

4251-S

YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ  
ANABİLİM DALI

## FIKİH USÛLÜ AÇISINDAN BEYÂN

*"İSLAM HUKUK METODOLOJİSİNE GÖRE HUKUKİ  
NASSLARIN AÇIKLANMASI"*

YÜKSEK LİSANS TEZİ

42575

Danışman  
Yrd.Doç.Dr. Selahaddin KIYICI

Hazırlayan  
Ali İhsan PALA

VAN-1995

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Bu çalışma, jürimiz tarafından .....

.....  
Anabilim Dalı'nda YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

İmza

Başkan: Prof. Dr. H. Avni ÇELİK

Üye (Danışman): Doç. Dr. Selahattin KIYICI

Üye: Doç. Dr. Selahattin SANMEZSOY

Üye:.....

Üye:.....

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

.../.../199

.....  
Müdür

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ .....	VII
KISALTMALAR .....	XI
GİRİŞ.....	1
1. NASSIN TANIMI.....	1
1.1. Sözlük Anlamı.....	1
1.2. Terim Anlamı .....	1
2. NASS'LARIN ÇEŞİTLERİ.....	3
2.1. Kaynak Oluşları Bakımından.....	3
2.1.1. Kur'an Ayetleri .....	3
2.1.2. Hz. Peygamber'in Hadisleri.....	3
2.2. Konuldukları Mana Bakımından .....	3
2.3. Açıklık Bakımından.....	4
2.3.1. Hanefilere Göre .....	4
2.3.2. Cumhura Göre.....	5
2.4. Kapalılık Bakımından .....	5
2.5. Kullanım Bakımından .....	5

## I. BÖLÜM

### FIKİH USÛLÛ AÇISINDAN BEYÂN KAVRAMI'NIN ANLAMI VE NASSLAR ARASINDAKİ BEYÂN İLİŞKİSİ

1. BEYÂN'IN TANIMI.....	6
1.1. Sözlük Anlamı.....	6

1.2. Terim Anlamı .....	8
1.3. Kur'an'da Beyân Kavramı .....	8
1.4. Hadislerde Beyân Kavramı.....	10
2. BEYÂN'IN ANLAM ALANI.....	11
2.1. Belağat İlmine Göre Beyân .....	11
2.2. Fıkıh Usulü İlmine Göre Beyân .....	12
2.2.1. Tanımların Değerlendirilmesi .....	25
2.2.2. İslam Hukukunda Beyân'a İlişkin Küllî Kaideler .....	30
3. NASSLAR ARASINDA BEYÂN İLİŞKİSİ .....	32
3.1. Kur'an'ın Kur'an'ı Beyânı .....	33
3.2. Kur'an'ın Sünneti Beyânı .....	38
3.3. Sünnetin Kur'an'ı Beyânı .....	40
3.4. Sünnetin Sünneti Beyânı.....	47

## II. BÖLÜM

### FIKİH USÛLÜ EKOLLERİNE GÖRE BEYÂN'IN ÇEŞİTLERİ

GİRİŞ.....	52
USULCÜLERİN BEYÂN KONUSUNU İŞLEYİŞ BİÇİMLERİ .....	52
1. HANEFİLERE GÖRE BEYÂN ÇEŞİTLERİ.....	58
1.1. Beyân-ı Takrîr .....	59
1.2. Beyân-ı Tefsîr.....	64
1.2.1. Mücmel Lafızların Açıklanması .....	67
1.2.2. Müşterek Lafızların Açıklanması .....	85
1.2.3. Hafî Lafızların Açıklanması.....	93

1.2.4. Müşkil Lafızların Açıklanması .....	96
1.3. Beyân-ı Tağyîr.....	98
1.3.1. İstisnâ .....	98
1.3.2. Tahsîs .....	101
1.3.3. Şart (Şarta Ta'lik) .....	113
1.3.4. Takyîd(Mutlak'ın Takyidi) .....	117
1.4. Beyân-ı Zaruret .....	120
1.4.1. Mantuk Hükümünde Olan Meskutun Anh .....	121
1.4.2. Halin Delaletiyle Beyân (Beyân-ı Hal).....	124
1.4.3. İnsanlardan Aldanma veya Zararın Bertaraf Edilmesi Zaruretinden Kaynaklanan Beyân .....	127
1.4.4. Sözü Kısa Tutma Zaruretinden Kaynaklanan Beyân .....	128
1.5. Beyân-ı Tebdîl (Nesh) .....	130
2. İMAM ŞAFİİ'NİN BEYÂN TAKSİMİ.....	133
2.1. Kur'an Nassı ile Yapılan Beyân .....	136
2.2. Kur'an'ın Kısmen Mücmel Bıraktığı ve Sünnet Tarafından Açıklık Getirilen Durumlardaki Beyân .....	137
2.3. Kur'an Mücmellerinin Sünnet Tarafından Yapılan Beyânı.....	137
2.4. Kur'an'da Olmayan Bazı Hususlarda Sünnetin Hüküm Koyması Şeklindeki Beyân .....	137
2.5. İctihad Yoluyla Beyân (Kıyas) .....	138

### III. BÖLÜM

#### BEYÂN VASITALARI

GİRİŞ.....	139
BEYÂN'IN YAPILIŞ BİÇİMLERİ.....	139
1. BEYÂN VASITALARI.....	140
1.1. Kavl (Beyânın Söz İle Yapılması).....	140
1.2. Fiil.....	142
1.2.1. Fiilin Beyân Olduğunu Tesbit Etme Yolları .....	146
1.2.2. Beyân Özelliği Olan Fiillerin Hükümü.....	149
1.2.3. Şer'i Hükümler Açısından Fiilî Beyâna İlişkin Bazı Meseleler.....	151
1.3. Sözlü ve Fiilî Beyânın Birarada Olması .....	155
1.3.1. Mücmelin Beyânı Bağlamında Söz ve Fiilin Çelişmesine İlişkin İhtilafın Pratik Sonucu .....	161
1.3.2. Sözlü ve Fiilî Beyânların Maksadı Açıklamadaki Güçlülük Derecelerinin Bir Değerlendirmesi .....	165
1.4. Takrîr .....	171
1.4.1. Takrîr'in Çeşitleri .....	173
1.4.2. Takrîr'in Kapsadığı Şahıslar .....	175
1.4.3. Hz. Peygamber'in Tasvipkâr ve Sınırlı Tutumları .....	176
1.4.4. Hz. Peygamber'in Bir Şeyi Yapmaya Niyetlenmesi .....	179
1.4.5. Takrîr'in Söz ile Çelişmesi .....	180
1.5. Terk .....	183
1.5.1. Terk'in Oluş Keyfiyeti (Sebepleri).....	184
1.5.2. Terk'in Hükümü.....	186

1.6. İşâret .....	187
1.6.1. İşâretle Beyân'ın Çeşitleri .....	188
1.6.2. İşâretin Söz ile Çelişmesi .....	190
1.6.3. İşâretle Beyân'ın Pratik Sonuçları .....	192
1.7. Kitâbet .....	195
1.8. Tenbîh .....	196
1.9. İcma' .....	198
1.10. Kıyâs(İctihad) .....	199

#### IV. BÖLÜM

#### BEYÂN'A İLİŞKİN DİĞER KONULAR

1. BEYÂN'I YAPAN (MÜBEYYİN).....	201
1.1. Allah (c.c.).....	201
1.2. Hz. Peygamber (s.a.v.) .....	203
1.3. Sahâbe .....	203
1.4. Müctehidler (Alimler).....	206
2. BEYÂN'IN MAHALLİ (MÜBEYYEN) .....	208
2.1. Mübeyyen'in Kısımları .....	208
2.2. Mübeyyin ile Mübeyyen Arasında Eşitlik Problemi.....	209
2.2.1. Mübeyyin'in Mübeyyen'e Kuvvet Bakımından Eşit Olması .....	209
2.2.2. Mübeyyin'in Mübeyyen'e Hüküm Bakımından Eşit Olması .....	214

3. KENDİSİ İÇİN BEYÂN YAPILAN (MÜEBEYYEN LEH) .....	215
4. BEYÂNDAN TEDRİCİLİK .....	216
5. BEYÂN'A KONU OLUP OLMAYAN ŞEYLER.....	218
6. BEYÂN'I YAPILMASI GEREKEN HÜKÜMLER.....	219
7. BEYÂN'IN TEHİRİ MESELESİ.....	220
7.1. Beyân'ın İhtiyaç Anından Tehiri .....	220
7.2. Beyân'ın Hitap(Talep) Anından Tehiri .....	221
8. ŞÂRİ'İN TAHSİS EDİCİ DELİLİ DUYURMAKSIZIN UMUM HİTABI MÜKELLEFE DUYURMASI MESELESİ.....	233
9. TEBLİĞİN TEHİRİ .....	235
10. BEYÂN'IN HÜKMÜ.....	236
SONUÇ.....	237
RÉSUMÉ.....	241
KAYNAKLAR .....	242



## ÖNSÖZ

Hamd alemlerin Rabbi olan Allah (c.c.)'a mahsustur. Salat ve selam O'nun kulu ve Resulü Hz. Muhammed'e âl ve ashabı üzerine olsun.

Fıkıh Usûlü, Kur'an ve Sünnetten dini hükümleri çıkarma metod ve yöntemlerini belirleyip öğreten ilmi bir disiplinin adıdır. Fıkıh Usûlü, bu metodların çatısını oluşturmaktadır. Her zaman ve yerde problemleri çözebilecek kaide ve kurallar bu çatı altında toplanmıştır.

Özellikle çağımızda, karşılaşılan bir çok sorunun dini açıdan çözülebilmesi bu metodolojinin çok iyi bir şekilde bilinmesine ve incelenmesine bağlıdır. Allah'a inanmış olmanın verdiği sorumluluktan dolayı müslümanlar, hayatlarını yaşarken, yaptıkları işlerin O'nun rızasına uygun olmasını isterler. Fakat bugün dini çözüm bekleyen yığınlarca sorunlar müslümanların karşısında bulunmaktadır. İşte bu sorunların aşılması ve dini yönden bir sonuca bağlanmasının tepeden inme olması mümkün değildir. Her şeyin bir yolu yordamı olduğu gibi meseleleri dini yönden çözmenin de bir usûlü ve yöntemi vardır. Bu yöntemleri, bünyesinde toplayan Fıkıh Usûlü İlmi'nin zamanımızın imkan ve şartları altında çok iyi bir şekilde incelenmesinin gerekli olduğu kanaatindeyiz. Nitekim Ebu Zehra bu hususta şöyle der: " Fikhî melekenin oluşmasını sağlayan bu ilme günümüzde eskisinden daha çok ihtiyaç vardır. Modern hukukçunun da buna ihtiyacı vardır. Çünkü kanunların yorumlanmasında hukukçu kıyasa ve ictihada ihtiyaç duyacaktır. Bunların esasları ve ölçüleri en detaylı biçimde bu ilimde yer almaktadır."

İşte Fıkıh Usûlü'nün bu özelliğinden ve Türkiye'de -bilhassa Cumhuriyet döneminden sonra- oldukça bakir bir saha olmasından dolayı "FIKİH USÛLÜ AÇISINDAN BEYAN" konusunu Yüksek Lisans tezi olarak seçtik.

Çalışmamızda metod olarak şu yolu takip ettik:

a)Tezimizle ilgili araştırmanın yapılmasına günümüzde akademik çevrenin kabul ettiği yöntemle, önce konuyla ilgili hazırladığımız taslak planla başlayıp daha sonra araştırmanın ilerleyen safhalarındaki durumuna göre planı

geliştirerek araştırma sonunda son şeklini alan plan doğrultusunda yazıma başladık.

b) Fişleme yöntemiyle fişlere aldığımız nakil bilgileri tezin yazımı esnasında ilgili kaynaklardan tekrar kontrol ederek yazdık.

c) Ulaşabildiğimiz en eski kaynaklardan başlamak üzere en son yazılan eserlere kadar başvurma yoluna gittik. Bu anlamda, her mezhepten -çoğunluğu ilk eserler olmak üzere- bol miktarda kaynak taraması yaptık. Bu bilgileri modern bilimsel metodları kullanmak suretiyle tezimize aktararak değerlendirdik.

d) Kaynakların kullanımında önce ilk kaynaklar taranarak mümkün olduğu ölçüde bilgileri ilk kaynağından vermeye çalıştık.

e) Gerek eski ve gerekse yeni eserlerde müellifin başkasına atfen yaptığı nakiller ve bilgileri hemen almayıp, şayet araştırmamızda tesbit ettiğimiz kaynaklar arasında ilgili müelliflerin eserleri varsa bizzat oralara bakarak bilgilerin nisbetlerinin doğru olup olmadığının tesbiti yoluna gittik.

f) Tanımlar ve bazı lüzumlu görülen yerler aynen nakledilerek başkalarının aynı konudaki düşünce ve ifadelerini de dikkate alıp değerlendirmeye tabi tuttuk.

g) Dipnot yönteminde Enstitümüzün ilgili yazım kurallarını dikkate almakla beraber ilâhiyat sahasının burada yeniliği nedeniyle Enstitünün dikkate almadığı, özel durum gerektiren hususlarda akademik anlamda ilâhiyat çevrelerinin genel kabulüne mazhar olan yöntemleri uygulamaya çalıştık.

Tezimizin temel kaynakları şunlardır:

*Hanefilerden*, Ebu Ali eş-Şaşı'nın *Usûl*'ü, Cassas'ın *Usûl*'ü, Ebu Zeyd ed-Debûsî'nin *Takvîmu'l-Edille*'si, Serahsî'nin *Usûl*'ü, Pezdevi'nin *Kenzu'l-Vusûl*'üdür.

*Safîilerden*, İmam Şafî'nin *er-Risâle*'si başta olmak üzere, Cüveynî'nin *el-Burhân*'ı, Şirazî'nin *et-Tebşire*, *el-Luma*'ı, Gazalî'nin *el-Mustasfâ*'sı, Amidî'nin *el-İhkâm*'ı ve Razî'nin *el-Mahsûl*'üdür.

*Malikilerden*, İbnu'l-Hacib'in *el-Muhtasar*'ı şerhiyle birlikte, Karafî'nin *Tenkîhu'l-Fusûl*'ü ve Şatıbî'nin *el-Muvâfakât*'ıdır.

*Hanbelilerden*, Ebu'l-Hattab'ın *et-Temhîd*'i, İbn Kudame'nin *er-Ravda*'sı, başta olmak üzere diğer şerh ve teliflerdir.

*Mutezile'den*, Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'i, *Zahirilerden*, İbn Hazm'ın *el-İhkâm*'ı ve *Zeydiyeden* de Şevkanî'nin *İrşâdu'l-Fuhûl*'ü ve Behran'ın *el-Kafil*'idir.

Usûl, konularını ekollerin karması şeklinde veren eserlerden, Sadru's-Şerîa'nın *et-Tavdîh*'i, İbnu'l-Hümmam'ın *et-Tahrîr*'i, Subkî'nin *Cem'u'l-Cevâmi*'idir.

Çağdaş eserlerden ise bu konuda yazılmış bir takım usûle ilişkin çalışmalardan yararlandık. Bunların başında Prof. Dr. Muhammed Süleyman el-Eşkar'ın *Ef'âlu'r-Rasûl* adlı doktora tezi gelmektedir.

Tez konumuzla ilgili elimizde, iki tane arapça çalışma mevcuttur. Ancak bu çalışmaların, konuyla ilgili bazı boşluklarının ve eksik yönlerinin bulunduğunu ve ayrıca kaynaklarının da çok yüzeysel olduğunu tesbit ettik.

Çalışmamız, benzerlerinde yer almayan şu konuları kapsamaktadır:

- a) Nasslar arasındaki Beyân ilişkisi
- b) Beyânla ilgili küllî kaideler
- c) Tanımlara geniş yer verilerek bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu arada, şimdiye dek kimsenin temas etmediği Şafî'nin Beyân tanımı ve taksimi ile Cassas'ın bu tanıma yönelttiği eleştirilere yer verilmiştir.

d) Usûlcülerin Beyânı işleyiş biçimlerine yer verilerek konunun değerlendirmesinin sağlıklı yapılması amaçlanmıştır.

e) Beyân nassların açıklanması olduğundan nass hakkında kısa bir giriş yapılmıştır.

f) Beyân vasıtaları alt başlıklara ayrılarak, ilgili fikhî sonuçlara yer verilip bu bağlamda, Sünnetin fikhî hükümlerdeki rolü bu açıdan gösterilmiştir.

g) Beyân'a ilişkin konular bağlamında, Mübeyyin, Mübeyyen, Mübeyyen Leh, Beyâna konu olup olmayan şeyler, Beyân edilmesi gereken hükümler, beyânın hükmü gibi konular da incelenerek, Beyânla alakası olan

hiç bir konunun araştırmamız nisbetinde azami ölçüde dışarda kalmaması amaçlanmıştır.

Çalışmamız bir giriş ve dört bölümden oluşmaktadır:

*Birinci bölümde*, Beyânın tanımları yapılmış nasslar arasındaki Beyân ilişkisi ile Beyânıla ilgili küllî kaideler incelenmiştir.

*İkinci bölümde*, Usûl ekollerine göre Beyânın çeşitleri anlatılarak fikhî sonuçlarına işaret edilmiştir.

*Üçüncü bölümde*, Beyân vasıtaları anlatılarak ortaya çıkan fikhî sonuçlarla örneklendirilmiştir.

*Dördüncü bölüm* ise, Beyân'a ilişkin diğer konular olan, mübeyyin, mübeyyen, mübeyyen leh, Beyân'ın tehiri, tebliğın tehiri, Beyânıda tedricilik Beyânın hükmü ve Beyânıa konu olup olmayan şeyler, anlatılmıştır.

Çalışmanın başından sonuna kadar, bana yol gösteren, yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Yrd.Doç.Dr. Selahattin KIYICI'ya teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca, tezimle ilgili hususlarda, gerek fikirlerinden ve gerekse özel kütüphanelerinden yararlandığım fakültemiz hocalarına ve akademisyen arkadaşlarıma da teşekkürlerimi arz ederim.

Gayret bizden tevfik Allah'tandır.

Ali İhsan PALA

VAN-1995

## KISALTMALAR

<b>a.e.</b>	: Aynı eser
<b>a.g.e.</b>	: Adı geçen eser
<b>a.y.</b>	: Aynı yer
<b>b.</b>	: Baskı [ve Bin (oğlu)]
<b>b.y.y.</b>	: Baskı yeri yok
<b>bkz.</b>	: Bakınız
<b>Çev.</b>	: Çeviren
<b>Hz.</b>	: Hazreti
<b>md.</b>	: Madde
<b>Mür.</b>	: Müracaat eden (Gözden geçiren)
<b>Nşr.</b>	: Neşreden
<b>s.</b>	: Sayfa
<b>(s.a.v.)</b>	: Sallallahu Aleyhi Vesellem
<b>Şrh.</b>	: Şerheden
<b>T.D.V.İ.A.</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
<b>Thk</b>	: Tahkik (Edisyon kritik) yapan
<b>Thr:</b>	: Tahric eden (Hadisleri kaynaklandıran)
<b>ts.</b>	: Tarihsiz
<b>Tsh.</b>	: Tashih eden
<b>vb.</b>	: ve benzeri
<b>vd.</b>	: ve devamı
<b>vrk.</b>	: Varak
<b>vs.</b>	: ve saire
<b>Yay.</b>	: Yayınevi, yayınları

# GİRİŞ

## 1. NASS'IN TANIMI

### 1.1. Sözlük Anlamı

Nass kelimesi Arapça olup ( نص ) *Nassa* fiilinden türemiş isimdir. Sözlük anlamı itibariyle, birşeyi bir şeyin üstüne koymak, kürsüye oturtmak, deveyi son sür'at sürmek, durdurmak, birşeyi belirtmek, ortaya çıkarmak vb. manalara gelmektedir. Nass'ın asıl anlamı yukarı kaldırmak olup diğer anlamlar bu manadan kinayeli olarak mecazdır. Birşeyin nassı demek o şeyin en son noktası demektir.<sup>1</sup>

### 1.2. Terim Anlamı

Terim anlamı olarak nass iki şekilde karşımıza çıkmaktadır. *Birincisi*: Fıkıh Usûlü istilahındaki anlamı. Bu meyanda nass şu şekilde tanımlanmıştır. Nass: "Kendi lafzı ve sigasıyla haricî bir şeye ihtiyaç duymaksızın bir manaya delalet eden lafızdır. Bu lafız delalet ettiği mana için asaleten sevk edilmiştir."<sup>2</sup> Örneğin, "*Allâh alış-verişi helal-faizi ise haram kıldı*"<sup>3</sup> mealindeki âyet bir nasstır. Çünkü gâyet açık bir biçimde alış-veriş ile faizin arasında fark olduğunu ifade etmektedir ve sırf bu hükmü bildirmek üzere gelmiştir. *İkincisi*: Kur'an ayetleri ile hadislerin metinlerine verilen genel addır.

Tehanevî, (1158/1745) nass'ın terim anlamı konusunda şunları kaydeder: "Usulcülerin örfünde nass bir kaç manaya gelmektedir.

*Birincisi*: Kur'ân ve sünnetten, ister zahir, ister nass, ister müfesser, ister hakikat, ister mecaz, ister amm ve isterse hass olsun, kendisinden bir mana anlaşılan her lafız nasstır. Bu şekildeki adlandırma galibiyete göre yapılmıştır. Çünkü Şari tarafından gelenler genelde naslardır. İşte usulcülerin

<sup>1</sup> Fîruzâbâdî, Muhammed b. Yakub, *el-Kamûsu'l-Muhît*, Müessesetü'-Risâle, Beyrût, 1987, Nass md.; Zebidî, Muhibbuddin Muhammed Murteza el-Huseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevahiri'l-Kamûs*, Matbaatu Hayriye, Mısır, 1.b., 1306/1888, IV, 439-440; Zeynuddin, Muhammed b. Ebibekr, *Muhtaru's-Sıhah*, Thk. Mahmut Hatır-Hamza Fethullah, Beyrût, 1994, s. 662-663.

<sup>2</sup> Serahsî, Ebubekr Muhammed b. Ahmed, *Usulu's-Serahsî*, Thk. Ebu'l vefâ el-Efganî, Daru'l-Ma'rife, Beyrût, I, 164.

<sup>3</sup> Bakara, 2/275.

örfünde, İbâretu'n-Nass, İşâretu'n-Nass, Delâletu'n-Nass ve İktizâu'n-Nass denildiğinde kastedilen nass bunlardır.

*İkincisi:* İmam Şafî'nin tanımladığı nass.<sup>4</sup>

*Üçüncüsü:* En meşhur olanı budur. Buna göre nass: ne uzaktan ne de yakından kendisine bir ihtimalin uğramadığı lafızdır. Örneğin, "beş" sayı ismi böyledir.

*Dördüncüsü:* Bir delilin desteğine dayanan makbul bir ihtimalin kendisine arız olamadığı lafızdır. Ancak bir delille destekli bir ihtimal o lafzı nass olma özelliğinden çıkarmaz.<sup>5</sup>

Fahreddin er-Râzî (606/1209) de nassı şu şekilde tanımlamıştır:

*Nass:* "Manasını ifade edip ondan fazla birşey içermeyen sözdür." "Söz" kaydıyla iki şey tanımın dışında tutulmak istenmiştir.

*Birincisi:* Aklî deliller ve fiiller nass diye adlandırılmaz. Bu çok önemli bir noktadır.

*İkincisi:* Beyânı yapılmış mücmel lafza nass denilemez. Çünkü nass bir tek hitapdan ibarettir. Beyân fiille de olabilir.<sup>6</sup>

Bir başka nass tanımı da şudur: Nass, İcma ve Kıyas gibi delillerin karşılığında kullanılıp, Kur'ân ve Sünnetten olan delil olarak bilinir. Bir de nass *zahir* lafzın karşılığında kullanılır.<sup>7</sup>

Bizim tezimizde kastedtiğimiz anlam ise, Kur'ân ve Sünnet metinlerine verilen addır. O halde nass, bir takım hükümlere delalet eden Kur'ân âyetleri ve Hz. Peygamber'in hadisleridir.<sup>8</sup> Nitekim İbn Hazm bu anlamda bir nass

<sup>4</sup> Gazâlî, Şafî'nin, Zahir lafzı nass diye adlandırdığını ve bunu da tevil kabul eden ve etmeyen diye ikiye ayırdığını kaydeder. Kendisi, nass'ın tevil kabul etmeyen nass olduğunu tercih eder. Bununla beraber zahire lugat yönünden nass denmesinin sakıncalı olmadığını da belirtir. (Bkz. Gazalî Ebu Hamid Muhammed, *el-Menhûl min Ta'likati'l-Usûl*, Thk. Muhammed Hasan Heyto, Daru'l-Fikr, Dımaşk, 2.b., 1980, s.165-166).

<sup>5</sup> Tehanevî, Muhammed Ali b. Şeyh Ali, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn*, Beyrût, Daru Sadır, ts. III, 1405.

<sup>6</sup> Razi, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî ilmi'l-Usûl*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1.b., 1988, I, 462.

<sup>7</sup> Zühayr, Muhammed Ebu'n-Nur, *Usûlu'l-Fkh*, el-Mektebetu'l-Ezheriyyetu li't-Turas, Kahire, 1992, IV, 63.

<sup>8</sup> Zebidî, a.g.e., IV, 439-440.

tanımı vermiştir. "Nass: Kur'an ve Sünnette kendisiyle eşyanın hükmüne istidlal edilen lafızdır."<sup>9</sup>

## **2. NASSLARIN ÇEŞİTLERİ**

Nasslar değişik açılardan farklılık arz etmektedirler. Genel olarak nassları basit bir tasnife tabi tutacak olursak

- a) Kur'ân âyetleri
- b) Hz. Peygamber'in hadisleri olmak üzere iki kısımdır.

### **2.1. Kaynak Oluşları Bakımından**

#### **2.1.1. Kur'ân Âyetleri**

Kur'ân âyetleri, Hz. Peygamber'e peyder pey olarak indirilmiş olan ve günümüze kadar tevatüren gelmiş ilâhî mesajlardır. Kur'ân nasslarının subutu kat'î olmakla beraber, delaletleri kat'î de olabilir, zannî de olabilir. Bu nasslar İslâm hukukuna (Fıkına) kaynak teşkil etmede şüphesiz ilk sırada yer alırlar.

#### **2.1.2. Hz. Peygamber'in Hadisleri**

Nassların ikinci şikkını oluşturan Hz. Peygamber'in hadislerinin tamamının sübutu Kur'ân gibi kat'î değildir. Hadisler de, delalet yönünden bazen kat'î bazen de zannî olabilir. Kaynak olma bakımından ikinci sırada yer alır.

### **2.2. Konuldukları Mana Bakımından Nasslar**

Konuldukları mana itibariyle nasslar amm, hass ve müşterek kısımlarına ayrılırlar.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Daru'l-Afâki'l-Cedîde, Beyrût, 2.b., 1983, I, 42.

<sup>10</sup> Zuhayli, Vehbe, *Usûlu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Daru'l-Fikr, Dımaşk, 1.b., 1986, s.204 vd.



a) *Amm*: Tek vaz' ile bir tek mana ifade etmek üzere konmuş bulunan ve muayyen bir miktarla sınırlı olmaksızın bu mananın kendisinde gerçekleştiği bütün fertlere şamil olan lafızdır. Örneğin, "*Hırsızlık eden erkekle, hırsızlık eden kadının ellerini kesin*"<sup>11</sup> mealindeki âyetde ( السارق ) "hırsız" kelimesi böyledir. *Amm* lafızlar kendi içinde; a) Mutlak, b) Mukayyed, c) Emir ve d) Nehiy kısımlarına ayrılır.

b) *Hass*: Tek vaz' ile tek bir manayı ifade etmek üzere konmuş ve bir tek ferde delalet eden lafızdır. Örneğin, sayı isimleri *hass* lafızlardır.

c) *Müşterek*: Herbiri ayrı vaz' ile olmak üzere birden fazla manaya sahip olan lafızdır. Örneğin, ( العين ) "Ayn" kelimesi böyledir. Casus, su pınarı ve göz manalarına gelir.

d) *Müevvel*: Müşterek lafzın taşıdığı manalardan birisinin ictihadla tercih edilmesidir.

### 2.3. Açıklık Bakımından Nasslar

Usul alimleri, nassları açıklık yönünden ayırım yaparken hemfikir değillerdir. Bu hususta meşhur iki usul ekolü olan Hanefiler ve Şafîler nassları açıklık bakımından farklı tasnife tabi tutmuşlardır.

#### 2.3.1. Hanefîlere Göre

1. *Zahir*: Te'vile ve tahsise ihtimali bulunmakla beraber, harici bir karineye ihtiyaç göstermeksizin konulduğu manaya açıkça delalet eden lafızdır. *Zahir* lafızdan elde edilen hüküm, asıl maksat değildir. Başka bir ifadeyle, o nass bizzat o hükmü bildirmek için gelmemiştir. Örneğin, daha önce geçen "*Allâh alış-verişi helal, faizi ise haram kıldı.*"<sup>12</sup> mealindeki âyetde helal ve haram kelimeleri gâyet açık olup alış-verişin helal, faizin de haram olduğunu bildirmek için gelmemiştir. Bilakis ikisi arasında fark olduğunu bildirmek için gelmiştir.

<sup>11</sup> Maide, 5/38.

<sup>12</sup> Bakara, 2/275.

Böyle naslarla, tersine bir delil bulunmadıkça amel etmek vaciptir.

2. *Nass*: Te'vil ve tahsis ihtimali olmakla beraber delalet ettiği manayı açıkça gösteren lafızdır. Bundaki hüküm lafzın asıl kastedtiği şeydir.

3. *Muhkem*: Hükme delaleti açık olup, te'vil, tahsis ve nesh ihtimali bulunmayan lafızdır. Örneğin, iman esasları ile ilgili ve dinin temel ilkelerine ilişkin naslar böyledir.

4. *Müfesser*: Hükme dealeti açık olup, te'vil ve tahsis ihtimali bulunmayan lafızdır. Nesh ihtimali sözkonusu olabilir; Ki bu da Resulullâh'ın hayatında geçerlidir. Artık ondan sonra nesh ihtimali de yoktur.

### 2.3.2. *Cumhur'a Göre*

1. *Te'vil*: Tevilden maksat, lafzın zahiri anlamından başka bir manaya yönlendirilmesidir. Bu yönlendirmeyi gerektiren bir delil olmak şartıyla.

2. *Zahir*: Konulduğu manaya zannî olarak delalet eden lafızdır.

3. *Nass*: Konulduğu manaya kat'i olarak delalet eden lafızdır.

### 2.4. *Kapalılık Bakımından*

1. Hafi
2. Müşkil
3. Mücmel
4. Müteşabih

Bu kavramların tanımları ileride gelecektir.

### 2.5. *Kullanım Bakımından*

1. *Hakikat*: Aslen belli bir mana için konulup kendisiyle bu mananın kastedildiği lafızdır.<sup>13</sup>

2. *Mecaz*: Aslen kendisi için konulan mananın dışında bir şeyi -asıl mana ile aralarındaki bir münasebet veya özel ilgiden dolayı- ifade etmek üzere mecazen kullanılan lafızdır.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Serahsi, *Usûl*, I, 170.

# I. BÖLÜM

## FIKİH USULÜ AÇISINDAN BEYAN KAVRAMI'NIN ANLAMI VE NASSLAR ARASINDAKİ BEYAN İLİŞKİSİ

### 1. BEYAN'IN TANIMI

#### 1.1. Sözlük Anlamı

Beyân kelimesi arapça bir kelime olup, açığa çıkmak, vuzuha kavuşmak, açık seçik olmak anlamına gelen ( بَانَ ) kökünden mastar bir kelimedir. Tefîl, tefe'ul, istif'al ve if'al kalıpları dahil olmak üzere hem لازم (geçişsiz) hem de müteaddî (geçişli) dir.<sup>15</sup> Ayrıca bu kelime ayrılmak, kesilmek manaların da gelmektedir. Bu kelimenin sülâsîsi olan ( بَانَ ) لازم (geçişsiz)dir. ( بَيَانَ ) *Beyân* kelimesi ( بَيِّنَ )nin mastarı olduğunu söyleyen görüşe göre ( بَانَ ) *bâne* لازم olabildiği gibi müteaddî de olabilir. Nitekim "Sonra onu *Beyân etmek (açıklamak) bize düşer*"<sup>16</sup> mealindeki ayette *Beyân* kelimesi geçişli olup açığa çıkarmak, açıklamak anlamında kullanılmıştır.

Kefevî (1094/1683): "Beyân'ın aslı, ( بَانَ ) *bâne* 'nin mastarı olup ortaya çıkmak zahir olmak manasındadır. Veyahut, ( بَيِّنَ ) *beyyene* kökünden bir isimdir. selâm ve kelâm gibi; bunların aslı ( سَلِمَ ) ve ( كَلِمَ ) dir. Daha sonra örf bunu, kendisiyle ortaya çıkan delalet vs. manasına kullanmış, Terminoloji'de, ona fesahat ve kendisiyle bir mananın değişik biçimlerde söylenebildiği esaslar ve meleke (yetenek) anlamı yüklemiştir"<sup>17</sup> demektedir.

Yukarıda sözlük anlamını açıkladığımız *Beyân* kelimesinin mezkûr manalarda kullanıldığını arapların şu sözlerinde görmek mümkün. Meselâ, araplar birşey ortaya çıktığı zaman ( بَانَ الشَّيْءَ ) *bâne's-şey'* derler.

<sup>14</sup> a.e., a.y.

<sup>15</sup> Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh*, Thk. Ahmed Abdulğafur Attar Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 3. b., 1984, V, 2082-2083; Fîrûzâbâdî, a.g.e., s.1526.

<sup>16</sup> Kıyame, 75/19.

<sup>17</sup> Kefevî, el-Hüseynî Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Musa, *Kulliyâtu Ebi'l-Bekâ* (el-Külliyat), Nşr: Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 2.b., 1993, s.230.

Birşeyi açıkladıkları zaman da ( بينته ، تبينته ، ابنته ، استبينته )  
onu açıkladım, onu tanıttım" derler.<sup>18</sup> Beyân sözlükte, kesmek ayırmak, uzak  
olmak manalarına da gelmektedir. Mesela araplar bir şeyi kestikleri zaman ابنت  
الشيء ebentu's-şey'e derler. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şu hadisi de bu manayı ifade  
etmektedir. " ما أبين من حي فهو ميت " "Canlı bir hayvandan  
kesilen parça ölüdür (yani meyte gibi haramdır)"<sup>19</sup>

Fahru'l-İslâm Pezdevî (482/1089) de *Beyân*'ın sözlük anlamının *izhâr*  
yani açıklamak, ortaya çıkarmak olduğunu söyler ve bazen de *zuhûr* ortaya  
çıkma anlamında kullanıldığını kaydeder.<sup>20</sup> Buna misal olarak şu ayetleri  
verir. ( هذا بيان للناس ) "O'na *Beyânı* öğretti"<sup>21</sup> "Bu insanlar için bir açıklamadır"<sup>22</sup>; "Sonra onun açıklanması  
bize aittir".<sup>23</sup> ( ثم إن علينا بيانه )

<sup>18</sup> Fîrûzâbâdî, a.g.e., s.1526, s.1526.

<sup>19</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, Çağrı yay., İstanbul, 1992, V, 218; Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. Musa, *Camiu's-Sahih*, Thk: İbrahim Atve Avad, Daru İhyai't-Turâsî'l-Arabi, Beyrût, ts., 18 Et'ime, 4, No: 1480 (IV, 74); İbn Mâce, Muhammed b. Yezid, *es-Sunen*, Thk: Muhammed Fuad Abdulbaki, el-Mektebetu'l-İslami, İstanbul, ts., 28 Sayd, 8, No: 3216 (II, 1072); Hakim, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Mustedrek ale's-Sahihayn*, Thk: Mustafa Abdulkadir Ahmed Ata, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1.b., 1990, 29 Zebaih, No: 7597-98 (IV, 167). Bu hadisi bu lafızla bazı usulcüler vermişlerdir. (Bkz. Cassas, *Usûl*, vrk. 76; Şirazî, *Şerhu'l-Luma'* (I, 473). Şu kadar var ki hadisin rivayet edildiği ilgili kaynakları doğrudan taramamıza rağmen bu lafızla değil, ( ما قطع ) şeklinde geçtiğini gördük. Şu kadar var ki, Buharî'nin rivayet ettiği bir eserde Hasan Basri ve İbrahim Nehaî demişlerdir ki: "Bir kimse bir avı vurup onun bir ayağı kopup ayrılırsa, ayrılan bu parça yenilmez" Kastalanî'nin, bu eserin lafızlarını şerh ederken ( بان ) lafzını ( قطع ) ile açıklamış olması bu Usûl kaynaklarında manen rivayet edilen hadisten yapılan istidlali doğrular. (Bkz. Kastalanî, Şihabuddin Ahmed b. Muhammed, *İrşadu's-Sâri li Şerhi Sahihî'l-Buharî*, Daru'l-Fikr, b.y.y., ts., VIII, 258.

<sup>20</sup> Pezdevî Ali b. Muhammed, *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, (Buharî Şerhiyle birlikte), Thk. ve Thrc. Muhammed el-Mu'tasıbillahi el-Bağdâdî, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrût 2.b. 1994, III, 211.

<sup>21</sup> Rahman, 55/1.

<sup>22</sup> Alî İmran, 3/138.

<sup>23</sup> Kıyame, 75/19.

## 1.2. Terim Anlamı

Terim olarak da *Beyân* "konuşan kimsenin, dinleyen kimse için maksadı açıklamasından ibarettir." veya "Mananın açıklanıp, açıklanmadan önceki kapalı olan şeyin izah edilmesidir."<sup>24</sup> Bu her iki tanım da Cürcanî'ye aittir.

Rağıb el-İsfehanî (425/1034) de, *Beyân*: "bir şeyi keşfetmektir." demiştir. Bu anlamda *Beyân* konuşmaktan daha umûmîdir.<sup>25</sup>

Bir başka tanım şudur *Beyân* "gizli olanı ifade edip başkasına anlatmaktan ibarettir."<sup>26</sup>

*Beyân*'ın hem fıkıh usulü hem de Belağat ilmî disiplinlerindeki ıstilahtı manalarını ileride vereceğimizden burada bu kadarla yetiniyoruz.

## 1.3. Kur'ân'da Beyân Kavramı

*Beyân* ( بيان ) kelimesi türevleriyle birlikte Kur'ân-ı Kerimde toplam ikiyüzelliyedi kez geçmektedir.<sup>27</sup> Ancak, aslen bu kelimeyle ilgili olan ve "ara" anlamına gelen ( بين ) *beyn* kelimesi bu sayıya dahil değildir. Çünkü anlam olarak bizi ilgilendiren *Beyân* kelimesine pek yakın değildir.

Bu ayetlerden yalnızca üç tanesinde doğrudan ( بيان ) kelimesi geçmiş ve her üçünde de bu kelime, zuhur (ortaya çıkmak) anlamında değil de izhar (açıklamak) anlamında kullanılmıştır.

Tezimizde böyle bir başlığa yer vermemizdeki amaç, Kur'ân ve hadislerdeki kapalılıkların giderilerek maksadın açıklanmasıyla ilgili olan *Beyân* konusunun kavram olarak anlamının daha iyi ortaya konmasında, bu iki kaynaktan referansları tesbit etmeye çalışmaktır.

Konumuzla ilgili olan bazı ayetleri *Beyân* kelimesinin bu ayetlerdeki anlamına kısaca işaret ederek misal olarak zikrederim.

<sup>24</sup> Curcanî, Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, Thk. Muhammed b. Abdulhakim el-Kadî Daru'l-Kitabi'l-Lübnâni, Beyrût, 1. b., 1991, s.61-62.

<sup>25</sup> er-Rağıb, el-Hüseyn el-İsfehani, *Mufredatu Elfazi'l-Kur'ân*, Thk. Safvân Adnân Davudî, ed-Daru's-Şamiyye, Beyrût, 1. b., 1992, s.157.

<sup>26</sup> Kefevî, a.g.e., s.230.

<sup>27</sup> Abdulbaki Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Daru'l-Hadis, Kahire, 2. b., 1988, s.180-184.

1. "*Rahman Kur'ân'ı öğretti. İnsanı yarattı O'na Beyân'ı öğretti*"<sup>28</sup>

Meali verilen bu ayetteki *Beyân*'dan maksadın ne olduğu konusunda müfessirler çeşitli görüşler serdetmişlerdir. Bazıları, "yani çeşitli dilleri öğretti", Bazıları, "eşyanın adlarını öğretti" derken, bazıları da, "burada insandan maksat Hz. Muhammed (s.a.v.) olup beyân'dan maksat da helaller ve haramların açıklanmasıdır" demişlerdir. Bazıları da, "hayırla şerri öğretti". Bazıları da, insan kelimesi cins isim olup buna göre Beyân, konuşmak ve anlamak olur ki, insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliktir<sup>29</sup> demişlerdir.

Aslında bu ayetteki "Beyândan", bu manaların hepsini anlamak mümkün. Ancak en yakın anlam, Beyân'ın konuşabilme, konuştuğunu veya meramını açıklayabilme yeteneği anlamıdır. Dolayısıyla ayetteki "Beyân" kelimesinin açıklama anlamına gelmesi daha uygun gözükmektedir.

2. "*Bu (Kur'ân), bütün insanlığa bir açıklama (Beyân)dır.*"<sup>30</sup> Yani Kur'ân insanlara, hidayete ermeleri, doğru yolu bulmaları, iyiyi ve kötüyü görüp, yaratıcının emrine girmelerini bildiren bir açıklamadır.

3. "*O halde, biz onu (Kur'ân'ı) okuduğumuz zaman, sen onun okunuşunu takip et. Sonra şüphen olmasın ki, onu açıklamak da bize aittir.*"<sup>31</sup> Yani önce Cebrail'in okuyuşunu takip et. Daha sonra ondaki hükümleri ve diğer manaları açıklamak bize aittir.

4. "*Ayrıca bu kitabı da sana, her şey için bir açıklama, bir hidayet ve rahmet kaynağı ve müslümanlar için bir müjde olarak indirdik.*"<sup>32</sup>

5. "*...İnsanlara kendilerine indirilene açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'ân'ı indirdik.*"<sup>33</sup>

Meali verilen bu ayet de, açıkça Hz. Peygamber (s.a.v.)'in açıklama görevini ifade etmektedir.

<sup>28</sup> Rahman, 55/1-4.

<sup>29</sup> Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Ğaddi'l-Arabi, Kahire, 1.b., 1990, IX, 6552-6553.

<sup>30</sup> Ali İmran, 3/138.

<sup>31</sup> Kiyame, 75/18-19.

<sup>32</sup> Nahl, 16/89.

<sup>33</sup> Nahl, 16/44.

6. "...Bari bu tanrılar konusunda açık ( بَيِّن ) bir delil getirirler..."<sup>34</sup>

7. "...Gerçekleri iyice bilmek isteyenlere ayetleri açıkladık ( بَيِّنًا )."<sup>35</sup>

8. "...Artık doğrulukla eğrilik birbirinden ayrılmıştır."<sup>36</sup>

Mealindeki bu ayette geçen, ( تَبَيَّن ) geçişsiz (lazım) dir.

9. "...Şeytanın peşine düşmeyiniz; zira şeytan sizin açık ( مَبِين ) bir düşmanınızdır"<sup>37</sup> mealindeki bu ayette geçen ( مَبِين ) kelimesi ( بَانَ ) kökünden geçişsiz olarak ismi fail kalıbındadır.

10. "...Gerçekten size Allah'tan bir nur apaçık (açıklayıcı) bir kitap geldi"<sup>38</sup> mealindeki bu ayette geçen ( مَبِين ) kelimesi de ( أَبَانَ ) kökünden ismi fail kalıbında olup, geçişlidir.

#### 1.4. Hadislerde Beyan Kavramı

Kur'an'da olduğu gibi hadislerde de *Beyân* kelimesi kullanılmıştır. Şimdi bu hadislerden bazı örnekleri görelim.

1- "Hz. Aişe (r.a.) demiştir ki, Resulullah (s.a.v.) bir iş konusunda ruhsat verdi de insanlardan bazıları bundan uzaklaştı (yanaşmadılar) bu durum Resulullah'a ulaştığında, gazaplandı. Öyle ki, kızgınlığı ( بَانَ ) bâne yüzüne vurdu"<sup>39</sup> Buradaki ( بَانَ ) kelimesi ortaya çıkmak belli olmak dışa vurmak anlamındadır.

2- Ebi Umame'den rivayet edildiğine göre Resulullah şöyle buyurmuştur. "Haya ve az konuşmak imandan iki şube, kötü çirkin söz ve "Beyân" (çok konuşmak) ise nifaktan iki şubedir."<sup>40</sup>

3- "Beyân (sözün, güzel konuşmanın)ın öylesi vardır ki, büyüleyici bir etkiye sahiptir."<sup>41</sup>

<sup>34</sup> Kehf, 18/15.

<sup>35</sup> Bakara, 2/118.

<sup>36</sup> Bakara, 2/256.

<sup>37</sup> Bakara, 2/168.

<sup>38</sup> Maide, 5/15.

<sup>39</sup> Ahmed b. Hanbel, *el- Musned*, VII, 45.

<sup>40</sup> a.e., V, 269.

<sup>41</sup> Buharî, 67, Nikah, 47, (VII, 137); Malik, *el Muvatta*, Hadis No: 1850. s.750.

4- *Resulullah (s.a.v.)'in Amr b. Hazm'a gönderdiği mektub "Bu Allah'tan ve Resülü'nden bir Beyân (açıklama)dır"*<sup>42</sup> diy ebaşlıyordu.

5- Hz. Ömer içki konusunda Allah'a dua ederken şöyle demişti. "*Allahım bize tatminkar bir "Beyân" (açıklama) yap*".<sup>43</sup>

## 2. BEYAN'IN ANLAM ALANI

### 2.1. Belağat İlmine Göre Beyân

Beyân kelimesi açıklama, izah etme, güzel söz söyleme, meramı çok güzel bir şekilde ifade etme anlamlarını içerdiğinden dolayı, "Beyân" denilince hemen herkesin aklına, güzel söz söyleme, sanatlı ifadeler kullanma ve büyüleyici etkisi olan söz söyleme sanatını inceleyen bir bilim dalı olması hasebiyle Belağat ilmi ve Burada konu edilen *Beyân* gelir. Dolayısıyla hiç şüphesiz "Beyân"ın anlam ve ilgi alanlarından birisi ve belirttiğimiz gibi akla ilk geleni de belağat ilmidir.

Beyân'ı genel olarak tanımlamak gerekirse, "Beyân bir edebiyat terimi olup, manayı ifade etmede, lafzı açıklığa kavuşturmak için gereken meleke (yeti)yi kazandıran duygu ve düşünceleri değişik yollarla ifade etme usul ve kaidelerini inceleyen ilimdir."<sup>44</sup>

Edebiyat üstadı Cahız (255/869) Belağat ilmi açısından Beyânı şöyle tarif etmiştir. Beyân: "mananın üstündeki örtüyü kaldırıp, gizli olan şeyin üzerindeki perdeyi yırtan herşeyin adıdır. Öyle ki, dinleyeni mananın hakikatine ulaştırıp, adeta bu beyân yapılmamış ve hangi şeyle yapıldığı bilinemeyecek şekilde sonuca götürür. Çünkü konuşanın ve dinleyenin gayeleri, anlamak ve anlatmaktır. Hangi şeyle anlatma yapılabilir ve mana açıklanırsa işte bu ilimde beyân budur."<sup>45</sup>

*Beyân* ilmi kişiye farklı söz ve usullerle meramını iyi ifade edebilme melekesini kazandırır. *Beyân* ilminin konusunu, teşbih, hakikat, mecaz, istiare, kinaye gibi edebî sanatlar teşkil eder. *Beyân*'ın güçlülük ve açıklık derecesi bu

<sup>42</sup> Nesâî, Kasame, VIII, 59-60.

<sup>43</sup> Ebu Davud, 20 Eşribe, 1 No: 3670 (II, 249).

<sup>44</sup> N. Hacımuftuoğlu, *T.D.V. İslam Ansiklopedisi Beyan Maddesi*, İstanbul, 1992, VI, 2.

<sup>45</sup> Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr, *El-Beyan ve't-Tebyin*, Thk: Hasan es-Sendubî, Beyrût, 1.b., 1993, I, 84.



sanatların işlenişine göre değişir.<sup>46</sup> *Beyân*, kalplerin tercümanı, akılların cilası, şüpheyi ve delili ortaya koyan, tahminlerin tartıştığı ortamda hakim rolü olan, şek ile yakın arasını ayırdedendir. *Beyân*, peygamberlerin, kendisi sayesinde inatçıların boyun eğdiği, kafirin yenik düştüğü burhanıdır. *Beyân*'ın en iyisi, mananın çabuk anlaşılması için manayı açıkça ortaya çıkaranıdır.<sup>47</sup>

Abdulkahir Cürcanî (471/1078) *Beyân* ilminin önemini şu ifadeleriyle belirtir. "*Beyân* ilminden daha köklü daha asil, daha semereli, daha tatlı, daha aydınlık bir ilim göremezsin".<sup>48</sup>

Belağat ilminin konularından özellikle Hakikat ve Mecaz'ın Fıkıh Usûlü ilmiyle çok sıkı ilişkisi vardır. Zira Kur'ân-ı Kerim bu anlamda *Beyân* ve belağatin zirvesindedir. Dolayısıyla, onun lafızlarını iyi anlamak ve ona göre hüküm istinbat etmek için, hakikat ve mecaz'ın inceliklerini bilmek zorunlu olup bunun için de, Belağat ilminin bu konulara ilişkin kaide ve kurallarından istifade etmek kaçınılmazdır.

Kısaca, *Beyân*, Edebiyat literatüründe bir bilim dalı disiplinin adıdır.

## 2.2. Fıkıh Usûlü İlmine Göre Beyan

Yukarıda açıkladığımız gibi, sözlük anlamı açıkça ortaya çıkmak, açık seçik ve net olmak anlamlarına gelen *Beyân*, terim olarak da sözlük anlamıyla ilişkili bir manayı içermektedir. Buna göre *Beyân*, maksadın ortaya çıkarılmasını ifade eder. Ne var ki usulcüler terimolojik anlamda "*Beyân*"ın tanımı konusunda ittifak halinde değillerdir. Bu ihtilafın sebebi ise, *Beyân* hususunda üç unsurun bulunmasıdır. *Beyân* işinin bizzat kendisi, *Beyân* vasıtası ve *Beyân*'dan doğan sonuç: Bu üç unsurdan hangisine *Beyân* denilecektir? İhtilafın odak noktası budur. Bu ihtilafın sebebi konusunda Amîdî (631/1234): "Bilmiş ol ki, *Beyân* tanınmayan ve bilinmeyi tanıtmak ve bildirmekle ilgili olup, bu da delile bağlıdır. Delil ise istenen şeye

<sup>46</sup> Sa'd, Muhammed, *Mebahisu'l-B, Inde'l-Usûliyyin ve'l-Belâğiyîn*, Munşaatü Mearif, İskenderiyye, ts., s.33; N. Hacımuftuoğlu, *T.D.V. İA, Beyan Md.*, VI, 22.

<sup>47</sup> Bağdadi el-Hatib, Ahmed b. Ali, *el-Fakih ve'l-Mutefekkih*, Tsh: Şeyh İsmail el-Ensârî, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2.b., 1980, s.115.

<sup>48</sup> Curcânî, Abdulkahir Ebubekr b. Abdurrahman, *Delâitu'l-İ'câz*, Thk. Muhammed Rıdvan ed-Daye-Fayiz ed-Daye, Mektebetu Sa'duddin, Dımaşk, 2.b., 1987, s.59.

götürendir ki, o istenen şey, delilden elde edilen bilgi veya zandır. Durum böyle olunca, *Beyân*, tanıtma, tanıtın delil ve de delilden hasıl olan sonuç manalarından birinin dışına çıkmamaktadır. Çünkü kendisiyle *Beyân*'ın izah edileceği dördüncü bir mana yoktur. İşte bu yüzden de insanlar bu hususta ihtilaf ettiler"<sup>49</sup> der.

Amidî'nin zikrettiği bu sebepten dolayı usulcülerin *Beyân* tanımları farklı olmuştur. Gazalî de, bu ihtilafın sebebi olarak aynı şeyleri söyler.<sup>50</sup> Biz bu üç unsura göre yapılmış tarifleri tek tek vererek üzerlerinde duracağız. Ancak tarifleri, Hanefî ve Şafîî ayrımı yapılmaksızın karma olarak zikredeceğiz. Zira birazdan da görüleceği gibi, her ekol mensupları "*Beyân*"ın tarifini konusunda kendi içlerinde de tam mutabakat halinde değillerdir. Ekoller arasında mutabakatın olmadığını Serahsî (490/1097)'nin şu sözleri açıkça göstermektedir. "*Beyân*'ın anlamında ashabımız (mezhebimiz)dan olan alimlerin görüşleri farklıdır."<sup>51</sup>

*Beyân*'ın "*tebyîn*", yani açıklama tanıtma anlamına geldiğini söyleyenler onu şöyle tarif etmişlerdir.

( اخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التحلي والوضوح )

"*Beyân*: Bir şeyi işkal (problemlî) ortamından (tecellî) açıklık ortamına çıkarmaktır." Hemen hemen bütün usul kitaplarında bu tarif, Şafîîlerden Sayrafî (330/942)'ye nisbet edilmiştir.<sup>52</sup>

Bu tanım, gerek Hanefî gerekse Şafîîlerin birçoğu tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştiriler şu üç noktada toplanmaktadır.

**Birincisi:** Bu tanım efradını cami değildir. Çünkü başlangıçta herhangi bir işkal veya kapalılık yokken yapılan açıklama da bir *Beyân* olduğu halde, tanım bu tür bir *beyân* kapsamamaktadır. Dolayısıyla bu tanım, sadece mücmel lafızların açıklanmasını ifade eden *Beyân*'ın tanımıdır. Halbuki

<sup>49</sup> Amidî, Seyfuddin Ali b. Ebi Ali, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1983, III, 32.

<sup>50</sup> Gazalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ* (Fevatihu'r-Rahamût'la birlikte), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2.b., 1983, I, 364.

<sup>51</sup> Serahsî, a.g.e., II, 26.

<sup>52</sup> Gazalî, *el-Menhûl*, s.63; Amidî, a.g.e., III, 32.

tanımların efradını cami eğyarını mani olması şarttır.<sup>53</sup> Yani bir tanımın içinde yer alması gereken unsurların yer alıp, dışında kalması gerekenlerin yer almaması lazımdır. Oysa ki, başlangıçtan işkalsiz ve icmalsiz olarak bildirilen hükümler de, bir *Beyân* olduğu halde tanım bu tür bir *beyâm* içermemektedir. Bu tanım *beyâm*'ın bir çeşidinin tanımıdır ki o da, mücmelin *beyâm*'ıdır.<sup>54</sup> Ayrıca *Beyân-ı Takrir, Tağyir ve Tebdil*'i de kapsamamaktadır.<sup>55</sup>

**İkincisi:** Tarifte iki kez geçen ( حيز ) *hayyiz* kelimesi maddi bir varlığın işgal ettiği mekan yer anlamına gelmektedir.<sup>56</sup> Bu kelime tarifte mecazî olarak kullanılmıştır. Bu kullanım doğru değildir. Tanım'ın sınırlarını aşmak olur. İbn Sem'anî (489/1096) şöyle demiştir. "Hayyiz kelimesini, manaları (ifade etmek için) kullanmak mecazi kullanımdır." Çünkü *hayyiz* kelimesi cisimler için hakiki anlamda kullanılır.<sup>57</sup> Manevî (soyut) şeylerde ise mecazen kullanılır. "Hayyiz" kelimesi cevherler için kullanıldığı halde, bu tanımda manalar için mecazen kullanılarak tanıma mecaz sokulmuştur.<sup>58</sup> Halbuki tanımların net ve belirgin olması için, kelimelerin hakiki kullanımlarının dışına çıkılmaması gerekmektedir.

**Üçüncü** itiraz ise: Tanımda geçen ( الوضوح ) *el-Vudûh* kelimesinedir. Açık seçik, net anlamına gelen bu kelime, yine bu kelimedenden önce geçen ( ) *et-Tecellî* kelimesinin eş anlamlısıdır. Böyle olunca da, aynı anlama gelen kelime gereksiz olarak tekrar edilmiştir. Bu yüzden bu durum tanımda bir kusur olarak telakki edilmiştir. Zira tanımların gereksiz fazlalıklardan arındırılması gerekir.<sup>59</sup>

<sup>53</sup> Amîdî, a.e., a.y.; Isfehânî, Şemsuddin Mahmud b. Abdurrahman, *Beyanu'l-Muhtasar*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, Merkezu'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyai't-Turasi'l-İslami, Mekke, 1.b., 1986, II, 384; el-İcî, Adududdin Abdurrahman b. Ahmed, *Şerhu Muhtasari'bni'l-Hacib*; Hasan Hilmi Rizevî neşri, 1307/1888, s.293-294.

<sup>54</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 366-367.

<sup>55</sup> Buharî Abdulaziz b. Ahmed, *Keşfu'l-Esrâr an Usûli'l-Pezdevi*, Thk. ve Thrc: Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdadî, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrût, 2.b., 1994, III, 214.

<sup>56</sup> Kefevî, a.g.e., s.316.

<sup>57</sup> el-Futûhî İbn Neccar Muhammed b. Ahmed, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, Thk. Muhammed ez-Zuhayli-Nezih Hammad, Merkezu'l-Bahsi'l-İlmîy, Mekke, Daru'l-Fikr, Dımaşk, Ofset, 1982, II, 439.

<sup>58</sup> Amîdî, a.g.e., III, 33.; Isfehânî, a.g.e., II, 384.

<sup>59</sup> Amîdî, a.e., a.y.; Isfehânî, a.e., a.y.

İmam Serahsî, eleştirisini şu sözleriyle dile getirir. "Bu tanım, *beyândan* daha problemlidir (içinden çıkılmaz)dir. Halbuki tanımları yapmaktaki amaç, tanımları yapılan şeyi iyice çıkmaza sokmak değil, iyice açıklamaktır. Hem sonra bu tanım özellikle mücmel'in *Beyân*ının tanımıdır. Oysa ki, *Beyân* hem mücmelde hem de onun dışındaki şeylerde olur."<sup>60</sup> Cassâs'ın eleştirisi de bu meyandadır.

İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî (478/1085)'nin bu tanım hakkındaki yorumu da şöyledir. "Bu tanım, maksada ulaştırırsa da, tatmin edici değil. Çünkü, "hayyiz" ve "tecelli" gibi müste'ar (mecazi) kelimeler içermektedir. Oysa ki, ehli ilim tanımların maksadlarını, tanımların kalıpları mahiyetinde olan ibarelerden başka şeye koymazlar. Bu ibarelerle, amaç eksiksiz ve ziyadesiz olarak, ilmin başlangıcında olanların anlayacağı, ilmını tamamlamış olanların da onu güzelleştireceği bir biçimde bildirilir."<sup>61</sup>

Kadı Bakillâni (403/1012) "Bu, Şafî usulcülerin kabul ettiği tanımdır"<sup>62</sup> der. Kadı Ebu't-Tayyib et-Taberî(450/1058) de, bu tarifi benimsediğini belirtir ve gerekçesini şöyle açıklar: "Çünkü herhangi bir manayı izah edip ortaya çıkaran herşey o mana için bir *Beyândır*."<sup>63</sup> Umumiyetle Şafî usulcülerinin çoğusu bu tarifi benimsemişlerdir. Malikilerden meşhur Usulcü İbnü'l-Hacib (646/1248) de bu tanımları benimseyenlerden biridir.<sup>64</sup> Hanefilerin, genelde bu tanımları eleştirdiklerini gösteren, Serahsî'nin ifadesini daha önce zikretmiştik. Bununla beraber, Hanefî olan Molla Fenârî'nin, Hanefilerin tanımlarını verdikten sonra, Sayrafi'nin bu tanımlarının Hanefilerin tanımlarına uygun olduğunu söylediğini görmekteyiz.<sup>65</sup>

Bu tanımları yapılan itirazlara cevap veren de vardır. Bunlardan birisi Bennânî'dir. Bennânî, (1198/1784), Celaluddin el-Mahalli(964/1557)'nin

<sup>60</sup> Serahsî, a.g.e., II, 27.

<sup>61</sup> el-Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah, *el-Burhân*, Thk. Abdulazim ed-Dîb, Daru'l-Ensâr, Kahire, 2.b., 1400/1980, I, 159.

<sup>62</sup> Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Bahadır, *el-Bahru'l-Muhît*, Thr. ve Mür. Ömer Süleyman el-Eşkar-Abdussettar Ebu Ğudde-Muhammed Süleyman el-Eşkar, Vezâretu'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 2.b., 1992, III, 477.

<sup>63</sup> Zerkeşî, a.e., a.y.

<sup>64</sup> İbnü'l-Hacib Osman b. Ömer, *Muhtasaru'l-Müntehâ*, (İsfehânî'nin şerhiyle birlikte) Merkezi İhyai't-Turâsi'l-İslâmî, Mekke, 1.b., 1986, II, 383.

<sup>65</sup> Molla Fenârî, Şemsuddin Muhammed b. Hamza, *Fusûlu'l-Bedai fî Usûli'ş-Şerai'*, Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1289/1872, İstanbul, II, 97.

"*Cem'u'l-Cevâmi*" şerhi üzerine yazdığı meşhur haşiyesinde bu tanıma yöneltelen itirazları serdettikten sonra "bu itirazların boş tartışmalar olduğu açıktır" der. Birinci itirazı şu şekilde cevaplandırmaktadır; daha önce bir "işkale" (kapalılık v.s.) uğramamış lafızların açıklanmasına sözlük anlamı itibariyle *Beyân* denilse de, ıstılahi olarak (terminolojik) *Beyân* denilmez. Halbuki burada ıstılahi anlamda bir *Beyân* tanımı yapılmıştır. Sözkonusu olan ıstılahi *Beyân*dır. Şayet birisi, başlangıçta işkalsiz olarak varid olan lafızlara ıstılahi olarak *Beyân* adını verirse o zaman tartışmaya gerek yoktur.<sup>66</sup> Bennânî bu izahla, tarife yöneltelen "başlangıçta açıkça varid olan hükümleri içermemektedir" şeklindeki itirazı bertaraf etmek istemiştir.

İkinci itiraza ise şöyle cevap verir; Tanımlarda mecaz kullanmak mutlak surette yasak değildir. Bilakis mana net olup, maksat anlaşılır bir durumda olduğunda mecaz kullanmak caizdir. Belki burada, *hayyiz* kelimesinin, işkâl ve tecelli gibi manalarda (soyut şeyler için) subutunun muhal (imkansız) oluşu maksadı gösteren bir karinedir.<sup>67</sup>

Tanımlarda mecaz kullanılmaması mantık ilminde tanımların şartlarındandır. Ancak maksadı gösteren bir alamet, karine bulunursa o zaman mecaz kullanılabilir.<sup>68</sup> Burada, manalar (soyut kavramlar) için "hayyiz" kelimesinin sabit olamayacağı kesin olarak bilinmesi, tanımdaki "hayyiz"den maksadın lafzın kapalılık halinden kinaye olarak kullanılmış olduğunu gösteren bir karinedir.

Bennânî üçüncü itiraza ise şöyle cevap verir: Tanımlarda fazlaca başka bir kelimenin kullanılması, bir öncekini açıklama mahiyetinde olup, tanımlardaki maksadın daha fazla net açıklanmasını sağlamak içindir.<sup>69</sup> Dolayısıyla tekrar sayılmaz. Bu tanımdaki ( الوضوح ) kelimesi de bu kabilden olup tekrar değildir.

Daha sonra Bennânî, Subkî (771/1369)'nin bu tanım karşısındaki tavrını izah ederken şöyle diyor: "Subkî'nin *Beyân*'ın tanımı hususunda Sayrafi'nin

<sup>66</sup> Bennânî, Abdurrahman b. Cadullah, *Haşiyetun alâ Şerhi Cem'i'l-Cevami*, Daru'l-Fikr, b.y.y., 1982, II, 67.

<sup>67</sup> Bennânî, a.e., a.y.

<sup>68</sup> el-Cündî, Abdurrahim Ferec, *Şerhu's-Sulle fi'l-Mantık li'l-Ehdari*, Daru'l-Kavmiyyeti'l-Arabiyyeti li't-Taba'e, ts., s.33.

<sup>69</sup> Bennânî, a.e., II, 67.

tanımını kabul ederek, itiraz olabilecek bu problemleri bile bile ona uyması tanımdaki bu pürüzleri dikkate almadığındandır. Tanımdaki ( الوضوح ) kelimesine yer vermemiş olması da ona göre bu kelimeye ihtiyaç bulunmamasından ötürüdür."<sup>70</sup>

Molla Fenârî de, bu itirazlara kısaca deyindir ve tarifi savunma meyanında yukarıdaki şekilde cevaplar verir.<sup>71</sup>

Yukarıda verdiğimiz bu tarif, *Beyân*'ın, *Beyân* yapma işinin bizzat kendisi veya *Beyân* yapan kimsenin yaptığı iş anlamını dikkate alanların yaptığı ve benimsediği tariftir. İşte Hanefî usulcüler de bu manayı dikkate almışlar ve fakat tarifin sınırlarını bu şekilde değil de şu şekilde belirleyerek tarif etmişlerdir. Hanefîlerin çoğunluğuna göre *Beyân*: "Mananın, kapalı olduğu şeyden ayrılarak muhataba açıklanması ve izah edilmesidir."<sup>72</sup>

Fahru'l-İslam Pezdevî, *Beyân*'ın zuhur (ortaya çıkma) ve izhar (ortaya çıkarma) manalarına geldiğini serdettikten sonra şöyle der "Bu konuda (Usulü Fıkıhda) bize (Hanefîlere) göre *Beyândan* maksad zuhur manası olmayıp izhar (ortaya çıkarmak)dır."<sup>73</sup> der ve şu hadisi misal olarak kaydeder.

( إن من البيان لسحراً ) "İfadenin öylesi vardırki büyüleyici bir etkiye sahiptir."<sup>74</sup> bu hadisteki البيان izhar manasındadır.<sup>75</sup>

Mâverdî (450/1058), *Beyân*'ın "kendisindeki maksadın anlaşılması ancak bir izahla mümkün olan sözdeki maksadı ortaya çıkarmak" olduğunu belirterek bunu fukaha'nın çoğunluğuna nisbet etmiştir. İbn Sem'ani de "Bu, bütün tariflerin en güzelidir"<sup>76</sup> demiştir. Buna karşılık Barmâvî bu tanıma eleştirmekte ve şöyle demektedir. "Şaşılacak şeydir ki, Sayraff'nin tarifine, başlangıçta açık olarak varid olan *Beyân*ları içermiyor diye itiraz ediliyor. Aynı itiraz şüphesiz bu tarif için de geçerlidir. Hatta evleviyetle geçerlidir.

<sup>70</sup> Bennânî, a.e., a.y.

<sup>71</sup> Fenârî, a.g.e., II, s.98.

<sup>72</sup> Serahsî, a.g.e., II, 26; Cassas, Ebubekr Ahmed b. Ali, *el-Fusûl Fi'l-Usûl*, Mısır Milli Kütüphanesi 11 nolu yazma nüsha, vrk: 76.

<sup>73</sup> Pezdevî, a.g.e., III, 212; Nesefî, Ebulberekât Abdullah b. Ahmed, *Kesfu'l-Esrâr Şerhu'l-Musannif Ale'l-Menâr*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, I.b., 1986, II, 110.

<sup>74</sup> Buhârî, Muhammed b. İsmail, *es-Sahih*, Çağrı yay., İstanbul, 1992, 67 Nikah, 47, Tıp 51..

<sup>75</sup> Pezdevî, a.e., III, 213.

<sup>76</sup> Futûhî, a.g.e., III, 440. Zerkeşî, a.g.e., III, 478.

Çünkü bu tanımda maksadı anlaşılmayan bir sözün önceliği açıkça tasrih edilmiş, başlangıçta açıkça varid olan beyanlar tarifte yer almamıştır. Ayrıca *Beyân* bir fiilde de olabildiği halde buna söz denilmez."<sup>77</sup>

*Beyân*'ın bir açıklama işinin adı olduğu dikkate alınarak yapılan tariflerden birisi de şudur: "*Beyân*, gizli olan bir şeyi ifade etmek ve gerçeğin bilinmesi için anladığını başkasına anlatmaktan (izah etmekten) ibarettir."<sup>78</sup>

*Beyân*'ın tanımında, açıklama vasıtasına itibar edip onu dikkate alan usulcüler "*Beyân*"ı *delil* olarak tanımlamışlardır. Kadı Bakıllânî'nin tanımı böyledir.<sup>79</sup> Bakıllânî'den sonraki bazı usulcüler de onun bu tanımına atıfta bulunduktan sonra bu tanımı benimsemişlerdir. İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî, bu tanımı benimseyenlerden biridir. O, diğer tarifleri serdedip onların kabul edilmezliğini açıkladıktan sonra şöyle der: "Bu konuda kabul edilecek görüş, Kadı Ebubekr (el-Bakıllânî)'nin görüşüdür."<sup>80</sup> İmam Gazâlî<sup>81</sup> Amidî<sup>82</sup> Fahdeddin er-Razi (606/1209)<sup>83</sup> ve Mutezililerin çoğunluğu da, bu tanımı kabul edenlerdendir.<sup>84</sup> Ancak mutezililerden Ebulhuseyn el-Basri (436/1044) *Beyân*'ı tanımlamadan önce genel bir tasnife tabi tutarak her tasnif için bir tanım yapmaktadır. O, *Beyân*ı genel olarak, "Genel *Beyân*" ve "Özel *Beyân*" diye ikiye ayırır. Sonra da Genel *Beyân*ı "delalet" yani "delil" diye tanımlarken Özel *Beyân*ı da, "Kendi başına maksadı ifade edemeyen bir hitaptaki maksadı gösteren söz veya fiildir"<sup>85</sup> şeklinde tarif eder.

Hanbelilerden İbn Neccar el-Futûhî (972/1564) de, İmamü'l-Harameyn ve Amidî'nin bu tanımı değil de Sayrafi'nin tanımını benimsediğini söyler.<sup>86</sup> Oysa ki onların Sayrafi'nin tanımını kabul etmek şöyle dursun, eleştirdiklerini daha önce belirtmiştik. Dolayısıyla bu bir yanlışlıktır. Bu bir yazım hatası da

<sup>77</sup> Futuhî, a.e., a.y.

<sup>78</sup> Kenkûhî, Muhammed Feyzu'l-Hasen, *Umdetu'l-Havaşî*, (Usulü Şaşı içinde). Nşr: Halil el-Mis. Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrût, 1982, s.246.

<sup>79</sup> Cüveynî, a.g.e., I, s.160.

<sup>80</sup> Cüveynî, a.e., a.y.

<sup>81</sup> Gazâlî, *El-Menhûl*, s.64; *el-Mustasfâ*, I, 365.

<sup>82</sup> Amidî, a.e., III, 32.

<sup>83</sup> Razi, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, a.g.e., I, 461.

<sup>84</sup> Amidî, a.g.e., a.y.; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşadu'l-Fuhûl*, Müessesetu'l-Kutubi's-Sekafiyye, Thk. Ebu Mus'ab Muhammed Saîd el-Bedrî, Beyrût, 1.b., 1992, s.284.

<sup>85</sup> el-Basri, Ebulhuseyn Muhammed b. Ali, *el-Mutemed fî Usuli'l-Fıkh*, Nşr: Halil el-Mis, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1.b., 1983, I, 293.

<sup>86</sup> Futuhî, a.g.e., 439.

Çünkü bu tanımda maksadı anlaşılmayan bir sözün önceliği açıkça tasrih edilmiş, başlangıçta açıkça varid olan beyanlar tarifte yer almamıştır. Ayrıca *Beyân* bir fiilde de olabildiği halde buna söz denilmez."<sup>77</sup>

*Beyân*'ın bir açıklama işinin adı olduğu dikkate alınarak yapılan tariflerden birisi de şudur: "*Beyân*, gizli olan bir şeyi ifade etmek ve gerçeğin bilinmesi için anladığını başkasına anlatmaktan (izah etmekten) ibarettir."<sup>78</sup>

*Beyân*'ın tanımında, açıklama vasıtasına itibar edip onu dikkate alan usulcüler "*Beyân*"ı *delil* olarak tanımlamışlardır. Kadı Bakıllânî'nin tanımı böyledir.<sup>79</sup> Bakıllânî'den sonraki bazı usulcüler de onun bu tanımına atıfta bulunduktan sonra bu tanımı benimsemişlerdir. İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî, bu tanımı benimseyenlerden biridir. O, diğer tarifleri serdedip onların kabul edilmezliğini açıkladıktan sonra şöyle der: "Bu konuda kabul edilecek görüş, Kadı Ebubekr (el-Bakıllânî)'nin görüşüdür."<sup>80</sup> İmam Gazâlî<sup>81</sup> Amidî<sup>82</sup> Fahdeddin er-Razi (606/1209)<sup>83</sup> ve Mutezililerin çoğunluğu da, bu tanımı kabul edenlerdendir.<sup>84</sup> Ancak mutezililerden Ebulhuseyn el-Basri (436/1044) *Beyân*'ı tanımlamadan önce genel bir tasnife tabi tutarak her tasnif için bir tanım yapmaktadır. O, *Beyân*'ı genel olarak, "Genel *Beyân*" ve "Özel *Beyân*" diye ikiye ayırır. Sonra da Genel *Beyân* "delalet" yani "delil" diye tanımlarken Özel *Beyân*'ı da, "Kendi başına maksadı ifade edemeyen bir hitaptaki maksadı gösteren söz veya fiildir"<sup>85</sup> şeklinde tarif eder.

Hanbelilerden İbn Neccar el-Futûhî (972/1564) de, İmamü'l-Harameyn ve Amidî'nin bu tanımı değil de Sayrafi'nin tanımını benimsediğini söyler.<sup>86</sup> Oysa ki onların Sayrafi'nin tanımını kabul etmek şöyle dursun, eleştirdiklerini daha önce belirtmiştik. Dolayısıyla bu bir yanlışlıktır. Bu bir yazım hatası da

<sup>77</sup> Futuhî, a.e., a.y.

<sup>78</sup> Kenkûhî, Muhammed Feyzu'l-Hasen, *Umdetu'l-Havaşî*, (Usulü Şaşi içinde). Nşr: Halil el-Mis. Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrût, 1982, s.246.

<sup>79</sup> Cüveynî, a.g.e., I, s.160.

<sup>80</sup> Cüveynî, a.e., a.y.

<sup>81</sup> Gazâlî, *El-Menhâl*, s.64; *el-Mustasfâ*, I, 365.

<sup>82</sup> Amidî, a.e., III, 32.

<sup>83</sup> Razi, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, a.g.e., I, 461.

<sup>84</sup> Amidî, a.g.e., a.y.; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşadu'l-Fuhûl*, Müessesetu'l-Kutubi's-Sekafiyye, Thk. Ebu Mus'ab Muhammed Saîd el-Bedrî, Beyrût, 1.b., 1992, s.284.

<sup>85</sup> el-Basrî, Ebulhuseyn Muhammed b. Ali, *el-Mutemed fi Usuli'l-Fıkh*, Nşr: Halil el-Mis, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1.b., 1983, I, 293.

<sup>86</sup> Futuhî, a.g.e., 439.



olamaz. Zira mezkur şahsın ilgili eseri tahkik yapılmış ve tahkik yapanlar tarafından da bu hata tesbit edilerek dipnotta tashih edilmiştir.

*Beyân*'ın *delil* olduğunu kabul edenler, bu tanımın doğru ve isabetli oluşunu şu örneklerle açıklarlar. Meselâ bir kimse başka birisine bir delil zikredip onu son derece açıklayıp izah ettiğinde onun bu açıklaması için hem dilbilim açısından hem de örf açısından (yani teamülen) "onun *Beyâm* bitti" ve mezkur delil kastedilerek "bu güzel bir *Beyândır*" demek doğru olur. Her ne kadar dinleyen için istenilen şey hakkında bilgi hasıl olmasa ve istenen şeyin işkâl halinden açıklık haline çıkarma işi gerçekleşmemiş olsa bile. Meselâ denilir ki, "falan şeyi ona açıkladı, fakat mesele açıklanmadı".<sup>87</sup>

*Beyân* vasıtasını dikkate alanlara göre *Beyân delil* olduğuna göre, *Beyân*'ın tanımı = *delil*'in tanımı olacaktır. Nitekim Amidî bu konuda şöyle der; "*Beyân*'ın sözü edilen *delil* olduğu bilindikten sonra artık *Beyân*'ın tanımı delilin tanımıdır."<sup>88</sup>

Şu halde *delil*'in tanımını da burada vermemiz yerinde olacaktır.

*Delil* sözlük anlamı itibariyle aranan şeye ulaştırıcı yol gösteren mürşid anlamına gelmektedir. İstilâhta ise, "ister hissi olsun ister şer'i olsun ister kat'i ve isterse zannî olsun kendisiyle medlulün bilindiği şeydir". Fıkıh Usulü ıstılahında ise delil, "Üzerinde doğru düşünmek suretiyle kat'i bilgiye ulaşılan şeydir".<sup>89</sup> Bu tanım fıkıh usulünün mütekellimin ekolüne mensub olanlarına aittir.

Fukaha ekolü (Hanefî)nün *delil* tanımı ise şöyledir: "Delil: Üzerinde doğru düşünmek suretiyle haberî sonuca ulaşılması mümkün olan şeydir."<sup>90</sup> Bu sonuç kat'î de olabilir zannî de olabilir. İşte bu iki tarif arasındaki en belirgin fark da budur. Diğer tarifte sonucun kat'î olması esastır.

<sup>87</sup> A. Buhârî, a.g.e., III, 214; Amidî, a.g.e., III, 32.

<sup>88</sup> Amidî, a.e., a.y.

<sup>89</sup> el-Basrî, a.g.e., I,5; Râzî, a.g.e., I, 15.

<sup>90</sup> İbnu'l-Humam Kemaluddin Muhammed b. Abdulvahid, *et-Tahrir*, (Teysir şerhiyle birlikte) Daru'l-Fikr, b.y.y., ts. I, 33; Kefevî, a.g.e., 439; Kal'aci Muhammed Ravvâs-Kuneybî, Hamid Sadık, *Mu'cemu Luğati'l-Fukahâ*, Daru'n-Nefâis, Beyrût, 2.b., 1988, s.210.

*Beyân*'ın *delil* diye yapılan bu tanımını da eleştirilmiştir. Bu tanıma göre, Şari'in sözü, fiili, takriri (onayı) sukûtu, bir şeyi memnuniyetle benimsemesi ve hükmün illetine dikkat çekmesini ifade eden her şey *Beyân* olur. Halbuki bütün bunların hepsi de doğru bir düşünüşle kesin bilgi elde etme hususunda delil değildir. Zira bunlardan bazısı kesin bilgi ifade eder bazısı ise zannı galip ifade eder. Durum böyle olunca da tarif efradını cami olmaz.<sup>91</sup>

Açıklamadan elde edilen sonuca itibar edip onu dikkate alan usulcüler de "*Beyân*"ı "Açıklama sonucunda oluşan ve elde edilen bilgi" diye tanımlamışlardır. Bu tanım, Şafîilerden Ebubekr ed-Dekkak (392/1001)<sup>92</sup> ve Mu'tezileden Ebu Abdillâh el-Basrî (369/979)'ye<sup>93</sup> nisbet edilmektedir. Ne var ki, Ebu Abdillâh, *Beyân*'ı İlm (Bilgi)'in bizzat kendisi olarak kabul etmiş. Ebu Bekr ed-Dekkak ise, kendisiyle malumun ortaya çıktığı bilgi olarak kabul etmiştir.<sup>94</sup>

*Beyân*'ı elde edilen bilgi olarak tanımlayanlar, *Beyân*'ın sözlükteki "zuhûr" (ortaya çıkma) manasını gözönünde bulundurmuşlardır. Şu halde onlara göre "*Beyân* ile tebyîn" ikisi bir manadadır.<sup>95</sup> Ebu Abdillâh el-Basrî'nin böyle bir tanım yapmasının gerekçesini şöyle açıkladığı belirtilmiştir: "Çünkü *Beyân* kendisiyle bir şeyin açığa çıktığı açık seçik olduğu şeydir. Kendisiyle bir şeyin ortaya çıktığı şey ise sonradan ortaya çıkan bilgidir. Nitekim kendisiyle bir şeyin hareket ettiği şey de harekettir. Bunun içindir ki, Allah (c.c.) hâdis bilgiyle değil de kendi zatiyle alim olduğundan mütebeyyin diye vâsfedilemez".<sup>96</sup>

Bir önceki tanımda *Beyân*'ı delil diye tanımlarken delil'in tanımını verdiğimiz gibi bu tanıma göre de *Beyân* elde edilen bilgi olduğundan bu anlamda *Beyân*'ın tanımı ilmin tanımı olacaktır. Dolayısıyla İlm (bilgi)'in

<sup>91</sup> Bedran Ebu'l-Ayneyn Bedran, *Beyanu'n-Nususi't-Teşriyye*, s.27-28; (İbn Emir el-Hacc, Muhammed b. Muhammed, *et-Takrir ve't-Tahbîr*, III, 357den naklen).

<sup>92</sup> Abdulaziz el-Buhârî, a.g.e., III, 214; İzmirî, Süleyman b. Abdillâh, *Haşiyetun alâ Mir'ati'l-Usûl*, b.y.y., ts., II, 122.

<sup>93</sup> el-Basrî, a.g.e., I, 293; Cüveynî, a.g.e., I, 160; Amidî, a.g.e., III, 32; Zerkeşî, a.g.e., III, 478.

<sup>94</sup> Şevkanî, a.g.e., s. 284.

<sup>95</sup> Abdulaziz el-Buhârî, a.e., a.y.; Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 365.

<sup>96</sup> el-Basrî, a.e., I, 294.

tanımını da burada vermek yerinde olacaktır. Hatta bu anlamda bir *Beyân* tanımını daha iyi kavrayabilmemiz için gereklidir.

Bilginin tanımlanıp tanımlanamayacağı konusunda uzun ve çeşitli tartışmalar vardır.<sup>97</sup> Bununla beraber Fahreddin Razi şöyle tarif etmiştir. "Bilgi, zihnin bir gerekçeden ötürü "mahkum aleyhe" uygun bir biçimde kesin olarak verdiği hükümdür."<sup>98</sup>

Beyan için yapılan yukarıdaki tanım da eleştiriden kurtulamamıştır. Sözkonusu eleştiriler şu gerekçelere dayandırılmıştır.

Delilden doğan bilgiye hakiki anlamda "tebyin" denir. *Beyân* denmez. Şayet buna hakiki anlamda *Beyân* denilecek olursa, o zaman bu durum teradüfü (eşanlamlılığı) gerektirir. Yani *Beyân* *Beyân*la izah dilmiş olur ki, bu kaideye aykırıdır. Hem sonra, delilden hasıl olan bilgi kat'i de zannî de olabildiği halde *Beyân*'ı kesin bilgiye hasretmek sözkonusu olur ki bunun bir anlamı yoktur.<sup>99</sup>

İmam Gazâlî, bu tanım fasiddir zira eğer bu caiz olsaydı, o zaman, ilim *Beyândır* denilir ve ilim *Beyân*la tanımlanıp izah edilirdi"<sup>100</sup> der.

Cüveynî de bu tanımı eleştiri noktasında şöyle der; "bu tanım kabul edilemez. Çünkü insan sözünü bitirdiği zaman muhatab anlamamış olsa da, "*Beyân* tamamlandı" demesi doğru olur. Şöyle de diyebilir. "Açıkladım ama açıklanmadı."<sup>101</sup>

Ayrıca *Beyân*, elde edilen bilgi olsaydı, o zaman peygamber (s.a.v.) *Beyân* görevini hakkıyla yerine getirmemiş olurdu. Allah bu konuda ona şöyle buyurmuştur: "*İnsanlara kendilerine indirileni açıklayasın diye sana Kur'ân-ı indirdik*".<sup>102</sup> Resulullah'ın *Beyân*ı sonucu kendisi için bilgi hasıl olan kimseler onun davetini kabul etmiş, böyle bir bilgi *Beyâna* rağmen hasıl olmamış olanlar ise küfür ve inatlarında ısrar etmişlerdir.<sup>103</sup>

<sup>97</sup> Bkz. Zerkeşî, a.g.e., III, 52 vd.

<sup>98</sup> Razî, a.g.e., I, 12-13.

<sup>99</sup> Amidî, a.g.e., III, 33.; Rahavî, Yahya, *Haşiye alâ Şerhi'bni Melek ala'l-Menâr*, Darsaadet Matbaatu Osmaniyye, 1315/1897, s.688.

<sup>100</sup> Gazâlî, *el-Menhul*, s.64.

<sup>101</sup> Cüveynî, a.g.e., I, 160.

<sup>102</sup> Nahl, 16/44.

<sup>103</sup> Cassâs, a.g.e., vrk. 77; Serâhsî, a.g.e., II, 37.

Abdulaziz el-Buhârî (730/1330) de şunları kaydeder "Kim *Beyân* izhar anlamında değil de, "zuhûr" anlamında kabul ederse, o kimsenin, nasslar üzerinde düşünmeyen kimseye bir çok hükmün vacip olmayacağı ve Allah'ın kudretini gösteren mucizeleri kendilerince anlaşılmadıkça düşünmeyen kimsenin iman etmesinin gerekmiyeceğini de kabul etmesi lazım gelir. Çünkü zuhur mükellef için istenilen şeyle bilginin hasıl olmasından ibarettir. Halbuki bu, mükellef için hasıl olmamıştır. Bu durum ise fasiddir".<sup>104</sup>

*Beyân*'da bulunan üç unsura (tebyin-i'lam-tarif, kendisiyle *Beyân* yapıldığı şey ve *Beyân* sonucu elde edilen bilgi) göre yapılmış ve yukarıda verdiğimiz bu tanımlardan başka, münferid tanımlarda vardır. Bunlardan bazıları bu tanımların değişik bir ifadesi şeklinde olurken bazıları da başlı başına bir tanım özelliği taşımaktadır. Bunlara da kısaca değinmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

*Beyân*'ı delil diye benimseyenler'e ait başka bir tanım şöyledir. *Beyân*, "kendisiyle hükümlerin ortaya çıktığı delillerdir."<sup>105</sup>

Bir başka tarif şudur "*Beyân* (Şari'in) mücmel hitabındaki maksadın kim (ne) olduğunu ifade eden şeydir."<sup>106</sup>

Dikkat çeken bir başka *Beyân* tanımı da şudur: Abderî, *Beyân*'ın tanımı ile ilgili görüşleri serdettikten sonra şöyle der: "En doğrusu *Beyân*, bu üç unsurun (tebyin, delil, bilgi) hepsinin toplamıdır.<sup>107</sup> Buna göre *Beyân*'ın tanımı "Öğreticinin içinde bulunanın öğrenenin içine delil vasıtasıyla intikal etmesidir". Abderî delilin tanım sınırlarını böyle çizdikten sonra şu yorumda bulunur. İstilah *Beyân*'ın delil olduğu şeklinde vaki olmuştur. Bunun sebebi, delil'in bu üç unsurun en kuvvetlisi ve *Beyân* ve mübeyyeni ifade etmede en büyük pay sahibi olmasıdır."<sup>108</sup>

<sup>104</sup> A. Aziz el-Buhârî, a.g.e., III, 212-213.

<sup>105</sup> A. Aziz el-Buhârî, a.e., III, 214; İzmirî, a.g.e., II, 122.

<sup>106</sup> Behrân, Muhammed b. Yahya, *el-Kâfil* (San'anî'nin İcabetu's-Sail şerhiyle birlikte) Thk. Hüseyin b. Ahmed es-Seyâğî-Hasan Muhammed Makbûlî el-Ehdel, Müessesetu'r-Risale, Beyrût, I.b., 1986, s.351.

<sup>107</sup> Zerkeşî, a.g.e., III, 478; Şevkânî, a.g.e., s.284.

<sup>108</sup> Zerkeşî, a.g.e., III, 478.

Başka bir tarif de şudur: *Beyân* "bir sözden veya fiilden maksadın ne olduğunu o söze, o fiile müteallik (ilişkin) bir söz veya fiil ile izhar ve i'lam etmekten ibarettir."<sup>109</sup>

Molla Hüsrev (885/1480)'in tanımı da şudur "İster fiil ister söz kabilinden olsun *Beyân*'ın kendisiyle ilgili olduğu daha önce geçen bir söz veya fiildeki maksadın ortaya çıkarılmasıdır."<sup>110</sup> Molla Hüsrev bu tanımla, "*Beyân*-ı tebdil" (nesh) ve "*Beyân*'ı zaruret" çeşitlerini de tanımın içine katmayı amaçlamıştır. İzmirî (1102/1692), "*Mir'at*" haşiyesinde Molla Hüsrev'in bu şekilde bir tanım yapmasının sebebini şöyle açıklar. "Molla Hüsrev bu tanımda, daha önce bir söz veya fiilin geçmiş olmasını şart koşmakla, önceden geçenin sadece söz olmasını şart koşanlara (Taftazanî gibi) cevap vermektedir"<sup>111</sup>

Maliki usulcüsü, Ebulvelid el-Bacî (474/1081) *Beyân*'ı şu şekilde tanımlamıştır. "*Beyân* izahtır. Bunun anlamı, emredenin veya yasaklıyanın veya haber verenin veyahutta cevap veren kimsenin (söylediği) izah ettiği şeydeki maksadı açıklayıp ondaki karışıklığı ve o sözün açıklığa kavuşmasını engelleyen diğer ihtimalli hususları gidermesidir."<sup>112</sup> el-Bacî'nin elimizde bulunan diğer bir usul kitabı olan "*İhkâmü'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl*"ünde "*Beyân*" konusunu "*Ahkâmü'l-Beyân*" başlığı altında incelemiş olmasına rağmen sözkonusu bu *Beyân* tanımı orada yer almamıştır.<sup>113</sup>

İbn Hazm ez-Zahirî (456/1064), *Beyân*'ı, bu konuya ayırdığı "babu'l-*Beyân* ve ma'nâhu" başlığı altında tanımlamamıştır. O, *Beyân*ı terminolojik bir kavram olarak, kelam ve mantık ilimlerinde yer alan ve bu meyanda Fıkıh Usulü disipliniyle de sıkı ilişkisi olan diğer bir takım kavramlar içerisinde ona da yer vererek şöyle tanımlamıştır. "*Beyân*, bir şeyin kendi zatında (içinde)

<sup>109</sup> Ö. Nasuhi, Bilmen, *Hukuku İslamiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen yay., İstanbul, 1985, I, 95; Büyük Ali Haydar Efendi, *Usulü Fıkıh Dersleri*, Matbaai Amire, Daru'l-Hilafe, İst., 1326/1908, s.276.

<sup>110</sup> Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz, *Mirkatü'l-Vusûl-ilâ ilmi'l-Usûl*, el-Matbaatu'l-Hayriyye, Mısır, 1.b., 1320 H., s.9; *el-Mir'at Şerhu'l-Mirkât*, Darsaadet, İst., ts., II, 122.

<sup>111</sup> İzmirî, a.g.e., II, 123.

<sup>112</sup> Celaleddin Abdurrahman, *el-İcmal ve'l-Beyan*, s.70 (el-Bâci, Süleyman b. Halef, *el-Hudud fî'l-Usûl* adlı eserinin 41. sayfasından naklen).

<sup>113</sup> Bacî, *İhkâmü'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usul*, Thk. Abdullah el-Cebbûrî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1.b., 1989, I, 216.

onu tanımak ve bilmek isteyen kimse tarafından, hakikatinin bilinmesinin mümkün olmasıdır."<sup>114</sup> İbn Hazm bunun arkasından bu kavramla ilişkisi olan "el-İbane" ve "et-Tebyîn" kavramlarını da şu şekilde açıklamıştır. "İbane, açıklayıcının yaptığı iş olup o da, manayı işkâl halinden gerçek olarak anlaşılır hale getirmesidir. Tebyin ise, açıklayıcının bir şeyi bizzat anlama işidir. Bu aynı zamanda istibanedir."<sup>115</sup>

Kemal İbnu'l-Humam da şöyle tarif etmiştir. "*Beyân*: sem'î bir delille (Kur'an Hadis) başlangıçtan hükümleri açıkça ifade eden nasların dışındaki naslardaki maksadın ortaya çıkarılmasıdır."<sup>116</sup>

Buraya kadar verdiğimiz, birbirlerinden pek farklı olmayan ve "maksadın açığa çıkarılması" noktasında odaklaşan, başka bir deyişle "maksadın, muhatabın anlayacağı biçimde ortaya çıkarılıp izah edilmesi" diye özetliyebileceğimiz bu *Beyân* tanımlarından sonra, şimdi de Fıkıh Usûlü konusunda ilk eseri yazan İmam Şafî (204/819)'nin "*Beyân*" tanımını verip gerek Şafî'nin tanımı ve gerekse diğer tanımlar üzerindeki değerlendirmeleri, bundan sonraki başlıkta vereceğiz.

İmam Şafî "*er-Risâle*"sinde ilk konuyu oluşturan "*Beyân*" konusunu işlediği ve ( كيف البيان ) diye açtığı başlık altında *Beyân*'ı şöyle tanımlamıştır. "*Beyân*, temel esaslarda birleşen furuatta (ayrıntılarda) farklılık arzeden anlamları toplu olarak ifade eden bir isimdir."<sup>117</sup> Şafî'ye göre, *Beyân*'ın bu anlamlarının ortak noktası, Allah'ın kelamına muhatab olanlar için bir açıklama teşkil etmesidir.<sup>118</sup>

İmam Şafî *Beyân*'ı bu şekilde tanımladıktan sonra *Beyân*'ın kısımlarını sırasıyla kendine özgü bir üslûpla açıklar. İleriki konularda onun bu hususlarla ilgili görüşlerine zaman zaman değineceğiz.

<sup>114</sup> İbn Hazm, a.g.e., I, 40.

<sup>115</sup> İbn Hazm, a.e., I, 40-41.

<sup>116</sup> İbnu'l-Humam, *et-Tahrir*, (Teysir Şerhiyle beraber), III, 171.

<sup>117</sup> Şafî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir, b.y.y., ts., s.21.

<sup>118</sup> İ.K. Dönmez, , *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Beyan Maddesi*, İstanbul, 1992, VI, 23.

### 2.2.1. Tanımların Değerlendirilmesi

*Beyân*'ın sözlükte, hem zuhûr hem de izhar manalarına gelmesi başka bir deyişle bu kelimenin kökünün hem geçişli hem de geçişsiz bir fiil olması nedeniyle, *Beyân* kelimesi açıklama işinin bizzat kendisi, açıklama vasıtası ve de açıklamadan ortaya çıkan sonuçtan herbirisine "ıtlak" edilmiş ve bunun tabîî sonucu olarak da *Beyân* Fıkıh Usulü terminolojisinde *Beyân*'ın değişik tanımlarının yapılmasına neden olmuştur. Biz burada, yukarıda verdiğimiz farklı tanımları bir değerlendirmeye tabi tutmaya çalışacağız.

Aslında, *Beyân*'daki üç unsur dikkate alınarak yapılmış tanımlar arasında objektif bir tercih yapmak oldukça güçtür. Bu yüzden ki Gazali, "*Beyân*'ın bu üç unsurdan herbirisine "ıtlak" edilmesine bir engel yoktur"<sup>119</sup> demiştir. *Beyân*'ın, bu üç unsurun tamamından ibaret olduğunu ve sonra da *Beyân*'ı buna göre farklı bir şekilde tanımlayan el-Abderî'nin buna ilişkin sözlerini ve tanımını da daha önce zikretmiştik.

Amidî de *Beyân*'ın tanımına ilişkin farklı görüşlerin ve tartışmaların lafzî olduğunu belirtmiştir.<sup>120</sup>

Abdulaziz el-Buhârî de, *Beyân*'a ilişkin tanımlar ile ilgili tartışma ve görüşleri serdettikten sonra "artık, bu tariflerden sana göre doğru olanı alabilirsin"<sup>121</sup> der.

Önde gelen usulcülerden olan bu zatların, yukarıdaki ifadelerinden, *Beyân*'ın tanımını bu üç unsurdan birisine oturtup tercihlerini belirtmede oldukça zorlandıkları anlaşılabilir. Her ne kadar herbirisi tanımlardan birisini tercih edip onun doğruluğunu isbat etmeye çalışmışlarsa da, özellikle Buhârî ve Gazali'nin ifadeleri bunu açıkça göstermektedir.

Yukarıda verdiğimiz tanımlar içerisinde *Beyân* kavramının Fıkıh Usulü İstilahındaki konumunu incelediğimizde, *Beyân*'ın gerçekten, nasslardaki kapalılıkların çeşitli vesilelerle giderilip taşıdıkları maksatlar, zahiren

<sup>119</sup> Gazâlî, *el-Mustasfa*, I, 365.

<sup>120</sup> Amidî, Seyfuddin Ali b. Ebi Ali, *Munteha's-Sûl fî ilmi'l-Usûl*, Matbaati Muhammed Ali Subeyh, Kahire, ts., s.59.

<sup>121</sup> Abdulaziz el-Buhârî, a.g.e., III, s.215.

anlaşılmayan nassların asıl maksadlarını ortaya çıkarma operasyonu olduğunu görürüz. Dolayısıyla, *Beyân*'ın "mananın muhatab için açıklanıp izah edilmesidir" şeklindeki tanımın *Beyân*'ın fonksiyonel anlamıyla tamamen uyduğu kanaatindeyiz. Bu kanaati doğrulayan referanslar daha önce geçmişti.\*

*Beyân*'ı delil olarak tanımlamak, *Beyân*'ın fonksiyonel anlamıyla tam uyuşmamaktadır. Bu böyle olunca, *Beyân*'ın "elde edilen bilgi" şeklindeki tanımının *Beyân*'ın fonksiyonel anlamıyla uyuşması daha uzak bir ihtimal olarak gözükmemektedir.

Bir kere mantıken de, açıklama işinden söz etmeden, açıklama vasıtası ve açıklamadan elde edilen bilgiden bahsetmek imkansızdır. Önce açıklama olmalı ki, sonra da açıklamanın vasıtası ve açıklamanın sonucu olabilsin. Tabiri caizse, kilitli bir odanın kapısını açıp içeriye keşfedeceğimiz zaman odanın açılması işine, açma vasıtası olan anahtar mı diyeceğiz yoksa onlardan önce odadakileri keşfetmek için odanın kapısını açma işine mi diyeceğiz? Burada mantıken elbetteki en doğru olan odayı açma işinin bizzat kendisine "açmak" denilecektir. Aynı durum bu meselede de sözkonusudur.

Ayrıca verdiğimiz bu birçok tarifleri incelediğimizde büyük bir çoğunluğun *Beyân*'ı bir açıklama ameliyesi olarak ele aldığını görüyoruz. Bu durum tanımlar arasında ortak paydayı oluşturmaktadır.

Hem sonra bu tanım, *Beyân*'ın sözlük anlamıyla de paralellik gösteren bir muhtevaya sahiptir. Nitekim Cassâs (370/980) bu konuda şöyle der: "mana'nın ortaya çıkarılıp izah edilmesi, o mananın içine karışıp işkiline sebep olan diğer manalardan ayrılması sebebiyle *Beyân* diye adlandırılmıştır."<sup>122</sup>

*Beyân*, zuhûr anlamından daha ziyade izhar anlamında kullanılmaktadır. Meselâ adam, "filanca şöyle açıkladı" dediği zaman bu sözden, adamın hiç bir şüphe bırakmaksızın bir açıklama yaptığı anlaşılır. Yine filanca "*Beyân* sahibidir" denildiği zaman bu sözden, o kimsenin güzel açıklama yapan birisi

\* Bkz. *Beyân*'ın sözlük anlamı  
<sup>122</sup> Cassas, a.g.e., vrk. 76.



olduğu anlaşılır. Nitekim Kıyame suresinin 19. ayetindeki *Beyân* da bu manadadır ki, Kur'ân en fasih bir dile sahiptir.<sup>123</sup>

*Beyân*'ın izhar manasına kullanılmasını Şafî de tanımında kabul etmiştir.<sup>124</sup> Buna karşılık, Mustafa Abdurrazık, Bakıllani'nin, *Beyân*'ın delil şeklindeki tanımının Şafî'nin *Beyân* konusundaki görüşüne hemen hemen en yakın tanım olduğunu belirtmiştir.<sup>125</sup> Ancak Şafî'nin *Beyân* konusu iyice tedkik edildiğinde bu tesbitin yanlış olduğu anlaşılacaktır.

Bu bağlamda, Ebubekr es-Sayrafi'nin tanımına yöneltilen eleştirilerin de fazla bir önem taşımadığı açıktır. Zira bu itirazlara verilen cevaplar mantıklı olup müdelleldir. Ayrıca sonuç olarak farklı bir şey doğurmamaktadır.

*Beyân*'ın ortaya çıkan bilgi şeklindeki tanımına gelince, bu tanım da, birinci tanıma göre çok zayıf kalmaktadır. Zira ortada bir *Beyân* işleminin bizzat kendisi olmadan onun sonucuna nasıl *Beyân* denilebilir? Yani *Beyân* kendi sonucuyla tanımlanmış oluyor ki bu bir mantık çelişkisinden ibarettir. Dolayısıyla bu tanım da *Beyân*'ın fonksiyonunu, ifade etmede yetersiz ve eksiktir.

İbn Hazm'ın tanımı ise, onun *Beyân* kavramı için yaptığı tanım Fıkıh Usûlü terminolojisi açısından bir *Beyân* tanımı niteliği taşıdığını söylemek güçtür. Ancak onun "İbane" kavramına yaptığı tanım Fıkıh Usûlündeki *Beyân*'ı ifade edebilir.

Son olarak İmam Şafî'nin tanımına gelince, Şafî'nin bu tanımda *Beyân*'ın izhardan ibaret olduğu şeklinde bir manayı dikkate aldığını yukarıda belirtmiştik. Fakat biz burada onun tanımının bu yönü üzerinde durmayacağız.

Onun tanımı üzerindeki değerlendirmelerimiz, Hanefilerden en eski ve meşhur usulcü Cassâs'ın, Şafî'nin bu tanımını inceden inceye tedkik edip yönelttiği eleştirileri burada vermek şeklinde olacaktır. Bu hususa sadece İ. Kâfi Dönmez'in dikkat çektiğini burada belirtelim. Bu eleştirileri

<sup>123</sup> A. Aziz el-Buharî, a.g.e., III, 212.

<sup>124</sup> Salih Muhammed Edîb, *Tefsîru'n-Nusûs*, el-Mektebu'l-İslamî, Beyrût, 4. b., 1993, I, 24.

<sup>125</sup> Nahravî, Abdusselam Ahmed, *El-İmamü's-Şafî fî Mezhebihi'l-Kadim ve'l-Cedîd*, Mektebetü's-Şebab, Kahire, 1.b., 1988, s.230 (Mustafa Abdurrazık, *Temhîd li Tarihi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, Tab'u Lecneti't-Te'lif, 1959, s.239'dan naklen).

vermemizdeki amacımız, Şafî'nin *Beyân* tanımına karşı alternatif görüşlerin tesbitini yaparak doğru bir kanaate ulaşmak ve neden başka ulemanın bu yönde bir açıklamasının olmadığı hakkında en azından bir fikir sahibi olmaktır.

Cassâs'ın eleştirilerine geçmeden önce, Şafî'nin tanımını burada arapça metniyle birlikte bir daha vermekte yarar görüyoruz.

( البيان اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول و متشعبة الفروع )

"*Beyân*, temelde birleşen ayrıntılarda farklılık arzeden anlamları toplu olarak ifade eden bir isimdir."<sup>126</sup>

Şimdi bu itirazları özetle görelim.<sup>127</sup>

Cassâs'ın bu tanıma yönelttiği birinci eleştiri, Şafî'nin *Beyâm* "temelde birleşen ayrıntılarda farklılık arzeden anlamları toplu olarak ifade eden bir isimdir" şeklinde tanımlamış olmasınadır. Cassâs'a göre, Şafî burada beyanın mahiyetini ve sıfatını açıklamamıştır. Çünkü o, neyi ifade ettiği belli olmayan bir ibare zikretmiştir. Bu tanım adeta bir kimsenin "*Beyân* bir takım şeyleri kapsayan şeyin adıdır" deyip sonra bu şeylerin neler olduğunu söylememesine benzer. Çünkü Şafî, "temelde birleşen" ve ayrıntılarda farklılık gösteren "o şeylerin neler olduğunu, çerçevesinin ne olduğunu belirtmemiştir. Şafî'nin, bu tanımına göre tanımın arkasından, temelde birleşenler şunlardır. Detaylarda farklılık gösteren şeyler şunlardır diye bir izah getirmesi gerekirdi. O'nun bu tanımı beyandan çok karışıklığa benzemektedir.

Cassâs, ikinci olarak Şafî'nin tanımdan sonra yaptığı taksimin tanımla uyuşmadığını, dolayısıyla aynı tanımın bu kısımlardan herbirine şamil olabileceğini ileri sürmüştür. Çünkü bu kısımlardan herbiri "temelde birleşen ayrıntılarda farklılık arzeden" nitelikte değildir. Zira bu nitelikte olmadığı halde *Beyâna* konu olan şeyler vardır. Örneğin "*Gökyüzünün suladığında öşür vardır*" hadisi, "*Hasad zamanı (mahsulün) hakkını (zekatını) verin*" mealindeki ayetin *Beyâm* olduğu halde bu vasıfta değildir.

<sup>126</sup> Şafî, *er-Risâle*, s.21.

<sup>127</sup> Cassas, *Usûl*, vrk.. 77-79.

"Böyle bir itiraza gerek yoktur. Çünkü bu hadis *Beyân*'ın bir parçasıdır hepsi değildir" şeklindeki muhtemel bir soruyu Cassâs şu şekilde cevaplar. "Bu *Beyân*'ın bir parçası da olsa kendi içinde bir *Beyân* değil midir? Şafî'nin zikrettiği nitelikteki tanım, bu tanımda yer alan vasıfların, *Beyâna* konu olan herşeyin aynı vasıfta olmasının bir şartı olduğunu gerektirmektedir. Böyle olunca da *Beyân*'ı bu şekilde tanımlamak doğru değildir. Çünkü tanımların efradını cami ağıyarını mani olması gerekir. Dolayısıyla Şafî'nin yaptığı bu *Beyân* tanımıyla uyuşmayan doğru bir *Beyân* tesbit ettiğimizde bu tanımın yanlışlığı anlaşılır.

Üçüncü itiraz ise şu meyandadır; *Beyân* kelimesindeki lamı tarif ( ال ) den dolayı *Beyân* bir cins isimdir. Bütün *Beyân*ları kapsaması gerekir. Şafî'nin bu tanımına göre ancak bu özelliklerdeki *Beyân*ların açıklanması gerekir. Halbuki o bu konuda çelişkiye düşmüştür. Zira onun yaptığı *Beyân* tasnifindeki kısımlar bu özellikte değiller. Örneğin O, şu mealdeki ayetleri *Beyâna* konu yapmıştır. "*Musa ile otuzgece (bana ibadet etmeis için) sözleştik ve buna on gece daha kattık. Böylece Rabbinin tayin ettiği vakit, kırk geceye tammalandı...*"<sup>128</sup> Şimdi bu ayeti ne ıstılah ne de lugat yönünden hiç kimse *Beyâna* konu yapmamıştır. Çünkü *Beyân* manayı ortaya çıkarmak ( اظهار ) dır. Halbuki ayette, otuz gecedden sonra on sayısının zikredilmesinde, ortaya çıkarma izhar etme diye bir şey sözkonusu değildir. Bu, "*Muhakkak her güçlkle beraber bir kolaylık vardır. Evet her güçlkle beraber bir kolaylık vardır.*"<sup>129</sup> mealindeki ayetde olduğu gibi bir te'kidir.

Dördüncü olarak Cassâs, Şafî'nin *Beyân* taksimine itiraz ederek, hiç kimsenin böyle bir tasnif yapmadığını belirtir. O'na göre Şafî, bu tasnifi *Beyân*'ın, ya lugat yönünü ya da ıstılahî yönünü dikkate alarak tesbit etmiştir. Bunlardan hangisinden almış olursa olsun, bunu isbat edemez. Şu halde, bu tasnifi neye göre yaptığı bilinmemekle beraber kendiliğinden bunu ortaya koymuşa benziyor. Ancak bunu destekleyici bir delil de yoktur.

Beşinci olarak, Cassâs, Şafî'nin *Beyân*'ın kısımları arasında icmayı zikretmemesini eleştirir. Çünkü icma, kıyastan daha öncelikli olarak

<sup>128</sup> Araf, 7/142.

<sup>129</sup> İnşirah, 94/5-6.

zikredilmeye layıktır. Bu eleştiriyi başkalarının da yaptığını ve bazı Şafîi usulcülerin bunu cevapladıklarını daha önce ifade etmiştik.

Özetle vermeye çalıştığımız Cassâs'ın bu eleştirilerinde bize göre en tutarlı olanı, tanımın özellikleriyle, tasnifte yer alan *Beyân* örneklerinin bazılarının uyuşmaması hususudur. Çünkü, yukarıda da ifade edildiği gibi *Beyân* bir manayı, maksadı ortaya çıkarmak demektir. Oysaki verilen örnekte böyle bir ortaya çıkarma söz konusu değildir. Zira, otuzdan sonra on sayısının ilavesiyle sayının kırk edeceği gayet açıktır. Bu bir tekidden ibarettir. Ayrıca, fikhî açıdan, ahkam ayetlerinden olmayan bu örneklerin bir netice vermeyeceği de açıktır.

### 2.2.2. İslam Hukukunda *Beyân*la İlgili Küllî Kaideler

Fıkıh Usûlü ilminde dînî hükümlerin istinbatında ve bina edilmesinde önemli ve geniş bir yere sahip olan *Beyân*'la ilgili bir takım küllî kaideler tesis edilmiştir. Bu kaideler, *Beyân*dan doğan fikhî sonuçlara göre verilmiş birçok fikhî ahkâmı bünyesinde bulundurmaktadır.

İşte bu nedenle, *Beyân* konusunun hukukî sonuçlardaki etkisini ve fonksiyonunu daha iyi kavramamıza yardımcı olmak hem de *Beyâna* ilişkin fikhî bilgilerin nerede bulunabileceğini tesbit etmiş olmak amacıyla bu başlık altında, konuyla ilgili bulabildiğimiz küllî kaideleri burada vermeyi uygun gördük.

*Beyân*la ilgili tesbit edebildiğimiz küllî kaideleri şöyle sıralayabiliriz.

1. "*Susan bir kimseye bir söz isnad edilmez. Fakat Beyân'a (açıklama yapmaya) ihtiyaç duyulduğu bir ortamda susmak bir Beyân sayılır.*"<sup>130</sup> Yani hiçbir şey söylememiş veya söylemeyen bir kimse için şöyle

<sup>130</sup> İbn Nuceym Zeynelabidin b. Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, (Hamevî Şerhiyle birlikte) Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1.b., 1985, I, 438, IV, 371; *Mecelle* mad. 68; el-Ehdel, Ebubekr b. Ebilkasım, *el-Ferâidu'l-Behiyye* (Şerhleri, el-Mevabihu's-Seniyye" ve onun haşiyesi "el-fevaïdu'l-ceniyye" içinde) Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrût, 1.b., 1991, s.21; ez-Zerka, Ahmed, *Şerhu'l-Kavaidi'l-Fikhiyye*, Daru'l-Kalem, Dımaşk, 2.b., 1989, s.337.

dedi denilmez. Bu kaide şu şekilde de ifade edilmiştir. "Kim, susan kimseye bir söz veya bir inanç isnad ederse şüphesiz o kimseye iftira etmiş olur." Bu kaidenin, ancak *Beyân*'a ihtiyaç duyulduğu yerde susmak kısmı istisna edilmiştir. Bunu hanefî alimler böyle kabul etmişlerdir.<sup>131</sup> *Beyân*'ın hanefîlere göre bir çeşidini oluşturan "*Beyân*'ı Zaruret" kısmında bu kaideye ilişkin fikhî sonuçlara örneklerle ileride değinilecektir.

2. "*Lafzın zahiri, ancak bir Beyânla anlaşılır.*"<sup>132</sup>

3. "*Kapalı bir ikrarda bulunan herhangi bir kimsenin, bu ikrarının anlaşılmasında, onun açıklamasına itibar edilir.*"<sup>133</sup> Bu kaide tefsirî *Beyân*la ilgilidir.

4. "*Müfesser mücmel üzerinde hakimdir.*"<sup>134</sup>

5. "*Lehinde bir hak sabit olmuş bir kimsenin, o hakkı düşürdüğünü, kendisinin bizzat belirtmesi veya belirtme yerine geçecek bir davranışla ancak düşer.*"<sup>135</sup>

6. "*İşaret hem nitelemeyi hem de adlandırmayı itibardan düşürür.*"<sup>136</sup>

7. "*İşaret, ibare yerine geçer*"<sup>137</sup> Yani sözlü ifade gibi hukuki sonuç doğurur.

8. "*Dilsizin alışılmış işaretleri sözlü Beyân gibidir.*"<sup>138</sup> Bu son üç kaide de işaret yoluyla yapılan *Beyân*la ilgilidir. İlgili konuda fikhî örneklerle temas edilecektir.

9. "*Aslolan, sözlü ifadenin delaletinin hal (durum) için de sabit olmasıdır.*"<sup>139</sup>

<sup>131</sup> Nedvî, Ali Ahmed, *el-Kavaidu'l-Fıkhîyye*, Daru'l-Kalem, Dımaşk, 3.b., 1994, s.101, 340-341, 454.

<sup>132</sup> Nedvî, a.g.e., s.127. (İbn Abdi'l-Berr'in, *et-Temhid* adlı eserinin 13/227. Sayfasından naklen).

<sup>133</sup> Nedvî, a.e., s.191.

<sup>134</sup> Nedvî, a.e., s.131 (İbn Abdilberr'den naklen).

<sup>135</sup> Nedvî, a.e., s.61. (Mazerî'nin *el-Muallim bi fevaidi Muslim* adlı eserinden naklen).

<sup>136</sup> Nedvî, a.e., s.185 (İbn Hamza el-Hüseynî'nin *el-Feradiu'l-Behiyye* adlı eserinden naklen).

<sup>137</sup> Tırablusî, Alaaddin Ali b. Halil, *Muînu'l-Hukkâm*, Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî, Kahire, 2.b., 1973, s.269.

<sup>138</sup> Zerka, a.g.e., s.351; *Mecelle* md. 70.

<sup>139</sup> Kerhî, Ebulhasen Ubeydullah b. el-Hüseyn, *Usû'l-Kerhî*, (Tesisu'n Nazar'ın sonunda) Daru'bni Zeydûn, Beyrût, ts., s.163.

10. "*Açık ifadenin olduğu yerde delalete itibar edilmez.*"<sup>140</sup>

11. "*Delaleten sabit olan, sarahaten sabit olan gibidir.*"<sup>141</sup>

12. "*Sözlü deliller fiili delillerden daha kuvvetlidir.*"<sup>142</sup> Bu kaide fiili ve sözlü *Beyân*la ilgilidir.

13. "*Yazı, söz gibidir.*"<sup>143</sup>

14. "*Tercümanın sözü mutlaka kabul edilir.*"<sup>144</sup>

15. "*İhtimal'in sözkonusu olduğu durumda delil geçersizdir.*"<sup>145</sup> Bu son iki kaide *Beyân*la dolaylı olarak ilgilidir.

16. "*Sözle sabit olmayan şey fiille sabit olabilir.*"<sup>146</sup>

17. "*Eğer başlangıçta Beyân doğru yapılmışsa, başlangıçtaki Beyân itibara alınır. Aksi halde alınmaz.*"<sup>147</sup>

*Beyân*la doğrudan veya dolaylı olarak ilgili olan küllî kaide ve asıllardan tesbit edebildiğimiz bir kısmını vermeye çalıştık.<sup>148</sup> *Beyân*'a ilişkin konuları ileride incelerken zaman zaman bu kaidelere atıfta bulunarak örnekler vereceğiz.

### 3. NASSLAR ARASINDA BEYÂN İLİŞKİSİ

Şüphesiz nasslardan maksat "Kur'ân ayetleri ile Hz. Peygamber'in hadisleridir. Kur'ân-ı Kerim, bazı hükümleri tafsilî olarak bildirmiş olsa da birçok hükmü icmalen bildirmiştir. Sünnet, yani Hz. Peygamberin hadislerinin bu icmalî hükümleri tafsilen ve gerektiği şekilde açıklama işlevinden dolayıdır ki, nasslar arasında bir *Beyân* ilişkisi söz konusudur. Hükümlerin ana kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim ve ona bağlı olarak ikinci derecede ana kaynak özelliği taşıyan sünnet arasında böyle bir ilişkinin var oluşu, zaten Hz. Peygamberin

<sup>140</sup> Zerka, a.g.e., s.141.

<sup>141</sup> Habbazî Ömer b. Mahmud, *el-Muğnî fi Usûli'l fikh*, Thk. Muhammed Mazhar Beka, Mekke, 1.b., 1983, s.247.

<sup>142</sup> Nedvî, a.g.e., s.341. (Maverdinin Edebu'l-Kadî adlı eserinden naklen).

<sup>143</sup> *Mecelle*, md. 69; Zerka, a.g.e., s.349; Trablusî, a.g.e., s.269.

<sup>144</sup> *Mecelle*, md. 71; Zerka, a.e., s.353.

<sup>145</sup> Zerka, a.e., s.361.

<sup>146</sup> Kerhî, a.g.e., s.163.

<sup>147</sup> Kerhî, a.e., s.174.

<sup>148</sup> İrade Beyan-ı teorisiyle ilgili kulli kaideler için bkz., H. Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, Nesil Yay., İst., 1991, II, s.375-380.

peygamberlik görevinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bütün peygamberler aynı vazife ile görevlendirilmişlerdir. Şu mealdeki ayet bunu açıkça ifade etmektedir: "(Allahın emirlerini) onlara iyice açıklasın diye herr peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik..."<sup>149</sup>

Bu nedenle burada, Kur'ân sünnet ilişkisi ve bu her iki kaynakta yer alan hükümleri ifade eden nassların kendi aralarındaki ilişki bağlamında *Beyân*'ın olup olmadığını oluyorsa keyfiyetini görmeye çalışacağız.

### 3.1. Kur'ân'ın Kur'ânla *Beyân*

Kur'ân-ı Kerim İslam Hukuk kaynaklarının ilkidir. Kur'ân Hz. Peygamber (s.a.v.)'e yirmiüç küsür senede peyder pey, olayların cereyanına binaen nazil olmuştur. Peygamber (s.a.v.)'in zamanından günümüze kadar en küçük bir tahrif ve değişikliğe uğramadan tevatür yoluyla gelmiştir. Dolayısıyla Kur'ân'ın subutu kat'idir ve bu hususta en küçük bir şüphe de yoktur. Çünkü yüce Allah onu koruma altına aldığını ve onu hain ellerin ve düşüncelerin tahrifinden beri kıldığını şu ayetle belirtmiş ve bunu kıyamete kadar taahhüd etmiştir. "*Kur'ân-ı kesinlikle biz indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız*"<sup>150</sup> Bu özelliği ile Kur'ân bir mucize olup, onun mucizeliği, yine onun Allah'ın kelamı olduğunun en açık delilidir.

Kur'ân'ın subutu kati olmakla beraber, ayetlerin lafızlarının delaletleri ise bazen kat'î bazen de zannîdir. Eğer lafız yalnızca birtek manayı ifade edip başka anlamlar taşıma ihtimali yoksa bu durumda lafzın delaleti kati olup ifade ettiği manayı kesin bir şekilde gösterir. Şayet lafzın birden fazla anlamlar taşıma ihtimali varsa, bu durumda lafzın bu manalardan birine delaleti zannî olur. Çünkü, aynı lafzın delaletinde diğer muhtemel manalardan birinin olması da mümkündür.<sup>151</sup>

Kur'ân'ı Kerim'in hükümleri arzedişi açısından nasslarda iki açıklama şekli göze çarpmaktadır.

<sup>149</sup> İbrahim, 14/4.

<sup>150</sup> Hicr, 15/9.

<sup>151</sup> Zeydan, Abdulkerim, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh*, Müessetu'r-Risale, Beyrût, 1987, s.159-160.

**Birincisi:** Bazı hükümleri tafsili ve detaylı olarak zikretmesidir ki, bunun çerçevesi sınırlıdır. İnançlarla ilgili hükümler, miras, aile hukkuna ilişkin evlenme, boşanma vs. meseleler gibi. Kur'ân'ın bu gibi konuları tafsilatlı olarak açıklamasındaki hikmet ve sebep; Ya bu hükümler "taabbudî" olup, aklın onu değerlendirmesine imkan yoktur. Ya da akılla anlaşılacak hükümler olmakla beraber, zamanın ve çevrenin değişmesiyle değişmeyecek olan sabit maslahatlar içeriyor olmasıdır.<sup>152</sup>

**İkincisi:** Bazı hükümlerin icmalen açıklanmasıdır. Namaz, oruç zekat ve hacc gibi ibadatlara ilişkin hükümler bu kabildendir. Bu kısım birçok fihhi hükümlerde böyledir.<sup>153</sup>

Bu durum Kur'ân'ın, bazen bu mücmel hükümlerin bir takım tafsilatlarını vermesine engel değildir.<sup>154</sup> Yani bazı hükümlerin mücmel olarak zikredilmesi, bazen onların bir kısım detaylarını vermez anlamına gelmez.

Kur'ân'ın bazı hükümleri bu şekilde mücmel olarak zikretmesindeki sebep ve hikmet ise, şartlar ne kadar değişirse değişsin, insanların ihtiyaçları ne ölçüde çoğalırsa çoğalsın, İslam hukuku esaslarının, tüm ihtiyaçlara cevap verip problemleri çözebilecek genişlik ve esneklikte kılınmış olmasıdır.<sup>155</sup> Hem sonra, bu tip bazı hükümlerin en ince detaylarıyla Kur'an'da yer alması onu hidayet ve yol gösterici olma gibi özelliğinden çıkarır.<sup>156</sup>

Şüphesiz, Kur'ân'ın bazı ayetlerinin anlaşılmasında kapalılıkların giderilmesinde müracaat edilecek ilk ve en sağlam kaynak yine Kur'ân'ın bizzat kendisidir.

Yukarıda da belirtildiği gibi, Allah Teâlâ, mücmel, müşkil, hafî, müşterek, amm ve mutlak lafızlarla bu lafızların ifade ettiği özelliklerde bildirdiği bazı hükümlerin zaman zaman bazı tafsilatlarını da yapmıştır. İşte bu şekildeki Kur'ân açıklamaları Kur'ân'ın yine Kur'ân'la açıklanmasını ifade eder.

<sup>152</sup> Zuhaylî, Muhammed Mustafa, *Usûlu'l-Fıkh'l-İslamî*, Matbaati Camiati Dımaşk, 1986, s.129; Şaban Zekiyüddin, *Usûlu'l-Fıkh'l-İslamî*, Menşûrati Camiat Karavîn, Bingazî, 5.b., ts., s.48.

<sup>153</sup> Ebu Zehra, Muhammed, *Usûlu'l-Fıkh*, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire, ts., 84.

<sup>154</sup> Zuhaylî, a.e., s.129-130.

<sup>155</sup> Şaban, a.e., s.49.

<sup>156</sup> Zeydan, *el-Medhal li Dirâseti's-Şeriatil-İslamiyye*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrût, 11.b., 1990, s.158.



Kur'ân'ın Kur'ân'ı açıklaması, açıklanan ayetlerin mücmel, müşkil, mutlak veya amm oluşlarına göre farklı şekillerde olmaktadır. Şimdi bu açıklama şekillerini örnekleriyle görmeye çalışalım. Kur'ân'ın Kur'ân'ı *Beyânı* fikhî anlamda genelde şu şekilde olur.

**Birincisi:** Amm lafızların tahsisi; Cumhuru Fukaha Kur'ân'ın Kur'ân'la tahsisini caiz görürken Zahirîlerden bazıları bunu caiz görmemişlerdir. Zahirîler "*Sana, kendilerine indirileni onlara açıklayasın diye Kur'ân'ı indirdik*"<sup>157</sup> mealindeki ayeti delil getirerek tahsisin ancak sünnetle yapılacağını söylemişlerdir. Bu tutarlı değildir. Çünkü bu ayet Kur'ân'ın Kur'ân'ı tahsis edemeyeceğini göstermez. Hem sonra bu şekilde bir tahsis bizzat gerçekleşmiştir. Misal olarak şu mealdeki ayetleri verebiliriz. "*Boşanmış kadınlar (evlenmeden) üç ay hali beklerler*"<sup>158</sup> Burada "Boşanmış kadınlar" ifadesi umumi olup buna hamile kadınlar da dahildir. Ancak "*Hamile kadınların iddet süresi doğum yapmalarıdır*"<sup>159</sup> mealindeki ayetiyle tahsis edilmiştir.<sup>160</sup>

Bir başka misal "*Sizden kim o aya (Ramazan) erişirse o ayda oruç tutsun*"<sup>161</sup> mealindeki ayette, Ramazan ayına erişen herkesi ifade etme hususunda "amm" (genel) olarak varid olmuştur. Ancak bu umumluk ayetin devamındaki "*Sizden kim hasta veya yolcu olursa tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun*" ifadesiyle tahsis edilerek<sup>162</sup> hasta veya yolcu olanın Ramazanda oruç tutma zorunluluğunun bulunmadığını açıklamıştır.

Bir diğer misal "*Allah alış-verişi helal kıldı, faizi ise haram kıldı*"<sup>163</sup> mealindeki ayetin birinci kısmında geçen "alış-veriş" genel bir ifade olup, içine faizli alış-verişler de girer. Ancak ikinci cümlede faizin haram kılındığını bildiren ifade birinci cümleyi tahsis ederek faizin helal alış-verişlere dahil olmadığını açıklamıştır.<sup>164</sup>

<sup>157</sup> Nahl, 16/44.

<sup>158</sup> Bakara, 2/228.

<sup>159</sup> Talak, 65/4.

<sup>160</sup> Şevkânî, *İrşad*, s.266.

<sup>161</sup> Bakara, 2/185.

<sup>162</sup> Zeydan, *el-Veciz*, s.311.

<sup>163</sup> Bakara, 2/275.

<sup>164</sup> Şaban, a.g.e., s.331

**İkincisi:** Mutlak lafzın mukayyedle *Beyâmî*; Buna şu mealdeki ayeti misal verebiliriz. "*Leş ve kan size haram kılındı*"<sup>165</sup> buradaki "kan" kelimesi mutlak olarak zikredilmiştir. Yani kanı herhangi bir özellikle kayıtlayan bir ifade olmaksızın varid olmuştur. Şu halde haram olan kanın hangi kan olduğunu, "...*akan kan*..."<sup>166</sup> şeklinde kayıtlı olarak zikredilen ayetle anlıyoruz. Yani "kan'ın kayıtlı olarak zikredildiği bu ayet, mutlak olarak zikredilen önceki ayeti takyid yoluyla açıklamıştır. Ancak bu durum mutlak ile mukayedin hükümleri ve hükümlerin sebeplerinin bir olduğu zaman geçerlidir. Burada bir olan hüküm kanın haram oluşudur. Aynı olan sebep ise akan kanın insan sağlığına zararlı oluşudur.<sup>167</sup>

**Üçüncüsü:** Mücmel alfızların açıklanması. Mesela: "*Ey iman edenler! akitlerin (gereğini) yerine getirin. İhramlı iken avlanmayı helal saymamak üzere (aşağıda) size okunacaklar dışında kalan hayvanlar sizin için helal kılındı. Allah dilediğine hükmeder*" mealindeki ayette, "*okunacak hayvanlar*" ifadesi mücmel olup bundan sonraki ayeti takip eden "*leş, kan domuz eti, Allah'tan başkası adına boğazlanan, boğulmuş, (taş, ağaç vb. ile) vurulup öldürülmüş, yukarıdan yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanarak ölmüş (hayvanlar ile) canavarların yediği hayvanlar -ölmeden yetişip kestikleriniz müstesnadikili taşlar (putlar) üzerine boğazlanmış hayvanlar ve fal oklarıyla kısmet aramanız size haram kılındı...*"<sup>168</sup> mealindeki ayetle tafsil edilmiş hayvanların hangilerinin helal hangilerinin haram olduğu böylece açıklanmıştır.

Yine "*Din gününün sahibi*"<sup>169</sup> mealindeki ayette "din günü" nün mahiyeti "*O gün hiçbir kimse başkası için bir şey yapamaz. O gün iş Allah'a kalmıştır*"<sup>170</sup> mealindeki ayetle açıklanmıştır.

"*Onlardan biri, Rahman'a isnad ettikleri şeyle müjdelenince hiddetlenerek yüzü simsiyah kesilir.*"<sup>171</sup> mealindeki ayette "Rahman'a isnad ettikleri şey" ifadesi mücmel olup "*Onlardan birine kız (çocuğu) müjdelendiği*

<sup>165</sup> Mâide, 5/3.

<sup>166</sup> Enam, 6/145.

<sup>167</sup> S. Gümüş, *Kur'ân Tefsirinin Kaynakları*, Kayıhan yay., İstanbul, 1.b., 1990, s.34.

<sup>168</sup> Mâide, 5/3.

<sup>169</sup> Fâtiha, 1/3.

<sup>170</sup> İnfitar, 82/19.

<sup>171</sup> Zuhruf, 43/17.

*zaman öfkelenmiş olarak yüzü kapkara kesilir.\** mealindeki ayetle açıklanarak Rahman'a isnad edilenden maksadın ne olduğu gösterilmiştir.

Alimler, "...*Bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki, ben de size vadettiklerimi vereyim...*"<sup>172</sup> mealindeki ayetde geçen "verilen söz" ifadesinin mücmel olup bundan maksadın, "...*Eğer namazı dosdoğru kılar, zekatı verir, peygamberlerime inanır, onları desteklerseniz ve Allah'a güzel borç verirseniz (ihtiyacı olanlara Allah rızası için faizsiz borç verirseniz) andolsun ki sizin günahlarınızı örterim ve sizi, zemininden ırmaklar akan cennetlere sokarım...*"<sup>173</sup> mealindeki ayetinde yerine getirilmesi istenen şeyler olduğunu, Allah'a izafe edilen "ahd" (vaad)den maksadın da, ayetin devamındaki ifade olduğunu söylemişlerdir. Böylece bu ayet önceki ayeti açıklamıştır.

"*Kendilerine nimet verdiklerin yoluna...*"<sup>174</sup> mealindeki ayetinde de kendilerine nimet verilenlerin kim olduğu konusunda bir mücmellik bir kapalılık vardır. Bunlardan maksadın, "...*Allah'ın kendilerine nimet verdiği peygamberler, siddikler, şehidler ve salih kişiler...*"<sup>175</sup> olduğu bu mealdeki ayetle açıklanmıştır.<sup>176</sup>

Yine "*Tarık'ın ne olduğunu sen nereden bileceksin*"<sup>177</sup> mealindeki ayet de mücmel olup, ardından gelen "*(O karanlığı) delen yıldızdır.*"<sup>178</sup> mealindeki ayetle açıklanmıştır.<sup>179</sup> Kezâ Karia suresindeki "karia"nın ne olduğu hususunda "karia"<sup>180</sup> ayeti mücmel olup, ardından gelen ayetler onu açıklamıştır.

**Dördüncüsü:** Farklı merhaleleri ifade eden ayetlerin birbirlerini açıklaması. Mesela:

\* Nahl, 16/49.

<sup>172</sup> Bakara, 2/40.

<sup>173</sup> Maide, 5/12.

<sup>174</sup> Fâtiha, 1/7.

<sup>175</sup> Nisa, 4/69.

<sup>176</sup> Bu örnekler için bkz., Suyutî, Celaluddin Abdurrahman, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Fikr, b.y.y., ts., II, 19.

<sup>177</sup> Târik, 86/2.

<sup>178</sup> Târik, 86/3.

<sup>179</sup> Gümüş, a.g.e., s.38.

<sup>180</sup> Karia, 101/1.

"Andolsun biz insanı çamurdan (oluşan) bir süzmeden yarattık."<sup>181</sup>  
 "Biz onarı yapışkan bir çamurdan yarattık."<sup>182</sup> "Andolsun biz insanı pişmiş çamurdan, değişmiş cıvık balçıktan yarattık."<sup>183</sup>

"İnsanı ateşte pişmiş gibi kuru çamurdan yarattı."<sup>184</sup>

Görüldüğü gibi mealleri verilen bu ayetler, Adem (a.s.)'ın başlangıçtan kendisine ruh verilinceye kadar yaratılışında geçirdiği merhaleleri göstermekte olup birbirlerini açıklayıcı mahiyettedirler.<sup>185</sup>

### 3.2. Kur'ân'ın Sünneti Beyânı

Kur'ân'ın sünneti açıklaması şeklinde gerek eski gerekse yeni kaynaklarda bir başlık bulamamkla beraber, "tahsis" bir *Beyân* sayıldığından Kur'ân'ın sünneti tahsisi gibi başlıklardan istifade yoluna giderek konumuzun bütünlüğü içerisinde böyle bir başlık açmayı ve tesbit edebildiğimiz örnekleri vermeyi yararlı gördük.

Kur'ân'ın sünneti tahsis edip edemeyeceği konusunda ihtilaf vardır. Cumhur'a göre caizdir. Ahmed b. Hanbel (241/855)'den iki rivayet vardır. Bazı Şafîiler bunu caiz görmemektedirler.<sup>186</sup> Malikilerden İbn Hacib'e göre caizdir Bununla beraber misal vermemiştir.<sup>187</sup> Nitekim Zerkeşi (794/1392) de, bu konuya ilişkin görüşleri "*el-Bahru'l-Muhîr*" adlı eserinde verdikten sonra herhangi bir misal vermemiştir.<sup>188</sup> Onun, bu konuya dair misal bulmanın zor olduğunu "*el-Mu'teber*" (2/56) adlı eserinde belirtmesi<sup>189</sup> ve buna dair bir kaç misal verebilen Suyuti'nin de "(bu hususta misal) pek nadirdir"<sup>190</sup> demesi alimlerin bunu misallendirmekte zorluk çektiklerini gösterir.

<sup>181</sup> Müminun, 23/12.

<sup>182</sup> Saffat, 37/11.

<sup>183</sup> Hicr, 15/26.

<sup>184</sup> Rahman, 55/14.

<sup>185</sup> Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 4.b., 1989, I, 42.

<sup>186</sup> Şevkanî, *İrsad*, s.267.

<sup>187</sup> Zerkeşi, a.g.e., III, 362.

<sup>188</sup> İbn Hacib, a.g.e., II, 316.

<sup>189</sup> İsfahanî Şemsuddin, a.g.e., II, 317, 1 nolu dipnot.

<sup>190</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, II, 18.

Şu misalleri tesbit edebildik.

Hız. Peygamber (s.a.v.)'in "*İnsanlar, "Lâilâhe illallah" deyinceye kadar savaşmakla emrolundum.*"<sup>191</sup> hadisi "*kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe inanmayan Allah ve Resulünün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini kendine din edinmeyen kimselerle, küçülerek elleriyle cizye verinceye kadar savaşın*"<sup>192</sup> mealindeki ayet ile tahsis edilmiştir.<sup>193</sup> Şunu belirtmek lazımdır ki, bu hadisin ilgili kaynaklarında açıklamalarını taramamıza rağmen böyle bir tahsisten söz edildiğine rastlayamadık.

Başka bir misal, "*Benden alın! benden alın! (yani dini hükümleri benden öğrenin) Allah zina eden kadınlara bir çıkış yolu kılmıştır. Bekâr, bekâr ile zina ederse yüz değnek ve bir yıl sürgün cezası verilir. Dul, dul ile zina e derse yüz değnek vurulur ve recmedilir.*"<sup>194</sup> Hadisi, "*...Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa onlara hür kadınların cezasının yarısı (uygulanır). Bu(cariye ile evlenme izni) içinizden günaha düşmekten korkanlar içindir...*"<sup>195</sup> mealindeki ayetle tahsis edilerek Hadiste geçen, bekar ve dulların hür ve köle olanlarına da şumülünden dolayı, ayet cariyelerin cezasını<sup>196</sup> belirttiğinden hadiste hür köle herkesi içine alan umumilik tahsis edilmiştir.

"*Canlı bir hayvandan kesilen parça ölüdür (yani murdar ölmüş hayvan gibi yenilmesi haramdır).*"<sup>197</sup> hadisi, "*Allah, evlerinizi sizin için bir huzur ve sukun yeri yaptı ve sizin için davar derilerinden gerek göç gününüzde, gerekse konaklama gününüzde, kolayca taşıyacağınız evler; yünlerinden yapağularından kıllarından bir süreye kadar (faydalanacağınız) bir ev eşyası ve bir ticaret malı meydana getirdi.*"<sup>198</sup> mealindeki ayetle tahsis edilmiştir.<sup>199</sup>

<sup>191</sup> Buhârî, 2 İman, 17 (I, 11); Müslim b. Haccac, *es-Sahih*, Çağrı yay., İst., 1992, 1 İman, 8, No: 32; (I, 51); Ebu Davud, 9 Cihad, 95/1, No: 2640, (II, 50); Nesai, Ahmed b. Ali, *es-Sunen* (Suyutî Şerhiyle), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ts., VI (5-6), 4-5.

<sup>192</sup> Tevbe, 9/29.

<sup>193</sup> Suyutî, a.g.e., II, 18; Futuhî, a.g.e., III, 365; İbn Kudâme Abdullah b. Ahmed, *Ravdatu'n-Nâzir* (Şankitinin şerhiyle) Daru'l-Kalem, Beyrût, ts., s.222.

<sup>194</sup> Müslim, 29 Hudud, 3/12, No: 1690, (II, 1316); Ebu Davud, 32 Hudud, 23/3, No: 4415, (II, 549).

<sup>195</sup> Nisa, 4/25.

<sup>196</sup> Futuhî, a.g.e., III, 364-365.

<sup>197</sup> Hadis'in tahriri daha önce geçti.

<sup>198</sup> Nahl, 16/80.

<sup>199</sup> Suyutî, *el-İtkan*, II, 18; Futuhî, a.g.e., III, 363-364.

Hadiste geçen ( ل ) kelimesi ismi mevsul olduğundan umum sigalarındandır. Dolayısıyla hayvandan kopan veya kesilen her şeye şamildir. Ayet, hayvanların yünlerini ve kıllarının kullanılmasını helal kılarak hadisi tahsis etmiştir. Gerçi bu konuda alimler ittifak halinde değildirler. İleride farklı görüşlere değinilecektir.

Bu konuyu ele alan usulcülerden, ne İbn Abdişşekûr (1119/1707)<sup>200</sup> ne Razi<sup>201</sup> ne Subki<sup>202</sup> ve ne de Amidî'den<sup>203</sup> hiç birisi, konuya ilişkin misal vermemişlerdir. Ayrıca Ebu İshak Şirazi<sup>204</sup> de ne "*et-Tebşire*", ne "*el-Luma*" ve ne de "*Şerhu'l-Luma*" adlı eserlerinin hiçbirisinde -konuya değindiği halde- misal vermemiştir.

### 3.3. Sünnet'in Kur'ân'ı Beyânı

Fıkıh Usulünde Sünnet: "Hz. Peygamber (s.a.v.)'den Kur'ân'ın dışında sadır olan söz, fiil ve takrirleridir."<sup>205</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Buna göre sünnetin Kur'ân'ın *Beyân*ından maksat, Hz. Peygamber (a.s.)'in söz, fiil ve onaylarıyla Kur'ân'daki açıklanması gereken hususları açıklamasıdır.

Şüphesiz Kur'ân'ın açıklanması, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in peygamberlik görevlerinden biridir. Bu vazifeyi ona yüce Allah şu mealdeki ayetlerle vermiştir. "*Doğrusu senden önce de kendilerine kitaplar ve belgelerle vahyettiğimiz bir takım adamlar gönderdik. Bilmiyorsanız zikir ehline sorun. Sana da insanlara indirileni açıklayasın diye Kur'ân'ı indirdik. Belki düşünürler.*"<sup>206</sup> "*Sana kitabı, ayrılığa düştükleri şeyleri onlara açıklaman için, inanan kimselere de doğru yol rehberi ve rahmet olarak indirdik.*"<sup>207</sup>

<sup>200</sup> İbn Abdişşekûr, Muhibbullah *Musellemu's-Subût*, (Mustasfa ile birlikte) Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1983, I, 349.

<sup>201</sup> Razi, *el-Mahsûl*, I, 430.

<sup>202</sup> Subkî Tacuddin Abdulvehhab, *Cem'u'l-Cevami'*, (Bennanî haşiyesiyle birlikte) Daru'l-Fikr, 1982, II, 26.

<sup>203</sup> Amidî, a.g.e., II, 470-471.

<sup>204</sup> Şirazi, Ebu İshak İbrahim b. Ali, *et-Tabşire*, Thk. M. Hasan Heyto, Daru'l-Fikr, Dımaşk, 1980, s.136; *el-Luma'*, İsa el-Halebi Matbaası, Kahire, 1957, 3.b., s.19; *Şerhu'l-Luma'*, Thk. Abdulmecid Türkî, Daru'l-Garbi'l-İslamî, Beyrût, 1988, 1.b., I, 349-350.

<sup>205</sup> İbn Abdişşekûr, a.e., II, 97.

<sup>206</sup> Nahl, 16/43-44.

<sup>207</sup> Nahl, 16/64.

"Ey! Kitap ehli! Peygamberlerin arası kesildiğinde, bize müjdeci ve uyarıcı gelmedi dediniz diye, size açıkça anlatacak peygamberimiz geldi. Şüphesiz O, size müjdeci ve uyarıcı olarak gelmiştir. Allah her şeye kadirdir."<sup>208</sup> Yine başka bir çok ayetlerde Hz. Peygamber kendisine kitap ve hikmet verilmiş olarak tavsif edilmiş kendisine verilen kitap ve hikmeti öğretip açıklamak üzere gönderilmiş olduğu belirtilmiştir.<sup>209</sup>

Hiz. Peygambere hikmet verildiğini bildiren vemealleri verilen bu ayetlerdeki "hikmet'ten maksadın ne olduğu konusunda tefsirlerde değişik görüşler yer almıştır. Genel eğilim "Hikmet" in Sünnet olduğu şeklindedir. Kurtubî "hikmet" in dini bilmek, te'vili kavramak olduğu şeklindeki, İmam Malik'in görüşünü ve diğer görüşleri zikrettikten sonra, hepsi de hemen hemen aynı anlamdır<sup>210</sup> der. Razi ise, bu husustaki görüşleri ve İmam Şafî'nin hikmet'in Sünnet olduğu şeklindeki görüşünü de verdikten sonra bir tercih yapmamıştır.<sup>211</sup>

İbn Kesir (774/1372)<sup>212</sup> ve Neseî (710/1310)<sup>213</sup> "Hikmet" in Sünnet olduğunu söylemişlerdir. Bununla beraber bu müfessirlerden daha önce yaşamış olan ve tefsiri kendinden sonrakilere kaynaklık etmiş olan Zemahşeri (538/1143), hikmeti daha açık ve net bir ifadeyle "Şer'i hükümlerin açıklanmasıdır."<sup>214</sup> diye tefsir etmiştir.

Ayrıca Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'in hanımlarına hitaben "*Evlenirizde okunan Allah'ın ayetlerini ve hikmeti hatırlayın...*"<sup>215</sup> buyurmuştur. Bu emir, bundan önceki "*Namazı kılın, zekâtı verin ve Allah'a ve Resulü'ne itaat edin*"<sup>216</sup> mealindeki ayetle mezkur ibadetlerin emredilmesinden sonra ki bu

<sup>208</sup> Maide, 5/19.

<sup>209</sup> Bkz. Bakare, 2/129, 151; Al-i İmran, 3/164; Cuma, 62/2.

<sup>210</sup> Kurtubî, a.g.e., I, 623.

<sup>211</sup> Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, Daru'l-Fikr, Beyrût, 1990, IV (3-4), 73.

<sup>212</sup> İbn Kesir, İsmail b. Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Daru'l-Marife, Beyrût, 1.b., 1986, I, 201.

<sup>213</sup> Neseî Ebu'l-Berekat, *Medâriku't-Tenzîl*, Kahraman yay., İst., 1984, I, 75.

<sup>214</sup> Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâkiki't-Tenzîl ve Uyûnu'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, Thk. Muhammed Mursî Amir, Daru'l-Mushaf, Kahire, 2.b., 1977, I (1-2), 93.

<sup>215</sup> Ahzab, 33/34.

<sup>216</sup> Ahzab, 33/33.

görevlerin yerine getirilme keyfiyetini ancak Allah'ın hükümlerini açıklayan sünnetle öğrenmekle mümkün olduğu belirtilmiştir.<sup>217</sup>

Resulullah (s.a.v.)'in bu görevi genel olarak iki şekilde olur. Birisi Resulullah'a indirileni insanlığa tebliğ etmek, daveti duyurmak İslam'ı tanıtmak. Diğeri de, insanlar için indirilen ilahî hükümleri açıklamaktır.

"Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Kur'ân'ı açıklama görevinin mantıkî bir sonucu olarak sünnetin/hadislerin kabul edilmesi kaçınılmazdır. Şu halde Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı açıklama görevinin bulunduğu noktadan hareketle sünneti temellendirmek sağlıklı bir yaklaşımdır."<sup>218</sup> Çünkü Resulullah'ın *Beyân* görevini ifade eden ayetlerin saraheti, bunun aksini iddia imkanı vermemektedir. Artık hadislerin/sünnetin kabul edilmemesi eğiliminin tutunacağı bir dayanak kalmamaktadır.

Buna göre, *Beyân* namına Resulullah'tan sadır olacak her şeye uymak ve itaat etmek zorunludur. Çünkü O, Allah'ın muradını açıklayıcıdır. O'na itaatın farz olduğunu bildiren bir çok ayet vardır.<sup>219</sup>

Şayet Peygamber (a.s.)'in *Beyân* niteliğindeki sünnetleri müslümanlar için bir delil ve uyulması gereken bir kanun olmasaydı, o zaman Kur'ân hükümlerinin yerine getirilip uyulması imkansız olurdu.<sup>220</sup> İmam Şafî şöyle der: "Sünnetteki her şey Kur'ân'ın *Beyân*'ıdır. Öyleyse, Allah'ın hükümlerini kabul eden herkes, Resulullah'ın sünnetini de kabul etmiştir. Kim de Resulullah'ın sünnetini kabul ederse Allah'ın hükmünü kabul etmiş olur. Çünkü Allah, Resulüne itaati farz kılmıştır."<sup>221</sup>

Resulullah'ın *Beyân*la görevli olduğunu kısaca belirttikten sonra şimdi Sünnet'in Kur'ân'ı açıklayıcı bir fonksiyona sahip olması açısından, Sünnet Kur'ân ilişkisini ele alacağız ve bu bağlamda Sünnetin Kur'ân'ı *Beyân* ediş şekillerini açıklayacağız.

<sup>217</sup> Abbas Mütevellî Hamade, *es-Sunnetu'n-Nebeviyyetu ve Mekânetuha fi't-Teşri'*, b.y.y., ts., s.106.

<sup>218</sup> H. Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Fecir yay., Ankara, 1993, 1.b., s.192-193.

<sup>219</sup> Abbas, a.e., s.113.

<sup>220</sup> Hallaf, Abdulvehhab, *İlmü Usûli'l-Fıkh*, b.y.y., t.s., s.38.

<sup>221</sup> Şafii, *er-Risâle*, s.33.



Gerek, Hz. Peygamber'e *Beyân* görevini veren ayetler, gerekse Resule itaati ve ona uymayı emreden ayetler gösteriyor ki, Kur'ân'la Sünnet arasında çok sıkı bir ilişki vardır.

Kur'ân-ı Kerim, -daha önce de açıklandığı gibi- tüm hükümleri tafsil etmemiştir. Hatta çoğusunu mücmel olarak bırakmış ve onların açıklanması Kur'ân dışındaki vahiyler yoluyla Peygamber'e bildirilmiştir. Mesela Cebrail'in namaz vakitlerini bizzat pratik olarak öğretmesi bu kabildendir. Sünnet Kur'ân'ın pratik açıklaması ve İslam'ın vakiya bizzat tatbik edilip uygulanmasıdır. Hz. Peygamber açıklayıcı niteliği ile bir Kur'ân'dı ve İslam'ın müşahhas simgesiydi.

Hz. Aişe (r.a.) derin kavrayışı, basireti ve Resulullah'la olan muaşeretıyla bu anlamı idrak etmiş ve kendisine Hz. Peygamber'in ahlaki sorulduğunda çok veciz bir cevapla "Onun ahlaki Kur'ân'dır" demiştir.<sup>222</sup>

İnsan aklının, Kur'ân'daki tüm şer'i hükümlerin künhünü kavramasına imkan yoktur. Dolayısıyla sünnete müracaat etmesi kaçınılmazdır. Hiç bir müctehidin, sünnetsiz Kur'ân'la yetinmesi mümkün değildir. Çünkü Kur'ân mucizeliğin ve dil yönünden üstün belağatin zirvesindedir. Kur'ân bize gizli kalan ve yalnız Allah'ın bildiği engin manalara ve tali anlamlara sahiptir. Şu misal bunu açıklar. "Resulullah (s.a.v.)'a eşekler (in yenilip yenilmeyeceği) sorulduğunda O, bu konuda şu ayetten başka bana bir şey nazil olmadı diyerek. "*Kim zerre kadar hayır işlerse onu (n mükafatını) görür. Ve kim zerre kadar şer işlerse onu (n cezasını) görür.*"\* mealindeki ayeti okuyarak cevap vermiştir. Şimdi Resulullahın bu ayetten nasıl bir anlam çıkardığına bakmak lazım. Başka bir kimse böyle bir istinbatta bulunabilir mi?<sup>223</sup>

Sünnet'in Kur'ân'ı *Beyâmna* geçmeden önce, Sünnet'in Kur'ân'a göre konumunu kısaca arzetmemiz gerekmektedir.

Sünnet'in Kur'ân'la genel olarak şu üç şekilde ilişkisi söz konusudur.

<sup>222</sup> Kardavi, Yusuf, *Keyfe Neteâmelu Mea's-Sunneti'n-Nebeviyye*, Daru'l-Vefa, Mansûre, 2. b., 1990, s.23.

\* Zelzele, 99/7-8.

<sup>223</sup> Abdulğani Abdulhalik, *Hucciyetu's-Sunne*, Daru'l-Kur'ân'il-Azîm, Beyrût, 1. b., 1986, s.322-323.

İmam-ı Şafîî bu konuda şöyle der:<sup>224</sup> Resulullah'ın sünnetlerinin üç şekilde olduğu hususunda, ehli ilimden muhalif birinin olduğunu bilmiyorum. Bunlardan ikisinde ittifak edilmiş birinde de ihtilaf edilmiştir.

**Birincisi:** Allah'ın Kur'ân'da açıkça bildirdiği hükümlerin aynısını Resulullah da açıklamıştır. Yani Resulullah (s.a.v.)'in açıkladığı bazı hükümler, Kur'ân'da açıklanmış hükümlere muvafık olup Kur'ân'ın açıklamasına uygundur. Bu durumda, bu kabil sünnetler Kur'ân'ın açıkladığı hükümleri tekid eder mahiyette olur.

İbn Kayyım el-Cevziyye (751/1350) şöyle der: "Bu durumda Kur'ân ve Sünnetin aynı hüküm üzerinde açıklamasının bulunması, bir hüküm üzerinde birden fazla delillerin varid olup çoğalmasa kabilinden olur."<sup>225</sup> Mesela, Resulullah (s.a.v.)'in, namaz, zekat, oruc ve hacc gibi ibadetleri emredip, şirk, yalan şahitlik, ana babaya isyan, yalan, nifak, haksız yere insanların öldürülmesi, zina, içki kumar v.s. hususları da yasaklaması ve bunlara ilişkin açıklamaları böyledir. Zira aynı hususlara ilişkin emir ve yasaklar Kur'ân'da açıkça yer almıştır. Böylece Sünnet, bu anlamda Kur'ân'ın emir ve yasaklarını tasdik ve tekid edici mahiyette varid olmuştur.

Daha anlaşılır olması bakımından bir örnek vermek gerekirse, Resulullah (s.a.v.) "*Hiçbir müslümanın malı kendi rızası olmadan helal değildir (alınamaz, yenilemez)*" buyurmuştur. Bu hadis, "*Ey iman edenler mallarınızı aranızda haksız nedenlerle yemeyin ancak rızaya dayalı bir ticaretle olursa müstesna*" mealindeki ayeti kerimesinin ifade ettiği hükmün aynısını bildirmektedir. Dolayısıyla de hadis ayete uygun düşmekte ve onu tekid etmektedir.

**İkincisi:** Allah'ın Kur'ân'da mücmel olarak bildirdiği hükümleri açıklaması, mutlak olanları takyid etmesi, amm olanları tahsis etmesi ve müşkil olanları çözmesi şeklinde olmasıdır. Mesela, namaz, hacc, oruç ve zekatla ilgili detaylı hükümleri bildiren sünnetler gibi. Bu kısmı birazdan örnekleriyle açıklayacağız.

<sup>224</sup> Şafîî, *er-Risâle*, s.91.

<sup>225</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, Muhammed b. Ebibekr, *İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Alemîn*, Thk. Taha Abdurrauf Sa'd, Daru'l-Cil, Beyrût, ts., II, 307.

**Üçüncüsü:** Kur'ân'ın hükmünü açıklamadığı meselelere ilişkin Resulullah'ın açıkladığı hükümlerdir. İşte bu konuda ihtilaf söz konusudur. Bu ihtilafın özü şudur; Sünnet teşrîde müstakil midir? Yani sünnet kendi başına Kur'ân'dan bağımsız olarak hükümler koyabilir mi koyamaz mı? Bu anlamda sünnetin sabit olduğu hususunda ihtilaf olmayıp, bunun kaynağı konusunda ihtilaf edilmiştir. İmam Şafî bu husustaki görüşleri şöyle sıralar.

1. Allah, Resulüne itaati ve ona uymayı emreden ayetlerle, Hz. Peygambere, Kur'ân'ın dışında ondan bağımsız olarak hüküm koyma yetkisini vermiştir.

2. Hz. Peygamberin bu kabil sünnetleri Allah'ın Risaletiyle gelmiş ve Allah'ın farzıyla de sabit kılınmıştır.

3. Resulullah'ın koyduğu hükümler onun zihnine ilka edilmiştir. Ve onun sünneti, Allah tarafından onun kalbine ilka edilen hikmettir. Dolayısıyla ona ilka edilen şeyler de onun sünnetidir.

4. Resulullah'ın koyduğu her hükmün mutlaka Kur'ânda bir aslı olup ona dayanmaktadır.

Bu görüşlerden ilk üçü sünnetin teşrîde bağımsız olduğu hususunda hem fikir olup, Resulullah'ın bu hükümleri kendiliğinden ortaya koyup Allah'ın onu onaylamasıyla mı, yoksa Allah'ın ona vahiy yoluyla ilham etmesiyle mi sabit olduğu hususunda da farklıdır.<sup>226</sup>

Dördüncü görüş ise sünnetin teşrîde bağımsız olmadığını ve Kur'ân'a dayandığını<sup>227</sup> ifade etmektedir. Yani Kur'ân'ın belirtmediği hususlardaki sünnetin koyduğu hükümler mutlaka Kur'ân'da bir asla dayanır.

Özetle, bu farklı görüşler iki şekilde karşımıza çıkmaktadır. *Birincisi:* Sünnetin teşrîde bağımsız olduğunu söyleyen görüş. *İkincisi:* Sünnetin teşrîde bağımsız olmadığını savunan görüş. Aslında her iki kanaatte Kur'ân'ın belirtmediği hususlarda Hz. Peygamber'in verdiği hükümlerin bulunduğunu kabul etmektedirler. Mesela, bir kadınla onun teyzesi veya halasını aynı anda bir nikah altında bulundurmak, yırtıcı kuşların etlerinin haram oluşu, erkeklere

<sup>226</sup> Abdulgani, a.g.e., s.503.

<sup>227</sup> Şatıbi, İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şeria*, Thk: Abdullah Dıraz, Daru'l-Fikri'l-Arabi, b.y.y., ts., IV, 12.

altın ve ipeğin haram oluşu ve neseb (soy) yoluyla haram olanın süt emme yoluyla de haram olması v.s. hükümler gibi.<sup>228</sup>

Dolayısıyla ihtilaf lafzî olup sonuçta hukukî bir netice doğurmadığından aynı sonuçta birleşmektedirler.<sup>229</sup>

Sünnetin Kur'ân'a göre konumuna ilişkin bu kısa açıklamayı verdikten sonra sünnetin Kur'ân'ı *Beyân* ediş şekillerini görmeye çalışalım.

Sünnet'in Kur'ân'ı beyân etmesi şu şekillerle olmaktadır.<sup>230</sup>

1. Kur'ân'daki mücmel ayetleri veya lafızları açıklaması. Mesela, ayette mealen, "*Namazı kılın*"\* buyurulmuştur. Şimdi bu ayetteki namazdan maksat nedir? Onu kılmanın keyfiyeti ve zamanı nasıl ve nedir? İşte bu ve namaza ilişkin diğer teferruatlar ayette yer almadığından dolayı sünnet onu açıklamış ve Hz. Peygamber bizzat pratik uygulamasıyla onu tafsil ederek *Beyân*ı yapmıştır. Nitekim hadisinde "*Benim namaz kıldığımı gördüğünüz gibi namaz kılın*".<sup>231</sup> Zekat, oruç, hacc da böyledir. Ayrıca hata ile öldürmede ödenecek diyetlerin miktarları vs. açıklamalar bu tür bir *Beyân*dır ki Kur'ân'da bu tip mücmel olup da sünnetin açıkladığı hükümler çoktur.

2. Kur'ân'da geçen müşkil lafızları çözücü mahiyette yapılan açıklama. Mesela "*Fecr'in beyaz ipliği siyah ipliğinden ayırt edilinceye kadar yeyin, için...*"<sup>232</sup> mealindeki ayette "beyaz iplik" ve "siyah iplik" ifadeleri müşkil olup, bunlardan maksadın gerçek anlamda beyaz ve siyah iplik olmadıkları, bilakis gündüzün aydınlığı ile gecenin karanlığı oldukları hadis tarafından *Beyân* edilmiştir.

3. Sünnet'in Kur'ân'daki umumi (amm) lafızları tahsis etmesi şeklindeki *Beyân*. Mesela "*İnanıp da imanlarına zulüm katmayanlar var ya, işte güven*

<sup>228</sup> Hallaf, a.g.e., s.40.

<sup>229</sup> Sibaî, Mustafa, *es-Sunnetu ve Mekânetuha, fi't-Teşri'il-İslamî*, Beyrût, 4.b., 1985, s.385; Hamade, a.g.e., s.164.

<sup>230</sup> Haseballah, Ali, *Usulu't-Teşri'il-İslamî*, Daru'l-Mearif, Kahire, ts., s.39; Şazeli, Hasan Ali, *el-Medhal li'l-Fıkhi'l-İslamî*, Daru'l-İttihadi'l-Arabî, Kahire, 1975, s.84-85.

\* Bakare,2/110.

<sup>231</sup> Buharî,10 Ezan, 18/3, (I, 155).

<sup>232</sup> Bakara, 2/187.

*onlarıdır ve onlar doğru yolu bulanlardır.*"<sup>233</sup> mealindeki ayet nazil olduğunda, ashab endişe ederek Resulullah'a "hangimiz imanına zulüm katmıyor ki?" diye serzenişte bulunmaları üzerine "*O sizin anladığınız zulüm değildir. O şirk*"<sup>234</sup> diyerek zulüm kelimesini "şirk"le tahsis etmiştir. Çünkü zulüm kelimesi birçok manaları içerdiğinden ayette kastedilenin şirk olduğunu sünnet, zulmü şirke has kılarak *Beyân* etmiştir.

4. Kur'an'da herhangi bir kayıtla kayıtlanmamış bazı lafızları takyid etmesi suretiyle *Beyân*.

Mutlak'ın takyidine misal. "*Hırsızlık eden erkekle kadının ellerini kesin*"<sup>235</sup> mealindeki ayette "eller" kelimesi neresinden kesileceği konusunda bir kayıt bulunmaksızın varid olmuştur. Sünnet bilekten aşağı olan kısmın kesileceğini *Beyân* ederek ayeti kayıtlamıştır. Başka bir misal şudur: "*...Yapacağı vasiyten sonra...*" mealindeki bu ayette geçen vasiyet'in miktarı belli değildir. Yani "vasiyet" kelimesi belli bir miktarla kayıtlanmamıştır. İşte sünnet bu vasiyetin miktarını üçte bir oranıyla kayıtlayarak *Beyân* etmiştir. Sa'd b. Ebi Vakkas hastalandığında Resulullah (a.s.) onu ziyaret etmişti. Sa'd Resulullah'a, ya Resulellah, ben ölümcül hastayım, malım çok ve bir kızımdan başka bana mirasçı olacak kimsem de yoktur. Malımın üçte ikisini tasadduk edeyim mi? Resulullah yine hayır demiş daha sonra da üçte birini tasadduk et. Üçte bir bile çoktur... "<sup>236</sup> buyurmuşlardı.

İleride *Beyân*'ın çeşitleri ve yapılış biçimleri konularını işlerken bu hususlar daha iyi anlaşılacaktır.

### 3.4. Sünnetin Sünneti *Beyân*

Şüphesiz sünnet nasslar'ın ikinci kanadını oluşturması sebebiyle, nasslar arasında *Beyân* ilişkisi derken sünnetin sünneti *Beyân* etmesi de buna dahildir. Zira hadislerde de bazen kapalı ifadeler, garip kelimeler bulunmakta, açıklamaya ihtiyaç duyan lafızlar yer almaktadır. Bazen bir hadis başka bir

<sup>233</sup> En'am, 6/82.

<sup>234</sup> Kurtubî, a.g.e., III, 2552.

<sup>235</sup> Maide, 5/38.

<sup>236</sup> Buhari, 55 Vasâyâ, 2, (III, 186).

hadisteki maksadı açıklar mahiyette varid olabilir. İşte bu, sünnetin sünneti *Beyân* demektir.

Alimlerin ihtilaf nedenlerinden birisi de, sünnet nasslarının delaletlerindeki farklılıktır. Hatta, bu alandaki ihtilaf Kur'ân'dakine nazaran daha çoktur. Çünkü sünnet, Hz. Peygamber'in hem sözleri hem de fiilleri olmak üzere iki şıktan oluşmaktadır.<sup>237</sup> Dolayısıyla bu söz ve fiillerin delaletlerinin anlaşılmasında yine hadislerin kendi arasında birbirlerini çeşitli biçimlerde açıklaması açısından bir ilişki sözkonusudur.

Sünnet'in sünneti *Beyân*'ı da yine, mutlak'ın takyidi, amm'in tahsisi, lafzın taşıdığı ortak manalardan birine hamlini gösteren hadis'in bulunması v.s. yollarla olur. Çünkü Kur'ân'da olduğu gibi hadislerde de lafızların dil ve üslûp yönünden çeşitli kullanılış biçimleri vardır. Hakikat, mecaz, amm, has, mutlak, mukayyet gibi hususlar hadislerde de sözkonusudur.

Şimdi bunları kısaca misallerle görelim.

1. *Mutlak'ın takyidi*: mesela, Hz. Peygamber (s.a.v.) bir hadisinde şöyle buyurmuştur "*Komşu yakınlığı sebebiyle şufa hakkına daha layıktır.*"<sup>238</sup> Bu hadiste yakın komşuya şufa hakkı herhangi bir kayıt olmaksızın verilmektedir. Hadisteki bu mutlak durum, şu hadisle takyid edilmiştir. "*Komşu komşunun şufasına daha hak sahibidir. İki komşunun yolları bir olduğu zaman, komşusu (o anda orada) bulunmasa bile beklenir.*"<sup>239</sup> Birinci hadiste şufa" hakkı, şufaya konu olacak gayri menkulde iki komşunun da ortak olması kaydı bulunmaksızın sabit olurken bu hadis, komşuların gayri menkullerinin ortak olmasıyla kayıtlayarak nihai hükmü açıklamıştır. Bununla beraber fukaha bu takyid üzerinde ittifak etmemişlerdir. Nitekim Hanefiler ikinci hadis için böyle bir kayıtlama fonksiyonu yüklemeyerek her iki nassla ayrı ayrı amel etmişlerdir. Buna karşılık diğer alimler, ikinci hadisin birinciyi takyid ettiğini ileri sürerek Şufa hakkını, ortaklığın yalnızca gayri menkulde bulunması durumunda tanımlıdır.<sup>240</sup>

<sup>237</sup> Medkûr, Muhammed Sellam, *Menahicu'l-İctihad fi'l-İslam*, Tabatu Maade, Kuveyt, ts., 1977, s.155.

<sup>238</sup> Ebu Davud, 17 Buyu, 75/5, No:3517, (II, 308).

<sup>239</sup> Ebu Davud, 17 Buyu, 75/6, No: 3518 (II, 308).

<sup>240</sup> Aynî, Bedruddin Mahmud b. Ahmed, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahihi'l-Buharî*, Müesseseti'l-Halebi, Kahire, 1.b., 1972, X, 64.

Bazıları da, bu hadisteki ( جار ) "komşu" kelimesinin mücmel olduğunu ve "sınırlar belli olunca artık şufa hakkı yoktur" hadisi ile açıklandığını söylemişlerdir.<sup>241</sup>

Başka bir misal, Ebu Hureyre'den rivayet edildiğine göre demiştir ki, Resulullah, *hür, köle, erkek, kadın, küçük, büyük, zengin ve fakir herkese bir sa'y*<sup>242</sup> *hurma ve yarım sa'y buğday fitır sadakası vermesini farz kıldı*<sup>243</sup> bu hadisi, İbn Ömer'in rivayet ettiği, "Resulullah, Ramazan'da köle, hür, kadın, erkek, büyük küçük müslüman olan herkese bir sa'y hurma veya bir sa'y arpa fitır sadakası vermelerini farz kıldı" hadisiyle fitre vereceklerin müslüman olmalarıyla kayıtlanmıştır. Ancak yine Hanefiler her iki hadisle ayrı ayrı amel ederken, Şafîiler ikinci hadisin birinciyi kayıtladığını söylerler.<sup>244</sup>

2. *Amm lafızların tahsisi*: Sünnet'in sünneti tahsis etmesi pek azı dışında bütün alimlerce caiz görülmüştür.<sup>245</sup>

Buna misal olarak şu hadisleri verebiliriz. Hz. Peygamber (s.a.v.), "Gökyüzünün (yağmurun) suladığı (mahsul)ında öşür vardır."<sup>246</sup> buyurmuştur. Bu hadis "Beş vesk<sup>247</sup> ten aşığı olan arazi mahsulünde zekat yoktur."<sup>248</sup> hadisiyle tahsis edilmiştir.<sup>249</sup>

Burada birinci hadis umumi bir ifadeye sahip olup, az olsun çok olsun arazi mahsulünde öşür bulunduğunu gösteriyor. Ancak ikinci hadis öşür

<sup>241</sup> Aynî, a.e., a.y.

<sup>242</sup> *Bir sa'y*: Hânefilere göre 3800 gr. Şafiilere göre ise 2175 gr.dır. (Bkz. Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuh*, Daru'l-Fıkr, Dımaşk, 1989, 3.b., I, 75.

<sup>243</sup> Beyhaki, Ahmed b. el-Hüseyn, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, Thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1.b., 1994, IV, 269-271.

<sup>244</sup> Medkûr, a.g.e., s.163.

<sup>245</sup> el-Basrî, a.g.e., I, 255. Ayrıca bkz. Kitab'ın sünneti tahsis edip edemeyeceğine ilişkin geçen kaynaklar.

<sup>246</sup> Buharî, 24 Zekat, 55, (II, 133); Müslim, 12 Zekat, 1, No: 981, (I, 675); Tirmizi, 5 Zekat, 14, No: 639, (III, 31); Ebu Davud, 3 Zekat, 12, No: 1596-1597, (I, 502); Nesai, a.g.e., V (5-6), 41-42; Malik, İmam Malik b. Enes, *el-Muvatta*, Thk: Said Muhammed el-Lehham-Mustafa Kassar, Daru İhyai'l-Ulûm, Beyrût, 3.b., 1994, s.210, Hd. No: 608.

<sup>247</sup> Bir vesk Hanefilere göre 228 kg. diğerlerine göre ise yaklaşık 136 kg. dır. (Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, I, 76).

<sup>248</sup> Buhari, 24 Zekat, 56, (II, 133); Müslim, 12 Zekat, No: 980, (I, 675).

<sup>249</sup> Futuhî, a.g.e., III, 365.

verilecek miktarı belirleyerek onu tahsis etmiştir. Fakat bu Hanefilerin dışında kalanlara göre böyledir. Hanefiler ise böyle bir tahsisi kabul etmemişlerdir.<sup>250</sup>

3. Garib lafızların açıklanması. Buna misal olarak şu hadisi verebiliriz. Ebu Hureyre (r.a.)'nin rivayetine göre Resulullah (s.a.v.) kıyamet alametlerini anlatırken şöyle buyurmuş "*İnsanlar üzerine, halkı sahtekar yıllar gelecektir. O zaman da, yalancı doğru addedilecek, doğru olan yalancı kabul edilecek, hain kimseler, kendilerine emanet tevdi edilecek, güvenilir kimseler de hain addedilecek ve "ruveybida" konuşacaktır. Ashab "ruveybida" nedir? Ya Resulellah! diye sorduklarında Resulullah (s.a.v.), herkesin (halkın) işleri hakkında konuşan sefih kimsedir.*" buyurmuştur."<sup>251</sup> Yani bir takım sıradan insanlar halkın önemli işleri hakkında söz söyleyen ve kendi derdinin çaresine bakamazken halkın işleri hakkında konuşan kimsedir.

4. Resulullah (s.a.v.)'ın, kendine ait bazı kapalı ifadeleri kendiliğinden veya açıklama isteyen ashabin soruları üzere yaptığı açıklamalar. Bu şu iki hadisi misal olarak vermek mümkündür. Resulullah (s.a.v.) "*Allah'ı aldatmayın*" buyurmuş bunun üzerine Ashab, Allah nasıl aldatılır? diye sormuşlar. Resulullah da Allah'ı aldatmayın sözündeki maksadı "*Allah'ın emrettiğini yapıp onunla başkasının (rızasını) aramaktır*"<sup>252</sup> şeklinde açıklamıştır.

Diğer hadis ise şudur. Ebu Hureyre (r.a.)'den rivayet edildiğine göre Resulullah şöyle buyurmuştur. "*Yedi helak edici şeyden sakının! Ashab onlar nedir? Ya Resulellah! diye sordular. Bunun üzerine Resulullah (s.a.v.), Allah'a ortak koşmak, sihir yapmak, öldürülmesi hak olanların dışında Allah'ın haram kıldığı insanı öldürmek, faiz yemek, yetim malı yemek, savaşta (düşmandan korkup cepheden) kaçmak ve iffetli mümin kadınlara zina suçu isnad edip iftira etmektir.*"<sup>253</sup> buyurmuştur. Bu hadiste geçen (الموبقات) "helak edici şeyler" ifadesi mücmel bir ifade olup helak edici olanın neler olduğu yine Resulullah tarafından bizzat açıklanmıştır.

<sup>250</sup> Medkûr, a.g.e., s.163-164.

<sup>251</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, II, 291, 338; İbn Mace, 36 Fiten, 24, No: 4036, (II, 1340).

<sup>252</sup> Kurtubî, a.g.e., I, 244.

<sup>253</sup> Buharî, 5 Vasâyâ, 24 (III, 195); Ebu Davûd, 12 Vasâyâ, 10, No: 2874, (II, 128-129); Nesai, a.g.e., VII (5-6), 257.



Böylece Nasslar arasındaki *Beyân* ilişkisinin dört başlık halinde toplandığını görmüş olduk. İbn Hazım bu ilişkiye *Beyân* çeşitlerinin nelerle olacağı bağlamında işaret etmiştir.<sup>254</sup> Bunları tekrar özetliyecek olursak, Kur'ân'ın Kur'ân'ı, Hadis'in Kur'ân'ı, Kur'ân'ın Hadis'i ve Hadis'in Hadisi *Beyâm*dır.



---

<sup>254</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 81.

## II. BÖLÜM

### FIKİH USÛLÜ EKOLLERİNE GÖRE BEYÂN ÇEŞİTLERİ

#### GİRİŞ:

#### USULCÜLERİN BEYÂN KONUSUNU İŞLEYİŞ BİÇİMLERİ

*Beyân*'ın çeşitleri ve yapılış biçimlerinde usulcülerin aynı yolu takip ettiklerini söylemek oldukça güçtür. Bazıları,<sup>1</sup> bu hususta usulcülerin, *Beyân*'ın çeşitlerini aynı tasnife tabi tuttuklarını söylüyorsa da, bu yüzde yüzlük kesinlik bildiren bir tesbit değildir. Zira *Beyân*'ın gerek çeşitleri ve gerekse yapılış biçimlerinde net çizgilerle bir ayırım yapabilmek çok güç olmakla beraber tüm usulcülerin bir yol takip ettiklerini söylemek de imkansızdır. Bu durumda usul ekollerini (Hanefi-Mütekellimin) ayrı ayrı değerlendirmek daha yerinde olacaktır.<sup>2</sup>

İşte bu nedenle biz, *Beyân*'ın çeşitleri ve yapılış biçimlerini anlatmaya geçmeden önce, usul alimlerinin "*Beyân*" konusunu eserlerinde nasıl işledikleri hakkında bilgi vermek istiyoruz.

Bilinmektedir ki, Fıkıh Usûlü yazımında bilinen iki yöntem vardır. Birisi, Şafîî veya Mütekellimîn metodu diğeri ise, Hanefî veya Fukaha metodudur. Bunlardan mütekellimin metodu, Şafîîler, Malikîler, Hanbeliler ve Mutezililerin takip ettikleri metoddur. Bu metotta, hüsün kubuh, şariat gelmeden önce eşyanın hükmü v.s. gibi kelami konulara da yer verildiğinden dolayı mütekellimin metodu diye adlandırılmıştır.<sup>3</sup>

Ayrıca bu metod, önce kaide ve kuralları koyup sonra bu esas ve kaidelere göre fikhın fer'i meselelerini bina eden bir yöntemdir.

<sup>1</sup> Mesela bkz. Muhammed Edîb Salih, *Tefsîru'n-Nusûs*, I, 29. Burada şunu belirtmek gerekir ki, yazar, her ne kadar beyân'ın çeşitlerini taksim etmede genel anlamda "usulcüler" ifadesini kullanıp taksimi hemen hemen tüm usulcülere nisbet etmişse de Hanefilerin (Debusi, Pezdevî, Serahsî gibi) taksimini esas aldığı gözden kaçmamaktadır.

<sup>2</sup> Nitekim İ. Kâfî Dönmez bunu özellikle vurgulamaktadır. (Bkz. *TDVİA Beyan maddesi*, VI, 24).

<sup>3</sup> Alevanî, Taha Feyyaz Cabir, *Usulü Fıkıh İlminin Gelişim Süreci Üzerine Düşünceler*, Çev. Kıyıcı Selahattin (Yayınlanmamış makale çevirisi), s.13.

Hanefi metodu da Fıkıh Usûlünün esaslarını mezhebdeki fikh'in fer'i meselelerini dikkate alıp ona göre koyan bir metoddur. Bu metoddaki kaideler fer'i meselelere göre yerleştirilmiştir. Bu yüzden bu metoda "Fukaha Metodu" denilmiştir. Hanefi usulcülerin takip ettiği yöntem budur.<sup>4</sup>

Yukarıdaki izahattan da anlaşıldığı gibi Fıkıh Usûlü yazımında iki yöntem söz konusu olduğundan, bu metodlara göre yazılmış eserlerde usûl konuları bazı açılardan farklı yer, şekil ve başlıklar halinde incelenmiştir. İşte "*Beyân*" konusu da böyle usul kitaplarında değişik gerekçelerle farklı başlıklar ve konumlarda ele alınmıştır.

Bu hususta her ne kadar Fıkıh Usûlündeki farklı metodlar neden olarak baş rolü oynuyorsa da, aynı mezhebe mensub veya aynı metodla eser yazan müelliflerin hepsinin de bir tek yöntem takip edip bu çizgiden çıkmadıkları söylenemez. Ne var ki, sonuç itibariyle bir şey değiştirmediklerinden fazla önem arzetmemektedir.

Mesela, mütekellimîn metoduna göre yazılmış eserlerde *Beyân*'ın görevi bakımından çeşitlerine ve yapılaş biçimlerine pek fazla yer verilmezken buna karşılık, umumiyetle, *Beyân*'ın tehiri, *Beyânla* mübeyyen arasında eşitlik meselelerine genişçe yer verdiklerini görüyoruz.

Yine mütekellimîn metoduyla yazılan eserlerde *Beyân* konusu lafızlara ilişkin konuların "mücmel" kısımlarında ele alınmış veya aynı yerlerde "mücmel-mübeyyen" şeklinde tek başlık altında, bazen de mücmel başlığından sonra "el-mübeyyen" diye ayrı bir başlık altında incelenmiştir. Daha sonra bu başlığa bağlı olarak "*Beyân*'ın tehiri", bazen "*Beyânla* mübeyyen arasında eşitlik" başlıkları halinde ele alınmıştır.

Fıkıh Usûlü ilminde ilk yazılan eser olan İmam Şafî'nin *er-Risâle*'sinde "*Beyân*" kitabın ilk konusunu teşkil etmektedir. Şafî bu konuyu ( كيف البيان ) başlığı altında incelemiştir. Kendisinden sonra gelen mütekellimin metodu üzere eser yazan usûlcülerden Cüveynî, "*el-Burhân*" adlı eserinde bir takım kalamî konular ve bunlarla ilişkili olan "teklif" ve "ehliyet" gibi konularla giriş yaptıktan sonra ilk olarak *Beyân* konusunu işler ve Şafî'den daha farklı bir

<sup>4</sup> Alevanî, a.m., s.14.

biçimde *Beyân*'ı ele alır. Ayrıca Şafîî'nin değinmediği *Beyân*'a ilişkin bir takım konulara daha yer vermiştir.

İmam Gazali de, "*el-Menhûl*" adlı kitabında Cüveynî'nin üslubu gibi bir takım kelimî girişlerden sonra "*Kitabu'l-Beyân*" başlığı altında konuyu incelemiş, bu eserden daha sonra yazdığı ve bu konudaki en geniş eseri olan "*el-Mustasfâ*"sında ise, Kelamî girişten sonra delilleri anlatmış ve onun arkasından lafızlara ilişkin konular bağlamında "mücmel mübeyyen" ana başlığından sonra mücmel'in arkasından "*el-Beyân ve'l-Mübeyyen*" alt başlığı halinde incelemiştir.

Amidî de, lafızlara ilişkin bahisler bağlamında ele aldığı *Beyân* konusunu, *Beyân*'ın tanımı, *Beyân*'ın söz ve fiille olabileceğini, *Beyân*'la mübeyyen arasında eşitlik, *Beyân*'ın tehiri ve *Beyân*'da tedricilik gibi konular şeklinde işlemiş fakat *Beyân*'ın çeşitlerine değinmemiştir.

Fahreddin Râzî de, *Beyân*'ı umum ve husus konularından sonra "el-Mücmel ve'l-Mübeyyen" başlığı altında incelemiştir.

Mutezilî olan Ebu'l-Huseyn el-Basrî'de, emir, nehiy, umum ve husus konularından sonra "el-Mücmel ve el-Mübeyyen" başlığı altında *Beyân*'ı ele almış ve birçok kitapta yer almayan "*Beyân* vasıtaları" ve "mübeyyen leh" (kendisi için *Beyân* yapılan kimse) ilaveleriyle *Beyân* konusunu zenginleştirmiştir.

Diğer Maliki ve Hanbelî usulcülerde aynı üslûpta *Beyân* konusunu işlemişlerdir. Maliki olan Karâfî (684/1285)'nin "*Tenkihu'l-Fusûl*" adlı eseri zaten Râzî'nin "*el-Mahsul*" adlı eserinin bir özetidir. Hanbelî olan İbn Kudame (620/1223)'nin "*Ravdatu'n-Nazır*" adlı eseri ise Gazali'nin "*el-Mustasfâ*"sının özetinden ibarettir.

Hanefî usulcüler de *Beyân* konusunu bazen lafızlara ilişkin konular bağlamında bazen şer'i delillerin birincisi olan Kur'ân'a ilişkin konular içinde, bazen ikinci delil olan sünnete ilişkin konular arasında ve bazen de kitaba sünnetin ortak olduğu konular içerisinde "*Beyân*" başlığı altında incelemişlerdir. Onlar *Beyân*'ın tanımı ve çeşitleri üzerinde durmuşlar *Beyân* vasıtalarından söz ve fiil ile *Beyân*'ın yapılması konusunu işlemişlerdir.

*Beyân*'ın vazifesi bakımından çeşitlerini detaylı olarak ele almışlar, *Beyân*'ın tehiri meselesini de incelemişlerdir.

Ancak Hanefî usulcüler de *Beyân*'ın çeşitleri konusunda kendi aralarında tam bir mutabakat halinde değillerdir.

Mesela, hemen hemen en eski bir usulcü olan ve hicrî (344/955)'de vefat eden Ebu Ali eş-Şâşî Kur'ân'a ilişkin konuların sonunda ve Sünnet bahsinin başında "Faslun fî vucuhî'l-*Beyân*" başlığı altında incelediği *Beyân*'ı yedi kısma ayırmıştır. O diğer hanefilerce *Beyân*'ı zaruret içinde mütalaa edilen, "*Beyân*'ı hal" ile "*Beyân*'u'l-atf"ı ayrı bir kısım olarak değerlendirmiştir.

Yine en eski usulcülerden sayılan ve (430/1039 da vefat eden Ebu Zeyd ed-Debûsî, *Beyân*'ı dört kısma ayırmıştır. Debûsî, *istisnâyı*, *Beyân*'ı tağyir, şarta ta'lik'i de *Beyân*'ı tebdîl olarak değerlendirirken nesh'i *Beyân* olarak kabul etmemektedir.

Serahsî, *Beyân*'ın çeşitleri konusunda Debûsî'ye aynen uyar. Ancak o *Beyân*'ı zarureti de *Beyân* çeşidi olarak kabul etmiştir. O da Debûsî gibi neshi *Beyân* olarak kabul etmediğinden dolayı onu *Beyân* çeşidi olarak taksimata katmamıştır.

Öte yandan hicrî (482)'de vefat eden Fahu'l-İslâm Pezdevî, *Beyân*'ı Sünnet'e ilişkin konular içinde ele almış ve o da beş kısımda mütalaa etmiştir. Ne var ki o, *istisnâ* ve şarta ta'lik'i *Beyân*'ı tağyir kabilinden sayarak, *Beyân*'ı tebdil'i de nesh olarak kabul etmiştir. Böylece o, neshi bir *Beyân* çeşidi olarak kabul etmiştir.

Pezdevî'den sonra gelen Hanefî usulcüler umumiyetle onun taksimini benimsemişler ve *Beyân* hep o çerçevede incelemişlerdir.

Mütekellimin metoduyla Fukaha metodunu birleştiren usul ile usullerini yazanlardan Kemal İbnu'l-Humam *Beyân* konusunu Sünnet'e ilişkin konular içinde ele almıştır. Sadru's-Şeria (747/1346)'da yine sünnet bölümünde *Beyân*'ı incelemiştir. Ancak onun, *Beyân* konusunu anlatmaya başlarken kullandığı ilk cümle, *Beyân*'ı Kitap'la Sünnet'e dahil olan konulardan saydığını göstermektedir.

Molla Hüsrev de, *Beyân*'ı Kitap'la Sünnet arasında ortak olan konulardan biri olarak incelemiş ve taksimatta yine Pezdevi'yi takip etmiştir.

Molla Fenarî ise, *Beyân* konusunu "el-Mücmel ve'l-Mübeyyen" başlığı altında incelemiş ve beş kısımda mutalaa etmiştir. Ayrıca O, *Beyân*'la mübeyyen arasında eşitlik, Tebliğin tehiri gibi konular da bu bağlamda ele almıştır.

Ebu Ali eş-Şaşı den sonra, hicri (370) te vefat eden meşhur hanefi hukukcu Ebubekr el-Cassas ise *Beyân* konusunu, lafızlara ilişkin konular içinde "*Babu'l-Beyân*" başlığı altında incelemiş ve daha önce de açıkladığımız gibi imam Şafî'nin *Beyân* tanımını detaylı bir biçimde tedkik ederek eleştirmiştir. Cassas, *Beyân*'a ihtiyaç duyup duymayan hususları, *Beyân*'ın vasıtalarını, *Beyân*'ın tehiri konusunu, *Beyân*'ın kısımlarını ilgili alt başlıklarda ele almıştır.

Cassas, *Beyân*'ı bilinen taksimden ve diğer hanefi usulcülerinkinden bazen muhteva farklılığı bile görülebilecek bir tarzda taksime tabi tutarak. "el-Kavlü fi Vucuhî'l-*Beyân*" başlığı altında *Beyân* şu kısımlara ayırmıştır.<sup>5</sup>

1. Başlangıçta açık olarak bildirilen hükümler.

2. Umum lafazların tahsîs'i.

3. Sözün hakikî anlamından mecazi anlamına yönlendirilmesi. Emir siğalarının mendup ve ibahaye hamledilmesi, haber siğalarının emir'e hamledilmesi de bu kabildendir.

4. Tek başına hüküm ifade etmede *Beyân*'dan müstağî kalamayan mücmel ifadelerin açıklanması.

5. Nesh. Bu da hükmün süresinin sona erdiğini açıklamadan ibarettir.

Görüldüğü gibi Cassas, hükümlerin açıklanış keyfiyeti bakımından yaptığı bu taksimde, diğer usulcülerin taksiminde yer almayan, başlangıçta açıklanmış hükümleri *Beyân* çeşidi olarak kabul etmiştir. Cassasın taksimatında içerik yönünden diğer bir farklılık da sözün hakiki anlamından mecazi anlamına kaydırılması, bazı emir siğalarının mendup ve ibahe'ye

<sup>5</sup> Cassas, *Usûl*, vrk. 80.

hamledilmesi, bazı haber siğalarının da emr'e hamledilmesini *Beyân* çeşidi olarak değerlendirilmiş olmasıdır. Oysa ki diğer hanefi usulcüler bu tür bir *Beyân*dan bahsetmemişlerdir. Cassasın, Neshi *Beyân* olarak kabul ettiği de bu taksimden anlaşılmaktadır.

Biz *Beyân*'ı burada kısımlandırırken, Hanefilerin taksimi ile imam Şafiî'nin ve ona uyarak *Beyân*'ın mertebeleri şeklinde bir taksim yapan usulcülerin taksimlerini vereceğiz. Çünkü mütekellimîn metoduyla yazılan eserlerde *Beyân* çeşitleri, hanefilerdeki gibi olmayıp *Beyân* vasıtaları *Beyân* çeşidi olarak incelenmiştir. Mesela Ebu İshak eş-Şirazî, söz, fiil, ikrar, işaret, kitabet ve Kıyâs'ı *Beyân* çeşitleri olarak saymıştır.<sup>6</sup> Daha açık bir ifadeyle, mütekellim usulcüler, *Beyân*'ı vazifesi bakımından değil de *Beyân*'ın vasıtaları bakımından bir taksim yapmışlar. Hanefiler ise *Beyân*'ı vazifesi bakımından bir taksime tabi tutmuşlardır.

Kanaatimizce, hanefilerle diğer usulcüler arasındaki *Beyân*'ın çeşitleri konusunda bu farklılığın asıl sebebi, her iki ekolün *Beyân*'ı terminolojik olarak farklı tanımlamalarıdır. Başka bir deyişle *Beyân* tanımlarındaki farklılık taksimin farklı açılardan yapılması sonucunu doğurmuştur. İşte bütün usulcülerin bir taksim üzerinde birleştiklerini ve aynı taksimi yaptıklarını söylemenin güçlüğü de buradan kaynaklanmaktadır.

Hanefiler, *Beyân*'ı (izhar) maksadı ortaya çıkarma biçiminde tanımladıklarından dolayı onların *Beyân* taksim konusundaki perspektifleri ortaya çıkarma işinin keyfiyeti ve mahiyeti üzerine kurulmuş ve *Beyân*'ın tanımını maksadı ortaya çıkarma keyfiyetini dikkate alarak yapmışlardır.

Diğer usulcüler ise *Beyân*'ı, genelde, "maksadı ortaya çıkaran delil" olarak tanımladıklarından dolayı, onlar da taksimi bu açıdan yapmışlardır. Dolayısıyla onlara göre *Beyân* çeşitleri aynı zamanda *Beyân* vasıtalarının bizzat kendisidir.

Bu hususu kısa bir misalle açıklayacak olursak, mesela hanefilerde "*Beyân*'ı Takrir" bir *Beyân* çeşididir. Diğer usulcülerde de "*Beyân* bi'l-İkrâr" bir *Beyân* çeşididir.

<sup>6</sup> Şirazî, *el-Luma'*, I, 469.

Şimdi burada her iki ekolde de takrir bir *Beyân* çeşididir. Ancak hanefilerdeki takrir, bir sözdeki mecazi anlam ve tahsîs ihtimalini keserek asıl vurgulanmak istenen manayı iyice te'kid edip onaylamaktan ibarettir. Diğerlerinde ise, takrir başkasının yaptığı bir iş veya söylediği sözün aksine bir şey söylemeden ya susarak ya da onu destekleyen bir ifadeyle onaylamaktır. Dolayısıyla her iki takrir'in *Beyân* oluşuna bakış açısı, *Beyân* işinin bizzat kendisi ile onun vasıtası bakımında farklılık arz etmektedir.

İşte usulcülerin *Beyân*'ı kısımlandırmadaki bu farklı bakış açılarından dolayı biz, *Beyân*'ın çeşitleri konusunda Hanefilerin taksimini esas alacağız, ancak bu arada *Beyân*'ın keyfiyeti bakımından bir tasnif yapmış olan Şâfiî'nin *Beyân* taksimini de ayrı başlık halinde vereceğiz. Bunu yaparken diğer usulcülerin *Beyân* çeşitlerini de genel anlamda *Beyân*'ın vasıtaları olarak vereceğiz. Çünkü, ilk hanefî usulcülerden olan Cassas, kendi zikrettiği *Beyân* çeşitlerinden ayrı olarak, Şâfiî usulcülerce *Beyân* çeşitleri olarak verilen taksimatı da aynı zamanda *Beyân* vasıtaları olarak ele almıştır. Bu durum bizim böyle ortak bir yol takip etmemize imkan vermektedir.

## 1. HANEFİLERE GÖRE BEYÂN ÇEŞİTLERİ

Daha öncede belirttiğimiz gibi Hanefî usulcülerini kendi aralarında *Beyân*'ın çeşitleri konusunda tam bir mutabakat halinde değillerdir. Ancak biz yine çoğunluğun benimsediği taksimi esas alarak konuyu arzedeceğiz. Bu arada farklı taksime neden olan hususlara da konu içerisinde yeri geldikçe değineceğiz.

Hanefilere göre *Beyân* beş çeşittir.

1. *Beyân-ı Takrir*
2. *Beyân-ı Tefsir*
3. *Beyân-ı Tağyîr*
4. *Beyân-ı Tebdîl*
5. *Beyân-ı Zaruret*



İlk dört çeşit *Beyân*'da, cinsin kendi nev'ine izafe edilmesi sözkonusudur. Yani *Beyân-ı* takrir demek, takrir olan *Beyân*, tefsir olan *Beyân* vb. *Beyân* bir cins ise takrir o cinsin bir nevidir. Sonuncu çeşitte ise, bir şeyin kendi sebebine izafe edilmesi sözkonusudur. *Beyân-ı* zaruret yani zarurettten doğan *Beyân*, zorunlu olarak *Beyân* sayılan şey demektir.<sup>7</sup>

Şimdi bunları tek tek görelim.

### 1.1. *Beyân-ı* Takrîr

*Beyân-ı* takrîr, mecazî anlam taşıma ihtimali bulunan hakiki anlamdaki lafızlar ile husus ihtimali bulunan umum lafızlarda söz konusudur. Böyle lafızlar hakkındaki *Beyân*, bu lafızların mecaz ve hususi anlamlar taşıma ihtimalini ortadan kaldırarak kesin bir biçimde, mecaz ihtimali olan lafzın zahirinin ifade ettiği hakiki anlamını ve husus ihtimali olan lafzın umumi ifadesini onaylar.<sup>8</sup>

Şu halde "*Beyân-ı* takrîr": "Mecaz veya husus ihtimallerine açık olan sözü bu ihtimalleri bertaraf ederek güçlendiren açıklamadır."<sup>9</sup> Şeklinde tanımlanabilir.

Usulcüler bu çeşit *Beyân* için genellikle, ahkam ayetlerinden olmayan ve mealini vereceğimiz şu iki ayeti misal olarak zikretmişlerdir. Bu ayetler şunlardır. *Birincisi*: "*Yer yüzünde yürüyen hayvanlar ve (gökte) iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi ancak sizin gibi topluluklardır.*"<sup>10</sup> Bu ayetteki "uçmak" kelimesi, hakiki anlamda kullanılabildiği gibi mecazen, çok hızlı yürümekten kinaye olarak da kullanılabilir. Çünkü "uçmak" kelimesi hızdan kinaye olarak kullanılmaktadır. Nitekim postaya hızlı haberleşmeyi sağladığından dolayı "uçan kuş" denilmektedir. Ayrıca mesela, takva insanlar için de, "filanca himmetiyle uçuyor" denmektedir. Görüldüğü gibi, uçmak

<sup>7</sup> Hısnî el-Hanefî, Muhammed Alaaddin, *Şerhu ifâdeti'l-Envâr alâ Metni Usûli'l-Menâr*, (İbn Abdin'in Nesebnat şerhiyle) Matbaatu Mustafa el-Halebî, Kahire. 2.b., 1979, s.197.

<sup>8</sup> Şaşî, Ebu Ali Ahmed b. Muhammed, *Usûlu's-Şâşî*, Nşr., Halil el-Mîs, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1982, s.245; Pezdevî, a.g.e., III, 214.

<sup>9</sup> İ.K. Dönmez, *İ.A. Beyan md.*

<sup>10</sup> En'am, 6/38.

kelimesi mecazi anlamda da kullanılmaktadır. İşte ayetteki bu kelimenin böyle bir ihtimalini bertaraf ederek asıl maksadın güçlendirildiği ve vurgulandığı lafız olan "kanatlarıyla uçan" ifadesi önceki "uçan" kelimesini takrir suretiyle *Beyân* edip, uçandan asıl maksadın hakiki anlamda uçan kuş olduğunu açıklamaktadır.

Diğer ayetse şudur: "...*Bütün meleklerin hepsi de hemen secde ettiler*".<sup>11</sup> mealindeki bu ayette "melekler" kelimesi tahsîs ihtimali taşımaktadır. Yani meleklerden maksadın bir kısmı olma ihtimali vardır. Fakat ayette geçen "bütün" ifadesi bu ihtimali ortadan kaldırarak meleklerin *istisnâsız*, tamamının secde ettiklerini takrir yoluyla açıklamıştır.

Bir başka misal şu mealdeki ayeti verebiliriz; "*Allah, Adem'e bütün isimleri öğretti...*"<sup>12</sup> burada "isimler" lafzı genel olup tüm isimleri içermekle beraber, bu isimlerden bazılarının öğretilmiş olma ihtimali de sözkonusudur. İşte "bütün" kelimesi bu ihtimali ortadan kaldırarak kesin bir şekilde tüm isimleri öğretmiş olduğunu *Beyân* ederek "isimler" lafzının olduğu gibi umum üzere kaldığı açıklanmıştır.

Yaptığımız araştırma sonucunda ahkâm ayetlerinden şu mealdeki ayeti misal olarak tespit edebildik. "*Onlardan dilediğini geriye bırakır, dilediğini de yanına alırsın. Nevbetinden geriye bıraktığın hanımlarından arzu ettiğini tekrar yanına almanda senin üzerine bir günah yoktur. Böyle yapman onların mutlu olmalarına, üzülmemelerine ve hepsinin senin verdiklerine razı olmalarına daha uygundur.*"<sup>13</sup>

Mealini verdiğimiz bu ayette, "Onların mutlu olmaları, üzülmemeleri ve razı olmaları" cümlesindeki "onlar" kelimesi husus ihtimali bulunan umum bir lafızdır. Onlardan maksat Hz. Peygamber'in hanımlarından bazılarının olması ihtimali "hepsi" kelimesiyle ortadan kaldırılmış ve asıl maksadın hanımlarının hepsi olduğu tekidli olarak açıklanmıştır.

<sup>11</sup> Hicr, 15/30.

<sup>12</sup> Bakara, 2/31.

<sup>13</sup> Ahzab, 33/51.

Aslında usulcüler her ne kadar misal olarak, zikrettiğimiz önceki iki ayeti veriyorlarsa da, Kur'ân'da benzer birçok ayeti görmek mümkündür.<sup>14</sup>

Bazı usulcüler, İmam Şafî'nin taksimindeki birinci *Beyân* çeşidi olan "Kur'ân nassı ile yapılan *Beyân*"ı te'vil'e kapalı olan açık nass diye tarif etmişler ve "*Beyân-ı tekid*" olarak değerlendirerek bazı usulcüler tarafından *Beyân-ı takrir* diye adlandırıldığını söylemişlerdir. Ayrıca bu usulcüler *Beyân-ı tekid*'in mecaz ihtimali bulunan hakiki anlamdaki lafızlarla husus ihtimali bulunan lafızlarda sözkonusu olduğunu söylemişlerdir.<sup>15</sup>

İbrahim Kâfi Dönmez, bu hususa dikkat çekmiş ve bu konuda şunları belirtmiştir. "Bu usulcülerin belirttiği bu *Beyân* çeşidini fukaha (Hanefî) metodundaki *Beyân-ı takrir*le eşit saymak mümkün görünmemektedir. Zira Şafî'nin ayrımının birinci nevinde gerek sünnetteki açıklamalar ile "müfesser" hale getirilmiş mücmel hükümler, gerekse Kur'ân'ın ek açıklamaları (ziyâde fi't-tebyîn) ile tamamen vuzuha kavuşturulmuş manalar kastedilmektedir. Şafî'nin birinci kısım *Beyân*da misal olarak verdiği Bakara suresi 196. ayetinin, husus veya mecaz ihtimalini önleyen bir *Beyân* nevi için örnek sayılamıyacağı açıktır."<sup>16</sup>

İ. Kafi Dönmez'in bu tesbiti çok yerinde ve isabetlidir. Yaptığımız araştırma sonucunda, biz de aynı ceticeye vardık. Dönmez, Şafî'nin taksimindeki birinci kısım hanefilerin taksimindeki *Beyân-ı takrir*'e eşit sayanın Şevkânî olduğunu söylemektedir. Bizim yaptığımız inceleme sonucunda bu görüşü Şevkânî'den önce Zerkeşî'nin, "*el-Bahru'l-Muhît*" adlı eserinde bazı usulcülere nisbet ettiğini gördük.\* Zaten Şevkanî (1255/1839)'nin "*İrşâdu'l-Fuhûl*" adlı eserinde usul konularına ilişkin bilgileri sık sık Zerkeşî'nin mezkur eserinden iktibas ettiği açıkça görülür.

14

Bkz. Bakara, 2/161; Ali İmran, 3/119, 154; Araf, 7/124; Enfâl, 8/39; Tevbe, 9/33; Hûd, 11/123, 119; Yunus, 10/99; Yûsuf, 12/93; Hicr, 15/92; Yâsîn, 36/36; Duhan 44/40.

15 Bkz. Zerkeşî, a.g.e., III, 480; Şevkanî, *İrşad*, s.291.

16 İ.K. Dönmez, İ.A. Beyan md. VI, 24.

Konuya ilişkin eser yazan çağdaş arap yazarlardan bazıları da maalesef aynı hataya düşerek, Hanefilere ait taksimatta yer alan *Beyân*-ı takrir'i bu başlıkta incelerken, Şafiî'nin birinci kısımda zikrettiği *Beyân* çeşidini bubaşlık içinde mütalaa ederek örnekler serdetmişler ve Şevkânî'ye göndermede bulunmuşlardır.<sup>17</sup> Şafiî'nin kendi ifadelerinde hiç böyle bir bağdaştırma imkanı yok iken bu şekilde bir değerlendirme yapılması dikkat çekicidir.

Çağdaş yazarlardan Bedrân Ebulayneyn Bedrân<sup>18</sup> Hz. Peygamber'in, Kur'ân'daki bazı hükümlere mutabık olarak, onların ifade ettiği anlamları ifade eden onları tekid eden hadislerini de bu tür bir *Beyân*'a katmış olması dikkat çekicidir. Mesela Kur'an'da namazın kılınması emrediliyor; Hadislerde de namaz emrediliyor. Başkasının malını haksız yere yemenin hem Kur'an'da hem de hadislerde yasaklanmış olması gibi. Fakat gerçek şu ki, bu tip hadisleri Hanefilerdeki *Beyân*-ı takrir kabilinden sayıp, naslardaki mecaz ve husus ihtimalini önleyen cinsten olduğunu söylemek mümkün değildir.

Bu tür *Beyân*'ın fıkha yansımaları şu örnekler de kendini gösterir.

Mesela adam karısına "sen boşsun" dedikten sonra "bununla nikah kaydından boş olduğunu kastedtim" dese<sup>19</sup> burada "boş" kelimesi, nikah kaydından boşanma anlamına mahsus olmasa da dinî ve örfî terminolojide "boş" kelimesi nikah kaydından boşanmak anlamına mahsus kılınmıştır. Dolayısıyla de "boş" kelimesi nikah bağının kaldırılması anlamında şer'i ve örfî bir hakikat olup, kelimenin lugat anlamı itibariyle mecazî olarak her türlü (soyut veya somut) kayıttan boş olma anlamını taşıma ihtimali de sözkonusudur. Bu nedenle şayet bu anlamı kastedtiğini söylese diyaneten doğrulanır ancak hukuken doğrulanmaz. Böyle bir kimsenin "sen boşsun" sözü hakiki anlamı ifade etmekle beraber, mecazî anlam konumundaki "boş" kelimesinin (soyut veya somut) bir kayıttan boşanmak, ayrılmak anlamını

\* Zerkeşî, a.g.e., III, 480.

<sup>17</sup> Mesela Bkz. Sa'd, Muhammed, *Mebâhisu'l-Beyân*, s.167-168; Bedrân Ebulayneyn Bedran, *Beyanu'n-Nusûsi't-Teşriyye*, Müessesetu Şebabu'l-Camia, İskenderiyye, 1982, s.94-95.

<sup>18</sup> Bedran, a.e., s.94.

<sup>19</sup> Pezdevî, a.g.e., III, 216.

taşıma ihtimali de vardır. "Bu sözümle nikah bağından ayrılmayı kastedtim" dediği zaman böyle bir mecaz ihtimalini tamamen ortadan kaldırarak asıl maksad olan karısını boşama kasdını vurgulayarak takrir yoluyla bir açıklamada bulunmuş olur.<sup>20</sup> Bu durumda böyle bir kimsenin bu tür bir açıklaması doğru bir açıklamadır. Dolayısıyla ifade edilen açıklamada vurgulanan şey değiştirilemez.<sup>21</sup>

Başka bir örnek şudur.<sup>22</sup> Meselâ bir kimse, "Falancanın bende, memleketin "kafız" (ölçek)<sup>23</sup> ile bir "kafız" buğday alacağı vardır." Veya memleketin para birimiyle bin lira alacağı var" demiş olsa böyle birisinin "memleketin kafizi ile" "memleketin para birimiyle" sözleri bir *Beyân-ı* takrirdir. Çünkü o kimse şayet böyle bir şey söylememiş olsaydı, kafız veya para biriminden maksat, memleketin kafız'ı veya para birimi anlaşılma ile birlikte başka bir memleketin ölçü veya para biriminin kastedilmiş olma ihtimali de vardır. Şu halde o kimse, "memleketin parası" veya "ölçü birimi" ile sözünü söyleyince böyle bir ihtimal kesin olarak ortadan kalkmış ve asıl maksadın memleketin ölçü veya para birimi olduğunu açıklamıştır.

Diğer bir örnek de şudur:<sup>24</sup> Mesela adam, benim yanımda bin lira emanet vardır" demiş olsa o kimsenin "emanet" sözü bir *Beyân-ı* takrirdir. Çünkü, "benim yanımda" ifadesi *Mutlak* olarak söylendiğinde yanında emanetin bulunduğunu ifade eder. Ama bununla birlikte yanında olanın emanetten başka bir şeyin olma ihtimali de sözkonusudur. Bu durumda adam "benim yanımda bin lira emanet var" dediği zaman yanında olandan maksadın bin liralık emanet para olduğunu kesin bir şekilde ifade edip diğer ihtimali kesin olarak önleyerek maksadı açıklamış olur.

<sup>20</sup> Abdulaziz, Buharî, a.g.e., III, 216.

<sup>21</sup> Serahsî, a.g.e., II, 28.

<sup>22</sup> Şaşı, a.g.e., s.245; Habbazi, a.g.e., s.237; Kenkûhî, Muhammed Feyzulhasen, *Umdetu'l-Havâşî* (Usulu Şaşı ile birlikte) Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1982, s.247.

<sup>23</sup> *Kafız*: Eski bir ölçü birimi olup memleketten memlekete göre değişir. Hanefilere göre sıvı maddelerde bir kafız 40, 344 litredir. Buğday için ise bir kafız 391138 gr. dır. Diğer mezheblere göre ise litre olarak bir kafız 32.976 litre olup, buğday olarak bir kafız 26064 gr.dır. (Bkz. Kal'acî, a.g.e., s.368, 450).

<sup>24</sup> Şaşı, a.g.e., s.245; Kenkûhî, a.g.e., s.247.

*Beyân-ı* takrir, *Beyân* çeşitlerinin en açık olanıdır.<sup>25</sup> Zira *Beyân-ı* takrir her türlü mecaz ve husus ihtimallerini keserek asıl maksadı çok açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

*Beyân-ı* takrir'in, yani bu şekilde bir *Beyân*'ı ifade eden sözün açıklanan söze bitişik (beraberinde) ve ayrı (dah a sonra) söylenmesi caizdir.<sup>26</sup> Bu hususta ittifak vardır.<sup>27</sup> Çünkü açıklayıcı mahiyette olan söz, açıklanan söze yeni bir anlam katıp onun ifade ettiği hükmü başka türlü değiştirmiyor. Bilakis sözün zahiren ifade ettiği hüküm ne ise onu iyice onaylayıp tekid ediyor.<sup>28</sup> Böyle olunca da tekidin bitişik olmasına ihtiyaç yoktur.<sup>29</sup>

*Beyân*'ın bitişik veya ayrı olmasının caiz olup olmadığı meselesi, dördüncü bölümde *Beyân*'ın tehiri başlığı altında genişçe ele alınacaktır.

## 1.2. *Beyân-ı* Tefsir

Lafızların manalara delaletleri konusunda bütün nasslar aynı derecede değillerdir. Bazı nasslar hiçbir yorum ve ihtimale meydan vermeyecek kadar açık ve net iken bazı nasslar da çeşitli vesilelerle bir *Beyân* yapılmadıkça maksadın anlaşılması mümkün olmayacak kadar kapalıdır. Nasslardaki bu açıklık ve kapalılık da hep aynı derecelerde değildir. Bu durum, usulcülerini, nassları açıklık ve kapalılık bakımından bir tasnife tabi tutmaya sevk etmiştir.

Nassların bir takım derecelerde bir tasnife tabi tutulması, usulcüler için bir amaç değildir. Bilakis amaç, belli bir meselenin hükmünde nasslar arasında (muhtemel) zahirî bir çelişki olduğu zaman icthadı zabt edecek bir takım kaidelere dayalı metodik bir çalışmadır. Çünkü (bu tasnife göre) bir mesele hakkında daha açık olan nass ondan daha az açık olan nassa takdim edilecektir.<sup>30</sup>

<sup>25</sup> Salih, Muhammed Edib, a.g.e., s.34; Dönmez, İ.A, *Beyân Md.*

<sup>26</sup> Pezdevî, a.g.e., III, 217; Habbazî, a.g.e., s.238.

<sup>27</sup> Kenkûhî, a.g.e., s.248; Rahavî, a.g.e., s.689.

<sup>28</sup> Serahsi, *Usûl*, II, 28; *Neseî, Keşfu'l-Esrar*, II, 112; İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer, *Nesemâtu'l-Eshâr Şerhi ifadeti'l-Envâr alâ metni'l-Menâr*, Matbaatu Mustafa İsa el-Halebi, Kahire, 2.b., 1979, s.198.

<sup>29</sup> Emir Padişah, Muhammed Emin b. Mahmud, *Teysiru't-Tahrir*, Daru'l-Fikr, ts., III (3-4), 172; Rahavi, a.e., a.y.

<sup>30</sup> Dureynî, Fethî, *el-Menâhîcu'l-Usûliyye*, eş-Şirketu'l-Muttehide li't-Tevzi, Dımaşk, 2.b., 1985, 37-38.

Girişte nasslara ilişkin bilgi verirken, nassların açıklık ve kapalılık bakımından taksimini vermiştik. Bu nedenle biz burada *Beyân-ı* tefsir'e konu olan kapalı lafızlar üzerinde duracağız. Bu lafızların açıklanma keyfiyetini izah etmeye çalışacağız. Çünkü *Beyân-ı* Tefsir bu lafızları kapsamaktadır. Nitekim tanımdan da bu anlaşılacaktır.

Açıklık ve kapalılık yönünden nassları hanefî usulcülerini ile Şafîî usulcülerin farklı bir tasnife tabi tuttuklarını yine girişte görmüştük. Ancak biz hanefilerin *Beyân* taksimatını anlattığımız için *Beyân-ı* tefsirin şamil olduğu kapalı lafızları incelerken yine onların bu husustaki taksimini esas almamız gerekmektedir.

Fakat şunu ifade edelim ki, Şafîîler, mücmel lafızları, mübhem lafızların bir alt kısmı olarak değerlendirmekle beraber mücmel lafızların açıklanmasının *Beyân-ı* tefsir kabilinden olduğu hususunda hanefilerle ittifak halindedirler.<sup>31</sup> Yine Şafîîler amm lafızların tahsîsini de *Beyân-ı* tefsir kabilinden saymaktadırlar.<sup>32</sup> Hanefiler ise bunu *Beyâm* tağyir olarak değerlendirmektedirler. Nitekim yeri geldiğinde bunu göreceğiz. Bu ihtilafın kaynağı, Hanefilerin amm lafzı kat'i sayıp Şafîîlerin ise zannî saymalarıdır.<sup>33</sup> Başka bir ifadeyle amm lafzın manaya delaleti hanefilere göre katidir.<sup>34</sup> Şafîîlere göre ise zannîdir.<sup>35</sup> İşte tahsîs'in nasıl bir *Beyân* türü olduğu hususundaki ihtilafın özü buraya dayanmaktadır.

*Beyân-ı* tefsir, kendisindeki maksadın açık olmadığı bir lafzın ifade ettiği maksadın tefsir yoluyla açıklanmasıdır.<sup>36</sup> Diğer bir deyişle mücmel müşterek vs. gibi kendisinde kapalılık bulunan lafızların açıklanmasıdır.<sup>37</sup> Buna göre *Beyân-ı* tefsir, mücmel, müşterek ve onlar gibi kapalı olan *hafî* ve *müşkil* lafızlardaki kapalılığı giderip lafızlardaki asıl muradı ortaya çıkaran bir *Beyân* türüdür.

<sup>31</sup> Bedrân, a.g.e., s.99.

<sup>32</sup> Salih Edib, *Tefsiru'n-Nusûs*, 48.

<sup>33</sup> Salih, a.e., a.y.

<sup>34</sup> Serahsî, Usûl, I, 132; Pezdevî, a.g.e., I, 587.

<sup>35</sup> Zerkeşî, a.g.e., II, 26.

<sup>36</sup> Şaşî, a.g.e., s.245.

<sup>37</sup> A. Buhârî, a.g.e., III, 217.

Konuya girmeden önce, "*Beyân-ı Tefsir*" terkinin üzerinde kısaca açıklama yapmamız gerekmektedir. Çünkü burada birbiriyle eş anlamlı kelimeler olan *Beyân* ile tefsir<sup>38</sup>den oluşan bir terkin vardır. Yani *Beyân* kelimesi kendisiyle eş anlamlı olan "tefsir" kelimesine izafe edilmiştir.

Bunun izahı konusunda kaynaklarda, buradaki izafetin, bir şeyin kendi nev'ine izafeti kabilinden olduğu" dışında bir açıklama göremiyoruz. Bununla birlikte aralarında bir umum husus ilişkisinin var olduğu söylenebilir. Şöyle ki, *tefsir* kelimesinin kökü ( فسر ) olup sözlükte, ortaya çıkarmak ve kapalı olan bir şeyi keşfetmek onu açmak<sup>39</sup> anlamını ifade etmektedir. *Beyân* kelimesinin de yine açıklamak anlamına geldiğini daha önce görmüştük ve bu meyanda *Beyân*'ın anlatılmak istenenin muhataba açıklanmasından ibaret olduğunu söylemiştik. Nitekim şu mealdeki ayet bu anlamdadır. "*Bu (Kur'ân) insanlara bir açıklamadır.*"<sup>40</sup> Burada Kur'ân'ın içerdiği tüm ayetlerin bir açıklama olduğu belirtilmektedir. Bununla beraber Kur'ân'da maksadı anlaşılamayan açıklamaya muhtaç ayetleri de vardır. O halde *Beyân* kelimesi "açıklama" anlamında tefsir kelimesiyle her ne kadar birleşiyorsa da tefsirden daha genel bir mana ifade ettiğini bu ayetteki anlam bize gösteriyor.

Buna göre *Beyân* "açıklama"nın genel adı olup, tefsir bu açıklamanın alt kümelerinden biridir. O halde *Beyân-ı tefsir* tefsiri bir *Beyân*dır. Yani kapalı lafızlardaki kapalılığı ortaya çıkarıcı bir açıklama çeşididir. Başka bir ifadeyle bu tür *Beyân*daki *Beyân*'ın görevi, tefsiri bir açıklamayı gerçekleştirmesidir.

Ayrıca Kur'an ve hadislerdeki başlangıçtan açıkça bildirilen hükümlere de *Beyân* denildiği halde tefsir denilemez. Bu durum, *Beyân*'ın tefsirden daha genel olduğu şeklindeki kanaatimizi doğrulamaktadır.

Şimdi bu *Beyâna* konu olan kapalı lafızların açıklanış keyfiyetlerini görelim.

<sup>38</sup> Hemezani, a.g.e., s.264.

<sup>39</sup> Firûzâbâdi, a.g.e., s.587.

<sup>40</sup> Al-i İmran, 3/138.



### 1.2.1. Mücmel Lafızların Açıklanması

( جمل ) kökünden türemiş bir kelime olan "mücmel" sözlükte, bir şeyi toplamak bir araya getirmek, dağınık şeyleri karışık olarak bir arada toplamak manasına gelir.<sup>41</sup> İstilahta ise usulcülere göre farklı tanımları vardır.

Mücmel'in tanımını hanefiler ve şafiiler farklı yapmış olmakla birlikte, her iki ekol usulcülere de kendi içlerinde tanımlar zikretmişlerdir.

Ebu Ali eş-Şaşı, *mücmel*'i şöyle tanımlamıştır. "Mücmel: bir takım ihtimalleri taşıyan ve mütekellim tarafından bir *Beyân* yapılmadıkça kendisindeki maksadı tesbit etmek hiçbir surette mümkün olmayan şeydir."<sup>42</sup>

Fahru'l-İslâm pezdevî de daha mufassal bir şekilde şöyle tanımlamıştır. Mücmel: "Kendisinde manaların yoğunlaştığı ve bizzat lafzın kendisinden anlaşılmayıp, açıklama yapmak, araştırıp düşünmek sonucunda anlaşılabilir derecede karışık olan şeydir."<sup>43</sup>

Şemsu'l-Eimme Serahsi'nin tanımı da şöyledir. "Mücmel: Müfesser'in zıddı olup, kendisindeki murad, ancak mücmel ifadeyi söyleyenin açıklaması ve kendisi tarafından yapılacak bir *Beyân*la anlaşılabilen lafızdır."<sup>44</sup>

Ebubekr el-Cassas da<sup>45</sup> Mücmel'in tanımını iki şekilde mutalaa etmiştir. Birincisi, amm lafzın anlamına yakın mana ifade eden mücmeldir. Çünkü amm lafzın bir topluluğa şamil olması gerekir. Her cem' cümledir. Yani her topluluk bir cümleden ibarettir. Bu anlamda amm ile mücmel aynıdır. Dolayısıyla amm'ın mücmel diye ifade edilmesi caizdir. Cassas, İsa b. Eban'ın amm'ı mücmel diye adlandırdığını nakleder. İkincisi ise, mechul bir lafızda ihtimalin bulunmasıdır.

Alaaddin es-Semerkindî (539/1144) de, *mücmel*'in lugat anlamının dağınık olan hesabı toplamak anlamına geldiğini, bu anlama binaen amm lafızlara mücmel denilebileceğini söyler. Gazalî de aynı şeyi söylemiştir.<sup>46</sup> Çünkü mücmel lafız da amm gibi birçok ismi içermektedir. O, İcma'l'in

<sup>41</sup> Fîrûzâbâdî, a.g.e., s.1266.

<sup>42</sup> Şaşı, a.g.e., s.81.

<sup>43</sup> Pezdevî, a.g.e., I, 144-145.

<sup>44</sup> Serahsî, a.g.e., I, 168.

<sup>45</sup> Cassâs, a.g.e., vrk, 50.

<sup>46</sup> Gazali, *el-Menhûl*, s.168.

sözlükte kapalı bırakmak gizlemek manasına da geldiğini belirttikten sonra şöyle tanımlamıştır. "Mücmel: Konuşan tarafından ne kastedildiği bilinmekle beraber duyan kimse hakkında bir açıklamaya ihtiyaç gösteren lafızdır."<sup>47</sup>

Yukarıdaki tanımlardan çıkarılacak ortak payda şudur: Mücmel, kendisindeki kapalılıktan dolayı asıl murat anlaşılmayan ve bunun anlaşılması için *Mutlaka* bir *Beyâna* ihtiyaç duyulan her lafızdır. Aksi halde mücmel lafızdan maksad'ın ne olduğu konusunda aklî muhakeme yapmak imkansızdır. Nitekim, Abdulaziz. el-Buharî'nin naklettiği, Debusî'ye ait tanım da bunu ifade etmektedir. Debusî mücmel'i: "manası aslen akılla idrak edilemeyen fakat *Beyân* ihtimali olan şeydir"<sup>48</sup> şeklinde tanımlamıştır.

Mutekellimin ekolüne mensub usulcüler de mücmeli değişik şekillerde tanımlamışlardır.

Gazâlî'nin tanımı şöyledir "Mücmel: ne lugat itibariyle ve ne de örfî kullanım itibariyle manası belli olmayan ve iki anlamdan birini ifade etmeye elverişli olan lafızdır."<sup>49</sup> Gazâlî "*el-Menhûl*" adlı eserinde ise mücmeli: manası anlaşılmayan şey<sup>50</sup> olarak tanımlamıştır.

Amidî de şöyle tanımlamıştır. "Mücmel: birinin diğerine bir üstünlüğü olmayan iki şeyden birine delalet eden şeydir."<sup>51</sup>

Karâfî ise şöyle tanımlamıştır. "İki veya daha fazla ihtimal arasında dolaşan şeydir."<sup>52</sup>

İbn Hacib'in tanımı ise şudur "Delaleti açık olmayan şeydir."<sup>53</sup> (söz veya fiildir.)<sup>54</sup>

<sup>47</sup> Semerkandî, Alauddin, Muhammed b. Ahmed, *Mîzânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl*, Thk. Muhammed Zeki Abdalberr, Katar, 1.b., 1984, s.354-355.

<sup>48</sup> A. Buhari, a.g.e., I, 146.

<sup>49</sup> Gazâlî, *el-Mustasfa*, I, 345.

<sup>50</sup> Gazâlî, *el-Menhûl*, s.168.

<sup>51</sup> Amidî, *el-İhkâm*, III, 11.

<sup>52</sup> Karâfî, Şihabuddin Ahmed b. İdris, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, Thk. Taha Abdurrauf Sa'd, Mektebetu'l-Kulliyati'l-Ezheriyye, Kahire, ts., s.274.

<sup>53</sup> İbn Hacib, a.g.e., II, 358.

<sup>54</sup> İsfahanî, a.g.e., II, 359.

ŞîRâzî ise, "Mücmel: Manası lafzından anlaşılamayan (akledilmeyen) ve bu mananın bilinmesi için başkasına ihtiyaç duyan şeydir"<sup>55</sup> şeklinde tanımlamıştır.

İbn Hazm da şöyle tanımlamaktadır. "Mücmel: Başka bir lafızdan alınacak bir açıklamayı gerektiren lafızdır."<sup>56</sup>

Bu tanımlarda da dikkati çeken en önemli unsur, "mücmel" in bir açıklama olmaksızın anlaşılamayan şey olduğudur. Şu halde, Hanefilerle mütekellimin usulcülerin tanımları arasında kayda değer bir farklılık görünmemektedir. Ancak, tanımların bazılarında mücmel'in "..... şeydir". bazılarında da ".....lafızdır", şeklinde tanımlanması dikkat çekicidir. Zira bu durum mücmel'in sadece söze mahsus bir şey mi yoksa fiilde de mücmellik bulunur mu? problemini gündeme getirmektedir. Nitekim İbn Hacıb'in tanımında "şey" anlamına gelen ( ل ) lafzı Şarih tarafından özellikle açıklanarak, ( ل )'nın hem söz hem de fiile şamil olması için kullanıldığı vurgulanmaktadır. Yine Futuhî de,<sup>57</sup> müellifin tanımında yer alan ( ل ) lafzını söz veya fiil şeklinde açıklamıştır.

Gazalî *Beyâna* muhtaç olan şeyleri saydıktan sonra "fiil de bunlara dahildir"<sup>58</sup> der. Yani fiil de mücmel olup *Beyâna* ihtiyaç duyabilir. Ebu İshak eş-Şirazî de mücmel çeşitlerini sayarken Hz. Peygamber'in fiillerini de zikretmiş ve Resulullah'ın yolculukta namazları cem etmesini örnek olarak zikretmiştir. Çünkü Resulullah'ın bu fiili, uzun yolculukta mı yoksa kısa mesafeli yolculukta mı olduğu ihtimalini taşımaktadır. Dolayısıyla bu hususta fiil mücmel olup bunu açıklayan başka bir delil varid oluncaya kadar tevakkuf etmek gerekir.<sup>59</sup>

Celaledin el-Mahallî de *Cem'u'l-Cevâmi'*yi şerheden müellifin tanımındaki ( ل )'yı yine söz ve fiil olarak açıklamıştır.<sup>60</sup>

<sup>55</sup> Şirazî, *el-Luma'*, s.27.

<sup>56</sup> İbn Hazm, a.g.e., I, 42.

<sup>57</sup> Futuhî, a.g.e., III, 414.

<sup>58</sup> Gazalî, *el-Mustasfa*, II, 221.

<sup>59</sup> Şirazî, *Şerhu'l-Luma'*; I, 455.

<sup>60</sup> Mahallî, Celaluddin Muhammed b. Ahmed, *Şerhu Cem'i'l-Cevami'*, (Bennanî haşiyesiyle birlikte) Daru'l-Fikr, 1982, II, 58.

Zaten fiillerde de mücmelliğin bulunabileceği usulcüler tarafından ifade edilmiştir. Örneğin Resulullah'ın namazın birinci teşehhüdünde oturmayıp ayağa kalkmış olması, bu kabildendir. Çünkü bu fiil kasden bilerek yapmış olması ihtimali olduğu gibi bir yanılma sebebiyle de olabilir. Kasıtlı olması ihtimaline göre birinci tahiyatta oturmanın caiz olduğuna, ikinci ihtimale göre ise caiz olmadığına delalet eder. Yine dört rekatlı namazların ilk iki rekatından sonra Resulullah'ın selam vermiş olması da böyledir. Bu nedendir ki Resulullah (s.a.v.) bir defasında farzın ikinci rekatında selam verdiğiğinde Zu'l-Yedeyn adındaki sahabî "Namaz eksiltildi mi Ya Resulullah! yoksa unuttunuz mu? diye sormuştur.\*

### Lafızlardaki mücmelliğin sebepleri

Lafızlardaki mücmelliğin birtakım sebepleri vardır. Bunları şöyle sıralayabiliriz.<sup>61</sup>

1. Bir lafzın bir çok manalar için konulmuş olması. Bununla birlikte böyle lafızlarda asıl mananın hangisi olduğu hususunda bir karinede bulunmaz. Mesela, *el-Muhtâr* ( المختار ) kelimesi, hem ismi fâil için, "serbest, seçme serbestisine sahip olan" anlamında, hem de ismi mefûl için "seçilmiş, serbest bırakılmış" anlamında kullanılmaktadır. Yine "*Boşanmış kadınlar, kendi başlarına üç "kuru" (Temizlik-Hayız) dönemi beklerler*"<sup>62</sup> mealindeki ayette *kurû'* ( قرء ) kelimesi de hem temizlik hem de âdet (ay hali) anlamında kullanılmaktadır. Fakat ayette bunlardan hangisinin kastedildiği hususu kapalı olup kelime mücmel bir haldedir.

2. Bir lafızda bir hakikat'in fertlerinden belli birisinin kastedilmiş olmasıyla beraber bunu tayin edecek bir karinenin bulunmaması. Mesela "*Allah (c.c.) size bir sığır kesmenizi emrediyor*"<sup>63</sup> mealindeki ayette "sığır" kelimesi bir cins isim olup hangi vasıfta bir sığırın kesileceği konusunda mücmel olup *Beyâna* muhtaçtır.

\* Buhârî, Kitabu's-Sehv; Müslim, Mesâcid; İmam Malik, *el-Muvatta*, Hadis no:210-11-12.

<sup>61</sup> Zuheyri, Muhammed Ebunnur, *Usulu'l-Fıkh*, el-Mektebetu'l-Ezheriyyetu li't-Turâs, Kahire, 1992, III (3-4), 10.

<sup>62</sup> Bakara, 2/228.

<sup>63</sup> Bakara, 2/67.

3. Hakiki anlamında kullanılmadığı delille belli olan bir lafzın, mecazî anlamlardan herbirine eşit derecede bir mesafede bulunması.

4. Zamirlerin birden çok yere raci olabilme durumu. Mesela, Hz.Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur. "*Sizden biriniz, komşusunun kendi duvarının üzerine girişini koymasına engel olmasın*".<sup>64</sup> Bu hadisteki "kendi duvarının" sözünü "onun duvarı" şeklinde açacak olursak, buradaki o zamirinin, (bu zamir tercümede "kendi" kelimesiyle ifade edilmiştir) meneden komşuya raci olması mümkün olduğu gibi, menedilen komşuya raci olması da mümkündür. Eğer zamir, menedilene raci olursa o zaman hüküm, kendi duvarına koymaktan engellememesi şeklinde olur. Yok eğer engelleyen komşuya raci olursa, o zaman da, komşunun kendi duvarına girişini koymaktan engellenmemesi istenmektedir. Öyleyse "kendi duvarının" ifadesi mücmeldir.

5. Sıfatların bir çok yere raci olabilme durumu. Mesela, Zeyd mahir doktordur denildiğinde, mahir sıfatının Zeyd'i nitelendirmesi mümkün olduğu gibi, doktor kelimesini nitelendirmesi de mümkündür.

6. Bir ifadede belirsiz olan şeyin *istisnâ* edilmesi. Meselâ, "...size okunacaklar (açıklanacaklar) dışında kalan hayvanlar sizin için helal kılındı."<sup>65</sup> mealindeki ayette helal kılınan hayvanlardan "okunacak olanlar" *istisnâ* edilmiştir. Ancak bu *istisnâ* edilenler "okunacaklar" şekliyle meçhul bir halde olup mücmeldir. Daha sonraki ayetler *istisnâ* edilen hayvanları sayarak bu İcma'li ortadan kaldırmıştır.

7. Vakıf ve ibtida hali. Mesela "*Onun tevilini Allah'tan başka kimse bilmez. İlimde kökleşmiş olanlar ise...*"<sup>66</sup>

Ayetinde, ( *إِلَّا اللَّهُ* ) ifadesi üzerinde durulursa, müteşabih ayetlerin tevlini yalnız Allah'ın bildiği anlaşılır. Eğer ( *فِي الْعِلْمِ* ) de durulursa o zaman tevilini Allah ve ilimde kökleşmiş olan bilir demek olur. Ayetteki ( *و* ) ın atıf için mi ibtida için mi olduğu kesin olmadığından bir mücmellik vardır.

<sup>64</sup> Müslim, 22 Musakat, 29/136, No: 1609, (II, 1230); İbn Mace, 13 Ahkam, 15 No: 2376-37, (II, 783).

<sup>65</sup> Maide, 5/1.

<sup>66</sup> Al-i İmran, 3/7.

8. Şari'in bazı kelimeleri lugat anlamlarının dışında bir anlamda kullanmış olması. Meselâ namaz, zekât, oruç, hacc vb. kelimeler bu kabildendir.<sup>67</sup>

*Namaz* ( الصلاة ) kelimesi sözlük anlamı itibariyle dua demektir. Kur'ân-ı Kerim bu kelimeyi kullanmış ama lugat anlamında değil. Kur'ân onu, belli sözler ve hareketlerden ibaret bir fiili ifade etmek üzere kullanmıştır. Salât kelimesinin böyle özel bir hareketi ifade ettiğini kimse bilmiyor. Bu nedenle Hz. Peygamber (s.a.v.) onu açıklayıncaya kadar o mücmel bir lafızdır. Artmak anlamına gelen *zekât*, ziyaret anlamına gelen *hacc* ve bir şeyden kendini alıkoyup tutmak susmak anlamına gelen *savm* kelimeleri de hep böyledir.

Misallerle bunu daha iyi anlayacağız.

Modern hukukta, mücmel lafızlara örnek vermek gerekirse şu kelimeleri saymak mümkün . Akıl, ehliyet, zimmet, iltizam, taassuf, cinayet vs.<sup>68</sup>

İslâm Hukukunda mücmel lafızların açıklanmasında iki kaynak vardır. Bunlardan birisi Kur'ân'ın bizzat kendisi, diğeri ise bu konuda görevlendirilen Hz. Peygamber'in sünneti. Kur'ân bazen kendisi mücmel lafızları açıklarken bazen de (çoğu kez) sünnete bırakır. Meselâ Kur'ân'ın açıkladığı mücmel'e misal olarak şu mealdeki ayeti zikredebiliriz. "*Ana-babanın ve yakınların bıraktıkları (terike)ndan erkeklere bir pay vardır; ana-babanın ve yakınların bıraktıklarından kadınlara da bir pay vardır. Gerek azından, gerek çoğundan belli bir hisse ayrılmıştır.*"<sup>69</sup> Burada ana-baba ve yakınların terikelerinden erkekler için bir pay olduğu gibi kadınlar için de bir pay bulunduğunu bildirilmiştir. Ancak, bu payın miktarının ne kadar, terikenin kaçta kaçının olacağı konusunda mücmeldir. Bu miktarı belirtmemiştir. Şimdi Şari tarafından bir açıklama yapılmadan bu miktarın ne kadar olduğu konusunda bir fikir yürütmek, bir şey söylemek asla mümkün değildir.

<sup>67</sup> Benzeri kelimeler için bkz. S. Kıyıcı, *Muhammed el-Ezherî Hayatı ve ez-Zâhir fî Garibi Elfâzi'l-İmâmi's-Şafîi, Adlı Eserinin Metin Tedkiki*, (Basılmamış doktora tezi, A.Ünv. Erzurum.) Giriş bölümü, s.28-34.

<sup>68</sup> Dureynî, a.g.e., s.114.

<sup>69</sup> Nisa, 4/7.

İşte Kur'ân-ı Kerim bu açıklamayı bizzat kendisi yapmıştır. Nitekim Nisa suresinin 11. ayetinden itibaren 14. ayete kadar olan ayetler herkesin payını kesin bir biçimde açıklayarak kimin ne kadar pay alacağını *Beyân* etmiştir.

"Gerek İslâm Hukuku metinlerinde gerekse modern hukukun kanun metinlerinde ve hatta diğer bilim dallarında da bu tip değişiklik çoktur ki, buna (terimler) denilmektedir. İslâm Hukuku ve modern hukuklarda bu tür bir mücmelliğin var oluşunun kaynağı şudur:

"Teşriin dinamiği belli kavramlar veya bir takım rükünleri sebepleri ve şartları olan anlamlardır. Luğavi lafızlar, bu özel teşrî kavramları ifade etmede asla yeterli olamaz. Bu sebepten dolayı, Şarî, bu kavramları ifade etmek üzere, asıl lugat anlamlarıyla bu yeni teşrî kavramlar arasında -belli bir sınıra kadar- ilişkili olan luğatten bir takım lafızlar seçer. Daha sonra da onların lugat anlamlarını lağvederek geçersiz kılar."

"İşte bu nedenle lafzın lugat anlamı Şari'in maksadı olmayıp , Şari bir takım detayları ve manevi unsurları olan teşrî bir manayı kaseder. Bu manaların bilinmesi ancak Şari tarafından mümkündür. Zira lafız kendi zatında gayet açıktır. Ancak belli bir teşrî anlam içerdiğinden dolayı manası gizlidir. Buna göre şu sonuç ortaya çıkıyor ki, mücmel lafızların açıklanmasında aslolan Şair'in kasedtiği manadır. Luğavî mana değil. Dolayısıyla de luğavî manaya ancak bir karine ile başvurulur."<sup>70</sup>

Şu halde, özellikle günümüzde zaman zaman duyulan "Kur'ân'daki namazdan maksat dua olup, özel bir ibadet şekli olmadığı, dolayısıyla namaz kılmamanın günah olamayacağı namazın dua etmekle yerine getirilebileceği" iddialarının hiçbir delile dayanmadığı ve mantikî tutarlılığının olmadığı ortaya çıkmış oluyor.

Şari tarafından şer'i anlam yüklenen mücmel lafızlar hususunda iki önemli nokta sözkonusudur.

1. Bu tür lafızların açıklamasında genel olarak ictihadla hareket etmeye imkan yoktur. Hukukî bir tevil'e gitmeye de imkan yoktur.

<sup>70</sup> Dureynî, a.g.e., s.108-109.

2. Bu tür lafızlar Şari tarafından açıklanmadıkça onları uygulamak imkansızdır.

Mücmel lafızların açıklanmasında ikinci kaynak ise Resulullah (s.a.v.)'in sünnetidir. Cenab-ı Hak O'na bu görevi vermiştir. Bu hususa ilişkin ayetleri daha önce zikretmiştik tekrara lüzum yok.

Şayet, Sünnet'in böyle bir görevi olmasaydı, o zaman Kur'ân'da mücmel olarak varid olan birçok emri kullar nasıl yerine getirebilirdi? Bu durumda kullar gücünün yetmediği şeyle mükellef tutulmuş olurlardı ki bu caiz değildir ve Allah'ın adaletine de aykırıdır.

Hz. Peygamber'in mücmel lafızları açıklayışına şu misalleri verelim.<sup>71</sup>

**1. Namaz:** Allah'u Teala şu mealdeki bir ayette "*Namazı kılın...*"<sup>72</sup> buyurmuştur. Ancak, bu ayet geldiği zaman muhatab mükellefler ( الصلاة ) "Salat"ın dua anlamından başka bir manasını bilmiyorlar. Dolayısıyla de ayetteki namazdan maksadın ne olduğunu da bilmiyorlar. Namaz kılın ama, onun şekli nasıldır? şartı rüknü nedir? vs. İşte kendisine *Beyân* görevi verilen Hz. Peygamber hem sözleriyle hem de fiiliyle bizzat onu açıklamış ve namazın mahiyetini mükellefe tanıtmıştır. Kendisi namazı kılmış ve şöyle buyurmuştur. "*Benim namaz kıldığım gibi namaz kılın*"<sup>73</sup>

Yukarıda mealini verdiğimiz ayet, namaz hakkında birçok yönden mücmel bulunmaktadır. Namaz'ın vakitleri konusunda da Kur'ân mücmel ifadeler kullanmıştır. Mesela "*Namazlara ve orta namaza devam edin.*"<sup>74</sup> "*...Güneşin doğuşundan önce de, batışından önce de Rabbini hamd ile tesbih et.*"<sup>75</sup> "*...Namaz müminler üzerine vakitli bir farzdır.*"<sup>76</sup> "*Gündüzün güneş dönüp gecenin karanlığı bastırınca kadar (belli vakitlerde) namaz kıl. Bir de sabah namazını. Çünkü sabah namazı şahitlidir.*"<sup>77</sup>

<sup>71</sup> Hamade, a.g.e., s.146; Salih Edip, *Masadıru't-Teşri' ve Menâhicu'l-İstinbat*, el-Matbaatu't-Teavuniyye, Dımaşk, 1968, s.251.

<sup>72</sup> Müzzemmil, 73/20.

<sup>73</sup> Tahrici daha önce geçti

<sup>74</sup> Bakara, 2/238.

<sup>75</sup> Kaf, 51/39.

<sup>76</sup> Nisa, 4/103.

<sup>77</sup> İsrâ, 17/78.



Görüldüğü gibi mealen verdiğimiz bu ayetler namazın sayısı ve vakitleri hakkında mücmeldir. Resulullah namazın sayısını (kaç vakit olduğunu) şu hadislerle açıklamıştır. "Necid ehlinden saçı başı dağınık bir adam Resulullah'a gelerek; İslâm hakkında (İslâmın ne emrettiği hususunda) sorular sormuş, Resulullah da ona, *gece ve gündüz beş vakit namaz kılacaksın* buyurmuş bunun üzerine yine sormuş ve böylece Resulullah her defasında zekât ve orucu da zikretmiş ve sonra adam "Vallahi bundan ne fazla ne de eksik yaparım demiş. Resulullah (s.a.v.) da eğer doğruysa (samimi ise) kurtulmuştur."<sup>78</sup> buyurmuştur.

Hız. Peygamber namazın vakitleri konusunda da detaylı açıklamalarda bulunmuştur. Bu konuda sadece bir rivayeti vermekle yetineceğiz. Resulullah (s.a.v.) şöyle buyurdu. *"Cebrail Kâbede bana iki kez imamlık yaptı. Birincisinde, gölge nalin tasması gibi olduğu (doğuya kaydığı) zaman öğlen'i kıldırdı. Sonra her şeyin gölgesi bir misline ulaştığında ikindiye, sonra güneş batıp oruçlu iftar ettiğinde akşam namazını, sonra şafak kaybolduğu zaman yatsıyı, sonra da fecir söküp oruçluya yemek haram olduğunda ise, sabah namazını kıldırdı. İkincisinde de, öğle namazını, herşeyin gölgesi kendi misline ulaştığı dünkü ikindi vaktinde, ikindiye her şeyin gölgesi iki misline ulaştığında, sonra akşam namazını ilk vaktinde, yatsı namazını da gecenin üçte birinden sonra ,sabah namazını da ortalık aydınlandığı zaman kıldırdı ve sonra Cebrail bana dönerek, Ya Muhammed! işte bu senden önceki peygamberlerin vaktidir. (Namazların) vakti işte bu iki vakit arasındır dedi."<sup>79</sup> Yani birincide namazları ilk vakitlerinde, ikincide ise son vakitlerinde kıldırarak aradaki zaman dilimlerinin namazları eda etme vakti olduğunu bildirmiştir.*

Ayrıca namazlara ilişkin diğer şer'î bir takım hükümleri, rükünleri, şartları, sünnetleri, vacipleri, mekruhları, namazı bozup bozmayan şeyleri ve diğer bir çok meseliy de yine sünnet açıklamıştır.

<sup>78</sup> Müslim, 1 İman, 2 No: 11, (I, 40-41).

<sup>79</sup> Tirmizi, Salat, 113, No: 149 (I, 278-279). Namaz vakitlerinin açıklanmasına ilişkin hadisler için bkz. Hadis kitaplarının Namaz vakitleri bölümleri.

2. **Zekât:** Yine çeşitli ayetlerde namazla birlikte ve müstakil olarak zekât farz kılınmış, ancak zekâtın mahiyeti, nisab miktarı, hangi mallarda zekâtın verileceği vs. ilgili bir çok mesele hakkında mücmel bırakılmıştır.

Mesela bu ayetlerden birinin meali şudur: "...Zekâtı verin..."<sup>80</sup> Bu ayet, zekâttan maksadın ne olduğu konusunda mücmeldir. "*Onların mallarından onları temizleyip arındırarak bir sadaka al*"<sup>81</sup> mealindeki bu ayet de kimden ve hangi mallardan zekâtın alınacağı konusunda mücmeldir. "*Çardaklı çardaksız (üzüm) bahçeleri, ürünleri çeşit çeşit hurmaları, ekinleri, birbirine benzer ve benzemez biçimde zeytin ve narları yaratan O'dur. Herbiri meyve verdiği zaman meyvesinden yiyin ve hasad zamanı hakkını (zekât ve sadakasını) verin, fakat israf etmeyin; çünkü Allah israf edenleri sevmez.*"<sup>82</sup> mealindeki bu ayet ise zekâtın miktarı ve nisabı hakkında mücmeldir.

Resulullah (s.a.v.) bu konudaki görevini de bihakkın yerine getirmiş ve zekâta ilişkin hükümleri açıklamıştır.

Resulullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur. "*Bir malın üzerinden bir yıl geçmedikçe o maldan zekât alınmaz*"<sup>83</sup> Hadis'in bu açıklaması fıkıh literatüründe zekâtın farz olabilmesinin şartlarından olan "zekâtlık malın üzerinden bir yıl geçme" şartının esasını oluşturmuştur.

Hangi mallardan ne kadar zekât verileceği de şu hadis ile açıklanmıştır.

"*Müslümanların atı ve kölesinden zekât verilmez.*"<sup>84</sup> Zekâtlık malın aslî ihtiyaçlardan başka geriye kalan maldan verileceği hususunda "Resulullah (s.a.v.) bir adama, *harcamaya önce kendinden başla, fazla bir şey kalırsa ailen çoluk çocuğun için harca, yine bir şey artarsa akrabalarına harca ve yine artan olursa bu usule göre harca*"<sup>85</sup> buyurmuştur.

Ziraat mahsullerinin zekât miktarı konusunda da şöyle buyrulmuştur. "*Beş vesk'ten az olan mahsule zekât yoktur.*"<sup>86</sup>

<sup>80</sup> Müzzemmil, 73/20; Bakara, 2/43, 83.

<sup>81</sup> Tevbe, 9/103.

<sup>82</sup> Enam, 6/141.

<sup>83</sup> Tirmizî, 5 Zekat, 10 No: 631, (III, 25-26).

<sup>84</sup> Müslim, 12 Zekat, 2/8, No: 982, (I, 675); Tirmizî, 5 Zekat, 8 No: 628, (III, 23-24).

<sup>85</sup> Müslim, 12 Zekat, 13/41, No: 997, (I, 692-693).

<sup>86</sup> Ebu Davud, 3 Zekat, 2 No: 1559, I, 487.

Hayvanların zekât miktarı da yine Sünnet tarafından açıklamıştır.<sup>87</sup>

**3. Hacc:** "Yoluna gücü yetenlerin beytullahı hacetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır."<sup>88</sup>, "Haccı ve umreyi Allah için tam yapın."<sup>89</sup> meallerindeki ayetlerde *hacc* mücmel bir lafızdır.

Hz. Peygamber (s.a.v.) "*Hac menâsikini benden alınız*"<sup>90</sup> buyurarak tatbikatlı bir şekilde bu İcma'li açıklamıştır.

Yukarıda mealleri verilen bu ayetler, haccın keyfiyeti hakkında mücmel olduğu gibi diğer hükümler konusunda da mücmeldir. Ayrıca ayetteki "yoluna gücü yeten" ifadesi de mücmel olup, Resulullah onu kendisine soran bir adama cevaben "Zâd ve Rahile" yani hacca gidebilecek maddi imkan<sup>91</sup> olarak açıklamıştır.

Yine "*Hacc, belli aylardadır...*"<sup>92</sup> mealindeki ayet de mücmel olup bu belli ayların hangileri olduğu yine sünnet tarafından açıklanmıştır.

Hacc'a ilişkin diğer ahkâmın açıklamasını gösteren hadisler hadis kitaplarında yer almaktadır. Uzatmamak için hepsini burada veremiyoruz.

**4. Oruç:** "*Ey inananlar! Sizden öncekilere oruç farz kılındığı gibi size de farz kılındı. Umulur ki korunursunuz*"<sup>93</sup>, "*Sayıllı günlerde olmak üzere oruç farz kılındı...*"<sup>94</sup> "...sizden kim Ramazan ayına erişirse onda oruç tutsun..."<sup>95</sup>

Orucun farzietini ifade eden mealini verdiğimiz bu ayetler, oruca ilişkin bir çok hüküm hakkında mücmel olup sünnet bütün bunları açıklamıştır.

*Beyân-ı Tefsir'e* konu olması itibariyle, mücmel olup olmadığı konusunda usülcülerin üzerinde ihtilaf ettikleri bazı Kur'ân ve Sünnet nassları vardır. Şimdi bunların bir kaçını görmeye çalışalım.

<sup>87</sup> Ebu Davud, 3 Zekat, 5 No: 1567-1568, I, 489.

<sup>88</sup> Al-i İmran, 3/97.

<sup>89</sup> Bakara, 2/197.

<sup>90</sup> Nesai, a.g.e., V, (5-6), 270.

<sup>91</sup> Tirmizî, 7 Hacc, 4, No: 813, (III,177).

<sup>92</sup> Bakara, 2/197.

<sup>93</sup> Bakara, 2/183.

<sup>94</sup> Bakara, 2/184.

<sup>95</sup> Bakara, 2/185.

Allah Teala, "*Allah alış-verişi helal, ribâ'yı (faizi) ise haram kıldı.*"<sup>96</sup> buyurmuştur.

Hanefilere göre yukarıda meali verilen bu ayetteki *ribâ* kelimesi mücmeldir. Tıpkı namaz ve zekât gibi. Çünkü Şari bu kelimeyi sözlük anlamından şer'i anlama nakletmiştir. Dolayısıyla Şari tarafından açıklanmadıkça onunla amel etmek mümkün olmaz.<sup>97</sup>

*Ribâ*, sözlükte fazlalık demektir. Kesin olarak biliyoruz ki, ayette bu sözlük anlamı kastedilmemiştir. Çünkü alış-veriş, kâr etmek fazla kazanç temini için meşru kılınmıştır. Böyle olunca da ayetteki "*ribâ*"dan maksat, akitte karşılıksız şart koşulan fazlalık sebebiyle alış verişin haramlığı olduğu ortaya çıkıyor. Belli ki bunu, sözlük anlamını düşünerek anlamak mümkün değildir. Ancak başka bir delille anlaşılabilir. Dolayısıyla bu kelime namaz ve zekât gibi maksadın ne olduğu hususunda mücmeldir.<sup>98</sup>

İşte Resullah'ın şu hadisi bunu açıklamıştır.<sup>99</sup> Ubâde b. Samitten gelen rivayette Resulullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur. "*Altını altınla, gümüşü gümüşle, buğdayı buğdayla, arpayı arpayla, hurmayı hurmayla, tuzu tuz ile dengi dengine, eşit ve peşin olarak satın. Bunları birbirleriyle farklı olduğu zaman peşin olmak üzere dilediğiniz gibi satın.*"<sup>100</sup>

Şafiîlerden Şirazî,<sup>101</sup> bu ayeti ele alırken, kendisine göre "*ribâ*"nın mücmel değil amm olduğunu ve bu ayetin umumu ile tahsîs edici delil gelinceye dek istidlal etmenin caiz olduğunu belirttikten sonra bu konuda Şafiî'den iki rivayet bulunduğunu bunlardan birisinin "*ribâ*"nın amm lafız olduğunu der ve bunu tercih eder.

Şirazî bu görüşü şöyle delillendirmiştir. Mücmel: lafızdan manası anlaşılmayan şey olup *Beyâna* ihtiyaç duyar. Halbuki *ribâ* kelimesi anlaşılmaktadır. Mücmel değildir. Daha sonra kimler olduğunu belirtmediği

<sup>96</sup> Bakara, 2/255.

<sup>97</sup> Pezdevî, a.g.e., I, 145; Sadruş-Şeria, Ubeydullah b. Mesud, *et-Tavdih Şerhu't-Tenkîh*, (Taftazaninin şerhiyle birlikte), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., I (1-2), 127; Habbazî, a.g.e., s.129.

<sup>98</sup> Serahsî, a.g.e., I, 168-169; Neseî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 220.

<sup>99</sup> Molla Civen, Ahmed b. Ebî Saîd, *Şerhu Nûri'l-Envâr ale'l-Menâr*, (Neseînin keşful esrarı içinde) Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1.b., 1986, I, 220.

<sup>100</sup> Müslim, 22 Musakat, 15/81-82, No: 1584, (II, 1211); Nesai, a.g.e., VII, 274 vd.

<sup>101</sup> Şirazî, *el-Luma'*, 457; *et-Tebşire*, s.200.

muhalifin delilini de zikrederek tartışmaktadır. Muhalifin delilini ise şöyle belirtir. "Allah Kur'ân'da arapların, "*ribâ* da alış-veriş gibidir" dediklerini bildirmektedir. Araplar kendi dillerini bildikleri halde, böyle demişlerdir. Allah Teala ise bu ayetle alış-verişi helal, *ribâ*'yı ise haram kıldığını bildirmiştir. Dolayısıyla helal haramla karışık bir durum arzettiğinden *Beyâna* muhtaçtır."

Şirazî bunu şöyle cevaplandırır. Araplar her ne kadar *ribâyı* alış-verişe benzetseler de alış-veriş *ribâdan* farklıdır. Çünkü *ribâ* fazlalıktır. Bu fazlalık ta her alışverişte bulunmaz. Dolayısıyla "alış veriş helal kıldı" ifadesini, başka delille ayırt edilenlerin dışında her tür alış verişe hamletmek gerekir.

Şurası dikkat çekicidir ki, Şirazî, namaz, hacc, zekât ve oruç gibi kelimelerin şer'i manaya intikal ettirilmiş, mücmel lafızlar olduklarını kabul ettiği halde,<sup>102</sup> bu hususta onlardan pek farklı olmayan "*ribâ*" kelimesini mücmel saymamaktadır.

Hanbelîlerden Futihî de, çoğunluğa göre bu ayetin mücmel olmadığını kaydeder. Daha sonra Hanbelîlerden Hulvanî ve bazı Şafîilerin bu görüşe muhalif oldukları ve Ebu Ya'la el-Ferra (458/1066)'nın da bu konuda iki görüşe sahip olduğunu söyler.<sup>103</sup> Yine Hanbelilerden İbn Kudame de bu ayetin mücmel olmadığını kabul eder.<sup>104</sup>

Malikiler'in bir kısmı mücmel olduğunu söylerken bir kısmı da mücmel olmadığını söylemişlerdir. Ebu'l-Velid el-Bâcî Malikilerden İbn Huveyz Mindad'ın bu ayetin umum olduğu şeklindeki görüşünü verdikten sonra "Bana göre doğrusu budur." der. Sonra da Şirazî'nin zikrettiği delillerin aynısını kaydeder. Ancak o, namaz, oruç, zekât ve hacc gibi kelimeleri de mücmel saymaz.<sup>105</sup> Bu durumda Bacî'nin Şirazî'ye nazaran mantıken tutarlı olduğu söylenebilir.

İhtilaf konusu olan bir başka ayet şudur (mealen):

"*Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah'tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin...*"<sup>106</sup> Hanefilere göre

<sup>102</sup> Şirazî, *et-Tabsire*, s.195.

<sup>103</sup> Futihî, a.g.e., III, 426.

<sup>104</sup> İbn Kudame, a.g.e., II, 46.

<sup>105</sup> Bacî, a.g.e., s.197.

<sup>106</sup> Maide, 5/38.

bu ayet, ne kadarlık bir malın çalınması halinde elin kesileceği, ve elin neresinden kesileceği konusunda mücmeldir.<sup>107</sup> Resulullah (s.a.v.) "*Kalkan fiyatından az değerinde bir şeyin çalınmasında el kesilmez.*"<sup>108</sup> buyurmuş ve bu konudaki nisabı açıklamıştır.

Mutezileden Ebu'l-Huseyn el-Basrî'ye göre de bu ayet mücmeldir.<sup>109</sup>

Yukarıda meli verilen bu ayette mücmelliği tartışılan iki kelime söz konusudur. ( يد ) *yed*, yani el ve ( قطع ) *kat'* yani kesmek. Hanefilerden bu kelimeyi mücmel kabul edenlere göre, *yed* kelimesi, hem bilekten aşağı olan kısım, hem dirseğe kadar olan kısım ve hem de omuz başına kadar olan kısım için kullanılmaktadır. *Kat'* kelimesi de, deriyi biraz yaralamak ve hem de tamamen parçayı ayırmak anlamında kullanılmaktadır. Bu nedenle bu kelimeler bir kaç manada ortak olup müşterek lafız konumundadırlar ve mücmeldirler.<sup>110</sup>

Uslucülerin çoğuna bu ayette mücmellik yoktur.<sup>111</sup> Hanefilerden İbn Abdışşekûr ve İbnu'l-Humam da bu görüştedirler.<sup>112</sup>

Mücmel olmadığını söyleyenlere göre, *yed* kelimesi parmak uçlarından omuz başına kadar olan kısım için hakiki anlamda kullanılmakta olup o uzvun bazı kısımlar için mecazen kullanılır. Mecaz ise müşterekten daha iyidir.<sup>113</sup>

Mücmelliğinde ihtilaf edilen hadislere şunu örnek verebiliriz.

"*Ümmetimden hata, unutkanlık ve zor altında yaptıklarından doğan günahları kaldırılmıştır.*"<sup>114</sup> Yani sorumlu değildir.

<sup>107</sup> A. Buhari, a.g.e., III, 217; Molla Hüsrev, a.g.e., II, 125.

<sup>108</sup> Buharî, a.g.e., XIX, (19-20), 260.

<sup>109</sup> Basri, a.g.e., I, 310.

<sup>110</sup> Futuhî, a.g.e., III, 425; İsnevî, Cemalüddin Abdurrahim b. el-Hasen, *et-Temhid fi Tahrîci'l-Furû' ale'l-Usûl*, Thk. Muhammed Hasan Heyto, Müessetü'r-Risâle, Beyrut, 4.b., 1987, s.433.

<sup>111</sup> Amidî, a.g.e., III, 24.

<sup>112</sup> İbnu'l-Humam, *et-Tahrir*, (Teysir Şerhiyle) I, (1-2) 170; İbn Abdışşekûr, a.g.e., II, 39.

<sup>113</sup> İsnevî, a.e., a.y.

<sup>114</sup> İbn Mace, 10 Talak, 16, No: 2043, (I, 659) Hadis hakkında bilgi için bkz. Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzilu'l-İlbâs*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 3.b., 1988, I, (1-2), 433-434.

Mutezileler'e göre bu hadis mücmeldir. Çünkü hadis zahiren, unutmama, hata ve ikrah edildikleri şeylerin ümmetten kaldırıldığını ifade etmektedir. Buna göre bu hadisin zahiriyle amel edip delil olarak kullanmak imkansızdır. Eğer bu hadisin zahiriyle amel edilecek olsa, bu durum Hz. Peygamberin - haşa- yalan söylemiş olduğu sonucuna götürür. Çünkü insanlardan unutmama veya hata etme fitratı kaldırılmamıştır. İnsanlar unutabilmekte ve yanılabilirlerdir. Öyleyse hadiste zorunlu olarak bir takdir yapmak gerekir ki, bu takdir, "hata, unutmama ve zorlama sonucu yapılan şeylerin hükmü" şeklinde olacaktır. Yani unutmama ve hata insanlardan kalkmayıp bunların doğurduğu sonucun hükmü kaldırılmıştır.<sup>115</sup> Çünkü Şeriatın sahibi Resullah'ın sözünde hilaf olamaz. O'nun söylediği her şey doğrudur. Onun için takdir yapmak kaçınılmazdır. Ancak burada kaldırılanın unutmama ilişkin hükümlerinin tamamının veya bir kısmının takdir edilmesi ihtimali vardır ve bunlardan hangisinin takdir edileceğine dair hadiste bir delalet yoktur. Böylece hadiste bir kapalılık bulunup mücmellik arz etmektedir.<sup>116</sup>

Uslucülerin çoğunluğuna göre ise bu hadis mücmel değildir.<sup>117</sup>

Cumhura göre hadisin takdirini belirlemede müracaat edilecek olan şey örfüdür. Örfen anlaşılmalıdır ki, hadiste kaldırılan şey, o fiillerden doğan uhrevî sorumluluk, hesaba çekilmez.<sup>118</sup> Bunu böyle takdir etmek mümkündür.<sup>119</sup> Çünkü mesela adam hizmetçisine "suçunu kaldırdım" dese, bu sözden mantıken hemen anlaşılacak şey, kaldırılanın bizzat suçun kendisi değil, suçun doğurduğu sonuç olan sorgulama ve cezalandırmadır.<sup>120</sup>

Ancak Hanefilere göre hadiste kaldırılan hüküm uhrevî hükümdür. Şafiîlere göre ise, hem dünyevî sorumluluk hem de uhrevî sorumluluktur.<sup>121</sup> Şu halde hadisten bunu anlama imkanı bulunduğundan dolayı hadis mücmel değildir.

<sup>115</sup> el-Basrî, a.g.e., I, 310.

<sup>116</sup> Pezdevî, a.g.e., II, 452-453; A. Buhari, a.g.e., II, 452-453; Amidî, a.g.e., III, 19; Futuhî, a.g.e., III, 424.

<sup>117</sup> Futuhî, a.g.e., III, 424; Amidî, a.g.e., III, 18-19; Şevkanî, a.g.e., s.28.

<sup>118</sup> Tilmisanî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed, *Miftahu'l-Vasûl fî İlmi'l-Usûl*, Nşr. el-Hac es-Seyr Ahmed Vebîlo, Mektebetu'l-Kulliyati'l-Ezheriyye, Kahire, ts., s.72.

<sup>119</sup> Mahallî, a.g.e., II, 60.

<sup>120</sup> Şirazî, *el-Luma'*, I, 464.

<sup>121</sup> Serahsi, a.g.e., I, 251.

Bu tartışmanın sonucu şu fikhî hükümlere yansımıştır.

Şafiîlere göre, "mukrah"ın (zorlanan-tehdit altında bulunan) alış-veriş, kira, boşama, nikah v.b. tasarrufları geçersizdir.<sup>122</sup> Ancak, mukreh'in, birisini öldürmesi karşılığında kısas edilmesi meselesi, insan hayatının muhterem oluşu ve ona verilen yüksek değerden dolayı bu hükmün genelinden *istisnâ* edilmiştir.<sup>123</sup> İmam Malik (169/785), Ahmed b. Hanbel, Zahirilerin ve Ashabdan Hz. Ali (40/660)'nin görüşü de böyledir.<sup>124</sup>

Hanefilere göre ise, "mukreh" hakkında tasarrufları iki kısımda mutalaa etmişlerdir. Birincisi, fesh (bozulabilme) edilemeyen tasarruflardır. nikah, boşama gibi. İkincisi feshedilebilen tasarruflardır. Alış-veriş, hibe, kira gibi. Mukreh tarafından yapılacak birinci kısımdaki tasarruflar geçerlidir. Hukuki sonuç doğururlar. Çünkü bu tip tasarruflar önemli olup şakası da ciddisi gibidir. İkinci kısımdakiler ise geçerli olmayıp hukukî bir sonuç doğurmazlar.<sup>125</sup>

Şu hadisler de aynı ihtilafa konu olmuştur.<sup>126</sup>

"*Temizlik olmadan namaz olmaz (namaz yoktur).*"<sup>127</sup>

"*Fatihatsız namaz yoktur.*"<sup>128</sup>

"*Gecedен niyetlemeyenin orucu yoktur.*"<sup>129</sup>

"*Velisiz nikah yoktur.*"<sup>130</sup>

<sup>122</sup> Şafiî, *el-Ümm*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1990, III, (3-4), 240.

<sup>123</sup> Zencânî, Mahmud b. Ahmed, *Tahrîci'l-Furû' ale'l-Usûl*, Thk. Muhammed Edip Salih, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 4.b., 1982, s.286.

<sup>124</sup> İbn Rüşd el-Hafid Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, Daru'l-Fikr. b.y.y., ts., II, (1-2) 61; İbn Kayyim; a.g.e., IV, s.51; İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Asâr*, Thk. Abdulğaffar Süleyman el-Bendarî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, VII, 203 vd., Kal'acî, *Mevsûatu fikhî Ali b. Ebi Talib*, Daru'l-Fikr, Dimaşk, 1.b., 1983, s.111-112; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslamî*, IV, 215.

<sup>125</sup> Zencânî, a.g.e., s.285-287; Zuhaylî, a.e., a.y.; Esmendî, Muhammed b. Abdulhamid, *Tarikatu'l-Hilaf Beyne'l-Eimmeti'l-Eslaf*, Thk. Muhammed Zeki Abdulber, Mektebetu Dari't-Turas, Kahire, ts., s.445 vd.

<sup>126</sup> Futuhî, a.g.e., III, 429.

<sup>127</sup> Ebu Davud, 1 Tahare, 31, No: 59; İbn Mace, 1 Tahare, 41, No: 398, (I, 40).

<sup>128</sup> Buhârî, 10 Ezan, 95/2, (I, 184); Müslim, 4 Salat, 11/34, No: 394, (I, 295).

<sup>129</sup> Ebu Davud, 8 Sıyam, 71, No: 2454; İbn Mace, 7 Sıyam, 26, No: 1700, (I, 542), I, 745.

<sup>130</sup> Ebu Davud, 6 Nikah, 18, No: 2085; İbn Mace, 9 Nikah, 15, No: 1880, (I, 605).



Mücmel lafızların açıklanması ya başka bir açıklamaya gerek kalmayacak kadar net olur veya sadra şifa olmayacak derecede eksik olur.<sup>131</sup>

Şayet *Beyân*, mücmel lafzın içerdiği tüm hususları ortaya konup başka bir yoruma mahal kalmayacak derecede gerçekleşmişse, bu durumda mücmel lafız *müfesser* hale gelmiş olur. Namaz, oruç, zekât ve haccla ilgili mücmelliğin açıklanması bu nevidendir.

Bir de *Beyân* tam olmakla birlikte lafzın delaleti kat'i olmayıp zannî olur. Bu durumda lafız *müevvel* dir. Mesela başa mesh etme meselesi, hakkındaki İcma'l *Beyân* edilmiş fakat bu *Beyân*ı yapan hadislerin subutu zannî olduğundan hüküm kat'i değildir.<sup>132</sup>

Eğer *Beyân*, tamamen yapılmayıp, yeni bir açıklamaya ihtiyaç duyulacak şekilde gerçekleşmişse, bu durumda mücmel lafız *müşkil* konumuna geçer. *Müşkil* lafızlar hakkındaki gereken ictihadî işlemler yapılmadan o lafzın zahiriyle amel edilemez.<sup>133</sup>

İşte bu ikinci şık *Beyânda*, mücmel lafızların *Beyân* kaynaklarından üçüncüsü olan,<sup>134</sup> İctihad devreye girer.<sup>135</sup> Müctehid, eldeki tüm bilgi ve emareleri kullanarak araştırır ve ikinci bir açıklamayı gerçekleştirir ki Şari zaten belli bir yere kadar açıklamayı yapmış ve yolu açmıştır.<sup>136</sup>

Mesela, yukarıda örnek olarak zikrettiğimiz faizle ilgili mealini verdiğimiz ayet böyledir. Resulullah bu ayeti açıklamış, ancak bu açıklama, faizin cari olduğu şeylerin, hadiste geçen altı madde ile (altın, gümüş, tuz, hurma, arpa, buğday) sınırlı bulunup bulunmadığı hususunda yeterli olmamıştır. Aynı zamanda, hadiste geçen bu maddelerle faizin haram oluşunun illeti de belirtilmemiştir.<sup>137</sup>

Bu nedenledir ki, müctehidler faizin illeti konusunda ihtilaf etmişlerdir.

<sup>131</sup> el-Es'adî, Muhammed Ubeydullah, *el-Mûcez fi Usuli'l-Fıkh*, Daru's-Selam, Kahire, I. b., 1990, s.137-138; Bedran, a.g.e., s.119-120; Dureynî, a.g.e., s.120 vd.

<sup>132</sup> Es'adi,

<sup>133</sup> Es'adi,

<sup>134</sup> Dureynî, a.g.e., s.115.

<sup>135</sup> Haseballah, a.g.e., s.262.

<sup>136</sup> Bedran, a.g.e., s.121.

<sup>137</sup> Es'adî, a.g.e., s.128.

Hanefilere göre Ribe'l-Fadl'ın (peşin mal mübadelesinde ölçülüp tartılan şeylerin karşılıklardan birinin diğerinden fazla olması hali) illeti, ağırlık ölçüsüyle alınıp satılan şeylerde cins ve tartı birliği, hacim ölçüsü ile alınıp satılan şeylerde ise ölçü ve cins birliğidir. Ribe'n-Nesfe de ise illet, cins veya miktardan birisidir.<sup>138</sup> Buna göre miktar veya cinsten birinin bulunması (ribe'n-nesie'de) haramlığın sabit olması için yeterlidir. Hanefiler burada illeti belirlerken şu asla dayanmaktadırlar. "Üzerinde ittifak edilen iki hüküm bir asla taalluk edip, sonra birisinin yok olması, o aslın furuatından birisinde öteki hükmün yok olmasını gerektirmez."<sup>139</sup>

Şafiîlere göre ise, altın ve gümüş gibi şeylerde illet semenlik (para olma) özelliği, hadiste geçen yiyecek maddelerinde ise, gıda maddesi olma özellikleridir.<sup>140</sup>

Malikilere göre ise, altın ve gümüşte illet, semen oluşları, yiyeceklerde ise, "ribel fazl"ın illeti, tek başına insanın bununla yaşayabileceği nitelikte olması ve biriktirmeye (iddihar) elverişli bulunmasıdır. Riben Nesiede ise illet, sadece gıda maddesi olmasıdır.<sup>141</sup>

İmam Ahmed'den, iki rivayet vardır. Birisine göre Hanefilerle aynı kanaattedir. Diğerine göre ise Şâfiîlerle aynı kanaattedir.<sup>142</sup>

Zahirîler ise, hadiste geçen altı sınıf şeyin dışında faizin cereyan etmeyeceği görüşündedirler.<sup>143</sup> Çünkü onlar nasların zahirine tutunup Kıyâsı delil olarak kabul etmemektedirler.<sup>144</sup> Faizin illetini belirlemede ise müctehidler Kıyâsla hareket etmişlerdir. Zira faizle ilgili ayetlerin *Beyânı* tam olmadığından icthad devreye girmiştir.

<sup>138</sup> Merginanî, Burhanuddin Ali b. Ebibekr, *el-Hidâye*, Matbaatu Mustafa el-Halebî, Kahire, ts., III, 61-62; Kudûrî, Ahmed b. Muhammed, *el-Muhtasar*, (Lubab şerhiyle) Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Matbaatu Subeyh, Kahire, 4.b., 1962, II, 255-256; İbn Abidîn, *Reddu'l-Muhtâr ale'd-Durri'l-Muhtâr*, Matbaatu Mustafa el-Halebî, Kahire, 3.b., 1984, I, 182.

<sup>139</sup> Debusî, *Te'sisu'n-Nazar*, Thk. Mustafa Muhammed el-Kabbanî Daru'bni Zeydün, Beyrut, ts., s.136.

<sup>140</sup> Şafiî, *el-Umm*, III (3-4) 15 vd; İbn Rüşd, a.g.e., II, 97-98.

<sup>141</sup> İbn Rüşd, a.g.e., II, 97-98; İbn Cüzey Muhammed b. Ahmed, *Kavânînu'l-Ahkami's-Şer'iyye*, Alemu'l-Fikr, Kahire, 1.b., 1985, s.256; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslami*, IV, 684-685; H. Karaman, a.g.e., II, 209.

<sup>142</sup> İbnu'l-Kayyim, a.g.e., II, 156.

<sup>143</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 401.

<sup>144</sup> Dureynî, a.g.e., s.127.

Kur'ân mücmellerinin açıklamasında daha önce de belirttiğimiz gibi Hz. Peygamber yetkilidir. Bu ehli sünnet ulemasının ittifak ettiği husustur. Şî a mezheplerinden İmamiye'ye göre, sünnet kavramı terminolojik olarak, "masum imamların" sözlerine de şamil olduğundan, imamların sözleri Resulullah'ın sözleri gibidir düşüncesinden hareketle, Kur'ân mücmellerini *Beyân* etmede masum imamlar da yetkilidir.<sup>145</sup>

Mücmel lafızların hükmü: Şarî'in mücmel lafızlarda *Mutlaka* bir muradı olduğunun hak olduğuna inanmak ve *Beyâmı* yapıncaya dek tavakkuf etmek gerekir.<sup>146</sup> Ancak, mücmelin *Beyâmı* eksiksiz olarak yapılmış ve kapalı hiçbir yanı kalmamışsa, yapılan *Beyân*'ın gereğince derhal amel etmek gerekir.<sup>147</sup> Eğer *Beyân* tam değilse *Beyân* yapılan kısım gereğince amel etmek gerekir.<sup>148</sup>

Bu tür *Beyân*'ın fikh'a yansıması şu örneklerde kendini gösterir: Mesela bir kimse, "falancaya bin küsür lira vereceğim var" veya "falancaya bir miktar para vereceğim" demiş olsa, onun bu ifadelerindeyer alan "küsür" ve "bir miktar" ifadeleri mücmel olup onları açıklaması gerekir ki ona göre hukuki sonuç doğursun.<sup>149</sup>

### 1.2.2. Müşterek Lafızların Açıklanması

Müşterek lafız, hanefilerin lafızları mana yönünden yaptıkları taksiminde içinde yer alan bir lafızdır.

Sözlükte, ortak anlamına gelen bu kelime usûl ıstılahında hanefilerce şöyle tanımlanmıştır. "Müşterek: hakikatleri farklı iki veya daha fazla anlam için konulmuş lafızdır."<sup>150</sup> Veya "Müşterek: farklı manalardan birine veya anlamları farklı isimlerden birisine, yalnızca asıl kastedilen hakkında sabit olacak şekilde ihtimali bulunan her lafızdır."<sup>151</sup> "Kendisinde, bir takım

<sup>145</sup> Ebu Zehra, *el-İmamı's-Sadık*, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire, ts., s.352.

<sup>146</sup> Neseî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 219.

<sup>147</sup> Dureynî, a.g.e., s.143.

<sup>148</sup> Zerkeşî, a.g.e., III, 456-457; Azmizâde, Mustafa b. Pir Ali, *Haşiye ala Şerhi'bni Melek ale'l-Menâr*, (İbn Melek şerhinin kenarında) Darsaadet, İst., 1315, s.366.

<sup>149</sup> Şaşı, a.g.e., s.245.

<sup>150</sup> Şaşı, a.e., s.36.

<sup>151</sup> Pezdevî, a.g.e., I, 103-104.

manaların ve isimlerin, düzenli olarak değil de bu manalardan her birinin tek başına kasedilmiş olma ihtimaliyle ortak oldukları her lafızdır."<sup>152</sup>

İkinci tarifteki "farklı anlamlar"dan maksat lafızların delalet ettiği şey ise, "anlamları farklı isimlerden" maksat da, bu manalara delalet eden lafızlardır.<sup>153</sup>

Şafîler ise şöyle tanımlamışlardır. "İlk konuluşlarında, iki veya daha fazla hakikati ifade etmek için konulmuş lafızdır."<sup>154</sup> "İki veya daha fazla manaya eşit şekilde delalet eden lafızdır. Bu delalet ister lafzın konulduğu mana itibariyle isterse çok kullanımdan doğan mana itibariyle olsun farketmez."<sup>155</sup>

Tanımlardaki ortak nokta müşterek lafzın, iki veya daha çok mana için konulmuş lafız olduğu hususudur.

Mesela, ( العين ) Ayn kelimesi, bildiğimiz görme organı, kaynak suyunun çıktığı yer ve terâzînin kefelere her biri için kullanılmaktadır. ( قرء ) Kur' kelimesi hem adet hali, hem de temizlik anlamına gelmektedir. ( جارية ) kelimesi de hem kadın köle, hem gemi ve hem de büyük müşteri yıldızı için kullanılmaktadır. Örnekleri çoğaltabiliriz.

Lafızlardaki iştirakın sebeplerini kısaca şöyle sıralayabiliriz.<sup>156</sup>

1. Kabilelerin kelimeleri çeşitli anlamlarda kullanmalarındaki farklılık. Mesela ( يد ) *yed* kelimesi bazı kabilelere göre parmak uçlarından omuza kadar olan kısım, bazıları, dirseğe kadar olan kısım ve bazıları da bilekten aşağı olan kısım için kullanmışlardır.

2. Bir kelimenin iki mana arasında ortak bir anlam için konulmuş olup, kelimenin her ikisi için de kullanılmaya elverişli bulunması. Daha sonra insanlar, bu iki mana arasındaki ortak anlamı farkedemeyerek bu tür kelimeleri lafzî müşterek kabilinden saymaları. Mesela ( قرء ) *kur'* kelimesi böyledir. Çünkü bu kelime sözlükte alışkanlık haline gelmiş özel bir durumun periyodik

<sup>152</sup> Serahsî, a.g.e., I, 126.

<sup>153</sup> A. Buhari, a.g.e., I, 105.

<sup>154</sup> Razî, *el-Mahsûl*, I, 96; Isfehanî, a.g.e., I, 163.

<sup>155</sup> Zerkeşî, a.g.e., II, 122.

<sup>156</sup> Hallaf, a.g.e., s.178; Ebu Zehra, *Usûl*, s.156; Şaban, a.g.e., s.341-342.

zamanı için konulmuştur. İşte, kadınlar da bir dönem adet olup bir dönem temiz bulunmalarından dolayı bu kelime her iki anlam için kullanılmaya elverişlidir.

3. Bir lafzın bir anlam için hakiki olarak, diğer bir anlam için de mecazî olarak kullanılması. Daha sonra bu ikinci kullanımın şöhret bulmasıyla, mecazi olarak kullanıldığının unutulup gitmesi. Mesela ( السَّيَّارَة ) *es-Seyyâre* kelimesi böyledir. Araba anlamında mecazîdir. Ancak bunun mecaziliği hatıra bile gelmemektedir.

Lugattaki konumları itibariyle müşterek lafızlar.<sup>157</sup>

a) *Lafzî müşterek*: Hakikatleri farklı iki veya daha çok mana için konulan lafız.

b) *Manevî müşterek*: Bir çok mana arasındaki ortak payda için konulmuş olan lafız olmak üzere iki kısımdır.

Müşterek lafızlar çeşitleri bakımından da şu kısımlara ayrılır:

a) *Tekil lafızdaki iştirak*. Bu da kendi arasında şu kısımlara ayrılır.

aa) *İsimdeki iştirak*: Yukarıda zikrettiğimiz ( جارية ) *câriye* kelimesi gibi. *Müşteri* kelimesi de, hem alış-verişte alıcı için hem de gökte bu isimle anılan bir yıldız için kullanılır.

ab) *Fiildeki iştirak*: Mesela ( مسعس ) *as'as* kelimesi gibi. Bu kelime hem yönelmek hem de arka dönmek anlamlarında kullanılır.

ac) *Harfteki iştirak*: ( و ) *vâv* harfi, gibi. Bu harf birçok anlama gelebilmektedir. Hem atıf, hem istinaf, hem de beraberlik vs. manalarına kullanılmaktadır.

b) *Terkiblerdeki iştirak*: Bu da şu kısımlara ayrılır.

ba) *Dilbilgisi kurallarına göre irab ve sarf yönünden kelimelerin terkip halindeyken uğradıkları değişiklikten doğan iştirak*. Mesal ( المختار ) kelimesinin hem ismi fâil hem de ismi meful için kullanılması.

<sup>157</sup> Tavîle, Abdulvehhab Abdusselam, *Eseru'l-Luğati fi'htilafi'l-Muctehidîn*, Daru's-Selam, Kahire, ts., s.96-97.

bb) *Terkibî bir ifadenin kendisinden kaynaklanan iştirak*. Terkibde her kelimenin anlamı ayrı ayrı bilinmektedir. Ancak, terki b bir bütün olarak birkaç manayı ifade edebilmektedir. Mesela; "...*nikah bağı elinde bulunanın vazgeçmesi müstesna...*" mealindeki ayette "Nikah bağı elinde olan" terki bi, evli erkek ile onun velisinden herbirini ifade etme ihtimali vardır.

Birazdan vereceğimiz örneklerde de görüleceği gibi gerek Kur'ân'da gerekse hadislerde bir çok müşterek lafızlar varid olup, o lafızların hangi anlamda kullanıldığı tasrih edilmemiştir. Bu tür lafızlar *Mutlaka* açıklanıp, taşıdıkları kapalılığın giderilmesi gerekmektedir. İşte bu açıklama müctehidlerin ictihadlarıyla gerçekleşmektedir. Müctehidler böyle bir *Beyâm* gerçekleştirebilmeleri için, bütün nassları dikkate almaları, nasslardaki teşri hikmetini anlamaları, Şariin maksadını tesbit etmeleri, dil bilgisi kurallarını kelimelerin anlamlarını inceden inceye gözden geçirmeleri gerekir. Nasslarda hükümlerin illetlerini iyi tayin etmeleri, sıyak ve sıbakı dikkate almaları lazım gelir.<sup>158</sup> Çünkü sonuçta, birçok anlam ifade edebilen bu tür lafızların manalarından birine karar verilecek ve onun üzerine hüküm bina edilecektir. Bu amaçla, müctehidlerin haricî karineleri de değerlendirmeleri kaçınılmazdır.

Böyle bir *Beyâm* yaparken müctehidler iki durumla karşı karşıyadırlar.

a) Lafzın, sözlük anlamıyla, şer'i istilahtaki anlamı arasında ortak bulunması. Bu tür lafızlarda aslolanın, lafzın şer'i manaya hamledilmesidir. Lafzın sözlük anlamına hamledilmesi ancak bir karine ile mümkündür. Mesela "*Allah ve melekleri peygambere salat ederler. Ey inananlar! siz de O'na teslimiyetle salat edin*" mealindeki ayette *salât* kelimesi bu kabildendir. Çünkü Kur'ân'da bu kelime aslında şer'i manadadır.

b) Lafzın, iki veya daha fazla sözlük anlamları arasında ortak olup, Şar'iin, bu manalardan birini tayinini sağlayacak özel bir kullanımının bulunmaması.

Ayrıca müctehid, müşterek lafızların *Beyâm*ını gerçekleştirirken, bu lafızların taşıdığı anlamlardan birisine ictihadı sonucunda karar vermek durumu ile de karşı karşıyadır. Bu bakımdan müşterek lafızların şu kısımlarıyla da dikkate alınması gerekir.

<sup>158</sup> Bedrân, a.g.e., s.100; Sa'd, a.g.e. .s.194-195; Tavîle, a.g.e., 101.

1. *Karinelerden soyutlanmış müşterek lafızlar.* Yani manalarından herhangi birisine yüklenmesini sağlayacak bir alametin bulunmayışı. Bu durumda bu lafız mücmel olup, İcma'li yapan tarafından açıklanmadıkça anlamak imkansızdır. Daha önce mücmel'in durumunu izah ettiğimiz gibi.

2. *Kendisinin bir manaya yüklenebileceğini gösteren bir karinenin bulunması.* Bu da dört şekilde olur.

a) Bu karine, müşterek lafızların taşıdıkları manalardan belli birisini itibara almayı gerekli kılar.

b) Karinenin, müşterek lafzın birden çok manayı itibara almayı gerektirmesi durumu. Bu, müşterek lafzın umumî olabileceğini kabul edenlere göredir. Kabul etmeyenlere göre ise bu durumda müşterek lafız mücmeldir.

c) Karinenin, müşterek lafzın manalarından bir kısmını lağvedip, maksadın diğer mana olduğunu gerektirmesi durumu.

d) Karinenin, müşterek lafzın taşıdığı hakiki manaların tamamın geçersiz, mecazî manaya hamledilmesini gerekli kılması durumu.

Şimdi müşterek lafızların *Beyâmî* ile ilgil imüctehidler'in icthadlarına medar olan bazı nasslardan örnekler verelim.

"Boşanmış kadınlar kendi başlarına (evlenmeksizin) üç kurû' (temizlik-hayız) dönemi beklerler."<sup>159</sup>

Meali verilen bu ayeti kerimede, Allah, kocalarıyla evlenip cinsî ilişki gerçekleştikten sonra onlardan boşanan kadınların "üç kuru" dönemi "iddet" beklemelerini farz kılmıştır. Ancak, daha önce misal olarak da verdiğimiz bu kur' ( قرء ) kelimesi hem "hayız zamanı" hem de, kadının "adet olmadığı temizlik zamanı" anlamını ifade etme konusunda müşterek bir lafızdır. Bu her iki mana da birbirinin zıddıdır. O halde bu ayette, bu kelimenin ortak olduğu manalardan hangisi kastedilmiştir? Ayetin bu lafzındaki bu durumun giderilip, bir açıklamanın yapılması kaçınılmazdır. Aksi halde mükelleflerin bu ayet gereğince amel etmelerine imkan yoktur. Amel edilmeyince de Allah'ın emrinin tatil edilmiş olma durumu sözkonusu olup, Allah'ın böyle bir teklif yüklemesi abes olur Allah ise abesle istiğal etmekten münezzehtir.

<sup>159</sup> Bakara, 2/228.

İşte bu *Beyâm* yaparken müctehidler ihtilaf etmişlerdir. Her bir müctehid kendi elinde bu husustaki deliller ve karinelere göre bir sonuca varmış ve sonuçta bu fikhin tatbikatına da yansımıştır.

Hanefilere göre, *kuru'* dan maksat hayız olup, böyle kadınlar üç hayız dönemi iddet beklerler. Süfyan-ı Sevrî (161/778), Abddurrahman el-Evzâî (157/774), İbn Ebi Leylâ (148/765, İbrahim Nehâî (96/714), Ashabtan, Hz. Ali, Hz. Ömer (23/644), Abdullah b. Mesud (32/652) ve Ebu Musa el-Eş'ari (42/662)'nin görüşü de böyledir.<sup>160</sup>

Şafîiler ve Malikilere göre ise, *kuru'* temizlik manasında olup, böyle kadınlar üç temizlik dönemi iddet beklerler. Ashabtan Abdullah b. Ömer (84/703), Zeyd b. Sabit (51/671) ve Hz. Aişe (r.a.) (58/678)'nin görüşleri de böyledir.<sup>161</sup>

İmam Ahmed b. Hanbelden ise iki rivayet vardır. Birisi hanefilerin görüşü meyanında, diğeri de Şafîilerin görüşüyle aynıdır.<sup>162</sup>

Şimdi bu görüşlerin delilleri ve tartışmalarını bir tarafa bırakarak müşterek bir lafız olan ( ق ر و ء ) kelimesinin *Beyâm* yapılırken ortaya çıkan farklı görüşlerin hangi hukuki sonucu beraberinde getirdiğini görelim.

Bu ihtilaf, boşanan kadının iddetinin başlangıç ve bitiş tarihlerinin farklılığı sonucunu doğurmuştur. Buna göre, hayızlı iken boşanan bir kadının iddeti, *kur'u* temizlik diye yorumlayanlara göre, bu hayız dönemi bittikten sonraki temizlik döneminden itibaren başlar. *Kur'u* hayız diye yorumlayanlara göre ise, kadının boşandığı hayız döneminden sonraki temizlik dönemini takip eden hayız döneminden itibaren başlar. Bu durumda, kadının boşandığı hayızlı dönemin iddetten sayılmadığı hususu iki görüş arasındaki ittifak noktasıdır.

<sup>160</sup> el-Esmendî, a.g.e., s.141; Cassâs, *el-Ahkam*, I, 496-497; İbn Rüşd, II, 67; Kal'acî, *Mevsuatu fikhî İbrahim en-Nehâî*, Daru'n-Nefais, Beyrut, 2.b., 1986, II, 736; *Mevsuatu fikhî Abdullah b. Mesud*, Daru'n-Nefais, Beyrut, 2.b., 1992. s.386; *Mevsuatu fikhî Ali*, s.468.

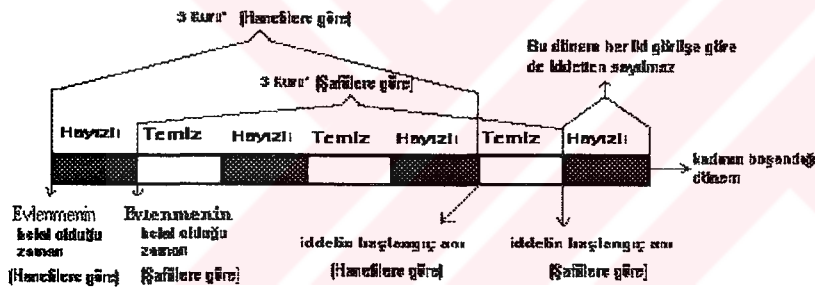
<sup>161</sup> İbn Rüşd, a.e., a.y.; Safedî Osmânî, Ebu Abdillâh b. Abdurrahman, *Rahmetü'l-Ümme Fihtilafî'l-Eimme*, thk., Ali eş-Şorbaci, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1.b., 1994, s.446-447; Şaranî, Abdulvehhab, *el-Mizanu'l-Kubra*, Alemu'l-Kütüb, Beyrut, 1.b., 1989, III, 260-261; Kal'acî, *Mevsuatu fikhî Aişe*, Daru'n-Nefais, Beyrut, 2.b., Ofset, 1993, s.448; Ebu Şuca' Ahmed b. el-Hüseyn, *el-Gâyetu ve't-Takrîb*, (*Metnu Ebi Şuca'*), Muessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, Beyrut, 1.b., 1985, s.46.

<sup>162</sup> Aynı eserler, a.y.

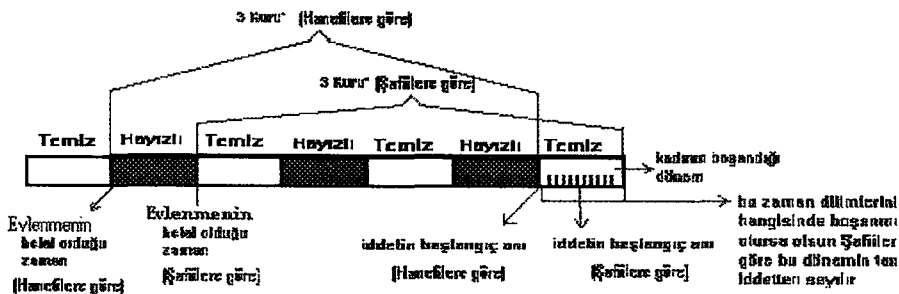


Şayet bir kadın temiz olduğu bir dönemde boşanmış ise, *kur'u* temizlik diye açıklayanlara göre, boşandığı andan itibaren kalan temizlik günleri birinci iddet döneminden sayılır. Yani o andan itibaren iddet başlar. İsterse temizliğin son gününde boşanmış olsun. *Kur'u* hayız diye açıklayanlara göre ise, iddet başlamış olmaz. Bilakis boşamanın gerçekleştiği temizlik dönemi bittikten sonraki hayızlı dönemden itibaren başlar. Ric'i talak ile boşanmış bir kadının iddeti, temizliği esas alanlara göre, üçüncü hayız dönemine girince sona erer. Bu durumda böyle bir kadının evlenmesi helal olur. Hayızlı esas alanlara göre ise, üçüncü hayız tamamen bitmeden iddet sona ermeyip ric'i talakla boşanan kadının evlenmesi helal olmaz.<sup>163</sup>

Bu meseleyi daha iyi kavramak için şöyle bir şekil çizebiliriz.



Şekil: 1 [Kadının hayızlı iken boşanması durumu]



Şekil: 2 [Kadının temiz iken boşanması durumu]

<sup>163</sup> İbn Rüşd, a.g.e., II, 67; Kurtubî, a.g.e., I, 1026- 1030; Zuhayfî, *el-Fıkhu'l-İslami*, VII, 632, 639-640; Tavile, a.g.e., s.115-116

Yukarıda açıkladığımız bu ayet, birbirine zıt manalarda ortak olan müşterek lafızlar'a ilişkin bir örnektir.

Başka bir örnek: "*Ey iman edenler! İhramlı iken avı öldürmeyin. İçinizden kim onu kasden öldürürse öldürdüğü hayvanın misli (ona) cezadır...*".<sup>164</sup> mealindeki ayette *misli* ( مثل ) kelimesi, hem bir şeyin maddi olarak müşahhas dengi, hem de manevi yönden denklik anlamları arasında müşterek lafız olup, alimler, ihramlı iken bir avı öldüren kimse üzerine ceza olarak ne gerektiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Yani böyle bir kimse, öldürdüğü hayvanın dengi bir hayvanı ödemekle mi, yoksa onun kıymetini ödemekle mi mükelleftir?

Ebu Hanife (80/699), manevî misil olan kıymetini ödemesi gerektiği görüşündedir. Cumhuru ulema ise, öldürülen hayvana denk bir hayvanı ödemekle mükelleftir.

Diğer bir örnek: "*Kendilerine mihir tayin ederek evlendiğiniz kadınları boşarsanız, tayin ettiğiniz mihrin yarısı onların hakkıdır. Ancak kadınların vazgeçmesi veya mikah bağı elinde bulunanın (velinin) vazgeçmesi hali müstesna...*".<sup>165</sup> mealindeki bu ayette de "nikah bağı elinde bulunan" terkibi müşterek bir ifade olup, nikah bağı elinde olanın, evlenen erkek veya onun velisi olma ihtimali vardır. Bu yüzden ihtilafa konu olmuştur.

Ebu Hanife, Şafî ve Ahmed b. Hanbel, nikah bağı elinde olandan maksadın koca olduğu görüşündedirler. İmam Malik'e göre ise nikah bağı elinde bulunanlardan maksat, evlenen kızın velisi (babası) dır.<sup>166</sup>

Hadislerden de şu hadisi örnek verebiliriz. "*Hilali gördüğümüzde oruç tutun. Yine onu gördüğünüzde iftar edin (yani bayram yapın). Şayet hava bulutlu olursa onu "takdir" edin*".<sup>167</sup> Bu hadisteki "takdir edin" ifadesi biri, daraltmak, kısmak, diğeri de ölçüp biçmek değerlendirip miktar ayarı yapmak, olmak üzere iki anlama da gelmektedir.<sup>168</sup> Buna göre alimler oruç tutulması haram olan "şek günü" nün Şaban ayından mı, yoksa Ramazandan mı sayılacağı

<sup>164</sup> Maide, 5/95.

<sup>165</sup> Bakara, 2/237.

<sup>166</sup> Kurtubî, a.g.e., I, 1118-1119.

<sup>167</sup> Buhari, 30 Savm, 11/1, (II, 229); Müslim, 12 Sıyam, 2/4, (I, 759).

<sup>168</sup> Aynî, a.g.e., IX, 23-24.

konusunda ihtilaf etmişlerdir. Cumhur, hava bulutlu olduğunda ayın otuza tamamlanması görüşündedir. Bazıları da, hesaba itibar edilmesi görüşündedirler.<sup>169</sup> Yani bu mücmel ifadeyi bu şekilde yorumlamışlardır.

Örnekleri çoğaltmak mümkün fakat biz bu kadarla yetinelim.

Müşterek lafızların *Beyâmına* ilişkin esasların hukuktaki irade *Beyâmına* yansımalarına şu misalleri verebiliriz.

Mesela birisi karısına "sen bana anam (misli) gibisin" dese, Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'a göre "zihar"<sup>170</sup> etmiş olmaz. Çünkü yukarıda bir ayette de söz konusu olduğu gibi *misil* kelimesi müşterek lafız olup, karısının iyi bir insan olma yönünden anası gibi olduğunu ifade etme ihtimali vardır. Dolayısıyla, eğer bu sözüyle zihar veya boşamayı kasetmişse, niyet ettiği şey itibariyle hukuki sonuç doğurur. Böyle bir niyeti sözkonusu değilse, hiçbir hukukî sonuç ifade etmez.<sup>171</sup>

Mesela bir kimse alış-verişte paranın birimini belirtmemiş olsa, alış-verişin yapıldığı memleketin para birimi esas kabul edilir. Çünkü orada kullanılan odur ve para bir çok birimleri ifade etmede ortaktır. Dolayısıyla alış-verişin yapıldığı memlekette kullanılan para biriminin esas alınması, o birimin çok kullanılmış olması karinesiyle olur. Ancak o memlekette birden çok para birimi kullanılıyorsa ve para birimni alış-veriş esnasında belirtmemişse alış-veriş fasid olur. Çünkü bu birimlerden hangisi olduğu belli değildir. Herbirisinin kasetilmiş olma ihtimali bulunduğu gibi hepsini birden kasetmiş olmak da imkansız bir şeydir.<sup>172</sup>

### 1.2.3. Hafî Lafızların Açıklanması

Sözlükte gizlenmek, saklanmak gibi anlamlara gelen ( حفي ) Hafî Fıkıh Usûlü istilahında şöyle tanımlanmıştır. "*Hafî*: anlamı karışık olup

<sup>169</sup> İbn Rüşd, a.g.e., I, 207-208.

<sup>170</sup> **Zihar**: Kişinin, karısına hitaben "sen bana ananın sırtı gibisin" diyerek karısını kendisine haram kılmasıdır. (bkz. Kal'aci, *Mu'cem*, s.297.)

<sup>171</sup> Şaşi, a.g.e. ,s.39; Merginanî, a.g.e., II, 18.

<sup>172</sup> Şaşi, a.e., a.y.; Kenkuhî, a.g.e., s.41.

kelimenin yapısından kaynaklanmayan bir arızadan dolayı maksadı gizli kalan ve ancak araştırmak suretiyle maksadı anlaşılabilen lafızdır."<sup>173</sup>

Tanımda yer alan, "kelimenin yapısından kaynaklanmayan ibaresinden, kelimenin, ifade ettiği manada gayet açık olduğu ve bir kapalılık bulunmadığı anlaşılmaktadır. Yine tanımdaki, "bir arıza (bir engel veya harici sebep)dan dolayı" ifadesinden de, *hafî* lafızlardaki kapalılığın, lafzın anlamını tatbik ederken karşılaşılan durumdan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Bunu açacak olursak, "*hafî*", ifade ettiği manaya delaleti net olan, ancak bu mananın bazı ferdlere uygulanmasında bir çeşit kapalılık bulunan lafızdır. Bu kapalılığın düşünerek ve incelenerek giderilmesi gerekmektedir. Bu kapalılığın kaynağı ise, *hafî* lafzın ifade ettiği manada, diğer manalarda bulunmayan fazla veya eksik bir niteliğin bulunmasıdır.<sup>174</sup>

Bu tür lafızların *Beyâm* da yine müctehidin elindeki tüm verileri ve Şari'in makasid ve hikmetini de değerlendirmeye koyarak ve gözönünde bulundurarak icthad etmesiyle gerçekleşir. Müctehid yapacağı icthad ve araştırma sonucu varacağı kanaat o lafzın *Beyâm* olacaktır.

Mesela,<sup>175</sup> "*Hırsızlık eden erkekle hırsızlık eden kadının ellerini Allah'tan bir ceza olarak kesin.*"<sup>176</sup> mealindeki ayetin metninde geçen ( السارق ) *hırsız* kelimesi böyledir. Çünkü *sârik* İslâm hukuk terminolojisinde, kıymetli, koruma altında ve sahibi belli olan bir malı çalan kimse" demektir.<sup>177</sup>

Ancak bu ayetteki ( السارق ) *hırsız* kelimesi, ( نَشَّالٌ ، طَرَّارٌ ) *tarrâr* veya *neşşâl* yani yankesici ve ( نَبَّاشٌ ) *nebbâş* yani kefen soyucu hakkında *hafî* dir. Aslında genel olarak bu işleri yapan kimseler neticede "bir malı çalan" kimesler olmaları itibariyle *hırsız* kelimesinin kapsamına girmektedirler. Fakat *tarrâr* yani yankesici, çalma işini, maharet ve kabiliyetiyle insanların gözleri önünde, onlara farketmeden yapması yönüyle, *Nebbâş* (kefen soyucu) da sahibi olmayan bir malı (kefeni) çalmış olması yönüyle *sârik* (hırsız)dan ayrı bir özellik taşımaktadırlar.

<sup>173</sup> Şaşı, a.g.e., s.80; Pezdevî, a.g.e., I, 138.

<sup>174</sup> Hallaf, a.g.e., s.170.

<sup>175</sup> Kenkuhî, a.g.e., s.82-83.

<sup>176</sup> Kal'aci, *Mu'cem*, s.243.

<sup>177</sup> Maide, 5/38.

İşte ayetteki *hırsız* kelimesinin, kullanımda farklı kelimelerle özel adlandırılan yankesici ve kefen soyucuyu içerip içermeyeceği hususundaki gizli durumun giderilerek bir *Beyân* yapılması gerekmektedir. Bu *Beyân* da yine müctehidin ichtihadıyla olacaktır.

Bunun için alimler yankesici için hırsızlık cezası uygulanabileceği konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak kefen soyucu konusunda ise ihtilaf etmişlerdir.

Hanefilere göre<sup>178</sup> kefen soyucuya hırsızlık cezası uygulanmaz yani eli kesilmez. Şafî Maliki ve Hanbelilere göre böyle birine hırsızlık cezası uygulanır ve eli kesilir.<sup>179</sup>

Diğer bir örnek, "*Katile miras yoktur.*"<sup>180</sup> Hadisidir. Bu hadisteki "katil" kelimesinin manası gayet açıktır ve o da, bir insanı öldüren kimse demektir. Ancak, bu kelimenin hata ile veya tahrik yoluyla veya sebebiyetle öldüren kimseler için tatbik edilip edilmeyeceği ihtilaf konusu olmuştur.

Bu konuda alimlerin görüşleri şöyledir.

Ebu Hanife'ye göre, kasıtlı, kasda benzer, hata ile ve hata yerine geçen öldürme çeşitlerinin tamamı katili şu şartlarla mirastan mahrum kılar.

- a) Öldürmenin sebebiyetle değil, katil tarafından doğrudan işlenmiş olması.
- b) Katilin akıl baliğ olması.
- c) Kasıtlı ve kasda benzer öldürmede, öldürme olayının haksız yere gerçekleşmiş olması.

Malikilere göre, ister doğrudan ister sebebiyetle olsun kasıtlı öldürme olayı katili mirastan mahrum eder. Hata ile öldürme katili mirastan mahrum bırakmaz. Çocuk ve delinin kasıtlı öldürmeleri halinde mirastan mahrum olup olmayacakları mezheb arasında tartışmalıdır. Kimisi menedileceğini söylerken, bazıları da menedilmeyeceğine kail olmuştur. Öldürme olayı kasıtlı olmakla

<sup>178</sup> Esmendi, a.g.e., s.224-225.

<sup>179</sup> Safedî, a.g.e., s.509.

<sup>180</sup> Ü'deh, Abdulkadir, *et-Teşriu'l-Cinâyyi'l-İslâmî*, Müessetü'r-Risâle, Beyrut, 6.b., 1985, II, 186-187.

birlikte, nefsi müdafa gibi haklı bir gerekçeye dayalı ise mirastan mahrum kılmaz.

Şâfiîlerden bazıları, öldürmenin haklı veya haksız olmasına göre bir ayırım yaparak, haksız öldürmenin mirastan menedeceğini, haksız olmayan öldürmenin ise menetmiyeceğini söylerken, bir kısmı da şayet katil biran evvel mirasa konmak için öldürmüş olmakla itham edilmesi durumu varsa ve bu sabit olursa mirastan menedilir. "*Her kim ki, bir şeyi vaktinden önce isterse, ondan mahrum edilir.*"<sup>181</sup> Küllî kaidesi de bunu ifade etmektedir.

Ancak Şafî mezhebinde racih olan görüş, her ne suretle olursa olsun katil mirastan menedilir. Gerekçesi, varislerin mirasçılarının mirasına biran evvel konma yolundaki emellerine ulaştıracak yolları kapatmaktır.

Hanbelilere göre ise, öldürme çeşidi ne olursa olsun, ister çocuk ister deli, kim olursa olsun öldürme haksız yere gerçekleşmiş olduğu müddetçe katil mirastan mahrum bırakılır.

#### 1.2.4. Müşkil Lafızların Açıklanması

Sözlükte, problemlî, pürüzlü anlamına gelen *müşkil*, Fıkıh Usûlü ıstılahında şöyle tanımlanmıştır.

*Müşkil*: kendisini benzerlerinden ayıran bir delille ancak maksadı anlaşılacak biçimde, benzerleri arasında bulunması sebebiyle maksadı anlaşılamayan lafızdır.<sup>182</sup> *Müşkil*, *hafî*den daha kapalı bir durum arz edip hemen hemen mücmel gibi olduğundan birçok alim mücmelle onun arasını ayıramamaktadırlar.<sup>183</sup>

*Müşkil* lafızlarda problem lafzın ifade ettiği manadan kaynaklanmaktadır. Bu demektir ki, *hafî* lafızda olduğu gibi harici bir sebepten dolayı bir kapalılık olmayıp lafzın bizzat kendisinden doğan bir kapalılık sözkonusudur.

<sup>181</sup> *Mecelle*, md. 99.

<sup>182</sup> A. Buhari, a.g.e., I, 140-141.

<sup>183</sup> a.e., a.y.

Mesela: "*Eğer cünüb iseniz temizlenin*"<sup>184</sup> mealindeki ayeti, gusülde ağızla burun içinin yıkanması hakkında *müşkil*dir. Çünkü ayet, bedenın dışının yıkanmasını emretmektedir. Ağız-burun ise bir yönden vucudun dışına benzerken bir yönden de içine benzemektedir. Yani vucudun hem iç hem de dış özelliklerini yansıtmaktadırlar. İctihad sonucunda hanefiler, ağız ve burunu ihtiyaten vucudun dışından kabul ederek yıkanmasını şart koşmuşlardır. Aynı durum göz için de her ne kadar söz konusu ise de, gözün kör olma veya başka türlü arızalanmasına sebebiyet vereceği cihetle gözün içinin yıkanması imkansız olduğundan göz içinin yıkanmasını şart koşmamışlardır.

Başka bir misal: "*Kadınlarınız sizin için bir tarladır. Tarlanıza nasıl dilerseıız öyle varın.*"<sup>185</sup> mealindeki bu ayette, "nasıl" diye tercüme edilen (أَنِّي) ) "Ennâ", kelimesi hem nasıl, hem de, nere, nerede manalarına geldiğinden müşterek olup *müşkil* komunundadır. İctihadla varılan sonuçta, şayet, bu kelime nasıl anlamına hamledilirse, kadınlarla cinsi ilişki kurarken ister yan, ister yatarak, ister oturarak vb. keyfiyet konusunda bir serbestliğin tanındığı anlaşılır. Şayet, nereden manasına hamledilecek olursa, o zaman kadınla cinsi ilişkinin ister önden (tenasül uzvu) ister arkadan (büyük abdest yerinden) yapılabileceği anlaşılır. Ancak ayette kadınların tarla olarak zikredilmesi, insan neslinin yaratılıp doğduğu yer olan rahimden kinayedir. Bunun böyle belirtilmesi cinsi ilişkiden maksadın tenasül olup, insan neslinin devamını sağlamak olduğunu göstermektedir. Ayet bunu bildirmektedir. İnsan neslinin çoğalma organı ise kadının tenasül uzvudur. İşte bu durum, ( أَنِّي ) lafzının "nasıl" anlamında kullanıldığını gösteren bir karine olduğundan<sup>186</sup> alimler bu tür bir *Beyân*la bu işkâl'i gidererek cinsi ilişkinin önden olması gerektiğine, arkadan yapmanın haramlığına hükmetmişlerdir.

<sup>184</sup> Maide, 5/6.

<sup>185</sup> Bakara, 2/223.

<sup>186</sup> İbn Abdışşekur, a.g.e., II, 21; el-Ensari, a.g.e., II, 21; Neseî, Keşfu'l-Esrâr, I, 217-218; Molla Civen, a.g.e., I, 217.

### 1.3. Beyân-ı Tağyîr

*Beyân-ı Tağyîr*, sözün başlangıcında anlaşılan mananın hemen akabinde bitişik olarak değiştirmek suretiyle yapılan açıklamadır.<sup>187</sup> Bu açıklama adını, sözün başındaki manayı, arkasından gelen sözün değiştirmesi sebebiyle almıştır. *Beyân-ı tağyîr*de, sözün başlangıcındaki mananın kastedilmediğinin açıklanması sözkonusudur.

Molla Hüsrev *Beyân-ı tağyîri* şöyle tanımlamıştır. "Sadr-ı kelamın ifade ettiği manayı, yine bu manadan maksadın ne olduğunu açıklamak suretiyle değiştirmektedir. Bunun anlamı, hüküm, lafzın içerdiği mananın bir kısmını içermediğinin, dolayısıyla de, çelişki olmaması için hepsinin bir söz gibi olacak şekilde söz başının anlaşılmasının sözün sonuna bağlı olduğunun açıklanmasıdır."<sup>188</sup>

İstinbat metodlarından, istisnâ, şartta ta'lik,<sup>189</sup> tahsîs, takyid, sıfat, bedel ve gaye hep *Beyân-ı tağyîr*dir.<sup>190</sup> Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi Debusî ve ona uyan Serahsî, *istisnâ'yı Beyân-ı tağyîr* sayarken şart'a ta'lik'i *Beyân-ı tebdîl* olarak saymışlar ve neshi bir *Beyân* olarak telakki etmemişlerdir. Ayrıca tahsîs hanefilere göre *Beyânı tağyîr* olduğu halde şafilere göre *Beyân-ı tefsirdir. İstisnâ* ise ittifakla *Beyân-ı tağyîr*dir.<sup>191</sup>

*Beyân-ı Tağyîr* kabiledn olan bu konular başlı başına birer konu olduklarından onları burada detaylı incelemeyeceğiz. Ancak, *Beyân-ı tağyîr* oluşlarını gösterecek şekilde örneklerle açıklamakla yetineceğiz.

#### 1.3.1. İstisnâ

Sözlükte, atfetmek, dönmek, engellemek manalarına gelen istisnâ. "Sadrı kelamın içerdiği hükmün, ( ) vb. edatlarla müstesnaya dahil olmasını engellemek" şeklinde tanımlanmaktadır. Mesela: Bütün öğrenciler

<sup>187</sup> Şaşî, a.g.e., s.249.

<sup>188</sup> Molla Hüsrev, a.g.e., II, 126.

<sup>189</sup> Pezdevî, a.g.e., II, 236.

<sup>190</sup> Molla Hüsrev, a.e., a.y.; Hadimî, Ebu Said, Muhamemd b. Muhammed, *Mecâmiu'l-Hakâik*, Matbaatu'l-Amire, Mısır ,1288 H., s.174.

<sup>191</sup> a.e., a.y.



geldi ancak Ali gelmedi veya Ali hariç tüm öğrenciler geldi.<sup>192</sup> Cümlesinde sadrı kelam olan "tüm öğrenciler geldi" ifadesindeki gelme hükmünün Ali için geçerli olmadığı "ancak" veya "hariç" kelimeleriyle belirtilmiştir.

Başka bir ifadeyle, *istisnâ*, *istisnâ* edatları vasıtasıyla birinci hükümden ikincinin çıkarılması hükmüdür.<sup>193</sup>

Mesela: "...*Nuh, kavminin arasında elli yıl hariç bin yıl kaldı.*"<sup>194</sup> mealindeki ayette *bin* kelimesi belli bir sayıyı ifade etmek üzere konulmuş bir isimdir. Şu halde bu kelimenin dışında bir kelime ile ifade edilen bir sayı şüphesiz başka bir sayı olur. Şimdi bu ayette şayet *istisnâ* durumu olmasaydı, biz Nuh (a.s.)'ın kavmi arasında bin yıl kalmış olduğunu anlardık. *İstisnâ*'nın varlığı sebebiyle bin yıl değil, dokuzyüzelli sene kaldığını öğrenmiş oluyoruz. İşte bin kelimesinin ifade ettiği hüküm *istisnâ* ile böylece değiştirilmiş olmaktadır.<sup>195</sup> Bu değişiklikten sonra, aynı *istisnâ*dan sonraki ifade, sadrı kelamın hükmünü gereksiz kılıp ikinci hükmün asıl maksat olduğunun *istisnâ* yoluyla bildirilmesi bir *Beyân*dır.

Alimler *İstisnâ*'nın nasıl bir fonksiyon üstlendiği konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Hanefilere göre *istisnâ*'nın mucibi, müstesnadan sonraki durumdan ibarettir. *İstisnâ*lı bir ifadede hüküm müstesna hakkında sabit olmaz. Çünkü bunu gösterecek bir delil yoktur. Mesela bir kimse dese ki "falanca kimsenin bende yüz lira hariç bin lira alacağı var" hanefilere göre burada hüküm sadrı kelam hakkında sabit olmadığı gibi müstesna (yüz lira) hakkında da sabit olmaz; bilakis, bu ifadeden sonra geriye kalan miktar hakkında sabit olur. Yani bu şu demektir. Falanca kimsenin bende dokuzyüz lirası vardır. Çünkü böyle bir *istisnâ*lı ifadede asıl vurgulanmak istenen şey falanca kimseye ne kadarlık

<sup>192</sup> Kal'acî, *Mu'cem*, s.58; el-Galayinî, Şeyh Mustafa, *Camiu'd-Durûsi'l-Arabiyye*, el-Matbaatu'l-Asriyye, Lübnan, 10.b., 1968, II, (1-3) 123.

<sup>193</sup> Zerkeşî, a.g.e., III, 275

<sup>194</sup> Ankebut, 29/14. Ayete böyle meal vermemizin sebebi misalin daha iyi anlaşılması içindir. Normalde "*Nuh kavminin arasında bin yıldan elli yıl eksik bir süre kaldı*" veya "*Nuh kavminin arasında dokuzyüzelli sene kaldı*" şeklindedir.

<sup>195</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 35.

borcunun bulunduğudur. "Bin liradan yüz lira eksik alacağı var" demek, dokuzyüz lira alacağı var anlamına gelmektedir.<sup>196</sup>

Hanefilere göre *istisnân*ın bu şekilde amel etmesi bir *Beyân*dır. Diğer bir ifadeyle *istisnâ Beyân* yoluyla amel eder.<sup>197</sup>

Şafîilere göre ise, *istisnâ* "muâraza" yoluyla amel eder. Başka bir deyişle, *istisnân*ın mucibi, sadrı kelamdaki hükmün müstesnada sabit olmasını engellemesidir. Tıpkı amm'in tahsîsi gibidir. Şafîilere göre "filancanın bende yüz lira hariç bin lira alacağı vardır" sözünün takdiri şudur; falancanın bende bin lira alacağı var, ancak yüz lira hariç. Yüz lira benim üzerimde borç değildir. Hanefilerin takdirine göre, adeta adam bin lira ve yüz lirayı söylememiş gibidir. Yani dokuz yüz lira borcu olduğunu belirtmiştir. Şafîilere göre ise, bin lirayı söylemiştir ancak *istisnâ*dan dolayı hüküm bin lira hakkında sabit olmamıştır.<sup>198</sup>

*İstisnâya* ilişkin bu ihtilaf şu nassların açıklanmasında kendini göstermiştir.

"*Namuslu kadınlara zina isnadında bulunup, sonra (ispat için) dört şahit getiremeyenlere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliğini hiçbir zaman kabul etmeyin. Onlar tamamen günahkardırlar. Ancak bundan sonra tevbe edip ıslah olanlar müstesnadır. Allah çok bağışlayıcı ve merhametlidir.*"<sup>199</sup> Cumhur, meali verilen bu ayetteki "ancak tevbe edenler" istisasının "muaraza" yoluyla amel ettiğini dolayısıyla, ayetin anlamı, "tevbe edip ıslah olanlara sopa vurmayın, onların şahitliklerini kabul edin. Onlar fasık değildir." şeklinde olduğunu söylerler. Bu yüzden Cumhur'a göre kazif cezası almış olanlar tevbe ederse şahadetleri kabul edilir. Çünkü Şafî'ye göre olumsuz şeyden *istisnâ* yapmak olumlu sonuç doğurur.<sup>200</sup> Hanefilere göre ise, ayetteki *istisnâ* en yakın ifade olan "onlar fasıklardır" cümlesine dönük olup kazif cezası almış kimsenin, tevbe etmesi halinde yalnızca fisk sıfatının kendisinden kaldırır. Şahadetinin reddini iptal ettiremez.

<sup>196</sup> Serahsî, a.g.e., II, 36; Kenkuhî, a.g.e., s.257.

<sup>197</sup> Habbazî, a.g.e., s.241; Zerkeşî, a.g.e., III, 298.

<sup>198</sup> Sadruşşeria, a.g.e., II, 21; Taftazanî, Sadruddin Mesud b. Ömer, *Şerhu't-Telviḥ ale't-Tevdiḥ*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, ts., II, 21.

<sup>199</sup> Nur, 24/4-5.

<sup>200</sup> İsnevî, a.g.e., s.392.

Bu ihtilafın sebebi, "birbirine atıf olarak söylenen bir kaç cümleden sonra gelen *istisnâ* tüm cümlelere mi dönüktür yoksa en yakın olana mı dönüktür." Hanefilere göre en yakın cümleye dönüktür. Cumhura göre ise tamamına dönüktür.

*İstisnânın*, muttasıl olması şarttır. Yani, *istisnâ* edilecek şeyin kendisinden *istisnâ* edilen şeye bitişik olması lazımdır. İki sözün (müstesna ile müstesna minh) arasına fasıla girmemesi gerekmektedir. Aksi halde *Beyân* olamaz. İki söz arasına, öksürük, nefes almak veya aksırmak gibi semavî arızaların girmesi bitişikliğe engel değildir.<sup>201</sup>

*İstisnânın* *Beyân* olabilmesi için, müstesnanın müstesna minhten bir cüz olması ve *istisnânın* müstesna minhin tamamını kapsamaması da şarttır. Çünkü bu durumda *istisnâ* diye bir şey sözkonusu olamaz. Mesela, bir kimse "malımın üçte biri hariç üçte birini falancaya vasiyet ettim" dese bu *istisnâ* olmaz.<sup>202</sup>

*İstisnâ* kabilinden *Beyân-ı tağyîrin*, irade *Beyânına* yansımalarını şu örneklerde görebiliriz.

Bir kimse diğerine, "sen bana bin lira verdin ancak ben onu kabzetmedim (ele geçirmedi)" dese bu kimsenin "ancak ben ele geçirmedi" sözü, bir önceki, "bana verdin" cümlesinin ifade ettiği hükmü değiştirmektedir.

### 1.3.2. Tahsîs

Tahsîs konusuna girmeden önce, amm lafızlara ilişkin alimlerin ittifak ettikleri bazı hususlara kısaca deyinelim.<sup>203</sup>

a) Vaz' itibariyle amm lafız, kendi manası kapsamında kabul edilebilecek bütün fertleri ifade etmek üzere konmuştur.

b) Kullanım açısından ise, amm lafzın kapsamı farklılık arzeder.

ba) Bazen amm, kendi manası kapsamında kabul edilebilecek bütün fertleri ifade etmek üzere kullanılır. Mesela "*Yeryüzünde hiçbir canlı*

<sup>201</sup> A. Buhari, a.g.e., II, 236.

<sup>202</sup> İsnevi, a.g.e., 395.

<sup>203</sup> Şaban, a.g.e., s. 329-330.

*yoktur ki, rızkı Allah'a ait olmasın*"<sup>204</sup> mealindeki ayette amm lafız olan (ﻻ) nın kapsamına giren bütün fertler kastedilmiştir.

bb) Bazen de amm lafız, bütün fertleri kastedilmek üzere değil bir kısmı kasedilerek kullanılır. Bu durum, bunu gösteren bir delille anlaşılır.

Yukarıda zikredilen bu noktalarda alimler ittifak etmiş olmakla beraber Amm'ın, bir delile dayanılarak umum anlamından çıkarılıp yalnızca bir kısım fertlerinin kasedildiği sonucuna varılabilen bütün durumların tahsîs diye adlandırılıp adlandırılmayacağı, şayet tahsîs denilecekse, tahsîs delillerinde bazı şartların aranıp aranmayacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Daha önce, tahsîsin, Şâfiilere göre *Beyân*-ı tefsir kabilinden olduğunu belirtmiştik. Şimdi buna göre tahsîsin tanımı ve mahiyetini görelim.

Sözlük anlamı itibariyle, tek kılmak, ayırmak, bir şeyi hususi seçip ayırmak gibi anlamlara<sup>205</sup> gelen tahsîs, Fıkıh Usûlü ıstılahında, usulcüler tarafından farklı biçimlerde tanımlanmıştır.

Hanefilerin tanımı şöyledir, "Amm lafzın, kendisine bitişik müstakil bir delille bazı fertlerine hasredilmesidir." Abdulaziz el-Buhâri, Hanefî usulüne göre tahsîsin böyle tanımlanmasının doğru olacağını söyleyip bu tanımı verdikten sonra tanımın muhterizatını şöyle açıklamıştır.<sup>206</sup>

"Mustakil" kaydıyla, sıfat *istisnâ* vb. şeyler tanımın dışında tutulmak istenmiştir. "Bitişik" kaydıyla da, nesh edici delil tanımın dışında bırakılmıştır. Çünkü tahsîsin delili geriye barıkıldığında bu bir tahsîs değil nesh olur.

Kemal İbnu'l-Humam hanefilerin çoğunluğuna nisbet ettiği şöyle bir tanımı zikreder.

Tahsîs: Amm lafızdan maksadın, yine kendisine bitişik ve mustakil bir delille ammin bazı fertlerinin olduğunun açıklanmasıdır."<sup>207</sup>

Molla Fenari ise şöyle tanımlamıştır. "Tahsîs: ammin, kendisine hakikaten veya hükmen bitişik ve müstakil olan bir delille bazı fertlerine

<sup>204</sup> Hud, 11/6

<sup>205</sup> Firuzabadi, *Kamus*, s.796.

<sup>206</sup> A. Buhârî, a.g.e., I, 621.

<sup>207</sup> İbnu'l-Humam, *et-Tahrir*, I, 271.

hasredilmesidir."<sup>208</sup> Bu tanımda eçen, "delilin hükmen bitişik olması" ifadesi tahsîs edici delilin vurud tarihinin bilinmemesi durumunda bitişikliğe hamledilerek hükmen bitişik kabul edilmesi gerektiğini gösterir.<sup>209</sup>

Cumhur'u ulema (Şâfiî, Maliki ve Hanbeliler) nın tanımları da şöyledir:

Tahsîs: "Amm lafzın içerdiği (fertlerin) bir kısmının ondan çıkarılmasıdır."<sup>210</sup> Ebu'l-Huseyn el-Basri bu tanıma "tahsîs eden delilin bitişik olmasıyla birlikte" kaydını eklemiştir.<sup>211</sup>

Başka bir tanım da şudur: "Tahsîs: Amm'ın, bazı fertlerine hasredilmesidir."<sup>212</sup>

Her iki ekolün ıstılahlarında yer alan bu tanımlar arasındaki en belirgin fark, hanefilerce tahsîs edecek delilin, tahsîs edilen lafza mukarin olmasının şart koşulmuş olmasıdır. Diğerlerine göre muhassıs'ın (delilin) mukarin olması şart olmayıp, delilin tehiri caizdir. Başka bir deyişle tahsîs *Mutlak* olarak ammin bazı fertlerine hasredilmesidir. Ancak Mutezilî olan el-Basrî'nin delilin mukarin olmasını şart koşması<sup>213</sup> dikkat çekicidir. O bu şartı, Tahsîsi nesh'ten ayırmak için koymuştur. Cumhur'un, tahsîs edici delilin mukarin olması şartını dikkate almamış olmaları, daha önce de ifade edildiği gibi onların tahsîs'i *Beyân*-ı tefsirden saymalarından kaynaklanmaktadır.

Tahsîs bir *Beyân* olması açısından düşünülecek olursa, bu mantıkla en iyi uyuşan tanımın Kemal İbnu'l-Humam'ın tanımı olduğu görülür. Nitekim Hudari Beg<sup>214</sup> bu tanımı benimsemiş, Abdulvehhab Hallâf<sup>215</sup> da buna benzer bir tanım yapmıştır.

Tahsîs'in caiz olduğu konusunda alimler hemen hemen ittifak halindedirler.

<sup>208</sup> Molla Fenari, a.g.e., II, 123.

<sup>209</sup> Molla Hüsrev, a.g.e., II, 134.

<sup>210</sup> Razi, *el-Mahsul*, I, 396.

<sup>211</sup> el-Basrî, a.g.e., I, 234-235.

<sup>212</sup> İbn Hacib, a.g.e., II, 235; Futuhî, a.g.e., III, 267; Subkî, a.g.e., II, 2.

<sup>213</sup> el-Basri, a.g.e., I, 235.

<sup>214</sup> Hudari Beg Muhammed, *Usûl'ul-Fıkh*, Daru'l-Fikr, b.y.y., 7.b., 1981, s.172.

<sup>215</sup> Hallâf, a.g.e., s. 186.

Tahsîs yapacak olan delillerin hanefilere göre:

a) Mustakil olması

b) Zaman bakımından tahsîs edilen lafza mukarin olması

c) Delaletinin kuvveti bakımından (katiyyet ve zanniyyet) amm derecesinde olması gerekir.<sup>216</sup> Çünkü hanefilere göre amm lafzın, kapsadığı fertlere delaleti katidir.<sup>217</sup>

Hanefilerin tahsîs edici delilde bu şartları aramaları, tahsîs'in "muaraza" yoluyla bir *Beyân* oluşu özelliğinden kaynaklanmaktadır. Tahsîs'in bir *Beyân* olduğu gayet açıktır. Bu *Beyân*'ın "muâraza" yoluyla olması ise şu demektir. Hanefilere göre, hem amm lafız hem de hass lafız delaletleri kat'i olan lafızlardır. Böyle olunca da farklı oldukları noktada delalet ettikleri hükümleriyle çelişmektedirler. Cumhur'un böyle şartlar aramamaları ise, onların tahsîs'i mücerret hasretmekten yani ammı bazı efradına mahsus kılmaktan ibaret kabul edip, tahsîste muarazanın sözkonusu olmadığı ve tahsîs'in tefsîrî bir açıklama kabilinden saymalarından kaynaklanmaktadır. Başka bir ifadeyle, Cumhur amm'in delaletini zannî hass'inkini ise kat'i olarak kabul ettiklerinden dolayı, hass lafız amm üzerinde etkin olup, amm'dan maksadın içerdiği fertlerin tamamı değil bir kısmı olduğu şeklinde onu açıklamaktadır. Dolayısıyla bir muaraza sözkonusu değildir.<sup>218</sup>

*Hanefilere göre tahsîs edici deliller*

a) Akıl b) Örf ve adet c) Muttasıl nass.

Cumhur'a göre ise tahsîs edici deliller önce iki kısımda mutalaa edilmiştir.<sup>219</sup>

a) Muttasıl

b) Munfasıl

*Muttasıl deliller:* a) *İstisnâ* b) Şart c) Sıfat d) Gaye.

<sup>216</sup> Ebu Zehra, *Usûl*, s. 151.

<sup>217</sup> Habbazî, a.g.e., s. 99.

<sup>218</sup> Dureynî, a.g.e., 556-560.

<sup>219</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 98 vd.; Beydavî Nasıruddin Abdullah b. Ömer, *Minhacu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, Thk: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Matbaatu's-Saade, Mısır, 1.b., 1951, s. 54-57.

*Munfasıl deller:* a) Akıl b) Hiss c) Örf-adet d) Nass e) İcma' f) Kıyâs.

Şimdi bunları örneklendirelim.

a) *Akıl:* Yukarıdaki taksimattan da anlaşıldığı gibi aklın amm lafızları tahsîs edici bir delil olarak kabul edilmesi her iki usul ekollerinin ittifak ettikleri bir husustur. Örf ve adet de böyledir. Bunların nassları (ayet ve hadis) tahsîs edebilecek birer delil olarak kabul edilmesi aklın ve örfün İslâm hukukunda, hukukî sorunların aşılmasındaki yerini ve önemini gösteren en bariz bir durumdur. Bundan da ötesi, zamanla gelişen olaylar karşısında, İslâm hukukunun donuk olduğu ve elastik bir yapıya sahip olmadığı düşüncesinin tutarsızlığını da gösteren açık bir delildir.

*Mesela:* "Allah için Beytullah'ı haccetmek, o yolda gücü yeten insanlar üzerine (farzdır)"<sup>220</sup> mealindeki ayette bir teklif sözkonusu olup bu teklif, insanlara yüklenmiştir. "İnsanlar" lafzı umumî olup, çocuk, deli herkesi içermektedir. Fakat biz akılla kavrayabiliyoruz ki, teklif için müsait olmayan çocuk ve deli bu teklifin dışındadır.<sup>221</sup> Hem aklın bu yorumunu destekleyen nasslar da mevcuttur. Örneğin hadiste "Üç kimseden sorumluluk kaldırılmıştır. Uyanıncaya kadar uyuyandan, buluşa erece kadar çocuktan ve akıllanıncaya kadar deliden."<sup>222</sup>

Bazı alimler, aklın tahsîs edici bir delil olamayacağını savunurken, bazıları da aklın, umumî sığadan kasdın, içerdiği şeylerin bir kısmı olduğunu anlayabileceğini, ancak buna tahsîs denip denmeyeceği konusunda ihtilaf etmişlerse de, genel kabul aklın tahsîs edici bir delil olduğudur. Hatta İmam Şâfiî'nin "Allah her şeyin yaratıcısıdır"<sup>223</sup> mealindeki ayetin umum olup, ona tahsîs giremeyeceği hakkındaki ifadelerinden, bazıları onun, akli muhassıs kabul etmediği sonucunu çıkarmışlarsa da buna itiraz edenler olmuştur.<sup>224</sup> Nitekim bazı usûlcüler, bu ayetin Allah'ın herşeyi yarattığı hususunda umumî olduğunu ve aklın, Allah'ın kendi zatını yaratmasının muhaliğini

<sup>220</sup> Al-i İmran, 3/97.

<sup>221</sup> Zerkeşî, a.g.e., III, 355.

<sup>222</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, VI, 100-101; Darımî, Abdullah b. Abdurrahman (255/869), *es-Sunen*, Çağrı Yay., İst., 1992, 13 Hudud, 1, No: 2301, (II, 491).

<sup>223</sup> Zümer, 39/62.

<sup>224</sup> Bkz. Zerkeşî, a.g.e., III, 356-357. Şafii, *er-Risâle*, s. 53-54.

gerektirmesinden dolayı, bu meyanda aklın bu ayeti tahsîs etmesine örnek olarak zikretmişlerdir.<sup>225</sup>

*b) Örf ve Adet:* Örf, insanların çoğunlukla yaptıkları davranışlar ve sözlerden ibarettir. İnsanların alışkanlık haline getirip işledikleri teamüldür. Ancak burada kastedilen İslâm'ın genel ilkeleriyle çatışmayan, ona ters düşmeyen meşru örfdür. Meselâ evlat edinmek, bir örf olmasına rağmen İslâmî açıdan hiçbir değeri ve kıymeti yoktur. Çünkü örfün, İslâm hukuku açısından muteber olması için:

1. Nasslara muhalif olmaması,
2. Örfün genellik ve çoğulluk arzemesi,
3. Örfün sürekli varolması (hüküm verileceği zaman örfün hükümden önce ve hüküm zamanında mevcut olması),
4. Örfün içerdiği mananın aksine bir davranış ve söz bulunmaması şarttır.<sup>226</sup>

Amm lafızları tahsîs edecek olan örf iki kısımda mutalaa edilmiştir.

*a) Sözlü Örf:* Bir topluluğun bir lafzı yaygın olarak belli bir manada kullanmalarıdır. Bu tür örf, tüm memleketlerde aynı olabildiği gibi belli bir grup veya topluma mahsusta olabilir.

*b) Amelî Örf:* İnsanların fiilleriyle ilgili örfdür. Bu da genel ve özel olabilir.

Usulcüler, sözlü örfün, nassların ammını tahsîs ve *Mutlak*'ını takyid edebileceği hususunda ittifak halindedirler. Ancak, amelî örfün tahsîs yapıp yapamayacağı hususu tartışmalıdır.<sup>227</sup>

Hanefî ve Malikilere göre amelî örf amm'i tahsîs edebilir. Şâfiîlere göre ise, amelî örf amm'i tahsîs edemez.<sup>228</sup> Fahreddin Râzî ise bu konuda şöyle der: "Doğrusu şunu söylemek gerekir. Örf ve adetlerin ya, Resullullah'ın zamanında

<sup>225</sup> Gazalî, *el-Mustasfa*, II, 99-100.

<sup>226</sup> Kıyıcı, Selahattin, *İslam Hukukunda Örf ve Adet*, İşaret Yay. İstanbul, 1.b., 1990, s. 131-132.; Dureynî, a.g.e., s.582-587.

<sup>227</sup> Dureynî, a.g.e., s. 591.

<sup>228</sup> İbn Abdîşşekur, a.g.e.,I, 345; İbnu'l-Humam, *et-Tahrir*, I, 317; el-Bacî, a.g.e.. s. 177; Amidî, *İhkâm*, II, 486.



olduğu ve Resulullah'ın insanları bu adetlerden menetmediği bilinir; ya da, Resulullah'ın zamanında olmadığı bilinir. Şayet adetlerin Resulullah zamanında vaki olduğu bilinirse tahsîs caizdir. Ancak gerçekte tahsîs eden adetler değil, Resulullah'ın adetleri onaylamasıdır. Eğer, Resulullah'ın zamanında vaki olmamış adetler ise tahsîs caiz olmaz. Çünkü insanların fiilleri naslar üzerine delil olamaz. Ancak insanlar o adetler üzerinde ittifak ederlerse o zaman tahsîs caiz olur. Fakat bu kez gerçekte muhassıs İcma" olur."<sup>229</sup>

Bu meseleyi örneklendirecek olursak, mesela, bir memlekette "yiyecek" denildiğinde onların örfünde buğday olarak değerlendirilip anlaşılıyorsa ve birisi de o memleket halkına "size yiyeceği yasakladım" dese buradaki "yiyecek" kelimesi o yöre insanların anladığı buğday'a hamledilir. Diğer bir örnek, bir kimse "hayvanlar"ını vasiyet etse ve o şahsın bulunduğu memlekette "hayvan" sadece at için kullanılıyor olsa, bu vasiyetin kapsamına yalnızca atlar girer ve diğer hayvanlar hakkında vasiyet geçerli olmaz.<sup>230</sup>

Nasların tahsîsine örnek vermek gerekirse "Hakim b. Hizam adında bir sahabî, Resulullah'a "Ya Resulellah! mesela, adam bana geliyor ve elimde bulunmayan şeyi satın almak istiyor, ben de o şeyi çarşıdan temin edip satıyorum demiş ve bunun üzerine Resulullah yanında bulunmayan şeyin satışını yapma buyurmuştur."<sup>231</sup> İşte bu hadis örf ile tahsîs edilmiştir. Çünkü, o zaman insanların adeti *istisnâ*<sup>232</sup> alışverişinin geçerliliği üzere cereyan ediyordu. Çünkü insanların buna ihtiyaçları vardı.<sup>233</sup> Bu adet hala geçerli olup bugün bile insanlar bu tür alışverişe ihtiyaç duymaktadırlar.

c) *Nass*: Nasstan maksat, ayetler ve hadislerdir. Daha önce "naslar arasında *Beyân* ilişkisi" başlığında, nasların tahsîs edişi ve edilişine örnek babından değinmiştik. Şimdi bunu biraz daha açalım.

<sup>229</sup> Razi, *Usûl*, I, 451-452.

<sup>230</sup> İbn Abdîşşekur, a.g.e., I, 345; Şaban, a.g.e., s. 331. Nitekim, Türkiye'nin bazı yörelerinde hayvan denildiği zaman "eşek" anlaşılmaktadır.

<sup>231</sup> Ebu Davud, 17 Buyû', 70, No: 3503, II, 305; İbn Mace, 12Ticarât, 20, No: 2187 (II, 737).

<sup>232</sup> *İstisna*: Nitelikleri belirlenmiş bir malın yapılması üzere satımı ile ilgili bir akittir. Bu anlaşma bir ücret karşılığında olup, bu akitte önemli olan yapılacak işin sonucudur. (Bkz. Kal'acî, *el-Mucem*, s. 62; Zuhaylî, *el-Fıkhul-İslamî*, IV, 631; Altay, Şakir, *Hukuk ve Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Bilgi Yay. Ankara, I.b., 1983, s. 23.)

<sup>233</sup> Tavîle, a.g.e., s. 450.

ca) *Kur'an-ın Kur'an-ı Tahsîsi:*

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Cumhur'a göre Kur'an'ın Kur'an'la tahsîsi caizdir. Zahirilere göre ise caiz değildir.<sup>234</sup> Muhibbullah İbn Abdîşşekur,<sup>235</sup> Ebu Zeyd ed-Debusî'nin de, şafiiler gibi has lafzın tahsîs için, ammdan önce veya sonra, bitişik veya ayrı olmasını şart koşmadığını belirtmiş, onun ilgili eserini şerheden el-Ensârî de buna hayret ederek, Debûsî'nin *el-Esrâr* adlı eserinde tahsîs edici delilin tehir edilemeyeceğini belirtmiş olduğunu kaydederek bu tesbiti bir yanlışlık gibi değerlendirmiş ve tashih etmek istemiştir.<sup>236</sup>

Hanefiler ve Şafiîlerden Kadı Ebubekr ve İmamul-Harameyn el-Cuveynî'ye göre, eğer has lafız ammdan sonra varid olup ona bitişik ise (yani onun akabinden gelmişse) tahsîs edici olur. Aksi halde olamaz.<sup>237</sup>

Kur'an'ın Kur'an'ı tahsîsine örnek daha önce vermiştik. Şimdi başka bir iki örnek daha verelim.

"Boşanmış kadınlar kendi başlarına üç kuru (hayız veya temizlik) dönemi (iddet) beklerler."<sup>238</sup> Şimdi meali verilen bu ayet boşanan kadınlar hakkında umumî olup buna, boşanmış olan hamile kadınlar ve evlendikten sonra kendisiyle cinsi ilişkide bulunulmadan boşanmış kadınlar da dahildir. Ancak bu ayet hamile kadınların iddeti ile ilgili olarak Talak Suresi dördüncü ayetiyle, (daha önce örnek verilmişti) ve evlendikten sonra cinsi ilişkide bulunulmadan boşanmış kadınlar hakkındaki "*Ey iman edenler! mümin kadınları nikahlayıpta, henüz zifafa girmeden onları boşarsanız, sizin için üzerlerine sayacağınız bir iddet yoktur...*"<sup>239</sup> mealindeki ayetiyle tahsîs edilerek boşanan kadınlardan maksadın, farklı özel durumlara sahip tüm boşanan kadınlar olmadığı açıklanmıştır.

Diğer bir örnek: "*İman etmedikçe müşrik kadınlarla evlenmeyin...*"<sup>240</sup> mealindeki ayet, "... daha önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli

<sup>234</sup> Şevkanî, *İrşad*, s. 266.

<sup>235</sup> İbn Abdîşşekur, a.e., a.y.

<sup>236</sup> el-Ensârî, a.g.e., I. 345.

<sup>237</sup> İbn Abdîşşekur, a.e., a.y.; Molla Hüsrev, a.g.e., II, 136; İsfehanî, a.g.e., II, 311.

<sup>238</sup> Bakara, 2/228.

<sup>239</sup> Ahzab, 33/49

<sup>240</sup> Baraka, 2./221.

*kadınlarda, mehirlerini vermeniz şartıyla, namuslu olmak, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helaldir...*"<sup>241</sup> mealindeki ayet ile tahsîs edilerek ehli kitap kadınlarla evlenmenin helalliğini açıklamıştır.

*cb) Kur'an'ın Sünnet ile Tahsîsi:*

Sünnet, ister mütevâtir ister âhâd olsun Kur'an-ı tahsîs eder.<sup>242</sup> Bu ifademın ikinci şıkkı olan "haberi vahid" (âhâd) le Kur'an'ın tahsîs edilebileceği görüşü, bazı kaynaklarda dört imama nisbet edilmiştir.<sup>243</sup> Ancak gerçek şu ki, hanefilere göre haberi vahidle Kur'an tahsîs edilemez.<sup>244</sup> Çünkü daha öncede ifade edildiği gibi, tahsîs edici delilin tahsîs edilene kuvvet bakımından eşit olması gerekir. Halbuki Kur'an'ın umumî lafızları kat'i olduğu halde haberi vahid zannîdir. Dolayısıyla eşit bulunmamaktadırlar. Ancak, daha önce amm lafız kat'i ve bitişik bir nass ile tahsîs edilmişse, ikinci bir tahsîsin haberi vahidle yapılması caiz olur.<sup>245</sup>

Kanaatimizce bazı kaynaklarda haberi vahidle tahsîsin caiz olduğu görüşünün dört imama nisbet edilmesinin nedeni, Hanefilerin amm'in ikinci bir tahsîsinin haberi vahidle caiz olduğunu dikkate almış olmaları ve netice itibariyle görüşlerin, haberi vahidle tahsîsin caiz olduğunda birleşmiş olmalarından kaynaklanmış olabilir. Molla Fenârî, dört imama nisbet edilen, "haberi vahidle tahsîsin cevazı" görüşünü verdikten sonra, "Fakat bize (Hanefiler) göre meşhur haberle *Mutlak* olarak tahsîs caizdir" der ve düzeltme yapar.<sup>246</sup> İkinci tahsîs'in haberi vahidle caiz olmasının sebebi ise şudur. Hanefilere göre amm lafız başlangıçta delaleti kati iken tahsîsten sonra zannî olur. Amm lafız bu konuma gelince haberi vahidle eşit olur ve dolayısıyla bu kez haberi vahid onu tahsîs edebilir.

Buna örnek olarak şu hadisleri verebiliriz. Yukarıda az önce zikrettiğimiz kadınların üç hayız dönemi iddet beklemesi gerektiğini bildiren ayet, aynı zamanda şu hadisle de tahsîs edilmiştir. Ebu's-Senabil b. Ba'kek, Subeytu'l-Eslemiyeye adında bir kadına "sen dört ay on gün beklemeden

<sup>241</sup> Maide, 5/5.

<sup>242</sup> Futuhî, a.g.e., III, 359.

<sup>243</sup> İbn Hacıb, a.g.e.,II, 318; Zerkeşî, a.g.e.,III, 364; Amidî, *el-İhkâm*, II, 472.

<sup>244</sup> Cessas, *Usûl*, vrk, 22.

<sup>245</sup> İbn Abdîşşekur, a.g.e., I, 349.

<sup>246</sup> Molla Fenârî, a.g.e., II, 125.

evlenemezsin demiş, kadın da Resulullah'a gelerek hamile olduğunu ve doğum yaptığını bildirerek durumu arzetmesi üzerine, Resulullah onun doğum yapmasıyla evlenebileceğine hükmetmiştir.<sup>247</sup>

Başka bir örnek: Bir ayette "*Allah size çocuklarınız hakkında erkeğin kadının yapının iki misli (miras vermenizi) emreder...*"<sup>248</sup> mealindeki ayette "çocuklar" kelimesi umumî olup buna, müslüman gayri müslim ve tüm katil çocuklar dahildir. Ancak "*Müslüman kâfire, kâfir müslümana*<sup>249</sup> ve *mûrisini öldüren katil mûrisine mirasçı olamaz*"<sup>250</sup> hadisi ayeti tahsîs ederek çocuklardan maksadın tüm çocuklar olmadığını açıklamıştır.

Diğer bir örnek de şudur: "*(Harp esiri olarak) sahip olduğunuz cariyeler hariç, evli kadınlar da size haram kılındı. Allah'ın size emri budur. Bunlardan başkasını, namuslu olmak ve zina etmemek üzere mallarınızla (mehirlerini vererek) istemeniz size helal kılındı.*"<sup>251</sup> mealindeki ayette *istisnâ* edilen evli kadınlar ve cariyelerin dışında kalan kadınlar umumî olup, hala ve teyzeyi de içermektedir. Ancak "*Bir kadın ne halası ile ne de teyzesiyle aynı anda bir nikah altında bulundurulamaz.*"<sup>252</sup> hadisi bunu tahsîs etmiştir.

Haberi vahidle tahsîs'in caiz olup olmadığı konusundaki ihtilafa burada yer vermeyeceğiz. Ancak şunu belirtmemiz gerekmektedir ki, yukarıda verdiğimiz örnekler her iki görüş içinde geçerlidir. Çünkü Cumhur'a göre bu hadisler birer haberi ahad, hanefilere göre ise birer meşhur haberdir.

Bilindiği gibi hanefiler hadisleri senetleri yani rivayet edilişleri bakımından üçe ayırırlar. Mütevâtir, Meşhûr ve Ahâd haber. Onlar mütevâtirle haberi vahid arasında üçüncü bir çeşidi mülâhaza etmişlerdir. Bunun gerekçesi ise, meşhur haberin ilk devirde (sahabe döneminde) haberi vahidken, ikinci ve üçüncü asırda (tabiin ve tebei tabiin) "yalan üzere birleşmelerini aklın kabul

<sup>247</sup> Futuhî.a g.e.e., III, 361.

<sup>248</sup> Nisa, 4/11.

<sup>249</sup> Tirmizi, 30 Feraiz, 17, No: 2109 (IV, 425); İbn Mace, 21 Diyat, 14 No: 2645 (II, 883).

<sup>250</sup> Müslim, 23 Feraiz, No: 1614, (II, 1233), XI, 57; İmam Malik, No: 1104, s.390; Tirmizî, 30 Feraiz, 15, No: 2107, (IV, 423).

<sup>251</sup> Nisa, 4/24.

<sup>252</sup> Ebu Davud, 6 Nikah, 12, No: 2065, (I, 629); İbn Mace, 9 Nikah, 31, No: 1929, (I, 621).

etmeyeceği derecede bir topluluğun rivayet ettiği hadis" şeklinde tanımlanmasıdır. Bu oldukça ince bir noktadır. Durum böyle olunca hanefilere göre meşhur haberle Kur'an üzerine ziyade yapmak caiz olup tıpkı tevatür gibi kat'i olduğundan Kur'an'ın tahsîsi de caizdir. Örneğin "bir kadınla onun halası veya teyzesinin bir nikah altında bulundurulamayacağı" hakkındaki hadis hanefilere göre meşhur hadis olup böyle bir hadisle kitaba ziyade yapmak caizdir.<sup>253</sup>

*cc) Sünnet'in Sünnet'i Tahsîsi:*

Sünnetin sünneti tahsîsi konusunda da, Kur'an'ın Kuran'ı ve sünnetin Kur'an'ı tahsîsine ilişkin esaslar geçerli olup, mütevâtir bir hadisin umumîliği yine ona denk mütevâtir hadisle tahsîs edilebilir. Burası ittifak noktasıdır. Ancak hanefilere göre yine haberi vahidle mütevâtir haber tahsîs edilemez. Meşhur hadisle tahsîs edilebilir. Cumhur'a göre hem mütevâtir hem de ahad haber birbirlerini tahsîs edebilirler.<sup>254</sup> Daha önce örnek verildiğinden tekrar edilmeyecektir.

*cd) Sünnet'in Kur'an'la Tahsîsi:*

Bu konuya da yine "naslar arasında *Beyân* ilişkisi" konusu bağlamında temas etmiş ve örnek vermiştik. Yine konuya ilişkin tartışmaya da orada değinmiştik.

*d) İcma':* Kur'an ve hadislerdeki umum lafızların İcma' ile tahsîs edilip edilemeyeceği konusunda, bazı alimler ihtilaf olmadığını kaydederken bazıları da bu konuda ihtilaf olduğunu belirtmiştir. Mesela, Amidî, bu konuda şöyle der: "Kur'an ve Sünnetin İcma' ile tahsîs edilebileceği konusunda bir ihtilaf olduğunu bilmiyorum."<sup>255</sup> Yani böyle bir ihtilaf yoktur der ve delillerini akli ve nakli olmak üzere sıralar. Ebu'l-Hattab el-Hanbeli (510/1116) ise bir kısım alimlerin bunu caiz görmediklerini belirtmiş ancak kimler olduğunu açıklamamıştır.<sup>256</sup> Yine İcma''ın tahsîs edebileceği görüşü Cumhur'a aittir.

<sup>253</sup> Merğinanî, a.g.e., I, 192; Havarzimî, Celaluddin *el-Kifâye ale'l-Hidaye* (Fethu'l-Kadir'in içinde), Daru İhyau't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, 1986, III, 125, el-Haskefî, Muhammed Alauddin, *ed-Durru'l-Muhtar Şerhu Tenviri'l-Ebsar*, (İbn Abidin haşiyesiyle birlikte), Matbaatu Mustafa el-Halebi, Kahire, 3. b., 194, III, 41.

<sup>254</sup> Futuhî, a.g.e., III, 359; İbn Hacib, a.g.e., 315-316; Molla Hüsrev, a.g.e., II, 138-140.

<sup>255</sup> Amidî, *el-İhkâm*, a.g.e., II, 477.

<sup>256</sup> Kelevazânî, Ebu'l-Hattab, Mahfuz b. Ahmed, *et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkıh*, Thk: Müfid

Çünkü daha önce de belirtildiği gibi tahsîs edici delilin bitişik olması onlara göre şart değildir. Ayrıca İcma', Kitap ve Sünnet gibi kati bir delildir. İcma'da hata ihtimali olmazken amm lafızlar zannî olduğundan ihtimal sözkonusudur. Dolayısıyla İcma' ammı tahsîs edebilir.<sup>257</sup>

Mütekellimin usulcülerin kitaplarında umumiyetle örnek olarak hür insanlar için seksen değnek vurulmasını hükme bağlayan ayetin, köle insanlar için bu cezanın yarısı gerektiği hakkındaki İcma' ile ve Cuma namazının farzietini ifade eden ayetin de, köle ve kadınlara cuma namazının farz olmadığı hakkındaki İcma' ile tahsîs edildiği hususlar zikredilmiştir.<sup>258</sup> Tabii burada gerçekte tahsîs eden İcma''ın bizzat kendisi değil, İcma'nın dayandığı delildir. Biz İcma'nın delilini belki bilemeyeceğimiz için o konudaki İcma' tahsîs edici delil olarak telakkî edilmiştir.<sup>259</sup>

İcma' zaman itibariyle tahsîsi yapılacak lafızdan sonra gecikmeli olarak munakid olacağı gerekçesiyle hanefiler tarafından nassları tahsîs edici bir delil olarak kabul edilmemiştir. Çünkü tahsîs edici delilde aranan "bitişik olma" şartı İcma'da bulunmamaktadır. Yukarıda verilen örneklerdeki İcma' ise şekil itibariyle vakidir. Yani gerçekte bu tahsîs, tarihi bilinmeyen ve bu yüzden de bitişik muhassislığe hamledilen bir nassla gerçekleşmiştir.<sup>260</sup>

e) *Kıyâs*: Yukarıda İcma' hakkındaki tartışmalar hemen hemen Kıyâs hakkında da geçerlidir. Ancak mütekellimin usulcülerinin bazı nüanslarla farklı görüşleri sözkonusudur.<sup>261</sup>

Bazıları Kıyâsı celî ve *hafî* diye ikiye ayırarak, kimisi celi Kıyâsın tahsîs edebileceğini söyler. İbn Sureyc (306/918) bunlardan birisidir. Mutezililer ise cevaz vermemişlerdir. Gazalî, "*el-Menhûl*" adlı eserinde bir tercih yapmazken tavakkuf ettiğini belirtir. Mütekellim usulcüler Kıyâs ile tahsîs'in caiz olduğu görüşünü genellikle dört imama nisbet etmişlerdir. Şurası bir gerçek ki,

Muhammed Ebu Amşe, Daru'l-Medeni, Cidde, 1.b., 1985, II, 117.

<sup>257</sup> Gazalî, *el-Mustasfa*, II, 102; Karafî, *Şerhu't-Tenkih*, s. 202; İbn Hacib, a.g.e., II, 324.

<sup>258</sup> San'anî, *İcâbetu's-Sâil*, s. 330.

<sup>259</sup> Futuhî, a.g.e., III, 369-370.

<sup>260</sup> Molla Fenârî, a.g.e., II, 125; Molla Hüsrev, *el-Mirkat*, s. 9; İzmirî, a.g.e., II, 135-136; Hadimî, a.g.e., s. 176.

<sup>261</sup> Futuhî, a.g.e., III, 377-380; Zerkeşî, a.g.e., III, 369-vd.; Kelevazanî, a.g.e., II, 120 vd.; Gazalî, *el-Menhûl*, s. 175.

hanefiler bunu caiz görmezler. Hanefilere göre şayet, tıpkı haberi vahidle tahsîs meselesinde olduğu gibi, amm lafız bir tahsîs'e uğramışsa bu durumda zannî olacağından Kıyâs ile de tahsîs caizdir. İsâ b.Eban (231/836)'dan da bu görüş nakledilmiştir.<sup>262</sup>

### 1.3.3. Şart (Şarta Ta'lik)

Sözlükte işaret alamet gibi manalara gelen "Şart" Fıkıh Usûlü istilahında şu şekillerde tanımlanmıştır.

"Şart: bir şeyin vucubu (gerekliliği) değil de varlığı kendisiyle alakalı olan şeydir."<sup>263</sup> Başka bir ifadeyle hükmün sabit olması kendisinin varlığına bağlı olan şeydir.<sup>264</sup>

Mütekellimin metodu usulcülere de şöyle tanımlamışlardır. "Yokluğu, bir şeyin yokluğunu, varlığının sebebi olmayan ve sebebe dahil de olmayacak şekilde gerektiren şeydir."<sup>265</sup> Diğer bir tanım şudur. "Şart: Müessirin, varlığı değil de, tesiri kendisine bağlı olan şeydir."<sup>266</sup>

Nahivcilere göre ise şart: "Birincinin ikinciye sebep teşkil ettiğini gösteren hususi edatların dahil olduğu şeydir."<sup>267</sup>

Şart da tıpkı *istisnâda* olduğu gibi, şarttan sonraki kısım sadrı kelamın hükmünü değiştirmektedir. Şartın *Beyân* oluşu, şartlı ifadenin hemen sonuç bildirmediğini açıklayan bir ifade olmasıdır. Yani şartlı ifade de, "şu böyle olursa şöyle olacak" diye başlangıçta bir açıklama özelliği vardır. Şartın tağyir oluşu ise, şartın tahakkuk etmesi halinde şart tahakkuk etmeden önceki hükmü değiştiriyor olmasıdır. Bir örnekle açıklayacak olursak, mesela adam karısına "sen boşsun eğer eve girersen" demiş olsa, burada sadrı kelam olan "sen boşsun" ifadesi boşamanın anında vukuunu gerektirmektedir. Ancak arkasından gelen "eğer eve girersen" şart ifadesi bir önceki ifadeye (sadrı

<sup>262</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 142; İbn Abdişşekur, I, 357; Molla Fenârî, a.e., a.y.: Molla Hüsrev, a.e., a.y.

<sup>263</sup> Pezdevî, a.g.e., IV, 291; Nesefî, *Keşfu'l-Esrar*, II, 437.

<sup>264</sup> A.Buharî, a.g.e., IV, 291.

<sup>265</sup> Amidî, *el-İhkâm*, II, 453.

<sup>266</sup> Beydavî, a.g.e., s. 56; Zerkeşi, a.g.e., I, 309.

<sup>267</sup> Ebu'l-Bekâ, a.g.e., 531.

kelam) göre boşamanın o anda vukuunu engelleyerek ilk etapta anlaşılan hükmü değiştirmiştir. Çünkü boşamanın gerçekleşmesi eve girme şartına bağlanmıştır.<sup>268</sup>

Daha önce de belirttiğimiz gibi Ebu Zeyd Debusî ve ona tabi olan Serahsî, şarta ta'liki *Beyân-ı* tağyir değil *Beyân-ı* tebdilden saymışlardır. Bunların gerekçeleri şudur. Şart zikredilmeden önceki ifadenin hükmü anında vaki olmayı gerektirmektedir. Şart zikredilince sadrı kelamın ifade ettiği hüküm tebeddül ediyor. Yani burada mantık şudur. Şartlı ifadelerde şarttan önceki ifadenin hükmü, şarttan sonra yerini onun tersi bir hükme bırakıyor. Burada bir bedeliyet söz konusudur.<sup>269</sup>

*Istisnâ* ile şart arasındaki en önemli fark, şartlı ifadelerde şartla ceza birbirlerinden önce ve sonra gelebildiği halde, müsbet *istisnâ*lı ifadelerde *istisnâ* müstesnâ minh'ten önce gelemez. Ama menfi *istisnâ*larda gelebilir.\*

İmam Karafî, şartla *istisnâ* arasındaki farkları izah ederken şöyle der. "Zaman itibariyle şartın hemen söylenmesi gerekir. *İstisnâ*da ise gerekmez. Ancak bu *istisnânın* tehir edileceği görüşünde olanlara göredir. *İstisnânın* mustağrak olmaması gerekir (yani *istisnâ* edilen şey kendisinden *istisnâ* edilenin tamamını kapsamamalıdır. Çünkü bu durumda *istisnânın* hiç bir anlamı kalmaz ve hukuki olarak bir sonuç doğurmaz.) Mesela, falancaya on lira hariç on lire vereceğim var" sözü böyledir. Şartta ise bu caizdir. Mesela adam, hanımlarına hitaben (şayet birden fazla ise), "siz eğer eve girerseniz boşsunuz" dese ve kadınların hepsi girmiş olsa hepsi de boş olur.<sup>270</sup> Yani şarttaki istiğrak hukuki sonuç doğurur.

Şart, değişik açılardan çeşitli taksimata tabi tutulmuştur. Ancak biz şartın mahiyeti bakımından çeşitlerini zikredeceğiz.

*1. Sırf şart:* İletin varlığı kendisinin varlığına bağlı olan ve varlığı halinde, illetin gerçek anlamda var olması mümkün olmayan şarttır. Şart edatlarıyla yapılan ta'likler hep bu kabildendir. Örneğin, adam karısına "eğer

<sup>268</sup> Kenkûhi, a.g.e., s.251; Serahsi, a.g.e., II, 35-36.

<sup>269</sup> Serahsî, a.e., a.y.

\* A.Buhârî, a.g.e., III,242.

<sup>270</sup> Karafî, *el-Furûk*, Alemlü'l-Kütüb, Beyrut, ts., I (1-2), 108.



eve girersen", veya "her ne vakit eve girersen<sup>271</sup> boşsun" demesi gibi. Bu tür şart hem ibadetlerde hem de muamelatta geçerlidir.

2. *Kendisinde illet manası bulunan şart:* Bu tür şartlar, kendisiyle çelişen bir illet olmadığı müddetçe hükümlere illet teşkil edebilirler. Mesela bir kimse yola bir çukur kazsa da birisi oraya düşüp maddi zarara uğrasa (yaralanma, elbisesi yırtılma vb) çukur kazan bu zararı tazmin eder. Burada çukurun kazılmış olması bir şarttır. İlet değildir. Çünkü gerçekte illet, yer çekiminden dolayı insan kütlelerinin ağırlığıdır. Yani yerin kuvveti insan kütlelerinin düşmesine manidir. Ancak çukurun kazılması bu engeli ortadan kaldırmıştır. İşte bu engelin kaldırılması şart kabilindedir. Yürümekse sebeptir. Dalıyısıyla şart olan çukur illet yerine kaim olduğundan, yani düşmenin illeti çukurun kazılmış olması kabul edildiğinden, çukuru kazan kimse tazminatla mükellef tutulmuştur.<sup>272</sup>

3. *Sebeup konumundaki şart:* Kendisine, ihtiyarî olarak işlenmiş ve kendisine ait olmayan bir fiilin arızolduğu şarttır. Mesela bir kimsenin bir kölenin bağına çözmesi sebebiyle köle kaçmış olsa, kölenin bedelini tazminle mükellef olmaz. Kölenin kaçmasına engel olan bağın çözülmesi, engeli ortadan kaldırdığı için gerçekte kölenin kaçmasının şartı olur. Fakat şart kölenin kaçmasından önce bulunduğu için -ki kölenin kaçması telef olmanın illetidir- bu şart sebep gibi olmuş olur. Bu yüzden tazmin gerekmez.<sup>273</sup>

4. *Hüküm olarak değil de isim olarak şart:* Buna mecazî şartta denir. Çünkü, bu şartın hükmü, şartın bulunduğu andan geriye kalmasıdır.

5. *Alamet konumundaki şart:* Mesela, zina suçundan dolayı recimle cezalandırılabilmek için evli olunması şartı gibi.

Hanefilere göre, şart, sadrı kelamın illet olma durumunu değiştirmek suretiyle amel eder. Hükümün illetinin tahakkukunu engeller. Şâfiî'ye göre ise hüküm değiştirir. Mesela, adam karısına "sen boşsun" dediği zaman, bu söz şarta ta'lik edilmemiş haliyle hanefilere göre boşamanın gerçekleşmesinin illetidir. Şayet bunu bir şarta bağlarsa "eğer eve girersen" gibi, o zaman

<sup>271</sup> Pezdevî, a.g.e., IV, 337 vd.; Şerahsî, *Usûl*, II, 320 vd.; Taftazanî, a.g.e., II, 145.

<sup>272</sup> Molla Civen, a.g.e., II, 438.

<sup>273</sup> a.eserler, a.yerler.

boşama gerçekleşmez. Bu durumun böyle olduğunda hanefilerle şafiiler ittifak halindedirler. Ancak, şarta bağlanan boşamanın gerçekleşmemesinin hangi yolla ve ne şekilde olduğu hususunda farklı düşünmektedirler. Hanefiler, burada şart illetin tahakkukunu engellediğinden dolayı, illetin bulunmamamsı gibi bir temelin yokluğu nedeniyle boşama vaki olmaz derken, Şâfiîler şartın doğrudan hükmü etkileyerek hükmün bizzat kendisinin gerçekleşmesini engeller görüşündedirler. Çünkü onlara göre şayet şart olmasaydı hüküm derhal gerçekleşecekti.Yani şarta bağlamak, "sen boşsun"sözünü ortadan kaldırmıyor bilakis onun gereğinin sabit olmasını engelliyor.<sup>274</sup>

Sonuç olarak, hanefilere göre, şarta bağlı ifadelerde şart tahakkuk etmedikçe şarta bağlanan sözün hiçbir hukuki geçerliliği yoktur. Şâfiîlere göre ise, şarta bağlı ifadenin hükmü aslen yok olmayıp şart bu hükmün gerçekleşmesini engeller.Bu tartışmanın sonucu şu hususlarda ortaya çıkmaktadır.

Bir kimse yabancı bir kadına, "şayet seninle evlenirsem boşsun" dese Şafiî'lere göre bu sözün hiçbir hukuki değeri yoktur. Boş bir sözdür.Çünkü boşamanın mahalli yoktur. Hükmün taalluk ettiği mahal mevcut değildir. Zira kadın yabancıdır. Kendi nikahında değildir ki boşama gerçekleşsin.Hanefilere göre ise, bu söz,şartın tahakkuku halinde geçerlidir. Yani o kadınla bir gün evlenmiş olabileceği düşünülürse, şarta bağlanmış olan boşama,şart bulunacağından dolayı gerçekleşir.<sup>275</sup>

Yine bu ithilafa dayanan ferî meselelerden biri de şudur. Muhayyerlik şartıyla yapılan bir alışverişte, sözkonusu alış veriş hanefilere göre mülkiyetin intikaline sebep teşkil etmez.Çünkü muhayyerliğin şart koşulması, muhayyerlik süresince buna engeldir. Bu şart iptal edilir, ortadan kalkarsa o zaman mülkiyetin intikaline sebep teşkil edebilir. Şâfiîlere göre ise böyle bir alış veriş anında mülkiyetin intikaline sebep teşkil eder.<sup>276</sup>

<sup>274</sup> Molla Fenar î, a.g.e., II, 157-158; İzmirî, a.g.e., II, 157-159.

<sup>275</sup> Şaşı, a.g.e., s. 249.

<sup>276</sup> Kenkûhî, a.g.e., s. 251-252.

### 1.3.4. Takyid (Mutlak'ın Takyidi)

Takyidden maksat Kur'an ve hadislerde *Mutlak* olarak varid olan lafız veya ifadelerin kayıtlanması demektir. Bunun detayına girmeden önce *Mutlak* ve *Mukayyed*'in tanımlarını vermemiz yerinde olacaktır.

*Mutlak*: Kendi cinsinde yaygın olan lafızdır. Başka bir ifadeyle, belirli olmayan bir ferdi veya fertleri, herhangi lafzî bir kayıt olmaksızın gösteren lafızdır. *Mukayyed* ise: Herhangi bir biçimde yaygın olma özelliğini kaybeden lafızdır. Başka bir ifadeyle, herhangi bir nitelikle kayıtlı bulunan bir ferdi gösteren lafızdır.<sup>277</sup>

Amidî şöyle tanımlamıştır. *Mutlak*: Kendi cinsinde yaygın olan bir medlûlü (mana) gösteren lafızdır. *Mukayyed* ise iki şekilde mütalaa etmiştir. *Birincisi*: Belli bir ferdi gösteren lafızlardır. Örneğin, Zeyd ve Amr gibi. *İkincisi* ise: Medlulüne zaid bir sıfatla delalet eden lafızdır.<sup>278</sup>

*Mutlak* lafızların takyid edilmesi tağyir yoluyla bir *Beyân*dir. Çünkü *Mutlak* lafzın delaleti, takyidden sonra değişmektedir. Tıpkı tahsîste olduğu gibi. Diğer bir deyişle, *Mutlak*'ın *Mukayyed*'e göre konumu amm'in tahsîs'e göre konumu gibidir. Nitekim Amidî buna dikkat çekmiş ve şöyle demiştir: "Ammi tahsîs edici deliller hakkında zikrettiğimiz enine boyuna tartışmalar *Mutlak*'ın takyidinde de caridir. Onları inceleyip aynısını buraya uygulayabilirsin."<sup>279</sup>

*Mutlak* ve *Mukayyed* lafızlar hass lafızlar kapsamında mütalaa edilmiştir. Bu nedenle, *Mutlak* lafız ıtlakı üzere hamledilir, *Mukayyed* de takyid üzere bırakılarak amel edilir. Ancak *Mutlak* lafzın kayıtlanması gerektiğini gösteren bir delil bulunursa takyid edilir ve bu durumda takyid edici delil *Mutlak* lafzı, delalet ettiği manadan çevirerek, asıl delalet edeceği yeri gösterir. Böylece bu delil *Mutlak* lafzın *Mutlak* halini *Beyân* etmiş olur.<sup>280</sup>

Takyidle ilgili olarak burada sadece şu meseleyi açıklayacağız. Biri *Mutlak* ve diğeri de *Mukayyed* olmak üzere iki nass bulunduğu zaman bunların

<sup>277</sup> Taftâzânî, a.g.e., I, 63; Hallâf. *Usûl*, s. 192.

<sup>278</sup> Amidî, *el-İhkâm*, III, 2-3.

<sup>279</sup> Amidî, e.e., a.y.

<sup>280</sup> Sadru's-Şeria, a.g.e., I, 63; Hallâf, a.e., a.y.

*Beyâmı* nasıl olacaktır? Böyle bir durumda bu her iki nass için şu hususlar sözkonusudur.<sup>281</sup>

1. Her iki nassın hükümleri.

- a) Ya aynıdır                      b) Ya da farklıdır.

Hükümleri aynı olduğu zaman

- a) Ya olumludur                      b) Ya da olumsuz.

2. Her iki nassın sebepleri.

- a) Ya aynıdır                      b) Ya da farklıdır.

3. Her iki nassın hem hükümleri hem de sebepleri birdir.

4. Hükümleri farklı, sebepleri birdir.

5. Hükümleri bir, sebepleri farklıdır.

6. Hem sebepleri hem de hükümleri farklıdır.

Şimdi bunları kısaca açıklamaya çalışalım.

1. Her iki nassın (*Mutlak-Mukayyed*) hükümleri farklı olursa, *Mutlak Mukayyede* hamledilemez. Bu durumda sebeplerinin farklı veya aynı olması<sup>282</sup> ve hükümlerin emir veya nehiy olması veya birininki emir diğerininki nehiy olması farketmez. Demek ki, önemli olan hükümdür. Hüküm farklı olduğu müddetçe, *Mutlak*, *Mutlak* haliyle, *Mukayyed* de *Mukayyed* haliyle kalır, yani ona göre amel edilir. Ancak zorunlu bir durum sözkonusu olursa *Mutlak Mukayyed*'e hamledilir.

Bu meselede sebebin bir olması haline örnek olarak şunu verebiliriz. Yemin keffareti olarak üç gün oruç tutulmasını emreden Maide, 5/89. ayetinde *Mutlak* olarak üç gün oruç tutulması emredilmiştir. Orucun tutuluş biçimiyle ilgili bir kayıt yoktur. Öte yandan aynı ayetin İbn Mes'ud kıratinde ise: "ardı ardına" kaydı olup bu kıraat de *Mukayyed*'dir. Burada hükümde sebepte birdir.

2. Her iki nassın hükümleri de sebepleri de bir olursa *Mutlak Mukayyede* hamledilir. Örnek, haram kılınan "kan" Maide, 5/3. ayetinde

<sup>281</sup> A. Buharî, a.g.e., II, 521-522.; el-Ensarî, a.g.e., I, 361.

<sup>282</sup> Futuhî, a.g.e., III, 395.

kayıtsız olarak zikredilmiş, aynı kelime En'am 8/145. ayetinde ise ( دماً مسفوحاً ) "akan kan" diye kayıtlanmıştır. İşte bu durumda *Mutlak*, *Mukayyede* hamledilerek *Mukayyed'in* hükmü ona verilir. Buna göre akan kan haram olup, karaciğer, dalak ve etler arasında kalan kanlar haram değildir. Burada, hüküm, haramlık olup her iki ayette de bu vardır. Sebep ise, kanın sağlığa zararlı oluşudur.<sup>283</sup>

3. Her iki nassın hükümleri bir olduğu halde sebepleri farklı olursa, Hanefilere göre *Mutlak*, *Mukayyede* hamledilmez. Şâfiîlere göre ise *mutlak*, *Mukayyede* hamledilir. Örneğin, *Zihâr* keffaretini emreden ayette (Mücadele, 13) "köle" kelimesi herhangi bir vasıfla kayıtlanmamış olarak gelmiştir. Öte yandan aynı kelime, hata ile öldürme keffaretini emreden ayette (Nisa, 4/92) "mü'min köle" şeklinde kayıtlı olarak gelmiştir. Hüküm her iki nassta da bir olup o da keffarettir. Şu halde hanefilere göre her keffaret emredildiği haliyle yerine getirilecektir. Şâfiîlere göre ise her ikisinde de azad edilecek kölenin mümin olması şarttır.<sup>284</sup>

4. Her iki nassın hükümleri farklı, sebepleri bir ise *Mutlak*, *mukayyed'e* hamledilemez. Örneğin, abdest ayetinde (Maide, 5/6) "eller" kelimesi dirseklerle birlikte zikredildiği halde, aynı ayette teyemmümle ilgili cümlede aynı kelime sadece "eller" olarak kayıtsız zikredilmiştir. Burada, hükümler farklıdır. Sebepler ise birdir.

*Mutlak* ile *Mukayyed'in* hükümleri ve sebeplerinin bir olması halinde *Mutlak'ın* *Mukayyed'e* hamledilebileceği hususu ile, hükümlerin farklılığı hali - sebepler bir olsun olmasın- ve her iki nassın hükümleri farklı, sebeplerinin bir olması halinde *Mutlak'ın* *Mukayyed'e* hamledilemeyeceği hususu, usulcüler arasında ittifak edilen noktadır.

Hükümlerin bir, sebeplerin farklı olması hali ise ihtilaf ettikeli husustur.<sup>285</sup>

<sup>283</sup> Es'adî, a.g.e., s. 105-106; Zeydan, *el-Veciz*, s. 286.

<sup>284</sup> a.e., a.y.

<sup>285</sup> A. Buhari, a.g.e., II, 522; Zeydan, *el-Veciz*, s. 287.

#### 1.4. Beyân-ı Zaruret

Açıklamalar(*Beyan*)da aslolan, sözlerle yapılmasıdır. Çünkü kelimeler, konuşmalar bunun için vardır. Manaları anlamak ve bu manalardan hüküm çıkarmanın kaynağı lafızlardır. Ancak bazen hükümler lafızların dışındaki şeylerle de elde edilir. Mesela bazen bir kimsenin susmaması gerektiği yerde susmasından bir anlam çıkarılabilir. İşte hanefiler böyle lafızların dışındaki şeylerden çıkarılan sonuçlara "*Beyân-ı Zaruret*" adını vermişlerdir.<sup>286</sup>

Daha önce açıklandığı gibi hanefilerden Debusî, *Beyân-ı* dört kısımda mutalaa etmiş ve bayan-ı zaruret diye bir çeşitten söz etmemiştir. *Beyân* çeşitleri konusunda, hatta diyebiliriz ki, usul konularının tamamında onu takip etmiş olan Serahsî ise, *Beyân*'ın ilk dört çeşidinde ona aynen uymuş fakat *Beyân-ı* zarureti beşinci bir tür olarak zikretmiştir. Öte yandan Ebu Ali eş-Şaşı de, Pezdevî ve ona uyanların *Beyân-ı* zaruret içinde mutalaa ettikleri çeşitleri ayrı ayrı değerlendirerek yedi çeşide çıkarmıştır.

Açıklanması gerekli bir hususun, zorunlu olarak lafızların (dil kuralları) dışında bir yolla açıklama yapmak demek olan *Beyân-ı Zaruret* şu şekilde tanımlanmıştır.

"*Beyân-ı Zaruret*: *Beyân* yapılmak için konulmamış olan şeylerle yapılan açıklamadır."<sup>287</sup>

Bu tür bir *Beyân* dört yoldan birisiyle gerçekleşir. Başka bir ifadeyle *Beyân-ı Zaruret* dört çeşitten ibarettir:

a) Mantuk (söylenmiş) hükmündeki meskûtun anh (söylenmemiş husus)'ın *Beyân*,

b) Halin delaletiyle *Beyân* (Bu Şaşı'ye göre başlı başına bir *Beyân* çeşididir.)

c) İnsanlardan, aldanma ve zarara uğrama durumunu bertaraf için yapılan *Beyân*.

d) Sözü kısa tutmak zaruretiden kaynaklanan *Beyân*.

<sup>286</sup> Bedran, a.g.e., s. 225; Nedvî, a.g.e., s. 455.

<sup>287</sup> Pezdevî, a.g.e., III,285; Serahsî, *Usûl*, II, 50; Molla Hüsrev, a.g.e., II, 166.

Şimdi bunları örnekleriyle görmeye çalışalım.

#### 1.4.1.Mantûk Hükümünde Olan Meskûtun Anh

Bu, söylenmemiş bir hususu söylenmiş gibi kabul etmek zorunluluğu dolayısıyla yapılan bir *Beyân* çeşididir. *Beyân*-ı zaruret kapsamında değerlendirilmiş olması da buradan kaynaklanmaktadır. Yani Meskûtun anh; (söylenmemiş olan husus) mantuk gibi (söylenmiş) kabul etme zarureti sözkonusudur. Eğer bu bir *Beyân* sayılmazsa açıklanması gereken hüküm açıklanmamış olur. Buna usul kitaplarında genelde şu ayet örnek olarak zikredilmiştir.

"... Ölenin çocuğu varsa, ana-babadan herbirinin mirastan altıda bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yok da ana-babası ona varis olmuş ise, anasına üçte bir (düşer)."<sup>288</sup> Şimdi mealini verdiğimiz bu ayete baktığımız zaman, ölenin çocuğunun olmaması durumunda ana-baba terikeye mirasçı kılınmışlar yani mirasçı olma konusunda ortak kabul edilmişler ve bu mirasta sadece annenin payı belirlenmiş olup babanınki zikredilmemiştir. Madem ki baba da bu mirasa ortak olmuştur o halde onun payının da belirlenmesi lazımdır. Bu pay, ayetin mantuku ile belirlenen, ananın payının belirlenmesiyle belirlenmiştir. Her ne kadar babanın payı ayette lafzen açıklanmamışsa da, bu, mantuk gibi kabul edilerek anlaşılır. Bu ayette adeta şöyle buyrulmuştur: "... ananın payı üçte birdir. Geriye kalan da babanıdır."<sup>289</sup> Bu tıpkı şunun gibidir. Mesela, bir insan iki çocuğa hitaben "ikinize bir elma alacağım", dese ve sonra bu elmanın yarısının çocuklardan birinin adını söyleyerek onun olduğunu söylese, diğer yarısının otomatikman öteki çocuğun olduğu anlaşılır. Bu zorunlu olarak böyledir. Çünkü, başlangıçta o iki çocuk bir elmada ortak kılınmıştır. Birinin payını söyleyince ötekisinininki de buna göre belli olur.

Şu halde bu ayette babanın payı zaruret yoluyla *Beyân* kabul edilip açıklanmamış olsa, babanın payı belirsiz kalacak ki bu da babanın payını bildirmek için gelen bu ayetin amacına terstir.<sup>290</sup>

<sup>288</sup> Nisa, 4/11.

<sup>289</sup> Pezdevî, a.g.a.. III. 285.

<sup>290</sup> Rahavî, a.g.e.. s. 703-104.

Yahya er-Rahavî, bu ayetteki *Beyâmn* sükût'la gerçekleşmediği, babanın payının bilinmesinde sükûtun *Beyân* kabul edilemeyeceği, *Beyâmn* ana-babanın mirasa ortak kılınıp ananın payının belirlenmesiyle gerçekleştiği şeklinde bir itirazdan bahseder ve şöyle cevaplandırır.

"*Beyân*'a konu olan şey sözlerdir. Sükût ise buna zıttır. Ancak bazı durumlarda bir delilden dolayı sükût sözün hükmünü alır. Bu ayette de babanın payı zikredilmemiş olup meskûtun anhtir. Ayet ne ibaresiyle ne de işaretiyle babanın payını belirtmemiştir. Ancak bu ifade, ananın payından sonra geriye kalanın babanın payı olduğunu gerektirmiştir. Böylece meskutun anhtir olan babanın payı, mantuk'un hükmünü alarak"<sup>291</sup> sükûtun *Beyân* kabul edilmesiyle belli olmuştur.

Diğer bir örnek de şudur:<sup>292</sup> "... kadınlara verdiklerinizden (boşanma esnasında) bir şey almanız size helal olmaz. Ancak erkek ve kadın Allah'ın sınırlarında kalıp evlilik haklarını tam tatbik edememekten korkarlarsa bu durum müstesna. (Ey müminler!) siz de karı ile kocanın, Allah'ın sınırlarını hakkıyla muhafaza etmelerinden kuşkuya düşerseniz, kadının (erkeğe) fidyeye vermesinde her iki taraf için de bir sakınca yoktur..."<sup>293</sup> mealindeki ayette karı ile kocanın geçimsizliğinin çekilmez hale gelmesi durumunda, bu kötü hayattan kurtulmak için kadının yapması gereken şey zikredilmiştir. Bu da kadının kocasına bir miktar mal vererek kendisini salıvermesini istemesi, kocanın da bunu kabul etmesidir. Buna *hulu* denir. Ancak böyle çekilmez olan bir hayattan kurtulmak için kadının alternatifini zikredilmiş ama kocanın ne yapacağı açıklanmamıştır. Halbuki bunun açıklanması gerekir. İşte *Beyân* zaruret yoluyla anlaşılıyor ki, kocanın yapacağı iş de ayetin başında mevzu edilen boşamadır. Ona da, o yetki verilmiştir. Aynı zamanda *hulu*'un bir boşama olduğu da bu yolla açıklanmıştır. Bu hanefilerin görüşüdür. Buna göre bir kimse *hulu*' yoluyla ayrılan karısıyla daha sonra tekrar evlenecek olsa artık elinde iki talak hakkı bulunur. İmam-ı Şâfiî'den bu konuda iki görüş rivayet

<sup>291</sup> Rahavî, a.g.e., s. 704.

<sup>292</sup> el-Ensârî, *Fevatihu'r-Rahamût*, II, 43.

<sup>293</sup> Bakara, 2/229.



edilmiştir. Ancak Şâfiî'nin *el-Umm*'deki ifadesine göre hulu' talaktır. Bazı şafii kitaplarında talak olmadığı tasrih edilmiştir.<sup>294</sup>

Bu tür *Beyân* İslâm hukukunun bazı meselelerine şu şekilde yansımıştır.

Mudarebe<sup>295</sup> ortaklığında sermaye sahibinin payının söylenip, iş sahibinin payı söylenmemiş olsa veya tersine, iş sahibinin payı söylenip, sermaye sahibinin payı söylenmemiş olsa böyle bir ortaklık sahih olup geçerlidir.Çünkü taraflardan birinin payının söylenip ötekininkinin söylenmemesi, *Beyân*-ı zaruret yoluyla payı söylenmeyen tarafın payının da açıklanmış olduğu anlamını ifade eder. Mesela, sermaye sahibi mudarebe ortaklığı yaptığı kimseye, "mal benden iş senden, elde edilecek kârın yarısı benim" demiş olsa, bu, iş sahibinin payının da, geri kalan diğer yarısı olduğu anlamına gelir. Zorunlu olarak böyle anlaşılır. Çünkü eğer bu böyle bir yolla *Beyân* kabul edilmezse diğer tarafın payı bilinmez olur. Halbuki ortaklığın geçerli olması için onun payının da belli olması gerekir.<sup>296</sup> Ancak, sermaye sahibinin payının söylenmiş olup, iş sahibininkinin belirtilmemiş olması durumunda ortaklık Kıyâsa aykırı olarak istihsanen caizdir.Çünkü böyle bir ortaklıkta aslolan iş yapacak olan kimsenin payının belli olmasıdır. Zira bunun ona ihtiyacı vardır. İstihsan'a gelince, mudarebe bir kâr ortaklığıdır. Böyle ortak olunan malda aslolan ise, ortaklardan birinin payının söylenmiş olması diğerinin payının da söylenmiş kabul edilmesidir. Muzaraa<sup>297</sup> (ziraat ortaklığı)da da durum aynıdır.<sup>298</sup>

Yine bir kimse bir milyon lira bir parayı falan ve falanca'ya olmak üzere vasiyet ettim dedikten snora, bunun altı yüz bin lirası mesela Ahmedindir dese,

<sup>294</sup> el-Merğinanî, a.g.e., II, 13; İbn Rüşd, a.g.e., II, 52; Şafii, *el-Umm*, V(5-6), 211; Ebu Şuca', a.g.e., s. 43; Şevkanî, *Neylu'l-Evtâr*, Mektebetu Dari't-Turas, Kahire, ts.. VI, (5-6), 249.

<sup>295</sup> **Mudarebe:** Sermaye bir taraftan, iş de (çalışmak) bir taraftan olmak ve kâr anlaşılacak miktarlarda ortak, zarar ise mal sahibine ait olamk üzere yapılan bir ortaklık anlaşmasıdır (Bkz. Kal'acî, *el-Mu'cem*, s. 434.)

<sup>296</sup> Şaşı, a.g.e., s. 261; Pezdevî, a.g.e., III, 286; Kenkuhî, a.e., s. 262-263.

<sup>297</sup> **Muzaraa':** Arazi bir taraftan çalışma da diğer taraftan olmak üzere, çıkacak ürünün belirli oranlarda paylaşılması şartı ile yapılan bir ortaklık sözleşmesidir. (Bkz. Kal'acî, a.e., s. 423.

<sup>298</sup> A. Buharî, a.g.e., III, 286.

Mehmed'in parasının miktarı zarureten belli olur. Çünkü bu şu demektir. Bir milyonun altı yüz bini Ahmed'in geri kalanı da Mehmed'indir.<sup>299</sup>

Yine bir kimse iki karısından birini boşamış olsa da daha sonra onlardan birisiyle cinsi ilişkide bulunsa, bu durum boşamanın ilişkide bulunmadığı diğer kadın hakkında vaki olduğunun *Beyân*ıdır.<sup>300</sup> Çünkü müslüman kimse boşadığı kadınla cinsi ilişkide bulunmaktan sakınır. Bu durum, eğer boşama "bâin"\* ise böyledir. Yok eğer ric'î talak ise *Beyân* sayılmaz.<sup>301</sup>

#### 1.4.2. Halin Delaletiyle Beyân (Beyân-ı Hal)

Halin delaletiyle *Beyân*, herhangi bir hususta konuşup açıklama yapması gereken kimsenin konuşmayarak susmasının *Beyân* yapmış gibi kabul edilmesinden ibarettir. Yani bir durum karşısında kendisine düşen görev açıklama yapması, bu husustaki ihtiyaca cevap vermesi gereken bir kimsenin konuşmayarak susmasının *Beyân* yerine kaim kılınmasıdır.

Örneğin Hz. Peygamber (s.a.v)'in, gözü önünde söylenen bir söz ya da işlenen bir fiil karşısında, o fiilin veya sözün kötülüğü ve değiştirilmesi hususunda birşey konuşmayıp susması o söz ve fiilin meşru olduğu bağlamında bir *Beyân*ıdır. Çünkü Hz. Peygamber şer'i hükümlerin temsilcisi ve koyucusudur. Onun görevi şer'i ahkamı insanlara açıklamaktır. Şu halde onun bir peygamber olarak bu görevi yerine getirmemezlik etmesi sözkonusu olamaz. *Beyân* yapılması gereken yerler olan, insanların söz ve davranışlarının, şer'i hükümlere uygun olup olmadığının açıklanması zaruridir.<sup>302</sup> Şu halde görevi *Beyân* olan bir peygamber şayet gözü önünde söylenen ve yapılan söz ve davranışların şer'i hükme uygun olup olmadığı hususunda susuyorsa bu bir açıklama sayılıp o davranışların meşruyetini gösterir. Eğer böyle olmasa yani o söz ve fiiller şayet gayri meşru olsa Hz. Peygamber'in bu durum karşısında sükût edip karışmaması düşünülemez, bu imkansızdır. Bu durumlar karşısında Hz. Peygamber'in susamayacağı konusunda Kur'an'da birçok ayet vardır. İşte

<sup>299</sup> Serahsî, a.g.e., II, 50; Neseî, *Kesfu'l-Esrâr*, II, 135.

<sup>300</sup> Şaşî, a.e., a.y.

\* **Bâin Talak (boşama):** Yeni bir mehir ile yeniden nikahlanmadıkça normal aile hayatına dönüş imkanı vermeyen boşama şeklidir. (bkz. Kal'acî, *Mucem*, s.101.

<sup>301</sup> Kenkuhî, a.e., s. 263.

<sup>302</sup> Pezdevî, a.g.e., III, 287.

bunlardan birisinin meali şöyledir: "*Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et.Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun...*"<sup>303</sup> Resulullah'a indirilen ve tebliğ etmesi gereken şeylerden biri de dini meselelerde gerektiği yerde açıklama yapmasıdır. Bu ayetten de anlaşıldığı gibi Peygamber bu görevi yapmayınca peygamberlik sıfatını kaybetme ve ondan tecrid edilme durumu sözkonusudur. Ayrıca O'nun *Beyân*la görevlendirildiğini sarahaten bildiren ayetlerin meallerini daha önce vermiştik.

Şer'i prensiplere aykırı olduğu zaman, Resulullah'ın müdahale ederek açıklamada bulunup değiştirdiği söz ve fiiller hakkında birçok rivayetler de mevcuttur.

Hal'in delaletinin *Beyân* sayılması şu fikhî kaideyle temellendirilmiştir. Mecellenin 68. maddesini teşkil eden bu kaide şudur: "Susan bir kimseye herhangi bir söz nisbet edilemez. Fakat *Beyân*'a ihtiyaç duyulan bir durumda susmak bir *Beyân* sayılır." Kaide de "*Beyâna* ihtiyaç duyulan durumda" kaydıyla *Beyân*'a ihtiyaç duyulmayan durumlarda susmanın *Beyân* sayılamayacağı hususu kaide dışında tutulmuştur. Mesela, Hz. Peygamber bir hüküm açıklayıp başka bir şey açıklamadan sussa bu, bildirdiği hükmün dışındaki hükmü de açıklamış olduğunu gerektirmez. Çünkü böyle bir susma *Beyân* sayılmaz.<sup>304</sup>

Bu tür bir *Beyân*'ın yansıması olarak maddeleştirilen bu fikhî kaidenin altına giren fer'i meseleler şunlardır. Başka bir deyişle bu kaideye göre susmak şu yerlerde *Beyân* yerine geçer.<sup>305</sup>

1. Bakire kızın velisi, onu evlendirmek için kendisinden izin istemesi durumunda susması ve evlendirildikten sonra evlendirildiği haberi kendisine ulaştığında ve mihrini teslim aldığı anda susması bir *Beyân*dır. Çünkü susmasını engelleyen bir durum yokken fikrini açıkça söyleyebilecek bir durumda

<sup>303</sup> Maide, 5/67.

<sup>304</sup> Kenkuhî, a.g.e., 265.

<sup>305</sup> İbn Nüceym, a.g.e., I, 439-445. Hamevî, Ahmed b. Muhammed, *Ğamzu Uyûni'l-Besâir Şerhu'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, I.b., 1985, I, 439-446; Cerhezî, Abdullah b. Süleyman, *el-Mevahibu's-Seniyye Şerhu'l Feraidi'l-Behiyye*, (Fevaidu'l-Ceniyye ile birlikte), Daru'l-Besairi'l-İslamiyye, Beyrut, I.b., 1991, II/225 vd.; Fâdânî, Muhammed Yasin b. İsa, *el-Fevâidu'l-Ceniyye Ala'l-Mevahibi's-Seniyye*, Daru'l-Besairi'l-İslamiyye, Beyrut, I.b., 1991, II (1-2), 225 vd.

susması onun bu evliliği kabul ettiğinin bir göstergesidir. Hatta mesela, bir kız evlenmeye yemin etse ve velisi onu evlendirdikten sonra susup ses çıkarmasa susması rızaya delalet ettiğinden yemini bozulmuş olur.

2. Bey-i Telcie'de<sup>306</sup> taraflardan biri diğerine "gel şu alış verişi gerçek hale sokalım." Veya "bu alış verişi hakiki yapmak istiyorum" deyip diğerinin de susması *Beyân* sayılıp bunu kabul ettiğine hükmolunur.

3. Teâtî<sup>307</sup> alış verişinde tarafların sukûtu da bir *Beyândır*.

4. Malı elinde tutma hakkına sahip olan satıcının, müşterinin malı kabzettğini gördüğü halde susması da rızasına delalet eden bir *Beyândır*.

5. Mahkemede davalının, aleyhinde iddia edilen davayı inkarı ve reddi konusunda hakimin, kendisinden yemin etmesini istemesi üzerine yemin etmekten kaçınması da davanın kendi aleyhinde sabit olduğunu kabul ettiği konusunda *Beyân* kabul edilmiştir. Ancak bu, İmam Muhammed (189/805) ile Ebu Yusuf'a göre böyledir. Ebu Hanife'ye göre ise bu bir ikrar kabul edilemez.<sup>308</sup> Şâfiîlere göre ise yeminden kaçınması halinde davanın karara bağlanması için davacıya yemin ettirilir.<sup>309</sup> Örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Bütün bu hususlarda sukûtun *Beyân* yerine geçmesi için susulması gerekmeyen *Mutlaka* açıklamaya ihtiyaç duyulan konularda gerçekleşmesi şarttır. Aksi halde yukarıda verdiğimiz kaidenin birinci şıkkı gereğince her sukût *Beyân* yerine kaim olmaz. Örneğin, bir kimsenin bir malını telef eden birisini gören ikinci bir şahsın bu durum karşısında susup ses çıkarmaması

<sup>306</sup> **Bey-i telcie:** Herhangi bir zaruretten dolayı göstermelik yapılan bir alış veriş akdidir. Yani bir kimsenin her hangi bir zordan dolayı istemediği halde mecburen göstermelik bir biçimde yaptığı alış veriştir. Gerçekte bu bir alış veriş değildir. Bilakis bir korkudan dolayı iki kişinin anlaşarak hakiki bir alış veriş olmamak üzere alış veriş yapmış görünmeleridir. (Bkz. Ebu Ceyb, Sa'd, *el-Kamusu'l-Fıkhi Lu aten ve' stilahen*, Daru'l-Fikr, Dımaşk. 1.b., 1982, s. 328.)

<sup>307</sup> **Teâtî:** Tarafların, aldım sattım sözünü söylemeden, birinin parayı alıp diğerinin de malı alması şeklindeki örfî teamül (Bkz. Ebu Ceyb, a.g.e., s. 252.) Bu tür alış veriş günümüzde de hemen hemen her toplumda yaygındır. Günlük alış verişlerimizden özellikle sebze ve meyve alış verişleri hep bu türdür. Buna "bey' bi't-teâtî" denir.

<sup>308</sup> A. Buharî, a.g.e., III, 290; Bâbertî, Ekmeluddin Muhammed b. Mahmud, *el-İnâye ale'l-Hidaye*, (Fethu'l-Kadir'in kenarında), Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut. 1986, VIII, 165.

<sup>309</sup> İbn Ebi'd-Dem, İbrahim b. Abdullah, *Kitabu Edebi'l-Kadâ (ed-Dureru'l-Manzumat fi'l-Ekdıyeti ve'l-Hukûmat)*. Thk: Muhammed Abdulkadir Ahmed Ata, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1.b., 1987, s.158-159.

onun bu durumu onayladığı ve ona izin verdiği yönünde bir *Beyân* sayılamaz.<sup>310</sup>

### 1.4.3. İnsanlardan Aldanma veya Zararın Bertaraf Edilmesi Zaruretinden Kaynaklanan Beyân

Bunun örneği şudur: Mesela, kölesinin alış veriş yaptığını gören efendinin onu menetmeyerek susmasıdır. Onun bu susması, kölesinin alış veriş yapmasına izin verdiği yönünde bir *Beyân* kabul edilir. Çünkü eğer bu sükût izin yönünde bir *Beyân* sayılmazsa o köle ile muamelede bulunan insanların zarara uğramaları sözkonusu olabilir. Halbuki dinimizde zararın her yönüyle bertaraf edilmesi emredilmiştir. Nitekim Resulullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur: "*Zarar vermek ve zarara zararla karşılık vermek yoktur.*"<sup>311</sup> Hem, insanlar köle ile muamele yaparken efendisinin ona izin verip vermediği konusundaki kanaatine muttali olmaları mümkün olmaz. İnsanlar, kölenin tasarrufu karşısında efendinin sustuğunu görünce ona izin verdiğin anlarlar. İşte onların her hangi bir aldanmışlığa veya maddi zarara uğramalarını önlemek için efendinin sükûtu *Beyân* sayılmıştır.<sup>312</sup>

İnsanların zarara uğraması ise şöyle olabilir. Efendisinin gözü önünde alış veriş yapan kölenin bu tasarrufuna ses çıkarmayan efendinin, bu tutumuna güvenen insanlar, köle ile alış veriş yapmaktan çekinmezler ve sonuçta kölenin borçlu olması durumu ortaya çıkabilir. Bu insanlar köleden alacakları olduğunu iddia ettiklerinde efendi, kölem ticaretten men edilmiştir. Onun tasarrufu geçersizdir dese bu kez borcun ödenmesi kölenin hürriyetine kavuşacağı zamana kadar ertelenmiş olur. Fakat bu defa da kölenin hürriyete kavuşup kavuşmayacağı veya ne zaman kavuşacağını bilinmemesi durumu ile karşı karşıya kalacaklar ve bu belirsizlik içinde maddi zarara uğramaları kaçınılmaz olacaktır. Efendinin bu tutumu o insanları aldatmış olacaktır,

<sup>310</sup> Zeydan, *el-Medhal*, s.80.

<sup>311</sup> Malik, *el-Muvatta*, Hadis No: 1461, s.566; İbn Mace, 13 Ahkâm, 17, No: 2340, (II, 784).

<sup>312</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 51.

oysaki Hz. Peygamber (s.a.v.) "*Bizi aldatan bizden değildir*"<sup>313</sup> buyurmuştur.<sup>314</sup>

Bu sükûtun *Beyân* sayılması hanefilere göredir. Şâfîlere<sup>315</sup> ve hanefilerden İmam Zûfer (158/775)'e<sup>316</sup> göre ise bu sükût *Beyân* yerine geçmez. Çünkü efendinin kölesinin tasarrufu karşısında susması izin verdiği ihtimalini taşıması mümkün olabildiği gibi, izinsiz alış-veriş yapmış olması sebebiyle ona aşırı derecede kızgınlığından ve nasıl olsa tasarrufu geçersizdir düşüncesiyle önemsemediğinden dolayı susmuş olması da muhtemeldir. Böyle ihtimal bulunan bir durum ise delil olamaz.

Bu izaha şöyle cevap verilmiştir. Biz onun sükûtunun rızaya delaletinin kat'i olduğunu iddia etmiyoruz. Fakat aldanmayı bertaraf için, sükûtun zahiri delaleti bunu gösteriyor. Dolayısıyla bu durum sükûtun taşıdığı ihtimallere ters değildir.<sup>317</sup>

Aynı şekilde, şufa' hakkına sahip olan kimsenin şufaya konu olan gayri menkulün satışı karşısında bile bile susup itirazda bulunmaması da bir *Beyân* olup, şufa hakkını düşürür. Burada da aynı gerekçe söz konusudur. Zira bu böyle kabul edilmezse, alış veriş yapan insanlar maddi zarara düşebilir.<sup>318</sup>

Yukarıda zikredilen bütün bu vb. sükûta konu olan yerlerde sükûtun *Beyân* sayılması için, sükût eden kimsenin, *Beyân* yapmasını, konuşmasını engelleyecek gerek semavî (dilsizlik gibi) ve gerekse arizî (zorlama gibi) maniaların bulunmaması ve o kimsenin konuşabilme kudret ve serbestisinde bulunması şarttır. Yani iradesini rahatça ortaya koymasına bir mani bulunmamalıdır.

#### 1.4.4. Sözü Kısa Tutmak ve Uzatmamak Zaruretiyle *Beyân*

Bu, bir şey söylerken sözün fazla uzun olmaması için kısaca ifade etmek zaruretinden dolayı yapılan veya kabul edilen bir *Beyân*dır.

<sup>313</sup> Müslim, I İman 43, No: 101, (I, 99).

<sup>314</sup> Rahavî, a.g.e., s.706; A. Buharî, a.g.e., III, 291-292.

<sup>315</sup> A. Buharî, a.e., a.y.

<sup>316</sup> Molla Civen, a.g.e., II, 136.

<sup>317</sup> Ensarî, *Fevatih*, II, 44.

<sup>318</sup> Pezdevî, a.g.e., a.e., a.y.

Bunun örneği şudur. Mesela, adam "falancanın benim üzerimde yüz ve bir lirası vardır" dese "ve"den sonraki "bir lira" bölümü önceki "yüz" kelimesinin de lira olduğunu açıklamaktadır. Yani önce zikredilen yüz rakamının birimi de "lira" dır. "Falancanın bende yüz ve bir ton buğday alacağı vardır" demesi de böyledir.<sup>319</sup>

Bu bir atfı *Beyân*dır. Hatta Şaşî bunu "atfı *Beyân*" başlığı altında müstakil bir *Beyân* çeşidi saymıştır.<sup>320</sup> Atıf lafızdan ibaret olduğu için, *Beyâm* zaruret olamaz, çünkü *Beyân*-ı zaruret lafzın dışındaki şeylerle olur. Atıf ise bir lafızdır. Öyleyse atıf nasıl *Beyân* olur? diye bir soru akla gelebilir. Bu soru şöyle cevaplandırılmıştır. "Atfın *Beyân*-ı zaruret kabilinden sayılması, mahzuf olan gerçek *Beyân* yapıcıyı gösteren bir karinenin bulunması açısındanadır.<sup>321</sup>

İmam Şâfi'ye göre ise, atıf *Beyân* edici olamaz. Çünkü bu şekilde ikrarda bulunan bir kimsenin söylediği "yüz" kelimesi mücmel dir. "Yüz" rakamından maksadı lira mıdır yoksa başka bir para birimi midir? bunu açıklaması gerekir. Ayrıca ikrarı da "yüz" rakamı için geçerlidir. Zira atıf *Beyân* için konulmuş şey olmadığından *Beyân* olamaz. Bu tıpkı "Falancanın bende yüz ve bir elbise alacağı vardır" demesi gibidir.

Hanefiler atfın *Beyân* olduğunu şöyle açıklarlar. Atfın *Beyân* kabul edilmesi hem adeten bir vakıdır hem de delaleten böyledir. Çünkü, rakamlı ifadelerde ma'tuf aleyhi, sözün fazla uzun olmaması zaruretinden dolayı hazfetmek adet olmuş alışıl gelmiştir. Ancak matufta bu mahzufa delalet edecek bir karine bulunursa böyledir. Mesela, "falan şeyi senden yüz ve on dirheme (lira) satın aldım" sözü, "yüz dirheme ve on dirheme aldım" demektir.<sup>322</sup>

Delalete gelince, matuf ile matuf aleyh tıpkı muzaf ile muzaf ileyh gibi tek bir bütün konumundadır. Nasıl ki muzaf muzaf ileyh tanıtıyor, matufta matuf aleyhi tanıtır.<sup>323</sup>

<sup>319</sup> Serahsî, a.g.e., II, 52; Pezdevî, a.g.e., III, 292.

<sup>320</sup> Şaşî, a.g.e., s. 266.

<sup>321</sup> Bedran, a.g.e., s. 238 (*Kameru'l-Akmâr Şerhu Nuri'l-Envar ale'l-Menâr*, II, 78 den naklen).

<sup>322</sup> Pezdevî, a.e., III, 193; Serahsî, a.e., a.y.; A.Buharî, a.g.e., III, 193-194.

<sup>323</sup> a.e., a.y.

### 1.5. Beyân-ı Tebdîl (Nesh)

*Beyân-ı* tebdil: Bir şeyi diğer bir şeyin yerine kaim kılmaktan ibarettir.<sup>324</sup> Nitekim ayette mealen "*Bir ayetin yerine başka bir ayet getirdiğimizde...*"<sup>325</sup> buyurulmuştur.

Bu doğrudan neshtir. Ancak biz burada neshin *Beyân* olup olamayacağı hakkındaki tartışmaları, bu tür *Beyân*'ın açıklamasını ve *Beyân*la tahsîs arasındaki farkı açıklamakla yetineceğiz. Zira nesh başlı başına detaylı olarak incelenmesi gereken bir konudur. Biz sadece konumuzla ilgili yönlerini vereceğiz.

Daha önce, Debusî ve Serahsî'nin *istisnâyı Beyân-ı* tağyir, şarta ta'lik'i de *Beyân-ı* tebdil olarak değerlendirip neshi ise hiç bir surette *Beyân*dan saymadıklarını, buna karşılık Pezdevî ve ona uyan çoğunluğun da *istisnâ* ve şarta ta'liki birlikte *Beyân-ı* tağyir olarak kabul etmiş ve neshi de *Beyân-ı* tebdil kabilinden saymış olduklarını belirtmiştik.

Şimdi bu konudaki tartışmaları görelim.

Neshi *Beyân* kabul etmeyenlerin başında gelen Ebu Zeyd Debusî, şöyle der; "Nesh hükmü ortadan kaldırmaktır. *Beyân* değildir. Çünkü Kur'an'ın hükmü neshten önce sabittir. Şayet nesh *Beyân* olsaydı, Kur'an'daki hükmün varlığını tekid etmesi gerekirdi."<sup>326</sup> Bu konuda kendisini takib eden Serahsî ise şöyle der; "*Beyân*'ın tanımı neshin tanımından farklıdır. Zira *Beyân*, hadisenin başlangıçtan itibaren bulunduğu zaman hükmünü açıklamak ortaya koymaktır. Oysa ki nesh, hüküm sabit olduktan sonra onun kaldırılmasıdır."<sup>327</sup> Dolayısıyla *Beyân*la nesh birbirlerinden farklı şeylerdir. O halde ikisi aynı şey olamazlar. Çünkü biri hükmü açıklamayı ifade ederken diğeri hükmün kaldırılmasını ifade etmektedir.

Neshin bir *Beyân* olduğunu kabul eden usulcüler -ki çoğunluk bu görüştedir- neshin, Şari hakkında sırf bir *Beyân*, insanlar açısından da bir tebdilden ibaret olduğu görüşündedirler. Şöyle ki, Şari daha önce bildirdiği

<sup>324</sup> Kenkuhî, a.g.e.. s.269

<sup>325</sup> Nahl, 16/101.

<sup>326</sup> Debusî, *Takvîmu'l-Edille*, vrk., 430.

<sup>327</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 35.



hükmün ne zaman sona ereceğini bilmektedir. İnsanlar ise bu hükmün değişeceğini bilmemekte ve ebedi olduğunu bilmektedirler. Bu hükmün müddetinin sona erdiğinin *Beyân* edilmesi nesh ile gerçekleşmektedir.<sup>328</sup> Şu halde nesh, Şari açısından tamamen bir *Beyân*, insanar açısından ise bir tebdilden ibarettir. Hükmün durumu Şari tarafından bilindiğinden nesh hükmün kaldırılması değil, hükmün geçerlilik süresinin sona erdiğinin *Beyân* edilmesidir. Önceki hükmü nesheden hüküm ise bu müddetin sona erdiğini açıklayan delildir. Kaldırıcı değildir. Mesela, bir kimse bir insanı öldürdüğünde, ölenin ecelinin sona erdiği ve bu yüzden öldüğü şüphesizdir. Allah açısından bu böyledir. Ancak katil hakkında bu bir tebdilden ibarettir. Çünkü ölüme doğrudan doğruya o sebebiyet vermiştir. Bunun için şayet kasıtlı öldürmüştü kisas gerekmektedir. Katil, bizim, zahiren yaşaması gerektiğine inandığımız insanın hayatını yok ederek ölümüne sebep olmuştur. Bu durum insanlar açısından bir tebdildir.<sup>329</sup> Yani yaşayan insanın bir anda katilin sebebiyetiyle ölü konumuna geçmesi bizim açımızdan bir tebdildir. Ama Allah katında onun zaten o saatte öleceği bellidir. Dolayısıyla ölüm Allah açısından onun hayatının sona erdiğinin bir *Beyâm*dır.

İşte neshi *Beyân* kabul etmeyenler de bu noktaya itiraz ederek, *Beyân*ın kullar açısından olması gerektiği, nesihte ise bu özelliğin olmadığı bilakis onun kullar açısından hükmün iptal edilmesinden ibaret olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Kanaatimizce bu konuda çok güzel bir açıklama yapan Taftazanî şöyle diyor: "Şurası gözden kaçmayan bir husustur ki, şayet *Beyân* ile, asıl maksadın mücerred açıklanıp ortaya çıkarılması kastediliyorsa bu anlamda nesh bir *Beyândır*. Başlangıçta Şari tarafından hükümleri açıklamak için gelen (*Beyân*'a ihtiyaç duymayacak kadar açık) naslar da böyledir. (Yani bu anlamda *Beyândır*.) Yok eğer *Beyândan* maksat, daha önce gelmiş nasdaki maksadın ortaya çıkarılması ise bu anlamda nesh bir *Beyân* değildir."<sup>330</sup> Nitekim, İzmirî de Taftazanî'nin bu açıklamasına atıfta bulunmuştur.<sup>331</sup>

<sup>328</sup> Cassâs, *Usûl*, vrk.. 150.

<sup>329</sup> Pezdevî, a.g.e., III, 300-301; A. Buhari, a.g.e., III, 301.

<sup>330</sup> Taftazanî, a.g.e., II, 17.

<sup>331</sup> İzmirî, a.g.e., II, 122.

İbn Hazm, neshi *Beyân* olarak kabul etmeyenleri eleştirerek şöyle cevap vermiştir: "Biz neshi *Beyâm*n kendisidir demiyoruz. Bilakis neshi *Beyâm*n bir çeşididir diyoruz. Bu nedenle her neshi *Beyândır*, her *Beyân* neshi değildir. Hem haber kipli naslarda hem de emir kipli naslarda olan *Beyân* vardır. Yalnızca emir kipli olan naslarda olan *Beyân* vardır. İşte neshi bu sonuncu kabildendir ki, neshi de, önceki bir emrin (hükmün) kaldırılmasıdır. Bazen de emir kiplerinde vaki olan *Beyân* neshi değildir. Fakat bir mücmelin açıklamasıdır. Şu kadar var ki, hiç kimse açık bir nass veya İcma' veya zorunlu bir delile dayanmadıkça her hangi bir *Beyâm* neshi kabul edip, önceki bir emri kaldırdığına hamledemez."<sup>332</sup>

Muhammed Sa'd, Muhibbullah b. Abdışşekur'u da neshi *Beyân* kabul etmeyenler arasında zikretmiştir. Halbuki onun bu konudaki ifadesi aynen şöyledir. "Muhibbullah b. Abdışşekur nesh'in *Beyâm*n dışında olduğu görüşündedir. Çünkü neshi, sözün (hükmün) tahakkuk etmesinden sonra kaldırılmasıdır. Ancak hükmün tahakkuku mücmel de olup değişmemiştir." Herşeyden önce İbn Abdışşekur'un neshi *Beyân*-ı tebdil olarak kabul ettiğini belirtelim. Çünkü onun bu husustaki ifadesi aynen şöyledir. *Beyân*-ı önce muvafık ve muhalif olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra, muhalif *Beyâm*n açılımını yaparken şöyle der: "Muhalik *Beyân* da, *istisnâ* gibi ya bitişik olur ki bu *Beyân*-ı tağyirdir, ancak bitişik olarak sahihtir- ya da gecikmeli (sonradan) olur bu da *Beyân*-ı tebdildir ki o da neshtir. Denilmiştir ki, *Beyân*-ı tebdil şart (a ta'lik)dir. Nesh *Beyâm*n dışındadır." İşte İbn Abdışşekur'un ibaresi aynen böyledir. Yazarın İbn Abdışşekur'a nisbet ettiği "Nesh *Beyâm*n dışındadır" ifadesi görüldüğü gibi İbn Abdışşekur'a ait olmayıp onun meçhul sigayla naklettiği bir görüştür. Nitekim, bu kitabın Şarihi ( قیل ) "denildi ki" şeklindeki meçhul sigayı "bu görüşte olan Debûsîdir" diye açıklamıştır. Bütün bunların, yazarın gözünden kaçmış olması dikkat çekicidir. Üstelik yazar, daha büyük bir yanlışlık yaparak İbn Abdışşekur'un eserinde yer alan "Nesh *Beyâm*n dışındadır" kısmı, bu kitabı şerheden müellifin bu ibareye getirdiği açıklamaları bir ayırım yapmadan katarak hepsini birden İbn Abdışşekur'a nisbet etmiştir.<sup>333</sup> Yapılan nisbet tamamen yanlış olmakla birlikte "Nesh

<sup>332</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 60.

<sup>333</sup> Sa'd, a.g.e., s. 221.

*Beyânın dışındadır*" ibaresinden sonraki gerekçeli açıklama *Musellemu's-Subût* adlı eseri *Fevâtihu'r-Rahamût* adıyla şerheden İbn Nizamuddin el-Ensârî'ye aittir.<sup>334</sup>

### *Nesh ile Tahsîs Arasındaki Farklar*

Nesh ile tahsîs birbirine benzemektedir. Ancak aralarında bazı farklar vardır. Bu farkları şöyle sıralayabiliriz:

1- Tahsîs, ammdan çıkarılan fertlerin daha önce kastedilmemiş olduğunu gösterir. Nesih ise, neshedilen hükmün önceden kastedilmiş olduğunu gösterir.

2. Tahsîsde, tahsîs edici delil bitişik gelebildiği gibi ayrı da (sonradan da) gelebilir.<sup>335</sup> Neshte ise neshedici delil mutlaka sonradan gelir.

3. Tahsîs edici delil, naklî delillerin dışında, örf akıl vb. gibi şeylerle olabilir. Ama neshedici delilin mutlaka naklî delil (ayet-hadis) olması şarttır.

4. Tahsîs, amm lafzı, tahsîsten sonra yine hüccet olarak kalma özelliğinden çıkarmaz. Oysaki, neshte neshedici delil, nesdelinenin hükmünü geçersiz kılar.

5. Tahsîs'in, ammin tüm fertlerini bir hükme has kılması caiz değildir. Oysaki Nesih ammin bütün fertlerini hükümden nefyetmesi caizdir.

6. Tahsîs, hükmü ammin fertlerinden bir kısmına has kılmaktır. Nesih ise hükmü kaldırmaktır.<sup>336</sup>

## **2. İMAM ŞAFİİ'NİN BEYÂN TAKSİMİ**

Usulcülerin *Beyân-ı* işleyiş biçimleri başlığı altında ifade ettiğimiz gibi mütekellimîn usulcüler, *Beyân-ı* vazifesi bakımından bir taksime tabi tutmamışlardır. Onlar, *Beyânı*, *Beyânın* yapılış vasıtası bakımından bir taksime tabi tutmuşlardır. Bunun en güzel örneğini Şirazî'de görmek mümkündür.

<sup>334</sup> İbn Abdîşşekur, a.g.e., II, 43; el-Ensârî, a.g.e., II, 43.

<sup>335</sup> Bu Şafîlilere göre böyledir. Hanefilere göre tahsîs edici delilin mutlaka bitişik olması gerekir.

<sup>336</sup> Zuheyri, a.g.e., III, 45; Dureynî, a.g.e., s.567-574; el-Hanbeli, Şakir, *Usulu'l-Fıkhi'l-İslami*, Matbaatu'l-Camiati's-Suriye, 1948, I.b.. s.226.

Bazıları da *Beyân*'ın şu veya bu açıdan herhangi bir taksimini yapmamışlardır. Şâfiî, kitabına *Beyân* konusuyla başlamış ve detaylı olarak ele almıştır. Ancak onun *Beyân*-ı tanımlaması ve çeşitlere ayırması, mütekellimin usulcülerinkinden farklıdır. Başka bir ifadeyle mütekellimin usulcüler içinde yer alan bir çok Şâfiî usulcüler bile *Beyân* konusunda Şâfiîyi takip etmedikleri söylenebilir. Nitekim Cassâs da bunu açıkca ifade etmiştir.

Bununla birlikte, Cüveynî, Gazalî ve Zerkeşî gibi bazı usulcülerin Şâfiî'nin *Beyân* taksimine yer verdiklerini görüyoruz. Ancak Cüveynî, bu taksimi ve başka iki taksimi daha verdikten sonra başka taksimatların da olduğunu fakat onları açmaya müsait olmadığını belirttikten sonra kendisi tercihini, "*Beyân*'ın delilden ibaret" olduğu yönünde yapar ve bu delilleri özet olarak anlatır. Gazalî ise *el-Menhûl* adlı eserinde bir takım kelâmî girişlerden sonra kitaba, Şâfiî'ye uyarak *Beyân* konusuyla başlar ve *Beyân*'ın kısımları konusunda üç türlü taksimat nakleder. Bunların ilki Şâfiî'nin taksimatıdır. Ancak Gazalî'nin naklettiği üçüncü taksimin diğer usul kitaplarında yer alan çeşitler hakkında usulcülerin ittifak ettiğini fakat sıralanışında ihtilafa düştüklerini söyler. Daha sonra son iki taksimin hatalı olduğunu belirterek bu iddiasını delillendirir. Fakat şunu belirtmek gerekir ki, Gazalî'nin verdiği bu üç ayrı taksimin aynı şeyler olduğunu söylemek oldukça güçtür. Çünkü sonuncu taksim tamamen diğer usulcülerin eserlerinde (Şirazî, Razî gibi) yer alan *Beyân* vasıtalarından ibaret olduğu halde, Şâfiî'nin taksimi, *Beyân*'ın vazifesi açısından yapılmıştır. Hem sonra bu konuda gerçekten Gazalî'nin dediği gibi bir ittifaktan da bahsetmek oldukça güçtür. Nitekim Zerkeşî'nin naklettiğine göre, Mâzerî, bu konuda ihtilaf olduğu halde Gazalî'nin ittifaktan bahsetmesini şaşkıncı bulmuştur.<sup>337</sup> Zerkeşî de Şâfiî'nin tasnifini verdikten sonra *Beyân* vasıtalarını zikreder.<sup>338</sup>

Bu açıklamadan sonra Şâfiî'nin *Beyân* tasnifini kısaca görelim.<sup>339</sup>

a) Kur'ân nassı ile yapılan *Beyân*

b) Kur'ân'daki mücmellerin sünnet tarafından açıklanması şeklindeki

*Beyân*

<sup>337</sup> Zerkeşî, a.g.e., III, 480-481.

<sup>338</sup> Zerkeşî, a.e., III, a.y.

<sup>339</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s.26-34.

- c) Yalnızca alimlerin anlayabileceği durumda olan nass
- d) Kur'ân'da olmayan hususlara ilişkin sünnetin koyduğu açıklamalar
- e) İctihad yoluyla araştırılması emredilen hususlara ait *Beyân*.

İmam Cuveynî bu tasnifi değerlendirirken şöyle der: "İmam Şâfiî adeta *Beyânı* her yönden Kur'ân'la irtibatlandırmayı yeğlemiştir. Bunun içindir ki, bir müftüde bulunması gerekli nitelikler hakkında "Her kim Allah'ın kitabındaki hükümleri o kitaptan istinbat etmeyi bilirse dinde imametliği hak eder" demiştir. İcma'yı ihmal ettiği şeklindeki eleştirisini kaydeder ve bu konuda onu destekleyerek "şayet İcma'yı da zikretseydi elbette daha mantıklı olurdu"<sup>340</sup> der.

Zerkeşî de, Şâfiî'nin bu tasnifine yöneltilen bir takım eleştiri ve itirazları kaydederek onları cevaplamaya çalışmıştır. İtirazlardan birisi Şâfiî'nin İcma'yı ve müctehidin asrı inkiraza uğrayıp onun görüşünün kimse tarafından reddedilmeksizin yayılması durumunda böyle bir görüşü tasnifte zikretmemiş olması yönündedir. Diğer itiraz Şâfiî'nin bu tasnifte, kendisine göre bir hüccet olduğu halde "Delilu'l-Hitâb'ı zikretmemiş olmasınadır. Zerkeşî bu itirazları cevaplandırırken, Şâfiî'nin İcma'yı ve müctehidin birisiyle ulaşabileceği, İcma'nın *Mutlaka* delile dayandığını ve bu delil eğer nass ise bunun birinci sırada yer aldığını, eğer bu delil Kıyâs ise bunun da beşinci sırada zikredildiğini gösterir.<sup>341</sup> Şeklinde bir izah getirmiştir.

Diğer itiraza ise şöyle cevap verir. Delilu'l-Hitâb (mefhum) şayet mefhumu muvafakat ise, bu, nassın (kitab ve sünnet) açıklamasına dahildir. Eğer mefhumu muhalefet ise, bu da icthadla istinbat edilen açıklama babındandır ki bu da beşinci sırada zikredilmiştir.<sup>342</sup>

<sup>340</sup> Cüveynî, a.g.e., I. 162-163.

<sup>341</sup> Zerkeşî, a.e., III, 481.

<sup>342</sup> Zerkeşî, a.g.e., III, 481.

## 2.1. Kur'ân Nassı ile Yapılan Beyân

Şâfiî'nin *Beyân* tasnifinin birinci sırasında yer alan bu tür *Beyân* bazı usulcüler *Beyân-ı Tekid* diye de adlandırmışlardır. Buna "teville kapalı nassı celî" (açık nass) da denilmiştir.

İmam Şâfiî bu çeşit *Beyâna* birtakım örnekler vermiştir. Mesela, "...*Hac (zamanın)a kadar umre ile faydalanmak isteyen kimse, kolayına gelen kurbanı keser. Kurbanı bulamayan kimse üç gün hacda, yedi gün de döndüğünüz zaman (olmak üzere) oruç tutar. Bu tam on gün (eder)dür.*"<sup>343</sup> mealindeki ayeti duyan herkes açısından bu ayet gayet açık ve nettir. Fakat ayetin sonunda yer alan "bu tam on gündür" ifadesi bir tekid olarak fazladan bir açıklama yapmıştır. Çünkü toplam on gün oruç tutulacağı ayette gayet açıktır.

Bir başka örnek de şudur: "*Musa ile otuz gece (bana ibadet etmesi için) sözleştik ve buna on gece daha kattık. Böylece Rabbinin tayin ettiği vakit, kırk geceye tamamlandı...*"<sup>344</sup> mealindeki ayette otuz geceye on gece daha ilave edilince toplam kırk gece edeceği gayet açıktır. Fakat ayetin devamında kırk rakamı zikredilerek ziyade açıklama yapılmıştır.

Şâfiî bu her iki ayet için de, hem ziyade açıklama ihtimalinin hem de ayrı ayrı zikredilen sayıların toplamının birinci ayette on, ikinci ayette de kırk ettiğinin bildirilmiş olması ihtimali olduğunu söyler. Ancak Şâfiî ziyade açıklama ihtimalini tercih eder.

Şâfiî, diğer bir örnek olarak, Bakara suresinin 183. ve 184. ayetlerinin orucu farz kılmasını ve akabinden gelen ayetin de oruç tutulacak zaman diliminin bir ay olduğunu açıklamasını verir.<sup>345</sup>

<sup>343</sup> Bakara, 2/196.

<sup>344</sup> Araf, 7/142

<sup>345</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s.26-28.

## **2.2. Kur'ân'ın Kısmen Mücmel Bıraktığı ve Sünnet Tarafından Açıklık Getirilen Durumlardaki *Beyân* (Nass Genelde Açık Olduğu Halde İçindeki Bazı Harflerin Bulunması Nedeniyle Ancak Ehlinin Anlıyabileceği Türdeki Nassların *Beyânı*)**

Şâfiî buna abdest ayetini (Maide, 5/6) örnek olarak vermiştir. Bu ayet, abdesti açıklamak için gelmiştir. Cünüplükten temizlenme (Gusül) ve istincayı içermemektedir. Ayrıca abdest azalarının kaçar kez yıkanacağı, istincanın nasıl olacağı, topukların ve dirseklerin yıkanıp yıkanmayacağı vs. ilgili meseleleri de açıklamamış olduğu halde Resulullah bunları açıklamıştır.

Şâfiî mirasla ilgili Nisa 4/12. ayetini de örnek olarak vermiş, ayetin pay dağıtımında gayet açık olduğu, payın vasiyetten arta kalan terikeden verileceğini açıkladığı ancak vasiyyet miktarını belirtmediğinden hadis vasiyetin üçte birle sınırlı olduğunu açıkladığını belirtir.<sup>346</sup>

## **2.3. Kur'ân'ın Mücmellerinin Sünnet Tarafından Yapılan *Beyânı***

Şâfiî buna, namaz ve zekatı emreden ayetleri, hac ve umre ilgili ayetleri örnek vermiş ve Resulullah'ın bunlara ilişkin ahkamı açıkladığını belirtmiştir. Bunun tafsilatını daha önce vermiştik.<sup>347</sup>

## **2.4. Kur'ân'da Olmayan Bazı Hususlarda Sünnetin Hüküm Koyması Şeklindeki *Beyân***

Bu konuda daha önce detaylı bilgi vermiştik.

Şâfiî burada, Resulullah'ın koyduğu bu tip hükümlerin Kur'ân'dan farksız olduğunu ve uyulması gerektiğini özellikle vurgular.<sup>348</sup>

<sup>346</sup> Şafiî, a.e., s.28-30.

<sup>347</sup> Şafiî, a.g.e., s.31.

<sup>348</sup> a.e., s.32-33.

## 2.5. İctihad Yoluyla Beyân

İmam Şâfiî buna şu ayeti örnek vermiştir. "*Nereden (yola) çıkarsan yüzünü Mescid-i Haram'a doğru çevir, nerede olursanız, yüzünüzü o yana çevirin...*"<sup>349</sup> mealindeki bu ayette Allah, müslümanları Mescidi Haram'ın Şatrı ( شطر )'na yüzlerini çevirmelerini emretmiştir. Mescidi Haram'ın "şatır" arap dilinde yönü ciheti demektir. Şatr ile cihet kelimeleri lafızları farklı olsa da manaları birdir. Şâfiî daha sonra bunu doğrulayıcı bir takım arap şairlerinin şiirlerinden beyitler verir. Şatr (yön) eğer görünürde ise isabet edilmekle yani tam ona yönelinilerek Mescidi Haram'a dönülür. Şayet görünürde değilse icthadla (yani araştırılıp zann-ı galip ile) yönelinilir. Şâfiî daha sonra başka örnek olarak, ihramlı iken bilerek avlanan kimsenin öldürdüğüne denk bir hayvan kurban etmesini emreden Maide, 5/95. ayetini zikrederek, öldürülen hayvanın denkliğinin de icthadla tesbit edilebileceğini söyler. Şâfiî örneklemeden sonra, "bu tür *Beyân* Kıyâstan ibarettir. Çünkü kıblenin doğru tesbit edilmesi ve öldürülen hayvanın denkliğini tesbit edecek delil Kıyâs yoluyla araştırılır"<sup>350</sup> der.

<sup>349</sup> Bakara, 2/150.

<sup>350</sup> Şafii, *er-Risâle*, s.34-39.



### III. BÖLÜM

## BEYÂN VASITALARI

### GİRİŞ

### BEYÂN'IN YAPILIŞ BIÇIMLERİ

Beyan vasıtaları da diyebileceğimiz beyan'ın yapılış biçimleri, mütekellim usûlcülerce beyanın, hükümlerin açıklanış keyfiyeti bakımından taksimi şeklinde ayrı bir tasnife tabi tutulmuştur. Beyan'ın yapılış biçimlerinden yalnızca söz ve fiile bazı eserlerde yer verilmiştir. Ancak hanefi usûlcülerden Cassâs'ın, beyan'ın çeşitlerini verdikten sonra beyan vasıtalarını zikrettiğini görüyoruz. Cassâs'ın usûlü hanefi metoduyla yazılmış ilk eserlerden olması nedeniyle beyanın vasıtalarını verirken mütekellimin usûl eserlerine mukabil hanefilerden Cassâs'ın bu taksimini esas alarak her iki ekol açısından beyan'ın vasıtalarını karma olarak vereceğiz. Her iki ekoldeki değişik açılardan beyanın taksiminin farklı oluşu nedeniyle biz, beyanın çeşitleri konusunda hanefilerin taksimini esas alarak o taksimi beyan çeşitleri olarak ve mütekellim usûlcülerin beyan taksiminde beyanın yapılış vasıtalarının yer aldığı tesbit edildiğinden beyanın çeşitlerini her iki ekole göre ayrı ayrı vermek yerine hanefilerin taksimini beyanın çeşitleri, diğerlerinin taksimini de beyanın yapılış biçimleri (veya beyan vasıtaları) başlıkları halinde incelemeyi uygun gördük. Zira bazı hanefi usûl kitaplarında (Cassâs ve Serahsî gibi) beyan vasıtalarına da ayrıca yer verilmiştir. Ancak Şafiinin beyan taksiminin daha farklı oluşu nedeniyle onu da beyan çeşitleri tasnifinde ikinci bir tasnif olarak değerlendirilerek o başlık altında verdik.

İşte bu nedenlerden dolayı beyan'ın yapılış biçimlerinde, usûlcülerin görüşlerinin tümüne yer verilecektir. Beyan vasıtalarından en önemli olanı ve başta geleni söz ve fiil olmakla birlikte, başka beyan vasıtaları da kaynaklarda incelenmiştir. Söz ve fiilden başka zikredilen diğer vasıtalar, işaret, kitabet, terk, takrir ve tenbihtir. Ancak bunlardan, işaret, kitabet ve terk'in fiilî bir beyan vasıtası olup olmadıkları, başka bir ifadeyle bunlar fiilî beyan'a dahil olan vasıtalar mıdır? Yoksa başlıbaşına birer beyan vasıtası mıdır? konusu usûlcüler arasında tartışmalıdır. Yine sözün bir beyan vasıtası olduğu ve en başta geldiği hususunda usûlcüler ittifak etmiş olmakla beraber, fiil ve diğer

vasıtalara tartışma konusu olmuştur. Şimdi bunları ve ilgili tartışmaları örnekleriyle görelim.

## 1. BEYÂN VASITALARI

### 1.1. Kavı (Beyan'ın Söz ile Yapılması)

Beyan'ın söz ile yapılacağı ve böyle bir beyanın sahih olduğu konusunda tüm usûlcüler ittifak etmişlerdir. Sözlü beyan Allah (c.c.) tarafından olabileceği gibi Hz. Peygamber tarafından da olur. Allah için sözlü beyan şüphesiz Kur'ân ayetlerinden ibarettir ki, bu Kur'ân'ın Kur'ân'ı beyan etmesi demektir. Buna dair örnekleri yine aynı başlık altında vermiştik. Başka bir örnek vermek gerekirse, "...Allah size bir inek kesmenizi emrediyor..."<sup>1</sup> mealindeki ayette, kesilmesi istenen ineğin vasıfları belli değildir. İşte, "...O (inek) ne yaşlı, ne de körpe, ikisinin ortasında (bir inek)tir..."<sup>2</sup> ve "(O) Rengi parlak, sarı bir inektir, bakanlara sevinç verir."<sup>3</sup> mealindeki ayetlerle beyan edilmiş ve ineğin vasıfları tafsil edilmiştir.

Diğer bir örnek, "Beyaz iplik siyah iplikten ayırdedilinceye kadar yiyin, için..."<sup>4</sup> mealindeki ayet nazil olduğunda ashabdan bazı kimseler hakiki anlamda beyaz iplikle siyah iplik kastedildiğini anlayarak ayaklarına her iki iplikten bağlayıp onları birbirinden seçebilecek zamana kadar yiyip içmişlerdir. Daha sonra ayetin devamında yer alan (من الفجر) bölümü nazil olarak beyaz ve siyah iplikten maksadın ne olduğu<sup>5</sup> beyan edilmiştir.

Daha önce anlattığımız, Kur'ân mücmelinin açıklanması, amm'inin tahsisi mutlak'ının takyidi vs. şeklinde Kur'ân ayetleriyle yapılan açıklamalar hep bu kabildendir. Ayrıca ahkamla ilgisi olmamakla birlikte Kur'ân'daki kıssalar, kevnî olaylara ilişkin bazı yerlerde kısaca işaret edilen ayetlerin başka yerlerde detaylı olarak anlatılması da yine Allah'ın sözlü açıklamaları çerçevesine girer. Yine insanlar tarafından bir takım hususlarla alakalı soruların sorulduğunu bildiren ayetlerin, bu ayetlerin devamındaki cümlelerle

<sup>1</sup> Bakara, 2/68.

<sup>2</sup> Bakara, 2/68.

<sup>3</sup> Bakara, 2/69.

<sup>4</sup> Bakara, 2/187.

<sup>5</sup> Suyutî, *Lubâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nuzûl* (Celaleyn Tefsirin içinde), Nşr: Muhammed Fehmî Ebu Ubeyse-Mervan Suvâr-Abdulmunim el-Anî, Daru'r-Reyyan, Kahire, 1987, s.118.

veya ayetlerle cevabî olarak açıklanması da bu kabildendir. Örneğin, "*Sana (gökteki) hilalleri sorarlar...*"<sup>6</sup> mealindeki ayet, devamındaki "*De ki, onlar, insanlar ve hac için vakit ölçüleridir...*" ifadelerle hilallerin mahiyeti açıklanmıştır. Buna benzer başka ayetler de vardır.<sup>7</sup>

İkinci sözlü beyan Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı ve dinî hükümleri açıklama bağlamındaki sözleridir. Yine bununla ilgili bazı örnekleri sünnetin açıklayıcı fonksiyonunu anlatırken zikretmiştik. Esasen hadis külliyyatındaki hadislerin büyük bir kısmı Hz. Peygamberin dini hükümlere ilişkin açıklamalarını oluşturmaktadır. Örneğin Hz. Peygamber zekata ilişkin açıklamalar bağlamında "*Kırk koyun için bir koyun zekat verilir.*"<sup>8</sup> buyurmuştur.

Başka bir örnek, "*Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve cihad için bağlanıp beslenen atlar hazırlayın...*"<sup>9</sup> mealindeki ayetde "kuvvet" kelimesi mücmel olup, Hz. Peygamber (s.a.v.) bir gün minberde bu ayeti okuyarak "*dikkat edin "kuvvet" ok atmaktır*" diyerek bunu üç kez tekrarlamış ve kuvvetten maksadın silah hazırlığı olduğunu açıklamıştır.<sup>10</sup>

Bu örnekler gösteriyor ki, herhangi bir hikmetten veya daha önce açıkladığımız nedenlerden ötürü Kur'ân'da mücmel olan veya tefsir edilmemiş ifadelerin açıklamasında Hz. Peygamber'in sözlü ifadeleri ikinci sırada yer almaktadır.

Şatıbî, Sünnetin Kur'ân'ın mücmelini açıklamasına ilişkin şöyle der: "Sünnet mücmel olan hükümleri ya onlarla amel etme keyfiyeti, ya da sebepleri, şartları, manileri vb. açılardan açıklar. Mesela, Namazların vakitlerini erkanını vs. hükümlerini, zekatın nisabını, zamanını, nelerden zekat verilip verilmeyeceğini, oruca ilişkin Kur'ân'da yer almayan hükümleri, hadesten ve necasetten tahareti, haccı, etleri yenecek ve yenmeyecek hayvanları, avlara ilişkin hükümleri, nikaha ilişkin ahkamı, talak, ric'at, zıhar

<sup>6</sup> Bakara, 2/189.

<sup>7</sup> Bkz. Bakara, 2/217, 219, 222; Enfal, 8/1; İsrâ, 17/85; Araf, 7/187.

<sup>8</sup> Ebu Davud, 3 Zekat, 5, No: 1568, (I, 491); Tirmizi, 5 Zekat, 4, No: 621, (III, 17); İbn Mace, 8 Zekat, 13, No: 1805, (I, 577).

<sup>9</sup> Enfal, 8/60.

<sup>10</sup> Kurtubî, a.g.e., IV, 2962; Devmî, Abdulkadir b. Ahmed, *Nuzhetu'l-Hâtır Şerhu Ravdati'n-Nâzir*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., II, 55.

ve lian'a ait hükümler, alışveriş hükümleri, cinayetler (ceza) kısas v.s. bütün bu hususlara ilişkin Hz. Peygamber'in sözleri Kur'ân'daki mücmellerin hep açıklamasından ibarettir ki bunlar "*Sana, kendilerine indirilene insanlara açıklayasın diye (Kur'ân'ı) zikri indirdik*" mealindeki ayetin kapsamına girmektedir."<sup>11</sup>

## 1.2. Fiil

Fiil'den maksat, Hz. Peygamber'in, Kur'ân'daki bazı mücmel hükümleri bizzat fiilî uygulamalarıyla açıklamasıdır. Başka bir ifadeyle, Hz. Peygamber'in hükümlere ilişkin yaptığı bazı hareketlerinin Kur'ân'daki mücmel hükümlere bir açıklama teşkil etmesidir. Buna fiilî beyan denmektedir. Beyan vasıtalarından ikincisi olan fiilin beyan sayılıp sayılmayacağı hususu usûlcüler arasında tartışma konusu olmuştur.

Usûlcülerin büyük bir çoğunluğuna göre fiille beyan yapılabilir. Kaynaklarda, kim oldukları genelde açıklanmadan ifade edilen azınlık bir takım alimlere göre ise fiil beyan için elverişli değildir.<sup>12</sup> Çoğu mutekellimin usulcüye göre beyan Resulullah'ın fiiliyle gerçekleşebilir. Tıpkı söz ile olduğu gibi. Nitekim, bir usûl kaidesi şöyledir. "Söz cihetinden sabit olmayan şey fiil cihetinden sabit olabilir."<sup>13</sup> Bu, fiille bazı şeylerin sabit olabileceğini gösterir. Bazı mütekellimin'e göre ise beyan sadece sözle olur.<sup>14</sup>

Ebu İshak eş-Şirazî *el-Luma'* adlı eserinde bu tartışmaya hiç değinmezken, *et-Tebşire* adlı eserinde tartışmaya yer vermiş ve fiille beyan'ın yapılamayacağı görüşünü Şafiilerden Ebu İshak el-İsfereyanî (ö.218/833) ve hanefilerden Ebulhasen el-Kerhî'ye nisbet etmiştir.<sup>15</sup> Zerkeşî de bu nisbeti Şirazî'den aynen nakletmektedir.<sup>16</sup> Ne varki, beyan vasıtalarını sayarken, fiili de bunlar arasında zikreden ve kendisi Kerhî'nin önde gelen talebelerinden olan Cassâs Kerhî'ye ait böyle bir görüşten söz etmemektedir. Gerçi Cassâs bu

<sup>11</sup> Şatbî, a.g.e., IV, 26.

<sup>12</sup> Amidî, *el-İhkâm*, III, 34; Futuhî, a.g.e., III, 442; İbn Abdışşekur, a.g.e., II, 45.

<sup>13</sup> Kerhî a.g.e., s.163.

<sup>14</sup> Serahsî, *Usul*, II, 27.

<sup>15</sup> Şirazî, *et-Tebşire*, s.247.

<sup>16</sup> Zerkeşî, a.g.e., III, 485.

konudaki tartışmadan bahsetmez ama, hocasının böyle farklı bir görüşü olduğuna işaret etmeyişi dikkati çekmektedir.<sup>17</sup>

Fiilin beyan olamayacağı görüşünde olanlar şu iddiada bulunmuşlardır. Amm'ın tahsisi beyanın bir türüdür. Dolayısıyla, neshte olduğu gibi fiille tahsis yapılması caiz değildir. Şirazî bu iddiayı şöyle cevaplandırır. "Şafililerden, Resulullah'ın fiili ile de neshin caiz olduğunu söyleyenler vardır. Bu iddiayı kabul etsek bile, fiille tahsis yapılması mümteni (imkansız) da değildir."

Diğer bir iddiaları da şudur. Resulullah'ın fiilinin beyan sayılmasında bunun ona mahsus bir şey olmasıyla, bu konuda aynı olması ihtimali sözkonusudur. Öyleyse kesin bilinen şey böyle ihtimalli şey sebebiyle terkedilemez. Şirazî bunu da: "Her ne kadar böyle iki ihtimal sözkonusu ise de, zahirde bu konuda Resulullah'ın fiilinin beyan oluşu ile başkasınınkı aynıdır. O halde meseleyi zahirine hamletmek gerekir"<sup>18</sup> şeklinde cevaplandırır.

Serahsî de, onların iddialarının "mücmel'in beyanının mutlaka bitişik olması gerektiği" şeklindeki genel kaidelerine dayandığını, buna göre fiilin de söze bitişik olamayacağını belirtmiştir.<sup>19</sup> Onlar buradan hareketle, fiilin uzun sürüp fazla zaman alacağı cihetle beyan'ın ihtiyaç anından tehirine (geri kalmasına) sebebiyet vereceğinden, fiilin beyan için uygun olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bazı usûl kitaplarında da, bu iddiada bulunanların, fiilin, beyan'ın ihtiyaç anından tehirine neden olacağı belirtilirken,<sup>20</sup> Şirbînî, (ö.1326/1908)'nin söz konusu bu tehiri, "sözlü beyandan tehiri" şeklinde kayıtlı olduğunu belirttiğini,<sup>21</sup> bir başka müellifin de bunu "hitab anından tehiri" şeklinde naklettiğini görüyoruz.<sup>22</sup>

Cumhur ise, fiilin beyan için uygun olduğunu Hz. Peygamber'in, namaz ve hac gibi ibadetlere ilişkin pratik fiillerinin birer vakıa olduğunu ileri sürerek, fiili beyanın bizzat gerçekleşmiş olmasıyla dilellendirmişlerdir.

<sup>17</sup> Cassas, *Usul*, vrk., 81.

<sup>18</sup> Şirazî, *et-Tebîr*, s.247-248.

<sup>19</sup> Serahsî, *Usul*, II, 27.

<sup>20</sup> Bkz. Molla Fenari, a.g.e., II, 98.

<sup>21</sup> Şirbînî, Abdurrahman b. Muhammed, *Takrirun Alâ Haşiyeti'l-Bennânî alâ Cem'u'l-Cevâmi*, (Bennânî Kenarında), Daru'l-Fikr, b.y.y.; 1982, II, 68.

<sup>22</sup> Kelevezânî, a.g.e., II, 286.

Nitekim Resulullah (s.a.v.), namaz kıldıktan sonra ve hac menasikini fiilen yerine getirdikten sonra "*Namazı benim kılışımı gördüğünüz gibi kılın*" "*Hac menasikinizi benden alınız*" buyurmuştur. Fiilin beyan sayılamıyacağını iddia edenlerin burada beyanın fiille değil, sözle gerçekleştiğini ileri sürmüş olmaları sebebiyle veya böyle bir ihtimal söz konusu olabilir düşüncesiyle cumhur bu iddiayı da şu şekilde cevaplandırmışlardır.

Namaz ve Hacca ilişkin hadislerde, "beyan sözle gerçekleşmiştir" denilemez. Çünkü fiilden sonra söylenen bu sözler, namazın kılınışı ve hac menasikine ilişkin yapılan hareketlerin bu ibadetlerin keyfiyetini açıklayan (beyan eden) fiiller olduğunu gösteren delillerdir.<sup>23</sup> Zira, bu hadislerde hac ve namaz ibadetinin tarif edilmesi olayı yoktur.<sup>24</sup> Yani bu hadislerde namaz, şöyle kılınır, ruku, secde şöyle yapılır, kıraat şu şekilde okunur veya hac için taşlar şu şekilde atılır, sa'y şöyle yapılır vs. gibi bir izahat söz konusu değildir. Son tahlilde hadisler, Resulullah'ın yaptığı bu fiillerin namaz ve haccın keyfiyetini ve Kur'ân'da emredilen bu ibadetlerden maksadın yapılan bu davranışlardan oluşan hususî bir ibadet biçimi olduğunu ifade etmektedir.

Ramazan el-Bûtî bu hususa şöyle bir yorum getirmiştir. "Namaz ve hacc'ın beyanının fiille gerçekleştiğini söyleyen cumhur, Resulullah'ın bu sözlerini bir genel ilke olarak kabul etmişlerdir. Yani, Resulullah'ın bu vb. sözleri bizim için, onun başka fiillerinin de beyan edici olarak dikkate alınması hususunda birer delil kabul edilir. Çünkü bu bağlamda bir ibadetle başka bir ibadet arasında fark yoktur."<sup>25</sup>

Cumhur, görüşlerini ispat bağlamında ikinci bir delil olarak şunu kaydederler. Fiille yapılan beyan, maksadı göstermesi bakımından daha açık yollu bir beyandır. Çünkü fiil müşahadeye dayanan bir beyandır. Haber hiç bir zaman gözle görünen kadar yakîn değildir.

Nitekim bir hadiste:

<sup>23</sup> İbnu'l-Humam, *et-Tahrir*, III, 175.

<sup>24</sup> Amidi, *el-İkâm*, III, 35.

<sup>25</sup> Bûtî, Muhammed Said Ramazan, *Mebahisu'l-Kitab ve's-Sunne Min İlmi'l-Usûl*, el-Matbatu't-Teavaniyye, b.y.y., 1975, s.208.

"*Haber gözle görülen gibi değildir.*"<sup>26</sup> buyurulmuştur.<sup>27</sup>

Muhaliflerin, fiilin, beyanın gecikmesine neden olacağı iddiasını cevaplandırma bağlamında Serahsî, bize göre mücmelin beyanı muttasıl (bitişik, hemen akabinde) olabildiği gibi munfasıl (ayrı, daha sonra) da olabilir<sup>28</sup> der. Dolayısıyla fiilin tehire neden olması önemli değildir. Ancak burada caiz olan tehir hitab anından olan tehiridir. Çünkü dördüncü bölümde izah edileceği gibi ihtiyaç anından beyanın tehiri caiz değildir. O halde hitab geldikten sonra beyanın bir müddet sonra fiille yapılması caiz ve mümkündür. Fiilin daha fazla zaman alacağı gerekçesiyle beyan için uygun olmadığı kabul edilemez. Zira, bazen fiil sözden kısa bir zaman kapsayabilir. Örneğin, namazın tüm ahkâmı, özellikleri, rükûnleri ve şartlarıyla beraber tafsil edilecek olsa bunun için söylenecek sözlerin kapsayacağı zaman içinde belki bir kaç kez o namazı fiili olarak göstermek mümkündür.<sup>29</sup> Bu açıdan fiil'in beyana elverişsizliği iddiası tutarsızdır.

Fiilin sözden daha uzun zaman alacağı iddiası kabul edilse bile fiille beyanın yapılamıyacağı kabul edilemez. Zira açıklayıcı (Şari), daha uzun zaman alacağını bile bile fiilî beyanı tercih edebilir. Bu tercihi fiilin daha iyi açıklayıcı olduğu cihetiyle yapar.<sup>30</sup>

Ebu'l-Hüseyn el-Basri,<sup>31</sup> bu konudaki tartışmayı kaydederken fiilin beyana elverişli olmadığını savunanların bu iddialarının iki ihtimal taşıdığını açıklar. Onlar bu iddialarıyla ya, fiil ile beyanın yapılamıyacağını kasetmiş olabilir, ya da fiilî beyan aklen mümkün olmakla beraber hikmeten doğru olamayacağını kasetmiş olabilirler. Şayet birinciyi kasetmişlerse o taktirdede şu ihtimalleri içerir. Ya fiil, yakini bilginin oluşmasına asla etki edemez; ya da fiil kendisiyle beraber başka bir şey ile birlikte yakinin oluşmasına etki eder. Mesela Resulullah'ın bu fiil şu sözün açıklamasıdır demesi gibi .Bunlardan birincisi batıldır. Çünkü Resulullah'ın namaz ve hacca ilişkin fiilleri onların

<sup>26</sup> Bu hadis tartışmalıdır. Ahmed b. Hanbel bunu rivayet etmiş olmakla beraber, kitaplarda bunun bir arap atasözü olabileceği ifade edilmiştir. (Bkz. el-Ensari, *Fevatih*, II, 45), (Hadis için bkz. Aclûnî, a.g.e., II, 168-169).

<sup>27</sup> Molla Fenarî, a.g.e., II, 98; Hadimî, a.g.e., s.294.

<sup>28</sup> Serahsî, *Usult*, II, 37.

<sup>29</sup> Amidî, a.e., II, 35-36; Emir Padişah, a.g.e., III, 176; İbn Hacib, a.g.e., II, 386; Fenari, a.e., a.y.

<sup>30</sup> İbn Abddişşekur, a.g.e., II, 46; el-Ensari, a.g.e., II, 46.

<sup>31</sup> Basrî, a.g.e., I, 311-312.

niteliğini anlatmada daha açıktır. Haber müşahede gibi değildir. Hikmet açısından fiille beyanın doğru olmayacağı hususuna gelince, bu da doğru değildir. Çünkü "Allah dilediğini yapar ve dilediği şekilde hükmeder" şeklindeki kurala aykırıdır. Razi ve Ebulhattab el-Kelevezanî (590/1116) de tartışmayı aynı çerçevede içinde vermişlerdir.<sup>32</sup>

### 1.2.1. Fiilin Beyan Olduğunu Tesbit Etme Yolları

Ebubekr Cassâs bu konuda şöyle diyor: "Hz. Peygamberin namazlara ve zekata ilişkin her fiili Kur'an'daki mücmelleri açıklayıcı değildir. Çünkü mesela Resulullah nafil olarak namaz kılmış olsa veya bir sadaka vermiş olsa bunlar, Kur'ân'daki "*namaz kılın zekat verin*" mealindeki ayetini beyan ettiğini göstermez. Bilakis, fiil, insanların üzerinde icma ettiği farzları açıklayıcı tarzda veya Resulullah'ın yaptığı bir fiilin farz olduğunu anlamak suretiyle gerçekleştiği takdirde beyan olur. Resulullah'ın yaptığı bir işin farzietini akletmek o fiilin kitaba uyduğunun delilidir. Böyle olunca da o fiil Kur'ân'daki mücmelin beyanı olur."<sup>33</sup>

Yukarıdaki ifadelerden, her fiil için hemen, bu beyan için yapılmıştır demek imkansızdır. Öyleyse bir fiilin beyan olup olmadığını anlamanın bir takım yolları olmalı.

Fiilin beyan olup olmadığının bilinmesi konusunda usûlcüler bir takım yollar zikretmişlerdir. Bazıları,<sup>34</sup> fiilin beyan olması için bir söz yahut karine-halin o fiilin beyan olduğunu hissettirmesini şart koşmuşlardır. Aksi halde fiille beyan tahakkuk etmez. *el-Kibrîtu'l-Ehmar* adlı eserin müellifi ise,<sup>35</sup> fiilin beyan sayılabilmesi için beraberinde sözlü bir açıklamanın bulunmasını şart koşmuştur. Fiilin tek başına beyan olabilmesi için bir takım karinelerin bulunması gerekir. Bu karineler,

a) Fiilin, farzın emredildiği zamanda yapılmış olması.

<sup>32</sup> Razî, *el-Mahsûl*, I, 475-476.

<sup>33</sup> Cassas, *Usul*, vrk, 81.

<sup>34</sup> Zerkeşî, a.g.e., III, 485-486.

<sup>35</sup> Zerkeşî, a.e., a.y.'den naklen.



b) Mesela, Hz. Peygamber'in baş ve kulaklarını bir tek su ile meshetmesine dair bir rivayetle beraber. Hz. Peygamber'in ayrı ayrı su ile baş ve kulaklarını mesh ettiğine dair başka bir rivayetin bulunması gibi durumlarda ikinci rivayetteki fiil, ayrı ayrı su ile meshetmenin fazilet maksadıyla yapıldığının beyanıdır.

c) Hz. Peygamber'in, gerekli olmayan bir şeyi terketmiş olmasıdır ki bu nesih olur.

d) Namazda farz olmayan bir şeyi Hz. Peygamber'in yapmış olması. Mesela Husuf namazında iki defa ruku yapması gibi.

e) Kur'ân'da mücmel olan cizye ve zekatı hemen almış olması durumu.

f) Mesela, Hz. Peygamber'in kendisine getirilen, nisab miktarından az birşey çalmış bir hırsızın elini kesmemesi, ilgili ayeti tahsis ettiğine delalet eder. Ancak burada bu cezanın uygulanmasını düşürecek başka bir şüphenin olmadığı bilmesi şarttır.

Gazalî de bu bağlamda yukarıdaki hususları zikretmiştir.<sup>36</sup>

Fahredden er-Razi ise,<sup>37</sup> bir fiilin herhangi bir mücmelin beyanı olduğunun şu üç yoldan birisiyle bilineceğini belirtir.

a) Hz. Peygamberin yaptığı fiilin beyan amacını taşıdığı zorunlu olarak bilinmesi.

b) Lafzî (sözlü) bir delil ile bilinir. Mesela, Hz. Peygamberin, bu fiil şu mücmelin beyanıdır demesi gibi.

c) Aklî delaletle bilinir. Mesela, amel edilmeye ihtiyaç duyulan bir zamanda mücmel bir hükmün zikredilip sonra, Hz. Peygamberin bu mücmel için beyan olmaya müsait bir fiil yapıp başka bir şey yapmaması gibi. Eğer bu fiil bu durumda beyan kabul edilmezse beyanın ihtiyaç anından geriye kalması sözkonusudur ki bu caiz değildir.

Muhammed Süleyman el-Eşkar, bu konudaki farklılığın temelinin beyanın tanımındaki farklılığa dayandığını söyler. Buna göre beyanı delil veya

<sup>36</sup> Gazalî, *et-Mustasfâ*, II, 223-224.

<sup>37</sup> Razî, *el-Mahsûl*, I, 474.

delilden hasıl olan bilgi diye tanımlayanlar, kendisiyle istidlal edilebilecek her fiili beyan kabul ederken, beyanı, tebyîn (açıklama) yani açıklayıcının yaptığı bir iş olarak tanımlayanlar da, fiilin beyan olup olmadığını öğrenme yollarını açıklama kasdını gösteren şeylere hasretmişlerdir.<sup>38</sup>

Şu halde fiilin beyan olup olmadığı şu yollardan birisiyle bilinebilir.

1. Açık söz. Mesela Resulullah'ın, "yaptığım şu şey veya yapacağım falanca iş, şu mücmelin açıklamasıdır" demesi gibi. Örnek vermek gerekirse, Resûlullah (s.a.v.) Ammar b. Yasire teyemmümü öğretmek istediği zaman "ya Ammar! şöyle yapman yeterlidir demiş ve sonra da ellerini bir kere yere vurarak sol eliyle sağ kolunu ve elinin üstünü ve yüzünü meshetmiştir."<sup>39</sup> Bu hadiste Resulullahın avuçlarını meshetmesi teyemmüm ayetindeki "el"den maksadın ne olduğunu açıklamıştır.

Bu hadiste beyan Hz. Peygamberin sözü ile değil pratik olarak yaptığı fiil ile gerçekleşmiştir.

2. Belli bir fiilin belli bir ayetteki icmalin beyanı olduğu hususunda alimlerin icma etmiş olması. Namazların rekat sayıları konusundaki icmada olduğu gibi. Yine alimlerin namaza ilişkin bazı meseleler hakkındaki ittifakları da bu kabildendir.

3. Mücmel bir emrin varid olmasından sonra Resulullah, sözüyle onu açıklamayıp o emrin yerine getirilme zamanı geldiğinde, ashabın gözleri önünde bu mücmeli açıklamaya elverişli bir fiil de yapıp orada bulunanların bu fiilin ilgili mücmelin beyanı olduğunu anlamalarıdır. Bu durum Resulullah'ın bu fiilini görenler açısından böyledir. Ama görmeyenler açısından ise, o fiil nakil yoluyla bize ulaştığında, bizce Resulullah onu sözü ile açıklamış fakat bize ulaşmamış olma ihtimali vardır. Dolayısıyla bize göre zahiren fiil o mücmelin beyanıdır.<sup>40</sup> Örneğin, Allah laşe (murdar ölmüş hayvan)yi haram kılmıştır. Çekirgenin ayetteki haramlığa dahil olup olmama ihtimali vardır. Hz.

<sup>38</sup> Eşkar, Muhammed Süleyman, *Ef'âlu'r-Rasûl ve Delâletuhâ ale'l-Ahkâmi's-Şer'iyye*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 2. b., 1988, I, 288.

<sup>39</sup> Buhari, 7 Teyemmüm, 4, (I, 87); Müslim, 4 Hayz, 28, No: 368, (I, 280); Ahmed b. Hanbel, Müsned IV, 265; Ebu Davud, 1 Taharet, 121, No: 322, I, 140-141.

<sup>40</sup> Gazali, *el-Mustafsâ*, II, 222.

Peygamber ahabın yanında çekirgeyi yeyince çekirgenin ayette haram kılınan laşeye dahil olmadığı anlaşılmıştır.

4. Resulullah'ın müşkil bir şey söylemeksizin bir fiil yapması durumunda, durumun delaletinden bu fiiliyle sorulan soruya cevap vererek açıklama yaptığı anlaşılır. Örneğin adamın birisi Resulullah'a namaz vakitlerini sorması üzerine, Resulullah ona hiç bir cevap vermeden, Hz. Bilal'e sabah namazı için kamet getirmesini emretmiş ve bu şekilde beş vakit namazın hepsini kendi vaktinde kıldırdıktan sonra, soruyu soran nerede demiş ve ona "*işte namaz vakitleri bu iki vakit (Fecir-Yatsı) arasındır.*"<sup>41</sup> buyurmuştur.

5. Resulullah'ın bir mücmel beyan olabilecek bir fiil yapıp fakat bu fiilin beyan olduğunu gösteren hiç bir sözlü veya fiili başka bir karine bulunmadığı halde bu fiilin beyan olup olmadığını açıklamadan Resulullah vefat etmişse, bu fiil beyana hamledilir. Çünkü Resulullah vefat etmeden mücmel lafızlarda kapalılığın devam etmesi caiz değildir. Diğer bir ifadeyle bu karışıklık giderilmeden Resulullah'ın vefatı söz konusu olamaz.<sup>42</sup> Örneğin Kur'ân'da mücmel olan cizye Resulullah tarafından farklı miktarlarda alınmıştır.

### 1.2.2. Beyan Özelliği Olan Fiilin Hükümü

Bir mücmeli açıklayan bir fiilin delalet ettiği hüküm, açıkladığı hükme tabidir. Örneğin, şayet açıklanan nassın hükümü farzıyet ise beyanî fiilde farz, vacip ise vacip, mendup ise mendup olur. Yani mübeyyin mübeyyen'in hükümünü alır.<sup>43</sup> İmam Karafî, beyanın açıklanan mücmel nassda zikredilmiş gibi olduğunu söyler. Mesela, Resulullah'ın Kur'ân'da haccın farzıyetiyle ilgili ayete getirdiği açıklama adeta ilgili ayette yer almış gibidir. Ayette emredilen hac farızası, Resûlullah'ın açıklamasındaki tüm nitelikleriyle yer almıştır. Cuma namazının farzıyetini bildiren ayetin açıklaması da böyledir.<sup>44</sup> Karafî'nin,

<sup>41</sup> Ebu Davud, 2 Salat, 2, No: 395, I, 162; Tirmizi, 2 Salat, 115, No: 152, (I, 286).

<sup>42</sup> Eşkar, a.g.e., I, 291, (Ebu Şâme, Abdurrahman b. İsmail, *el-Muhakkak Min İlmî'l-Usûl* yazma, vrk: 37'den naklen).

<sup>43</sup> Zuheyr, a.g.e., III, 107-108.

<sup>44</sup> Karafî, *Şerhu't-Tenkîh*, s.288.

mücmel nassların açıklamalarındaki hükümlerin adeta bu mücmel nasslarda yer aldığını ifade edişi beyanî fiilin hükmünün beyanı yapılan mücmele tabii olduğunu temellendirmeye yöneliktir.

Karafi daha sonra farziyet hükmünü Kur'an, icma ve kıyasla delillendirmeye gitmiştir. Kur'an'dan delil şu mealdeki ayettir. "...*Peygamber size ne verdiyse onu alın, size neyi yasakladıysa ondan sakının ve Allah'tan korkun.*"<sup>45</sup> Resulullah'ın beyanî fiili de onun bize verdiklerindedir. Öyleyse ona uymak farzdır. Çünkü ayetin zahiri farziyet ifade etmektedir. Diğer bir ayette ise (mealen), "*De ki, eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah bağışlayan esirgeyendir.*"<sup>46</sup> Burada Yüce Allah Peygamber'e uymayı Allah'a olan sevgimizin gereklerinden kabul etmiştir. Allahı sevmemiz ise farzdır. Öyleyse farzın gereği olan şey de farz olur. Hem ayetteki "O'na uyun" emri farziyet bildirir.<sup>47</sup>

İcmadan delili ise, Ashabın Hz. Peygambere her konuda uymak konusundaki ittifakları ve bu husustaki aşırı hırslarıdır.

Kıyas ise, Resulullah'ın fiilinin vucuba delalet etmesi de etmemesi de muhtemeldir. İhtiyat ise vucuba hamdelimesini gerektirmektedir. Ayrıca, Resulullah'a hürmet ve saygı göstermek icma ile farzdır. Onun fiiline farz maksadıyla uymakta ona tazim etmek demektir. Karafi mendubiyeti de bu delillere irca etmiştir.<sup>48</sup>

Bazı usûlcüler ise hükümlerin farklı olmasının caiz olduğunu söylemişlerdir.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Haşr, 59/7.

<sup>46</sup> Ali İmran, 3/31.

<sup>47</sup> Karafi, a.g.e., s.288-289.

<sup>48</sup> a.e., a.y.

<sup>49</sup> Kelevezani, a.g.e., II, 288.

### 1.2.3. Şer'î Hükümler Açısından Fiilî Beyan'a İlişkin Bazı Meseleler

Bu konuya yalnızca Şatıbî'nin değindiğini ve ilgili meseleleri çok güzel biçimde serdettiğini görüyoruz. Bu nedenle bu konuda onun verdiği bilgileri aynen aktarmayı uygun ve yeterli görüyoruz.

Şatıbî<sup>50</sup> beyan açısından şer'î hükümlerin oldukları gibi kalmaları ve yerleşebilmeleri için eşitleme yapılmamasının, birbirlerine karıştırılmamalarının<sup>51</sup> gerektiğini söyler. Söz konusu eşitlemenin hem fiilî beyanda hem de sözlü beyanda olmaması gerekir. Şatıbî bunun izahını şöyle yapmıştır.

Mendub'un gerçek anlamda mendup olarak yerleşmesi için mendup ile farzın (Cumhura göre vacip) ne sözde ne de fiilde eşit tutulmamalıdır. İtikadî meselelerde de eşit kılınmamaları gerekir. Şayet etişlenecekse meselenin inanç boyutunu ihlal etmemesi gerekmektedir. Şatıbî bunu şu örneklerle açıklar.

1. İnanç bakımından farz ile mendup eşit tutulması ittifakla batıldır. Farz olmayan bir şeyin farziyetine inanmak gibi. Şayet söz veya fiil mutlak eşitliğe (inanç bakımından eşitlik de dahil) götürücü bir sebep olduklarında fiille sözün birbirlerinden ayırdedilmesi lazımdır. Bu ayırım da ancak sözlü bir açıklama ya da ayırımı kastedilen fiille mümkündür. Ki o fiil de, sırf mendub olan bir şeye sürekli bağlılığın terkedilmesidir.

2. Hz. Peygamber (s.a.v.) insanlara indirilene açıklayıcı olarak gönderilmiştir. Örneğin, onun, sırf cuma günü (cuma günü olduğu için) oruç tutmayı yasaklaması, bayram günü oruç tutulmasını yasaklaması, hiç iftar etmeksizin oruç tutmayı menetmesi vb. aslında yapılması istenen teşvik edilen ve Hz. Peygamberin söz, fiil ve ikrarlarıyla açıkladığı hususları Resulullah, inanç bakımından farz kabilinden sayılması endişesinden dolayı terketmiştir. Ayrıca Resulullah (s.a.v.) bazen de yapmayı arzu ettiği, fakat insanlara farz olur endişesi ile terk ettiği şeyler vardır. Ya doğrudan vahiy yoluyla ya da

<sup>50</sup> Şatıbî, a.g.e., III, 321-337.

<sup>51</sup> Eşitleme yapmaktan kasıt şeri hükümlerin bir tutulmasıdır. Örneğin, hükmü farzolan bir şeyin mendup kabul edilmesi veya zannedilmesi veya bunun aksi gibi.

Resulullah'ın devam etmiş olacağı bir fiilin kendisinden sonra ümmetinden bazı insanların onun farz olduğunu zannetmesiyle olur.

3. Ashab, dindeki bu kaideyi anlayınca, dini konularda bu ihtiyat ile amel etmişlerdir. Bir takım şeyleri terketmişler ve terketmenin bir sakıncası olmadığını beyan bağlamında bunu açıklamışlardır. Örneğin, Hz. Osman (R.A.) kendi hilafeti zamanında namazları kasretmeyi terketmiş ve şöyle demiştir. "Ben insanların halifesiyim. Bedeviler benim namazı iki rekat kaldığımı görünce bu farzdır diyeceklerdir. Halbuki müslümanların çoğuna göre kasretmek matluptur. Huzeyfe b. Useyd, "Ebu Bekir ve Ömer'in, insanların farz olduğunu zannetmeleri korkusundan kurban kesmediklerine şahid oldum" demiştir.

4. İslam uleması da, detaylarda ihtilaf etmiş olsalar bile bu kaide gereğince hareket etmişlerdir. Örneğin İmam Malik ve Ebu Hanife Şevval'den altı gün oruç tutmayı aynı gerekçe ile (yani farziyetinin zannedilmesi) mekruh saymışlardır. Nitekim İmam Şafî de kurban konsundaki görüşünü, ashabın yukarıda zikri geçen fiili ile gerekçelendirmiştir.

Yine mendub'un gerçek anlamda mendup olarak yerleşmesi için, mendup ile, beyansız mutlak olarak terkedilen bazı mübahların da eşitlenmemesi gerekir. Çünkü bunların eşitlenmesi halinde bu terklerin, meşru olduğunun anlaşılması ihtimali vardır. Ayrıca mendubun terkedilmesinde kullî bir emrin ihlal edilmesi de sözkonusudur. Bazı menduplar var ki, genel olarak farzdır. Dolayısıyla o mendupların mutlak surette terkedilmesi farzın ihlaline neden olur. Bilakis, o mendupların işlenmesi lazım ki insanlar da ona göre onunla amel etsin. Bu durum kendisine uyulan kimselerden istenen şeydir. Maverdî'nin şu görüşü buna bir örnektir. Cemaatle namaz kılmamayı adet edinip alışkanlık haline getiren kimsenin bu davranışının başkalarına kötü örnek olmasından korkulduğu takdirde hakim'in, o kimseyi zecretmesi gerekir. Maverdî bu görüşünü Resulullah'ın cemaate gelmeyenlerin evlerini yakma şeklindeki tehdidine ilişkin hadisi<sup>52</sup> ile delillendirmiştir.

<sup>52</sup> İbn Mace, 4 Mesacid ve't -Cemaat, 17, no: 791, (I, 259); Ebu Davud, 2 Salat, 46, No: 549, (I, 205).

Şatıbî, bu kaidenin, detaylarında ihtilaf olsa bile genelde bütün alimlerce kabul edilen Seddu'z-Zerai'ye dönük olduğunu belirtir.

Mübahlar'ın da gerçek anlamda mübah olarak yerleşmesi için, menduplar ve mekruhlar ile eşitlenmemesi gerekir. Çünkü şayet mübahlar sürekli ve belli bir keyfiyetle yapılmak suretiyle menduplarla bir tutulursa mübahların mendup oldukları anlaşılabilir. Aynı durum, mübahlar ile mekruhların eşitlenmesi için de sözkonusudur. Çünkü bu durumda mübahların mekruh olduğu anlaşılabilir. Örneğin Resulullah kendisine sunulan keleri yemeyip, ancak yanında onun yenilmesine ses çıkarmamış olması kelerin mübah olduğunu göstermiştir.

Mekruhların da gerçek anlamda mekruh olarak yerleşmesi için haramlarla ve mübahlarla bir tutulmaması gerekir. Çünkü mekruhlarla haramlar eşitlenince, mekruhların haram telakki edilmesi sözkonusu olabilir. Şatıbî burada, bu durumun mekruhu işlemeye teşvik manası taşıyabileceği şeklindeki muhtemel soruyu şöyle cevaplar. Beyan daha vurgulayıcıdır. Bazen uygun görülen bir maslahattan dolayı kesin yasak olan bir haram işlenebilmektedir

Mekruhların mübahlarla bir tutulmasına gelince, sürekli olarak mekruhlar işlenip onlardan sakınma terkedildiği vakit, o fiilleri işlemenin mübah olduğu anlaşılabilir. Dolayısıyla işin hakikatini bilmeyen kimse açısından mekruhun hükmü mübahlığa geçmiş olur. Bu ayrımın beyanı (açıklaması), gerektiği biçimde mekruhların engellenmesi şeklinde olur. Özellikle sünnet olarak addedilmeye müsait özellikteki mekruhlar. Örneğin, camilerde mescidlerde işlenmemesi gereken mekruh davranışlar, dini meclislerdeki mekruhlar bu kabildendir.<sup>53</sup>

Şatıbî, yukarıdaki hususlara ilişkin bir takım usûl ve fıkıh kaideleri ortaya çıktığını belirtir ve bunları şöyle sıralar.

1. Birtakım bedensel mendup ibadetlerden herhangi birini yapan kimsenin onu sürekli yapması gerekmez. Ta ki, cahil kimseler o ibadetin farz olduğunu zannetmesinler. Tabi o kimse şayet davranışları dikkate alınıp örnek

<sup>53</sup> Bu tip davranışlar için Şatıbî'nin *el-İ'tisam*, Tah: Ahmed Abdüşşafi, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2.b., 1991, s.506 vd.

alınması sözkonusu olan kimse ise böyledir. Böyle birisinin bu tür ibadetleri arasına terketmesi gerekir. Örneğin, abdestte hep sağdan başlamak müstehab olduğu halde, Hz. Ömer'in "sağdan mı başlıyoruz yoksa soldan mı buna pek aldığımızı" dediği rivayet edilmiştir.

Bu durum, yapılan fiilin insanların gözü önünde olması ve yapan kimseye uymanın mümkün olduğu yerde sözkonusudur. Yoksa mesela, hiç kimsenin muttali olmadığı bir yer ve zamanda kendi başına bir ibadete devam eden kimse için bu husus geçerli değildir. Şatıbî, bu kaidenin, Şari'in amellere devam edilmesi yönündeki teşvikine ters düştüğü şeklinde muhtemel bir soruyu cevaplarken, "devamlı bir şeyi yapmak, aralıksız yapmak anlamına geldiği gibi, bir fiili çoğu zaman yapmak anlamına da gelir. Mesela bir kimse, bir şeyi çoğu zaman yapsa, bu durum onu devamlı yapıyor olma özelliğinden çıkarmaz" der.

Şatıbî, son olarak diğer hükümleri açıkladıktan sonra, farzın durumunu da anlatır.

Farzların da gerçek manada farz olarak yerleşmesi için, farzlarla diğer hükümlerin eşitlenmemesi gerekir. Nitekim Haramlar da böyledir. Yani diğer hükümlerle eşitlenmemesi lazımdır ki, haram olarak kalabilsin. Farzlar terkedilemez ve bu hususta müsamahakar davranılamaz. Haramlar da asla işlenemez ve bu hususta musamaha gösterilemez.

Yukarıda teklifi hükümlere ait geçen beyanî meseleler aynı şekilde vazî hükümler, (şart, sebep, mani, illet vs.) için de geçerlidir. Çünkü onlar da şer'i hüküm olup beyan edilmeleri gerekmektedir.

Hükümlere ilişkin yukarıda anlattığımız eşitlenmemesi (hükümlerin bir tutulmaması)ndan maksat, yapılmaması gereken bir şeyin yapılarak, yapılması gerekli olan şeyin yapılmayarak yapılmaması gereken şeylerle aynı konuma sokulması demektir. Mesela bir mendup (sünnet) hiç yapılmazsa o mendup hiç yok gibi olur ve adeta işlenmemesi gereken bir fiil gibi telakki edilir. Yine Mendub'un aralıksız sürekli yapılması onun farz olduğu intibahını verir ve farz olmayan bir şey farz imiş gibi telakki edilir.



### 1.3. Sözlü ve Fiilî Beyan'ın Birarada Olması

Bir mücmelin açıklanması meyanında, sözkonusu mücmeli açıklayıcı olmaya elverişli hem söz hem de fiil bulunduğu zaman bunlardan hangisinin beyan edici olarak kabul edilmesi gerektiği konusunda usûlcüler arasında ihtilaf vardır. Söz ve fiilin beyan için birlikte bulunması halinde iki durum söz konusudur. Söz ve fiilin birbirine mutabık olması durumu ile birbirine mutabık olmaması durumudur. Usûlcüler her iki durumu ayrı ayrı değerlendirmişlerdir.

**1. Söz ve fiilin birbirlerine mutabık olması hali:** Bu durumda söz ve fiilden hangisinin daha önce vaki olduğu şayet bilinirse beyan edici olan odur. Bu ister söz olsun isterse fiil olsun. İkincisi öncekini tekid edici ve destekleyici mahiyette olur. Bu konuda bütün usulcüler ittifak halindedir.<sup>54</sup> Ancak Karafî, fiil ile sözün mutabakatı durumunda ikisinden birinin önceliğinin bilinmesinden söz etmeksizin, söz ile fiilin mutabık olmaları halinde sözün açıklayıcı, fiilin ise tekid edici olduğunu söylemektedir.<sup>55</sup> Amidî bu durumda şu istisnayı zikreder. Şayet ikinci sırada yer alan (söz veya fiil) delalet bakımından birincisinden daha aşağı dercede ise o zaman ikinci birinci için tekid olamaz. Çünkü, bu bir şeyin kendinden daha zayıf olan şey ile desteklenmesi, tekid edilmesi anlamına gelir ki, bu caiz değildir.<sup>56</sup> Zerkeşî bu istisnaî durumu ( قيل ) "kîle"(denildi ki) ifadesi ile nakletmiştir.<sup>57</sup>

Eğer söz ve fiilden birinin önce, diğerrinin ise sonra vaki olduğu bilinmiyorsa, bu durumda söz ve fiilden birisini beyan edici olarak tercih etmeksizin, onlardan birinin beyan edici diğerrinin ise tekid edici olduğuna hükmedilir.<sup>58</sup> Yani söz ve fiilden birinin önceliği bilinmiyorsa beyan edici sözdür, fiil ise tekid edicidir; veya bunun tersi beyan edici fiildir tekid edici sözdür denilemez. Çünkü hangisinin önce vaki olduğu bilinmemektedir. Bu durumda bizce bilinmeyen ve fakat hakikatte önce vaki olanın beyan edici diğerrinin de tekid edici olduğuna hükmedilir. Çünkü böyle önceliği bilinmeyen

<sup>54</sup> Razî, *el-Mahsul*, I, 476; İbn Hacib, a.g.e., II, 388; İbnu'l-Humam, *el-Tahrir*, III, 176; Futuhi, a.g.e., III, 447-448; Zekeriyya el-Ensârî, a.g.e., s.86; Adududdin, a.g.e., s.295; Muhibullah, a.g.e., II, 46.

<sup>55</sup> Karafî, *Şerhu't-Tenkih*, s.281.

<sup>56</sup> Amidî, *el-İhkâm*, III, 37.

<sup>57</sup> Zerkeşî, a.g.e., III, 488.

<sup>58</sup> Razî, *el-Mahsul*, I, 476; İbn Hacib, a.g.e., II, 388; İbn Humam, *et-Tahrir*, III, 176.

söz veya fiilden herhangi birini bizzat beyan edici olarak belirlemek bir zorlamadan ibarettir ve buna gerek yoktur.<sup>59</sup> Usûlcülerin çoğunluğunun kanaati böyledir. Ancak Amidî bu durumda, söz ile fiilin delalet bakımından eşit olup olmamaları gibi bir ayırım yapmıştır. Buna göre, şayet delalet bakımından eşit derecede iseler, bunlardan (söz ve fiil) birisi beyan edici diğeri ise tekid edicidir. (Yukarıdaki açıklamanın aynısı burada geçerlidir.) Şayet söz ve fiil delalet bakımından eşit derecede değil iseler, yani birisi diğere göre daha kuvvetli olup tercihe şayan ise, bu durumda mercuh/zayıf olan önce vaki olandır. (Dolayısıyla de beyan edici odur). Çünkü eğer, mercuhun/zayıfın teahhur ettiğini (ikinci sırada vaki olduğunu) farzedecek olursak, mercuh'un/zayıfın racih'i/kuvvetli tekid etmesi sözkonusu olur ki, bu mümkün değildir. Halbuki, mercuh olanın önce vaki olmuş kabul edilmesinde böyle bir durum söz konusu olmayacaktır. Çünkü racih mercuhtan sonra vaki olduğu kabul edildiğinde racih'in mercuh'a tekid olarak vaki olması sahih olur.<sup>60</sup> Ne var ki, Amidî'nin bu görüşüne itirazlar yapılmıştır. Bir kere, delalet bakımından zayıf derecede olan şeyin kuvvetli olanı tekid etmesinin mümkün olmayışı müstakil olmayan müfred tekidlerde sözkonusudur. Oysaki, müstakil tekidlerde zayıfın kuvvetliyi tekid etmesi caiz ve geçerlidir. Nitekim bazı cümleler birbirlerini tekid etmektedir. Müstakil olmayan tekide örnek vermek gerekirse, "bütün topluluk geldi" ifadesi böyledir.<sup>61</sup>

Muhammed Süleyman el-Eşkar da bu görüşü benimser ve şöyle bir örnek vererek meseleyi açıklamaya çalışır. Mesela bir odada bir lamba yaksak, sonra odadaki aydınlığı, buradaki lambadan daha cılız yanan ikinci bir lamba ilave edecek olursak şüphesiz daha net daha aydın görebilme konusunda ikinci lambanın etkisi vardır. Netice itibariyle bu mesele üzerine herhangi bir hüküm terettüp etmemektedir.<sup>62</sup>

**2. Söz ve fiilin birbirine mutabık olmaması hali:** Buna sözlü beyan ile fiili beyanın çelişmesi de diyebiliriz. Yani bir mücmelin beyanına ilişkin biri

<sup>59</sup> Ensârî, a.g.e., III, 46; Bedrân Ebu'l-Ayneyn Bedran, bu gerekçeyi "Müsellememu's-Subut'un müellifine nisbet etmiştir. Oysaki, bu gerekçe ona değil onu şerheden müellife aittir.

<sup>60</sup> Amidî, *el-İhkâm*, III, 37

<sup>61</sup> İbn Hacib, a.g.e., II, 388; Futuhî, a.g.e., III, 448-449; Mahalli, a.g.e., II, 68; İbn Abdışşekûr, a.g.e., II, 46.

<sup>62</sup> Eşkar, a.g.e., I, 109.

sözlü diğeri fiilî olmak üzere iki beyan edici bulunup hükümleri farklılık arzettiğinde bunlardan hangisi gerçekte mücmelin beyanı sayılacaktır? Bu konuda ihtilaf edilmiştir. Örneğin Hacc ile ilgili ayetlerin açıklamasına ilişkin Resulullah (s.a.v.)'den iki rivayet bulunmaktadır. Bunlardan birisinde Resulullah sözlü olarak bir tek tavaf yapılmasını emretmiş, diğer rivayete göre ise, Resulullah'ın bizzat kendisi iki tavaf yapmıştır. Dolayısıyla burada zahiren bir çelişki sözkonusudur. Şimdi bu rivayetlerden hangisi beyan sayılacak ve ona göre bir tavafı mı yoksa iki tavaf mı gerekecektir?

Böyle söz ile fiilin çeliştiği durumda, usûlcülerin çoğunluğuna göre beyan edici sözdür. Yani sözün açıklaması itibara alınır. İster söz önce vaki olmuş olsun isterse sonradan farketmez. İbn Hacib, Fahreddin er-Râzî, Şirazî ve Hanefilerden İbnu'l-Humam ile Muhibbullah b. Abdişşekur'un görüşleri böyledir.<sup>63</sup> Bu görüşte olanların delilleri şunlardır: Söz tek başına beyan olabilmekte ve maksadı açıklamada daha açık ve net olmaktadır. Oysa fiil böyle olmayıp ancak bir vasıtayla (ya zorunlu olarak, ya Resulullah'ın, o fiilin beyan olduğunu belirtmesiyle ya da aklın gereği olarak) beyan olduğu bilinir. Öyleyse kendi başına beyan olabilen, başkası vasıtasıyla beyan olandan daha evladır ve takdim edilir. Bu durumda fiil mendupluğa veya onun Resulullah'a mahsus olduğuna hamledilir. Sonuç itibariyle bu, iki delilin arasını birleştirmekten ibarettir ki, en doğru olan da budur.<sup>64</sup>

Mutezileden Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre, şayet bu durumda söz veya fiilden birisinin önce vaki olduğu bilirse, önce vaki olan mücmelin beyanıdır. Çünkü mücmel bir hitabın arkasından beyana elverişli bir şey varid olduğu zaman o şey mücmelin beyanı olur. Şayet söz ve fiilden herhangi birinin önceliği bilinmiyorsa o zaman beyan edici olarak söz kabul edilir. Zira, eğer fiil beyan kabul edilecek olursa bunun beyan olduğunu bir takım vasıtalarla ispatı gerekir. Halbuki sözün beyan kabul edilmesi imkanı varken fiilin beyan olduğunu ispatlamak için bir zarurette yoktur. Mesela, Hacc'da tavafı ilgili rivayetlerde, eğer Resulullah'ın bu konudaki emri beyan kabul edilirse,

<sup>63</sup> İbn Hacib, a.e., a.y.; Şirazî, *el-Tebşire*, s.249; Razî, *el-Mahsul*, I, 476; İbnu'l-Humam, *et-Tahrir*, III, 176; İbn Abdişşekûr, II, 46.

<sup>64</sup> İbn Hacib, a.e., a.y.; Razi, a.e., a.y.; Futuhî, a.g.e., III, 449.

Resulullah'ın yaptığı ikinci tavaf farz değildir. Eğer Resulullah'ın fiili beyan kabul edilirse ikinci tavaf farz olur.<sup>65</sup>

Amidî<sup>66</sup> ise, Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin yukarıdaki görüşünü verdikten sonra bu doğru değildir. Doğru olan şöyle demektir. "Eğer sözün önceliği varsa ikinci tavaf farz değildir. Resulullah'ın fiilinin mendupluğa hamledilmesi gerekir. Aksi halde eğer Resulullah'ın fiili farziyetin delili olacak olursa o zaman sözün delalet ettiği şeyi neshetmiş olur. Halbuki iki delilin arasını birleştirmek birini nesh sayıp işlevsiz hale getirmekten daha uygundur. O halde Resullah'ın fiili sözünü tekid etmiş olur" der.

Amidî daha sonra söz veya fiilden birinin önceliğinin bilinmemesi durumunda sözün önce vaki olmuş olacağını takdir ederek beyan edici kabul edilmesinin daha uygun olduğunu belirtir. O, bunu iki gerekçe ile açıklar. Bunlardan birisi cumhurun ileri sürdüğü, "sözün tek başına hükme delalet edebildiği" hususudur. Diğeri ise, sözün önceliğinin kabul edilmesi durumunda fiilin mendupluğa hamledilmesi imkânının var olmasıdır. Aksi halde, ya sözün ihmal edilmesi, ya da fiilin hükmünü sözün neshetmiş olması sözkonusu olur. Yahutta fiil, ikinci tavafın sadece Resulullah'a farz olduğunu gösterip, söz ise ümmeti hakkında ikinci tavafın farz olmadığını göstermiş olur. Bütün bunlar temel kaideye aykırıdır. Deliller arasını birleştirmek daha doğrudur.

Muhammed el-Eşkar, yukarıdaki görüşleri değerlendirirken şunları kaydeder. "Amidî ile Ebul Hüseyn el-Basrî'nin ortak oldukları husus, sözün önceliğinin bilinmesi veya hangisinin önce olduğunun bilinmemesidir. Bu her iki durumda da söz (beyan edici olarak) takdim edilir. Onların farklı düşündükleri nokta ise, fiilin önceliğinin bilinmesi durumudur. Ebu'l Hüseyn bu durumda fiilin beyan edici olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Çünkü fiil de, normal olarak bir beyan vasıtasıdır. Mücmel ifadenin akabinde vaki olmuş ise bunun beyan edici kabul edilmesi gerekir. Bizce, her iki görüş de aynı kapıya çıkar. Beyan'a elverişli bir fiil bulunduğu zaman bunun bir beyan edici olarak itibar edilmesi lazımdır. Fiilden sonra söz vaki olursa, bunun da dikkate alınması kaçınılmazdır. Çünkü Amidî'nin de belirttiği gibi "Sözün delaletinin ihmal edilmesi mümkün değildir." Bu durumda, söz, fiildeki

<sup>65</sup> el-Basrî, a.g.e., I, 313.

<sup>66</sup> Amidî, *el-İhkâm*, III, 39.

fazlalığın (örneğin, tavafın iki kez yapılıp, sözlü beyanda bir tavafla emredilmesi) mendupluğunu gösterir veya fiildeki ziyadeliğin hükmünün ümmet hakkında geçersiz olduğunu ve Hz. Peygamber'e mahsus bulunduğunu ifade eder; veyahutta hem Peygamber hem de ümmeti hakkında geçersiz olduğunu ifade ederek fiildeki ziyadeliği neshetmiş olur".<sup>67</sup>

Kanaatimizce de bu değerlendirme isabetlidir. Nitekim "*Fevâtihu'r-Rahamât*" müellifi de, söz ve fiilin farklı olması durumunda öncelikli olan biliniyorsa, beyan edicinin o olduğunu benimsemiş ve bunu Amidî'nin de bu görüşte olduğunu belirterek vurgulamak istemiştir. Ayrıca Hanefî kitaplarında da buna ters bir durumun bulunmadığını belirtmiş ve eğer neshi gerektiren bir delil olduğu takdirde bunda bir beis olmadığını ifade etmiştir. Ancak o, fiil mücmelden sonra vaki olmuşsa fiilin beyan edici olmadığını gösteren bir delil bulunmadıkça fiilin menduplara şamil olabileceğini kabul etmemiştir.<sup>68</sup>

Sonuç itibarıyla her iki görüş de sözü bir kenara atıp geçersiz kılmayı kabul etmeyip sözün her halükârda dikkate alınması gerektiği hususunda birleşmektedir.

Eşkar, söz ve fiil farklılığı halinde hangisinin beyan sayılacağı konusunda, önceliği bilinmedikçe ne söz ne de fiilin beyan edici olduğu hususunda tavakkuf eden üçüncü bir görüş daha Zerkeşî'den nakille kaydetmiştir.<sup>69</sup> Ancak şunu belirtelim ki, söz konusu görüş, bir mücmelin açıklamasına ilişkin varid olmuş çelişkili söz ve fiille ilgili olmayıp, genel olarak Resulullah'ın sözleri ve fiillerinin tearuzu ile ilgilidir. Nitekim Zerkeşî'nin, söz konusu görüşü Resulullah'ın fiillerine ilişkin bahiste, söz ve fiillerin tearuzu başlığı altında zikretmesi ve daha sonra, bazı usûlcülerin bu konuya ilişkin görüşleri, mücmelin beyanına ilişkin çelişkili söz ve fiil bağlamında zikrettiklerini özellikle belirtmesi<sup>70</sup> bunu doğrulamakta, en azından bu görüşün kesin bizim meselemizle ilgili olduğu konusunda bir tereddüde yol açmaktadır.

<sup>67</sup> Eşkar, a.g.e., I, 112.

<sup>68</sup> Ensarî, a.g.e., II, 47.

<sup>69</sup> Eşkar, a.g.e., I, 112.

<sup>70</sup> Zerkeşî, a.g.e., IV, 198-1999.

Bedran Ebu'l-Ayneyn Bedran'da, bu konuya ilişkin olarak, İbn Hazm'ın genel anlamda söz ve fiillerin tearuzuna ait görüşünü zikretmiştir.<sup>71</sup> Bu da yine biraz evvel yukarıda zikredilen gerekçeden dolayı yanlış bir tesbittir. Çünkü İbn Hazm'ın mezkur görüşü, yine Resulullah'ın fiilleri bahsine ilişkin genel anlamda "söz ve fiillerin tearuzu" bağlamında yer almıştır. Mücmelin açıklanması bağlamındaki tearuzdan bahsetmemektedir.<sup>72</sup>

Şirazî, konuya ilişkin üçüncü bir görüşü zikretmiştir ki, bu görüş, söz ve fiilden birinin önceliğinin bilinmemesi durumunda fiilin beyan olarak kabul edilmesinin daha doğru olacağı şeklindedir. Bu görüşün delili ise, adamın biri Resulullah'a namaz vakitlerini sorması üzerine Resulullah ona sözlü açıklamada bulunmayıp "*Bizimle beraber namaz kıl*" buyurarak namaz vakitlerini pratik olarak fiili ile açıklamıştır. Bu da gösteriyor ki, fiil beyan edici olarak kabul edilmeye daha şayandır.

Şirazî bu delillendirmeye şu şekilde cevap vermiştir. Bu hadis, beyan'ın fiille yapılabileceğini gösterir. Bunu biz de kabul ediyoruz. Halbu ki biz bunlardan hangisinin beyan sayılacağını tartışıyoruz. Hadiste buna delalet eden bir husus bulunmamaktadır. Şirazî bu görüşü bazı Şafîilere nisbet etmiştir.<sup>73</sup>

Bu konuya ilişkin dikkat çekilmesi gereken bir husus daha vardır ki, o da, bu meseleye örnek olarak verilen hadislerde fiilin gereğinin sözünkinden daha fazla olmasıdır. Yani fiilde iki tavaf vardır. Sözlü emirde ise bir tavaf vardır. Birde bunun tersi sözkonusu olduğunda, bu durumun yukarıda zikredilen görüşlere tatbiki şu şekilde olur. Şayet fiilde eksiklik bulunursa, örneğin Resulullah, bir tavaf yapmış olsa ve buna mukabil iki tavaf yapılmasını emretmiş olsa, birinci görüşe göre söz beyan edici olarak kabul edileceğinden iki tavaf yapmak gerekir. Bu kez Resulullah'ın tek tavafi içeren fiili onun hakkında "bir tahfif" olarak kabul edilir. Fiil ister önce vaki olsun isterse sonra farketmez. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin görüşüne göre, hangisinin önceliği biliniyorsa, o beyan edici olarak kabul edileceğinden, eğer söz önce vaki olmuş ise, fiil Resulullah hakkında "bir tahfif" olarak kabul edilir. Eğer fiil

<sup>71</sup> Bedran, a.g.e., s.50.

<sup>72</sup> İbn Hazm, *el-İkâm*, IV, 52-54.

<sup>73</sup> Şirazî, *et-Tebşire*, s.249-250; *Şerhu'l-Luma'*, I, 557-558.

önce vaki olmuş ise, sözlü emirde fazlaca olan tavaf sözlü emirle istenmiş olur.<sup>74</sup>

### 1.3.1. Mücmel'in Beyan'ı Bağlamında Söz ve Fililin Farklılığına İlişkin İhtilafın Pratik Sonucu

Bu mesele ile ilgili tartışma pratikte bir takım sonuçlar doğurmuştur. Biz burada iki örnekle bu pratiğe yansımaya göstermeye çalışacağız.

#### 1. Hac ile Umrenin birleştirilmesi halinde yapılacak tavaf miktarı:

Böyle bir kimsenin iki tavaf mı yapması lazım, yoksa bir tavaf mı yapması gerekir? Bu konuda ihtilaf edilmiştir.

Şafî, Malikî ve Hanbelilere göre, böyle bir kimsenin bir tavaf yapması yeterlidir. Ashabdan İbn Ömer ve Cabir'in görüşü de böyledir. Hanefilere göre ise, böyle bir kimsenin bir tavaf ile yetinmesi caiz olmayıp iki tavaf yapması gerekir. Bu görüş ashabdan Hz. Ali ve İbn Mes'ud'a aittir.<sup>75</sup>

Cumhur'un delilleri: Tirmizî'nin Abdullah b. Ömer (r.a.)den rivayet ettiği şu hadis: "Resulullah (s.a.v.) buyurmuştur ki, "*Her kim hacc ile umreyi birleştirirse onun bir tavaf ve bir say' yapması yeterlidir.*" Tirmizî bu hadisin sahih, hasen ve garib olduğunu söylemiştir.<sup>76</sup> Ayrıca bu hadisi İbn Mace de Süneni'nde tahrir etmiştir.<sup>77</sup>

Öte yandan Hz. Ali (r.a.)den gelen bir rivayette Resulullah'ın iki tavaf yaptığı ifade edilmektedir.

Cumhur, İbn Ömer'den gelen rivayetin söz, Hz. Ali'den gelen rivayetin ise fiil olduğunu, dolayısıyla de sözlü rivayetin fiili rivayete beyan konusunda takdim edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.<sup>78</sup>

Hanefiler ise şu delillere dayanmışlardır. Subey b. Mabed, hac ile umreyi birleştirdiğinde iki tavaf yapmış ve bunu Hz. Ömer (r.a.)'e

<sup>74</sup> Mahallî, a.g.e., II, 69.

<sup>75</sup> İbn Rüşd, a.g.e., I, 251; Kal'acî, *Mevsuatu Fikhi Ali*, s.207; *Mevsuatu Fikhi' bni Mesud*, s.186.

<sup>76</sup> Tirmizî, 7 Hac, 102, No: 947, (III, 284).

<sup>77</sup> İbn Mace, 25 Menasik, 39, No: 2975, (II, 990).

<sup>78</sup> Ensarî, a.g.e., II, 47.

bildirdiğinde, Hz. Ömer O'na, "Resulullah'ın sünnetine uymuşsun"<sup>79</sup> demiştir. Bu rivayeti Ebu Hanife Hammad b. Ebi Süleyman'dan yapmıştır.<sup>80</sup> Bu rivayet Nesâî'de de yer almıştır.<sup>81</sup>

Ayrıca, yine Nesâî'nin Hammad b. Abdurrahman'dan rivayet ettiği bir hadiste, Muhammed b. Hanefiye demiştir ki, ben babamla birlikte tavaf ettiğimde babam hac ile umreyi birleştirdi ve her ikisi için iki tavaf yaptı ve Hz. Ali'nin de böyle yaptığını ve Hz. Ali'nin de Resulullah'ın böyle yaptığını kendisine naklettiğini anlattı."

Kemal İbnu'l-Humam bu hususta şu izahları yapmaktadır; her ne kadar Ezdî, Hammadı, zayıf kabul etmişse de İbn Hibban onu sika ravilerden saymıştır. Dolayısıyla onun rivayet ettiği hadis hasen derecesinden aşağı değildir. İmam Muhammed b. Hasan, **Kitabu'l-Asâr** adlı eserinde, Ebu Hanife'den yaptığı rivayeti nakleder. Bu rivayete göre, Hz. Ali (r.a.) şöyle demiştir, mücahidle bulduğumda, hac ile umreyi birleştiren kimsenin bir tavaf yapması gerektiği şeklinde fetvâ veriyordu. Ben kendisine, Hz. Ali'nin bu hadisini anlattığımda şöyle dedi, "eğer bunu daha önce duymuş olsaydım böyle fetva vermezdim. Artık bundan sonra böyle değil, iki tavaf yapılması gerektiği şeklinde fetva veririm." Bu rivayette herhangi bir şüphe yoktur. Nitekim, Hz. Ali'den bu rivayet bir çok yolla gelmiştir. Bunların hepsi birbirini kuvvetlendirmekte ve rivayeti hasen derecesine çıkarmaktadır.<sup>82</sup>

Hanefiler bu bağlamda fiili söze takdim etmişlerdir. Onlara göre gerekçesi şudur: sözün beyan edici olarak kabul edilmesi, fiilî delilin kuvvetine ve tercihe şayan olduğuna delalet eden bir şey bulunmadığı zaman sözkonusu olur. Halbuki burada (Hanefilerin delil olarak sunduğu fiili rivayet) fiilin kuvvetliliği ve tercihe şayan oluşunu gösteren delil mevcuttur. Ki bu delil, Hz. Ömer'in Subey'e "Peygamberinin sünnetine uymuşsun" demiş olmasıdır.<sup>83</sup>

Bir rivayette İbn Ömer "hac ile umreyi birleştirdiğimde iki tavaf yaptım ve Resulullah'ın böyle yaptığını gördüm" demiştir. Yine başka bir rivayette de

<sup>79</sup> Merginânî, a.g.e., I, 154.

<sup>80</sup> İbnu'l-Humam, *Fethu'l-Kadir*, II, 415.

<sup>81</sup> Nesâî, *es-Sünen*, X, 146-148.

<sup>82</sup> İbn Humam, a.e., II, 415-416. Delillerin detayı için buraya bakınız.

<sup>83</sup> Bedran, a.g.e., s.51-52 (et-Takrîr ve't-Tahbîr, II, 40'dan naklen).



İbn Ömer (r.a.) hac ile umreyi birleştirmiş ve bir tavaf yaptıktan sonra da, "Resulullah'ın böyle yaptığını gördüm" demiştir. İşte burada aynı sahabîden nakledilen bu iki fiilin birbirleriyle çelişmesi durumu vardır. Cumhur, bu çelişkiden hareketle Hanefilere itiraz etmişlerdir. Söz bu iki fiilî rivayetten birine uygun bulunduğu, çelişkiden hali olacağından söz tercih edilmelidir demişlerdir.<sup>84</sup>

Hanefiler, fiili tercih nedenlerinden biri olarak şunu da zikrederler: Hz. Ömer'in sözüne ilişkin rivayet ile Hz. Ali'nin tavafına ilişkin rivayet, İbn Ömer'in rivayetine tercih edilir. Çünkü onlar ashabın büyükleri olarak zabt itkan ve fıkıh (kavrayış) yönünden daha tercihe şayandırlar. Ayrıca Hz. Ömer, Hz. Ali İbn Mes'ud ve İmran b. Huseyn hep bu görüştedirler. Bu kimseler İbn Ömer'e tercih edilir şahsiyetlerdir. Hem kıyas açısından da bir ibadetin diğerine ilave edilmesi hac veya umreden birinin rükünlerine noksanlık getirmez. İbadetlerde ihtiyat da bunu gerektirmektedir.<sup>85</sup>

**2. Namazda Tekbir Meselesi:** Bir namaza başlarken başlangıç (iftitah veya tahrir) tekbiri denilen tekbir vardır. Bir de, namazın içinde ruku ve secdelerde eğilip doğrulurken alınan ve intikal tekbirleri de denilen tekbirler vardır. Bunların hangisi farzdır veya hepsi de farz mıdır? Bu konuda da alimler ihtilaf etmişlerdir.

Bu ihtilafın sebebi ise, yine Resulullah'dan bu hususta gelen sözlü ve fiili rivayetlerdir. Şöyle ki, Ebu Hureyre (r.a.)den rivayet edilen bir hadiste Resulullah (s.a.v.), yanlış namaz kılan bir adama namazın kılınışını öğretirken ona, "*namaz kılmak istediğin zaman güzelce abdest al, kıbleye dön ve tekbir al...*"<sup>86</sup> buyurmuştur. Bu, Resulullah'ın tekbir hakkındaki sözlü beyanıdır. Bu hadis yalnızca iftitah tekbirinin farz olduğunu göstermektedir. Zira şayet öteki tekbirler de farz olsaydı onları da Resulullah zikrederdi. Çünkü bu hadiste namazın tüm erkanını sayıp öğretmiştir.

Diğer taraftan yine Ebu Hureyre (r.a.)'den rivayet edilen bir hadiste, Ebu Hureyre namaz kıldığında her eğilip doğrulduğu zaman tekbir alıyor ve

<sup>84</sup> Ensari, a.g.e., II, 47.

<sup>85</sup> İbnü'l-Humam, *Fethu'l-Kadir*, III, 416; Ensari, a.e., II, 48.

<sup>86</sup> Buhari, 79 İstizan 18/1, (VII, 132).

sonunda da "*benim namazım sizinkinden daha çok Resulullah'ın namazına benzemektedir*"<sup>87</sup> derdi.

Bir başka hadiste İbn Mes'ud demiştir ki, Resulullah'ın her eğilip doğrulamada, oturup kalkmada tekbir getirdiğini gördüm.<sup>88</sup>

Bu son iki hadis de, namaz içinde her eğilip doğrulurken ve oturup kalkarken tekbirlerin alınmasının gerekliliğini göstermektedir. Bu hadisler Resulullah'ın fiilleridir. İşte tekbir hakkında, birbirinden farklı sözlü ve fiili hadislerin mevcudiyeti alimlerin ihtilafına neden olmuştur. Çünkü, sözlü beyan olan hadis sadece iftitah tekbiri hakkında olup diğer tekbirler yoktur. Fiilî hadis ise tüm tekbirlerin alınmasına ilişkindir.

Bazı alimler, namaz içindeki tüm tekbirler (iftitah tekbiri dahil) farzdır. Bazıları da, iftitah tekbiri dahil hiçbirisi farz değildir demişlerdir. Büyük çoğunluktaki ulema ise, sadece iftitah tekbirinin farz olduğunu söylemişlerdir.<sup>89</sup>

Bütün tekbirlerin farz olduğu görüşü, kendisinden nakledilen iki rivayetten birine göre Ahmed b. Hanbel'e aittir.<sup>90</sup> Zahirilerin görüşü de böyledir.<sup>91</sup> Bu görüşün delilleri, yukarıda, Resulullah'tan rivayet edilen fiilî hadislerdir. Onlar'a göre aslolan, bir emrin açıklanaması için varid olan fiillerin (Resullah'ın fiillerinin) farziyete hamledilmesidir. Nitekim Resulullah, "*Benim namaz kıldığım gibi namazı kılın*" ve "*Hac menasikinizi benden öğreniniz.*" buyurmuştur.<sup>92</sup>

Tekbirlerin hiç birisinin farz olmadığını söyleyenlerin görüşü zayıftır. İbn Rüşd, onların, tekbirleri namazdaki diğer bazı zikir ve tesbihata kıyas etmiş olabileceklerini belirtir. Zira iftitah tekbirini de diğer tekbirlere bu bağlamda kıyas etmişlerdir.<sup>93</sup>

İbn Şıhab ez-Zührî ve Sind b. el-Müseyyeb'in görüşleri böyledir.<sup>94</sup>

<sup>87</sup> Müslim, 4 Salat, 10, No: 392, (I, 293).

<sup>88</sup> Şevkânî, *Neylu'l-Evtar*, II, 240.

<sup>89</sup> İbn Rüşd, a.g.e., I, 88.

<sup>90</sup> Nevevi, Yahya b. Şeref, *Şerhu Sahihi Muslim*, Nşr: Halil el-Mis, Daru'l-Kalem, Beyrut .l.b, 1987, IV, (3-4), 341; Aynî, a.g.e., V, 118.

<sup>91</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II, 286.

<sup>92</sup> İbn Rüşd, a.g.e., I, 88.

<sup>93</sup> a.y.

<sup>94</sup> Aynî, a.e., V, 3.

Cumhur'un delilleri ise şudur: Resulullah (s.a.v.) namazı doğru kılamayan kimseye namazı öğretirken iftitah tekbirinin haricinde diğer tekbirlerden bahsetmemiş ve öğretmemiştir. Halbuki Resulullah (s.a.v.) namazı o şahsa öğretirken beyan konumundadır. Yani orada Allah'ın bir emrini beyan etmektedir. O şahsın, o anda namazı öğrenip ona göre davranmaya ihtiyacı vardır. Gerekli açıklamanın bu ihtiyaç anında yapılmaması beyanın tehirini gerektirir ki bu caiz değildir. Dolayısıyla şayet o tekbirler farz olsaydı mutlaka onları açıklar ve öğretirdi. Beyan'a ihtiyaç duyulan böyle bir ortamda mademki Resulullah o tekbirleri açıklamamıştır. O halde onlar farz değildir.<sup>95</sup>

### 1.3.2. Sözlü ve Filî Beyanların Maksadı Açıklamadaki Güçlülük Derecelerinin Bir Değerlendirmesi

Maksadın açıklanmasında sözlü beyan mı daha açık ve etkindir, yoksa fiilî beyan mı? bu mesele usûlcüler arasında ihtilafa konu olmuştur.

Bazı usûlcüler maksadı açıklamada sözün daha kuvvetli ve daha etkin olduğunu söylemişlerdir. Onların bu husustaki delilleri ise şöyledir:

a) Söz bir meselenin lafızlarla anlatılmasından ibaret olduğundan, açıklanması istenen meseleyi bütün yönleriyle, en ince detaylarıyla ve iradenin istenilen şekilde ortaya konması söz ile mümkündür. Halbuki, fiilde böyle bir imkan bulunmadığı gibi, belli bir şekil ve davranışın sergilenmesinden ibaret olduğundan tek başına maksadı ifade etmede yeterli olamamaktadır. Örneğin, meselenin hükmünün, farz mı, sünnet mi, müstehap mı vs. olduğu hususları fiille bilenemez. Ama sözle bunun bilinmesi mümkündür.

b) Söylenen bir sözün, bir mücmelin açıklaması olduğunu yine sözle bilmek mümkün olduğu halde fiille mümkün değildir. Ancak başka vasıtalarla fiilin beyan olduğu bilinebilir ki, bu vasıtalara daha önce değinmiştik. (Zarureten, akli delille veya Resulullah'ın bizzat o fiilin açıklama olduğunu söylemesi gibi).

<sup>95</sup> Nevevi, a.e., a.y.: Aynî, a.g.e., V, 118; Mubarekfürî, Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim, *Tuhfetu'l-Ehvezî Şerhu Camii't-Tirmizî*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1.b., 1990, II, 87.

Aslında, mücmel bir emrin hemen akabinden Resulullah'ın birşey söylemeksizin yapacağı bir davranış, o mücmelin beyanı olduğunu gösterir. Böylece fiilin bu şekilde kendi başına beyan olduğu bilinebilir. Ancak bu durum her zaman için geçerli değildir. Çünkü böyle bir karine (fiilin mücmelin hemen akabinde yapılması gibi) olmadıkça fiilin beyan olduğu ancak Resûlullah'ın bizzat "bu fiil falan mücmelin beyanıdır" demesiyle bilinebilir.

c) Söz delalet bakımından daha geneldir. Çünkü söz, hem somut hem de soyut şeylere şamildir.<sup>96</sup> Söz ile somut şeyleri ifade etmek açıklayıp anlatmak mümkün olduğu halde, fiille sadece somut (maddî, müşahhas) şeyler anlatılıp ifade edilebilmektedir.

Bazı usûlcüler ise, maksadın açıklanmasında fiilin daha güçlü ve daha açıklayıcı olduğu kanaatindedirler. Mutezilî Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ve Hanbelî olan el-Futuhî bu görüştedirler.<sup>97</sup> Bunlar da bir takım deliller ileri sürmüşlerdir.

a) Fiil ile açıklanması gereken mücmelin, bütün tafsilatı ve detayları pratik olarak şekillerle gösterilip açıklanması mümkündür.<sup>98</sup> Özellikle, detayında bir takım fiili davranışların bulunduğu mücmellerin (namaz, hac gibi) açıklanmasında fiil daha açıklayıcıdır. Örneğin namazın tüm hareketlerini sözle her zaman istenilen şekilde açıklamak mümkün olmayabilir. Hatta bazen fiille açıklanabilen bir şey sözle açıklamak mümkün olmayabilir.

b) Fiilî beyân daha tatminkâr ve muhatabın anlaması açısından daha açıktır. Karafî bunu örneklendirirken derki, "bu nedenledir ki, bir takım sanatlar, teorilerle değil pratik uygulamalarla rayına oturur ve gerçekleşir. Ticaret kuyumculuk v.b. şeyler gibi."<sup>99</sup> Örneğin bir kuyumcu bir madenin altın olduğunu veya olmadığını söylese, belki karşıdaki muhatabını tam ikna edemeyebilir. Ama o madeni bizzat işler ve gereken işlemleri yaparsa o madenin ne olduğunu göstermede muhatap için daha tatminkar olacaktır.

c) Fiil müşahadeye dayanır. Müşahade ise, maksadı anlatmada daha açık ve nettir. Anlamayı daha çabuk sağlar. Zihin de daha kalıcıdır. Oysa ki söz böyle değildir. Çünkü söz bir şeyin ne olduğunu mücerred bildirmekten ibaret

<sup>96</sup> Amidî, *el-İkâm*, I, 276; Bennanî, a.g.e., II, 100.

<sup>97</sup> Basrî, a.g.e., I, 312; Futuhi, a.g.e., III, 444.

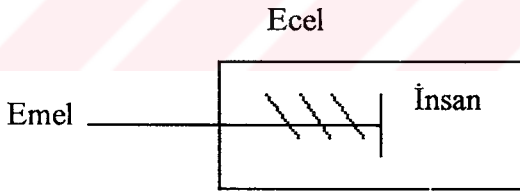
<sup>98</sup> a.eserler, a.y.

<sup>99</sup> Karafî, *Şerhu't-Tenkîh*, s.281.

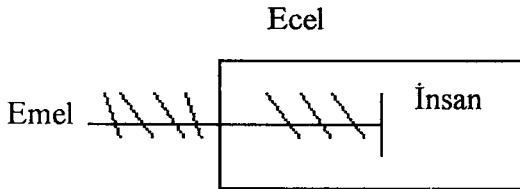
iken, fiil bir şeyin sıfatını göz önüne sererek ne olduğunu bizzat gösterir. Haber muayene gibi değildir.<sup>100</sup>

Bunu örneklendirmek gerekirse Hz. Peygamber (s.a.v.), insanoğlunun eceli ve sonsuz arzularını anlatırken, birtakım şekiller çizerek sembolik bir fiilî açıklama ile meseleyi muhataplara anlatmak ve meselenin onlarca iyice kavranmasını sağlamak istemiştir. Buharî'nin rivayet ettiğine göre, Abdullah b. Mesud demiştir ki, *Resulullah (s.a.v) kare biçiminde bir şekil çizdi. (Sonra bunun ortasına (bir kısmı içerde) bir kısmı da dışarda olmak üzere (yatay) bir çizgi çekti. (Daha sonra da) bu içerde kalan çizginin her iki yanına ona dikey biçimde küçük bir takım çizgiler çekti ve buyurdu ki, (Karenin içindeki (yatay) çizgiyi göstererek) "işte bu insanoğludur. Bu da (büyük kare şekli) onun eceli (ömrü)dür. Onu çevrelemiştir. (içerdeki yatay çizginin dışında olan kısmı için) bu da insanoğlunun sonsuz emelî (arzusu)dir. (Dikey çizilen) bu küçük çizgiler de insanın (hayatta iken) başına gelen bela ve sıkıntılardır. Bunlardan birinden kurtulsa diğeri ona isabet eder, ondan kurtulsa bir diğeri. (ve nihayet) (ölüm) ona isabet eder."*<sup>101</sup>

Bedruddin el-Aynî<sup>102</sup> bu hadiste yer alan ifadelerle ilgili şekli şöyle çizmiştir.



(Şekil: I)



(Şekil: II)

<sup>100</sup> Futuhî, a.e., III, 444; Basrî, a.e., I, 312.

<sup>101</sup> Buhari, 81 Rikak, 4/2, (VII, 171); İbn Mace, 37 Zühhd, 27, No: 4231, (II, 1414).

<sup>102</sup> Aynî, a.g.e., XVII, 411.

Şimdi yukarıdaki hadis gerçekten fiilin açıklama gücünü gösteren isabetli bir delildir. Çünkü insan ve onun eceli ve sonsuz arzuları gibi soyut bir ilişki muhatabın zihnine sözle ne kadar anlatılırsa anlatılsın tam olarak her zaman yerleşmesi mümkün olmayabilir. Ama -bunun bu şekilde- sembolik şekillerle açıklanması ise zihinde daha kalıcı ve daha yer edicidir.

Muhammed el-Eşkar, sözün daha güçlü olduğunu desteklemek maksadıyla şu yorumu yapmıştır. "Hükümler ve olaylar arasındaki ilişki sözle daha belirginleşir. Nice hakikatler fiilen var oldukları halde insanlar onların varlığına dikkat çekmemiştir. Ne zaman ki zeki bir kimse uyanıp, daha önce fiilen var olan olayları sözlü olarak ifade etmeye başlayınca, o şeyler bilinir hale geliyor ve insanların onları anlayıp istifade etmeleri mümkün olabiliyor. Elektrik, çekim kuvveti (mıknatisik özellik) sıcaklık, soğukluk ve bunların değişik etkileri gibi bir takım tabiat kanunlarının ortaya çıkarılıp teorik hale gelmeleri de bunu desteklemektedir. Ashabın hükümleri kavramaları da buna benzer. Meselâ, Hz. Aişe'nin Resulullah'ın fiillerinden hükümleri çıkarıp anlaması böyledir. Müctehidlerin, asrı saadette pratik olarak varolan ve fakat sözlü olarak ifade edilmemiş bir çok hükümleri çıkarmaları ve bu hükümlerin dayandıkları kuralları koymaları da böyledir."<sup>103</sup>

Eşkar'ın ileri sürdüğü bu açıklama ve örnekleme bize göre sözün açıklama gücünün daha fazla olduğunu isbat edecek özellikte değildir. Çünkü fiilen var olan bir hakikatin sözlü olarak ifade edilmesi ona pek fazla bir şey katmaz. Netice itibarıyla teoriler yine fiili (pratik) uygulamalar ile anlatılmaya, gösterilmeye muhtaçtır. Örneğin, çekim kuvvetinin varlığı ve özelliklerini veya elektiriğe ilişkin teoriler muhataba ne kadar anlatılırsa anlatılsın, iki cisim arasında bu çekim özelliğini bizzat göstermedikçe istenilen sonuç ortaya çıkamaz.

Kur'ân'da mücmel bir emir olan namaz, Resulullah tarafından sözlü olarak en ince detaylarıyla anlatılmamış haliyle kalsa ve ilk etapta fiilen açıklamamış olsaydı, her halde ki O'nun bu sözlü açıklaması fiili açıklaması kadar kalıcı ve tatminkar ve öğretici olamayacaktı. Belki de namaz gibi hususi niteliklere sahip bir ibadetin mücmelliğinin sözlü açıklamayla muhataplarca

<sup>103</sup> Eşkar, a.g.e., I, 101.

tam manasıyla anlaşılamayacağı hikmetine binaendir ki, vahiy yoluyla namazın açıklanması Hz. Peygamber'e fiili olarak yaptırılmıştır.

Aslında bu konuda şunu söylemek gerekir. Başka bir ifadeyle şu bir gerçektir ki, bu meseleye ilişkin tartışmada ileri sürülen ve zikrettiğimiz delillerden de anlaşıldığı gibi söz ile fiil arasında hangisi daha açıklayıcıdır diye bir tercih yapmak oldukça güçtür. Bu yüzdendir ki, Şatıbî bu meseleye farklı bir biçimde yaklaşmaktadır. Kanaatimizce onun bu yaklaşımı en doğrusu ve tartışmayı ortadan kaldırmaya en elverişli olanıdır. Şimdi onun bu mesele ile ilgili açıklamalarını görelim.

"Beyan hem sözle hem de söze uygun fiille yapıldığında beyan gayesine ulaşmıştır. Taharet, namaz, hac, oruç v.b. şeylerin açıklanmasında olduğu gibi. Eğer beyan bunlardan (söz, fiil) birisiyle yapılmışsa bu da beyandır. Ancak söz ve fiilden her birisi tek başına beyanı gayesine ulaştırmada bir yönden eksik bir yönden de son derece hedefe ulaştırıcıdır".<sup>104</sup>

"Mesela, fiil, sözün ifade edemeyeceği özel ve belirli keyfiyetleri olan mücmelleri açıklaması yönünden beyan konusunda gayeye ulaştırıcıdır. Bu nedenledir ki Hz. Peygamber, namazı, Cebrail'in kendisine fiilen açıkladığı gibi ümmetine açıklamıştır. Hac ve taharetde hâkeza. Mesela bunların beyanları sözlü yapıp, fiili beyanlarıyla karşılaştırıldığında müşahedeye dayanan açıklama, aklî kavrayışa dayanan sözlü açıklamadan daha üstün olacaktır. İşte söz ile fiilin ilişkisi hep böyledir. Hatta normalde (adeten) mürekkep anlamının müşahhas ve mutad fiillerde benzerinin bulunmadığı bir sözün yokluğu (bile) sözkonusu değildir. Şöyle ki, bir fiil, sözden anlaşıldığı biçimde yapıldığında, eksiksiz ve noksansız bir şekilde maksat odur".

Abdullah Dıraz buna şu örneği verir. Bir terziye, yaptırılmak istenen elbisenin nitelikleri, şekli anlatıldığı zaman -bu nitelikler ve şekiller normalde mutad olan şeyler olduğunda- istenen elbisenin eksiksiz ve noksansız terziye anlatıldığı biçimde meydana gelmesine bir engel yoktur. (Yani öyle olacaktır, o şekilde yapılacaktır). Bu durumda elbiseye ilişkin beyan sözle değil mutad

<sup>104</sup> Şatıbî, a.g.e., III, 311-314.

olan fiille gerçekleşmiş olur".<sup>105</sup> Dolayısıyla beyan konusunda söz her açıdan fiilin yerini tutamaz. O halde fiil bu bakımdan sözden daha üstündür.

Fiilin eksik yönüne gelince, söz, umum, husus, zaman, şartlar ve şahısları açıklar. Çünkü söz lafızlardan ibaret olup bu kapasiteye sahiptir. Halbuki fiil böyle değildir. Çünkü fiil sadece fail, belli bir durum ve zamanla sınırlıdır. Örneğin, Hz. Peygamber'in mücmel bir nassı sadece fiille açıkladığını görsek. Yani mücmel nass ve fiili beyanla başbaşa kalsak, bu durumda biz Resulullah'ın o fiili sadece belli bir zaman ve durumda yaptığını biliriz. Yani fiilinden anılabileceğimiz en son nokta budur. Bundan sonra bakmamız lazım, bu fiil yalnızca yapıldığı zaman ve durumla mı sınırlı yoksa her zaman için mi geçerli? Resulullah'ın kendine has mıdır, yoksa ümmetine de şamil midir? Ayrıca yapılan bu fiilin hükmü nedir? farz mı vacip mi, müstehap mı yoksa mübah mı? İşte bütün bu soruların cevapları mücerred fiilden anlaşılır. Fiil bu yönden söze göre eksiktir. Sözün yerine her açıdan kaim olamaz. Bunun içindir ki, Resulullah namaz ve haccı açıkladığında "*Beni namaz kıldığımı gördüğünüz gibi namaz kılın ve Hac menasikinizi benden öğrenin*" buyurmuştur. Ta ki beyan gayesine ulaşsın.<sup>106</sup>

Buna göre, fiilî beyân ile sözlü beyan arasında mutlak bir tercih yapılamaz. Denilemez ki, hangisi daha açıklayıcıdır? söz mü yoksa fiil mi? zira, ikisi de ancak mutad fiilde bir mahalde bulunurlar. Birbirlerine mutabık oldukları zaman, böyle mutad ve basit fiilde biri diğerinin yerine geçer.

Şatıbî'ye göre, içeriği mutad ve basit bir fiil olan fazla detayları ve teferruatı olmayan bir mücmelin beyanında sözle fiil eşit olup aralarında bir tercih yapılamaz. İçeriğinde bir takım tafsilat ve mutad olmayan detaylar bulunup sözle anlatmak yeterli olmayan mücmellerin açıklanmasında fiil tercihe şayandır. Yani fiilin açıklaması daha güçlü ve kalıcıdır. Eğer, içeriği, genelliği, hususiliği ve hükmü sözkonusu olan bir mücmel ise, onun açıklanmasında söz tercih edilir.

Şatıbî bu konudaki yukarıda verdiğimiz ayrıntıya bağlı olarak beyan vasıtalarının en güçlüsü olarak söz ile fiilin birleştiği beyânı kabul etmiştir.

<sup>105</sup> Diraz, Abdullah *Ta'lik ala'l-Muvafakat*, III, 312. 1. nolu dipnot.

<sup>106</sup> Şatıbî, a.g.e., III, 311-314.



#### 1.4. Takrir

Hz. Peygamber'in söz ve fiilleriyle birlikte takrirleri de sünnetin tanımı içinde yer almıştır. Yukarıda nassları açıklamakla görevli olan sünnetin, söz konusu bu görevi sözler ve fiiller ile yaptığını gördük. Şimdi de Hz. Peygamber'in sünnetinin bir parçası olan takrirlerinin beyandaki fonksiyonlarını görelim. Diğer bir ifadeyle beyan vasıtalarından biri olan takrir ile beyanın nasıl yapıldığını örneklerle açıklamaya çalışalım. Ancak ayrıntıya girmeden önce takririn tanımını ve ilgili bir takım ön bilgileri vermemiz isabetli olacaktır.

Takrir sözlükte bir şeyi yerleştirmek, kararlaştırmak, onaylamak, kabul etmek, itiraf etmek gibi manalara gelir. Usûlcülerin ıstılahında ise **Takrir**: Hz. Peygamberin kendi huzurunda veya zamanında yapılan bir fiil veya söylenen bir sözü reddetmeyip sukut etmesidir.<sup>107</sup> Daha önce beyan-ı zarureti incelerken, Resulullah'ın beyan'a ihtiyaç duyulan yerde sukut etmesinin beyan sayıldığını ifade etmiştik.

Takrir'in beyan kabul edilmesinin nedeni şudur. Resulullah (s.a.v.) İslam'ın hükümlerini açıklamak, İslam'a aykırı olan şeyleri (söz ve davranışları) ortadan kaldırmak için gönderilmiştir. Dolayısıyla, bazı müslümanların onun huzurunda bir şey söylemeleri veya bir şey yapmaları halinde Resulullah'ın bu söz ve davranışları bildiği veya gördüğü halde ses çıkarmayıp sukut etmesi o şeylerin cevazını gösteren bir tutumdur. Çünkü eğer böyle olmasa, gayri meşru bir söz veya davranış karşısında Resulullah'ın susması imkansızdır. Onun görevi, müslümanların söz ve davranışlarının dine uygun olup olmadığını mutlaka açıklamak ve şayet uygun değilse müdahale edip düzeltmektir. Eğer Resulullah böyle bir müdahalede bulunmamışsa onun bu sukut ve takriri, o davranışı onayladığı meyanında bir beyandır.

Takrir ile beyanın yapılabileceğini tüm usûlcüler kabul etmişlerdir.<sup>108</sup>

<sup>107</sup> Zerkeşî, a.g.e., IV, 201; Şirazî, *Şerhu'l-Luma*, I, 560.

<sup>108</sup> Cassas, Usul, 81-82; Pezdevî, a.g.e., III, 287; Bacî, a.g.e., s.217; Karafi, *Şerhu't-Tenkîh*, s.278; Şatubî, a.g.e., III, 309; Futuhî, a.g.e., III 445.

Cassâs, takririn beyan vasıtası olduğu hususunda şunları söyler: "Hükmün açıklanması, Resulullah'ın gördüğü bir davranışı, reddetmeyerek ikrar etmesiyle gerçekleşir. Resulullah'ın, böyle gördüğü bir davranışı reddetmeyip ikrar etmesi, o davranışın cevazı hususunda bir beyan olur."<sup>109</sup> Cassâs örnek olarak, bir takım şirket akitleri, mudarebe, karz, vb. muamelatı zikretmiştir. Çünkü Resulullah zamanında bu tür muameleler eskiden olduğu gibi yapılmış ve Resulullah (s.a.v.) bunları onaylayarak yasaklamamıştır. Onun bu muameleleri yasaklamayışı onların meşruluğuna delalet etmiştir. Bunlar da gösteriyor ki, beyan ikrar ile gerçekleşebilir.

Takrirle yapılan beyanlara örnek olarak şunları zikredebiliriz. Resulullah'ın, ashabın hurmaları aşılamlarına ilişkin davranışlarını takrir etmesi, bir takım muamelatla ilgili hususlar, sanatkarların sanatlarını takriri, mübah şiirler marşlar v.b. şeyleri söylemelerini takrir etmesi, savaşta heybetli ve gururlu davranışları onaylaması, kafirlerin ürettikleri elbiseleri giymelerini ve onların paralarını kullanmalarını onaylaması, mübah şakaları onaylaması, mescidlerde uyumalarını onaylaması, evlerinde hayvanların dışkılarında yapılan tezekleri yakacak olarak kullanmalarını onaylaması, müslüman olmadan evvelki dönemde yapılan nikah akitlerini onaylaması, müslüman olmadan evvelki kazançlarının faizden olup olmadığına bakılmaksızın müdahale etmemesi, erkeklerin ev işlerini kadınlara gördürmelerini onaylaması<sup>110</sup> v.s. birçok takrirler hep beyan kabilinden olup bu takrirlerin herbirisi fiilin durumuna göre bir hükme delalet etmektedir. Bu örnekler de gösteriyor ki takrir'in alanı oldukça geniştir.

Takrir'in bir hüccet olabilmesi, yani onunla bazı hükümlerin sabit olabilmesi için bir takım şartlar vardır. Zerkeşî bu şartları detaylı olarak zikretmiştir. Söz konusu bu şartları şöyle sıralamak mümkündür.<sup>111</sup>

1. Hz. Peygamber'in ilgili davranışı, ister bizzat görerek, isterse onun gıyabında yapılan bir şey kendisine haber verilmek suretiyle bilmesi lazımdır. bilmediği bir davranış hakkında takrir hüccet olamaz. Zaten takrir lafzından da bu şart anlaşılmaktadır.

<sup>109</sup> Cassas, a.e., a.y., vrk: 81-82.

<sup>110</sup> İbn Kayim, a.g.e., II, 386-389.

<sup>111</sup> Zerkeşî, a.g.e., IV, 202-204; Eşkar, a.g.e., II, 104-112.

2. Hz. Peygamber'in yapılan davranışları reddetme (inkar)ye imkan ve gücünün bulunması. Zerkeşî bu şartı İbn Hacıb'e nisbet etmiş ve kendisi buna katılmadığını "fihî nazar" yani tartışılabilir; bu şart fasiddir" sözüyle belirtir. Zerkeşî bunu şu şekilde delillendirir. Alimler, emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker farziyetinin, hayati tehlike korkusundan dolayı Hz. Peygamber'den sakıt olmadığı hususunun onun hususiyetlerinden olduğunu kaydetmişlerdir. Çünkü Allah (c.c.) onun hakkında "*Allah seni insanların (şerrinden) korur.*" buyurmuştur. O'nun için böyle bir korku sözkonusu olamaz.

3. Davranışı onaylananın müslüman olması lazımdır. Kafirlerin davranışları hakkında Resulullah'ın sukutunun bir etkisi olmayıp onların davranışlarının cevazına delalet etmez.

4. Takrir'in dinî hükümlerin sebatından sonra vaki olması gerekir.

5. Resulullah'ın takririnden önce o davranış hakkında bir inkarının bulunmaması lazımdır.

6. Resulullah'ın sukutunun takrirden başka bir ihtimal taşımaması da gerekir.

Yukarıdaki şartlara ilişkin uzun detaylar vardır. Ancak, tezimizle direk ilgili olmadığı için amacın dışına çıkma endişesiyle yer veremiyoruz. Bizi ilgilendiren sadece takririn delil oluşunun şartlarının bilinmesidir. Çünkü her takrir delil olarak beyan sayılmamaktadır.

#### 1.4.1. Takrir'in Çeşitleri

Takrir, bir sözlerin takriri, bir de fiillerin takriri olmak üzere iki çeşittir.<sup>112</sup>

**1. Sözlerin Takiriri:** Sözlerin takriri takrir edilen sözler açısından iki kısımda mutalaa edilmiştir.

a) *Dini hususlarla ilgili sözlerin takriri:* Bu tür sözler hakkında Resulullah'ın sukut etmesi o sözlerin sahih ve meşru olduğu hakkında bir beyandır. Yani onların meşruiyetine delalet eder. Şer'i bir hükmü bildiren bir sözün takriri o sözün bildirdiği hükmün de aynen öyle olduğunu gösterir.

<sup>112</sup> İbn Kayyim, II, 389.

Örneğin Hz. Ebubekr'in "Eğer dört defa ikrarda bulunursan Resulullah (s.a.v) seni recmedecek" sözü bu kabildendir. Yasaklanma ihtimali bulunan (yani yasaklanmasının gerekliliği tahmin edilen) sözlerin tekriri de, onların cevazına delalet eder. Resulullah'ın, bazı şairlerin aşk içerikli şiirleri hakkındaki sukutu bu kabildendir.<sup>113</sup>

*b) Dünyevi hususlarla ilgili sözlerin tekriri:* Resulullah'ın böyle sözler hakkındaki sukutu onların doğru olduğunu göstermez. Allah o sözü söyleyenin yalancı olduğuna Resulullah'ı muttali kılabilir. Amidi, İbn Hacib ve bir çok muteahhirin usûlcüler bu görüştedirler.

**2. Fiillerin tekriri:** Birisinin yaptığı bir fiil karşısında Resulullah'ın sukut etmesi, o fiilin yapılmasında bir sakıncanın olmadığına delalet eder. Bu farz, vacip, mendup ve mübah kabilinden olan fiiller için geçerlidir. Mekruh bir fiil hakkında ihtilaf olmakla birlikte usûlcülerin çoğunluğuna göre, mekruh bir fiil hakkındaki sukut onun cevazına delalet etmez. Çünkü mekruh fiil esasen yasaklanmıştır. Böyle olunca onun hakkında sukut doğru değildir.<sup>114</sup>

Fiilin taktirine örnek: "Hz.Peygamer (s.a.v) ashabdan birinin, sabah namazından sonra iki rekat namaz kıldığını gördüğünde ona: "Bu iki rekat namaz neyin nesidir? diye sormuş, o da: "Bunlar saban namazının iki rekat(sünneti)dır. Kılmamıştım da" diye cevap vermiş ve Resulullah (s.a.v) onun bu davranışını reddetmeyerek onaylamıştır.\* Bu da sabah namazından sonra nafil namaz kılmanın cevazına delalet etmektedir.<sup>115</sup>

Taktire konu olan söz ve fiiller, daha önce haklarında bir yasaklama ya sözkonusudur ya da değildir. Eğer ilgili fiil hakkında daha önce bir yasaklama olduğu biliniyorsa, bu fiil karşısında Resulullah'ın sukut etmesi, hanefilere göre önceki yasaklamanın neshedildiğine delalet eder. Şafiilere göre ise, bu sukut önceki yasaklamayı tahsis eder. Ancak Şafiiler bu konuda kendi aralarında ihtilaflıdır. Eğer fiil hakkında daha önce bir yasaklama mevcut değilse, o fiil karşısında Resulullah'ın sukutu o fiilin cevazına delalet eder. Eğer bu böyle

<sup>113</sup> Şirazi, *Şehu'l-Luma'*, I, 560; Eşkar, a.g.e., II, 114-115.

<sup>114</sup> Şatibi, a.g.e., IV, 66-67.

\* Ebû Dâvûd, Salât, No: 1267, I, 406.

<sup>115</sup> Şirazi, *Şerhu'l-Luma'*, I, 560-561. Bu şafiilere göre böyledir. Hanefilere göre kerahet vaktinde hiç bir namaz caiz değildir.(Bkz. İbn Rüşd, a.g.e., I, )

kabul edilmezse, beyanın tehirini gerektirir ki, bu da vaki olmuş değildir.<sup>116</sup> Ayrıca, eğer bu sukut ilgili fiilin cevazına delalet etmese, Resulullah'ın o fiili inkar etmeye gücü yettiği halde susması onun hakkında caiz değildir, haramdır.<sup>117</sup> Resulullah da bir haramı onaylamayacağına ve haram bir fiili gördüğünde susmayacağına göre, Resulullah böyle bir fiil karşısında susuyorsa bu sukut o fiilin cevazından başka birşeye delalet etmez.

Bazı alimler, Resulullah'ın takriri her iki durumda ne neshe ne de cevaza delalet eder demişlerdir. Çünkü, Resulullah'ın sukut edip inkar etmeyişi, o fiilin daha önceden haram oluşunun, o fiili işleyen kimseye ulaşmamış olduğunu Resulullah'ın bilmesi veya daha önce yasakladığı halde bu yasağa uyulmamış olup ikinci bir defa yasaklamanın faydasız olacağı sebebiyle sukut etmiş olması ihtimalleri bulunmaktadır.

Cumhur buna şöyle cevap vermişlerdir. Söz konusu ihtimaller fasiddir. Çünkü fiilin daha önce haram oluşunun bilinmemesi, Resulullah'ın ona mudahalesine engel değildir. İkinci yasaklamanın faydasız olacağı iddiasına gelince, bu durumda yasaklamanın yenilenmesi gerekir. Taki söz konusu tevehhüm giderilsin.<sup>118</sup>

#### 1.4.2. Takrir'in Kapsadığı Şahıslar

Resulullah'ın takririnin, fiili takrir edilen şahıs hakkında o fiili işleminde bir sakınca olmadığına delalet ettiği konusunda bir ihtilaf yoktur. Ancak böyle bir takririn delaletinin aynı fiili yapan başka kimseler hakkında sabit olup olmadığı konusunda ise ihtilaf vardır.

Bazı usûlcüler, böyle bir takrir sadece fiili takrir edilen kimseyi bağlar, bu takrir o kimseye mahsustur demişlerdir. Çünkü, takrir'in genelleşmesini sağlayacak bir sigası yoktur. Dolayısıyla başkası hakkında bu takrir geçerli olmaz. Kadı Bakillani bu görüştedir.

<sup>116</sup> İbn Humam, *et-Tahrir*, III, 128; Emir Padişah, a.g.e., III, 128; İbn Abdişşekur, a.g.e., II, 183.

<sup>117</sup> Amidi, *el-İkâm*, I, 270.

<sup>118</sup> A.Buharî, a.g.e., III, 287-288; İzmirî, a.g.e., II, 245.

Cüveyni'ye göre ise, bu ikrar diğer mükellefleri de kapsar. Çünkü, "bir kimseden haramlık kalktığına herkesten kalkar" kaidesi hakkında icma vardır. Ancak bu, şayet takrir önceki bir ammi tahsis edici değilse böyledir.<sup>119</sup> Eşkar, bazı usûlcülerin bu konuda icma olduğunu ileri sürdüklerini belirterek bunun doğru olmadığını ve bu konuda bir icmanın sabit olmadığını belirtir. Fakat ne varki bu görüşün usûlcülerin çoğunluğuna ait olduğu muhakkaktır. Nitekim Resulullah (s.a.v)'ın şu hadisi de yukarıdaki kaideyi doğrulamaktadır. "*Bir kadın hakkındaki sözüm yüz kadın hakkındaki sözüm gibidir.*" Ayrıca, Resulullah'ın, ashabı ile muhatab oluşu tüm ümmetine sirayet etmektedir. Doğrusu şöyle demek lazımdır. Takririn hükmünün diğer mükelleflere geçmesi kıyas yoluyla. Lafzi genelleme yoluyla değil.<sup>120</sup> Kanaatimizce de bu doğru bir tesbittir. Çünkü takrir bir sukuttan ibarettir. Sukutun lafzi umumiliği yoktur. O nedenle de sirayet kıyas yoluyla gerçekleşir.

### 1.4.3. Resulullah'ın Tasvipkar ve Sınırlı Tutumları

Takrir içinde mutalaa edilmesi gereken hususlardan birisi de Resulullah'ın yapılan bir fiil karşısında sevinç duyması, mutlu olması ve o fiili tasvip edici bir tavır sergilemesi meselesidir.

Resulullah'ın böyle bir tutumu da yine o fiilin caiz olduğunu gösterir. Hatta bazı usûlcüler bunun, o fiilin cevazına delaleti konusunda daha açık ve net olduğunu söylemişlerdir.<sup>121</sup>

Bu nedenle İmam Şafii, Kıyâfet<sup>122</sup> yoluyla nesebin sabit olabileceğine kail olmuştur. Onun bu konudaki dayanağı ise Resulullah'ın böyle bir tutum sergilediğini gösteren şu rivayettir. "Hz.Aişe (r.a) demiştir ki: 'Resulullah benim yanıma sevinçli olduğu halde girdi. Yüzünde sevinç parıltıları vardı. Buyurdu ki, Mücezzizi Müdlici (İbnu'l-E'ver)'yi görmedin mi? az önce Zeyd b. Haris'e ve Usame b. Zeyd'e baktı da dedi ki, bu ayaklar birbirinin aynısıdır.'<sup>123</sup>

<sup>119</sup> Zerkeşî, a.g.e., IV, 201-202.

<sup>120</sup> Eşkar, a.g.e.,II, 123-124.

<sup>121</sup> İbn Humam, *et-Tahrir*, III, 128; Zerkeşî, a.g.e.,IV, 209.

<sup>122</sup> **Kıyafe:** Doğan çocuğun azalarına bakarak (kime benzediğini anlamak suretiyle) nesebini tesbit etme işidir. (Bkz. Kalacî, *el-Mu'cem*, s.373).

<sup>123</sup> Buharî, 85 Feraiz, 31/I, (VIII, 12); Müslim, 17 Rada', 11, No:1459, (II, 1081).

Hadiste Resulullah'ın sevinçli bir halde Mudlicî'nin o davranışına bir şey dememesi, nesebin kıyafet yoluyla sabit olabileceğine delalet etmektedir.

Mâliki ve Hanbeliler'de kıyafetle nesebin sabit olabileceği görüşündedirler. Hanefilere göre ise kıyafetle neseb sabit olamaz. Hanefiler hadiste belirtilen Resulullah'ın sevinçli tutumunu, kıyafetle nesebin subutu hakkındaki cahiliye devrinden bilinegelen bu hükmün onayı için değildir. Bilakis onun bu tutumu, Üsame'nin nesebi hakkındaki hükmüne Müdlici'nin hükmünün uygun düşmesinden ve münafıkların Üsame'nin nesebi hakkındaki iftiralarının yalanlanmasından dolayıdır.<sup>124</sup>

Gazalî, Şafii'nin bu hadise dayanarak, kıyafetle nesebin sabit olabileceği görüşünü zayıf kabul etmiş ve hadisteki sevinçli tutumun Hanefilerin belirttiği sebebe dayandığını belirtmiştir.<sup>125</sup>

Muhammed Hudari, Hanefilere itiraz ederek şu açıklamayı yapmıştır: "Şüphesiz bu kabul edilemez. Resulullah'ın bu husustaki sükûtu, kıyafetin bir gerçek olduğu konusunda gayet açıktır. Bir fiili reddetmemek ancak fiilin doğru olduğu hususunda caiz olur. Aksi halde mutlaka Resulullah onu reddederdi. (İyi) bir inceleme kıyafete itibar edilmesinin bazı durumlarda kaçınılmaz olduğunu gerektiriyor. Nesebin isbatında en elverişli yoldur. Araplar'ın bu konuda derin bir tecrübeleri olduğu şüphesizdir. Zeyd ve Üsame olayında nesebin kıyafetle sabit olduğunu iddia etmiyoruz. Zira Üsame'nin nesebi o zaman belliydi. Ancak mesele iki kimse bir çocuk üzerinde neseb iddia edip hiç birisinin diğerine üstün gelecek delili de olmadığı zaman böyle bir durumda kıyafetten yararlanmaya bir engel yoktur."<sup>126</sup>

Hanefilerin görüşü kanaatimizce daha isabetlidir. Nitekim Gazalî'nin, şafiilerin bu istidlallerini zayıf kabul etmesi de bunu destekler. Hudari'nin dediklerine katılmak mümkün gözükmemektedir. Zira, kıyafetin gerçeklik payının bulunması bu hadisten böyle bir istidlali gerektirmez. Ayrıca, Resulullah'ın sevinçli tutumunun takrir kabul edilebilmesi için, bu tür tutumların ilgili fiilin dışında başka bir sebepten dolayı sergilenmiş olduğuna

<sup>124</sup> İbnü'l-Humam, a.e., III, 128-129; Gazalî, *el-Menhul*, s. 228; İbn Abdışşekur, a.g.e., II, 183.

<sup>125</sup> Gazalî, a.e., s. 228-229; Zerkeşî, a.e., a.y.

<sup>126</sup> Hudari, a.g.e., s.237-238.

dair bir karinenin bulunmaması şarttır.<sup>127</sup> Yani bu tür tutumların mutlaka ilgili fiili takrir için yapılmış olması lazımdır. Hudari Beg'in kendisi bile bu şartı Hanefiler'e nisbetle<sup>128</sup> zikrettiği halde bu şartı bile onların görüşüne itiraz etmiş olması dikkat çekicidir. Bu itiraz yersizdir. Çünkü, Resulullah'ın bu hadisteki sevincinin kıyafeti onaylama dışındaki başka nedenlerden kaynaklanabileceği konusunda karineler olduğunu yukarıda belirtmiştik. En azından böyle bir ihtimal vardır. Araplar'ın bu konudaki derin tecrübesine gelince, bu durumun Araplar'da köklü oluşu bu istidlalin umumi kılınmasını haklı gösterecek kuvvetli bir dayanak değildir. Çünkü, bu konuda tecrübesi olmayan farklı milletler için bu ne derece geçerli olabilecektir?

Takrirle ilgili hususlardan biri de, Resulullah'ın bazı davranışlar karşısında, sinirlenmesi, hoşnutsuzluğuna delalet eden bir takım mimiklerin (yüz renginin değişmesi gibi) meydana gelmesidir. Zerkeşi'nin bu hususa temas ettiğini görüyoruz. O şöyle diyor:

"Resulullah'ın gadablanması ve mübarek yüzünde değişiklik meydana gelmesi, ilgili davranışın yasaklığına delalet eder. Ancak bu yasaklık haram cihetiyle mi yoksa kerahet cihetiyle midir? Bu mesele ihtilafa açıktır. Bu konuda başvurulacak şey ise, Resulullah'ın gazaplandığı zamanki durumların karinelerinin incelenmesi olup ona göre hüküm vermektir. Eğer bir karine yoksa zahire binaen haramlığa hükmedilir."<sup>129</sup>

Eşkar, Hz.Peygamber'in bu tür tutumunun ikrar kabilinden değil inkar kabilinden olduğunu belirtmiştir. Çünkü beyan kendisiyle açıklama yapılabilen herşeyle gerçekleşir. Dolayısıyla, Resulullah (s.a.v) bir davranış karşısında rahatsızlığını ortaya koyarak hoşnutsuzluğunu gösterdiği zaman bu bir beyan olup, görenlerce, bu davranış karşısındaki asıl tutumu anlaşılır. Bu nedenle bu bir ikrar değil bir inkardır.<sup>130</sup>

Bize göre önemli olan, Resulullah'ın bu tür davranışlarında beyan özelliğinin bulunup bulunmadığıdır. Bunun inkar veya ikrar yoluyla olması pek fazla önem taşımaz. Gerçi ikrar fiilin cevazına, inkar ise, caiz olmadığına

<sup>127</sup> İbn Humam, *et-Tahrir*, III, 128.

<sup>128</sup> a.e., a.y.

<sup>129</sup> Zerkeşi, a.g.e., IV, 209.

<sup>130</sup> Eşkar, a.g.e.,II, 102.



delalet etmektedir. Ancak buradaki davranış sonuçta bir sözlü açıklama olmayıp bazı mimik tavırlarından ibaret olduğundan, o fiili inkar edip etmediği net olarak belli değildir. Burada önemli olan asgari husus, hoşnutsuzluğu simgeleyen bu davranışların Zerkeşî'nin yukarıdaki ayırımına göre ya haramlığa ya da kerahete delalet ettiğinin bilinmesidir.

#### 1.4.4. Hz. Peygamber'in Bir şeyi Yapmaya Niyet Etmesi

Yine Takrir başlığı altında inceleyebileceğimiz hususlardan biri de, Resulullah'ın birşeyi yapmaya niyetlenmesi (Hemm) dir. Bunun beyan olup olmayacağı konusu tartışmalıdır.

İmam Şafii'ye göre; Resulullah (s.a.v) bir şeye niyetlenip onu yapmamışsa, bu tip şeyler sünnetten sayılıp onların yapılması müstehabdır. Bu yüzdendir ki Şafii'ye göre yağmur duasında elbiselerin ters yüz giyilmesi müstehabdır.<sup>131</sup> Çünkü Resulullah yağmur duasına çıktığında elbisesini ters yüz yapmak istemiş fakat meşakatli olduğunu anlayınca omuzuna atmıştır.<sup>132</sup>

Şevkanî, hemm'in sünnetten sayılmayacağını belirtir. Ona göre, hemm, hiçbir uygulama yapmaksızın bir şeyin mücerred hatırdan geçmesinden ibarettir. Haşr Sûresi 7. ayetinde bildirilen, Resulullah'ın bize verdiği (emrettiği) şeylerden olmadığı gibi, Allah o konuda Resulullah'a uymamızı da emretmemiştir.<sup>133</sup>

Eşkar bu konuya güzel bir açılım getirmiştir. Onun bu konudaki tesbitlerine katıldığımızdan özet olarak vermeye çalışalım.<sup>134</sup>

Bir şeyi yapmaya niyetlenmek (içinden geçirmek) içsel bir durum olup bu durum iki yolla ortaya çıkar.

**Birincisi:** Resulullah'ın böyle bir niyeti bizzat haber vermesiyle. Bu da şu hususlardan hali olmaz.

<sup>131</sup> Şafii, *el-Umm*, I, 287.

<sup>132</sup> Zerkeşî, a.g.e., IV, 211.

<sup>133</sup> Şevkânî, *İrşad*, s. 82.

<sup>134</sup> Eşkar, a.g.e.,II, 134.

a) Resulullah'ın belli bir işi yapmaktan menetmek yönünde niyetini bildirmesi. Bu durumda bu niyet, ilgili fiilin haramlığına veya mekruhluğuna delalet eder. Örneğin, cemaatle namaz kılmaya katılmayanların evlerini yakma yönündeki niyeti böyledir. Cemaatle namaz kılmayı özürsüz olarak terk etmenin haramlığına delalet etmektedir. Ancak bu delalet sözlüdür. Çünkü Resulullah bu niyetini sözlü olarak bildirmiştir.

b) Resulullah'ın, yapmaya niyetlendiği şeyi yapmaktan vazgeçtiğini bildirmesi. Bunun hükmü gayet açıktır. Yani bu tür niyetler bir hükme delalet etmezler. Örneğin Resulullah, (s.a.v) *Farslılar ve Rumlar'ın böyle yaptıkları halde çocuklarına bir zarar gelmediği bana anlatıluncaya dek, emzikli kadınlarla cinsi münasebette bulunmayı yasaklamayı düşünmüştüm*<sup>135</sup> buyurmuştur.

c) Resulullah'ın niyetlendiği şeyi başka hususların meseleye delaletiyle yetindiği için terkettiğini bildirmesi.

d) Resulullah'ın bir şeyi yapmaya niyetlendiğini ve fakat yapmadığını bildirip başka bir şey söylememesi. Böyle mücerred niyet fiile geçirildiği zamanki delaleti gibi delalete sahip değildir. Öyleyse, Şevkanî'nin dediği "niyet fiili uygulama değildir" sözü doğrudur. Resulullah niyetlendiği şeyi fiiliyata dökmemiştir. Bu durum, onun şer'i bir takım engellerden dolayı niyetlerini fiile dökmediği ihtimalini gündeme getirmektedir. Öyleyse mücerred niyeti sünnetten saymak mümkün değildir. Eşkar buna göre, "Buharî, İbn Hacer vb.lerinin, cemaatle namaza katılmayanların evlerinin yakılmasıyla ilgili hadisi birtakım hükümler konusunda delil olarak kullanmaları tartışılabilir"<sup>136</sup> der.

**İkincisi:** Resulullah'ın niyetini fiile geçirmek isterken araya bir engel (sebep)in girmesi üzerine niyetini gerçekleştirmekten vazgeçmesi. İşte İmam Şafii'nin kabul ettiği niyet bu kabildendir. Onun için yağmur duasında elbiselerin ters yüz giyilmesini müstehap saymıştır.

#### 1.4.5. Takrir'in Söz ve Fiille Çelişmesi

Bizim açımızdan, bir takrirle çelişen başka bir delil bulunmadığı zaman, takrir ilgili davranışın cevazına delalet eder. Bir de takrir'in şer'i bir delille

<sup>135</sup> Müslim, 16 Nikah, 24, No: 1442, (II, 1066); Ebu Davud, 22 Tıp, 16, No: 3882, (II, 402).

<sup>136</sup> Eşkar, a.g.e., II, 134.

çelişmesi durumu vardır. Bu çelişme ya fiili bir sünnetle ya da sözlü bir sünnetle vaki olabilir.

**1. Takrir'in Sözle Çelişmesi:** Bu şu demektir. Bir hususla ilgili bir davranış hakkında Resulullah'ın bir takriri ile yine aynı hususa ilişkin bir sözünün delalet bakımından birbirleriyle çelişmesidir. Böyle bir durumda, her ikisinden birinin önceliğinin bilinip bilinmemesi sözkonusudur.

Eğer takrir'in önce vaki olduğu biliniyorsa, takrire itibar edilmeyip, söze itibar edilerek ona göre hüküm verilir. Çünkü hakkında şer'i bir hüküm varid olmamış takrirlerin hiçbir hükmî değeri ve geçerliliği yoktur. Şayet hangisinin önce vaki olduğu bilinmiyorsa yine sözün tercih edilmesi muhtemel olduğu gibi tearuzla ilgili kuralların devreye girmesi de muhtemeldir ki, burada bunun detayına girmemiz imkansızdır.

Söz önce vaki olup sonradan ona muhalif bir takrir vaki olursa, bu çelişki şu yollarla giderilir.

a) Eğer söz bir yasaklamayı ifade ediyorsa söz tercih edilerek kerahete hamledilmek suretiyle araları birleştirilir. Şayet söz bir emir içeriyorsa müstehaplığa hamledilir.

b) Takrir'in, fiili takrir edilen kimseye mahsus olduğuna hamledilmesi.

c) Takrir'in sözü tahsis ettiğine hamledilmesi.

d) Takrir'in sözü neshettiğine hamledilmesi.<sup>137</sup>

Takrir ile Sözün Çelişmesine Örnekler:<sup>138</sup>

1. Cabir (r.a)'ın rivayet ettiği bir hadiste Resulullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur: "*Eğer (imam) oturduğu yerde namazı kıldırırsa siz de hep birlikte oturarak kılın.*" Öte yandan Resulullah (s.a.v) ölüm hastalığındayken kendisi oturduğu halde ashabın onun arkasında ayakta namaz kılmalarına ses çıkarmamıştır. Takrir sözden sonradır. Bu nedenle alimler bu meselede ihtilaf etmişlerdir.

<sup>137</sup> Eşkar, a.g.e.,II, 218-220.

<sup>138</sup> Eşkar, a.g.e., II, 223-225.

a) Hanbelilere göre söze itibar edilip, imam oturduğu halde cemaatin ayakta kılması caiz değildir.

b) Şafii ve Hanefilere göre, imam oturduğu halde, cemaatte ayakta olduğu halde namaz kılabilirler. Bunlara göre, takrir sözü neshetmiştir.

c) Malikilere ve Hanefilerden İmam Muhammed'e göre ise, ayakta kılmaya gücü yetenin hiçbir surette oturması caiz değildir.

2) Resulullah (s.a.v) resmi yasaklamış ve resim yapana lanet okumuştur. Öte yandan Hz. Aişe (r.a), resimli iki tane yastık edinmiş, ayrıca çocukluğunda, yapma bebeklerle oynamış ve Resulullah bunlara bir şey dememiştir.

Buna göre bazı alimler, takririn önce vaki olduğuna itibar ederek resmin cevazına hükmetmişler, bazıları da takrir'in sözü tahsis ettiğini söyleyerek, (yaygı, sergi, döşek vb.) hakir konumlardaki resimlerin ve çocukların eğitimine yardımcı olur düşüncesiyle de yapay bebeklerin cevazına kail olmuşlardır.

2) *Takrir'in fiille çelişmesi:* Bu şu demektir. Resulullah'ın bir şeyi kendisi yaptığı halde, başkasının o fiili yapmamasına ses çıkarmamasıdır. Bu durumda takrir ile fiil birbiriyle çelişmektedir. Hangisine itibar edilecektir?

Eğer Resulullah'ın yaptığı fiil fitrat gereği şeylerden olursa bunun teşri bakımından bir değeri yoktur. Mübahlık niteliği taşıyan fiiller de böyledir. Eğer fiil Resulullah'a özel bir davranış ise Resulullah'ın o fiilin terkinin takrir etmesi onun cevazına delalet eder. Şayet, Resulullah'ın yaptığı fiil, bir hükmün açıklaması mahiyetinde ise, işte burada bir çelişki sözkonusudur. Bu durumda, mümkünse aralarının birleştirilmesi yoluna gidilir. Mümkün olmazsa, takririn fiili tahsis ettiğine hamledilir. Şayet fiil takrirden sonra vaki olmuşsa, fiile itibar edilir. Eğer fiilin önceliği varsa, takririn fiili neshettiğine hükmedilir. Şayet hangisinin önce olduğu bilinmiyorsa, fiile itibar edilir.

Örnek: Cabir (r.a)'ın rivayet ettiği bir hadiste Resulullah (s.a.v) Hacc'da telbiye getiriyordu; (

(لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك إن الهد والنعمة لك والملك لا شريك لا  
 لبيك ذا المعارج) diyordu. İnsanlar da aynı şekilde telbiye ediyorlar ve fakat (لبيك ذا المعارج) sözlerini ifadesini ilave ediyorlardı. Resulullah (s.a.v) onların bu ilaveyi

yaptığını duyuyor ve hiç bir şey demiyordu."<sup>139</sup> Burada Resulullah'ın susup birşey dememesi telbiyeye benzer ifadelerle ziyade yapılmasının caiz olduğuna delalet eder.<sup>140</sup>

### 1.5. Terk

Beyân vasıtalarından birisi de terktir.<sup>141</sup> Terk, Hz. Peygamber (s.a.v)'in, yapılması emredilmiş bir şeyi veya kendisinin daha önceden yaptığı bir fiili yapmayarak terketmesidir.<sup>142</sup> Böyle bir davranış, sonuçta ifade edeceği hüküm hakkında, başka bir deyişle kendisinden çıkarılacak hüküm hakkında bir - beyân edici olması itibarıyla- beyân vasıtası olarak kabul edilmiştir. Resulullâh (s.a.v.)'in böyle terk kabilinden olan davranışları terkettiği fiilin farz olmadığına delalet eden bir açıklayıcıdır. Örneğin, Resulullâh (sa.av.) ayakta su içmeyi yasaklamış, daha sonra kendisi ayakta su içerek o yasağın gereğini terketmiştir. Bu tutum, su içerken oturmanın farz olmadığını bilakis mendup olduğunu göstermektedir.<sup>143</sup>

Terkin bir fiil olup olmadığı usulcüler arasında tartışma konusu olmuştur. Çoğunluğun kabulüne göre terk bir fiil olup onun bir alt koludur.<sup>144</sup> Bundan sonra zikredeceğimiz işaret ve kitabette böyledir.

Bununla birlikte biz bunları, Fiilî Beyân'ı incelerken onun birer alt başlıkları halinde inceleme yerine, herbirini müstakil başlıklar altında ele almayı uygun bulduk. Çünkü, ana başlıktan da anlaşılacağı gibi beyân'ın vasıtalarını genel olarak incelemekteyiz. Dolayısıyla beyân vasıtaları arasında yer alan terk, işaret ve kitabet'i de müstakil başlıklar halinde ele almak ana başlığın mantığına aha uygun bulunmaktadır. Ayrıca bunların fiilden sayılması böyle müstakil halde incelenmelerine de engel teşkil etmez. Kaldı ki, fiilden sayılıp sayılmadıkları hakkında bir tartışmanın varlığı da böyle bir uygulamanın sakıncalı olmadığını gösterir. Bu nedenle terkin fiil mi değil mi tartışmaları

<sup>139</sup> İbn Hanbel, *el-Musned*, 3/320.

<sup>140</sup> Eşkar, a.g.e., II, 226-227.

<sup>141</sup> Razî, *el-Mahsûl*, I, 473.

<sup>142</sup> Futuhî, a.g.e., III, 445.

<sup>143</sup> Karafî, *Şerhu't-Tenkih*, s. 278, 279.

<sup>144</sup> İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl fi Şerhi Minhaci'l-Usûl*, Nşr: Cem'iyetu Neşri'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, 1345. 1926, (Alemu'l-Kutub, 1982), II, 528.

bizi fazla ilgilendirmektektedir. Bizi ilgilendiren yönü bir beyân vasıtası olarak nasıl bir işleve sahip ve nasıl bir sonuç doğurmakta olduğudur.

### 1.5.1. Terk'in Oluş Keyfiyeti (Terk Sebepleri)

Terk bir takım şekillerle meydana gelebilir. Başka bir deyişle, terk birkaç yolla olur. Bunlara terk'in sebepleri de diyebiliriz. Şimdi bu sebepleri ve fikhî sonuçlarını görmeye çalışalım.

1. *Fıtrat (Mizaç) gereği terk:* Bu, Resulullâh'ın bir insan olarak tabiatı ve mizacı gereği tasvip etmediği şeyleri terketmesidir. Örneğin, Resulullâh kendisine ikram edilen keleri yememiş ve "ben bundan tiksiniyorum" diye buyurmuştur. Bu tür terkler, terk edilen şeyin haram veya mekruh olduğuna delalet etmeyip o şeyin mühablığına delalet eder. Nitekim, o keleri Halid b. Velid Resulullâh'ın yanında yemiş ve Resulullâh buna birşey dememiştir. Resulullâh'ın bazı yiyecekleri yememesi de böyledir.<sup>145</sup>

2. *Başkasının hakkına riâyet gerekçesine dayanan terk:* Örneğin, Resulullâh'ın camide diğer müslümanları rahatsız edeceği gerekçesiyle soğan ve sarmısak'ı yememesi gibi. Bu tür terk de terkedilen şeyin mübahlığına delalet eder.<sup>146</sup> Nitekim bunları yemek haram değildir. Fakat başkalarını rahatsız eder endişesiyle Resulullâh onları yememiştir. Hatta bu nedenle de şöyle buyurmuştur. "*Kim sarmısak veya soğan yerse camiye yaklaşmasın*"<sup>147</sup>

3. *Birşeyin ümmete farz olması endişesinden dolayı Resulullâh'ın yaptığı terk:* Bunun en bariz örneği olarak şunu zikredebiliriz. Resulullâh (s.a.v.), teravih namazını bir müddet cemaatle kıldıktan sonra vazgeçmiştir. Bunun sebebini ise şöyle açıklamıştır: "*Teravih'in size farz kılınmasından ve bu yüzden de acizlik edip kılamamanızdan korktum.*"<sup>148</sup>

Yine Resulullâh'ın, ümmetine zor geleceği endişesiyle misvak kullanmayı farz kılmaktan vazgeçmesi de buna bir örnek teşkil edebilir. Ayrıca, Akra b. Habis'in Hac hakkında sorduğu "Her yıl mı hacc yapacağız ya

<sup>145</sup> Şatbî, a.g.e., IV, 60.

<sup>146</sup> Şatbî a.e., a.y.

<sup>147</sup> Müslim, Mesacid, 17, No: 564, (I, 294).

<sup>148</sup> Buhari, 31 Teravih, 1/4 (II, 252); Müslim, 6 Salatu'l-Müsafir, 25, No: 761.

Resulullâh (s.a.v.)" şeklindeki sorusuna tepki göstermiş ve "*Eğer evet deseysdim, her yıl farz olurdu*" buyurmuştur. Bu hadiste de Resulullâh'ın evet dememiş olması bu kabil bir terk sayılabilir.

Yukarıda zikrettiğimiz misvakla ilgili örneği Şatıbî kaydetmiştir. Ancak Abdullâh Dıraz bununla ilgili verdiği dipnotta, bu örneğin bu mesele için geçerli olup olamayacağını tartışılabilir olduğunu belirtmiştir. Çünkü hadiste farz kılma endişesinden bahsedilmeyip sadece meşakkat olacağı endişesi dile getirilmiştir.<sup>149</sup> Bu itiraz kanaatimizce tutarlı değildir. Çünkü, teravihle ilgili hadiste de farz kılınmasını istememenin gerekçesi olarak teravih namazını müslümanların acze düşüp bu farzı yerine getiremeyecekleri gösterilmiştir. Bu acziyetin temelinde ise meşakkatın var olduğu kesindir. Meşakkatin dışında hangi sebep onları ibadetten acze bırakacaktır? Bu açıdan iki örnek arasında tam bir benzerlik olduğu kanaatindeyiz.

4. *Yapılmasında bir sakınca olmayan şeyin terki*: Bu terk, kısmen yapılmasında sakınca olmayan şeyin tamamının yasak olduğu esasına dayanır. Örneğin, Resulullâh (s.a.v.) kendi evinde (Hz. Aişe'nin yanında) şarkı söyleyen cariyelerden yüz çevermiş dinlememiştir. Bir hadiste, "*Ben eğlenceden, eğlence de benden değildir*" buyurmuştur. Eğlence her ne kadar kendisinde sakınca olmayan şey ise de, kendisinde sakınca olmayan herşeye izin verilir demek değildir.<sup>150</sup>

5. *Aslında yapılması mübah olan birşeyi yapmayarak ondan daha üstün bir davranışı tercih etmesi*: Örneğin, bir seferinde Resulullâh ganimetleri dağıtırken, kendisine: "*Adil ol ya Resulellâh! Bu Allâh rızasının gözetilmediği bir taksimdir*" diyen bir münafıktan intikam almaktan vazgeçmiş ve onu öldürmek isteyenlere mani olmuştur. Yine kendisini öldürmek için yemeğine zehir katan kadını öldürmekten vazgeçmiştir.<sup>151</sup>

6. *Daha büyük bir fesadın doğması endişesinden dolayı aslında isten bir şeyin terki*: Örneğin Resulullâh, ashab arasındaki münafıkların

<sup>149</sup> Şatıbî, a.g.e., IV, 61, 2 nolu dipnot.

<sup>150</sup> Şatıbî, a.e., a.y.

<sup>151</sup> Şatıbî, a.g.e., IV, 61.

öldürülmesini yasaklamış ve "*İnsanlar demesinler ki Muhammed Ashabını öldürüyor*" buyurmuştur.<sup>152</sup>

7. *Hükümün farklı anlaşılması endişesiyle terk*: Örneğin Resulullâh'ın, kurban kesmeyi ve Şevval ayından altı gün oruç tutmayı terketmesi böyledir. Çünkü eğer bazen terketmemiş olsaydı, altı gün oruç tutmanın Ramazandan sayılması ve dolayısıyla farz zannedilmesi söz konusu olabilirdi.<sup>153</sup>

### 1.5.2. Terk'in Hükümü

Cassâs bu konuda şöyle der: "Terk hakkında, fiil hakkında söylediklerimizi söyleriz. Resulullâh'ın birşeyi terkettiğini görüp, ne maksatla terk ettiği de bilinmezse o şeyi ibahet cihetiyle terkettiğine hükmederiz. O fiil bizim hakkımızda farz değildir. Ancak, onun sözkonusu fiili günaha girme endişesiyle terkettiği sabit olursa, bu durumda, sözkonusu terkedişin Resulullâh'a mahsus olduğunu gösteren bir delil bulununcaya dek bizim de o fiili aynı amaçla terketmemiz gerekir."<sup>154</sup>

İbnu's-Sem'anî de şöyle demiştir: "Resulullâh (s.a.v.) birşeyi terkettiğinde bizim de ona uymamız gerekir. Nitekim Resulullâh'a keler ikram edildiğinde o bunu yemekten imtina etmiş ve bunun üzerine ashab da hemen ona uyararak haram olduğu zannıyla yememişlerdir. Ne zaman ki, Resulullâh "*Ben ondan tiksiniyorum*" deyip onlara yemeleri için verince<sup>155</sup> Halid b. Velid onu yemiştir.

Fahreddin Razî, terkedilen fiilin farz olmadığını ifade eden terkin dört şekilde gerçekleştiğini belirtmiştir.

a) Namazda ikinci rekattan sonra Resulullâh'ın oturmayı terkederek üçüncü rekata kalkması. Bu terk ikinci rekatta oturmanın farz olmadığını gösterir.

b) Bir olay hakkında hüküm vermesi gerekirken susup bir hüküm vermeyi terketmesi. Bu da o meselede şerî bir hükmün bulunmadığını gösterir.

<sup>152</sup> Şatbî, a.g.e., 62.

<sup>153</sup> Şatbî, a.g.e., IV, 320.

<sup>154</sup> Cassas, *Usul*, vrk: 210.

<sup>155</sup> Zerkeşî, a.g.e., IV, 214.



c) Hitabın, zahiriyle, hem Resulullâh'ı hem de ümmetini içerir bir durumda olması halinde, ilgili hitabın gereğini terkettiği zaman, o hitabın Resulullâh'a mahsus olduğu anlaşılır.

d) Daha önce yaptığı birşeyi sonradan terketmesi. Bu da önceki fiilin kendisi hakkında neshedildiğini gösterir. Daha sonra bakılır. Eğer ümmetin hükmü onunki gibi ise o fiilin ümmet hakkında da nesh edildiği anlaşılır. Aksi durumda ise, ümmet ile Resulullâh'ın o fiil hakkındaki hükümleri farklı olur.<sup>156</sup>

### 1.6. İşaret

*İşaret:* Biri hissi (somut) diğeri da manen (soyut) olmak üzere iki kısımdır. *Manevî işaret:* "Konuşan kimsenin az söz ile birçok manaları göstermesidir" Nassların lafızlarından direk anlaşılman manaların dışında yine aynı lafız üzerinde düşünmek suretiyle tesbit edilen manalar Fıkıh Usulü istilâhında "İşaretu'n-Nass" diye adlandırılan yolla çıkarılır.<sup>157</sup>

*Hissî işaret:* "Kendisinden konuşma anlaşılacak biçimde birşeyi göstermektir," İşaret mutlak olarak söylendiğinde hissî işaret anlaşılır.<sup>158</sup>

*Hissî işaret:* Birtakım organlarla yapılan özel hareketlerdir denebilir. Yani hareket konuşma yerine kaim olmaktadır.<sup>159</sup> İşte burada kastedilen işaretle hissî işarettir. Yani bu tür işaretlerle de beyân yapılabilmektedir. Nitekim birçok hususta Resulullâh'ın işaretleriyle beyân gerçekleşmiştir. Örneğin, Resulullâh (s.a.v.) bir ayın gün sayısını açıklamak üzere, üç kez on parmağını birden (iki elini) göstererek: "*Ay şöyle, şöyle ve şöyledir.*" buyurmuştur. Bununla ayın otuz günden ibaret olduğunu açıklamak istemiştir. Daha sonra bu işaretleri yine üç kez tekrar etmiş üçüncüde de bir elin baş parmağını kapatmıştır. Bununla da, ayların bazen yirmidokuz gün olabileceğini açıklamak istemiştir.<sup>160</sup>

<sup>156</sup> Razî, *Mahsûl*, I, 474-475.

<sup>157</sup> a.y., ay.

<sup>158</sup> Ebu'l-Beka, a.g.e., s. 120.

<sup>159</sup> Kal'acî, *el-Mu'cem*, s. 68.

<sup>160</sup> Cassas. *Usul*, vrk: 81.

İşaret, baş, göz, kaş, omuzlar, eller, parmaklar ve eldeki bir değnek vs. şeylerle olur, ancak umumiyetle işaretler el ve parmaklarla yapılır.<sup>161</sup> İşaretin bir fiil olduğu açıktır.<sup>162</sup>

Kurtubî, Al-i İmran suresi 41. âyetinin tefsirinde şunları söyler: "Bu âyet<sup>163</sup> işaretin söz yerine geçebileceğine bir delildir. (Bu tür işaretler) birçok sünneti nebevîyede mevcuttur. Bunların en güçlüsü şudur; Resulullâh bir cariye'ye: "Allâh nerede?" diye sormuş ve o da başıyla semayı işaret etmişti. Bunun üzerine Resulullâh onun sahibine: "*Onu azad et, çünkü o mü'mindir.*" buyurmuştur. Burada Resulullâh iman gibi dinin aslı olan bir hususta işaretle o cariyenin müslüman olduğuna hükmetmiştir.<sup>164</sup>

İşaretle beyân birkaç yolla olur.<sup>165</sup>

1. *Teşbih*: Biraz önce ayların sayısı ile ilgili zikrettiğimiz hadiste olduğu gibi. Orada, ayların gün sayıları parmakların sayılarına benzetilerek açıklanmak istenmiştir.

2. *Tevcih*: Bu, muhatabın bakışlarını belli bir şeye yöneltmek için parmakla işaret edip, onu istenilen yöne yöneltmektir.

3. Baş, reddetmeyi ifade etmek üzere yıkarıya doğru, kabulü ifade etmek üzere de aşağı doru hareket ettirmektir.

### 1.6.1. İşaretle Beyân'ın Çeşitleri

Sünnette işaretle yapılan beyânlar üç çeşittir.<sup>166</sup>

1. Organsal (el, parmak vs.) işaretle birlikte, işaret sıfatlarından olan sözcüklerden birinin de beraber kullanılmasıdır. Buna ayların sayısı ile ilgili hadisi örnek verebiliriz. Ayrıca şu hadisler de buna örnektir.

<sup>161</sup> Cahız, a.g.e., I, 85.

<sup>162</sup> Eşkaî, a.g.e., II, 19.

<sup>163</sup> Sözkonusu ayet şudur: "*Rabbim, o halde bana (oğlum olacağına dair) bir alâmet ver! dedi. (Allah) buyurdu ki: 'Senin alâmetin, üç gün insanlarla işareten başka türlü konuşmamandır, Rabbini çok an, akşam sabah (O'nu) tesbih et!'*"

<sup>164</sup> Kurtubî, a.g.e., II, 1431.

<sup>165</sup> Eşkar, a.g.e., II, 20-21.

<sup>166</sup> a.e., s. 24-26.

a) Resulullâh (s.a.v.) buyurmuştur ki: "*Allâh gözyaşı sebebiyle azab etmez. Fakat şunun (dil) sebebiyle azab eder.*" Şununla derken dilini göstermiştir.

b) "*Fitne buradan (doğu) doğacaktır.*"<sup>167</sup> Bunu söylerken doğu tarafını göstermiştir.

c) Resulullâh Yemen tarafını göstererek: "*İman buradadır*" buyurdu.

d) "*Ben ve yetime kefil olan cennette böyleyiz.*"<sup>168</sup> buyurmuş ve bunu derken, şehadet parmağıyla orta parmağını yanyana tutarak göstermiştir.

2. *İşaretin sözden bir parça kılınması şekli.* Burada sözle birlikte, işaret sıfatı kullanmadan sözle birlikte işaret yapmak sözkonusudur. Bu çeşit işaretle beyân birinciye nazaran daha azdır. Örneğin, Resulullâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "*Cuma gününde bir saat vardır ki, namaz kılan hiçbir kul yok ki Allâh'a (o saatte) dua etsinde Allâh ona vermesin.*"<sup>169</sup> Bunu söylerken de, parmak ucunu (muhtemelen baş parmak ucunu) orta parmağı ile serçe parmağının boğumuna koydu.

Şu hadisi de buna örnek verebiliriz: Hacc'da Arafat'ta, Resulullâh arkasında, ashabın develeri kamçılamlarını ve develerin seslerinin şiddetini duyunca kamçısıyla onlara işaret ederek: "*Ey insanlar! sakin olun, çünkü acelecilikte hayır yoktur.*" diye buyurdu.<sup>170</sup>

3. Sırf işaret, yani beraberinde bir sözün bulunmadığı bir işaret: Bu tür beyân sünnette pek azdır. Buna örnek olarak, İbn Abbas'ın rivâyetine göre, (Hacc'da) kurban kesme günü Resulullâh'a takdim ve tehir meselesi<sup>171</sup> sorulduğunda, Resulullâh eliyle bir sakınca olmadığı yönünde işaret etti."<sup>172</sup> Tabii burada işaretin delaletinin kolayca anlaşılmasını soru üzerine cevap olarak vaki olması sağlamıştır.

<sup>167</sup> Müslim, 52 Fiten, 16, No:46 (III, 2229).

<sup>168</sup> Ebu Davud, 35 Edeb, 121, No:5150 (II, 176).

<sup>169</sup> İbn Mace, 5 İkameti's-Sala, 99, No:1138, (I, 360).

<sup>170</sup> Buharî, a.g.e., VIII, 169. ( Aynî şerhiyle )

<sup>171</sup> Yani, kurban kesilmeden önce traş olunması meselesi.

<sup>172</sup> Buharî, a.e., VIII, 241,

### 1.6.2. İşaretin Söz ile Çelişmesi

Daha önce de gördüğümüz üzere, sözle fiil ve takrir çeliştiği gibi sözle işaret de çelişebilir. Bu durumda takib edilecek yol nedir? Şimdi bunu görmeye çalışalım.

Bu çelişmeye örnek olarak şu meseleyi verelim. Hz. Peygamber (s.a.v.) bir hadisinde buyurmuştur ki, "*Yedi aza üzerine secde etmekle emrolundum. - alnını ve burnunu da işaret etti- eller, dizler ve ayaklar...*"<sup>173</sup> Şimdi bu hadiste, alın sözlü olarak zikredilmiş, burun işaretle belirtilmiştir. Bu nedenle alimler bu azalar üzerine secde edilmesi meselesinde ihtilaf etmişlerdir. Yani sadece alın üzerine secde ederek burnu üzerine secde etmeyen kimsenin namazı sahih olur mu olmaz mı? yoksa her ikisine birden secde etmesi gerekir mi? Bu mesele de üç görüş sözkonusudur.

*Birincisi:* Ebu Hanife'ye göre, yalnızca alnına veya yalnızca burnuna secde etmesi caizdir ve namazın sıhhati için yeterli olup, namazı batıl olmaz.<sup>174</sup>

*İkincisi:* İmam Malik'e göre, burnu koymadan, yalnızca alın üzerine secde edilmesi caizdir. Ancak alını koymadan sadece burun üzerine secde etmek caiz değildir.<sup>175</sup>

*Üçüncüsü:* İmam Şafiî'ye göre ise, hem alın hem de burunun ikisine birden secde etmek gerekir.<sup>176</sup>

Esed b. Amr, Ebu Hanife'nin, yalnızca burun üzerine özürsüz olarak secde edilmesini caiz görmediğini rivâyet etmiştir. Ebu Yusuf ve İmam Muhammed de bu görüştedirler.<sup>177</sup> Hanefî mezhebinde fetva da İmam Muhammed ile Ebu Yusufun görüşü üzeredir. Aynî burnu koymadan sadece alına secde etmeyi caiz görenler arasında Ebu Yusuf'u da zikretmiştir.<sup>178</sup>

Diğer yandan, İbn Rüşd, Şafiî'nin görüşünün alın ile burnun ikisine birlikte secde edilmesi şeklinde olduğunu naklederken, Nevevî de Şafiî'nin

<sup>173</sup> Buharî, a.e., V, 157. Babu's-Sucûd Ale'l-Enf.

<sup>174</sup> İbn Rüşd, a.g.e., I, 100; Osmanî, a.g.e., s. 84-85; Şaranî, a.g.e., II, 68.

<sup>175</sup> A.e., a.y.

<sup>176</sup> A.e., a.y.

<sup>177</sup> Aynî, a.g.e., V, 155. Babertî, a.g.e., I, 263.

<sup>178</sup> Aynî, a.e., a.y.

Malikilerle aynı görüşte olduğunu kaydetmektedir.<sup>179</sup> Ancak Şafî'nin *el-Umm*'deki ibaresine baktığımız zaman Nevevî'nin naklinin doğru olduğunu görüyoruz.<sup>180</sup> Fakat bu, İbn Rüşd'ün naklinin yanlış olduğu anlamına gelmez. Belki o, Şafî'den gelen başka bir görüşe binaen böyle bir nakilde bulunmuş olabilir. Nitekim Aynî de, burnu koymadan yalnızca alın üzerine secde etmenin caiz olduğu şeklindeki görüş mensuplarını sayarken Şafî'yi de kendisinden gelen "ezhar kavle" göre kaydıyla zikretmiştir.<sup>181</sup>

---

Ahmed b. Hanbel'e göre ise alın ile burnun birlikte konarak secde yapılması farzdır.<sup>182</sup>

Eşkar, İmam Malik'i de Ebu Hanife'ye katarak onun da, yalnızca buruna secde edilebileceğini görüşünde olduğunu belirtmiştir. Halbuki yukarıda verdiğimiz kaynaklarda böyle olmayıp, Ebu Hanife ile aynı görüşte olan Malikiler'den İbnü'l-Kasım'dır.<sup>183</sup> Yine Bedran da, Şafî'nin, alın ile burunun her ikisinin üzerine birden secde edilmesinin farz olduğu görüşünde olduğunu belirtmiştir.<sup>184</sup> Oysa ki yukarıdaki kaynaklara göre doğrusunun ne olduğu bellidir. Üstelik bu yazar, Şafî'nin *el-Umm* adlı eserinden ilgili ibareyi dipnotta vermiştir. Meselenin iyi anlaşılması için o metni biz de burada aynen veriyoruz. Şafî der ki: "Secdenin farz ve sünnetinin kemali, (kişinin) alını, burnu, kolları, dizleri ve ayakları üzere secdeyi yapmasıyla olur. Eğer burnunu koymaksızın (sadece) alını üzere secde ederse hoş karşılamam. (mekruh sayarım); (bununla beraber) bu şekilde secde yapması caizdir. Çünkü alın secde yeridir."<sup>185</sup> İşte Şafî'nin ifadesi budur. Yazar Şafî'nin, secdenin kemali için, "alın ve burnuna... secde etmeli" ifadesinden ikisinin birlikte konulmasını şart koştuğunu anlamış olmalı. Halbuki, burada secdenin kemali için şart koşulan şey secde azalarının hepsine secde yapılmasıdır. Yani yedi aza üzerine secde yapılıyorsa, secde farziyeti tam ve mükemmel olarak yerine getirilmiş olur demektir. Nitekim, bu ifadenin akabinde burun konulmadan sadece alın

---

<sup>179</sup> Nevevî, a.g.e., IV, 453.

<sup>180</sup> Şafî, *el-Umm*, I, 136.

<sup>181</sup> Aynî, a.e., a.y.

<sup>182</sup> Nevevî, a.e., a.y.

<sup>183</sup> Bkz. Nevevî, a.g.e.

<sup>184</sup> Bedran, a.g.e., s. 66.

<sup>185</sup> Şafî, *el-Umm*, I, 136.

üzere secde etmenin hükmünü özellikle belirtmesi de bu durumu açıkca ortaya koymaktadır.

Ebu Hanife, bu hadiste zikredilen, alın ile burnu bir organ gibi telakki etmiş olabilir. Bunu şu esasa göre yapmıştır. Bunlardan birine (buruna) yapılan işaret ötekine de yapılmış sayılır. Dolayısıyla söz işarete mutabık olur. İkisi bir organ gibi olunca da birini koymaksızın diğeri üzerine secde etmek caiz olur. Ebu Hanife ya bu gerekçeyle bu görüşe varmıştır, ya da işareti ibareye üstün tutarak bu sonuca varmıştır.<sup>186</sup>

Her iki organa birden secde etmek gerektiğini bildiren görüşte hemen hemen aynı gerekçelere dayanmıştır. Ancak onlar bu iki organın (alın-burun) birbirinden ayrılamayacağını belirtmişlerdir.<sup>187</sup>

Burnu koymaksızın sadece alına secde edilmesinin caiz olduğunu söyleyen görüş ise, bu hadisteki söz ile işaret arasında bir tearuz (çelişki) telakki etmiş ve sözü işarete tercih ederek bu hükme varmıştır. Çünkü bu görüşe göre, alını koymaksızın sadece buruna secde etmek caiz değildir.<sup>188</sup>

### 1.6.3. İşaret ile Beyân'ın Pratik Sonuçları

İşaret yoluyla beyân esaslarının tabii sonucu olarak İslâm hukukunun bazı hükümlerinde yansımaları olmuş pratikte kendini göstermiştir. Bu yansımaların derli toplu halde bilinmesini ve yeri geldiğinde uygulanmasını kolaylaştıracak biçimde işarete ilişkin bazı külli kaideler oluşturulmuştur. Bunları birinci bölümde "külli kaideler" başlığında vermiştik. İşte bu kaideler işaret yoluyla beyânın pratik sonuçlarıdır. Şimdi bu kaidelere ilişkin kısa açıklamalar verelim.

2. "İşaret niteliği ve adlandırmayı itibardan düşürür." Bu kaideye bir örnek verecek olursak mesela, adamın iki karısı bulunup bunlardan biri a'mâ (kör) olsa da adam, "şu kör olan karım boştur" diyerek kör olmayan karısını işaret edip gösterirse, boşama gören kadın hakkında gerçekleşir.<sup>189</sup>

<sup>186</sup> Eşkar, a.g.e., II, 27.

<sup>187</sup> Eşkar, a.g.e., II, 28.

<sup>188</sup> Eşkar, a.e., a.y.

<sup>189</sup> Nedvî, a.g.e., s. 185.

2. "Dilsiz'in alışılmış, bilinen işaretleri sözlü açıklama gibidir." Bu kaide Mecelle'nin 70. maddesini oluşturmaktadır. Buna göre, dilsizlerin çeşitli tasarruflarına ilişkin hükümler hep bu külli kaidenin altında münderiçtir.

Şu halde, evlenme, alış-veriş, kira, hibe, rehin, ibra, ikrar ve bir rivâyete göre kısas gibi tasarruflarda dilsizin bilinen işaretleri beyân yerine geçip maksadının anlaşılmasında söylenmiş söz gibi kabul edilir. Ancak had cezaları ile şahidlik konusunda dilsizin işareti beyân kabul edilemez.

Dilsizin işaretinin hukuki açıdan beyân sayılması için, yazı yazmasını bilmemesinin şart olup olmadığı hususunda ihtilaf vardır. Ancak mutemed olan görüş şart koşulmamasıdır.<sup>190</sup>

İbnu'l-Humam, dilsizin işaretinin beyân sayılmasının istihsanen caiz olduğunu belirtir ve bunun sebebinin de şu şekilde açıklar. "Şâyet dilsizin işareti beyân sayılmazsa, bu durum onun açlık-susuzluktan ölmesine sebep olur. Hem sonra, Şari dilsizin işarete ibadetlerde itibar etmiştir. Mesela, (namazda) tekbir alırken ve okurken dilini oynattığı zaman sahih olmaktadır. O halde muamelatta da sahihtir." Dilsizin işaretinin geçerliliği konusunda yazı yazmayı bilmesinin şart koşulması hakkındaki ihtilafa işaretle şunları belirtir: "Bazı Şafîiler, eğer dilsiz yazı yazabiliyorsa işaretle yapacağı boşama geçersizdir. Çünkü, işaretten daha açık bir (beyân vasıtasının) mevcudiyetiyle zaruret ortadan kalkmıştır" demişlerdir. İbnu'l-Humam bu görüşü benimseyerek "bu güzel bir görüştür. Bazı hanefî alimleri de bu görüştedirler"<sup>191</sup>der.

Ayrıca, işaretin geçerli olabilmesi için, işaretin ne anlama geldiğinin bilinmesi ve alışlagelmiş olması gerekir.<sup>192</sup>

İbn Abidin, işaretin alışlagelmiş (ma'hud) olmasını, işaetin sesle birlikte yapılması şeklinde izah etmiş gerekçesini de şu şekilde açıklamıştır: "Çünkü, dilsizin adeten bilinen ve alışlagelmiş olan işareti hep sesiyle birlikte olmasıdır."<sup>193</sup>

<sup>190</sup> İbni'l-Humam, *Fethu'l-Kadir*, III, 348; İbn Nuceym, a.g.e., III, 454; Suyutî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Matbaatu Mustafa el-Halebî, Kahire, 1959, 312.

<sup>191</sup> İbni'l-Humam, a.e., a.y.

<sup>192</sup> İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar*, III, 254.

<sup>193</sup> a.e., ay.

İşaretle beyân meselesine bağlı olarak pratiğe yansıyan hususlardan birisi de, dili tutulmuş kimsenin beyânına ilişkindir.

Hanefilere göre böyle birisinin bu hali ölünceye dek böyle devam edecek bir durumda ise, yani normal konuşabilmesinden ümit kesilirse bu kimsenin işaretle yapacağı ikrar geçerli olup hukuki işlem açısından muteberdir. Bazı alimler, böyle birisinin dil tutukluğu süresini bir yıl ile sınırlandırmışlardır.<sup>194</sup>

Konuşmaya gücü yeten normal kimselerin işaretleri beyân yerine geçmez. Ancak şu hususlar bundan istisna edilmiştir.<sup>195</sup>

- a) Kafirin müslümanlığı işaretle sabit olur.
- b) Bunun tersi de, yani müslüman birisinin irtidadı (dinden dönmesi) işaretiyle sabit olur.
- c) Nesebin subutu da işaretle olur.
- d) Fetva işaretle verilebilir.
- e) Hadis rivâyet eden şeyh'in işareti konuşması yerine geçer.
- f) Kâfire eman verilmesi de işaretle geçerlidir.
- g) Namazda olan birisine selam verildiğinde işaretle selamı alır.
- h) Bir kimse karısına hitaben, üç parmağıyla da işaret ederek "Sen şöylece boşsun" dese kadın üç talak ile boş olur. Ama, üç parmağını göstererek yalnızca "Sen boşsun" dese bir talak boş olur.
- i) İhramlı birisi bir av hayvanını işaret etse ve bir başkası da hayvanı birisi o kimseye ceza gerekir.

Maliki mezhebine göre, akidlere ilişkin irade beyânı, konuşabilen normal kimselerin işaretiyle de sabit olur. Senhûrî bu görüşü zikrettikten sonra "Malikilerin görüşü, bütün mezheplerin bu konuda en geniş çerçeveli olanıdır. Muamelatın gerekleriyle uyuşan da bu görüştür. Bu nedenle bu görüşe itibar edilmesi gerekmektedir."<sup>196</sup> der.

<sup>194</sup> İbn Nüceym, a.e., a.y.

<sup>195</sup> İbn Nüceym, a.e., III, 455-456; Suyutî, *el-Eşbâh*, s. 312-313.

<sup>196</sup> Senhûrî, Abdurrezak, *Mesaduru'l-Hak fi'l-Fikhi'l-İslamî*, Daru'l-Fikr, b.y.y. ts., I (1-3), 106.



İşaret'in beyân kabul edilmesiyle ilgili bu külli kaidelerin altında münderiç daha pekçok fikhî mesele vardır. Hepsine burada yer vermemiz tezin amacının dışına çıkmak olacağından, bu kadarla yetiniyoruz. Zira burada maksat, bu beyân vasıtasının nasıl işlediğini ve pratiğe nasıl yansıdığını bazı örneklerle göstermektir.

### 1.7. Kitabet

Kitabet, dilin görsel bir ifadesi olup, duygu ve düşüncelerin aktarılma aracıdır. Söz ve işareten farkı, kalıcı olmasıdır.<sup>197</sup> Kitabet, bu yönüyle beyân vasıtalarından biri olarak kabul edilmiştir. Nitekim bu anlamda, Resulullâh'ın çeşitli eyaletlerdeki valilerine, çeşitli dini hükümleri tafsilen içeren gönderdiği mektupları kitabetle beyânın en çarpıcı örneklerini oluşturmaktadır.

Cassâs, Resulullâh'ın, yazdığı bazı mektupları örnek olarak zikrettikten sonra "bunlar gösteriyor ki, söz ile beyân yapılabildiği gibi kitabetle de beyân yapılabilir."<sup>198</sup> der.

Şimdi, Resulullâh'ın kitabetle açıkladığı, beyânını yaptığı hükümlere örnekler verelim.

İmam Nesâî'nin değişik varyantlarıyla rivâyet ettiği, Resulullâh (s.a.v.)'in Amr b. Hazm'a gönderdiği mektubu burada aynen verelim.

"İbn Şihab ez-Zühri'nin Amr b. Hazm'ın torunu Ebu Bekir'den rivâyet ettiğine göre, Ebu Bekr dedesinden (Amr b. Hazm) naklettiğine göre, Resulullâh (s.a.v.) Yemen halkına, içinde birtakım farzlar, sünnetler ve diyetlere ilişkin hükümler yer alan bir mektup yazdı ve onu Amr b. Hazm'a gönderdi. Yemen halkına okunan bu mektubun metni şöyledir:

"Peygamber Muhammed (s.a.v.)'den, Şurayhbil b. Abdikülal, Nuaym b. Abdikülal ve Has b. Abdikülal'e;

"Bundan sonra (biliniz ki) kim bir mü'mini haksız yere öldürürse, ona kısas gerekir. Ancak öldürülenin velisi affederse o zaman öldürülene karşılık diyet vardır. Öldürülen kimsenin diyeti yüz devedir. Burnun kesilmesi halinde,

<sup>197</sup> Eşkar, a.g.e., II, 9.

<sup>198</sup> Cassas, *Usûl*, vrk:81.

tam diyet, dilde tam diyet, dudaklar da tam diyet, husyeler de tam diyet, tenasul organın da tam diyet, omurilikte tam diyet, gözler de tam diyet, tek ayakta diyetin yarısı, beyin zarına ulaşan yaralamada diyetin üçte biri, karın içine kadar ulaşan yaralamada diyetin üçte biri, kırılan kemiklerde onbeş deve, her el ve ayak parmağı için on deve, dişte beş deve, kemik görünecek derecedeki yaralamada beş deve vardır. Kadın karşılığında erkek öldürülür. Altın sahiplerinin (vereceği diyet miktarı ise) bin dinardır."<sup>199</sup>

Bu mektupta görüldüğü gibi, kısasla ilgili âyetlerde yer alan birçok hükmü açıklayıp bu konuda mücmel olan âyetleri beyân eden hükümler yer almaktadır.

Örnekleri çoğaltmak mümkündür.

### 1.8. Tenbih

Tenbih, Allâh-u Teala'nın bir âyette bir hükmü açıklarken, veya Resulullâh'ın bir hükmü açıklarken, o hükmün illetine dikkat çekip işaretle bulunması demektir. Bu tür bir tenbih, sözkonusu illetin bulunduğu her meselenin hükmünün aynı olacağı hususunda tenbih yoluyla bir beyândır.<sup>200</sup>

Şirazî şu mealdeki âyetleri örnek vermiştir:

"... *Sakin onlara (anne-banaya) öf! deme...*"<sup>201</sup> Cenab-ı Hakk burada öf demeyi zikretmekle, anne babanın eziyet görüp üzüleceği diğer şeyler olan dövme ve sövmenin hükmünü de beyân etmiştir.<sup>202</sup> Ki o da haramlıktır. Öf demek niçin yasaklanmıştır? anne baba bundan güceneceği ve üzüleceği için haram olmuştur. Yani haram oluşunun illeti budur. Allâh, üzölmeye sebep olacak şeylerin en basiti olan "öf demeyi" zikretmekle ondan daha büyük eziyet verici şeylerin evleviyetle haram olacağına dikkat çekmiştir.

<sup>199</sup> Nesaî, a.g.e., VIII, 58; Şevkânî, *Neylu'l-Evtar*, VII, 57. Bu mektubun sıhhati hakkındaki tartışmalara ilişkin açıklamalar için bkz. Ğumarî, Ahmed b. Muhammed b. es-Siddık, *el-Hidâye fî Tahrîci Ehâdisi'l-Bidâye* (bidayetu'l-Müctehid), Alemu'l-Kütüb, Beyrut. I. b. 1987, VIII, 493-497.

<sup>200</sup> Futuhî, a.g.e., III, 447.

<sup>201</sup> İsrâ, 17/23.

<sup>202</sup> Şirazî, *Şerhu'L-Luma*, I, 470.

"*Kitab ehlinden öylesi vardır ki, ona yüklerle (kıntar) emanet bıraksan , onu sana öder. Onlardan öylesi de vardır ki, ona bir dinar versen devamlı olarak başına dikilmeden onu sana ödemez...*"<sup>203</sup> meali verilen bu âyette de "kıntar" kelimesiyle az emanetin hükmünü, "dinar" kelimesiyle de çok emanetin hükmünü açıklamıştır.<sup>204</sup> Yani yüklerle emanete hıyanet edip vermeyen, az emaneti hiç vermez. Diğer yandan, bir dinar emanete riâyet edip onu veren, yüklerle emaneti evleviyetle verir hükmü tenbih yoluyla açıklanmıştır.

Şu mealdeki âyeti de buna örnek vermek mümkündür.

"*Zulm ile yetimlerin mallarını yiyenler, karınlarına sadece ateş doldurmaktadırlar ve çılgın bir ateşe gireceklerdir.*"<sup>205</sup>

Burada da, yetimlerin mallarını yemek haram kılınmıştır. Bununla birlikte onların mallarını zayi etmek telef etmek, vs. şeylerin hükmü de tenbih yoluyla açıklanmıştır.

Ebubekir Cassâs buna "delalet" de kemekte ve şu hadisleri örnek vermektedir: Buhari ve Müslim'in rivâyet ettikleri bir hadiste Hz. Aişe (r.anha) şöyle demiştir: "*Fatıma binti Ebu Hubeyş (Kays) Resulullâh'a gelerek: 'ya Resulellâh! Ben hiç temizlenmeden devamlı âdet gören bir kadını. Namazı terketmeli miyim?' diye sordu. Bunun üzerine Resulullâh (s.a.v.) ona şöyle dedi: 'Hayır, bu, damardan gelen bir kandır. Kanı yıka ve namazını kıl.'*"<sup>206</sup> Bu hadis tenbih yoluyla damardan çıkan kanın hükmünü de açıklayarak abdesti bozacağını açıklamıştır.<sup>207</sup> Çünkü, Resulullâh bu hadiste, kanın çıkmasını tahretin bozulmasının illeti olarak göstermiştir.<sup>208</sup>

Diğer hadis de şudur: Ebu Hureyre (r.a.)'nin rivâyetine göre, Resulullâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "*Yağın içine bir fare düştüğü zaman, (bakın) eğer yağ katı ise içindeki fareyi ve düştüğü yerin etrafını (çıkarıp) atın. Eğer yağ sıvı ise, ona (hiç) yaklaşmayın.*"<sup>209</sup> Bu hadis de tenbih yoluyla açıklıyor ki,

<sup>203</sup> Al-i İmran, 3/75.

<sup>204</sup> Şirazî, a.e., a.y.

<sup>205</sup> Nisa, 4/10.

<sup>206</sup> Buhari, 6 Hayz, 8 (I, 79).

<sup>207</sup> Cassas, *Usul*, vrk: 81.

<sup>208</sup> Aynî, a.g.e., III, 20.

<sup>209</sup> Ebu Davud, 17 Etime, 47 No:3842 (II, 392).

yağın dışındaki diğer sıvılara da böyle bir necaset düştüğü zaman onun tamamını pis eder.<sup>210</sup>

Bir başka örnek de şu hadisi veribiliriz.

"Hz. Ömer (r.a.) oruçlu iken hanımını öpmüş ve Resulullâh'a gelerek: 'Ya Resulullâh! bugün büyük bir iş işledim. Oruçlu olduğum halde karımı öptüm.' demiş. Bunun üzerine Resulullâh, oruçlu iken mazmaza yapsaydın orucun bozulur muydu?"<sup>211</sup> buyurmuştur.<sup>212</sup>

### 1.9. İcma

Cassâs bu konuda şöyle der:

"İcma ile mücmelin beyânı yapılabilir. Çünkü icma, Allâh'ın, kendisine uyulmasını emrettiği bir hüccettir. Dolayısıyla onunla beyân yapılması caizdir. Örneğin, âyeti kerimede mealen: " ... *yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin mümin bir köle azad etmesi ve ölenin ailesine de bir diyet vermesi gerekir...*"<sup>213</sup> buyrulmuş fakat, diyetin âkile<sup>214</sup> üzerine gerektiğini belirtmemiştir. İşte ashabın, hata ile öldürmede diyetin âkile üzerine olduğu hakkındaki icması<sup>215</sup> miras âyetlerinin bu yöndeki mücmelliklerini beyân etmiştir<sup>216</sup>

İcma yeni bir hüküm koyarakta beyân edici olur. İcma'nın beyân ediciliği, amm lafızları tahsis etmesi suretiyle de olur. Örneğin, "*Zina eden kadın ve zina eden erkeğe yüz değnek vurun...*"<sup>217</sup> mealindeki ayet icma ile<sup>218</sup> tahsis edilmiştir.<sup>219</sup> Hanbelilerden Ebu Ya'la el-Ferra da icmanın beyân ediciliği konusunda aynı şeyleri söylemiştir.<sup>220</sup>

<sup>210</sup> Cassas, a.e., a.y.

<sup>211</sup> Ebu Davud, 8 Siyam, 34, No:3285 (II, 725-726).

<sup>212</sup> Şevkânî, *İrsad*, s. 292.

<sup>213</sup> Nisa, 4/92.

<sup>214</sup> Öldüren kimsenin ailesi ve akrabalarına denir.

<sup>215</sup> Ebu Ceyb, *Mevsuatu'l-İcma fi'l-Fikhi'l-İslam*, Daru'l-Fikr, Dımaşk, 2. b., 1987, I, 409.

<sup>216</sup> Cassas, *Usul*, vrk: 85.

<sup>217</sup> Nur, 24/2.

<sup>218</sup> Ebu Ceyb, a.e., I, 325.

<sup>219</sup> Cassas, a.e., vrk: 83.

<sup>220</sup> el-Hafnevî, İbrahim, (el-Ferra, Ebu Ya'la, el-Udde fi Usuli'l-Fıkh, I, 128-130'dan naklen).

### 1.10. Kıyas (İctihad)

Bu tamamen ictihaddan ibarettir. İmam Şafî'nin zikrettiği beşinci beyan çeşidi olduğunu daha önce belirtmiş ve örnekler vermiştik.

İmamu'l-Harameyn el-Cüveynî, bunu iki kısma ayırmıştır:

*Birincisi:* Şari'in lafzında kendisine işaret edilen kıyas (yani illetine işaret edilen). Örneğin, yaş hurma ile kuru hurmanın satılmasının caiz olup olmadığı hususunda Resulullâh (s.a.v.): "*Yaş hurma kuruyunca eksiliyor mu?*" diye sormuştur. Bu hadis, alış-verişin caiz olmayışının illetinin, hurmanın kuruduğu zaman eksilmesi olduğuna ima etmiştir.<sup>221</sup> Çünkü kuruduğu zaman miktar bakımından eşitlik ortadan kalkacak ve bir tarafın karşılıksız fazlalığı elde etmesine neden olacağından faiz sözkonusu olacaktır.

Cüveynî *ikincisini* de, Şari'in lafzında illetine işaret edilmemiş kıyas diye belirtmiş ancak açıklama yapmamıştır.<sup>222</sup>

Şirazî, kıyas ile beyân'a pirincin buğdaya, nebiz'in şarab'a vb. kıyas edilmesini örnek olarak vermiştir.<sup>223</sup>

Kıyas yoluyla beyân, Resulullâh tarafından yapılmıştır. Çünkü, Kur'ân'ın susup hükmünü açıklamadığı konularda, Resulullâh bir hüküm koyarken takip ettiği yollardan birisi de kıyas ve ictihad yoluyla beyândır<sup>224</sup>

Örneğin, Kur'ân'da iki kız kardeşin bir nikah altında bulundurulması haram kılınmıştır. Resulullâh (s.a.v.) de bir kız ile onun halası veya teyzesinin bir nikah altında bulunurulamayacağına kıyas yoluyla hükmetmiştir. Çünkü âyette iki kız kardeşle ilgili hükmün illeti burada da mevcuttur. Nitekim Resulullâh bir hadisinde:

<sup>221</sup> Cüveynî, a.g.e., I, 164.

<sup>222</sup> A.e., a.y.

<sup>223</sup> Şirazî, *Şerhu'l-Luma*, I, 472.

<sup>224</sup> N. Kara, *Kur'anSünnet Bütünlüğü*, İhtar Yay. Erzurum, I. b., 1995, s. 293.

"Eğer böyle yaparsanız (yani kız ile halası veya teyzesini bir nikah altında bulundurursanız) akrabalık bağıni koparmış olursunuz." buyurmuştur. Bu hükmün illetini belirterek ilgili kıyasa işaret etmektedir.<sup>225</sup>



<sup>225</sup> Şatıbî, a.g.e., IV, 43.

## IV. BÖLÜM

### BEYÂNA İLİŞKİN DİĞER KONULAR

#### 1. BEYÂN'I YAPAN "MEBEYYİN"

Beyân vasıtaları olarak, III. bölümde anlattığımız, söz, fiil, takrir, işaret, kitabet, terk, tenbih, icma ve kıyas'tan herbirisi aynı zamanda birer "mebeyyin"dir. Ancak bunların mübeyyin oluşu, beyân edicinin, kullandığı vasıtalar olması bakımındandır. Bir de beyân vasıtalarını kullanan, beyânı yapan açısından da mübeyyin'in çeşitleri vardır. Şimdi bunları görelim.

##### 1.1. Allâh (c.c.)

Şüphesiz beyân'ı yapanların başında Allâh-u Teala gelmektedir. Çünkü, gerek başlangıçtaki açık hükümler, gerekse mücmel olarak bildirilen tüm hükümlerin göndericisi, koyucusu ve kaynağı Allâh'dır. O halde mücmel olarak gönderilen hükümlerin açıklanmasında müracaat edilecek ilk mercii O'dur. Âyeti kerimede mealen: "*Sonra O'nu açıklamak bize aittir*"<sup>1</sup> buyrulur bu açıkça belirtilmiştir. Nitekim birinci bölümde naslar arasındaki beyân ilişkisini anlatırken, açıkladığımız "Kur'ân'ın Kur'ân'ı Beyânı" şeklindeki bir beyân tamamen Allâh'ın mücmeli beyânıdır. Diğer bir ifadeyle, Kur'ân'ın Kur'ân'ı beyânı, Allâh'ın gönderdiği mücmel hükümlerin yine Allâh tarafından açıklanmasından ibarettir.

Daha önce anlattığımız beyân vasıtalarından, söz (kavl)ün Allâh tarafından kullanılması, yani Allâh'ın söz ile beyân etmesinin caiz ve sahih olduğu konusunda usulcüler ittifak etmişlerdir.<sup>2</sup> Nitekim Kur'ân'daki bazı mücmellerin yine Kur'ân âyetleriyle açıklanması böyledir. Çünkü Kur'ân Allâh'ın bir sözüdür.

Ancak, Allâh'ın fiil, kitabet ve işaret yoluyla beyân yapmasının, başka bir ifadeyle Allâh hakkında, fiil, kitabet ve işaret ile beyânın caiz olup olmadığı

<sup>1</sup> Kıyame, 75/19.

<sup>2</sup> Futuhî, a.g.e., III, 441.

konusunda ihtilaf vardır. Gerçi bu meseleye Râzî ve Karaff'den başka pek temas eden usulcü hemen hemen yoktur. Bununla birlikte Karaff'nin bu konudaki ifadelerinden bu meselede ihtilafın varlığı anlaşılmaktadır.

Karaff, Allâh hakkında fiil kitabet ve işaret yoluyla beyânın caiz olmadığı şeklindeki bir görüşü Râzî'ye nisbet etmiş, daha sonra da bu görüşün tartışılabilirliğini belirtmiştir. Bu tartışılabilirliği şu şekilde açıklamıştır. "Râzî, Allah'ın söz ile beyân yapmasının caiz (mümkün) olduğunu tasrih etmiştir. Halbuki Allâh hakkında söz muhaldir. Zira sözden maksat nefsanî kelama delalet eden harfler ve seslerdir. Bunun Allah'ın zatı ile kaim olması imkansızdır. Ancak Allâh'ın sözlü beyânı, Cebrail gibi bazı yaratıklarında sözünü yaratması (ve Cebrail'in de Allâh'ın kelimasını anlatması)yla olur. Ama Allâh'ın zatı ile kaim olan nefsanî kelim ile beyânın gerçekleşmesi imkansızdır. Çünkü Rabbanî sıfatların hepsi delalet değil birer "medhul"den ibarettir. Normalde (adeten) cari olan şeylerde duyularımız için ortaya çıkan şey ise nefsanî değil lisanîdir. Allâh hakkında sözlü beyân imkansız olunca Allâh bazı kullarında sözü yaratır ve böylece Allâh hakkında fiil, kitabet ve işaret yoluyla beyân mümkün olur. Allâh'ın bunları (fiil, kitabet, işaret) bazı yaratıklarında yaratmasıyla beyan gerçekleşir."<sup>3</sup>

Karaff'nin bu açıklamalarının kelimî (felsefî) açıklamalar olduğu belli. Aslında sonuç itibarıyla bu tartışmanın birşeyi değiştirdiği söylenemez. Çünkü artık Allâh'ın açıklamasının elimizdeki Kur'ân âyetlerinden ibaret olduğu bedahetle ortadadır. Karaff bu açıklamalarıyla Razî'nin, söz ile Allâh'ın beyânının caiz olduğunu, kabul ettiği halde fiil, kitabet ve işaretle beyânı caiz görmediğini söyler. Aslında şunu belirtelim ki, Karaff'nin bu izahları kendi içerisinde belki tutarlıdır. Fakat, onun, Razî'nin kitabetle beyânı caiz görmediği şeklindeki nisbetinin de doğru olmadığını görmekteyiz. Zira, Razî'nin "*el-Mahsûl*" adlı serinde, kitabeti fiilin bir kısmı olarak değerlendirdiğini sonra da "kitabet ile beyâna gelince, "Allâh'ın, "Levh-i Mahfuz"da yazmış olduğu şey ile, kitabetle beyân gerçekleşebilir." dediğini görmekteyiz. İşaret ile beyânı ise, Allâh hakkında azaların müstehil olması nedeniyle caiz görmez.<sup>4</sup> İşte Karâfî, Razî hakkındaki "kitabetle beyânı caiz

<sup>3</sup> Karaffî, *Şerhu't-Tenkîh*, s. 279.

<sup>4</sup> Razî, *el-Mahsûl*, I, 473.



görmediği" yargısını Razî'nin işaretle beyan hakkındaki kanaatini kitabete de teşmil ederek çıkarmıştır.

### 1.2. Peygamber (s.a.v.)

Hız. Peygamber'in bizzat Allâh tarafından, Kur'ân'ı açıklamakla görevlendirildiğini ve buna ilişkin âyetleri birinci bölümde vermiştik. Şu halde, ikinci "mübeyyin" olarak Hız. Peygamberi görüyoruz. Çünkü O, Allâh ile insanlar arasındaki elçidir. Bu niteliği ile Hız. Peygamber Allâh'ın insanlar hakkındaki muradı ve maksadını onlara anlatıp açıklamakla yükümlüdür. Zaten Resulullâh'ın binlerce hadisi bu konuda tartışmaya fırsat vermeyecek kadar, onun bu vazifeyi yaptığını göstermektedir.

Daha önce anlatıtığımız beyân vasıtalarının hepsini -bazılarında değişik açılardan ihtilaflar olsa da- Hız. Peygamber kullanmıştır. Ayrıca bununla ilgili örnekleri de ilgili yerlerde verdiğimizden bu konuda Şatıbf'nin şu ifadelerini aktarmakla yetinelim.

"Şüphesiz Hız. Peygamber (s.a.v.), sözü, fiili ve takriri ile açıklayıcıdır. Çünkü o şu âyetle bu konuda mükellef tutulmuştur (mealen): "*Kur'ân'ı sana, insanlara kendlerine indirileni açıklayasın diye indirdik.*" Resulullâh (s.a.v.) sözüyle açıklıyordu. Mesela, "Münafık'ın alameti üçtür" dediği zaman kendisine bunların neler olduğunun sorulması üzerine, şu şu şudur diye açıklamıştır."<sup>5</sup>

### 1.3. Sahabe

Hız. Peygamber'in vefatından sonra şüphesiz dini hükümler sahabe vasıtasıyla aktarılmış ve zamanımıza kadar gelmiştir. Çünkü, onlar vahyin inişine şahid olmuş, vahiyle gelen hükümler bizzat o toplumun içinde pratik alanını bulmuştur. Hız. Peygamber'in, Kur'ân hükümlerini uygulayış ve mücmellerini açıklayışına bizzat şahid olmuşlardır. Onlar vahiyle iç içe bulunmuş insanlardır.

<sup>5</sup> Şatıbf, a.g.e., III, 308-309.

İşte bu özelliklere sahip olan ashab'ın dini hükümlerin açıklanmasında gözardı edilemeyecek bir konularının olduğunun dikkate alınması kaçınılmazdır. Bu nedenle onların beyân konusunda bir konuları var mıdır? varsa nedir? İşte bu meseleye usulcülerin beyân konusunda yer vermediklerini görüyoruz. Bu durum da, ashabın beyân ediciliği konusunda net ve somut bilgiler elde etmemizi zorlaştırmıştır. Sahabenin yukarıda saydığımız özellikleri, onların ictihadi görüşlerinin İslâm hukukunun tali kaynakları arasında yer verilip değerlendirilmesinde rol oynamaktadır. Bu yüzden usul eserlerinde "Kavlü's-Sahabî" başlığı altında onların görüşlerinin delil olup olamayacağı tartışmaları biçiminde ele alınmıştır. Bu meseleye ilişkin detayları bir tarafa bırakacak olursak bütün imamların sahabi görüşüne itibar edip bir delil olarak kabul ettikleri ortak bir noktadır.<sup>6</sup>

Sahabenin "mübeyyin" olup olamayacağı meselesini yalnızca Şatıbî'nin ele aldığını görüyoruz.

Ashab eğer, açıkladıkları hükümler konusunda icma etmiş olurlarsa, bu tür beyânları sahihtir. Geçerlidir. Nitekim, bir beyân vasatısı olarak zikrettiğimiz icmada olduğu gibi. Örneğin ashab, kadınla erkeğin tenâsul uzuvlarının sünnet mahalleri birleştiği takdirde guslün gerekeceği konusunda icma etmişlerdir. Bu icma "*Eğer cünüb iseniz*" mealindeki âyeti beyân etmiştir.<sup>7</sup> Çünkü âyet cünüplüğün asgari ne ile gerçekleşeceği konusunda mücmeldir. Böyle, ashabın ittifak ettikleri bir mesele bir icma olup bağlayıcı bir delildir. Cumhuru fukahânın görüşü budur.<sup>8</sup>

Bir mesele hakkında ashab arasında ittifak olmayıp farklı görüşlerin bulunması durumunda onların açıklamaları bir delil olur mu olmaz mı?

Şatıbî, beyân konusunda onların görüşlerine şu iki sebepten dolayı itimad edilmesinin tercihe şayan olduğunu belirtmiştir.<sup>9</sup>

*Birincisi:* Ashab Arab dilini çok iyi belmektedirler. Onlar fasih Arabdırlar. Dolayısıyla kitap ve sünneti en iyi bilen ve anlayan kimselerdir.

<sup>6</sup> Ebu Salim, Muhammed Muhammed, *Kavlü's-Sahabi ve Eseruhu fi'l-Ehkami's-Ser'iyye*, et-Türkî li'l-Kompiyatör ve Tabaati'l-Ofset, Tanta, 1993, s. 70.

<sup>7</sup> Şatıbî, a.g.e., III, 338.

<sup>8</sup> İbn Kayyim, a.g.e., IV, 120.

<sup>9</sup> Şatıbî, a.e., a.y.

Onlardan beyân bağlamında bir görüş ve amel varid olduğu zaman bu açıdan onların bu görüşlerine itimad etmek caizdir.

*İkincisi:* Vahyin inişine, olayların meydana gelişine bizzat şahid olmuşlardır. Karine-i halleri en iyi onlar bilmektedirler. Nüzûl sebeplerini de hakeza en iyi bilmektedirler.

O halde onlardan gelecek, mutlak'ın takyidi, bazı lafızların ammı tahsisi'ne ilişkin görüşleri üzere amel etmek doğrudur.

Bu sebeplerden dolayı onların görüşlerine itimad etmenin tercihe şayan oluşu, o meselede bir sahabinin görüşüne muhalif başka bir sahabinin görüşünün bulunmaması durumunda böyledir. Böyle bir muhalif bulunduğu takdirde mesele ictihadidir. Örneğin, Resulullâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "*İnsanlar iftarı acele ettikleri müddetce hayır içinde kalırlar*"<sup>10</sup>

Şimdi bu hadiste sözkonusu iftarın acele edilmesi, akşam namazını kılmadan önce yapılması ihtimali olduğu gibi, namazdan hemen sonra yapılması ihtimali de vardır. Bu nedenle, mesela, Hz. Ömer ve Hz. Osman (r.a.) iftar etmeden önce namazı kılıyorlardı. Sonra da iftar ediyorlardı. Onların bu tutumu, hadisteki acele etmenin namazdan önce olmasının gerekmediğini beyân etmektedir. Çünkü namazın hemen ardından iftar edilmesi de hadiste istenilen aceleliği ifade eder.<sup>11</sup>

Sahabenin bir olay karşısında sükût etmesi de, sükût ettikleri şeyin cevazı konusunda bir beyândır. Bu tür beyân bir beyânı zarurettir. Çünkü beyâna ihtiyaç duyulan yerde susmak bir beyândır. Örneğin, hür kadın olduğu zannıyla başkasına ait bir cariye ile evlenen kimsenin, o kadından çocuğu olduktan sonra, kadının başkasının cariyesi olduğu ortaya çıkması durumunda, o kimsenin bu cariyeden olan çocuğu, babasının bu çocuğun kıymetini cariyenin sahibine ödemesiyle ancak hür sayılabileceği<sup>12</sup> konusunda ashab icma etmişlerdir. Çünkü, böyle bir olay, Hz. Ömer (r.a.) zamanında meydana

<sup>10</sup> Ebu Davud, 8 Sıyam, 21, No:2353 (I, 718).

<sup>11</sup> Şatıbi, a.g.e., III, 338-339.

<sup>12</sup> Böyle bir kimseye Fıkıh ıstılahında "Mağrur" (aldanmış), bu kimsenin o kadından olan çocuğuna da "Veledu'l-Mağrur" denir. (Bkz. Bilmen, a.g.e., IV, 43).

Mesela adam, cariyenin sahibinden kaçmış olduğunu veya onun cariye olduğunu bilemez normal hür kadınmış gibi onunla evlenir. Ondan çocuğu olur. Daha sonra Bu kadının başkasına ait bir cariye olduğu anlaşılır.

gelmiş ve dava Hz. Ömer'e intikal ettirildiğinde Hz. Ömer, cariyenin sahibine verilmesi ve o cariyeden olan çocukların da kıymetlerinin cariyeye sahibine ödenmesi gerektiği şeklinde hükmetmiştir. Hz. Ömer bu hükmü ashabin bulunduğu bir ortamda ve gözleri önünde verdiği halde ona itiraz eden olmamıştır. Ancak, o çocuğun ve cariyenin bedensel hizmetlerinin kıymetinin tazmin edilmesi konusunda bir açıklama yapmamışlar ve sükut etmişlerdir. İşte onların böyle, hükmü beyân edilmesi gereken ve buna ihtiyaç duyulan bir meselede beyân yapmayıp susmaları, bir akid sözkonusu olmaksızın mücerred itlafdan dolayı menfaatlerin tazmin edilmeyeceği konusunda bir beyân sayılmıştır. Çünkü bu olay, ilk defa vaki olmuş ve davacı meselenin hükmünü öğrenmek üzere talebde bulunmuştur.<sup>13</sup>

#### 1.4. Müctehidler (Alimler)

Usulcüler, eserlerinde bu meseleye de yer vermemişlerdir. Ancak yine Şatıbî'nin bu meseleye de el attığını görüyoruz. Gerçekten bu mesele hakkında kaynaklarda doyurucu bilgi bulmanın zorluğuna karşılık, Şatıbî'nin bu meseleyi kısa ama çok şeylere ışık tutacak şekilde ele almış olduğunu tesbit etmemiz bizi, bu bölümde "Mübeyyin" (beyân edici) diye bir başlık koymamıza neden olmuştur.

Şatıbî, alimlerin de beyân yapmasının vacip olduğu hususunda ihtilaf olmadığını belirtir ve alimlerin alim oldukları cihetle beyânla görevli olduklarını söyledikten sonra bunun gerekçelerini şu şekilde açıklar.

*Birinci neden:* Haz. Peygamber (s.a.v.)'in "*Alimler peygamberlerin varisleridir*"<sup>14</sup> hadisidir. Alimlerin, peygamberlerin varisleri oluşları, beyân konusunda onların yerine geçmelerini gerektirmektedir. Peygamberlere beyân farz olunca alimlere de farz olur. Farz olan beyânın, bir müşkilin veya bir mücmelin beyânı oluşu ile bir emrin (delillerin asıllarının) beyânı oluşu arasında fark yoktur. Çünkü tebliğin aslı da dinin hükmünü açıklamaktan ibarettir.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Serahsî, a.g.e., II, 50-51. A. Buharî, a.g.e., III, 289. Molla Hüsrev, II, 166.

<sup>14</sup> Aclunî, a.g.e., II, 64.

<sup>15</sup> Şatıbî, *el-Muvafakat*, III, 310.

*İkinci neden:* Şatıbî, bunun için bazı Kur'ân âyetlerini delil olarak zikretmiştir. Bu âyetler mealen şunlardır. "İndirdiğimiz açık delilleri ve hidâyeti -biz kitabda insanlara açıkça belirttikten sonra- gizleyenler (varya) işte onlara hem Allâh lanet eder, hem bütün lanetciler lanet eder."<sup>16</sup> "Bile bile gerçeği batılla bulayıp hakkı gizlemeyin."<sup>17</sup> "Allâh tarafından bildiği bir (gerçeğin) tanıklığı(nı) gizleyenden daha zalim kim olabilir?..."<sup>18</sup> Ayrıca Resulullâh, Veda Haccı'nda insanlara hitab ettikten sonra "Sizden burada olanlar olmayanlara (bu anlattıklarımı) ulaştırın." buyurmuştur. Buna benzer daha birçok hadis vardır.<sup>19</sup>

Şatıbî daha sonra, sözlü ve fiili beyânın Hz. Peygamber tarafından yapıldığı gibi, alimlerin beyânının da söz ve fiille olabileceğini belirtir. Nitekim, seleften gelen nakiller bunu göstermektedir.<sup>20</sup>

Müctehidlerin beyân ediciliğine ait Şatıbî'nin verdiği bilgiler bu kadar.

Buna ilaveten şunları söylemek de mümkün. "Fıkıh usulü açısından beyân" konusunda yaptığımız araştırma ve tesbit ettiğimiz bilgiler, beyân'ın, Allâh'ın Kur'ân'da ve Resulullâh'ın sünnette açıkça bildirdiği hükümler olmasının dışında, ayrıca Kur'ân ve sünnetin ışığında zamanın değişen şartlarına göre gelişen olaylara çözüm bulmak üzere müctehidlerin sarfettikleri gayretler ve yaptıkları istinbatların da birer beyân olduğunu ortaya koymuştur. Kur'ân ve sünnetten hüküm çıkarma işine ilişkin tüm istinbat metodları bir beyândır. Hz. Peygamber ve sahabeden sonra, İslâm'ın geniş coğrafyalarda, çeşitli kültürlerle hakim olması sonucunda, gelişen yeni olayların hükümleri hep müctehidler tarafından nasslardan yapılan istinbatla açıklanmıştır.

<sup>16</sup> Bakara, 2/159.

<sup>17</sup> Bakara, 2/42.

<sup>18</sup> Bakara, 2/140, Ayrıca aynı anlamdaki âyetler için bkz. Bakara, 2/174, Al-i İmran, 3/71.

<sup>19</sup> Şatıbî, *el-Muvafakat*, III, 310.

<sup>20</sup> Şatıbî, a.g.e., III, 310-311.

## 2. BEYAN'IN MAHALLİ "MÜBEYYEN"

Beyan'ın mahallinden maksat beyanı yapılan nasslardır. Nasslar ise Kur'ân ve hadislerden ibarettir. Ancak buna Resulullah'ın fiilleri de dahildir. Çünkü, mücmellik Hz. Peygamber'in fiillerinde de vaki olabilmektedir.

Mübeyyen mücmelin zıddıdır. Başka bir deyişle mücmel, bir veya daha fazla manaya ihtimali bulunan şey ise, mübeyyen belli bir tek manayı ifade eden şeydir. Şayet mücmel, mutlak olarak söylendiğinde kendisinden belli bir mana anlaşılmayan şey ise, mübeyyen kendisinden belli bir mana -beyan öncesi veya sonrası- anlaşılan şeydir denebilir.<sup>21</sup> Başka bir ifadeyle mübeyyen kendisinden maksadın tafsili olarak anlaşıldığı şeydir.<sup>22</sup>

### 2.1. Mübeyyen'in Kısımları

Mübeyyen beyandan sonraki haliyle iki kısımdır.

a) Beyanı tam yapılan ve başka açıklamaya ihtiyaç duymayan mübeyyen.

b) Beyanı tam olmayıp ikinci bir beyana ihtiyaç duyan mübeyyen. Bu her ikisinin durumunu ve hükmünü daha önceden açıklamıştık.

Genel açıdan ise usulcülerin iki şekilde bir taksim yaptıklarını görüyoruz. Örneğin Hatib el-Bağdadi<sup>23</sup> ve Şîrâzî<sup>24</sup> mübeyyeni maksadı ifade etmede tek başına yeterli olan şey olarak tanımladıktan sonra bunun iki şekilde olduğunu belirtmişlerdir.

**Birincisi:** Hükmü, mantuku ile ifade eden mübeyyen

**İkincisi:** Mefhumu ile ifade eden mübeyyen.

Mantuku ile hükmü ifade eden mübeyyen, nass, zahir ve umum lafızlardır. Mefhumu ile hüküm ifade eden mübeyyen ise, tenbih (fehva'l-hitab), mefhûm-u muvâfakât (lahnu'l-hitâb) ve mefhûm-u muhâlefet (delîlu'l-hitâb) dir.

<sup>21</sup> Futuhî, a.g.e., III, 437.

<sup>22</sup> San'anî, a.g.e., s.351.

<sup>23</sup> Bağdadi, a.g.e., I, 74.

<sup>24</sup> Şirazi, *Şerhu'l-Luma*, I, 448-449.

Diğer bir taksim ve en güzel taksim de şudur.<sup>25</sup>

Herhangi bir sözlü veya fiili bir açıklamaya ihtiyaç duymayacak kadar açık ve net olan başlıbaşına maksadı ifade edebilen nassdır. Örneğin "*Allah her şeyi çok iyi bilir.*" ayeti böyledir. Yani bu ayette bir kapalılık olmayıp bunu anlamak için başka bir açıklamaya ihtiyaç yoktur.<sup>26</sup> Şaffî bunu şu şekilde ifade eder. "Kur'ân'da son derece açık bir biçimde gelen ve o konuda başka şeye ihtiyaç duymayan hükümlerdir."<sup>27</sup>

Maksadı ifade etmede, başka söz veya fiile ihtiyaç gösteren mübeyyen.<sup>28</sup> Şu halde mücmel müşkil, müşterek, hafi, gibi nasslar (lafızlar) ile tahsis, takyid, istisna ve şarta talik'e konu olan tüm nasslar bu kabil mübeyyenlerdir. Çünkü, bunlar üzerinde gerçekleşen bu işlerin hepsi birer beyandır. Yani bu tip nasslar bir açıklamaya ihtiyaç göstermişler ve çeşitli şekillerde açıklanarak mübeyyen hale getirilmişlerdir.

## 2.2. Mübeyyin ile Mübeyyen Arasında Eşitlik Problemi

Beyan edici delilin beyanı yapılan delile hem kuvvet hem de hüküm bakımından eşit olmasının şart olup olmadığı konusunda usulcüler farklı şeyler söylemişlerdir. Kimisi bunun şart olduğunu, kimisi sadece kuvvet bakımından şart olduğunu söylerken, kimisi de yalnızca hüküm bakımından şart olduğunu belirtmiştir.

### 2.2.1. Mübeyyin'in Mübeyyen'e Kuvvet Bakımından Eşit olması

Mübeyyin (açıklayıcı delil)in, mübeyyen (açıklanan)'a kuvvet bakımından eşitliği, sabit oluşu bakımından onun dengi ve onun derecesinde olması demektir. Yani subutu kati olan bir nass yine onun gibi birisiyle açıklanır.

<sup>25</sup> Şafi, *er-Risâle*, s.32.

<sup>26</sup> Zübeyr, a.g.e., III, 18.

<sup>27</sup> Razi, *el-Mahsûl*, I, 472-473; Beydavi, a.g.e., s.62.

<sup>28</sup> Beydavi, a.g.e., a.y.; Zuheyr, a.e., a.y.

Haneflirden Kerhîye göre, açıklayıcı delil (mübeyyin)in mübeyyene kuvvet bakımından eşit olması gerekir. Çünkü eğer eşit olmazsa bu racih (kuvvetli) terkedilerek mercuh (zayıf)la amel etmek anlamına gelir ki bu aklen caiz olmayan bir şeydir. Bu nedenledir ki, Kerhî "*Beş veskten az olan ziraat mahsulünde zekat yoktur.*" hadisinin "*yağmurun suladığı mahsulde onda bir zekat vardır*" hadisini açıklayamayacağını ileri sürmüştür. Çünkü ikinci hadis birinciden daha kuvvetlidir.<sup>29</sup>

Diğer Hanefiler ise genellikle mübeyyin'in mübeyyene kuvvet bakımından eşit olmasını şart koşmamışlardır. Ancak bunun caiz olduğunu belirtmişlerdir.<sup>30</sup>

Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre her ikisinin eşit olması da caiz olduğu gibi mübeyyin'in, mübeyyen'den kuvvet bakımından daha düşük olması da caizdir. Haberi vahid ile Kur'an'ın tahsisinin caiz olması gibi. Çünkü maslahatın buna taalluk etmesi imkansız değildir.<sup>31</sup> Fahreddin er-Râzî'nin görüşü de budur.<sup>32</sup> Hanbelilerin çoğunluğunun görüşü de böyledir. Bunların dayandığı delil ise şudur. Allah Hz. Peygambere açıklama görevini vermiştir. Resulullah'ın sözünün Allah'ın sözünden rütbece daha düşük olduğu ise aşıkardır. Şu halde rütbenin düşük olması delâletin de zayıf olmasını gerektirmez. Bu yüzdendir ki haberi vahidle Kur'an'ın tahsisi caizdir.<sup>33</sup>

İbn Hacib'e göre ise mübeyyin'in delâlet bakımından mübeyyenden daha kuvvetli olması gerekir.<sup>34</sup> Çünkü şayet beyan edici nass delalet bakımından açıklanan nasstan daha zayıf olursa ve bununla beyan yapılırsa, amm'ın tahsisi ve mutlakın takyidi şeklindeki beyanda delaleti güçlü olanın zayıf olanla lağvedilmesi sözkonusudur. Ayrıca ikisinin eşitliliğini şart koşmak tahakkümü (zorlama) gerektirir.<sup>35</sup>

<sup>29</sup> el-Basri, a.g.e., I, 313; Cebburî, Hüseyin Halef, *el-Ekvâlu'l-Usûliyye li'l-İmam el-Kerhî*, Matbaatu's-Safa, Mekke, 1989, s.73; Zuheyr, a.g.e., III, 37.

<sup>30</sup> İbn Humam, *et-Tahrir*, II, 173; İbn Abdîşşekûr, a.g.e., II, 48.

<sup>31</sup> el-Basrî, a.e., I, 313-314.

<sup>32</sup> Razi, *el-Mahsul*, I, 477; Karafi, *Tenkih*, s.281.

<sup>33</sup> Kelevezanî, a.g.e., II, 287; Futuhî, a.g.e., II, 450; İbn kudame, I, 57.

<sup>34</sup> İbn Hacib, a.g.e., II, 390; Zuheyr, a.g.e., III, 37.

<sup>35</sup> İsfehani, a.g.e., II, 391-392.



Amidî ise, bu konuda bir ayırım yapar. Eğer beyanı yapılan nass mücmel ise, taşıdığı ihtimallerden birinin belirlenmesinde tercih nedeni olabilecek en küçük bir emare ile beyan edilmesi caizdir. Eğer mübeyyen, amm lafız veya mutlak lafız ise, bu takdirde tahsis edici ve takyid edici delilin, delalet bakımından daha kuvvetli olması gerekir. Aksi halde eşit olurlarsa tavakkufu gerektirir. Mübeyyenin zayıf olması halinde ise kendinden daha güçlü olanın ilğa edilmesi sözkonusu olabilir ki bu imkansızdır.<sup>36</sup> Ayrıca mücmelin zahiriyle amel etmek imkansızdır. Onun için onu açıklayacak en küçük şeye itibar edilir. Oysaki amm ve mutlak lafız zahiriyle bir manaya delalet etmektedir. Bununla amel etmek mümkündür. Dolayısıyla böyle zahiren delaleti olan bir nassın zahirinin kendine eşit bir delille terkedilmesi, tercihi gerektiren bir delil bulunmaksızın caiz değildir.<sup>37</sup>

Şimdi bu görüşleri verdikten sonra şunu belirtelim ki, usulcüler bu meseleyi eserlerinde çok net çizgilerle açıklamamışlardır. Bu durum çağdaş yazarların da meseleyi yanlış anlamalarına neden olmuştur. Şöyleki; mesela, İbn Humam mübeyyinini mübeyyenden kuvvetli olduğu görüşünü çoğunluğa nisbet etmiş, onun bu ifadesini şerheden Emir padişah da, İbn Hacib ve Râzî'nin de bunlardan olduğunu ifade etmiştir. Bu nisbet İbn Hacib için doğru olsa da Râzî için geçerli değildir. Çünkü onun bu görüşte olmadığını az önce ifade ettik. İbn Abdüşşekur'de aynı nisbette bulunmuştur.<sup>38</sup> Eğer bu nisbetler doğruysa ya, delalet açısından mı, subut açısından mı yoksa hüküm açısından mı? gibi bir ayırımdan bahsetmeliydiler; ya da bu konuda İbn Hacib ile Râzîyi birbirinden ayırmalıydılar. Aksi halde bir karışıklık söz konusudur.

Öte yandan İbn Kudame'nin "*Ravdatu'n-Nâzır*" adlı eserini şerheden müellif ise İbn Kudame'nin daha zayıf bir delil, kendisinden daha güçlü olan mübeyyeni açıklayabilir" ifadesini mübeyyinini mübeyyenden daha zayıf olması meselesinden farklı bir mesele olarak telakki etmiştir. Halbuki İbn Kudame Hanbelilerin daha zayıf bir delille beyanın sahih olduğu şeklindeki görüşü dile getirmiştir. Bu görüşün Ebu'l-Hüseyn el-Basri ve Râzî gibilerinin de görüşü olduğunu görmüştük. Şu halde şarih, el-Basri'nin görüşünü de zikrederek

<sup>36</sup> Amidî, *el-İhkâm*, III, 40.

<sup>37</sup> Zuheyr, a.e., III, 38.

<sup>38</sup> Emir Padişah, a.g.e., II, 173; Ensârî, a.g.e., II, 48.

haberi vahidle Kur'an'ın beyan edildiği şeklindeki örneği vermiş ve bunun İbn Kudame'nin belirttiği meseleden ayrı olduğunu söyleyerek açık bir çelişkiye düşmüştür. Çünkü Ebu'l-Hüseyin'in görüşüne ait verdiği aynı örneği İbn Kudame de zikretmiştir.<sup>39</sup> Nitekim İbn Kudame'nin bu eserini şerheden bir başkası böyle bir ayırmadan söz etmemiştir.<sup>40</sup>

Yine çağdaş yazarlardan Celaleddin Abdurrahman'ın da İbn Abdişşekur'den naklen, Râzî'yi İbn Hacib gibi düşünenlerden saydığını görüyoruz. Gerçi bu yazar, Râzî'nin "*el-Mahsûl*"ünü de kaynak göstermiş. Ancak bu eserde böyle olmadığını görmüştük.<sup>41</sup> Nitekim İbrahim Hafnavi'nin, Râzî, el-Basrî ve Hanbelilerin bu meseledeki görüşlerini bir arada tek bir görüş olarak tesbit edip vermiş olması da bizim bu tesbitlerimizi doğrulamaktadır. Çünkü o da, Celaleddin Abdurrahman'ın kaynak olarak verdiği "*el-Mahsûl*"ün aynı cilt ve sayfasını kaynak göstermiştir.<sup>42</sup>

Bedran da, yine Râzî ile İbn Hacib'in subut açısından değilde delalet açısından eşitliği şart koştuklarını ifade etmiş ancak kaynak göstermemiştir. Büyük ihtimalle bunu "*Fevatihu'r-Rahamût*" adlı eserden, metin ve şerhin ifadelerini birlikte değerlendirerek vermiş olabileceğini tahmin ediyoruz. Çünkü, buna benzer ifade orada geçmektedir. Gerçi orada mübeyyin'in delalet bakımından daha kuvvetli olmasından sözedilmiştir. Yani oradaki ifadeye göre İbn Hacib ve Râzî, "daha kuvvetli olmayı" subutta değil, delalette şart koşmaktadırlar. Görüldüğü gibi burada da bir karışıklık sözkonusudur.<sup>43</sup>

İşte yukarıda sıraladığımız tesbitler meselenin net anlaşılmasını oldukça güçleştirmektedir. Çünkü, usulcüler, mübeyyin ile mübeyyenin kuvvet bakımından eşitliğinden maksadın delalet yönünden bir kuvvet mi, yoksa subut yönünden bir kuvvet mi olduğunu net olarak belirtmemişlerdir. Bu durum da karışıklığa neden olmuştur.

Biz burada, Şeyh Behit'in bu konudaki güzel ve doyurucu gördüğümüz açıklamalarını vererek mevzuyu bitireceğiz.

<sup>39</sup> Devmî, a.g.e., II, 57.

<sup>40</sup> Şenkîfî, Muhammed el-Emin b. el-Muhtar, *Muzekkiretu Usuli'l-Fıkh alâ Ravdati'n-Nazır*, Daru'l-Kalem, Beyrut, ts., s.184-185.

<sup>41</sup> C. Abdurrahman, a.g.e., s.84.

<sup>42</sup> İ. Hafnavi, a.g.e., s.118.

<sup>43</sup> Bedran, a.g.e., s.82.

Şeyh Behit, bu konuya yer veren İsnævî'nin meseleyi ele alışını yeterli ve açıklayıcı bulmayarak şu izahları yapmıştır.

"Mübeyyin ile Mübeyyen arasında eşitlik, ya subut bakımından ya da delalet bakımından olur. Beyan da, ya beyan-ı tefsirdir -ki mücmelin beyanıdır- ya beyan-ı tağyirdir -ki tahsisdir- ya da beyan-ı tebdildir ki o da neshtir. Mücmelin açıklaması olan beyan-ı tefsirde subut açısından eşitlik ittifakla şart değildir. Bilakis kat'î bir mücmelin zannî olan haberi vahidle açıklanması caizdir. Bu konuda eşitlik tasavvur edilemediği gibi mübeyyinin mübeyyenden delalet bakımından zayıf olması da düşünülemez. Çünkü mücmelden daha az delaleti olan şey yoktur. Beyan-ı tağyir'e gelince, işte -Kerhî'de dahil- hanefilerin subut açısından mübeyyin ile mübeyyen arasında eşitliği şart koştukları beyan budur. Buna göre, başlangıçtan subutu kat'î olan bir nassın zanni olan ile tahsis edilmesi caiz değildir. Çoğunluk, subut açısından eşitliğin şart olmayıp, delalet bakımından daha kuvvetli olmasının şart olduğuna kail olmuşlardır. Buna göre Kur'ân'ın amm lafızlarının haberi vahidle tahsis edilmesi caizdir. Çünkü amm lafız her ne kadar subutu kati olsa da delaleti zannîdir. Haberi vahid ise bunun tersi olup subutu zannî delaleti ise katidir. Böylece birbirini dengelemektedirler. İşte, İbn Hacib'in "Mübeyyinin kuvvetli olması gerekir" ifadesinden maksat budur. Subut açısından -eşitlik şart koşulmasa da- delalet bakımından en güçlü olanı kasetmiştir."<sup>44</sup>

"İbn Hacib'in burada bahsettiği husus amm, has, mutlak ve mukayedir ki Amidî de bu hususlarda aynı şeyleri söylemiştir. İbn Hacib mücmel hakkında birşey söylememiştir. Amidî'nin mücmel hakkında ayrıntı yapması İbn Hacib'in görüşüne aykırı değildir. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'ye gelince, onun "zayıf ile açıklama yapılabilir" ifadesinden maksat, "beyan-ı tefsir" olan mücmelin açıklanmasıdır. Mücmelin, subut açısından en küçük bir emare ile beyan edilebileceğini biliyoruz. Eğer, Basri'nin maksadı beyan-ı tağyir ise, o zaman delalet bakımından kuvvetli olmakla beraber subut açısından en zayıf olanı kasetmiştir. Ki bu da İbn Hacib'in görüşüne uygun bulunmaktadır. Eğer

<sup>44</sup> Behit el-Mutiî, Muhammed b. Hüseyin, *Sullemu'l-Vusûl Şerhu Nihayetu's-Sûl* (İsnævî'nin Nihayetu's-Sûl'ü içinde) Alemu'l-Kutüb, Beyrut, 1982, II, 546-547.

onun kasdı, hem subuten hem de delaleten veya sadece delaleten en zayıf olan ise, bu durumda her iki açıdan da en zayıf olacağından makul değildir."<sup>45</sup>

Bu mesele ile ilgili karmaşıklıktan sonra böyle güzel bir açıklama meselenin özünü kavramak konusunda tatmin edici olduğu kanaatindeyiz. Zira, görüşlerin çok farklı ve detaylı gibi görünmesini çözerek meseleyi anlaşılır hale getirmiş ve her mezhebin mesele hakkındaki görüşlerini, bu mezheplerin beyan konusundaki kaidelerine oturtabilmiştir.

Molla Fenarî de Hanefilerin göre beyan-ı tağyir ve tebdilde mübeyyin zayıf olamayacağı, beyan-ı takrir ve tefsirde ise zayıf olabileceği görüşünde olduklarını belirtmiştir.<sup>46</sup>

### 2.2.2. Mübeyyin'in Mübeyyen'e Hüküm Bakımından Eşit Olması

Hanbelilerin en eski usulcülerinden biri olan Ebu'l-Hattab, mübeyyenin farz, mübeyyin ise başka bir hüküm ifade etmesinin caiz olduğunu söyler. Bazılarının farzın beyanını yine ancak farz olan delil açıklar şeklindeki görüşün yanlış olduğunu da belirterek bunun gerekçesini ise şu şekilde açıklar. Çünkü, beyanı yapan delil farziyet ifade eden bir lafız içermemektedir. Delil sadece mübeyyenin sıfatını içerir. Mübeyyenin farziyeti başka bir delille sabit olur.<sup>47</sup> Fakat Ebu'l Hattab, bunun için bir örnek vermemiştir.

Ebu'l-Hüseyn el-Basri'ye göre eğer, mübeyyin mübeyyen gibi farz olması gerektiğinden maksat, mübeyyen farz olduğu zaman, onun beyanı olan şeyin sıfatının açıklanması ise bu doğrudur. Eğer, bununla mübeyyin mübeyyenin farza delalet etmesi gibi onun da farziyete delalet ettiği kastediliyorsa bu doğru değildir. Çünkü biraz önce de ifade ettiğimiz gibi mübeyyin mübeyyenin sıfatını içerir. Yoksa farziyet ifade eden lafız içermemektedir. Mesela namazın şekli farz da olsa nafîle de olsa hep aynıdır.<sup>48</sup> Eğer bununla, mübeyyen farz ise onun açıklamasının da Hz. Peygamber'e farz olduğu ve açıklanan fiil farz değilse onun açıklamasının da Hz. Peygambere

<sup>45</sup> a.e., ay.

<sup>46</sup> Fenarî, a.g.e., II, 99.

<sup>47</sup> Kelevazanî, a.g.e., II, 288.

<sup>48</sup> Razî, *el-Mahsûl*, I, 477.

farz olmadığı kastediliyorsa bu batıldır. Çünkü mücmeli açıklamak -ister farz bir fiili içersin isterse farz olmayan fiili içersin- Hz. Peygamber'e farzdır.<sup>49</sup> Çünkü eğer mücmeli beyan etmek Hz. Peygamber'e farz olmasa bu "teklif bi ma lâ yutâk" (güç yetmeyen şeyle mükellef kılmak) olur<sup>50</sup> ki bu caiz değildir.

Amidî de, mübeyyin ile mübeyyenin hükmünde eşit olmalarının gerekmediğini ifade etmiştir. Çünkü, eğer mübeyyin delalet ettiği hüküm mübeyyenin delalet ettiği hükmün aynısı olsaydı o zaman biri diğerini beyan edici olamazdı. Böyle iki şeyden birinin diğerini açıklayabilmesi için, beyan edenin, beyan edilenin delalet ettiği şeyin sıfatına delalet etmesi lazımdır.<sup>51</sup>

### 3. KENDİSİ İÇİN BEYÂN YAPILAN "MÜBEYYEN LEH"

Bazı usulcülerin bu konuya yer vermelerine karşılık bir çok usulcü bu konuya hiç değinmemiştir. Mübeyyen leh, başından beri üzerinde durduğumuz beyan'ın kendisi için yapıldığı kimsedir. Şüphesiz beyan'ın sözkonusu olduğu bir ortamda beyanı yapan ve beyanı yapılan gibi şeyler bulunduğu gibi bir de beyanın kendisi için yapıldığı kimselerde sözkonusu olacaktır.

Mücmel emirlerin, Allah'ın kendisinden emirlerini anlamasını istediği kimseye açıklanması mutlaka gereklidir. Ama, kendisinden Allah'ın emrini anlamasını talep etmediği kimseye açıklamanın yapılması gerekmez.<sup>52</sup> Ancak o kimseye beyan yapılması imkansız da değildir.<sup>53</sup>

Allah'ın kendilerinden muradı ilahiye anlamalarını istediği kimseler iki kısımır.

1- Allah'ın kendilerinden mücmel emrin içerdiği şeyin gereği ile amel etmelerini istediği kimseler. Örneğin namazın farziyetiyle ilgili ayetler açısından müctehidler bu kısma dahildir. Çünkü, bu ayet mücmel olup, Allah onlardan hem muradı ilahiye anlamalarını hem de gereği üzere amel etmelerini istemiştir.

<sup>49</sup> el-Basri, a.g.e., I, 314.

<sup>50</sup> Razi, a.e., a.y.

<sup>51</sup> Amid, *el-İhkâm*, III, 40.

<sup>52</sup> el-Basri, a.g.e., I, 329; Beydavi, a.g.e., 64.

<sup>53</sup> Karafi, *Şerhu't-Tenkih*, s.286.

2- Allah'ın kendilerinden muradı ilahiye anlayıp fetva vermesini ve fakat gereği ile amel etmesini istemediği kimselerdir. Örneğin hayızla ilgili ayet açısından alimler bu kısımdandır. Çünkü, bu ayetin gereğince amel edilmesi sadece kadınlardan istenmektedir. Alimler ise, bu ayetten hayızla ilgili hükümleri anlayıp kadınlara öğretmeleri gerekir.

Allah'ın kendilerinden muradı ilahiye anlamalarını istemediği kimseler de iki kısımdır.

1- Kendisinden muradı ilahiye anlamaları ve gereği gibi amel etmeleri istenmeyen kimselerdir. Örneğin önceki peygamberlere indirilen kitablardan biz ümmeti Muhammed bu kısma dahiliz. Çünkü Allah o kitaplardaki hükümleri anlamamızı bizden istemediği gibi onların gereği gibi amel etmemizi de istememiştir.

2- Allah'ın kendilerinden muradı ilâhiye anlamlarını değil de sadece amel etmelerini istediği kimselerdir. Örneğin, hayızla ilgili hükümler açısından kadınlar böyledir. Çünkü Allah onlardan hayızla ilgili hükümlere göre amel etmelerini istemiştir.<sup>54</sup>

Karafi, Allah'ın kendilerinden muradı ilahiye anlamlarını istemeyip sadece amel etmelerini istediği kimselerin kadınlar olduğu açıklamasını doğru bulmamıştır. Çünkü onlarda ilim tahsiliyle emredilmişlerdir. Mesela Hz. Aişe (r.a.) büyük bir fakihti. Bu konuda şu söylenebilir belki kadınlar ilim konusunda erkekler kadar tebaruz edemezler. Bu ise, kadınlardan sadece amel etmeleri istenmiştir denilmesine sebep olmamalıdır.<sup>55</sup>

#### 4. BEYANDA TEDRİCİLİK

Beyan'ın tehirini caiz görenler, beyanın tedricen yapılıp yapılmayacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir.

<sup>54</sup> el-Basrî, a.g.e., I, 329-330; Razî, *el-Mahsûl*, I, 498-499; Şirbini, a.g.e., II, 67; İsnevî, a.g.e., II, 542.

<sup>55</sup> Karafi, *Şerhu't-Tenkih*, s.286.

Beyan'da tederrüc, beyanın aşamalı, kademeli olarak yapılması demektir. İşte sözkonusu ihtilaf bu konuda olup, beyan'ın bir defada mı yapılması gerekir yoksa bir kaç aşamada yapılabilir mi?

Beyanın tedricen yapılamıyacağını savunanlar şu gerekçeleri ileri sürmüşlerdir. Mesela, amm bir lafzın bir kısmı tahsis edilerek ammin kapsadığı fertlerin bir kısmının zikredilip açıklanarak diğer bir kısmının da sonraya bırakılması, o amm lafzın hükmünün geri kalan fertler hakkında genel olduğu ve bir daha başka bir şeyle tahsis edilmesinin mümkün olmadığı hissini verir. Bu da mükellefin bilgisiz kılınması demek olur. Beyan onun hakkında tam gerçekleşmiş olmaz. Mükellefin böyle bir bilgisizliğe düşmemesi için amm lafızdan tahsis yoluyla çıkarılması gereken fertlerin bir defada beyan edilmesi gerekir.<sup>56</sup>

Bu iddia doğru değildir. Çünkü nasıl ki, amm lafzı tahsis edici delil zikredilmeden önce, yani tahsis yapılmadan önce amm lafzın durumu tahsisin olamayacağı hissini vermiyorsa, aynı şekilde ammin bir kısmının tahsis edilmesi de ammin ikinci bir defa daha tahsis edilmesinin mümkün olmayacağı hissini vermez. Çünkü birinci kez tahsis eden delilde, ammin, geri kalan fertleri hakkında umum olarak kalacağını ifade eden bir delalet yoktur.<sup>57</sup> Netice itibariyle kısmî tahsis şunu ifade eder. Ammin kapsadığı fertlerin bir kısmı tahsis edilmiş ve amm lafzın genel kapsamından çıkarılmış, geriye kalan fertler ise daha sonra çıkacaktır veyahutta çıkmayacaktır.<sup>58</sup>

Beyanın tehirini caiz görenlerden bazıları da beyanın aşamalı olarak yapılmasının caiz ve mümkün olduğunu söylemişlerdir. Bu görüşte olanlar delil olarak, tederrücün bizzat gerçekleşmiş olmasını ileri sürmüşlerdir. Örneğin, hırsızlığın cezasını bildiren ayet, önce hırsızlık cezasını gerektirecek, çalınan malın miktarını, sonra bu suçun sabit olması için hiçbir şüphenin bulunmaması ve daha sonra damalın koruma altında bulunuyor olmasının şart koşulması v.s. aşamalardan sonra beyan edilmiştir. Yine, haccın farzietini bildiren ayet de, önce gücü yetme ifadesi, maddi imkan ile tahsis edilmiş, daha sonra da yol emniyeti şartı konarak beyan edilmiştir.

<sup>56</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 381; Amidî, *el-ihkâm*, III, 69.

<sup>57</sup> Gazalî, a.e., a.y.; Amidî, a.e., a.y.

<sup>58</sup> Zuheyr, a.g.e., III, 35.

Bir başka örnek "*Müşrikleri öldürün*"\* mealindeki ayet önce zimmet ehlinin öldürülmemesini bildiren delille, daha sonra da kadınların öldürülmemesini bildiren delille aşamalı olarak beyan edilmiştir.<sup>59</sup>

Aslında bu konuda örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bir kere herşeyden önce, İslam hukuk tarihini, teşri tarihini dikkatlice incelersek, Şair'in benimseyip uyguladığı tederrüc prensibi hükümlerin zaman zaman, gelişen olay ve vakıalara göre yerleştiğini görürüz. Bu yüzdendir ki Kur'an toptan bir defada inmemiş peyderpey, olaylara göre çözümler getirecek şekilde inmiştir.

Bazı alimler mücmelin beyanının aşamalı olabileceğini, bazıları ise, şayet mükellef o konuda muhtemel bir beyan olacağını bilirse caiz olacağını söylemişlerdir.<sup>60</sup>

## 5. BEYAN'A KONU OLUP OLMAYAN ŞEYLER

Cassas bu konuda şöyle der: Zahiri üzere veya hakikati üzere kullanılması (amel edilmesi) mümkün olup, beraberinde bu kullanıma engel bir şey bulunmayan lafızlar beyana ihtiyaç göstermez. Ancak, lafzın kapsadığı fertlerin bir kısmı veya mecaz anlamı kastedilmiş hakikatler veya kendisini mücmel konumuna sokan bir engelin bulunduğu lafızlar olursa bunlar beyan edilmeye muhtaçtır. Birinciye örnek şudur: "*Allah alış-verişi helal kıldı*"<sup>61</sup>, "*Anneleriniz (i nikahlamak) size haram kılındı*"<sup>62</sup>, meallerindeki ayetlerin manaları anlaşılabilir.

İkinciye örnek de şu nasslardır. "*Hasad günü onun (ziraat ürününün) hakkını verin*"<sup>63</sup> "*İnsanlar Lailaheillallah deyinceye kadar savaşmakla emrolundum*" "bu nasslar beyana ihtiyaç duymaktadır."<sup>64</sup>

\* Tevbe, 9/5.

<sup>59</sup> Gazalî, *el-Mustasfa*, I, 381-382; Amidî, *el-İhkâm*, III, 69-70.

<sup>60</sup> Futuhi, a.g.e., III, 455.

<sup>61</sup> Bakare, 2/275.

<sup>62</sup> Nisa, 4/23.

<sup>63</sup> En'am, 6/141.

<sup>64</sup> Cassas, *Usul*, vrk. 80.



Gazalî de bu konuda şu ifadelere yer vermektedir. "Mücmel gibi bir takım ihtimaller taşıyan lafızlar, mecaz ihtimali taşıyan lafızlar, lugat anlamının dışında bir anlamda kullanılan lafızlar, Şari tarafından lugat anlamlarından şer'i manalara nakledilen lafızlar, husus ihtimali bulunan umumi lafızlar, tevil ihtimali taşıyan zahir lafızlar, nesh, emir ve nehiylerin nasıl bir hüküm ifade ettikleri, istisnalı olarak atfedilmiş ifadeler v.b. ihtimalli hususlar beyana ihtiyaç duyar. Fiil de bunlara dahildir."<sup>65</sup>

Yukarıdaki ifadelerin ışığında şunu söyleyebiliriz. Tezimizde yer alan beyanın çeşitleri başlığı altında detaylı olarak başlıklarda incelediğimiz nasslara ilişkin tüm konular beyana ihtiyaç duyan şeylerdir.

## 6. BEYAN'I YAPILMASI GEREKEN HÜKÜMLER

Resulullah'ın tüm şer'i hükümleri açıklaması gerekir. Vacip, mendup, haram, mekruh, mübah hepsinin açıklanması lazımdır. Bazı mütekellimin usulcüler, açıklanması gereken şey vacip ise Peygamberin onu açıklamasının, vacip, mendup ise mendup, mübah ise mübah olduğunu söylemişlerdir. İbnü'l-Kuşeyrî, bu görüşün Resulullah'ın bütün şeri hükümleri açıklamasının vacip olduğu hakkındaki icmaya ters olduğunu belirtmiştir.<sup>66</sup>

Maverdi ve er-Ruvyani, Kur'an'da yer almayan ve kul hakkı ile alakalı hükümleri Resulullah'ın açıklaması gerektiğini ifade etmişlerdir. Allah hakkı olan şeylerde ise, şayet Peygamberin icthadı caiz ise gerekir değilse gerekmez.<sup>67</sup>

Teklifi hükümlerin beyanı gerektiği gibi vad'î hükümlerin (şart, sebep, mani, illet, azimet, ruhsat vs.) de beyanı gerekir. Çünkü bunlar da şer'i hükümlerdir.<sup>68</sup>

<sup>65</sup> Gazzali, *el-Mustasfa*, II, 221.

<sup>66</sup> Zerkeşî, a.g.e., III, 483.

<sup>67</sup> a.e., a.y.

<sup>68</sup> Şatıbî, *el-Muvafakat*, III, 337.

## 7. BEYAN'IN TEHİRİ

Beyana ilişkin konular bağlamında usulcülerin, üzerinde en çok durup tartıştıkları hususlardan birisi de beyanın tehiri, yani açıklamanın geciktirilmesi, daha sonraya bırakılması meselesidir. Açıklanmaya ihtiyaç duyan nasslar, tahsis edilmesi gereken umumi lafızlar (veya ifadeler) takyid edilmesi gereken mutlak lafız (veya ifadeler) vs. kabilinden olan beyanın, Şari tarafından hemen mi yapılması lazım, yoksa daha sonra yapılabilir mi? Bu konudaki görüşler ve tartışmalar oldukça uzundur. Bu tartışmalara geçmeden önce, sözkonusu tehirin

a) Hitab anından tehiri ve

b) İhtiyaç anından tehiri olmak üzere iki şekilde tartışmaya konu olduğunu belirtelim. Şimdi bu meseledeki görüşleri ve tartışmaları bu ayırımı göre vermeye çalışalım.

### 7.1. Beyan'ın İhtiyaç Anından Tehiri

Beyanın ihtiyaç anından tehiri şu demektir. Mükellefin, Şari'in emri gereği amel edeceği zaman beyanın yapılmamış olup sonraya bırakılmasıdır. Örneğin Şari, "yarın namaz kılın" demiş olduğu halde yarınki o zamana kadar namazdan neyi kastedtiğini henüz açıklamamış olması bir tehirdir.<sup>69</sup> "Teklif bi ma La yutak" (yani insanların güç yetiremeyeceği şey ile mükellef tutulması)'ı, caiz görmeyenlere göre beyanın ihtiyaç anından tehiri caiz değildir. Çünkü bu bir anlamda mükellefi gücünün üstünde bir şeyle mükellef kılmak demektir. Şariin mükellefe mücmel bir emir yükleyip daha sonra o emri yapma zamanı gelmiş olduğu halde emirdeki mücmelliğe bir açıklama getirmeden o emri yerine getirmesini istemesi caiz değildir. Çünkü bu mükellefi hayrete düşürmek demek olur. Oysaki ayette mealen "*Allah hiç kimseye gücünün üstünde bir şey yüklemez*"<sup>70</sup> buyrulmuştur. Şu halde beyanın ihtiyaç anından tehiri muhaldir.<sup>71</sup>

<sup>69</sup> Futuhî, a.g.e., II, 452.

<sup>70</sup> Bakare, 2/286.

<sup>71</sup> el-Basri, a.g.e., I, 315; Kelevezanî, a.g.e., II, 290; Gazalî, *el-Menhûl*, s.68; İbn Hazm, *el-İhkam*, I, 84.

"Teklif bi ma lâ yutak"ı caiz görenlere<sup>72</sup> göre ise beyanın ihtiyaç anından tehiri caizdir. Ancak böyle bir tehir nasslarda gerçekleşmemiştir. İşte burası "teklif bi mala yutak"ı caiz görmeyenlerle caiz görenler arasında ittifak noktasıdır. Bu yüzden ki beyanın ihtiyaç anından tehirinin caiz olmadığı hususunda icma bulunduğu nakledilmiştir.<sup>73</sup> Şevkanî bu icmayı nakledenin Bakıllanî olduğunu kaydetmiştir.<sup>74</sup>

Yukarıdaki açıklamalardan şu anlaşılmaktadır. Beyan'ın, mükellefin mücmel bir görevi yapacağı zamandan sonraya bırakılmasının caiz olmadığı konusunda bir ihtilaf yoktur. "Teklif bi'l -Muhâl"i caiz görenlerin buna cevaz vermiş olmaları ise sonucu değiştirmemektedir. Çünkü nasslar için böyle bir tehirin gerçekleşmediği konusunda onlarda diğerleriyle hem fikirdirler.

## 7.2. Beyan'ın Hitap (Talep) Anından Tehiri

Beyanın tehiri meselesine ilişkin ihtilafın büyük bir kısmı bu konu üzerindedir. Bu hususta bir hayli farklı görüşlerin bulunduğunu görmekteyiz. Çünkü, daha önceki bölümlerde verilen bilgilerden de anlaşıldığı gibi beyan, sadece mücmel lafızların açıklanmasına münhasır bir konu değildir. Bilakis, mücmelle birlikte diğer kapalı lafızlar, tahsis, takyid, istisna, şart, ve nesh de beyanın konularını teşkil etmektedir. İşte bu mesele hakkındaki görüşlerin çeşitli oluşu, beyana konu olan bu hususların konumlarına bakış açılarının farklılığına dayandığını söylemek mümkündür.

Beyan'a ihtiyaç gösteren nass (hitap) genel olarak iki çeşittir. *Birincisi*: Zahirinin ifade ettiği mananın dışında bir manada kullanılmış nass. *İkincisi*: Zahirinden bir mana anlaşılmayan nass. Ayrıca, zahirin ifade ettiği anlamın dışında kullanılan nasslar beyanlarının tehiri açısından şu kısımlardan ibarettir.

- a) Tahsis'in tehiri
- b) Neshin tehiri
- c) Kendilerine şer'i anlam yüklenmiş olan lafızların beyanının tehiri

<sup>72</sup> Teklif bi ma lâ yutak'ı caiz görenler Eş'arilerdir. (Bkz. Emir padişah, a.g.e., II, 174).

<sup>73</sup> Zerkeşî, a.g.e., III, 493.

<sup>74</sup> Şevkani, *el-İrşad*, s.294.

d) Kendisiyle belli bir şey kastedilmiş olan nekra (belirsiz) bir ismin beyanının tehiri.<sup>75</sup>

Şimdi bu konudaki görüşleri sırasıyla görmeye çalışalım.

1.Yukarıda zikredilen beyanla ilgili tüm hususlarda beyanın hitap anından ihtiyaç zamanına kadar tehiri caizdir. Şafiilerin büyük çoğunluğu ile bazı Hanefiler<sup>76</sup> ve Malikilerin görüşü böyledir.<sup>77</sup> Bu görüşte olanlar iddialarını şu delillere dayandırmışlardır.

a) Allah-u Teala bir ayette mealen şöyle buyurmuştur. "*Elif lâm râ, (Bu), bir kitabdır ki, hikmet sahibi herşeyden haberi olan (Allah) tarafınadn ayetleri sağlamlaştırılmış ve sonra da güzelce açıklanmıştır.*"<sup>78</sup> "*Sonra onu açıklamak bize aittir.*"<sup>79</sup> Bu ayetlerde geçen ve "sonra" anlamına gelen ( ثُمَّ ) kelimesi, bir mühlet ve erteleme anlamı ifade etmektedir. Bu da gösteriyor ki beyan hitab anından sonraya kalabilir. Ayrıca, namaz ve haccla ilgili ayetlerin sonradan açıklanmış olması da bir vakta olarak tehirin cevazını teyid etmektedir.<sup>80</sup>

Razî ve Amidî, "*Sonra onu açıklamak bize aittir*" mealindeki ayette açıklamadan maksat mücmelin beyanı, ammin tahsisi, mutlakin takyidi, nesh vs. kabilinden açıklama olmayıp, Kur'an'ın tüm insanlığa duyurulup yayılmasını sağlamak, yani genel anlamda bir bilgi gibi açıklamaktır. Çünkü beyan sözlükte "ortaya çıkarmak" ızhar etmek anlamındadır. Diğer hususlara ilişkin beyanın kastedildiğini ileri sürmenin yanlış olacağı" şeklindeki muhtemel bir itiraz şu şekilde cevaplandırılmıştır. Beyandan maksadın genel anlamda açıklama olduğunu kabul etsek bile bundan tafsilî anlamda bir açıklamanın da kastedilmiş olmasına bir engel yoktur. Dolayısıyla buradan hareketle ayetin istidlal yönü zayıflatılamaz. Şayet, beyandan maksat tafsili beyandır diye kayıtlanırsa bu, kayıtlayıcı bir delil olmadan mutlak olan beyan kelimesini

<sup>75</sup> el-Basri, a.g.e., I, 316; Razî, *el-Mahsûl*, I, 478.

<sup>76</sup> Şirazi, *Şerhu'l-Luma'*, I, 473; Cuveynî, a.g.e., I, 166; Razî, a.e., a.y., Amidî, *el-İhkam*, III, 42.

<sup>77</sup> Bacî, a.g.e., I, 218; İbn Hacıb, a.g.e., II, 292; İsfahanî, a.g.e., II, 293.

<sup>78</sup> Hud, 11/1.

<sup>79</sup> Kıyame, 75/19.

<sup>80</sup> Şirazi, a.e., a.y.; Bacî, a.e., I, 219; Amidî, a.e., a.y.; Razî, a.e., a.y.

takyid etmek olur ki bu doğru değildir" diye ikinci bir soru da akla gelebilir. Eğer bu böyle düşünülürse, o zaman beyandan maksat icmalî beyandır demek de delilsiz bir kayıtlama kolacağı aşıkardır.<sup>81</sup> Şeklinde cevaplandırılmıştır.

b) Bir diğre ayette şudur: "...biliniz ki, aldığınız ganimetlerin beşte biri, Allah'a Resulüne ve (Resulu ile) akrabalığı bulunan(lar)a, yetimlere, yoksullara ve yolcu(lar)a aittir..."<sup>82</sup> mealindekibu ayette, ganimetlerin kimlere verileceği açıklanmış daha sonra da "Seleb"<sup>83</sup>in öldüren kimseye ait olduğu açıklanmıştır. Yine ayette zikri geçen akrabalar daha sonra, Muttalib oğullarıyla Haşimoğullarının bir kabileden sayıldığı belirtilerek açıklanmıştır. Namaz, zekat ve hırsızlığın cezasına ilişkin ayetler hep sonradan beyan edilmiş nasslardır. Vakıa ise en güzel delildir.<sup>84</sup>

c) Başka bir ayette mealen"...Sana vahyedilmesi henüz tamamlanmadan Kur'an'ı acele okumağa kalkma..."<sup>85</sup> buyurulmuştur. Bu ayette vahyin tamamlanmasından maksat onun insanlara açıklanmasıdır.<sup>86</sup> Bu istidlalin kuvvetli olduğu söylenemez. Çünkü bu yorum ayete getirilen zayıf yorumlardan birisidir.<sup>87</sup>

d) "Allah size bir inek kesmenizi emrediyor"<sup>88</sup> mealindeki bu ayette Allah İsrailoğullarına belli bir ineği kesmelerini emretmiştir. Yani burada "Bakara" kelimesi nekra (belirsiz) olup zahiren kesilecek inek belli değildir. Ama gerçekte Allah belli bir ineği kassetmiş olduğu halde ineğin nitelikleri emrin hemen ardından açıklanmayıp daha sonra İsrailoğullarının sorusu üzerine açıklanmıştır. Bu da gösteriyor ki; beyan hitap anından sonraya bırakılabilir. Bu delili ileri süren usulcüler, ayette nekra (belirsiz) olarak zikredilen ineğin hakikatte belli evsıflarla kassetilen inek olduğu iddialarını şu şekilde delillerle izah etmeye çalışmışlardır. a) Allah ineği İsrailoğullarının soruları üzerine belirlemiştir. Zira, şayet inek belirlenmiş olmasaydı o zaman

<sup>81</sup> Amidî, *el-İhkam*, III, 44; Razî, *el-Mahsul*, I, 479-480.

<sup>82</sup> Enfal, 8/41.

<sup>83</sup> **Seleb:** Savaşta, yenilen düşmandan kalan bindiği at (araç), silah, giydiği zırh, elbise vs. şeylerdir. (Bkz. Kal'aci, *el-Mu'cem*, s. 248).

<sup>84</sup> İbn Hacib, a.g.e., II, 394; İsfahanî, a.g.e., II, 395-397.

<sup>85</sup> Tâhâ, 20/114.

<sup>86</sup> Amidî, a.e., II, 46.

<sup>87</sup> Bkz. Kurtubî, a.g.e., VI, 4425.

<sup>88</sup> Bakare, 2/67.

soru ve cevabın bir anlamı olmazdı. b) Şayet inek belirlenmiş olmasaydı o zaman ilk önce ineğin kesilmesini emreden ayeti müteakip ayetteki emir yeniden emredilmiş olurdu ki bu batıldır. Çünkü onlar böyle emrolunmamışlardır. c) Şayet inek belirli olmasaydı, kesilmesi emredilen inek kesilen ineğe mutabık olmazdı.<sup>89</sup> e) "*Siz ve Allah'dan başka taptıklarınız Cehennem odunusunuz. Siz oraya gireceksiniz.*"<sup>90</sup> Mealindeki bu ayetin beyanı nazil olduktan bir zaman sonra yapılmıştır. Zira, Abdullah İbn ez-Zeb'arî Resulullah'a gelerek "Ya Muhammed! İsa, Üzeyr ve Melekler de kendilerine tapılanlardan değil miydiler? Yani onlar da bu ayete dahil olup azap olunacaklar mı? diye sorması üzerine şu mealdeki ayet inmiştir. "*Ama bizden kendilerine (ezelde) güzellik geçmiş (mutluluk takdir edilmiş) olanlar, işte onlar, ondan (Cehennemden) uzaklaştırılmışlardır.*"<sup>91 92</sup>

Beyanın hitab anından tehirinin mutlak olarak caiz olduğunu savunanlar, bir kısmını verdiğimiz bu nakli delillerden başka bir takım aklî istidlallerle de görüşlerinin doğruluğunu ıspatlamaya çalışmışlardır.

Cüveynî aklî delil olarak, beyanın tehirini caiz görmeyenler (özellikle Mutezile)in bazı tutarsızlıklarını ortaya koyarak bir istidlal yoluna gitmiştir. Örneğin, beyanın tehirinin müstehil (muhal) şeyler gibi mümteni olmadığını, böyle olduğu farzedilse bile bu durumda Mutezilenin "hüsün-kubuh" meselesinin alt kolu olan "stislah", "eslah" (iyi ve en iyi olan) meselesiyle birleştiğini, buna göre Allah'ın bazı emirlerin önce kapalı bildirilmesinin kulların yararına olacağını bilip bir müddet kapalı emrin hak olduğuna inanmalarından sonra ihtiyaç zamanı gelince de açıklayabileceğini kaydeder.<sup>93</sup>

Gazali de şu şekilde bir örnekleme yaparak akli muhakeme yoluna gider. "Beyanın tehiri tasavvuren mümkündür. Örneğin, Efendi hizmetçisine

<sup>89</sup> Razi, *el-Mahsul*, I, 481-482; İbn Hacib, a.g.e., II, 398; İsfehani, a.g.e., II, 399-340; Amidî, *el-İhkâm*, III, 46-48.

<sup>90</sup> Enbiya, 21/98.

<sup>91</sup> Enbiya, 21/101.

<sup>92</sup> Ayetin nüzul sebebi için bkz. Suyuti, *Lubâb*, s.493-466; Vahidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbabu'n-Nuzûl*, Mektebetu'l-Cumhuriyyeti'l-Arabiyye, Kahire, ts., s.230; Kelevezanî, a.g.e., II, 294; A. Buhari, a.g.e., III, 229.

<sup>93</sup> Cüveynî, a.g.e., I, 167.

"şu elbiseyi yarın dik" diyip o anda nasıl dikmesi gerektiğini açıklamaması nasıl mümkünse beyanın tehiride böyle olup aklen muhal değildir."<sup>94</sup>

Amidî ise şöyle bir mantık ileri sürmüştür. Şayet beyanın tehiri mümkün olmasa, o zaman beyanın çok kısa anlık bir zaman dilimindeki tehiri de caiz olmaz. Buna göre mesela, atıflarla birbirini takip eden cümleler arasında bir tehir sözkonusu olabilir.<sup>95</sup> Amidî bu mantıkla şunu ifade etmek istemektedir. Yani böyle çok kısa aralıklarla birbirini takip eden açıklayıcı cümleler arasındaki tehir caiz ve mümkün olduğuna göre bu durumun uzun süreli beyanlar içinde geçerli olması gerekir.

Bir başka akli izah da şudur; "beyan, mükellef emrolunduğu görevi gereği gibi yapabilme imkanına sahip olsun diye yapılır (gereklidir). Böyle bir imkanı elde etmeye ise, mükellef fiili yapacağı zaman ihtiyaç duyar.<sup>96</sup> Dolayısıyla beyan hitap anından ihtiyaç anına kadar tehir edebilir.

Ayrıca nesh bir beyan olduğu halde neshedici delil, nesh edilen nassdan bir zaman (az-çok) sonra gelip önceki hükmün kaldırıldığı konusunda bir beyan olup tehirlidir. Bu da gösteriyor ki beyanın tehiri caizdir.<sup>97</sup>

Diğer bir mantıki izahta şudur. Şariin bir işi yapmaktan aciz bir kimseyi gücünün yeteceği bir zamanda bir şeyi yapmasını istemesi caizdir. Örneğin Şari'in Ramazan ayı gelmeden önce oruç tutmaktan aciz olan birisine, "Ramazan ayı geldiğinde oruç tut" demesi caizdir.<sup>98</sup> İşte beyanın tehiri de böyledir.

2. Bu mesele hakkındaki ikinci görüş, birincinin tam tersi, beyanın tehirinin mutlak surette caiz olmadığı yönündedir. İster mücmelin beyanı ister ammin tahsisi, ister mutlakın takyidi olsun farketmez.

Zerkeşi bu görüşü bazı Şafiilere, Mutezililer'e, Hanefilerin çoğunluğuna ve Davud ez-Zahiriye nisbet etmiştir.<sup>99</sup>

<sup>94</sup> Gazali, *el-Menhûl*, s.68-69.

<sup>95</sup> Amid, *el-İhkâm*, III, 54.

<sup>96</sup> Bacî, a.g.e., I, 219; Kelevezanî, a.g.e., II, 298.

<sup>97</sup> Cüveynî, a.g.e., I, 167; Gazali, a.e., s.69.

<sup>98</sup> Kelevezanî, a.e., II, 301.

<sup>99</sup> Şirazi, *Şerhu'l-Luma'*, I, 473.

Hanbeliler de bu görüştedir.<sup>100</sup>

İbrahim Hafnavî, bu kanaatte olanların, neshi de bunun içine katmış olmalarının sebebi olarak şu ihtimalleri öne sürmektedir.

1. Bunlar, ya nesh zaten belli ve bilinen şey olduğu için ifadelerinde onu istisna etmemişlerdir.

2. Ya neshi beyan olarak kabul etmemektedirler.

3. Ya da neshi beyan kabul etmekle beraber tehirinin caiz olmadığını kabul etmektedirler.<sup>101</sup>

Beyanın tehirini caiz görmeyenler şu delilleri ileri sürmüşlerdir.

a) Araplara mücmel bir emrin gelmesi, arap olmayan birisine arapça hitap etmek gibidir. Yahutta bunun aksi sözkonusudur. Eğer bunun caiz olmadığı kabul edilirse -ki bunu kimse kabul etmemektedir- beyanın tehiri de böyledir.<sup>102</sup>

Bu delil şu şekilde çürütülmüştür.

Bir kere, Arap olmayanların Kur'ân'la muhatab alınması ve Şari'in hitabında Arap olmayanları da ilgilendiren emirlerin bulunduğunu hissettirmesi caizdir. Daha sonra hitap onlara tercüme yoluyla açıklanacaktır.<sup>103</sup> Ayrıca Araplar'ın mücmel emirlere muhatab olması onun yabancıya Arapça ile hitap etmek gibi değildir. Çünkü Arap, mücmel hitapta bir görevi yapmakla mükellef tutulduğunu anlar. Örneğin, zekatla ilgili mücmel hitap böyledir. Arap olan kimse bu ifadeden zekat verilmesinin gerekliliğini anlar. Ancak onun miktarı ve cinsini bilemez. Bu durumda bir vecibe ile görevlendirildiğine inanır.<sup>104</sup>

b) Şayet beyanın tehiri caiz olsaydı. Resulullah (s.a.v.) ümmeti için gerekli açıklamaları yapmadan önce ne zaman öleceğinden emin olamazdı. Bu

<sup>100</sup>A. Buhari, a.g.e., III, 220; İbnu'l-Humam, *et-Tahrir*, III, 174; İbn Abdişşekur, a.g.e., II, 49.

<sup>101</sup> Hafnavi, a.g.e., s.103.

<sup>102</sup> Gazali, el-Mustasfa, I, 374; Bacî, a.g.e., I, 220; Zuheyri, a.g.e., II, 32.

<sup>103</sup> Cüveynî, a.g.e., I, 168; Bacî, a.e., a.y.

<sup>104</sup> Bacî, a.e., a.y.; Gazali, a.e., a.y.



durumda beyanın zayi olması (yani hakkıyla yerine getirilmemesi) sözkonusudur ki bu caiz değildir.

Bu iddia da şöyle cevaplandırılmıştır.<sup>105</sup>

Hz. Peygamber, beyanı ihtiyaç anına kadar tehir etmiştir. İhtiyaç anı gelmeden vefat etmiş olursa, kendisinden beyan sorumluluğu kalkıp ümmetinden de mücmel görevi yerine getirme sorumluluğu kalkar. Bu durumda Şeriat'ın kaidelerine müracaat edilerek kıyas yoluyla mesele halledilir.

Bu konuda Cassas ve Gazali'nin cevabı daha kuvvetli görünmektedir. Cassas şöyle der: "Hz. Peygamber, kendisine tehir etmesi için izin verilen veya ne zamana kadar tehir etmesi gerekli olan ve vakti bildirilen şeylerin dışında beyanı tehir edemez."<sup>106</sup>

c) Beyansız hitabın bir yararı yoktur. Halbuki hitab bir yarar bir amaç için gelir. Dolayısıyla beyanın tehiri caiz değildir.

Bu iddia da şu şekilde bertaraf edilmiştir.

Mücmel hitabın yararı, mükellefin, kendisine emredilenin farziyetine inanıp inanmadığını, yaratıcısının bu emrine uymak ve onu yerine getirmek için kararlılığını denemek vs. gibi hususlardır. Zira, kendisine gelen mücmel emrin vucubiyetinin hak olduğuna inanmaması ve bu emre uyma kararlılığı göstermemesi bir suçtur. Ona göre uhrevi muamele görecektir.<sup>107</sup>

Şevkanî, beyanın tehirini caiz görmeyenlerin ileri sürdükleri delillerin ceviz kabuğunu bile dolduramadığını kaydeder.<sup>108</sup>

3. Mücmel lafızların beyanının dışındaki beyana konu olan hususların beyanının tehiri cazi değildir. Kaynaklar bu görüşün Kerhî'ye ait olduğunu belirtmektedir.<sup>109</sup>

<sup>105</sup> Baci, a.e., I, 221.

<sup>106</sup> Cassas, *Usul*, vrk, 92; Gazali, a.e., I, 380.

<sup>107</sup> Serahsi, *Usûl*, II, 29; Gazali a.e., I, 376; Molla Fenari, a.g.e.,II, 101.

<sup>108</sup> Şevkani, *İrşâd*, s.295.

<sup>109</sup> Cassas, *Usul*, vrk, 83-84; el-Basri, a.g.e., I, 315; Şirazi, *Şerhu'l-Luma'*, I, 473; el-Cebbari, a.g.e., s.74.

*Deliller:* a) Mücmel bir hitabın içerdiği emrin yerine getirilebilmesi için onu yapabilme gücüne sahip olmak şart olduğu gibi mücmelin beyanının yapılması da şarttır. Buna göre, nasıl ki emri yapabilme kudretinin sonradan bulunabilmesi (yani kudretin tehiri) caiz ise beyanında sonradan yapılması caizdir.

b) Mücmelde bizim için, kendimizi o emri yerine getirmeye hazırlama ve beyan yapıldığında görevi yapmaya kararlılık gösterme gibi maslahatlar gözetilmiş olabilir.<sup>110</sup>

4. Ammın tahsisinin tehiri caizdir. Mücmelin beyanının tehiri ise caiz değildir. Çünkü beyansız mücmel anlaşılmamaktadır. Bu görüşü Maverdi, Şafiîlerin ayrı bir perspektifi olarak nakletmiştir. Zerkeşî ve Şevkanî bu görüşün hiç bir tutarlılığının olmadığını belirtenmektedirler.<sup>111</sup>

5. Emir ve Nehiyelerin tehiri caizdir. Fakat va'd ve vaîd gibi haber kipli hitapların tehiri caiz değildir.<sup>112</sup> Zerkeşî Maverdî'nin, bu görüşü Kerhî'den naklettiğini ve haklı olarak doğrusunun bu olmadığını ifade etmektedir.<sup>113</sup>

6. Haber kipli hitapların beyanının tehiri caizdir. Ancak emir ve nehiylerin beyanının tehiri caiz değildir. Bu görüşünde tutarsızlığı bir önceki gibidir.<sup>114</sup>

7. Neshin tehiri caizdir. Diğerlerinin beyanının tehiri ise caiz değildir. Bu görüş Mutezile'den Ebu Ali, Ebu Haşim ve Kadı Abdulcebbar'a aittir.<sup>115</sup>

8. Sekizinci görüş, müşterek lafızlar gibi zahirinden bir mana anlamak mümkün olamayan naslar ile, zahirinden bir mana anlaşılır olup zahirinin dışında bir anlam için kullanılmış naslar arasında bir ayırım yapmıştır. Buna göre, zahirinden bir mana anlamak mümkün olmayan nasların beyanının tehiri caizdir. Zahirinin dışında kullanılan nasların ise (genel) beyanının tehiri caizdir. Detaylı (icmalî) beyanının tehiri ise caiz değildir. Razî bu görüşü,

<sup>110</sup> el-Cebburî, a.e., a.y.

<sup>111</sup> Zerkeşî, a.g.e., II, 500; Şevkanî, a.e., s.296.

<sup>112</sup> Şirazî, a.e., a.y.

<sup>113</sup> Zerkeşî, a.e., a.y.

<sup>114</sup> Şevkanî, a.e., a.y.

<sup>115</sup> el-Basri, a.g.e., I, 315.

Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Şafîîlerden Ebubekr el-Kaffal (365/975), Ebu İshak el-Mervezî ve Ebubekr ed-Dekkak(392/1002)'dan nakletmiştir.<sup>116</sup>

Zerkeşî, Razî'nin el-Basri'den yaptığı naklin doğru, ed-Dekkak ve Kaffal'dan yaptığı nakillerin ise yanlış olduğunu belirtir. Zira Dekkak Mutezilîlerle Kaffal da cumhur ile aynı görüştedirler.<sup>117</sup> der.

9. İbni's-Sem'ânî'nin naklettiği bir görüşe göre, mücmel'in beyanı şayet tebdil veya tağyir kabilinden değilse, beyanın bitişik olması da ayrı olması da caizdir. Şayet beyanı tağyir ise -ki bu istisnadır- tehiri caiz değildir.<sup>118</sup>

### **Değerlendirme**

4, 5, 6, 7, 8, 9 sırada verdiğimiz görüşleri bir tarafa bırakacak olursak bu meselede dört görüş karşımıza çıkmaktadır.

1- Şafîîlerin büyük çoğunluğu, birçok Hanefilere ve Malikilere göre beyana konu olan tüm çeşitlerin beyanının tehiri caizdir. Buna ilişkin delilleri zikretmiştik.

2- Genelde mutezilîlere, zahirilere bazı hanefilere ve bazı kaynaklarda hanbelilere nisbet edilen ve beyanın tehirini hiç bir surette caiz görmeyen eğilim.

3- Mücmel'in beyanı haricinde, beyanın tehiri caizdir.

4- Bu konuda ayırım yapan görüş.

Şimdi bu görüşlerin kısa bir değerlendirmesini yapacak olursak, bir kere, beyanın tehirini caiz görmeyenlerin delillerinin tutarsızlığı nedeniyle o görüş hakkında bir şey söylemeye gerek olmadığı kanaatindeyiz. Ancak şunu belirtmemiz lazım, bu görüş hakkında hanbelilerin geneline yapılan nisbet kanatimizce doğru değildir. Çünkü elimizdeki Hanbelî usul kaynaklarının hiç birisinde böyle bir nisbetten söz edilmemekte bilakis, bu kaynaklardaki ifadelerden hanbeliler arasında bu konuda ihtilaf olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>116</sup> Razî, *el-Mahsul*, I, 478; Basrî, a.e., I, 315 vd.

<sup>117</sup> Zerkeşî, a.g.e., III, 500-501.

<sup>118</sup> Zerkeşî, a.e., III, 501.

Bedran, bu ayrımı incelemeyen yukarıda beirttiğimiz bazı kaynaklardan aynen nakille Hanbelilerin tamamına bu görüşü nisbet etmiştir.<sup>119</sup>

Örneğin, hemen hemen en eski bir hanbeli usulcü olan Ebu'l-Hattab, "mezhebimiz alimleri mücmelin ve umumun beyanının hitab anından tehiri konusunda ihtilaf etmişlerdir" der ve kendisi caiz olduğunu savunarak buna dair delilleri serdeder.<sup>120</sup>

Yine Hanbeli olan el-Futûhî de, İbn Teymiye'nin (390/1000), caiz olduğu şeklindeki görüşü, Hanbelilerin çoğunluğuna nisbet ettiğini söyler. Bazı hanbelilerin ise caiz görmediklerini nakleder. Şu halde bu ifadeden hanbelilerin çoğunluğuna göre beyanın tehirin caiz olduğu anlaşılmaktadır. Futuhî de bu görüşte olup buna dair delilleri zikreder.<sup>121</sup>

Birinci ve üçüncü görüşte olanlara gelince bunların, çoğunluğu dikkate alarak tamamen Şafililerle Hanefiler olduğunu söyleyebiliriz. Yani bu iki görüşten beyanın tehirini mutlak surette caiz görenler Şafi'iler, yalnızca mücmelin beyanının tehirini caiz görenler ise Hanefilerdir.

Mücmel'in dışında beyanın tehirini caiz görmeyenin, her ne kadar Kerhi olduğu belirtilmişse de, bu görüş sadece onunla sınırlı olmayıp Hanefilerin büyük çoğunluğunun kanaatidir. Çünkü Hanefilere göre, mücmel vb.nin beyanı bir beyan-ı tefsirdir. Beyan-ı tefsirin ise bitişik veya daha sonra yıpalmasının caiz olduğunu daha önce ifade etmiştik. Beyana konu olan diğer tahsis, istisna takyid vb.leri ise birer beyan-ı tağyirdir. Beyan-ı tağyirin mutlaka bitişik olması gerektiğini de yine daha önce belirtmiştik.

Sadece mücmel'in beyanının tehirinin caiz olduğu konusunda Cassas şöyle der: "Hocam, Ebu'l-Hasen el-Kerhî'den ezberimde kalan, mücmelin beyanının tehirinin caiz, zahiren bir hüküm ifade ettiği halde başka şey için kullanılmış veya kastedilmiş lafızların beyanının ise caiz olmadığı hususudur. Mutlak da böyledir. Yani mutlak lafızdan başka bir şey kastedilmiş ise bunun beyanının tehiri de caiz değildir. Hocam Kerhî'den naklettiğim bu görüş bana göre mezhebimiz alimlerinin görüşüdür .Çünkü onlar (Hanefiler) nass üzerine

<sup>119</sup> Bedran, a.g.e., 134.

<sup>120</sup> Kelevezani, a.g.e., II, 290, 292.

<sup>121</sup> Futuhi, a.g.e., III, 453.

sonradan yapılan ziyadeliği nesh olarak kabul etmektedirler. Söz konusu bu ziyadeliği ise, kendisiyle neshin caiz olduğu şeyle kabul etmektedirler. Örneğin, Zıhar keffaretinde azad edilecek kölenin mümin olması şartı v.b. şeylerde olduğu gibi. Şayet Kerhî'ye göre mücmel v.b.'nin dışındaki şeylerde beyanın tehiri caiz olsaydı, o zaman Hanefilere göre nassa yapılan ziyadelik nesh sayılmazdı."<sup>122</sup>

Fahru'l-İslam Pezdevî'de, mücmelin beyanının tehirinin caiz olduğu hususundaki Hanefilerin görüşünü ifade etmek üzere "İşte bu mezhebimiz alimlerinin açık görüşüdür"<sup>123</sup> der. A. Buharî, bu ifadeyi yorumlarken "Pezdevî bu ifadesiyle, beyanın tehirinin hiç bir surette caiz olmadığı görüşünü Hanefilere nisbet edenlere cevap vermektedir"<sup>124</sup> der.

Hanefiler, görüşlerini, daha önce verdiğimiz "*Sonra onu açıklamak bize aittir.*"<sup>125</sup> mealindeki ayet ile delillendirmişlerdir. Ayetten çıkarılan delillendirme ve ilgili tartışmaya daha önce değinmiştik. Ayrıca akli delil olarak şöyle bir örnek vermektedirler. Mesela bir kimse diğer birine "Seni falan işle görevlendirdim o görevin başına git. Yarın sana görevinle ilgili detayların açıklamasını göndereceğim" demiş olsa bu sahihtir ve mümkündür. Vakıa olarak gerçekleşmektedir. İşte mücmel hitabın beyanı da böyledir daha sonra yapılabilir.<sup>126</sup>

Şafiîlere göre beyan'a ihtiyaç duyan, her nassın beyanının tehiri caizdir. Mücmel konusunda bir problem yoktur. Başka bir ifadeyle, mücmelin beyanının tehirinin caiz oluşu Hanefilerle Şafiîler arasında ittifak noktasıdır. Aralarındaki farklı husus, mücmelin dışındaki -örneğin tahsis- şeylerde beyanın tehirinin caiz olup olmamasıdır. Bu ihtilafın kaynağı daha önce (beyan-ı tebdil başlığında) ifade edildiği gibi Hanefilerin tahsisi beyan-ı tebdil olarak, Şafiîlerin ise beyan-ı tefsir olarak kabul etmeleridir.<sup>127</sup> Hanefilere göre tahsis edici delilin bitişik olması gerektiği halde Şafiîlere göre tahsis edici delil sonradan da gelebilir.

<sup>122</sup> Cassas, *Usul*, vrk., 84.

<sup>123</sup> Pezdevî, a.g.e., III, 219-220.

<sup>124</sup> A. Buhari, a.g.e., III, 220.

<sup>125</sup> Kıyame, 75/19.

<sup>126</sup> A. Buhari, a.g.e., III, 222.

<sup>127</sup> Pezdevî, a.g.e., III, 224; Serahsi, *Usul*, II, 29.

Bu konuda Hanefilerin delili şudur; Umum sigayla gelen emirlerde Şari, muhataba ilgili emri o anda anlatmayı ya kasetmiştir ya da kasetmemiştir. Şüphesiz, muhataba anlatmayı kasetmemiş olması düşünülemez. Şu halde ikinci şık fasiddir .Çünkü o zaman muhatabın muhatab alınmasının bir anlamı kalmaz. Geriye Şari'in ilgili emri muhataba anlatmayı kasetmiş olması ihtimali kalmaktadır. Bu böyle olunca bu kez şu ihtimaller sözkonusu olur. Şari, muhatabın ilgili umum emrin ya zahirini anlamasını istemiştir ya da zahirinin dışında başka bir şeyi anlamasını kasetmiştir. Eğer birinciyi kasetmişse, ve bu zahir de husus ihtimali taşıyorsa, bu durumda Şari muhatabdan murad ettiği şeyin tersine inanmasını istemiş olur. (Bu caiz değildir.) Şayet zahirinin dışında bir şeyi anlamasını istemiş ve bu başkayı gösteren (tahsis edici) delili de göstermemişse bu durumda Şari, muhatabdan imkanı dışındaki bir şeye inanmasını ve amel etmesini istemiş olur ki bu da, kulu gücünün üstünde bir şeyle mükellef kılmak demektir. Bu ise caiz değildir. o halde Şari'in tahsis edici delili mutlaka bitişik olarak bildirmesi gerekir. En azından, tahsis edici delilin varlığını mükellefe hissettirmesi lazımdır. Oysa mücmel böyle değildir. Çünkü onda mükellefi yanlış inanmaya veya amel etmeye sevkedecek bir durum yoktur.<sup>128</sup> Ayrıca tahsis edici delilin tehir edebileceğini söylemek şer'i deliller arasında yalanın caiz olduğu sonucuna götürür ki bu batıldır.<sup>129</sup>

Şafîiler de Kur'ân ve hadisten bir çok delillere dayanmışlardır. Bunlardan birisi, daha önce zikrettiğimiz Enbiya suresi 98 ile 101. ayetleridir. Hanefiler bu delile itiraz ederek, şöyle cevap vermişlerdir: Sözkonusu ayet, Hz. İsa'yı ve melekleri içermiyordu ki, burada bir tahsis olsun. Çünkü ayette geçen ( لَمَّا ) edatı, akledemeyen varlıklar için kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu ayetle istidlal edilemez.<sup>130</sup>

Şafîiler sünnetten de, miras ayetlerini çeşitli yönlerden tahsis eden hadisleri delil olarak zikretmişlerdir.<sup>131</sup>

Bu husustaki tartışmalar oldukça uzundur. Hepsine yer vermek imkansızdır. Ancak burada, bu tartışmanın pratik sonucunu görmemiz yerinde

<sup>128</sup> A. Buhari, a.g.e., III, 224-225; Cassas, Usul, vrk. 84.

<sup>129</sup> Serahsî, Usûl, II, 31.

<sup>130</sup> Pezdevî, a.g.e., III, 229; A. Buhari, a.e., III, 229.

<sup>131</sup> Serahsî, alel, a.y.; Gazali, *el-Mustasfa*, I, 372.

olacaktır. Tahsis edici delilin tehirinin caiz olup olmaması hakkındaki tartışmada Hanefiler şu örneği zikretmişlerdir.

Mesela bir kimse, yüzüğünü bir kimseye, yüzüğünün kaşını da başka bir kimseye vasiyet etmiş olsa, eğer bu iki vasiyeti bir arada fasılasız yapmışsa bu bir beyan olup yüzük birinin, kaşı da diğèrinin olur. Şayet, bu iki vasiyeti ayrı ayrı yapmışsa, yani önce yüzüğü birine vasiyet ettikten bir zaman sonra kaşını da başka birine vasiyet etmişse, o takdirde, ikinci vasiyet birinciyi tahsis etmeyip, her iki kimse de yüzüğün kaşında ortak olurlar.<sup>132</sup>

Özetle vermeye çalıştığımız beyanın tehiri meselesinde deliller beyanın tehirninin caiz olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Bu meseledeki ihtilafın pratik sonucu insanların irade beyanlarına yansımada ortaya çıkmaktadır.

## 8. ŞÂRÎ'NİN TAHSİS EDİCİ DELİLİ DUYURMAKSIZIN UMUM HİTABI MÜKELLEFE DUYURMASI MESELESİ

Beyanın ihtiyaç anına kadar tehir edilmesinin caiz olmadığına hem fikir olanlar, Şari'nin umumi hitabı tahsis edici dilini bildirmeksizin mükellefe duyurmasının caiz olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir.<sup>133</sup>

Mûtezile'den Nazzam (221/836), Ebu Haşim (321/933) ve Ebu'l-Huseyn el-Basrî'ye göre, Allah'ın mükellefe, amm'ı, tahsis edici delili duyurmaksızın bildirmesi caizdir. Tahsis edici delil ister aklî ister naklî olsun farketmez.<sup>134</sup> Birçok fukahannın görüşü de bu yöndedir.<sup>135</sup> Şafiîler<sup>136</sup> Malikiler<sup>137</sup> ve Hanbeliler<sup>138</sup>de bu görüştedirler. Mutezile'den Ebu'l-Huzeyl (235/849) ve Ebu Ali el-Cübbâî (303/915) tahsis edici delilin akli ve nakli oluşuna göre bir ayırım yapmışlardır. Buna göre, tahsisin delili, şayet nakli ise Şari'in bu delili de bildirmeksizin yalnızca amm hitabı duyurması caiz değildir. Eğer tahsis

<sup>132</sup> Pezdevî, a.e., III, 221; Serahsî, a.e., II, 30; Habbazi, a.g.e., s.239.

<sup>133</sup> Amidî, a.e., III, 67.

<sup>134</sup> el-Basrî, a.g.e., I, 331.

<sup>135</sup> el-Basrî, a.g.e., I, 331.

<sup>136</sup> Razi, *el-Mahsul*, I, 499; Amidî, *el-İhkâm*, III, 67-68.

<sup>137</sup> İbn Hacib, a.g.e., II, 407.

<sup>138</sup> Kelevezanî, a.g.e., II, 307; Futuhi, a.g.e., III, 455.

edici delil aklî ise o zaman bu delili duyurmaksızın Şari'in amm hitabı duyurması caizdir.<sup>139</sup>

Caiz görenler bu görüşlerini şu delillere dayandırmışlardır. *Birincisi*, tahsis edici delil şayet naklî (nass) ise, bundan sonraya bırakılmasını (tehirini) caiz görüyor olmalarıdır. Şu halde mademki tahsis edici delilin sonraya bırakılması caizdir. Tahsis edici delilin duyurulmaması da caiz olması lazımdır. *İkinci delil* ise, bunun bizzat gerçekleşmiş olmasıdır. Şöyle ki, Hz. Fatıma (r.a.) "*Allah evlatlarınız hakkında miras konusunda şöyle (davranmanızı) emreder.*"<sup>140</sup> mealindeki ayeti daha önce duymuş olduğu halde bu ayetin umumiliğini bir yönden tahsis eden Hz. Peygamber'in "*Biz Peygamberler topluluğu mirascı olunmayız bizim geriye bıraktıklarımız bir sadakadır.*"<sup>141</sup> hadisini duymamış bilahare Resulullah'ın vefatından sonra Hz. Ebu Bekr'den duymuştur. Yine ashabın bir çoğusu "*müşrikleri öldürün*"<sup>142</sup> mealindeki ayeti daha önce duydukları halde, bunu tahsis eder mahiyetteki "*Mecusûlere ehli kitap muamelesi yapın*"<sup>143</sup> hadisini duymamışlar, bilahare birtakım olaylar ve savaşlardan sonra duymuşlardır.<sup>144</sup>

Caiz görmeyenler ise şu delilleri ileri sürmüşlerdir. Bir kere Şari'in tahsis edici delili duyurmaksızın amm hitabı duyurması, mükellefi bilgisizliğe sokmak anlamına gelir. Bu şu demektir. Mükellef tahsis edici delili duymadan amm hitaba muhatab olduğu zaman, bu umum hükmün olduğu gibi kalacağı ve kapsadığı tüm fertler hakkında aynı hükmün geçerli olacağına inanabilir. Bu ise abes bir durumdur.

Bu iddia şu şekilde cevaplandırılmıştır. Eğer bu böyle kabul edilirse o zaman tahsis edici delilin aklî olması durumunda da yanı şey sözkonusu olur.<sup>145</sup> Halbuki, bu iddiayı ileri sürenler, tahsis edici delilin akli olması halinde duyurulmamasının caiz olduğunu söylemişlerdir. Bu iddiayı bu şekilde

<sup>139</sup> el-Basrî, a.e., a.y.,

<sup>140</sup> Nisa, 4/11.

<sup>141</sup> Buhari; 62 Fedaili's-Sahabe, 12 (IV, 209-210).

<sup>142</sup> Tevbe ,9/5.

<sup>143</sup> Şafiî. *el-Musned* (el-Umm'ün sonunda) Beyrut, 1990, VIII, 522; Malik, *el-Muvatta*, Hd. No:617 (s. 217).

<sup>144</sup> Amidî, a.e. a.y.; Futuhi, a.e., a.y.

<sup>145</sup> el-Basrî, a.g.e., I, 332.



cevaplandırılan Ebu'l-Hüseyn el-Basri, bu iddiada bulunanların çelişkiye düştüklerini belirtmek istemiştir.

İleri sürülen diğer bir delil de, şayet tahsis edici delil duyurulmazsa o zaman, neshedici nass duyurulmadan nashedilen nassın duyurulması ve beyan yapılmaksızın mücmelin duyurulması da caiz olur. el-Basri bunu da şu şekilde cevaplandırmıştır. "Şari eğer bir nashedicinin varlığını ve beyanın yapılacağını mükellefe hissettirirse onların önceden duyurulmaması caizdir. Dolayısıyla bu delil ilgili iddiayı doğrulayıcı olamaz."<sup>146</sup>

Bu mesele hakkında bir yorum yapan Abdurrazık Afifi, vahyin sona ermiş olmasından sonra artık bu konudaki tartışmaların getireceği bir sonuç ve fayda yoktur. Bu nedenle bu meseleyle meşgul olmamak gerekir.<sup>147</sup> Bu yoruma katılıyoruz. Çünkü, tahsis edici delili bildirecek olan Şari'in kendisidir. Vahyiden sonra böyle bir şey artık sözkonusu olamaz. Ancak bu konuya burada yer verdiğimiz beyana ilişkin konular içinde yer alması nedeniyle herhangi bir eksikliğe meydan vermemek amacına binaendir.<sup>148</sup>

## 9. TEBLİĞ'İN TEHİRİ

Beyan'ın tehiri konusu ile ilgili olarak gündeme gelen hususlardan biri de tebliğin tehiri meselesidir. Yani Hz. Peygamber, kendisine verilen tebliğ görevini tehir edebilir mi edemez mi?

Bu konuda usulcülerden iki görüşün var olduğu görünmektedir. *Birincisi*: Resulullah'ın bir hükmü tebliğ edip bildirmeyi geciktirmesi caizdir. Usulcülerin çoğunluğunun görüşü böyledir. *İkincisi*: Hükmün tebliğini tehir etmek caiz değildir. Bu görüşte olanlar şu mealdeki ayeti delil olarak ileri sürmüşlerdir. "*Ey Peygamber! Rabbinden sana indirilene duyur; eğer bunu yapmazsan, onun mesajını duyurmamış olursun...*"<sup>149</sup> Burada Peygamber'e emir vardır ve bu emir sigası fevriyet (hemen yapılmayı) gerektirir.

Hükümlerin tebliğinin tehirini caiz görenler, emrin fevriyet ifade etmediğini iddia etmişlerdir. Emrin fevriyeti gerektirdiği kabul edilse bile,

<sup>146</sup> a.e., a.y.

<sup>147</sup> Kelevezanî, a.g.e., II, 397, 2 nolu dipnot.

<sup>148</sup> Konuya ilişkin deliller ve tartışmaları hakkında daha geniş bilgi için bkz. a.e., a.y.

<sup>149</sup> Maide, 5/67.

tebliğ edilmesi gereken Kur'ân'ın bizzat kendisi olduğunu, tek tek hükümlerin kendileri olmadığını ileri sürmüşlerdir.<sup>150</sup>

Bu meselenin bize yansıyan pratik yönü şu olabilir. Hz. Peygamberden sonra tebliğ görevi üzerlerinde bir sorumluluk olarak bulunan alimlerin dini hükümleri ihtiyaç zamanına kadar tebliğ etmeyi geciktirmelerinin caiz olup olamayacağıının bu meseledeki hükme tabi olmasıdır.

## 10. BEYAN'IN HÜKMÜ

Beyan'ı yapan açısından beyanın hükmü, beyana ihtiyaç gösteren şeylerde vacip olmasıdır. Çünkü Allah ayette mealen şöyle buyurmuştur. "*Allah kendilerine kitap verilenlerden: "Onu mutlaka insanlara açıklayacaksınız, gizlemeyeceksiniz! diye söz almıştı..."*"<sup>151</sup>

Beyan şu iki durumda gerekir.

a) Mesele hakkında soru soran kimsenin o meseleyi bilmiyor olması durumu. Bu durumda beyan vaciptir. Çünkü Resulullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur. "*Kime bir bilgi sorulur da onu saklarsa kıyamet günü Allah ona ateşten bir gem vuracaktır.*"<sup>152</sup>

b) Mücmel bir emir gereği amel etme zamanı geldiğinde beyanın yapılması vaciptir. Örneğin Ramazan ayı girmeden biraz önce yeni müslüman olmuş kimse, orucun farz olduğunu ve keyfiyetini ve ilgili hükümleri bilemeyeceğinden o kimseye beyanın yapılması vaciptir.<sup>153</sup>

Beyanı yapacak alimler, bir kişiden fazla ise o zaman beyanın hükmü farzı kifaye olur. Birinin bu görevi yerine getirmesiyle diğerlerinden sorumluluk kalkar. Eğer tek kişi ise onun hakkında farzı ayn olur.<sup>154</sup>

<sup>150</sup> İbn Hacıb, a.g.e., III, 409; İsfehani, a.g.e., II, 410; el-Basri, a.g.e., I, 314-315; Kelvezani, a.g.e., II, 306; Razi, *el-Mahsul*, I, 497-498; Amidi, *el-İhkâm*, III, 66-67; Zerkeşi, a.g.e., III, 503; Sbkî, a.g.e., II, 3; Mahalli, a.g.e., II, 73; İbn Abdişşekûr, a.g.e., II, 49.

<sup>151</sup> Al-i İmran, 3/187.

<sup>152</sup> Ebu Davud, İlim, 9, Had. no: 3658 (II, 345); İbn Mace, Mukaddime, 24, No: 265 (I, 97).

<sup>153</sup> Eşkar, a.g.e., I, 89.

<sup>154</sup> a.e., a.y.

## SONUÇ

Sözlük anlamı itibariyle, açığa çıkmak ve açıklamak gibi manalara gelen Beyan, Fıkıh Usûlü terminolojisinde, kendisiyle açıklamanın yapıldığı delil, açıklama sonucunda elde edilen bilgi ve maksadın muhatab'a açıklanıp izah edilmesi olmak üzere üç şekilde tanımlanmıştır. Bu tanımlar ve bunlara dönük olarak, beyan'a farklı biçimde yapılmış olan diğer tanımların değerlendirilmesinden sonra beyan'ın, görevi bakımından onunla en iyi örtüşen tanımının özellikle Hanefî usulcülerin benimsedikleri "Beyan'ın, maksadın muhataba açıklanması" şeklindeki tanım olduğu anlaşılmıştır. Gerek eski ve gerekse yeni usulcülerin eserlerinde pek fazla işaret etmedikleri İmam Şafî'nin yaptığı beyan tanımı diğer tanımlardan bazı açılardan farklı olduğu görülmüştür. Şafî'nin beyan tanımı Kur'an ve Sünnette ifadesini bulan gerek başlangıçta açık olan ve gerekse açıklanması gereken nassları kapsayan bir tanım özelliği taşıdığı söylenebilir. Bununla beraber bu tanım da eleştiriden kurtulamadığı görülmüştür. Eleştiride bulunanlardan biri Cassas'tır. Cassas'ın eleştirisindeki en tutarlı yönün, açıklamaya ihtiyaç göstermeyen özellikteki bazı ayetleri Şafî'nin bir açıklama telakki ederek örneklendirmiş olması hususudur. Şunu belirtmek gerekir ki, Şafî usûlcüler bu konuda Şafî'yi takip etmemişlerdir.

Nasslar arasında Kur'an'ın Kur'an'ı Beyanı, Kur'an'ın Sünnet'i Beyanı, Sünnet'in Sünnet'i Beyanı ve Sünnetin Kur'an'ı Beyanı gibi karşılıklı sıkı bir beyan ilişkisinin var olduğu görülmüştür. Bu beyan ilişkisi, Kur'an Sünnet ayrılmazlığını ve biri olmadan diğeri ile yetinmenin imkansız olduğunu bir kez daha ortaya koymuştur. Çünkü, örneğin Sünnet'e dayalı yerleşmiş bir çok fikhî mesele, Sünnetin Kur'an'dan dışlanmasıyla beraber yok sayılacak ve İslam Hukuku'nun geniş yapısının daraltılması ve problemlerin çözümsüzleştirilmesi anlamına gelecektir.

Hanefiler beyan'ı, icra ettiği görev bakımından bir taksime tabi tutmuşlardır. Mütakellimin usulcüler ise beyan'ı yapan delil açısından bir tasnife gitmişlerdir. Bu durum, her iki ekolün beyan'a yaptıkları tanıma dayandığını göstermektedir. Bu ayrım bize, beyan'ı incelerken, Hanefilerin tasnifini beyan çeşitleri, diğerlerinininkini de beyan vasıtaları olarak ele alınması gerektiği sonucuna götürmüştür.

Hanefilerce beyan-ı tağyir kısmında yer alan tahsis konusu, Şafîilerde beyan-ı tefsir olarak kabul edilmiştir. Bu ayrımın aslı ise, Hanefilere göre tahsis edici delilin bitişik olmasının şart koşulmasına karşı, Şafîilere göre böyle bir şartın koşulmaması ve tahsis edici delilin hemen veya daha sonra gelmesinin caiz oluşudur. Öte yandan, Hanefilere göre istisna beyan yoluyla amel ederken, Şafîilere göre istisna "muaraza" yoluyla amel etmektedir.

Hanefilerin taksiminde yer alan beyan-ı takrir için, eski ve yeni kaynakların hemen hemen hepsinde, ahkam ayetlerinden olmayan iki ayet örnek olarak verilmiştir. Araştırmamız sonucunda bir ahkam ayeti olarak (Ahzab 51) ayetinin bu tür bir beyana örnek teşkil edebileceği tesbit edilmiştir.

Bir beyan çeşidi olarak kabul edilen Sukût'un her zaman beyan yerine geçmediği, beyan sayılabilmesi için beyan'a (açıklamaya) ihtiyaç duyulan bir ortam ve zamanda olmasının şart olduğu alimler arasında ittifak noktasıdır. Bu beyan'a dayanan ve ilgili küllî kaideler altında münderiç olan bir çok fikhî hüküm yer almıştır.

Nesih, Hanefilerin çoğunluğuna göre beyandır. Debusî ve Serahsî gibi usûlcüler bunu beyan kabul etmezken, Taftazani bu konuya güzel bir yorum getirmiştir. Bizce en isabetli tesbitte Taftazani'nin bu yaklaşımıdır. Debusî, beyan-ı zarureti bir beyan kabul etmezken, beyan konusunda kendisini takip eden Serahsî beyan-ı zarureti bir beyan çeşit olarak telakki etmiştir.

Mütekellimin usulcülere göre beyan çeşitleri, çalışmamızda beyan vasıtaları olarak değerlendirilmiştir. Hanefilerden Cassas'ın beyan çeşitlerinden ayrı olarak bunlardan bahsetmiş olması bizim bu yolu tercih etmemizi teyid etmektedir.

Beyan vasıtalarının incelenmesi esnasında, Hz. Peygamber'den beyan namına sadır olan tüm söz, fiil, takrir, işaret kitabet ve tenbih gibi hususlar, ifade ettikleri dini hükümler (Farzdan-Mübahlığa kadar) açısından bağlayıcılığı bir kez daha kendini göstermiştir.

Beyan vasıtalarından, söz ile fiilin beyan açısından kuvvetlilik dereceleri etrafındaki tartışmalar bir tarafa bırakılacak olursa, detaylarda biri diğerine göre eksik veya fazla görünse de söz ile fiilin bu bağlamda genel olarak eşit oldukları söylenebilir.

Nitekim bu konuda en güzel sözü söyleyen Şatıbî'nin yaklaşımları, bu açıdan bize göre tatmin edicidir.

Son olarak beyan'a ilişkin diğer konular içinde en önemli olan beyan'ın tehiri meselesidir. Bu, iki şekilde karşımıza çıkmaktadır. a) İhtiyaç anından tehiri ki bu caiz değildir. b) Hitab anından tehiri. Bu ise ihtilaflıdır. Genelde üç görüş söz konusudur. a) Mutlak surette caiz görenler b) Mutlak surette caiz görmeyenler c) Mücmelin beyanının tehirini caiz görüp, diğer beyan çeşitlerinin tehriini caiz görmeyenlerdir.

Beyanın tehiri problemine bağlı olarak, beyanda tedricilik, Şari'in ammı duyurduğu halde tahsis edici delili duyurmaması ve tebliğin tehiri gibi problemler gündeme geldiği görülmektedir.

Beyan vasıtalarının haricinde beyanı yapan kimseler açısından mübeyyin, Allah, Peygamber, Ashab ve Müctehidler (alimler) dir.

Mübeyyin ile Mübeyyen arasında kuvvet ve hüküm bakımından eşitlik meselesi tartışmaya konu olan hususlardan biridir. Hanefilere göre, haberi vahid ve kıyas gibi zan ifade eden delillerle amm tahsis edilemez. Şafîlilere göre ise tahsis caizdir. Bu ihtilafın kaynağı ise Hanefilere göre amm lafzın delaletinin kat'iyet, haberi vahid'in ise zann ifade etmesidir. Şafîlilere göre ise, amm'in delaleti zannîdir. Bu durumda haberi vahidle eşit olacağından haberi vahid veya kıyasla tahsis caizdir. Çünkü daha önce tahsis edilmiş bir amm lafzın artık delaleti kat'i olmayıp zannîdir.

Çalışmamızda yer alan bu bilgiler ışığında çıkarabileceğimiz en önemli sonuçlar şunlardır:

-Değişen şartlar, teknolojinin hızla geliştiği ve dünya çapında genel olarak dine olan yönelişlerle birlikte, müslümanların karşısına çıkan bir çok meselenin dini yönünü öğrenme hususunda bir arayış içinde bulunduğu günümüzde meselelere fikhî çözüm getirmek ve yeni problemleri aşabilmek için, İslam Hukuk Metodolojisini (Fıkıh Usûlü) yeniden keşfetmeye ve öğrenmeye olan ihtiyaç bir kez daha kendisini göstermiştir. Başka bir deyişle fikhî bilmek onun metodolojisini (Usûlünü) bilmekten geçer. Araştırmamızın mahiyeti ve kapasitesi, çağdaş problemleri aşabilecek engin yapının ve esnekliğin Fıkıh Usûlünde var olduğunu göstermiştir.

-Nasslar arasındaki beyan ilişkisi başlığında verilen bilgiler Kur'an ile Sünnetin birbirlerinden asla ayrılamayacağını birkez daha göstermiştir. Biri olmadan diğerini anlamak imkansızdır.

-Aslında, ilk bakışta Fıkıh Usûlü açısından basit bir kavram gibi görünen "beyan"ın oldukça geniş bir alana yayıldığı ve fikhî hükümlerin büyük bir çoğunluğunda etkin bir rolü olduğu anlaşılmıştır. Bunu açacak olursak, beyan Fıkıh Usûlü ilminde formüle edilen tüm istinbat metodlarının adıdır. Başka bir deyişle, Fıkıh Usûlü terminolojisindeki çeşitli tanımlardan farklı olarak, onların hepsini de kuşatacak bir tanım yapmak gerekirse "Beyan: Fıkıh Usûlü disiplindeki tüm istinbat metodlarında yer alan kural ve kaidelerin işletilmesi amelîyesidir." denebilir. Usûl kaynaklarında bu tanımı doğrulayıcı referanslar mevcuttur. Bunlardan birisi, bazı usulcülerin (Pezdevî-Habbazi gibi) bu istinbat metodlarını "Vucuhu'l-Beyan" (Beyan yolları veya çeşitleri) başlığı halinde incelemiş olmalarıdır.

-Araştırmamızla ilgili başvurduğumuz -en eskilerden en yenilere kadar-zengin kaynaklarda yer alan, İslam Hukukçularının, adına kelimenin tam anlamıyla "Fıkıh" diyebileceğimiz engin ve derin vukufiyetleri, yorumları, dil, mantık vs. yardımcı bilim dallarıyla yoğrulmuş ictihadlarının ne kadar zengin olduğu görülmüştür. Bu zenginlik bizim için, çağımızda birçok fikhî sorunun aşılabilmesi konusunda değerlendirilmesi acilen gereken büyük bir potansiyel olduğu kanaatindeyiz. Bu demektir ki, İslam Hukuku Usûlün'de her meselenin çözümünü gösterebilecek bir kapasite mevcuttur.

-Bu konuda, elimizde araplar tarafından yazılmış iki eser vardır. Bu eserler tarafımızdan incelenerek, bizim çalışmamızın planına nisbetle bir çok eksik yönlerinin olduğu ve bazı konularda (örneğin Hanefilerdeki beyan-ı takrir'i Şafî'nin taksimindeki Kur'an nassı ile yapılan beyan çeşidiyle özdeşleştirmeleri) yanlış tesbitlerinin olduğu çalışmamızda ortaya konmuştur.

Son olarak Hâdimî'nin bir ifadesiyle sözü bitirelim. "Beyân, (muhkem ve müteşâbih lafızlar hariç ) Usûlü Fıkıh'taki bütün istinbat metodlarında caridir.(Hâdimî, *Mecâmiu'l-Hakâik*, s.172.)

## RÉSUMÉ

Le Beyan<sup>155</sup> c'est le fait de mettre en relief ce qui est implicite dans un texte islamique (oral ou écrit).

Dans la méthodologie de la jurisprudence islamique le Beyan exprime l'explicitation des nass<sup>156</sup> qui sont implicites.

Les rapports entre les nass sont les suivants:

- 1- Le Beyan du Coran par le Coran.
- 2- Le Beyan du Sunna<sup>157</sup> par le Coran.
- 3- Le Beyan du Sunna par le Sunna.
- 4- Le Beyan du Coran par le Sunna.

Il existe cinq types de Beyan:

- 1- Le Beyan absolu (Celui qui est incontestable).
- 2- Le Beyan explicité.
- 3- Le Beyan d'exception.
- 4- Le Beyan d'invalidation.
- 5- Le Beyan d'obligation.

Les Moyens de Beyan sont:

1- La Parole, 2- Le Fait (activité), 3- L' Affirmation, 4- Le Signe (acte), 5- Le Document écrit, 6- Cesser de faire..., 7- Attirer l'attention.

Le Beyan est fait par:

- 1- Allah, 2-Le Prophète, 3- Les Compagnons de Mahomet (les premiers fidèles), 4-Les Savants.

Les nass explicités sont tous les nass qui ont besoin de l'explicitation. Religieusement, quand on énonce les nass, il est normalement permis de retarder le Beyan. Mais si l'on a forcément besoin du Beyan il est certainement interdit de le retarder. Donc, dans ce deuxième cas, il faut tout de suite le mettre en marche.

---

<sup>155</sup> En gros, le terme "Le Beyan" signifie les concepts comme "déclaration, explication, mise en évidence etc.

<sup>156</sup> C'est la preuve irrécusable fournie par un verset du Coran ou par une parole de Mahomet.

<sup>157</sup> Recueil des actes et paroles de Mahomet.

## KAYNAKLAR

- ABDULBAKÎ, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Daru'l-Hadis, Kahire, 2.b., 1988.
- ABDULHALIK, Abdulğani, *Huciyetu's-Sunne*, Daru'l-Kur'ani'l-Azim, Beyrut, 1.b., 1986.
- ABDURRAHMAN, Celaledin, *el-İcmal ve'l-Beyan*, Matbaatu's-Saade, Kahire, 1.b., 1984.
- ACLÛNÎ, İsmail Muhammed (1162/1449), *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs anmâ'stehera Mine'l-Ehâdis'i beyne'n-Nâs*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 3.b., 1988 (I-II).
- ALEVANÎ, Taha Feyyaz Cabir, *Usulü Fıkıhİlmi'nin Gelişim Süreci Üzerine Düşünceler*, Çev. Selahattin Kıyıcı (Yayınlanmamış Makale Çevirisi).
- ALTAY, Şakir, *Hukuk ve Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Bilgi yay., Ankara, 1.b., 1983.
- AMİDÎ, Seyfuddin Ali b. Ebi Ali (631/1234), *el-İhkâm fî Usuli'l-Ahkâm*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, (I-IV).  
-*Munteha's-Sûl fî İlmi'l-Usul*, Mektebetu Subeyh, Kahire, t.
- AYNÎ, Bedruddin, Mahmud b. Ahmed (855/1451), *Umdetu'l-Kari Şerhu Sahihi'l-Buhari*, Müessesetu'l-Halebi, Kahire, 1.b., 1972 (I-XX).
- 
- AZMİZADE, Mustafa b. Pir Ali (1040/1630), *Haşiye alâ Şerhi'bni Melek ale'l-Menâr*, (İbn Melek Şahinin kenarında) Darsaadet, İst., 1315/1897.
- BABERTİ, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmud (786/1384), *el-İnâye ale'l-Hidaye*, (Fethu'l-Kadir'in kenarında).
- BACİ, Ebu'l-Velid, Süleyman b. Halef (474/1081), *İhkamu'l-Fusûl fî Ahkami'l-Usûl*, Thk: Abdullah el-Cebberi, Müessetu'r-Risale, Beyrut, 1.b., 1989.



- BAĞDADÎ, el-Hatib, Ahmed b. Ali (463/1071), *el-Fakih ve'l-Mütefakkih*, Tsh: Şeyh İsmail el-Ensârî, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2.b., 1985. (I-II).
- BASRÎ, Ebu'l-Hüseyn, Muhammed b. Ali 8436/1044), *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, Nşr: Halil el-Mîs, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1.b., 1983, (I-II).
- BEDRAN, Ebu'l-Ayneyn Bedrân, *Beyanu'n-Nususi't-Teşriyye* Muessesetu Şebabi'l-Camia, İskenderiyye, 1982.
- BEHRAN, Muhammed b. Yahya (957/1550), *el-Kâfil*, (San'anî'nin İcabetu's-Saili ile birlikte).
- BENNÂNÎ, Abdurrahman b. Cadullah (1198/1784) *Haşiye-alâ Cem'i'l-Cevami'*, Daru'l-Fıkr, b.y.y., 1982. (I-II).
- BERKÎ, Ali, Himmet, *Mecelle*, Hikmet Yay., İst., 1985.
- BEYDÂVÎ, Nasruddin Abdullah b. Ömer (685/1286), *Minhacu'l-Vusûl ilâ ilmi'l-Usûl*, Thk: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Matbaatu's-Saade, Mısır, 1.b., 1951.
- BEYHAKÎ, Ahmed b. el-Hüseyn (454/1062), *es-Sunenu'l-Kubrâ*, Muhammed Abdulkadir Ata, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1.b., 1994.
- BİLMEN, Ö. Nasuhi, *Hukuku İslamiye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yay., İstanbul, 1988, (I-VIII).
- BUHARÎ, Muhammed b. İsmail (256/870), *es-Sahih*, Çağrı Yay., İst., 1992. (I-VIII).
- BUHÂRÎ, Abdulaziz b. Ahmed (730/1330), *Kesfu'l-Esrâr an Usuli'l-Pezdevî*, Thk: Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdadi, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 2.b., 1994 (I-IV).
- BUTÎ, Muhammed Said Ramazan, *Mebahisu'l-Kitab ve's-Sunne, Min İlmi'l-Usûl*, el-Matbaatu't-Teavuniyye, b.y.y., 1975.
- CAHİZ, Ebu Osman Amr b. Bahr (255/868), *el-Beyan ve't-Tebyîn*, Thk: Hasan es-Sendûbî, Beyrut, 1993, 1.b. (I-II).

- CASSAS, Ebubekr Ahmed b. Ali (370/980), *el-Fusûl fi'l-Usûl*, Mısır Miili Kütüphanesi 161 nolu yazma nüshadan fotokopi.  
*Ahkamu'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1993 (I-III)
- CEBBURÎ. Hüseyin Halef, *el-Ekvalu'l-Usuliyye*, li'l-İmami'l-Kerhî, Matbatu's-Safâ, Mekke, 1989.
- CERHEZÎ, Abdullah b. Süleyman, *el-Mevahibu's-Seniyye*, *Şerhu'l-Ferâidi'l-Behiyye*, (el-Fevaidu'l-Ceniyye ile beraber).
- CEVHERÎ, İsmail b. Hammad (400-1009), *es-Sıhah*, Thk: Ahmed Abdulgafur Attar, Daru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 3. b., 1984.
- CÜNDÎ, Abdurrahim Ferec, *Şerhu's-Süllem fi'l-Mantık li'l-Ehdarî*, Daru'l-Kavmiyyeti'l-Arabiyye li't-Taba'e, ts.
- CÜRCANÎ, Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifat*, Thk: Muhamemd b. Abdulhakim el-Kadî, Daru'l-Kitabi'l-Lübnanî, Beyrut, 1. b., 1991.
- CÜRCANÎ, Abdulkadir Ebubekr b. Abdurrahman (471/1078), *Delâilu'l-İ'câz*, Thk: muhammed Rıdvan ed-Daye-Fayiz ed-Dâye, Mektebetu Sa'dü'ddin, Dımaşk, 2. b., 1987.
- CÜVEYNÎ, Abdulmelik b. Abdullah, *el-Burhân*, Thk. Abdulazim ed-Dîb, Daru'l-Ensâr, Kahire, 2. b., 1400 H., (I-II)
- DARİMÎ, Abdullah b. Abdurrahman (255/869), *es-Sünen*, Çağrı Yay., İst., 1992 (I-II).
- DEBÛSÎ, Ubeydullah b. Ömer (430/1040), *Tesîsu'n-Nazar*, Thk: Mustafa Muhammed el-Kabbanî, Darubni Zeydûn, Beyrut, ts.  
*-Takvîmu'l-Edille*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 690 nolu yazma nüsha, İstanbul.
- DEVMÎ, Abdulkadir b. Ahmed, *Nuzhetu'l-Hatır*, *Şerhu Ravdati'n-Nazır*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts. (I-II).
- DIRAZ, Abdullah, *Ta'lik ale'l-Muvafakât*, (Muvafakatla beraber).

- DÖNMEZ, İ. Kafi, T.D.V. İslâm Ansiklopedisi "Beyan" mad.
- DUREYNÎ, Fethi, *el-Menahicu'l-Usuliyye*, eş-Şirketu'l-Muttehida li't-Tevzi, Dımaşk, 2.b., 1985.
- EBU CEYB, Sa'd, *el-Kamusu'l-Fıkhî Luğaten ve's-Tılâhen*, Daru'l-Fikr, Dımaşk, 1.b., 1982.
- EBU DÂVUD, Süleyman b. el-Eş'as (275/888), *es-Sünen*, Thk: Kemal Yusuf el-Hût, Daru'l-Cenân, Beyrut, 1.b., 1988, (I-II).
- EBU SALÎM, Muhammed Muhammed, *Kavlu's-Sahabi ve Eseruhu fi'l-Ahkâmi's-Ser'iyye*, et-Türki li'l-Kompiyatür ve Tab'ati'l-Ofset, Tanta, 1990.
- EBU ŞUCA', Ahmed b. el-Hüseyn (500/1106), *el-Gayetu ve't-Takrîb*, (Metnu Ebi Şuca'), Müessesetu'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut, 1.b., 1985.
- EBU ZEHRA, Muhammed, *Usulu'l-Fıkh*, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire, ts.  
- *el-İmamu's-Sadık*, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire, ts.
- EHDEL, Ebubekr b. Ebi'l-Kasım, *el-Feraidu'l-Behiyye*, ("el-Mevahibu's-Seniyye" ve onun haşiyesi "el-Fevaidu'l-Ceniyye" içinde) Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, Beyrut, 1.b., 1991.
- EMİR PADİŞAH, Muhammed Emin b. Mahmud (972/1564), *Teysîru't-Tahrir*, Daru'l-Fikr, ts. (I-IV).
- ES'ADÎ, Muhammed Ubeydullah, *el-Mucez fi Usuli'l-Fıkh*, Daru's-Selâm, Kahire, 1.b., 1990.
- ESMENDÎ, Muhammed b. Abdulhamid (552/1157), *Tarikatu'l-Hilâf Beyne Eimmeti'l-Eslâf*, Thk: Muhammed Zeki Abdalberr, Mektebetu Dari't-Turâs, Kahire, ts.
- EŞKAR, Muhammed Süleyman, *Ef'alu'r-Rasûl ve Delâletuha ale'l-Ahkâmi's-Ser'iyye*, Muessetu'r-Risale, Beyrut, 2.b., 1988.
- FÂDANÎ, Muhammed Yasin b. İsa, *el-Fevaidu'l-Ceniyye, ale'l-Mevahibi's-Seniyye*, Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, Beyrut, 1.b., 191.

- FENÂRÎ, Molla, Şemsuddin Muhammed b. Hamza (834/1430), *Fusulu'l-Bedaî fi Usuli's-Şerai'*, Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1289/1872, İstanbul, (I-II).
- FİRÛZABÂDÎ, Muhammed b. Yakub (817-1414), *el-Kamusu'l-Muhit*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1987.
- FUTÛHÎ, İbn Neccar Muhammed b. Ahmed (972/1564), *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr*, Thk: Muhammed ez-Zuhaylî, -Nezih Hammad, Merkezu'l-Bahsi'l-İlmi, Mekke, Daru'l-Fikr, Dımaşk, Ofset, 1982, (I-III).
- ĞALAYİNÎ, Şeyh Mustafa, *Camiu'd-Durusi'l-Arabiyye*, el-Matbaatu'l-Asriyye, Lübnan, 10.b., 1968 (I-III).
- GAZÂLÎ, Ebu Hamid, Muhammed b. Muhammed (505/1111), *el-Mustasfa Min İlmi'l-Usûl*, (Fevatihu'r-Rahmut ile birlikte), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2.b., 1983, (I-II).
- el-Menhûl Min Ta'likati'l-Usûl*, Thk: Muhammed Hasan Heyto, Daru'l-Fikr, Dımaşk, 2.b., 1980.
- GÜMÜŞ, Sadreddin, *Kur'ân Tefsirinin Kaynakları*, Kayihan Yay., İst., 1.b., 1990.
- ĞUMARÎ, Ahmed b. Muhammed b. es-Sıddık, *el-Hidaye fi Tahrici Ehadisi'l Bidaye* (Bidayetü'l-Müctehid), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1.b., 1987, (I-VIII).
- HABBÂZÎ, Ömer b. Mahmud (691/1292), *el-Muğnî fi Usuli'l-Fıkh*, Thk: Muhammed Mazhar Beka, Mekke, 1.b., 1983.
- HACİMÜFTÜOĞLU, Nasrullah, T.D.V. *İslam Ansiklopedisi "Beyan" Maddesi*, İst. 1992, (VI).
- HADİMÎ, Ebu Said Muhammed b. Muhammed (1176/1162), *Mecamiu'l-Hakaik*, Matbaatu'l-Amire, Mısır, 1288/1871.
- HAFNAVÎ, İbrahim, *Eseru'l-İcmal ve'l-Beyan fi'l-Fıkhı'l-İslami*, Daru'l-Vefa, Mansure, 1.b., 1992.

- HÂKİM, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah (405/1014), *el-Mustedrek ale's-Sahihayn*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1.b., 1990, (I-IV).
- HALLAF, Abdulvehhab, *İlmu Usuli'l-Fıkh*, b.y.y., ts.
- HAMADE, Abbas Mütevellî, *es-Sunnetu'n-Nebeviyye ve Mekânetuha fi't-Teşrî*, b.y.y., ts.
- HAMEVÎ, Ahmed b. Muhammed (1098/1687), *Ğamzu Uyuni'l-Besâir Şerhu'l-Eşbah ve'n-Nezâir*, Daru'l-Kûtübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1.b., 1985 (I-VI).
- HASEBALLAH, Ali, *Usulu't-Teşrî'i'l-İslami*, Daru'l-Maarif, Kahire, ts.
- HASKEFÎ, Muhammed Alaaddin (1088/1677), *ed-Durru'l-Muhtar Şerhu Tenviri'l-Ebsâr*, (İbn Abidin ile beraber).
- HAVARZİMÎ, Celaluddin, *el-Kifaye ale'l-Hidaye*, (Fethu'l-Kadirle beraber).
- HAYDAR, Büyük Ali, *Usûlü Fıkh Dersleri*, Matbaai Amire, Daru'l-Hilafe, (İst.) 1326/1909.
- HİSNÎ, el-Hanefi, Muhammed Alaaddin, *Şerhu İfadeti'l-Envâr alâ Metni Usuli'l-Menar*, (İbn Abdin'in Nesemat'ı içinde).
- HUDARÎ, Beg Muhammed, *Usulu'l-Fıkh*, Daru'l-Fıkr, b.y.y., 7.b., 1981.
- HÜSREV, Molla Muhammed b. Feramuz (880/1480), *Mirkatu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, el-Matbaatu'l-Hayriyye, Mısır, 1.b., 1320/1092.
- HÜSREV-*el-Mir'at Şerhu'l-Mirkât*, Darsaadet, İst., ts. (İzmirî haşiyesinin kenarında).
- IBNU'L-HACİB, Osman b. Ömer (646/1248), *Muhtasaru'l-Muntehâ* (İsfehanî'nin Şerhiyle birliket).
- İBN ABDİŞŞEKÛR Muhibullah (1119/1707), *Musellemu's-Subût*, (Fevatihu'r-Rahmut Şerhi ve el-Mustasfâ ile birlikte).

- İBN ABİDİN, Muhammed Emin b. Ömer (1307/1889), *Nesematu'l-Eshar Şerhu İfadeti'l-Envar alâ Metni'l-Menâr*, Müessesetu'l-Halebî, Kahire, 2.b., 1979.
- *Reddu'l-Muhtar ale'd-Durri'l-Muhtar*, Matbaatu Mustafa el-Halebî, Kahire, 3.b., 1984.
- İBN CÜZEY, Muhammed b. Ahmed (741/1340), *Kavaninu'l-Ahkami's-Ser'iyye*, Alemu'l-Fikr, Kahire, 1.b., 1985.
- İBN EBİ'D-DEM, İbrahim b. Abdulla (642/1244), *Kitabu Edebi'l-Kadî*, (ed-Dürerü'l-Manzûmât fi'l-Ekdiyeti ve'l-Hükûmât) Thk: Muhammed Abdulkadir Ahmed Atâ, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1.b., 1987.
- İBN HANBEL, Ahmed b. Hanbel (241/855), *el-Musned*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, (I-VI).
- İBN HAZM, Ali b. Ahmed (456/1064), *el-ihkâm fî Usuli'l-Ahkâm*, Thk: Ahmed Muhammed Şakir, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut, 2.b., 1983, (I-VIII).
- *el-Muhallâ bi'l-Asâr*, Thk: Abdulgaffar süleymân el-Bendarî, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988 (I-XII).
- İBN KESİR, İsmail b. Kesir (774/1372), *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1.b., 1986 (I-IV).
- 
- İBN KUDAME, Abdullah b. Ahmed (620/1233), *Ravdatu'n-Nazır ve Cunnetu'l-Münazır*.
- İBN MACE, Muhammed b. Yezid (275/888), *es-Sünen*, Thk: Muhammed Fuad Abdulbaki, el-Mektebetü'l-İslamî, İstanbul, ts. (I-II).
- İBN NÜCEYM, Zeynelabidin b. Nuceym (970/1562), *el-Eşbah ve'n-Nezair* (Hamevî şerhiyle birlikte), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1.b., 1985. (I-IV).

- İBNU'L-HÜMÂM, Kemaluddin Muhammed b. Abdulvahid (861/1457), *et-Tahrir*, (Teysir şerhiyle birlikte) Daru'l-Fikr, b.y.y., ts. (I-IV).  
-*Şerhu Fethi'l-Kadir*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, 1986, (I-IX).
- İBNU'L-KAYYIM, el-Cevziye, Muhammed b. Ebibekr (751/1350), *İ'lamu'l-Muvakkiin an Rabbi'l-Alemîn*, Thk: Taha Abdurrauf Sa'd, Daru'l-Cil, Beyrut, ts., (I-IV).
- İBN RÜŞD, el-Hafid Muhammed b. Ahmed (595/1199), *Bidayetü'l-Muctehid ve Nihayetü'l-Muktasid*, Daru'l-Fikr, b.y.y., ts., (I-II).
- İCÎ, Adududdin Abdurrahman b. Ahmed (756/1355), *Şerhu Muhtasari'bni'l-Hacib*, Nşr: Hasan Hilmi Rizevî, b.y.y., 1307/1889.
- İMAM MÂLİK, Malik b. Enes (179/795), *el-Muvatta*, Thk: Said Muhammed el-Lehham-Mustafa Kassas, Daru İhyai'l-Ulûm, Beyrut, 3.b., 1994.
- İSFEHANÎ, er-Rağib, el-Hüseyn (425/1034), *Mufredatu El-Fazi'l-Kur'an*, Thk: Safvan Adnân Davudî, ed-Daru's-Şamiyye, Beyrut, 1.b., 1992.
- İSFEHÂNÎ, Şemsuddin Mahmud b. Abdurrahman (749/1348), *Beyanu'l-Muhtasar*, Thk: Muhammed Mazhar Beka, Merkezi'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyai't-Turasi'l-İslamî, Mekke, 1.b., 1986, (I-III).
- İSNEVÎ, Cemaluddin, Abdurrahim b. el-Hasen (777/1375), *et-Temhîd fî Tahrici'l-Farû' ale'l-Usûl*, Thk: Muhammed Hasan Heyto, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 4.b., 1987.
- İSNEVÎ, *Nihayetu's-Sûl fî Şerhi Minhaci'l-Usûl*, Alemu'l-Kütüb, Beyrut, 1982, (I-II).
- İZMİRÎ, Süleyman b. Abdullah (1102/1691), *Haşiye alâ Mir'ati'l-Usûl*, b.y.y., ts., (I-II).

- KAL'ACI, Muhammed Ravvas-KUNEYBÎ, Hamid Sadık, *Mu'cemu Luğati'l-Fukaha*, Daru'n-Nefâis, Beyrut, 2.b., 1988.
- *Mevsuatu fıkhi Abdillah b. Mesud*, Daru'n-Nefâis, Beyrut, 2.b, 1992.
- *Mevsuatu Fıkhi Ali b. Ebi Talib*, Daru'l-Fikr, Dımaşk, 1.b., 1983.
- *Mevsuatu fıkhi İbrahim en-Nehâî*, Daru'n-Nefâis, Beyrut, 2.b., 1986 (I-II).
- *Mevsuatu fıkhi Aişe*, Daru'n-Nefâis, Beyrut, 2.b., Ofset, 1993.
- KARA, Necati, *Kur'an Sünnnet Bütünlüğü*, İhtar Yay. Erzurum, 1. b. 1995.
- KARAFÎ, Şihabuddin Ahmed b. İdris (684/1285), *Şerhu Tenkihi'l-Fusûl*, Thk: Taha Abdurrauf Sa'd, Mektebetu'l-Kulliyati'l-Ezheriyye, Kahire, ts.,
- el-Furuk*, Alemu'l-Kütüb, Beyrut, ts., (I-IV).
- KARAMAN, Hayreddin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, Nesil yay., İst., 1991 (I-III).
- KARDAVÎ, Yusuf, *Keyfe Neteamelu Mea's-Sunneti'n-Nebeviyye*, Daru'l-Vefa, Mansûre, 2.b., 1990.
- KASTALANÎ, Şihabuddin Ahmed b. Muhammed (923/1517), *İrşadu's-Sârî li Şerhi Sahihi'l-Buharî*, Daru'l-Fikr, b.y.y., ts., (I-X).
- KEFEVÎ, el-Hüseynî Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsa (1094/1683), *Kulliyatu Ebi'l-Beka (el-Külliyât)*, Nşr: Adnan Derviş-Muhammed el-Misrî, Müessetu'r-Risâle, 2.b., Beyrut, 1983.
- KELEVEZÂNÎ, Ebu'l-Hattab, Mahfuz b. Ahmed (510/1116), *et-Temhid fî Usuli'l-Fıkh*, Thk: Mufid Muhammed Ebu Amşe, Daru'l-Medeni Cidde ,1.b., 1985 (I-III).



- KENKŪHÎ, Muhammed Feyzu'l-Hasen, *Umdetu'l-Havâşî*, (Usulu's-Şaşi ile birlikte) Nşr: Halil el-Mis, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1982.
- KERHÎ, Ebu'l-Hasen, Ubeydullah b. el-Hüseyn (340/951), *Usulu'l-Kerhi* (Tesîsu'n-Nazar'ın sonunda) Daru'bni Zeydûn, Beyrut, ts.
- KIRBAŞOĞLU, Hayri, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Fecr Yay., 1.b., Ankara, 1993.
- KIYICI, Selahattin *Muammed el-Ezherî Hayatı ve "ez-Zahir fi Ğaribi Elfâzi'l-İmâmi's-Şâfiî Adlı Eserinin Metin Tedkiki* (Basılmamış Doktora tezi) A. Üniv. Erzurum.  
-*İslâm Hukukunda Örf ve Âdet*, İşaret yay., İst., 1.b., 1990.
- KUDŪRÎ, Ahmed b. Muhammed (428/1037), *el-Muhtasar*, (Lubab Şerhiyle beraber), Thk: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Matbaatu Subeyh, Kahire, 4.b., 1962, (I-IV).
- KURTUBÎ, Muhammed b. Ahmed (671/1272), *el-Camiû li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Ğaddi'l-Arabi, Kahire, 1.b., 1990, (I-X).
- MAHALLÎ, Celaluddin Muhammed b. Ahmed (864/1460), *Şerhu Cem'i'l-Cevâmi'*, (Bennanî haşiyesi içinde).
- MEDKUR, Muhammed Sellam, *Menahicu'l-İctihad fi'l-İslam*, Tab'atu Maade, Kuveyt, ts.
- 
- MERĞİNÂNÎ, Burhanuddin Ali b. Ebibekr (593/1157), *el-Hidaye*, Matbaatu Mustafa el-Halebî, Kahire, ts. (I-IV).
- MOLLA CÎVEN, Ahmed b. Ebî Said, *Şerhu Nuri'l-Envâr ale'l-Menâr*, (Nesefi'nin Keşfu'l-Esrar'ı içinde).
- MÜBAREKFŪRÎ (1354/1935), Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim, *Tuhfetu'l-Ehvezi, Şerhu Cami't-Tirmizi*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1.b., 1990 (I-X).
- MÜSLİM, Müslim b. Haccac el-Kuşeyri (261-875), *es-Sahih*, Çağrı Yay., İst., 1992, (I-III).

- MUTÎÎ, Şeyh Muhammed Bahit, *Sullemu'l-Vusûl li Şerhi Nihayetu's-Sûl*, (Nihayetu's-Sûl ile beraber).
- NAHRAVÎ, Abdusselam Ahmed, *el-İmamu's-Şafii fî Mezhebihi'l-Kadim ve'l-Cedid*, Metbetu's-Şebab, Kahire, 1.b., 1988.
- NEDVÎ, Ali Ahmed, *el-Kavaidu'l-Fıkhiyye*, Daru'l-Kalem, Dımaşk, 3.b., 1994.
- NESEFÎ, Ebu'l-Berekât, Abdullah b. Ahmed (710/1310), *Keşfu'l-Esrar Şerhu'l-Musannif ale'l-Menâr*, Daru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1.b., 1986 (I-II).  
-*Medariku't-Tenzîl*, Kahraman Yay., İst., 1984 (I-IV).
- NEVEVÎ, Yahya b. Şeref (676/1277), *Şerhu Sahihi Müslim*, Nşr: Halil el-mis, Daru'l-Kalem, Beyrut, 1.b., 1987 (I-XIV (1-7) Fihrisli).
- PEZDEVÎ, Ali b. Muhammed (482/1089), *Kenzu'l-Vusûl ilâ Marifeti'l-Usûl*, (Abdulaziz el-Buhari'nin Keşfu'l-Esrari ile beraber).
- RAHAVÎ, Yahya, *Haşiye alâ Şehri'bni Melek ale'l-Menâr*, Darsaadet, Matbaatı Osmaniyye, 1315/1897.
- RÂZÎ, Fahrüddin Muhammed b. Ömer (606/1209), *el-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl*, Daru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1.b., 1988, (I-II).  
- *Mefatihü'l-Gayb*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1990 (I-XVI).
- 
- SA'D, Muhammed, *Mebahisu'l-Beyan İnde'l-Usuliyîn ve'l-Belağiyîn*, Munşaatü Mearif, İskenderiyye, ts.
- SABUNÎ, Muhammed Ali, *Ravaiu'l-Beyan Tefsiru Ayati'l-Ahkâm*.
- SADRU'Ş-ŞERİA, Ubeydullah b. Mesud (747/1346), *et-Tavdih Şerhu't-Tenkîh*, (Taftazaninin et-Telvihi'nin kenarında).
- SALİH, Muhammed Edib, *Tefsiru'n-Nusus*, el-Mektebetu'l-İslami, Beyrut, 4.b., 1993, (I-II).  
-*Mesadiru't-Teşri' ve Menahicu'l-İstinbat*, el-Matbaatu't-Teavüniyye, Dımaşk, 1968.

- SAN'ANÎ, *İcabetu's-Sail*, Thk: Hüseyin b. Ahmed es-Seyâğî-Hasan Muhammed Makbuli el Ehdel, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1.b., 1986.
- SAFEDÎ Osmânî, Ebu Abdillâh b. Abdurrahman (780/1378), *Rahmetü'l-Umme Fihtilafî'l-Eimme*, Thk., Ali eş-Şorbaci-Kasım en-Nuri, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1.b., 1994
- SEMERKANDÎ, Alaüddin, Muhammed b. Ahmed (553/1158), *Mizânu'l-Usûl fî Netaici'l-Ukul*, Thk: Muhammed Zeki Abdalberr, Katar, 1.b., 1984.
- SERAHSÎ, Ebubekr Muhammed b. Ahmed (490/1097), *Usulu's-Serahsî*, Thk: Ebu'l-Vefa el-Efganî, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, ts. (I-II).
- SENHURÎ, Abdurrezzak, *Mesadiru'l-Hak fî'l-Fıkhi'l-İslami*, Daru'l-Fikr, b.y.y., ts. (I-VI iki cilt halinde).
- SİBAÎ, Mustafa, *es-Sunnetu ve Mekânetuha fî't-Teşri'i'l-İslamî*, Beyrut, 4.b., 1985.
- SUBKÎ, Tacüddin Abdulvehhab (771/1369), *Cem'u'l-Cevami'*, (Bennanî Haşiyesiyle beraber).
- SUYUTÎ, Celaleddin Abdurrahman (911/1505), *el-İtkan fî Ulumi'l-Kur'ân*, Daru'l-Fikr, b.y.y., ts.  
- *el-Eşbah ve'n-Nezâir*, Matbaatu'l-Halebi, Kahire, 1959.
- 
- Lubabu'n-Nukûl fî Esbabî'n-Nuzûl*, (Celaleyn Tefsiriyle beraber) Nşr: Muhammed Fehmi, Ubeyse -Mervan Suvâr-Abdalmünim el-Anî, Daru'r-Reyyân, Kahire, 1987.
- ŞA'RANÎ, Abdulvehhab (973/1565), *el-Mizanu'l-Kubrâ*, Thk: Abdurrahman Umeyre, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1.b., 1989.
- ŞABAN, Zekiyüddin, *Usulu'l-Fıkhi'l-İslami*, Menşuratu Camiati Karavin, 5.b., Bingazi, t.s.

- ŞAFİÎ, Muhammed b. İdris (204/819), *er-Risâle*, Thk: Ahmed Muhammed Şakir, b.y.y., ts.  
-*el-Umm*, Daru'l-Fikr, beyrut, 1990 (I-VIII).  
-*el-Musned* (el-Ümm'ün sonunda).
- ŞAŞÎ, Ebu Ali Ahmed b. Muhammed (344/955), *Usulu's-Şaşî*, Nşr: Halil el-Mis, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1982.
- ŞATIBÎ, İbrahim b. Musa (790/1388), *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şeria*, Şrh: Abdullah Dıraz, Daru'l-Fikri'l-Arabi, b.y.y., ts.  
-*el-İ'tisam*, Tsh: Ahmed Abduşşafi, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2.b., 1991.
- ŞAZELÎ, Hasan Ali, *el-Medhal li'l-Fıkhi'l-İslami*, Daru'l-İttihadi'l-Arabi, Kahire, 1975.
- ŞENKİTÎ, Muhammed el-Emin, *Müzekkiretu Usuli'l-Fkh alâ Ravdati'n-Nazır*, Daru'l-Kalem, Beyrut, ts.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali (1250/1834), *İrşadu'l-Fuhûl*, Thk: Ebu Mus'ab Muhammed Said el-Bedrî, Müessetü'l-Kütübi's-Sekafîyye, Beyrut, 1.b., 1992.  
-*Neylu'l-Evtâr*, Mektebetu Daru't-Turâs, Kahire, ts., (I-VII).
- ŞİRAZÎ, Ebu İshak İbrahim b. Ali (476/1083), *et-Tabsire*, Thk: Muhammed Hasan Heyto, Daru'l-Fikr, Dımaşk, 1980.  
-*Şerhu'l-Luma'*, Thk: Abdulmecid Türki, Daru'l-Garbi'l-İslami, Beyrut, 1.b., 1988. (I-II).  
-*el-Luma'*, Matbaatu İsa el-Halebî, Kahire, 3.b., 1957.
- ŞİRBİNÎ, Abdurrahman b. Muhammed (1336/1908), *Takrirun alâ Haşiyeti'l-Bennanî ala Cem'i'l-Cevami'*, (Bennani kenarında).

- TAFTAZÂNÎ, Sadruddin Mesud b. Ömer (792/1300), *Şerhu't-Telviḥ ale't-Tavhid*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts. (I-II).
- TAVİLE, Abdulvehhab Asdusselâm, *Eseru'l-Luġa fi'htilafi'l-Müctehidîn*, Daru's-Selâm, Kahire, ts.
- TEHANEVÎ, Muhammed b. Ali b. Şeyh Ali, *Keşşafu Istilahati'l-Funûn*, Daru Sadır, Beyrut, ts. (I-III).
- TİLMİSANÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed (H/8. asır), *Miftahu'l-Vusûl fi' ilmi'l-Usûl*, Nşr: el-Hac es-Seyr Ahmet Vebîlo, Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, ts.
- TİRMİZÎ, Ebu İsa Muhammed b. İsa (297/909), *Camîu's-Sahih*, Thk: Ahmed Muhammed Şakir (I-II) - Muhammed Fuad Abdulbaki (III) - İbrahim Atve Avad (IV-V), Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, ts.
- TRABLUSÎ, Alaaddin Ali b. Halil (844/1440), *Muînu'l-Hukkâm*, Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebî, Kahire, 2.b., 1973.
- UDEH, Abdulkadir, *et-Teşri'u'l-Cinaiyyi'l-İslamî*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 6. b., 1985 (I-II).
- VAHİDÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbabu'n-Nuzûl*, Mektebetu'l-Cumhuriyeti'l-Arabiyye, Kahire, ts.
- VENSİNK, *Konkardans*, (el-mu'cemu'l-Mufehres li Elfazi'l-Hadisi'n-Nebeviy), Çağrı yay., İst., 1986 (I-VIII).
- ZAĞLÛL, Muhammed es-Said Besyunî, *Mevsûatu Etrafi'l-Hadisi'n-Nebeviyyi'ş-Şerîf*, Alemu't-Turas, Beyrut, 1.b., 1989. (I-XI).
- ZEBİDÎ, Muhibbuddin Muhammed Mürtezâ el-Hüseynî, *Tacu'l-Arûs Min Cevahiri'l-Kamûs*, Matbaatu Hayriye, Mısır, 0.b., 1306/1887, (I-X).
- ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Mufessirûn*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 4.b., 1989, (I-III).

- ZEMAHŞERÎ, Mahmud b. Ömer (538/1143), *el-Keşşâf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekavîl fî Vucuhi't-Te'vîl*, Thk: Muhammed Mursi Amir, Daru'l-Mushaf, Kahire, 2.b., 1977 (I-VI, 1-3).
- ZENCANÎ, Mahmud b. Ahmed (656/1258), *Tahricu'l-Furû' ale'l-Usûl*, Thk: Muhammed Edib Salih, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 4.b., 1982.
- ZERKA, Ahmed, *Şerhu'l-Kavaidi'l-Fıkhiyye*, Daru'l-Kalem, Dımaşk, 2.b., 1989.
- ZERKEŞÎ, Bedruddin Muhammed b. Bahadır (794/1392), *el-Bahru'l-Muhit*, Thrc. ve Mür: Ömer Süleyman el-Eşkar -Abdussettar Ebu Ğudde- Muhammed Süleyman el-Eşkar, Vezâretu'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslamiyye, Kuveyt, 2.b., 1992, (I-VI).
- ZEYDAN, Abdulkerim, *el-Veciz fî Usuli'l-Fıkh*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1987.  
-*el-Medhal li Diraseti'ş-Şeriati'l-İslamiyye*, Müess. Risale, Beyrut, 11.b., 1990.
- ZEYNÜ'D-DİN, Muhammed b. Ebibekr (666/1268), *Muhtasaru's-Sıhah*, Thk: Mahmut Hatır, Hamza Fetullah, Beyrut, 1994.
- ZUHAYLÎ, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslamî ve Edilletuh*, Daru'l-Fıkr, Dımaşk, 3.b., 1989, (I-VIII).  
- *Usulu'l-Fıkhü'l-İslamî*, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk, 1. Baskı, 1986.
- ZUHAYLÎ, Muhammed Mustafa, *Usulü'l-Fıkhü'l-İslamî*, Matbaatu Camiati Dımaşk, 1986.
- ZÜHEYR, Ebu'n-Nûr Muhammed, *Usulü'l-Fıkh*, el-Mektebetü'l-Ezheriyyeti li't-Turâs, Kahire, 1992. (I-IV).