‘arîliğini temsil edenler arasında İbn Fûrak ve Ebû İshâk el-İsferâyînî’nin bulunması buradaki Eş‘arîliğin fikirsel olarak geliştiğini göstermektedir.

Subkî ise, Eş‘arî’den ilim alanlara dair uzun bir liste vermektedir.<sup>1512</sup> O, bu listenin sonunda zikrettiği kişilerin tamamının Eş‘arî ile beraber olup olmadıklarına dair kesin bir bilgi olmadığını ancak bu kişilerin Eş‘arî ile aynı asırda yaşadıklarını, onun mezhebini takip ettiklerini, kitaplarını okuduklarını ve bu kişilerin birçoğunun Eş‘arî ile beraber olup kendisinden şifâhen ilim aldığını belirtmektedir.<sup>1513</sup> Subkî’nin verdiği liste, İbn ‘Asâkir’in

<sup>1511</sup> Ebû ‘Umer el-Ķâđî MuĶammed b. el-Huseyn el-Bistâmî (v. 408-409/1017/1018 [?]) Aşbahân, ‘İrâk, Bağdâd, Başra ve Ehvâz’da Ķadîâ dinlemiştir. Şâfi‘î mezhebine mehsup olan el-Bistâmî, Ebû Hâmîd el-İsferâyînî yaşıyorken Bağdâd’a gitmiştir. Nîsâbûr Ķadılıđı yapmış ve Nîsâbûr’da vefat etmiştir. Bkz. İbn ‘Asâkir, *Tebyîn*, s. 236-238.

<sup>1512</sup> Subkî’nin verdiği liste karışık olmasına rağmen toplu olarak verdiği isimler şunlardır: Ebû Sehl es-Şu‘lûkî, Ebû İshâk el-İsferâyînî, Ebû Bekr el-Ķaffâl, Ebû Zeyd el-Mervezî, Ebû ‘Abdillâh b. el-Hâfîf eş-Şîrâzî, Zâhir es-SeraĶsî, Ebû Bekr el-İsmâ‘îlî, Ebû Bekr el-Evdenî, Ebû MuĶammed et-Taberî el-‘İrâkî, Ebû Ca‘fer es-Sulemî, Ebû ‘Abdillâh el-Aşbahânî, Ebû Manşûr b. Ķimşâd, Ebû MuĶammed el-Ķuraşî ez-Zuhrî, Ebu’l-Ķasen eş-Şurûfî el-Curcânî. Liste için bkz. Subkî, *Tabakât*, III/368.

<sup>1513</sup> Subkî, *Tabakât*, III/368.

birinci ve ikinci tabakada zikrettiği kimselerden oluşmaktadır. Subkî'nin de ikinci tabakada zikrettiği Eş'arîlerin büyük bölümü Horâsânlı Şâfi'îlerden oluşmaktadır.<sup>1514</sup>

Eş'arîliğin gerek birinci tabakasında bulunan gerekse de ikinci tabakasında Horâsânlı Şâfi'îlerin bulunması, Eş'arî kelâmının Horâsân bölgesine Şâfi'îler tarafından aktarıldığını göstermektedir. Horâsân lı Şâfi'îlerin Horâsân'da fıkhî dersleri dışında kelâm derslerini de vermeye başladıkları düşünüldüğünde bu durum, kelâmın Şâfi'îler arasında öğretilmeye başlandığını göstermektedir. Şâfi'îlerin ders olarak okuduğu/okuttuğu kelâm ilmi Irak'ta karşılaştıkları Eş'arî kelâmıdır.<sup>1515</sup>

Horâsân ve çevresinde Eş'arî kelâmının Şâfi'îler arasında yayılmasında Eş'arîliğin ikinci tabakasında bulunan üç ismin katkısı vardır. Birincisi Eş'arî'nin en önemli iki öğrencisi olan İbn Mucâhid ve Ebu'l-Hasen el-Bâhilî'nin yanında kelâm ilmini öğrenen Mâlikî-Eş'arî Bâkîllânî'dir.<sup>1516</sup> Bâkîllânî<sup>1517</sup>, Horâsân'da faaliyet göstermemesine rağmen, Horâsânlı Şâfi'îlerin kendisinden kelâm dersleri almasından ötürü, onun Horâsânlı Şâfi'îler arasında Eş'arîliğin yayılmasına dolaylı katkı sunmuştur. Bâkîllânî, Eş'arî kelâmına olan katkılarından

<sup>1514</sup> Subkî'nin verdiği listedeki bazı isimler şunlardır: Ebû Sa'd el-İsmâ'îlî ve kardeşi Ebû Naşr el-İsmâ'îlî, Ebu't-Ṭayyib Sehl es-Şu'lûkî, Ebu'l-Hasen el-Muqrî, el-Ḳâdî Ebû Bekr el-Bâkîllânî, el-Ustâz Ebû İshâk el-İsferâyînî, el-Ustâz Ebû Bekr b. Fûrak, el-Ustâz Ebû 'Alî ed-Deḳḳâk, el-Hâfız Ebû 'Abdillâh, eş-Şeyḥ Ebû Sa'd el-Herkûşî, el-Ḳâdî Ebû 'Umer el-Bişâmî, Ebu'l-Ḳâsım el-Becelî, Ebû Ma'mer b. Ebî Sa'd el-İsmâ'îlî, el-Hâfız Ebû Nu'aym el-Aşbahânî. Liste için bkz. Subkî, *Ṭabakât*, III/369-370.

<sup>1515</sup> Bu durum Horasan'da Şâfi'îlik ile özdeşleşen *ehl-i hadîâ* kesimi ile Irak'ta Hanbelîliğin temsil ettiği *ehl-i hadîş* kesimi arasında bariz bir farkın olduğunu da göstermektedir. Bundan dolayı, Horâsânlı Şâfi'îler arasında Eş'arî kelâmına karşı olan bu olumlu ilginin yanında olumsuz herhangi bir karşıtlığın olmaması da bir yönü ile incelenmeye değer bir konudur. Çünkü Eş'arî'nin kelâm öğretilmesine karşı özellikle Bağdâd'ta Hanbelîlerden oluşan *ehl-i hadîâ* kesiminin olumsuz ve yer yer de baskıya varan yaklaşımları, Horâsânlı Şâfi'îler ile özdeşleşen *ehl-i hadîâ* kesiminin Bağdâd'taki *ehl-i hadîâ* kesiminden ayırmayı zorunlu kılmaktadır. Horâsân'da Eş'arî kelâmı ile ilişkili olan veya ṭabakât eserlerinde Eş'arî olarak tanıtılan Horâsânlı *ehl-i hadîâ* kesiminin varlığı da bunun en önemli göstergesidir. Bundan dolayı, Horasan'da hem *hadîâ ehlinden* olup hem de Eş'arî kelâmının temsilcisi olan bir kitlenin oluştuğunu söylemek mümkündür. Bu kitle Beyhaḳî'de olduğu gibi *ehl-i hadîâ* kesiminden olup aynı zamanda Eş'arî'nin düşüncesini samimi derecede savunan kişilerin varlığını anlaşılır kılmaktadır. Dolayısıyla Horâsân'da *ehl-i hadîâ* şemsiyesinin Şâfi'îlik ve Eş'arîlik ile bütünleşen bir kimlik kazandığını söylemek gerekir.

<sup>1516</sup> Subkî, Bâkîllânî'nin el-Bâhilî'den de ders almasına rağmen daha çok İbn Mucâhid ile özdeşleştiğini söylemektedir. Subkî, İbn Fûrak ve Ebû İshâk el-İsferâyî'nin ise el-Bâhilî ile özdeşleştiğini söylemektedir. Bkz. Subkî, *Ṭabakât*, III/368.

<sup>1517</sup> el-Ḳâdî Ebû Bekr Muhammed b. et-Ṭayyib b. Muhammed b. el-Bâkîllânî el-Başrî, Başralı olup Bağdâd'ta kalmış Râfiziler, Mu'tezile, Cehmiyye ve Hâriciler başta olmak üzere birçok "bidat" fırkaya karşı reddiye içerikli eserler kaleme almıştır. Bkz. İbn 'Asâkîr, *Tebyîn*, s. 217-225.

dolayı Ebû Bekr el-Eş'arî<sup>1518</sup> olarak anılmaktaydı.<sup>1519</sup> Hürâsân Şâfi'îlerinden İbnu'l-Lebbân<sup>1520</sup>, Bâkıllânî'den fıkıh uşûlü ve kelâm dersleri almıştır. Yine Hürâsân Şâfi'îlerinden Ebû Hatim el-Kazvîni (v. V./XI. yüzyıl)<sup>1521</sup> onun öğrencilerinden olup kendisinden fıkıh uşûlü ve kelâm ilmini almıştır.<sup>1522</sup> Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî (v. 465/1075) de her ne kadar kendisine öğrencilik yapmasa da onun eserlerini okuyarak onun bilgisinden istifade etmiştir.<sup>1523</sup> Bütün bu veriler dikkate alındığında, Hürâsân Şâfi'îleri gerek onun eserlerini okumak gerekse de ondan ders almak suretiyle Eş'arî kelâmını öğrenmişlerdir.

Hürâsân'da Eş'arî kelâmının yayılması konusunda en büyük katkı İbn Fûrak<sup>1524</sup> ve Ebû İshâk el-İsferâyînî<sup>1525</sup>'ye aittir. Şîrâzî, Ebû İshâk el-İsferâyînî'yi fakîh, mutekellim ve uşûlcü olarak tanıtmaktadır.<sup>1526</sup> Nîsâbûr'da Ebû Bekr el-İsmâ'îli ve onun akranlarından, Bağdâd'ta Ebû Bekr Muhammed b. 'Abdillâh eş-Şâfi'î'den hadîş rivayetinde bulunmuştur.<sup>1527</sup> Bağdâd'ta bir müddet kaldıktan sonra memleketi olan İsferâyîn'e, oradan da Nîsâbûr'a gitmiştir. Tarihî kaynakların aktardığına göre, burada kendisi için daha önce benzeri olmayan bir medrese inşa edilmiştir.<sup>1528</sup> Ebû İshâk el-İsferâyînî bu medresede fıkıh uşûlü, kelâm dersleri vermenin yanında hadîş imlasında bulunmuştur. Şîrâzî, Nîsâbûr şeyhlerinin genelinin

<sup>1518</sup> İbn 'Asâkîr, *Tebyîn*, s.220.

<sup>1519</sup> İbn Asâkîr, dördüncü yüzyılın müceddidi noktasında ileri sürülen tezler konusunda en isabetli görüşün Bâkıllânî'nin dördüncü yüz yılın müceddidi olduğu görüşünü ileri sürmektedir. İbn 'Asâkîr, *Tebyîn*, s.53-54.

<sup>1520</sup> el-Kâdî Ebû Muhammed 'Abdillâh b. Muhammed b. 'Abdirrahmân b. Ahmed b. 'Abdillâh b. Muhammed b. en-Nu'mân b. 'Abdisselâm el-Aşbahânî, İbnu'l-Lebbân olarak bilinir. Ebû Hâmid el-İsferâyînî'den furû'u'l-fıkıh ilmini tahsil etmiş, Ebû Bekr el-Bâkıllânî'den kelâm ve fıkıh uşûlü ilmini tahsil etmiştir. Aşbahân'da vefat etmiştir. Bkz. İbn Keâîr, *Tabakât*, I/358; İbn 'Asâkîr, *Tebyîn*, s. 261.

<sup>1521</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. el-Hasen et-Taberî, el-Kazvîni olarak bilinmektedir. Âmul şeyhlerinden fıkıh eğitimi almış ve Bağdâd'ta Şâfi'î fıkıhını Ebû Hâmid el-İsferâyînî'den almıştır. Ebû Bekr el-Eş'arî (Bâkıllânî)'den fıkıh usûlü eğitimi almıştır. el-Kâdî Ebu't-Tayyib et-Taberî kendisinden çokça istifade etmiştir. Bkz. İbn 'Asâkîr, *Tebyîn*, s. 260; İbn Kesîr, *Tabakât*, I/347.

<sup>1522</sup> Şîrâzî, hocası olarak takdim ettiği Ebû Hâtim el-Kazvîni'nin, Bâkıllânî'den fıkıh usûlü dersleri aldığını belirtmektedir. Bkz. Şîrâzî, *Tabakât*, s.130.

<sup>1523</sup> İbn 'Asâkîr, *Tebyîn*, s. 273.

<sup>1524</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrak el-Aşbahânî, bkz. İbn 'Asâkîr, *Tebyîn*, s.231-232.

<sup>1525</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm b. Mehrân el-İsferâyînî (v. 417-418[?]), bkz. Şîrâzî, *Tabakât*, s. 126-127; İbn 'Asâkîr, *Tebyîn*, s. 243-244.

<sup>1526</sup> Şîrâzî hocası Ebu't-Tayyib et-Taberî'nin, Ebû İshâk el-İsferâyînî'den İsferâyîn'de fıkıh uşûlü ve kelâm dersleri aldığını belirtmektedir. Bkz. Şîrâzî, *Tabakât*, s. 126-127.

<sup>1527</sup> İbnu's-Salâh, I/312.

<sup>1528</sup> İbnu's-Salâh, I/312.

kendisinden uşûl ve kelâm dersleri aldığını belirtmektedir.<sup>1529</sup> Şîrâzî'nin aktardığı bu bilgi Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Hôrâsân'da hem Eş'arî kelâmının hem de Şâfi'î fıkıh uşûlünün gelişmesine yaptığı katkıyı göstermesi açısından önemlidir. Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Eş'arî kelâmının Hôrâsân'da gelişmesine yaptığı diğer bir katkı, kendisinden sonra gelen Hôrâsânlı Eş'arîlerin yetişmesindeki çabasıdır. Ebû İshâk el-İsferâyînî 'Irâk bölgesinde öğrendiği Eş'arî kelâmını Hôrâsân'da öğretmek suretiyle Hôrâsân bölgesinin 'Irâk bölgesine ihtiyaç duymadan kendi birikimi ile kendine özgü kelâmcılar yetiştirmesini sağlamıştır. Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin yetiştirdiği öğrenciler arasında Eş'arî kelâmının önemli bilginlerinin yer alması bunu destekler niteliktedir. el-Kâdî Ebu't-Tayyib et-Taberî, Ebu'l-Kâsım el-İsferâyînî (v. 452/1060)<sup>1530</sup>, Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî<sup>1531</sup>, Ebû Muhammed el-Cuveynî, Ebû Mansûr en-Nîsâbûrî el-Bağdâdî<sup>1532</sup>, Ebû Bekr en-Nîsâbûrî el-Beyhâkî<sup>1533</sup>, Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî (v. 471/1078)<sup>1534</sup> gibi isimler Ebû İshâk el-İsferâyînî'den ders alan kişilerdir. İbn Hallikân'ın Faḥruddîn er-Râzî'nin *Taḥşîlu'l-Hakḳ* adlı eserinden yaptığı alıntıya göre Faḥruddîn er-Râzî

<sup>1529</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 126-127.

<sup>1530</sup> el-Ustâz Ebu'l-Kâsım 'Abdulcebbar b. 'Alî b. Muhammed el-İsferâyînî (v. 452/1060), el-İskâf olarak bilinir. Eş'arîlerin önde gelen mütekellim ve fakihlerindedir. İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî, uşûlü ondan okumuş ve onun yöntemi ile yetişmiştir. Bkz. İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, s. 265.

<sup>1531</sup> Ebu'l-Kâsım 'Abdulkerim b. Hevâzin b. 'Abdilmelik b. Talha b. Muhammed el-Kuşeyrî; fakih, mütekellim, uşûlî, mufessir kimliği ile bilinmektedir. Ebu'l-Kâsım el-Yemenî'den Arapça ve Edebiyat okuduktan sonra el-Ustâz eş-Şehîd Ebû 'Alî el-Hasen b. 'Alî ed-Deḳḳâk'ın meclisine katılmıştır. el-Ustâz ed-Deḳḳâ, ona ilim öğrenmesini işaret etmiştir. Bunun üzerine Kuşeyrî, Ebû Bekr Muhammed b. Bekr et-Tûsî'den fıkıh dersleri almış ve ondan bir *ta'likte* bulunmuştur. Hocasının işareti üzerine İbn Fûrak'ın yanına gitmiş ve onun en gözde öğrencilerinden olmuştur. Kuşeyrî, İbn Fûrak'ın yanında fıkıh usûlü dersleri okumuştur. İbn Fûrak vefat ettikten sonra Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin yanına gitmiş ve onun bütün derslerine katılmıştır. Hocası Ebû İshâk el-İsferâyînî, Kuşeyrî'ye kendi derslerine katılmasına ihtiyacı olmadığını eserlerini mütalaa etmek suretiyle kendi yöntemini öğreneceğini söylemiştir. O da hocasının eserlerini okuyarak İbn Fûrak ve Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin yöntemini birleştirmiştir. Kuşeyrî, daha sonra Bâkîllânî'nin eserlerini incelemiştir. Kuşeyrî, el-Ustâz ed-Deḳḳâk'ın kızı ile evlenmiştir. Beyhâkî ve Ebû Muhammed el-Cuveynî ile beraber hac yolcuğu yapmıştır. O, hicrî 437-465 yılları arasında kurduğu mecliste hadîâ imlâsında bulunmuştur. Kuşeyrî hicrî 445-455 yılları arasında çıkan fitneden dolayı Nîsâbûr'u terk etmiş, fitne bittikten sonra hicrî 455-465 yılları arasında Hôrâsân'a geri dönmüştür. Bkz. İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, s. 271-276.

<sup>1532</sup> el-Ustâz Ebû Mansûr 'Abdulḳâhir b. Tâhir b. Muhammed en-Nîsâbûrî el-Bağdâdî, Ebû İshâk el-İsfefâyînî'den ders almış ve onun vefatında sonra imlâ için yerine geçmiştir. İmâm Nâşir el-Mervezî, Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî ve başkaları ondan ders almıştır. Bkz. 'Abbâdî, s. 104; İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, s. 253-255.

<sup>1533</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. 'Alî b. 'Abdillâh b. Mûsâ el-Beyhâkî; hâfiz, fakih ve uşûlî kimliği ile bilinmektedir. Fıkıh, uşûl ve hadîâ alanlarında yetkin bir kimse olmuştur. 'Irâk, Cibâl ve Hicâz'a seyahatlerde bulunmuştur. Nîsâbûr ehli hicrî 441 yılında Beyhâkî'den *Kitâbu'l-Ma'rife* adlı eserini dinlemek için Nîsâbûr'a davet etmesi üzerine Nîsâbûr'a geri dönmüştür. Bu meclise birçok imâm ve fakih katılmıştır. Bkz. İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, s. 265-266.

<sup>1534</sup> Ebu'l-Muzaffer Şâhfûr b. Tâhir b. Muhammed el-İsferâyînî (v. 471/1078), fakih, uşûlcü ve mufessir kimliği ile bilinmektedir. Bkz. İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, s. 276.

uşûl ilmindeki silsilesini (Eş‘arî- Ebu‘l-Hasen el-Bâhilî- el-Ustâz Ebû İshâk el-İsferâyînî- İmâmu‘l-Harameyn el-Cuveynî- Ebu‘l-Kâsım Suleymân b. Naşr el-Enşârî- Diyâuddîn ‘Umer [Fahruddîn er-Râzî’nin babası]- Fahruddîn er-Râzî) Ebû İshâk el-İsferâyînî kanalı ile Eş‘arî’ye dayandırmaktadır.<sup>1535</sup> Bu bilgi Hırâsân bölgesindeki Eş‘arîliğin akıllarında Ebû İshâk el-İsferâyînî’nin önemli rol oynadığını göstermektedir.

Ebû İshâk el-İsferâyînî kelâm<sup>1536</sup>, fıkıh<sup>1537</sup> ve fıkıh uşûlü<sup>1538</sup> alanında birçok eser yazmıştır.

İbn Fûrak, edebiyat, navih, kelâm ve uşûl alanlarında bilgin bir kimsedir. ‘Irâk’ta Eş‘arî kelâmını öğrenene kadar kalmıştır. İbn Fûrak, ‘Irâk’ta Ebû İshâk el-İsferâyînî, Bâkıllânî ile beraber Ebu‘l-Hasen el-Bâhilî’nin derslerine katılmıştır. İbn Fûrak daha sonra Rey şehrine gitmiş ancak burada yaptığı münazaralardan dolayı fitneye maruz kalmış ve zincirlenerek Şîrâz’a gönderilmiştir.<sup>1539</sup> İbn Fûrak daha sonra Nîsâbü’r’a gitmiştir.<sup>1540</sup> Burada kendisine bir medrese inşa edilmiştir. İbn Fûrak, Aşbahân’a munazara için davet edilmiş ancak Aşbahân’dan dönerken yolda zehirlenerek öldürülmüştür.<sup>1541</sup> Ebû Bekr el-Beyhâkî<sup>1542</sup>,

<sup>1535</sup> Fahruddîn er-Râzî’nin ilim silsilesinde İmâmu‘l-Harameyn el-Cuveynî’nin, el-Ustâz Ebû İshâk el-İsferâyînî’den direk olarak ders aldığı anlaşılmaktadır. Ancak yaptığımız araştırmalar kadarı ile İmâmu‘l-Harameyn el-Cuveynî’nin, el-Ustâz Ebû İshâk el-İsferâyînî’den ders aldığına dair bir bilgiye ulaşamadık. İmâmu‘l-Harameyn el-Cuveynî’nin ilim silsilesi, babası Ebû Muhammed el-Cuveynî ve Ebu‘l-Kâsım el-İskâf kanalı ile el-Ustâz Ebû İshâk el-İsferâyînî’ye ulaşmaktadır. Fahruddîn er-Râzî’nin ilim silsilesi için bkz: İbn Hallikân, IV/252.

<sup>1536</sup> Ebû İshâk el-İsferâyînî’nin, *el-‘Akıde* adlı kelâm eserini Richard M. Frank tahkik etmiştir. Kâtib Çelebî’nin *‘Akıdetu‘l-Ustâz Ebî İshâk* adı ile zikrettiği eser bu eser olmalıdır. Ayrıca, Kâtib Çelebî ona *Câmi‘u‘l-Celî ve‘l-Ḥafî fi Uşûliddîn ver‘r-Red ale‘l-Mulhidîn* adlı bir eser nispet etmektedir. Öğrencisi Ebu‘l-Muzaffer el-İsferâyînî ise ona ait *el-Muhtaşar fi‘r-Redd ‘alâ Ehlil İ‘tizâl ve‘l-Kader, el-Vaşf ve‘s-Sıfât, Tahkîku‘d-De‘âvî, Şerhu‘l-İ‘tikâd* adlı eserleri nisbet etmektedir. Bkz. Ebû İshâk el-İsferâyînî, *‘Akıde li‘l-Ustâz İbn İshâk el-İsferâyînî Classical İslâmic Teology: The As‘ârites*, thk. Richard M. Frank, *The Development and History of Kelâm*, edit: Dimitri Gutas, III/133-142; Ebu‘l-Muzaffer Şâhfûr b. Tâhir b. Muhammed et-Ṭûsî eş-Şâfi‘î el-İsferâyînî (v. 471/1078), *et-Tabşira fi‘d-Dîn ve Temyizu‘l-Fırkati‘n-Nâciye ‘ani‘l-Fıraki‘l-Hâlikîn*, thk. Mecîd el-Ḥalîfe, Dâru İbn Hazm, Beyrût 2008/1429, s. 427; Kâtib Çelebî, I/539; II/1157; I/539.

<sup>1537</sup> Ebû İshâk el-İsferâyînî’nin İbnu‘l-Haddâd’ın *el-Furû‘* adlı eseri üzerine bir şerh çalışması da vardır. Bkz. Salih Sabri Yavuz, “İsferâyînî, Ebû İshâk”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII/515-516.

<sup>1538</sup> Subkî, *Ṭabaqât*, IV/257.

<sup>1539</sup> İbn ‘Asâkir, *Tebyîn*, s. 232

<sup>1540</sup> İbn ‘Asâkir, *Tebyîn*, s. 231.

<sup>1541</sup> İbn ‘Asâkir, *Tebyîn*, s. 232.

<sup>1542</sup> İbn Keşîr, *Ṭabaqât*, I/297.



‘Abdulkerim el-Ğuşeyrî, damadı Ebû Manşûr el-Eyyûbî en-Nîsâbûrî (v. 421/1030)<sup>1543</sup> gibi isimler İbn Fûrak’ın yanında yetişen öğrencilerdendir.

## 2. Şâfi‘î-Eş‘arî Çatışması

Eş‘arîliğin Şâfi‘îler arasında yayılması Şâfi‘î fıkıh usûlünün gelişimini de etkilemiştir. Bu etki, Eş‘arîlerin kelâmî perpektifte yeni bir fıkıh usûlü inşa etmeye çalışmaları ve bazı fıkıh usûlü konularında kelâm mezheplerinin imâmı olan Eş‘arî’nin görüşlerini Şâfi‘î’nin görüşlerine öncelikle kaynaqlanmaktadır. Bu durum, Şâfi‘îler arasında oluşan muhtemel bir krizin habercisi olmuştur, çünkü Ğorâsân’da Eş‘arîliğin Şâfi‘îliğe entegre olması ile Eş‘arî kelâmını benimseyen ancak Şâfi‘î mezhebine mensup olanların Şâfi‘î’nin usûl görüşleri ile Eş‘arî’nin Şâfi‘î’den farklılaşan fıkıh usûlü görüşleri arasında bir tercihte bulunmaları gerekmiştir. Şâfi‘î-Eş‘arîlerin iki kurucu imâmın görüşleri arasında bir tercihte bulunma ile karşı karşıya kalmaları Şâfi‘î usûlünde krize neden olmuştur. Bu kriz *nesih* konusunda bariz bir şekilde kendini hissettirmiştir. Nitekim bu dönemde Şâfi‘îler arasında *nesih* konusunda Şâfi‘î’nin görüşlerini savunma veya bu görüşe reddiye yazmaya ilişkin yeni bir literatür oluşmuştur. Ebu’t-Tayyib Sehl es-Şu‘lûkî’ye ait Şâfi‘î’nin *nesih* konusundaki görüşlerini desteklemeye yönelik eseri<sup>1544</sup> dikkate alındığında, bu dönemde Şâfi‘î’nin görüşlerini savunma çabalarının olduğu görülmektedir. Daha önce Şâfi‘î’nin *nesih* konusundaki görüşlerini destekleyen Ebû İshâk el-Mervezî’ye ait *en-Nâsih*<sup>1545</sup> adlı eserden bahsetmiştik.<sup>1546</sup> Bu eseri, Şâfi‘î bilginlerin diğer mezhep mensuplarına karşı Şâfi‘î’nin usûl görüşlerini savunma amacı ile yazılan eserler kategorisinde değerlendirme ihtimali olduğu gibi, Eş‘arî’nin bu konudaki Şâfi‘î’ye muhalefetine karşı yazılan bir eser olarak da değerlendirmemiz mümkündür, çünkü Ebû İshâk el-Mervezî’nin döneminde Eş‘arî dışında

<sup>1543</sup> el-Ustâz Ebû Manşûr Muhammed b. el-Ğasen b. Ebî Eyyûb en-Nîsâbûrî (v. 421/1030), İbn Fûrak’ın öğrencisi olmuş ve onun yanında yetişmiştir. Ebû Manşûr en-Nîsâbûrî, İbn Fûrak’ın yöntemini benimsemiş ve onun büyük kızı ile evlenmiştir. İbn ‘Asâkir, Ebû Manşûr en-Nîsâbûrî’ye ait *Telĥisu’l-Delâil* adında usûl bilginlerince makbul ve meşhur bir eserinin olduğunu belirtmektedir. İbn ‘Asâkir, *Tebyîn*, s. 249.

<sup>1544</sup> İbnu’s-Şalâh, I/421.

<sup>1545</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, V/266.

<sup>1546</sup> Tez metni, s. 115.

Şâfi'î'nin *nesih* konusundaki görüşlerini benimsemeyen veya bunu eleştiren başka bir Şâfi'î fakîhin olduğu bilgisine sahip değiliz.<sup>1547</sup> Ebû İshâk el-Mervezî'den önce yaşayan İbn Sureyc ve aşhâbı bu konuda Şâfi'î'yi açık bir şekilde desteklemektedirler veya Şâfi'î'ye açıktan muhalefet etmemektedirler. Bundan dolayı Ebû İshâk el-Mervezî'nin bu eserinin, *nesih* konusunda Şâfi'î'ye açık bir şekilde muhalefet eden Eş'arî'ye karşı Şâfi'î'nin görüşlerini desteklemek amacı ile yazdığı bir eser olduğu ihtimali kuvvetlidir. Şu'lukî de muhtemelen *nesih* konusunda Eş'arî'yi takip eden kesimlere karşı Şâfi'î'nin görüşlerini destekleyen bir eser kaleme almak suretiyle Ebû İshâk el-Mervezî'nin çizgisini takip ettiğini göstermektedir. Nitekim İbn Fûrak, çağdaşı Ebû't-Tayyib Sehl es-Şu'lûkî'nin *nesih* konusunda Şâfi'î'yi destekleyen eserini eleştiren bir eser kaleme almıştır.<sup>1548</sup> İbn Fûrak'ın Şu'lûkî'yi eleştirmesi esasen Şâfi'î'nin *nesih* konusundaki görüşüne karşı Eş'arî'nin görüşünü desteklemekten taraf olduğunu göstermektedir. Bu durum Eş'arî'yi destekleyen kelâmcılar ve Şâfi'î'yi destekleyen fakîhler arasında sonraki dönemlere kadar devam eden bir kriz olmuştur.<sup>1549</sup> Konumuz açısından önemli olan bu krizde Eş'arî kelâmının teorisyenlerinden olan Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin konumudur. Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye nisbet edilen görüş onun *nesih* konusunda Şâfi'î'yi desteklediği yönündedir. Zerkeşî, Ebû İshâk el-İsferâyî'nin Ebu't-Tayyib Sehl es-Şu'lûkî gibi *sünnetin* Kur'ân'ı *nesih* edilmesi konusunda Şâfi'î'nin görüşünü desteklediğini söylemektedir.<sup>1550</sup> İbnu's-Şalâh ise Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin fıkhî uşûlü konularında Şâfi'î'yi desteklediğine dair dikkat çekici şu bilgileri aktarmaktadır:

<sup>1547</sup> Bu noktada mezhebi kimlik olarak Şâfi'î olup olmadığı tartışmalı olan *Dört Muhammed*'den Ebû 'Abdillâh el-Mervezî'yi istisna etmek gerekmektedir.

<sup>1548</sup> İbnu's-Şalâh, I/421.

<sup>1549</sup> İbn Fûrak'ın Eş'arî'nin kelâm, fıkhî uşûlü ve cedel başta olmak üzere farklı alanlardaki görüşlerini derlediği *Maâlatu'l-Eş'arî* adlı eserinde bu krizi aşma çabasında olduğunu söylememiz gerekir. İbn Fûrak, Eş'arî'nin ekseriyetle Şâfi'î'nin *er-Risâle* ve *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserlerindeki uşûl görüşlerini benimsediğini belirtmektedir. Eş'arî'nin birçok konuda Şâfi'î ile uzlaşmaktadır. Ancak *nesih* konusu başta olmak üzere *kelâm-ı nefsi* teorisinden kaynaklı olmak üzere *elfâz* bahislerinde Eş'arî azımsanmayacak derecede Şâfi'î'nin eserlerinde açıkça belirttiği uşûl görüşlerine veya mezhepte ona nisbet edilen uşûl görüşlerine muhalefet etmiştir. İbn Fûrak, *Maâlat*, s. 201.

<sup>1550</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, V/266.

“el-Ustâz Ebû İshâk [el-İsferâyînî] -Allâh ona rahmet etsin- fıkıh uşûlünde *tarîkatu'l-fukahâ*'ya çokça yardım eden birisiydi ve Şâfi'î mutekellimlerinin çoğunun Şâfi'î'yi desteklemekten şüpheye düştükleri meselelerde Şâfi'î'nin görüşünü destekleme/güçlendirme sorumluluğunu üstlendi. Öyle ki onlar (mutekellim Şâfi'îler) *sünnetin* Kur'an'ı *nesih* ve muşibin bir kişi olduğuna ilişkin meselelerde olduğu gibi ona (Şâfi'î'ye) uymaktan çekinmişlerdir. Hatta o (Ebû İshâk el-İsferâyînî) şöyle söylüyordu: ‘Bütün muçtehidlerin muşib olduğu sözü evveli safsata sonu zındıklıktır. Şâfi'î'nin bu konuda görüşünün bu şekilde olduğunu nakletmek şahîh değildir.’”<sup>1551</sup>

İbnu's-Şalâh'ın verdiği bu bilgiler Şâfi'îler arasında yaşanan krizin somut ifadeleridir. O, Şâfi'î olan kelâmcıların çoğunluğunun *nesih* konusunda olduğu gibi Şâfi'î'yi desteklemediklerini ifade etmektedir. Şâfi'î olan bu kelâmcıların Eş'arî kelâmcıları olduğu açıktır. İsferâyînî'nin yaşadığı dönemde Şâfi'î olan Eş'arî kelâmcılarının Şâfi'î ile Eş'arî'nin fıkıh uşûlü konusunda farklılaşan görüşleri karşısında Şâfi'î'yi desteklemekten çekindikleri anlaşılmaktadır. Ebû İshâk el-İsferâyînî ise, Eş'arî kelâmcısı olmasına rağmen fıkıh uşûlü konularında Şâfi'î'nin görüşlerini destekleyerek *tarîkatu'l-fukahâya* destek olmuştur. Bunun da ötesinde, bu döneme özgü hususlardan bir tanesi, fıkıh uşûlünde *ta'lika* türü eserlerin yazılmasıdır. Makdisî'nin *ta'lika* literatürüne dair yaptığı tespitlerden bir tanesi, mezhebin görüşünü savunmaya dönük çalışmaların olmasıdır.<sup>1552</sup> Bu tespit, Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin yazdığı *ta'likanın*<sup>1553</sup> Şâfi'î'nin fıkıh uşûlü görüşlerini savunma amacı taşıdığı ihtimalini güçlendirmektedir. Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Eş'arî kelâmcıları arasında Şâfi'î'yi destekleyenler arasında en başta geldiği anlaşılmaktadır. Çünkü ondan önce herhangi bir Eş'arî kelâmcısının bu konularda Şâfi'î'yi desteklediğine dair bir bilgiye sahip değiliz. Ebû İshâk İsferâyînî Eş'arîler arasında Şâfi'î'yi destekleyen bir çizginin oluşmasını sağlamasının yanında kendisinden sonra bu çizginin devam etmesine de olanak sağlamıştır. Nitekim İbnu's-

<sup>1551</sup> İbnu's-Şalâh, I/313.

وَكَانَ الْأُسْتَاذُ أَبُو إِسْحَاقَ رَحِمَهُ اللَّهُ نَصَارًا لَطَرِيقَةَ الْفُقَهَاءِ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ، وَمُضْطَلَعًا بِتَأْيِيدِ مَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ فِيهَا فِي مَسَائِلٍ مِنْهَا أَشْكَلَتْ عَلَى كَثِيرٍ مِنْ شَافِعِيَةِ الْمُتَكَلِّمِينَ حَتَّى جَبِنُوا عَنْ مُوَافَقَتِهِ فِيهَا، كَمَا سَأَلَهُ نَسْخَ الْقُرْآنِ بِالسَّنَةِ، وَمَسْأَلَةً أَنْ الْمُصِيبَ وَاجِدٌ حَتَّى كَانَ يَقُولُ: الْقَوْلُ بِأَنْ كُلَّ مُجْتَهِدٍ مُصِيبٌ؛ أَوَّلُهُ سَفْسَطَةٌ، وَآخِرُهُ زَنْدَقَةٌ، وَلَمْ يَكُنْ يَصِحُّ الْحِكَايَةُ عَنِ الشَّافِعِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي أَنْ ذَلِكَ قَوْلٌ لَهُ

<sup>1552</sup> Makdisî, *Orta Çağda Yüksek Öğrenim*, s. 179; 184.

<sup>1553</sup> Subkî bu eseri *et-Ta'lika fi Uşûli'l-Fıkh* adı ile zikretmektedir. Bkz. Subkî, *Tabakât*, IV/257.

Şalâh, İsferyâynî'nin öğrencisi Ebû Manşûr el-Bağdâdî'nin hayatını konu edinirken, ilk aktardığı bilgi onun hocası gibi *tarîkatu'l-fukahâyı* ve Şâfi'î'yi dektelediği bilgisidir. Bu bilgi konumuz açısından önem arzettiği için aktarmak istiyoruz:

“O (Ebû Manşûr el-Bağdâdî) şeyhi el-Ustâz Ebû İshâk el-İsferyâynî gibi fıkıh uşûlünde genel olarak *tarîkatu'l-fukahâ'yı* ve Şâfi'î'yi destekledi. O ikisinin (Ebû Manşûr el-Bağdâdî ve şeyhi el-Ustâz Ebû İshâk el-İsferyâynî) muadili olan Şâfi'î mutekellimlerin çoğunluğu bu meselede (*sünnetin* Kur'an'ı *nesh* etmesi) mezhebi (Şâfi'î mezhebindeki yerleşik görüşü) desteklemekten kaçınmalarına rağmen, o ikisi Şâfi'î'nin –Allâh rahmet etsin- *sünnetin* Kur'an'ı *nesh* edemeyeceği görüşünü destekleyen iki mutekellimdi. Hatta el-İmâm İbn Fûrak, bu meselede mezhebin görüşünü destekleyen eş-Şeyh [Ebu't-Tayyib] Sehl es-Şu'lûkî'nin kaleme aldığı kitâbı eleştirmiştir.”<sup>1554</sup>

Zerkeşî de Ebû Manşûr el-Bağdâdî'nin *nesih* konusunda hocası ile aynı tavrı göstererek Şâfi'î'nin görüşünü desteklediğine dair bilgileri onun *en-Nâsih ve'l-Mensûh* adlı eserinden alıntılar yaparak vermektedir.<sup>1555</sup> Zerkeşî'nin aktardığına göre, Ebû Manşûr el-Bağdâdî, Şâfi'î aşhâbının *sünnetin* Kur'an'ı *nesh* etmesinin câiz olmadığı konusunda *icmâ'* ettiklerini Ebu'l-Abbâs el-Çalânî ve 'Alî b. Mehdî et-Taberî gibi mutekellimlerden oluşan bir grubun da bu görüşü benimsediğini söylemektedir.<sup>1556</sup> Ebû Manşûr el-Bağdâdî'nin de *nesih* tartışmasına özgü bir eser kaleme alması ve bu konuda Şâfi'î'yi destekleyen tavır sergilemesi, Şâfi'îler arasında *nesih* meselesi üzerinden fıkıh uşûlü konularında Eş'arî'yi temsil eden mutekellimler ve Şâfi'î'yi temsil eden fakihler arasında bir ayrışma yaşandığını göstermektedir. Yukarıda aktardığımız bilgiler aynı zamanda Eş'arî-Şâfi'î kelâmcılarının fıkıh uşûlü alanında eserler vermeye başladıktan sonra fakih olan Şâfi'îler ile mutekellim olan Şâfi'îler arasında yol ayrımının meydana geldiğine delâlet etmektedir. Bu anlamda fakih olan ve mezhepte Şâfi'î'nin görüşlerini destekleyen kesim *tarîkatu'l-fukahâ*, mutekellim olan ve

<sup>1554</sup> İbnu's-Şalâh, II/553.

كَانَ كَشِيخَهُ الْأُسْتَاذَ أَبِي إِسْحَاقَ الْإِسْفَرِيَّيْنِي فِي نَصْرَةِ طَرِيقَةِ الْفُقَهَاءِ، وَالشَّافِعِيِّ فِي أَسْوَاطِ الْفِقْهِ فِي الْأَغْلَبِ، وَهُمَا مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ النَّاصِرِينَ لِقَوْلِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ، لَا يَجُوزُ نَسْخُ الْكِتَابِ بِالسَّنَةِ، مَعَ أَنْ أَكْثَرَ أَضْرَامِهِمَا الْمُتَكَلِّمِينَ مِنَ الشَّافِعِيِّ جَبَنُوا عَنِ نَصْرَةِ الْمَذْهَبِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، حَتَّىٰ إِنْ إِيْمَامَ أَبِي بَكْرٍ ابْنَ فُورِكَ نَقَضَ كِتَابًا صَنَفَهُ الشَّيْخُ سَهْلُ الصَّلُوكِيُّ فِي نَصْرَةِ مَذْهَبِ إِيْمَامِ فِيهِ

<sup>1555</sup> Zerkeşî, *el-Baħr*, V/264.

<sup>1556</sup> Zerkeşî, *el-Baħr*, V/264.

Şâfi'î'nin bazı görüşlerine muhalafet eden *tarîkatu'l-mutekellimîn* olmak üzere iki kesimin oluştuğunu söylemek mümkündür. Bu oluşum Eş'arîliğin Şâfi'îlik içinde güçlü temsiliyetinin sağlanması ile olmuştur. Horâsân'daki Eş'arî-Şâfi'îlerin fıkıh uşûlü alanındaki çalışmaları 'Irâklı fakîhler arasında revaçta olan Mu'tezile etkisinin azaltılmasında etkili olmuştur. Ancak Eş'arîlerin fıkıh uşûlündeki çalışmaları Şâfi'î'nin otoritesini sarsıcı bir niteliğe bürünmüştür. Şâfi'î mezhebindeki uşûl bağlamında ortaya çıkan bu krize karşı Şâfi'îlerin gösterdiği tepkileri birkaç noktada sınıflamak mümkündür:

1. Eş'arî-Şâfi'îler kelâmî görüşlerinden kaynaklı olarak veya kelâmî mezheplerinin kurucusu olan Eş'arî'nin görüşlerini desteklemek amacıyla bazı uşûl görüşlerinde Şâfi'î yerine Eş'arî'yi desteklemiştir. Daha önce aktardığımız gibi, birçok Şâfi'î kelâmcısı Şâfi'î'yi desteklemekten geri durmuştur.<sup>1557</sup> Onları Şâfi'î'yi desteklemekten alıkoyan husus şüphesiz kelâmî mezhebini fikhî mezheplerine öncelemekten kaynaklanmaktadır. Onların Şâfi'î'ye muhalefet ettikleri bütün konuları tespit etmek tezimizin sınırlarını aşacak düzeyde olsa da buna birkaç örnek vermeyi yararlı görüyoruz. Bu örneklerden bir tanesi *nesih* konusudur. Daha önce değindiğimiz üzere, Kur'an ile *sünnet* arasındaki *nesih* ilişkisi husûsunda Şâfi'î ile Eş'arî farklı görüşlere sahiptir.<sup>1558</sup> Bu konu Eş'arî-Şâfi'îler arasında temel tartışma meselesi olmuştur. Nitekim İbnu's-Salâh'ın aktardığı üzere birçok Şâfi'î kelâmcısı bu konuda Şâfi'î'yi desteklemekten çekinmelerine rağmen Ebû İshâk el-İsferâyînî gibi Eş'arî-Şâfi'îler Şâfi'î'yi desteklemişlerdir.<sup>1559</sup> Eş'arîlerin Şâfi'î'ye muhalefet ettikleri meselelerden bazıları ise *kelâm-ı nefsi* teorisine bağlı olarak ortaya koydukları görüşlerdir. Şâfi'î kelâmcıların *muṭlaḳ emir* kipinin ifade ettiği

<sup>1557</sup> Tez metni, s. 267-269.

<sup>1558</sup> Tez metni, s. 175.

<sup>1559</sup> Bu meselede Ğazâlî, *el-Mustaşfa* adlı eserlerinde Şâfi'î'ye açıkça muhalefet ederek bu konuda Eş'arî'den taraf olmayı yeğlemiştir. Ğazâlî, Eş'arî gibi düşünerek mirâs ayetinin vasiyet ayeti ile birada bulunmasını mümkün kabul etmekte ve ann-baba, yakınlarla mirası emreden ayeti *nesih*edenin *sünnet* olduğunu düşünmektedir. Ğazâlî, *el-Mustaşfa*, 1994, s. 187-189.

anlam konusunda Şâfi'î'yi desteklemeyip Eş'arî'yi desteklediğini İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî aktarmakta ve Ebû İshâk el-İsferâyînî dışındaki kelâmcılardan hiçbirinin bu konuda Şâfi'î'yi desteklemedikeleni belirtmektedir.<sup>1560</sup> Daha önce aktardığımız üzere, Eş'arî ve ona tabi olanlar *kelâm-ı nefsi* teorisine dayanarak *emre* özgü bir kipin varlığını kabul etmedikleri için *emir* lafzının delâlet ettiği anlamı gösterecek bir delil ortaya çıkıncaya kadar *tevakkuf* etme görüşündedirler.<sup>1561</sup> Bu konuda dikkat çeken isimlerden biri İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî ve öğrencisi Gazâlî'dir. İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî, Mâlikî-Eş'arî olan Bâkıllânî'nin fıkıh usûlü eserini *et-Telhîs* adı ile özetlemiştir. İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî, Şâfi'î mezhebinden bir bilginin eseri yerine Mâlikî bir bilginin eserini özetlemesi ikisinin de Eş'arî kelâmcısı olması ve Eş'arî mezhebi perspektifinden bir usûl inşa etme çabalarında ortaklaşması ile açıklanabilir. İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî, bu eserinde *nesih* konusu başta olmak üzere birçok konuda Şâfi'î'ye muhalefet etmektedir.<sup>1562</sup> İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî bu tavrını *el-Burhân* adlı eserinde sürdürmektedir. *el-Burhân*'da da Şâfi'î'nin *nesih* konusu başta olmak üzere birçok konuda Şâfi'î'ye muhalefet etmektedir.<sup>1563</sup> Gazâlî de *nesih* konusu başta olmak üzere birçok konuda Şâfi'î'ye açık muhalefet etmektedir.<sup>1564</sup>

2. Şâfi'î fakihlerinden oluşan bir grup ile bazı Eş'arî kelâmcıları Eş'arî'yi desteklemek yerine Şâfi'î'yi desteklemeyi yeğlemişlerdir. Eş'arî kelâmcıları olmalarına rağmen Ebû İshâk el-İsferâyînî ve iki öğrencisi Ebû Mansûr el-Bağdâdî ile Ebû Muhammed el-Cuveynî, Eş'arî ve Şâfi'î arasındaki farklı görüşler karşısında Şâfi'î'yi desteklemişlerdir. Bu mutekellimler, Eş'arî'yi kelâmî alanın

<sup>1560</sup> İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî, *el-Burhân*, I/68.

<sup>1561</sup> Tez metni, s. 99-106.

<sup>1562</sup> İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî, *et-Telhîs*, II/516; 520.

<sup>1563</sup> İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî, *el-Burhân*, II/656-657

<sup>1564</sup> Gazâlî, *el-Mustaşfâ*, 1994, I/186-189; II/91-92;

otoritesi kabul edip Şâfi'î'yi de fıkıh ve fıkıh uşûlünün otoritesi olarak kabul ederek Eş'arî'nin otoritesini kelâm alanı ile sınırlı tutmaya çalışmışlardır. Eş'arî onların benimsedikleri kelâmî ekolün kurucusu olsa bile fıkıh uşûlünde Şâfi'î'nin otoritesini sarsıcı tartışmalar karşısında Şâfi'î'yi desteklemişlerdir. Ebû Muşammed el-Cuveynî'nin aşağıda aktaracağımız ifadeleri yukarıdaki tespitimizi kanıtlar niteliktedir:

“Biz uşûl (i'tikâd) ve furû'da ('amel) müçtehidler arasında muşîbin (içtihadında doğruya ulaşan) bir kişi olduğunu inanıyoruz. Uşûl [alanında muşîbin] belirlenmesi gereklidir. Furû' [alanında muşîbin] belirlenmesi ise bazen söz konusudur bazen de değildir. eş-Şeyh Ebu'l-Hasen [el-Eş'arî] (rhm.) furû'da müçtehidlerin tasvîbi (her müçtehidin ichtihadında doğruya ulaştığı) görüşünü benimsemektedir. Şâfi'î'nin (ra.) görüşü bu şekilde değildir. Ebu'l-Hasen [el-Eş'arî] Şâfi'î'nin takipçilerin-(r.anh)-dir. [Ancak] O (Eş'arî) ona (Şâfi'î'ye) muhalefet ettiği zaman biz bu [konuda] ondan yüz çeviririz. *Emir lafzına* özgü kipin olmadığı görüşü bu kabildendir. [Eş'arî'nin, Şâfi'î'ye muhalefet ettiği görüşlerdendir.]”<sup>1565</sup>

Ebû Muhammed el-Cuveynî, müçtehidlerin *tasvîbi* konusunu ve *emir* için sîğanın olmadığı meselesini örnek göstererek açık bir şekilde Şâfi'î'ye muhalefet ettiği zaman Eş'arî'yi değil Şâfi'î'yi desteklediklerini deklare etmektedir. Ebû Muhammed el-Cuveynî, Eş'arî-Şâfi'îlerin fıkıh uşûlünde ayrışmalarının temel sebebi olan *kelâm-ı nefsi* teorisine bakışını aşağıda aktaracağımız pasaj ile net bir şekilde göstermektedir:

“Müteahhir mutekellimlerin kitaplarında *istivânın kahr ve istilâ'* ile, *nuzûlün emrin nuzûlü* ile, iki elin iki güç ve iki nimet ile, ayağın rablerinin katında doğruluk ile te'vil edildiğini ve buna benzer te'villeri görüyorum. Bunların dışında görüyorum ki onlar Allâh'ın kelâmının harf ve ses olmaksızın zatta *ka'im* bir mana olduğunu ve harflerin [zatta] *ka'im* olan bu manadan ibaret olduğunu düşünüyorlar. Bu görüşü benimseyenlerin bazıları gönülümde yeri olan kimselerdir. Şâfi'î-Eş'arî fakihlerinden oluşan bir zümre gibi. Zira ben Şâfi'î (ra) mezhebine mensubum ve dinimin farđlarını ve aḥkâmını [onlardan] öğrendim. Görüyorum ki bu değerli şeyhler bu görüşleri benimsiyorlar. Onlar benim şeyhlerimdir ve onların bilgisine ve fağiletlerine olan

<sup>1565</sup> İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, s. 115.

inancım tamdır. Bununla beraber ben bu te'villerden dolayı tedirgin oluyorum, kalbim mutmain olmuyor. Bunlardan (te'villerden) dolayı gönlüm daralıyor, keder ve zulmet hissediyorum.”<sup>1566</sup>

Bu tavır sadece ona özgü değildir. Şâfi'î ve Eş'arî arasında tartışmalı olan konulardan olan *nesih* konusunda Ebû İshâk el-İsferâyînî ve öğrencisi Ebû Manşûr el-Bağdâdî'nin kelâmcı arkadaşlarının aksine Şâfi'î'yi desteklediklerini aktarmıştık. Ebû İshâk el-İsferâyînî, Ebû Muhammed el-Cuveynî gibi bütün muçtehidlerin muşib olduğu görüşünü şiddetle reddederek Şâfi'î'den taraf olmuştur.<sup>1567</sup> Daha önce de aktardığımız üzere emir sîğasının gereği konusunda hiçbir kelâmcı Şâfi'î'yi desteklemezken Ebû İshâk el-İsferâyînî, Şâfi'î'yi desteklemiştir.<sup>1568</sup> Bu bilgiler Eş'arîler arasında Şâfi'î'yi destekleyen kelâmcıların olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Fakîhlerden Şîrâzî ve Sem'ânî, Eş'arîler karşısında Şâfi'î'yi savunan önemli fakîhlerdendir. Her ikisi de fıkıh uşûlü eserlerinde Eş'arîlere nispet ettikleri görüşleri eleştirerek Şâfi'î'den ve mezhepte yerleşik olan görüşlerden taraf sergilemişlerdir. Sem'ânî, *emir* ve *nehiy* kiplerine özgü bir sîğanın olmadığı görüşünü Eş'arî ve ona tabi olanlara nisbet ettikten sonra<sup>1569</sup>, Eş'arî kelâmı ile ilişkilendirdiği bu görüşü şu şekilde eleştirmektedir:

<sup>1566</sup> Ebû Muhammed Ruknu'l-İslâm 'Abdullâh b. Yûsuf b. 'Abdillâh el-Cuveynî (v. 438/1047), *Risâle fî İbâbâtî'l-İstivâ' ve'l-Fevkiyye ve Mes'ele'l-Harf ve's-Savt fî Kur'âni'l-Mecîd ve Tenzîhi'l-Bârî 'ani'l-Hasr ve't-Temâil ve'l-Keyfiyye*, thk. Ahmed Mu'âz b. 'Ulvân Hakkî, Dâru Tavîk, Riyâd 1998/1418, s. 30-32.

ثمَّ أجد المُتَأَخِّرِينَ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ فِي كِتَابِهِمْ مِنْهُمْ مَنْ يُوُولُ الِاسْتِوَاءَ بِالْقَهْرِ وَالِاسْتِبْلَاءِ وَيُوُولُ التَّرْوَلَ بِتَرْوَلِ الأَمْرِ وَيُوُولُ التَّيْدِينَ بِالقَدْرَتَيْنِ أَوْ النِّعْمَتَيْنِ وَيُوُولُ القَدَمَ بِقَدَمِ صَدَقَ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَأَمْثَالَ ذَلِكَ ثُمَّ أَجدهم مَعَ ذَلِكَ يَجْعَلُونَ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى مَعْنَى قَائِمًا بِالأَدَاتِ بِأَلَا حَرْفٍ وَلَا صَوْتٍ وَيَجْعَلُونَ هَذِهِ الحُرُوفَ عِبَارَةً عَن ذَلِكَ المَعْنَى القَائِمِومِيَمَنُ ذَهَبَ إِلَى هَذِهِ الأَقْوَالِ وَبَعْضُهَا قَوْمٌ لَهُمْ فِي صَدْرِي مَنْزِلَةٌ مِثْلَ طَائِفَةٍ مِنَ فَقَهَاءِ الأَشْعَرِيَّةِ الشَّافِعِيِّينَ لِأَنِّي عَلَى مَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَرَفْتُ فَرَائِضَ دِينِي وَأَحْكَامَهُ فَأَجِدُ مِثْلَ هؤُلَاءِ الشُّيُوخِ الأَجَلَةَ يَذْهَبُونَ إِلَى مِثْلِ هَذِهِ الأَقْوَالِ وَهَمَّ شَيْوَنِي وَلِي فِيهِمُ الإِغْتِقَادُ التَّامُّ لِفَضْلِهِمْ وَعِلْمِهِمْ ثُمَّ إِنِّي مَعَ ذَلِكَ أَجدُ فِي قَلْبِي مِنَ هَذِهِ التَّأْوِيلَاتِ حِرَازَاتٍ لَا يَطْمَئِنُّ قَلْبِي إِلَيْهَا وَأَجِدُ الكِدْرَ وَالظُّلْمَةَ مِنْهَا وَأَجِدُ ضَيْقَ الصَّدْرِ وَعَدَمَ انْشِرَاحِهِ مَقْرُونًا بِهَا فَكُنْتُ كَالْمُتَحِيرِ المِضْطَرِبِ فِي تَحْيِرِهِ المِتمَلَمَلِ مِنَ قَلْبِهِ فِي تَقْلِبِهِ وَتَغْيِيرِهِ

<sup>1567</sup> Şîrâzî, *et-Tabşira*, s. 498.

<sup>1568</sup> Tez metni, s. 276.

<sup>1569</sup> Sem'ânî, I/80-81.



“Onlar [Eş‘ariler] kelâmın haqîkatinin mütekellimin nefsinde kâim olan bir anlam olduğunu ve *emir* ve *nehyin* de kelâm olduğunu söylediklerinde, bu durumda ‘yap’ (*if‘al*) ve ‘yapma’ (*lâ tef‘al*) sözleri, *emir* ve *nehyin* bir ibaresi (ifadesi)dir, *emir* ve *nehyin* haqîkati değildir. İşte bu da fakihlerin bilmediği bir meseledir. Onlar [fakîhler] ancak ‘yap’ (*if‘al*) sözünün *emirde* haqîkat olduğunu ‘yapma’ (*lâ tef‘al*) sözünün de *nehyde* haqîkat olduğunu bilirler.”<sup>1570</sup>

Sem‘ânî bu papsajında, Eş‘arilerin *kelâm-ı nefsi* teorisine dayandıklarını ifade ettiği görüşlerinin fakîhler için bir anlam ifade etmediğine işaret etmektedir. Sem‘ânî, bunun dışında *nehy* sîgasının gerekliliği konusunda Eş‘arî ve ona tabi olanlara nisbet ettiği *emir* sîgasının bir delil olmadan *nehye* veya *nehy* dışında başka bir şeye delâlet etmeyeceği görüşünü eleştirmekte ve *nehyin tahtîme* delalet ettiğini belirtmektedir.<sup>1571</sup>

Sem‘ânî, Eş‘ari ve ona tabi olanlara nisbet ettiği ‘*umûm* lafızlar için dilde konulmuş sîganın olmadığı bu tür lafızların ‘*umûm* ve *huşûşa* ihtimalli olduğu için delâleti konusunda bir delil ortaya çıkana kadar *tevakkuף* edilmesi gerektiği görüşünü de eleştirmektedir.<sup>1572</sup> Sem‘ânî’nin Şâfi‘î yanlısı tavrı *icthâda* isabet-hata meselesinde kendini göstermektedir. O, Şâfi‘î’ye (Şâfi‘î’nin zâhir olan görüşüne) muçtehidler arasında *muşib* olan bir kişidir, diğerleri *muhtî*dir ancak *muhtî icthâda*nda kusurlu değilse *muhtî* olmasına rağmen günahkar değildir, görüşünü nisbet etmektedir. Sem‘ânî, bazı ashabın Şâfi‘î’nin bu görüşü dışında başka görüşü olmadığını belirtmelerine rağmen, bazı ashabın ise bu konuda Şâfi‘î’ye bütün muçtehidlerin *muşib* olduğu ve işâbet eden muçtehidin bir kişi olduğu şeklinde iki görüş nisbet ettiklerini aktarmaktadır.<sup>1573</sup> Sem‘ânî bu konudaki görüşleri naklettikten sonra kendi görüşünü şu şekilde açıklamaktadır:

<sup>1570</sup> Sem‘ânî, I/80-81.

وإذا قالوا: إن حقيقة الكلام معنى قائم في نفس المتكلم والأمر والنهي كلام فيكون قوله أفعال ولا تفعل عبارة عن الأمر والنهي ولا يكون حقيقة الأمر والنهي وهذا أيضا لا يعرفه الفقهاء وإنما يعرفون قوله أفعال حقيقة في الأمر وقوله لا تفعل حقيقة في النهي

<sup>1571</sup> Sem‘ânî, I/251-252.

<sup>1572</sup> Sem‘ânî, I/284-311.

<sup>1573</sup> Sem‘ânî bütün muçtehidlerin *muşib* olduğu ikinci görüşü Eş‘arî’ye nisbet etmektedir. Bkz. Sem‘ânî, V/16-17.

"Bu görüşler arasında doğru olan, Allâh (cc) katında haklı olanın bir tane olduğu ve insanların onu talep etmekle emroldukları, ona *işâbet* etmekle mükellef oldukları [görüşüdür.] Onlar *içtihâd* ettiklerinde ve *işâbet* ettiklerinde övgüye layık olurlar ve ecir kazanırlar. Onlar [doğruyu] talep etme sebeplerinde kusurlu davranmadıkları takdirde *hata* ettiklerinde mazur sayılırlar ve günaha girmiş olmazlar... Bilesin ki bu söylediğimiz dışında Şâfi'î'nin mezhebine göre başka bir [görüş] ileri sürmek doğru değildir. Bunun dışında bir görüşü benimseyen onun [Şâfi'î] görüşü üzerinde hata etmiş ve [bunu] kendisi uydurmuştur."<sup>1574</sup>

Yukarıdaki pasajda Sem'ânî'nin *içtihâdta işâbet* ve *hata* meselesinde kendisinden önceki bilginlerin Eş'arî'ye karşı Şâfi'î'yi destekleyen Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Ebû Muhammed el-Cuveynî ile paralel görüş serdetmesi dikkat çekicidir. Sem'ânî, Şâfi'î'ler arasında temel tartışma konularından olan *nesih* meselesinde de Şâfi'î'yi desteklemektedir.<sup>1575</sup>

Şîrâzî de fıkıh uşûlü eserlerinde Şâfi'î'nin görüşlerine veya mezhepte yerleşik olan görüşlere muhalefet olarak değerlendirdiği Eş'arîlerin görüşlerini tenkit ederek Şâfi'î'den taraf olmayı yeğlemiştir. O, Eş'arîler'e nisbet ettiği *emir*<sup>1576</sup>, *nehiy*<sup>1577</sup>, *'umûm*<sup>1578</sup> ve *haberlere*<sup>1579</sup> özgü dilde konulmuş bir sîğanın olmadığı görüşlerini aktararak bunları eleştirmektedir. Şîrâzî, Eş'arîlere nisbet ettiği mutlak *emir* sîgasının vûcub gerektirmediği (*tevaḳḳuf* görüşü)<sup>1580</sup> ve *nehiy* sîgasının da *tahrîme* delalet etmediğine (*tavaḳḳuf* görüşü)<sup>1581</sup> dair görüşleri aktardıktan sonra, bu görüşleri de eleştirmektedir. Şîrâzî, *içtihâdta hata* ve *işâbet* meselesinde, furû'da *muşib* olanın bir

<sup>1574</sup> Sem'ânî, V/16-19.

إن الصحيح من هذه الأقاويل هو أن الحق عند الله عز وجل واحد والناس مأمورون بطلبه مكلفون أصابته فإذا اجهدوا وأصابوا حمدوا وأجروا وإن أخطئوا عذروا ولم يأتوا إلا أن يقصروا في أسباب الطلب وهذا هو مذهب الشافعي وهو الحق وما سواه باطل واعلم أنه لا يصح على مذهب الشافعي إلا فيما قلناه ومن قال غير هذا فقد أخطأ على مذهبه واعلم أنه لا يصح على مذهب الشافعي إلا فيما قلناه ومن قال غير هذا فقد أخطأ على مذهبه..

<sup>1575</sup> Sem'ânî, III/160-182.

<sup>1576</sup> Şîrâzî, *el-Luma* ' , s. 47; Şîrâzî, *et-Tabşira*, s. 22-26;

<sup>1577</sup> Şîrâzî, *el-Luma* ' , s. 66; Şîrâzî, *et-Tabşira*, s. 99; Şerḥu 'l-Luma ' , I/291-293.

<sup>1578</sup> Şîrâzî, *el-Luma* ' , s. 70-71; Şîrâzî, *et-Tabşira*, s. 105-115; Şerḥu 'l-Luma ' , I/308-309.

<sup>1579</sup> Şîrâzî, *el-Luma* ' , s. 71; Şîrâzî, *et-Tabşira*, s. 289;

<sup>1580</sup> Şîrâzî, *el-Luma* ' , s. 47; Şîrâzî, *et-Tabşira*, s. 26-32;

<sup>1581</sup> Şîrâzî, *et-Tabşira*, s. 99; Şerḥu 'l-Luma ' , I/293-294.

kişi olduğu görüşünün Şâfi'î'ye nisbet edildiğine ve bu görüşün dışında Şâfi'î'ye başka bir görüşü nisbet etmenin doğru olmadığına ilişkin nakillerde bulunmaktadır.<sup>1582</sup>

O, bu konuda kendi tercihini şu ifadeler ile açıklamaktadır:

“Furû'da muçtehidlerin görüşleri arasında hakık olan bir tanedir. Bunu [hakık olan görüşü] gösteren bir delil vardır. Onu [hakık olan görüşü] istemek ve ona *işâbet* etmek vaciptir. Bunun [hakık görüşün] dışındaki [görüşler] *bâtıldır*. Bu, Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin de görüşüdür. Eş'arîlerin çoğu 'bütün muçtehidler muşibtir' görüşündedirler.”<sup>1583</sup>

Şîrâzî *nesih* konusunda da Şâfi'î'yi desteklemektedir. O, *mutevâtir* olsun *âhâd* olsun *sünnetin* Kûr'ân'ı *nesih* edememeyeceği görüşünü benimsemekte ve bunu uzun tartışmalar ile delillendirmektedir.<sup>1584</sup>

Eş'arîlerin kelâmî görüşleri ekseninde oluşturmaya çalıştıkları fıkıh uşûlü anlayışı, bazı meselelerde Şâfi'î mezhebinin uşûl anlayışına muhalefet arz ettiğinden dolayı fağihler ve kelâmcılardan oluşan bir grup Şâfi'î, fıkıh uşûlü özelinde Eş'arî mezhebine muhalefet etmişlerdir. Şâfi'îlerin bu noktada sergilediği tavır, fıkıh uşûlünde mezhebe hakim olmaya çalışan Eş'arî düşüncesine set çekmekten kaynaklanmaktadır. Şâfi'îlerin bu tavrı onların kelâm ilmine/Eş'arî kelâmına karşı olduklarına dair varsayımların ortaya atılmasına neden olmuştur.<sup>1585</sup> Nitekim İbn 'Asâkir Şîrâzî'nin fıkıh uşûlü eserlerinde Eş'arîlerin bazı görüşlerini eleştirdiği için Eş'arî karşıtı olduğu sonucuna varan kişilerin olduğunu şu ifadeleri ile aktarmaktadır:

“Onun [Şîrâzî'nin] fıkıh uşûlü eserinde 'Eş'arîler *emre* özgü sîğanın olmadığını söylediler' sözünden dolayı anlamayan bazı kimseler onun Eş'arî'ye muhalif olduğu zannına kapıldılar. Ancak böyle değildir. O [Şîrâzî] [bu meselede] onun [Eş'arî'nin] görüşünü benimsemiyor.

<sup>1582</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 259.

<sup>1583</sup> Şîrâzî, *et-Tabşira*, s. 498.

<sup>1584</sup> Şîrâzî, *et-Tabşira*, s. 264-271.

<sup>1585</sup> Bedir, Sem'ânî'nin, kelâm ilmine mesafeli olduğunu ve itikadî konuların felsefi ve teorik tartışmalar ile detaylandırılmasına karşı olduğu tespitini yapamaktadır. Bkz. Bedir, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2013, XXIX/76.

Onun bu meselede Eş‘arî’ye muhalefeti fakîhlerden başkalarının bu meselede [Eş‘arî’ye] muhalefet ettiği gibidir. O, burada Ebu’l-Hasen’in [el-Eş‘arî’nin] bu meselede tek başına kaldığını açıklamak istedi. Biz bu kitabımızda onun Eş‘arîlere muhalefet eden ve onların bidatçı olduğuna inanan kişilere dair fetvasını zikrettik. Bu onun [Şîrâzî’nin] onlardan [Eş‘arîlerden] olduğunu gösteren daha uygun bir delildir.”<sup>1586</sup>

İbn ‘Asâkir’in tespit ettiği üzere Şîrâzî’nin fıkıh usûlü eserlerinde Eş‘arî’nin görüşlerini aktarıp eleştirmesi onun Eş‘arîlere karşı olduğu iddaisinin ortaya atılmasına neden olmuştur. Taqıyuddîn İbn Teymiyye (v. 728/1328), Şîrâzî’nin fıkıh usûlü alanında Eş‘arî’ye yaptığı muhalefetinin onun Eş‘arî kelâmına da muhalif olduğuna ilişkin değerlendirmesi dikkat çekicidir. İbn Teymiyye şu ifadeleri kullanmaktadır:

“eş-Şeyh Ebû Hâmid’in [el-İsferâyînî] ehl-i kelâma karşı şiddetli tavrı bilinmektedir. Hatta O (Ebû Hâmid el-İsferâyînî) Şâfi‘î’nin fıkıh usûlünü Eş‘arî’nin [fıkıh] usulünden ayırt etmiştir. Ebû Bekr ez-Zâzekanî’nin ondan (Ebu Hâmid el-İsferâyînî) ta‘lik ettiği [bir eser] bende mevcuttur. eş-Şeyh Ebû İshâk eş-Şîrâzî el-Lumâ‘ ve et-Tabşira adlı iki eserinde onun (Ebû Hâmid el-İsferâyînî) yolunu takip etmiştir. Öyle ki Eş‘arî’nin görüşü aşhâbımızın görüşlerine uysa bile onu ayırmış ve “Bu bazı aşhâbımızın görüşüdür. Eş‘arîler de bu görüşü benimsemektedir” diyerek onları (Eş‘arîleri) Şâfi‘î’nin takipçileri olarak addetmemiştir. Onlar (Şâfi‘îler) bırakın fıkıh usûlünde usûlü’d-dîn de bile onlardan (Eş‘arîlerden) uzak durmuşlardır.”<sup>1587</sup>

İbn Teymiyye’nin Eş‘arîlere yönelik eleştirel tavrı dikkate alındığında<sup>1588</sup> onun Eş‘arîler ile ilgili aktarımlarını iyi analiz edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. İbn Teymîyye’nin aktardığı bu bilgiler, Şîrâzî’nin fıkıh usûlü eserlerinde Eş‘arîleri

<sup>1586</sup> İbn ‘Asâkir, *Tebyîn*, s. 277.

كَانَ يَظُنُّ بِهِ بَعْضَ مَنْ لَا يَفْهَمُ أَنَّهُ مُخَالَفٌ لِلأَشْعَرِيِّ لِقَوْلِهِ فِي كِتَابِهِ فِي أَصُولِ الفِئَةِ وَقَالَتِ الأَشْعَرِيَّةُ أَنَّ الأَمْرَ لَا صِبْغَةَ لَهُ وَلَيْسَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يَعْتَقِدُ اغْتِفَادَهُ وَإِنَّمَا قَالَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ خَالَفَهُ فِي هَذِهِ المَسْئَلَةِ بِعَيْبَتِهَا كَمَا خَالَفَهُ غَيْرُهُ مِنَ المُقْبَلِيَّةِ فِيهَا فَأَرَادَ أَنْ يَبِينُ فِيهَا أَنَّ هَذِهِ المَسْئَلَةَ مِمَّا انْفَرَدَ بِهَا أَبُو الأَحْسَنِ وَقَدْ ذَكَرْنَا فِي كِتَابِنَا هَذَا عَنْهُ فَتَوَاهُ فِي مَنَ خَالَفَ الأَشْعَرِيَّةَ وَاعْتَقَدَ تَبْدِيعَهُمْ وَذَلِكَ أَوْ فِي دَلِيلٍ عَلَى أَنَّهُ مِنْهُمْ

<sup>1587</sup> Taqıyuddîn İbn Teymiyye, *Der‘u Te‘ârudi’l-‘Akl ve’n-Nakl ev Muvâfaqâtu Şahîhi’l-Menkûl li-Şarîhi’l-Ma‘kûl*, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût 2009, I/285.

<sup>1588</sup> İbn Teymiyye’nin Eş‘arîlere yönelik eleştirileri için bkz: M. Sait Özervarlı, “İbn Teymiyye, Taqıyüddîn”, *DİA*, İstanbul 1999, XX/408-409; 411-412.

eleştirilmesi ve onları Şâfi'îlerden bağımsız bir ekol olarak değerlendirmesi bakımından haklı bir tespittir. Çünkü daha önce aktardığımız üzere, Şîrâzî'nin bu tavrı fıkıh uşûlü eserlerinde görülmektedir.<sup>1589</sup> Ancak Şâfi'îlerin fıkıh uşûlü ile sınırlı olduğu görülen Eş'arî eleştirisinin, genelleme yolu ile hem bütün Şâfi'îlere hem de Eş'arîlerin kelâm düşüncesine de karşı oldukları şeklindeki yorumlar tartışmaya açıktır. Bunun yanında, Şâfi'îler arasında Eş'arî'yi eleştirme üzerinden hareketle Şâfi'î mezhebi içinde kelâmcı ve fakîhler arasında derin bir ayrışmanın olduğu ve bunun fıkıh uşûlünde hissedilir bir gerilime yol açtığı tezi de tartışmaya açıktır. Birinci tezi irdelediğimizde ortaya çıkan sonuç Şâfi'îlerin güçlü bir şekilde Eş'arî kelâmına karşı olmadıklarıdır. O'nların karşı olduğu husus Eş'arîlere özgü bazı fıkıh uşûlü görüşlerinin Şâfi'î fıkıh uşûlüne muhalif olmasıdır. Bundan ötürü Şâfi'îler kendi mezheplerinin uşûl görüşlerini savunmak amacı ile diğer kelâmî ekolleri eleştirdikleri gibi Eş'arîleri de eleştirmişlerdir.<sup>1590</sup> Kaldı ki Eş'arîlerin tamamı Şâfi'î değillerdir. Şâfi'îler dışında Eş'arî mezhebini benimseyen Mâlikîler'in çoğunluğu ve bazı Hanefîler ile Hanbelîler de bulunmaktadır.<sup>1591</sup> Bundan ötürü Şâfi'îlerin Eş'arî eleştirisini fikhî mezhebin uşûlünden bağımsız olarak varlık göstermeye başlayan Eş'arî perspektifine karşı durma olarak değerlendirmek gerekir. Kelâm eğitimi almak isteyen birçok Şâfi'î farklı mezheplere bağlı Eş'arî kelâmcılarından ders almışlardır. Daha önce de değindiğimiz üzere birçok Şâfi'î fakîhi kelâm eğitimi için Mâlikî Bâkıllânî 'den ders almış ve onun kelâm eserlerini mutala etmişlerdir.<sup>1592</sup> Şâfi'îlerin Şâfi'î mezhebini benimsemeyen kelâmcılardan aldıkları dersler ve inceledikleri eserler sadece kelâm ilmi ile sınırlı değildir. Aynı zamanda Eş'arî kelâmcılarından fıkıh uşûlü dersleri almışlar veya onların fıkıh uşûlü alanında kaleme aldıkları eserleri de okumuşlardır. Nitekim Cuveynî'nin, Bâkıllânî 'ye ait fıkıh

<sup>1589</sup> Tez metni, s. 275-276.

<sup>1590</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I/145-152; İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî, *el-Burhân*, I/91-104.

<sup>1591</sup> Eşit, "Eş'arîliğin Fıkhi Mezheplerdeki Temsiliyeti", II/608-612.

<sup>1592</sup> Tez metni, s. 262-263.

uşûlü eserini özetlemesi bunun en somut örneklerindendir. Bu noktada, Şâfi'îler, fıkıh uşûlüne kelâmî düşünceden olsun olmasın farklı mezheplerin etkisini kırmak için Şâfi'î fıkıh uşûlünde yerleşik görüşleri savunmak istemişlerdir. Nitekim Şâfi'î uşûlcüler, Eş'ariler dışında mezhep ile çatışan Mu'tezile başta olmak üzere diğer mezheplerin fıkıh usûlü görüşlerini eleştiren bir tavır sergilemişlerdir.<sup>1593</sup> Şâfi'îlerin Eş'arileri fıkıh uşûlünde eleştirmelerine binaen Eş'arî kelâmına veya kelâm ilmine mesafeli oldukları/karşı oldukları tezine<sup>1594</sup> ihtiyatla yaklaşmamız gerekmektedir. Bu teze ihtiyatla yaklaşmamızı gerektiren hususlardan bir tanesi Ebû İshâk el-İsferâyînî, Ebû Mansûr el-Bağdâdî gibi kendi dönemlerinde etkili ve önemli Eş'arî kelâmcılarının fıkıh uşûlü alanında Eş'arîliğe/kelâma karşı Şâfi'î mezhebini destekleyen bir tutum sergilemeleridir. Onların çabası Eş'arî düşüncesinin etkisini kelâm ilminin sınırları içinde tutmaktır. Bu çabayı gösteren bulgulardan biri de Eş'arîliği fıkıh uşûlü bağlamında eleştiren Şîrâzî'nin Eş'arîlere bakışıdır. Bağdat başta olmak üzere 'Irâk bölgesinde Hanbelîler, Eş'arilere karşı sistematik baskı uygulamışlardır.<sup>1595</sup> Bu baskılar çerçevesinde Eş'arilere lanet okumaktan ve onları tekfir etmekten kaynaklı birçok fitne zuhur etmiştir.<sup>1596</sup> Eş'arîlere karşı sergilenen bu tavrın meşruiyeti konusunda Şîrâzî'den fetva istenmesi üzerine Şîrâzî'nin verdiği ve aşağıda aktardığımız fetvası onun Eş'arî kelâmına karşı olmadığını göstermektedir:

“Eş'arîler [*ehl-i sünnetin*] ileri gelenleri ve şeri'atın destekçileridir. Onlar, Kaderiyye, Râfıza vb. bidatçilere karşı durmak için harekete geçmişlerdir. Kim onları kötüler ise *ehl-i sünneti* kötülemiş olur. Bunu yapanın (Eş'arîleri kötileyenin) meselesi Müslümanların idaresinden sorumlu kişilere iletildiğinde, söz konusu idarecinin bu fiili işleyeni, herkesi

<sup>1593</sup> Önekler için bkz: Sem'ânî, I/17; 34-35; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I/147.

<sup>1594</sup> Bedir, Sem'ânî'nin Şâfi'îler arasında Eş'arî kelâmının yaygınlaşmasına karşı çıktığını, Şîrâzî ve Sem'ânî gibi bazı fakihlerin Eş'arîliğe pek sıcak bakmadığını ileri sürmektedir. Bkz. Bedir, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, s. 79; 88.

<sup>1595</sup> Subkî, *Tabakât*, IV/234-236; VI/172; 390.

<sup>1596</sup> İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, s. 271-267.

caydıracak/korkutacak şekilde cezalandırması gerekir. [Bu fetvayı] İbrâhim b. ‘Alî el-Fîrûzâbâdî [eş-Şîrâzî] yazmıştır.”<sup>1597</sup>

Şîrâzî’nin, Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Ebû Mansûr el-Bağdâdî gibi bir Eş‘arî kelâmcısı olmasa da Eş‘arî itikadına yakın olduğunu söylemek gerekir. Nitekim İbn ‘Asâkir onu Eş‘arilerden saymaktadır.<sup>1598</sup> İbn Keşîr’in aktardığına Şîrâzî, Ebu Bekr el-Bâkılânî’nin seçkin öğrencilerinden (şâhib) Ebû Hâtim el-Kazvîni’den kelâm usûlü (*usûlü’l-keâm*) dersleri almıştır.<sup>1599</sup> Abdulmecîd et-Turkî, Şîrâzî’nin itikadi görüşlerini içeren *Mu‘tekedu Ebi İshâk eş-Şîrâzî* adında kendisine nisbet ettiği bir eser tahkik etmiştir.<sup>1600</sup> Şîrâzî bu eserini herkesin anlayacağı basit bir üslup ile kaleme almıştır. Bu eser incelendiğinde, onun bu eserini Eş‘arî/leri savunma amacına matuf olarak kaleme aldığını söylemek gerekir. Ona göre bazı kimseler “ehl-i hakık”ı tekfir etmek ve lanetlemek için onların benimsemediği görüşleri onlara nisbet etmekte ve toplumun bu şekilde onlardan nefret etmelerini istemektedirler.<sup>1601</sup> Şîrâzî “ehl-i hakık”a nisbet edilen bu görüşlerin gerçekte onların itikadı olmadığını göstermek için onların i’tikadını içeren bir eser yazma amacında olduğunu belirtmektedir.<sup>1602</sup> Şîrâzî “ehl-i hakık”a nisbet ettiği görüşleri naklettikten sonra “ehl-i hakık”a mensup olan Eş‘arîler’e zikrettiği bu görüşler dışında, başka görüşler nisbet edenin kafir olduğunu belirtmektedir.<sup>1603</sup> Şîrâzî’nin bu tavrı tarihsel olarak gerçekliğe sahiptir. Nitekim Ebû Muhammed el-Cuveynî, “bidatçiler”in Eş‘arî’ye müşafta olan Qur’ân’ın Qur’ân olmadığı, kabirde yatan Peygamberlerin Peygamber olmadığı, imanda istisna, yaratıcının ezelde yaratma kudretinin

<sup>1597</sup> İbn ‘Asâkir, *Tebyîn*, s. 332.

إن الأشعرية أغيان السنة ونصار الشريعة انتصبوا للرد على المبتدعة من القدرية والرافضة وغيرهم فمن طعن فيهم فقد طعن على أهل السنة وإذا رفع أمر من يفعل ذلك إلى الناظر في أمر المسلمين وجب عليه تأديبه بما يرتدع به كل أحد وكتب إبراهيم بن علي الفيروزيادي

<sup>1598</sup> İbn ‘Asâkir, *Tebyîn*, s. 276-278.

<sup>1599</sup> Şîrâzî hocası olarak takdim ettiği Kazvîni’nin Bâkılânî’den usûlü’l-fıkıh dersleri aldığına değinmektedir. İbn Keâîr, *Tabakât*, II/35; Şîrâzî, *Tabakât*, s. 130.

<sup>1600</sup> Turkî, Şîrâzî’nin itikadına ilişkin tespitinde, onun selef akidesini benimsediğinde şüphe olmadığı, bunun yanında Eş‘arî’nin görüşlerine yakın görüşlerinin de olduğunu belirtmektedir. Bkz. Şîrâzî, *Mu‘tekedu Ebi İshâk (Şerhu’l-Luma’* ile birlikte), thk. Abdulmecîd et-Turkî, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Tunus 2012/1433, I/86.

<sup>1601</sup> Şîrâzî, *Mu‘tekedu Ebi İshâk*, I/91.

<sup>1602</sup> Şîrâzî, *Mu‘tekedu Ebi İshâk*, I/91.

<sup>1603</sup> Şîrâzî, *Mu‘tekedu Ebi İshâk*, I/111.

bulunmadığı gibi onun benimsemediği görüşleri Eş‘arî’ye nisbet ettiklerini söylemektedir.<sup>1604</sup> Şîrâzî’nin de eserinde Peygamberlerin vefat ettikten sonra da yaşadığı gibi Peygamberliklerinin devam ettiğine dair bir bölüm açması onun Eş‘arî savunmasında bulunduğunu göstermektedir.<sup>1605</sup>

Şîrâzî Hz. Muhammed’in Şâfi‘î’yi müjdelediği gibi Eş‘arî’yi müjdelediğini Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’nin soyundan Eş‘arî dışında kimsenin Mu‘tezile, Rafıza, Muşebbihe fırkalarından olan bütün “bidat” fırkalara reddiyede bulunan ve onların şüphelerini geçersiz kılan kimsenin olmadığını belirttikten sonra furû‘da Şâfi‘î uşûlde Eş‘arî olan kimsenin her iki ilimden istifade ettiğini belirtmektedir.<sup>1606</sup> Görüldüğü üzere Şîrâzî, bazı fıkıh uşûlü meselelerinde Eş‘arî’yi eleştirmesine rağmen i‘tikadî olarak Eş‘arî’nin görüşlerini benimsemektedir. Buradan hareketle Şâfi‘îlerin fıkıh uşûlünde Eş‘arîleri eleştirmeleri, onların Eş‘arî kelâmına veya kelâm ilmine karşı oldukları sonucunu çıkarmamaktadır. Kısacası Şâfi‘îler arasında kelâmcı olanlar ile fakîh olanlar arasında kelâm ilmine yaklaşım tarzından kaynaklanan bir ayrışma söz konusu değildir.<sup>1607</sup> Eş‘arîlerin fıkıh mezheplerini devre dışı bırakarak kelâmi perspektife dayalı fıkıh uşûlü inşa etme çabalarının Şâfi‘îleri etkilemediğini inkar etmiyoruz. Daha önce birçok Eş‘arî-Şâfi‘î’nin Şâfi‘î yerine Eş‘arî’nin görüşlerini desteklediğini aktarmıştık.<sup>1608</sup> Onların bu, tavrı Eş‘arî/kelâmcı kimliklerini Şâfi‘î/fakîh kimliklerine öncelemekten kaynaklandığını belirtmiştik.<sup>1609</sup> Şâfi‘î’yi destekleyenlerin kelâm ilmine mesafeli/karşı olan fakîhler olduğu Eş‘arî’yi destekleyenlerin ise kelâmcı olduklarından hareketle Şâfi‘îler arasında kelâmcılar ile fakîhler temelinde bir ayrışmanın olduğu tezi yeterince doğru değildir. Daha önce aktardığımız üzere Eş‘arî kelâmcıları olmalarına rağmen Ebû İshâk el-İsferâyînî,

<sup>1604</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, I/19.

<sup>1605</sup> Şîrâzî, *Mu‘tekedu Ebi İshâk*, I/101.

<sup>1606</sup> Şîrâzî, *Mu‘tekedu Ebi İshâk*, I/114-115.

<sup>1607</sup> İtaş, fakîh ve mütekellimin yöntemi ayrışmasının kökenlerini kelâmcılar ve kelâma karşı olan fakîhlerin tavırlarına dayandırmaktadır. O, kelâm ilmine karşı olma veya kelâmcı olma ekseninde Şâfi‘îler arasında ayrışmanın olduğunu ileri sürmektedir. Bkz. İtaş, “Fıkıh Usulü Yazımında “Kelâmcılar Yöntemi ve Fakîhler Yöntemi” Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine”, s. 70-73.

<sup>1608</sup> Tez metni, s. 268-270.

<sup>1609</sup> Tez metni, s. 270-272.



Ebû Mansûr el-Bağdâdî ve Ebû Muhammed el-Cuveynî fıkıh uşûlünde Eş‘arî yerine Şâfi‘î’yi desteklemişlerdir. Aynı şekilde kelâmcı olmamasına rağmen fıkıh uşûlünde Eş‘arî’yi eleştiren Şîrâzî itikadi olarak Eş‘arî’ye bağlı olduğunu deklare etmiştir. Bu veriler, Şâfi‘îler arasında kelâmcı ve fakîhler arasında kelâm ilmine bağlı olarak fıkıh uşûlünde bir ayrışmanın olmadığını göstermektedir. Şâfi‘îler arasındaki sorun, fıkıh uşûlünde Şâfi‘î’nin otoritesini sarsacak düzeye erişen Eş‘arî’nin fıkıh uşûlündeki farklı görüşlerinden kaynaklanmaktadır.

### III. HÖRÂSÂNLI ŞÂFİ‘ÎLERİN UŞÛL ÇALIŞMALARI

#### A. METİNLER

Tarihî kaynaklarda yer alan bilgiler dikkate alındığında, Hôrâsân kökenli Şâfi‘îlerin Eş‘arî kelâmı ile tanıştıkları dönemden itibaren fıkıh uşûlü alanında eserler yazdığı anlaşılmaktadır. Eş‘arî’nin çağdaşı olan Ebû ‘Abdillâh el-Hafif eş-Şîrâzî’ye *el-Fuşûl fi’l-Uşûl* adında bir fıkıh uşûlü eseri nisbet edilmektedir.<sup>1610</sup> Ondan sonra İsmâ‘îlî ailesinden hem mutekellim hem de fakîh kimliği ile bilinen Ebû Sa‘d el-İsmâ‘îlî *Tehzîbu’n-Nazar fî Uşûli’l-Fıkıh* adında büyük bir fıkıh uşûlü eseri kaleme almıştır.<sup>1611</sup> Şu‘lûkî ailesinden Ebu’t-Tayyib Sehl es-Şu‘lûkî ise Şâfi‘î’nin *nesih* konusundaki görüşlerini destekleyen bir eser kaleme almıştır.<sup>1612</sup> Bu üç ismin eserlerinin günümüze ulaştığına dair elimizde bilgi olmadığından ve sonraki uşûl eserlerinde kendilerine nisbet edilen uşûl görüşlerinin azlığından dolayı onların uşûlî kimlikleri hakkında kapsamlı bir değerlendirme imkanına sahip değiliz. Sadece Şu‘lûkî’nin kaleme aldığı *nesih* konusundaki eserin niteliği ile ilgili bilgilere bakıldığı zaman onun Şâfi‘î’nin *sünnetin* Kur‘ân’ı *nesih* edemeyeceğine dair görüşünü destekleyen bir eser olduğunu söylememiz mümkündür.<sup>1613</sup>

<sup>1610</sup> İbn ‘Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, Dâru’l-Fikr, 1997/1418, LII/407.

<sup>1611</sup> İbnu’s-Şalâh, I/417.

<sup>1612</sup> İbnu’s-Şalâh, I/321.

<sup>1613</sup> İbnu’s-Şalâh, I/321.

Horâsânî Şâfi'î-Eş'arîlerin uşûl çalışmalarında İbn Fûrak ve Ebû İshâk el-İsferâyînî önemli katkılar sunmuşlardır. Onların uşûl çalışmalarına katkıları hem telif hem de öğrenci yetiştirme düzeyinde kendini göstermektedir. Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin kendisi için Nîsâbûr'da inşa edilen medresede verdiği dersler arasında şüphesiz fıkıh usûlü dersleri de vardır. Nitekim Şîrâzî, genel olarak Nîsâbûr'un bütün şeyhlerinin Ebû İshâk el-İsferâyînî'den uşûl dersleri aldığını belirtmektedir.<sup>1614</sup> Bu bilgi Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Nîsâbûr'da uşûl eğitimine yaptığı katkıyı göstermesi bakımından önemlidir. Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin uşûl alanındaki çalışmaları telif düzeyinde de kendini göstermektedir. Kaynaklarda Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye nisbet edilen birçok uşûl eseri bulunmaktadır. Bu konudaki ilk elden bilgiyi öğrencisi Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî vermektedir. Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî, Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye Şâfi'î'den sonra benzeri telif edilmemiş eserler olarak nitelediği *Tertîbu'l-Mezheb* ve *el-Muhtelef fi'l-Uşûl* adında fıkıh usûlünde kaleme aldığı iki eser nisbet etmektedir.<sup>1615</sup> Kâtib Çelebî *Kitâbu't-Tertîb* adındaki eseri Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin şerh ettiğine dair bilgiye bakıldığı zaman Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin bu esere bir şerh yazdığını söylemek mümkündür.<sup>1616</sup> Nitekim Zerkeşî, Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye nisbet ettiği bu eserden farklı terkipler ile (*Şerhu Tertîbi'l-Mezheb*, *Şerhu Kitâbi't-Tertîb*, *Şerhu't-Tertîb*) birçok alıntı yapmaktadır.<sup>1617</sup> Bu bilgiler bu eserin hem metin hem de şerh olarak fıkıh usûlü alanında yazılan bir eser olduğunu göstermektedir. Fıkıh usûlü eserlerinde Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin alıntı yapılan eserlerinden bir tanesi de fıkıh usûlü alanında yazdığı *ta'lâka* türü eserdir. Subkî fıkıh usûlü eserine kaynaklık eden eserler arasında Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin *ta'lîkasına* da yer vermektedir.<sup>1618</sup> Zerkeşî, yukarıda zikrettiğimiz eserler dışında Ebû İshâk el-İsferâyînî'den fıkıh usûlündeki *Kitâb (Kitâb fi Uşûli'l-Fıkh)*<sup>1619</sup> adlandırması ile de alıntı

<sup>1614</sup> Şîrâzî, *Tabakât*, s. 127.

<sup>1615</sup> Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî, s. 427.

<sup>1616</sup> Kâtib Çelebî, II/1403.

<sup>1617</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, I/78, 88, 117, 365, 196, 201, 204, 332; II/24; VIII/324.

<sup>1618</sup> Subkî, *Rafu'l-Hâcib*, I/232.

<sup>1619</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, I/201.

yapmaktadır. Ancak bu eserin diğer eserlerden farklı bir uşûl eseri olduğu konusunda net bir yargıya varmak mümkün değildir. Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin *ta'lik* türünde bir fıkıh uşûlü eseri yazması kendi dönemindeki literatür gelişimine ışık tutmaktadır. Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin çağdaşı 'Irâklı fakîh Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin de fıkıh uşûlüne dair *ta'lika*<sup>1620</sup> türü bir eser yazması *ta'lika* türü çalışmaların furû'u'l-fıkıhta olduğu gibi fıkıh uşûlünde de varlığını göstermektedir.<sup>1621</sup> George Makdisî, hukuk eğitiminin ilk aşamasında öğrencinin mensup olduğu fikhî mezhebin öğretildiğini ancak sonraki aşamada hilâf ilmine ağırlık verildiğini ve bu dönemde ihtisas sahibi olan öğrencinin hocası ile sıkı ilişkisi olduğunu, *ta'lika* türü eserlerin de esasen bu dönemde gerçekleştiğini söylemektedir.<sup>1622</sup> Ancak bu tespit *ta'lika* türü eserlerin bir yönünü göstermektedir. Bu da ihtisas sahibi olan öğrencinin hocasının derslerinden, kitaplarından elde edilmiş notlar olarak var olan *ta'lika* türü eserlerdir.<sup>1623</sup> Bu türden eserlerde notun kimden alındığı bilgisi verilmektedir.<sup>1624</sup> *Ta'lika* türü eserlerin bu nitelikleri dikkate alındığında Nîsâbûr'da kendisi için inşa edilen bir medresede ders veren Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin fıkıh uşûlüne dair bu *ta'likasını* derslerinde kullanmak amacı ile kaleme aldığı söylemek gerekir. Nitekim onun bu eseri kimden *ta'lik* ettiğine dair bir bilginin olmaması bunun da ötesinde onun bilinen bir fıkıh üstadının olmaması, bu eserin kendisine ait müstakil bir çalışma olduğunu göstermektedir.

Ebû İshâk el-İsferâyînî yetiştirdiği öğrenciler ile de Şâfi'î fıkıh uşûlüne katkı sunmuştur. Ebû Manşûr el-Bağdâdî'nin *nesih* konusu ile ilgili eserinden daha önce bahsetmiştik.<sup>1625</sup> Onun bu eseri dışında *et-Taḥşîl* adı ile zikredilen başka bir uşûl eseri vardır. Zira Zerkeşî, fıkıh uşûlü eserine kaynaklık eden eserler arasında Ebû Manşûr el-Bağdâdî'ye

<sup>1620</sup> Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin bu *ta'likasından* yapılan alıntılar için bkz. Zerkeşî, *el-Baḥr*, IV/349; 6/473.

<sup>1621</sup> *Ta'lika* literatürü için bkz. Makdisî, *Orta Çağda Yüksek Öğretim*, s. 187-191.

<sup>1622</sup> Makdisî, *Orta Çağda Yüksek Öğretim*, s. 182.

<sup>1623</sup> Makdisî, *Orta Çağda Yüksek Öğretim*, s. 182.

<sup>1624</sup> Makdisî, *Orta Çağda Yüksek Öğretim*, s. 182.

<sup>1625</sup> Tez metni, s. 284-285.

nisbet ettiği *et-Taḥşîl* adlı eseri zikretmekte ve bu eserden çok sayıda alıntı yapmaktadır.<sup>1626</sup> Kâtib Çelebî bu eseri *et-Taḥşîl fî Uşûli'l-Fıkh* adı ile Ebû Mansûr el-Bağdâdî'ye nisbet etmektedir.<sup>1627</sup> Zerkeşî, Ebû Mansûr el-Bağdâdî'nin bu eseri dışında kelâm, cedel ve mantık alanlarında kaleme aldığı *el-Uşûlu'l-Ḥamsete 'Aşer*<sup>1628</sup>, *'İyâru'l-Cedel*<sup>1629</sup>, *er-Redd 'ale'l-Curcânî*<sup>1630</sup>, *Mi'yâru'n-Nazar*<sup>1631</sup> adlı eserlerinden uşûli görüşler aktarmaktadır. Zerkeşî'nin bu alıntıları, Ebû Mansûr el-Bağdâdî'nin zengin bir uşûl birikimine sahip olduğunu göstermektedir.

Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin fıkıh uşûlünde eser telif eden öğrencilerinden bir tanesi de Ebu'l-Ḳâsım el-Kuşeyrî'dir. Onun fıkıh uşûlünde kaleme aldığı eser, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl* adıyla kaynaklarda zikredilmektedir.<sup>1632</sup>

Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin fıkıh uşûlünde eser yazan öğrencilerinden biri de el-İskâf olarak bilinen Ebu'l-Ḳâsım el-İsferâyînî'dir.<sup>1633</sup> İskâf, fıkıh uşûlü, kelâm ve cedel alanında tasniflerde bulunmuştur.<sup>1634</sup> İskâf, kaynaklarda İmâmu'l-Ḥarâmeyn el-Cuveynî'nin kelâm ilimdeki hocası olarak tanıtılmaktadır. Ancak İmâmu'l-Ḥarâmeyn İskâf'tan hem fıkıh uşûlü hem de kelâm ilmi dersleri almıştır.<sup>1635</sup> Öyle ki, İbnu'l-Mulâkkın İmâmu'l-Ḥarâmeyn'in, el-İskâf'ın yanında uşûl ilmine hakim olduğunu ve ondan *ta'lik*lerde bulunduğunu belirtmektedir.<sup>1636</sup>

İbn Fûrak bilindiği üzere Ḥorâsân'da Şâfi'î uşûlünün gelişimine katkı sunan önemli Eş'arî kelâmcılarından biridir. O, 'Irâk'ta edindiği ilmî birikimini Ḥorâsân ve çevresine

<sup>1626</sup> Zerkeşî, *el-Baḥr*, I/10, 199, 248; II/248, 256; IV/267.

<sup>1627</sup> Kâtib Çelebî, I/360.

<sup>1628</sup> Zerkeşî, *el-Baḥr*, VIII/76.

<sup>1629</sup> Zerkeşî, *el-Baḥr*, I/53; VI/506.

<sup>1630</sup> Zerkeşî, *el-Baḥr*, VI/441.

<sup>1631</sup> Zerkeşî, *el-Baḥr*, VI/119.

<sup>1632</sup> 'Umer Rıdâ Keḥhâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1993/1314, II/212.

<sup>1633</sup> Adı, el-Ustâz Ebu'l-Ḳâsım Abdulcebbâr b. Ali b. Muhammed el-İsferâyînî (v. 452)'dir. İbn Kâdî Şuhbe, I/229.

<sup>1634</sup> İsnevî, *Tabakât*, I/55.

<sup>1635</sup> İbn Kâdî Şuhbe, I/229; İbn Kâdî Şuhbe, I/255.

<sup>1636</sup> İbnu'l-Mullakkın, s.102

aktarmıştır. İbn Fûrak, kendisi için Nisâbûr'da inşa edilen medresede dersler vermiştir.<sup>1637</sup> Muhtemelen İbn Fûrak, ders verdiği medresede okutulmak üzere<sup>1638</sup> fıkıh uşûlü alanında günümüze de ulaşan muhtaşar düzeyde bir eser kaleme almıştır.<sup>1639</sup> Bu eserin dışında İbn Fûrak'ın *el-Hudûd fi'l-Uşûl* adlı eseri günümüze ulaşmıştır. İbn Fûrak bu eserinde kelâm terimleri dışında birçok fıkıh usûlü terimine yer vermektedir. Bundan dolayı İbn Fûrak'ın bu eserinin fıkıh uşûlü alanında kavram sözlüğü olarak nitelendirilebilecek ilk sözlük çalışmalarından olduğunu söylemek gerekir. Eş'arî'nin fıkıh uşûlü ile ilgili görüşlerini de içeren *Mağâlâtü'l-Eş'arî* adlı çalışması Eş'arî'nin görüşlerini aktarması bakımında fıkıh uşûlü tarihinde önemli bir yer işgal etmektedir.

Kaynaklarda İbn Fûrak'a muhtaşar düzeyde kaleme aldığı fıkıh uşûlü eserinde yer almayan birçok uşûlî görüş nisbet edilmektedir.<sup>1640</sup> Bu durum İbn Fûrak'ın uşûlî tartışmaları içeren geniş kapsamlı bir eserinin olduğunu göstermektedir. Subkî, fıkıh uşûlü alanında yazdığı eserine kaynaklık eden eserler arasında isim vermeden "*el-Ustâz Ebû Bekr İbn Fûrak'ın Kitâbı*" ifadesi ile ona referansta bulunmaktadır.<sup>1641</sup> Zerkeşî de aynı şekilde isim

<sup>1637</sup> İbn Fûrak bu medresede kelâm, fıkıh uşûlü, hadîâ ve tefsir başta olmak üzere birçok alanda ders vermiştir. İbn 'Asâkir, İbn Fûrak'ın fıkıh usûlü, kelâm, hadîâ ve tefsirde yazdığı eserlerin sayısının yüze yakın olduğunu aktarmaktadır. O kelâm alanında *en-Nizâmî fi Uşûliddîn*, *er-Risâle fi 'İlmi't-Tevhîd*, *el-Hudûd fi'l-Uşûl*, *Mağâlâtü'l-Eş'arî*, *Tabakâtü'l-Mutekellimîn minel'l-Kullâbiyye sume'l-Eş'ariyye*; hadîâ alanında *Muşkilâtü'l-Hadîâ*, *Esmâu'r-Ricâl*, tefsir alanında *Tefsiru'l-Kur'an*, *Hallu Âyâtü'l-Muteşâbihe*, *Ğaribu'l-Kur'an*, *Muşkilü'l-Kur'an* adlı eserler kaleme almıştır. Bkz. İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 232; İbnu's-Şalâh, I/440.

<sup>1638</sup> İbn Fûrak'ın şer'î delilleri muhtaşar ve özlü bir şekilde ele aldığı bu eser muhtemelen öğrencilerine bir ders kitabı olarak veya ezberlenmesi için oluşturduğu bir metin olarak tasarlanmıştır. Eserde konular mümkün olduğu kadar tartışmadan ve ihtilâflı konulardan uzak bir şekilde ele alınmıştır. İbn Fûrak'ın Nisâbûr'da kendisi için inşa edilen medresede ders verdiği düşünüldüğünde bu eserin öğrencilerin istifadesine sunulmuş küçük bir metin olduğu anlaşılır olmaktadır. Bz. İbn Fûrak, *Muqaddime fi Nuket min Uşûli'l-Fıkh*, (*Mecmu'u Resâil min Uşûli'l-Fıkh*'ın içinde), el-Mağba'âtü'l-Ehliyye, Beyrût 1906/1324.

<sup>1639</sup> İbn Fûrak'ın günümüze ulaşan muhtaşar fıkıh uşûlü eseri farklı adlar ile neşredilmiştir. Bunlardan ilki *Muqaddime fi Nuket min Uşûli'l-Fıkh* adı ile *Mecmû'u Resâil fi Uşûli'l-Fıkh* adı ile fıkıh uşûlü alanında yazılan birkaç risâlenin bir arada toplandığı eserde neşredilmiştir. İbn Fûrak bu eserin girişinde kitabını tanıtırken fıkıh uşûlüne dair küçük bir parçanın (*nuket*) zikredildiği bir eser olarak nitelediği için muhtemelen eserin baskısını gerçekleştiren yayınevi esere bu adı vermiştir. Bu eserin tespit edebildiğimiz ikinci baskısı ise Muhammed Hâssân 'Avağ tarafından tahkikli olarak neşredilmiştir. Muhammed Hâssân 'Avağ *İbn Fûrak ve Ââruhu'l-Uşûliyye* adlı üç ciltlik kapsamlı eserinde İbn Fûrak'ın bu eserini *el-Muhtaşar fi Uşûli'l-Fıkh* adı ile neşretmiştir. 'Avağ bu eserin sonunda yer alan İbn Fûrak'a ait "*fıkıh uşûlüne dair muhtaşar tamamlandı.*" cümlesinden hareketle esere *el-Muhtaşar fi Uşûli'l-Fıkh* adını tercih ettiğini belirtmektedir. Bkz. İbn Fûrak, "*Muqaddime fi Nuket Min Uşûli'l-Fıkh*", s. 4; Muhammed Hâssân 'Avağ, *İbn Fûrak ve Ââruhu'l-Uşûliyye*, Dâru'n-Nevâdir, 2014, I/66-67.

<sup>1640</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, III/17; 100; IV/53; 60; V/91.

<sup>1641</sup> Subkî, *Raf'u'l-Hâcib*, I/233.

vermeden İbn Fûrak'ın eserinden istifade ettiğini aktarmaktadır.<sup>1642</sup> Zerkeşî, eserinin birçok yerinde *beyân* teorisi, *mefhûmu'l-laqabın* hücciyeti, *mursel hadîşlerin* kabulü, *kıyâsın* 'illetleri, *içtihâda işâbet* ve *hata* meselesi gibi birçok konuda İbn Furek'in *Kitâb* 'ı nitelemesi ile onun fıkıh uşûlü eserine atıfta bulunmaktadır.<sup>1643</sup> Zerkeşî'nin İbn Fûrak'ın kitabından alıntıladığı bu uşûlî tartışmaların hiçbirisi elimizde bulunan muhtaşar düzeydeki fıkıh uşûlü eserinde yer almamaktadır. Dolayısıyla, İbn Fûrak'ın elimizde bulunan muhtaşar düzeydeki fıkıh uşûlü eseri dışında fıkıh uşûlü konularının tartışıldığı kapsamlı bir eserinin olduğunu söylememiz gerekir.

Ayrıca Horâsân Şâfi'lerinden Beyhaķî ve İbn Hıbbân metinsel düzeyde müstakil olarak fıkıh uşûlü eserleri kaleme almamış olsalar da eserlerinde Şâfi'î fıkıh usulünün etksi görülmektedir. Onlar bu şekilde Horâsân Şâfi'î fıkıh uşûlüne katkı sunmuşlardır.

## B. ŞERHLER

### 1. Ebu'l-Velîd en-Nîsâbûrî'nin *er-Risâle* Şerhi

'Abbâdî, Ebu'l-Velîd en-Nîsâbûrî'nin (v. 349/960)<sup>1644</sup> fıkıh ve hadîşte imam olduğunu ve *el-Mustahrrec 'ale's-Şahîhayn* adında bir çalışmasının olduğu bilgisini vermektedir.<sup>1645</sup> İsnevî ise, onun Horâsân'da ehl-i hadîş'in imâmı olduğunu ve İbn Sureyc'ten ders aldığını nakletmektedir.<sup>1646</sup> Keza, Ebu'l-Velîd en-Nîsâbûrî, Şâfi'î'nin *er-Risâle*'sine yazdığı şerh ile de anılmaktadır.<sup>1647</sup> İsnevî bu şerhin az bulunan güzel bir şerh olduğunu kendi yanında bir

<sup>1642</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, I/9.

<sup>1643</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, V/88, 248; VI/391; VII/286, 299.

<sup>1644</sup> 'Abbâdî, onun adını Ebu'l-Velîd Hâssân b. Muhammed el-Kureşî en-Nîsâbûrî olarak kaydetmektedir. Ancak İbn Kâdî Şuhbe, onun adını Hâssân/Hisân b. Muhammed b. Aħmed b. Hârûn b. Hisân b. Abdillâh el-Kureşî el-Emevî el-Ustâz Ebu'l-Velîd en-Nîsâbûrî olarak nakletmektedir. İsnevî, Ebu'l-Velîd en-Nîsâbûrî'nin Hisân el-Kuraşî olarak bilindiğini belirtmektedir. Bkz. 'Abbâdî, s. 74; İbn Kâdî Şuhbe, I/349; İsnevî, *Tabakât*, II/263-264.

<sup>1645</sup> 'Abbâdî, s. 74.

<sup>1646</sup> İsnevî, *Tabakât*, II/263.

<sup>1647</sup> İbnü'l-Mulakķın, s. 44.

nüshasının olduğunu söylemektedir.<sup>1648</sup> Zerkeşî fıkıh uşûlü eserine kaynaklık eden eserler arasında Ebu'l-Velîd en-Nîsâbûrî'nin *er-Risâle* şerhini de zikretmektedir.<sup>1649</sup> Subkî de fıkıh uşûlü eserine kaynaklık eden eserler arasında bu eseri zikretmektedir.<sup>1650</sup> Bu bilgiler, onun yazdığı ve günümüze ulaşmış ulaşmadığı bilinmeyen şerhinin uzun yıllar mütedavil bir şerh olduğunu göstermektedir.

## 2. Ebû Bekr el-Cevzekî'nin *er-Risâle* Şerhi

Cevzekî'nin (v. 388/988)<sup>1651</sup>, nisbet edildiği Cevzek Nîsâbûr'un köylerindedir.<sup>1652</sup> Bundan dolayı Ebû Bekr el-Cevzekî, *Cevzekî* nisbesi yanında *Nîsâbûrî* nisbesi ile de anılmaktadır.<sup>1653</sup> İbnu's-Şalâh, onun doğum yılını hicrî 306 yılı olarak vermektedir.<sup>1654</sup> Cevzekî, Nîsâbûr'un şeyhi ve muhaddisi olarak bilinmektedir.<sup>1655</sup> Horâsân, Rey, 'Irâk, Hemedân ve Mekke'de hadîs rivayeti ile meşgul olmuştur. Dayısı Ebû İshâk el-Muzekkî ile seyahatlerde bulunmuş ve birçok kimseden hadîs ve fıkıh eğitimi almıştır.<sup>1656</sup> Kaynaklar Ebû Bekr el-Cevzekî'ye ait *el-Muttefağ* ve *el-Muttefaqu'l-Kebîr* adında iki eser nisbet etmektedir.<sup>1657</sup> Aynı zamanda Cevzekî'nin *el-Musnedu's-Şahîh 'alâ Kitâbi'l-Muslim* adında

<sup>1648</sup> İbn Kâdî Şuhbe ise, bu şerhin bir ciltlik bir şerh olduğu bilgisini nakletmektedir. İbnu's-Şalâh onun 279 yılından sonra doğduğunu ve 340 yılında vefat ettiğini aktarmaktadır. İbn Kâdî Şuhbe ve İsnevî de onun 72 yaşında 340 yılında vefat ettiğini aktarmaktadırlar. Ancak İbnu'l-Mulaqqın onun 349 yılında 72 yaşındayken vefat ettiğini söylemektedir. Bkz. İbn Kâdî Şuhbe, I/349; İsnevî, *Tabakât*, II/264; İbnu'l-Mulaqqın, s. 44; İbnu's-Şalâh, *Tabakât*, II/691.

<sup>1649</sup> Zerkeşî, *el-Baḥr*, I/7.

<sup>1650</sup> Subkî, *Raf'u'l-Hâcib*, I/231.

<sup>1651</sup> Adı, el-Hâfîz Ebû Bekr Muhammed b. 'Abdillâh b. Muhammed b. Zekeriyâ eş-Şeybânî'dir. Bkz. Zehebî, *Târîḥ*, 2003, VIII/640; Subkî, *Tabakât*, III/184; Ebu'l-Mehâsin Cemâluddîn Yûsuf b. Tağriberdî b. 'Abdillâh ez-Zâhirî (v. 874/1469), *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mulûki Mıṣır ve'l-Kâhira*, Vizâretu's-æekâfe ve'l-İrşadi'l-Kavmî; Dâru'l-Kutub, Kâhira 1963/1383, IV/199.

<sup>1652</sup> İbnu's-Şalâh, Cevzek adında başka bir köyün Herât şehrine ait olduğunu söylemektedir. Bkz. Zehebî, *Târîḥ*, 2003, VIII/640; İbnu's-Şalâh, I/204; Subkî, *Tabakât*, III/184.

<sup>1653</sup> Subkî, *Tabakât*, III/184; Ebu Ya'âlâ el-Halilî, III/859.

<sup>1654</sup> İbnu's-Şalâh, I/204.

<sup>1655</sup> Cevzekî, Nîsâbûr'un muhaddîâlerinden Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Muzekkî'nin kız kardeşinin oğludur. Zehebî, *Târîḥ*, 2003, VIII/640; Subkî, *Tabakât*, III/184; İbn Tağriberdî, IV/199.

<sup>1656</sup> Zehebî onun Hemedân, Rey, Bağdâd, Mekke, Seraḥs şehirlerinde bulunan dönemin hadîâ şeyhlerinden hadîâ dinlediği muhaddîâlerin listesini vermektedir. Subkî de onun Ebu'l-'Abbâs es-Serrâc, Ebu'l-'Abbâs el-Esam ve Ebû Nu'aym el-Curcânî/el-İstarâbâzî ve başkalarından hadîâ aldığı söylemektedir. Hâkim, başta olmak üzere birçok muhaddîâ kendisinden hadîâ rivayetinde bulunmuştur. Bkz. Zehebî, *Târîḥ*, 2003, VIII/640; Subkî, *Tabakât*, III/184-185; İbnu's-Şalâh, I/205.

<sup>1657</sup> Zehebî *el-Muttefaqu'l-Kebîr* adındaki eserini Ebû 'Usmân es-Şâbûnî'nin rivayet ettiği bilgisini vermektedir. Ancak Subkî *el-Muttefağ* kitabı dışında Ebû 'Usmân es-Şâbûnî'nin rivayet ettiği 300 cüzlük orta düzeyde olan

bir eseri vardır.<sup>1658</sup> Kâtib Çelebî iki şâhih (Buharî ve Muslim'in şâhihleri) üzerine yapılan *el-Cem'u Beyne's-Sahîhâyın* literatüründe yapılan çalışmalardan bir tanesinin Cevzekî'ye ait olduğunu söylemektedir.<sup>1659</sup> Cevzekî 82 yaşındayken hicrî 388 yılında vefat etmiştir.<sup>1660</sup> Cevzekî hakkında yukarıda aktardığımız bilgiler hemen hemen bütün târih, tabakât, ensâb, şehir ve coğrafya kitaplarında bu şekildedir. Taradığımız bu eserlerin hiç birinde Cevzekî'nin, Şâfi'î'nin *er-Risâle*'sini şerh ettiğine dair herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Ancak Kâtib Çelebî *er-Risâle* şârihleri arasında Cevzekî'yi ilk sırada zikretmektedir.<sup>1661</sup> Fıkıh uşûlü eserlerinde de Cevzekî'nin şerhine veya ona ait uşûl görüşlerine ait herhangi bir bilgi bulamadık. Dolayısıyla bu şerhin gerçekten var olduğuna veya niteliğine dair yorum yapmak zordur.

### 3. *er-Risâle*'nin Son Şârihi Ebû Muhammed el-Cuveynî

Ebû Muhammed el-Cuveynî'den yapılan nakillere bakıldığı zaman kendisi Arapların Sindis kabilesine mensuptur.<sup>1662</sup> İlk eğitimini edebiyat alanında Cuveyn nahiyesinde babasından almış<sup>1663</sup> ve fıkıh eğitimini Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Muhammed el-Ebyûrdî (v. V./X. yüzyılın başları)'den almıştır.<sup>1664</sup> Ebû Muhammed el-Cuveynî fıkıh eğitimine Nisâbûr'da Ebu't-Tayyib Sehl es-Şu'lûkî'den ders alarak devam etmiştir.<sup>1665</sup> Ebû Muhammed el-Cuveynî, Nisâbûr'daki eğitiminden sonra eş-Şeyh Ebû Bekr el-Kâffâl el-Mervezî'den ders almak için Merv'e gitmiştir.<sup>1666</sup> Ebû Muhammed el-Cuveynî mezhepte, hilâfta derinleşene,

---

*el-Muttefağ* adlı eserinin meşhur olduğunu söylemektedir. Bkz. Zehebî, *Târîh*, 2003, VIII/640; Subkî, *Tabakât*, III/185.

<sup>1658</sup> Kâtib Çelebî, bu eseri Ebû 'Avâne Yâ'kûb b. İshâk el-İsferâyînî'nin ihtisar ettiği bilgisini vermektedir. Bkz. Zehebî, *Târîh*, 2003, VIII/640; İbnu's-Şalâh, I/205; Subkî, *Tabakât*, III/185; İbn Tağriberdî, IV/199; Kâtib Çelebî, II/1685.

<sup>1659</sup> Kâtib Çelebî, I/599.

<sup>1660</sup> İbnu's-Şalâh, onun cenaze namazını Şâfi'î fakihlerinden Ebu't-Tayyib Sehl es-Su'lûkî'nin kıldırıldığını söylemektedir. Bkz. İbnu's-Şalâh, I/205; Zehebî, *Târîh*, 2003, VIII/640; Subkî, *Tabakât*, III/184.

<sup>1661</sup> Kâtib Çelebî, I/873.

<sup>1662</sup> Adı, Ruknu'l-İslâm Ebû Muhammed 'Abdillâh b. Yûsuf b. 'Abdillâh b. Yûsuf el-Cuveynî en-Nisâbûrî'dir. Bkz. İbn Keâîr, *Tabakât*, I/341-342; İbnu's-Şalâh, I/520-521.

<sup>1663</sup> İsnevî, *Tabakât*, I/165.

<sup>1664</sup> İbnu's-Şalâh, I/520; Subkî, *Tabakât*, V/74.

<sup>1665</sup> İbnu's-Şalâh, I/520; Subkî, *Tabakât*, V/74.

<sup>1666</sup> İbnu's-Şalâh, I/520; Subkî, *Tabakât*, V/74.



kendi yöntemini sağlamlaştırana kadar Mervezî'nin derslerine devam etmiş ve 407 yılında Nisâbûr'a geri dönmüştür.<sup>1667</sup> Ebû Muhammed el-Cuveynî, Nisâbûr'da ders, fetva ve munazara meclisleri oluşturmuştur.<sup>1668</sup> Ebû Muhammed el-Cuveynî hicrî 438 yılında vefat etmiştir.<sup>1669</sup>

Tabakât eserlerinde Ebû Muhammed el-Cuveynî çok yönlü bir bilgin olarak tanıtılmaktadır. Nitekim Subkî, onun fıkıh, edebiyat, nahiv, uşûl ve tefsir alanlarında yetkin bir bilgin olduğunu aktarmaktadır.<sup>1670</sup> Ebû Muhammed el-Cuveynî'ye nispet edilen eserler onun bu yönünü göstermektedir. O, fıkıh ve fıkıh uşûlü alanında *el-Furûk* (*el-Cem' ve'l-Farq*)<sup>1671</sup>, *es-Silsile*<sup>1672</sup>, *et-Tabşira*<sup>1673</sup>, *Muhtaşaru'l-Muhtaşar*, *Mevkifu'l-İmâm ve'l-Me'mûm*<sup>1674</sup>, *et-Tezkire*, *el-Muhtât*<sup>1675</sup>, *el-Vecîz*<sup>1676</sup> ve *Şerhu'r-Risâle* adlı eserler kaleme almıştır.

<sup>1667</sup> İbnu's-Şalâh, I/520; Subkî, *Tabakât*, V/74.

<sup>1668</sup> İbnu's-Şalâh onun ders verme konusunda mahir olduğunu aktarmaktadır. İbnu's-Şalâh, I/520. Subkî, *Tabakât*, V/74-75.

<sup>1669</sup> İbnu's-Şalâh, I/521.

<sup>1670</sup> Subkî, *Tabakât*, V/73.

<sup>1671</sup> Ebû Muhammed el-Cuveynî'nin, *el-Cem' ve'l-Farq* adı ile üç cilt halinde basılan eserini, İbn Kâdî Şuhbe *el-Furûk* adı ile tanıtmakta ve eseri furûk edebiyatında kaleme yazılan geniş hacimli tek ciltlik bir eser olarak nitelemektedir. Furûk ilmini "fıkıhın dış görüşünü bakımından birbirine benzeyen, ancak hüküm ve hukukî değerlendirme açısından farklı olan veya şekli itibari ile farklı oldukları halde aynı hükme tâbi meselelerini konu edinen bir ilim dalı" olarak tanımlamak mümkündür. Ebû Muhammed el-Cuveynî'nin bu eserini furûk alanında yazılan ilk eserlerden olduğunu söylemek gerekir. Nitekim fıkıh ilmini on kısma ayıran Zerkeşî, ikinci kısmın *el-Cem' ve'l-Farq*'ı bilmek olduğunu belirtmektedir. Zerkeşî, selefın münazâralarının birçoğunun buna dayandığını ifade etmekte ve "fıkıh cem' ve fark'tır." deyişini aktarmaktadır. Zerkeşî, bu alanda kaleme alınan en güzel eserler arasında ilk olarak Ebû Muhammed el-Cuveynî'nin kitabını zikretmektedir. Ebû Muhammed el-Cuveynî, bu eserinin girişinde hükümlerin değişmesini gerektiren 'illetlerin değişmesinden dolayı bazı şer'î meselelerin şekilsel olarak birbirine benzediğini ancak bu meselelerin hükümlerinin birbirinden farklı olduğunu belirtmektedir. Ebû Muhammed el-Cuveynî, taḥkîk ehlinin meselelerin hükümlerini farklı kılan 'illetleri veya birleştiren (cem') 'illetleri bilmekten müstağni kalamayacaklarını düşünerek eserini kaleme almıştır. Ebû Muhammed el-Cuveynî'nin eserini ilginç kılan özelliklerinden bir tanesi eserin girişinde birkaç fıkıh uşûlü meselelerindeki farkların yer almasıdır. Cuveynî, eserini fıkıh uşûlüne dair bir kaç meseledeki farklara değinerek başladığını ve daha sonra ise Muzenî'nin *Muhtaşar*'ının tertibini esas alarak furû' meselelere değindiğini belirtmektedir. Bkz. Ebû Muhammed el-Cuveynî, *el-Cem' ve'l-Farq*, thk. 'Abdurrahmân b. Selâme b. 'Abdillâh el-Muzeynî, Dâru'l-Cîl, Beyrût 2004/1424, I/37; 45; Zerkeşî, *el-Menâûr fi'l-Kavâ'id*, Vizâretu'l-Evkâf ve Şu'ûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1985/1405, I/69; Şükrü Özen, "Furûk", *DİA*, İstanbul 1996, XIII/223.

<sup>1672</sup> Ebû Muhammed el-Cuveynî'nin *es-Silsile* adlı eseri günümüze ulaşan eserlerdendir. Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan eser *Kitâbu's-Silsile fi Ma'rifeti'l-Kavleyn fi Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î* adını taşımaktadır. Eserin adına bakıldığı zaman, Şâfi'î'nin *ḳavl-i kadîm* ve *ḳavl-i cedîd* olarak bilinen farklı görüşlerine yapılan eleştirilere karşı Şâfi'îlerin mezhep imamlarını savunmak için kaleme aldıkları *ḳavleyn* literatürü olarak adlandırabileceğimiz yazım türünün ilk örneklerindendir. Zerkeşî on kısma ayırdığı fıkıh ilminin üçüncü kısmını kaynakları/dayanakları ortak olan bazı meselelerin bazılarını bina edildiği bölümde bu esere yer vermektedir. Ona göre bu alanda kaleme alınan eserlerin en güzeli Ebû Muhammed el-Cuveynî'nin *Kitâbu's-Silsile* aldır. Bkz. Ebû Muhammed el-Cuveynî, *Kitâbu's-Silsile fi Ma'rifeti'l-Kavleyn fi Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, Süleymaniye Kütüphanesi, III. Ahmet, nr: 1206; Zerkeşî, *el-Menâûr*, I/69.

Subkî, yukarıda zikrettiğimiz eserler dışında Ebû Muhammed el-Cuveynî'nin Ebû Bekr el-Fârisî'nin '*Uyûnu'l-Mesâil* adlı eserine yazdığı bir şerh çalışmasından da bahsetmekte ve bu esere muttali olduğunu belirtmektedir.<sup>1677</sup> Ebû Muhammed el-Cuveynî, fıkıh ve fıkıh uşûlü alanı dışında tefsir<sup>1678</sup> ve kelâm<sup>1679</sup> alanında eserler yazmıştır. Ebû Muhammed el-Cuveynî'nin eserleri arasında meşhur olan eseri *er-Risâle*'ye yazdığı şerhidir. Bu eser kaynaklarda kendisine özgü bir isim zikredilmeksizin *Şerhu'r-Risâle* adı ile zikredilmektedir. Bu şerh klasik dönemde *er-Risâle*'ye yazılmaya başlanan şerhlerin sonuncusudur. Ancak, Câbir el-'Alvânî fıkıh uşulünün gelişimini incelediği makalesinde Ebû Muhammed el-Cuveynî'nin şerhinden sonra da *er-Risâle*'ye beş şerhin yazıldığını iddia etmektedir.<sup>1680</sup> Câbir el-'Alvânî'nin bu iddiası Kâtib Çelebî'ye dayanmaktadır. Nitekim Kâtib Çelebî, klasik

<sup>1673</sup> Ebû Muhammed el-Cuveynî'nin *et-Tabşira* adlı eseri de günümüze ulaşan ve basılan eserlerindedir. İbn Kâdî Şuhbe, *et-Tabşira* adlı eserini ibadetler (ilmihal) konusunu işleyen bir eser olarak tanıtmaktadır. Nevevî, bu eseri *Kitâbu't-Tabşira fi'l-Vesvese* adı ile nakletmekte ve bu eserin faydalı ve çok değerli olduğunu bildirmektedir. Nevevî'nin eseri bu adla nakletmesi Ebû Muhammed el-Cuveynî'nin eserini kaleme alma amacına uygun düşmektedir. Ebû Muhammed el-Cuveynî, bu eserin mukaddimesinde şeytanın Müslümanların ibadetlerine vesvese ile müdahil olarak onları ele geçirmek istediğini belirtmektedir. O ibadetlerde hem şeytanın vesvesesine dikkat çekmek hem de vesvese ile ihtiyat arasındaki dengeyi ve ilişkiyi, dinde genişlik-kolaylık ve darlık-zorluk dengesini-ilişkinsini de ibadetler üzerinden ele almak istemektedir. Ebû Muhammed el-Cuveynî bir meselede kolaylık ve zorluk arasında anlaşmazlığa düşüldüğü zaman bu meselenin hükmünün *aşılara* (*Kitab, sünnet, icmâ', şahâbî kavli*) irca edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Eserin günümüze ulaşan şekli ile girişte itikâd konuları işlenmekte ve daha sonra tahâret ve namaz meseleleri ele alınmaktadır. Bkz. Ebû Muhammed el-Cuveynî, *et-Tabşira*, thk. Ebû 'Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. İsmâ'il, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1994/1415, s. 9-11; 13-14; Nevevî, *el-Mecmû'*, I/207.

<sup>1674</sup> Ebû Muhammed el-Cuveynî'nin *Mevkıfu'l-İmâm ve'l-Me'mum* adlı eseri günümüze ulaşan ve basılan eserlerindedir. O, bu eserinde mescid, sahra, yol, ev gibi farklı mekanlarda kılınan cemaatle namazın kılınma şeklini ve imâm-me'mum arasındaki ilişkiye dayanan hükümleri açıklamaktadır. Ebû Muhammed el-Cuveynî, *Mevkıfu'l-İmâm ve'l-Me'mûn*, el-Murâkebetu's-æekâfe, Kuveyt 2004/1425, s. 17.

<sup>1675</sup> Ebû Muhammed el-Cuveynî, herhangi bir mezhebe bağlı olmaksızının hadîslere dayanarak kaleme almaya çalıştığı bu eserin üç cüzü Beyhakî'ye ulaşmış ve Beyhakî bu eserde yer alan hadîâlerin sıhhatinin sorunlu olduğu gerekçesi ile Ebû Muhammed el-Cuveynî'yi eleştirmiştir. Beyhakî bu eleştirisini Ebû Muhammed el-Cuveynî'ye bir mektup yazarak dile getirmiş ve Ebû Muhammed el-Cuveynî de bu eleştirileri dikkate alarak eserini tamamlamaktan vazgeçmiştir. Bkz. Subkî, *Tabakât*, V/77.

<sup>1676</sup> Nevevî, Ebû Muhammed el-Cuveynî'nin bu eserini ibadetler konusunda kaleme aldığını belirtmektedir. Bkz. Nevevî, *el-Mecmû'* I/318.

<sup>1677</sup> Subkî, Ebu'l-Mehâsin er-Rûyânî'nin *el-Baḥr* adlı eserinde el-Ḳaffâl el-Mervezî'ye nispet ettiği bazı alıntıların Ebû Muhammed el-Cuveynî'nin şerhi ile aynı olduğunu belirterek bu eserin kime ait olduğu sorununu gündeme getirmektedir. Subkî, Ebû Muhammed el-Cuveynî'nin bu şerh çalışmasını hocası el-Ḳaffâl'dan imla etmiş olabileceğini belirtmektedir. Bkz. Subkî, *Tabakât*, V/75-76.

<sup>1678</sup> Subkî, *Tabakât*, V/76.

<sup>1679</sup> Ebû Muhammed el-Cuveynî'nin kelâm alanında yazdığı eseri *Risâle fi İbâti'l-İstiva' ve'l-Vefkiyye* adı ile günümüze ulaşan ve basılan eserlerindedir. Bkz. Ebû Muhammed, el-Cuveynî, *Risâle fi İbâti'l-İstivâ' ve'l-Vefkiyye ve Mes'ele'l-Harf ve's-Şavt fi Kur'âni'l-Mecîd*, Dâru Tavîk, Riyâd, 1998/1418.

<sup>1680</sup> Tâhâ Feyyâd Câbir el-'Alvânî, "Usûlü Fıkıh İlminin Gelişim Süreci Üzerine Düşünceler", çev. Selahattin Kıyıcı, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sayı: 3, s. 373; Muştafâ 'Abdurrâzık, *Temhîd li Târihi'l-Felsefi'l-İslâmiyye*, Lecnetu't-Te'lif ve't-Tercume ve'n-Neşr, Ḳâhirâ 1944/1363, s. 247.

dönemde *er-Risâle*'nin ilk beş şârihi dışında Ebû Zeyd 'Abdurrahmân el-Cuzûlî (v. 873/1433)<sup>1681</sup>, Yûsuf b. 'Umer (v. 761/1359)<sup>1682</sup>, Cemâluddîn el-Akfehî (v. 823/1420)<sup>1683</sup>, İbnu'l-Fâkihânî (v. 734/133)<sup>1684</sup>, Ebu'l-Ğâsım b. 'İsâ b. Nâcî (v. 837/1433)<sup>1685</sup> adında beş şârihi daha zikretmektedir.<sup>1686</sup> Ancak tespit ettiğimiz kadarı ile bu son beş şârih Şâfi'î'nin *er-Risâle*'sinin şârihleri değildirler. Bu şârihler hakkında yaptığımız kısa bibliyografik araştırmalar neticesinde hiçbirinin Şâfi'î'nin *er-Risâle*'sine şerh çalışmasının bulunmadığını gördük. Aksine son beş şârih olduğu iddia edilen yazarların hepsi Mâlikî fakîhidirler ve Mâlikî İbn Ebî Zeyd el-Ğayravânî'nin (v. 386/996) meşhur *er-Risâle*'sine şerh çalışmasında bulunmuşlardır. Öyle görünüyor ki, Kâtib Çelebî, Mâlikî fakîhlerin İbn Ebî Zeyd el-Ğayravânî'nin *er-Risâlesi*'ne yazdığı şerhleri isim benzerliğinden dolayı Şâfi'î'nin *er-Risâle*'si ile karıştırmıştır.

Görebildiğimiz kadarıyla *er-Risâle* şerhleri arasında günümüze ulaştığı iddia edilen şerh de Ebû Muhammed el-Cuveynî'nin şerhidir. Bu iddianın ortaya atılmasını sağlayan kişi Muştafâ 'Abdurrâzık'tır. O, Şâfi'î'nin fıkıh uşûlü ilminin ilk müellifi olduğuna dair Zerkeşî'nin *el-Baħru'l-Muħît* adlı eserinden bir pasaj aktarmaktadır. Zerkeşî bu pasajında Ebû Muhammed el-Cuveynî'nin *er-Risâle* şerhinden konu ile ilgili aktarımda bulunmaktadır.

<sup>1681</sup> Ebû Zeyd 'Abdurrahmân b. 'Affân el-Cezûlî, Fars kökenli olan Mâlikî fakîhidir. Kendi zamanında insanlar arasında Mâlikî mezhebini en iyi bilen kimsedir. Ziriklî'nin aktardığına göre çoğunluğu el-*Mudevvene*'yi ezbere bilen binden fazla fakîhin onun meclisinde hazır bulurdu. Ziriklî, onun *er-Risâle* (İbn Ebi Zeyd el-Ğayravânî'nin *er-Risâle*) derslerinde tutulan kayıtların on iki cilde ulaştığını belirtmektedir. Bkz. Ebû Ğays Ğayruddîn b. Maħmûd b. Muħammed b. 'Alî b. Fâris ez-Ziriklî (v. 1396/1976), *el-Â'lâm Kâmusu Terâcimi li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-'Arab ve'l-Musta'ribîn Ve'l-Musteşrikin*, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyin, 2002, III/316.

<sup>1682</sup> Kâtib Çelebî, onun adını sadece bu şekilde vermektedir. Künyesi ve lakabını zikretmemektedir. Ancak Onun verdiği diğer isimlerin Mâlikî fakîhi olmasından dolayı bu kişi büyük ihtimalle hicrî 761 yılında vefat eden Mâlikî fakîhi Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. 'Umer el-Enfâsî'dir. Ziriklî'nin aktardığına göre kendisi Fas'taki Ğayravân Camisi'nin imamıdır ve *Takyîd 'alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Ğayravânî* adlı insanlar arasında mütedavil olan bir esei vardır. Bkz. Zirikli, VIII/244.

<sup>1683</sup> Cemâluddîn 'Abdullâh b. Miğdâd b. 'İsmâ'îl el-Akfehî el-Ğâhirî, Mâlikî fakîhidir. Mısır'da fetva ve mezhebin başkanlığı onun eline geçti. Zirikli, *el-Makâlât fi Şerhi'r-Risâle* adlı bir eserinin olduğunu ve bu eserin ikinci cildini *Şerhu Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Ğayravânî* adlı eserin içinde gördüğünü belirtmektedir. Bkz. Zirikli, IV/140.

<sup>1684</sup> Tâcuddîn 'Umer b. 'Alî b. Sâlim el-İskenderî el-Mâlikî el-Fâkihânî, İskenderiyeli Nahiv bilginlerindedir. Eserleri arasında *et-Tahyîr ve't-Taħbîr fi Şerhi Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Ğayravânî fi Fikhi'l-Mâlikî* adlı eseri bulunmaktadır. Bkz. Zirikli, V/56.

<sup>1685</sup> Ğâsım b. 'İsâ b. Nâcî et-Tenûhî el-Ğayravânî, Ğayravânlı olup burada eğitim gördü ve birçok yerde kadılık yaptı. Eserleri arasında *Şerhu Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Ğayravânî* adlı eseri vardır. Zirikli, V/179.

<sup>1686</sup> Kâtib Çelebî, I/873.

Zerkeşî'nin aktardığı ve 'Abdurrâzık'ın kendi eserinde Zerkeşî'ye dayandırdığı Ebû Muhammed el-Cuveynî'ye ait pasaj şu şekildedir:

“Cuveynî *Şerhu'r-Risâle*'de şöyle dedi: 'Fıkıh uşûlünde eser yazma ve onu (fıkıh uşûlünü) bilme konusunda hiç kimse Şâfi'î'ye tekaddüm etmemiştir. İbn 'Abbâs'tan *'umûmun tahşîşine* ve bazılarından *mefhûm* görüşünü benimsediklerine dair nakiller yapılmaktadır. Onlardan sonra uşûlde hiçbir şey söylenmemiştir. Onların [fıkıh uşûlünde] herhangi bir mevkileri yoktur. Seleften tabiinler ve tebeu't-tabiinler ve onların dışındakilerin eserlerini gördük ancak o (fıkıh uşûlü) alanda eser yazdıklarını görmedik.”<sup>1687</sup>

Muştafâ 'Abdurrâzık, Zerkeşî'den aktardığını söylediği bu pasajın sonunda Zerkeşî'den alıntıldığını daha önce söylediği için dipnot kısmında yazarın adını vermeden Paris Milî Kütüphanesi'nde bulunduğunu söylediği el yazması nüshaya işaret etmektedir. O, daha sonra bu el yazması nüshanın başka bir bölümünde Şâfi'î'nin fıkıh uşûlü ilminin kurucusu olduğuna dair bir alıntı yapmaktadır.<sup>1688</sup> O, bu alıntının, Şâfi'î'nin *sünnetin* Kur'ân'ı *nesih* etmesini men ettiği kısmında yer aldığını belirtmektedir. Zerkeşî'nin eserinin ilgili yerine müracaat ettiğimizde onun zikrettiği bu alıntı aynı şekilde bulunmaktadır.<sup>1689</sup> Dolayısıyla 'Abdurrâzık, Zerkeşî'den alıntı yapmasına rağmen alıntısını ayrıntılı olarak dipnotlandırmadığı için okuyucunun zihninde Ebû Muhammed el-Cuveynî'nin Paris Millî Kütüphanesi'nde *er-Risâle* şerhi olduğu vehmi oluşmaktadır. Nitekim aynı vehim Câbir el-'Alvânî'nin zihninde de oluşmuştur.<sup>1690</sup> Araştırmalarımız neticesinde Paris Millî

<sup>1687</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, I/19; 'Abdurrâzık, s. 234.

وَقَالَ الْجَوَيْبِيُّ فِي شَرْحِ الرَّسَالَةِ: "لَمْ يَسْبِقِ الشَّافِعِيُّ أَحَدًا فِي تَصَانِيفِ الْأُصُولِ وَمَعْرِفَتِهَا. وَقَدْ حَكِيَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ تَخْصِصُ عُمُومٍ. وَعَنْ بَعْضِهِمُ الْقَوْلُ بِالْمَقْبُولِ، وَمَنْ بَعْدَهُمْ لَمْ يُقَلَّ فِي الْأُصُولِ شَيْئًا، وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ فِيهِ قَدَمٌ. فَإِنَّا رَأَيْنَا كُنُوبَ السَّلَفِ مِنَ التَّابِعِينَ وَتَابِعِي التَّابِعِينَ وَغَيْرِهِمْ فَمَا رَأَيْنَاهُمْ صَنَعُوا فِيهِ. أَلَا تَرَى أَنَّ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ كَانَ أَكْبَرَ سِنًا مِنْهُ، وَكَانَ يُأْخِذُ بِرِكَابِهِ فَيَتَّبِعُهُ، وَتَتَعَلَّمُ مِنْهُ. إِيَّاهُ وَلَيْسَ كَمَا قَالَ بَلْ هُوَ أَصْغَرُ مِنَ الشَّافِعِيِّ بِأَرْبَعِ عَشْرَةَ سَنَةً."

<sup>1688</sup> 'Abdurrâzık, s. 234.

<sup>1689</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, V/265.

<sup>1690</sup> 'Alvânî şu ifadeleri kullanmaktadır: “Şeyh Mustafa Abdurrâzık, Cuveynî'nin *er-Risale* üzerine yazdığı şerhinden bir nüshanın Paris Millî Kütüphanesinde bulunduğunu kaydetmekte ve ondan bazı metinler nakletmektedir. Biz orada bu nüshayı elde etmeğe çalıştıysak da başarılı olamadık. Herhalde başka bilim dallarıyla ilgili kitapların içerisinde yer almakta veya farklı bir isimle kayıtlı olup, tüm yazmaları tek tek incelemek suretiyle araştırma yapmak gerekir ki, bu pek kolay olan bir şey değildir ve araştırmacının kütüphanede geçirebileceği yeterli bir zaman dilimine ihtiyaç duymaktadır.” Bkz. 'Alvânî, s. 373-374.

Kütüphanesinin kataloglarını derleyen bir esere ulaştık.<sup>1691</sup> Ancak bu eserde Ebû Muhammed el-Cuveynî'nin adına kayıtlı böyle bir eserin bilgisine ulaşamadık. Bundan dolayı Ebû Muhammed el-Cuveynî'nin eserinin günümüze ulaştığının kesin olarak bilinmediği kanaatindeyiz.

#### IV. HÖRÂSÂNLI ŞÂFİ'İLERİN UŞÛL DÜŞÛNCESİ

##### A. İBN HİBBÂN VE UŞÛL DÜŞÛNCESİ

İbn Hıbbân<sup>1692</sup> hicrî 277 yılında doğmuştur.<sup>1693</sup> *Tabakât* eserlerinde *el-Kâdî*, *el-Hâfız*, *el-İmâm*, *el-İmâmu'l-'Allâme*, *Şeyhu Horâsân* nitelemesi ile kendisinden bahsedilmektedir.<sup>1694</sup> Zehebî, onun karşılaştığı en büyük şeyhler arasında Başrâ'da tanıştığı Zekeriyâ es-Sâcî ve Mısır'da kendisinden hadîs dinlediği Ebû 'Abderrâhmân en-Nesâî, Nîsâbûr'da İbn Huzeyme, Ebu'l-'Abbâs es-Serrâc (v. 310/922), Mâsercisî gibi hadîs ve fıkıh alanında önemli isimleri saymaktadır.<sup>1695</sup> Semerkand dışında Hôrâsân'nın farklı bölgelerinde kâdîlik görevi yapmış ve hayatının sonlarına doğru Nîsâbûr'da ikamet etmiştir.<sup>1696</sup> Burada kendisine nisbet edilen bir Hânkâh inşa etmiş ve eserleri burada kendisine arz edilerek okunmuştur.<sup>1697</sup> Daha sonra doğduğu yer olan Bust'e gitmiş ve burada hicrî 354 yılında vefat etmiştir.<sup>1698</sup> Tarihi kaynaklar onun hadîs bilgini olarak aktarmakla beraber özellikle onun fıkıh ilmindeki yetkinliğine de vurgu yapmaktadırlar.<sup>1699</sup> Nitekim İbnu'-Şalâh, onu hadîs imâmılarından saymakta ve *fıkhü'l-hadîs* konusunda hocası İbn Huzeyme'nin yolunu takip

<sup>1691</sup> Georges Vajda, *Index General Des Manuscrits Arabes Musulmans De La Biblioteque Nationale De Paris*, Centre National De La Recherche Scientifique, Paris 1935.

<sup>1692</sup> Adı Ebû Hâtîm Muhammed b. Hıbbân b. Ahmed b. Hıbbân b. Mu'âz b. Ma'bed et-Temîmî el-Bustî'dir. Bkz. İbnu's-Şalâh, I/115; Zehebî, *Siyer*, XVI/93.

<sup>1693</sup> Zehebî, *Siyer*, XVI/93.

<sup>1694</sup> İbnu's-Şalâh, I/115 Subkî, *Tabakât*, III/131.

<sup>1695</sup> İbn Hıbbân Sicistân, Semerkand, Nîsâbûr, Bağdâd, Ehvâz, Mûsul, Mısır, el-Cezire, Şâm, Hicaz, Nesâ, Curcân, Harrân, Antakya, Herât ve Buḥârâ gibi merkezlere ilmi seyahatte bulunmuştur. Bkz. İbnu's-Şalâh, I/116-117; Zehebî, *Siyer*, XVI/92-94.

<sup>1696</sup> İbnu's-Şalâh, I/117.

<sup>1697</sup> İbnu's-Şalâh, I/117.

<sup>1698</sup> İbnu's-Şalâh, I/117; Subkî, *Tabakât*, III/132.

<sup>1699</sup> Zehebî, *Siyer*, XVI/94; Subkî, *Tabakât*, III/184.

ettiğini söylemektedir.<sup>1700</sup> Kanaatimizce onun, hocasından etkilendiği nokta hadîs malzemesinin uşûl yöntemi ile ele alınması ve hadîs malzemesinden fıkıh üretme çabasıdır. Aşağıda ayrıntılı bir şekilde izah edeceğimiz üzere onun *Şahîh*'ini uşûl perspektifinden ele alması ve uşûl yöntemini kullanarak hadîs malzemesine yaklaşması bunu kanıtlar niteliktedir.

İbn Hıbbân'ın en önemli eseri şüphesiz *el-Musnedu's-Şahîh 'ale't-Taķâsîm ve'l-Envâ'* adlı eseridir.<sup>1701</sup> Kaynaklarda bu eser sadece *el-Envâ' ve't-Tekâsîm* adı ile yer almaktadır.<sup>1702</sup> Bu eser yukarıda zikrettiğimiz adlar dışında *Şahîhu İbn Hıbbân, es-Sunen* adı ile de bilinmektedir.<sup>1703</sup> İbn Hıbbân'a *Menâkibu's-Şâfi'î* ve *Menâkibu Mâlik* adlı iki eser de nisbet edilmektedir.<sup>1704</sup> İbn Hıbbân *Kitâbu's-Siķât* adlı eserinde Mâlik'in hayatını konu edinirken böyle bir eserin varlığından bahsetmemektedir.<sup>1705</sup> Ancak İbn Hıbbân aynı eserde, Şâfi'î'nin hayatını aktarırken onun menâkıbını ayrı bir eser olarak kaleme aldığını kitabının konsepti gereği onun hayatını burada muhtaşar bir şekilde aktardığını ifade etmektedir.<sup>1706</sup> Esasen bu bilgi, onun mezhebî kimliğini tespit etmeye dönük önemli bir bilgidir. Şâfi'î'nin öğrencilerine yetişmeyen İbn Hıbbân, Şâfi'î'nin öğrencilerinden ders alan Zekeriyâ es-Sâcî ve İbn Huzeyme'ye yetişmiştir. İbn Hıbbân'ın Şâfi'î çevreleri ile ilişkisi, onun Şâfi'î fıkhını bu alanda yetkin olan kimselerden öğrendiğini göstermektedir. Özellikle fıkıhta hocası İbn Huzeyme'nin yolunu takip ettiğine dair bilgilere bakıldığında, onun Şâfi'î mezhebini benimsediğine dair ihtimali güçlendirmektedir. İbn İbn Hıbbân *el-Mecrûhîn* adlı eserinin birçok yerinde Şâfi'î'nin bazı kimseler için aktardığı bilgileri referans olarak kabul etmektedir.<sup>1707</sup> Bunun ötesinde İbn İbn Hıbbân, Şâfi'î'yi bazı konularda savunmaktadır. O, Şâfi'î'nin Mu'tezilî-Ķaderî-Rafizî-Cehmî olarak değerlendirilen ve hadîs ilimlerinde kezzâb

<sup>1700</sup> İbnu's-Şalâh, I/116.

<sup>1701</sup> İbnu's-Şalâh, I/117.

<sup>1702</sup> Zehebî, *Siyer*, XVI/94.

<sup>1703</sup> Mehmet Ali Sönmez, "İbn Hıbbân", *DİA*, İstanbul 1999, XX/63.

<sup>1704</sup> Zehebî, *Siyer*, XVI/95.

<sup>1705</sup> İbn Hıbbân, *Kitâbu's-aeikât*, Muessetu Kutubi's-æekâfiyye, Ķaydârâd 1973/1393, VII/459-460.

<sup>1706</sup> İbn Hıbbân, *Kitâbu's-aeikât*, IX/31.

<sup>1707</sup> İbn Hıbbân, *el-Mecrûhîn*, I/332; II/226; 2697.

olarak nitelenen İbrâhîm b. Muhammed b. Ebî Yahyâ el-Eslemî (v. 184/800)'den<sup>1708</sup> hadîs rivayetinde bulunduğu eleştirisine karşı Şâfi'î'nin ondan genç yaşta iken ezberde bulunduğunu küçük yaştaki ezberlerin taşınak nakşetmek gibi kolay kolay unutulamayacağını gerekçe göstererek Şâfi'î'yi savunmaktadır. İbn Hıbbân, Şâfi'î'nin Mısır'a gittiği zaman eserlerini yazmak istediğinde yanında eserlerinin olmadığını, haberlere ihtiyacı olduğundan dolayı bu haberlerin bulunduğu eserlerini hafızından yazdığını söyleyerek Şâfi'î'yi mazur görme eğilimini göstermektedir. Aynı zamanda İbn Hıbbân, Şâfi'î'nin Eslemî'den yaptığı rivayetleri aktarırken, onun adını gizlemek sureti ile Eslemî'nin adını eserlerine almadığını da aktarmaktadır.<sup>1709</sup> Keza, İbn Hıbbân'ın Şâfi'î hakkında *Şahîh*'inde söyledikleri, onun Şâfi'î mezhebine mensup olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. İbn Hıbbân, ihtilâflı olan hadîsleri çözüme konusunda takip ettiği yönteminin Şâfi'î'nin yöntemine aykırı olduğu iddiasında bulunanlara karşı, kitaplarında ele aldığı *asılların* ve *sünnetlerden* istinbât ettiği fer'lerin tamamının Şâfi'î'nin görüşü olduğunu ve onun eserlerine dayandığını ifade etmektedir.<sup>1710</sup>

*Kitâb* ve *sünnet* arasındaki *beyân* ilişkisi Şâfi'î'nin *er-Risâle*'sinin temel konularından bir tanesidir. İbn Hıbbân'ın düşüncesinde Şâfi'î'nin bu teorisinin parçalarını bulmak mümkündür. İbn Hıbbân *sünnetin*, *Kitâb*'ın *mucmelini* ve *mubhemini* tefsir ettiğini, onun *muşkil* ve *muhtaşarını* açıkladığını ifade etmektedir.<sup>1711</sup> O, aynı zamanda Kur'ân'da 'umûm hitab ile gelen lafızları *sünnetin* açıkladığına dair bilgilere de yer vermektedir.<sup>1712</sup> Onun bu kısımda verdiği örneklerden bir tanesi Şâfi'î'nin de usûlünün temel örneklerinden olan *sırkât* ayetidir.<sup>1713</sup> O, *sırkât* ayetini zikrederek *Kitâbın* 'umûm mana ile sârikin hırsızlık yaptığı zaman elinin kesilmesini emrettiğini belirtir. O, daha sonra *sünnetin* bu ayeti tefsir ettiğini,

<sup>1708</sup> Ebu'l-Hasen Ahmed b. 'Abdillâh b. Şâlih el-'Uclî (v. 261/974), *Ma'fretu's-æikât min Ricâli Ehli'l-'İlm ve'l-Hadîâ ve min Du'fâi ve Zikri Mezâhibihim ve Aĥbârihim*, Mektebetu'd-Dâr, Medîne, 1985/1405, I/209.

<sup>1709</sup> İbn Hıbbân, *el-Mecruhîn*, I/102-104.

<sup>1710</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, V/497.

<sup>1711</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, V/496.

<sup>1712</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, X/318.

<sup>1713</sup> Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 275; İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, X/318.

semer ve keser çalanın elinin kesilmeyeceğini, dörtte bir dinar olmadıkça el kesmenin söz konusu olmayacağını ifade etmektedir.<sup>1714</sup>

İbn Hıbbân'ın *Kitâb* ve *sünnet* ilişkisine dair verdiği örneklerden bir tanesi de üç talâkla boşanmış kadının durumudur. O, bu konuya dair ayeti<sup>1715</sup> zikrettikten sonra, bu durumdaki kadının ilk kocasına tekrardan *mubâh* olmasının onun ikinci bir koca ile evlenmesinden sonra söz konusu olacağını ifade etmektedir. İbn Hıbbân, bu ayeti Hz. Muhammed'in tefsir ettiğini ve kadın ile ikinci kocası arasında *zifâf* olmadığı müddetçe onun birinci kocasına *helâl* olmadığını, ikinci kocanın ölümü veya ikisi arasında *talâk* gerçekleşmesinden sonra birinci kocaya *helâl* olacağını belirtmektedir.<sup>1716</sup>

*Kitâb* ve *sünnet* ilişkisinde Şâfi'î'nin teorisinde görülen hususlardan bir tanesi, *sünnetin* kaynağının vahiy olduğuna dair yaklaşımıdır. İbn Hıbbân da Hz. Muhammed'in kendi nefsinden değil vahye dayalı olarak konuştuğuna dair ayeti<sup>1717</sup> zikrederek *sünnetin* kaynağının vahiy olduğu yorumunu yapmaktadır.<sup>1718</sup> Qur'ân'da 'umûm hitabın *taşîşinin* Hz. Muhammed tarafından gerçekleştirilmesine de bu açıdan bakmaktadır. Buna örnek olarak, hiçbir günahkarın başka bir günahkarın yükünü yüklenmeyeceğine dair ayetin<sup>1719</sup> bütün günahkarları değil bazılarını kapsadığını ifade etmektedir. O, buna delil olarak her kim İslâm'da kötü bir *sünnet* başlatırsa sonradan bununla amel edenlerin günahını bu *sünneti* başlatan kişinin yükleneceğine dair *haber*in bu ayetin maksadını açıkladığı tespitini yapmaktadır. O, verdiği örneklerden bir tanesinde ganimet ayetinde<sup>1720</sup> zikredilen ganimet mallarının beşte birinin Allâh'a ait olduğuna dair 'umûm mananın, Hz. Peygamber'in

<sup>1714</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, X/318.

<sup>1715</sup> 2/Bakara, 230.

<sup>1716</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, IX/429.

<sup>1717</sup> 53/Necm, 3-4.

<sup>1718</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, VIII/103.

<sup>1719</sup> 6/En'âm, 164.

<sup>1720</sup> 8/Enfâl, 41.



maqtûlün üzerindeki malların öldüren kişiye ait olacağına dair haber ile *taḥṣîṣ* edildiğini belirtmektedir.<sup>1721</sup>

İbn Hıbbân'ın *Kitâb* ve *sünnet* ilişkisinde Şâfi'î'nin uşûlünü takip ettiğini gösteren meselelerden biri de *sünnetin* Kur'ân'ı *nesh* etme meselesidir. Daha önce aktardığımız üzere Şâfi'î'nin uşûl görüşleri arasında tartışılan hususlardan bir tanesi bu meseledir.<sup>1722</sup> İbn Hıbbân *sünnetin* Kur'ân'dan herhangi bir şeyi *nesh*edemeyeceğini belirtmektedir.<sup>1723</sup>

İbn Hıbbân'ın *Kitâb* ve *sünnet* ilişkisine dair açıklamaları bunlar ile sınırlı değildir. O, *Kitâb*'taki hitabın bazen başlı başına müstakil olduğunu ve hitapta varit olduğu üzere '*umûm*' şekli ile anlaşıldığı ifade etmektedir. Ona göre *Kitâb*'taki hitabın bazen de başlı başına müstakil olmadığını ve *sünnetin* bu hitabı açıklamadığı müddetçe *mucmel* lafzın keyfiyetine göre *mucmel* ise *mucmel* olduğu şekli ile anlaşıldığını ifade etmektedir. Onun buradaki yaklaşımı, *sünnet* var olduğu zaman *Kitâb*'taki hitabın *sünnetin* varlığına göre şekilleneceği, eğer *Kitâb*'taki hitaba dair bir *sünnet* söz konusu değil ise, hitabın *Kitâb*'ta olduğu şekli ile anlaşılması gerektiği şeklindedir. İbn Hıbbân, *sünneti*, *Kitâb*'ı tefsir eden bir unsur olarak değerlendirmektedir. Ancak ona göre *sünnet* başlı başına müstakildir ve anlaşılması için *Kitâb*'a ihtiyacı yoktur. Onun *sünnet* konusundaki yaklaşımı *sünnetin* anlaşılması için bir *mufessire* veya *muḥaṣṣise* ihtiyaç olmadığı şeklindedir. O, Allâh'ın Hz. Muhammed'e zikri (Kur'ân) insanlara açıklaması için indirdiği mealindeki ayeti<sup>1724</sup>, *sünnetin* *Kitâb*'ın *mucmelini* *beyân* ettiğine ve *muhmelini* açıkladığına delil olarak sunmaktadır. İbn Hıbbân, namaz kılma ve zekât verme emirlerini içeren Kur'ân ayetlerini<sup>1725</sup> zikrederek bu ayetlerde olduğu gibi Kur'ân'ın *mucmel* lafızlarını *sünnetin* açıkladığını ifade etmektedir. O *mufesser* olan bir şeyin *mucmel* olan bir şeye ihtiyaç duymasını imkansız kabul etmektedir. Ona göre aksine *mucmel*

<sup>1721</sup> İbn Hıbbân, *Şaḥîḥu İbn Hıbbân*, VIII/103.

<sup>1722</sup> Tez metni, s. 305.

<sup>1723</sup> İbn Hıbbân'a göre *sünnet* ancak *Kitâb*'ın *mucmelini*, *mubhemini*, *muşkilini* ve *muḥtaşarını* açıklamaktadır. Bkz. İbn Hıbbân, *Şaḥîḥu İbn Hıbbân*, V/496.

<sup>1724</sup> 16/Nahl, 44.

<sup>1725</sup> 2/Bakâra, 43.

olan *mufessere* ihtiyaç duymaktadır. İbn Hıbbân bu düşüncesini *sünnetin Kitâb*'a arz edilmesine karşı konumlandırmaktadır. O, bu düşüncesini *sünnetin Kitab*'a arzedilmesinin gerekliliğini benimseyenlere karşı bir görüş olarak ileri sürmektedir. İbn Hıbbân'a göre *mufesser* olan *sünnetin* sıhhati için kendisini tefsir ettiği *Kitâb*'a arzedilmesi imkansızdır.<sup>1726</sup>

İbn Hıbbân'ın düşüncesinde *sünnetin* otoritesi başka bir şeye ihtiyaç duymayacak kadar güçlüdür. İbn Hıbbân, eserinin birçok yerinde Hz. Muhammed'in otoritesine vurgu yapmaktadır. Bilindiği üzere, Hz. Muhammed'e itaat konusu Şâfi'î'nin *er-Risâle*'de delillendirildiği ana konulardan bir tanesidir. Şâfi'î, Hz Muhammed'e itaat edilmesi konusundaki ayetleri zikrederek *sünnetin* otoritesini güçlü kılmak istemektedir. İbn Hıbbân da Şâfi'î'nin bu konudaki yaklaşımını benimsemektedir. İbn Hıbbân, Şâfi'î ile benzer argümanları kullanarak Hz. Muhammed'e itaatin Allâh'a itaat olduğunu belirtmektedir.<sup>1727</sup>

İbn Hıbbân'ın *sünnetleri* sınıflandırmasına baktığımızda bunu uşûlî perspektiften yaptığı anlaşılmaktadır. O, *sünnetleri emirler, nehiyeler, haberler ve mubâhlar* olmak üzere temelde beş alana indirgemektedir:

- a. Allâh'ın kullarına yapmayı emrettiği *emirler*
- b. Allâh'ın kullarına yapılmasını yasakladığı *nehiyeler*
- c. Hz. Peygamber'in bilenmesinde ihtiyaç olan *haberleri*
- d. Yapılması mubâh olanlar<sup>1728</sup>
- e. Hz. Peygamber'in kendisine özgü olan (başkasına yapması *helâl* olmayan) fiilleri<sup>1729</sup>

<sup>1726</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, V/92.

<sup>1727</sup> Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 160-1162; İbn Hıbbân, *Kitâbu's-ıvîkât*, I/1-7.

<sup>1728</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, I/103.

<sup>1729</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, I/103.

Görüldüğü üzere İbn Hıbbân, *sünnet*leri uşûlî bir perspektiften sınıflamıştır. Onun genel *sünnet* telakkisi yani *sünnet*in de kaynağının vahiy olduğu düşüncesi burada da kendini göstermektedir. Çünkü o *sünnet* kaynaklı emirleri ve *nehi*leri Allâh'ın kullarına *emrettiği* ve yasakladığı *nehi*ler ve *emir*ler olarak tanımlamaktadır.<sup>1730</sup> O, daha sonra *sünnet*in bu kısımlarını kendi aralarında birçok bölüme ayırmaktadır. Bu ayırımın temelinde de uşûlî bir bakışın olduğu görülmektedir.<sup>1731</sup> Onun bu bölümlenmelerine özellikle Şâfi'î'nin uşûl çerçevesinde göz atmak istiyoruz.

İbn Hıbbân *sünnet*teki emirleri kapsamlı bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır. O, *sünnet*teki *emir*lerin manasının doğru anlaşılması için bu değerlendirmeyi yapmakta ve *sünnet*teki emirleri toplam yüz on bölüme ayırmaktadır.<sup>1732</sup> Onun *emir* taksiminin tamamını aktarmak konumuzun sınırlarını aşacağı için biz genel olarak bu taksimi hangi ölçülere göre yaptığını tespit etmek istiyoruz.

İbn Hıbbân, ilk *emir* sınıflamasında *emir* lafzının herkese hitap eden, her zaman ve her durumda yapılması *farđ* olan ve kimsenin bu *emrin* kapsamından çıkmasına izin verilmeyen *emir* sınıfını zikretmektedir.<sup>1733</sup> O, daha sonra bazı hallerde herkesin yapmasına delalet eden veya her durumda ve zamanda sadece bazı mükelleflerin yapmasına delalet eden *emir* kısımlarını zikretmektedir. O *farđ-ı kifâye* lafzını da kullanarak bazı kimselerin bir *emri* yerine getirmesi durumunda *emrin* sorumluluğunun bu *emri* yerine getirmeyen kişiler üzerinden kalkması türünden olan *emir*leri de zikretmektedir.<sup>1734</sup> O, 'umûm olarak gelen ancak kendisi ile *husûs* mana kastedilen emirleri<sup>1735</sup> ve 'umûm olarak gelen ancak onu *taḥşîş* eden başka bir *haber* veya *icmâ*'ın delaletinden bahsetmektedir.<sup>1736</sup> Ona göre bazı hallerde kadınlara

<sup>1730</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, I/102-103.

<sup>1731</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, I/105-130.

<sup>1732</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, I/105-119.

<sup>1733</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, I/105.

<sup>1734</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, I/106.

<sup>1735</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, I/112.

<sup>1736</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, I/108.

*emredilen* ve erkekleri kapsamayan emirler de bu türden *'umûm huşûş* kapsamında değerlendirilebilecek *emirler* türündendir.<sup>1737</sup> O, eseri boyunca bu sınıflamaya dahil olan *emirlere* örnekler vermektedir.<sup>1738</sup> Biz hem Şâfi'î'nin uşûlü ile olan ilişkisini göstermek hem de bu kısma giren temsil gücü yüksek bir örnek vermek istiyoruz. İbn Hıbbân'ın bu konuda Şâfi'î'nin uşûlünden etkilendiğini gösteren bulgulardan bir tanesi Şâfi'î'nin *'âmm-hâşş* teorisinin onun düşüncesine yansımalarıdır. İbn Hıbbân, eserinin birçok yerinde *hadîs* lafızlarını incelerken Şâfi'î'nin yaptığı tasnife uygun olarak lafzı *'âmm* olan ancak muradı *hâşş* olan lafız kategorisi ile delillendirmede bulunmaktadır.<sup>1739</sup> Onun bu konuda verdiği örneklerden biri Hz. Peygamber'in sabah namazından sonra güneş doğana ve ikinci namazından sonra güneş batana kadar namaz kılınmasının yasaklanmasına dair *haberler*dir. O, uzun delillendirmelerde bulduktan sonra Şâfi'î'nin de görüşü olan buradaki yasağın bütün namazları kapsayan genel bir yasak olmadığı, *fard* namazlar (kaçaya kalanlar da dahil) dışında bazı *tatavu'* namazlara *hâşş* olduğunu söylemektedir.<sup>1740</sup>

İbn Hıbbân, *emirler* sınıflamasında *Kitâb*'ın *mucmel* olan *emirlerini* açıklayan *emirler* ile *sünnet*'te *muhtaşar* ve *mucmel* olan bir lafzı açıklayan *emirler* olarak iki şekilde değerlendirmektedir.<sup>1741</sup> O, eserinde bu türden *emirlere* birçok örnek vermektedir. Biz yine temsiliyeti yüksek ve Şâfi'î uşûlü ile ilişkili birer örnek zikretmek istiyoruz. İbn Hıbbân, *Kitâb*'ın *mucmel* olan lafızlarını açıklayan *sünnetler* kısmında *sirkât* ayetini zikretmektedir. O, hırsızın elinin dörtte bir dinar ve fazlasına ulaşan hırsızlıkta kesileceğine dair haberleri zikrederek bu haberlerin *sirkât* ayetini tefsir ettiğini söylemektedir.<sup>1742</sup>

İbn Hıbbân, *emrin* delâleti konusunda farklı kavramlar kullanarak *emrin vûcub* veya *nedb* (*fağilet*, *irşâd*, *ta'lim* vd.) türünden birine delâlet ettiğini söylemektedir. O, bu tür

<sup>1737</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, I/115.

<sup>1738</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, IV/266; 10/427; III/94.

<sup>1739</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, IV/420; XIII/315; XIII/316.

<sup>1740</sup> Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 354-360; İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, IV/420-229.

<sup>1741</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, I/108.

<sup>1742</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, X/309-319.

emirlerin başka bir *haber* ve *icmâ'* ile *farða* değil *nefle/nedbe* delalet ettiğini gösteren bir karine olduğu zaman, onun *nedbe* delalet ettiği, söz konusu karine yok ise emrin *farða* delalet ettiğini ifade etmektedir.<sup>1743</sup> O, bu tür *emirlere* birçok örnek zikretmektedir.<sup>1744</sup> Biz Şâfi'î'nin uşûlünde malum olan ve daha önce zikri geçen Hz. Peygamber'in Cuma günü gusül abdesti almaya dair *emrinin* delâleti konusunda İbn Hıbbân'ın düşüncelerini aktarmak istiyoruz. O, Cuma günü gusül abdesti alma konusunda varit olan *haberleri* zikrettikten sonra bu *emrin* *farða* değil bir *'illete* binaen *nefl/nedb* ve *irşâda* delâlet ettiğine dair birçok *haber* nakletmektedir.<sup>1745</sup> Onun zikrettiği meselelerden bir tanesi de mest üzerine mesh etmenin *ruhşat* ve genişliğe mi yoksa kesinliğe (*hatm*) ve *vûcuba* mı delalet etmesidir.<sup>1746</sup> Onun zikrettiği diğer bir mesele Cuma namazından sonra yeryüzüne dağılma *emrinin* *vûcub* (*hatm*) değil *nedb/nefl* olduğudur.<sup>1747</sup>

İbn Hıbbân, *emirleri nesih* ilişkisi açısından sınıflandırmaktadır. O, eserinde bu türden birçok *nesih* örneğine değinmektedir. Onun bu konuda verdiği örneklerden bir tanesi İslâm'ın ilk günlerinde namaz kılarken rüküda *taṭbîk*<sup>1748</sup> yapma *emridir*. O, rüküda *taṭbîk* yapma *emrinin* daha sonra rüküda iki elin dizlerin üzerine bırakılması *emri* ile *nesih* edildiğini söylemektedir.<sup>1749</sup> Yine ateşte pişen etlerin yenmesinden sonra abdest alınması *emrinin* daha sonra *nesih* edilen *emirlerden* olduğunu söylemektedir.<sup>1750</sup>

İbn Hıbbân, *emirleri* bir *şarta*, *'illete* veya *şifata* dayalı olarak sınıflandırmaktadır. İbn Hıbbân, eserinin muhtelif yerlerinde *emirlerin* illetini zikretmektedir. Buradaki *'illet* genel

<sup>1743</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, I/108.

<sup>1744</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, IV/241; 242; V/414.

<sup>1745</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, IV/30-34.

<sup>1746</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, IV/151.

<sup>1747</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, VI/229.

<sup>1748</sup> İbn Hıbbân'ın bu konuda zikrettiği rivayetlerden anlaşıldığı kadarı ile rüküda *taṭbîk* fiili, iki avucun birleştirilip iki dizin arasına alınmasıdır. Bkz. İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, V/201-202.

<sup>1749</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, V/201-202

<sup>1750</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, III/431.

olarak *emrin* konusu olan haberin vürut ile ilgilidir.<sup>1751</sup> Bu konuda en çok dikkatimizi çeken Cuma günü gusül abdesti alma emrinin illetini zikrederken Şâfi‘î’nin er-*Risâle*’de zikrettiği delillere dayanarak; pis koku, çamur, toz ve benzeri kirlilik sebebi ile bu *emrin* varlığına dair haberleri zikretmesidir.<sup>1752</sup>

İbn Hıbbân, *emir* için yaptığı kapsamlı sınıflamayı *nehiy* için de yapmaktadır. O, *emir* de olduğu gibi *nehiy* de yüz on kısma ayırmaktadır. Kendisi *emir*deki sınıflama çeşidini *nehiy* için de yaptığını söyleyerek *nehiy* çeşitlerini sıralamaktadır. O, *emir*de olduğu gibi *nehiy*de de usûlî perspektifi gözeterek bu sınıflamayı yapmaktadır.<sup>1753</sup> O *nehiy*leri ‘*umûm-huşûş, mucmel-mufesser, nehiyin tahrîme, irşâda, nedbe, ihtiyâta* delalet etme, *neyihler* arasında *nesih* ilişkisi, *nehiy*lerin ‘*illete* bağlı olarak varit olması, *nehiy* lafızlarının *kinâyeli-şarîh* olması yönü ile incelemektedir.<sup>1754</sup> *Emir* kısmında bu sınıflamaya dair örnekleri sıraladığımız için çalışmamızın sınırlarını aşmamak amacıyla burada örnekleri zikretmedik.

İbn Hıbbân, Hz. Peygamber’in *haber*lerini seksen sınıfa ayırmaktadır. O, bu kısımda Hz. Peygamber’in vahyin başlangıcına ve keyfiyetine dair haberlerinden başlayarak, Hz. Peygamber’in kendisi hakkındaki *haber*lerini, geçmiş peygamberler ve ümmetler hakkındaki *haber*leri ve şahâbîler hakkındaki *haber*lerini zikretmektedir. O, bu sınıflamaya itikadî konular olan Hz. Peygamber’in Allâh’ın şifatları, şefa‘at, ru‘yetullâh, ölüm, sırât, cennet, cehennem konularına dair *haber*leri de eklemektedir. Her ne kadar bu *haber*lerin geneli fikhî çıkarım olarak değerlendirilmese de İbn Hıbbân bu *haber*leri de ‘*umûm, husûş, mucmel-mufesser* vb. usûlî kavramlar ile değerlendirmektedir. Örneğin, o, ‘*umûm* bir hitab ile gelen bir *haber*in *tahşîşinin icmâ‘* veya başka bir *haber* ile söz konusu olacağını söyler.<sup>1755</sup> Aynı

<sup>1751</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, V/545; V/508.

<sup>1752</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, IV/41.

<sup>1753</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, I/119.

<sup>1754</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, I/119-130.

<sup>1755</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, I/134.

zamanda, o, bir 'illete bağlı olarak gelen *habere* başka şeylerde aynı 'illet mevcut olduğu zaman buna *teşbihin* caiz olduğunu söylemektedir.<sup>1756</sup>

İbn Hıbbân, yapılmasında *mubâh* olan hususları elli kısımda toplamaktadır. O, buradaki sınıflamayı Hz. Peygamber'in *mubâh* olarak yaptığı ve ümmete de *mubâh* olan fiilleri, ümmete *mubâh* olup da Hz. Peygamber'e *mubâh* olmayan husûsları, erkeklere *mubâh* olup kadınlara *mubâh* olmayan, kadınlara *mubâh* olup erkeklere *mubâh* olmayan şekilde 'umûm-huşûş açısından değerlendirmektedir. Bunun dışında *emir*, lafzı olup yapılması *mubâh* olan, *nehiy* lafzı olup o *nehyin* zıttının yapılması *mubâh* olan fiiller, bir *illete* binaen *mubâh* olup 'illet var oldukça yapılması *mubâh* olan, *şarfa* veya *sebebe* dayalı olarak yapılan *mubâhlar* şeklinde sınıflaması da mevcuttur. Yine İbn Hıbbân, *mubâhları* aralarındaki *nesih* ilişkisi, *mucmel-mufesser* ilişkisi bakımından da inceleyerek uşûlî bakış açısını buraya da taşımaktadır.<sup>1757</sup>

## B. BİR ŞÂFİ'Î VE EŞ'ARÎ SAVUNUCUSU OLARAK BEYHAKÎ VE ESERLERİNDE ŞÂFİ'Î'NİN UŞÛLÜ

Beyhakî<sup>1758</sup> hicrî 384 yılında doğmuş<sup>1759</sup> ve Ebû 'Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbüri'nin en büyük öğrencilerinden biri olarak küçük yaşlardan itibaren hadîs yazımında ve ezberinde bulunarak hadîs ilimleri ile meşgul olmuştur.<sup>1760</sup> Dönemin Şâfî'îlerinden olan Ebû Muhammed el-Cuveynî, Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî gibi tanınmış bir grup ile hac yolculuğunda bulunmuştur.<sup>1761</sup> Fıkıh ilmini Mervli fakîh Ebu'l-Feth Nâsır el-Mervezî (v. 444/1052)'den almıştır.<sup>1762</sup> Fıkıh ve hadîs ilimleri dışında Eş'arî kelâm eğitimi almış ve dönemin ileri gelen

<sup>1756</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, I/132-133.

<sup>1757</sup> İbn Hıbbân, *Şahîhu İbn Hıbbân*, I/140-144.

<sup>1758</sup> Adı, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. 'Alî b. Mûsâ el-Beyhakî en-Nîsâbüri'dir. Bkz. İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, s. 265-266; İbn Keâir, *Tabakât*, II/8; İbn Kâdi Şuhbe, I/220; İsnevî, *Tabakât*, I/98.

<sup>1759</sup> İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, s. 266; İbn Kâdi Şuhbe, I/220.

<sup>1760</sup> İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, s. 266

<sup>1761</sup> İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, s. 273.

<sup>1762</sup> İbn Kâdi Şuhbe, I/220; İbn Keâir, *Tabakât*, II/8.

Eş‘arîlerinden İbn Fûrak ve Ebû İshâk el-İsferâyînî’ye öğrencilik yapmıştır.<sup>1763</sup> Hâdîs, fıkıh ve kelâm alanı başta olmak üzere birçok alanda eserler kaleme almıştır. İbn ‘Asâkir onun eserlerinin yaklaşık bin cüzlük bir külliyata eriştiğini belirtmektedir.<sup>1764</sup> Özellikle hâdîs alanında kaleme aldığı eserler kendi zamanında ilgi ile karşılanmıştır. Nîsâbûr ilim çevresinin onun yazdığı *Kitâbu’l-Ma‘rife*<sup>1765</sup> adlı eserini bizzat kendisinden okumak için onu Nîsâbûr’a davet etmeleri üzerine, Beyhakî, hicrî 441 yılında memleketi Beyhak’tan Nîsâbûr’a giderek burada eserlerini okutmuştur.<sup>1766</sup> Hürâsân’da Eş‘arîlere yönelik hicrî 445 yılında başlayan fitneden dolayı aralarında Ebu’l-Kasım el-Kuşeyrî, İmâmu’l-Harâmeyn el-Cuveynî’nin de bulunduğu bir grup Şâfi‘î-Eş‘arîler ile beraber Hürâsân’ı terk ederek Hicâz’a göç etmiştir.<sup>1767</sup> Beyhakî on yıl süren bu fitneden sonra Hürâsân’a geri dönmüş ve Nîsâbûr’da 458 yılında vefat etmiştir.<sup>1768</sup>

#### a. Beyhakî’nin Şâfi‘î Savunusu

Beyhakî mensubu olduğu Şâfi‘î mezhebini desteklemek amacı ile yoğun çaba sarf etmiştir. Esasen onun fıkıh ve hâdîs alanında yazdığı eserlerin temel gayesinin Şâfi‘î’nin görüşlerini desteklemek olduğu söylenebilir. O, *Ma‘rifetu’s-Sunen ve’l-Âsâr* adlı eserinde Şâfi‘î’nin hayatını konu edindiği yerde onun faziletine ve ikinci yüzyılın müceddidi olduğuna dair nakilleri zikrettikten sonra, imâmlar arasında eserlerini inceleyip görüşlerine vakıf olduğu kişiler arasında *Kitâb* ve *sünnete* en uygun görüşlerin Şâfi‘î’ye ait olduğunu

<sup>1763</sup> Subkî, *Tabakât*, IV/8; M. Yaşar Kandemir, “Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin”, *DİA*, İstanbul 1992, VI/58.

<sup>1764</sup> İbn ‘Asâkir, *Tebyîn*, s. 266.

<sup>1765</sup> Diyânet İslâm Ansiklopedisi “Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin” maddesinin yazarı M. Yaşar Kandemir, Beyhakî’nin *Ma‘rifetu’s-Sunen ve’l-Âsâr* adlı eseri ile ilgili şu tespitlerde bulunmaktadır: “Hanefî fakih Ebû Ca‘fer et-Tahâvî, *Şerhu Me‘âni’l-âââr*’ında bu esere çeşitli tenkitler yöneltmektedir.” Ancak Tahâvî’nin (v. 321/933) vefatı ile Beyhakî’nin doğduğu (384/994) yıl arasındaki farka bakıldığı zaman bu bilginin doğru olmadığı görülmektedir. Bu görüşler için bkz. Kandemir, “Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin”, VI/59.

<sup>1766</sup> Subkî, *Tabakât*, IV/10; İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 266.

<sup>1767</sup> Subkî, *Tabakât*, III/394.

<sup>1768</sup> Subkî, *Tabakât*, IV/11.



söylemektedir.<sup>1769</sup> O, bu konuda Şâfi'î'nin başarısını şu üç temel gerekçeye dayandırmaktadır:

1. Şâfi'î'nin hem yurt hem de nesep olarak Arap olmasının yanında küçük yaşlardan itibaren edindiği Arap dilindeki derinliğidir.

2. Şâfi'î'nin *Kitâb, sünnet*, şahâbe görüşleri ve sonraki bilginlerin ihtilâflarına dair bilgisidir.

3. Beyhakî üçüncü gerekçe olarak, Şâfi'î'nin fiyh uşûlü alanına giren konulardaki ('*âmm-hâşş, mucmel-mufesser-nâsih-mensûh, icmâ'-ihtilaf, kıyâs* vb.) başarısını zikrettikten sonra, Şâfi'î'nin düşüncesinden müstakim görüşlerin ve şahîh fetvaların neşet ettiğini söylemektedir.<sup>1770</sup>

Beyhakî, yukarıda zikrettiğimiz düşüncelerinden sonra Şâfi'î'nin *kadîm* ve *cedîd* eserlerini sema yolu ile işittiğini söylemekte ve Şâfi'î fiyhına dair yaptığı çalışmaları zikretmektedir.<sup>1771</sup> Beyhakî ilk olarak Şâfi'î'nin *naşş*larını topladığı eser olan *el-Mebsût* adlı eserini zikretmektedir.<sup>1772</sup> Onun Şâfi'î mezhebine olan en önemli katkısı Şâfi'î'nin *naşş*larını toplama konusundaki gayretleridir. Bu noktada Beyhakî, Şâfi'î'nin *naşş*larını *el-Mebsût fi Nuşûşi's-Şâfi'î* adlı eserde toplamıştır. Subkî bu eseri benzersiz bir eser olarak takdim ederken, İbn Hâllikân ise on ciltlik olarak tasvir ettiği bu çalışma ile Beyhakî'yi Şâfi'î'nin *naşş*larını ilk defa bir araya getiren kişi olarak takdim etmektedir.<sup>1773</sup> İbn Hâllikân dışında başka müellifler de Beyhakî'yi *Nuşûsu's-Şâfi'î* adlı eseri ile Şâfi'î'nin *naşş*larını ilk defa toplayan kişi olarak tanıtmaktadırlar.<sup>1774</sup> Ancak Subkî, hocası Zehebî'ye dayandırdığı bu bilginin doğru olmadığını Beyhakî'nin Şâfi'î'nin *naşş*larını toplayan ilk kişi değil son kişi

<sup>1769</sup> Beyhakî, *Ma'rifet*, I/207-210.

<sup>1770</sup> Beyhakî, *Ma'rifet*, I/212-215.

<sup>1771</sup> Beyhakî, *Ma'rifet*, I/213-215.

<sup>1772</sup> Beyhakî, *Ma'rifet*, I/214-215.

<sup>1773</sup> İbn Hâllikân, I/76; Subkî, *Tabakât*, IV/9.

<sup>1774</sup> Subkî, *Tabakât*, IV/9; İbn Keâir, *Tabakât*, II/8.

olduğunu kendisinden sonra hiç kimsenin Şâfi'î'nin *naşş*larını toplamadığını Beyhaķî'nin bu kapıyı kapattığını söylemektedir.<sup>1775</sup> Subkî bu söylemi ile Beyhaķî'nin Şâfi'î'nin *naşş*larını toplama konusunda gösterdiği başarı ile bu konuda son noktayı koyarak aşılması zor bir eser telif ettiği tespitinde bulunmaktadır. Esasen Beyhaķî kendisinden önce Şâfi'î'nin *naşş*larını nakleden eserlerde Şâfi'î'ye nisbet edilen görüşler arasındaki farklılıklardan ve ihtilâflardan rahatsız olduğunu belirtmektedir.<sup>1776</sup> Beyhaķî'nin bu rahatsızlığı kendisinden önce Şâfi'î'nin *naşş*larını toplayan bir literatürün oluştuğuna işaret etmektedir. Beyhaķî, Şâfi'î *naşş*ları konusunda yazılan *et-Taķrîb*, *Cem'u'l-Cevâmi'*,<sup>1777</sup> *'Uyûnu'l-Mesâil'*<sup>1778</sup> adlı eserleri incelediğini belirtmektedir. O, incelediği bu eserler arasında Şâfi'î'nin görüşlerini en güvenilir bir şekilde nakleden kişinin *et-Taķrîb* adlı eserin el-Ķâsım b. Muĥammed b. 'Alî eş-Şâfi'<sup>1779</sup> (v. V./XI. yüzyılın ilk yarısı) olduğunu söylemektedir.<sup>1780</sup> Beyhaķî bu eserlerde Şâfi'î'den aktarılan görüşlerin Şâfi'î'nin ifadeleri ile aktarılmadığı tespitini yapmaktadır.<sup>1781</sup> Öyle görünüyor ki Beyhaķî Şâfi'î'den nakledilen görüşlerin bizatihi Şâfi'î'nin eserlerinde yer alan lafızlar ile nakledilmesine önem vermektedir. Bu şekilde O Şâfi'î'nin görüşleri etrafında yaşanan tartışmaları minimize etme gayretindedir. Nitekim Beyhaķî Ebû Muĥammed el-Cuveynî'ye gönderdiği mektupta Şâfi'îlerin kaleme aldığı eserleri incelediğinde bu eserlerde Şâfi'î'den *naşş* olarak nakledilen görüşler arasında farklılıkların bulunmasından ve Şâfi'î'ye

<sup>1775</sup> Subkî, *Ĥabakât*, IV/9.

<sup>1776</sup> Beyhaķî, *Risâletu'l-İmâm Ebî Bekr el-Beyhaķî İle'l-İmâm Ebî Muĥammed el-Cuveynî*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 2007/1468, s. 70.

<sup>1777</sup> *Cem'u'l-Cevâmi' fi Nuşûşi's-Şâfi'î* adlı eserin yazarı Ebû Sehl b. el-'İfrîs ez-Zûzenî (v. IV/X.)'dir. Subkî, onun, Ebu'l-'Abbâs el-Esam'dan ĥadîfâ rivayetinde bulunduğunu söylemektedir. Subkî, Beyhaķî'nin Ebû Muĥammed el-Cuveynî'ye gönderdiği mektubunda bu esere yer vermediğini bundan dolayı bu eseri görmemiş olabileceğini belirtmektedir. Subkî, bu ihtimali uzak bir ihtimal olarak da görmektedir. Ancak Beyhaķî, Ebû Muĥammed el-Cuveynî'ye gönderdiği mektubunda Şâfi'î'nin *naşş*larının derlendiği eserler arasında yazarın adını belirtmeden *Cem'u'l-Cevâmi'* e yer vermektedir. Subkî, *Ĥabakât*'ında Beyhaķî'nin mektubunun ilgili kısmını aktardığı yerde *Cem'u'l-Cevâmi'* adı yer almaktadır. Bu durum Ebu Sehl'in dışında *Cem'u'l-Cevâmi'* adında başka Şâfi'î'ye ait bir eserin varlığını veya Subkî'nin bu konuda yanlışlığı ihtimalini göstermektedir. Bkz. Subkî, *Ĥabakât*, III/301-302; V/86.

<sup>1778</sup> Şâfi'î literatüründe *'Uyûnu'l-Mesâil'* in sahibi olarak meşhur olan kişi İbn Sureyc'in çağdaşı, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn el-Fârisî'dir. Hayatı için bkz. Subkî, *Ĥabakât*, II/184-186.

<sup>1779</sup> el-Ķâsım eş-Şâfi, el-Ķaffâl el-Kebîr'in oğlu olup, literatürde *Sâhibu't-Taķrîb* olarak meşhur olmuştur. Bkz. Subkî, *Ĥabakât*, III/472-477.

<sup>1780</sup> Beyhaķî, *Risâle*, s. 70-72.

<sup>1781</sup> Beyhaķî, *Risâle*, s. 70-71.

nispet edilen bazı görüşlerin Şâfi'î'ye nispetinin sorunlu olmasından rahatsız olduğunu, bundan dolayı Muzenî'nin *Muhtaşar*'ını esas alarak *el-Mebsût* adlı eseri telif ettiğini söylemektedir.<sup>1782</sup> Beyhakî, *el-Mebsût* ile ilgili bazı bilgileri *Ma'rifetu's-Sunen* adlı eserinde vermektedir. O kendi hocalarının yanında bulunan Şâfi'î'nin *cedîd* kitaplarını ve kendi bölgesinde bulunan Şâfi'î'nin *kadîm* kitaplarını toplayıp inceledikten sonra bu eserlerde yer alan Şâfi'î'nin görüşlerini delilleri ve hüccetleri ile beraber Muzenî'nin *Muhtaşar*'ının tertibini esas alarak tahrîc ettiğini ve bu eserin toplamda dokuz cilt olduğunu söylemektedir.<sup>1783</sup> Beyhakî *Beyân* adlı eserinde ise Şâfi'î'nin yolunu takip edenlerin eserlerinde Şâfi'î'nin eserlerinden nakledilen görüşlerde sorun olduğunu bundan dolayı fıkıh üzerinde çalışan kişilere Şâfi'î'nin eserlerinden yapılan nakillerdeki tahrif ve tebdili göstermek için Muzenî'nin *Muhtaşar*'ının tertibini esas alarak Şâfi'î'nin kadîm ve cedîd kitaplarından telif ettiği *el-Mebsût* kitabına göndermede bulunmaktadır.<sup>1784</sup> Beyhakî *el-Mebsût* adlı çalışmasının hocası Ebu'l-Feth Nâsır el-Mervezî'ye ulaştığını ve onun bu eserden hoşnut olduğunu aktarmaktadır.<sup>1785</sup> Beyhakî *el-Mebsût* adlı eserinden sonra Muzenî'nin *Muhtaşar*'ının tertibini esas alarak Hz. Muhammed'in *sünnet*lerini ve şahâbeden nakledilen eserleri içeren iki bin cüzü kapsayan bir çalışma yürüttüğünü ve bu çalışmaya mukaddime niteliğinde on iki cüzlük bir çalışma gerçekleştirdiğini belirtmektedir. O, bu çalışmalardaki temel hedefini Şâfi'î'nin görüşlerinin Kur'ân ve *sünnet* ölçüğünde sıhhatini göstermek olarak belirtmektedir. Beyhakî'nin bu amaçla yazdığını söylediği eserleri *es-Sunenu'l-Kubrâ*<sup>1786</sup> ve bu eserin mukaddimesi niteliğinde olan *el-Medhâl ilâ's-Suneni'l-Kubrâ* adlı eserleridir. Beyhakî'nin *es-Sunenu's-Suğrâ* adlı çalışması da bu eserlere dahil edildiği zaman onun fıkıh ve hadîs alanlarını birleştiren çalışmalarının büyük bir bölümünün Şâfi'î'nin görüşlerini

<sup>1782</sup> Beyhakî, *Risâle*, s. 70.

<sup>1783</sup> Beyhakî, *Ma'rife*, I/203-205.

<sup>1784</sup> Beyhakî, *Beyânu Hata'i men Ahtae 'ale's-Şâfi'i*, thk. eş-Şerîf Nâyif ed-De'îs, Muessetu'r-Risâle, Beyrût 1983/1402, s.95-96.

<sup>1785</sup> Beyhakî, *Ma'rife*, I/216.

<sup>1786</sup> Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, thk. Muhammed 'Abdulâdir 'Atâ', Dâru'l-Kutub'l-İlmiyye, Beyrût 2003/1425.

desteklemek ve savunmak amacını taşıdığını söylemek mümkündür.<sup>1787</sup> Nitekim İsnevî, Beyhakî'nin *es-Sunenu'l-Kubrâ* ve *es-Sunenu's-Suğrâ*'nın da aralarında bulunduğu eserler ile Şâfi'î'nin hadîşler konusundaki tercihlerini detestekleyen eserler yazıldığını belirtmektedir.<sup>1788</sup> Beyhakî *sünnet*ler konusunda yaptığı bu çalışmaları Ebû Muhammed el-Cuveynî'ye gönderdiğini ve onun bu eserlerden hoşnut olduğunu da eklemektedir.<sup>1789</sup> Beyhakî, *Ma'rifetu's-Sunen* adlı eserinin telif sebebini açıklarken Şâfi'î fakîhlerinin yukarıda zikrettiği eserlerin uzunluğundan sıkıldıkları için Muzenî'nin *Muhtaşar*'ının tertibini esas alarak Şâfi'î'nin uşûl ve furû'da dayandığı hadîşleri senetleri ile beraber zikrettiğini ve onun cerh-ta'dil konusunda bulabildiği görüşlerini naklettiğini söylemektedir.<sup>1790</sup> Dolayısıyla Beyhakî'nin *Ma'rifetu's-Sunen* adlı eseri *es-Sunenu'l-Kubrâ*, *es-Sunenu's-Suğra* ve *el-Medhâl* adlı eserlerde yer alan Şâfi'î'nin *haber*ler konusundaki görüşlerin özetlendiği bir eser niteliğindedir. Bundan dolayı, Beyhakî'nin Şâfi'î'nin fikhî görüşlerinin *Kitâb ve sünnete* olan uyumunu göstermek için hadîş ve fikhî bir arada toplayan eserler yazdığı sonucu çıkmaktadır. Beyhakî, *Ma'rifetu's-Sunen ve'l-Aşâr* adlı eserinde görüşlerini incelediği imâmlar arasında *Kitâb, sünnet* ve *eşer*lere en çok uyumlu olan, delil olarak en güçlü olan, *kıyâs* olarak en sağlam ve beyan olarak en faşih görüşlerin Şâfi'î'ye ait görüşler olduğu tespitinde bulunmaktadır.<sup>1791</sup> O, Şâfi'î'nin eserlerinde görüşlerini irat ederken hadîş ehlinin yöntemine uygun olarak şâbit hadîşlere dayandığını, meçhul rivayetleri veya ma'lûl hadîşleri eserlerine almadığını ve hadîşleri kendilerine ulaşan senetler ile beraber irat ettiğini söylemektedir.<sup>1792</sup> Beyhakî, Şâfi'î'nin görüşlerinin dayandığı hadîşleri senetleri ile beraber zikrederek kendi mezhep imâmı olan Şâfi'î'nin hadîş ve eserler ile amel etme konusundaki tavrını göstermek

<sup>1787</sup> Beyhakî, *es-Sunenu's-Suğrâ*, Dâru'l-Cîl, Beyrût 1995/1415.

<sup>1788</sup> İsnevî, *Tabakât*, I/98.

<sup>1789</sup> Beyhakî, *Ma'rifetu's-Sunen*, I/216.

<sup>1790</sup> Beyhakî, *Ma'rifetu's-Sunen*, I/216.

<sup>1791</sup> Beyhakî, *Ma'rifetu's-Sunen*, I/213.

<sup>1792</sup> Beyhakî, *Ma'rifetu's-Sunen*, I/213.

istediğini söylemektedir.<sup>1793</sup> Beyhakî'yi bu çalışmaya iten en önemli saiklerden biri, hadîs alanında yeterince uzmanlaşmayan bazı Şâfi'î fakîhlerinin eserlerinde Şâfi'î'nin hadîsler ile amel etme yöntemine aykırı olarak, şâbit (şâhîh) olmayan hadîsleri eserlerinde delil olarak kullanmalarındır. Nitekim Ebû Muhammed el-Cuveynî'nin furû'u'l-fıkıhta kaleme aldığı *el-Muhtâ* adlı eser Beyhakî'ye ulaştığı zaman kendisi bu eseri incelemiş ve bu eserde Şâfi'î'nin hadîsler ve *eşerler* ile amel etme yöntemine aykırı olarak birçok rivayetin yer aldığını görmüştür.<sup>1794</sup> Beyhakî bundan dolayı Ebû Muhammed el-Cuveynî'ye bir mektup yazarak Şâfi'î'nin rivayetler ile amel etme yöntemine dikkat çekmiş ve bu eserde yer alan fikhî meseleleri temellendirmek için kullanılan rivayetlerin Şâfi'î'nin rivayetler ile amel etme yöntemine aykırı olduğunu belirtmiştir.<sup>1795</sup> Beyhakî, *Ma'rifetu's-Sunen*<sup>1796</sup>, *Beyân*<sup>1797</sup> ve *Ahkâmu'l-Kur'ân*<sup>1798</sup> başta olmak üzere diğer eserlerini de Şâfi'î'yi destekleme amacı ile

<sup>1793</sup> Beyhakî, *Ma'rife*, I/216.

<sup>1794</sup> Beyhakî, *er-Risâle*, s. 59-69.

<sup>1795</sup> Beyhakî, bu mektubunda Ebû Muhammed el-Cuveynî'yi eleştirmesine rağmen ona karşı saygılı bir üslup kullanmıştır. Çünkü Ebû Muhammed el-Cuveynî Nisâbü başta olmak üzere Horâsân bölgesinde kendi zamanının en önemli Şâfi'î otoritesi olarak kabul edilmektedir. Öyle ki Beyhakî *sünnetler* alanında telif ettiği Şâfi'î'nin *naşşlarını* içeren eserinin Ebû Muhammed el-Cuveynî'ye ulaştığını ve Ebû Muhammed el-Cuveynî'nin de bu eserden hoşnut olduğunu söyleyerek kendi eserinin başarısı için Ebû Muhammed el-Cuveynî'yi referans göstermiştir. Beyhakî, *er-Risâle*, s. 59-69; Beyhakî, *Ma'rife*, I/216

<sup>1796</sup> Beyhakî rivayetler ile amel etme konusunda Şâfi'î ashabının onun yönteminden saptıklarına dair gözleminden dolayı, Şâfi'î'nin hadîâ ve eâerler ile amel etme yöntemini ve onun görüşlerinin sabit nakiller ile uyumunu göstermek için *Ma'rifetu's-Sunen* adlı eserini kaleme aldığını söylemek mümkündür. Nitekim o, bu eserinde Şâfi'î'nin usûl ve furû'daki görüşlerinin dayandığı hadîâleri senetleri ile beraber zikrettiğini ve Şâfi'î'nin ââbit hadîâlere ve onun dışındaki hüccetlere itimat ettiğini belirtmektedir. Bkz. Beyhakî, *Ma'rife*, I/216.

<sup>1797</sup> Beyhakî, *Beyân* adlı eserini de haberler konusunda Şâfi'î'yi savunma gerekçesi ile yazmıştır. Beyhakî, hadîâ ehlerinden olan arkadaşlarının, *Ma'rifetu's-Sunen*'de haberler konusunda Şâfi'î'yi hatalı gören kişilerin hatalarını açıkladığı hususları müstakil bir çalışmada ele almasını istemeleri üzerine *Beyân* adlı eserini yazmıştır. Bkz. Beyhakî, *Beyân*, s. 96.

<sup>1798</sup> Klasik İslâmî literatürde Kur'ân'ın hüküm bildiren ayetlerinin tefsirine dair yazılan eserler *Ahkâmu'l-Kur'ân* adı ile bilinmektedir. Bu alanda yazılan eserler tefsir ve fıkıh ilimlerinden bağımsız bir edebiyatın oluşmasını sağlamıştır. İbnü'n-Nedîm *Ahkâmu'l-Kur'ân* alanında eserler telif eden isimleri sıralarken Şâfi'î ve öğrencisi Ebû Sevr'in de *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserlerinin varlığından bahsetmektedir. Şâfi'î'nin kendisi de *er-Risâle*'de tespit edebildiğimiz kadarı ile iki yer de *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserinden bahsetmektedir. Birincisi *nâsih-mensûh* konusunu işlerken verdiği örneklerin benzerlerinin *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı kitapta yer aldığını söylemektedir. Yine, Şâfi'î *nâsih-mensûh* konusunun farklı yönlerini incelerken eserinde yer verdiği örneklerin benzerlerinin *Ahkâmu'l-Kur'ân ve's-Sunne* adlı eserinde yer aldığını ifade etmektedir. Beyhakî, *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserini Şâfi'î'nin Kur'ân ayetlerini yorumlamadaki başarısını göstermek amacıyla kaleme aldığını belirtmektedir. Beyhakî, Şâfi'î'nin usûl ve furû' (ahkâm) alanında kaleme aldığı farklı eserlerinden seçtiği bölümleri toplayarak muhtaşar düzeyde *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserini telif ettiğini belirtmektedir. Bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 212; İbnü'n-Nedîm, s. 58; Beyhakî, *Ahkâm*, s. 28-29;

yazmıştır. Onun Şâfi'î mezhebine yaptığı katkıyı İmâmu'l-Harâmeyn şu ifadesi ile özetlemektedir:

“Beyhakî hariç her bir Şâfi'î mezhebi mensubunun [İmâm] Şâfi'î'ye minnet borcu vardır. Beyhakî'ye gelince, Şâfi'î'nin mezhebini desteklemek üzere eserler yazdığı için [esasen] Şâfi'î'nin Beyhakî'ye minnet borcu vardır.”<sup>1799</sup>

### **b. Beyhakî'nin Eş'arî Savunusu**

Beyhakî hayatının ilk yıllarından başlamak üzere hadîs ilmi ile uğraşmıştır. Kendi ifadesi ile asıl uzmanlık alanı hadîştir.<sup>1800</sup> Beyhakî hadîşçi kimliğine ek olarak Şâfi'î fikhî üzerine eğitim almış ve Şâfi'î'nin *kadîm* ve *cedîd* bütün eserlerini inceleyerek Şâfi'î fikhında da uzmanlaşmıştır. Hadîs alanında edindiği birikimi Şâfi'î'nin görüşlerinin hizmetine sunarak hadîs alanında telif ettiği birçok eserini Şâfi'î'nin görüşlerinin destekçisi ve savunucusu olarak kaleme almıştır. Beyhakî hadîşçi ve fikhîçi kimliğinin yanında Eş'arî kelâmcısı olarak temayüz etmiş bir bilginidir. Daha önce değindiğimiz gibi, o, Eş'arî kelâmını İbn Fûrak ve Ebû İshâk el-İsferâyînî'den almıştır.<sup>1801</sup> Onun Eş'arî çevreler ile olan ilişkisi bununla sınırlı değildir. O, kendi döneminin ileri gelen Eş'arîleri ile sıkı ilişki içerisindeydi. Ebû Muhammed el-Cuveynî ve Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî ile hac yolculuğu yapması Eş'arîler ile olan sıkı ilişkisini göstermektedir.<sup>1802</sup> O, Eş'arî'nin öğrencilerinden Eş'arî kelâmını alan Ebû Bekr el-Hîrî en-Nîsâbûrî'den (v. 421/1030) hadîs rivayetinde bulunmuştur.<sup>1803</sup> Beyhakî'nin Eş'arîler ile olan ilişkisinin iyi olması Eş'arî kelâmını benimsemesini ve bu doğrultuda kelâm ilmini tahsil etmesini sağlamıştır. Öyle ki Beyhakî'nin kendisi, hadîs ve fikh alanında telif ettiği

<sup>1799</sup> İbn Kesîr, *Tabakât*, II/8.

<sup>1800</sup> Beyhakî, *Ma'rife*, I/212-213.

<sup>1801</sup> Tez metnî, s. 305.

<sup>1802</sup> Zehebî, *Târîh*, 2003, X/217.

<sup>1803</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hasen b. Ahmed el-Hîrî ( h. 325-421), hayatı için bkz. Zehebî, *Siyer*, XVII/358-356.

eserler dışında uşûlu'd-diyânât alanında eserler yazdığını söylemektedir.<sup>1804</sup> Nitekim onun bu alanda yazdığı birçok eser günümüze intikal etmiştir. Beyhakî, kelâm alanında yazdığı eserler ile mensubu olduğu Eş'arî kelâmını desteklemek ve muhalif olarak gördüğü Mu'tezile ve Muşebbihe başta olmak üzere diğer “bidat” fırkalar ile mücadele etmek amacındadır.<sup>1805</sup> Onu kendi döneminde bir Eş'arî savunucusu olarak kabul etmek mümkündür. O, bu nitelemeyi yazdığı eserlerden ve Hürâsân'da Eş'arîler'e yönelik baskılara karşı sergilemiş olduğu tavırdan dolayı hak etmektedir. Büyük Selçuklular'ın Sultanı Tuğrul Bey (v. 455/1063) zamanında gerçekleşen bu baskının birçok siyasi ve itikadi boyutu vardır.<sup>1806</sup> Subkî'nin ifadesi ile bu baskı Hürâsân'da genelde Şâfi'îliğe özelde ise Eş'arîliğe yönelik bir baskıdır.<sup>1807</sup> Kaynaklar Eş'arîler'e yönelik fitnenin baş müsebbibi olarak Tuğrul Bey'in Veziri 'Amîdûlmulk el-Kundurî'yi (v. 456/1064) göstermektedirler.<sup>1808</sup> Subkî, Tuğrul Bey'in Sunnî-Hanefî ve samimi bir Müslümân olmasına rağmen veziri Kundurî'nin<sup>1809</sup> Mu'tezilî, Râfîzî ve itikadî “son derece bozuk” bir kişi olduğunu belirtmektedir.<sup>1810</sup> Taassup derecesinde bağlı olduğu itikadından dolayı Vezir Kundûrî, Sultan Tuğrul Bey'i minberlerden ‘bidat’ fikirlere karşı lanet okumaya ikna etmiş ve bu bidat fikirlere lanet okuma listesine Eş'arî'nin adını da eklemiştir.<sup>1811</sup> Vezir Kundurî'nin minberlerden Eş'arî'ye lanet okutma girişimi Hürâsân'da on yıllarca sürececek büyük bir fitnenin oluşmasına sebep olmuştur. Subkî, Kundûrî'nin başlattığı bu fitneye Hanefî mezhebinden olduğunu iddia eden ancak Mu'tezilî olup Hanefî mezhebi kisvesi altında kendi Mu'tezilî fikirlerini örtmek isteyen kimselerin de ortak olduğunu ve bu kimselerin özelde Şâfi'îlerin genelde Eş'arîlerin hor görülmesini Sultan Tuğrul Bey'e güzel gösterdiklerini söylemektedir.<sup>1812</sup> Subkî, Kundûrî'nin başlattığı bu fitnenin siyasi boyutuna da

<sup>1804</sup> Beyhakî, *Ma'rife*, I/210.

<sup>1805</sup> Subkî, *Tabakât*, III/285; 397.

<sup>1806</sup> Subkî'nin Tuğrul Bey ile ilgili değerlendirmesi için bkz. Subkî, *Tabakât*, III/389-390.

<sup>1807</sup> Subkî, *Tabakât*, III/391.

<sup>1808</sup> Subkî, *Tabakât*, III/390-393.

<sup>1809</sup> Ebû Naşr Manşûr b. Muhammed el-Kundurî, bkz. Subkî, *Tabakât*, III/390.

<sup>1810</sup> Subkî, *Tabakât*, III/389-391.

<sup>1811</sup> Subkî, *Tabakât*, III/391.

<sup>1812</sup> Subkî, *Tabakât*, III/391.

değmektedir. Onun aktardığına göre Nîsâbûr'un reisi Şâfi'î-Eş'arî olan Ebû Sehl İbnu'l-Muvaffak'ın (v. 450/1058)<sup>1813</sup> Şâfi'îler ve Hanevîler tarafından kabul gören saygınlığından ve halka olan iyiliksever tavrından rahatsız olarak onu kendi vezirliği için tehlike görmüş ve bu fitneyi başlatarak onun yükselişine engel olmak istemiştir.<sup>1814</sup>

İtikadî ve mezhebî bir okuma biçimi olarak bu fitne değerlendirildiğinde, asıl hedefin Hırâsân'da kurumları ve şahsiyetleri ile yükselişte olan Eş'arî-Şâfi'î mezhebinin gelişmesini sekteye uğratma olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Kundûrî'nin başlattığı takip sonucu birçok Eş'arî olan-Şâfi'î bilginin vaaz etmeleri, ders vermeleri, hutbe okumaları yasaklanmış, bazıları yakalanarak hapsedilmiştir.<sup>1815</sup> Eş'arî-Şâfi'îler, karşılaştıkları bu tahkikat ve baskı sonucu vatanlarını terk ederek İrâk, Hicâz ve Şâm bölgesi gibi farklı İslâm bölgelerine göç etmişlerdir. Beyhakî, İmamı'l-Harâmeyn el-Cuveynî ve Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî gibi birçok bilgin Hicâz'a sığınmıştır.<sup>1816</sup> Subkî, fitnenin başladığı senede Hanevî ve Şâfi'îlerden oluşan dört yüz kâdî ve fakîhin hac farızasını yerine getirdiklerini söylemektedir.<sup>1817</sup> Bu sayı oluşan fitnenin büyüklüğünü göstermesi bakımından dikkat çekici bir ayrıntıdır.

Beyhakî memleketi Beyhak'ta bulunduğu sırada fitnenin haberi kendisine ulaştığı zaman 'Amîdulmuluk el-Kundurî'ye bir mektup yazmıştır. O, bu mektubunda "şeyhimiz" olarak nitelediği Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin hayatını ve faziletini, kelâm ilmindeki derinliğini ve dayandığı itikadının temellerini izah etmektedir.<sup>1818</sup> O, heva ehlinden bazı kimselerin iddia ettiği gibi Eş'arî'nin sahip olduğu görüşlerin önceki imamların (Ebû Hanîfe, Şâfi'î, Mâlik, Sufyân es-Sevrî vd.) görüşüne aykırı görüşler olmadığını, onun dinde bidatler ortaya koyan

<sup>1813</sup> Ebû Sehl İbnu'l-Muvaffak Hırâsân'da Şâfi'î-Eş'arîlere yapılan baskıdan rahatsız olmuştur. O, Şâfi'î-Eş'arîleri korumak için kendine bağlı askeri kuvvetlerle mücadele etmiştir. Daha sonra tutuklanıp hapsedilen Ebû Sehl İbnu'l-Muvaffak otuz üç yaşındayken suisakt sonucu vefât etmiştir. Bkz: Zehebî, *Siyer*, XVIII/142.

<sup>1814</sup> Subkî, *Tabakât*, III/389-390-391.

<sup>1815</sup> Subkî, *Tabakât*, III/391.

<sup>1816</sup> Subkî, *Tabakât*, III/393-394.

<sup>1817</sup> Subkî, *Tabakât*, III/394.

<sup>1818</sup> Mektup için bkz. Subkî, *Tabakât*, III/395-399.



bir kimse değil aksine şâhabe, tabiin ve onlardan sonra gelen imâmların görüşlerini benimseyip onlara destek olan ve görüşlerini açıklayan kimse olduğunu söylemektedir.<sup>1819</sup> Beyhaķî İslâm ümmeti içinde Kur'ân ve sünnetin zâhirini terk edip Allâh'ın sıfatları, mizân, mirâç, kabir azabı, cennet ve cehennemın yaratılmışlığı, kevser havuzu, şefa'at, ru'yetullâh gibi husûsları inkar eden "bidatçıların" çoğaldığı bir zamanda Allâh'ın Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin soyundan bir imâmı gönderdiğini, onun Allâh'ın dinine yardım ettiğini ve bu konuda mücadele ettiğini belirtmektedir.<sup>1820</sup> Beyhaķî bu mektubunun sonunda 'Amîdulmulk el-Kundurî'den fitnenin söndürülmesini, Eş'arî'ye yapılan bedduanın (*küfür, sebb*) terk edilmesini ve bunu yapanın te'dîb edilmesini istemektedir.<sup>1821</sup>

Beyhaķî'nin yazdığı mektuptan anlaşılan onun Eş'arî'yi bidat fırkalar ile mücadele eden bir kurtarıcı olarak gördüğüdür. O, yazdığı eserler ile Eş'arî'yi destekleme ve savunma gayreti içinde olmuştur. Onun yazdığı eserlere bakıldığı zaman, mektubunda zikrettiği bidat fikirlere karşı Eş'arî'nin savunduğu görüşler hakkında eserler yazdığı anlaşılmaktadır. *el-İ'tikâd*<sup>1822</sup>, *Delâilu'n-Nubuvve*<sup>1823</sup>, *İşbâtu 'Azâbi'l-Kabr*<sup>1824</sup>, *el-Esmâ' ve's-Şifât*<sup>1825</sup>, *el-Ba's ve'n-Nuşûr*<sup>1826</sup>, *el-Ğadâ' ve'l-Ğader*<sup>1827</sup>, *Hayâtu'l-Enbiyâ fi Ķuburihim*<sup>1828</sup> onun Kelâm alanında yazdığı ve günümüze ulaşan eserlerden bazılarıdır. Onun Eş'arî kelâmına olan katkılarından dolayı Subkî, aralarında Beyhaķî'nin de adını saydığı muhaddis, mutekellim ve

<sup>1819</sup> Subkî, *Tabakât*, III/397.

<sup>1820</sup> Subkî, *Tabakât*, III/398.

<sup>1821</sup> Subkî, *Tabakât*, III/399.

<sup>1822</sup> Beyhaķî, *el-İ'tikâd ve'l-Hidâye ilâ Sebîli'r-Reşâd 'alâ Mezhebi's-Selef ve Aşhâbi'l-Hadîâ*, Dâru'l-Âfâķi'l-Cedîde, Beyrût, 1401.

<sup>1823</sup> Beyhaķî, *Delâilu'n-Nubuvve ve Ma'rifetu Ahvâli Şâhibi's-Şerî'a*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1405.

<sup>1824</sup> Beyhaķî, *İşbâtu 'Azâbi'l-Kabr ve Suâli'l-Melekeyn*, Dâru'l-Cîl; Mektebetu't-Turââi'l-İslâmiyye, Beyrût, Ķâhire 1986/1406.

<sup>1825</sup> Beyhaķî, *Kitâbu'l-Esmâ' ve's-Şifât*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1983/1405.

<sup>1826</sup> Beyhaķî, *Kitâbu'l-Ba'â ve'n-Nuşûr*, Muessetu'l-Kutubi's-æekâfiyye, Beyrût 1988/1408.

<sup>1827</sup> Beyhaķî, *Kitâbu'l-Ğadâ' ve'l-Ğader*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 2005/1426.

<sup>1828</sup> Beyhaķî, *Hayâtu'l-Enbiyâ fi Ķuburihim*, Mektebetu'l-İmân, Manşûre 1992/1412. Subkî Eş'arî'ye iftira etmek maksadı ile Peygamberlerin vefat ettikten sonra Peygamberliklerinin bittiğine dair bir görüş nispet edildiğini, Beyhaķî'nin de Eş'arî'nin bu görüşten beri olduğunu ispatlamak için bu eseri kaleme aldığını belirtmektedir. Bkz. Subkî, *Tabakât*, III/384-385.

sûfî kimliklerini birleştirmiş olan üç kişinin Eş'arîlerin temel dayanaklarından olduğunu belirtmektedir: Beyhakî, Ebû Mansûr el-Bağdâdî ve Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî.<sup>1829</sup>

### c. Beyhakî'nin Eserlerinde Şâfi'î'nin Uşûlü

Beyhakî kendi ifadesi ile Şâfi'î'nin *kadîm* ve *cedid* eserlerini inceleme imkanı bulmuştur.<sup>1830</sup> O, bu eserleri dikkate alarak Şâfi'î'nin *naşş*larını içeren *el-Mebsût* adlı eserini kaleme almıştır. Beyhakî'nin bir bütün olarak Şâfi'î'nin eserlerini inceleme ve onun görüşlerini derleme çalışması şüphesiz uşûl alanını da kapsamaktadır. Nitekim kendisi, Şâfi'î'nin *naşş*larını topladığı eserin uşûl bölümü dışarıda bırakıldığı zaman dokuz cilt olduğu bilgisini vermektedir.<sup>1831</sup> İbn Hallikân'ın Beyhakî'ye ait Şâfi'î'nin *naşş*larının toplandığı eserin on cilt olduğuna dair bilgiyi aktarması bu eserin bir cildinin Şâfi'î'nin uşûl görüşlerine ayrıldığını teyit etmektedir.<sup>1832</sup> Nitekim onun *el-Mebsût* adlı eserinin ihtisarı niteliğinde olan *Ma'rifetu's-Sunen* adlı eserinin girişinde, Şâfi'î'nin uşûl düşüncesine dair nakillerin yer alması bu tespitimizin doğruluğunu göstermektedir.<sup>1833</sup> Ancak *el-Mebsût*'un günümüze ulaşmış ulaşmadığına dair ulaşabildiğimiz herhangi bir bilginin olmaması bu eserin niteliği ile ilgili yorum yapmamızı zorlaştırmaktadır. Ancak Beyhakî'nin *Ma'rifetu's-Sunen* adlı eserindeki aktarımlarından hareketle bir değerlendirme yapma imkanımız mevcuttur. Bütün bu veriler dikkate alındığında, Beyhakî'nin başta *er-Risâle* olmak üzere Şâfi'î'nin farklı eserlerinden hareketle onun uşûl düşüncesini derlediğini kesin olarak söylemek mümkündür. Beyhakî'nin farklı eserlerinde *er-Risâle*'nin *kadîm* ve *cedid* versiyonlarına göndermede bulunması onun her iki *er-Risâle*'yi ciddi anlamda tetkik ettiği izlenimini vermektedir.<sup>1834</sup> Daha önce değindiğimiz üzere, Beyhakî'yi Şâfi'î'nin *naşş*larını derlemeye iten neden, Şâfi'î'den nakledilen görüşler arasındaki ihtilâflar başta olmak üzere Şâfi'î'ye

<sup>1829</sup> Subkî, *Tabakât*, I/133.

<sup>1830</sup> Beyhakî, *Ma'rifetü*, I/214-215.

<sup>1831</sup> Beyhakî, *Ma'rifetü*, I/214-215.

<sup>1832</sup> İbn Hallikân, I/26.

<sup>1833</sup> Beyhakî, *Ma'rifetü*, I/109-209

<sup>1834</sup> Beyhakî, *el-Madhal*, s. 110-111; *Risâle*, 87.

nispet edilen görüşlerin ona aidiyeti sorunuuydu.<sup>1835</sup> Beyhakî'nin usûl alanında Şâfi'î'ye ait *naşşları* toplaması bu nedenden bigane değerlendirilemez. Bundan dolayı, o, Şâfi'î'nin usûl görüşlerini onun eserlerinde bulunan lafızlarla aktararak usûl çerçevesinde Şâfi'î'nin görüşleri üzerinden ihtilâfi engellemek veya Şâfi'î'ye nisbet edilen ancak ona ait olmayan görüşleri elimine etmek istemektedir. Bu anlamda onun Şâfi'î'nin usûl görüşlerini savunmanın yanında onun görüşlerini güncellemek suretiyle Şâfi'î'ye muhalefeti en aza indirmek istediği anlaşılmaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarı ile Beyhakî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, *Ma'rifetu's-Sunen*, *el-Medhal* adlı eserlerinde ve Ebû Muhammed el-Cuveynî'ye gönderdiği mektupta Şâfi'î'nin usûlü ile alakalı aktarımlarda bulunmaktadır.<sup>1836</sup>

Beyhakî, *Ahkâmu'l-Kur'an* adlı eserinin girişinde Kur'an ilimlerine dair birçok kimsenin eserler telif ettiğini, bu eserlerde yer alan görüşlerin bazılarının kendi (Şâfi'îler) görüşlerine uygun bazılarının muhalif olduğunu söyleyerek bu alanda görüşü şahîh olan Şâfi'î'nin görüşlerini açıklamak gerektiğini belirtmektedir. O, bu konuda Şâfi'î'nin görüşlerinin usûl ve ahkâma dair yazdığı farklı eserlerde bulunduğunu, kendisinin bunları muhtaşar bir şekilde seçip topladığını, aynı zamanda fıkhî usûlüne dair görüşlerini ve delil aldığı ayetleri kitabın yapısına uygun olarak son derece muhtaşar bir şekilde naklettiğini söylemektedir.<sup>1837</sup>

Beyhakî, *er-Risale*'de yer aldığına dair bilgi vermeden Şâfi'î'den aktardığı bilgileri rivayet yolu ile aktarmaktadır. Onun verdiği rivayet zinciri, Beyhakî-Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh el-Hâfız-Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Ya'kûb-er-Rabî' b. Suelymân el-Murâdî-Şâfi'î şeklindedir.<sup>1838</sup> Onun aynı rivayet zincirini farklı nakillerde de kullanması,

<sup>1835</sup> Tez metni, s. 306-307.

<sup>1836</sup> Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sunen*, I/109-209; *el-Medhal*, s. 110-111; Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sunen*, I/20-50; *Risâle*, s. 47-87.

<sup>1837</sup> Beyhakî, *Ahkâm*, s. 29.

<sup>1838</sup> Beyhakî, *Ahkâm*, s. 30.

*er-Risâle*'den yaptığı aktarımların kaynağının bu senet olduğunu göstermektedir.<sup>1839</sup> Bu bilgi onun *er-Risâle*'yi sema yolu ile aldığına işaret etmektedir. Beyhakî'nin, Şâfi'î'nin görüşlerini aktarırken sened zincirini ihmal etmemesi, Onun Şâfi'î'nin görüşlerini aktarırken kendi lafızları ile aktarmak konusundaki özenini göstermektedir.

Beyhakî'nin *er-Risâle*'den aktardığı ilk pasaj Şâfi'î'nin *er-Risâle*'nin girişinde yer verdiği Kur'an bilgisinin önemine dair bölümlerdir.<sup>1840</sup> Beyhakî, bu bölümü Şâfi'î'nin Kur'an'ın hükümlerini öğrenmeye teşvik ettiği açıklamaları başlığı altında vermektedir.<sup>1841</sup> Beyhakî, daha sonra *er-Risâle*'de yer alan, insanların bilgi bakımından derecelerinin Kur'an bilgisine bağlı olarak farklılık gösterdiğine, ilim öğrenenlerin Kur'an bilgisini arttırmaya çalışmalarına ve her hadîsenin hükmüne ulaştıracak doğru delilin mutlaka *Kitâb*'ta yer aldığına dair bölümleri aktarmaktadır.<sup>1842</sup>

Beyhakî'nin *er-Risâle*'nin giriş kısmı olarak değerlendirilebilecek ilk bölümlerden aktardığı kısım yukarıda aktardığımız kısımlardır. O, bu kısımlardan sonra *er-Risâle*'de *beyân* teorisinin son kısmında yer alan, muhtemelen Şâfi'î'nin bu kısım özetlediği pasajları aktarmaktadır. Onun aktardığı ve *er-Risâle*'de yer alan kısım *Kitâb* bilgisinin içeriği ile alakalıdır.<sup>1843</sup>

Beyhakî daha sonra *er-Risâle*'de Kur'an'da Arapça dışında başka bir dilden kelimenin bulunmadığına dair kısımları aktarmaktadır. *er-Risâle*'de bu kısım uzun uzadıya ve tartışmalı bir üslup ile aktarılmasına rağmen Beyhakî bu tartışmalara değinmeden bu kısımdan seçtiği birkaç cümle ile bu kısmı özetlemiştir.<sup>1844</sup>

<sup>1839</sup> Beyhakî, *Ahkâm*, s. 34

<sup>1840</sup> Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 108-109; Beyhakî, *Ahkâm*, s. 30-33.

<sup>1841</sup> Beyhakî, *Ahkâm*, s. 30-33

<sup>1842</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 109-110; Beyhakî, *Ahkâm*, s. 30-32.

<sup>1843</sup> Bu bilgi çerçevesinde Kur'an'ın tamamının Arapça olduğunu bilmek, *nâsih* ve *mensûh*unu bilmek, *Kitâb*'taki emirlerin delaletini bilmek, Hz. Peygamber'in dindeki konumunu bilmek, Kur'an'daki miââlleri bilmek *Kitâb*'ın bilgisine dahildir. Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 127-128; Beyhakî, *Ahkâm*, s. 32-33.

<sup>1844</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 128, 131; Beyhakî, *Ahkâm*, s. 32-34.

Beyhakî, *er-Risâle*'nin bölümlerine uygun olarak yukarıda zikrettiğimiz kısımlardan sonra 'umûm ve *huşûşu* bilme başlığı altında ayrı bir fasıl açmıştır. Beyhakî bu fasılda da yukarıda zikrettiğimiz rivayet zinciri ile Şâfi'î'nin *er-Risâle*'deki ifadelerinden aktarımlarda bulunmaktadır.<sup>1845</sup> O, bu kısımda *er-Risâle*'de yer alan manası bağlamından (*siyak*) anlaşılan ayetler ve lafzın *zâhirine* değil *bâtımına* delalet ettiğini gösteren ayetler kısmı ile ilgili herhangi bir aktarımda bulunmamıştır. Beyhakî, şimdiye kadar aktardığımız kısımları herhangi bir ekleme ve çıkarma veya yorum yapmadan Şâfi'î'nin *er-Risâle*'de konu ile ilgili sözlerini aktarmaktadır.<sup>1846</sup>

Beyhakî, *sünnet* delilinin temellendirilmesini *er-Risâle*'de yer aldığı üzere Allâh'ın kendi *Kitâb*'ında nebisinin *sünnetine* uymayı *farđ* kılması başlığı altında vermektedir.<sup>1847</sup> O bu kısımda Şâfi'î'nin *er-Risâle*'de Peygamber'in otoritesini temellendirmek için Allâh'ın Peygamber'e itaati *farđ* kıldığına, Peygamber'e imânı emrettiğine dair ifadelerini aktarmakta ve Şâfi'î'nin bu konuda delil getirdiği ayetleri zikretmektedir.<sup>1848</sup> Beyhakî, Şâfi'î'nin *Qur'ân*'da geçen *hikmet* kelimesi ile *sünnetin* kastedildiğine dair ifadelerini de aktarmaktadır.<sup>1849</sup> Beyhakî *Qur'ân*'da Hz. Peygamber'e itaati emreden ayetleri aktarmakta ve Şâfi'î'nin ifadeleri ile onun uşûlüne dair ifadelere yer vermektedir.<sup>1850</sup> Beyhakî, Şâfi'î'nin *er-Risâle*'de yer alan Allâh'ın Peygamber'e itaati *farđ* kıldığına ve onu desteklediğine dair ifadelerini aktardıktan sonra, *Kitâb*'ta hükmü bulunmayan konularda Allâh'ın hükmünün Hz.

<sup>1845</sup> Beyhakî, bu kısımda *er-Risâle*'de 'âmm olarak inip kendisi ile 'âmm murat edilen ve *hâşşın* da dahil olduğu ayetler, *zâhiri* 'âmm olarak inen ancak hem 'umûmu hem de *huşûşu* içeren ayetler, *zâhiri amm* olarak inip ancak tamamı ile *hâşş* murat edilen ayetler, 'âmm olarak inen kendisi ile *hâşş* murat edildiğine *sünnetin* delalet ettiği ayetler başlığı altında zikredilen bölümlere dair Şâfi'î'nin sözlerini aktarmaktadır. Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 137-152; Beyhakî, *Ahkâm*, s. 34-39.

<sup>1846</sup> Beyhakî, 'âmm olup kendisi ile *hâşş* mananın murat edildiği kısımda Şâfi'î'nin bu bölümde zikrettiği bazı ifadelerini aktardıktan sonra kendisi Şâfi'î'nin verdiği örneklerden hareketle onun ifadelerini genel olarak aktarma ve yorumlama yolunu tercih etmiştir. Beyhakî, *Ahkâm*, s. 36-28.

<sup>1847</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 153; Beyhakî, *Ahkâm*, s. 39.

<sup>1848</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 153-157; Beyhakî, *Ahkâm*, s. 39-42.

<sup>1849</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 153-157; Beyhakî, *Ahkâm*, s. 40.

<sup>1850</sup> Beyhakî'nin aktardığı Şâfi'î'ye ait ifadeler şunlardır: "Hz. Peygamber'den sonra anlaşmazlığa düşen kimseler de o konuda Allah'ın hükmüne, sonra da Peygamber'in hükmüne başvuracaklar. Eğer üzerine tartıştıkları konuda Kitâb ve Sünnet'te açık bir hüküm bulmazlarsa onu bunlardan birisine kıyâs yapacaklardır." Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, 1997, s. 54; Beyhakî, *Ahkâm*, s. 42.

Peygamber'in *sünneti* olduğuna ilişkin Şâfi'î'nin *er-Risâle*'deki sözlerini<sup>1851</sup> aktarmakta ve genel olarak *sünnetin* Kur'ân karşısındaki konumuna ilişkin Şâfi'î'nin düşüncesini kendisi özetlemeyi tercih etmektedir.<sup>1852</sup>

Şâfi'î'nin *er-Risâle*'de ayrıntılı ve kapsamlı ele aldığı konulardan bir tanesi de *haber-i vâhid*'in (*haber-i hâşşa*) delil olmasına ilişkin tartışmalardır. Beyhaķî, bu tartışmalardan Şâfi'î'nin *haber-i vâhid*'in hücciyetine ilişkin Kur'ân'dan getirdiği delilleri aktarmakla yetinmekte ve Şâfi'î'nin bu ayetleri delil almasına dair sözlerini aktarmaktadır.<sup>1853</sup>

Beyhaķî'nin *nesih* ile ilgili aktarımları Şâfi'î'nin *er-Risâle*'de *nesih* konusunu ilk olarak işlediği pasajlardır. Şâfi'î, Allâh'ın bazı *farđ*ları sabit kıldığını bazılarını ise insanlara kolaylık sağlamak amacı ile *nesih* ettiğini söylemektedir. O burada *Kitâb* ve *sünnet* arasındaki ilişkiyi *nesih* bakımından ele almakta ve *Kitâb*'in ancak *Kitâb* ile *nesih*edilebileceğini *sünnetin Kitâb*'ı *nesih*edemeyeceğini, *sünnetin Kitâb* karşısındaki konumunu, *Kitâb*'a tabi olmak veya onun *mucmel* olarak inen ayetlerini açıklamak olarak belirlemektedir. Şâfi'î, Kur'ân ayetlerinden de delil getirerek *Kitâb*'ta var olan bir hükmü değiştirme yetkisinin Hz. Muhammed dahil hiç kimseye verilmediğini dolayısı ile *Kitâb*'in ancak *Kitâb* ile *nesih*edilebileceğini söylemektedir. Şâfi'î, *Kitâb* hakkında ortaya attığı teorisinin *sünnet* için de geçerli olduğunu söylemekte ve *sünnet*'in de ancak *sünnet* ile *nesih*edileceğini düşünmektedir. Beyhaķî yukarıda Şâfi'î'nin özetle aktardığımız düşüncelerini *er-Risâle*'de olduğu şekli ile aktarmaktadır.<sup>1854</sup> Daha önce değindiğimiz üzere, *er-Risâle*'nin tartışmalı olduğu ileri sürülen konularından bir tanesi Kur'ân'ın *sünneti nesih* etmesi meselesidir.<sup>1855</sup> Beyhaķî bu konuda *er-Risâle*'de yer alan Şâfi'î'nin ifadelerini herhangi bir yorum yapmadan olduğu gibi aktarmakla

<sup>1851</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 175; Beyhaķî, *Ahkâm*, s.43.

<sup>1852</sup> Beyhaķî, *Ahkâm*, s. 43

<sup>1853</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 441-442; Beyhaķî, *Ahkâm*, s. 43-45

<sup>1854</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 181-183; Beyhaķî, *Ahkâm*, s. 45-49

<sup>1855</sup> Tez metni, s. 43-44.

yetinmiştir.<sup>1856</sup> Bundan dolayı Beyhakî, Şâfi'î'nin tartışma konusu olan *Kitâb*'ın *sünneti nesh* etmesi hakkındaki görüşünü açıklayan bir değerlendirme yapmaktan kaçınmıştır.

Beyhakî, *Ahkâmu'l-Ḳur'ân* adlı eserinde *istihsân* konusuna da değinmektedir. Beyhakî bu konuyu Şâfi'î'nin *İbtâlu'l-İstihsân* adlı eserinden yaptığı nakillerle ele almaktadır. Şâfi'î bu eserinde özet olarak *Kitâb*, *sünnet*, *icmâ'* ve *kıyâs* olmaksızın *istihsâna* dayalı olarak herhangi bir görüş belirtmenin caiz olmadığını ele almaktadır. Beyhakî de *Ahkâmu'l-Ḳur'ân* adlı eserinde Şâfi'î'nin *istihsânın* iptali ve buna dair Ḳur'ân'dan getirdiği deliller başlığı altında Şâfi'î'den yaptığı aktarımlara dayanarak *istihsân* konusunu işlemektedir.<sup>1857</sup>

Beyhakî, *Ma'rifetu's-Sunen* adlı eserinin girişinde ise, Muhammed b. Mûsâ b. el-Faḍl'ın yanında Şâfi'î'nin uşûl eserlerini okuduğunu belirterek Şâfi'î'ye ulaşan senet zinciri ile Şâfi'î'nin uşûl eserlerinden onun ifadelerini aktarmaktadır.<sup>1858</sup> Beyhakî ilk alıntılarını Şâfi'î'nin *İbtâlu'l-İstihsân* adlı eserinden yapmaktadır.<sup>1859</sup> Şâfi'î, bu eserinde *Kitâb*, *sünnet*, *icmâ'* ve *kıyâs* delilleri ile hüküm vermenin meşruiyetini ispatlamak istemektedir. O, bu delillere dayanmadan hüküm vermenin geçersizliği düşüncesindedir. Şâfi'î, *er-Risâle*'de uzun uzadıya tartıştığı *Kitâb*, *sünnet*, *icmâ'* ve *kıyâs* delillerinin meşruiyetini ve *istihsân* ile hüküm vermenin geçersizliği düşüncesini bu eserinde genel olarak işlemektedir. Beyhakî ise, Şâfi'î'nin *İbtâlu'l-İstihsân* eserinde onun uşûl düşüncesini yansıtan temel cümleleri seçmek suretiyle bir anlamda Şâfi'î'nin uşûl düşüncesinin ana hatlarını aktarmak düşüncesindedir. Beyhakî'nin Şâfi'î'den aktardığı ilk cümleler *Kitâb* ve *sünnetin* otoritesini gösteren cümlelerdir.<sup>1860</sup>

<sup>1856</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, s.240-243; Beyhakî, *Ahkâm*, s. 45-49.

<sup>1857</sup> Şâfi'î, *el-Umm*, Dâru'l-Ma'rife, VII/301-302; Beyhakî, *Ahkâm*, s. 49-50.

<sup>1858</sup> Beyhakî, *Ma'rife*, I/97-98

<sup>1859</sup> Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *Kitâbu İbtâli'l-İstihsân*, VII/309-315; Beyhakî, *Ma'rife*, I/99-105.

<sup>1860</sup> Şâfi'î'ye göre, Allâh *Kitâb*'ında indirdiklerine ve Hz. Peygamber'in *sünnet* olarak vaz ettiklerine uymak farzdır. Ona göre, Allâh'ın ve Hz. Peygamber'in emirlerini terk etmek günah olup, Allâh insanlara bu ikisine uymak dışında başka seçenek bırakmamıştır. Aynı zamanda Hz. Peygamber de kendine indirilene uymak zorundadır. Şâfi'î'ye göre doğru, Allâh'ın yanında ya *nass* olarak ya da delaleten bellidir. Doğru, Allâh tarafından kendi *Kitâb*'ında ve Nebisinin *sünnetinde* gösterilmiştir. Ona göre hiçbir mesele olmasın ki *Kitâb*'ta

Beyhakî daha sonra *Kitâb* ve *sünnetin* otoritesi ve ikisi arasındaki ilişkiye dair, *İbtâlu'l-İstihsân* eserinden yaptığı alıntılardan sonra farklı senet zinciri ile Şâfi'î'nin *er-Risâle*'sinden alıntılar yapmaktadır. Onun *er-Risâle*'den yaptığı alıntılar *İbtâlu'l-İstihsân*'dan yaptığı alıntıların devamı niteliğinde olup Allâh'ın *Kitâb*'ında Hz. Muhammed'e uymayı *farđ* kıldığını belirttiği alıntılardır.<sup>1861</sup> Beyhakî daha sonra Şâfi'î'nin *İhtilâfu'l-Hadîs* adlı eserinden haberlerle ilgili aktarımlarda bulunmaktadır. Onun aktardığına göre Şâfi'î birinci tür *haberleri*, genelin ('*âmm*) genelden onların da Hz. Peygamber'den aktardıkları, Allâh'ın genel (*cümle*) olarak insanlara *farđ* kıldığı ve bilinmemesinde mazeretin olmadığı *haberler* olarak değerlendirmektedir.<sup>1862</sup> Şâfi'î'ye göre ikinci tür *haberler* ise *hâşş* olan kimselerin genelin bilmesi ile mükellef olmadığı *hâşş* konularda büyük çoğunluğu birinci *haber* gibi olmayan *haberlerdir*.<sup>1863</sup>

Beyhakî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*'da *haber-i vâhidin* hücciyetine dair Şâfi'î'nin *er-Risâle*'de delil olarak getirdiği ayetleri aktarmak ile yetinmiştir. Ancak Beyhakî, *Ma'rifetu's-Sunen*'de Şâfi'î'nin *er-Risâle* eseri başta olmak üzere *İhtilâfu'l-Hadîs*'in<sup>1864</sup> farklı yerlerinden *haber-i vâhidin* hücciyetine dair rivayet ettiği *haberleri* ve bu *haberlerin* delil olma yönünü

---

onun hakkında ona *naşş* veya *delâlet* yolu ile işaret edilmesin. Şâfi'î *naşşın* delaleti Allâh'ın annelerin, kızların, kız kardeşlerin, halalarının, teyzelerin ve *muharremmât* ayetinde geçen diğer kimseler ile evlenmenin *harâm* diğerleri ile evlenmenin *mubâh* olması; ölü eti, kan ve domuz eti yemenin *harâm* olması, namaz kılarak abdest alma *emri* gibi *naşş* olarak *harâm* veya *helâl* kıldığı hususlar olduğunu söylemektedir. Ona göre genel (*cümle*) olanlar Allâh'ın namaz kılmayı, zekât vermeyi, hacca gitmeyi emretmesi; Hz. Peygamber'in namazın sayıları, vakitleri, nasıl kılınacağı, zekâtın hangi mallardan verileceği ne zaman ve hangi miktarda verileceği, hacım nasıl eda edileceğini göstermesidir. Bu çerçevede, Şâfi'î Peygamber'in açıkladığı hususların Allâh'tan geldiğinin kabul edilmesi gerektiği düşüncesindedir. Ona göre Allah'ın genel (*cümle*) olarak indirdiklerini açıklayan Hz. Peygamber'in *beyânları*, Allâh'ın Hz. Peygamber'e uymayı emreden ve kendisi ile beraber Hz. Peygamber'e uymayı emreden ayetler gereğince Allâh'tan geldiği kabul edilir. Şâfi'î, Hz. Peygamber'in *sünnetlerinin* vahiy kaynaklı olup olmadığı sorusuna kesin olarak evet cevabını vermemekte ancak bu soruyu Allâh daha iyi bilir diyerek cevaplandırmaktadır. Şâfi'î bu cevabı ile *sünnetin* vahiy kaynaklı olup olmadığı sorusuna yumuşak bir geçiş ile kapı aralamaktadır. Nitekim O, bu cevabından sonra *sünnetin* vahiy kaynaklı olduğuna dair birçok rivayet aktarmaktadır. Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *İbtâlu'l-İstihsân*, VII/309-315; Beyhakî, *Ma'rife*, I/99-105.

<sup>1861</sup> Beyhakî, Allah'ın kendi *Kitâb*'ına ve Nebisinin *sünnet*'ine uymayı *farđ* kıldığına dair Şâfi'î'nin ifadelerini ve delillerini aktarmaktadır. O, burada Şâfi'î'nin *Kitâb*'ta zikri geçen *hikmet* kavramının *sünnet* olduğuna ilişkin ifadelerini aktarmaktadır. Hz. Peygamber'in *Kitâb*'ta hükmü bulunmayan konularda verdiği *kağâî* hükümlerinden örnek vererek Allâh'a ve Hz. Peygamber'e itaatın eş değer olduğuna dair açıklamalarını aktardıktan sonra, Hz. Peygamber'i görmeyenlerin ondan nakledilen haberler aracılığı ile itaat edeceğine dair ifadelerini aktarmaktadır. Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, s.155-157; Beyhakî, *Ma'rife*, I/105-108.

<sup>1862</sup> Şâfi'î, *İhtilâfu'l-Hadîs*, 2001/1422, X/7; Beyhakî, *Ma'rife*, I/108.

<sup>1863</sup> Şâfi'î, *İhtilâfu'l-Hadîs*, 2001/1422, X/7; Beyhakî, *Ma'rife*, I/108.

<sup>1864</sup> Şâfi'î, *İhtilâfu'l-Hadîs*, 2001/1422, X/8-12.



aktarmaktadır.<sup>1865</sup> Beyhakî, Şâfi'î'nin delil olarak aldığı birçok rivayeti aktarmaktadır. Beyhakî'nin aktardığı rivayetlerin ortak özelliği tek bir şahâbînin Hz. Peygamber'den aktardığı *haber*in diğer şahâbîler için bağlayıcı olmasına ilişkindir.<sup>1866</sup> Beyhakî, Şâfi'î'nin *er-Risâle*'de “selefimiz” olarak adlandırdığı tabiin bilginlerinin *haber-i vâhid* ile amel etme yöntemini işlediği kısımları da aktarmaktadır.<sup>1867</sup>

Beyhakî *haber-i vâhid*in hücciyeti konusunda Şâfi'î'nin ifadelerini aktardıktan sonra “*kimin haberi [hüccet olarak] kabul edilir*”<sup>1868</sup> başlığı altında Şâfi'î'nin *er-Risâle*'de *haber-i vâhid*i nakleden kişinin taşıması gereken şartları aktarmaktadır.<sup>1869</sup> Beyhakî, Şâfi'î'nin *er-Risâle*'de *mursel hadîş*ler ile amel etmeyi içeren ifadelerini de aktarmaktadır.<sup>1870</sup> Beyhakî, ihtilâflı hadîşlerin çözümü konusunda Şâfi'î'den aktarımlarda bulunmaktadır. Onun aktardığına göre, Şâfi'î, *ihtilâflı* olan iki hadîşin beraber olarak kullanılma ihtimali olduğu zaman her iki hadîşten herhangi biri geçersiz kılınmadan her ikisi ile amel edilmesi gerektiğini söylemektedir. Buna göre, Şâfi'î, *ihtilâflı* olan iki hadîşin beraber kullanılma ihtimali olmadığı zaman iki seçeneğin olduğu düşüncesindedir. Ona göre birinci seçenekte, iki hadîş arasında *nesih* ilişkisi olmasıdır ki bu durumda *nâsih* ile amel edilir, *mensûh* olan hadîş

<sup>1865</sup> Beyhakî, ilk olarak Şâfi'î'nin *er-Risâle*'deki şu ifadelerini aktarmaktadır: “Şâfi'î der ki: Biri bana, hâber-i vâhidin delil olarak kabulü konusundaki hücceti, bir haber nassına veya bir haberin delaletine ya da bir icmâ'a dayanarak anlat, derse; Ben de ona şöyle cevap veririm: Süfyân (b. Uyeyne), bize Abdulmelik b. Umeyr, Abdurrahman b. Abdillâh b. Mes'ud ve babası (İbn Mes'ud) vasıtasıyla Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu haber verdi: “Allah, benim sözümü işitip ezberleyen ve onu iyice aklında tutup rivayet eden bir kulun yüzünü nurlandırın. Bir bilgiyi nakleden bazı kişiler bilgin olmayabilir. Bir bilgiye sahip olan bazı kişiler de onu, kendilerinden daha bilgin olan kimselere nakledebilir. Üç şey vardır ki Müslümanın kalbi onlara hıyanet etmez. Onlar da Allah için amelde ihlas, müslümanlara nasihat ve Müslümanların cemaatinden ayrılmamaktır. Çünkü İslâmın çağrısı, onları arkalarından (her taraflarında) kuşatır (korur).” Burada Hz. Peygamber'in kendi sözünü işitip ezberlemeyi ve onu rivayet etmeyi bir kişiye -bu kişi tektir- görev olarak vermesi gösteriyor ki, onun kendisinden hadîs rivayet edilmesini emretmesi, ancak bu hadîsin kendisine kimseye hüccet olması içindir. Çünkü ondan yapılan rivayet ya bir şeyin helâl olduğunu bildirmektedir ya sakınılması gereken bir harâmı ifade etmektedir ya uygulanacak bir cezayı içermektedir ya bir malın alınması veya verilmesi ya da din ve dünya işleri hakkında bir nasihati ihtiva etmektedir.” Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, 1997, s. 221; Beyhakî, *Ma'rife*, I/109-110.

<sup>1866</sup> Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 415-452; Beyhakî, *Ma'rife*, I/109-127.

<sup>1867</sup> Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 454-457; Beyhakî, *Ma'rife*, I/128

<sup>1868</sup> Beyhakî, *Ma'rife*, I/132.

<sup>1869</sup> Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 460-463; Beyhakî, *Ma'rife*, I/132-135.

<sup>1870</sup> Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 463-468; Beyhakî, *Ma'rife*, I/162-167.

ise terk edilir. O, bu tür hadîşler arasında *nesih* ilişkisi bilinmediği takdirde bu hadîşlerden bir tanesinin diğerinden daha kuvvetli olduğunu gösteren bir delil bulunmadığı sürece biri ile amel edip diğerinin terk edilemeyeceğini söylemektedir. Şâfi'î, kuvvetli olan hadîşin tercih edilmesini bu iki hadîşten birinin diğerinden daha şâbit (*şahîh*) olmasına veya birinin Kur'ân ve *sünnete* uygunluğunun diğerinden daha fazla (*eşbeh*) olmasına veya birinin ilim ehline diğerinden daha fazla bilinmesine veya *kıyâs* açısından birinini diğerinden daha *şahîh* olmasına veya birinin şâhâbîler tarafından diğerinden daha çok benimsenmesine bağlamaktadır.<sup>1871</sup> Beyhaķî'nin Şâfi'î'den aktardığı bu ifadeleri birebir olarak onun hangi eserinden aktardığını tespit edemedik. Ancak Şâfi'î'nin bu ifadeleri Beyhaķî'nin aktardığı gibi toplu olarak bir eserinde mevcut olmasa bile, onun *er-Risâle* başta olmak üzere diğer eserlerinde mevcuttur.<sup>1872</sup>

Beyhaķî, *Ahķâmu'l-Kur'ân* adlı eserinde Şâfi'î'nin *icmâ'* a delil olarak “*Kim, kendisine hidayet (doğru yol) besbelli olduktan sonra Peygambere karşı çıkar, mü'minlerin yolundan başkasına uyarsa onu yöneldiği yolda bırakırız ve cehenneme sokarız. Orası ne kötü bir varış yeridir.*” ayetini<sup>1873</sup> getirdiğini söylemektedir.<sup>1874</sup> Ancak Beyhaķî'nin Şâfi'î'ye nispet ettiği bu görüşü hangi eserinde aktardığını tespit edemedik. Beyhaķî *Ahķâmu'l-Kur'ân*'da bu bilgiyi kendisine ulaşan rivayet zinciri ile, er-Rabî' b. Suleymân el-Murâdî ve Muzenî'nin anlattığı Şâfi'î ile kendisine *icmâ'* delilinin Kur'ân'da bulunup bulunmadığı sorusunu yönelten bir kişi arasında geçen konuşmaya dayandırmaktadır. Buradaki rivayete göre bu soru üzerine Şâfi'î'nin rengi atmış ve üç gün boyunca evine kapanmış, üçüncü günde evinden çıkarak daha sonra kendisine gelen adama yukarıda zikrettiğimiz ayeti okumuştur.<sup>1875</sup> Beyhaķî Şâfi'î'nin delil aldığı bu ayeti zikrettikten sonra Şâfi'î'nin *er-Risâle*'de *icmâ'*ın hücciyetini ispatlamak

<sup>1871</sup> Bu görüşler için bkz. Beyhaķî, *Ma'rife*, I/180.

<sup>1872</sup> Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 323-324; *İhtilâfu'l-Hadîâ (el-Umm'un içinde)*, 2001, X/40-41; Beyhaķî, *Ma'rife*, I/180.

<sup>1873</sup> 4/Nisâ', 115.

<sup>1874</sup> Beyhaķî, *Ahķâm*, s. 52-53

<sup>1875</sup> Beyhaķî, *Ahķâm*, s. 52-53

için delil olarak ileri sürdüğü rivayetleri ve bu rivayetlerin delil olma yönünü *er-Risâle*'de olduğu şekli ile aktarmaktadır.<sup>1876</sup>

Beyhakî, Şâfi'î'nin *delîlu'l-ḥitâb* konusundaki görüşlerini de aktarmaktadır. Beyhakî *delîlu'l-ḥitâb* kısmında Şâfi'î'nin *el-Umm*'de *sâime* koyun dışındaki koyunlarda zekâtın olup olmadığı, *sâime* koyun dışındaki koyunlarda zekâtın olmadığı kabul edildiği takdirde bu hükmün inek ve deve gibi zekâtı verilen hayvanlar için geçerli olup olmadığı konusunu tartıştığı kısımdaki ifadelerini aktarmak ile yetinmektedir.<sup>1877</sup> Onun aktardığı bu kısmı *delîlu'l-ḥitâb* kapsamında değerlendirmesi önemlidir. Beyhakî'nin bu aktarımlarından anlaşıldığı kadarıyla Şâfi'î *delîlu'l-ḥitâbı* hüccet olarak kabul etmektedir.

Beyhakî, *emir* ve *nehiy* başlığı altında *emir* ve *nehynin* delaletine (*mubâhlik*, *kesinlik*, *irşâd*) dair Şâfi'î'nin *el-Umm*'de, *Qurân*'da geçen nikah *emrinin*<sup>1878</sup> analizini yaptığı kısımları aktarmaktadır.<sup>1879</sup> Şâfi'î burada, *Qurân*'da ve *sünnette* geçen ve insanların sözlerinde kullandığı *emirlerin* birçok manaya geldiğini belirtmektedir. Şâfi'î bu manalardan ilkinin, Allâh'ın *ḥarâm* kıldığı bir şeyi daha sonra *mubâh* kılması olarak takdim etmektedir. Buna göre Allâh'ın *emri* *ḥarâm* kıldığı bir şeyi *helâl* kılmasıdır. O bu kısma örnek olarak, iḥrâmdan çıktıktan sonra avlanma ve Cuma namazı kılındıktan sonra yeryüzüne dağılma (ticaret için) *emrini* içeren ayetleri örnek vermektedir. Şâfi'î Allâh'ın iḥrâmlı kişiye avlanmayı yasakladığını, Cuma çağrısı yapıldığı zaman alış-verişi yasakladığını ancak *ḥarâm* kıldığı bu vakitler dışında onları *mubâh* kıldığını ifade etmektedir. Ona göre burada avlanma *emri* ve alış-verişte bulunmak için yeryüzünü dolaşma *emri* kesinlik (yapılması zorunlu) bildiren *emirler* değildir. Şâfi'î *emrin ruşd* (*irşâda* yani dünyevi maslahata) manasında kullanılma ihtimali olduğunu söylemektedir. Buna örnek olarak nikah *emrinin* zenginleşmeye vesile

<sup>1876</sup> Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 370-372; Beyhakî, *Ma'rife*, I/170-171.

<sup>1877</sup> Şâfi'î, *el-Umm*, Dâru'l-Ma'rife, II/4-5; Beyhakî, *Ma'rife*, I/178.

<sup>1878</sup> 24/Nûr, 32.

<sup>1879</sup> Şâfi'î, *el-Umm*, Dâru'l-Ma'rife, V/142-143; Beyhakî, *Ma'rife*, I/176-177.

olduğunu belirten ayeti<sup>1880</sup> göstermektedir. Şâfi‘î Hz. Peygamber’in *sünnet*inden ise onun “*Sefere çıkın ki sıhhat ve rızık bulasınız.*” emrini örnek vermektedir. Şâfi‘î burada sıhhat bulmak ve rızık elde etmek için sefere çıkma emrinin *kesinlik* ifade etmediğine dair delâlet olduğunu söylemektedir. Şâfi‘î daha sonra nikah emrinin *kesinlik* belirtme ihtimali olduğunu *kesinlik* ifade eden her emirde *irşâd*ın da olduğunu ve *ruşd* ile kesinliğin bir arada olduğunu söylemektedir. Şâfi‘î’ye göre bazı ilim ehli *emirlerin farđ/kesinlik* olduğunu gösteren bir delil bulunmadığı müddetçe *ibâhaya* ve *ruşde* delalet ettiği görüşündedirler. Şâfi‘î, Allâh’ın yasaklarının *irşâdî*, *ahlâkî* ve *tenzihî* yasak olduğunu gösteren bir delil bulunmadığı müddetçe *harâma* delâlet ettiğini ve Hz. Peygamber’in yasaklarının da bu nitelikte olduğunu belirtmektedir. Beyhakî Şâfi‘î’nin yukarıda özetle aktardığımız düşüncelerini Şâfi‘î’nin ifadeleri ile aktarmaktadır.<sup>1881</sup>

Beyhakî Şâfi‘î’nin lafızlar konusundaki düşüncelerini de aktarmaktadır. Şâfi‘î’ye göre Kur’ân’da *zâhir* ve ‘*âmm* olarak varit olan hükümlerin *zâhirine* değil *bâtınına* veya ‘*amma* değil *hâşşa* hamledildiğini söylemek için ancak Allâh’ın *Kitâb*’ından, olmadığı zaman *sünnetten*, o da olmadığı zaman *icmâ*’dan bir delil olması gerekir.<sup>1882</sup> Tevile ihtimali olan lafızlara dair *sünnetten*, o olmadığı zaman *icmâ*’dan, o da olmadığı zaman *kıyâstan* delil alınır.<sup>1883</sup> Hz. Muhammed’in hadîşleri de kendisinden gelen bir delâlet olmadıkça veya hadîşi dinleyip nakleden kişinin bu hadîş ile ‘*âmm* değil *hâşş* kastedildiğine dair ifadesi veya ilim ehlinin bu konudaki görüşleri olmadıkça ‘*umûm* ve *zâhirine* hamledilir.<sup>1884</sup>

Beyhakî, rivayet zinciri ile er-Rabî‘ b. Suleymân el-Murâdî’ye ulaşan bir nakille Şâfi‘î’ye ait bazı ifadeler aktarmaktadır. Bu aktarıma göre *Kitâb*, *sünnet* veya *icmâ*’da hükmü bulunmayan bir konunun hükmüne ulaşmak için -kibleyi belirlemede *içtihadın farđ* kılındığı

<sup>1880</sup> 24/Nûr, 32.

<sup>1881</sup> Şâfi‘î, *el-Umm*, Dâru’l-Ma‘rife, V/142-143; Beyhakî, *Ma‘rife*, I/176-177.

<sup>1882</sup> Şâfi‘î, *İhtilâfu’l-Hadîâ*, 2001/1422, X/20-21;

<sup>1883</sup> Şâfi‘î, *İhtilâfu’l-Hadîâ*, 2001/1422, X/20-21; Beyhakî, *Ma‘rife*, I/175.

<sup>1884</sup> Şâfi‘î, *İhtilâfu’l-Hadîâ*, 2001/1422, X/20-21; Beyhakî, *Ma‘rife*, I/175

gibi- *ic̣tihâd*ta bulunmak, Allâh tarafından *farḍ* kılınmıştır.<sup>1885</sup> Ancak Şâfi‘î’nin, bu ifadeleri hangi eserinde zikrettiğini tespit edemedik. Onun aktardığı bu ifadelerin benzeri *er-Risâle* de mevcuttur.<sup>1886</sup> O, daha sonra Şâfi‘î’nin *er-Risâle*’de geçen *ic̣tihâd* ve *kıyâs*ın aynı manada kullanılan iki isim olduğuna dair ifadelerini aktarmaktadır.<sup>1887</sup>

Beyhaḳî, Şâfi‘î’nin *ic̣tihâd*ı temellendirmek için eserlerinde delil olarak kullandığı Hz. Peygamber’in Mu‘âz b. Cebel’e ne ile hükümde bulunacağına ilişkin sorduğu soru ve *ic̣tihâd*ta *muşîb* ve *muḥṭi* olanın alacağı sevapları içeren rivayetleri aktarmaktadır.<sup>1888</sup>

Beyhaḳî, Şâfi‘î’nin *şahâbî kavli* konusundaki görüşlerini tespit etmek için *el-Umm* ve *er-Risâle*’nin eski ve yeni nüshalarından alıntılar yapmaktadır. Beyhaḳî bu alıntıları *Ma‘rife* ve *el-Medḫal* adlı eserlerinde ve Ebû Muhammed el-Cuveynî’ye gönderdiği mektupta zikretmektedir. Öyle anlaşılıyor ki Beyhaḳî, Şâfi‘î’nin bu konudaki görüşlerinin belirlenmesine özel bir anlam yüklemektedir. Beyhaḳî *Marife*’de ve *el-Medḫal*’de *şahâbî kavli* başlığı altında Şâfi‘î’nin bu konudaki görüşlerini derlemiştir. Onun Şâfi‘î’den yaptığı ilk alıntı *Kitâb* ve *sünnette* herhangi bir konuda hüküm bulunduğu zaman ona uymanın gerektiği, *Kitâb* ve *sünnette* hükmü bulunmayan konularda şahâbenin görüşlerine veya onlardan birinin görüşüne uymayı içeren alıntıdır.<sup>1889</sup> Şâfi‘î şahâbîler arasında imâmlar olarak zikrettiği ilk üç Hâlifenin görüşlerini benimsediğini ancak onlardan rivayet edilen bir görüş olmadığı zaman dindeki otoritelerinden dolayı diğer şahâbîlerin görüşlerinin benimsenmesi gerektiğini,

<sup>1885</sup> Beyhaḳî, *Ma‘rife*, I/172.

<sup>1886</sup> Şâfi‘î, *er-Risâle*, s. 112.

<sup>1887</sup> Beyhaḳî, Şâfi‘î’den şu alıntıyı yapmaktadır: “Müslümanın karşılaştığı her olayın kesin bir hükmü vardır, ya da ona gerçekte bir işaret (delalet) bulunmaktadır. Eğer belli bir hüküm varsa, müslümanın ona uyması gerekir. Eğer belli bir hüküm yoksa, ic̣tihad yoluyla ona gerçekte bir işaret aranır. Bu ic̣tihat da kıyâstır.” Karşılaştırma için bkz. Şâfi‘î, *er-Risâle*, 1997, s. 257; Beyhaḳî, *Ma‘rife*, I/172.

<sup>1888</sup> Şâfi‘î, *Kitâbu İbṭâli’l-İstihsân*, VII/300; *el-Umm*, VI/199-201; Beyhaḳî, *Ma‘rife*, I/172-173.

<sup>1889</sup> Karşılaştırma için bkz. Şâfi‘î, *el-Umm*, Dâru’l-Ma‘rife, VII/265; Beyhaḳî, *Ma‘rife*, I/183-184; *el-Medḫal*, s. 109-110

şahâbîlere uymanın kendilerinden sonrakilere uymaktan evla olduğunu söylemektedir.<sup>1890</sup>

Beyhakî yukarıda özetlediğimiz alıntılardan sonra Şâfi'î'ye ait şu ifadeleri aktarmaktadır:

“(Şâfi'î) şöyle söyledi: ‘İlmin tabakaları vardır. Birincisi *Kitâb* ve *sabit* ise *sünnettir*. İkincisi *Kitâb* ve *sünnetin* olmadığı yerlerde *icmâ*’dır. Üçüncüsü Nebi’nin (sav.) şahâbîlerinden birine ait olan ve onlardan birinin buna muhalif olduğunu bilmediğimiz görüştür. Dördüncüsü Nebi’nin (sav.) şahâbîlerine ait ihtilâflardır. Beşincisi bu tabakalardan bazılarında yapılan *kıyâstır*. *Kitâb* ve *sünnet* var olduğu zaman onların dışındakilere bakılmaz. Çünkü ‘*ilim* en üstten (tabakadan) alınır.’”<sup>1891</sup>

Beyhakî, Şâfi'î'nin *ḳavl-i ḳadîm*de ilk üç Hâlifeye Hz. ‘Alî’yi de eklediğini ara bir bilgi olarak aktarmaktadır.<sup>1892</sup> Beyhakî'nin, *er-Risâle*'nin ḳadîm nüshasından aktardığı metinlere göre Şâfi'î Hz. ‘Alî’nin de ismini zikretmektedir.<sup>1893</sup> Dolayısıyla, Beyhakî'nin yaptığı bu alıntıyı Şâfi'î'nin *cedîd* görüşü olarak aktardığını söylemek gerekir. Bu alıntının Şâfi'î'nin *el-Umm*'ünden yapılan alıntılar olması nedeniyle Şâfi'î'nin yukarıda aktardığımız görüşlerinin onun *cedîd* görüşü olduğu anlaşılmaktadır. Beyhakî, Şâfi'î'nin *er-Risâle*'sinin *kadîm* nüshasına ait olduğunu söylediği Şâfi'î'ye ait şu alıntıyı da yapmaktadır:<sup>1894</sup>

“Şâfi'î *er-Risâletu'l-Ḳadîme* kitabında şahâbeyi (ra) andıktan ve onları layık oldukları şekilde övdükten sonra şöyle dedi: ‘Onlar ‘ilim, içtihad, vera’, akıl, ‘ilmi elde etme yöntemi ve vasıtaları bakımından bizden üstündürler. Onların görüşleri bizim için daha değerlidir ve kendi görüşlerimizden daha

<sup>1890</sup> Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î, *el-Umm*, Dâru'l-Ma'rife, VII/265; Beyhakî, *Ma'rife*, I/183-184; *el-Medhal*, s. 109-110.

<sup>1891</sup> Karşılaştırma için bkz. Şâfi'î *el-Umm*, Dâru'l-Ma'rife, VII/265; Beyhakî, *Ma'rife*, I/183-184; *el-Medhal*, s. 109-110.

قال: وَالْعِلْمُ طَبَقَاتٌ: الْأُولَى: الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ إِذَا تَبَيَّنَتِ السُّنَّةُ، ثُمَّ الثَّانِيَةُ: الْإِجْمَاعُ فِيمَا لَيْسَ فِيهِ كِتَابٌ وَلَا سُنَّةٌ، وَالثَّلَاثَةُ: أَنْ يَقُولَ بَعْضُ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا نَعْلَمُ لَهُ مُخَالَفًا مِنْهُمْ، وَالرَّابِعَةُ: اخْتِلَافُ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالْخَامِسَةُ: الْقِيَامُ عَلَى بَعْضِ هَذِهِ الطَّبَقَاتِ

<sup>1892</sup> Beyhakî, *Ma'rife*, I/183-184.

<sup>1893</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, s. 110.

<sup>1894</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, s. 110.

وَذَكَرَ الشَّافِعِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي كِتَابِ الرَّسَالَةِ الْقَدِيمَةِ، بَعْدَ ذِكْرِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَالثَّنَاءِ عَلَيْهِمْ بِمَا هُمْ أَهْلُهُ، فَقَالَ: "وَهُمْ فَوْقَنَا فِي كُلِّ عِلْمٍ وَاجْتِهَادٍ وَوَجْهِ وَعَقْلٍ وَأَمْرٍ اسْتَدْرَكَ بِهِ عِلْمٌ وَاسْتَنْبَطَ بِهِ، وَأَرَادُواهُمْ لَنَا أَحْمَدُ وَأَوْلَى بِنَا مِنْ أَرَاتِنَا عِنْدَنَا لِأَنْفُسِنَا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ، وَمَنْ أَدْرَكْنَا مِنْ أَرْضِي أَوْ حَكِي لَنَا عَنْهُ بِنَدِينَا صَارُوا فِيمَا لَمْ نَعْلَمُوا لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيهِ سُنَّةٌ إِلَى قَوْلِهِمْ إِنْ اجْتَمَعُوا، وَقَوْلِ بَعْضِهِمْ إِنْ تَفَرَّقُوا، فَهَكَذَا نَقُولُ إِذَا اجْتَمَعُوا أَخَذْنَا بِاجْتِمَاعِهِمْ، وَإِنْ قَالَ وَاحِدُهُمْ وَلَمْ يُخَالَفْهُ غَيْرُهُ أَخَذْنَا بِقَوْلِهِ، فَإِنْ اخْتَلَفُوا أَخَذْنَا بِقَوْلِ بَعْضِهِمْ وَلَمْ نُخْرِجْ مِنْ أَقْوَابِهِمْ كَلِمَةً قَالَ الشَّافِعِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: وَإِذَا قَالَ الرَّجُلَانِ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ قَوْلَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ نَطَرْتُ، فَإِنْ كَانَ قَوْلُ أَحَدِهِمَا أَشْبَهَ بِكِتَابِ اللَّهِ أَوْ أَشْبَهَ بِسُنَّةِ مَنْ سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَخَذْتُ بِهِ، لِأَنَّ مَعَهُ شَيْئًا يَقْوَى بِمِثْلِهِ لَيْسَ مَعَ الَّذِي يُخَالَفُهُ مِثْلُهُ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى وَاحِدٍ مِنَ الْقَوْلَيْنِ دَلَالَةٌ بِمَا وَصَفْتُ كَانَ قَوْلُ الْأَيْمَةِ أَبِي بَكْرٍ أَوْ عُمَرُ أَوْ عُثْمَانُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَرْجَحُ عِنْدَنَا مِنْ أَحَدٍ، لَوْ خَالَفَهُمْ غَيْرُ إِمَامٍ وَذَلِكَ ذَكَرَهُ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ مِنْ هَذَا الْكِتَابِ وَقَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى الْقَوْلِ دَلَالَةٌ مِنْ كِتَابٍ وَلَا سُنَّةٍ كَانَ قَوْلُ أَبِي بَكْرٍ، أَوْ عُمَرُ، أَوْ عُثْمَانُ، أَوْ عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَحَبُّ إِلَيَّ أَنْ أَقُولَ بِهِ مِنْ قَوْلِ غَيْرِهِمْ إِنْ خَالَفَهُمْ، مِنْ قِبَلِ أَهْلِ عِلْمٍ وَحُكْمٍ

önceliklidir. Allâh en iyisini bilir. Bizim kendisine yetiştiğimiz [ilimde] en saygın-muteber olan ve bizim yöremizde kendisinden [övgü ile] bahsedilen kişiler Rasûlullâh'ın (sav.) bir *sünnetinin* olmadığını bildikleri bir konuda, eğer şahâbe görüş birliği etmiş etmiş ise (*in icteme'û*) bu görüş birliğine tabi olmuşlardır. Yok, eğer şahâbe farklı görüşler ortaya koymuşsa (*in teferrekû*) onlardan bazılarının görüşlerine uymuşlardır. Biz de aynen bu görüşü benimsiyoruz. Yani eğer şahâbe [bir konuda] *ittifâk* etmişse bu *ittafâka* tabi oluruz. Eğer şahâbeden biri bir görüş beyân etmiş ve diğer şahâbilerden hiç biri ona muhalefet etmemiş ise, o tek şahâbînin görüşünü benimseriz. Eğer şahâbe kendi arasında *ihtilâf* etmiş ise, onlardan bazılarının görüşüne tabi oluruz. Sonuç olarak [hiçbir surette] onların görüşlerinin külliye dışına çıkmamış oluruz. Onlardan iki kişi bir konuda iki farklı görüş belirtirse bakarım: Onlardan birinin görüşü *Kitâb*'a ve Rasûlullâh'ın (sav.) *sünnet*lerinden birine daha uygun (*eşbeh*) ise onun görüşünü alırım. Çünkü o görüşü güçlendiren benzeri (*misl*) bir şey [*Kitâb* ve *sünnete* uygunluk ] vardır ki o benzeri (*misl*) şey [*Kitâb* ve *sünnete* uygunluk ] ona muhalif olan görüşte yoktur. Eğer tasvir ettiğim şekilde bu iki görüşten birine delalet eden bir şey yoksa bize göre imâmlardan Ebû Bekr, 'Umer veya 'Usmân'ın (r.anh.) görüşünü başkasının görüşüne tercih ederim. ...”

Beyhakî'nin aktardığına göre, Şâfi'î, bu pasajın devamında deliller hiyerarşisini *Kitâb*, *sünnet*, *şahâbî kavli*, *fağihlerin icmâ'*ı olarak belirlemekte ve herhangi yeni bir meselede hakkında bu dört *haberî* kaynaktan (*turuğu'l-ahbâri'l-erbe'a*) bir hüküm bulunmadığında *rey içtihadı* (*icthâdu'r-rey*) ile bu meselenin hükmüne ulaşmaktan başka yol olmadığını belirtmektedir.<sup>1895</sup> Dikkatimizi çeken husûslardan biri Beyhakî'nin Şâfi'î'nin *cedîd er-Risâle*'sinden bu konu ile ilgili herhangi bir aktarımda bulunmamasıdır. O *kadîm* olmasına rağmen, *er-Risâle*'nin *kadîm* versiyonundan *şahâbî kavli* konusunda birçok nakilde bulunmaktadır. Onun bu konu dışında *er-Risâle*'den yaptığı nakillerin büyük çoğunluğu *cedîd er-Risâle*'dendir.

<sup>1895</sup> Beyhakî, *el-Medhal*, s. 110-111.

فَإِنْ اِخْتَلَفَ الْحُكَّامُ اسْتَدَلَّلْنَا الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ فِي اِخْتِلَافِهِمْ فَصَبَرْنَا إِلَى الْقَوْلِ الَّذِي عَلَيْهِ الدَّلَالَةُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَقَدْ مَا يَخْلُو اِخْتِلَافُهُمْ مِنْ دَلَالِ كِتَابٍ أَوْ سُنَّةٍ، وَإِنْ اِخْتَلَفَ الْمُفْتُونَ يَعْزِي مِنَ الصَّحَابَةِ بَعْدَ الْأَيْمَةِ بِلَا دَلَالَةٍ فِيمَا اِخْتَلَفُوا فِيهِ نَطَرْنَا إِلَى الْأَكْثَرِ فَإِنْ تَكَافَوْا نَطَرْنَا إِلَى أَحْسَنِ أَقْوَابِلِهِمْ مَخْرَجًا عِنْدَنَا، وَإِنْ وَجَدْنَا لِلْمُفْتِينَ فِي زَمَانِنَا وَقَبْلَهُ اجْتِمَاعًا فِي شَيْءٍ لَا يَخْتَلِفُونَ فِيهِ تَبِعْنَاهُ، وَكَانَ أَحَدَ طُرُقِ الْأَخْبَارِ الْأَرْبَعَةِ وَهِيَ: كِتَابُ اللَّهِ، ثُمَّ سُنَّةُ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ الْقَوْلُ لِبَعْضِ أَصْحَابِهِ، ثُمَّ اجْتِمَاعُ الْمُفْقَهَاءِ، فَإِذَا تَزَلَّتْ نَازِلَةٌ لَمْ نَجِدْ فِيهَا وَاحِدَةً مِنْ هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ الْأَخْبَارِ فَلَيْسَ السَّبِيلُ فِي الْكَلَامِ فِي الْمَازِلَةِ إِلَّا الْجِهَادُ الرَّأْيِ

## C. İBN FÛRAK'IN UŞÛL DÜŞÜNÇESİ

İbn Fûrak'ın uşûl düşüncesini onun muhtaşar fıkıh uşûlü eserinden hareketle tespit etmeye çalışacağız. Bu eserin dışında yeri geldiğinde onun *el-Hudûd* ve *Muşkilu'l-Ĥadîş* adlı eserlerinden de yararlanacağız.

### 1. Şer'î Deliller/Aşıllar

İbn Fûrak, delillerin bizatihi kendisini içeren olarak nitelediği fıkıh kavramını *icthâd* ve *istinbât* yolu ile elde edilen şer'î hükümleri idrak etme olarak tanımlamaktadır.<sup>1896</sup> O, fıkıh uşûlünü ise *naşş* olarak şer'î hükme delâlet eden bütün *kat'î şer'î deliller* olarak tanımlamaktadır.<sup>1897</sup>

İbn Fûrak, Şer'î delilleri *aşıl*, *aşıldan* türetilen (*ma'kûlu'l-aşl/menkûlu'l-aşl*) ve *istişhâb* (*istişhâbu ĥâl*) olmak üzere üç kısma ayırmaktadır.<sup>1898</sup> İbn Fûrak *aşıl* delilini *Kitâb, sünnet, İcmâ'* olarak üç kısma, *aşıldan* üretilen delili (*menkûlu'l-aşl/ma'kûlu'l-aşl*) *lahnu'l-ĥitâb, feĥva'l-ĥitâb, delilu'l-ĥitâb* ve *ma'ne'l-ĥitâb* olmak üzere üç kısma, *istişhâbı* ise *'akıl istişhâbı* (*istişhâbu ĥâli'l-'akl*) ve *şer' istişhâbı* (*istişhâbu ĥâli's-şer'*) olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.<sup>1899</sup>

<sup>1896</sup> İbn Fûrak, *el-Hudûd*, s. 139, حد الفقه هو الادراك للاحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد والاستنباط يتناول الادلة اعيانها

<sup>1897</sup> İbn Fûrak, *el-Hudûd*, s. 139, حد أصول الفقه كل دليل قانع شرعي دل على حكم شرعي نصا

<sup>1898</sup> İbn Fûrak'ın *Muqaddime fi Nuket Min Uşûli'l-Fıkh* olarak basılan eserinde asıldan türetilen delil asıldan anlaşılan (*ma'kûlu'l-aşl*) ifadesi yer almaktadır. Kanaatimizce bu kullanım daha doğru bir kullanımdır. Çünkü Şâfi'î ve diğer usûlcüler *ma'kûlu'l-aşl* ifadesini sıklıkla kullanmaktadırlar. Nitekim *el-Muhtaşar*'da *menkûlu'l-aşl* ifadesi daha sonra *ma'kûlu'l-aşl* olarak zikredilmektedir. Bkz. İbn Fûrak, *el-Muhtaşar*, s. 89; *Muqaddime fi Nuket Min Uşûli'l-Fıkh*, s. 4.

<sup>1899</sup> İbn Fûrak, *el-Muhtaşar*, I/89.



### a. Kitâb

İbn Fûrak *Kitâb* delilinin tanımına ilişkin herhangi bir açıklama yapmadan lafız taksimini esas alarak *Kitâb*'in *naşş*, *zâhir*, *'umûm* ve *mucmel* olmak üzere dört kısma ayrıldığını belirtmektedir.<sup>1900</sup>

a. *Naşş*: İbn Fûrak, *naşşı*, *naşş* olması bakımından *te'vile* ihtimali olmayan lafız olarak tanımlamaktadır.<sup>1901</sup> İbn Fûrak, *el-Hudûd* adlı çalışmasında ise *naşş* kavramını *naşş* olması bakımından sadece bir manaya ihtimali olan lafız olarak tanımlamaktadır.<sup>1902</sup>

b. *Zâhir*: İbn Fûrak, iki duruma ihtimali olan ve bu iki ihtimalden birinin diğerinden daha açık olduğu bütün lafızları *zâhir* lafız olarak tanımlamaktadır.<sup>1903</sup> İbn Fûrak, *zâhiri el-Hudûd* adlı eserinde iki duruma ihtimali olan ancak birinin diğerinden daha *zâhir* (açık) olduğu lafız olarak tanımlamaktadır.<sup>1904</sup> İbn Fûrak, *zâhiri*, *vağ'î* olarak *zâhir* (*zâhirun bi'l-vağ'*) ve *delîl* (*zâhirun bi'd-delîl*) yönünden *zahir* olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.

1. O, *vağ'î* olarak *zâhir* olan (*zâhirun bi'l-vağ'*) kısmı ise lafzın dil veya şeri'at bakımından iki ihtimalden birinde daha açık olmasına bağlayarak biri şeri'atta diğeri dilde *vağ'* edilmiş (*el-mevdû' fi'ş-şer'*, *el-mevdû' fi'l-luğa*) olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Yani O, iki manaya ihtimali olan bir lafzın bu iki manadan birinde daha açık olmasını dilin veya şeri'atın delâletine bağlamaktadır. O şeri'atın delaletine örnek olarak *şalât* (namaz) ve *şiyâm* (oruç) gibi lafızların şeri'atte kullanılan manalara delalet etmesini

<sup>1900</sup> İbn Fûrak, *el-Muhtaşar*, I/89.

<sup>1901</sup> İbn Fûrak, *el-Muhtaşar*, I/89. فهو لفظ لا يحتمل التأويل فيما هو نص فيه

<sup>1902</sup> İbn Fûrak, *el-Hudûd*, s. 140. حد النص ما لا يحتمل إلا معني واحدا من حيث نص فيه

<sup>1903</sup> İbn Fûrak, *el-Muhtaşar*, I/89. كل لفظ احتمل أمرين وهو في أحدهما أظهر من الآخر.

<sup>1904</sup> İbn Fûrak, *el-Hudûd*, s. 142. حد الظاهر هو ما احتمل أمرين أحدهما أظهر الآخر.

göstermektedir. İbn Fûrak bu tür lafızların şeri'atın delalet ettiği mananın dışında başka bir manaya hamledilebilmesi için bir delile dayanması gerektiğini söylemektedir. İbn Fûrak dilin delaletine bağlı olarak iki manaya ihtimali olan lafzın birinde daha açık olmasına *emir*, *nehiy* ve bunların dışındaki lafızları örnek göstermektedir. İbn Fûrak dilin delâlet ettiği mananın dışında başka bir manaya hamledilmesini de delile bağlamaktadır.<sup>1905</sup>

2. O, bir manaya vağ' edilen herhangi bir lafzın delîle (*zâhirun bi'd-delîl*) dayanarak başka bir manaya hamledilmesine “*Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hâli (hayız veya temizlik müddeti) beklerler.*”<sup>1906</sup> ayetini örnek vermektedir. Ona göre bu lafız *haber* kipinde olduğu için kadınların üç ay hali beklediklerini *haber* vermekte ancak bazı kadınların üç ay beklemedikleri düşünüldüğünde bunu *haber* veren Allâh'ın verdiği *haber* gerçekleşmediği anlamına geldiği için bu lafzın *haber* olarak değerlendirilemeyeceğini bu delilden hareketle bu lafızdan *emir* manası kastedildiği sonucunu çıkarmaktadır. Bundan dolayı bu *haber* lafzı bir delile dayanılarak *haber* olarak değil *emir* olarak anlaşılmalıdır. Bu lafızdan anlaşılmanın ancak bir delil ile gerçekleşebileceğini söylemektedir.<sup>1907</sup>

c. ‘*Umûm*: İbn Fûrak, ‘*umûm* kavramını bir lafzın iki şeyi kapsamı ve bu iki şey arasından birinin diğerinden üstünlüğü olmaması olarak tanımlamaktadır.<sup>1908</sup> O, ‘*umûm* lafzını *el-Hudûd* adlı eserinde ise birbirine eşit iki ve daha fazla şeye şamil olan söz olarak tanımlamaktadır.<sup>1909</sup> O, ‘*umûm* kapsamına giren lafızları dört kısma ayırmaktadır:

1. Müslümânlar, müşrikler, *ebrâr* ve *fuccâr* gibi cemi *sîğas*ında olan lafızlar

<sup>1905</sup> İbn Fûrak, *Muqaddime fi Nuket Min Uşûli'l-Fıkh*, s. 5.

<sup>1906</sup> 2/Bakara, 228.

<sup>1907</sup> İbn Fûrak, *Muqaddime fi Nuket Min Uşûli'l-Fıkh*, s. 6.

<sup>1908</sup> İbn Fûrak, *Muqaddime fi Nuket Min Uşûli'l-Fıkh*, s. 6.

<sup>1909</sup> İbn Fûrak, *el-Hudûd*, s. 142, حد العموم هو القول المشتمل على شيئين متساويين فصاعدا

2. *Men, mâ, eyne, metâ, ey* gibi *mubhem* lafızlar
3. *es-Sârik, el-ķâtil* gibi kendisinde *lâm-ı ta'rifin* dahil olan mufred isimler
4. *Nehiy* cümlesinden sonra gelen nekire (Müslüman'ı öldürme, kafir'e ikramda bulunma vb.) lafızlar<sup>1910</sup>

İbn Fûrak, bu lafızların mücerret olarak kullanıldığı zaman 'umûm manaya hamledilmesi gerektiğini, bu lafızların *huşûş* mana ifade etmesi için ancak bir delilin olması gerektiğini söylemektedir.<sup>1911</sup>

d. *Mucmel*: İbn Fûrak, *mucmel* kavramını ise kastedilen mananın kendisinden anlaşılmadığı ve bu mananın anlaşılması için kendisi dışında bir *beyâna* ihtiyacı olan lafız olarak tanımlamakta ve mucmeli iki kısma ayırmaktadır.<sup>1912</sup>

İbn Fûrak *el-Muhtaşar* adlı eserinde lafızlar kısmını *naşş, zâhir, 'umûm ve mucmel* ile sınırlı tutmuştur. Ancak o, *el-Hudûd* adlı eserinde *huşûş*<sup>1913</sup>, *emir*<sup>1914</sup>, *nehiy*<sup>1915</sup>, *icâb*, *vâcib*<sup>1916</sup>, *nedb*, *mendûb*<sup>1917</sup>, *nefl*<sup>1918</sup>, *ibâha*<sup>1919</sup>, *mubâh*, *harâm*, *maḥzûr*, *terk-i vacib*<sup>1920</sup>,

<sup>1910</sup> İbn Fûrak, *Muḳaddime fî Nuket Min Uşûli'l-Fıkh*, s. 6.

الرابع النهي في النكرات كقوله لا تكرم كافرا ولا تقتل مسلما وهذه الالفاظ اذا تجردت حملت على العموم ولا يخص شئ منها الا بدليل

<sup>1911</sup> İbn Fûrak, *Muḳaddime fî Nuket Min Uşûli'l-Fıkh*, s. 6.

<sup>1912</sup> İbn Fûrak, *Muḳaddime fî Nuket Min Uşûli'l-Fıkh*, s. 6.-7.

<sup>1913</sup> İbn Fûrak, *el-Hudûd*, s. 142-143. حد الخصوص هو ما اريد بالخطاب مما لم يقصد به و أن ما دخل تحته ما دخل قط في لفظ المتكلم

<sup>1914</sup> İbn Fûrak, *emir* kavramını kendisine iktida edilen kişinin taat içerikli sözü olarak tanımlamaktadır. حد الامر هو القول المقتضي به الطاعة, İbn Fûrak mutlak *emrin* tekrara delalet ettiğine dair bir delil bulunmadığı müddetçe bir kereliğine delalet edeceği görüşünü *şahîh* kabul etmektedir. Bkz. İbn Fûrak, *el-Hudûd*, s. 135, Zerkeşî, *el-Bahr*, VII/318.

<sup>1915</sup> İbn Fûrak, *nehiy* kavramını ise kendisine iktida edilen kişinin fiilin *terkine* dair sözü olarak tanımlamaktadır.

Bkz. İbn Fûrak, *el-Hudûd*, s. 135. حد النهي هو القول المقتضي به ترك الفعل

<sup>1916</sup> İbn Fûrak, *vâcib* kavramını her ne şekilde olursa olsun yapılmadığında veya terk edildiğinde kötülenme ve azarlanma gerektiren fiil olarak tanımlamaktadır. حد الواجب ما وجب اللوم و الذم بتركه من حيث هو ترك له او بأن لا يفعل علي وجه ما Bkz. İbn Fûrak, *el-Hudûd*, s.136.

<sup>1917</sup> İbn Fûrak, *nedb* kavramını kendisine iktida edilenin mükelleften lüzum ve zorunluluk olmaksızın yapılmasını istediğine dair sözü olarak tanımlamakta ve *mendûbun* terk edildiği takdirde kötülenme ve günahı gerektiremeyen *emredilen* olarak betimlemektedir. بkz. حد الندب هو القول المقتضي به الفعل من المكلف علي وجه التخيير دون الختم. İbn Fûrak, *el-Hudûd*, s. 136-137.

<sup>1918</sup> İbn Fûrak, *nefl* kavramı ile aynı olduğunu söylemektedir. Bkz. İbn Fûrak, *el-Hudûd*, s. 138.

<sup>1919</sup> İbn Fûrak, *ibâha* kavramını mutlak izin anlamında kullanmakta ve *mubâh* kavramını *ibâha* kavramındaki mutlak izinle ilişkili olarak övgü ve yergiye mahsus olmaksızın muhatabın bir fiili yapmada ve *terk* etmede

*mukayyed*<sup>1921</sup>, *muḥkem*<sup>1922</sup>, *muteşâbih*<sup>1923</sup>, *te'vîl*<sup>1924</sup>, *ḥaḳîkât*, *mecâz*,<sup>1925</sup> *mucmel*<sup>1926</sup> ve *mufesser*<sup>1927</sup> kavramlarını tanımlamaktadır. Keza, İbn Fûrak, *Muşkilü'l-Ḥadîş* adlı çalışmasında Qur'ân ayetlerinin iki kısma ayrıldığını birinci kısım ayetlerin *zâhir*inden ve bizatihi ayetin kendisinden anlaşılabilen *muḥkem* ayetler olduğunu ikinci kısım ayetlerin ise kendi başına anlaşılmayan ancak *muḥkem* ayetlere bağlı olarak anlaşılabilen ayetlerden oluştuğunu belirtmektedir.<sup>1928</sup> O, Hz. Peygamber'in *haber*lerinin de Qur'ân ayetlerinde olduğu gibi Arapların hitap tarzlarına uygun olarak manası kendi başına anlaşılabilen haberler içerdiği gibi manası kendi başına anlaşılmayan ancak kendi dışında başka bir şeyle anlaşılabilen haberler içerdiğini belirtmektedir.<sup>1929</sup> O, Arapların bütün hitaplarının açıklamaya ihtiyaç duyulmayacak kadar açık seçik olmadığını ve onların bütün hitaplarının açıklamaya ihtiyaç duyacak kadar kapalı olmadığını söyleyerek *Kitâb ve sünnetin* varit olduğu dilin özelliklerini barındırdığı tespitini yapmaktadır. O, bu tespitiyle Qur'ân'da *mecâz*ın olup olmadığı tartışmasına da değinmektedir. Ona göre Arapların

---

had al-ıyâh مجرد الاذن حد المباح هو تخبير المخاطب بين فعل الشئ وتركه الجارى مجراه في الاباحة من غير تخصيص ذم ولا مدح بأحدهما Bkz. İbn Fûrak, *el-Hudûd*, s.137.

<sup>1920</sup>İbn Fûrak; *harâm*, *mahzûr* ve *terk-i vâcib* kavramlarının eşit kavramlar olduğunu belirtmekte ve bunlar yapılması yasaklanan fiiller olarak tanımlamaktadır. Bkz. İbn Fûrak, *el-Hudûd*, s. 138.

<sup>1921</sup> İbn Fûrak, *muḥlak* kavramını manevî ve lafzî (*nuḳî*) bir sıfatla ḥaşş kılınmış olan olarak tanımlamaktadır. ما خص بصفة معنوية أو نطقية Bkz. İbn Fûrak, *el-Hudûd*, s. 143

<sup>1922</sup> المحكم قد يستعمل والمراد به الحكم النظم والترتيب ويستعمل في المفسر وحده ما مضي ويستعمل فيما لم ينسخ وحده ما تأيد حكمه

el-Ḥatîb el-Bağdâdî *muḥkem* lafız ile ilgili İbn Fûrak'ın düşüncesini aktarmaktadır. Onun aktardığına göre İbn Fûrak *muḥkemî*, muradı anlaşılacak dereceye ulaşan ve *beyânî muḥkem* olan olarak nitelemektedir. Bkz. İbn Fûrak, *el-Hudûd*, s. 144-145; el-Ḥatîb el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Faḳîh*, I/209.

<sup>1923</sup> İbn Fûrak, *muteşâbihî*, fikir ve teemmüle ihtiyacı olan müşkil olarak tanımlamaktadır. حد المتشابه هو المشكل الذي يحتاج إلى فكر وتأمل Bkz. İbn Fûrak, *el-Hudûd*, s.147.

<sup>1924</sup> İbn Fûrak, *te'vîl* kavramını, kelâmın ihtimali olan bir yönüne sarfedilmesi olduğunu belirtmektedir. حد التأويل Bkz. İbn Fûrak, *el-Hudûd*, s.146.

<sup>1925</sup> İbn Fûrak, *ḥaḳîkatın* iki manada kullanıldığını ikinci manada kullanılan *ḥaḳîkatî*, sözün aslında vaz edildiği manada kullanılması olarak tanımlamaktadır. O, *mecâz*ı ise sözün vaz edildiği mananın dışında kullanılması olarak tanımlamaktadır. İbn Fûrak, Arap dilinde *ḥaḳîkât* ve *mecâz* kullanımlarının olduğunu, Qur'ân'ın indiği dilin de Arapça olmasından dolayı Qur'ân'da *mecâz*ın olduğunu, Qur'ân'da *mecâz*ın olmadığı görüşünü benimseyenlerin Qur'ân'ın Arapça olarak indirilmediği görüşünü kabul ettiklerini aktarmaktadır. Bkz. İbn Fûrak, *el-Hudûd*, s.145; Zerkeşî, *el-Baḥr*, III/48.

<sup>1926</sup> İbn Fûrak, *mucmelî* manası lafzından anlaşılmayan olarak tanımlamaktadır. هو ما لا يعقل معنای من لفظه Bkz. İbn Fûrak, *el-Hudûd*, s. 147.

<sup>1927</sup> İbn Fûrak, *mufesseri*, tereddütsüz olarak manası kendisi ile bilinen olarak tanımlamaktadır. حد المفسر ما علم المراد Bkz. İbn Fûrak, *el-Hudûd*, s. 147.

<sup>1928</sup> İbn Fûrak, *Muşkilü'l-Ḥadîâ*, s. 40.

<sup>1929</sup> İbn Fûrak, *Muşkilü'l-Ḥadîâ*, s. 40-43.

dilinde *mecâz* ve *hakiqat* kullanımları olduğu gibi bu dilde inen Kur'ân'da da *mecâz* vardır ve Kur'ân'da *mecâz* olmadığını söyleyenler onun Arap dilinde inmediğini söylemiş olurlar. Dolayısıyla, onun düşüncesinde ise, Hz. Peygamber'in *haberleri* de, Kur'ân'ın indiği dil olan Arapların üslubuna uygun olarak *muḥkem*, *muteşâbih*, *mucmel*, *mufesser*, *hakiqât*, *mecâz*, *'umûm*, *huşûş*, *muṭlak*, *muḳayyed* türünden elfaz bahislerini içermektedir. Dolayısıyla İbn Fûrak *el-Muḥtaşar* edli eserinde elfaz bahislerinin tümüne yer vermemiştir.

## b. Sünnet

İbn Fûrak, *el-Hudûd* adlı eserinde *sünneti* takip edilmesi için çizilen yol olarak tanımlamakta ve sünnetin *tevâtur-âḥâd* olmak üzere iki kısma ayrıldığını söylemektedir.<sup>1930</sup> O, bu sınıflamayı *sünnetin* bilgi değeri açısından yapmaktadır. Nitekim İbn Fûrak, *tevâturu* karînesiz bir şekilde kendisiyle *darûrî* bilginin olduğu *haber* olarak tanımlarken, *âḥâd* ise *tevature* ulaşmayan ve *darûrî* bilgi gerektirmeyen *haber* olarak tanımlamaktadır.<sup>1931</sup> İbn Fûrak, *âḥâd haberin* hüccet olması için isnadının *muttaşıl* olması, ravilerin *'adâlet* sahibi olması, *haberi* nakledenlerin *şika* olması gibi gerekli şartları taşıdığı takdirde *'ilim ve kesinlik* ifade etmese de *gâlib zann* ifade ettiğini belirtmektedir.<sup>1932</sup> Keza, İbn Fûrak, bu türden *âḥâd haberleri* kelâmî bir perspektiften değerlendirerek bu tür *haberlerin* gerçekleşmesi *mustaḥîl* ve *mumteni* hükümler kısmında değil gerçekleşmesi *mumkin* ve *câiz* hükümler kısmında değerlendirmektedir.<sup>1933</sup> İbn Fûrak, *gâlib zann* kavramını iki câizden (gerçekleşmesi mümkün olan) birinin *taglib* edilmesi olarak tanımlamaktadır.<sup>1934</sup> İbn Fûrak'ın, bilgi gerektirmesi bakımından yaptığı bu sınıflamada *âḥâd* ve *mutevâtir* dışında kullandığı *mustafîd* (المستفيض)

<sup>1930</sup> İbn, Fûrak, *el-Hudûd*, s. 149-150. حد السنة ما رسم ليحتدي به

<sup>1931</sup> Zerkeşî, İbn Fûrak'a *mutevâtir haberin kesbî* bilgi değil *darurî* bilgi gerektirdiği görüşünü nisbet etmektedir. İbn Fûrak, *el-Hudûd*, s. 150; Zerkeşî, *el-Baḥr*, VI/105. فالتواتر ما يثبت العلم الضروري عقيبته من غير قرينة و الاحاد ما قصر عن التواتر

ولم يفض إلى المعلم

<sup>1932</sup> İbn Fûrak, *Muşkilu'l-Ḥadîâ*, s. 43.

<sup>1933</sup> İbn Fûrak, *Muşkilu'l-Ḥadîâ*, s. 43.

<sup>1934</sup> İbn Fûrak, *el-Hudûd*, s. 149. غلبة الظن تغليب احد الجائزين

kavramı dikkat çekmektedir. Daha önce değindiğimiz üzere, *mustafîd* haber kavramını bu dönemde Şâfi'î uşûlcüler arasında kullanılan bir kavram olarak ortaya çıktığı görülmektedir.<sup>1935</sup> Bu kavram etrafında yapılan tartışma, bu haberin *âhâd* ve *mutevâtir haberler* arasında orta derece bir haber mi yoksa *mutevâtir* ile eşdeğer veya *mutevâtirin* üstünde bir *haber* mi olduğudur.<sup>1936</sup> Zerkeşî, İbn Fûrak'ın ise *mustafîdin*, *mutevâtir* ve *âhâd haber* arasında orta derece olan bir *haber* olduğuna dair görüşünü aktarmaktadır.”<sup>1937</sup>

İbn Fûrak, *sünneti*, senedin *muttaşıl* olup olmaması bakımından da tasnife tabi tutmakta ve *isnadı muttaşıl* olanları *musned*, *isnadı kesik (munqati')* olanları ise *mursel* olarak tanımlamaktadır.<sup>1938</sup>

İbn Fûrak, *sünnet* delilini *söz*, *fiil* ve *ikrâr* olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. O, *sünnet* delilinin ilk kısmı olan söz kısmını ise herhangi bir sebebe dayanmadan ibtidaen varit olan söz ve bir sebebe dayalı olarak varit olan söz olarak iki kısma ayırmaktadır. İbn Fûrak, ibtidaen varit olan sözün *Kitâb* delilinin kısımları olan *naşş*, *zâhir*, *'âmm* ve *mucmel* olan kısımları gibi dört kısma ayrıldığını söylemekte ve her birine *sünnetten* birer örnek getirmektedir.<sup>1939</sup>

İbn Fûrak Hz. Muhammed'in fiillerini ise şu iki kısma ayırmaktadır:

1. *Beyân* türünden fiiller olup Hz. Muhammed'in sözlerini açıklayan fiillerdir.

İbn Fûrak, Hz. Muhammed'in “*Ben nasıl namaz kılıyorsam siz de öyle namaz kılın*”

<sup>1935</sup> Tez metni, s. 199-200.

<sup>1936</sup> Bu tartışmalar için bkz. Zerkeşî, *el-Bahr*, VI/120-122.

<sup>1937</sup> Zerkeşî, Ebû İshâk el-İsferâyînî, Ebû Mansûr el-Bağdâdî ve İbn Fûrak'ın *mustafîd* haberlerin ilim ifade ettiği görüşünde olduklarını belirtmektedir. Zerkeşî, *mustafîdin* bilgi gerektirdiği kabul edildiği takdirde iki ustâzın (Ebû İshâk el-İsferâyînî ve İbn Fûrak) görüşüne göre bunun *darurî* bilgi değil *kesbî* bilgi olduğu tespitini yapmaktadır. Bkz. Zerkeşî, VI/120-122.

<sup>1938</sup> Zerkeşî İbn Fûrak'a *mursel* haberleri delil olarak kabul etmediği görüşünü nispet etmektedir. Bkz. İbn Fûrak, *el-Hudûd*, s.150-151; Zerkeşî, *el-Bahr*, VI/361.

<sup>1939</sup> İbn Fûrak, *Mukaddime fî Nuket min Uşûli'l-Fıkh*, s. 7-8.

sözünü *beyân* eden namaz kılma fiilini örnek göstermektedir. Ona göre bu tür fiileri *aşla* (*söze/hadîse*) tabi olan fiillerdir.<sup>1940</sup>

2. İbn Fûrak, Hz. Muhammed'in fiillerinin ikinci kısmını ise, *beyân* türünden olmayıp ibadet (kurbet) ciheti ile yaptıkları veya yeme, içme ve çarşıda dolaşma gibi ibadet maksadı ile yapmadığı fiiller olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. O, *beyân* türünden olmayıp ibadet maksadı ile yapılan fiillerin hükmü konusunda farklı görüşlerin olduğunu, bazı kimselerin bu fiiller konusunda *tevaşşuf* görüşünde olduklarını, bazılarının ise bu tür fiillerin *vâcuba* hamledileceği görüşünde olduklarını ileri sürmektedir.<sup>1941</sup> Kaynaklar İbn Fûrak'e Hz. Muhammed'in fiillerinin hükmü konusunda *tevaşşuf* görüşünü nispet etmektedirler.<sup>1942</sup> Buna göre, İbn Fûrak, Hz. Muhammed'in fiillerinin *vâcib* veya *mendûb* olduğuna ilişkin bir delil olduğu zaman onun fiillerinin *vâcib* veya *mendûb* olduğu, eğer buna ilişkin herhangi bir delil yoksa *tevaşşuf* edilmesi gerektiği görüşündedir.<sup>1943</sup> İbn Fûrak, *beyân* türünden olmayan ve yeme içme gibi ibadet maksadı ile yapılmayan Hz. Muhammed'in fiillerinin ise *ibâha* hükmünde olduğunu söylemektedir.<sup>1944</sup>

3. İbn Fûrak, *ikrâr* türünden olan Hz. Muhammed'in fiillerini ise Hz. Muhammed'in *harâm* olan bir şeyi onaylamaktan (*ikrâr*) masum oluşuna binaen bu fiillerin *cevâz* hükmünde olduğunu belirtmektedir.<sup>1945</sup>

<sup>1940</sup> İbn Fûrak, *Muqaddime fî Nuket min Uşûli'l-Fıkh*, s. 8.

<sup>1941</sup> İbn Fûrak, *Muqaddime fî Nuket min Uşûli'l-Fıkh*, s. 8.

<sup>1942</sup> Zerkeşî, *el-Bağr*, VI/34.

<sup>1943</sup> Ebû Muhammed 'Alî b. Aḥmed b. Sa'îd b. Ḥazm el-Endelusî el-Ḳurtubî ez-Zâhirî İbn Ḥazm (v. 456/1064), *el-İḥkâm fî Uşûli'l-Aḥkâm*, thk. Aḥmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Âfâkil'l-Cedîde, Beyrût 2003/1408, IV/39.

<sup>1944</sup> İbn Fûrak, *Muqaddime fî Nuket min Uşûli'l-Fıkh*, s. 8.

<sup>1945</sup> İbn Fûrak, *Muqaddime fî Nuket min Uşûli'l-Fıkh*, s. 8.

### c. İcmâ‘

İbn Fûrak, *icmâ‘*‘ı bir asrın âlimlerinin herhangi bir hadîsenin hükmünde ittifak etmeleri olarak tanımlamaktadır.<sup>1946</sup> O, *icmâ‘*‘ı ‘*âmm* ve *hâşş* olan *icmâ‘*‘ olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.

a. İbn Fûrak’e göre, ‘*âmm* olan *icmâ‘*‘ namazın rekâtlarının miktarı ve zekâtın *nişâb* miktarı gibi ümmetin *icmâ‘*‘ ettiği hususlar olarak nitelemekte ve bu *icmâ‘*‘ı bilen kimsenin bu *icmâ‘*‘a muhalefet etmesi durumunda *tekfîr* edileceği ve kanının *mubâh* olmasına hükmedileceğini söylemektedir.<sup>1947</sup>

b. İbn Fûrak’e göre, *hâşş* olan *icmâ‘*‘ ise asrın ‘âlimlerinin bir hadîsenin hükmünde *icmâ‘*‘ etmeleridir. O, bu *icmâ‘*‘ı kendisinde *ittifâk* edilen ve *ihtilâf* edilen konuların varlığı ile bilindiğini söylemektedir. O, *icmâ‘*‘a örnek olarak bilginlerin *şirket*, *muğârebe* ve *sulhun cevâzı* üzerindeki *ittifâk*larını göstermektedir.<sup>1948</sup> O, bu *ittifâk*ın *nuṭuk* yolu ile bilindiğini Hz. ‘Umer’in *ummuhatu’l-evlâd*ın satılmasının câiz olmadığı görüşünün yayılmasına rağmen hiç kimsenin bunu inkar etmediğini ve bu görüşe kimsenin muhâlif olmadığını örnek vermektedir. O, Mâlik ve Şâfi‘î’nin abdestte niyet etmenin *farđ* olduğu görüşünde olduklarını, Ebû Hanîfe’nin ise bu hükmün *farđ* olmadığı görüşünde olduğunu *ihtilâfa* örnek göstermektedir.<sup>1949</sup>

Kaynaklar İbn Fûrak’e *icmâ‘*‘da asrın *inkırâd*ının şart olduğu görüşünü nispet etmektedirler. Fahrüddîn er-Râzî, kendilerine göre *icmâ‘*‘ın gerçekleşmesinde asrın *inkırâd*ının

<sup>1946</sup> İbn Fûrak, *el-Hudûd*, s.139. حد الاجماع هو مكلفي علماء اهل العصر علي حكم الحادثة

<sup>1947</sup> İbn Fûrak, *Mukaddime fî Nuket min Uşûli’l-Fıkh*, s. 9

<sup>1948</sup> İbn Fûrak, *Mukaddime fî Nuket min Uşûli’l-Fıkh*, s. 9

<sup>1949</sup> İbn Fûrak’a göre, eğer bir kimse abdeste niyet getirirken *vâcib* veya *sünnet* olmadığını söylerse muhâlif olmuş demektir. İbn Fûrak, abdest almak için yeterince su bulamayan kimsenin abdest mi yoksa teyemmüm mü alması gerektiği konusundaki *ihtilâfi* da zikretmektedir. O, bu konuda Şâfi‘î’ye, yanındaki su ile abdest alacağı su yetmediği zaman geri kalan uzuvlar için teyemmüm alması gerektiği görüşünü, Ebû Hanîfe’ye ise suyu kullanması gerektiği görüşünü nisbet etmektedir. Ona göre birisi çıkıp abdest aldığı suyu bir kaba toplaması gerektiği sonra bu kaptaki su ile geriye kalan uzuvların yıkanması gerektiğini ileri sürerse muhalif olmuş olur. Bkz. İbn Fûrak, *Mukaddime fî Nuket min Uşûli’l-Fıkh*, s. 9.



şart olmadığını ancak İbn Fûrak gibi bazı faḳîhler ve mutekellimlerin bu görüşte olduğunu söylemektedir.<sup>1950</sup> Zerkeşî ise, *sukûti icmâ*'da asrın *inkırâd*ının şart olduğu görüşünü İbn Fûrak'ın kendi *Kitâb*'ında çoğu aşḫâbtan naklettiğini ve bunun *şahîh* olduğunu aktardığını söylemektedir.<sup>1951</sup>

#### d. Ma'ḳûlu'l-Aşl: Laḫnu'l-Ḥitâb, Feḫva'l-Ḥitâb, Delîlu'l-Ḥitâb ve Ma'ne'l-Ḥitâb/Ḳıyâs

İbn Fûrak, *aşıldan* üretilen delilleri *laḫnu'l-ḫitâb*, *feḫva'l-ḫitâb*, *delîlu'l-ḫitâb* ve *ma'ne'l-ḫitâb/ḳıyâs* olmak üzere dört kısma ayırmaktadır.<sup>1952</sup>

**da. Laḫnu'l-ḫitâb, feḫva'l-ḫitâb:** İbn Fûrak *el-Muḫtaşar*'ında *laḫnu'l-ḫitâb* kavramını kelâmın ancak kendisi ile tamamlandığı gizli olan unsur olarak tanımlamaktadır.<sup>1953</sup> İbn Fûrak *feḫva'l-ḫitâb* kavramını ise lafzın dikkat çektiği/bildirdiği şey (*ma'nâ*) olarak tanımlamaktadır.<sup>1954</sup> Ancak O, *el-Ḥudûd* adlı eserinde her ikisi için aynı tanımı yapmaktadır. Bu tanımlamaya göre, *laḫnu'l-ḫitâb* ve *feḫvâ'l-ḫitâb* lafzın kast ettiği mananın hitabın kendisinden anlaşılmasıdır.<sup>1955</sup>

<sup>1950</sup> Faḫruddîn er-Râzî, *el-Maḫşûl*, IV/147.

<sup>1951</sup> Zerkeşî *icmâ*'da asrın *inkırâd*ının şart olduğu görüşünü Suleym er-Râzî ve İbn Fûrak'ın benimsediğini, Ebû Mansûr el-Bağdâdî'nin bu görüşü Eş'arî'ye nisbet ettiğini söylemektedir. Sem'ânî'ye göre, Şâfi'î ashabının *şahîh* olan görüşü, *icmâ*'da asrın *inkırâz*ının şart olmadığıdır. O, Şâfi'î ashabından bazılarının *icmâ*'da *inkırâz*ın şart olduğu görüşünde olduklarını söylemektedir. Onun aktardığına göre Ebû İshâk el-İsferâyînî bütün muçtehidlerin sözlü olarak katıldığı *icmâ*'da asrın *inkırâd*ının şart olmadığı, ancak bazılarının söz ile bazılarının ise *sukût* ile katıldığı *icmâ*'da asrın *inkırâd*ının şart olduğu görüşünde olduğunu söylemektedir. Bkz. Sem'ânî, III/310-316; Zerkeşî, *el-Baḫr*, VI/462; 479

<sup>1952</sup> İbn Fûrak, *Muḫaddime fî Nuket min Uşûli'l-Fıḫh*, s. 10.

<sup>1953</sup> İbn Fûrak, *laḫnu'l-ḫitâba* örnek olarak “*Bunun üzerine Mûsâ'ya, 'Asan ile denize vur' diye vahyettik. Deniz derhal yarıldı.*” (26/Şu'arâ', 63) ayetini getirmektedir. Ona göre bu ayette “*deniz yarıldı*” cümlesinden önce “*o da vurdu*” cümlesinin gizli olduğunu söylemektedir. Ona göre “*Bulduğunuz kente ve aralarında olduğunuz kervana da sor.*” (12/Yûsuf, 82) ayetindeki kente sormanın “*kent halkına*” sorka anlamına geldiğini bu ayetteki gibi *muḫâfın*, zikredilmediği cümlelerin de *laḫnu'l-ḫitâb* kapsamında değerlendirildiğini söylemektedir. Bkz. İbn Fûrak, *Muḫaddime fî Nuket min Uşûli'l-Fıḫh*, s. 10.

<sup>1954</sup> İbn Fûrak *feḫva'l-ḫitâba* örnek olarak “*...sakın onlara “öf!” bile deme; onları azarlama...*” (17/İsrâ', 23) ayetini göstermektedir. Ona göre bu ayet en az olanı zikretmek ile en çok olan şeye dikkat çekmektedir. Bkz. İbn Fûrak, *Muḫaddime fî Nuket min Uşûli'l-Fıḫh*, s. 10.

<sup>1955</sup> İbn Fûrak, *el-Ḥudûd*, s. 140-141. حد فحوي الخطاب و لحنه هو ما علم من نفس الخطاب المراد به

**db. Delîlu'l-ĥitâb:** İbn Fûrak, *delîlu'l-ĥitâb* kavramını ise *manṭûḳun* hükmünün kendisi dışındakilerde gerekli/geçerli olmaması olarak tanımlamaktadır.<sup>1956</sup> İbn Fûrak bu kısma *sâime* koyunda zekâtın olduğuna dair hadîsi örnek vermektedir. İmâmu'l-Ĥarameyn el-Cuveynî, İbn Fûrak'ın *mefhûmu lafzî* olarak kısımlara ayırdığını, *muvâfaḳata* delâlet eden *mefhûmu*, *mefhûmu'l-ĥitâb*, *muĥâlefete* delâlet edem *mefhûmu* ise *delîlu'l-ĥitâb* olarak adlandırdığını söylemektedir.<sup>1957</sup>

**dc. Ma'ne'l-Ĥitâb/Ķıyâs:** İbn Fûrak, *el-Hudûd* adlı eserinde *ĥıyâsı*, iki bilinenden birini hükmü gerektirme (*icâb/işbât*) veya düşürme (*intifâ/iskât*) noktasında aralarındaki ortak (*câmi'*) 'illet sebebiyle diğerine *ĥamletme* olarak tanımlamaktadır.<sup>1958</sup> İbn Fûrak, *Nuket* adlı eserinde ise, *ma'ne'l-ĥitâb* kavramını tanımlamadan onun *ĥıyâs* olduğunu, *ĥıyâsın* da 'illet *ĥıyâsı* (*ĥıyâsu'l-'ille*) ve *delâlet ĥıyâsı* (*ĥıyâsu'd-delâle*) olmak üzere iki kısma ayrıldığını belirtmektedir.<sup>1959</sup>

**1. 'İllet ĥıyâsı:** İbn Fûrak, 'illet *ĥıyâsını*, *şer'*[î meseleler]de, [*aşlın hükmünün*] kendisine bağlandığı/bağlı olduğu 'illet sebebiyle *fer'in* [alacağı hüküm bakımından] '*aşla ĥamledilmesi* olarak tanımlamaktadır. İbn Fûrak 'illet *ĥıyâsını* *celî*, *zâhir* ve *ĥafî* olmak üzere üç kısma ayırmaktadır.<sup>1960</sup>

**a. Celî Ķıyâs,** İbn Fûrak'ın verdiği tanıma göre *celî ĥıyâs*, 'illiyeti [ma'nânın/vaşfın 'illet oluşu] *naşş* veya *icmâ'* ile sabit olan *ĥıyâs* türüdür. İbn Fûrak, 'illiyeti *naşş* ile sabit olan *ĥıyâs* türüne, Hz. Muhammed'in kediler ile ilgili olarak "Kediler [nesic deĝidir], [çünkü], sizin

<sup>1956</sup> İbn Fûrak, *el-Hudûd* adlı eserinde ise *manṭûḳu* hükmünün kendisinin dışındakilerde olmaması/yokluğu olarak tanımlamaktadır. Bkz. İbn Fûrak, *el-Hudûd*, s. 141. حد دليل الخطاب هو إنتفاء حكم المنطوق به عما عداه

<sup>1957</sup> Kaynaklar İbn Fûrak'a *mefhûmu'l-muĥâlefenin* bir çeşidi olan *mefhûmu'l-laḳab* veya *mefhûmu'l-isim* ile delillendirmede bulunmanın *şahîh* olduğu görüşünü nispet etmektedir. Bkz. İmâmu'l-Ĥarameyn el-Cuveynî, *el-Burhân*, I/267; Ferrâ', II/455; Zerkeşî, *el-Baĥr*, V/148.

<sup>1958</sup> İbn Fûrak, *el-Hudûd*, s. 140. هو حمل احد المعلومين بعلة جامعة بينهما في ايجاب حكم أو اسقاطه أو اثباته أو انتفائه

<sup>1959</sup> İbn Fûrak, *Muḳaddime fî Nuket min Uşûli'l-Fıḳh*, s. 10.

<sup>1960</sup> İbn Fûrak, *Muḳaddime fî Nuket min Uşûli'l-Fıḳh*, s. 10. واما قياس العلة فهو ان يحمل الفرع علي الاصل بالعلة التي علق عليها في الشرع

aranızda çokça gezip dolaşan hayvanlardandır” hadisini örnek vermektedir.<sup>1961</sup> İbn Fûrak’ın verdiği bu örnekten anlaşıldığı kadarıyla *naşş* kedinin necis olmamasının ‘illetini “onun insanlar arasında çokça gezip dolaşmasına” dayandırmaktadır. Söz konusu ‘illetten hareketle, “necis olmama” konusunda, insanlar arasında gezip dolaşan diğer hayvanların da kedilere *kıyâs* edilmesi mümkündür.

İbn Fûrak ‘*icmâ*’ ile sabit olan *kıyâs* türüne, babaya eziyet etmenin *câiz* olmaması üzerine ümmetin *icmâ*’ını örnek göstermektedir. O, *te’fif*e *kıyâs* edilerek bu *ma’nâyâ* [hükme] ulaşıldığını söylemektedir.<sup>1962</sup> İbn Fûrak’ın ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla bu *kıyâs* türünde *aşıl te’fif*dir. Buna göre *te’fif* in *câiz* olmamasının ‘illeti, ümmetin *icmâ*’ı ile sabit olduğu üzere kişinin babasına [ve annesine] kötü (*eziyet*) davranmasıdır. *İcmâ*’ ile belirlenen bu ‘illet sebebiyle *te’fife kıyasen* örneğin kişinin babasını [ ve annesini] dövmesi de *câiz* değildir.

**b. Zâhir kıyâs:** İbn Fûrak, *zâhir kıyâsı* tanımlamadan, örnek olarak Hz. Muḥammed’in “Buğdayı (ta‘âm)<sup>1963</sup> birbiri ile eşit olmadığı takdirde [karşılıklı olarak] satmayın” hadisini zikretmektedir.<sup>1964</sup> O, bu hadisin yorumunda görünürde (*zâhir*), birbiriyle eşit olmadığı takdirde buğdayın karşılıklı satımının *câiz* olmamasının ‘illetinin *tu’m* (yiyecek maddesi) olduğunu söylemektedir.<sup>1965</sup> Burada *tu’m* ‘illeti, birbiriyle eşit olmadığı takdirde karşılıklı olarak mübadelenin *câiz* olmaması konusunda, hadiste zikredilmeyen diğer yiyecek maddelerini, hadîşte geçen maddeye *kıyâs* etmeyi mümkün kılmaktadır.

<sup>1961</sup> *أهل الجحاز إذا أطلقوا اللفظ بالطعام عَنُوا بِهِ الْبُرَّ خَاصَّةً، وَفِي حَدِيثِ أَبِي سَعِيدٍ: كُنَّا نُخْرِجُ صَدَقَةَ الْفَطْرِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، صَاعًا مِنْ طَعَامٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ*; İbn Fûrak, *Muḥaddime fî Nuket Min Usûli'l-Fıkh*, s. 10.

<sup>1962</sup> İbn Fûrak, *Muḥaddime fî Nuket min Uşûli'l-Fıkh*, s. 10-11.

<sup>1963</sup> *Ta‘âm* kelimesi mutlak olarak kullanıldığında Hicâz lügatında buğday anlamına gelmektedir. Bkz. Ebu'l-Faḍl Muḥammed b. Mukerrem b. ‘Alî el-Ensârî İbn Manzûr (v. 711/1311), *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Şâdir, Beyrût 1414, XII/364

<sup>1964</sup> İbn Fûrak, *Muḥaddime fî Nuket min Uşûli'l-Fıkh*, s. 11.

<sup>1965</sup> İbn Fûrak, *Muḥaddime fî Nuket min Uşûli'l-Fıkh*, s. 11.

c. *Hafî kıyâs*: İbn Fûrak, *hafî kıyâsı* ise, '*illeti istinbât* [*içtihâd* yolu] ile elde edilen ve [*illetin* tespit edilmesine] *te'sîrin* [ma'nâ/vaşıflar arasında '*illet* olmaya elverişlilik] delâlet ettiği *kıyâs* olarak tanımlamaktadır.<sup>1966</sup> Buradan anlaşıldığı kadarıyla *hafî kıyâsta* '*illet* olması mümkün olan birden fazla ma'nâ/vaşif arasından birisini *te'sir* özelliğini dikkate alarak belirleme söz konusudur. Bu belirleme yükümlülüğü muçtehide kaldığından bu *kıyâs* türü *hafî* olarak isimlendirilmiştir. Buna göre *celî kıyâs* ile *hafî kıyâs* arasındaki fark, *celî kıyâsta* '*illetin mansûs*; *hafî kıyâsta* ise *mustanbet* olmasıdır. İbn Fûrak *hafî kıyâsa hamrın* '*illetini* örnek vermektedir. Ona göre *hamrın*, *haram* olmasındaki *muessir* '*illet* onun bir çeşit dönüşüm geçirerek akli izale edecek şiddete sahip olmasıdır.<sup>1967</sup> Buna göre *hamrın* dışında akli izale eden şiddete sahip olacak şekilde benzer bir dönüşüm geçiren maddeler de *hamra kıyâs* edilerek *haram* kabul edilirler.

**2. Delâlet Kıyâsı:** İbn Fûrak, *delâlet kıyâsını*, Şer'î meselelerde [*aşlın* hükmü için] vağ edilmiş [muayyen] bir '*illete* bağlanmaksızın, benzerlik (*şebeh*) bakımından *fer'in aşla* *hamledilmesi* şeklinde tanımlamaktadır.<sup>1968</sup> O, *delâlet kıyâsını* şu üç kısma ayırmaktadır:

a. [Şer'î hükme ulaşma sürecinde] *Fer'in* bir özelliği ile *istidlâlde* bulunma ve bu *istidlâl* ile *fer'in aşla reddedilmesi*dir.<sup>1969</sup> İbn Fûrak buna örnek olarak tilâvet secdesinin hükmünü göstermektedir. Ona göre tilâvet secdesi binek üzerinde kibleye dönme şartı aranmaksızın yapılabilen bir secdedir. Tilâvet secdesi, bu özelliğiyle nafilâ namazına benzemektedir. Zira nafilâ namazı, binek üzerinde kibleye dönmeden kılınabilmektedir.<sup>1970</sup> Bu benzer özellikten

<sup>1966</sup> İbn Fûrak, *Muqaddime fî Nuket min Uşûli'l-Fıkh*, s. 11.

<sup>1967</sup> İbn Fûrak, *Muqaddime fî Nuket min Uşûli'l-Fıkh*, s. 11.

<sup>1968</sup> İbn Fûrak, *Muqaddime fî Nuket min Uşûli'l-Fıkh*, s. 11. *واما قياس الدلالة فهو ان يحمل الفرع على الاصل من حيث الشبهه من غير ان يعلقه الموضوعه في الشرع*

<sup>1969</sup> İbn Fûrak, *Muqaddime fî Nuket min Uşûli'l-Fıkh*, s. 11. *احدها ان تستدل على الحكم بنوع من الانواع الفرع وتردده الى الاصل*

<sup>1970</sup> Mâverdî, *el-Hâvî*, II/77; 201; 359.

hareketle, “*vâcib* olmama” konusunda *fer‘* olan tilâvet secdesi, *aşıl* olan nafile namaza *kıyâs* edilmektedir.<sup>1971</sup>

**b.** İbn Fûrak’a göre, *delâlet kıyâsının* ikinci türü, *fer‘* in hükmünün *aşıl*ın hükmüne şeklen benzemesi yönü ile *fer‘* in *aşla reddedilmesidir*.<sup>1972</sup> O, buna örnek olarak *zimmînin zihârını* göstermektedir. O, “*talâkı şahîh* olan kişinin *zihârının* da *şahîh* olduğu” dair hükmün Müslüman kişi bağlamında *aşıl* olduğunu söyleyerek, *zimmînin zihârını* buna *kıyâs* etmektedir. Sonuç olarak *talâkı şahîh* olan *zimmînin zihârının* da *şahîh* olduğu hükmüne ulaşılmaktadır.<sup>1973</sup>

**c.** İbn Fûrak, *delâlet kıyâsının* üçüncü türünü *aşıldaki hükmün fer‘* in de hükmü olmasından dolayı *fer‘* in *aşla reddedilmesi* olarak tanımlamaktadır.<sup>1974</sup> O, kölenin sevap kazanan ve ceza verilen kişi olması bakımından hür kimseye benzemesini örnek vermektedir. Buna göre köle ile hür kimse arasında - “sevap kazanma” ve “ceza verilme” örneklerinde olduğu gibi- benzer hükümler bulunmaktadır. Bu benzerlikten ötürü, *fer‘* olan köle, *aşıl* olan hür kimseye *kıyâs* edilmektedir.

İbn Fûrak, *delâlet kıyâsının* (*kıyâsu’d-delâle*)/*şebah kıyâsı* (*kıyâsu’s-şebah*) hüccet olarak kabul edilmesi konusunda iki görüş bulunduğunu söylemektedir. O, *şebah kıyâsını* hüccet olarak kabul edenlerin, Hz. ‘Umer’in Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’ye gönderdiği mektupta geçen “*eşbâh olan şeyleri bil/araştır ve kıyâs et*” ifadesindeki “*eşbâh*” kelimesini referans aldıklarını söylemekte ve bu mektupta geçen ifadeyi aktarmakla yetinmektedir.<sup>1975</sup>

İbn Fûrak’a göre, bazı [uşûlcüler] *delâlet kıyâsını/şebah kıyâsını* hüccet olarak kabul etmemektedirler. Onun aktardığına göre, bu görüşte olan [uşûlcüler] gerekçe olarak, *delâlet*

<sup>1971</sup> İbn Fûrak, *Mukaddime fî Nuket min Usûli'l-Fıkh*, s. 11.

<sup>1972</sup> İbn Fûrak, *Mukaddime fî Nuket min Usûli'l-Fıkh*, s. 11. الثاني ان يكون الحكم في الفرع سشاكل حكم الاصل فتدده الى الاصل.

<sup>1973</sup> İbn Fûrak, *Mukaddime fî Nuket min Usûli'l-Fıkh*, s. 11.

<sup>1974</sup> İbn Fûrak, *Mukaddime fî Nuket min Usûli'l-Fıkh*, s. 11-12. الثالث ان يكون الحكم في الاصل حكم الفرع ويرده الى الاصل.

<sup>1975</sup> İbn Fûrak, *Mukaddime fî Nuket min Usûli'l-Fıkh*, s. 12. اعرف الاشياء وقس الى اخر.

*kıyâsı/şebah kıyâsı* ile amel edildiğinde hiçbir *kıyâsı* geçersiz saymanın mümkün olmayacağını, *fâsid* bile ola bütün *kıyâs*lar ile amel etmenin *vâcib* olacağını ileri sürmektedirler. Çünkü her *fer'* bir yönü ile mutlaka bir *aşla* benzemektedir. Bunun da ötesinde *şebah* yönüyle *delâlet kıyâsını/şebah kıyâsını* hüccet kabul etmek, muhalefet yönü ile onu kabul etmemekten evla değildir.<sup>1976</sup> Yani iki şeyden biri bir yönü ile benzeştiği gibi, birbiri ile aykırı olan özelliklere de sahiptir. Sadece benzerlik yönünü esas alarak hareket etmek dayanaksız bir tavır olmaktadır.

### e. İstışhâb

İbn Fûrak *istışhâb* kavramını tanımlmadan onun kısımlarına değinmektedir. O, *istışhâbı* '*akıl istışhâbı* ve *şer'* *istışhâbı* olarak iki kısma ayırmakta ve kısımların tanımları ile ilgili bilgi vermeden örnekler ile bu kısımları açıklama yolunu tercih etmektedir.

İbn Fûrak, '*akıl istışhâbına dâru'l-harbte* Müslüman birinin yine Müslüman birini öldürmesi durumunda öldüren kimseye herhangi bir tazmînin gerekmediğine ilişkin örneği vermektedir.<sup>1977</sup> Ona göre, asıl olan *berâetu'z-zimme* yani kişinin zimmetinin sorumluluktan arınımlılığıdır.<sup>1978</sup> O, bu kısma *zimmette* kabul edilen sorumluluğun en azını alma düşüncesini de eklemektedir. Buna örnek olarak *zimmînin diyetini* vermektedir.<sup>1979</sup>

Onun *şer'i istışhâba* verdiği örneğe bakıldığı zaman *icmâ'istışhâbı* ile *şer'i istışhâbı* eşitlediği görülmektedir. O, bu kısma teyemmüm ile namaz kılan kişinin namaz esnasında su görmesi durumunda namazının geçersiz olmağına ilişkin örneği vermektedir. O, *şer'i istışhâb*

<sup>1976</sup> İbn Fûrak, *Muqaddime fî Nuket min Uşûli'l-Fıkh*, s. 12

<sup>1977</sup> İbn Fûrak, *Muqaddime fî Nuket min Uşûli'l-Fıkh*, s. 12.

<sup>1978</sup> Bardakoğlu, XXIII/378.

<sup>1979</sup> İbn Fûrak, *Muqaddime fî Nuket min Uşûli'l-Fıkh*, s. 12-13.

olarak isimlendirdiği *icmâ'istişhâbı* ile delillendirmede bulunma konusunda biri *câiz* olduğu diğeri ise *câiz* olmadığına dair iki görüşün bulunduğunu söylemektedir.<sup>1980</sup>

İbn Fûrak *istişhâb* konusunda tartışılan başka meseleri de özet olarak vermektedir.<sup>1981</sup>

#### f. Nesih

İbn Fûrak *el-Muhtaşar* adlı eserinde *nesih* konusuna değinmemektedir. Ancak *el-Hudûd* adlı eserinde *neshin* tanımını yapmaktadır. O, *neshi* muğaddem hitapla sabit olan bir hükmün ortadan kaldırıldığına delâlet eden hitab olarak tanımlamaktadır.<sup>1982</sup> O, *bedâ'* kavramını ise, kişinin kendisine gizli olan bir bilgiyi keşfetmesi olarak tanımlamaktadır.<sup>1983</sup> Bu noktada İbn Fûrak'ın *bedâ'* ve *nesih* kavramları arasındaki açık farkı ortaya koyduğu ve dolayısıyla hükümler arasındaki *neshin bedâ'* olarak değerlendirilemeyeceği görüşünde olduğunu söylememiz gerekir. Daha önce değindiğimiz üzere, İbn Fûrak *sünnetin* Kur'ân'ı *neshetmesi* konusunda Şâfi'î'ye muhalefet ederek Eş'arî'nin görüşünü benimsemiş ve *sünnetin* Kur'ân'ı *nesh*edebileceği konusunda bir eser kaleme almıştır.<sup>1984</sup>

<sup>1980</sup> İbn Fûrak, *Muqaddime fî Nuket min Uşûli'l-Fıkh*, s. 13.

<sup>1981</sup> İbn Fûrak bu kısımda *istişhâb* ile ilgili şu tartışmalara depinmektedir: 1. Lafzın yokluğu *istişhâbı* (*istişhâbu 'ademi'd-delîl*) 2. *Meskûnun istişhâbı* (*istişhâbu meskûnun 'anh*) O, buna örnek olarak, Ramazanda eşi ile cinsel ilişkiye giren bedeviye, Hz. Peygamber'in köle azat etmesini emretmesi ancak bedevinin eşi hakkında birşey söylemesi kadına keffâret gerekmediği meselesini örnek vermektedir. 2. Delilin yokluğu (*istişhâbı*) 4. Bir şeyi olumsuzlayana (*nâfi*) delil gerekir mi? İbn Fûrak delil getirmenin gerekliliğinin ancak bir şeyi ispatlayan için söz konusu olduğunu bundan dolayı bir şeyi nefyedenin delil getirmesi gerekmediği düşüncesini *şâhih* kabul etmemektedir. Buna göre, *muâbit* iddia ettiği hususa dair delil getirme gerekliliği varsa aynı zamanda nefyedenin de buna dair delil getimesi gerekmektedir. Bkz. İbn Fûrak, *Muqaddime fî Nuket min Uşûli'l-Fıkh*, s. 14.

<sup>1982</sup> İbn Fûrak, *el-Hudûd*, s. 143. هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب مقدم علي وجه لولاه لكان ثابتا به مع تراخيه عنه.

<sup>1983</sup> İbn Fûrak, *el-Hudûd*, s. 144. حد البداء هو استدراك علم ما كان خافيا عمتم تداركه.

<sup>1984</sup> Zerkeşi, İbn Fûrak'ın *Şerhu Makâlâti'l-Eş'arî* adlı eserinden yaptığı alıntıda İbn Fûrak'ın, Şâfi'îlerin çoğunluğunun *sünnetin* Kur'ân'ı *nesh*edebileceği görüşünde olduklarını söylediğini nakletmektedir. Bkz. Zerkeşi, *el-Baḥr*, VI/261; Tez metni, s. 267.

\*\*\*

Hicrî III. asırdan itibaren Mısır'da Şâfi'î'nin öğrencilerinden eğitim alan Horâsânlı alimlerin çabaları sonucu Şâfi'î'nin düşüncesi Horâsân'a aktarılmıştır. Şâfi'î'nin düşüncesinin Horâsân'daki gelişim seyri iki ana evrede gerçekleşmiştir:

1. İlk evrede, Şâfi'î'nin düşüncesi Horâsân'da *ehl-i hadîs* çevreleri tarafından rivayet ağırlıklı olarak aktarılmıştır. Bu dönemde Şâfi'î'nin eserleri birçok Horâsânlı muhaddis tarafından rivayet yolu ile Horâsân'a aktarılmıştır. Horâsân'da Şâfi'îliğin gelişim seyrine paralel olarak *ehl-i hadîs* çevreleri Şâfi'î'nin *er-Risâle*'sine şerhler yazmışlardır.

2. İkinci evrede, Eş'arî kelâmının Horâsânlı Şâfi'îlerce benimsenmesi ile beraber Şâfi'î'nin uşûl düşüncesinin metinsel düzeyde ele alınmasıdır. Bu evrede Eş'arî kelâmını benimseyen birçok Şâfi'î bağımsız fıkıh uşûlü metinleri ortaya koymuşlardır.

Hicrî III. asır boyunca süren Şâfi'î'nin uşûl düşüncesinin alanını genişletmesi Horâsân'da da devam etmiştir. İbn Hıbbân'ın hadîs çalışmalarında bu genişleme/Şâfi'î'nin uşûl düşüncesinin etkisi açıkça görülmektedir. Keza, aynı genişleme/etki Horâsânlı diğer bir muhaddis Beyhakî'nin hadîs çalışmalarında da görülmektedir. Beyhakî'nin hadîs çalışmalarının ana saiki, Şâfi'î'nin düşüncesini savunma ve temellendirme üzerine kuruludur. Beyhakî, bu çalışmaları ile Şâfi'î'nin düşüncesini güncelleştirmek istemektedir. O, Şâfi'î'nin düşüncesi etrafında yaşanan tartışmaları, Şâfi'î'nin eserlerindeki ifadeleri ile aktarmak sureti ile Şâfi'î'ye muhalefeti minimize etme ve Şâfi'î'nin mezhepteki otoritesini sarsan yaklaşımlara karşı durma amacındadır.

Eş'arî-Şâfi'îlerden İbn Fûrak'ın muhtaşar uşûl çalışması ve Ebû Muhammed el-Cuveynî'nin *er-Risâle*'ye yazdığı şerh çalışması Horâsân'daki Şâfi'î fıkıh uşûlünün gerek



şerh gerekse de ihtisâr düzeyinde gelişim kaydettiğini göstermektedir. Ebû Muhammed el-Cuveynî'nin şerh çalışması elimizde değildir. Ancak bu şerhin, müteahhir dönem fıkıh uşûlü eserlerinde sıklıkla zikredilmesi, söz konusu eserin kayda değer bir şerh çalışması olduğunu göstermektedir. İbn Fûrak'ın muhtaşar çalışması ise, Şâfi'î'nin *aşıl/delil* merkezli düşüncesinin tipik bir örneğini oluşturmaktadır. Bu eserin *aşıl* ve *aşla* dayalı deliller üzerinden kurgulanmış olması bunun göstergesidir. İbn Fûrak'ın bu eserini muhtaşar düzeyde de olsa *Kitâb, sünnet, icmâ', kıyâs ve istişâb* delilleri ekseninde sistemli bir şekilde ele alması, Horâsân'daki Şâfi'î fıkıh uşûlünün gelişiminin belli bir çerçeveye oturduğunu ve tekamül evresinde olduğunu göstermektedir. Keza, İbn Fûrak'ın *el-Hudûd* adlı eserinde birçok fıkıh uşûlü tanımına yer vermesi kavramsal düzeyde Horâsân'daki Şâfi'î fıkıh uşûlünün sistematize edildiğini göstermektedir. İbn Fûrak'ın bu çalışmalarının, Nîsâbûr'da inşa edilen medresede eğitim gören öğrenciler için el kitabı niteliğinde olması, Horâsân'daki Şâfi'î fıkıh uşûlünün kurumsal bir yapıya kavuştuğuna da işaret etmektedir. İbn Fûrak'ın çağdaşı diğer bir Eş'arî-Şâfi'î Ebû İshâk el-İsferâyînî için de Nîsâbûr'da bir medresenin inşa edilmiş olması, Horâsân'daki Şâfi'î fıkıh uşûlünün kurumsal yapısının güçlü olduğunu göstermektedir.

## SONUÇ

A. Şâfi'î'nin uşûl düşüncesi erken dönemde farklı vecihler ile etkili olmuştur:

1. Öğrencileri Şâfi'î'nin uşûl düşüncesini konu edinen eserlerini ihtisâr etmişlerdir. Şâfi'î'nin uşûlünün etkisi sadece fıkhi ihtisâr çalışmalarında değil kelâm, hadîs, tefsir ve hılâf ilimlerinde varlık göstermiştir.

2. Bu dönemde Şâfi'î'nin düşüncesinde önemli yer tutan Kur'an'ın Arapça olduğu ve buna bağlı olarak *'amm-hâşş*, *zâhir-bâtin* ve *mucmel-mufesser* gibi konulara ilişkin düşünceleri etkisini sıklıkla göstermiştir. Bu düşüncelerin dışında Kur'an-sünnet ilişkisi, sünnetin kaynağı ve otoritesi, *haber*, *emir-nehî* ve *nesih* düşüncesi gibi uşûl düşüncesi de Şâfi'î'den sonra etkili olmuştur. Bu etki *kıyâs*ın farklı isimler ile (*teşbih*, *'ibret*) kullanılması ve *istihsân*ın reddinde kendini göstermiştir.

3. Şâfi'î'nin uşûl düşüncesinin farklı ilmî disiplinleri etkilemesi kendisinde birçok yorum barındırmaktadır. Bu yorumlardan en dikkat çeken, Şâfi'î'nin ortaya koyduğu düşüncenin sadece fıkıh üretmek için teorik bir disiplin olarak algılanmadığını aksine birçok disiplin için teorik bir zemin oluşturduğudur. Şâfi'î ortaya koyduğu düşüncelerle bütün ilmî disiplinleri kuşatan bir teori gerçekleştirmek amacıyla olmayabilir. Ancak onun uşûlünün etkisi bu yönde bir gelişim kaydetmiştir.

4. Diğer bir husus ise, modern dönemde ileri sürülen Şâfi'î'nin teorisinin ilk dönemlerde kendisinden sonra etkili olmadığına ilişkin yorumların geçersizliğidir.

5. Şâfi'î'nin öğrencileri başta olmak üzere hicrî III. Ve IV. asırda yaşayan Şâfi'î alimlerin ortaya koyduğu uşûl çalışmaları esasen Şâfi'î uşûlünde sözü edilen "kayıp bir halka"nın olmadığını ortaya koymaktadır.

B. Şâfi'î fıkhi Mısır merkezli olarak ortaya çıkmasına rağmen, Şâfi'î'nin öğrencilerinin çalışmaları sonucunda birçok farklı bölgeye yayıldı. Şâfi'î fıkhi öğrenmek isteyenler veya ilmi seyahatlerden dolayı yolu Mısır'a düşenler burada Şâfi'î'nin eserleri ve öğrencileri ile karşılaştılar. Şâfi'î'nin öğrencilerinden onun düşüncesini öğrenen bilginler, Mısır'da bulunan Şâfi'î'nin eserlerinin kopyalarını elde ederek Şâfi'î fıkhi Mısır'ın dışına farklı bölgelere taşıdılar.

C. 'Irâk bölgesi, Şâfi'îliğin buraya aktarılmasından sonra kendine özgü fikhî bir gelenek inşa etti. Bu gelenek, 'Irâk Şâfi'î Ekolü (*tarîkatu'l-'Irâkıyyîn*) olarak varlık göstermiştir. Bu ekol, Mısır'dan ve farklı Şâfi'î merkezlerinden bağımsız olarak Şâfi'îliğin merkezî haline gelmeyi başarmıştır. 'Irâk ekolünde İbn Sureyc, Ebû İshâk el-Mervezî, eş-Şeyh Ebû Hâmid el-Merverrûzî gibi birçok otorite fakih yetişmiştir. 'Irâk ekolü ürettiği fikhî literatürü ile Şâfi'î fıkhi önemli katkılar sunmuştur. 'Irâk'ta gelişen Şâfi'î fikhî usûlü literatürünü iki evreye ayırmak mümkündür. Birinci evre, Şâfi'î'nin öğrencileri tarafından başlatılan onun usûl düşüncesinin ihtisâr edilme çalışmalarının devamı niteliğinde olan çalışmalarıdır. Bu çalışmalar Şâfi'î'nin genel olarak fikhî düşüncesini ihtisâr etme çalışmalarının bir sonucudur. Bu dönemde fikhî usûlünün ihtisârı furû' eserlerin başında veya sonunda yer almaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu döneme ait olup günümüze ulaşan üç eser vardır. Biri İbn Sureyc'in *el-Vedâi'* adlı eserinin sonunda yer alan usûl ihtisârdır. İkincisi ise Ebû Bekr el-Hâffâf'a ait olan *el-Aksâm ve'l-Hisâl* adlı eserin başında bulunan usûl ihtisârdır. Üçüncüsü ise İbnu'l-Kâşş et-Taberî'ye ait *et-Telhîs* adlı eserin başında yer alan ve kapsamlı olmayan usûl aktarımıdır. İhtisâr dönemi ile beraber şerhler dönemi başlamıştır. Bu şerhler *er-Risâle*'nin şerhleridir. *er-Risâle*'ye yazılan ilk şerhler 'Irâk bölgesine aittir. el-Kâffâl eş-Şâfi ve Şayrafi'ye ait olan bu şerhler kendilerinden sonra birçok fikhî usûlü eserine kaynaklık etmesine rağmen günümüzde meçhul olan eserler arasındadır. Bu usûlcüler dışında 'Irâk bölgesi usûlcülerine ait birçok eserin varlığı kaynaklarda zikredilmesine rağmen

günümüze ulaşmış tahkik edilme olanağı olan Mâverdi'nin *el-Hâvi'l-Kebîr* adlı eserinin bir bölümü olan uşûl metnidir. Mâverdi'nin *el-Hâvi'l-Kebîr*'i her ne kadar Muzenî'nin *Muhtaşar*'ına yazılmış bir şerh olsa da çok geniş uşûl konuları içermektedir.

'Irak bölgesi, Şâfi'î fıkıh uşûlünün gelişimini etkilemiştir. Bu etki 'Irâk'ta bulunan felsefî ve kelâmî hareketlerden kaynaklanmaktadır. 'Irâklı ilk Şâfi'î fakihler kelâm ilmine ve felsefî ilimlerden aktarılan cedel ilmine ilgi duymuşlardır. Bu ilgi Şâfi'î fıkıh uşûlü açısından birçok yeniliği beraberinde getirmiştir. Bu yeniliğin ilk işaretleri fıkıh uşûlünün konu ve kapsam yönünden genişlemesidir. Fıkıh uşûlünde yer alıp almaması tartışma konusu olan kelâmî konular fıkıh uşûlü eserlerinde yer almaya başlamıştır. Fıkıh uşûlünde tartışılan yeni konular, fıkıh uşûlü konularının felsefî ve kelâmî perspektiften tartışılmasına neden olmuştur. Çünkü bu konuların kökeni kelâmî ve felsefî meselelerden kaynaklanmaktadır. 'Irâklı ilk Şâfi'îler Mu'tezile mezhebinin bakış açısını benimseyerek kelâmî konuları tartışmışlardır. Bu noktada Mu'tezile'nin 'Irâklı ilk Şâfi'îler üzerinde ciddi etkisinin olduğunu söylemek gerekir. Şâfi'î fıkıh uşûlünde Mu'tezile kelâmının etkisi Eş'arî'nin Mu'tezile karşıtı çıkışına kadar devam etmiştir. Eş'arîliğin Şâfi'î mezhebinde güçlü temsiliyeti ile beraber ilk dönem 'Irâklı Şâfi'îlerin benimsediği Mu'tezilî görüşler yerini Eş'arî kelâmı ile uyumlu görüşlere bırakmıştır. Bu noktada fıkıh uşûlü kelâmî kaygıları da içeren bir alan olmuştur. Kelâmcıların kelâmî perspektifi ve kaygıları gözeterek inşa etmeye çalıştıkları yöntem bu noktada fakihlerin metodundan ayrılmaktadır. Mu'tezile kelâmcıları kelâmî düşünceleri ile uyumlu bir fıkıh uşûlü inşa etmeye çalışırken Eş'arî kelâmcıları ise Eş'arî kelâmı ile uyumlu bir fıkıh uşûlü inşa etme gayretinde olmuşlardır. Bu çabanın gerçekleşmesinin belki de ilk şartı, fıkıh mezheplerinin uşûl görüşleri dikkate alınmaksızın kelâmî perspektife göre uşûl yazımıdır. Bu durum fıkıh mezheplerinin uşûl görüşleri ile kelâmî düşünce etrafında oluşturulan yeni uşûlün görüşleri arasında çatışmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Nitekim Şâfi'î fıkıh uşûlünde Şâfi'î ve Eş'arî'nin farklı görüşleri bağlamında çatışma yaşanmıştır. Eş'arî kelâmcılarının bir bölümü,

bu çatışma karşısında kelâmî mezheplerini önceleyerek Şâfi'î'ye karşı Eş'arî'yi desteklemişlerdir. Buna karşın kelâmcılardan ve Şâfi'î fakîhlerinden oluşan bir grup, Eş'arî'ye karşı Şâfi'î'yi desteklemişlerdir. Şâfi'î fıkıh uşûlünde yaşanan bu krizin kelâm eksenli olmasından dolayı, onu ilk bakışta kelâmcılar ve fakîhler arasında yaşanan bir ayrışma olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak birçok Eş'arî kelâmcısının Şâfi'î'yi destekleyen tutumlarına bakıldığı zaman, Şâfi'î fıkıh uşûlünde kelâmcılar ile fakîhler arasında bir ayrışmanın olduğunu söylemek zor görünmektedir. Şâfi'î fıkıh uşûlünde yaşanan bu kriz, kelâmî kaygılardan dolayı Eş'arî'nin görüşlerini destekleyen bir kısım kelâmcının Şâfi'î'nin fıkıh uşûlündeki otoritesini sarsmaya dönük yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Başka bir ifadeyle, Eş'arî kelâmının fıkıh uşûlüne tahakküm ederek mezhebin yerleşik görüşlerine muhalif olmasına karşı, mezhep bilginlerinin yaklaşımı farklılaşmıştır. Bu kriz kelâmcılar ile kelâmcı olmayan fakîhler veya kelâm ilmine mesafeli olan fakîhler arasında yaşanan çatışma değildir. Bu çatışmanın diğer bir yönü ise, kelâmcıların fıkıh uşûlü alanında eser yazmalarının bir neticesi olarak, kelâm konularının fıkıh uşûlüne dahil edilmesi ile beraber başlayan kelâm ilminin sınırlarını aşarak fıkıh uşûlüne idrac edilmesidir. Başka bir ifadeyle, kelâm ilminin idrac edilmeye çalışıldığı fıkıh uşûlü, kelâmî tartışmaların alanı olarak kullanılmıştır. Bu noktada kelâm ilminin fıkıh uşûlü eserlerine sızmasına ilişkin birçok tartışma da yaşanmıştır. Ebû İshâk el-İsferâyînî ve onu takip eden Eş'arî kelâmcıları kelâm ve fıkıh uşûlünü kendi sınırları içine tutmak için çaba harcamışlardır. Onlar kelâmda Eş'arî ve hatta önemli Eş'arî teorisyenleri olmalarına rağmen fıkıh uşûlü konularında Eş'arî'ye karşı Şâfi'î'yi desteklemişlerdir. Bu, her iki otoriteyi kendi sınırları içinde tutma, daha doğrusu Eş'arî'nin otoritesini kelâmî alanın sınırları içinde tutarak fıkıh uşûlünde Şâfi'î'ye alternatif bir otoritenin oluşmasını engelleme gayretidir.

D. 'Irâk ile beraber Şâfi'î'lğin yayıldığı diğer bir bölge Horâsân'dır. Şâfi'î fıkıh Horâsân bölgesine ilk dönemlerden itibaren aktarılmaya başlanmıştır. Horâsân bölgesinden

Mısır'a ilmi seyahatler için gelen bilginler burada Şâfi'î'nin eserleri ve öğrencileri ile karşılaştılar. Horâsân'dan Mısır'a gelen bu bilginler Şâfi'î'nin ve onun öğrencilerinin eserlerini Horâsân'a aktararak Horâsân'da Şâfi'îliğin yayılmasına öncülük etmişlerdir. Horâsân'a Şâfi'î fikhını aktaran ilk bilginler hadîs faaliyeti için Mısır'a gelen bilginlerdir. Bundan dolayı, Horâsân'a Şâfi'î fikhının aktarılmasına öncülük eden bilginler *hadîs ehli* çevresindedir. Şâfi'îliğin Horâsân bölgesine *ehl-i hadîs* üzerinden aktarılmasını iki şekilde açıklamak mümkündür. Birincisi, erken dönemden itibaren hadîs faaliyetlerinin Horâsân'da yoğunlaşması ve birçok Horâsânlı bilginlerin hadîs faaliyetleri için İslâm dünyasını gezmeleridir. Bu dönemde yetişen birçok hadîs otoritesinin Horâsân kökenli olması bunun yansımasıdır. İşte Horâsân'dan gelen muhaddişler Mısır'da Şâfi'î'nin fikh düşüncesi ile tanışma olanağı kazandılar. Bu tanışmanın olumlu olarak seyretmesi Şâfi'î'nin düşüncesinin ve otoritesinin erken dönemden itibaren *ehl-i hadîs* çevrelerindeki etkisinden kaynaklanmaktadır. Şâfi'î'nin *ehl-i hadîs* çevrelerindeki olumlu etkisi Horâsânlı hadîs çevresinin Şâfi'î fikhını Horâsân'a aktarmada etkili olmuştur. Horâsân'a Şâfi'î fikhının aktarımında etkili olan *hadîs ehli* bu bölgedeki Şâfi'î fikhının gelişimini birçok yönden etkilemiştir. *Ehl-i hadîs* çevresi fikh üretmekten ziyade nakille ve rivayetle uğraştığı için Horâsân bölgesine özgü Şâfi'îliğin oluşması ve Horâsân'ın kendi iç dinamikleri ile fikh üretmesi zamanla olmuştur. Horâsân bölgesine Şâfi'î fikhı erken dönemde aktarılmasına rağmen Horâsânlı bilginler Şâfi'î fikhında uzmanlaşmak için 'Irâk bölgesine giderek buradaki Şâfi'î otoritelerinden ders almışlardır. Hicrî üçüncü yüz yılın son çeyreği ve dördüncü yüz yılın başlangıcında Horâsân'a özgü Horâsân Şâfi'î ekolü (*tarîkatu'l-horâsâniyyîn*) varlık göstermiştir. Şâfi'î fikhının *hadîs ehli* çevrelerince Horâsân'a aktarılması Horâsân'da Şâfi'îliğin *hadîs ehli* ile özdeş kabul edilmesini sağlamıştır. Horâsân'da *aşhâbu'l-hadîs* ve

Şâfi'î nitelemesi birbirinin yerine kullanılan iki isim olarak değerlendirilmiştir. Hırâsân Şâfi'îliği üzerindeki *ehl-i hadîs* etkisi kendini fıkıh uşûlü çalışmalarında da göstermiştir. Hırâsân'da ilk usûl çalışmaları *ehl-i hadîs* çevresindeki Şâfi'îler tarafından gerçekleştirilmiştir.

Hırâsân'da Şâfi'îliğin gelişim seyrini etkileyen unsurlardan bir diğeri ise Eş'arîlik'tir. Bilindiği üzere Eş'arîlik 'Irâk merkezli bir kelâm hareketidir. Hırâsân Şâfi'îleri arasında sınırlı sayıda kişi Eş'arî ile irtibatlıdır. Hırâsânlı Şâfi'îlerin Eş'arî kelâmı ile irtibatları Eş'arî'nin öğrencileri aracılığıyla kurulmuştur. Nitekim ikinci nesil Eş'arîler (Eş'arî'nin öğrencilerinin öğrencileri) arasında çok sayıda Hırâsânlı Şâfi'î fakîhi yer almaktadır. 'Irâk'ta mutaassıp Hânbelî baskısından dolayı kendine alan bulmakta sıkıntı yaşayan Eş'arî kelâmı Hırâsân'a yayılma imkanına kavuşmuştur. Eş'arî kelâmının Hırâsân'da yayılması buradaki Şâfi'îler üzerinden gerçekleşmiştir. Hırâsân Şâfi'îleri arasında önemli bir payda elde eden Eş'arîliğin önemli temsilcileri burada yetişmiştir. Bu durum Hırâsân'ın Eş'arî kelâmının merkezi olmasını sağlamıştır. Hırâsân'da Eş'arî kelâmının Şâfi'îler arasında yayılması Hırâsân Şâfi'îliğine *ehl-i hadîs* kimliği dışında Eş'arî kimliğinin de eklenmesini sağlamıştır.

Hırâsân Eş'arî-Şâfi'îler fıkıh uşûlü çalışmalarında önemli yere sahiptirler. Onların fıkıh uşûlü alanında yazdıkları eserlerin bir kısmı elimizde olsa da onların etkilerini sonraki dönem fıkıh uşûlü eserlerinde görmek mümkündür. İbn Fûrak'ın muhtaşar düzeyde kaleme aldığı fıkıh uşûlü eseri ve fıkıh uşûlü konularını da içeren diğer eserleri günümüze ulaşma şansı yakalamıştır. Onun uşûl düşüncesi Şâfi'î'nin çizdiği uşûl perspektifinin devamıdır. Bunun dışında O, Eş'arî'nin uşûl görüşlerini derlemiştir. O, Eş'arî'nin uşûl konularının çoğunluğunda Şâfi'î'nin görüşlerini benimsediğini belirterek Eş'arî ve Şâfi'î'yi fıkıh uşûlünde aynı düzlemde değerlendirme çabasıdır. Onun dışındaki Hırâsânlı Şâfi'î-Eş'arîler ise, fıkıh uşûlünde Eş'arî'yi desteklemek yerine Şâfi'î'yi desteklemeyi tercih etmişleridir.

Özellikle Ebû İshâk el-İsferâyînî ile öğrencileri Ebû Mansûr el-Bağdâdî ve Ebû Muhammed el-Cuveynî Hürâsân Şâfi'îleri arasında fıkıh uşûlü konularında Şâfi'î'yi destekleyen tavırları ile dikkat çekmişlerdir. Eş'arî kelâmcıları arasında Şâfi'î'yi destekleme konusunda Ebû İshâk el-İsferâyînî öncü bir şahsiyettir. O, Eş'arî kelâmcısı olmasına rağmen fıkıh uşûlünde Şâfi'î'yi destekleyerek, Eş'arî kelâmının fıkıh uşûlüne tasallut etmesine ve mezhebin uşûl sistematiğini bozmasına karşı çıkmıştır. Daha önce değindiğimiz üzere, Eş'arî kelâmcılarının Şâfi'î'yi desteklemeleri Eş'arî'yi kelâm ilminde sınırlı tutmak gayretlerinden kaynaklanmaktadır. Şâfiî'nin *er-Risâle*'sine yazılan son şerh de Hürâsânlı Ebû Muhammed el-Cuveynî tarafından yazılmıştır.

E. Hürâsân'da gelişen Şâfi'îlik 'Irâk'ta gelişen Şâfi'îlikten birkaç noktada farklılık arz etmektedir.

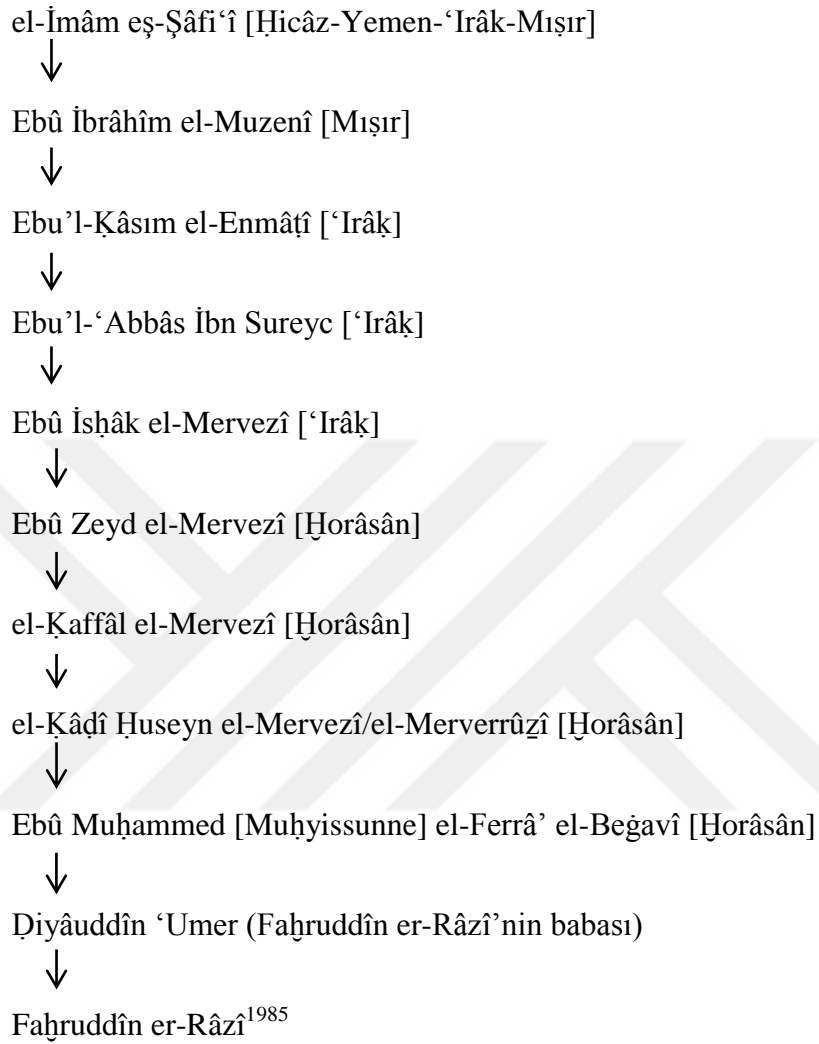
1. 'Irâk bölgesinde Şâfi'îliğin yayılmasına ön ayak olan bilginler kelâmî hüviyeti haiz bilginler iken, Hürâsân bölgesinde Şâfi'îliğin yayılmasına ön ayak olan kişiler hadîs bilgini olarak temayüz etmişlerdir.

2. 'Irâk'ta gelişen Şâfi'î fıkıhı kısa bir sürede Şâfi'îliğin kaynağı olan Mısır'ı geride bırakacak düzeyde bir fıkıh merkezi olmasına rağmen, Hürâsân'da gelişen Şâfi'îliğin Mısır ve 'Irâk'a alternatif bir merkez olması yani Hürâsân bölgesinin kendi ilmi birikimlerine dayanması uzun sürmüştür. Bunun nedeni ise, Şâfi'îliği Hürâsân bölgesine taşıyan ilk bilginlerin fakıh olmaktan çok muhaddis kimliğine sahip olmalarıdır. Fıkıhtan ziyade hadîs rivayetleri ile uğraşan muhaddisler, Hürâsân'a özgü Şâfi'î fıkıhını üretmekten daha çok nakil yolu ile Şâfi'î'nin ilmî birikimini aktarmaya yoğunlaşmışlardır. Ancak 'Irâk bölgesinin ilk Şâfi'î bilginleri fakıh oldukları için kısa sürede kendi bölgesinin fakıhını yetiştirecek bir düzeye ulaşmışlardır. Öyle ki İbn Sureyc ve öğrencilerinin çabaları ile 'Irâk'ta gelişen Şâfi'î fıkıhı, çıkış yeri olan Mısır'ı geride bırakacak kadar güçlü bir merkez haline gelmiş



bulunmaktaydı. ‘Irâk bölgesinin birçok fakîh yetiştirdiği dönemde Mısır İbu’l-Haddâd el-Mısrî dışında otorite bir fakîh yetiştiremedi. İbn Sureyc’in öğrencisi Ebû İshâk el-Mervezî’nin Mısır’a gidip Şâfi‘î’nin meclisine oturması ve vefat ettiğinde Şâfi‘î’nin yanına defnedilmesi ‘Irâk bölgesinde gelişen Şâfi‘î fikhının niteliğine dair güçlü bir işarettir. Bu bilgiler, ‘Irâk’ın Şâfi‘îliğin ilk merkezi olma hüviyeti kazandığını göstermektedir. İbn Sureyc ve onun öğrencilerinden Şâfi‘î fikhını öğrenmek veya burada gelişen hatırı sayılır fikhî literatürü elde etmek isteyenler ‘Irâk bölgesine gelmekteydiler. ‘Irâk’ta İbn Sureyc vefat etmiş olsa da onun fikhî birikimi yazdığı eserler ve yetiştirdiği öğrenciler vasıtası ile aktarılıyordu. Öyke ki, İbn Sureyc’in öğrencileri mezhebin farklı bölgelere aktarılmasına katkı sunmuşlardır. Nitekim Şâfi‘î fikhının Maverâünnehir bölgesine aktarılması el-Ğaffâl eş-Şâfi‘î’nin çabaları ile olmuştur. Ancak Şâfi‘î fikhının ‘Irâk bölgesinin dışında yayılması konusunda en önemli pay Ebû İshâk el-Mervezî’ye aittir. Ğorâsân Şâfi‘îliğinin gelişmesine katkıda bulunan birçok bilgin Ebû İshâk el-Mervezî’den fikh eğitimi almıştır. Bu bilgiler ‘Irâk bölgesinin Şâfi‘îliğin yayılmasında merkezi bir rol oynadığını göstermektedir. Bu merkezi rol Ğorâsân Şâfi‘îlerinin de ‘Irâk bölgesine gelerek buradaki fikhî birikimi elde etmelerini sağlamıştır. Şâfi‘î’nin öğrencilerinden Şâfi‘î fikhını alan Ğorâsânlıların faaliyetleri ile burada Şâfi‘î fikhı varlık gösterse de bu varlık diğer merkezlere alternatif bir fikh okulu olma düzeyinde değildi. Ğorâsân Şâfi‘îliğinin ‘Irâk Şâfi‘îliğine alternatif bir merkez olması ve *ehl-i Ğadîş* kimliğinden bağımsız fikhî bir kimliğe kavuşması, ‘Irâk bölgesine gelen Ğorâsânlı Şâfi‘îlerin buradaki fikhî birikimini kritik etmeleri ile gerçekleşmiştir. Ğorâsân’da bağımsız bir Şâfi‘î fikh okulu oluşması konusunda Şu‘lûkî ve İsmâ‘îlî ailelerinin ilim geleneği önemli rol üstlenmiştir. Ancak bu konudaki en önemli pay Ebû Zeyd el-Mervezî ve Ğorâsân ekolünün öncüsü olarak kabul edilen el-Ğaffâl el-Mervezî’ye aittir. İbn Ğallikân’ın, FaĞruddîn er-Râzî’nin *TaĞşîlu’l-ĞakĞ* adlı eserinden yaptığı alıntıya göre FaĞruddîn er-Râzî [Şâfi‘î] mezhebindeki ilim silsilesini Ebû Zeyd el-Mervezî kanalı ile ‘Irâk ekolünden Ebû İshâk el-Mervezî’ye

bağlıdır. Buna göre Faḥruddîn er-Râzî'nin [Şâfi'î] mezhebindeki ilim silsilesi şu şekildedir:



Yukarıdaki silsilede görüldüğü üzere Ḥorâsân Şâfi'î ekolü Ebû İshâk el-Mervezî kanalıyla 'Irâk Şâfi'î ekolü ile birleşmekte ve bu kanal ile Şâfi'î'ye dayanmaktadır. el-Kaffâl el-Mervezî ile beraber bağımsız bir ekol olarak varlık gösteren Ḥorâsan ekolü, kendi yetiştirdiği faḫihler ve fıkıh literatürü sayesinde Şâfi'î fıkıhında 'Irâk ekolü dışında önemli çekim merkezlerinden biri olmuştur.

<sup>1985</sup> Faḥruddîn er-Râzî'nin [Şâfi'î] mezhebindeki ilim silsilesi için bkz: İbn Ḥallikân, IV/252.

## KAYNAKÇA

**Kur'ân-ı Kerim Meâli**, haz. Halil Altuntaş; Muzaffer Şahin, DİB, Ankara 2012.

**el-'Abbâdî**, Ebû 'Âsım Muhammed b. Aḥmed (v. 458/1066), *Kitâbu Ṭabaḳâti'l-Fuḳahâi'ş-Şâfi'îyye*, thk. Gösta Vitestam, E.J. Brill, Leiden 1964.

**'Abdulvahhâb** İbrâhîm Ebû Suleymân, et-Tanzîru'l-Uşûlî ve Taṭbîḳâtuh 'inde'l-İmâmi'ş-Şâfi'î", *el-İmâm eş-Şâfi'î Faḳîhen ve Muctehiden*, Dâru't-Taḳrîb Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye; Isesco, Malezya 2001/1422.

**'Abdurrâzık**, Muştafâ, *Temhîd li Târîhi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, Lecnetu't-Te'lif ve't-Tercume ve'n-Neşr, Ḳâhira 1944/1363.

**el-Âbûrî**, Ebu'l-Ḥasen Muhammed b. el-Ḥuseyn b. İbrâhîm b. 'Âsım es-Sicistânî (v. 363/974), *Menâḳibu'ş-Şâfi'î*, thk. Cemâl 'Azvûn, ed-Dâru'l-Eşîriyye, (y.y.), 2009/1430.

**Akdoğan**, Recep "Mutezile'nin Halkul'Kur'ân Fikrinin Eş'ariyye–Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsi Kavramlaştırması", *Usûl İslâm Araştırmaları*, 2011, XV/125-159.

**el-'Alvânî**, Ṭâhâ Feyyâḍ Câbir "Usûlü Fıkıh İlminin Gelişim Süreci Üzerine Düşünceler", çev. Selahattin Kırıyıcı, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sayı:3 ss.369-395.

**Altundağ**, Mustafa, "Kelâmullah-Halku'l-Kur'ân Tartışmaları Çerçevesinde "Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî" Ayrımı", *M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, XVIII/149-181.

**el-Âmidî**, Ebu'l-Hasen Seyfuddîn 'Alî b. Muḥammed b. Sâlim es-Sa'lebî (v. 631/1233), *el-İhkâm fî Uşûli'l-Ahkâm*, thk. 'Abdurrezzâk 'Afifî, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrût, Dımaşk (ty.), 4 cilt.

'**Avağ**, Muḥammed Ḥassân, *İbn Fûrak ve Âşâruhu'l-Uşûliyye*, Dâru'n-Nevâdir, 2014.

**el-A'zamî**, Muḥammed Muştafâ, "Muḥaddime", *Şahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muḥammed Muştafâ el- A'zamî, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrût 1975/1395.

**Aslan**, İbrahim, *Kâdî Abdulcebbâr'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, Otto, Ankara 2014.

**Aybakan**, Bilal, "el-Üm", *DİA*, İstanbul 2012, XLII/298-300.

\_\_\_\_\_, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.

\_\_\_\_\_, "Şâfiî Mezhebi", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII/233-247.

**Bağdâdlı İsmâ'îl Paşa**, Babanzâde (v. 1338/1920), *Hediyyetu'l-'Ârifîn Esmâu'l-Muellifîn ve Aşâru'l-Muşannifîn*, Maarif Basımevi, İstanbul 1951-1955, 2 cilt.

**Bakâ**, Muḥammed Mazhar, *Mu'cemu'l-Uşûliyyîn*, Ma'hadu'l-Buḥusi'l-İlmiyye ve İhyâi't-Turâşi'l-İslâmiyye, Su'ûd 1414, 3 cilt.

**el-Bâkıllânî**, Ebû Bekr el-Ḳâdî Muḥammed b. Ṭayyib b. Muḥammed el-Başrî (v. 403/1013), *et-Taḳrîb ve'l-İrşâd fî Uşûli'l-Fıkh*, thk. Muḥammed es-Seyyid 'Usmân, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût (ty.).

**Bardakoğlu**, Ali, "İstishâb", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII/376-381.

**el-Başrî**, Ebu'l-Huseyn Muḥammed b. 'Alî et-Ṭayyib el-Mu'tezilî (v. 436/1044), *el-Mu'temed fî Uşûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1983/1403, 2 cilt.

**Bedir**, Murteza, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.

\_\_\_\_\_, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2013, XXIX/65-97.

**el-Beyhaqî**, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. 'Alî (v. 458/1066), *Risâletü'l-İmâm Ebî Bekr el-Beyhaqî İle'l-İmâm Ebî Muhammed el-Cuveynî*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 2007/1428.

\_\_\_\_\_, *Menâkıbu's-Şâfi'î*, thk. es-Seyyid Ahmed es-Şaqr, Mektebetu Dâri't-Turâs, Qâhira 1970/1340, 2 cilt.

\_\_\_\_\_, *Ahkâmu'l-Kur'an li'l-İmâmi'l-Mu'azzam Ebî 'Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfi'î*, Dâru'l-Kalem, Beyrût 1951/1380.

\_\_\_\_\_, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ', Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2003/1425, 11 cilt.

\_\_\_\_\_, *es-Sunenu's-Suğrâ*, Dâru'l-Cîl, Beyrût 1995/1415, 4 cilt.

\_\_\_\_\_, *el-Medhal ile's-Suneni'l-Kubrâ*, thk. Muhammed Diyâurrahmân el-A'zamî, Dâru'l-Hulefa li'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kuveyt, (ty.).

\_\_\_\_\_, *Delâilu'n-Nubuvve ve Ma'rifetu Ahvâli Şâhibi's-Şerî'a*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1985/1405.

\_\_\_\_\_, *Beyânu Hata' men Ahṭae 'ale's-Şâfi'î*, thk. eş-Şerîf Nâyif ed-De'îs, Muessetu'r-Risâle, Beyrût 1982/1402.

\_\_\_\_\_, *Ma'rifetu's-Sunen ve'l-Âşâr*, thk. 'Abdulmu'ti Emîn Kâ'acî, Câmi'atu'd-Dirâsati'l-İslâmiyye; Dâru Kuteybe; Dâru'l-Va'y; Dâru'l-Vefâ, Karaçî, Beyrût, Haleb, Qâhira 1991/1412, 15 cilt.

\_\_\_\_\_, *İşbâtu 'Azâbi'l-Kabr ve Suâli'l-Melekeyn*, Dâru'l-Cil; Mektebetu't-Turâşi'l-İslâmiyye, Beyrût; Qâhira 1986/1406.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu'l-Esmâ' ve's-Şıfat*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1983/1405.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu'l-Ba's ve'n-Nuşûr*, Muessetu'l-Kutubi's-Şekâfiyye, Beyrût 1988/1408.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu'l-Qadâ' ve'l-Qader*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 2005/1426, 3 cilt.

\_\_\_\_\_, *Hayâtu'l-Enbiyâ' fî Kubûrihim*, Mektebetu'l-İmân, Manşûre 1992/1412.

**Bozkurt**, Nahide, "Me'mûn", *DİA*, Ankrara 2004, XXIX/101-104.

**el-Buveyfî**, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Yahyâ el-Mışrî (v. 231/846), *Muhtaşaru'l-Buveyfî*, thk. 'Alî Muhyiddîn el-Karadâgî, Dâru'l-Minhâc, Beyrût 2010/1436.

**el-Ca'dî**, 'Umer b. 'Alî b. Semre (v. ?), *Tabakâtu Fuğahâi'l-Yemen*, thk. Fuâd Seyyid, Daru'l-Kalem, Beyrût, (ty.).

**Cemalov**, Mübariz *Cüveynî'nin İctihâd Anlayışı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2001.

**Cuğeym**, Nu'mân, *Medhal ile'l-Mezhebi's-Şâfi'î Ricâluh ve Uşûluluh ve Kutubuh ve İştilâhâtuh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lubnân 2011/1432.

**Çalış, Halit** "Şâfi'î Ve Yorumunda Nesnellik Arayışı", *Uluslararası İmam Şafî Sempozyumu*, edt: Mehmet Bilen, Kent Işıkları, İstanbul 2012.

**Çağrı**, Mustafa "Gazzâlî," *DİA*, İstanbul 1996, XIII/489-505.

**Çetin**, Osman, “Horasan”, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII/234-241.

**ed-Demîrî**, Ebu'l-Bekâ Kemâluddîn Muhammed b. Mûsâ b. 'Îsâ b. 'Alî eş-Şâfi'î (v. 808/1405), *en-Necmu'l-Vehhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Minhâc, Cidde 2007/1428, 10 cilt.

**ed-Dîb**, 'Abdul'azîm Maĥmûd, “Muĥaddime”, *Nihâyetu'l-Maĥlab fî Dirâyeti'l-Mezheb*, thk. 'Abdul'azîm Maĥmûd ed-Dîb, Dâru'l-Minhâc, Beyrût 2007/1428.

**Duman**, Soner “İslâm Hukuk Metodolojisinde İmâm Gazzâlî'nin Maslahat Düşüncesine Katkıları,” 900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî Sempozyumu, M.Ü.İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012.

**ed-Duraynî**, Fethî, *el-Menâhîcu'l-Uşûliyye fî'ctihâdi'r-Rey fî't-Teşri'î'l-İslâmî*, Muessetu'r-Risâle, Beyrût 2013/1434.

**Durmuş**, İsmail, “Transkripsiyon”, *DİA*, İstanbul 2012, XLI/307-308.

**Döndüren**, Hamdi, “Avl”, *DİA*, İstanbul 1991, IV/117-118.

**Ebû 'Alî**, Muhammed Tevfîk; Ruĥî Tu'ma, *el-İmâm eş-Şâfi'î Faĥîhen ve Muctehiden*, Dâru't-Taĥrîb Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye; Isesco, Maleyza 2001/1422.

**Ebû Ahmed el-Curcânî**, 'Abdullâh b. 'Adiy (v. 365/976), *el-Kâmil fî Du'afâi'r-Ricâl*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1985/1405, 8 cilt.

**Ebû Ca'fer et-Taberî**, Muhammed b. Cerîr b. Yezid (v. 310/923), *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîl Âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdilmuĥsin et-Turkî, Dâru Hecer li't-Ṭîbâ'âti ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, Ķâhira 2001/1422, 26 cilt.

**Ebû İshâĶ el-İsferâyînî**, Ruknuddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm (v. 418/1027), *Edebu'l-Cedel*, Kayseri Raşit Efendi Kütüphanesi, nr: 9329/2.

\_\_\_\_\_, *'Akıde li'l-Ustâz İbn İshâk el-İsferâyînî Classical İslâmic Teology: The As'ârites*, thk. Richard M. Frank, *The Development and History of Kelâm*, edit: Dimitri Gutas, III/133-142.

**Ebû Muhammed el-Cuveynî**, Ruknu'l-İslâm 'Abdullâh b. Yûsuf b. 'Abdillâh (v. 438/1047), *Mevkıfu'l-İmâm ve'l-Me'mûm*, el-Murâkebetu's-Şekâfe, Kuveyt 2004/1425.

\_\_\_\_\_, *Risâle fî İsbâti'l-İstivâ' ve'l-Fevkıyye ve Mes'eleti'l-Harf ve's-Şavt fî Kur'âni'l-Mecîd ve Tenzîhi'l-Bârî 'ani'l-Hasr ve't-Temşîl ve'l-Keyfiyye*, thk. Aḥmed Mu'âz b. 'Ulvân Hakkî, Dâru Tavîk, Riyâd 1998/1418.

\_\_\_\_\_, *et-Tabşira*, thk. Ebû 'Abdillâh Muhammed b. el-Ḥasen b. 'İsmâ'îl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1994/1415.

\_\_\_\_\_, *el-Cem' ve'l-Fark*, thk. 'Abdurrahmân b. Selame b. 'Abdillâh el-Muzeynî, Dâru'l-Cîl, Beyrût 2004/1424, 3 cilt.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu's-Silsile fî Ma'rifeti'l-Ḳavleyn fî Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, Süleymaniye Kütüphanesi, III. Ahmet, nr:1206.

**Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî**, Şâhfûr b. Tâhir b. Muhammed et-Tûsî eş-Şâfi'î (v 471/1078), *eT-Tabşira fî'd-Dîn ve Temyîzu'l-Fırqati'n-Nâciye 'ani'l-Fıraḳi'l-Hâlikîn*, thk. Mecîd el-Ḥâlîfe, Dâru İbn Ḥazm, Beyrût 2008/1429.

**Ebû Ya'lâ el-Ḥalîlî**, Ḥalîl b. 'Abdillâh b. Aḥmed b. İbrâhîm b. Ḥalîl el-Ḳazvînî (v. 446/1054), *Kitâbu'l-İrşâd fî Ma'rifeti 'Ulemâi'l-Ḥadîs*, thk. Muhammed Sa'id 'Umer İdrîs, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 1989/1409, 3 cilt.

**Ebû Zehra**, Muhammed, *İmam Şafîî*, çev. Osman Keskioglu, DİB Yayınları, Ankara 2000..



\_\_\_\_\_, *İslâm Hukuku Metodolojisi Fıkıh Usûlü*, çev. Abdulkadir Şener, Fecr Yayınları, Ankara 2009.

**Ebû Zeyd**, Nâsır Hâmid, *el-İmâm eş-Şâfi'î ve Te'sisu'l-İdiyolocıyyeti'l-Vasatiyye*, el-Merkezu's-Şekâfi'l-'Arabî; Dâru'l-Beydâ, Mağrib, Beyrût 2007.

\_\_\_\_\_, İmam Şâfi'î ve Orta İdeolojinin Tesisi, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü*, haz. M. Hayri Kırbasoğlu, Kitâbiyât, Ankara 2003.

**el-Ebyârî**, Ebu'l-Hasen Şemsuddîn 'Alî b. 'İsmâ'îl b. 'Alî b. Hasan b. 'Atıyye (v. 618/1221) *et-Taḥkîk ve'l-Beyân fî Şerḥi'l-Burhân fî Uşûli'l-Fıkh* thk. 'Alî b. 'Abdirrahmân Bessâm el-Cezâirî, Dâru'd-Diyâ', Kuveyt 2011/1432, 4 cilt.

**el-Endelusî**, Ebu 'Ubeydillâh 'Abdullâh b. 'Abdil'azîz b. Muḥammed el-Bekrî (v. 478/1094), *el-Mu'cem mâ İste'ceme min Esmâi'l-Bilâd ve'l-Mevâdi'*, 'Alemlü'l-Kutub, Beyrût 1403/1983, 4 cilt.

**Erdoğan**, Mehmet, "Kinânî, Abdülazîz b. Yahyâ", *DİA*, Ankara 2002, XXVI/32.

**Erkoç**, Tuba, *Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Emir ve Nehiy Hakkındaki Görüşleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2011.

**Erkmen**, Sebahattin, *Hanefî ve Şâfi'î Usûlcülerin Sünnet Anlayışı: Debûsî ve Sem'ânî Örneği*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2013.

**el-Eş'arî**, Ebu'l-Hasen 'Alî b. 'İsmâ'îl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî (v. 324/935-36?), *İlk Dönem İslâm Mezhepleri Makâlatü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005.

\_\_\_\_\_, *el-İbâne 'an Uşûli'd-Diyâne*, thk. Fevkiyye Huseyn Maħmûd, Dâru'l-Enşâr, Kâhira, 1397.

**Eşit**, Davut; Muhammet Enes Kala, “Onüçüncü Yüzyıl İslâm Hukuk Felsefesinde Bilginin Mahiyeti -Amidî ve Zerkeşî Örneği-” *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara 2014.

\_\_\_\_\_, “Eş'arîliğin Fıkhi Mezheplerdeki Temsiliyeti”, *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu*, edt: Cemalettin Erdemci, Fadıl Ayğan, Beyan Yayınları, İstanbul 2015, II/593-614.

**Fayda**, Mustafa “Taberî, Muhammed b. Cerîr”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX/314-318.

**Fûde**, Abdullatif Sa'îd, *Şerhu İhtilâf Beyne'l-Eş'arîyye ve'l-Maturidiyye*, Dâru'l-Feth, 2011.

**el-Ġazâlî**, Ebû Hâmid Muħammed b. Muħammed (v. 505/1111), *el-Mustaşfâ min 'İlmi'l-Uşûl*, thk. Muhammed Tâmir, Dâru'l-Ĥadîs, Kâhira 2011/1432, 2 cilt.

\_\_\_\_\_, *el-Mustaşfâ İslâm Hukukunda Deliller veYorum Metodolojisi*, çev. H. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994, 2 cilt.

**el-Ĥamevî**, Ebû 'Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût b. 'Abdillâh er-Rûmî (v. 626/ 1229 ), *Mu'cemu'l-Buldân*, Dâru Şâdr; Dâru Beyrût, 1957/1376, 5 cilt.

**Hallâk**, Wael B., “Şâfi'î Hukuk İlminin Başmimarı Mıydı?” çev. İ. Hakkı Ünal, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Ş'afi'î'nin Rolü*, haz. M. Hayri Kırbaşoğlu, Kitâbiyât, Ankara 2003.

**Ĥanbelî**, Şakir, *Fıkıh Usûlü*, çev. Mustafa Yıldırım, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, İzmir 2010.

**el-Ḥasenât**, Aḥmed, *Taṭavuru'l-Fikri'l-Uşûlî 'inde'l-Mutekellimîn*, Dâru'n-Nûr, 'Ammân, 2012.

**el-Ḥimyerî**, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Muḥammed b. 'Abdillâh (v. 900/1395), *Kitâbu'r-Ravḍi'l-Mi'târ fî Ḥaberi'l-Akṭâr*, thk. İhsân 'Abbâs, Mektebetu Lubnân, Beyrût 1975.

**el-Ḥaffâf**, Ebû Bekr Ahmed b. 'Umer (v. IV. / X. yüzyılın ilk yarısı), *el-Aksâm ve'l-Ḥişâl*, Dublin, Chester Beatty Library, nr: 5115.

**Ḥarâbişe**, 'Abdurra'ûf Mufḍî, *Menhecu'l-Mutekellimîn fî İstinbâṭi'l-Aḥkâmi's-Şer'iyye*, Dâru İbn Ḥazm, Beyrût 2005/1426.

**el-Ḥatîb el-Bağdâdî**, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî b. Şâbit b. Aḥmed b. Mehdî (v. 463/1071), *Kitâbu'l-Fakîh ve'l-Mutefakkih*, thk. Ebû 'Abdurriḥmân 'Âdil b. Yûsuf el-Ġarâzî, Dâru İbn Cevzî, Riyâd 1996/1417, 2 cilt.

\_\_\_\_\_, *Târîḫü Bağdâd*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, Beyrût 2002/1422, 16 cilt.

**el-Ḥatîb eş-Şirbînî**, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed (v. 977/1570), *Muğni'l-Muḥtâc ilâ Ma'rifeti Me'ânî Elfâzi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2006, I-IV.

**el-Ḥın**, Muştafâ Sa'îd, *Ebhâs ḥavle Uşûli'l-Fikhi'l-İslâmî Târîḫuh ve Tetavvuruh*, Dâru'l-Kelimi't-Ṭayyib, Beyrût 2000/1420.

**İbn 'Asâkir**, Ebu'l-Ḳâsım 'Alî b. Ḥasen b. Hibetillâh ed-Dımaşķî (v. 571/1176), *Tebyînu Kezibi'l-Mufteri fîmâ Nuşibe ile'l-İmâm Ebi'l-Ḥasen el-Eş'arî*, Dâru Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût 1984/1404.

\_\_\_\_\_, *Târîḫü Medîneti Dımaşķ*, Dâru'l-Fikr, (y.y.) 1995-2000/1418, I-LXXX.

**İbnu'l-Cevzî**, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muḥammed el-Bağdâdî (v. 597/1201), *el-Muntaẓam fî Târîhi'l-Umem ve'l-Mulûk*, thk. Muḥammed 'Abdulḳâdir 'Aṭâ'; Mustafâ Abdulḳâdir 'Aṭâ', Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1992/1412, 19 cilt.

**İbn Ebî Hâtim er-Râzî**, Ebû Muḥammed 'Abdurrahmân b. Muḥammed b. İdrîs (v. 327/938), *Âdâbu's-Şâfi'î ve Menâkıbih*, thk. 'Abdulġânî 'Abdulḥâlik, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 2003/1423.

**İbn Emîri'l-Hâc el-Halebî**, Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed İbnu'l-Muvaḳḳıt (v. 879/1474), *et-Taḳrîr ve't-Taḥbîr*, thk. 'Abdullâh Maḥmûd Muḥammed 'Umer, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1999/1419, 3 cilt.

**İbnu'l-Eşîr**, Ebu'l-Ḥasen 'İzzuddîn 'Alî b. Muḥammed b. 'Abdulkerîm (v. 630/1233), *el-Kâmil fî't-Târîh*, thk. 'Umer 'Abdusselâm Tedmûrî, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1997/1417, 10 cilt.

**İbn Ferḥûn**, Ebu'l-Vefâ Burhanuddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Muḥammed (v. 799/1396), *ed-Dîbâcu'l-Muzḥeb fî Ma'rifeti A'yân 'Ulemâi'l-Mezḥeb*, Mektebetu's-Şeḳâfeti'd-Diniyye, Ḳâhira 2003/1423, 2 cilt.

**İbn Fûrak**, Ebû Bekr Muḥammed b. el-Ḥuseyn el-Aşbâhânî (v. 406/1015), *Muḳaddime fî Nuket min Uşûli'l-Fıḳh*, (*Mecmu'u Resâil min Uşûli'l-Fıḳh*'ın içinde), el-Maṭba'âtu'l-Ehliyye, Beyrût 1906/1324.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu'l-Ḥudûd fî'l-Uşûl (el-Ḥudûd ve'l-Muvâḍa'ât)* thk. Muhammed Suleymânî, Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, Beyrût 1999.

\_\_\_\_\_, *İbn Fûrak ve Arâuhu'l-Uşûliyye me'a Tahkîki Kitâbih el-Muḥtaşar fî Uşûli'l-Fıḳh*, thk. Muḥammed Ḥassân 'Avâd, Dâru'n-Nûr, Dimaşḳ 2014/1435, 3 cilt.

\_\_\_\_\_, *Muškîlu'l-Ĥadîş ve Beyânuh*, thk. Mûsâ Muḥammed 'Alî, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrût 1985/1405.

\_\_\_\_\_, *Maḳâlâtu'ş-Şeyḫ Ebi'l-Ḥasen el-Eş'arî İmâm Ehli's-Sunne*, thk. Aḫmed 'Abdurrahîm es-Sâyih, Mektebetu's-Şekâfeti'd-Diniyye, Ḳâhira 2005/1425.

**İbn Ḥacer el-'Asḳalânî**, Ebu'l-Faḍl Şihâbuddîn Aḫmed b. Alî b. Muḥammed (v.852/1449), *Tevâli't-Te'sîs li Me'âlî Muḥammed b. İdrîs*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1986.

**İbn Ḥazm**, Ebû Muḥammed 'Alî b. Aḫmed b. Sa'îd b. Ḥazm el-Endelûsî el-Ḳurtubî ez-Zâhirî (v. 456/1064), *el-İḥkâm fî Uşûli'l-Aḫkâm*, thk. Aḫmed Muḥammed Şâkir, Dâru'l-Âfâkil'l-Cedîde, Beyrût 2003/1408, 8 cilt.

**İbn Ḥıbbân**, Ebû Ḥâtîm Muḥammed b. Ḥıbbân b. Aḫmed et-Temîmî (v. 354/965), *Kitâbu's-Sikât*, Muessetu Kutubi's-Şekâfiyye, Ḥaydarâbâd 1973/1393, 9 cilt.

\_\_\_\_\_, *el-Mecruḥîn mine'l-Muḥaddîşîn*, thk. Muḥammed 'Abdulmecîd es-Selefî, Dâru's-Sami'î, Riyâd 2000/143, 2 cilt.

\_\_\_\_\_, *Şahîḫü İbn Ḥıbbân bî Tertîbi İbn Balabân*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1993/1414, 18 cilt.

**İbn Ḥallikân**, Ebu'l-'Abbâs Şemsuddîn Aḫmed b. Muḥammed b İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî (v. 681/1282), *Vefeyâtu'l-A'ayân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, thk. İḫsân 'Abbâs, Dâru Şâdr, Beyrût, 1968, 7 cilt.

**İbn Ḥaldûn**, Ebû Zeyd Veliyyuddîn 'Abdurrahmân b. Muḥammed (v. 808/1406), *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, Yeni Şafak, Ankara 2004, 2 cilt.

**İbn Ḥurdâzbih**, Ebu'l-Ḳâsım 'Ubeydullâh b. 'Abdillâh (v. 300/912-13 [?]), *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, Dârı Şâdr, Beyrût 1889.

**İbn Huzeyme**, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sulemî (v. 311/924), *Şahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Muştafâ el- A'zamî, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrût 1975/1395, 4 cilt.

**İbn Kâdî Şuhbe**, Ebu's-Sıdk Takıyyuddîn Ebû Bekr b. Aḥmed b. Muhammed b. 'Umer (v. 851/1447), *Ṭabaḳātu's-Şafi'îyye*, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrût, 1987, 4 cilt.

**İbnu'l-Kâşş et-Taberî**, Ebu'l-'Abbâs Aḥmed b. Ebî Aḥmed Muhammed b. Ya'kûb (v. 335/946), *et-Telḥîs*, thk. 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Mu'avvaḍ, el-Memleketu'l-'Arabiyye es-Su'ûdiyye 2010/1431.

**İbn Keşîr**, Ebu'l-Fidâ' 'İmâduddîn 'İsmâ'il b. 'Umer (v. 774/1373), *Ṭabaḳātu'l-Fuḳâhâi's-Şafi'îyyîn*, thk. Enver el-Bâz, Dâru'l-Vefâ', 2004/2425, 2 cilt.

**İbn Manzûr**, Ebu'l-Faḍl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî el-Enşârî (v. 711/1311), *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Şâdır, Beyrût 1414, 15 cilt.

**İbnu'l-Munzir**, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî (v. 309/921-318/930), *el-Evsaḥ fi's-Sunen ve'l-İcmâ' ve'l-İḥtilâf*, thk. Ebû Hammâd Şaġîr Aḥmed, Dâru Ṭaybe, Riyâd 1988-1993/1409-1413, 5 cilt.

\_\_\_\_\_, *el-İşraf 'alâ Mezâhibi'l-'Ulemâ*, thk. Ebû Hammad Şaġîr Aḥmed, Dâru'l-Medîne li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, Birleşik Arap Emirlikleri 2004/1425. 10 cilt.

\_\_\_\_\_, *el-İknâ'*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdil'azîz el-Cubrîn, Dâru's-Samî'î li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyâd 2008/1469, 2 cilt.

**İbnu'l-Mulaḳḳım**, Ebû Ḥafş Sirâcuddîn 'Umer b. 'Alî b. Aḥmed (v. 804/1401), *el-'Akdu'l-Muzheb fi Ṭabaḳâti Ḥameleti'l-Mezheb*, thk. Eymen Naşr el-Ezherî, Seyyid Mehennâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1997/1417.

**İbnu'n-Nedîm**, Ebu'l-Ferac Muḥammed b. İshâk b. Muḥammed el-Bağdâdî (v.438/1046-47?), *el-Fihrist*, thk. İbrâhîm Ramadân, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1997/1417.

**İbnu's-Şalâh**, Ebû 'Amr Taqıyyuddîn 'Usmân b. Şalâhuddîn 'Abdirrahmân b. Mûsâ es-Şehrezûrî (v. 643/1245), *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'îyye* thk. Muḥyuddîn 'Alî Necîb, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 1992, 2 cilt.

**İbn Sureyc**, Ebu'l-'Abbâs Aḥmed b. 'Umer b. Sureyc el-Bağdâdî (v. 306/918), *Kitâbu'l-Vedâi' li Manşûsi's-Şerâi'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr: 1502.

\_\_\_\_\_, *Cuz'un fihî Ecvibetun fî Uşûli'd-Dîn*, thk. Veliyuddîn Muḥammed b. 'Abdillâh el-'Alî, (Liḳâu'l-'Aşri'l-Evâhir bi'l-Mescidi'l-Ḥarâm el-Mecmûatu's-Şâmine 1426 h. Ramadân içinde), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 2006/1426.

**İbn Tağriberdî**, Ebu'l-Meḥâsin Cemâluddîn Yûsuf b. Tağriberdî b. 'Abdillâh ez-Zâhirî (v. 874/1469), *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mulûki Mısr ve'l-Ḳâhira*, Vizâretu's-Sekâfe ve'l-İrşadi'l-Ḳavmî; Dâru'l-Kutub, Ḳâhira 1963/1383, 16 cilt.

**İbn Teymiyye**, Muḥyiddîn 'Abdusselâm b. Teymiyye (v. 652/1254); 'Abdulhalîm b. Teymiyye (v. 682/1283); İbnu'l-Ḥafîd Aḥmed b. Teymiyye (v. 728/1328), *el-Musevvede fî Uşûli'l-Fıkh*, thk. Muḥammed b. Muḥyiddîn 'Abdulḥamîd, Maṭba'âtu'l-Medenî, Mısır (ty.).

\_\_\_\_\_, *Der'u Te'ârudi'l-'Akl ve'n-Naql ev Muvâfakâtu Şahîhi'l-Menkûl li-Şarîhi'l-Ma'kûl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2009, 5 cilt.

**İlhan**, Avni, "Bedâ", *DİA*, İstanbul 1992, V/290-291

**İltaş**, Davut, “Fıkıh Usulü Yazımında “Kelâmcılar Yöntemi ve Fakîhler Yöntemi” Ayırılmasının Mahiyeti Üzerine”, *Bilimname Düşünce Platformu*, 2009/2, c. VII sayı XVII, s.65-94.

\_\_\_\_\_, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Metodunun Delâlet Anlayışı*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011.

\_\_\_\_\_, “Tahâvî, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX/385-388.

**İmâmu'l-Ḥarameyn el-Cuveynî**, Ebu'l-Me'âlî Ruknuddîn 'Abdumelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf (v. 478/1085), *el-Burhân fî Uşûli'l-Fıkh*, thk. 'Abdul'azîm Maḥmûd ed-Dîb, Dâru'l-Vefâ, Mısır 2012/1433, 2 cilt.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu't-Telḥîs fî Uşûli'l-Fıkh*, thk. 'Abdullâh Cevlem en-Nîbâlî, Şubbeyr Aḥmed el-'Umerî, Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Beyrût 1996, 3 cilt.

\_\_\_\_\_, *Muğîsu'l-Ḥalk fî Tercîhi'l-Ḳavli'l-Ḥaḳ*, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrût 2003/1424.

\_\_\_\_\_, *Nihâyetu'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb*, thk. 'Abdul'azîm Maḥmûd ed-Dîb, Dâru'l-Minhâc, Beyrût 2007/1428, 21 cilt.

\_\_\_\_\_, *el-Kâfiye fî'l-Cedel*, thk. Ḥalîl Mansûr, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1999/1420.

\_\_\_\_\_, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu; Sabri Yılmaz; Mehmet İlhan; Faruk Sancar; TDV Yayınları, Ankara 2012.

**el-'İmrânî**, Cemâlu'l-İslâm Ebu'l-Ḥuseyn Yaḥyâ b. Ebi'l-Ḥayr b. Sâlim b. Es'af b. 'Abdillâh b. Muhammed b. Mûsâ b. 'İmrân el-Yemenî (v. 558/1163), *el-Beyân fî Fıkhî'l-İmâmi's-Şâfi'î*, thk. Aḥmed Ḥicâzî, Aḥmed es-Saḳâ, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 2002/1423, 13 cilt.



**el-İsnevî**, Ebû Muhammed Cemâluddîn ‘Abdurrahîm b. el-Hasen (v. 772/1370), *Nihâyetu’s-Sûl Şerhu Minhâci’l-Vuşûl*, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût 1999.

\_\_\_\_\_, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyye*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût Dâru’l-Kutubi’l-İslâmiyye, Beyrût 1987/1407, 2 cilt.

**el-Kâdî ‘Abdulcebâr**, Ebu’l-Hasen Ahmed b. Halîl b. ‘Abdillâh el-Hemedânî el-Esedâbâdî (v. 415/1025), *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse Mütezile’nin Beş İlkesi* çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, 2 cilt.

**el-Kâdî Ebû Ya’lâ el-Ferrâ’**, Muhammed b. el-Huseyn el-Ferrâ’ el-Bağdâdî el-Hanbelî (v. 458/1066), *el-’Udde fi Uşûli’l-Fıkh*, thk. Ahmed b. ‘Alî b. Seyr b. el-Mubârekî, Riyâd 1993, 5 cilt.

**Kalaycı**, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.

\_\_\_\_\_, “Eşariliğin Tarihsel Arka Planı: Küllabîlik”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51/2, s.399-431.

**Kal‘acî**, Muhammed Revvâs, “Te’sisu’s-Şâfi’i ‘İlme Uşûli’l-Fıkh”, *el-İmâm eş-Şâfi’î Fağhîhen ve Muctehiden*, Dâru’t-Takrîb Beyne’l-Mezâhibi’l-İslâmiyye; Isesco, Maleyza 2001/1422.

**Kallek**, Cengiz, “İbnü’l-Munzir en-Nîsâbûrî”, *DİA*, İstanbul 2000, XXI/158-159.

**Kandemir**, M. Yaşar, “Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin”, *DİA*, İstanbul 1992, VI/58-61.

\_\_\_\_\_, “el-Hâkim en-Nîsâbûrî”, *DİA*, İstanbul 1997, XV/189-190.

**el-Kinânî**, Ebu'l-Hasen 'Abdul'azîz b. Yahyâ b. Muslîm b. Meymûn el-Mekkî (v. 240/854), *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-Redd 'alâ men Kâle bi Halki'l-Ḳur'ân*, thk. 'Alî b. Muhammed b. Nâsır el-Faḳîhî, Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Medîne 2002/1423.

\_\_\_\_\_, *er-Risâle fî Reddi Ḳavli Bişr el-Merîsî fî Halki'l-Ḳur'ân*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr: 03139.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu'l-Hayde*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişahsultan, nr: 00335-021.

**Kâtib Çelebî**, Hâcî Hâlfî Muştafâ b. 'Abdullâh el-Ḳoşantînî (v. 1067/1657), *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn*, Maarif Matbaası, İstanbul 1941/1360, 2 cilt.

**el-Ḳavâsimî**, Ekrem Yûsuf 'Umer, *el-Medḥal ilâ Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î (ra)*, Dâru'n-Nefâis, Ürdün, 2008/1429.

**Keḥḥâle**, 'Umer Rıdâ, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1993/1314, 4 cilt.

**el-Kerhî**, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Fârisî el-İştâhrî (v. 346/957), *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, Dâru Şâdr, Beyrût 2004.

**Kırbaşoğlu**, M. Hayri, "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü*, Kitâbiyât, Ankara 2003.

**el-Kirmâstî**, Sinânuddîn Yûsuf b. Huseyn (v. 900/1494), *el-Vecîz fi'l-Uşûl*, thk. Muştafâ Maḥmûd el-Ezherî, Dâru İbn Affân; Dâru İbni'l-Ḳayyim, Ḳâhira 2008.

**Köksal**, A.Cüneyt, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, İsam Yayınları, İstanbul 2008.

**el-Ḳuraşî**, Ebû Muhammed Muḥyiddîn 'Abdulkâdir b. Muhammed (v. 775/1373), *el-Cevâhiru'l-Muḍıyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. 'Abdufettâh Muhammed el-Ḥuluv, Maḥba'âtu 'İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1978/1398, (y.y. ), 5 cilt.

**el-Kurṭubî**, Ebû ‘Umer Cemâluddîn Yûsuf b. ‘Abdillâh b. Muḥammed b. ‘Abdilberr b. ‘Âsim en-Nemrî (v. 463/1071), *el-İntikâ’ fî Fedâili’s-Selâseti’l-Eimmeti’l-Fuḫahâ’*, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye; Mektebetu’l-Maṭbû‘âtu’l-İslâmiyye, 2010/1431.

**Küçükaşcı**, Mustafâ Sabri, “Irak”, *DİA*, İstanbul 1999, XIX/85-87.

**Mahlûf**, Muḥammed b. Muḥammed b. ‘Umer b. ‘Alî b. Sâlim (v. 1360/1941) *Şeceretu’n-Nuri’z-Zekiyye fî Tabakâti’l-Mâlikiyye*, Mektebetu’s-Şekâfeti’d-Diniyye, Qâhira 2007/1428, 3 cilt.

**Makdisî**, George, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2012.

\_\_\_\_\_, “Şâfi’nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkh’ın Kökenleri ve Önemi”, çev. Sami Erdem, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Ş’afi’î’nin Rolü*, haz. M. Hayri Kırbasoğlu, Kitâbiyât, Ankara 2003.

**el-Mâverdî**, Ebu’l-Ḥasen ‘Alî b. Muḥammed b. Ḥabîb (v. 450/1058), *el-Hâvî’l-Kebîr fî Fıkhî Mezhebi’l-İmâm eş-Şâfi’î ve huve Şerhu Muhtaşari’l-Muzenî*, thk. ‘Alî Muḥammed Mu‘avvaḍ, ‘Âdil Aḫmed ‘Abdulmevcûd, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût 1999/1419, 19 cilt.

\_\_\_\_\_, *el-İknâ’ fî Fıkhî’s-Şâfi’î*, thk. Hıdır Muḥammed Hıdır, Mektebetu Dâru’l-‘Urûbe li’n-Neşr ve’t-Tevzi’, Kuveyt 1982/1402.

\_\_\_\_\_, *A’lâmu’n-Nubuvve*, Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, Beyrût 1987/1407.

**Melkâvî**, Bessâm İsmâ‘îl Maḫmûd, *Menhecû’l-İmâm ‘Abdilmelik b. ‘Abdillâh b. Yûsuf el-Cuveynî min Hilâli Kitâbih el-Burhân fî Uşûli’l-Fıkh*, Âlu’l-Beyt Üniversitesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ürdün, 2000.

**el-Merdâvî**, Ebu'l-Hasen 'Alâuddîn 'Alî b. Suleymân el-Merdâvî ed-Dimaşkî el-Hanbelî (v. 885/1480), *et-Taḥbîr Şerḥu't-Taḥrîr fî Uşûli'l-Fıkh*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 2000/1421, 8 cilt.

**el-Mervezi**, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Naşr b. Yahyâ (v. 294/906), *es-Sunne*, thk. Sâlim Aḥmed es-Selefî, Muessesetu'l-Kutubi's-Şekâfiyye, Beyrût 1988/1408.

**Muzenî**, Ebû İbrâhîm 'İsmâ'îl b. Yahyâ b. 'İsmâ'îl el-Mısrî (v. 264/878), *Kitâbu'l-Emr ve'n-Nehy 'alâ Ma'ne's-Şâfi'î (ra) min Mesâili'l-Muzenî (ra)*, nşr. Robert Brunschving, "Le livre de l'ordre et de la defense d'al-Muzanî, Bulletin Detudes Orientals, 1945, IX/145-196.

**Nazlgül**, Habil, "İmam Şâfi'nin Hadis İlmine Katkıları", *Uluslararası İmam Şâfi Sempozyumu*, edt: Mehmet Bilen, Kent Işıkları, İstanbul 2012.

**en-Nesefî**, Ebû Hafş Necmuddîn 'Umer b. Muḥammed (v. 537/1142), *Ṭilbetu't-Ṭalebe fî şîlâhâti'l-Fıkhıyye*, Dâru'n-Nefâis, Beyrût 1999.

**en-Nevevî**, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref (v. 676/1277), *el-Mecmû' Şerḥu'l-Muhezzeb*, Dâru'l-Fıkr, (y.y.) (ty.), 20 cilt.

\_\_\_\_\_, *Tabakâtu'l-Fukahâi's-Şâfi'îyye*, thk. Alî 'Umer, Mektebetu's-Şekâfeti'd-Diniyye, Kâhira 2009/1430.

\_\_\_\_\_, *Tehzîbu'l-Esmâ' ve'l-Lugât*, Dâru'-Risâleti'l-'Âlemiyye, Dimaşk 2009.

**Okuyucu**, Nail, *Şâfi Mezhebinin Teşekkül Süreci*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2015.

**Öçal**, Şamil, "Kelâmullah'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî", *İslâmiyât*, 1999 II/61-85.

**Önal**, Beyza, *Debûsî ve Sem'ânî'de Âhad Haber (Takvîmü'l-Edille ve Kavâtu'u'l-Edille Çerçevesinde)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2016.

**Özen**, Şükrü "İlm-i Hilâf Yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşeu'n-Nazar", *Makâlât*, 1999, sayı: 2, s.171-198.

\_\_\_\_\_, "Müzenî", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII/248.

\_\_\_\_\_, "Furûk", *DİA*, İstanbul 1996, XIII/223-227.

\_\_\_\_\_, "İbn Süreyc, Ebü'l-Abbas", *DİA*, İstanbul 1999, XX/363-366.

**Özkan**, Halit, *Memlüklerin Son Asrında Hadîs Kahire 1392-1517*, Klasik, İstanbul 2012.

**Özervarlı**, M. Sait, "İbn Teymiyye, Takıyüddin", *DİA*, İstanbul 1999, XX/408-409; 411-412.

**er-Ramlî**, Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. Ḥamza el-Enşârî ( v.1004/1596), *Nihâyetu'l-Muhtâc ilâ Şerḥi'l-Minhâc*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1984/1404, 8 cilt.

**er-Râzî**, Faḥruddîn Muhammed b. 'Umer b. el-Ḥuseyn (v. 606/1209), *el-Maḥşûl fî 'İlmi'l-Uşûli'l-Fıkh*, thk. Ṭâhâ Câbir Feyyâḍ el-'Ulvânî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1996/1416, 6 cilt.

\_\_\_\_\_, *Menâkıbu'l-İmâmi's-Şâfi'i*, thk. Aḥmed Ḥicâzî es-Sekḳâ, Mektebetu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, Ḳâhira 1986/1402.

**er-Rûyânî**, Ebu'l-Meḥâsin 'Abdilvâhid b. 'İsmâ'îl (v. 502/ 1108 ), *Baḥru'l-Mezḥeb fî Furû'i Mezḥebi'l-İmâmi's-Şâfi'i*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût 2002/1423, 14 cilt.

**es-Şafedî**, Ebu's-Şafâ Şalâhuddîn Halîl b. 'İzziddîn Aybek b. 'Abdillâh (v.764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Aḥmed el-Ârnâvût; Turkî Muştafâ, Daru İhyai't-Turâs, Beyrût 2000/1429, 29 cilt.

**Schacht**, Joseph, *İslâm Hukukuna Giriş (An Introduction to İslâmic Law)*, Çev. Mehmet Dağ; Abdulkadir Şener, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986.

**es-Serîrî**, Ebu Tayyib Mevlûd, *Mu'cemu'l-Uşûliyyîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2002/1423.

**es-Sem'ânî**, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. 'Abdilcebbâr (v. 489/1096) *Ḳavâti 'u'l-Edille fi Uşûli'l-Fıkh*, thk. 'Abdullâh Hâfız Aḥmed el-Hukmî, Mektebu't-Tevbe, Riyâd 1998/1319, 5 cilt.

**es-Semerkandî**, Ebû Bekr 'Alâuddîn Muhammed b. Aḥmed b. Ebî Aḥmed (v. 539/1144), *Mîzânu'l-Uşûl fi Netâici'l-'Uḳûl*, thk. Muhammed Zekî 'Abdulberr, Mektebetu Dâri't-Turâs, Ḳâhira 1997/1418.

**Sevgili**, Mehmet Macit, *Cüveynî'nin Kıyas Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2016.

**es-Subkî**, Ebû Naşr Tâcuddîn İbnu's-Subkî 'Abdulvehhâb b. 'Alî b. Abdilkâfi (v. 771/1370), *Cem 'u'l-Cevâmi' fi 'İlmi Uşûli'l-Fıkh*, thk. 'Ukeyle Huseyn, Dârû İbn Ḥazm, Beyrût 2011/1436.

\_\_\_\_\_, *Raf'u'l-Hâcib 'an Muhtaşari'bni'l-Hâcib*, thk. 'Alî Muhammed Mu'avvaḍ; 'Âdil Aḥmed Abdulmevcûd, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrût 1999/1419, 4 cilt.

\_\_\_\_\_, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, (y.y.) 1991/1411, 2 cilt.

\_\_\_\_\_, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kubrâ*, thk. Maḥmûd Muḥammed Ṭanâhî, 'Abdulfettâḥ Muḥammed el-Ḥulv, Maṭba'âtu 'Îsâ el-Bâbî el-Ḥalebi, Ḳâhira 1964/1383, 10 cilt.

**es-Subkî**, Ebu'l-Ḥasen Taḳıyyuddîn 'Alî b. 'Abdilkâfi es-Subkî (v. 756/135); Tâcuddîn es-Subkî, *el-İbhâc fî Şerḥi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1995/1416, 3 cilt.

**es-Suyûfi**, Ebu'l-Faḍl Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr (v. 911/1505), *Ḥusnu'l-Muḥâḍara fî Târîhi Mışır ve'l-Ḳâhira*, Dâru İḥyâi Kutubi'l-'Arabiyye; 'Îsâ el-Bâbî el-Ḥalebî, Mışır 1967/1387, 2 cilt.

\_\_\_\_\_, *Tabakâtu'l-Ḥuffâz*, Mektebetu's-Şekâfeti'd-Diniyye, Ḳâhira 2009/1430.

\_\_\_\_\_, *el-Eşbâḥ ve'n-Nezâîr fî Kavâ'idi ve Furû'i Fıḳhi's-Şâfi'îyye*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 2005, 2 cilt.

**Sönmez**, Mehmet Ali, "İbn Hibbân" *DİA*, İstanbul 1999, XX/63-64.

**Söylemez**, M. Mahfuz, *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014.

**Şah Veliyyullâh ed-Dehlevî**, Aḥmed b. 'Abdirrahîm Fârûḳi (v. 1176/1762), *el-İnşâf fî Beyânî Esbâbi'l-İḥtilâf*, Dâru'n-Nefâis, Beyrût 1987.

**eş-Şâfi'î**, Muḥammed b. İdrîs (v. 204/820) *er-Risâle li'l-İmâmi'l-Muṭṭalibî*, thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir, Mektebetu Dâri't-Turâş, Ḳâhira 2005/1426.

\_\_\_\_\_, *Er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, TDV Yayınları, Ankara 1997.

\_\_\_\_\_, *el-Umm*, thk. Muḥammed Zuhrî en-Neccâr, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût (ty.), 8 cilt.

\_\_\_\_\_, *el-Umm*, thk. Rıf'at Fevzî 'Abdulmuṭṭalib, Dâru'l-Vefâ, el-Manşûra, 2001/1422, 11 cilt.

\_\_\_\_\_, *Şâfi'î, Kitâbu İhtilâfi Mâlik ve's-Şâfi'î*, (*el-Umm*'ün içinde), thk. Rıf'at Fevzî 'Abdulmuṭṭalib, Dâru'l-Vefâ, el-Manşûra, 2001/1422, VIII/524-778.

\_\_\_\_\_, *Şıfatı Nehyi Rasûlillâh (sav.)*, (*el-Umm*'ün içinde), Rıf'at Fevzî 'Abdulmuṭṭalib, Dâru'l-Vefâ, el-Manşûra, 2001/1422, IX/51-55.

\_\_\_\_\_, *İhtilâfu'l-Hadîş*, (*el-Umm*'ün içinde), Dâru'l-Vefâ, el-Manşûre, 2001/1422, X/5-323.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu İbtâli'l-İstihsân*, (*el-Umm*'ün içinde), Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, VII/309-323.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu Cimâ'i'l-İlm*, (*el-Umm*'ün içinde), Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, VII/287-301.

\_\_\_\_\_, *es-Sunenu'l-Me'sûre li'l-İmâm Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î*, thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kâl'acî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 19861/1406.

**Şa'bân**, Zekiyyuddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yayınları, Ankara 2000.

**eş-Şâfi**, Ebû İshâk Nizâmuddîn Aḥmed b. Muḥammed b. İshâk eş-Şâfi el-Hanefî (v. 344/955), *Uşûlu's-Şâfi*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût 1982/1402.

**eş-Şâfi**, Ebû Bekr b. 'Alî b. İsmâ'îl el-Ḳaffâl (v. 344/955), *Uşûlu'l-Fıkh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, nr: 00705/2.

**eş-Şevkânî**, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. 'Alî b. Muḥammed el-Yemenî (v. 1250/1834), *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hak min 'İlmi'l-Uşûl*, thk. Şa'bân Muḥammed İsmâ'îl, Dâru's-Selâm, 1998/1418, 2 cilt.



**eş-Şîrâzî**, Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. ‘Alî b. Yûsuf (v. 476/1083), *Şerhu’l-Luma’*, thk.

‘Abdulmecîd et-Turkî, Dâru’l-Ġarbi’l-İslâmî, Tûnus 2012/1433, 2 cilt.

\_\_\_\_\_, *el-Luma’ fî Uşûli’l-Fıkh*, thk. Muhyiddîn Dîb Misto, Yûsuf ‘Alî Budeyvî, Dâru İbn

Keşîr, Dimaşq; Beyrût 2008/1429.

\_\_\_\_\_, *et-Tebşira fî Uşûli’l-Fıkh*, thk. Muḥammed Ḥasen Heyto, Dâru’l-Fikr, Dimaşq

1983/1403.

\_\_\_\_\_, *el-Me’ûne fî’l-Cedel*, thk. ‘Alî ‘Abdul‘azîz el-‘Umeyrînî, Cem’iyyetu İhyai’t-

Turâşi’l-İslâmî, Kuveyt 1987/1407.

\_\_\_\_\_, *Ṭabaḳâtu’l-Fuḳahâ’*, Dâru’r-Râidi’l-‘Arabî, Beyrût 1970.

\_\_\_\_\_, *Mu’teḳedu Ebî İshâk (Şerhu’l-Luma’ ile birlikte)*, thk. ‘Abdulmecîd et-Turkî, Dâru’l-

Ġarbi’l-İslâmî, Tûnus 2012/1433.

**Şurrâb**, Muḥammed Ḥasen, *el-Me’âlimu’l-Eşîre fî’s-Sunne ve’s-Sîre*, Dâru’l-Kalem; ed-

Dâru’ş-Şâmiyye, Beyrût; Dimaşq 199/1411.

**et-Talib**, İmadüddin Halil, “Irak”, *DİA*, İstanbul 1999, XIX/87-91.

**Taşköpri-zâde**, Ebu’l-Ḥayr ‘İşâmuddîn Aḥmed Efendi (v. 968/1561), *Risâletu’l-Âdâb fî ‘İlmi*

*Âdabi’l-Baḥs ve’l-Munâzara*, Dâru’z-Zâhiriyye, Kuveyt 2012.

\_\_\_\_\_, *Ṭabaḳâtu’l-Fuḳahâ’*, Maṭba‘âtu’z-Zehra’l-Ḥadîsiyye, Mûsul 1961.

**Taştan**, Osman “Merkezileşme Sürecinde İslâm Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şâfi‘î

Faktörü”, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi‘î’nin Rolü*, haz. M. Hayri

Kırbaşoğlu, Kitâbiyât, Ankara 2003.

**el-'Uclî**, Ebu'l-Hasen Ahmed b. 'Abdillâh b. Şâlih (v. 261/974), *Ma'fîretu's-æikât min Ricâli Ehli'l- 'İlm ve'l-Hadîâ ve min Du'fâi ve Zikri Mezâhibihim ve Aĥbârihim*, Mektebetu'd-Dâr, Medîne, 1985/1405

**Ünal**, Halit, "Arâyâ" *DİA*, İstanbul 1991, III/337.

**Üzüm**, İlyas, "Hüküm", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII/464-466.

**Vajda**, Georges, *Index General Des Manuscrits Arabes Musulmans De La Biblioteque Nationale De Paris*, Centre National De La Recherche Scientifique, Paris 1935

**Yavuz**, Yunus Şevki, "Cedel", *DİA*, İstanbul 1993, VII/208-210.

**Yavuz**, Salih Sabri, "İsferâyînî, Ebû İshâk" *DİA*, İstanbul 2000, XXII/515-516.

**el-Yâfi'î**, Ebû Muhammed 'Afifuddîn 'Abdullâh b. Es'ad b. 'Alî b. Suleyâm el-Yemenî (v. 768/1366), *Mir'âtu'l-Cinân ve 'İbretu'l-Yakzân fî Ma'rifeti mâ Yu'teberu min Ĥavâdişi'z-Zemân*, thk. Ĥalîl Manşûr, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1997/1417, 4 cilt.

**Yılmaz**, Sabri; **İlhan**, Mehmet, "Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2011, 9:1/215-232.

**Yiğit**, Metin, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.

\_\_\_\_\_, "Gazzâlî'nin Usûl-i Fıkha Katkıları", *900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî Sempozyumu*, M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012.

**el- Ya'kûbî**, Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih (v. 292/905), *el-Buldân*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 2002/1422.

**ez-Zehabî**, Ebû ‘Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Aḥmed b. ‘Usmân b. Kaymâz (v. 748/1348), *Siyeru A‘lâmi’n-Nubelâ*, thk. Şu‘ayb el-Arnâvût (Heyet), Muessesetu’r-Risâle, 1985/1405, 20 cilt.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu Tezkireti’l-Ḥuffâz*, Dâiretu’l-Me‘ârifî’l-‘Usmâniyye, Ḥaydarabad 1955-56/1375-76, 2 cilt.

\_\_\_\_\_, *Târîḥu’l-İslâm ve Vefeyâtu’l-Meşâhîr ve’l-A‘lâm*, thk. ‘Umer ‘Abdusselâm et-Tedmurî, Dâru’l-Kutubi’l-‘Arabî, Beyrût, 1993/1413, 52 cilt.

\_\_\_\_\_, *Târîḥu’l-İslâm ve Vefeyâtu’l-Meşâhîr ve’l-A‘lâm*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma‘ruf, Dâru’l-Ġarbi’l-İslâmî, Beyrût 2003, 15 cilt.

\_\_\_\_\_, *Mizânü’l-İ‘tidâl fi Nakdi’r-Ricâl*, thk. ‘Alî Muhammed el-Becâvî, İḥyâu’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, 1963/1382, 4 cilt.

**ez-Zerkeşî**, Ebû ‘Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. ‘Abdillâh (v. 794/1392), *el-Baḥru’l-Muḥîṭ fi Uşûli’l-Fıḫh*, Dâru’l-Kutûbî, (y. y.) 1994/1414. I-VIII.

\_\_\_\_\_, *el-Menâûr fi’l-Kavâ‘id*, Vizâratu’l-Evkâf ve’ş-Şu‘ûni’l-İslâmiyye, Kuveyt 1985/1405, 3 cilt.

**ez-Ziriklî**, Ḥayruddîn b. Maḥmûd b. Muhammed b. ‘Alî b. Fârs (v. 1396/1976), *el-A‘lâm Kâm’usu Terâcim li-Eşheri’r-Ricâl ve’n-Nisâ mine’l-‘Arab ve’l-Musta‘ribîn Ve’l-Musteşriḳîn*, Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 2002, 8 cilt.

## ÖZET

*Eşit, Davut, HİCRÎ IV.-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Osman Taştan, Ankara Üniversitesi, 2017. X+382 s.*

*Şâfi'î fıkıh usûlünün gelişimi, hicrî III. yüzyılda Şâfi'î ve onun ilk nesil öğrencilerinin çalışmaları ile başlamıştır. İlk nesil Şâfi'îler, Şâfi'î'nin düşüncesini ihtisar etme, savunma ve farklı ilmi disiplinlere aktarma suretiyle Şâfi'î fıkıh usûlünün fikrî gelişiminde etkili olmuşlardır. İlk nesil Şâfi'îlerin öğrencileri olan Dört Muhammed (Ebû Ca'fer et-Taberî, Ebû 'Abdillâh el-Mervezî, İbn Huzeyme, İbnu'l-Munzir) gerek fikrî gerekse de coğrafi olarak Şâfi'î fıkıh usûlünün gelişimini sürdürmüşlerdir.*

*Hicrî IV. yüzyılda 'Irâk bölgesine aktarılan Şâfi'î fıkıh usûlü buradaki kelâmî ve felsefî hareketlerden etkilenmiştir. 'Irâk bölgesinde müstakil usûl metinleri dışında er-Risâle şerhleri üretilmiştir. Günümüze ulaşan usûl metinleri, 'Irâk bölgesindeki fıkıh usûlünün kavramsal ve içeriksel olarak geliştiğini göstermektedir.*

*Hicri IV. yüzyılda ehl-i hadîa tarafından Horâsân bölgesine aktarılan Şâfi'î fıkıh usûlü rivayet eksenli bir gelişim göstermiştir. 'Irâk bölgesinde başlayan Eş'arîlik kısa sürede Horâsân Şâfi'îleri tarafından karşılık bulmuştur. Bu durum Eş'arî ve Şâfi'î'nin farklılaşan fıkıh usûlü görüşleri etrafında fikrî bir krizin oluşmasına ve bu krizin V./XI. yüz yıl boyunca sürmesine zemin hazırlamıştır. Şâfi'î'nin öğrencilerinin başlattığı Şâfi'î usûl düşüncesinin alanını genişletmesi Horâsân bölgesinde devam etmiştir. Horâsân bölgesindeki ehl-i hadîş Şâfi'î'nin teorisini savunmak, temellendirmek ve güncel tutmak için hadîş tasniflerinde bulunmuştur.*

## ABSTRACT

*Eşit, Davut, Development of Shâfi'î Legal Theory in Iraq-Khorasan in The Hijrî IV.-V. Centuries, Ph. D. Thesis, Supervisor: Prof. Dr. Osman Taştan, Ankara University, 2017. X+382 p.*

*The Development of Shâfi'î legal theory began with the works of Shâfi'î and his first generation students at III. century. The first generation Shâfi'îs have been influential in the intellectual development of the Shâfi'î legal theory by summarising, defending and conveying the thought of Shâfi'î to different disciplines of science. Four Muħammed (Ebû Ca'fer et-Taberi, Ebû 'Abdillâh el-Mervezî, İbn Huzeyme, İbnu'l-Munzir), the first generation students of Shâfi'î, maintained the development of the Shâfi'î legal theory, both intellectually and geographically.*

*The Shâfi'î legal theory which was conveyed to the 'Iraqi region in the Hijrî IV. centur, was influenced by the theological and philosophical movements there. er-Risâle commentaries were produced in the 'Irâqi region as well as independent legal theory texts. Legal theory works which reached the present day, demonstrates conceptual and contextual development of legal theory in the 'Irâqi region.*

*The Shâfi'î legal theory, which was transmitted by the Ahl-i Ĥadith in the Khorâsân region in the Hijrî IV. century, shows a development especially from the point of narrative texts. The Ash'arism which started in the 'Irâqi region was soon reciprocated by the Khorâsân Shâfi'îs. This led to formation and continuity of an intellectual crisis, in the course of V. century, around the differentiated views of Ash'arî and Shâfi'î about the legal theory. The efforts of expansion of Shâfi'î methodical thought, which has initiated by Shâfi'i's students, continued in Khorâsân region. In the Khorâsân region Ahl al-Ĥadith wrote ĥadiths works in order to defend, ground and update the legal theory of Shâfi'î.*