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

İMÂM ŞÂFİÎ'DE
LAFZA BAĞLI HADÎS/SÜNNET YORUMU

Doktora Tezi

Muammer BAYRAKTUTAR

ANKARA- 2006

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

İMÂM ŞÂFİÎ'DE
LAFZA BAĞLI HADÎS/SÜNNET YORUMU

Dokora Tezi

Muammer BAYRAKTUTAR

Tez Danışmanı
Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU

ANKARA- 2006

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER ..... **III**

ÖNSÖZ ..... **VI**

KISALTMALAR ..... **VIII**

GİRİŞ ..... **IX**

I- ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI ..... **IX**

II- ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ ..... **XI**

III- ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE PLÂNI ..... **XIII**

BİRİNCİ BÖLÜM **1**

KAVRAMSAL ÇERÇEVE **1**

I- GENEL OLARAK ANLAM VE YORUM **2**

A- LAFIZ- ANLAM İLİŞKİSİ 2
B- YORUM VE YORUMUN MAHİYETİ 4

II- NASSLARIN YORUMU VE LAFZÎ YORUM **7**

III- ANLAMA VE YORUMLAMADA LAFZA BAĞLILIK PROBLEMİ **17**

İKİNCİ BÖLÜM **29**

İMÂM ŞÂFİÎ'NİN HADÎS/SÜNNET ANLAYIŞINDA LAFZA BAĞLI YORUMUN YERİ VE MAHİYETİ **29**

I- ŞÂFİÎ'DEN ÖNCE HADÎSLERİ/SÜNNETİ ANLAMA VE DEĞERLENDİRMEDE TEMEL YAKLAŞIMLAR **30**

II- İMAM ŞÂFİÎ'NİN HADÎS/SÜNNET ANLAYIŞI **45**

A- ŞÂFİÎ'NİN SÜNNETİ/HADÎSİ TEMELLENDİRMESİ 46
B- ŞÂFİÎ'YE GÖRE "HİKMET"İN "SÜNNET" OLUŞU 50
C- ŞÂFİÎ VE SÜNNETİN VAHİYLE İLGİSİ 52
D- ŞÂFİÎ'NİN HABER TEORİSİ 56
E- ŞÂFİÎ'DE HADÎSLERİN KUR'AN'A ARZI VE NESH 64

III- ŞÂFİÎ'NİN, ZÂHİRÎ/LAFZÎ ANLAMI ESAS ALMASI KONUSUNDA YAPILAN DEĞERLENDİRMELER **72**

IV- ŞÂFİÎ'DE NASSLARI ANLAMADA ZAHİRE BAĞLILIK İLKESİ **82**

A- ÂYET VE HADÎSLERİN ZAHİRİNİ ALMASI VE ZAHİRDEN AYRILMAYI SINIRLAMASI 82
B- İNSANLAR ARASINDA ZAHİRE GÖRE HÜKÜM VERİLMESİ 91
C- ŞÂFİÎ'NİN ZAHİRDEN AYRILABİLMESİ, HADİSLERİ TE'VİLİ VE İHTİLÂFU'L HADÎS 97

V- ŞÂFİÎ'NİN LAFZA BAĞLI HADÎS YORUMUNDA ETKİLİ OLAN BAZI TEMEL FAKTÖRLER **107**

A- ŞÂFİÎ'NİN NASS ANLAYIŞI 107
B- ŞÂFİÎ'NİN İLİM ANLAYIŞI (BİLGİ TEORİSİ) 118
C- İCTİHAD VE KIYAS ANLAYIŞI 127
D- İSTİHSANA MENFÎ YAKLAŞIMI 143
E- ŞÂFİÎ'NİN DİL ANLAYIŞI 158
F- ŞÂFİÎ'NİN TA'LÎL VE TAABBUD ANLAYIŞI 169

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 178

HADÎSLERİ/SÜNNETİ ANLAMA VE DEĞERLENDİRMEDE İMAM ŞÂFİÎ'NİN TEMEL YAKLAŞIMLARI 178

I- LAFIZ EKSENLİ YAKLAŞIMLAR 181

A- HADÎSLERİN LAFZÎ VE ZAHİRÎ ANLAMINI TEMEL ALMASI 181
1. Zekâta Tabi Mallar 181
2. Altın ve Gümüşün Nisabı Tamamlamakta Birbirine İlave Edilmesi 186
3. Ramazanda Kasden Yiyip İçmenin Kefâreti 188
4. Ramazan'da Cinsî Münasebette Bulunan Kadına Kefâret 190
5. Musakât ve Arâyâ Akdine Konu Olacak Ürünler 192
6. Zekât ve Fitrenin Bedelinin Verilmesi 194
7. Tek Gözlü Kişinin (A'ver) Diyeti 199
8. Mürtedin Mirası 201
9. Komşunun Şuf'a Hakkına Sahip Olması 203
10. Nikâhla İlgili Bazı Meseleler 206
11. Ganimet Dağıtılmadan Önce Düşmana Ait Bir Şeyi Yemek 212
B- HZ. PEYGAMBERİN SÖZ VE TASARRUFLARINI AYNI KATEGORİDE DEĞERLENDİRMESİ 214
1. Sahipsiz Boş Arazîlerin Islahı (İhyâu'l-Mevât) 216
2. "Seleb"e Sahip Olmada Devlet Başkanının İzni 218
3. Sahibinin Kölesine Had Uygulama Yetkisi 221
C- HADÎS RİVÂYETLERİNDEKİ SÜRE VE MİKTARLARA BAĞLI KALMASI 225
1. Ribevî Mallarda "Veznîlik" ve "Keylîlik" 226
2. "Ariyye"nin Miktarı: 228
3. Gayr-i Müslimlerle Yapılacak Barış Anlaşmasının Süresi 230
4. Alışverişlerde Muhayyerlik Süresi 232
5. Nafaka Miktarının Takdiri 234
6. Mehrin (Caiz Olan) En Az Miktarı 236
7. Temizlikte Sayıyı Gözetme 237
D- NASSLARDA KULLANILAN LAFIZLARA ÖZEL BİR YAKLAŞIM SERGİLEMESİ 240
1. Evlilik Akdinde Kullanılacak Lafızlar 241
2. Tenasül Uzvuna Dokunmaktan Dolayı Abdestin Bozulması 243
3. Meclis Muhayyerliği 245
4. Teyemmüm Yapılacak Toprağın Vasfı 250
5. Kadınlarla "Mulâmese"nin Keyfiyeti 253
6. Zina Sebebiyle Hurmet-i Musahere 256
E- HABER-İ VÂHİD'İ KIYASA TERCİH ETMESİ 259
1. Musarrat Hadîsi 261
2. Canlı Hayvanı Kesilmiş Hayvanın Eti ile Değiştirme 264
3. Kesilen Hayvandan Çıkan Ceninin Durumu 265
F- TERĞÎB VE TERHÎB İÇERİKLİ RİVÂYETLERDEN BAZEN HUKUKÎ ANLAM ÇIKARMASI 267
1. Başkasının Evine İzinsiz Bakma 268
2. Cemaatle Namazın Vücûbu 270
3. Namazı Kasden Terk Edenin Hükmü 273
G- NASSLARA TAABBÛDÎ AÇIDAN YAKLAŞMASI 275
1. Zıhar Kefâretinde Doyurmanın Keyfiyeti 275
2. Bedenden Çıkan Şeylerin Abdesti Bozması 276
3. Köpeğin Yaladığı Kabın Yedi Defa Yıkanması 277
H- SÜNNETE STATİK VE ŞEKİLCİ BİR YAKLAŞIM SERGİLEMESİ 279
1. Cuma Günü İkinci Ezan 279
2. Müezzinlerin Sayısı 280
3. Kişinin Namaz Kılarken Üzerine Bir Örtü Alması 281
4. Hutbe Okurken Bir Şeye (Asâ ve Yay gibi) Dayanma 283

II- MÂNÂ EKSENLİ YAKLAŞIMLAR 285

A. DİNİN MAKSAT VE GAYELERİNE İTİBAR ETMESİ 286
1. Kadının Kendi Malında Tasarruf Yetkisi 286
2. Lian Davasında Eşlerin Nitelikleri: 287
3. Yetimin Malına Zekât Düşmesi 289
4. Savaşta Öldürülen Kadın ve Çocuklar 292
5. Hadleri Uygulamada Ülke (Dâr) Farkı 294
6. Bulûğ çağına varmayan çocuğun haccı: 295
B. BÜTÜN EMİR VE NEHİYLERİ VÜCÛBA VE TAHRÎME HAMLETMEMESİ 296
1. Güneş Doğarken ve Batarken Namaz Kılma Yasağı 297
2. Kazay-ı Hacette Kıbleye Yönelmekten Men 299
3. Evlenme Teklifinde Bulunulan Kadına Teklifte Bulunma 300
4. Cuma Vaktinde Yapılan Alışverişin Hükmü 302
5. Cuma Namazı için Gusül Abdesti Almak 302
C. KIYAS YÖNTEMİ YOLUYLA, NASSLARIN LAFZÎ ANLAMINA BAĞLI KALMAMASI 304
1. İhramlının Öldürebileceği Hayvanlar 304
2. Zıhar Gerektiren İfadeler 305
3. Köpeğin Yaladığı Kabı Toprakla Yıkama 306
4. Tabaklamış Derileri Kullanma 306
5. Bulundurulmasına Cevaz Verilen Köpek Türleri 307

SONUÇ 310

BİBLİYOGRAFYA 318

ÖZET 335

ABSTRACT 336

ÖNSÖZ

İslâm hukuku ve düşüncesi tarihinin etkileri günümüze kadar uzanmış olan şahsiyetlerinden birisi şüphesiz İmam Şâfiî'dir. O, eserleri ve düşünceleri ile kendisinden sonra gelen hemen hemen bütün ekolleri ve bilginleri derinden etkilemiş, İslam düşüncesinin ve Sünnî bakış açısının oluşumunda ve şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Şâfiî'yi tanımadan ve anlamadan klasik İslâm düşüncesini anlamak ve yorumlamak kanaatimizce kâfi değildir. Zira o kendine özgü yöntem, görüş ve yaklaşımlarıyla, başta *Fıkıh* ve *Fıkıh Usûlü* olmak üzere, *Tefsir*, *Hadîs* ve *Kelâm* gibi dinî ilimlerin tamamına etkide bulunmuştur. Şâfiî'nin, kendisinden önceki ekollerle ve alimlerle mukayese edildiğinde, Hz. Peygamberin hadîsleri ve sünneti konusunda oldukça farklı anlayış ve yaklaşıma sahip olduğu görülmektedir.

Şâfiî'nin hadîs ve sünnete dair temel görüş ve yaklaşımları, her biri müstakil olarak ele alınması ve incelenmesi gereken bir öneme ve değere sahiptir. Hz. Peygamberin sünnetinin/hadîslerinin anlaşılması ve yorumlanması konusunda Şâfiî'nin nasıl bir yaklaşıma sahip olduğunun tesbiti İslâm düşüncesinde hadîs ve sünneti anlama ve yorumlama çabaları konusunda da bizlere önemli katkılar sağlayacaktır. Bu nedenle son yıllarda sünneti anlama ve yorumlamaya yönelik çalışmalarda Şâfiî'nin bu konudaki yaklaşımlarına mutlaka değinilmektedir. Daha Hz. Peygamberin kendi döneminden itibaren Müslümanlar onun sözlerini, sünnetini anlama ve yaşama konusunda farklı tavırlar sergilemiştir. Hz. Peygamberin söylediği bir sözde ve işlediği bir fiilde onun amacına odaklanan yaklaşımlar olduğu gibi, aksine onun amacını ve maksadını itibara almaktan ziyade lafzına ve şekline bağlanan yaklaşımlar da daima mevcut olmuştur. Lafza bağlılık ve lafızcılık *(literalizm)* olarak nitelenen bu yaklaşım tarzı ise İslam düşüncesinin problemlerinden biri olarak yerini almıştır. Bu problem başlı başına incelenmesi gereken ve hemen hemen her ekolde ve bilginde muhtelif oranlarda bulunabilen bir problemdir. Konuyu genel olarak ele almaktansa aynı zamanda bu ekollerden birinin kurucusu olan Şâfiî özelinde incelemenin yararlı olacağını düşündük. Şâfiî'de lafza bağlı hadîs/sünnet yorumunun yeri ve mahiyetinin incelenmesi geçmişi anlama ve günümüzde yapılacak yorumlar konusunda önemli katkılar sağlayacaktır. Geleneği

tanımadan ve anlamadan, günümüzü ve geleceği sağlıklı olarak inşa etmek pek mümkün değildir.

Tezimizin ilk bölümünde genel olarak lafız, anlam ve yorum ilişkisi İslam düşüncesinde nassların lafzî yorumu ve lafza bağlılık problemi üzerinde durulmuş, ikinci bölümde ise Şâfiî'nin hadîs/sünnet anlayışında lafza bağlı hadîs yorumunun yeri ve mahiyeti konu edinilmiştir. Üçüncü ve son bölümde ise hadîsleri/sünneti anlama ve değerlendirmede İmam Şâfiî'nin temel yaklaşımları incelenmiş, tesbit ve değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Çalışmamızın her aşamasında yol gösteren, nezaket ve hoşgörüsünü esirgemeyen, değerli vakitlerini bizlerle paylaşan ve kütüphanesinden yararlanma fırsatı sunan, danışman hocam Prof. Dr. Mehmet Hayri Kırbaşoğlu'na ve emeği geçen hocalarıma ve arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Muammer Bayraktutar

Ankara, 2006

KISALTMALAR

A.g.e.	Adı geçen eser
A.g.m.	Adı geçen makale
A.mlf	Aynı müellif
Ark.	Arkadaşları
ATAÜSBE	Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
AÜİF	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜSBE	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bkz.	Bakınız
c.	Cild
çev.	Çeviren
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
EÜSBE	Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
HÜİFD	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İÜSBE	İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
İÜİFD	İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜİFD	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜSBE	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
ö.	Ölüm yılı
s.	Sayfa
sy.	Sayı
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkîk eden
ty.	Tarihi yok
Yay.	Yayınları

GİRİŞ

I- ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI

Hz. Peygamberin hadîsleri ve sünneti Kur'an-ı Kerîm'den sonra en büyük ilgiye mazhar olmuştur. Hz. Peygamberin dinin mübelliği olması, Kur'an'ı açıklaması, dinin hükümlerini uygulaması gibi bir çok görev ve yetkiye sahip olması onun sözlerini ve sünnetini daima ilgi odağı haline getirmiştir. Şu halde İslâm'da Hz. Peygamberin hadîsleri ve sünnetinin böyle mühim bir fonksiyona sahip olması onun nasıl anlaşılacağı, uygulanacağı ve yorumlanacağı sorununu da beraberinde getirmiştir. Günümüz dinî akademik çevrelerde de, son yıllarda hadîs ilimleri sahasında yapılan çalışmalar Hz. Peygamberin hadîslerinin/sünnetinin anlaşılması ve yorumlanması etrafında yoğunlaşmaktadır. Hz. Peygamberin yaşadığı devirden içinde bulunduğumuz çağa gelinceye kadar toplumlar; bilim, kültür, teknik, iletişim, ticaret, giyim kuşam gibi bir çok alanda büyük değişimler yaşamakta ve bu süreç tüm hızıyla devam etmektedir. Bu da hadîs ve sünneti anlamanın önemini artırmakta, yeni yorumların yapılmasını kaçınılmaz kılmaktadır.

Başlangıcından itibaren Hz. Peygamberin ashabı tarafından, onun sözleri ve sünneti farklı yaklaşım ve telakkilerle anlaşılmaya ve yorumlanmaya başlanılmıştır. Sahabede görülen sünnete farklı yaklaşımlar sonraki kuşaklarda da varlığını sürdürmüştür. Ehl-i re'y ve ehl-i hadis ekollerinin ortaya çıkışıyla birbirinden farklı olmak üzere iki farklı yaklaşım tarzının da teşekkül etmeye başladığını söylemek mümkündür. Mezheblerin ortaya çıkışıyla da ekol sahibi imamların hadîsleri/sünneti anlamaya ve yorumlamaya yönelik görüş ve yaklaşımları tedvin edilmiştir. Bu bakımdan hadîsleri/sünneti anlama konusunda ekol sahibi imamların yaklaşımlarını bilmek ve tanımak günümüz için de değerini korumaktadır. Bunlar arasında hadîs ve sünnete verdiği ehemmiyet bakımından bariz bir şekilde dikkat çeken İmam Şâfiî'nin hadîslere/sünnete yaklaşımını bilmek daha da önem kazanmaktadır. Bu düşünceden hareketle çalışmamız, ekol sahibi imam ve fakîhlerden biri olan İmam Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî'nin (ö. 204/819), Hz. Peygamberin hadîslerini/sünnetini nasıl bir yaklaşımla değerlendirdiğini ve yorumladığını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Ancak

biz Şâfiî'nin bir bütün olarak hadîs/sünneti nasıl anladığından ziyade onun hakkında ifade edilen ve ileri sürülen hadîsleri ve sünneti zahirî anlamlarına ve lafızlarına bağlı kalarak anladığı ve yorumladığı şeklindeki değerlendirmelere binâen, onun bu yönünü bizzat kendi eserlerine dayanarak incelemeye/test etmeye çalışacağız. Dolayısıyla tezimiz *"İmam Şâfiî'de Lafza Bağlı Hadîs/Sünnet Yorumu"*nu konu edinmektedir. Şu halde Şâfiî'nin hadîs/sünnet anlayışında lafza bağlı yaklaşım sergilemesine yönelik hususların araştırılması hem Şâfiî'nin hadîsleri anlama ve yorumlama yönünü yakından tanıma imkanı sunacak, hem de genel olarak hadisleri değerlendirmedeki yaklaşım farklarına dikkat çekilmiş olacaktır. Şâfiî gibi ilmî bir şahsiyeti bütün yönleriyle ele almak ve incelemek ise, bu çalışmanın amacı değildir. Zira Şâfiî tarafından ortaya konulan her bir yaklaşım özel bir araştırma konusudur.

Şâfiî üzerinde yapılan araştırmalar arasında bilebildiğimiz kadarıyla onun bizzat yorum sistemini masaya yatıran ve konu edinen müstakil bilimsel çalışmalar hala mevcut değildir. Ancak Goldziher, Schacht ve son zamanlarda Lowry gibi bazı müsteşriklerin daha özel ve detaylı çalışmalar yaptıklarını söylemek mümkündür. Günümüzde yapılan bazı çalışmalarda ise, Şâfiî'nin hadîsleri/sünneti anlama ve yorumlama izlediği usûl ve yaklaşım biçimine kısmen temas edilmektedir. Buna rağmen yapılan araştırma ve çalışmalarda Şâfiî'nin daha çok konu edilmeye başlandığını söylemek mümkündür.

Şöyle bir itiraz akla gelebilir, lafza bağlı/lafızcı yaklaşım tavrı Şâfiî'ye özgü olmayıp, diğer müctehid imam ve hukukçularda da görülmektedir. Neden Şâfiî? Bu itiraz yerindedir. Ancak, konuyu Şâfiî özelinde tez konusu yapmamızın nedeni, araştırmamızı yalnız onunla sınırlayıp onun bu yönü üzerinde yoğunlaşmayı amaçlamış olmamızdan dolayıdır. Çünkü Hz. Peygamberin hadîslerinde/sünnetinde gözetilen mana ve maksatları nazar-ı itibara almaksızın, yalnız lafzî/zahirî anlamına dayanmak İslâm düşüncesinde var olan sorunlardan birini teşkil etmektedir. Dolayısıyla diğer müctehid imam ve hukukçular hakkında da benzer çalışmaların yapılmasına ihtiyaç vardır. Böylece ilim geleneğimizde ki lafızcı/lafza bağlı yaklaşımı yakından görme ve mukayese etme imkanı elde edebiliriz.

Kısacası çalışmamız Şâfiî özelinde hadîslere/sünnete lafzî yaklaşımları konu edinmektedir. O, gerçekten lafza bağlı bir yorumu mu benimsemektedir? Lafza

bağlı kalmadığı durumlar var mıdır? Lafza bağlı kalmada gözettiği temel gaye ve hedef nedir? Hadîs ve sünnet anlayışının anlama ve yorumlamaya etkisi nedir? İşte tezimiz bu ve bunun gibi sorulara cevap aramayı ve araştırmayı amaçlamaktadır.

Şâfiî'nin görüş ve düşüncelerinin de şüphesiz yaşadığı dönem ve çevre ile yakından bir ilgisi vardır. Zira hiç kimseyi içinde bulunduğu toplumdan ve gelişmelerden soyutlamak mümkün değildir. O, kendi döneminin şartları dahilinde yorumlarını yapmış, hadîsleri/sünneti değerlendirmiştir. Şu halde, onun ortaya koyduğu yorum ve değerlendirmelerin kendi dönemi için problem teşkil etmemesi de mümkündür. Dolayısıyla amacımız Şâfiî'nin yorumlarının doğruluğu tartışması yapmak değil, onun yaklaşım biçimini anlamaya çalışmaktır.

II- ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

Bilindiği üzere *nass* adı verilen Kur'an ve sünnet metinleri, sözlü ve yazılı ifade ve anlatımlarla aktarılagelmiştir. Şu halde bunlar Arap dili ile ifade edilmiş dinî metinlerden ibarettir. Dinin göndericisi Allah ve onun mübelliği Peygamber ilahî, dinî hakikatleri, dil aracılığı ile ifade etmişlerdir. Ancak herhangi bir dilde ifade edilen bir söz ve konuşmada, konuşmacının muradını ve maksadını anlamak ve tesbit etmek her zaman kolay olmamıştır. Muhatablar bu söz ve hitaptan farklı anlamlar çıkarak farklı sonuç ve kanaatlere varabilmişlerdir. Bazıları sözün ilk ve zahirî anlamına dayanarak bir kanaate varırken, bazıları da aynı sözde konuşmacının mana ve maksadını da göz önünde bulundurarak daha farklı kanaatlere ulaşabilmişlerdir. Dolayısıyla dini metinlerde ifade edilen söz ve lafızlar birer araç konumunda olup, bizatihi kendileri amaç değildir. "Dinin nass olarak kabul ettiği metinleri anlamak için, Şâriin gaye ve maksatlarını tesbit etmek esastır. Ancak bu gaye ve maksadı sadece dil bilgisi kuralları ile lafızlardan istinbat etmek mümkün değildir. Zira kelime ve lafızlar gayenin kendisi olamaz. *İbret* ve *itibar* olmadan *ibâre*, bizi asla hak ve hakikate götüremez"[1]

Şu halde İslâm düşüncesinde temel bilgi kaynakları olan Kur'an ve sünnet nasslarının nasıl anlaşılacağı hususu farklı tutum ve değerlendirmelerin temelini

[1] Görmez, Mehmet, ***Sünnet ve Hadîsin Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu***, TDV Yay., Ankara, 1997, s. 1.

oluşturmuştur. Zira nasslar sınırlı olup, hayat olayları değişkendir. Yine nassların lafzî/zahirî anlamının esas alınması her türlü sorunu çözmede acaba ne kadar yeterlidir? Dolayısıyla nassların sınırlı olması onların yorumlanmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Ancak nasslara karşı takınılan tavır, İslam düşünce tarihinin daha başlarında ehl-i hadîs ve ehl-i re'y adı verilen iki farklı ekol ve zihniyetinin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Hadîs taraftarları, nassları sorgulamadan lafzî ve literal boyutuyla anlamayı ilke edinirken, re'y taraftarları nasslarda gözetilen illetleri, mana ve maksatları, sebep ve hikmetleri nazar-ı itibara alan bir yorum anlayışını benimsemişlerdir. Ancak zamanla hadîslerin tespit ve anlaşılmasında re'y taraftarlarının yaklaşımı yerine hadîslerin anlaşılmasında lafız, tespitinde de sened yegane belirleyici olmaya başlamış, bu anlayışın İslam dünyasına egemen olmasında İmam Şâfiî'nin önemli bir rol üstlendiği belirtilmiştir[2]. Bu bakımdan Şâfiî'nin yorum ve yaklaşım tarzının tesbiti daha bir önem kazanmaktadır.

İslam'da hadîs ve sünnetin anlaşılması ve ondan hüküm çıkarılması genel olarak Fıkıh ilminin konusu olmuştur. Bu nedenle *hadîs* ile *fıkıh* arasında sıkı bir ilişki vardır. Zira "Fıkıh- hadîs ilişkisi, Hz. Peygamberden beri süregelenr sağlam ve ayrılmaz bir ilişkidir. Zira O, hukukî bir söz (hadîs) söylediğinde bir hükmü açıklamış oluyor, kendisine bir mesele arz olunduğunda onu bir hadîsle ifade ediyordu. Dolayısıyla her ne kadar haddizatında yüce bir gâye de olsa hadîs araştırmak, onları bir arada toplayıp cem etmek değil, asıl ve daha da önemlisi hadîslerin ifade ettiği hükümleri araştırmaktır"[3]

Hiç şüphesiz fıkıh kurallarının dayandığı temel ve küllî prensiplerin tespit ve sistematize edilmesi sürecinde, diğer mezhep imamları gibi, İmam Şâfiî'nin de önemli bir fonksiyon icra ettiği bilinmektedir. Dolayısıyla Şâfiî'nin fıkhı sıradan bir fıkıh olmayıp, üzerinde çok çalışılması gereken hatta bir çok teze konu edinilmesi gereken genişlikte ve çapta bir fıkıhtır. Zira asırlar boyunca hatta günümüzde dahi Müslüman bilgin ve araştırmacıların ilk ve en önde gelen referanslarından biri de Şâfii'dir. Nitekim son otuz-kırk yıl içinde, modern ilim de, Muhammed b. İdrîs eş-

---

2 Güleç, Hüseyin, ***Şâfiî Fıkıh Usûlünde Hadîs Metodolojisi,*** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara, 2002, s. 2.

3 Abdulmecîd, Mahmûd, ***el- İtticâhâtu'l- Fıkhıyye 'ınde Ashâbi'l-Hadîs fi'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî***, Mektebetu Hancî, Kahire, 1979, s. 24.

Şâfiî'nin, İslam hukuk ilminin ilk gelişiminde çok merkezî bir rol oynadığı fikrini artan bir hızla kabul eder olmuştur[4].

İmam Şâfiî'yi nassları anlama ve yorumlama ameliyesinde farklı kılan bir diğer yönü ise, meşhur eseri *er-Risâle'*de anlama ve yorumlamayla yakın bir ilişkiye sahip olan başta 'beyân' kavramı olmak üzere ictihad, kıyas, istihsan, ilim vs. yanısıra âmm, hâss, nass, cümle, zâhir ve bâtın gibi lafızların delâleti ile ilgili kavramlara yer vererek ilk defa usûl alanında teorik anlamda kurallar koymuş olmasıdır. Nassların dilsel anlamıyla anlaşılması her ne kadar Şâfiî'den önce -teorik anlamda olmasa da- var olduğu kabul edilse de Şâfiî'nin çabalarıyla bundan böyle nassların dilsel açıdan tahlîl edilmeye ve bu kurallar çerçevesinde yorumlanmaya ve değerlendirilmeye başlandığını söylemek mümkündür. Şâfiî'nin hadîslerden hüküm istinbât ederken, metinde ifade edilen lafızların Arap dilindeki anlamlarına büyük bir değer atfetmesi bunun bir göstergesidir. Dolayısıyla Şâfiî'de görülen lafza bağlı yaklaşımların onun bu tutum ve tavrı ile yakın bir ilgisi söz konusudur. Klasik İslâmî ilimlerde Şâfiî'nin etkisi düşünüldüğünde, İslâm düşüncesinde nassları anlama ve değerlendirmede görülen lafzî yaklaşımların araştırılması ve gözden geçirilmesi önem kazanmaktadır.

III- ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE PLÂNI

İmam Şâfiî gibi ilim tarihimizde büyük bir yere sahip olan ilmî şahsiyetin hayatı ve eserleri üzerinde klasik ve modern bir çok eser ve çalışmalarda olabildiğince yer verildiği için, ayrıca yer vermeyi düşünmedik[5]. Ancak burada şu

---

4 Wael b. Hallaq, "Şâfiî Hukuk İlminin Başmimarı mıydı?", çev. İ. Hakkı Ünal, ***Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü***, haz. M. Hayri Kırbaşoğlu, Kitâbiyât, Ankara, 2000, s. 49.

5 Meselâ Şâfiî'nin hayatı için şu eserlere bakılabilir: İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf en-Nemerî, ***el-İntikâ fî Selâseti'-l Eimmeti'l-Fukahâ***, Mektebetu'l-Kudsî, Kahire, 1350, s. 65-120; el-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb, ***Târîhu Bağdad***, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ty., II. 56-70; eş-Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim Ali b. Yusuf, ***Tabakâtu'l-Fukahâ***, thk. Halîl el-Meyyis, Dâru'l-Kalem, Beyrût, ty., s. 60-62; ez-Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed, ***Siyeru A'lâmu'n-Nubelâ***, thk. Şuayb el-Arnavût, Muhammed Nuaym, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1993, X. 5-99; İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yakûb, ***el-Fihrist***, thk. İbrahim Ramazan, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1997, s. 259-261; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, ***Tehzîbu't-Tehzîb***, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1984, IX. 23-27; el-Beyhakî, ***Menâkıbu'ş-Şâfiî***, thk. Seyyid A. Sakr, Dâru't-Turâs, Kahire, ty.; er-Râzî, Fahruddîn, ***Menâkıbu'ş-Şâfiî***, Kahire, 1986; en-Nahrâvî, Ahmed Abdusselâm, ***el-İmâmu'ş-Şâfiî fî Mezhebeyhi'l- Kadîm ve'l-***

hususu hatırlatmanın yerinde olacağı kanaatindeyiz. Şâfiî'nin başta bizzat biyografisi olmak üzere[6] özellikle de onun fıkhını ortaya koyan *el-Umm* adlı eseri üzerinde farklı değerlendirmelerin yapıldığı ve tartışmaların yaşandığı görülmektedir[7]. Dolayısıyla Şâfiî'nin sırf hayatı ve eserleri üzerinde de bilimsel çalışmaların yapılmasına ihtiyaç duyulduğu kanaatindeyiz. Zira Şâfiî'nin bir önemli yönü ve katkısı da eserlerinde kendi döneminde yaşanan fıkhî ihtilaflara ve tartışmalara yer vermesidir. H. III. asrın başlarına kadar İslam dünyasında cereyan eden tartışmaların bilinmesi açısından, Şâfiî tarafından nakledilen bu bilgiler gayet önemli malzemeler içermektedir.

Yine Şâfiî'nin fıkhî yöntem ve düşüncesini, hadîs ve sünnet anlayışını bilmeden onun hadîslere yaklaşımını anlamak ve değerlendirmek mümkün değildir. Bu nedenle tezimiz Şâfiî'nin temel düşünce ve yöntemini ele almaya ağırlık verecek ve buradan hareketle onun hadîsleri nasıl bir yaklaşımla değerlendirdiğini tesbit etme imkanı yakalamış olacağız. Konu, usûl-i fıkıh ve fıkıh ilminden ziyade genel olarak Şâfiî'nin bilhassa hadîsleri/sünneti nasıl ele alıp anladığının tesbiti açısından ele

---

Cedîd, Kahire, 1988; Ebû Zehra, ***İmam Şâfiî***, çev. Osman Keskioğlu, DİB, yay., Ankara, 1996; Yûnus, Abbâs, "Hayâtu'l-İmâm eş-Şâfiî", ***el-İmâm eş-Şâfiî, Fakîhen ve Muctehiden*** (Havle'l-İmâm eş-Şâfiî İhtifâi bi Zikrâ Murûri İsnâ Aşara Karnen alâ Vefâtihi, Kuala Lumpur, Malezya, 1990), Dâru't-Takrîb, Beyrût, 2001, s. 45-87.

6 Şâfiî'nin vefat tarihi ile ilgili olarak J. Shacht, "Şâfiî'nin ölümünü 54 yaşındayken 204 yılında ilk defa açıklayan ve defninden bahseden kişi Mes'ûdî'dir (ö.345/956)" değerlendirmesini yapmaktadır. (Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb,* VII. 49-50'den naklen). Shacht, Joseph, "Şâfiî'nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine", çev. İ. Emin Aktepe, ***Hadis Tetkikleri Dergisi***, c. 3, sy. 1, İstanbul, 2005, s.121. Oysa Shacht'ın bu tesbiti gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü, Mes'ûdî'den hemen hemen bir asır önce vefat eden İmam Buhârî, (ö.256), *et-Tarîhu'l-Kebîr* ve *et-Tarîhu's-Sağîr* adlı eserlerinde, açıkça Şâfiî'nin vefat tarihini 204 olarak açıklamaktadır. (Bkz. el-Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, ***et-Tarîhu'l-Kebîr,*** thk. es-Seyyid Hâşim en-Nedvî, Dâru'l-Fikr, ty., I. 42; a.mlf, ***et-Tarîhu's-Sağîr,*** thk. Mahmûd İbrahim Zâyed, Dâru'l-Va'y, Haleb, 1977, II. 302). Ancak Schacht'ın düştüğü bu hatayı, henüz kendi zamanında, Buhârî'nin bu eserlerinin yayınlanmamış olmasına, dolayısıyla bu eserleri görmemiş olmasına bağlamak mümkündür. Ancak Shacht tarafından yapılan bu yanlış değerlendirmenin, ilginç bir şekilde J. Lowry tarafından da sürdürüldüğü görülmektedir. O da Shacht gibi Şâfiî'nin vefatından bahseden ilk bilginin Mes'ûdî olduğunu belirtmektedir. Joseph E. Lowry, ***The Legal-Theoretical Content of The Risâla of Muhammad b. Idrîs al-Shâfi'î***, University of Pennsylvania, 1999, s. 6. Ancak Shacht'ın ilgili makâlesi, Şâfiî'nin hayatıyla ilgili problem arzeden bazı yönlere dikkat çekmesi bakımından önemlidir. Nitekim bu hususta, Şâfiî'nin doğum ve ölüm tarihleri dışında tarihçilerin ittifak ettiği bir konu bulunmadığına, dolayısıyla Şâfiî hakkında yazılan monografik eserlerde onun hayatıyla ilgili olarak verilen tarihlerde hatta bazı hadiselerin vuku bulup bulmadığı hususunda dahi ittifak olmadığının bariz olarak görüldüğüne dikkat çekilmektedir. Bkz. Dağcı, Şamil, ***İmam Şâfi'nin Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri***, DİB Yay., Ankara, 2004, s. 16-17 (dipnot, 12).

7 Meselâ bkz. Vâlî, Huseyn, "Kitâbu'l-Umm ve Mâ Yuhîtu bih", ***Nûru'l-İslâm***, c. IV, Kahire, 1352, s. 657-688; Emîn, Ahmed, ***Duha'l-İslâm,*** Dâru'l-Kutub'l-Arabî, Beyrût, ty., II. 230-231; Ebû Zehra, ***İmâm Şâfiî,*** s. 157-166.

alınacaktır. Daha doğrusu konumuzu fıkha ve usûl-i fıkh'ın elfaz bahislerine dayalı fıkhî ihtilaflarla boğmamaya gayret ettik.

Araştırmamızın temel kaynaklarını ise bizzat Şâfiî'nin görüş ve değerlendirmelerini içeren ve talebeleri tarafından kendisine nisbet edilerek nakledilen *Kitâbu'l-Umm, er-Risâle*[8]*, Kitâbu İbtâli'l-İstihsân, İhtilâfu'l-Hadîs, Cimâ 'u'l-İlm* gibi eserleri teşkil etmektedir. *Kitabu'l- Ümm*, Şâfiî'nin hicrî ikinci asırda hadîslere özellikle de fıkhî hadîslere yaklaşım tarzını ve yorum mantığını ortaya koyan en önemli kaynaklardan birisidir. İslâm hukuk tarihinde ilk usûl eseri olarak kabul edilen *er-Risâle* ise kısaca onun metodolojisini ortaya koyan bir eserdir. Bu arada tezimizle ilgili olarak klasik ve çağdaş kaynaklara da başvurduk. Ayrıca Şâfiî'nin lafza bağlı yorum anlayışının daha iyi anlaşılabilmesi için kendinden önceki ve çağdaşı imam ve fakihlerin yaklaşımıyla da mukayeseler yapmaya çalışacağız.

Araştırmamızın ilk bölümü kavramsal çerçeveden ibaret olup lafız, anlam yorum olgusu ve bunların birbiriyle ilişkisine dair değerlendirmelere yer verilmiştir. Yine İslâm düşüncesinde nasların yorumu ve bu arada yorum yöntemlerinden biri olan lafzî yorum üzerinde durulmuştur. Ayrıca nassları anlama ve yorumlamada lafza bağlılık problemi ve sorunu ele alınmış, mahiyeti ve önemi üzerinde tesbit ve değerlendirilmeler yapılmıştır. İkinci bölümde ise İmam Şâfiî'nin Hadîs/Sünnet Anlayışında Lafza Bağlı Hadîs Yorumunun Yeri ve Mahiyeti konu edinilmiştir. Burada öncelikle Şâfiî'den önce hadîsleri/sünneti anlama ve değerlendirmede temel yaklaşımların gelişim süreci özetlenmiş, sonra Şâfiî'nin hadîs/sünnet anlayışına yer verilmiştir. İmam Şâfiî'nin hadîsleri/sünneti anlama ve değerlendirmede lafzî/zâhirî anlamı esas aldığına yönelik klasik ve çağdaş bilginlerin değerlendirmelerine değinilmiştir. Ayrıca Şâfii'nin anlama usûlünde lafzî/zahirî esas alma ilkesi üzerine bizatihi kendisi tarafından ortaya konulan görüşler dile getirilmiş, zahirî anlamdanr ayrılmanın şartları ve hadîsleri tevili üzerinde durulmuştur. Bu arada onun lafza bağlı bir yaklaşım sergilemesinde etkili olan, nass anlayışı, bilgi teorisi, ictihad ve kıyas

---

[8] Şâfiî'nin er-Risâle'sini, Abdulkadir Şener ve İbrahim Çalışkan tarafından çevrilen Türkçe çevrisi ile, Ahmed Muhammed Şâkir tarafından tahkik edilen Arapça nüshasını birlikte kullanmaya çalıştık. Türkçe tercemesini *Risâle*, Arapça nüshasını da er-Risâle şeklinde göstermeye çalıştık. Özellikle Arapça nüshasına bakılmasında fayda gördüğümüz yerlerde eserin muhakkiki A. Muhammed Şâkir'in adına yer verdik. Bu arada her iki nüshada da geçerli olduğu için parantez içerisinde paragraf numaralarını göstermeye çalıştık.

anlayışı, istihsan karşısındaki tutumu, dile bakışı, talîy ve taabbud anlayışı gibi faktörlere yer verilmiştir. İmam Şâfiî'nin hadîs/sünnet anlayışında lafza bağlı yorumun mahiyetini inceleyecemeye çalıştığımız bu bölümde konu *teorik* olarak ele alınmıştır.

Araştırmamızın üçüncü bölümünde ise, İmam Şâfiî'nin Hadîsleri/Sünneti Anlama ve Değerlendirmede Temel Yaklaşımları konusu ele alınmış ve *pratik* yönden hadîsleri/sünneti hangi ilke ve esaslar çerçevesinde değerlendirdiği tesbit edilmeye çalışılmıştır. Şâfiî'nin hadîsleri/sünneti değerlendirmesine yönelik yaklaşımları ise lafız eksenli ve mana eksenli yaklaşımlar olmak üzere iki kategoride değerlendirmeye çalıştık. Şâfiî tarafından eserlerinde ifade edilen yaklaşım ve değerlendirmelerden ilkeler çıkararak örnekleme yöntemiyle konuyu ortaya koymaya gayret ettik. Bu arada yaklaşım farkının belirginlik kazanması için farklı ekol ve imamların yaklaşımıyla mukayeseli değerlendirmelerde bulunmaya çalıştık. Bizi bu konuda ilgilendiren husus taraflarca yapılan yorum ve görüşlerin doğruluğunu tartışmak değil, bilakis yaklaşım farkına işaret etmektir.

Sosyal bilimlerde farklı yorum ve yaklaşımların olması tabiatı icabıdır. Dinin de sosyal bir olgu ve gerçeklik olması ve de doğal olarak bir söyleme sahip olması nedeniyle, dinî nassların anlaşılması ve yorumlanması konusunda farklı anlayış ve yaklaşımların olması kaçınılmazdır. Bu konuda dikkati çeken husus, hemen hemen bütün ekollerin ve bilginlerin yorumlamada bulunurken kendilerine özgü belirli bir yöntemi izlemiş olmalarıdır. Dolayısıyla aynı metin ve söz üzerinde farklı yorumların ortaya çıkmasının en önemli nedeni metni anlarken ve yorumlarken yorumcunun izlediği yöntem ve yaklaşım farklılığıdır. Bu nedenle farklı yaklaşım ve değerlendirmelerin birer yorum zenginliği olarak görülmesi daha yerinde bir tavır olacaktır. Amacımız Şâfiî'yi yargılamak değil onu ve yaklaşımını anlamaya çalışmaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

I- GENEL OLARAK ANLAM VE YORUM

Kur'an-ı Kerîm başta olmak üzere, Hz. Peygamberin söz ve uygulamalarını içeren hadîslerin/sünnetin birer lafız, ifade ve metin olmaları ve dinin temel ilke ve öğretilerinin bu söz kalıplarının içinde bulunmuş olması, daima lafız-anlam ilişkisini gündeme getirmiştir. İslâm ilim tarihinde, dini anlama ve yorumlamada mezkûr dinî metinlerin lafızlarından dolayısıyla anlamlarından hareket edilmiş, hüküm ve değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bu bakımdan araştırmamız Şâfiî özelinde hadîslerin/sünnetin anlaşılması ve yorumunu konu edinmesi nedeniyle, başlangıçta lafız-anlam ilişkisi ve lafza bağlı yorumun mahiyeti üzerinde durmanın yararlı olacağı düşüncesindeyiz.

A- Lafız- Anlam İlişkisi

Lafız kelimesi Arap dilinde *konuşmak*, *telaffuz etmek* anlamındaki (لفظ) fiilinden türemiş olup, söz, ifade, laf vs. anlamına gelmektedir. Esasında l-f-z fiilinin asıl anlamı itibariyle, ağızda olan bir şeyi *dışarı atmak* anlamında olması nedeniyle[9], adeta kelimeler de ağızdan atıldığı için, bunlara "lafız" adı verilmiştir. Dolayısıyla lafız, insanın istek ve meramını bir tür dışa vuran ve başkasına ulaştıran bir araç olması sebebiyle bu anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Lafızlara *ibâre* adı da verilmektedir. Bu manada dinî ilimlerde *nassın ibâresi* sözü sıkça kullanılmaktadır. M. Hamdi Yazır, *"Ey akıl sahipleri ibret alın"*[10] âyetinin tefsirinde ibâre sözcüğünün *geçmek* (ubûr) fiilinden geldiğini, dolayısıyla mânâları söyleyenin dilinden dinleyenin aklına naklettikleri için lafızlara ibâre

---

9 İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim, ***Lisânu'l-Arab,*** Dâru Beyrût, Beyrût, 1955-1956, VII. 461. Nitekim bazı hadîslerde de l-f-z fiili dışarı atmak anlamında kullanılmıştır. Meselâ, denizin dışarı attığı balıkların hükmünün sorulduğu rivâyette لَفَظ البحر ifadesi kullanılmaktadır. Mâlik b. Enes, ***el- Muvatta***, 25, Sayd 3, h. no: 9, 11, 12 (II. 494-495).

10 59. Haşr, 2.

denildiğini belirterek, ibâre sözcüğünün menşei ve kullanımı üzerinde detaylı bir izahta bulunmaktadır[11].

İnsanların kullandıkları her türlü sözlü ifade, kelime ve tabirler bir bütün olarak onların dilini meydana getirmektedir. Şu halde dil, insanın düşüncelerini başkalarına aktarmada en temel araçtır. İnsan dil vasıtasıyla kullandığı bir takım söz ve kavramlarla istek ve meramını, duygu ve düşüncelerini başkalarına anlatabilmekte, yine başkalarını istek ve meramlarını onların söz ve konuşmaları yardımıyla anlayabilmekte ve böylece insanlarla iletişim kurulabilmektedir.

Lafız genel olarak anlamın, özel olarak ise hukukun iletilmesinde bir araç olarak ortaya çıkmaktadır. *"el-Lafzu yedullu ale'l-ma'na"*: lafız manaya delalet eder, yani onu aşikâr kılar. Şayet lafız olmazsa anlam dinleyiciye ulaşmaz ve konuşanın zihninde kalır. Lafız aracılığıyla anlam, gizlilik alanından açıklık alanına geçiş yapar[12]. Buna göre mana lafızla kastedilen şey olup lafzın taşıdığı ve içerdiği anlamdan ibarettir. Zira dinî metinler de dahil, her hangi bir konuda şayet lafız yoksa orada mana da yoktur.

Ebû İshâk eş-Şâtıbî (ö. 790)'ye göre de konuşmada anlamlara önem verilmesi temel amaçtır. Bu nedenle Araplar, kullandıkları lafızları sadece anlamları için kalıplara döküyorlardı. Sözde asıl olan amaçtır. Lafız ise sadece bir araçtır. Burada mühim olan lafzın geldiği her mana olmayıp, cümlenin bütünlüğü

---

11 "İ'tibâr, ibret almak, taaccüb ederek öğüt almak demektir. İbret, "Besâir" ve "Müfredât"da zikredildiği üzere, müşâhede edileni öğrenmekle henüz müşâhede edilmeyeni bilmeye vesile kılınan duruma denir. Bunun aslı olan "abr" maddesi, bir halden bir hale geçmek mânâsını ifade eder. Ubûr, gerek yüzerek gemi veya hayvan ve gerek köprü gibi her ne suretle olursa olsun suyu ve dereyi geçmek demektir. Bu münasebetle göz yaşına da ayın'ın fethasiyle "abre" denilir. Aynı kökten gelen ibâre, söyleyenden dinleyene geçen söz, ta'bir, rüyanın zahirinden bâtınına geçmek mânâsınadır. Diğer mânâlar da hep bu geçiş anlamıyla ilgilidir. Binaenaleyh ibret almak diye kısaca ifade ettiğimiz itibâr, müşâhede edilen bir bilinene dikkat edip ondan bir meçhulü bilmeye intikâl etmek demektir. Bu da Fıkıh Usûlü ilminde kıyas denilen istinbât (hüküm çıkarma) usûlünün ta kendisidir.. İtibâr, bir şeyden bir şeye geçmek ve sınırı aşmak mânâsından alınmıştır. Onun için göz yaşına da abre denilir. Çünkü gözden yanağa geçmektedir. Geçide ma'ber, vasıtasına mi'bir denilir. Çünkü sınırı geçmek onunla mümkün olur. Hislerle bilinen ilme, ta'bir denilir. Çünkü onun sahibi hayal edilen şeylerden düşünülene intikal eder. Lafızlara ibâre denilir. Çünkü onlar, mânâları söyleyenin lisanından dinleyenin aklına naklederler. "Mutlu insan, başkasından ibret alandır." denilir. Çünkü Onun aklı başkasının halinden kendi haline intikâl eder. Bundan dolayı müfessirler demişlerdir ki, itibâr, eşyanın hakikatlerine ve ifade ettikleri mânâlara bakmaktır ki, bu bakışla onların cinsinden başka şeyler hakkında bilgi elde edilir". Yazır, M. Hamdi, ***Hak Dini Kur'an Dili***, Azim Dağıtım, İstanbul, ty., VII. 482-483.

12 Kılıç, Muharrem, ***İslam Hukuk Metodolojisinde Nassların Lafzî Yorumu***, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul, 1999, s. 106.

içerisindeki (terkîbî) manadır. Zira, terkîbî mananın anlaşılması halinde, kelimelerin tek başlarına sözlük anlamlarının her zaman pek önemi bulunmamaktadır[13]. Kısacası lafız- mana ilişkisi, araç- amaç ilişkisidir.

Anlama ve yorumlamada, bir metin veya ifadede kullanılan lafız ve kelimelerin yalnız ilk ve temel anlamlarını itibara alarak yargıda bulunmak her zaman maksada ulaşmaya vesile olamaz. Dolayısıyla rivâyet metinlerindeki ifade, tabir ve kelimelerin, *lafız, anlam* ve *olgu (bağlam)* olmak üzere üç boyutunun bulunduğu dikkate alınarak ve bunlar arasındaki ilişkinin mahiyeti araştırılarak değerlendirilmesine özen gösterilmesi gerektiği ifade edilmiştir[14]. Zira bir "*metn*'in anlamı, beşerî durumlar, beşerî gereklilikler, ihtiyaçlar ile bir uyum içinde olup, bir bakıma tarih ve insanın varlık çerçevesi içinde biçimlenir"[15].

Kısacası bir lafzın veya kelimenin taşıdığı anlamı kavramak dinî metinler söz konusu olduğunda daha da önem arzetmektedir. Her ne kadar kullanılan kelime ve tabirlerin anlamı bilinse de, gerçek mana ve maksada ulaşabilmek için üzerinde düşünmeyi ve yorumu gündeme getirmektedir. Şu halde yorum ve yorumun mahiyeti de konumuz açısından önem taşımaktadır.

B- Yorum ve Yorumun Mahiyeti

İslam'da hüküm içeren Kur'an âyetlerinin ve aynı kapsamdaki hadîslerin anlaşılması, yorumlanması ve bunlardan hüküm çıkarılması fıkıh ve fıkıh usûlü ilminin konusu olması nedeniyle yorum kavramının tanımı ve mahiyetini adı geçen ilmin tanımlarıyla izaha çalışılacaktır.

İslam'ın temel kaynaklarını oluşturan Kur'an ve hadîs/sünnet metinlerine nass adı verilmektedir. Nass biri lafız, diğeri de anlam olmak üzere iki unsurdan oluşmaktadır. Yorumun asıl maksadı da, nassın aklî içeriğine, daha doğrusu

---

13 eş-Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim, ***el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerîa,*** çev. Mehmet Erdoğan, İz Yay., İstanbul, 1990. II. 84.

14 Özafşar, ***Hadîsi Yeniden Düşünmek***, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998, s. 235.

15 Kılıç, Sadık, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", ***İslâmî Araştırmalar Dergisi***, c. 9, sy. 2, Ankara, 1996, s. 107.

insanların anlayabileceği manalara ulaşmaktır. Bu anlamlara ulaşabilmenin en temel aracı ise nassın lafzî içeriğidir[16].

İslam'da dinî nassların sınırlı, toplumsal hadise ve gelişmelerin de sınırsız olması nedeniyle, karşılaşılan sorunların ancak nassların yorumlanmasıyla[17] çözülebileceğini gündeme getirmiştir. Bu sebeple, dinî nasslar, daha Hz. Peygamber döneminden başlayarak yeni meselelerin ortaya çıkmasıyla, değişen şartlara uygun olarak yeniden yorumlanmış ve böylece İslâm fıkhı inkişâf etmeye başlamıştır[18]. Zira dinî nasslar, miras hükümleriyle bazı cezalar dışında ayrıntıya inmemiş, temel prensipler koyarak tafsilat ve detayları, zamanın gereğine ve mekanın imkanlarına göre uygulanmak üzere ictihada bırakmıştır[19].

M. Edîb Sâlih yorumu "Nassla amel etmek amacıyla, nassdan anlaşılmak üzere konulan lafızların manalarını ve hükümlere delâletlerini açıklamak"[20] şeklinde tarif etmektedir. Kısaca yorum (tefsir/interpretation), bir kanun hükmünün anlamını tesbit etmek, onu mâkul bir biçimde anlamlandırmak demektir[21]. Dolayısıyla İslam hukukunda delillerden şer'î hükümlerin istinbât edilmesi işlemine yorum adı verilmektedir[22].

İslam hukukunun yorum metodolojisini oluşturan fıkıh usûlü ilminde ise nassları anlama çabası olarak yorum faaliyetini ifade etmek üzere bir çok kavram kullanılmıştır. He ne kadar aralarında bazı teknik ayrılılıklar bulunsa da*, re'y, ictihad, te'vîl, istinbât, istihraç, istismâr, istidlâl, kıyas, istihsan, ıstıslâh, nazar, haml* kavramları nassların yorumunu ifade eden bazı kavramlardır[23]. Bizzat İslam Hukuk

---

16 Tan, Oğuzhan, ***İslam Hukukunda Yorum Çeşitleri ve Birden Fazla Doğru Yorumun Olabilirliği***, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara, 2000, s. 63.

17 "Fıkhî hükümlerin çoğu nassın açık delâletinden değil kapalı delâletinden istinbât veya kıyas yoluyla elde edilmiştir, yani ictihâdîdir". Karaman, Hayreddin, ***İslam Hukukunda İctihad***, İstanbul, 1996, s. 31.

18 Ahmed, ***İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi***, çev. A. Hakan Çavuşoğlu, Hüseyin Esen, İz Yay., İstanbul, 1999, s. 135.

19 Köse, Saffet, ***İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile***, Birleşik Yay., İstanbul, 1996, s. 81.

20 Sâlih, M. Edîb, ***Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Fıkhi'l-İslâmî,*** el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrût, 1984. I. 59.

21 Çağıl, O. Münir, ***Hukuk Başlangıcı Dersleri***, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1966, s. 181; Dönmez, İbrahim Kâfi, "İslâm Hukukunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu İle Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", ***MÜİFD,*** sy.:4, İstanbul, 1986, s. 29.

22 Sa'dî, M. Sabrî, ***Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Kanun ve'ş-Şerîati'l-İslâmiyye***, Kahire, 1979, s. 307; Kılıç, ***Nassların Lafzî Yorumu***, s. 10.

23 Tan, ***İslam Hukukunda Yorum Çeşitleri***, s. 14.

İlminin adı olan *Fıkıh* kavramı da bir şeyi derin olarak anlama ve kavrama manasını içermesi nedeniyle, "ictihad sonunda elde edilen hüküm ve netice" anlamında kullanılmıştır[24].

İslam'da hukuk, insana pasif bir şekilde elde edilmiş ve hazır olarak verilmemekte; aksine aktif olarak bilgi kaynaklarını oluşturan metinlerin üzerine bina edilmek suretiyle elde edilmektedir. Dolayısıyla İslam'da hukukun kaynakları (asıllar) verilmekte olup, bunlar yardımıyla furû ve semeresinin çıkarılması insana bırakılmış olmaktadır[25]. Şu halde hukuk kaynaklarından meşrû' kuralları türetme veya elde etme yani *istinbât* ve *istismâr* süreci, bir insan aktivitesi olma özelliğine dayanmaktadır[26]. Zira nassların kabûlü, anlaşılması ve yorumlanması akılla mümkündür. Dolayısıyla ictihad sınırlı sayı ve kapsamdaki nassların bir takım yorumlara tabi tutularak, yeni ve farklı durum ve olaylara uygulanmasını, dahası nass ile olgu arasındaki ilişkiyi kurmadaki fikrî çabayı temsil etmektedir[27].

Nasslar bir gerçekliğe işaret etmek için vardır. Yorum ise, bu gerçekliği açıklamak, anlama kavuşturmak, yani hayat ile ilişkilendirmek için vardır[28]. Nassların tarihin bir döneminde bir defa yorumlanması bütün zamanlar için kafi değildir. Zira nasslar sabit olduğu halde, hayat sabit ve durağan değildir. Yaşanan hayat sürekli değişebilmekte ve gelişebilmektedir. Bu durumda yapılması gereken ise nassların içerdiği temel ilke ve prensiplerden hareketle olaylar arasında ilişki kurarak nassları anlamak ve yorumlamaktır. Bu da kaçınılmaz olarak nassların yorumlanması ihtiyacını doğurur. "Hukukçunun vazifesi, hâle ve zamana uygun bir tefsire gitmektir. Hukukçunun nazarları mâziye değil, hâle ve istikbâle çevrilmiş olmalıdır"[29].

Yorumlamada esas olan sağlıklı, doğru bir yoruma ve sonuca ulaşmaktır. Bu ise uygun bir yorum yönteminin izlenmesine bağlıdır. Ne varki hukukun yorumu

---

24 Karaman, ***İctihad***, s.18.

25 Weiss, Bernard, "İslam Hukukunda Yorum: İctihad Teorisi", (Çev. Menderes Gürkan), ***Marife***, yıl.3, sy. 2, Konya, 2003, s. 185.

26 Weiss, "İslam Hukukunda Yorum: İctihad Teorisi", s. 186.

27 Apaydın, H. Yunus, "İctihad", ***DİA***, XXI. 432.

28 Erten, Mevlut, ***Nass-Yorum İlişkisi***, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara, 1998, s. 53.

29 Çağıl, ***Hukuk Başlangıcı***, s. 201.

ve yorum biçimleri konusunda, kanun koyucu yorumda geçerli yöntemler konusunda yorumculara açıklamada bulunmamış ve yol göstermemiştir[30]. Bu durum şüphesiz İslam hukuku için de geçerlidir. İslam'da karşılaşılan fıkhî meselelerin çözümünde Kur'an ve sünnet başvurulması gerekli iki temel kaynak olarak kendilerini göstermektedir. Bununla birlikte bu iki temel kaynak, ne kendilerinden hüküm elde edilirken nasıl bir yol izleneceğine dair, ne de nasslar olaylara uygulanırken yapılacak yorum faaliyetinin metodu ve sınırlarının ne olacağı konusunda bir açıklama yapmamış, bu konuyu âdeta muhatabın yetki ve sorumluluğuna terk etmiş görünmektedir[31]. İslam'ın ilk dönemlerinde teorik bilgiden ziyade pratik hayata önem verilmesi de bu gerçeği desteklemektedir[32]. Zira Hz. Peygamber ve Sahabe döneminde hüküm çıkarırken teorik bilgi ve yöntemlerden hareket edilmemiştir.

Ayrıca hukukun yorumlanmasında tek başına herhangi bir yorumlama yönteminin seçilmesi de yeterli değildir. Bu arada hukukçunun kanunu yorumlarken dayanması gereken bir takım unsurlar ve noktalar da söz konusudur. Söz konusu unsurlar çeşitli olmakla beraber, bunlardan bazıları; kanunun metni, doğuşu (tarihçesi) sistemi ve kanunun amacıdır. Dolayısıyla hukukçu sağlıklı ve uygun bir hukukî sonuca varabilmek için yorumda bu unsurları da dikkate almalıdır[33].

II- NASSLARIN YORUMU VE LAFZÎ YORUM

İslâm hukukunun temel kaynaklarını ifade eden Kur'an ve sünnet nasslarının anlama ve yorumlama keyfiyetinin tayin ve tesbitini konu edinen *usûl-i fıkıh,* müslüman hukuk bilginlerinin hukuk teorileri, hukuk metinlerini yorumlama prensipleri, muhakeme metodları, hükümlerin çıkarımı ve diğer benzeri konuları etüd ettikleri formel bir ilimdir[34].

Hukuk bilginleri hukuk metinlerini yorumlamada izlenecek bir takım yöntemler geliştirmişlerdir. Yorumda kanunun yalnız metnini itibara alan *lafzî*

---

30 Edis, Seyfullah, ***Medenî Hukuka Giriş ve Başlangıç Hükümleri,*** Ankara, 1987, s. 189.

31 Bardakoğlu, Ali, "İstihsan" ***DİA***, XXIII. 339.

32 Aybakan, Bilal, "İslâm'da Dinî Bilginin Doğası ve Usûl-i Fıkh'ın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım", ***MÜİFD,*** sy.18, İstanbul, 2000, s. 71.

33 Edis, ***Medenî Hukuka Giriş***, s. 193.

34 Mes'ûd, Muhammed Halid, ***İslâm Hukuk Teorisi,*** çev. Muharrem Kılıç, İz Yay., İstanbul, 1997, s. 38.

yorum, mantık açısıdan kanun metninin anlamını tesbit etmeyi amaçlayan, *mantıkî yorum,* kanun koyucunun güttüğü gayeyi araştırarak kanunun anlamını tesbite çalışan *tarihî yorum,* kanunun uygulanması esnasındaki şartlar ve ihtiyaçlar karşısında kanun koyucunun güdeceği gayenin araştırılması ve buna göre yorumlanmasını öngören *modern yorum* (objektif veya gâî yorum) ve kanunun metnine bağlı kalmaksızın hatta kanununun metnine aykırı da olsa kanunun serbest olarak yorumlanması halinde uygun bir çözüme ulaşılabileceğini benimseyen *serbest yorum,* başlıca yorum yöntemleridir[35].

İslam hukukunda da nassları anlamada yorum zenginliğinden bahsetmek mümkündür. Zira İslam hukukçuları, nassların yorumunda tek bir yönteme bağlı kalmamışlar, muhtelif yorum yöntemleri kullanmışlardır[36]. Kitab ve sünnet çerçevesinde, Şâri'in maksatları doğrultusunda bazen nassların zâhirinden, bazen anlamından, bazen de hükmün illetinden hareket ederek sonuçlara ulaşmışlardır[37]. Nitekim, nassların yeni olaylar ve durumlara uygulanmasında başvurulan *kıyas, istihsan, ıstıslah istishab* gibi kaynak ve yöntemler yorumda yalnız nassların lafızlarına bakarak değil, lafızların illet ve maksatlarının da dikkate alınarak hüküm istinbâtında bulunulduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla sahâbe ve tâbiûn devri ictihad ehli bilginlerde olduğu gibi, mezheb imamları da nassların lafızları yanında rûh ve maksatlarını da dikkate almışlar, hüküm ve fetvalarını böyle bir anlayışa dayandırarak Şâri'in gözettiği maksadın gerçekleştirilmesine gayret etmişlerdir[38].

"Usûl-i fıkıhçılara göre nasslar iki türlü hüküm taşımaktadır. Biri zahirî (lafzî) hüküm, diğeri maksadî hükümdür. Her iki hüküm ile amel etmek de şeriatın çerçevesi içinde mütalaa edilir ve fakîhin şer'î hükmü sağlıklı bir şekilde ortaya koyabilmek için her ikisine de başvurması gerekir. Eğer muamelatla ilgili bir nassın taşıdığı zahirî hükmün herhangi bir zamanda ve herhangi bir toplumda uygulanmasında zorluk ve ya da imkansızlıkla karşılaşılırsa o takdirde nassın illeti bulunmak suretiyle maksadına ulaşılır ve zahiri hükmü terk edilerek maksadına ait

---

35 Dönmez, "İslâm Hukukunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu", s. 30; .
36 Şelebî, M. Mustafa, ***el-Fıkhu'l-İslâmî beyne'l- Misâliyye ve'l- Vâkıiyye***, Beyrut, 1982, s. 160.
37 Şâtıbî, ***Muvâfakât***, II. 57.
38 Karaman, ***İctihad,*** s. 147.

olan yeni bir hüküm getirilebilir. Yani, nassın bir hükmünden diğerine geçilebilir. Dolayısıyla nassın çerçevesi dışına çıkılmış olmaz. Bu şekilde fıkhın bütün zaman ve mekân şartlarında uygulanmasına imkân verilmiş olur"[39].

İslam fıkıh ilminde hüküm çıkarma ve nassları yorumlamada başvurulan hukukî kaynak ve yöntemlerin sonradan geliştirildiğini söylemek mümkündür. Nitekim Kur'an ve sünnetin lafzî (literal) hükümlerinin sayıca giderek artan sosyal değişimlere cevap vermede yetersiz kalması üzerine, meselâ *re'y*, ve *kıyas*, İslam hukukunun uyum sağlama ihtiyacına cevap olarak geliştirilmiş birer yöntemdir[40]. Şu halde metin dışı delillerin (kıyas, istihsan, masalih-i mursele gibi) yorumlamada kaynak ve araç/teknik olmaları, hukuk düşüncesinde akli unsura verilen yeri göstermekle beraber, yorumlama teorisinin yalnızca literal bir yaklaşımla sınırlı olmadığını bunun yanında diğer yorumlama metotlarına da yer verildiğini göstermektedir[41].

Ancak her ne kadar İslam hukukunda mana ve maksadı da gözeten yorumlar yapılmış olsa da, nassları anlama ve hüküm istinbâtında lafzî yorum daha egemen bir hal almıştır. Nitekim usûl eserlerinde nassların lafızları ve bu lafızların anlamlarıyla ilgili konularda lafzî yoruma verilen olağanüstü ehemmiyet bunu ortaya koymaktadır. İslâm hukukunda lafzî yoruma verilen ehemmiyetin temelinde ise, nassların değiştirelemezliği ve bütün yönleriyle Şâri' tarafından seçilerek oluşturulmuş olduğu fikri yatmaktadır[42]. Yine Kur'an nassının evrenselliğinden, onun hükümlerinin literal olarak evrensel ve ebedî olduğu düşüncesi hakim olmuştur[43]. Hiç şüphesiz Kur'an, evrensel ve çağlar üstü bir kitaptır. Bu manada zaten onun lafızları sonsuza dek İlâhî irade tarafından korunacaktır. Şu halde Kur'an'ın evrenselliğini onun literal formunda değil, bu literal formun arkasındaki sebeplerden genel geçer evrensel ilkeleri tespit edip çıkararak, Kur'an nasslarını evrenselleştirebiliriz[44].

---

39 Koşum, Adnan, ***Nassları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu,*** İz yay., İstanbul, 2004, s. 83.

40 Mes'ûd, ***Hukuk Teorisi,*** s.155.

41 Kılıç, ***Nassların Lafzî Yorumu***, s. 10.

42 Dönmez, "Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu", s. 33

43 Erten, ***Nass-Yorum İlişkisi***, s. 108.

44 Erten, ***A.g.e.***, s. 110-111. Hz. Ömer'in yeni ortaya çıkan hadîselerde, onları çözüme kavuştururken her zaman bizzat nassların lafzî anlamlarını itibara almayıp, bilakis onun

Hukuk metinlerini yorumlarken sadece kanunun metinini göz önünde bulundurarak kanunun anlamını tesbit etmeye ve yorumda bulunmaya *lafzî yorum* (deyimsel yorumlama) *yöntemi* denilir. Bu yorumlama yönteminde esas olan kanunun anlamının, tamamen dil ve sentaks (nahiv) kurallarına bağlı kalarak, kelimelerin sözlük anlamları yanısıra metin içindeki yerlerini, cümlenin kuruluş şeklini vs. nazar-ı dikkate alarak tesbit etmeye çalışmaktadır[45].

Kanun koyucunun iradesini açığa çıkarabilmek için öncelikli olarak kanunun metnine, sözlerine dönmek tüm yorumlama yöntemlerinde *ilk* aşamayı oluşturur. Bu anlamda diğer yorum yöntemleri de başlangıçta lafzî yorumlama ile metni anlamaya ve yorumlamaya yönelmek durumundadır. Bütün anlama ve yorumlama süreçlerinin odağında bir metin var olduğu için metinden ve sözden bağımsız bir yorumlama yöntemi tasarlanamaz[46]. Ancak kanunun uygulanması, gramatik ve filolojik bir anlamlandırmaya takılıp kalmamalı, aksine kanunun hukukî anlamı ve amacı araştırılarak teleolojik (anlamlı ve gâyeli) bir yoruma yönelinmelidir[47]. "Bununla birlikte kanun metninin yorumda başlıca araç ve dayanak alınması tatmin edici çözüm bulunmasında her zaman yeterli değildir. Bu nedenle deyimsel anlamın başka dayanaklarla kontrol edilmesi gerekir; kanunun metninin değeri fazla abartılmamalıdır"[48].

Lafzî yorumlama yöntemi, klasik fıkıh ve fıkıh usûlünde *lafzî yorum* biçiminde değil, kelamcı ekolde *mantûkun delâleti*, fakihler ekolünde ise, *nassın ibaresi* olarak adlandırılmıştır. Modern hukukta olduğu gibi, metne dayalı bir hukuk olmasından ötürü, İslam hukukunda da lafzî yorumun önceliği ve merkezîliği söz konusu olup nassları yorumlamaya en başta nassın zahirî anlamı ya da ibaresi ile başlanır[49]. Böylece nass, Arab dil hususiyetleri göz önünde bulundurularak dil

---

arkasındaki illet ve sebepleri dikkate almasıyla, Kur'an'ı literal anlamıyla değil içerdiği ilke ve mesajlarla evrensel olduğuna örneklik teşkil etmektedir.

45 Dönmez, İbrahim Kâfi, ***İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları***, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1981, s. 285; Bilge, Necip, ***Hukuk Başlangıcı Dersleri***, Ankara, 1994, s.196.; Kılıç, ***Nassların Lafzî Yorumu***, s. 111.

46 Kılıç, ***A.g.e.***, s. 112.

47 Çağıl, ***Hukuk Başlangıcı***, s. 182-183.

48 Edis, ***Medenî Hukuka Giriş***, s. 194.

49 Kılıç, ***A.g.e.,*** s. 111-113; Weiss, "İslam Hukukunda Yorum: İctihad Teorisi", s. 186.

yönünden incelenir ve bir anlama varılmaya çalışılır[50]. Oysa, şer'î hükümler sırf dilsel (lugavî) nasslardan ibaret olup; nahiv kuralları ve beyân uslubları esas alınarak anlaşılan hükümler olmayıp, aksine her şeyden önce teşriî ile ilgili Şâri'in (kanun koyucu) iradesini gösteren ve bildiren hükümlerdir[51]. Ancak her ne kadar hüküm istinbâtında sadece nassların lafzıyla yetinilmeyip, onların ruhu üzerinde de durulmuş olsa da, yorumlama metodlarından genellikle *lafzî yoruma* ağırlık verilmesi ve yorumlamada *dil unsuru*nun ön plana çıkarılması nedeniyle usûl-i fıkıh eleştiriye muhatap olmuştur[52]. Bu nedenle küllî ve cüz'î delillerden hüküm istinbâtını esas aldığından, Usûl-i Fıkh'ın anlama yöntemi, genel anlamda bir anlama ve yorumlama yönteminden ziyade bir kanun yorumlama ve tahlîl tarzı olarak değerlendirilmiş, bu tahlilde de dil unsurunun ön plana çıkarıldığı ve lafızların yorumuna ağırlık verildiği ifade edilmiştir[53].

Kur'an'ın vahiy kaynaklı, sünnetin de netice itibariyle ona raci olması nedeniyle usûlcüler, âyet ve hadîslere anlam verirken 'metne sadakat' ilkesine ve her iki kaynağın dili olan Arapça'nın dilsel özelliklerine riâyet etmişlerdir. Bu bakımdan fıkıh usûlünde "lafız" çalışması yani kavramların açıklanması ve yorumu önemli bir yer tutmaktadır[54].

İşte nassları anlama ve yorumlamada lafza dolayısıyla dil unsuruna verilen bu önem eleştirilere neden olmuştur. Nitekim M. Tâhir b. Âşûr (ö. 1973), fıkıh usûlü ilminin Şâri'in sözlerinden bazı kâideler vasıtasıyla hüküm çıkarmayla ilgili olmasına dikkat çekerek, bu ilmin bir çok meselesinin hukukun hikmetine (hikmetu'ş-şerî'a), ve gayesine hizmet edemeyeceğini ifade etmektedir. Zira bu kaideler, tek tek ya da bütün veya ayrı olarak umum-husus, ıtlak, takyîd, nass-zuhur, hakikat-mecaz gibi lafızların gerekleri ve farklılıkları gibi, yine tahsis, takyîd, tevîl, cem ve tercih ve şer'î delillerin tearuzu gibi, Şâri'in lafızlarını yorumlamayla ilgilidirler. Bu konuların hukukun hikmetini, genel ve özel gayelerini açıklamakla

---

50 Dönmez, ***Kaynak Kavramı***, s.294; Aybakan, "İslâm'da Dinî Bilginin Doğası", s. 73.

51 ed-Duraynî, ***el-Menâhicu'l-Usûliyye fi'l-İctihâd bi'r-Re'yi f't-Teşriî'l-İslâmî***, Dımeşk, 1975**,** s. 27.

52 Görmez, ***Metodoloji Sorunu***, s. 145

53 Görmez, ***A.g.e.***, s. 156.

54 Koşum, ***Yöntem Sorunu,*** s. 50.

ilgileri yoktur. Bu kaidelerin ortak amacı, hukukun lafızları ve bu lafızların dayandırıldığı nitelikleri açıklamaktır[55].

Muhammed Halid Mes'ûd'a göre, hukuk bilginleri tarafından genel olarak dil düzleminde, hukukî formalizm ve literalizm (lafza bağlı yorumlama, lafzîlik) kabul görmüştür. Öyleki kıyas ve imâ yoluyla yorumlama yöntemleri de sonuçta literalizme doğru yönelmiş olup Şâtıbî, geliştirmiş olduğu teoriyle iki şekilde bu yaklaşımı reddetmiştir. Birincisi o, *aslî delâlet* teorisiyle, kanunun metninden ziyade bağlamsal anlamın önemine dikkat çekmiştir. İkincisi ise, *Şeriatın maksatları*nın imâ yoluyla yorumlanmasında bile akıl yürütme ilkesinin gerekliliğinin altını çizmiştir. Bu yorum yöntemi ise hukukî akıl yürütme sonucunda tümdengelimden çok tümevarımı gerekli kılmaktadır[56].

Teşriî nasslar bir takım delâletlere, anlamlara ve maksatlara sahiptir. *Hiçbir zaman dilin mantığı tek başına Şâri'in iradesini açıklamada kâfi değildir.* Şu halde Şâri'in muradını belirlemek için nasslar üzerinde aklî çaba sarfetmek gerekmektedir. Sonra zann-ı galibe binaen, bunlardan biri nassın muradı olarak tercih edilir. Bazen hükmün konulduğu neden olarak hikmet-i teşrîye başvurulur. Bütün bunlar nasslar üzerinde aklî çabayı gerekli kılmaktadır[57].

Burada usûl-i fıkıh üzerinde Şâfiî'nin etkisine de kısaca değinmekte fayda vardır. Zira Şâfiî (204/819)'nin usûl-i fıkhın kurucusu olduğu fikri üzerinde hakim bir kanaat vardır[58]. Bu alanda ilk eser olarak ileri sürülen Şâfiî'nin *er-Risâle*'si[59] fıkıh

---

55 Muhammed Tâhir b. Âşûr, ***İslâm Hukuk Felsefesi,*** çev. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, İstanbul, 1999, s. 18-19.

56 Mes'ûd, ***Hukuk Teorisi,*** s.256.

57 Duraynî, ***el-Menâhicu'l-Usûliyye,*** s. 16.

58 er-Râzî, Fahruddîn, ***Menâkıbu'ş-Şâfiî***, s. 57; Ebû Zehra, ***İmam Şâfiî***, s. 176-177; Nahrâvî, ***el-İmâmu'ş-Şâfiî,*** s. 71-74; Goldziher, ***Zâhirîler,*** çev. Cihat Tunç, Ankara, 1982, s. 19; Schacht, Joseph, ***İslâm Hukukuna Giriş,*** çev. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener, AÜİF Yay., Ankara, 1977, s. 57-58. Abbâs Yûnus, Şâfiî'nin usûl ilmini ilk ortaya koyan kimse olduğunda alimlerin icma ettiğini de belirtmektedir. Yûnus, Abbâs, "Hayâtu'l-İmâm eş-Şâfiî", s. 81. M. Ravvâs Kal'acî ise, usûlle ilgili genel kaide ve kuralların yazılı olmasa da sahabe, tabiûn ve diğer imamların nazarlarında yerleşmiş halde var olduğunu, hatta Şâfiî'den önce bazı imamların bunlardan bazılarını bizatihi bir ilim dalı anlamında olmasa da ifade ettiklerini, Şâfiî'nin ise yeni bir ilim tesis etmek düşüncesiyle bunları tesbit edip ortaya koyduğunu, bunları yazıya dökmekle bir önceliğe sahip olduğunu ifade etmektedir. Kal'acî, Muhammed Ravvâs, "Te'sîsu'ş-Şâfiî İlme Usûli'l-Fıkh", ***el-İmâm eş-Şâfiî, Fakîhen ve Muctehiden*** (Havle'l-İmâm eş-Şâfiî İhtifâ bi Zikrâ Murûri İsnâ Aşara Karnen alâ Vefâtihi, Kuala Lumpur, Malezya, 1990), Dâru't-Takrîb, Beyrût, 2001, s. 242. Saîd Ramazan el-Bûtî'ye göre ise Şâfiî, Usûl-i fıkhın vaz eden değil, tedvin eden kimsedir. Bu nedenle vaz' kelimesinin bir şeyi keşfetmek ve icat etmek anlamı nedeniyle,

usûlü incelemelerinin, özellikle lafız bahisleri nassların değerlendirilmesinde klasik metodolojiyi oluşturduğu[60] böylece nassların yorumunda dil unsuruna verilen önceliğin Şâfiî ile birlikte daima ön planda kaldığı ve lafzî yoruma öncelik tanındığı dile getirilmektedir[61].

Nitekim Şâfiî'de *"Beyân"*[62] kavramı ile Arapların diliyle, ifade ve edebî fasihlikle ve Arapça'nın uslûpları doğrultusunda inen Kur'anî söylem kastedilmektedir. Usûl-furû ilişkisini belirleyecek olan, Arapça bilgisidir[63]. Arap dilinin mantığını ve ifade şekillerini ve beyân uslûblarını bilmeyen kimselerin, sağlıklı bir şer'î hüküm istinbâtında bulunması mümkün değildir. Zira Arap dili, dinin ve şerîatın dilidir. Bu yüzden Şâfiî, fakîhlere, bir mesele veya hükümle karşılaştıklarında, Allah'ın hükmünü bulup keşfetmeleri ve sağlıklı bir istinbatta

---

Şâfiî'yi usûl-i fıkhın vâzı'ı şeklinde isimlendirilmesinin isabetli olmadığını, bunun yerine doğru olanın usûlle ilgili kural ve kaideleri tedvin eden ve yazan kimse olarak tavsif edilmesi olduğunu, İmam Cuveynî, Fahruddin er-Râzî ve İbn Haldun gibi muhakkik bilginlerin de Şâfiî'yi bu manada nitelendirdiklerini belirtmektedir. el-Bûtî, Saîd Ramazan, "Eseru'ş- Şâfiî fî Menheci't-Tefkîri'l-İslâmî Kadîmen ve Hadîsen", ***el-İmâm eş-Şâfiî, Fakîhen ve Muctehiden*** (Havle'l-İmâm eş-Şâfiî İhtifâ bi Zikrâ Murûri İsnâ Aşara Karnen alâ Vefâtihi, Kuala Lumpur, Malezya, 1990), Dâru't-Takrîb, Beyrût, 2001, s. 490-491. Ancak Wael b. Hallaq, Şâfiî'nin hukuk teorisinin başmimarı olduğu varsayımının ilgili kaynakların incelenmesi halinde gerçeği yansıtmadığını ve ciddi yara aldığını belirtmektedir. Ayrıca Şâfiî'nin *er-Risâle'sinin* ve onun şekillendirdiği teorinin, IX. asrın büyük kısmında, çok az bir etkisinin bulunduğunu ve Şâfiî'nin usûl-i fıkhın kurucusu şeklinde algılanmasının daha sonra yaratılan bir imaj olduğunu ifade etmektedir. Wael b. Hallaq, "Şâfiî Hukuk İlminin Başmimarı mıydı?", s. 50. Bir diğer değerlendirmeye göre, *er-Risâle*, aslında ağırlıklı olarak Hadîs ile ilgili bir eser olup, Şâfiî bununla, sünnetin Kur'an'ın yanında, onu açıklayıcı bir kaynak olduğunu isbat etmeyi dolayısıyla fıkıhta hadîslerin/sünnetin kullanılmasını amaçlamaktadır. Kırbaşoğlu, M. Hayri, "İslamî İlimlerde Şâfiî'nin Rolü Üzerine", ***İslâmiyât,*** c. II, sy. 1, Ankara, 1999, s. 19.

59 Şâfiî'nin *er-Risâle'*sinin usûl alanında ilk eser olması, herhalde yazılı olarak bu alanda intikal eden ilk eser anlamında olmalıdır. *er-Risâle'*den önce bu alanda -her ne kadar yazılı olarak intikal etmese de- başka eserlerin yazılmadığını söylemek ancak o devrin ciddî bir şekilde tahkiki ile mümkün olabilir.

60 Özafşar, ***Hadîsi Yeniden Düşünmek***, s. 239. Şâfiî'nin *er-Risâle'*si, diğer mekteplere uyuşmazlıklarını tartışabilecekleri ve böylece onları ihata edebilecekleri müşterek mefhumlara ve usûle ait bir çerçeve sunmuştur. Watt, W. Montgomery, ***İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri,*** çev. E. Ruhi Fığlalı, Umran Yay., Ankara, 1981, s. 327.

61 Görmez, ***Metodoloji Sorunu***, s. 157.

62 eş-Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs, ***er-Risâle*** (İslâm Hukukunun Kaynakları), çev. Abdulkadır Şener, İbrahim Çalışkan, TDV Yay., Ankara, 1997, s. 11 (Şâfiî, ***er-Risâle***, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru't-Turâs, Kahire, 1979, s. 21). J. Lowry'e göre, Şâfiî'nin *Risâle'*sinin özünde yatan temel düşünce, Şâfiî'nin 'beyân' kavramıdır. Fıkıh usûlünde 'beyân' kavramını ilk kez kullanan kimse de olan Şâfiî, ilgili kavramın detaylarını *Risâle*'de işlemiş ve eserini bu kavram etrafında oluşturmuştur. Joseph E. Lowry, ***The Legal-Theoretical Content of The Risâla of Muhammad b. Idrîs al-Shâfi'î***, s. 19.

63 el-Câbirî, Muhammed Âbid, ***Arap Aklının Oluşumu***, çev., İbrahim Akbaba, İz Yay., İstanbul, 1997, s. 143.

bulunmaları amacıyla onlara şerîatın maksatlarını açıklamak üzere, lafızların delâlet keyfiyetini ve mertebelerini beyân etmiştir[64].

Daha önce de ifade edildiği gibi Usûl-i Fıkhın anlama yöntemi ekseriyetle lafız ile mana ilişkisine dayanır. Buradan hareketle lafız ile mana arasındaki bütün ilişkiler *delâlet* kavramı ile ifade edilmiştir[65]. Şâfiî de nassların anlamını tesbit ederken ve yorumlarken neredeyse tamamen *delâlet* ve *istidlâl* kavramlarına dayanmıştır. Bu nedenle Şâfiî'de bu kavramlar nassları anlama ve yorumlamada anahtar terimler olmuştur. Zira ona göre hiç kimse hakkın ne olduğunu bilmeden hakla hüküm veremez. Hak ise ancak Allah'ın *nass* veya *delâlet* (istidlâl) yoluyla bildirmesiyle bilinir. Allah hakkı hem kendi Kitabı'nda hem de Peygamberinin sünnetinde ortaya koymuştur. Dolayısıyla insanların karşılaşacakları her olayın çözümüne dair Allah'ın Kitabı'da mutlaka bir delil vardır. Bu ise ya nass ya da istidlâl yoluyla bilinir[66].

Şâfiî'nin *er-Risâle'*de ki asıl gayesi[67] hukukî metinlerde yer alan farklı lafız çeşitlerini tesbit etmek ve bunların kapsamını belirlemek değildir. Bu nedenle onun asıl çabasının, hukukî çözümleri oluşturan Kur'an ve hadîs metinlerinin delâletini göstermek olduğu, bunu yaparken de belirli lafzî ıstılahların doğmasına neden olduğu ifade edilmiştir[68]. Ancak ileriki bölümlerde de temas edeceğimiz gibi, Şâfii nassları anlamada sırf dilsel delâlete dayanmayı doğru bulmaz. Ona göre Kur'an ve hadîsler Arapça olup aksine delâlet bulunmadıkça bunlar zahirî ve umûmî anlamı üzere

---

64 Yûsuf, Ahmed, ***eş-Şâfiî, Vâdıu Ilmi'l-Usûl,*** Dâru's-Sikâfe, Kâhire, ty., s. 36.

65 Görmez, ***Metodoloji Sorunu***, s. 21.

66 Şâfiî, ***Kitabu İbtâli'l-İstihsân*** (*Umm*'un içerisinde), VII. 294; Şâfiî, ***Risâle,*** 9. (no. 46, 48).

67 Şâfiî'nin er-Risâle'de esasında İslam fıkhında Kur'an ve sünnet ekseninde nasıl bir anlama ve yorumlama etkinliğinde bulunulması gerektiğinin sınırlarını ve çerçevesini çizmeye ve oluşturmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Nitekim el-Bûtî'nin tesbitine göre de Şâfiî, meşhur eserini anlama ve yorumlama bakımından birbiriyle ilişkili üç temel sütun/kavram üzerine ikame etmiştir: *İlim (bilgi), Beyân ve Kıyâs*. el-Bûtî, "Eseru'ş- Şâfiî fî Menheci't-Tefkîri'l-İslâmî Kadîmen ve Hadîsen", s. 493-497. Bu arada er-Risâle'nin usûl konularına yer vermekle beraber onun esasında polemik türü bir eser olduğunu söylemek de mümkündür.

68 Gürkan, Menderes, ***İslam Hukuk Medolojisinin Oluşumu ve Şâfiî'nin Yeri,*** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), EÜSBE, Kayseri, 1997, s. 309. Şâfiî'den önceki dönemde usûlle ilgili bir takım kavramların var olması mümkün olmakla birlikte, bunların tam anlamıyla ilimde kullanımı yerleşmediği ve şekillenmeye devam ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Kemâl A. Fârukî'ye göre, Şâfiî'nin hayatı boyunca geçen süreçte Medînelilerin ve Iraklıların görüş açıları sürekli bir gelişim içerisindeydi. Daha sonraları net ve hukukî teknik anlamlar yüklenecek olan kavramlar son şekillerini almamışlardı. Dolayısıyla usûlde bir düzenin oturtulması Şâfiî'den sonra başarılmıştır. Fâruki, Kemâl A., "al-Shafi'i's Agreements Disagreements with The Mâlikî and The Hanafî Schools", ***Islamic Studies,*** Pakistan, 1971, c. X, sy. II, s. 131.

carîdir. Zahirî ve umûmî anlamında olmadığını söylemek ancak bir delâlet ile mümkündür. Delâlet ise Allah'ın Kitabı, Allah Resûlünün sünneti ve Kitap ve sünneti bilen âlimlerin çoğunluğunun İcmâ'ıdır[69].

Nassların lafzî delâlet yönüyle ele alınması yönteminin nassların bütünlük ve maksadına, tarihî ve ictimâî şartlarına ağırlık veren diğer yorum yöntemlerine göre daha şeklî, katı ve objektif bir görünüm arzettiği ifade edilmiştir[70]. Şâfiî'nin ictihadı kıyasla sınırladığı, istihsanı reddettiği ve aksini ifade eden nassî bir delâlet bulunmadığı müddetçe nassların zahirî ve umumî anlamını esas alan lafzî delâlet yöntemine verdiği ağırlık düşünüldüğünde, yukarıdaki değerlendirme Şâfiî'nin yöntemiyle de örtüşmektedir. Nitekim o, bu düşünceleriyle keyfî yorumların önüne geçmeyi hedeflemiştir. Zira Bardakoğlu'nun da ifade ettiği gibi, nasslardan hüküm çıkarmada lafzî delâlete ağırlık verilmesi, biraz da hukukta objektif ve sabit ölçüleri hakim kılma, subjektif ve değişken bir zemine oturtulacak yorumlardan kaçınma kaygısına dayanmaktadır[71].

Usûlcülerin, nassların delâleti ile ilgili konularda, ekseriyetle lafızla ilgili konuları müşterek başlıklar altında ele almaları[72] ayrı bir problem arzetmektedir. Kur'an lafızları ile hadîs lafızlarının kaynağının ve sübûtunun farklı olması, onların delaletini de etkileyecektir. Bu bakımdan Kur'an ve sünnet nasslarını tamamen aynı kategoride değerlendirmek doğru gözükmemektedir. Zira sünnet nasslarında lafızlar, beşer lafzıdır ve ravî kendi kullandığı lafızlarla bunları nakletmektedir. Dolayısıyla lafzî yorumda bulunurken Kur'an lafızları ile sünnet lafızları arasında farklı davranılması gerektiği kanaati doğmaktadır[73]. Ancak teoride ve pratikte her ikisi de eşit kabul edilmiştir. Nitekim şu değerlendirme de bunu ortaya koymaktadır: "O (Şâfiî), müctehidin hadîs karşısındaki konumuna da temas eder. Kur'an ve sünneti bütünlük içinde mütalaa eden Şâfiî, hadîsleri de Kur'an âyetleri gibi nass kabul etmektedir. Bir benzetme ile İslam Hukukunda Kur'an-ı Kerim'in hükümleri (ahkâm ayetleri) değişmez anayasal ilkeler; sahih hadîsler ise, bu anayasaya aykırılığı söz

---

69 Şâfiî, ***İhtilâfu'l- Hadîs*** (***Umm***'le birlikte), IX. 532.
70 Bardakoğlu, Ali, "Delâlet", ***DİA***, IX. 120.
71 Bardakoğlu, "Delâlet", ***DİA***, IX. 120.
72 Görmez, ***Metodoloji Sorunu***, s. 157.
73 Dönmez, "Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu..", s. 33.

konusu olmayan kanunlar gibi mütalaa edildiği için, Kur'an ve sünnet diğer ictihad ve yöntemlerine de temel teşkil eden üssü'l-usûl konumundadırlar"[74].

Kur'an ve sünnet varoluş nedeni olarak diğer alanlarda olduğu gibi hukuka da kaynaklık etmektedir. Fakat, ne Kur'an ayetlerinin ne de hadîslerin sırf kanun koymak gayesiyle sevkedildiğini söylemek mümkün değildir. Yine Kur'an'ın Allah Teâlâ'ya âidiyetinde hiçbir şüphe bulunmamasına karşın, hadîs lafızlarının bütün senetleri sahih, râvîleri sika da olsa, manen rivâyet olgusu nedeniyle tamamen Hz. Peygambere ait olduğunu söylemek yine mümkün değildir. Dolayısıyla, Hz. Peygamberin, söylediği sözler ile kanun metni tanzim etmek gibi bir düşüncesinin olmadığını hadîs külliyatı açıkça ortaya koymaktadır[75].

Kısacası, hadîslerin başlangıçta şifâhî olarak nakledilmesi, bir çok ağız (râvî) değiştirmesi, yazılı metinlere dönüşmesi ve yazı ile tesbitinin gecikmesi, bundan daha da önemlisi lafzen değil, mana ile rivâyet edilmesi, hadîslerde delâlet probleminin doğmasına neden olmuştur. Bu bakımdan, hadîs metinlerinin Kur'an lafızları gibi, en ince detaylarına kadar delâlet kısımlarına ayrılmasının doğru olmayacağı ifade edilerek, Usûl-i Fıkh'ın anlama ve yorum yönteminin hadîslere tatbikini engelleyen ciddî hususların varlığına dikkat çekilmiştir[76].

Ancak Usûl-i Fıkh'ın yorum yönteminde tamamen lafzî yoruma dayanıldığını ve nasslardaki mana ve maksadı gözeten yorum yöntemlerinden tamamen uzak durulduğu şeklindeki genellemelerden de kaçınmak gerekir. Nitekim usûlcülerin nasslara, hükümleri taşımaları açısından zahirî-maksadî şeklinde yaklaşımlarından da gayeyi tamamen ihmal etmedikleri anlaşılmaktadır[77]. Dolayısıyla burada ifade edilmek istenen, usûlcülerin lafzî yorum ile mantıkî yorumu birlikte ele almaları, nassların lafızlarıyla yetinmeyip, onların ruhu üzerinde de durmalarına karşın, anlama ve yorumlamada dil unsurunun birinci planda kaldığı ve diğer unsurlara dâima tâli derecede başvurulduğu gerçeğine dikkat çekmektir[78].

---

74 Dağcı, ***İmam Şâfiî***, s. 66.
75 Görmez, ***Metodoloji Sorunu*****,** s. 157-158.
76 Görmez, ***A.g.e.*****,** s. 157, 161-162.
77 Koşum, ***Yöntem Sorunu****,* s. 83.
78 Görmez, ***A.g.e.***, s. 145.

Nassları anlama ve yorumlamada yöntem sorunu üzerine yapılan bir araştırmada ise, Usûl-i Fıkıh'ta lafız unsurunun önemine dikkat çekilmekte, Zâhirîlerin dışında lafız unsurunun İslâm fakihleri tarafından katılıkla korunmuş olmadığı ifade edilmektedir. Yine Hanefîler ve Mâlikîler de dahil olmak üzere kendi hukuk mantığıyla lafız unsuru ötesinde, hukukun genel amaçları ve ilkesi konusunda esnekliğin bulunduğu genişçe bir alanın meydana getirilebildiği belirtilmektedir[79]. Bizim için önemli olan ise, bu hususta İmam Şâfiî'nin durduğu yeri tesbit edebilmek ve nasıl bir yaklaşımı öngördüğünü ve uyguladığını ortaya koyabilmektir. Bunun da, araştırmamızın seyri ve gelişimi dahilinde netlik kazanacağı kanaatindeyiz.

III- ANLAMA VE YORUMLAMADA LAFZA BAĞLILIK PROBLEMİ

Dinî nassların bizatihi lafzî/literal anlamları hukukî meseleleri çözme gücüne sahib olduğunda, yeni bir yönteme gerek kalmamaktadır. Dolayısıyıyla literal/lafza bağlı yorum her zaman sorun teşkil etmemektedir. Hatta bazen sırf literal anlam/yorum dahi nassın temel gayesini tahakkuk ettirebilmekte ve bu sebeple böyle durumlarda lafza bağlı bu okuma biçimi daha tutarlı bir yaklaşım olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak hukukun uygulanmasında lafzî anlam, gözetilen gayeyi tahakkuk ettirmeye kafi gelmediği anda, nassın mana ve maksadı araştırılmakta, böylece lafzın literal anlamı dışında yeni bir yorumda bulunularak hukukun uygulanmasına çalışılmaktadır.

Bütün hukuk sistemlerinde en başta lafzî yorumdan hareket edildiğini daha önce de ifade etmiştik. Ancak lafzî yorumdan biraz daha farklı bir mahiyet arzeden bir yaklaşım daha söz konusu olup, lafızcılık olarak ifade edilmektedir. Hukuk metinlerini yorumlarken ve hüküm çıkarırken nassın lafzı ile yetinen, lafızların bizatihi bütün anlamları barındırdığını benimseyen ve yorumu tek başına nassın lafız ve ibaresini anlamaya indirgeyen bu yaklaşım tarzı *lafızcılık* şeklinde tanımlanmaktadır[80]. Şu halde lafzî yorum ile lafızcılık farklı anlamlar içeren iki kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Lafzî yorum, nassı yorumlamanın lafızla ilgili

---

79 Koşum, ***Yöntem Sorunu***, s. 82.

80 Tan, ***İslam Hukukunda Yorum Çeşitleri***, s. 64.

yönünü anlamlandırma iken, lafızcılık ise, nassın anlamını tesbitte lafzı yegane araç gören yaklaşımdan ibarettir[81]. Ancak kanaatimize göre nassları anlama ve yorumlamada lafzî yoruma ağırlık verilip, nassın esas gaye ve amacını ortaya çıkaracak yorum yöntemlerini ihmal etmek de lafızcılıktan başka bir şey değildir.

Nitekim lafzî yorumlama yöntemini diğer yorum yöntemlerinden ayıran temel fark, yasanın sözlerine bağlı kalması ve onun ötesine giden yorumlama çabalarını reddetmesidir. Kanun koyucunun yasa metninde yer alan kelimeleri titizlikle seçerek yasayı formüle ettiği varsayımı ile hareket eden bu yorumlama yöntemi, metnin kanun koyucunun iradesini olduğu gibi yansıttığını kabul etmektedir[82]. Dolayısıyla bu değerlendirmenin lafızcı yaklaşım için de aynen geçerli olduğunu söylememiz mümkündür. Bu nedenle lafzî yorumlama yönteminin bir sonraki aşamasını lafızcı/literalist yorumlama yönteminin oluşturduğu, İslam hukuk literatüründe nasların anlaşılmasında ve yorumlanmasında görülen klasik sınıflamanın (re'y ehli- hadîs ehli) dışında, lafzî yorumlama yönteminde *lafzî/literal yaklaşım* ve *lafızcı/literalist yaklaşım* olmak üzere iki farklı yaklaşımın bulunduğu tesbit edilmiştir[83]. Bu tesbite göre, re'y ehli ve hadîs ehli arasında metodik bir ortak zemin olarak görülen lafzî/literal yorumlama yönteminden lafızcı/ literalist yorumlama yöntemine doğru bir gidiş söz konusudur. Böylece İslam hukuk tarihinde üçüncü bir eğilim olarak Ehl-i Zâhir ekolü, yani lafızcı/literalist eğilim vücut bulmuştur[84]. Şu halde Zâhirîlik ile lafızcılık aynı içeriğe sahip kavramlar olmaları itibariyle İslam hukuk tarihinde lafızcı anlayışın en belirgin temsilcileri, Zâhirîye ekolüne mensup İslam hukukçularıdır[85].

Zahirilik, lafızdan kastolunan anlamı asıl kabul eden ve bu anlamdan lafız dışı deliller sebebiyle vazgeçmeyi reddeden anlayışı temsil etmektedir. Anlama ve yorumlamada nassların zahirî anlamının itibara alınması ve ona göre amel edilmesi diğer usûlcülerin de kabul ettiği bir husustur. Fakat onlar, Zâhirîlerden farklı olarak zâhir anlamı te'vîl ederken lafzî olmayan delilleri de dikkate almada her hangi bir

---

81 Tan, ***İslam Hukukunda Yorum Çeşitleri***, s. 64-65.

82 Gözler, Kemal, ***Hukukun Genel Teorisine Giriş***, Ankara, 1998, s. 166-167; Kılıç, ***Nassların Lafzî Yorumu***, s. 112.

83 Kılıç, ***A.g.e.***, s. 114-120.

84 Kılıç, ***A.g.e.***, s. 117.

85 Tan, ***A.g.e.***, s. 66. ,

sakınca görmemişlerdir[86]. Çünkü "Zâhirîlerin prensipleri, yalnız Kur'an ve Hz. Peygamberin hadîslerinin lafzî (zâhirî) manasına dayanmak ve dine aykırı düştüğü gerekçesiyle hem Şâfiî'den önce gelenek halinde olan şahsî re'yi, hem de Şâfii'nin kabul ettiği kıyasa bağlı sistematik ictihadı reddetmekten ibârettir"[87].

İslam hukuk tarihinde farklı bir konuma sahip olan zahirîlik/lafızcılık şu halde anlama ve yorumlamada sırf nassların lafzına bağlılıktan ibaret olmayıp, aynı zamanda nassların şahsî re'y, kıyas ve istihsan gibi usûl ve yöntemlerle yorumlanmasına da cephe alan bir yaklaşımdır. İslam düşüncesinde görülen lafızcı yaklaşım çabalarının temelinde ise hükümlerin kaynağını mümkün mertebe ilâhî olan kaynağına inhisar ettirerek keyfî yorumlara karşı zannîliği en aza indirgenmiş kesin bilgiye ulaşma, nesnel anlamı garanti altına alma ve böylece peygamberin ve selefin uygulamalarının doğru olarak anlaşılacağı kanaati yatmaktadır[88]. Bu manada her ne kadar lafza bağlılık düşüncesi kabul edilebilir görünse de, nasslara parçacı ve tikel bir anlayışla yaklaşıldığından bu durum nassların bütüncül bir tarzda ele alınmasına mani olabilmekte böylece ilgili nasslarda gözetilen temel ilkelerin ihmaline neden olabilmektedir.

Lafzın mutlak otoritesinin kabulü, doğal olarak, nassın lafzî içeriğinin alabildiğince değerlendirilmesi gayretini doğurmuş, öyle ki bazen bir nassın (ayetin veya hadîsin) bütünü, hükümlerle ilgili olmayan bir konuda beyanda bulunurken bile, onun bazı lafızlarından hükümler çıkarılabilmiştir. Bu yaklaşım tarzını parçacı yorum olarak isimlendirmek mümkündür. Zira bu durumda nassın sevk gayesi ve bütünün ifade etmek istediği anlam gözardı edilerek, nassı oluşturan parçalardan birinin bağlam dışında değerlendirilmesi söz konusu olabilmektedir[89]. Halbuki "Tefsirden amaç, kanun koyucunun iradesini ortaya çıkarmaktır. Bu irade sadece lafzî yorumla ortaya çıkmaz. Çünkü nasslar sadece lafzî bir şekilden ibaret olmayıp, onların aynı zamanda sosyal hayatta hedefledikleri gayeler vardır. Eğer tefsir faaliyeti bu hedeflerden birisini ihlal ediyorsa, bu kanun koyucunun gerçek iradesine

---

86 Tan, ***İslam Hukukunda Yorum Çeşitleri***, s. 67.

87 Schacht, ***İslâm Hukukuna Giriş,*** s. 73.

88 Tan, ***A.g.e.***, s. 68; Gürler, Kadir, ***Ehl-i Hadîsin Düşünce Yapısı***, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara, 2002, s. 223.

89 Tan, ***A.g.e***., s. 70.

aykırı bir tutum arzediyor demektir. Bu hedeflerden sapma pahasına lafzî yorumda ısrar edilmesinin, hukuku donduracağı açıktır"[90].

Yorum ameliyesinde lafızlara aşırı derecede bağlı kalınması, hükümlerin katılaşmasını ve buna bağlı olarak da sosyal hayatta sıkıntıların ve problemlerin doğmasına neden olabilmektedir. Nitekim bu hususta örnek olarak "eşhedü" lafzına bağlı yorumlar dikkat çekmektedir. Şahitlik etmek için kullanılan mezkur lafız kimi hukukçulara göre "taabbudî" olup bunun dışındaki lafızlarla aynı anlama gelse dahi şahitlik yerine getirilemez. Onların bu konudaki dayanakları ilgili ayet ve hadîslerde *şehadet* lafzının kullanılmış olmasıdır[91]. Dolayısıyla burada şahitliğin temel gaye ve amacından ziyade lafızcılık ön plana çıkarılmaktadır. Halbuki şahitlikten amaç, doğru hükmün ortaya çıkması için kişinin gördüğünü ve bildiğini anlatmasından ibarettir. Bu durumda lafızcılık gayenin önüne geçmekte ve lafız sultası ortaya çıkmaktadır. Zira hukukta her hâlükarda lafzın ön plana çıkması halinde adalet gerçekleşmeyeceği gibi, hile ve nassların etkisiz hale getirilmesine de neden olacaktır[92]. Zira hukuk metinlerinin ruhunu gözetmeksizin sadece lafzî yoruma itibar edilmesi kanuna karşı hilenin temelini oluşturmaktadır[93]. Dolayısıyla salt lafızcılık nasslarla gerçekleşmesi hedeflenen maksatları ilgaya götüren fakat lafzın zahirine uygunluk arzeden yorumların ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Nassların ruhunu ihmal ettiği müddetçe bu tür yorumlarını meşruluğu kabul edilemez[94]. Zira muhtemel ve mümkün yorumları sadece lafzın mantûkuna ve melfûzuna sığınarak dışlamak ve reddetmek, tam bir ibarecilik ve dogmatizm olacaktır[95]. Sonuçta tarihte ortaya çıkan şekilci/lafızcı tutumlar, düşüncenin önündeki önemli engellerden birisi haline gelmiş, İslamî esasların tetkikini güçleştirmiş ve bazı prensiplerin özünü bozmuştur[96].

---

90 Köse, Saffet, "İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri", ***İslâmiyât,*** c. II. sy. I, Ankara, 1999, s. 50.

91 Koşum, ***Yöntem Sorunu,*** s. 81 (İbn Humâm, *Fethu'l-Kadîr*, VI. 456'dan naklen. Hanefîlerin diğer kaynakları için bkz. es-Serahsî, Ebûbekr Muhammed b. Ahmed, ***el-Mebsût,*** Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1406, XII. 42; el-Kâsânî, Alâuddîn, ***Bedâiu's- Sanâi',*** Dâru'l- Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, 1982, VI. 273.

92 Koşum, ***A.g.e.,*** s. 81-82.

93 Şâtıbî, ***Muvâfakât,*** III. 376; Köse, ***Kanuna Karşı Hile***, s. 90.

94 Tan, ***İslam Hukukunda Yorum Çeşitleri***, s. 74-75.

95 Kılıç, Sadık, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", s. 109.

96 Köse, "İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri", s. 50.

Sünnetin mahiyeti ve niteliği üzerine yapılan bir araştırmada da, *sünnetin sadece "şekil- lafız" değil, "şekil- lafız"ın altında yatan mânâ, rûh, ilke, hikmet ve amaç olduğuna* dikkat çekilerek şu değerlendirmede bulunulmaktadır: "Sünnet Hz. Peygamberin her dediğini, her yaptığını, her uygulamasını, meselelere getirdiği her çözümü aynen ve bunların altında yatan amaç, gaye, ilke veya prensiplere bakmaksızın tekrarlamak, taklid etmek değildir. Diğer bir ifade ile sünnet, her zaman ve mekânda, karşılaşacak her türlü problemin hazır çözümlerini veren sihirli bir formül değildir. Aynı şekilde sünnete uymak da, Hz. Peygamber dönemine geri gitmek, o dönemin şartlarını, hayat tarzını aynen günümüze aktarmak değildir. Bu olsa olsa tembelce, sadece şekle bağlılıkla yetinip, onun altında yatan hikmet, amaç ve ilkeleri gözardı etmek anlamına gelebilir"[97].

Sünnetin şeklî boyutunun tamamen devre dışı bırakılacağı gibi yanlış bir anlamaya karşı ise şu şekilde bir açıklama yapılmıştır: "Sünnetin şekil-lafızdan ziyade ilke-prensip olması, şeklin hiçbir surette söz konusu olmadığı, diğer bir ifade ile şeklin tamamen değersiz ve hükümsüz olduğu şeklinde kesinlikle anlaşılmamalıdır. Zira özellikle "ibadetler" olarak tanımlanan, namaz, oruç, hac gibi hususların, -bazı detaylar hariç- zaman ve mekana göre değişmesi kesinlikle söz konusu olamaz. Bu konularda sünnetin belirlediği şekillerin muhafazası elbette zorunludur. sünnetin şekilden ziyade ilke, hikmet ve amaç olduğu alanlar ise, daha ziyade ibadetlerin dışında kalan ve özellikle toplumsal alanlardır. Nitekim zaman ve mekanın değişmesiyle yeni meselelerin zuhur ettiği alanlar da genelde bu alanlardır"[98]. Dolayısıyla sünnetin ritüel olarak taşınan bazı şekilsel özellikleri bulunmakla birlikte, asıl taşınması gerekli olan sünnetin mahiyeti ve muhtevasıdır[99]. Bu bakımdan sünneti günümüze taşırken, lafzı ile maksat ve ruhu arasında bir denge kurmaya çalışılmalıdır[100].

Lafızcı yaklaşımlarda dikkat çeken diğer önemli bir husus ise, nassı anlamaya ve yorumlamaya çalışan insanın yorum aktivitesinin kısıtlanmasıdır. Zira bu yaklaşım tarzında anlama eylemi nassın lafzî sınırlarına hapsolmakta, yorumcuya

---

97 Kırbaşoğlu, M. Hayri, ***İslâm Düşüncesinde Sünnet,*** Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000, s. 92.
98 Kırbaşoğlu, ***A.g.e.,*** s. 98.
99 Keleş, Ahmet, ***Sünnet Yaşayan Hz. Muhammed***, İnsan Yay., İstanbul, 2003, s.14.
100 Erdoğan, Mehmet, ***Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet,*** MÜİFV Yay., İstanbul, 1995, s. 280.

lafzın ötesine geçme hakkı tanınmamakta ve her hangi bir mana ve maksada binaen nassın farklı biçimlerde değerlendirilmesine sıcak bakılmamaktadır. Dolayısıyla nesnel ve lafza bağlı okuma biçiminde, muhatabın konumu, içinde oluştuğu tabiî ve kültürel doku, ihtiyaç ve beklentileri hak ettiği ölçüde nazar-ı itibara alınmamaktadır[101]. Zira nassların yorumlanmasında öznenin etkinliğinin kısıtlanmasını hedefleyen yaklaşım tarzı, metnin zahirî anlamına bağlılığı savunmaktadır[102].

Yalnız metinde var olduğu kabul edilen ilk anlamın keşfedilerek nasıl ise aynen öyle alınmasını öngören ve insanı devre dışı bırakmayı amaçlayan bir okuma ve yorumlama biçimi ise,"metin-insan yabancılaşması'nın doğmasına neden olur[103]. Sonuçta yorumcunun kendisini, sadece metn'in ilk elde söylediklerine bırakması ise, onu hürriyetsiz, seçim gücü olmayan, bütünüyle edilgen bir konuma sokacaktır[104].

Kısacası lafzı anlamak, nassı anlamanın asgarî şartıdır ama yegane ve mutlak şartı değildir. Lafzî yorum bu bakımdan gerekli olsa da, anlama vasıtasını nassın lafızlarına indirgeyen lafızcılığın sakıncalı olduğunu belirtmek her zaman için mümkündür[105]. İşte bu noktada anlama ve yorumlamada lafız- mana dengesini kurma ve gözetme gibi mühim bir konu devreye girmektedir. Zira lafızları dikkate almama, işi nassların iptaline ve ilgasına kadar götürebileceği gibi, tamamen nassların lafzî anlamlarına bağlanmak da nasslarda gözetilen esas mana ve maksatların, sebep ve hikmetlerin ihmaline neden olabilecektir. Bu bakımdan anlama ve yorumlamada sağlıklı bir sonuca ulaşabilmek için lafız- mana dengesinin gözetilmesi büyük bir önem arzetmektedir.

İslam hukukçularının hemen hepsi, nassların gelişi güzel, hiçbir gâyeyi hedef almaksızın, ya da sırf mükellefleri kanun otoritesine boyun eğdirmek için teşrî' edilmiş olmadığı, bilakis Şâri'in (kanun koyucunun), gerçekleştirmesini kastettiği bir takım gâyelere -ki bu gayelerin özünü ise, kulların dünya ve ahiret menfaatleri teşkil

---

101 Kılıç, Sadık, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", s. 109.
102 Erten, ***Nass-Yorum İlişkisi***, s. 143.
103 Kılıç, ***A.g.m***., s. 106.
104 Kılıç, ***A.g.m***., s. 107.
105 Tan, ***İslam Hukukunda Yorum Çeşitleri***, s. 70.

etmektedir ki İslam hukukunda bunlara topluca "makâsıdu'ş-şerîa" adı verilir-dayandığı noktasında fikir birliği etmişlerdir[106].

Buna göre, İslam düşüncesinin omurgasını oluşturan nassların bizatihi varlık nedenleri, insanları dünya ve ahiret saadetine kavuşturmayı hedefleyen dinin temel ilke ve prensiplerine, hikmet ve gayelerine birer vasıta olmaktan ibarettir. Dolayısıyla nassların varlığı ve bekası için onların lafızlarını muhafaza ne kadar mühim ise, lafza olduğu kadar mana ve maksadını itibara almak da o kadar mühimdir. Zira zaman zaman yalnız lafızları dikkate alan, zaman zaman da lafızları tamamen göz ardı ederek nasların batınını, ruhunu ve manasını nazar-ı itibara alan yaklaşımlar daima varolagelmiştir.

Nasslara yaklaşım konusunda ortaya çıkan mezkur dengeyi sağlamaktan uzak eğilimler marjinal kalmaktan kurtulamamış, buna karşın nassların lafzı ile ruhu arasında denge kurmaya çalışan yorum ve değerlendirmeler büyük bir oranda kabul görmüştür. Nitekim daha Hz. Peygamber (s.) döneminden başlayarak sahabe ve ondan sonra gelen fukahâ, nassların lafzı ile maksat ve ruhu arasında bir denge kurmaya çalışagelmişlerdir. Kimileri lafzına ağırlık verirken, kimileri de dengeyi özenle korumak istemiştir. Bu arada tamamen ruha itibarla lafzı ihmal eden bir diğer aşırı uç da eksik olmamıştır[107]. Ancak nassların lafzı ile ruhu arasında denge kurmayı benimseyenlerin de her zaman bu ilkeye bağlı kalamadıklarını, zaman zaman nassların lafzına sıkı sıkıya bağlı yorum ve yaklaşımlarda bulunmak suretiyle gâyeyi ihmal ettiklerini burada hatırlatmak yerinde olacaktır. "Her ne kadar lafızcı anlayışın izlerine en çok rastlanılan ekol zâhirî ekolü gibi görünse de, diğer ekoller de lafızcı yaklaşımlar sergileyebilmektedir"[108]. Dolayısıyla nassların yalnız lafzına veya yalnız ruhuna bağlı yorumlar daha başlangıcından itibaren İslam düşüncesinde var olan ve hâlâ sorun teşkil etmeye devam eden poblemlerin başında gelmektedir.

İslâm düşüncesinde nassların lafzı ile maksat ve ruhu arasında denge kurma konusunda gösterilen girişim ve çabalar arasında Şâtıbî'nin katkıları dikkat çekmektedir. Her ne kadar gelenek içinde lafza ve manaya eşit oranda değer veren

---

106 Dönmez, ***Kaynak Kavramı***, s. 177- 178.
107 Erdoğan, Mehmet, ***İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi,*** MÜİFV Yay., İstanbul, 1990, s.86.
108 Tan, ***İslam Hukukunda Yorum Çeşitleri***, s. 70.

yaklaşımlar genel eğilimi yansıtmış olsa da, lafzî yoruma ağırlık verilmesi, nassların tikel olarak değerlendirilmesi, genel ilkelere, maksat ve maslahatları dikkate alan bir yorum anlayışının belli bir dönemden sonra arkaplana itilmesi gibi nedenlerle olmalı ki, Şâtıbî nassların lafzının yanısıra mana ve maksatlarını da dikkate alan ve bu ikisi arasında denge kurmayı amaçlayan yeni bir teori geliştirmiştir.

Şâtıbî lafız mana merkezli tartışmalarda varılan noktada görüş ayrılıklarını, lafız merkezli anlayış, mana merkezli anlayış ve dengeyi benimseyen anlayış olmak üzere üç grupta değerlendirmektedir[109]. Şâtıbî pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da orta yolu benimsemektedir. Lafız ve mananın, nassın anlaşılmasında birlikte değerlendirilmesi gerektiğinden yanadır. Kanun koyucunun maksatlarının anlaşılması için bunun önemli olduğunu vurgular. O, nassların anlaşılmasında lafız ve manadan herhangi birisinin öne çıkarılmasını değil de, birlikte değerlendirilmesini gerekli görmekte ve lafız mana dengesinin gözetilmesine vurgu yapmaktadır[110].

Şâtıbî'nin tesbitiyle nassları anlama konusundaki lafız merkezli anlayışlar kabûle şâyân değildir. Zira bu, hukukta beklenen gayeye ulaşmada kafi gelmemektedir. Nitekim B. Weiss'in değerlendirmelerine göre de hukukî metinlerin yorumunda, yalnız dil içerikli araştırmada bulunmanın, hukukçuyu her zaman tatminkâr bir hükme ulaştırması kesin değildir. Zira anlamın çıkarılmasında dilin bizzat kendisi bazı engeller çıkarabilmektedir. Meselâ metinde geçen kelimelerin müşterek anlamlı olması ve hangi anlamının kastedildiği, genel anlamlı ifadelerin olması ve bunların kapsamı, hakikî anlamda mı yoksa mecaz anlamda mı yorumlanacağı dil eksenli yorum problemlerine birer örnektir. Bunların tespitinde ve anlaşılmasında bilginlerin görüş ayrılığına düştükleri de bir gerçektir. Dolayısıyla dil eksenli bu yorum problemleri, sadece kutsal metinlerin kendi bütünlüğü içerisinde yorumlanmasıyla çözüme kavuşturulamaz. Bu nedenle hukukçu, hukukun dış amaçlarına da aşina olarak, birden fazla seçenek arasında hukukun ruhuna uygun yorumları seçebilmelidir[111]. Bu bakımdan dinî metinlerin yorumunda bağlam

---

109 Baltacı, Burhan, ***Şâtıbî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi***, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara, 2005, s. 144-145.

110 Baltacı, ***A.g.e.***, s. 144-145.

111 Weiss, "İslam Hukukunda Yorum: İctihad Teorisi", s. 194.

niteliğindeki dilsel karînelerin yanısıra metin dışı hâricî karînelerin de dikkate alınması icab eder[112].

Nassların yalnız ruhunu itibara alarak ve sırf maslahat düşüncesiyle hareket etmek de beraberinde sakıncalar meydana getirmektedir. Nitekim zahirî anlamdan ayrılmayı gerektirecek, şer'î, aklî, lugavî ve örfî delâlet bulunmadıkça nassların zahirî delâleti gereğince amel etmenin vacip olduğu, ancak bu karinelerden birisinin bulunması durumunda nassın tevîl edilebileceği neticede sırf maslahat düşüncesine dayanarak nassların zahirine aykırı te'vilin yapılamayacağı ve bunun caiz olmadığı ifade edilmiştir[113]. Dolayısıyla mana ve maksada göre yorum yapılıp hüküm çıkarılırken, ya lafzın delaletlerinden biri tercih edilecek, yahut da Şâri'in lafzı devamlı bağlayıcı kılmadığına dair bir delil bulunacaktır[114]. Zira nassın ilahî, objektif, kendi anlamı ve delalet tabakalarını gözardı ederek, hükümleri salt göreli ve öznel bir yöntemle oluşturmak da belirsizliğe ve kaosa neden olacaktır[115]. Bu bakımdan nassların lafzını bir kenara bırakıp sadece maksada itibar edilmesinin, hüküm istinbatında hatalı sonuçlara yol açabileceğine dikkat çekilerek, bu yöntem esas alındığında meselâ içki içip sarhoş olmayan veya zina yapıp menisi rahme yerleşmeyen bir kimseye had gerekmeyeceği gibi bir sonucun ortaya çıkacağı ifade edilmiştir[116].

Görüldüğü gibi yalnız lafzı veya yalnız manayı merkeze alan yaklaşımlar bünyelerinde bir takım problemler barındırmaktadır. Dolayısıyla dengeyi sağlamaktan uzak birer uç yaklaşım olarak ortada durmaktadırlar. Zira nassı, doğduğu şartlardan ve Şâri'in genel ve özel gayelerinden koparan bir yaklaşım, katı lafızcı yaklaşımdan ibarettir. Diğer taraftan nassları ortaya çıktığı dönemin şartlarına indirgeyen yaklaşım ise gayecilik elbisesine bürünse de nassların fonksiyonunu âtıl hale getiren bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımlardan birincisi nassı öncesinden, ikincisi ise sonrasından koparmaktadır[117].

---

112 Aybakan, "İslâm'da Dinî Bilginin Doğası", s. 62.

113 el-Bûtî, M. Sâid Ramazan, ***Davâbıtu'l-Maslaha fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye,*** ed-Dâru'l-Muttahıde, Beyrût, 1992, s. 127.

114 Erdoğan, ***Ahkâmın Değişmesi***, s.89.

115 Kılıç, Sadık, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", s. 109.

116 Koşum, ***Yöntem Sorunu,*** s. 92.

117 Tan, ***İslam Hukukunda Yorum Çeşitleri***, s. 89.

Nassları anlama ve yorumlamada lafız ve mana arasında denge kurmayı amaçlayan yöntemlerin, nassa da gereken önemi vermesi ve nasslarda gözetilen manayı ortaya çıkarmayı amaç edinmesi nedeniyle daha tutarlı ve kabûle şâyân olduğunu söyleyebiliriz. Zira "kanunun akla uygun objektif irade ve gayesi, ilkönce kanunun lafzında, kelimelerinde ortaya çıkar. Kanunun yorumunda lafza takılıp kalınmamalıdır. Lafız, sadece bir hareket noktasıdır. Ancak, yorumda kelimelerden tamamıyla uzaklaşmak ta doğru değildir"[118]. Dolayısıyla hem lafza hem de maksat ve gayeye gereken değer verilmelidir. Zaten yorumlamada lafız ve mana, birbirinden bağımsız olarak düşünülmemesi gereken iki temel unsurdur[119]. Nitekim bu manada Ramazan el-Bûtî, nassların lafız ve ruhunu (maksadı) insanın beden ve ruhuna benzetmektedir. Ona göre, nasıl ki, ruhun bekası için bedenin korunmasına ihtiyaç varsa, nassın ruhuna itibar için de lafzının korunmasına ihtiyaç vardır. Lafzın delalet ettiği mana iptal edilerek ruha itibar etmek bir gafletten ibarettir[120].

İbn Kayyım (ö. 751) da, lafızların taabbûdî olmadığını, lafızların bizatihi kendileri kastedilmeyip, onların ancak manaları için birer vesileden ibaret olduğunu[121] dolayısıyla hem lafza hem de manaya hakkının verilmesi gerektiğini belirterek, lafız ve mana arasında denge kurulmasının önemine dikkat çekmektedir[122]

Şu halde bir tefsir faaliyetinde nasslar yorumlanırken hukuk sisteminin genel amaçları, o konudaki diğer nasslar ve ilkeler göz önünde bulundurularak, bütüncül yaklaşım muhafaza edilmeli ve tefsir faaliyetinin lafza bağlı olarak yapılması halinde, nassın mana ve gayesi bunu haklı göstermelidir[123]. "Bu nedenle nassın çözümlenmesi ve yorumlanmasında izlenmesi en uygun yol, eş zamanlı olarak hem "metn"in *a-priori* delalet imkanlarını, hem de metn'in kendisine karışıp onunla bütünleşmek durumunda olduğu dış realiteyi, beşerî vakıa ve oluş ufkunu göz önünde bulunduran okuma biçimi olacaktır.."[124].

---

118 Çağıl, ***Hukuk Başlangıcı,*** s. 195.
119 Tan, ***İslam Hukukunda Yorum Çeşitleri***, s. 109.
120 Bûtî, ***Davâbıtu'l-Maslaha***, s. 125.
121 İbn Kayyım, Abdillah Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye, ***İ'lâmu'l-Muvakkîn***, Dâru'l-Ciyl, Beyrût, 1973, I. 167, 171.
122 İbn Kayyım, ***A.g.e.***, I. 172.
123 Köse, Saffet, "İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri", s. 50.
124 Kılıç, Sadık, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", s. 109.

Nassların farklı açılardan okunup, yorumlanmasında, onu anlamaya ve kavramaya çalışan insanın yapısından ve konunun ilgili olduğu sahadan kaynaklanan etkenlerin rolü söz konusudur. Dolayısıyla ortaya çıkan farklı yorum ve değerlendirmelere müsamaha ile yaklaşılarak doğal karşılanmaladır. Yoruma kapalı konular dışında yani yoruma açık konularda farklı yaklaşımların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Zira sosyal bilimlerde ilke olarak her insan, olaylara kendi bakış açısından yaklaşır ve değerlendirir. Bu ise farklı yorum ve yaklaşımların doğmasını beraberinde getirir. Şu halde burada önem arzeden husus, yapılan yorumların tutarlılığı ve de problemleri amacına uygun olarak sağlıklı bir şekilde çözebilme gücü ve kabiliyetidir.

İslam hukukçuları tarafından yapılan yorumlar, eleştirilemez özellikte mutlak doğrular olarak nitelendirilemez. Yapılan bu yorumlar çoğunlukla hukukun ne olması gerektiğine dair hukukçuların bir takım düşünce ve mülâhazalarından ibarettir. Yine İslam hukukunda ictihadla çıkarılan sonuçların *zan* ve *re'y* olarak nitelendirilmesi ve bunların *ilim* ve *bilgi*den ayrılması gerektiği üzerinde durulması bu hususu ortaya koymaktadır[125]. Sahâbe, tâbiûn ve sonradan gelen müctehidlerden hiçbirisi kendi re'yinin (mutlak) doğru olduğunu düşünmemiştir. Ancak kendi düşünce ve zannına göre doğru olduğunu düşünmüş ve ona bağlanmıştır. Hatta öyleki, başka bir müctehidin re'yine göre, kendi re'yinde bir zaafla veya hakka ve adâlete daha yakın bir kanaat ve düşünceyle karşılaşması durumunda kendi re'yinden dönmüştür[126].

Sonuç olarak İslam düşünce tarihinde dinî metinlerin anlaşılıp yorumlanması konusunda ortaya çıkan lafza bağlı okuma biçimi, ilmî çevrelerde sıkça tartışması yapılan hususlardan biri olmaya devam etmektedir. Bu bakımdan geleneğimizde vucut bulmuş hatta ekolleşmiş olan lafza bağlı yorumların kökenlerini irdelemek ve mantığını kavramak günümüzde ve gelecekte yapılacak yorumlar için büyük bir önem arzetmektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi zahirî anlamı önceleyen ve lafza bağlı kalan yorum ve yaklaşımlar daha İslamın ilk dönemlerinden itibaren hemen hemen her nesil, ekol ve ilmî muhitlerde muhtelif nisbet ve tonlarda

---

125 Weiss, "İslam Hukukunda Yorum: İctihad Teorisi", s. 188.
126 Duraynî, ***el-Menâhicu'l-Usûliyye***, s. 19.

görülen bir realitedir. İşte bu gerçekten hareketle bu çalışmamız bir bütün olarak İslâm düşüncesindeki lafza bağlı yorumun mahiyetini araştırmaktan ziyade sistemli olarak ilk defa zahirî anlamın kapısını araladığı iddia edilen İmam Şâfiî'nin hadîsleri anlama ve yorumlama yönteminde lafza bağlı yaklaşımın yerini ve keyfiyetini konu edinmeyi amaçlamaktadır. Giriş mahiyetindeki bu temel bilgi ve değerlendirmelerden sonra, esas konumuz olan Şâfiî'nin lafza bağlılığı meselesini incelemeye geçebiliriz.

İKİNCİ BÖLÜM

İMÂM ŞÂFİÎ'NİN HADÎS/SÜNNET ANLAYIŞINDA LAFZA BAĞLI YORUMUN YERİ VE MAHİYETİ

I- ŞÂFİÎ'DEN ÖNCE HADÎSLERİ/SÜNNETİ ANLAMA VE DEĞERLENDİRMEDE TEMEL YAKLAŞIMLAR

İmam Şâfiî'nin hadîs/sünnet anlayışında lafza bağlı hadîs yorumunun mahiyetini incelemeye başlamadan önce, Şâfiî'ye kadarki zaman diliminde hadîs ve sünneti anlama ve değerlendirmede ortaya çıkan temel yaklaşımlara ve gelişim sürecine genel olarak temas etmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

Kur'an'ın dolayısıyla vahyin indiriliş sürecine tanık ve bu arada Hz. Peygamberin sünnetine vâkıf olan, *Sahâbe* veya *Ashâb* olarak bilinen ilk Müslüman neslin, hadîsleri ve sünneti anlama ve yorumlamadaki mantalite ve yaklaşımlarını bilmek geçmişte olduğu gibi bugün için de büyük bir önem arzetmektedir. Zira onlar, Hz. Peygamberin en sadık arkadaşları olarak, savaşta ve barışta, seferde ve hazarda hep onun yanında bulunmuşlar ve onun ışığı ile aydınlanmışlardır. Dolayısıyla bu durum, onların Kur'an ve sünneti, taşımış oldukları maksat ve hikmetleri daha iyi anlamalarını ve kavramalarını gerektirmiştir[127]. Sürekli beraberliğin kazandırdığı bir imkanla Şâri'in gözettiği maksatları öğrenmişler ve yeni hadîselere tavır belirlemede bu maksatlar kendilerine ışık tutmuş, onların lafza bağlı kalmamalarını temin etmiştir[128].

Ancak sahabenin tamamı, bilgi seviyesi, anlama ve kavrama yetenekleri bakımından aynı düzeyde değildir. Onlardan kimi nebevî beyanları işittiği bellediği halde, fakîh ve müctehit sahabîler kadar, o nassların fıkhına vakıf olamıyorlardı[129]. Bu arada içinde bulundukları şartlar hepsi için ilim tahsiline elverişli değildi. Bir kısmı uzun süre Hz. Peygamberle birlikte bulunarak, onu dinleyerek ilim alırken, bir kısmı Allah yolunda cihadla, yahut ziraat veya ticaret gibi dünyevî işlerle meşgul idiler[130].

---

127 Musa, M. Yûsuf, ***Fıkh-î İslâm Tarihi***, çev. Ahmet Meylânî, Arslan Yay., İstanbul, 1983. s. 44.
128 Erdoğan, ***Ahkâmın Değişmesi***, s. 87.
129 Erul, Bünyamin, ***Sahabenin Sünnet Anlayışı***, TDV Yay., Ankara, 1999, s. 197.
130 Abdulmecîd, ***el-İtticâhâtu'l-Fıkhıyye***, s. 143.

Sahâbenin anlama ve kavrama bakımından farklı oluşları, nassları anlama ve de bunların doğrultusunda hüküm ve fetva verme noktasında da farklılıkların meydana gelmesine neden olmuştur. Meselâ Hz. Peygamberin bir durumuna tanık olduklarında bazıları onu mübah olarak, bazıları müstehab olarak, bazıları da vacib olarak değerlendirmişdir[131].

Hz. Peygamberin sözlerini anlama ve yorumlama bakımından sahâbenin farklı eğilim ve yaklaşımlara sahip olduklarının ilk izlerine daha Hz. Peygamberin hayatında rastlamak mümkündür. Sahabedeki bu farklı eğilimler sonraki devirlerde ehl-i re'y ve ehl-i hadîs olarak vücut bulacak olan yaklaşımlara da kaynaklık teşkil edecektir[132]. Sahabenin Hz. Peygamberin sözlerini anlama ve yorumlamada farklı yaklaşımlar sergilediklerinin en çarpıcı örneği ise Benî Kureyza olayında yaşanmıştır. Hz. Peygamber, Ahzab günü ashabına *"Hiçbir kimse Benî Kureyza yurduna varmadan öğle/ikindi namazını kılmasın!"* emrini vermişti. Ancak bir grub namaz vaktinin çıkmasından korkarak, Benî Kureyza yurduna varmadan namazlarını kılmış, diğer bir grub ise, namaz vakti çıksa da, Rasulullah'ın emrine uymuştur. Ancak Hz. Peygamber onların bu durumlarından haberdar olunca hiç birini kınamamıştır[133].

Bu olayda Hz. Peygamberin emri karşısında sahabenin iki farklı tutum sergilediği görülmektedir. Nitekim birinci grup, Hz. Peygamberin emrindeki maksada bakarak hareket ederken diğer grup tamamen emrin zahirine bağlı kalmıştır[134]. Burada ilk bakışta, Allah'ın namaz kılma emriyle, Hz. Peygamberin emri arasında teâruz varmış izlenimi doğmaktadır. Oysa böyle bir çelişki yoktur. Namaz kılmak Allah'ın kesin emri olup, terki mümkün değildir. Hz. Peygamber ise özel bir sebepten dolayı ve bir maksada binaen bu emri vermiştir. Bundan maksat ise, hedefe mümkün olduğu kadar çabuk ulaşmaktır. Dolayısıyla ilk grup Hz.

---

131 el-Hafîf, Alî, ***Esbâbu İhtilâfi'l- Fukahâ***, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1996, s. 20.

132 Özşenel, Mehmet, ***Sünnet ve Hadîsi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadîs Yaklaşımları ve İmam Şeybânî***, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul, 1999, s. 71-72.

133 Abdurrazzâk b. Hemmam es-San'ânî, ***el-Musannef***, thk. Habîburrahman el-A'zamî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrût, 1403, V. 369-370; Buhârî, ***Sahîh***, 12, Salâtu'l-Havf 5 (I. 227); Muslim, ***Sahîh***, 32, Cihad 23, h. no: 69 (II. 1391).

134 en-Nevevî, Ebû Zekeriya Yahya b. Şeref, ***Şerhu'n-Nevevî alâ Sahîh-i Muslim***, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût, 1392, XII. 98; İbn Kayyım, ***İ'lâmu'l-Muvakkıîn***, I. 156- 157.

Peygamberin, Allah'ın emrine aykırı bir şeyi emretmiş olmasının mümkün olmadığını düşünerek namazı kılmış, ikinci grup ise Peygamber'in emrini de ilahi bir emir telakki ederek mutlak bir itaat sergilemiştir[135].

Birinci grup sahâbiler, Hz. Peygamberin ne dediğini değil, bununla neyi kasteddiğine bakmışlar, lafzı değil, mana ve maksadı dikkate almışlardır. Hatta lafzın zahiri, namazın ancak orada kılınmasını ifade etmesine ve de Abdurrazzak'ın rivâyetine göre Hz. Peygamberin *"Size kesin olarak söylüyorum"*[136] buyurmasına rağmen, bu emri, oyalanmadan çabukça gitmelerini amaçlayan bir ifade olarak te'vil etmişlerdir[137]. İbn Kayyım (ö. 751), bu olayda yaşanan iki farklı yaklaşım sahiplerinden birinci grubu, ma'na ve kıyas ehlinin selefi, diğer grubu zâhirîlerin selefi olarak değerlendirmiştir[138].

Sahabe arasında zahirî yaklaşımıyla en çok tanınanlar ise, Abdullah b. Ömer, Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Hurayra, Enes b. Mâlik, Ebû Zerr, Ebu'd-Derdâ, Râfi' b. Hadîc, Abdullah b. Amr b. el-Âs, Hakîm b. Hizâm ve benzeri sahâbîlerdir. Onların en dikkat çeken özellikleri, zabt ve hıfzları ile meşhur olmaları, çok sayıda hadîs nakletmek suretiyle rivâyete ağırlık vermeleridir[139].

Bunların genel özellikleri ise, Hz. Peygamberin sözlerinin zahiri anlamını esas alarak lafzî ve harfî yaklaşım sergilemeleri, O'nun güttüğü mana ve maksadı araştırmak yerine ne dediğine ve ne yaptığına bakmaları, yine O'ndan sadır olmuş bir tasarrufun, hangi sıfatla sadır olduğuna, bağlayıcı olup olmadığına, hangi ortam ve şartlarda gerçekleştiğine, sebep ve illetini araştırma ihtiyacını pek hissetmemeleri,

---

135 Özşenel, ***Ehl-i Re'y -Ehl-i Hadîs,*** s. 72. İbn Hacer, Hz. Peygamberin bu durumda her iki grubu da kınamamasından, furû konularında âyet ve hadîslerin zâhiri anlamını esas alanla, zahiri anlamını esas almayıp nassların mana ve maksadından hareketle hüküm çıkaran her iki müctehidin de isabetli davranmış olduğunu ve kınanamayacağını ifade etmektedir. İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, ***Fethu'l-Bârî bi Şerhi's-Sahîhi'l-Buhârî***, thk. M. Fuâd Abdulbâkî, Muhibbuddîn el-Hatîb, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1379, VII. 409. Hadîste ise ictihadında isabetli olana iki ecir, isabetli olmayana bir ecir verileceği belirtilmiştir. eş-Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs, ***Kitâbu'l-Umm***, thk. Mahmûd Mataracî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1993, VII. 498.

136 Abdurrazzâk, ***Musannef***, V. 369-370. (no. 9737).

137 Erul, ***Sahabenin Sünnet Anlayışı,*** s. 276.

138 İbn Kayyım, ***İ'lâmu'l-Muvakkîn***, I. 156; Zahirî eğilimli sahabîler, bu yaklaşımlarıyla hem Ehl-i Zahir'in, hem de Ehl-i Tasavvuf'un ve hem de yalnızca senedi esas alan ve böylece sahih gördüğü rivâyetlere teslim olan bazı salt hadîsçilerin selefi haline gelmişler, onların bu anlayışlarının temellerini oluşturmuşlardır. Erul, ***A.g.e.***, s. 196.

139 Erul, ***A.g.e.***, s. 191.

Hz. Peygamberin söz ve davranışlarını bütüncül değil parçacı bir anlayışla değerlendirmeleri, onlara göre her bir söz ve fiil, başlı başına bir değer taşıdığı için, her birinin zâhiriyle amel etme taraftarı olmaları ve böyle bir rivâyeti Kur'an'a, Hz. Peygamberin tatbikatına ve akla arzetmeye gerek görmemeleridir[140].

Sahâbe arasında var olan bir diğer eğilim ise zâhirî tavır sergilemeyen ve hükümlerin mana ve maksadına ehemmiyet veren yaklaşımdır. Bu eğilime sahip olanlar bir hadîsi anlamaya çalışırken, Hz. Peygamberin ne dediğini değil, ne demek istediğini araştırmış, duyduğu her rivâyeti olduğu gibi kabul etmemiş, Hz. Peygamberin her yaptığı işi sünnet kategorisine sokmamıştır. Anlamada istinbât ve fıkıh melekesini elden bırakmayan bu sahâbîler, hadîslerin Kur'an ve İslâmın temel ilke ve esasları doğrultusunda anlaşılmasına özen göstermişlerdir. Bu yaklaşımın başında ise, Hz. Aişe, Hz. Ömer, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbas, gibi sahâbîler gelmektedir[141].

Fakîh sahâbîler, diğerlerinden farklı olarak sünnetlerin illetlerini gözetmeye özen göstermişler ve hükümleri bu illetler üzerine bina etmişlerdir. Öyleki bu kapıyı daha da geniş tutmuşlar ve nasslarda gözetilen illetlerden yola çıkarak yeni hükümler ortaya koymuşlardır. Bu illetlerde ise meydana gelebilecek maslahat ve hikmete dayanmışlar, zahirî vasıfların peşinden gitmemişlerdir[142]. Kısacası Sahâbe, yeni karşılaştıkları sorunları bildikleri ve istinbat ettikleriyle çözemedikleri zaman, kendi re'yleriyle ictihad ederek ve nasslardaki illeti ortaya çıkarıp bu illete binaen hüküm vererek çözmeye çalışmışlardır[143]. Dolayısıyla ashab içinde maksadı ihmalle tamamen zahire sarılanlar daha az sayıdadır. Onların en büyük başarısı, olayların bizzat içinde bulunmalarının kendilerine kazandırdığı melekelerle "küllî bir yaklaşıma" ulaşmış olmalarıdır[144].

---

140 Erul, ***Sahabenin Sünnet Anlayışı***, s. 155, 191, 194; Görmez, ***Metodoloji Sorunu***, s. 46.

141 Fevzî, Rıf'at, ***Tevsîku's-Sunne fi'l-Karni's-Sâni'il-Hicrî***, Mektebetu'l-Hancî, Mısır, 1981, s. 37-38; Görmez, ***Metodoloji Sorunu***, s. 46; Erul, ***A.g.e.,*** 286; Özşenel, ***Ehl-i Re'y-Ehl-i Hadîs***, s. 79.

142 Erul, ***A.g.e***., 274.

143 ed-Dehlevî, Şah Veliyyullah, ***el-İnsâf fî Beyâni Sebebi'l-İhtilâf,*** Mısır, 1327, s. 3.

144 Şelebî, Muhammed Mustafa, ***Ta'lîlu'l-Ahkâm***, Dâru'n-Nahdatu'l-Arabiyye, Beyrût, 1981, s. 71; Erdoğan, ***Ahkâmın Değişmesi,*** s. 87.

İbn Kayyım, fıkhî yönü ağır basan sahâbilerle diğerlerini kıyaslarken nassların delâleti konusundaki yaklaşımlara dikkat çekerek şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Nassların delâleti hakîkî ve izâfî olmak üzere iki kısımdır. Hakîkî delâlet, konuşanın kasdına tabi olup bu üzerinde ihtilaf olmayan dalâlettir. İzâfîye gelince, o dinleyenin anlayışına, idrâkine, düşünce ve yeteneğinin mükemmelliğine, zihnin berraklığına, lafızların derecelerini bilmelerine bağlıdır. Bu delâlet ise dinleyenlerin farklılığına göre farklılık arzeder. Ebû Hurayra ve Abdullah b. Ömer en çok hadîs ezberleyen ve rivâyet edendir. Hz. Ebûbekir, Ömer, Ali, İbn Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Abbas ise onlardan en fakih olanlardır[145].

Şu halde Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamberin emirleri karşısında ashabın iki yol izledikleri görülmektedir. Kimisi nassın zahirine, kimisi de mânâ ve maksada itibar etmekteydi[146]. Diğer bir deyişle; bir kısım sahabe *formu esas alırken,* bir kısmı da *illet-hikmet-amaç bütünlüğü içerisinde hareket etmiş,* dolayısıyla da formun bizzat kendisini bağlayıcı görmemiştir[147]. Ancak bu iki yönelişe kapsamlı birer metodoloji gözüyle bakmaktan ziyade, bunların daha sonra ortaya çıkacak olan usûl ve yöntemlere öncülük ettikleri gerçeğine işaret edilmiştir[148]. Bu nedenle bazıları Sahabede ortaya çıkan bu eğilimlerin, aslında iki asır sonra bir paradigma olarak tezahür edecek olan önemli bir oluşumun nüvelerini teşkil ettiğini ve bu iki ana eğilim arasındaki açının, ikinci hicrî asrın sonlarına yaklaşıldığında iyice genişlemesi neticesinde bu geniş açıdan Şâfiî ile başlayan bir ideoloji ve paradigmanın doğduğunu ifade etmişlerdir[149].

Aslında hem lafızcı hem de bunun zıddı bir tavır, her insan ve bilginde görülebilen bir durumdur. M. Abdulmecîd'in tesbitine göre de mesela İbn Abbas, kıyasla hüküm vermeye ağırlık veriyor[150], mana ve illetleri bulmaya çalışıyordu.

---

145 İbn Kayyım, ***İ'lâmu'l-Muvakkıîn***, I. 264; Abdulmecîd, ***el-İtticâhâtu'l-Fıkhıyye***, s. 149.

146 Erdoğan, ***Ahkâmın Değişmesi***, s. 86.

147 Gürler, ***Ehl-i Hadîsin Düşünce Yapısı***, s. 48.

148 Görmez, ***Metodoloji Sorunu*****,** s. 47; Özşenel, ***Ehl-i Re'y-Ehl-i Hadîs***, s. 74. Ayrıca bkz. Duraynî, Fethî, ***el-Menâhicu'l-Usûliyye,*** s. 9.

149 Keleş, ***Sünnet***, s. 52.

150 Meselâ İbn Abbas, Rasûlullah'ın yiyecek maddesini teslim alıncaya kadar satılmaması yasağını zahiri anlamına bağlı kalarak bunu yalnız yiyecek maddelerine hasretmemiş, her türlü maddenin bu yasağın kapsamına girdiği anlamında hadîsi yorumlamıştır (Şâfiî, ***Umm***, III. 43, 46).

Buna rağmen bazı durumlarda o, lafızlarla sınırlı kalıyor[151] ve lafzın zahirine tutunuyordu. İbn Abbas'ın aksine İbn Ömer ekseriyetle zahire meylediyordu. Bu ise, onun bazı meselelerde lafzı aşıp, lafzın arkasındakini almasına engel değildi[152].

Sahabe arasında sünneti anlama hususunda ortaya çıkan bu iki temel eğilim ve yaklaşım tarzı sonraki nesil ve ekollerde de taraftar bularak varlığını devam ettirmiştir. Nitekim, *tabîun* neslinde, sahabede görülen, zahirî ve fıkhî eğilim şeklindeki iki temel yaklaşım takip edilmiş ve bu eğilimlerin çizgileri netleşmeye başlamıştır[153]. Ehl-i re'y ve ehl-i hadîs grupları ise bu dönemde, bölge ayırımına dayalı olarak Irak ehli ve Hicaz ehli ya da Kûfe ehli ile Medîne ehli şeklinde bilinmektedir[154]. Re'y ve hadîs ekollerinin ortaya çıkışı ise tâbiûn döneminin en

---

151 Meselâ İbn Abbâs'ın *ferâiz* ile ilgili konularda lafızcı davranması bu duruma en güzel örnek teşkil etmektedir. Abdulmecîd, ***el-İtticâhâtu'l- Fıkhıyye***, s. 172.

152 Abdulmecîd, ***A.g.e.***, s. 336. Bünyamin Erul, zahiri temayüle sahip olmasıyla meşhur olan İbn Ömer'in de zaman zaman mana ve maksadı dikkate alan yaklaşımlarda bulunduğuna dair şu iki örneği vermektedir:

Yolculukta namazları iki rekat kılmanın Hz. Peygamberin sünneti olduğunu söyleyen İbn Ömer, (Ahmed b. Hanbel, ***Musned***, II. 20, 31, 57) yolculukta nafile namazları kılanları görünce şöyle demiştir:"Eğer namazlardan önce veya sonra nafile kılacak olsaydım, (farz namazları) tam kılardım. Ben Hz. Peygamber ile, Ebû Bekir ile vefatlarına dek beraber bulundum, iki rekattan fazla kılmıyorlardı. Ömer ve Osman'da böyle yapıyorlardı". Ahmed b. Hanbel, ***Musned***, II. 56; krş.Mâlik, ***Muvatta***, 9, Sefer 7, h. no: 22 (I. 150); Muslim, ***Sahîh***, 6, Musâfirîn 1, h. no: 8, I. 479-480.

Aynı şekilde İbn Ömer, yolculukta sabah ezanı dışında başka ezan okumaz ve "ezan, insanların imamın arkasında toplanmaları içindir" derdi. Mâlik, ***Muvatta***, Salât 2, h. no:11 (I. 73. Ancak, Hz. Peygamber, Ebû Saîd el-Hudrî'ye, davar ile çölde bulunduğunda ezan okurken sesini yükseltmesini istemiş ve ezan okuyanın sesini işiten cin, insan ve her şeyin, kıyamet günü ona şefaat edeceğini söylemiştir. Mâlik, ***Muvatta***, 5, Salât 1, h. no: 5 (I. 69).

Hz. Peygamberin söz ve fiillerinin zahirlerine sımsıkı bağlılığıyla tanınan İbn Ömer bu iki meselede gâî yorum yapmakta ve onlara maksadlar doğrultusunda yaklaşmaktadır. Zira yolculukta namazların kasredilmesi, yolculara vakitten kazandırma, yolculuğun bir an evvel tamamlanması, kolaylaştırma gibi hikmet ve maksatlara mebni, meşrû kılınmış bir ruhsattır. Aynı amaçla nafile namazlar da terkedilmiştir. Bu sebeple İbn Ömer haklı olarak, "nafile kılacak olsaydım, farzları kılardım" demiştir.

Aynı şekilde ezan da, cemaatı namaz kılmak üzere mescide davet amacına matuf şer'î bir vesîledir. Yolculuk esnasında, mescide cemaatin davet edilmesi sözkonusu olmadığına göre, vaktin girdiğini ezan okumak suretiyle ayrıca ilan etmeye gerek yoktur. Usûlcülerimizin de dediği gibi, "asıl, yani maksad düştüğünde, onu gerçekleştirmek için var olan vesile de düşecektir. Erul, ***Sahabenin Sünnet Anlayışı,*** 278-279.(Karafî, *Furûk*, II. 33'den naklen).

153 Tâbiûn neslinin de sahabe neslinde olduğu gibi sünnette yer alan konulara, zahirî ve fıkhî/ictihâdî olmak üzere iki temel yaklaşım sergilediklerine dair geniş bilgi için bkz. Ulu, Arif, ***Tâbiûnun Sünnet Anlayışı***, AÜSBE, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2006, s. 189-244.

154 Şelebî, ***el-Fıkhu'l-İslâmî***, s. 160; Özşenel, Mehmet, ***Ehl-i Re'y-Ehl-i Hadîs***, s. 80. Bölgesel farklılığa dayanarak yapılan bu tasniften, hadîs ve sünnetin yalnız Hicaz ehli tarafından, re'y ve kıyasın da yalnız Irak ehli tarafından kullanıldığı ve bunlara özgü olduğu düşünülmemelidir. Dolayısıyla bu tür genel nitelendirmeler daima isabetli görülmemektedir. Çünkü her iki bölgede de hem hadislere hem de re'ye yer verilmektedir. Aynı zamanda Medîneli olup, re'y kimliği ile

belirgin özelliklerinden biri olarak kabul edilmiştir[155]. Dolayısıyla ilk iki asırda iki temel yaklaşımı sergileyen ehl-i re'y ve ehl-i hadîsin sünnet ve re'ye bakışları ile hadîs- sünnet değerlendirmeleri hadîsleri anlama ve yorumlamada anahtar rolü oynamaktadır[156]. Hicaz'da fıkhî hareket hadîse dayanmak suretiyle gelişmiş ve bu nedenle Hadîs ekolü veya Hicaz ekolü şeklinde isimlendirilmiştir. Irak'ta ise fıkhî hareket daha farklı bir şekilde yani re'y, akıl ve kıyasa dayanmak suretiyle gelişmiş[157], bu yüzden re'y ekolü veya Irak/Kûfe ekolu şeklinde isimlendirilmiştir[158]. Ignaz Goldziher de bu konuda şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Ehlu'l- hadîs ve Ehlu'r-re'y şeklindeki bu iki tesmiyenin, gerçekten de İslâm hukukuyla meşgul fakihlerin görüşleriyle alakalı olduğundan şüphe edilmez: yani birinciler rivâyete dayanan kaynakların tedkikiyle meşguldür, ötekiler ise hukukun amelî icraâtıyla. Müteakiben bu iki tabir hukukî istidlâl usûlleri arasındaki zıddiyeti belirtti; öyle zıddıyet ki, biz onu daha II. asırda pek sık şekilde tezahür ediyor görebiliyoruz"[159].

İnsanların içinde yaşadığı çevrenin ve yaşam biçiminin farklı olması, ihtiyaçlarının da farklılaşmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla kırsal kesim yaşantısının ihtiyaçları ile, şehir hayatı, ya da medenî yaşantının ihtiyaçlarının aynı olması düşünülemez. Bu bakımdan, sade ve basit bir hayatın ihtiyaçlarına Medîne ekolünün sahip olduğu merviyyât yeterli olurken, Irak gibi çeşitli kültür ve medeniyetlere beşiklik yapmış bir yerde, merviyyâtın yanında ağırlıklı bir şekilde re'ye başvurmasına gerek duyulmuş bu da yeni bir ekolün doğmasına zemin hazırlamıştır[160]. Ancak Medine ekolü üzerindeki bu değerlendirmelerin birer

---

tanınan, Iraklı olup hadisçi kimliği ile tanınan ilmî şahsiyetler de mevcuttur. Bu bakımdan yalnız bölgesel farklılığa dayalı nitelendirmeler isabetli gözükmemektedir.

155 Sâlih, ***Tefsîru'n-Nusûs***, I, 92-93; Ulu, ***Tâbiûnun Sünnet Anlayışı***, s. 116.

156 Özşenel, ***Ehl-i Re'y-Ehl-i Hadîs***, s. 7.

157 Kûfe'de temel hukûkî sorunlar üzerinde tartışma geleneği, Hz. Ömer'in, Abdullah b. Mesûd (ö. 32)'u bir öğretmen ve kadı olarak tayin etmesi ve onun haleflerinden zamanının en büyük hukukçularından sayılan İbrahîm en-Nahâî (ö. 96) ile ortaya çıkmıştır. Ancak hukuk alanındaki ilk net tarihî bilgiye, yakın talebelerinden olan Hammâd b. Ebî Suleymân (ö. 132) zamanında ulaşılmıştır. Fâruki, "al-Shafi'i's Agreements" s. 129.

158 en- Nebhân, Muhammed Fârûk, "Eseru'l-İmâm Mâlik fî Ted'îmi Mekâneti's- sünneti'n-Nebeviyye fi'l- Menheci'l-Fıkhı'l-Âmm", ***Nedevâtu'l-İmâm Mâlik***, Fâs, 1400/1980, II. 164.

159 Goldziher, ***Zâhirîler,*** çev. Cihat Tunç, Ankara, 1982, s.3.

160 Emîn, ***Duha'l-İslâm,*** II. 152-153; Zeydan, Abdulkerîm, ***İslâm Hukukuna Giriş***, çev. Ali Şâfak, Kayıhan Yay., İstanbul, 1985, 214-215;Erdoğan, ***Ahkâmın Değişmesi,*** s.18; Özen, Şükrü, ***İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklîleşme Süreci***, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul, 1995, s. 220-221; Kutlu, Sönmez, ***İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler***, Kitâbiyât, Ankara, 2002, s. 41-42.

genellemeden ibaret olduğu unutulmamalıdır. Çünkü Medineli olup hukukî meselelerde akıl, kıyas, re'y, maslahat ve amele göre hüküm veren Rabîatu'r- Re'y ve İmam Malik gibi şahsiyetler göz ardı edilmemelidir.

Şu halde her iki merkez de, Irak ve Medîne, bu dönemde Peygamber ve halîfelerinin uygulamalarıyla, toplumun uygulamalarının birleştirilmesi anlamına gelen 'sünnet'i ve 're'y'i ortaya atıyorlardı. Fakat farklı koşulların da etkisiyle merkezlerden biri 'sünnet'i daha çok savunurken, diğeri 're'y' üzerinde daha çok durmaya başlamıştır[161].

Dolayısıyla re'y ehli hüküm çıkarmada daha çok akıl yürütmeye ağırlık vermiştir. Hüküm çıkarırken ilgili konudaki nassları dikkatli bir biçimde akıl süzgecinden geçirerek çözümlemeye tabi tutmuşlar, hükümlerin illetlerini araştırmışlar ve böylece yeni sorunlara çözümler bulmuşlardır. Kısaca re'y ehli analitik ve aklî yöntemi benimsemiş kimselerdir[162]. Zira kıyas ve re'y ehline göre, teşrî hükümlerin anlam ve gayesi akılla bilinebilir. Bu hükümler için Kur'an'ın ifade ettiği ve sünnetin teyid ettiği genel ilke ve prensipler vardır. Kitap ve sünnetten aldıkları bu kaideleri fıkhî meseselelerde hakkında nass olmasa dahi uygulamışlardır[163]. Re'ycilerin hüküm çıkarmada şer'î nassların yalnız lafızlarına değil, anlam ve hikmetine yönelik kıyas, istihsan ve ıstıslah gibi istidlâl yollarını kullanmaları da, bunları hiç kullanmayan veya zaruret halinde kabul eden esercilerden ayıran önemli bir özelliktir[164]. Doyayısıyla re'y ehlinin en bariz vasıflarından biri nasslarda gözetilen genel maslahatlar ve hukukî gayeler doğrultusunda hareket etmeleridir[165]. Irak ehli, nassların illetlerini araştırarak, kıyas ve re'yle onları yorumlamaya çalışmakta, Hicaz ehli ise daha ziyade nassların zahirine bağlanmakta, illetlerine nüfuz etmek için bu hususta Irak ehli kadar çaba

---

161 Fâruki, Kemâl A., "al-Shâfi'i's Agreements..", s. 130.

162 Gürler, ***Ehl-i Hadîsin Düşünce Yapısı***, s.75. Hadîs ekolünde olduğu gibi re'y ekolü de kendi aralarında farklılık arzetmektedir. Dolayısıyla re'y ekolü temelde mu'tedil re'yciler ve müfrit re'yciler olmak üzere iki kola ayrılarak değerlendirilmektedir. Özen, ***Aklîleşme Süreci***, s. 221, 223.

163 Hudarî, Muhammed, ***İslâm Hukuk Tarihi***, çev. Haydar Hatipoğlu, Kahraman Yay., İstanbul, 1987, s. 210.

164 Gürler, ***A.g.e.***, s.79.

165 Koşum, ***Yöntem Sorunu***, s. 83.

sarfetmemektedir[166]. Sonuç olarak hadîs ekolünün aksine re'y ekolü düşünce ve çabalarını rivâyetleri ve meseleleri sorgulama ve aklî bütünlüğe kavuşturma yönünde yoğunlaştırıyordu[167].

Bu iki temel ekolden biri olan ehl-i hadîs ekolü, bütün gayret ve çabalarını hadîs toplamaya ve rivâyet etmeye sarfederek bu alanda âdeta uzmanlaşmışlar ve *genellikle Hz. Peygamberden, sahabe ve tabiundan gelen haberlerin literal anlamına göre amel etmişlerdir*[168]. Dolayısıyla hadîs ekolü, hukuku doğrudan vahye ya da Hz. Peygambere ve hiç olmazsa bu kaynağa en yakın olan sahabe ve tabiûnun görüşlerine dayandırma gibi bir idealizmi temsil etmekte; sorgulama yoluna gitmemekle de amaç ve maksat sorusunu bir yana bırakmaktadırlar[169]. Onlara göre sünnet, taşıdığı hikmetlerle ve nedenlere bakılmaksızın ve müctehidin başvuracağı genel ve özel prensipleri dikkate almaksızın dinî kaynak olarak kabul edilir. Bu bakımdan hadîsçiler harfiyyen teşrî'e bağlıdırlar[170]. Zira yine Gürler'in tesbitine göre, ehl-i hadîs fideist bir iman anlayışına öncelik tanımakta, dini alanda nassları anlama ve yorumlamadan soyutlayıp, onları salt inanma bağlamında ele almaktadır. Şu halde ehl-i hadîsin yaklaşımına göre "anlam", öznenin yeniden inşa ettiği zihinsel bir kavramlaştırma değil, orada var olan nesnel formların dil dizgesinde aktarıma taşınmasından ibarettir[171]. Çünkü ehl-i hadîsin mantığına göre, metnin literal anlamından elde edilen bilgi, metnin ne demek istediğini kesin olarak ifade etmektedir. Dolayısıyla onlara göre temel sorun, *metnin âidiyeti sorunu* olup bu da metnin isnadı ile yakından ilgilidir. Bu nedenle hadîs ekolünün isnada olan aşırı vurgusundan, onların haberdeki doğruluğu içeriğe göre değil de, nakledenin güvenirliliğine binaen saptamaya çalıştıklarını ifade etmek mümkündür[172].

Bu arada hadîs ekolü re'y ve kıyastan hoşlanmayıp karşı çıkmaları neticesinde, nassın alanını genişletmek zorunda kalmışlar sonuçta nassların bütün meseleleri kuşattığına inanmışlardır. Böylece nasslardan bağımsız re'ye, aklî

---

166 Özşenel, ***Ehl-i Re'y-Ehl-i Hadîs***, s. 89 (Baltacî, *Menâhic*, I. 92, II. 883-884'den naklen).
167 Özen, ***Aklîleşme Süreci***, s. 229.
168 Gürler, ***A.g.e.***, s.156.
169 Özen, ***A.g.e.***, s. 233; Gürler, ***A.g.e.***, s.159.
170 Hudarî, ***İslâm Hukuk Tarihi***, s. 210.
171 Gürler, ***A.g.e.***, s. 220.
172 Gürler, ***A.g.e.***, s. 224.

istidlallere başvurmaya ve kişisel yorumlarda bulunmaya karşı çıkmışlar[173], bunları bilgi kaynağı olarak benimseyen re'y ekolünü eleştirmiş ve onları *sünnet düşmanları* olarak suçlamışlardır[174]. Şu halde hadîs taraftarları olarak tanınan bu gruplar insana ve aklına duydukları güvensizlik nedeniyle naklî bilginin (ilmin) üzerinde beşerî bir etkinlikte bulunmaya karşı çıkmışlardır. Bu tavırlarında bilginin yukarıdan aşağıya, yani ilâhî olandan beşerî olana doğru bir yol izlediği şeklindeki düşünceleri de önemli rol oynamıştır[175]. Oysa hadîs taraftarlarının bu bilgi anlayışlarına karşı, re'y taraftarları insan aklına güven duymuşlar, İslamî kuralların muhtelif bölge ve halklara uygulanabilmesi için insanın uyarlama yetisinin birer parçası olan kıyas, re'y ve istihsan'ın kullanılmasını kaçınılmaz görmüşlerdir[176]. Sonuç olarak, hadîs taraftarlarının nassa dayalı ve insan aklına güvensizlik duyan bu yaklaşımları onları zorunlu olarak nassalara dolayısıyla nassların lafzına bağlı anlayış ve zihniyete sevkederken, re'y taraftarları yalnız nassla yetinmeyip akla da gereken değeri vermeleri nedeniyle gerekirse kendilerini nassların lafzına bağlı saymayarak nassların gözettiği temel ilkeleri, halkın yararını ve maslahatını dikkate alarak daha serbest bir yorum anlayışına sahip olmuşlardır.

Kısacası, "Ashâbu'l-Hadîs kavramı, Abbasi iktidarının ilk dönemlerinden itibaren Müslümanları içinde bulundukları parçalanmışlıktan kurtarmak, toplumsal hayatı Hz. Peygamber dönemine göre şekillendirmek; birlik ve bütünlük içerisinde yaşatmak için, çözümün kitabın yanı sıra Hz. Peygamberin hadîsleri, sahabe ve tâbiûnun sözlerinde olduğuna inanan, bunları bir araya toplayıp konularına göre tasnif eden, genelde görüşlerini hadîslere dayandırıp onlara bağlanmayı teşvik eden;

---

173 Şükrü Özen'e göre hadîs taraftarlarının hepsi re'y ve kıyas karşısında aynı tavır içinde olmamışlardır. Hadîs ekolünün en muhafazakar kanadı "muhaddis" denilen ve meslekten hadîsçi olan, hadîsleri aktarma ve rivâyet etmekle meşgul olan kimselerdir. Dolayısıyla yalnız nasslarla ameli savunan, re'y, istihsan, kıyas ve akıl yürütmeye düşmanca tavır besleyen bu grubtur. Özen*,* ***Aklîleşme Süreci***, s. 217-218.

174 Gürler, ***Ehl-i Hadîsin Düşünce Yapısı***, s.161. "Ebu Gudde de, hadîs râvilerinin tek bildikleri şeyin, hadîs lafızlarının zâhirine takılıp, bu lafızların arkasındaki ince anlamları ve hükümleri açığa çıkarmaya yanaşmadıklarını ifade etmektedir. Onlar nassı anlamak, onun illet ve dayanağını ortaya çıkarmak için aklını kullanan ve hadîsi insanların âşinâ olduğu anlamı dışında araştırmaya girişen herkesten rahatsızlık duymuşlardır. Hadîsleri bu tür bir yöntemle incelemeye kalkışan kimselerin doğru yoldan çıktıklarını, hadîsi terk edip re'ye uyduklarını düşünmüşler ve bu kimselerin yaptığı rivâyetlerin terk edilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir" Gürler, ***A.g.e.,*** s. 222 (Leknevî, *er-Raf've't- Tekmîl,* s. 83-84 dipnot 1'den naklen).

175 Bedir, Murteza, ***Fıkıh, Mezhep ve Sünnet,*** Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004, s.75.

176 Bedir, ***A.g.e***., s. 76.

kitap ve hadîsten bağımsız re'y kullanmaktan sakındıran ve onu kullananları eleştiren kimselerin ortak adı olmuştur"[177].

Şu halde İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan re'y ve hadîs ekolleri, rivâyet metinlerinin nasıl değerlendirileceği hususunda ilk asırlarda vücut bulmuş iki zihinsel yaklaşımı ifade etmektedir. Başka bir deyişle, rivâyet metinlerinin anlaşılması ve yorumlanması noktasındaki ekollere özgü yöntem ve yaklaşım farklılıkları bu iki zihniyetin oluşumunda en önemli etken olmuştur[178]. Aslında sahip oldukları temel zihniyetlerin, izledikleri yaklaşımlarının teşekkülünde belirleyici olduklarını söylemek daha doğrudur. Bu nedenle rivâyetlerin kabul ve reddi kadar, nasıl anlaşılacağı sorunu bu iki akımı doğurmuştur[179].

Bu iki ekol arasında ortaya çıkan ayrışmanın temelinde ise, mevcut nassların anlaşılmasında ve karşılaşılan problemlerin çözümlenmesinde re'yin konumuna ilişkin yaklaşım farklılıkları bulunmaktadır. Neticede hadîs ekolü Kitab ve sünnet nasslarına ağırlık veren, re'y ekolü de anlama ağırlık veren birer ekol olarak ortaya çıkmıştır. Ancak bu ekoller de kendi içlerinde değişik ton ve renkleri barındırmaktadır[180]. Dolayısıyla mesela onlardan herhangi bir şahsiyet bir konuda "re'y"i esas alırken, başka bir alanda "nakil" veya "eser"i temel alabilmektedir[181]. Anlayışlarında nuanslar olmakla beraber re'yin yaygın olduğu Kûfe ekolü hadîsi terk etmediği gibi, hadîs- sünnet eğiliminin hakim olduğu Hicaz ekolü de re'ye tamamen kapalı değildir. Kısaca Irak'ta re'y ve örfün yanında eserin de yer aldığı gibi, Hicaz'da da eser ile birlikte re'y de bulunmaktadır[182]. Ancak gerçek olan şu ki, hadîs taraftarları Hz. Peygamberin ve ilk nesillerin hayatın her alanına ait örneklerini toplama ve bunları muhtelif platformalara *aynen taşıma* gayretinin içinde idiler ve bu sebeple doğal olarak daha fazla hadîs ve eser toplama ihtiyacı hissediyorlardı. Buna karşın, re'y taraftarları Kur'an ve Hz. Peygamberden gelen meşhur ve sabit sünneti

---

177 Kutlu, ***İlk Gelenekçiler***, s. 50. Hadîs ekolünün özellikleri ve zihniyet yapısı için için bkz. Özen, ***Aklîleşme Süreci***, s. 220; Kutlu, ***A.g.e***., s. 57-64. Ayrıca ehl-i hadîs düşüncesinin epistemolojik ve metodolojik özellikleri hakkında daha detaylı bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Gürler, ***Ehl-i Hadîsin Düşünce Yapısı***, s. 131-231.

178 Gürler, ***A.g.e.***, s. 91.

179 Özafşar, ***Hadîsi Yeniden Düşünmek***, s.182-183.

180 Apaydın, H.Yunus, "Nasları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu", ***Marife,*** yıl:2, sayı:1, Konya 2002, s. 12.

181 Câbirî, ***Arap Aklının Oluşumu***, s. 140.

182 Dağcı, ***İmam Şâfiî***, s. 29.

esas almakta ve beşerî yorum gücünü de devreye sokarak bu malzemeyi işlemeyi hedeflemekteydi[183].

Bu iki ekolü hadîslere verdikleri önem ve hadîslerin anlaşılması hususunda kesin hatlarla birbirinden ayırmak o kadar kolay değildir. Zira her iki tarafın da hadîse başvurdukları gibi re'ye de başvurdukları bilinmektedir. Hadîs seçiminde ve hadîslerin anlaşılmasında fikir ve düşünceye her iki taraf da başvurmuştur. Fakat bu hususta Irak Ekolunun daha fazla temâyüz ettiği de bilinen bir gerçektir[184]. Şu halde Şâfiî'den önceki dönemde, sadece re'yi kullanan ya da tümüyle hadîsi savunan iki ayrı grubtan bahsetmek doğru değildir. Doğrusu her iki ekol de hadîs ve re'yi kullanmaktaydı. Mesela hadîs otoritelerinden biri olan İmam Mâlik Muvattâ'da sıklıkla re'ye başvurmakta olup, yine Şâfiî'nin ehl-i kıyas olarak nitelediği Iraklılar da hadîsleri kullanmaktaydılar[185].

İslam düşünce tarihinde ortaya çıkmış olan bu en köklü ve temel ekoller iki ana akımı temsil etmektedir. İlki, *İslâmî mirasa sıkı sıkıya sarılan* ve eşyayı değerlendirmede yegane ölçüt olarak ona dayanmaya çağıran, diğeri ise *görüşe (re'y) sarılan* ve gerek İslâm mirasının anlaşılmasında gerekse yeni gelişmelerin değerlendirilmesinde ona yaslanmaya çağıran akımdır[186].

Tâbiûn devrinde netleşmeye başlayan bu iki temel akım Şâfiî'den önce[187] Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'e nisbet edilecek şekilde ekolleşmeye başlamıştır. Ebû Hanîfe ve talebelerinin, hadîsleri değerlendirme ve onları anlama yöntemleri başkalarına nazaran farklılık arzetmektedir. Nitekim bir hadîsin sıhhatine hükmetme konusunda, sadece ravilerinin sika ve isnadının muttasıl olmasıyla yetinmemişlerdir. Zira onlara göre, bilinen *inkıta*'nın yanısıra ayrıca bir de *manevî inkıta* vardır ki, bu

---

183 Bedir, ***Fıkıh, Mezhep ve Sünnet***, s.76-77.

184 Ebû Zehra, ***Ebû Hanîfe***, çev. Osman Keskioğlu, Can Kitabevi, Konya, 1981, s. 121; Görmez, ***Metodoloji Sorunu*****,** s. 53; Özşenel, ***Ehl-i Re'y-Ehl-i Hadîs***, s. 91; Bu arada ehl-i re'y ve ehl-i hadîs mensuplarının tayininde, yani kesin olarak bu iki yaklaşımdan birine nispet edilmesinde de izafilikler vardır. Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. Özşenel, ***Ehl-i Re'y-Ehl-i Hadîs***, s. 95-100.

185 Özen, ***Aklîleşme Süreci***, s. 231; Kılıç, ***Nassların Lafzî Yorumu***, s. 122.

186 Câbirî, ***Arap Aklının Oluşumu***, s. 139.

187 Genelde dinin yorumu, özel olarak da fıkhî konularda izlenilecek yol konusunda, tutum ve yaklaşımlar, arada birtakım nüanslar bulunsa da Şâfiî öncesinde ortaya çıkıp netleşmiştir. Kırbaşoğlu, "İslamî İlimlerde Şâfiî'nin Rolü Üzerine", ***İslâmiyât,*** c. II, sy. 1, Ankara, 1999, s. 26.

ise tamamen hadîs metninin muhtevasıyla ilgilidir. Bir hadîsin Kur'an'a, meşhûr sünnete, umum-u belvâya ve ilk dönem uygulamalarına ters düşmesi, manevî inkıta sayılmıştır. Mana itibariyle munkatı' olan bir hadîs ise merdud olarak değerlendirilmiştir[188]. Bu bakımdan hadîslerin yalnız isnadına bakmamışlar, hadîslerin içeriğini ifade eden metinlerini de tenkide tabi tutmuşlardır.

Hanefîlerin kıyas, re'y ve istihsan gibi aklî yöntemlerle nassları ele alma çabaları da onların temel yaklaşım biçimini farklı kılmıştır. Bu açıdan Hanefî mezhebi çoğu zaman nassların lafzını bırakıp (lafzî mana) nassdaki mevcut hükümle gerçekleştirilmek istenen şer'î gayeye bakmıştır. Hanefîlere nispet edilen istihsan metodu belli oranda tümel ilkelere (külliyat=makasıd) göre hareket etmeyi gerektirmekte ve zahirdeki anlamın ötesine gidilmektedir[189]. Nitekim İ. Hakkı Ünal, Ebû Hanîfe ve talebelerinin hadîsleri değerlendirmede dikkate aldıkları yedi ilke ve esastan birinin de rivâyetler arasında maksada uygun olanının tercih edilmesi olduğunu tesbit etmektedir. Zira fakihlerin görevi, hadîsleri olduğu gibi aktarmak olmayıp, bunlardan maksada uygun hükümler çıkarmaktır. Bu ise ancak hadîsleri geniş olarak yorumlama ve dikkatli bir değerlendirmeyle mümkün olur[190]. Bu bakımdan onlar hadîsin lafzına, sünnetin şekline takılıp kalmamışlar, hadîs yorumunda; akıl, fikir ve düşünceyi hiçbir zaman göz ardı etmemişlerdir. Hadîsleri Kur'an doğrultusunda anlamaları, akıl, fikir ve düşünceye başvurmaları bakımından Hanefîlerin metodu, Hz. Aişe, Hz.Ömer, Abdullah b. Abbas gibi sahâbîlerin anlayışının bir devamı olarak kabul edilmiştir. Nitekim Abdullah b. Mes'ûd Irak ekolünün mümessili olarak tanınmaktadır[191].

Ayrıca İslam hukukunda literalizmin ortaya çıkışında etkili olan temel faktörün Ebû Hanîfe'nin hukuktaki metodolojisine dayandığı belirtilmiştir. Zira Ebû

---

188 es-Serahsî, Ebûbekr Muhammed b. Ahmed, ***Usûlu's-Serahsî***, thk. Refîk el-Acem, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1997, I. 374-375; Ünal, İsmail Hakkı, ***İmam Ebû Hanîfe'nin Hadîs Anlayışı ve Hanefî Mezhebi'nin Hadîs Metodu***, DİB Yay., Ankara, 1994, s. 173; Görmez, ***Metodoloji Sorunu***, s. 53.

189 Koşum, ***Yöntem Sorunu,*** s. 83-84. Bu demek değildir ki, başta Ebû Hanîfe ve diğer Hanefî bilginler asla zahirî ve literal bir yaklaşımda bulunmamışlardır. Onlar da zaman zaman hadîslerin lafzına bağlı yorum ve değerlendirmeler de bulunmuştur. Nitekim İ. Hakkı Ünal, Ebû Hanîfe ve talebelerinin hadîs tercih ve tefsirinde dayandıkları temel ilke ve esaslara aykırı istisnâî yorumlarda bulunduklarını ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ünal, ***A.g.e.***, s. 83-84.

190 Ünal, ***A.g.e.,*** 109.

191 Görmez, ***A.g.e.***, s. 54.

Hanîfe özellikle hadîs nassları konusunda literal yorumu aşmayı ön planda tutmuştur. Bunu da İstihsan'la gerçekleştirmeye çalışmıştır. İşte bu noktada İstihsan'a karşı ortaya çıkan tepkisel yaklaşım İslam hukukunda literalizmin doğuşuna neden olmuştur[192].

Mâlik'in yöntemi ise, hadîse muhalif de olsa Medine ehlinin amelini esas alma, sedd-i zerâi, hiyeli iptal, akidlerde maksat ve niyetleri gözetme, dava ve hükümlerde karîne ve şuhûdu'l-hâle itibar, maslahat ve siyaset-i şer'iyye'ye göre hüküm vermekten ibarettir[193].

Dolayısıyla İmam Malik de yöntem olarak rivâyetlerle yetinmemiş, istihsan, maslahat gibi hadîs ekolünün hiç de sıcak bakmadığı prensipleri kabul etmiş ve öyleki maslahat prensibi onun adıyla anılır olmuştur[194]. Zira İmâm Mâlik'in hocaları arasında "Rabîa" da vardır. Rabîa, re'y âlimlerinden biri olarak ün kazanmıştır. Zira o, "re'y fıkhı"nı nasslar ile maslahatlar arasında denge kurarak açıklamaya ehemmiyet vermekteydi[195]. Şu halde Mâlik'in maslahat yöntemini hocası Rabîa'dan kazandığını söyleyebiliriz.

Ayrıca re'y kullanımı yalnız Hanefîlere munhasır değildi ve İmâm Malik de dahil bu çağda çokca kullanılıyordu[196]. Nitekim re'y ehlini Irak'ta temsil eden Hammad, Ebû Hanîfe'yi, Medîne'de temsil eden Rabîa ise Mâlik'i yetiştirmiştir[197]. İmam Mâlik re'yin kapılarını kapamamış, aksine re'yi kullanmış ve alanını genişletmiştir[198]. Dolayısıyla Hanefî ve Malikî her iki ekol de re'yden yararlanıyorlardı. Re'y konusundaki yöntemleri ise; Hanefîler hakkında nass bulunmayan konularda hüküm çıkarmak için kıyasa başvururken Malikîler bu

---

192 Taştan, Osman, "İslam Hukukunda Literalizm", ***İslamî Araştırmalar***, c. IX, sy. 2, Ankara, 1996, s. 145.

193 en-Nâsır, Abdulgafûr, "Usûl-u Mâlik fi'l-Muvatta", ***Nedevâtu'l-İmâm Mâlik***, Fâs, 1400/1980, II. 184.

194 Özen, ***Aklîleşme Süreci,*** s. 214-215. Zeydan'a göre de maslahat-ı mursele esası Mâlik'in mezhebinin bitişik ismi haline gelmiş, onun re'yle ictihadının kıvamı maslahat esasına dayanmakla hasıl olmuştur. Haber-i vahidin kendi kanaatine göre sağlam olmaması durumunda, maslahat-ı mursele ve kıyasa binâen haber-i vâhidi bırakmış maslahat ve kıyası almıştır. Zeydan, ***İslâm Hukukuna Giriş***, s. 248.

195 en-Nebhân, "Eseru'l-İmâm Mâlik", II. 165.

196 Abdulmecîd, ***el-İtticâhâtu'l-Fıkhıyye***, s. 59.

197 Özşenel, Mehmet, ***Ehl-i Re'y-Ehl-i Hadîs***, s. 93. (Sezgin, Turâs, III. 9'dan naklen).

198 en-Nebhân, A.g.m., II. 166.

durumda maslahatı nazar- ı dikkate alarak hüküm veriyorlardı.[199]. Ancak İslam hukuk tarihinde sünnî hukuk ekolleri bir takım fer'î mes'elelerin çözümünde re'ye başvurmalarındaki ölçü nedeniyle birbirlerinden ayrılmışlardır[200].

İmam Malik'in hadîsleri değerlendirmede konusunda da kendisine özgü kriterleri vardır. Nitekim Peygamber'in ve diğer otoritelerin hadîsleri, hepsi, eşit derecede Malik'in fıkhî argümanlarını oluşturmaktadır. Ona göre bunların kabul ve reddi için. *amel* ve *re'y* iki önemli kriterdir[201].

Burada dikkat çeken bir başka husus ise Malik'in ibâdetlerle ilgili konularda Medine'de icra edilen uygulamaları nadiren yorumlarken, muâmelât konuları üzerinde daha çok durarak buralarda şahsî yorumla veya tercih ettiği görüşle hareket etmesidir. Bu durumlarda o, Kur'an'dan çıkarttığı ilkelere binaen kendi hür düşüncesini uygulamıştır. Sonuçta bazen üstadlarıyla mutabık kalırken bazen de onlardan ayrılmıştır[202]. Kısacası Malik'in hadîsleri değerlendirme ve anlama konusunda daha çok mana ve maslahatı dikkate aldığını, aklî yöntemlere başvurduğunu, rivâyetlerin özellikle Medine ehlinin ameline uygunluğuna da dikkat ettiğini söyleyebiliriz. Bütün bunlar onun yalnız lafza bağlı bir yoruma yönelmediğini ortaya koymaktadır. Diğer ekoller de olduğu gibi doğal olarak onda da lafza bağlı yorumlara rastlamak mümkündür. Zira Şâfiî öncesi hukuk ekollerinin tamamı, birbirlerinden farklı yoğunlukta da olsa, hadîsleri zâhirî, lafzî ve şeklî anlama temayüllerine sahiptir[203].

Şu halde Şâfiî'den önce hadîsleri ve sünneti anlama ve değerlendirme konusunda iki farklı temel yaklaşım söz konusudur. Nassların lafzî anlamına öncelik tanıyan ve buna bağlı bir tutum sergileyen tarafların yanısıra nassların lafzına bağlı kalmakla birlikte onların mana ve maksatlarını da dikkate alarak yeri geldiğinde lafzî anlamlarına bağlı kalmayan taraftarlar var olagelmiştir.

---

199 Abdulmecîd, ***el-İtticâhâtu'l-Fıkhıyye***, s. 60.

200 Goldziher, ***Zâhirîler***, s. 4.

201 Guraya, Muhammed Yûsuf, ***Sünnetin Niteliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım***, çev. M. Emin Özafşar, Ankara Okulu, Ankara, 1999, s. 70.

202 Guraya, ***Sünnetin Niteliği***, s. 105.

203 Aktepe, İshak Emin, ***Şâfiî Öncesinde ve İmam Şâfiî'de Sünnet***, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul, 2005, s. 229.

Nasslara başvurma ve bunlardan hareketle hüküm çıkarma da bütün taraflar birleşmektedir. Zira hukuk düşüncesinde nasslar dışında aklî kaynaklara ya da yorumlama yöntemlerine büyük önem veren re'y ekolü ve bunun karşısında yer alan hadîsçi ekolün yöntemsel ortak paydalarını, lafzî yorumlama metodu oluşturmaktadır. Çünkü metin/nass teorisi ya da anlayışı bunu zorunlu kılmaktadır[204].

Fakih sahabîlerin yaklaşım ve yöntemi re'y ekolü ve büyük oranda Hanefîlerle ekolleşirken, hadîsleri ve sünneti lafzî ve şeklî boyutuyla ele alan sahâbîlerin yöntemi ehl-i hadîs ekolü ile varlığını sürdürmüştür. Ancak ehl-i hadîs, müstakil bir mezhep olarak tarihte yerini alamamış, fakat bünyesinden üç ayrı mezhep çıkarmıştır. Bir başka deyişle toplumda gösterdiği faaliyet ile bu dönemde ortaya çıkan mezheplere yön vermiştir. Bu mezhepler, sırasıyla Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirî mezhepleridir[205]. Bu üç mezhebin sıralamasına dikkat edilmelidir. Zira nasslara atfettikleri değer, dinde aklî yorumlara başvurmanın ölçüsü ve ortaya çıkış süreçleri bakımından diğer ekollere nazaran birbiriyle daha çok ortak paydaya sahiptirler. Şu halde ortaya çıkışı ve diğer ekolleri de etkilemesi bakımından öncelik ve öncülük İmam Şâfiî'ye ait olmaktadır. Dolayasıyla onun yöntem ve yaklaşımının bilinmesi daha da bir önem kazanmaktadır. Bu nedenle artık esas konumuz olan Şâfiî'yle ilgili tesbit ve değerlendirmelerimize geçebiliriz.

II- İMAM ŞÂFİÎ'NİN HADÎS/SÜNNET ANLAYIŞI

Şâfiî'nin hadîsleri anlama ve değerlendirme konusundaki yöntem ve yaklaşımlarını tesbit için onun öncelikle Hz. Peygamberin sünneti ve hadîslerine dair anlayış ve bakışını bilmek temel zorunluluktur. sünnete yaklaşımını ve ona verdiği değeri kavramadan, sünnet ve hadîs malzemesini nasıl anladığı ve yorumladığı konusunda sağlıklı bir değerlendirmede bulunulamaz. Zira bu hususların hepsinin birbiriyle sıkı ilişkisi söz konusudur. Şâfiî'nin hadîs/sünnet anlayışıyla ilgili görüşlerinin her biri müstakil çalışmalara konu olacak bir ehemmiyet arzetmektedir.

---

204 Kılıç, ***Nassların Lafzî Yorumu***, s. 114.
205 Görmez, ***Metodoloji Sorunu***, s. 61.

Dolayısıyla bu konuda bir fikir vermesi amacıyla Şâfiî'nin hadîs/sünnet anlayışına genel olarak temas edilecektir[206].

A- Şâfiî'nin Sünneti/Hadîsi Temellendirmesi

Şâfiî, sünnetin dindeki konumunu ve bağlayıcılığını temellendirme konusunda büyük bir emek ve çaba sarfetmiştir. Sünnetin tesbiti hususundaki kendinden önceki hukuk ekollerinin görüş ve değerlendirmelerine aynen katılmamış, tenkitler yönelterek sünnetin kapsamını ve sınırlarını yeniden çizmiştir. Şâfiî, başta *er-Risâle* ve *el-Umm* olmak üzere eserlerinin tamamında sünnetin/hadîslerin önemini ve İslâm fıkhı için arzettiği ehemmiyeti, ekseriyetle polemik mahiyetinde muhtelif uslûb ve ifadelerle sık sık vurgulamıştır[207].

Şâfiî, hadîslerin/sünnetin dindeki yeri ve bağlayıcılığını temellendirmek için özel bir gayret ve çaba göstermekte ve bunu imânî bir zorunluluk olarak ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu nedenle o, sünnetin dindeki konumunu ve delil olmasını belirlemek üzere Kur'an'da Hz. Peygambere inanmayı, itaat etmeyi ve ona uymayı emreden ayetlere dikkat çekmektedir[208]. Ona göre Allah, Hz. Peygamberin emrine

---

206 Şâfiî'nin hadîs/sünnet anlayışına dair daha geniş malumat için bkz. Nazlıgül, Habil, ***İmam eş-Şâfiî'nin Hadîs Kültürümüzdeki Yeri,*** (Yayınlanmamış Doktara Tezi), AÜSBE, Ankara, 1993; Özafşar, ***Hadîsi Yeniden Düşünmek***, Ankara, 1998, s. 81-100; Kırbaşoğlu, M. Hayri, "Şâfiî'nin er-Risâle'deki Hadisçiliği", ***Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü***, haz. M. Hayri Kırbaşoğlu, Kitâbiyât, Ankara, 2000, s. 205-216; Aktepe, İshak Emin, ***Şâfiî Öncesinde ve İmam Şâfiî'de Sünnet,*** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul, 2005, s.176-255.

207 Ebû Suleyman, Abdulvahhâb İbrahim, ***Menheciyyetu'l- İmâm Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî fi'l-Fıkhi ve Usûlihi***, Beyrut, 1999, s. 42. J. Shacht'a göre, Şâfiî'nin *er-Risâle'*deki diyalogları, özellikle Iraklı muhalifleriyle ilgili hararetli fikir alışverişlerini ve gerçek tartışmaları yansıtmış olsa da, çoğunlukla hayalîdir. Şâfiî'nin temel ifade tarzı, genel olarak isimsiz bir muhatapla yapılan hayalî konuşmalar şeklindedir. O, bu edebî formu, Iraklılar'ın 'Eraeyte/ ne dersin, ne düşünürsün..' şeklinde, gerçek tartışmalarında kullandıkları kadim uslûba dayanarak geliştirmiştir. Shacht, Joseph, "Şâfiî'nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine", çev. İ. Emin Aktepe, ***Hadis Tetkikleri Dergisi,*** c. 3, sy. 1, İstanbul, 2005, s.123-124.

208 Şâfiî, ***Risâle***, s. 49- 57 (no: 236-281). Şâfiî'nin Râsûlullah'a inanmakla sünnete uymayı birbirine bağlaması şeklindeki yaklaşımının pek isabetli olmadığı belirtilerek şu değerlendirme yapılmıştır: "Çünkü hiçbir alim *"bu Rasullullah'ın sünnetidir ama buna rağmen ben uymuyorum"* iddiasında bulunmamıştır. Sünnete uymayı onu sabit kabul etmeye bağlamışlardır ki sünnetin subutu ve amel için taşıması gereken şartların tespiti ise tamamen ictihadidir. Yani subjektiftir. O halde dinin temelini oluşturan Rasule inanmak gibi itikadî bir esası ictihadî bir hükümle sınırlamak veya izah etmek doğru değildir. Bir alimin, sabit kabul ettiği bir sünneti diğerleri kabul etmiyor diye onları itham etmemesi gerekir. Öte yandan bir sünnet sabit kabul olunsa bile amele uygun olması için de pek çok şartlar ileri sürülmüştür. Haber-i vahidle sabit olmuş sünnetin bazı durumlarda amele uygun olmadığı, bu sebeble amel olunmadığı da bir hakikattir". Nazlıgül, ***İmam eş-Şâfiî,*** s. 85.

uymayı ve onun hükmüne teslim olmayı farz kılması nedeniyle Allah'ın Kitabı ve Resûlünun sünneti dışında mutlak surette hiç bir söz bağlayıcı olmayıp, bu ikisi dışında kalanlar da ona tabi olmalıdır[209].

Şâfiî'ye göre deliller sıralamasında sünnet, Kur'an'dan sonra ikinci sırada değil, Kur'an'la birlikte birinci sıradadır[210]. O, sünnetin tamamını Kitab'la birlikte aynı konumda kabul etmektedir. Zira Kitab ve sünnetin her ikisi de Allah katındandır[211]. Nitekim Şâfiî'ye göre, *"Kim Rasûlullah (a.s.)'tan bir hüküm kabul etmişse, onu Allah'ın emriyle kabul etmiştir"*[212]. Muhammed el-Hudarî de, Şâfiî'nin, sahîh sünnete Kur'an nazarıyla baktığını belirtmektedir[213].

Şu halde Şâfiî'ye göre dayanılması gereken ve bağlayıcı olan iki temel bilgi kaynağı Kur'an ve sünnet olup[214], hak da bu iki temel kaynakda vücut bulmuştur: *"Hakkın ne olduğu (vahiy yoluyla) bildirilmeden, hiç kimsenin hakla hükmetmesi emrolunamaz. Hak ise ancak Allah c.c. tarafından bir nas veya nassın delaleti yoluyla bilinebilir. Allah c.c. hakkı Kitabında ve Hz. Peygamberin sünnetinde bildirmiştir. Kişinin başına gelebilecek hiçbir olay yoktur ki ona Kitapta nass (açık) veya mücmel (kapalı) olarak işaret edilmiş olmasın"*[215]. Şâfiî'nin bu sözlerinden bir Kitab'ta nass olarak indirilen, bir de onun benzerinin olduğu, mücmel olanlarını sünnetin tafsil ettiği ve Hz. Peygamberden gelenlerin, Allah'tan gelmiş gibi sayıldığı anlaşılmaktadır[216]. Bu bakımdan Şâfiî'ye göre Hz. Peygamberden sahih olarak ulaşan her şey, onu bilen herkesi, bağlar; başka şeyler, onu ne güçlendirir, ne de

---

209 Şâfiî, ***Cimâu'l- İlm***, thk. Muhammed Ahmed Abdulazîz, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ty., s. 8.

210 Şâfiî, ***Umm***, VII. 452. والعلم طبقات شتى الأولى الكتاب والسنة إذا ثبتت السنة.
Nazlıgül'ün ifadesiyle "*Şâfiî'nin subutu zannî ve ictihadî olan yani haber-i vahidle sabit olan sünnetleri Kur'an gibi subutu kat'î delille bir tutması garib karşılanacak bir durumdur"*. Nazlıgül, ***İmam eş-Şâfiî***, s. 89.

211 Medkûr, M. Selam, "eş-Şâfiî, Nâsıru'l-Hadîs ve Menhecuhu'l-Fıkhî", ***Mecelletu'l-Faysal***, Riyad, 1979, sy. 23, s. 53.

212 Şâfiî, ***Cimâu'l- İlm***, s. 74; *Umm*, VII. 560. فمن قبل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فبفرض الله عز وجل قبل.

213 Hudarî, ***İslâm Hukuk Tarihi***, s. 256.

214 Şâfiî, ***Umm***, VII. 452.

215 Şâfiî, ***İbtâlu'l-İstihsân***, VII. 298.

216 Ebû Suleyman, , ***Menheciyyetu'l- İmâm eş-Şâfiî***, s. 42.

zayıflaştırır; aksine insanlara farz olan, ona uymaktır. Allah da hiç kimseye Hz. Peygamberin emrine muhalefet hakkı tanımamıştır[217].

Şâfiî'nin sünneti temellendirmeye yönelik bu çabalarından yola çıkarak Ebû Zeyd, sünnetin tesisinin, Şâfiî'nin –esas gayesi olmasa da- neredeyse fikrî projesinin temel gayelerinden birisi olduğunu dikkat çekmekte ve ona verilmiş olan *nâsıru's-sunne*[218] lakabını bu çerçevede değerlendirmektedir. Ona göre, Şâfiî, sadece sünneti Kitab'a dayandırmakla kalmamış, ayrıca onu delâleti yönünden Kitab'ın yapısı içinde organik bir parça olarak kurmaya çalışmıştır[219].

Şâfiî'nin hadîs ve sünnetin dindeki yerini ve konumunu belirlemeye yönelik çabaları sonucunda sünnet kavramı, kendinden öncekilerin sünnetle kastettiklerinden daha farklı bir anlam ve mahiyet kazanmaya başlamıştır. Bu bakımdan İmam Şâfiî'nin dönemi, sünnet açısından bir dönüm noktası olarak değerlendirilmiştir. Şâfiî'den önceki dönem içerisinde sünnet terimi, Hz. Peygamberin söz ve davranışları yanında Müslüman toplumun söz ve davranışlarını da içine almaktaydı. Ancak Şâfiî hadîse olağanüstü bir değer atfetmiş, onun konumunu Kur'an ile eş değer hale getirmeye çalışmıştır[220]. Bu bakımdan Şâfiî'nin esas çabası, daha önce Hz. Peygamberin sünnetini de içine alan kapsamlı bir sünnet anlayışı yerine, sadece Hz. Peygambere nisbet edilen ve güvenilir kişilerce nakledilmesini şart koştuğu hadîsleri yerleştirme şeklinde ifade edilmiş[221] ve Şâfiî'nin böyle bir çaba içerisine girmesinin temelinde ise Hz. Peygamberin sünnetine hukuki açıdan Kur'an değerinde bir

---

217 Şâfiî, ***Risâle,*** 185 (no. 905).

218 Bağdâdî, el-Hatîb, ***Târîhu Bağdâd,*** II. 66; Beyhakî, ***Menâkıbu'ş-Şâfiî***, I. 472; Şâfiî'nin bu şekilde nitelendirilmesinin en önemli nedenlerinden biri de, Şâfiî'den önce Irak'ta fakihlerin ekseriyetinin kıyas, istihsan ve ısıtıslah gibi ictihad yöntemlerinin alanını geniş tutmaları, daha az hadîs bilmeleri ve de onları kabul konusunda sıkı davranmış olmalarıdır. Dolayısıyla Şâfiî, bütün gayret ve çabalarıyla hadîsin önemini ve değerini vurgulamış, sonuçta bu vasıfla nitelendirilmiştir. Bkz. Kavâsımî, Ekrem Yûsuf, ***el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî,*** Dâru'n-Nefâis, Urdun, 2003, s. 98; Ayrıca bkz. el-Muhammedî, Alî Yûsuf, "eş-Şâfiî Muhaddisen", ***el-İmâm eş-Şâfiî, Fakîhen ve Muctehiden*** (Havle'l-İmâm eş-Şâfiî İhtifâ bi Zikrâ Murûri İsnâ Aşara Karnen alâ Vefâtihi, Kuala Lumpur, Malezya, 1990), Dâru't-Takrîb, Beyrût, 2001, s. 128.

219 Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, "İmam Şâfiî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi", ***Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü***, haz. M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, 2000, s. 90-91.

220 Gürkan, ***İslam Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şâfiî'nin Yeri***, s. 249

221 Shacht'ın tesbitine göre de Şâfiî'de sünnet herhangi bir uygulama veya icmâ ile değil sadece Hz. Peygambere ulaşan *hadîsler*le tesbit ve tesis edilir. sünnet hakkında böyle bir anlayışa ilk sahip olan da Şâfiî'dir. Schacht, Josefh, ***The Origins of Muhammadan Jurisprudunce***, Oxford at The Clarendon Press, 1950, s. 77.

saygınlık kazandırma isteğinin yattığı belirtilmiştir. Onun bu düşünce ve çabalarında hareket noktası ise, Hz. Peygamberin konumuna dikkat çekmesidir[222]. Şu halde Şâfiî'nin sünnet anlayışının merkezî noktasında, Kur'an'ın belirlediği Resûlullah'ın işte bu konumu yer almaktadır. O, önce Hz. Peygamberi konumlandırıp onun otoritesini tespit etmekte, sonra da bu otoriteye, onun sözlerini/hadîslerini bağlamaktadır[223]. Böylece sünnet/hadîsin dinde huccet olması temellendirilmiş olmaktadır. Sonuçta onun bütün gayret ve çabaları genel olarak sünneti, özel olarak da haber-i vâhidleri müdafaa noktasında toplanmaktadır[224].

Şâfiî'nin sünnete verdiği bu önem kendisinden öncekilerle kıyaslandığında bir başarı olarak da değerlendirilmiştir. Nitekim Wael b. Hallaq'a göre Şâfiî'nin başarısı, Allah ve O'nun peygamberinin, hukukun nihai kaynakları olduğu şeklindeki esnek iddiasında yatmaktadır. Zira Şâfiî'nin bu tezini başarılı kılan Şâfiî'nin devrinden önce herhangi bir önemli şahsiyet tarafından buna benzer bir tezin ileri sürülmemiş olmasıdır. Eğer bu yapılmış olsaydı, Şâfiî'nin tezinin bir başarısını söz konusu olmazdı. Dolayısıyla Hallaq, Şâfiî'nin tezini, daha önce nebevi hadîsleri kabul etmede isteksiz akılcılarla, beşerî muhakemeyi reddeden hadîsçiler arasında benzeri görülmemiş bir sentez olması itibariyle değerli bir tez olarak kabul etmektedir[225].

Sonuç olarak Şâfiî, sünnetin/hadîslerin dindeki yeri, konumu ve bağlayıcılığı konusunu sistemli olarak ilk defa temellendiren bilgin olma özelliğini sahiptir. Onun bu konudaki temel düşünce ve çabaları o kadar etkili olmuştur ki adeta İslam düşüncesinin hadîs ve sünnete bakışını ve anlayışını şekillendirmiştir. Hadîs ve sünnetin Kur'an'la aynı konumda değerlendirilmesi beraberinde hadîs ve sünnet malzemesine daha sıkı bir bağlılığı getirmiş ve yapılan yorumlarda tabiatıyla bu malzemenin lafzî ve zahirî anlamı öncelikli bir yere sahip olmuştur. Zira ilerde de değineceğimiz gibi Şâfiî'ye göre hadîs varken, ona olduğu gibi uyulur, niçin ve nasıl şeklinde bir sorgulama da yapılamaz.

---

222 Gürkan, ***A.g.e.***, s. 249.

223 Keleş, ***Sünnet***, s. 70.

224 el-Muhammedî, "eş-Şâfiî Muhaddisen", s. 128.

225 Wael b. Hallaq, "Şâfiî Hukuk İlminin Başmimarı mıydı?", s. 58; Ayrıca bak, Muslihuddin, Muhammed, ***Felsefetu't-Teşrî' fi'l-İslâm ve Kâidetu't-Zarûra ve'l-Hâce***, çev. Halid Samî, Dârul-Matbuâti'l-İslâmiyye, Pakistan, ty., s. 30.

B- Şâfiî'ye Göre "Hikmet"in "Sünnet" Oluşu

Şâfiî, Kur'an'da ifade edilen *"hikmet"* kavramını, sünneti temellendirmede bir argüman olarak kullanmaktadır. Zira onun temel doktrinini oluşturan Kur'an ve sünnetin birlikteliğini ve aynı mertebede olduğunu belirleme düşüncesiyle, Kur'an'da Kitab'tan sonra ifade edilen *hikmet* kavramının sünnet olarak kabul edilmesi birbiriyle örtüşmektedir.

Şâfiî'ye göre *"..Onlara Kitabı ve hikmeti öğretmek üzere bir peygamber gönderen O'dur"*[226] ayetinde Kitab'tan sonra ifade edilen *hikmet*, Hz. Peygamberin sünnetidir[227]. Şâfiî, muhatabının ayette geçen Kitab ve hikmet kavramlarıyla aynı şeyin kastedilmiş olabileceği görüşüne katılmamakta, bu ikisi ile farklı şeyler kastedildiği şeklindeki bir anlamın daha uygun olduğunu belirtmektedir. Bu görüşüne delil olarak da *"Evleriniz de okunan (tilâvet edilen) Allah'ın âyetlerini ve hikmeti de hatırlayın"*[228] ayetini getirmektedir. Ayette iki farklı şeyin *okunduğu* ifade edilmektedir. Tilavet ise, hikmetle konuşmakta olduğu gibi Kur'an ve sünnetle konuşmaktır [229].

Şâfiî'ye göre, ilgili âyetlerde geçen Kitâb'ın Kur'an olduğu ve ismini vermediği ancak ilmine güvendiği birinin bu âyetlerde geçen Hikmet'in ise Hz. Peygamberin sünneti olduğunu söylediği belirterek, kendi kanaatine göre de hikmetin sünnet olduğunu ifade etmektedir. *Bu ise, Şâfiî'den önce nadir de olsa hikmeti sünnet olarak yorumlayanların varlığını göstermektedir*[230]. Dolayısıyla o, bu hususta seçmeci davranarak sistemiyle de uyumluluk arzeden hikmetin sünnet olduğu şeklindeki yorumu tercih etmiştir. Şâfiî'nin bu konuda kanaatini güçlendiren

---

226 62. Cum'a, 2.

227 Şâfiî, ***Cimâu'l- İlm***, s. 15.

228 33. Ahzâb, 34.

229 Şâfiî, ***Cimâu'l- İlm***, s. 16. إنما معنى التلاوة أن ينطق بالقرآن والسنة كما ينطق بها

230 Nitekim Taberî (ö. 310), te'vil ehlinin "hikmet" kavramının anlamı üzerinde ihtilaf ettiklerini belirterek, hikmet kavramının anlamına ilişkin görüşlere yer vermektedir. Meselâ Katâde'ye göre hikmet, sünnet demektir. Mâlik'e göre, dini bilmek ve anlamaktır. İbn Zeyd'e göre, hikmet, ancak Rasûlullah (a.s.)'ın öğretmesiyle mümkün olan din demektir. Taberî ise kendi yorumuna göre hikmetin, kavranılması ancak Rasûlullah (a.s.)'ın beyânı ile mümkün olan Allah'ın hükümlerini bilmek anlamında olduğunu ifade etmektedir. et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, ***Tefsîru't-Taberî***, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1405, I. 557, III. 274.
والصواب من القول عندنا في الحكمة أنها العلم بأحكام الله التي لا يدرك علمها إلا ببيان الرسول صلى الله عليه وسلم والمعرفة بها .

diğer bir delil ise, Allah'ın Kur'an'da Peygamber'ine itaatı ve imanı Allah'la birlikte zikretmesi gibi aynı şekilde Kitab'la birlikte Hikmeti zikretmesidir. Böylece Allah, Hikmeti, Kitabıyla birlikte zikretmiş ve onu Kitabına tabi kılmıştır. Zira Peygamber'in sünneti hem Allah'ın murad ettiği manayı açıklayıcıdır; hem de Kur'an'ın âmm ve hâssını gösteren bir delildir[231].

Ancak Şâfiî'den önceki alimlerin, hikmeti farklı şekillerde tefsir ettikleri tesbit edilmiştir. Öyleki Şâfiî'nin tefsirde otorite olarak kabul ettiği Mücahid ve Mukatil b. Suleyman gibi müfessirlerin hiçbiri hikmeti sünnet olarak tefsir etmediği belirtilmektedir[232]. Şâfiî ise getirdiği bu tanım ile Kur'an'a dayanarak sünnetin otoritesini desteklemek ve sağlamlaştırmak amacıyla hikmet ve sünnet kavramını eşanlamlı olarak kullanmıştır[233].

Şâfiî'nin hikmeti sünnet olarak yorumlamasında onun vahye dair anlayışının da etkisi söz konusudur. Nitekim ona göre Allah, Peygamberine iki şekilde emreder. Birincisi Allah ona vahiy indirir, insanlara da bu vahiy okunur. İkincisi de Allah'tan Peygambere şöyle yap diye risalet (mesaj) gelir, o da onu yapar[234]. Şâfiî'nin hikmet dediği şey, vahyin bu ikinci türü olarak yorumlanmıştır. Zira mesela 'salat', 'zekât' 'hac' gibi kavramların pratikteki şekliyle anlamlandırılması için, Hz. Peygamber Kur'an dışı vahye ihtiyaç duymuştur. Bu nedenle hikmet, vahiy sahibinin yine vahyin açıklaması ve izahı için Peygamberine özel olarak verdiği ilave bilgi ve ilhamdır. Bu nedenle Şâfiî'ye göre Hz. Peygamber dil artı hikmetle donatılarak desteklenmiştir[235]. İşte Şâfiî'ye göre, Hz. Peygamberin kalbine Allah'ın ilham ettiği şey, O'nun sünnetini teşkil etmiştir. Allah'ın zikretmiş olduğu Hikmet de odur[236]. Nitekim bu anlamda olmak üzere J. Schacht da; Şâfiî'nin, hikmete 'menşei vahiy olan sünnet' anlamı verdiğini ifade etmektedir[237]. Ancak bu

---

231 Şâfiî, ***Risâle,*** 50-52. (no. 245-257).

232 Geniş bilgi için bkz. Arslan, ***Şâfiî'nin Kur'an Okumaları,*** Rağbet Yay., İstanbul, 2004, s. 200.

233 Paçacı, Mehmet, "Şâfiî'nin Metodolojisinde Öznenin Rolü", ***Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü***, haz. M. Hayri Kırbaşoğlu, Kitâbiyât, Ankara, 2000, s. 164; Gürkan, ***İslam Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şâfiî'nin Yeri***, s. 254.

234 Şâfiî, ***Umm,*** V. 185.

235 Arslan, ***A.g.e.***, s. 205.

236 Şâfiî, ***Risâle,*** 63 (no. 307).

237 Schacht, ***The Origins***, s. 16.

durumda da hangi sünnetlerin Kur'an dışında gelen bu tür vahiyle sabit olduğu ve bunların tespiti sorunu ortaya çıkmaktadır.

Bu konuda dikkat edilmesi gereken husus, Şâfiî'nin hikmeti sünnetle sınırlandırmasıdır. Yoksa hikmet kavramıyla sünnetin kastedilmesi, tamamen yanlış bir görüş değildir[238]. Zira, kavram, Peygamber'in ve İslamın temel değerlerine sahip herhangi bir müslümanın Kur'an'ı anlamasını içerdiği halde, Şâfii, benimsemiş olduğu bu tanımla, hikmeti sadece sünnet ile sınırlandırmış olmaktadır[239].

Şâfiî'nin hikmeti sünnet olarak değerlendirmesinin arka planında ise, onun hicrî ikinci asır fikir akımları ve siyasi mücadeleleri ortamında (özellikle Mutezile ve Şia'ya karşı) geliştirmek istediği nass teorisinin bütünlüğünü korumak, Kur'an kadar sünnetin de bağlayıcılığını yine Kur'an'a dayandırarak temellendirmek, yani Kitap ve hikmetin beraberliğine vurgu yaparak sünnete gereken değeri vermeyenlere karşı onu savunmak düşüncesinin yattığı ifade edilmiştir[240]. Her ne kadar Şafiî'nin bu hususstaki temel düşüncesi ve niyeti sünneti savunmak olsa da, bu yolda bir takım zorlama tevillerde bulunduğu da görülmektedir. Sonra bazı ekollerin sünnet muhalifi olarak görülmesi de gerçeği tam yansıtmamakta, onların muhalefetinin daha çok neyin sünnet olduğu ve haberlerin sıhhati üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Sonuç olarak Şâfiî'nin, sünnetin konumunu temellendirmek maksadıyla bir delil olarak ileri sürdüğü, Kur'an'daki hikmet kelimesinin sünnet olduğu şeklinde görüşü, kendisinden sonra da paylaşılmış ve sünneti temellendirmede bir argüman olarak kullanılmıştır[241].

C- Şâfiî ve Sünnetin Vahiyle İlgisi

İmam Şâfiî'nin hadîs/sünnet anlayışında dikkat çeken hususlardan birisi de sünneti vahiy kategorisine dahil etme çabalarıdır. Bu nedenle her ne kadar ondan önce de, sünnetin tamamının vahiy mahsulü olduğu düşüncesinde olanlar[242] bulunsa

238 Kırbaşoğlu, ***İslâm Düşüncesinde Sünnet***, s. 195.
239 Paçacı, "Öznenin Rolü", s. 177.
240 Arslan, ***Şâfiî'nin Kur'an Okumaları***, s. 200.
241 Meselâ bkz. Abdulhâlık, Abdulganî, ***Hucciyyetu's-Sunne***, Dâru'l-Vefâ, 1993, 295-297.
242 Meselâ İmam Evzâî'nin (ö. 153) hocalarından Hassân b. Atıyye'nın (ö. 126) şu sözlerine binâen onun bu görüşte olduğunun söylemek mümkündür. *"Cebrail Ku'an'ı Hz. Peygambere (s.a)*

da, bilindiği kadarıyla, sünneti vahyi metluv ve gayr-i metluv şeklinde, ilk kez tasnife tabi tutan ve ona gayr-i metluv vahiy adını verenin de İmam Şâfiî olduğu belirtilmiştir[243]. Ancak Şâfiî'nin sünnete vahy-i gayr-i metluv adını verdiği tesbiti gerçeği tam olarak yansıtmamaktadır. Çünkü Şâfiî, bu hususta vahy-i metluv ifadesini açıkça kullanmış olmasına karşın[244], vahy-i gayr-i metluv tabirini kullanmamaktadır. Dolayısıyla bir ifade ve kavram olarak vahy-i gayr-i metluv deyiminin henüz o dönemde yerleşmediğini ancak, Şâfiî'nin sünneti, vahyin ikinci türü olarak risalet ve ilham anlamında değerlendirmesinden onun zihninde böyle bir kavramın yattığını ifade etmek mümkündür[245].

Nitekim Şâfiî'ye göre Kur'an'da açıklaması bulunmayan konularda Hz. Peygamber sadece Allah'ın emriyle hüküm vermiştir. O, ilmine güvendiği kendisinden önceki bilginlerin, sünnetin Allah tarafından Hz. Peygambere risâleti gereği ve ilham olarak verdiği bir tür vahiy olduğuna dair görüşlerini iletmekte, kendisi de ister Allah'tan risâlet, ister Peygamberine ilham, isterse Allah'ın dinde ona verdiği özel konum nedeniyle olsun sünnetin Kur'an'ın açıklayıcısı olduğunu belirtmekte ve sonuçta kendisi de bazı bilginlerin, sünnetin de vahiy kaynaklı olduğu yönündeki kanaatlerini paylaşmaktadır[246].

Buna rağmen yine de Şâfiî'nin, sünnetin tamamen vahye dayandığı görüşü üzerinde tereddüt ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim o "Rasûlullah (a.s.)'ın sünneti vahiy(le) mi dir?" şeklindeki soruya "Allah daha iyi bilir"[247] diyerek kesin bir cevap vermemekte; sonra vahyin, okunan (metlûv) ve Hz. Peygambere vahyolunup onun tarafından sünnet kılınan şekilde iki kısımdan ibaret olduğunu ifade etmektedir[248].

---

indirdiği gibi, aynı şekilde sünnetleri de ona indirirdi". Dârimî, ***Sunen,*** Mukaddime 49, h. no: 594 (I. 117).
Sünnet ve hadîslerin vahiy kaynaklı olarak görülmesine, sahabe döneminde hemen hemen hiç rastlanılmazken, bu yaklaşımın tabiûn döneminden itibaren ortaya çıkmaya başladığı, yine h. 100 tarihinden önce yaşayan kibar-ı tâbiîn alimleri arasında da böyle bir yaklaşım görülmezken bunun, Hassân b. Atıyye'nin tabiûn döneminin sonlarında yaşaması nedeniyle bu düşüncenin tabiûnun son dönemlerinde ortaya çıktığını söylemenin mümkün olduğu belirtilmiştir. Ulu, ***Tâbiûnun Sünnet Anlayışı,*** s. 112-114.

243 Görmez, ***Metodoloji Sorunu***, s. 64.

244 Şâfiî, ***Umm***, V. 185. Bu manada bkz. Şâfiî, ***İbtâlu'l-İstihsân***, VII. 494.

245 Kırbaşoğlu, ***İslâm Düşüncesinde Sünnet,*** s. 217 (dipnot 1).

246 Şâfiî, ***Umm***, V. 185-186.

247 Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 494. فهل سنة سول الله صلى الله عليه وسلم بوحي قيل الله أعلم.

248 Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 494.

Onun bu ifadelerinden sünnetin vahiyle olduğuna dair kanaatinin ağır bastığı anlaşılmaktadır[249]. Şâfiî'nin bu hususlarda Hz. Peygamberin beşerî yönünü adeta gözardı etmesi de onun sünneti vahiy kapsamında değerlendirme düşüncesinde ısrarlı olduğunu akla getirmektedir. Yine Kur'an'da bulunmayan recim cezası hakkında, Hz. Peygamberin bunu Allah'tan *rivâyet* ettiğini (bunun Allah'tan aldığı bir emirle sabit olduğunu) söylemesi[250] Şâfiî'nin sünnetin vahiyle olduğu kanaatini pekiştirmektedir. Ancak Şâfiî'nin, sünnetin vahiy mahsulü olması hususunda daha sonraları yaygın olarak başvurulan *"O kendi hevâ ve arzusundan konuşmamaktadır. O vahyolunmakta olan bir vahiyden başka bir şey değildir"*[251] âyetini delil olarak ileri sürmemesi dikkat çeken bir husustur[252].

Şâfiî'nin Kur'an ve sünneti aynı mertebede değerlendiren yaklaşımı dikkate alındığında onun sünneti de bir tür vahiy olarak görmesi daha anlaşılır olmaktadır. Zira varılan bu netice, onun temel fikriyatının ve tezinin bir gereği ve uzantısıdır. *"..er-Risâle'*de Şâfiî'nin ortaya koymak istediği temel tez, vahyi oluşturan malzemenin bir bütün olarak iç tutarlılığa sahip olduğunu göstermektir. Kur'an'ın kendi içinde, sünnetin kendi içinde ve Kur'an–sünnet arasında gerçekte bir çatışma bulunmadığını ortaya koymaya çalışır. Hepsi vahiy kökenli bilgidir. Vahiy ise, bir bütün olarak iç tutarlılığa sahiptir"[253]. Zira Şâfiî'ye göre sünnet, Allah'ın kastettiği anlamı açıklayıcı olması açısından Kur'an'a tabi olduğu için Kur'an'ın yanısıra onun mücmel hükümlerini açıklayan sünnetler de vahye dayanmış olmakta ve böylece Kur'an'la birlikte aynı değeri paylaşmış olmaktadır[254]. Buradan Şâfiî'nin yalnız Kur'an'ın bir hükmünü açıklayan sünnetleri değil, hakkında Kur'an'da hiçbir hüküm

---

249 Şâfiî'nin ayrıca bu hususta, diyet miktarlarının vahiyle sabit olduğu ve Cebrâilin, hiçbir canlının rızkını tamamlamadan asla ölmeyeceğini, Hz. Peygamberin kalbine attığı/bildirdiği şeklindeki rivâyetleri delil olarak sunması, Şâfiî'nin, sünnetin vahiy kaynaklı olduğu yönündeki kanaatinin ağır bastığı izlenimini doğurmaktadır. Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 494.

250 Şâfiî, ***Risâle,*** 147 (no. 695).

251 53. Necm, 3-4.

252 Buna rağmen bazı araştırmacıların Şâfiî'nin Kitab ve sünneti aynı mertebede değerlendirdiğini temellendirmek için her ikisinin de Allah'a/vahye dayandığı düşüncesine binâen ilgili âyeti Şâfiî adına delil getirmeleri manidâr bir durumdur. Bkz. el-Muhammedî, "eş-Şâfiî Muhaddisen", s. 103. Nitekim sünnetin kaynağının da vahiy olduğu görüşünde olanlar bu âyeti de delil olarak kullanmaktadır. Bu hususstaki değerlendirmeler için bkz. Kırbaşoğlu, ***İslâm Düşüncesinde Sünnet,*** s. 188-194.

253 Aybakan, "İslâm'da Dinî Bilginin Doğası", s. 67.

254 Şâfiî, ***Risâle,*** 62 (no. 298-302); 63 (307-308); 132 (no. 614). Şâfiî'de sünnetin türleri için ayrıca bu kısma bakılabilir.

bulunmayan sünnetleri de aynı kategoride değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim o bu konudaki değerlendirmelerini "Böylece söylediklerimizi anlayanlar bilsinler ki Hz. Peygamberin sünneti, ister Kur'an'da okuduğumuz bir âyetle farz kılınmış bir hükmü açıklasın, isterse Kur'an'da yer almayan bir hükümle ilgili olsun, Allah'ın hükmü ile Peygamber'in hükmü farklı şeyler değildir"[255] şeklindeki sözleriyle bağlamaktadır. Bu nedenle ona göre, Kur'an ve sünnetin her ikisinin de kaynağının bir ve tek olması nedeniyle, Allah'tan birer vahiy olduğu değerlendirmesi yapılmıştır[256].

Şâfiî'nin sünneti vahiy mahsulü gören yaklaşımı hadîs taraftarlarının yaklaşımıyla da örtüşmektedir. Nitekim ehl-i hadîs düşüncesine göre sünnet de vahiy mahsulü bir bilgiyi ifade etmektedir[257].

Bu arada Şâfiî'nin sünneti, bir çeşit vahiy olarak ve onun beşeri teamül ile mukayese edilmemesi gereken Peygamberin sözleri ve fiilleri olarak yorumlaması neticesinde bölgesel sünnetler kaçınılmaz olarak dışarıda bırakılmaktadır. Mesela buna göre, Medine halkının ameli olarak şöhret bulan İmam Malik'in öncülüğünü yaptığı 'bölgesel sünnet' mefhumu geçerliliğini kaybetmektedir[258]. Bu da ileri de temas edeceğimiz gibi, Şâfiî'nin sünneti Hz. Peygamberin hadislerine indirgeyen yaklaşımıyla örtüşmektedir. "Ona göre Medîne'ki bir uygulamaya sünnet değeri verilecekse bunun rivayet sorumluluğu üstlenilerek ve hadîs kritiğine açılarak Hz. Peygamberden nakledilmiş olması şartı aranır"[259]

Kısacası, sünnetin kaynağının vahiy olarak kabul edilmesi onu tamamen dinileştirmekte, sünnetin kaynağını ictihat olarak değerlendirilmesi ise ona

---

255 Şâfiî, ***Risâle,*** 64 (no. 308).

256 el-Muhammedî, "eş-Şâfiî Muhaddisen", s. 107-108.

257 Gürler, ***Ehl-i Hadîsin Düşünce Yapısı,*** s. 223. Yine bu hususta yapılan bir tesbite göre, hadîslerin/sünnetin vahiy kaynaklı olduğu yönündeki görüş belirtenlerin çoğunluğunu, hadîsin fıkhından ziyade, onun rivâyetini gaye edinenler oluşturmaktadır. Bu görüşte olanların bir diğer özelliği de, re'ye karşı ciddî olumsuz tavır sergilemeleridir. Bu tavırlarının temelinde ise muhtemelen itikadî konularda görüş belirten fırkalara ve fıkhî konularda rey kullanan taraflara karşı sünnet ve hadîsi güçlendirmek suretiyle onlara birer kutsiyet atfederek, rey kullanımına engel olmayı düşünmüş olabilecekleri belirtilmiştir. Ulu, ***Tâbiûnun Sünnet Anlayışı***, s. 116.

258 Taştan, Osman, "Merkezileşme Sürecinde İslam Hukuku:Bölgeselliği Veda ve Şafi'î Faktörü", ***İslâmiyât,*** c.1, sy.1, Ankara, 1998, s. 30.

259 Dönmez, İbrahim Kâfi, "İcma", ***DİA***, XXI. 418.

beşerîlik/dünyevîlik anlamı kazandırmaktadır[260]. Şüphesiz bu da sünneti anlama ve yorumlama konusunda yaklaşım farklılıklarına neden olmaktadır. Böylece sünnetin de bir tür vahiy olarak gören taraflar, ona varit olduğu üzere tabi olunması gerektiğini savunmuştur. Bu da, sonuçta sünnetin lafzına bağlı kalmaksızın bir takım saik ve gerekçelere, mana ve maksatlara binaen yorumlanamayacağı düşüncesinin doğmasına ve yerleşmesine neden olmuştur.

D- Şâfiî'nin Haber Teorisi

Şâfiî, hayatının ve mesâisinin büyük bir bölümünü Hz. Peygamberin hadîslerinin değerini ve işlevini sistemleştirmeye ve dinî bir temele oturtmaya sarfetmiştir. Bu nedenle başta *er-Risâle'*si olmak üzere, hemen hemen bütün eserlerinde haber-i vâhitlerin kabulü ve huccet olması konusuna hassasiyetle yer vermiş, âdetâ hadîslerin müdafaası görevini üstlenmiştir. Şâfii'yi bu konuda farklı ve özgün kılan ise, haber-i vâhidler konusunda kendisinden önceki hukuk ekollerinden neredeyse tamamen farklı aynı zamanda onları kıyasıya eleştiren bir haber teorisi geliştirmiş olmasıdır.

Şâfiî, bir haberin Hz. Peygamberden sabit olması için, Hz. Peygambere kadar ulaşan ravîlerinin sika olmasını yeterli görmektedir. Nitekim Şâfiî'nin talebesi ve arkadaşı er-Rebî b. Suleymân el-Murâdî (ö. 270), kendisine bir haberin Hz. Peygamberden nasıl sabit olacağını sorunca Şâfiî: "Hz. Peygamber (s.)'e ulaşıncaya kadar, sika (râvî), yine sika (râvî)'dan rivâyette bulunduğunda o, artık Hz. Peygamberden sâbittir" cevabını vermektedir[261]. *Buna göre Şâfiî, hadîsin Hz. Peygamberden sabit olduğunu tesbit için, ravinin sika olmasını ve isnadının muttasıl olmasını yeterli görmektedir.* Dolayısıyla o, özellikle hadîsin sübûtu üzerinde durmaktadır. Onun, bu konudaki temel kriteri rivâyetin içeriğinden ziyade, isnadına, yani, râvîlerine dönük şeklî kriterlerden ibarettir[262]. Ayrıca Şâfiî'ye göre *sika ehlinin hadîsini itham etmek de caiz değildir*[263]. Zira ona göre, eğer hadîsin ravîsi sika ise,

---

260 Keleş, ***Sünnet***, s. 33.

261 Şâfiî, ***Umm***, VII. 307. إذا حدث الثقة عن الثقة حتى ينتهي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو ثابت عن رسول الله ص.

262 Özafşar, ***Hadîsi Yeniden Düşünmek***, s. 86.

263 Şâfiî, ***Umm***, VII. 312. لا يجوز أن يتهم حديث أهل الثقة Ancak Şâfiî, bir çok haberi delil olarak kullanırken rivâyeti "bize sika haber verdi" şeklinde nakletmekte ve sikanın kimliğini açıklamamaktadır. Bu

onun haberi ile iktifa edilir. Söz konusu haber, ne te'vîl yoluyla, ne onu bir başkasının rivâyet etmemesi ve ne de onun benzeri bir haberin imamlardan birisinden nakledilmemesi nedeniyle reddedilemez[264]. *Şu halde Şâfiî'nin hadîsle ilgili temel yaklaşımı ve ölçütü, hadîsin güvenilir ve zabt sahibi râviler vasıtasıyla, Hz. Peygambere kadar ulaşan muttasıl bir isnadla (yani merfû olarak) nakledilmesi durumunda artık o hadîsin delil olması ve onunla amel edilmesinden ibarettir.*

Şâfiî, Hz. Peygamberin bir hadîsinin, ancak ona muhalif olarak Hz. Peygamberden rivâyet edilen bir başka hadîs nedeniyle terk edilebileceği görüşündedir. Yani bir hadîsin varlığını ancak başka bir hadîs ortadan kaldırabilir. Bu nedenle, *"Hz. Peygamberin bir hadîsini ancak, ona muhalif Hz. Peygamberin bir başka hadîsi bulunduğunda terk ederiz"*[265] demektedir. Şâfiî bu görüşünü ise, Allah'ın insanları, Hz. Peygamberin emrine ittiba ile sorumlu tutmasına dayandırmaktadır[266].

Şâfiî'ye göre Hz. Peygamberin hadîsi tek başına yeterlidir[267]. Dolayısıyla Hz. Peygamberden hadîs sabit olunca başkalarının görüş ve uygulamalarına bakılmaz ve sadece hadîsle yetinilir[268]. Nitekim o, bunu bir başka yerde şöyle ifade etmektedir: "Bizim delilimiz şu ki; Hz. Peygamberden sabit olana, bir başkasının ona muhalif kavli, Hz. Peygamberin sözü yerine delil olamaz"[269]. Dolayısıyla ona göre, hadîs Hz. Peygamberden sabit olunca artık, o konuda ona muhalif olarak başkasının meselâ

---

ise bu tür haberlerin sıhhati konusunda tereddüte neden olmaktadır. Şâfiî'nin, kimliğini açıklamadan sikadan rivâyet ettiği oldukça fazla rivâyet vardır. Örnek olarak sadece ***Umm***'un birinci cildi için bkz. Şâfiî, ***Umm***, I. 43, 47, 61, 98, 125, 152, 167, 279, 291, 296, 297, 306, 308, 328, 365. A. Hasan'a göre bu durum, onun benimsediği isnadın tam olması ölçüsünün şeklî olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Şâfiî, isnadın tam olmasına bu kadar önem vermesine rağmen, bizzat kendi içtihatlarında munkatı' rivâyetleri delil olarak kullanmaktan uzak duramamıştır. Hasan, ***İslâm Hukukunun Doğuşu***, s. 208. Yine bir hadisin huccet olabilmesi için onun sahih olmasının şart olduğunu *er-Risâle*'de açıkça savunan Şâfiî'nin, aynı eserinde isnadsız rivâyetleri kullanmış olması (Meselâ bkz. Şâfiî, ***er-Risâle***, thk. A. Muhammed Şâkir, s. 15 (no. 36), hatta birkaç uydurma hadise dahi delil olarak yer vermesi (Şâfiî, ***er-Risâle***, thk. A. Muhammed Şâkir, s. 224 (no. 617, Ahmed Şâkir'in değerlendirmeleri için ayrıca bkz. aynı yer, dipnot 4), 286 (no. 788). çelişki ve tutarsızlık olarak değerlendirilmiştir. Kırbaşoğlu, M. Hayri, "Şâfiî'nin *er-Risâle*'deki Hadisçiliği", s. 213.

264 Şâfiî, ***Umm***, VII. 319. أن المحدث به لما كان ثقة اكتفى بخبره ولم نرده بتأويل.

265 Şâfiî, ***Umm***, VII. 307. ولا نترك لرسول الله حديثا أبدا إلا حديثا وجد عن رسول الله حديث يخالفه.

266 Şâfiî, ***Umm***, VII. 326.

267 Şâfiî, ***Umm***, VII. 307. وحديث النبي صلى الله عليه وسلم مستغن بنفسه.

268 Şâfiî, ***Umm***, VII. 309.

269 Şâfiî, ***Umm***, VII. 312.

sahâbenin söylediği ve yaptığı şey bir delil olamaz[270]. Buradan bir hadîsin, hadîs dışında başka herhangi bir delille terk edilemeyeceği anlaşılmaktadır. Kısacası Şâfiî'ye göre, Hz. Peygamberden hadîs sabit olunca artık hiç kimsenin sözü hüccet değildir[271]. Bunun dışındaki şeyler onun değerini ne güçlendirir ne de düşürür[272].

Biraz önce de değindiğimiz gibi, Şâfiî'ye göre bir hadîsin, Hz. Peygambere kadar muttasıl bir bir senedle ve sika ravîler kanalıyla rivâyet edilmesi durumunda, artık o hadîs Hz. Peygamberden *sabit* olmuş olmaktadır[273]. Bir başka ifadeyle, hadisin Hz. Peygambere aidiyetinin doğruluğu/sahihliği, Şâfiî'nin ileri sürdüğü bu iki şeklî şartla neredeyse kesinlik kazanmış olmaktadır. Bu ise aynı zamanda gelenek içerisinde hadislerin sıhhatini değerlendirmede isnada önem verilip metin tenkidinin ikinci plana atıldığını da ortaya koymaktadır[274].

Netice itibariyle Şâfiî, tek başına hadîsin subûtunu yeterli saymakta ve de bunun her hangi bir uygulama/icma veya görüş ile teyid edilmesini gerekli görmemektedir. Nitekim Medîneliler'e yönelik eleştirileri de özellikle bu nokta üzerinde yoğunlaşmaktadır. Şu halde Şâfiî'nin bu konuda dikkate aldığı ilke, hadîsin uygulanıp uygulanmamasından ziyade, Peygamber'den geliyor olmasıdır, yani Peygamber'e nisbet edilmesidir[275]. Hz. Peygamberden haber sabit olunca artık onun herhangi bir nedenden dolayı terki caiz değildir[276]. "Hz. Peygamberden (bir şey) sabit olması durumunda onunla hükmeder ve ona asla aykırı hareket etmeyiz"[277] Zira Hz. Peygamberden gelen haber, kendisiyle amel edilmeye daha layık olandır[278]. Böylece o, Hz. Peygamberin sünnetini bilmenin yegane yolunun hadîs olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Bu nedenle onunla ilk ekoller arasındaki anlaşmazlık nedeni, haber-i

---

270 Şâfiî, ***Umm***, VII. 307-308. فكانت حجتنا أن ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن في قول أحد خالفه حجة على قوله.

271 Şâfiî, ***Umm***, I. 125, III. 27, V. 239, VI. 173, 265, 268; VII. 322, 355, 359. ليس في قول أحد حجة مع النبي صلى الله عليه وسلم.

272 Şâfiî, ***Risâle,*** 185 (no. 905).

273 Şâfiî, ***Umm***, VII. 307.

274 Kırbaşoğlu, ***İslâm Düşüncesinde Sünnet***, s. 18.

275 Özafşar, ***Hadîsi Yeniden Düşünmek***, s. 91-92; Yûnus, "Hayâtu'l-İmâm eş-Şâfiî", s. 79; Şâfiî fıkıh usûlcülerine göre de, meselâ Medîne'deki tatbikatın delil olabilmesi için, bunun hadîslerle desteklenmesi gerekmektedir. Güleç, ***Şâfiî Fıkıh Usûlünde Hadîs Metodolojisi,*** s. 171.

276 Şâfiî, ***Umm***, II. 355. وإذا ثبت الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يجز تركه لشيء

277 Şâfiî, ***Umm***, II. 386. ولو ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم قلنا به ولم نخالفه

278 Şâfiî, ***Umm***, VII. 312. فالخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أولى أن يصار إليه

vahid konusunda cereyan etmiştir[279]. Halbuki haber-i vahidle amel etmek için Ebû Hanîfe ve arkadaşları, meşhur olma şartını; Malik de onunla amel edilmesi şartını koşmaktaydı. Şâfiî ise, amel ve şöhret şartını haber-i vahidde aramamaktadır[280]. Yine Şâfiî'ye göre, Hz. Peygamberden sonra hadîsle amel edilmemesi onun değerini düşürmediği gibi, Hz. Peygamberden sonra onunla amel edilmesi de onun kuvvetini artırmaz[281].

Yine Şâfiî'ye göre Allah'ın hükümleri ile O'nun elçisinin hükümleri aynı derecede[282] olup, Allah'ın hükmü ile Peygamberi'nin hükmü farklı şeyler değildir. O da her halükarda bağlayıcıdır[283]. Nitekim o, ilmi beş tabakaya ayırmakta ve Kur'an ve sahih/sabit sünneti birinci ve aynı tabakada yan yana zikretmektedir[284]. Neticede "subûtu ve kullanılması hususunda bir çok tartışmaların bulunduğu haber-i vâhid yoluyla sabit olmuş hadîsleri Şâfiî, kendi ictihadınca sabit bulmuşsa, bağlayıcılık bakımından onları Kur'an'a denk tutmuştur"[285]. Oysa subûtu kesin olan ile subûtu zannî olan hiçbir zaman eşit olamaz.

Şâfiî'nin sünnet anlayışında dikkat çeken bir başka husus ise, her hangi bir sünnetin başka bir sünnete kıyas edilemeyeceği ilkesidir. Nitekim o, bu hususta *"Biz, bir sünneti, diğer bir sünnete kıyas edemeyiz"*[286] diyerek, icrasına imkan bulunduğu müddetçe, her bir sünneti bizatihi icra edeceğini, kıyas veya her hangi bir gerekçe ile veyahutta bu hususta Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'den ona uygun bir görüş, hüküm veya emir rivâyet edilmedi diye hadîsi zayıf olarak değerlendiremeyeceğini, bu konuda Hz. Peygamberden gelen haberi dikkate alarak diğerlerinden müstağnî kalacağını belirtmektedir[287]. Şu halde Şâfiî'nin nazarında her bir hadîs/sünnet başlı başına bir değere sahiptir. Bu ise rivâyetlere bütüncül olarak bakmayı ve bunlardan genel ilkeler çıkarmayı engellemekte, hadîslerin/sünnetlerin parçacı bir anlayış ve

---

279 Hasan, ***İslâm Hukukunun Doğuşu*** , s. 199.
280 Hudarî, ***İslâm Hukuk Tarihi,*** s. 256.
281 Şâfiî, ***Umm***, VII. 314, 316.
282 Şâfiî, ***Risâle,*** 104 (no. 480).
283 Şâfiî, ***Risâle,*** 64 (no. 308).
284 Şâfiî, ***Umm,*** VII. 452.
285 Nazlıgül, ***İmam eş-Şâfiî,*** s. 144.
286 Şâfiî, ***Umm***, VII. 320. **ولا نقيس سنة على سنة ولكن نمضى كل سنة على وجهها ما وجدنا السبيل إلى إمضائها.**
287 Şâfiî, ***Umm***, VII. 320.

yaklaşımla değerlendirilmesi sonucunu doğurmaktadır[288]. Bu yaklaşım tarzı aynı zamanda rivâyetlere verilen değeri daha da artırmış, bu da onların lafızlarına ve literal anlamlarına bağımlı bir okumayı beraberinde getirmiştir[289].

Oysa İmam Malik hadîsleri değerlendirmede daha ziyade metinden hareket etmiştir[290]. Ne var ki Şâfiî'de bu tersine dönmüş ve hadîs metinlerini değerlendirme ameliyesinde hadîsler subût açısından değerlendirilmeye başlanmıştır. Zira ona göre hadîsin varlığı/subûtu kafidir ve onunla olduğu gibi amel edilmelidir.

Şâfiî, haber-i vahidin şer'î bir kâideyle çelişmesi durumunda Ebû Hanîfe'den farklı olarak haber-i vâhidi tercih etmekte ve onunla amel etmektedir[291]. Nitekim bu hususta İbn Arabî de, şer'î kaidelerden herhangi birine aykırı bir haber-i vahid geldiğinde, Şâfiî'nin onunla amel etiğini, Ebû Hanîfe'nin onunla amel etmeyi caiz görmediğini, İmam Malik'in ise başka bir kaidenin desteklemesi durumunda onunla amel ettiğini belirtmektedir[292]. Şâfiî'nin bu tavrında, onun tearuz durumunda şer'î ilkelere değil, habere öncelik verdiğini aynı zamanda nass teorisinin temellerini attığını söylemek mümkündür.

Şâfiî'yle birlikte dikkat çeken bir başka husus ise, sünnetin kapsamındaki daralmadır[293]. Bu hususta yapılan tesbitlere göre, Şâfiî öncesi ilk dönemlerde sünnetin kapsamı hayli geniş tutulmuştu ve Müslümanlar arasında yerleşmiş olan

---

288 Bu bakımdan meselâ bir tesbite göre, "Şâfiî'nin düştüğü hata her rivayeti mutlak uyulması gereken bir nass gibi algılamasıdır". Aybakan, Bilal, ***Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ,*** İz yay., İstanbul, 2003, s. 52.

289 Bu düşüncenin bir sonucu olarak ortaya çıkan yaklaşım hususunda şu değerlendirmeye yer vermek isabetli olacaktır: "..fıkhî ve ictihadî yaklaşım sergileyenler nassların bütününden elde ettikleri ilkelerden hareketle yeni meselelere çözüm getirmeye çalışırlarken, sünnetin zahirine göre tavır sergileyenler, sorulan her bir soruyu cevaplamak için bir rivayet arama gayretinde olmuşlardır. Fıkhî ve ictihadî yaklaşım tarzını benimseyen alimlere göre rivayet edilen her bir hadîsle amel etmek ve ihtiva ettiği her hususu uygulamak zorunlu değildir. Örneğin İbrahim en-Nahaî (ö. 96) rivayetleri fıkhî hüküm çıkarmak için değil, fıkhî asıllar (prensipler) elde etmek için kullanmıştır. Çünkü fıkhî bir tek hüküm, ancak muayyen ber hadiseye tatbik edilebilir; halbuki, fıkhî ilke, pek çok olayın hükmünü ve çözümünü ihtiva eder" . Ulu, ***Tâbiûnun Sünnet Anlayışı***, s. 197. Krş. Kal'acî, *Mevsûatu Fıkhı İbrahim en-Nahaî*, I. 198-199.

290 Dere, Ali, "İmam Mâlik'in Hadîs Metinlerini Değerlendirme Kriterleri Üzerine", ***İslâmî Araştırmalar Dergisi***, c. 10, sy. 1, Ankara, 1997, s.73.

291 el-Ezrak, Muhammed, "Minhâcu'l-İmami'ş-Şâfiî", ***el-İmâm eş-Şâfiî, Fakîhen ve Muctehiden*** (Havle'l-İmâm eş-Şâfiî İhtifâ bi Zikrâ Murûri İsnâ Aşara Karnen alâ Vefâtihi, Kuala Lumpur, Malezya, 1990), Dâru't-Takrîb, Beyrût, 2001, s. 265.

292 Medkûr, "eş-Şâfiî, Nasıru'l-Hadîs", s. 53.

293 Şâfiî'den önce sünnetin kullanımı ve muhtevası ile ilgili olarak İmam Malik, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin yaklaşımları ve temel düşünceleri için bkz. Özafşar, ***Hadîsi Yeniden Düşünmek***, s. 43-80; Aktepe, ***Şâfiî'de Sünnet,*** s. 80-174.

teamüller, yaygınlık kazanmış bir takım rivâyetler ve üzerinde ittifak edilmiş örfler sünnet olarak değerlendiriliyordu. Hadîs ise bundan farklı olarak, Hz. Peygamber tarafından ortaya konmuş, sınırları belli ve değişmez kuralların birer anlatımından ibaretti. Şâfiî'nin durumu ve tutumu bu noktada farklı bir anlam kazanmaktadır. Zira o, önceden süregelen bu mevcut kapsamlı sünnet anlayışına şiddetle ve kesin olarak karşı çıkmış, sünnetin ancak Hz. Peygamberden gelen sahîh rivâyetlere dayandırılması gerektiğini vurgulamıştır. Bu anlayışının gereği olarak Hz. Peygamberden rivâyet edilen sahîh bir hadîsi, Müslümanlarca üzerinde ittifak edilen uygulamaya tercih etmiştir. Bundan böyle sünnet ile hadîs aynı anlamda kullanılmaya başlanmıştır[294].

Aslında sünnet ve hadîsin hangi anlamda kullanıldığı, bunlarla aynı mı yoksa farklı anlamlar mı kastedildiği hususuna Şafiî'den önce de rastlanılmaktadır. Meselâ yapılan bir çalışmada, tâbiûn alimlerinin bu hususta farklı yaklaşımlar sergiledikleri tesbit edilmiştir. Buna göre, tâbiûndan Ömer b. Abdilaziz (ö. 101), İbrahim en-Nahaî (ö. 96), Yahya b. Saîd (ö. 143) ve el-Ameş (ö. 147) sünnet ve hadîs kavramlarını farklı anlamlarda kullanmışlırdır. Fakat tabiûndan nakilciliği ön planda tutan alimler ise bu kavramların kullanımında bir ayırıma gitmemişlerdir. Onlara göre hadîsle sünnet özdeştir[295].

Şu halde her ne kadar aynı anlamda kullanan kimseler bulunsa da, Şâfiî'ye kadar ki dönemde *hadîs* ve *sünnet* kelimeleri aynı şeyler değildi ve aralarında fark vardı. İşte Şâfiî ekoller arasında farklı anlamlarda uygulanagelen *hadîs ve sünnetin durumlarına belirginlik kazandırma* çabasına girmiştir[296]. Bu nedenle Şâfiî *er-Risâle'*sinde geniş olarak Hz. Peygamberden rivâyet edilen haber-i vahidlerin sünnet sayıldığına dair öncekilerden örnekler vererek haber-i vahitlerin sünnet olduğu teorisini kuramsallaştırmaya çalışmaktadır[297]. Buradan onun sünneti sadece Hz. Peygamberden nakledilen hadîslere indirgediği anlaşılmaktadır. Bu yaklaşımının ise

---

294 Hasan, ***İslam Hukukunun Doğuşu***, s. 110. W. M. Watt'a göre de, Şâfiî'nin yapmaya çalıştığı, Hz. Peygamberin sünneti hakkındaki herhangi bir iddiayı, tam anlamıyla tahkîk olunmuş bir hadîsle isbat etmeye mecbur kılmaktı. Tahkîk edilmiş hadîslerin kullanışı, Şâfiî'den önce de yayılmasına karşın, ondan sonra umumîleşmiştir. Watt, ***İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri***, s. 228.

295 Ulu, ***Tâbiûnun Sünnet Anlayışı***, s. 130-134.

296 Özen, ***Aklîleşme Süreci***, s. 395.

297 Şâfiî, ***Risâle,*** 245-247 (no. 1238-1252); Şâfiî, ***İhtilâfu'l- Hadîs***, IX. 531.

daha kendi döneminde dahi tepkiyle karşılandığı anlaşılmaktadır. Nitekim iflâsla ilgili yalnız Ebû Hurayra'dan nakledilen tek bir rivâyeti Rasûlullah (a.s.)'ın sünneti olarak değerlendiren Şâfiî'ye, muhatabı itiraz etmektedir. Şâfiî ise bu hususta Hz. Peygamberden yalnız Ebû Hurayra'nın naklettiği rivâyeti bildiklerini dolayısıyla bunun gibi (haber-i âhâd) rivâyetlerin *sünnet*in tesbiti için kâfî olduğunu belirtmekte ve başka örneklerle tezini güçlendirmeye gayret etmektedir[298].

Ayrıca Şâfiî muhtabına, yalnız Ebû Hurayra kanalıyla gelen tek rivâyetleri bizzat kendilerinin de kabul ettiğini hatırlatmaktadır. Muhatabı ise buna cevap olarak insanlar o tür rivâyetleri kabul ettiği için kendilerinin de kabul ettiğini söylemesi üzerine Şâfiî *"İnsanlar onu bir konuda kabul edince sana ve onlara onun haberini başka konuda da kabul etmeleri lazım gelir. Aksi takdirde sen istediğini kabul etmiş, istediğini reddetmiş ve hüküm vermiş olursun"* demektedir[299].

Buna göre Şâfiî'nin mantıkî tutarlılık adına bütün haber-i vâhitlerin kabul edilmesi ve de bunlarla *sünnet*in sabit olacağı görüşünde ısrarlı olduğu net olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim o bu görüşünü şu iddia ile noktalamaktadır: "Biz tek bir rivâyetin bizatihi kendisiyle huccetin sabit olacağını iddia ediyoruz. Hz. Peygamberin hadîsi varken, Hz. Peygamberin sözü dışındaki herhangi bir te'vil ve yorum delil olamaz"[300]. Çünkü Şâfiî bu hususta temel görüşlerinin Hz. Peygamberden *bir şey* sabit olduğunda onunla birlikte artık hiçbir kimsenin huccet olamayacağı şeklinde olduğunu açıkça ifade etmektedir[301].

Şu halde Şâfiî'ye kadarki olan süreçte hadîs genel olarak, sünnetin göstergelerinden sadece birisi konumundayken, Şâfiî ile birlikte bu durumun değişmeye ve hadîsin, sünnet ile aynîleşmeye başladığı ifade edilmiştir[302]. Ancak hadis-sünnet özdeşliğinin kesin olarak Şâfiî ile başladığını söylemek biraz güçtür. Zira Şâfiî'nin sünnetle hadîsi bir kabul eden ilk fakîh olmadığı, ondan önce de bu

---

298 Şâfiî, ***Umm***, III. 243. ما نعرف فيه عن النبي (ص) رواية إلا عن أبي هريرة وحده وإن في ذلك لكفاية تثبت بمثله السنة.

299 Şâfiî, ***Umm***, III. 243-244.

300 Şâfiî, ***Umm***, III. 245. فزعمنا أن الرواية الواحدة تثبت بها الحجة ولا حجة في تأويل ولا حديث عن غير النبي (ص) مع حديث النبي (ص)

301 Şâfiî, ***Umm***, III. 243. لأن مذهبنا معا إذا ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء أن لا حجة في أحد معه

302 Görmez, ***Metodoloji Sorunu***, s. 64.

görüşte olan Sâlih b. Keysân gibi kimselerin var olduğu belirtilmiştir[303]. Dolayısıyla Şâfiî'nin, bu tür yaklaşımları ilk ortaya atan olmaktan ziyade mevcut olan görüşleri sistematik bir eser içerisinde yeniden ifade etmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Nitekim Şâfiî, Irak ve Hicaz fıkıh çevreleri ile girdiği bütün polemiklerde, sünnet ile hadîsin aynı şey olduğunu vurgulamaya çalışmıştır[304]. J. Schacht'a göre Peygamberin hadîslerinde vücud bulmuş olan bu yeni sünnet kavramı, eski ekollerin yaşayan geleneklerinin yerini almıştır[305].

Şâfiî tarafından nihâî şekli verilen bu yeni sünnet teorisine göre sünnetin yegane kaynağı hadîsler olmaktadır. Bu konuda yapılan şu tesbit oldukça yerindedir. *"İmam Şâfiî, sünnetin sadece merfû hadîslere dayanılarak tespit edilmesi gerektiği fikrini o kadar ileri dereceye götürmüştür ki ona göre "sünnet" merfû hadîsin lafzında gizlidir. Herhangi bir sahâbî, hadîsi yorumlasa bile bu yoruma uymak gerekmez. Hadîste ne ifade edilmişse "sünnet" odur*[306]. Dolayısıyla Şâfiî'ye göre, her hadîs aynı zamanda bir sünnet, yine her hadîs, sünnetin tespiti için vaz geçilmez bir kaynaktır. Bu ilke ise, herkesin kendine göre bir sünnet ortaya koyması keyfiliğine engel olacak tek çaredir. Bu nedenle, bütün gayretini, hadîs ve sünneti aynileştirmeye sevk etmiştir[307]. Böylece sünnetin kapsamını daraltan ve sınırlayan bu tavrıyla o, Hz. Peygamberden gelen haber-i vâhidleri, kendisinden önce Irak ve Medîne fıkıh ekollerinin Kur'an, meşhur sünnet, küllî kâideler, sahâbenin ameli, amel-i ehl-i Medîne gibi bilgi kaynaklarına *arzederek*, terk etmelerini engellemeye çalışmaktadır[308].

Sonuç olarak Şâfiî'nin elinde yeni bir şekil ve muhteva kazanan sünnet kavramıyla, neyin sünnet olduğu veya sünnet sayılacağının sınırları çizilmiş böylece Hz. Peygamberden gelen hadîslerin/haberlerin otoritesi güçlenmiştir. Sonuçta bunların da birer nass olarak kabul edilmesiyle nassa bağlı ve endeksli, her şeyin çözümünü nasslarda ve onların literal anlamlarında arayan yaklaşım kapısı sistemli olarak aralanmaya başlanmıştır.

---

303 Hasan, ***İslâm Hukukunun Doğuşu*** , s. 110, dipnot 236 (İbn Sa'd, *Tabakât,* II. 388'den naklen).
304 Özafşar, ***Hadîsi Yeniden Düşünmek***, s. 81.
305 Schacht, ***İslâm Hukukuna Giriş,*** s. 56-57.
306 Aktepe, ***Şâfiî'de Sünnet,*** s. 185; Krş, Şâfiî, ***Umm,*** VII. 356.
307 Keleş, ***Sünnet***, s. 70.
308 Aktepe, ***A.g.e.,*** s. 184.

E- Şâfiî'de Hadîslerin Kur'an'a Arzı ve Nesh

Hadîslerin hukukta kullanımına ve bağlayıcılığına kendinden önceki hukukçularla kıyaslanamayacak oranda büyük bir ehemmiyet veren Şâfiî'nin, bir takım hadîslerin hükümsüz bırakılmasına neden olabileceğinden, metin tenkidinin temel ilkelerinden biri olan Kur'an'a arz yöntemine menfî bir yaklaşım sergilemiştir. Bu manada, mezhep imamları içerisinde hadîslerin Kur'an'a arzı meselesi üzerinde en çok duran âlimin İmam Şâfiî olduğu da belirtilmiştir[309].

Şâfiî'nin bu hususkaki temel düşüncelerine göre, en başta Hz. Peygamberin her bir sünneti Allah'ın Kitab'ına muvafık olup hiçbir sünneti ona muhalif değildir[310]. Bu nedenle ona göre sünnet asla Kur'an'a aykırı olamaz[311]. Bu düşünceden hareketle o, hadîslerin Kur'an'a arzedilmesini reddetmiş ve buna dayanılarak bazı hadîslerin reddedilmesini cehalet olarak nitelemiştir[312]. Çünkü Allah, Kitabında farzları beyan etmiş ve onun keyfiyetini Peygamberinin diliyle açıklamıştır. Nitekim şöyle der: *"Sünnet, Kur'an'a arzedilir, eğer onun zahiriyle uyuşursa kabul ederiz, değilse Kur'an'ın zahiri ile amel eder ve hadîsi terk ederiz*

---

309 Güleç, ***Şâfiî Fıkıh Usûlünde Hadîs Metodolojisi***, s. 140.

310 Şâfiî, ***Risâle,*** 115 (no. 537); Şâfiî; ***Umm***, VII. 44.

311 Şâfiî, ***Cimâu'l- İlm***, s. 89. ولا تكون سنة أبدا تخالف القرآن.

312 Ancak Gurmullah ed-Dumeynî, Şâfiî'nin arz yöntemine bakışı hususunda hatalı bir tesbitte bulunmaktadır. Ona göre Şâfiî, ilk zamanlar Kur'an'a arz yöntemini benimsemekteydi. Şâfiî daha sonra bu görüşünden dönmüş ve hadîslerin Kur'an'a arzına karşı çıkmıştır. Dumeynî, bu tesbite ise Şâfiî'nin *el-Umm'unde* bulduğu, bir görüşünden hareketle vardığını belirtmektedir. Buna göre Şâfiî, Hz. Peygamber, Hz. Ali ve Hz. Ömer'den rivâyet edilen bazı hadislere dayanarak hadislerin Kur'an'a arzedilebileceği görüşündedir. ed-Dumeynî, Gurmullah, ***Hadiste Metin Tenkidi Metodları*** *(Makâyîsu Nakd-ı Mutûni's-Sunne,*Riyâd, 1984, s. 297-298), çev. İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel, Kitabevi, İstanbul, 1997, s. 54-68. Oysa Dumeynî'nin Şâfiî'ye atfettiği bu görüşler, Şâfiî'nin kendi görüşleri olmayıp, Şâfiî bunları Ebû Yûsuf'un görüşü olarak nakletmektedir. Zira ilgili görüş ve değerlendirmeler açıkça "Ebû Yûsuf dedi ki:.." şeklinde başlamakta ve devam etmektedir. Şâfiî, ***Umm,*** (Kitabu Siyeri'l-Evzâî'nin içinde), VII. 557-558. Dolayısıyla burada sunulan rivâyet ve görüşlerin, Şâfiî'nin ilk zamanlar arz yöntemini benimsemesi ile hiçbir ilgisi yoktur. Ayrıca Şâfiî'nin naklettiği sözlerin,bizzat Ebû Yûsuf'un kendi eserinden karşılaştırılması için bkz. Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim, ***er-Reddu alâ Siyeri'l-Evzâî***, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ty., s. 24-32. Aslında Dumeynî'nin düştüğü bu hatanın, *Kitâbu'l-Umm'un* metni ve ifadesi ile yakın bir ilgisi vardır. Çünkü ne kadar dikkat edilse de (kâle/dedi ki) şeklindeki ifadelerin kime ait olduğu kolayca tesbit edilememekte ve öznenin gözden kaçırılmasına neden olabilmektedir.Yine İslâm ilim tarihinde, *Kitâbu'l-Umm*'un, gerektiği kadar ilmî çalışma ve araştırmalara mazhar olamaması da büyük ölçüde eserin dili ve metni ile ilgili bir hususdur. Hadîslerin Kur'an'a arzı konusundaki çalışmasında Ahmet Keleş de, aynen Dumeynî gibi, Şâfiî'nin Ebû Yusuf'tan naklettiği görüşleri Şâfiî'ye nispet etmiş ve bu görüşü telif etmeye çalışmıştır. Keleş, Ahmet, ***Hadîslerin Kur'an'a Arzı***, İnsan Yay, İstanbul, 1998, s. 89.

diyen kimsenin sözü bir cehâlettir"[313]. Şâfiî, hadîslerin yalnız Kur'an'a değil, ayrıca kıyasa ve başka herhangi bir şeye dayanarak tenkid edilmesine de (arz), insanların görüşlerinin sünnete tabi olması gerektiği düşüncesiyle karşı çıkmaktadır[314].

Şâfiî'nin, sisteminde hadîslere/sünnete tanıdığı yer ve konum onun metin tenkidiyle (arz) ilgili düşüncelerinin temelini oluşturmaktadır. Zira Şâfiî'ye göre, Peygamber'in sünnetleri ikiye ayrılır: Birincisi, Kitab'ın açık hükmü bulunan bir konuda Hz. Peygamber ona Allah'ın indirdiği şekilde uymuştur. İkincisi, Kitab'ta mücmel olarak bulunan hükümlerle, Allah'ın ne murad ettiğini, Hz. Peygamber Allah adına açıklamıştır. Böylece Hz. Peygamber bu mücmel olarak bildirilen farzların umumî ve hususî niteliklerini, kulların bunları nasıl yerine getireceğini açıklamıştır. Dolayısıyla her iki durumda da Hz. Peygamber Allah'ın Kitab'ına uymuştur. Ona göre bu iki çeşit sünnet üzerinde icmâ vardır[315].

Kur'an'da hakkında hiçbir hüküm bulunmayan konularda Hz. Peygamberin verdiği hükümler ise Şâfiî'ye göre sünnetin üçüncü türünü oluşturmaktadır[316]. O, bu konudaki mevcut anlayışları zikrettikten sonra, Hz. Peygamberin bu tür hükümlerini vahiy anlayışına paralel olarak Allah'ın, Peygamberinin kalbine ilham etmesi olarak değerlendirmektedir ki, ona göre Kur'an' da belirtilen Hikmet de budur. Kısacası Allah'ın, Peygamberine ilham ettiği şeyler, bu tür sünneti meydana getirmiştir. Kur'an olarak indirilen ise Allah'ın Kitabını teşkil etmektedir[317]. Dolayısıyla Allah'ın, bir hükmü bulunmayan konularda Peygamber bir sünnet koymuşsa, onu Allah'tan aldığı yetkiye dayanarak koymuştur[318].

Şu halde Şâfiî'ye göre, Hz. Peygamberin sünneti, ister Kur'an'da farz kılınan bir hükmü açıklasın, ister Kur'an'da yer almayan bir hükümle ilgili olsun, *Allah'ın hükmü ile Peygamber'in hükmü ayrı şeyler değildir*. Her halukârda Peygamber'in hükmü de bağlayıcıdır. Allah, Kitabında Peygamberine itaatı farz kılmış ve hiç kimseye bildiği bir işte, Peygamber'e muhalefet etmek için bir mazeret

---

313 Şâfiî, ***İhtilâfu'l- Hadîs***, IX. 537.
314 Şâfiî, ***İhtilâfu'l- Hadîs***, IX. 537; Özen, ***Aklîleşme Süreci,*** s. 398.
315 Şâfiî, ***Risâle,*** 62 (no. 298-299); Ayrıca bkz. Şâfiî, ***İhtilâfu'l- Hadîs***, IX. 537.
316 Şâfiî, ***Risâle,*** 62 (no. 301).
317 Şâfiî, ***Risâle,*** 63 (no. 307).
318 Şâfiî, ***Risâle,*** 61 (no. 292).

tanımamıştır[319]. Şâfiî'nin bu anlayışına göre Kur'an ve Hz. Peygamberin sözleri/sünnetleri, hem menşei itibariyle her ikisi de Allah'a aittir hem de bağlayıcılık açısından aynı konumdadır. Dolayısıyla Kur'an ve Hz. Peygamberin sünneti arasında kurulan böyle bir ilişki sonucunda Şâfiî'nin, hadîslerin tesbitinde Kur'an'a başvurulmasını istemeyeceği ortadadır[320]. Kısacası Şâfiî'ye göre, hadîsler *Kur'an'*a dayanılarak iptal edilemez. Kur'an hadîslerle çatışmamakta aksine hadîsler Kur'an'ı açıklamaktadır. Bu nedenle Kur'an, hadîslerin ışığında yorumlanmalı ve bu konuda aksi düşünülmemelidir[321]. Dolayısıyla Şâfiî, hadîslerin Kur'ân'a arzının gündeme geldiği her ortamda, sünnetin *beyân* vasfına işaret etmekte, hadîslerin Kur'an'a arz edilmesi gerektiğini söyleyenlere sünnetin teşriî değerini savunarak cevap vermeye çalışmaktadır[322]. Allah'ın emrettiklerinin umûm, husûs, farz, edeb, nasih, mensuh olmaları ancak onun sünneti ile bilinir. Kitab farz hükmünde olur, sünnet de onu beyan eder. Zira Allah, Peygamberin verdiklerinin alınmasını ve ona itaat edilmesini emretmiştir[323].

Şâfiî, *"arz hadîsi"* olarak bilinen rivâyeti de kendilerine göre bunun Hz. Peygamberden varid olduğunun bilinmediğini belirterek kabul etmemektedir[324]. O, Hz. Peygamberden bunun zıddı anlamında *"erîke hadîsi"*nin varid olduğunu belirterek konuyla ilgili olarak bu rivayeti delil getirmektedir[325].

Şâfiî'nin *arz*dan anladığına göre, hadîslerin Kur'an'a dayanarak metin tenkidine tabi tutulması halinde bazı hadîslerin/sünnetlerin Kur'an'a uymaması gibi bir durum neticesinde yalnız Kur'an'ın zahir anlamı dikkate alınacak bu da

---

319 Şâfiî, ***Risâle,*** 63-64 (no. 308).

320 Gürkan, ***İslam Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şâfiî'nin Yeri***, s. 269. Hüseyin Güleç'in değerlendirmesine göre de, Şâfiî, arz fikrine, Hz. Peygamberin elçi olarak Allah'ın buyruklarına muhalif bir şeyi söyleyemeyeceğinden hareketle karşı çıkmıştır. Ancak başta Ebû Hanife olmak üzere arz fikrini savunan pek çok alim, Hz. Peygamberden Allah'ın buyruklarına muhalif bir şeyin sadır olamayacağı konusunda Şâfiî gibi düşünmektedir. Ebû Hanîfe'nin bu konudaki açıklamalarından da anlaşılabileceği gibi, Kur'ân'a muhalif bir rivâyeti reddetmek, o rivâyetin Hz. Peygamberden sadır olacağını kabul etmekle aynı anlama gelmez. Aksine, Kur'ân'a muhalif olan bir rivâyeti reddetmek, böyle bir rivâyetin Hz. Peygamberden sadır olduğunu kabul etmemektir ve bunu, rivayeti bize aktaran ravilerin bir tasarrufu olarak görmektir. Güleç, ***Şâfiî Fıkıh Usûlünde Hadîs Metodolojisi,*** s. 144-145.

321 Schacht, ***İslâm Hukukuna Giriş***, s. 57.

322 Güleç, ***A.g.e.***, s. 145.

323 Şâfiî, ***Umm***, VII. 21.

324 Şâfiî, ***Risâle,*** 133 (no. 617-619); Şâfiî, ***Umm***, VII. 21.

325 Şâfiî, ***Risâle***, 61 (no. 295); 133 (no. 622); Şâfiî, ***Umm***, VII. 21;

beraberinde bir takım problemler doğuracaktır[326]. Meselâ ona göre, hadîslerin dikkate alınmaması[327] ve o konuda Kur'an'ın zâhirine dayanılarak hüküm verilmesi halinde, her türlü hırsızlık nedeniyle hırsızın elinin kesilmesi ve zina edene recm cezasının verilmemesi gerekecektir[328].

Oysa hadîslerin Kur'an'a arzedilmesi sahabeden beri bilinen ve uygulanan bir yöntemdir[329]. Meselâ Hz. Âişe'nin bir çok rivâyeti ve hadîsi Kur'an'a aykırı bularak reddetmesi bunun somut bir delilidir[330]. Şâfiî'nin bizatihi kendisi de Hz. Âişe'nin özellikle Abdullah İbn Ömer ve Ebû Hurayra'nın bazı rivâyetlerini Kur'an'a arzederek reddettiğinin farkındadır[331]. Buna rağmen Şâfiî'nin *arz*a bu kadar sert tavır takınması manidar bir durumdur. İşin doğrusu Şâfiî'ye göre hadîslerin Kur'an'a arzı, sünnet düşmanlarının gireceği bir kapıdır. Böylece sünneti sarsmaya ve Kur'an'da mevcut olmadığı gerekçesiyle Müslümanları ondan uzaklaştırmaya çalışırlar[332].

---

326 Gürkan, ***İslam Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şâfiî'nin Yeri***, s. 270.

327 Aslında hadisleri dikkate almama meselesi, hadisleri reddetme şeklinde değil, hadislerin sahih kabul edilmemesi ile ilgilidir. Dolayısıyla bir hadisi sahih kabul etmeme, hadisleri dikkate almama olarak görülmemelidir. Bu bakımdan her türlü hadis ve rivayetin mutlaka dikkate alınmasını düşünmek yerine, hadisler arasında sıhhatine göre dikkate alınması gerekenler olduğu gibi yine buna göre dikkate alınmaması gerekenlerin bulunduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

328 Şâfiî, ***İhtilâfu'l- Hadîs***, IX. 537-538; Şâfiî'ye göre mesela Haricîler bu anlayıştadır. Onlara göre her türlü hırsızlık nedeniyle el kesilir ve zina eden herkese köle, hür, muhsan veya muhsan olmasın celde vurulur, recm edilmez. Şâfiî, ***Umm***, VII. 29-30. Halbuki zina cezasında Kur'an'ın zahirî ve umûmî anlamının da isabetli olabileceği düşünülerek, ilgili rivayetlerin bu açıdan da değerlendirilmesi yapılabilir. Tartışmalı bir takım rivayetlere dayanarak mutlaka Kur'an'ın anlamını sınırlandırmaya çalışmak da gözden geçirilmesi gereken bir tutumdur.

329 Ünal, ***Ebû Hanîfe'nin Hadîs Anlayışı***, s. 84; Dumeynî, ***Hadiste Metin Tenkidi Metodları***, s. 54-68; Güleç, ***Şâfiî Fıkıh Usûlünde Hadîs Metodolojisi***, s. 138.

330 Hz. Aişe'nin arz yöntemini kullanarak Sahabe'ye yönelttiği eleştiriler için bkz. Zerkeşî, Bedruddîn, ***Hz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler***, çev. Bünyamin Erul, Kitâbiyât, Ankara, 2002, s. 69-88.

331 Mesela Abdullah İbn Ömer'in, ölen kimsenin, yakınlarının ağlamasıyla azab göreceği şeklindeki rivâyeti, Hz. Âişe'nin, bunun yanlış anlama ve unutmadan kaynaklandığını belirttiğini ve ayrıca *"Hiçbir günahkar, başkasının günahından sorumlu değildir"* (6. En'âm, 164), *"İnsan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur"* (53. Necm, 39) şeklindeki âyetlere arz ederek reddettiğini ve böyle bir şeyin söz konusu olmadığını bizzat Şâfiî'nin kendisi de dile getirmektedir. Şâfiî, ***İhtilâfu'l- Hadîs***, IX. 609. Ancak Şâfiî'nin bu hususta Hz. Âişe'ye katılması, Kur'an'a arzı tasvib ettiğinden değil, ilgili rivâyetlerin Hz. Peygamberden doğru bir şekilde anlaşılarak nakledilmemesi nedeniyledir. Şayet böyle bir durum vaki olmasaydı Şâfiî, şüphesiz arza gerek görmeden onlarla kayıtsız şartsız amel ederdi.

332 Fevzî, ***Tevsîku's-Sunne***, s. 313.

Şu halde Şâfiî'den önceki ilk hukuk ekollerinin de arz yöntemini benimsedikleri ve bunu hadîslerin tespitinde tatbik ettikleri görülmektedir[333]. Nitekim mesela Hanefîlere göre de, hadîs Kur'an'a muhalif olduğu takdirde sahîh olamaz ve kendisiyle amel edilemez. Dolayısıyla bu muhalif haber-i vâhidle Kur'an'ın umûmunu tahsis ve zahirîni mecaza hamletmek caiz değildir. Allah'ın Kitabı'na aykırı her hadîs reddedilir[334]. Nitekim Ebû Hanîfe ve talebelerinin, hadisleri muhteva olarak değerlendirmede dikkate aldıkları en önemli unsur, Kur'an'a uygunluk hususudur[335]. Bu nedenle onlar, hadîsleri Kur'an'a, meşhur sünnete, sahabe ameline ve umûmu'l-belvâ'ya, akla ve küllî kaidelere arzetmişlerdir. Bunlara aykırılık arzeden hadîsleri senedi sahih bile olsa manevî munkatı sayarak reddetmişlerdir[336]. Şu halde "isnad zincirinde şeklî (formel) esaslara daha fazla önem veren ve maddi ittisali haberin sıhhati için yeterli gören Şâfiî'ye karşılık Hanefîler, manevî ittisali de aramışlardır"[337]. Bu nedenle sened tenkidinin yanısıra bazı hadîslerin ma'nen Kur'an'a arzedilmesi de hadîsleri tesbit ve değerlendirmede önem arzetmektedir. Zira Hanefilere göre Kur'an vürûdu ve metni itibariyle kesin olup kendisinde şüphe yoktur. Haber-i vahid'in Rasûlullah'a ittisalinde ve manen rivâyet dolayısıyla metninde kesinlik olmayıp şüphe vardır. Böyle bir durumda da şüpheli bir durum arzedenin değil, kesin olanın alınması gerekir[338]. Dolayısıyla hadîslerin teşri açısından kaynak olarak kullanılmasında maddi ittisal ile yetinen Şâfiî'ye karşılık, Hanefîlerin bu anlayışının daha orijinal bir kriter niteliği taşıdığı ifade edilmiştir[339].

Şâfiî'nin hadîslerin arzı ile ilgili bu tavrı, onun metin tenkidine dair yaklaşımını da ortaya koymaktadır. Zira o, dini alanda nasslarla birlikte aklı geniş ölçüde kullanan re'y ekolüne karşı, nassların hakimiyetini sağlayıp aklın alanını alabildiğine daraltmaya çalışması nedeniyle, metin tenkidine aynı oranda taraftar olması imkansızdır. Şu halde nassların hakimiyet alanını genişletmeyi düşünen

---

333 Fevzî, Rıf'at, ***Tevsîku's-Sunne***, s. 287-318; Dumeynî, ***Hadiste Metin Tenkidi Metodları***, s. 245-253, 256-257.

334 Serahsî, ***Usûlu's-Serahsî***, I. 374-375; Fevzî, ***A.g.e.***, s. 289-290.

335 Ünal, ***Ebû Hanîfe'nin Hadîs Anlayışı***, s. 85.

336 Serahsî, ***Usûlu's-Serahsî***, I. 374; Nazlıgül, ***İmam eş-Şâfiî,*** s. 102; Aktepe, ***Şâfiî'de Sünnet,*** s. 181. Hanefîlerin hadîs tercih ve tefsirinde dikkate aldıkları unsurların geniş bir izahı için bkz. Ünal, ***A.g.e.***, s. 82-122.

337 Dağcı, ***İmam Şâfiî***, s. 77.

338 Serahsî, ***Usûlu's-Serahsî***, I. 375.

339 Dağcı, ***A.g.e.***, s. 78.

birilerinin, bir takım hadîslerin devre dışı bırakılmasına neden olabilecek bir yönteme taraftar olması düşünülemez[340]. Neticede Şâfiî, haberin senedinin sağlam olması halinde metin tenkidi ile reddedilmesine sıcak bakmamıştır[341]. Ancak Şâfiî, ihtilaflı hadîslerin arasını bulurken Kur'an'ın anlamına uygun olanını tercih etmektedir. Dolayısıyla ihtilafu'l-hadîsle ilgili kısımda da yer vereceğimiz gibi, Kur'an'ın anlamına uygunluk, onun tercih kriterlerinden biridir. Aslında bu da bir tür *arz*dan başka bir şey değildir. Bu nedenle Şâfiî'nin, çerçevesi tam çizilmemiş bir arz faaliyetine muhalif bir tavır aldığı, yoksa onun arz faaliyetine karşı çıkarken, Kur'ân ile hiçbir şekilde telif edilmesi mümkün olmayan hadîsleri Kur'an'a arz etmeden sakınarak onları olduğu gibi kabul ettiği yolunda bir kanaatin söz konusu olmadığı ifade edilmiştir[342]. Ne var ki Şâfiî, yine de yöntem olarak bir takım endişe ve varsayımlara binaen arz yöntemine muhalif bir tavır takınmakta ve bu kapıyı kapatma yönünde çaba göstermektedir.

Şâfiî'nin hadîslerin Kur'an'a arzı konusunda benzer bir yaklaşımı *nesh* probleminde de sergilediği görülmektedir. Zira her ikisinin de vahiy kaynaklı olduğundan hareketle, bu iki delilin birbirlerini nesh edip, edemeyeceği hususu, Şâfiî'de en karmaşık ve kendi kurallarıyla çelişen bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır[343].

Nesh konusunda Şâfiî'nin en farklı ve bilinen tutumu bir Kur'an ayetinin ancak başka bir Kur'an âyetiyle neshedebileceğini, sünnetin Kur'an'ı neshedemeyeceğini, sünnetin de ancak bir başka sünnet ile neshedebileceğini savunmasıdır. Bu ise diğer hukuk ekollerinin nesh anlayışından tamamen farklıdır[344].

---

340 Kırbaşoğlu, M. Hayri, "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", ***Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü***, haz. M. Hayri Kırbaşoğlu, Kitâbiyât, Ankara 2000, s. 247-248.

341 Aktepe, ***Şâfiî'de Sünnet***, s. 181.

342 Güleç, ***Şâfiî Fıkıh Usûlünde Hadîs Metodolojisi***, s. 146. Yine Güleç'e göre, eş-Şîrâzî, el-Gazâlî, er-Râzî, el-Âmidî gibi bazı Şâfiî fıkıh usûlcüleri, açıkça, Kur'ân nassına muhalif olan hadîslerin yalan haberler olduğunu görüşündedir. Ancak Şâfiî fıkıh usûlcülerinden bazılarının Kur'ân'a muhalif hadîsleri kesin yalan haberler olarak kabul etmesi, sonuçta Şâfiî fıkhında bunun bir metot olarak benimsenmesine yetmemiştir. Güleç, ***A.g.e***., s. 156.

343 Keleş, ***Sünnet***, s. 77.

344 Ayrıca nesh kavramına ilk ıstılâhî anlam kazandıran kimsenin de Şâfiî olduğu, ona gelinceye kadar alimlerin, âmmın tahsîsini, mutlakın takyîdini hatta istisnayı nesh olarak kabul ettikleri, Şâfiî'nin ise ilk defa neshi takyîd, tahsîs ve istisnadan ayırarak bunların sınırlarını çizerek

Şâfiî bu konudaki görüşünü şu sözleriyle temellendirmeye çalışır: "Allah, insanlara, Kitab'ın bir hükmünü ancak Kitab'la neshettiğini, sünnetin Kitab'ı neshetmeyeceğini, onun nass bulunan konularda Kitab'a tabi olduğunu ve Allah'ın mücmel olarak indirdiği şeylerin manalarını açıkladığını beyan etmiştir"[345]. Şâfiî bu hususta delil olarak "De ki: O'nu kendiliğimden değiştiremem. Ben, ancak bana vahyolunana uyarım"[346] ayetini getirmekte burada Allah'ın, Peygamberi'ne kendisine vahyolunana uymayı farz kıldığını, O'nun kendiliğinden bunu değiştiremeyeceğini bildirdiğini belirterek nesh ilgili temel anlayışını ortaya koymaktadır.

Ona göre "Hz. Peygamberin sünnetini ancak O'nun sünneti nesheder. Hz. Peygamberin sünnetiyle belirlediği bir konuda Allah, O'na başka bir şey bildirirse, Peygamber, Allah'ın bildirdiği o şey konusunda (yeni) bir sünnet koyar. Böylece O, farklı olan önceki sünnetini nesheden (yeni) bir sünneti bulunduğunu insanlara belirtmiş olur. Bu, Hz. Peygamberin sünnetinde zikredilmiştir"[347]. "Hz. Peygamber bir sünnet koyduktan sonra, Allah O'na bu sünneti neshetmesini veya daha geniş (kolay) bir yol göstermesini ilham edince, insanlara karşı delil olacak başka bir sünnet vaz eder. Böylece insanlar, O'nun önceki sünnetini bırakıp sonraki sünnetine uyarlar"[348].

Kısacası Şâfiî bu iki delilin ancak kendilerinin birbirini neshedeceği görüşünde olup ona göre, biri diğerini neshedemez. Bu nedenle Kur'an ve sünneti, okunan ve okunmayan vahiy (vahy-i metluv ve gayr-i metluv) esasına dayandıran ve sünneti vahiy olarak kabul eden Şâfiî'nin bu yaklaşımının, onun kendi iç sistematiğini zorlayan bir mahiyet arzettiği ve çelişki yarattığı ifade edilmiştir[349]. Bunun yerine vahiy anlayışına uygun olarak Kur'an ve sünnetin birbirini neshedebilmesini benimsemiş olsaydı, kendi sistemi ile daha uyumlu bir yaklaşım sergilemiş olacağı, nitekim bu durumun sonraki Şâfiî usûlcülerinin de dikkatini

---

manalarını tayin ettiği belirtilmektedir. Bakkal, Ali, "İmam Şâfiî'de Nesh Anlayışı", HÜİFD, sy. 3, Şanlıurfa, 1997, s. 118.

345 Şâfiî, ***Risâle,*** 65 (no. 314).

346 10. Yunus, 15.

347 Şâfiî, ***Risâle,*** 66-67 (no. 324),126 (no. 574).

348 Şâfiî, ***Risâle,*** 109 (no. 511) .

349 Dağcı, ***İmam Şâfiî***, s. 71; Kırbaşoğlu, "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", s. 238.

çektiği ve onları Kur'an ve sünnetin birbirini neshedebileceği şeklindeki cumhurun anlayışına doğru yönelttiği belirtilmiştir[350].

Aslında Şâfiî'nin, Kuran'ın bir sünneti neshedebileceğini reddetmesinin mümkün olmadığı, bu konuda kapıyı tamamen kapatmadığı, sadece nesh vakıasını gösteren ikinci bir sünnetin varlığını şart koştuğu ve bu şartı ileri sürmesinin altında yatan saikin ise hadîsleri Kur'an'a aykırı olduğu iddiasıyla reddetmek isteyenlerin önünü alabilmek olduğu bu sebepledir ki onun sünnetin Kur'an'ı neshedebileceğinin kabul edilmesi durumunda, Kur'an'a uymayan hadîslerin, Kur'an tarafından neshedildiği gerekçesiyle reddedilebileceği endişesi taşıdığı ifade edilmiştir[351]. Şu halde bu hususta en dikkat çeken yön Şâfiî'nin nesih teorisinin Kur'an ve sünnet nasslarını koruma, birbirlerinin alanına müdahale etmeme ve en önemlisi de, Kitap sünneti neshetmiştir diye sünnetlerin hukuk malzemesi olmaktan çıkmalarına müsaade etmeme şeklinde vücut bulmasıdır[352].

Ayrıca Şâfiî'nin nesh anlayışında onun lafza verdiği ehemmiyetin izlerini de görmek mümkündür. Biraz önce de ifade ettiğimiz gibi ona göre Kur'an'ın sünneti neshetmesi kabul edilince Kur'an'a uyumlu olmayan her hadîsin nesh gerekçesiyle iptali doğmaktadır. Buna verdiği bir örneğe göre, Rasulullah'ın haram kıldığı bütün alış-veriş türleri hakkında *"Allah alışverişi helal ve faizi haram kılmıştır"*[353] ayeti gelmeden önce Hz. Peygamber onları haram kılmıştır denilebilir. Böylece Kur'an'da benzerini bulamayınca Peygamber'in her hadîsi hakkında, 'o böyle bir şey söylememiştir' diyerek reddetmek caiz olur. Sonuçta o, hadîsin lafzının ilgili ayetlerin lafızlarından farklı olması ya da daha uzun ve geniş olmasına dayanarak sünnetin reddedilebileceği kaygısını taşımaktadır[354].

Kırbaşoğlu, Şâfiî'nin hadîslerin lafızlarına gösterdiği bu ilginin nedenini onun lafızcılığına bağlamakta, onun karşı delillerini hep lafız merkezli olarak geliştirdiğini belirtmekte ve şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Halbuki o, dinin genel prensiplerini, Kur'an'ın ticarî ilişkiler konusunda vazettiği hukukî–ahlâkî ilkeleri

---

350 Dağcı, ***A.g.e.***, s. 71.

351 Kırbaşoğlu, "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", s. 226, 228. Krş; Şâfiî, ***Risâle,*** 68-69 (no. 333-334). Ayrıca bkz. Bakkal, "İmam Şâfiî'de Nesh Anlayışı", s. 125.

352 Gürkan, ***İslam Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şâfiî'nin Yeri***, s. 328.

353 2. Bakara, 275.

354 Şâfiî, ***Risâle,*** 68-69 (no. 330-334).

tespit ederek, bunları esas alsaydı, lafızları ayetlerin lafızlarından farklı olan pek çok hadîsin Kur'an'a ilke olarak uygunluğunu rahatlıkla gösterebilirdi ve bu suretle bu tür hadîslerin reddedileceği endişesine kapılmazdı"[355]. Şu halde Şâfiî'nin nesh teorisi ile ilgili bu tutumu onun savunmuş olduğu nasslara dayalı anlama ve yorumlama yönteminin bir uzantısı mahiyetindedir. Bunun için de nesh dahil herhangi bir gerekçe ile sünnet ve hadîslerin hükümsüz bırakılmasına mani olmaya çalışmaktadır.

Sonuç olarak İmam Şâfiî'nin hadîs/sünnet anlayışı noktasında oldukça farklı düşünce ve yaklaşımlara sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Onun en büyük gayret ve çabasının Hz. Peygamberin hadislerinin/sünnetinin otoritesini tesis etmek olduğu anlaşılmaktadır. Yine hadîs/sünnete ilişkin sergilediği her tutum ve yaklaşımda da onun savunmuş olduğu temel düşünce ve amaçla yakın bir ilgisi söz konusudur. Nitekim onun hikmet kavramını sünnet olarak anlaması, neredeyse hadislerin/sünnetin tamamını vahiy kategorisine dahil etmesi, hadîs-sünnet özdeşliği hususundaki gayretleri, hadislerin/haberlerin sıhhatine hükmetmede şeklî şartları kafi görmesi, hadîslerin arzına (metin tenkidine) sıcak bakmaması ve neshe anlayışında onun hadîslerin/sünnetin dindeki yeri ve konumunu temellendirmeye yönelik çabalarının izlerini görmek mümkündür. Daha da önemlisi Şâfiî'nin hadîs/sünnet alanında ortaya koyduğu bu anlayış ve düşüncelerin kendinden sonraki fıkıh ve hadîs çalışmalarını da derinden etkilemiş olmasıdır.

III- ŞÂFİÎ'NİN, ZÂHİRÎ/LAFZÎ ANLAMI ESAS ALMASI KONUSUNDA YAPILAN DEĞERLENDİRMELER

Şâfiî'nin bizzat kendi eserlerindeki görüşlerinden hareketle onun lafza bağlı yorum yöntemini incelemeye başlamadan önce konuya giriş mahiyetinde, Şâfiî'nin zahirî/lafzî yoruma bağlılığı hakkındaki düşünce ve değerlendirmelere yer vermek istiyoruz. Zira klasik ve çağdaş bir çok İslâm uleması ve araştırmacının Şâfiî'nin lafza bağlı bir yorum anlayışını benimsediğine ve bunu ilke edindiğine dikkat çektikleri görülmektedir. Biz burada örnek olması bakımından bazılarının görüşlerine yer vermekle yetinmeyi düşünüyoruz.

---

[355] Kırbaşoğlu, "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", s. 229.

İlk olarak bizzat Şâfiî'nin talebesi *el-Muzenî* (ö. 264), üstadı Şâfiî'ye göre başka bir metin delili (nass) bulunmadıkça haberlerin lafızlarının, zâhirî anlamlarının ifade ettiği hükümleri doğuracağı görüşünde olduğunu şöyle ifade etmektedir: "…Buna göre Şâfiî'nin görüşü şöyledir: Allah ve Peygamberi'nin emir ve yasakları *umûmuna, zâhirine ve kat'îliğine* hamlolunurlar. Ancak, haberlerin siyakında veya haricî bir delilde, kastın *husûsî* olduğu, batınî anlamın kastedildiği, irşâd, ibâha veya delâlet etmenin murad edildiğine dair bir kanıt bulunursa, o takdirde bu delilin kabul edilmesi icap eder. *Binaenaleyh, Allah ve Rasûlü bir şeyi emrettikleri ve bu şeyi de tesmiye ettikleri zaman, o şeyin isminin (lafzının) icap ettirdiği durum ne ise, hükmü de öylece umûmuna ve kat'î manasına alınmalıdır*. Zira, Allah ve Rasûlü, onun genel olduğunu kastetmemiş olsalardı veya başka amaçları bulunsaydı, mutlaka onu beyan ederlerdi. Böyle bir beyanları bulunmadığına göre, biz anlarız ki, beyan edilmemiş şey kastedilmiş de değildir. Ve yalnızca bize emredileni anlarız. Çünkü Allah, gaybın bilgisi ile bizleri mükellef tutmaz…"[356]. Muzenî'nin, üstadı hakkındaki bu değerlendirmeleri Şâfiî'nin ilke olarak nassların lafzına bağlı bir yorum anlayışını benimsediğinin en orijinal bir tesbiti mahiyetindedir. Bu tesbitten anlaşıldığına göre, Şâfiî zahirden ayrılmayı başka bir delilin bulunmasına bağlamakta, bunun bulunmaması durumunda herhangi bir yorum ve gerekçe ile zahirin dışında bir değerlendirme yapılmasına karşı çıkmaktadır.

İmam Serahsî (ö. 490) ise Şâfiî'nin mürsel (munkatı) haberleri değerlendirirken, zahirî inkıtaya binaen hüküm verdiğini dolayısıyla manevî inkıtayı dikkate almadığını, manevî inkıta daha güçlü olmasına rağmen onunla amel etmediğini belirtmekte ve bunun nedenini ise *Şâfiî'nin ahkâmın çoğunu zahire bina etmesine* bağlamaktadır. Buna karşı, kendisinin de aralarında bulunduğu Hanefî alimlerinin ise, hükümleri, iyi incelendiğinde açıkça ortaya çıkan etkili (muessir) manalar üzerine bina ettiklerini belirtmektedir[357].

---

356 Özafşar, ***Hadîsi Yeniden Düşünmek***, s. 272 (Muzenî, *Kitâbu'l-Emr ve'n-Nehy,* s. 153'den naklen).

357 Serahsî, ***Usûlu's-Serahsî***, I. 379. **والشافعي أعرض عن طلب الانقطاع معنى واشتغل ببناء الحكم على ظاهر الانقطاع في المرسل فترك العمل به مع قوة المعنى فيه كما هو دأبه ودأبنا فإنه يبني على الظاهر أكثر الأحكام، وعلماؤنا يبنون الفقه على المعاني المؤثرة التي يتضح الحكم عند التأمل فيه**

İbn Ruşd de (ö. 595), Şâfiî'nin prensip olarak daima, hadîslerin zahirini kıyasa tercih ettiğini belirterek[358] ilke olarak hadîslerin literal anlamlarına göre hüküm verdiğine dikkat çekmektedir. İleride temas edeceğimiz gibi zaten Şâfiî kıyası su bulunmadığında teyemmüm yapmaya benzeterek zaruret olduğunda kıyasa başvurulacağı görüşündedir.

Takıyyuddîn es-Subkî (ö. 756) de, *Ebû Şâme el-Makdîsî* (ö. 665)'nin Şâfiî'nin hadîslerle amel etme yöntemi üzerindeki bir takım tesbit ve düşüncelerini nakletmekte ve bunlara dair değerlendirmeler yapmaktadır. Ona göre Ebû Şâme, bazen hadîsin zahirî anlamı bunun hilafına delâlet ettiği halde Şâfiî'nin hadîslerin zahirî anlamına tutunduğunu belirtmektedir. Buna örnek olarak ise zekâtın âyette sayılan sekiz sınıfa verilmesini zorunlu görmesi ile cinsel organa dokunmakla abdestin bozulacağına dair rivâyeti zikretmektedir[359]. Subkî her ne kadar Ebû Şâme'nin bu tesbitlerine katılmayarak te'vil etmeye çalışsa da bizi ilgilendiren yön Şâfiî mezhebine mensub bir âlim olan Ebû Şâme'nin de Şâfiî'nin zahire bağlılığına dikkat çekmiş olmasıdır.

İmam Şa'rânî de (ö. 973) Şâfiî'nin hadîsleri anlama ve yorumlama yönteminin zahire dayandığına dair, bizzat Şâfiî'nin hadîsin zahirî anlamı üzere alınacağı, fakat birkaç manaya ihtimali olursa yine zahirî anlamına en uygun olanının tercih edileceği şeklindeki sözünü nakletmektedir[360]. Yine Şa'rânî'nin naklettiğine göre, İmam Şâfiî dinin usûlünden olan bir şey hakkında *niçin* ve *nasıl* diye sorulamayacağını söylemiş, kendisine usûl nedir diye sorulunca da 'Kitab, sünnet ve bu ikisine dayalı kıyasdır' cevabını vermiştir[361]. Ayrıca Şa'rânî müctehid imamların hepsinin, ashabını ve talebelerini Kur'an ve sünnetin zahiri/dış anlamını almaya teşvik ettiğini, kendi görüşleri Kitab ve sünnetin zahirine uymadığında terk edilmesini söylediklerini nakletmektedir. Bunun nedeni ise Allah'ın dinine bir şey

---

358 İbn Ruşd, ***Bidâyetu'l- Muctehid ve Nihâyetu'l-Muktesıd***, çev. Ahmed Meylânî, Beyan Yay, İstanbul, 1991, I. 132.

359 Subkî, Takiyyuddîn Alî b. Abdulkâfi, ***Ma'nâ Kavli'l-İmâmi'l-Muttalibî İzâ Sahha'l-Hadîs Fehüve Mezhebî,*** (thk. Alî Nâyif Bakâî), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût, 1993, s. 131-132.

360 eş-Şa'rânî, Abdulvahhâb, ***el-Mîzânu'l-Kubrâ,*** Baskı yeri yok, 1306, I. 52.
وكان يقول الحديث على ظاهره ولكنه إذا احتمل عدة معانٍ فأولاها ما وافق الظاهر .

361 Şa'rânî, ***Mîzân***, I. 52; Kâsımî ise, bu asılları Kitab, sünnet ve ümmetin icmâ'ı olarak nakletmektedir. Bkz. el-Kâsımî, Muhammed Cemâluddîn ***Kavâidu't-Tahdîs***, thk. Muhammed Behcet el-Baytar, Muhammed Reşîd Rızâ, Dâru'n-Nefâis, Beyrût, 1987, s. 314.

ilave etmekten çekinmeleri ve ümmet için ihtiyatı tercih etmeleridir[362]. Şa'rânî'nin bu tesbiti de Şâfiî'nin her halukarda nassların zahirî anlamına bağlı kalmaya özen gösterdiğini ortaya koymaktadır ki bunun temel nedenlerinden biri de Şâri'nin kastetmediği bir şeyi dine ilave etme kaygısı ve korkusu olduğu anlaşılmaktadır.

Şah Veliyyullah ed-Dehlevî (ö. 1176) ise, kendisine dayanan uzun bir senedle Şâfiî'nin şöyle dediğini nakletmektedir: "Asıl, Kur'an ve sünnettir. Eğer bunlarda bir şey bulunmazsa bu defa sıra onlara yapılan kıyasa gelir. Rasûlullah (s)'dan muttasıl olarak olarak rivâyet edilen ve isnadı sahih olan hadîsler[363], sünnettir. İcma, haber-i vâhitden daha güçlüdür. *Hadîsin zahiri esas alınır. Şayet birden fazla manaya ihtimali varsa, bunlardan hadîsin zahirine en yakın olan, en uygun olanıdır.* Hadîsler birbirine denk olarak karşı karşıya gelirse, senedi daha sahih olan tercih edilir. Munkatı' hadîslerin–İbnu'l- Museyyeb'inkiler hariç[364]-hiç bir değeri yoktur. Bir asıl, başka bir asla kıyas edilmez. Asıl için *niçin* ve *nasıl* soruları sorulamaz. *Niçin* sorusu ancak furû için sorulur. Furûun asla, kıyası sahih olunca o furû da sahihtir ve huccettir"[365]. Şu halde, Dehlevî'nin Şâfiî'den naklettiği bu sözde de Şâfiî'nin ilke olarak lafzî/zahirî anlamı benimsediği görülmektedir.

Müsteşriklerden *Ignaz Goldziher*'e (ö. 1921) göre ise İslam hukuk tarihinde nassların zahirî anlamına bağlılıklarıyla şöhret bulan Zahiriye ekolünün imamı Davud b. Ali ez-Zahirî'nin Şâfiî ekolünün içinden çıkmış olması, Şâfiî mektebinin hakim zihniyetini en manidâr şekilde ifade eden bir husustur. Nitekim Davud b. Ali hocasının maksadını aşarak re'y, kıyas ve bunlara dahil olan her şeyin imtiyazını kökten reddetmiştir. Goldziher Şâfiî'nin bu hususta كتاب الحكم بالظاهر isimli bir

---

362 Şa'rânî, ***Mîzân***, I. 48.

363 Aslında Şâfiî'nin isnadı sahih olan hadîsleri sünnet görmesi de tartışmaya açık bir husustur. Çünkü bir hadisin isnadının sağlam olduğuna hükmetmek de neticede ictihadî ve subjektif bir karardan ibarettir. Şu halde bu duruma göre, yalnız Şâfiî'nin kendi ictihadına göre isnadı sahih olan hadislerin sünnet olabileceği gibi bir durum ortaya çıkmaktadır.

364 Şâfiî'nin, Saîd İbnu'l-Museyyeb'in mürsel (munkatı) haberlerini kabul etmesi hakkında ayrıca bakılabilir. Şâfiî, ***Umm,*** III. 217.

365 Dehlevî, ***el-İnsâf***, s. 23. Şâfiî'nin bu sözünün nakledildiği diğer kaynaklar için bkz. İbn Ebî Hatim, Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî, ***Kitâbu'l-Merasil,*** thk. Şukrullah Nimetullah Kucânî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1397, s. 6; el-Bağdâdî, Ebûbekir Ahmed b. Ali el-Hatîb, ***el-Fakîh ve'l-Mutefakkih,*** thk. İsmâil el-Ensârî, Beyrût, 1975, I. 220; A.mlf, ***el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye***, thk. İbrahim Hamdî, el-Medenî, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Medîne, ty., s. 437. ez-Zehebî, ***Siyer***, X. 21.

kitabının[366] olmasının da ayrıca göz önünde bulundurulmasına dikkat çekmektedir[367]. Yine Goldziher göre ekol sahibi bilginler arasında re'ye verdikleri değer bakımından şu sıralamayı yapmaktadır: Ebû Hanîfe- Mâlik b. Enes- Şâfiî- Ahmed b. Hanbel- Dâvud ez- Zâhirî[368]. Bu tesbite göre, adı geçen ekoller arasında re'ye mesafeli davranma ve nassların lafzına bağlı kalma hususunda Şâfiî'nin ilk basamağı oluşturduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla Goldziher'in bu tesbiti haklı bir tespittir. Zira Ebû Hanîfe ve İmam Malik'in Şâfiî'ye kıyasla daha fazla re'y ve kıyasa dayandıkları, ilke olarak her halukarda nassların lafzına bağlı kalmak gibi bir düşünce peşinde olmadıkları bilinen bir husustur.

Joseph Schacht da (ö. 1969), Şâfiî'nin eski hukuk mekteplerinin birtakım keyfî yorumlarla hadîsleri saf dışı etmelerine karşı, öncekilerin kullandığı yönteme tamamen zıd olmak üzere, Kur'an ve hadîslere başvuran sabit bir yorumlama yöntemi üzerinde ısrar ettiğini belirtmektedir. Ona göre de Şâfiî, aksine bir delil bulunmadıkça, Kur'an ve hadîslerin zâhirî (görünen, dış) ve umûmî (genel) anlamına göre yorumlanması yöntemini benimsemektedir. Hadisleri anlama ve yorumlamada Şâfiî'nin temel yöntemi, Hz. Peygamberden ve alimlerin icmâ'ından aksine bir delil bulunmadıkça zahirî ve umûmî anlamının esas alınmasıdır[369]. Ayrıca Schacht, İbn Hazm (ö. 456) ile Şâfiî'nin düşünceleri arasında bir benzerlik kurarak, zahirîliği Şâfiî metodolojisinin bir devamı ve bir adım sonrası olarak nitelemektedir[370]. Her ne kadar Şâfiî ile İbn Hazm'ın zahirîliği tamamen aynı içeriğe sahip olmasa da literal yaklaşımın ilk vurgusu Şâfiî'de görüldüğü için bu da yerinde bir tespittir.

Ahmed Hasan da Şâfiî'ye göre, güvenirliliği tespit edilmesi durumunda hadîslerin lafzî anlamıyla kabul edilmesi gerektiği değerlendirmesini yapmakta[371] ve bu görüşünü Şâfiî'nin şu sözlerine dayandırmaktadır: "Hz. Peygamberden sahih olarak geldiği tespit edilen şeye teslim olmaktan başka seçenek yoktur. Bu hususta sizin ve diğerlerinin *niçin* ve *nasıl* diye konuşmaları anlamsızdır. Allah kendi

---

366 İbn Nedîm, ***el-Fihrist***, s. 261. Şâfiî'ye nisbet edilen bu eserin, *Umm*'un içinde yer alan *"el-İkrâr ve'l-İctihâd ve'l-Hukmu bi'z-Zâhir"* başlıklı kısmın olması muhtemeldir. Bkz. Şâfiî, ***Umm,*** VI. 279-288.

367 Goldziher, ***Zâhirîler***, s. 21-22.

368 Goldziher, ***Zâhirîler***, s. 4.

369 Schacht, ***The Origins***, s. 56, 125.

370 Schacht, ***İslam Hukukuna Giriş,*** s.74.

371 Hasan, ***İslâm Hukukunun Doğuşu***, s.210-211.

kitabında ve Hz. Peygamber vasıtasıyla, mahlukatı için kaderi kendi istediği şekilde tayin etmiştir ve onun takdirini sorgulayacak olan yoktur. Bu sebeple kullar, emredildikleri şeye itaat etmeli ve ona ancak teslim olmalıdırlar. *Nasıl* sorusu, metbû' olanın değil, yalnızca tabi' olan kişilerin görüşleri hakkında sorulur. Şayet akıl ve kıyas yoluyla ölçülüp tartılabilmesini mümkün kılmak için bağlayıcı emirler hakkında da *nasıl* sorusunun sorulmasına izin verilirse, re'y kullanımı sınırsız hale gelecektir. Re'y kullanımı sınırsız hale geldiğinde ise, kıyas dejenere olacaktır"[372]. Şu halde Şâfiî, mümkün olduğu kadar sünnetin zahirine bağlı kalmak ve sadece sünnetin zahiri tamamen kabul edilemez olduğunda kıyasa başvurmak istemektedir[373].

Ahmed Hasan'a göre Şâfiî, Hz. Peygamberden gelen rivâyetleri genellikle tenkit etmeksizin ve sorgulamaksızın kabul etme gayreti içersindedir. Meselâ Iraklılar "musarrat hadîsi"ni akla uygun olmadığı gerekçesiyle lafzen kabul etmemiştir. Ancak Şâfiî, bu rivâyeti lafzen kabul etmektedir. Buna gerekçe olarak ta Hz. Peygambere itaatı göstermekte ve bu hususta kıyası reddetmektedir[374]. Ona göre Şâfiî'nin bu hususta tutarlı davrandığını söylemek pek mümkün değildir. Zira o, aklî temellere dayanarak muhaliflerince getirilen bazı rivâyetleri reddetmiştir. *"Böylece, Şâfiî'nin Hz. Peygamberden gelen rivâyetlere sorgulamaksızın harfiyyen bağlılık iddiasının, çok temelli olmayıp şeklî olarak ve teorisinin bir gereği olarak ortaya çıktığı görülmektedir"*[375].

M. Abdulmecid'e göre de Şâfiî zahirî ekolüne yakın bir duruşa sahiptir. Nitekim ona göre Zahiriler ile hadisçiler arasındaki yakın ilişki nedeniyle zahirîlere en yakın ekoller hadisçiler ile Ahmed b. Hanbel'in mezhebidir. Sonra muhaddislere olan sadakati ve yöntem yakınlığı nedeniyle Şâfiî'nin mezhebi gelmektedir. Hanefî mezhebi ile Malikî mezhebi ise Zahiriye mezhebine en uzak tarafı temsil eder. Bu nedenle İbn Hazm en büyük tenkid ve şiddetini re'yin dairesini geniş tutmalarından dolayı bu iki mezhebe yöneltmiştir. Şâfiîler de kıyası kabul etmelerinden dolayı İbn

---

372 Şâfiî, ***İhtilâfu'l- Hadîs,*** IX. 633.
373 Hasan, ***İslâm Hukukunun Doğuşu*** , s. 215, 219.
374 Şâfiî, ***Risâle***, s.76-77; Hasan, ***İslâm Hukukunun Doğuşu***, s. 212.
375 Hasan, ***A.g.e.***,s.212.

Hazm'ın hücumlarından kurtulamamıştır. Genel olarak Hanbelîlere ve hadisçilere ise İbn Hazm mutlak anlamda herhangi bir itirazda bulunmamıştır[376].

Muhammed Ebû Zehra'ya göre de Şâfiî dinî nassları yorumlamada, hüküm çıkarmada, usûle göre fer'î meseleleri delillere göre karara bağlamada nassların delâlet ettiği zahirî anlama dayanmakta ve bu nedenle istihsanı reddetmektedir. Çünkü istihsan nassın zahirine değil de, fakîhin içinde doğan manaya yahut şeriatın ruh ve gayesine, dinî meselelerin içinde yoğrulan müctehidin fıkhî birikimine, zevkine ve maharetine dayanmaktatır. Dolayısıyla istihsan ne nassın ibâre ve işâretine, ne de delâletine dayanmaktadır. Kısacası Şâfiî şeriatın yorumundan maddî noktaya (delile) itimat etmektedir[377]. Yine Ebû Zehra'ya göre Şâfiî dinî hükümlerin kaynaklarını Kitab, sünnet, icma-ı ümmet, sahabe kavilleri ve nasslar üzerine yapılan kıyasa hasretmekte ve *hükümleri zahire göre vermektedir. Şeriatı anlamada nassın hükmünü aşmamakta, nassın delâletinin ve maksadının dışına çıkmamaktadır*. Ona göre bu yoldan başka bir yol tutanlar, dinin mantığından ayrılmış, dünyevî hükümlerde zahiri nazar-ı itbara almamış olurlar[378].

Muhammed ed-Desûkî de Şâfiî'nin yorum mantığını ve de yorumlamada nassların zâhirine/lafzî anlamına nasıl bağlı kaldığını şu şekilde ortaya koymaktadır: "Şâfiî şerîatı yorumlarken ve ondan hüküm çıkarırken nassların delâlet ettiği zâhirî manalara dayanır ve onun dışında başka bir şeye iltifat etmez. İstihsan'a karşı çıkması da bu nedenledir. Zira istihsan nassa dayanmamakta, fakîhin şerîatın maksat ve ruhuna uygun gördüğü manalardan gönlünde belirginleşen bir düşünceye dayanmaktadır. Genel olarak zâhirî anlamı esas alması ve re'ye çok az başvurması bakımından şerîatı yorumlamadaki bu maddî yorum tarzıyla Şâfiî, İmam Muhammed'den ayrılmaktadır"[379].

Nasr Hamid Ebû Zeyd de Şâfii'ye göre kıyas yapan müctehidin kıyas yaparken yeni çözümler üretmek amacıyla nassların/alametlerin çerçevesini aşmaması gerektiği kanaatindedir. Eğer müctehid bunu yaparsa bu durumda kıyas

---

376 Abdulmecîd, ***el-İtticâhâtu'l-Fıkhıyye***, s. 396.
377 Ebû Zehra, ***İmam Şâfiî***, s.309-310.
378 Ebû Zehra, ***A.g.e.***, s. 310, 318.
379 Desûkî, Muhammed, ***el-İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî ve Eseruhû fi'l-Fıkhi'l-İslâmî***, Dâru's-Sikâfe, Katar, 1987, s. 304.

yapmamış, aksine kendi görüşünün peşinden giderek şahsi arzusuna uymuş ve de istihsan yapmış olur. Böylece o, *nasslar ve nassların literal delaleti dışında kalan* her ictihadı, istihsan ve şahsi görüş peşinden gitme ve keyfîlik olarak görmektedir[380].

İslam Hukukunda Literalizm isimli makâlesinde *Osman Taştan* literalizmin (lafza bağlılık) Zâhirî ekolü çerçevesinde şöhret bulmasından ve bu arada hukuk tarihinde Zâhiriliğin dışlanan bir hukuk ekolü haline gelmesinden dolayı Şâfiî'nin literalizme olan temel katkısının arka plana düşüp gözden kaçmasına neden olduğunu belirterek gerçekte literalizmin başarılı isminin İmam Şâfiî olduğunu ifade etmektedir. Ancak Taştan'a göre İmam Şâfiî ile Zahirî ekolün literalist yaklaşımı tamamen ve yüzde yüz aynı değildir. Bu nedenle o bu durumu ılımlı literalizmden aşırı literalizme doğru bir tırmanma olarak nitelemektedir. Zira hem Şâfiî'nin hem de Zahirîlerin İstihsan'ı reddetme ve nassların literal kapsamına vurguda bulunma bakımından tam bir mutabakatlarına rağmen, Şâfiî'den İbn Hazm'a doğru, literalizm açısından bir tırmanma ve keskinleşme meydana gelmiştir. Bunun temelinde ise Davud el-İsfehânî'nin Şâfiî'nin Kıyas'ı kabul etmesine yönelik tavrı yer almaktadır. Yine ona göre Şâfiî, Ebû Hanîfe'nin Kur'an'ın lafzı yerine anlamına vurgu yaparak onunla zirveye doğru tırmanan hukuktaki rasyonaliteyi, nassların literal içeriklerini çekim merkezi yapmasıyla frenlemiştir[381].

Mehmet Görmez de sünnet ve hadîsi anlama yönteminde Şâfiî'nin, ehl-i hadîsten pek uzak olmadığını ve *hadîs metinlerinin kanun metni gibi kabul edilip*, lafzın delâlet yollarından hareketle harf harf değerlendirilmeye İmam Şâfiî ile başlandığını bu hususta lafız-mana dengesinin korunduğunun söylenemeyeceğini ve lafzın zâhirî anlamının esas alındığını ifade etmektedir[382].

M. Emin Özafşar'ın bu hususta yapmış olduğu "Şâfiî'nin *'Nass Teorisi'*nin tamamlayıcı bir unsuru olarak, metnin yorumlanmasında, tam olmasa bile, çok istisnaî durumlar dışında, *ağırlıklı olarak harfî ve zâhirî yorumu benimsemiş olması*, kendisinden sonra İslam fıkhında yeni bir dönemin kapısını aralamıştır"[383] şeklindeki

---

380 Ebû Zeyd, "İmam Şâfiî ve Ortayol", s. 139-140.
381 Taştan, "İslam Hukukunda Literalizm", s. 146, 153, 155.
382 Görmez, ***Metodoloji Sorunu***, s. 65.
383 Özafşar, ***Hadîsi Yeniden Düşünmek***, s. 272.

değerlendirmesi ile de Şâfiî'nin anlama ve yorumlama yönteminde lafza bağlı yorumu benimsediğine dikkat çekilmiştir.

Muharrem Kılıç da lafızcı/literalist düşüncenin (literalizm) kökeni, hadîs ekolüne ve daha sonra hadîs ekolünün hukuk düşüncesini sistematik bir biçimde disipline eden Şâfiî'ye dayandığını belirtmektedir. Dolayısıyla ona göre ilk dönem hadîs ekolünün temellerini attığı, Şâfiî ile birlikte ivme kazanan lafızcı yaklaşım, Davud el-İsfehânî ile ekolleşme sürecine girmiştir. Bu nedenle Zâhirî ekol, ilk dönemde nassların literal anlamını öncelikle benimsemeyi ifade eden lafzî yaklaşımdan lafızcılığa/literalizme geçişi temsil etmektedir[384].

Wael b. Hallaq ise Şâfiî'den önceki ve sonraki ekollerin sünnete ve re'ye atfettikleri değeri Şâfiî'nin konuyla ilgili tavrı ile mukayese ederek şu tesbiti yapmaktadır: "Burada net bir model ortaya çıkıyor: Şâfiî'nin selefleri, az veya çok kendi re'ylerine başvuruyorlar ve sünnete daha az ilgi gösteriyorlar. Şâfiî ise re'yi kıyas biçiminde düzenleyerek, metodolojisinin zorunlu bir parçası olarak kalmasına rağmen, ona vahye dayalı kaynaklar karşısında tâlî bir rol tayin ediyor. İbn Hanbel kıyasa nadiren başvuruyor ve çoğu zaman onu dikkate almıyor. Dâvud, Kur'an ve sünnetin literal *(zâhirî)* okuyuşu lehine onu tamamen reddediyor. *Böylece, hem zaman hem doktrin olarak Şâfiî'nin pozisyonu, erken re'y liberalizmi ile sonraki zâhiri tutuculuğu arasında orta bir noktada yer alıyor"*[385]. Hallaq'ın bu tespitinin haklı ve doğru bir tespit olduğu kanaatindeyiz. Çünkü Şâfiî, bir taraftan ilk hukuk ekollerinin mana ve maksad ağırlıklı yorumlarına sınırlama getirme çabası içindeyken diğer taraftan zahirîler gibi nassa sarılarak kıyas ve re'yi de inkar etme gayreti içerisinde değildir. Dolayısıyla denge kurmayı amaçlayan bir duruş sergilemektedir. Ancak zahirîliğe giden yolda ilk kapıyı kendisinin aralamış olması ve buna dikkat çekmesi onu İslam düşüncesinde zahirîlik konusunda önemli bir aktör haline getirmektedir.

Yunus Apaydın ise Şâfiî'nin, tüm istidlal faaliyetini kıyasa hasrederek ictihad'ı kıyasla aynı kabul etmesinin altında, *kendisinin anlama nisbetle lafza ağırlık verdiği ve zahiri dikkate aldığı için,* istihsan ve ıstıslah gibi, nisbeten daha

---

384 Kılıç, ***Nassların Lafzî Yorumu***, s.119.

385 Wael b. Hallaq, "Şâfiî Hukuk İlminin Başmimarı mıydı?", s. 66-67.

serbest ictihad yollarını kapatma amacı yattığını belirtmektedir[386]. Zira kıyas, lafza bağlılığı içerirken, istihsan ve ıstıslah daha ziyade lafızdan ayrılıp mana ve maksada yönelmekle gerçekleştirilmektedir ki bu tesbit de Şâfiî'nin lafza bağlı yorum yöntemi bir kez daha teyid etmektedir.

Şâfiî'nin tefsir metodolojisi üzerine doktora tezi hazırlayan *Gıyasettin Arslan*'ın tesbitine göre de Şâfiî bütün hayatı boyunca *"nassların literal ve zâhirî anlamlarının esas alınması gerektiği"*ni savunmuştur[387]. Ayrıca Arslan, "Şâfiî de Kur'an'ın zahir ve amm manasına bağlıdır. Yani Kur'an lafızlarının anlamlandırılmasında; literal bir anlam bulanıklığı yoksa o, lafızların literal anlamlarına sadık kalmaya çalışır. Ancak Şâfiî, aynı anlayışını hadîsleri de nass olarak tanımladığı halde onların literal olarak tefsir edilmesinde göstermez" demekte bunu da Ahmed Hasan'ın bir değerlendirmesinden yola çıkarak Şâfiî'nin hadîslerin ma'nen rivâyetine, farklı lafızlarına ve anlamlarına verdiği değere dayandırmaktadır. Dolayısıyla o, Şâfiî'nin tefsir yöntemlerini Kur'an ve sünnete aynı tarzda uyguladığını ancak hadîslere bu tarz yaklaşımının onun salt literal bir tavır içinde olmadığını da gösterdiğini ifade etmektedir[388]. Daha önce de ifade edildiği gibi Şâfiî elbette bütün yönleriyle katı bir literal yorum yöntemine sahip değildir. Ancak kanaatimizce Şâfiî'nin hadîslerin farklı versiyonunu dikkate alması onun hadîste literal davranmadığı anlamına gelmemektedir. Hem ileride temas edeceğimiz gibi o fıkhî hadîslerde ma'nen rivâyetin alanını oldukça daraltmaya çalışmıştır. Bizce hadîslerin farklı versiyonlarını göz önünde bulundurmakla; hadîsleri anlamada ilke olarak lafzî anlamlarına dayanmak farklı şeylerdir. Dolayısıyla biz Arslan'ın Şâfiî'nin tefsir yöntemlerini Kur'an ve sünnete aynı tarzda uyguladığı şeklindeki tesbitinin daha doğru olduğunu düşünüyoruz. Zira ilgili bölümde sunacağımız örneklerden, Şâfiî'nin hadîslerin literal anlamlarına hangi ölçüde ve nereye kadar bağlı kaldığı anlaşılacaktır.

İshak Emin Aktepe de hazırlamış olduğu tezinde Şâfiî'nin hadîsleri anlama usûlüne ayrı bir yer vermiş ve bununla ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. O da, Şâfiî'nin hadîslerin *zâhirî* anlamları üzere anlaşılması gerektiği görüşünde olduğunu

---

386 Apaydın, "Nasları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu", s.22.
387 Arslan ***Şâfiî'nin Kur'an Okumaları***, s. 144.
388 Arslan, ***A.g.e.***, s. 309.

tesbit etmiştir. Nitekim o, ayetlerin anlaşılması konusunda da aynı yöntemi izlemektedir[389]. Ancak Aktepe'nin, Şâfiî'den naklettiği üzere[390] Şâfiî'ye göre ancak ilgili konuda Kur'an veya sünnette veya icmada zahiri anlamın kastedilmediğine işaret eden bir karîne/delil bulunması şartıyla zahiri anlamın dışına çıkılabilir. Ayrıca o, Şâfiî'nin istihsanı reddetmesinin de onun nassların zâhirine dayandığını gösterdiği görüşündedir[391]. Bu arada o, Şâfiî'nin özellikle ihtilaflı hadîsleri cem ve te'lif ederken yaptığı yorumların, onun lafızcılığının, kendisinden sonra lafza mutlak önem atfeden Zâhirîlerden farklı olduğunu gösterdiğini ifade etmektedir[392].

Kısacası Şâfiî hakkında yaptığımız araştırmalara binanen şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki hemen hemen bütün araştırmacı ve müellifler[393] Şâfiî'nin, hadîsler de dahil olmak üzere hüküm verirken ilke olarak nassların zahirini esas aldığında hem fikirdir. Şâfiî hakkındaki bu değerlendirmelerden sonra artık bizzat Şâfiî'nin görüşlerinden yola çıkarak onun nasıl lafza bağlı bir yorum yöntemini benimsediğini ve bunda ne gibi faktörlerin etkili olduğunu incelemeye başlayabiliriz.

IV- ŞÂFİÎ'DE NASSLARI ANLAMADA ZAHİRE BAĞLILIK İLKESİ

A- Âyet ve Hadîslerin Zahirini Alması ve Zahirden Ayrılmayı Sınırlaması

İmam Şâfiî'nin âyet ve hadîsleri anlama ve yorumlamada lafızlara ve onların literal anlamlarına bağlılığa verdiği önem ve önceliğin odağında zâhir ve bâtın kavramları bulunmaktadır. Dolayısıyla bu kavramlara atfettiği anlam ve

---

389 Aktepe, ***Şâfiî'de Sünnet***, s. 225.

390 Şâfiî, ***Risâle,*** 121, 181.

391 Aktepe, ***Şâfiî'de Sünnet,*** s. 226.

392 Aktepe, ***A.g.e,*** s. 229.

393 Burada onlardan bazılarına sadece atıfta bulunmakla yetiniyoruz. Hudarî, ***İslâm Hukuk Tarihi,*** s. 256. Suleymânî, Abdusselâm, ***el-İctihâd fi'l- Fıkhu'l-İslâmî,*** Vezâratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûnu'l-İslâmiyye, el-Memleketu'l-Magribiyye, 1996, s. 296-297. Kırbaşoğlu, M. Hayri, "İslamî İlimlerde Şâfiî'nin Rolü Üzerine", ***İslâmiyât,*** c. II, sy. 1, Ankara, 1999, s. 31. Medkûr, "eş-Şâfiî, Nâsıru'l-Hadîs", s. 52. Usfûr, ***el-İmâm eş-Şâfiî,*** s. 71. Özşenel, ***Ehl-i Re'y-Ehl-i Hadîs***, s. 126. Paçacı, "Öznenin Rolü", s. 176. Keleş, ***Sünnet***, s. 75. Koşum, ***Yöntem Sorunu,*** s. 87.

önemin tesbiti onun lafızcılığı/zahiriliği konusunda fikir sahibi olmayı kolaylaştıracaktır.

Konuya Şâfiî'nin nassların yorumunda öncelikle zahirî anlamın alınmasına dair görüş ve değerlendirmelerine yer vererek başlamanın uygun olacağı kanaatindeyiz. Nitekim o, eserlerinde aksine delil olmadığı müddetçe daima âyet ve hadîslerin zâhirî anlamıyla amel edilmesi gerektiğini vurgulamış ve buna dayalı bir yöntem oluşturmanın çabası içinde olmuştur.

Aslında başta Kur'an olmak üzere, Hz. Peygamberin sünnetini/hadîslerini anlama ve yorumlamada öncelikle zahirî anlama bakılması ve esas alınması gereği üzerinde bir tartışma ve problem bulunmamaktadır. Problem, zâhiri anlamın veya lafızda gözetilen mana ve maksadın hangi ilke ve şartlara binaen esas alınacağında, dolayısıyla nassları yorumlamada takınılacak tavırda, bunların yöntemi ve sınırları üzerinde yaşanmaktadır. Nitekim bazıları yalnız zahirî anlamla yetinileceğini benimsemiş; bazıları her halukarda zahiri anlamın esas olduğunu ancak bazı durumlarda bundan ayrılabilineceğini benimsemiş, bunu da nass veya icma'nın bulunmasına indirgeyerek sıkı şartlara bağlamış, bazıları da nass veya icmanın yanısıra mana, maksat, istihsan ve maslahata vs. binaen zahiri anlamdan ayrılmanın çerçevesini daha geniş tutan bir anlayışı benimsemiştir. Biz burada Şâfiî'nin bu konuyla ilgili tavır ve yaklaşımını değerlendirmekle yetineceğiz.

Şâfiî öncelikle Kur'an'ın zâhirî anlamının alınması gerektiğine dikkat çekmekte ve sonra sünnete/hadîslere de aynı yöntemi uygulamaktadır. Nitekim ona göre Kuran Arapça olup, onun hükümleri zâhiri ve umûmî (anlamı) üzeredir. Hiç kimse bir delâlet bulunmadığı müddetçe onlardan zâhirî olanını bâtın, âmm olanını hâss anlama çeviremez. Delâlet ise *Allah'ın Kitabı*, onda yoksa âmm değil hâss, zâhir değil bâtın anlamını gösteren *Allah Rasûlünün sünneti* ve Kitap ve sünneti bilen âlimlerin çoğunluğunun *İcmâ'ı*dır. *sünnet de böyledir*. Hadîslerin ekseriyetinin birden fazla manaya ihtimali söz konusudur. Ancak bu konuda doğru olan tektir, o da zahiri ve umumî olandır. Âmm değil hass, zâhir değil bâtın anlamın kasdedildiği ancak Resûlullah'tan bir delâlet veya ilim ehlinin çoğunluğunun görüşü ile mümkün

olur[394]. Açıkçası ona göre Kur'an'ın zahirî anlamını esas almak, aksini (batın anlamını) gerektirecek bir delâlet mevzu bahis olmadıkça daha evlâdır[395]. Yine Şâfiî'ye göre hadîsler de ilke olarak zahirî ve umumî anlamı üzere cari olup, ancak Hz. Peygamberden sabit olan bir delâlet ile bu anlamın dışına çıkılabilir[396]. Onun şu ifadesi, zahir anlamdan ayrılmayı mümkün kılan delaletlerin neler olduğunu daha açık ortaya koymaktadır: "Kur'an, zâhirine göre uygulanır; ancak âyetin zâhirine göre değil de, bâtınî anlamına göre hareket edileceğine dair *Kur'an*'da bir işaret veya *sünnet*, yahut da *icma'* bulunursa o başka"[397].

Şâfiî, âyet ve hadîslerin farklı anlamlara delâlet edebileceğini Arap dilinin gereğine bağlamaktadır. Zira O, Arap dilinin geniş ve esnek bir dil olduğunu bazen genel bir lafızla özel bir anlam kastedilebileceğini bunun da lafızdan anlaşılabileceğini ifade etmekte, fakat Kur'an'da kullanılan ifadelerden genel mi yoksa özel bir anlam mı kastedildiğini belirlemede *bağlayıcı bir habere* dayanılması gerektiğini ifade etmektedir. Zira bunlar yerine göre Kur'an'da ve sünnette açıklanmıştır[398]. Yani o, habere dayanmadan nassın herhangi bir şekilde dilin imkanlarıyla yorumlanmasını doğru bulmamaktadır.

Şâfiî, çoğunluğun çoğunluktan naklettiği farz cümlesinden bilgilere değinirken şöyle demektedir: "Bunlar arasında te'vile açık olan Kitab (nassı) da vardır. Bunun (anlamı) hakkında ihtilaf edilebilir. İhtilaf edildiği takdirde o (nass), zâhiri ve genel anlamı üzeredir. Eğer ihtimal içeriyorsa, insanların/bilginlerin icmâı bulunmadıkça, hiçbir surette batınî anlama hamledilemez. İhtilafa düştükleri zaman, (icma olmaması durumunda) o (nass) zahiri anlamı üzerinedir"[399]. Dolayısıyla Şâfiî,

---

394 Şâfiî, ***İhtilâfu'l- Hadîs,*** IX. 532. Ayrıca Şâfiî *Risâle'*de şöyle demektedir: "Hadîsin iki manaya gelme ihtimali olunca, ilim sahiplerinin, onun âmm değil, hâss olduğunu söyleyebilmeleri için Hz. Peygamberin bir sünnetinin delâleti veya sünnete muhalif bir şey üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan Müslüman alimlerinin icmaına dayanmaları gerekir.. Âmm olan bir hadîsin, zahirine göre haraket edilir; ancak onun zahirine değil, batınına, âmmına değil, hâssına göre hareket edilmesi için belirttiğim gibi bir delalet veya icma bulunursa durum değişir. Bu takdirde onu mevcut delalete göre uygularlar ve her iki hususta da ona uymuş olurlar". Şâfiî, ***Risâle,*** 181 (no. 881-882).

395 Şâfiî, ***Umm***, II. 189. فظاهر القرآن أولى إذا لم يكن دلالة على أنه باطن دون ظاهر

396 Şâfiî, ***İhtilâfu'l- Hadîs,*** IX. 540. . الحديث عن رسول الله على عمومه وظهوره حتى تأتي دلالة عن النبي . Krş. Şâfiî, ***Umm***, III. 215.

397 Şâfiî, ***Risâle,*** 311 (no. 1727)..والقرآن على ظاهره حتى تأتي دلالة منه أو سنة أو إجماع بأنه على باطن دون ظاهر

398 Şâfiî, ***Cimâu'l- İlm***, s. 19.

399 Şâfiî, ***Cimâu'l- İlm***, s. 37.

Kur'an lafızlarının zahiri anlamları ve genel durumları üzere bırakılması gerektiğini savunmakta, ihtimali bulunsa dahi bâtın anlamlarına hamledilmesine taraftar olmamaktadır. Ona göre ancak belirtilen yönde bir icmâ varsa zâhir anlamdan vazgeçilebilir. Şu halde ihtilafın yaşanıyor olması zahir anlamdan ayrılmak için yeter sebep değildir[400]. Dolayısıyla ihtilaf vaki olur, icma da gerçekleşmezse nass zahiri üzeredir. Bu durumda o nassların zahirinden ayrılmayı sıkı şartlara bağlamış olmakta ve şahsî yorumlarla nassların zahirinden ayrılmanın önüne geçmeyi hedeflemektedir. Bu da onun hukukta birliği gerçekleştirme ve keyfiliği önleme hedefini ortaya koymaktadır. Nitekim Şâfiî'nin, muhatabının belirttiği gibi re'y devreye girince ayrılık doğabilmekte, icma ise yalnız re'ye dayanmadığı için onda hata bulunmamaktadır. Şâfiî de bu değerlendirmeye aynen katılmaktadır[401].

Yine Şâfiî bir delil bulunduğunda zahiri anlamın alınamayacağını, ancak delil bulunmadığında nassın zahiri ve umumî anlamıyla alınması gerektiğini şu sözleriyle açıklamaktadır: *"Hz. Peygamberin sünnetindeki âmm ve zahir olan her söz, zahirde âmm olan mücmel ifade ile o mücmelin özel bir anlamının kastedildiğini gösteren sabit (sahih) bir hadîs bulunana kadar, anlaşılan manası (zahiri anlamı) ve umûmiliği üzere kalır"*[402]. Buna göre Şâfiî'de temel ilke hadîslerde mücmel ve genel anlamın esas alınmasıdır. "Hadîsi işiten kimsenin yapması gereken, onunla diğer durumların birbirinden ayrılmasını gösteren bir şey buluncaya kadar mücmel ve genel olarak ona uyulmasını söylemektir"[403]. "Hz. Peygamberden bir şey işiten herkes, onu kabul eder ve ona göre amel edilmesini söyler, ayrı ayrı mutalaa etmesi gereken şeyler bilinmiyorsa, onları da ancak aralarında fark bulunduğuna dair *Hz. Peygamberin bir işâretine dayanarak*, birbirinden ayırır"[404].

Şu halde sünnetin her hangi bir konuda açıklama veya delâleti olması halinde, o konuda ilgili Kur'an âyetinin zâhirine ve umumî anlamına göre hüküm verilmemektedir. Eğer sünnetin delaleti bulunmamış olsaydı Kur'an'ın zahirine göre

---

400 Aybakan, "İslâm'da Dinî Bilginin Doğası.." s. 76.

401 Şâfiî, ***Cimâu'l- İlm***, s. 37-38.

402 Şâfiî, ***Risâle,*** 189; Krş, Şâfiî, ***er-Risâle***, thk. A. Muhammed Şâkir, 341 (no. 923). فكل كلام كان عاما ظاهرا في سنة رسول الله فهو على ظهوره وعمومه حتى يعلم حديث ثابت عن رسول الله..

403 Şâfiî, ***Risâle,*** 167 (no. 818).

404 Şâfiî, ***Risâle,*** 168 (no. 821).

hüküm verilecekti[405]. Dolayısıyla bu manada o : "Sünneti delil olarak alma söz konusu olmasaydı ve hükmümüz zâhire göre olsaydı, hırsızlık denilebilecek bir fiili işleyen herkesin elini keserdik; hür ve evli bile olsa, zina eden herkese yüz sopa vururduk ve Hz. Peygamberle aralarında akrabalık bağı olan herkese ganimetin beşte birinden hisse verirdik.."[406].

Şafi'ye göre eğer Kur'an'ın iki anlama/yoruma ihtimali varsa veya sünnet ihtilaflı olarak rivâyet edilse veya sünnetin zâhirinin iki veche ihtimali varsa; Kitab, sünnet, icmâ ve kıyasdan, kendisiyle amel edilmesini gerekli kılan ve de bunun diğerinden daha evlâ olduğunu gösteren bir delâlet bulunmadıkça bu anlamlardan biriyle amel edilemez[407]. "..Âlimlerin, Allah'ın Kitab'ında murad edilen manayı tesbit için bir *delâlet* aramaları gerekir. Allah'ın Kitab'ında bir nass bulamazlarsa, onu Peygamberin sünnetinde ararlar. Sünnette bir nass bulurlarsa, onu Allah'ın bir hükmü olarak kabul ederler; çünkü Allah, Peygamber'e itaati farz kılmıştır"[408].

Şâfiî'ye göre, birden fazla manaya ihtimali olan her sözle ilgili olarak onun manalarından diğerlerine değil, yalnız birine delâlet eden bir sünnet mutlaka vardır ve onunla istidlâl edilir. Her bir sünnet Kur'an'a uygun olup ona aykırılık teşkil etmez. Meselâ, Kur'an'da hırsızlık ve zina cezaları anlatılmış ve bununla kimlere ceza verileceğini sünnet göstermiştir[409].

Şayet, Kur'an'da muhtemel manalar içeren bir ifade bulunur ve sünnette kastedilenin ne olduğuna ilişkin bir işaret ya da karîneye rastlanmazsa o konuda hangi anlamın kastedildiğini anlamak için Hz. Peygamberin ashâbının görüşüne ve

---

405 Mesela zekâta tabi mallar, sünnetin delâletiyle sınırlandırılmış ve ilgili Kur'an ayetinin zahiri ve umumî anlamı alınmamıştır. Şâfiî, ***Risâle,*** 114. (no. 534).

406 Şâfiî, ***Risâle,*** 47 (no. 235). Şâfiî'nin bu yaklaşımından onun, hüküm içeren her Kur'an âyetinin anlamının, mütevatir dahi olmayan sıhhati üzerinde farklı değerlendirmeler bulunan ancak kendi ictihadına göre sahih/sabit olan rivayet ve haberlere dayanarak sınırlandırılması gerektiği anlayışında olduğu anlaşılmakta ve ilgili Kur'an ayetlerinin mutlaka sınırlandırılması gibi bir zorlamada bulunulduğu görülmektedir. Halbuki sıhhati tartışmalı rivayetlere dayanarak Kur'an'ın anlamını sınırlamak yerine bu tür durumlarda Kur'an'ın umumî ve zahirî anlamının tercih edilmesinin de doğru olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Nitekim bazı durumlarda Kur'an'ın genel ve zahirî anlamının alınmasının dinin amacına daha da uygun ve hakkaniyete daha da yakın sonuçlar ortaya koyduğuna şahit olunmaktadır.

407 Şâfiî, ***Umm***, VI. 287. Şâfiî'nin bu ifadesinden, onun zahirden ayrılmaya yönelik delilleri sayarken, Kur'an, sünnet, icmâ'ya kıyası da eklediği görülmektedir. Ancak ekseriyetle zahirden ayrılmayı Kur'an, sünnet ve icmâ'dan bir delâletle sınırlamaktadır.

408 Şâfiî, ***Risâle,*** 87- 88 (no. 397).

409 Şâfiî, ***Umm***, VII. 44.

ilim ehlinin icmâ'ına bakılır. Zira onlar Allah'ın Kitabı'nı en iyi bilenlerdir ve onların görüşleri- inşallah- Allah'ın Kitabı'na muhalif değildir. Eğer hangi anlamın kasdedildiğine dair ne sünnet, ne Hz. Peygamberin Ashabı'nın görüşü ne de icmâ bulunmazsa, Kur'an zahirî ve umûmî anlamı üzere bırakılır. Bu konuda Hz. Peygamberin bir kısım Ashabı ihtilaf ederse, yine Kur'an'ın zahirine en yakın ve benzer olanı alınır[410].

Şâfiî tarafından yapılan bu yorum ve değerlendirmelerin tümünden şu anlaşılmaktadır: O, âyet ve hadîslerin öncelikle zahirî/lafzî anlamları doğrultusunda anlaşılması gerektiğini vurgulamakta ve bunu temel bir ilke olarak ortaya koymaktadır. Ancak Şâfiî, bu ilkeyi her halukarda sıkı bir şekilde uygulamanın mümkün olmadığını görmüş olmalı ki, ilgili nassların zahiri anlamında alınmasını engelleyen bir başka nass veya icmanın bulunması şartıyla esnetmiş olmaktadır. Dolayısıyla o, zahirden ayrılma olgusunu delâlet teorisi ile açıklamakta ve zahirden ayrılmayı da konuyla ilgili bir başka âyetin, sünnetin/hadîsin veya icmâ'ın delâleti ile sınırlamaktadır. Şayet bu sayılanlarda konuyla ilgili bir delâlet yoksa âyet ve hadîsler zahiri ve umumî anlamları üzere bırakılmaktadır. Ne var ki genel olarak diğer âyet ve hadîslerin manaya delâletlerinde de problemlerin olması ve bu arada icmânın da sınırlı olması düşünülürse, zahirden ayrılmak Şâfiî'nin önerisine göre pek mümkün görünmemektedir. Zira o, yukarıda sayılanların delâleti dışında, hiç kimseye akıl, hikmet, illet ve maslahat gerekçesiyle hadîsleri farklı şekillerde yorumlama yetkisi tanımamaktadır. O, nassların yine nasslarla, olmazsa icma ile te'vil edilmesi taraftarıdır. Bunu daha sonra temas edeceğimiz gibi istihsanla ilgili tavrından anlıyoruz.

Şâfiî'nin, hadîslerin daima varit olduğu üzere anlaşılması ve amel edilmesini savunmuş olması da onun zahiri esas alma ilkesi hakkında ayrıca bir fikir vermektedir. Zira ona göre bilgi, hadîsler hangi anlamda varit olduysa ancak o anlama uymakla elde edilebilir. Nitekim onun şu sözü bu kanaatini net olarak ortaya koymaktadır: "وإنما العلم اتباع الحديث كما جاء" *"Şüphesiz ilim, hadîse geldiği hal üzere uymakla mümkündür"*[411]. Şâfiî'ye göre Hz. Peygamberden sahih olarak geldiği tespit edilen

---

410 Şâfiî, ***Umm***, VII. 44.
411 Şâfiî, ***Umm***, V. 251.

şeye teslim olmaktan başka seçenek yoktur. Bu hususta *'niçin'* ve *'nasıl'* diye konuşmak hatadır. Bu sebeple kullar, emredildikleri şeye itaat etmeli ve ona ancak teslim olmalıdırlar. *'Nasıl'* sorusu, metbû' olanın değil, yalnızca tabi' olan kişilerin görüşleri hakkında sorulur[412].

Burada konunun daha iyi anlaşılabilmesi için Şâfiî'nin sık sık telaffuz ettiği *"zâhir"* ve *"bâtın"* kavramlarının anlamı ve mahiyeti üzerinde durmamız gerekecektir.

Usûlde *zâhir* terimi, "manasının anlaşılması için hâricî bir karîneye ihtiyaç duyurmayacak şekilde bu [bir] manaya açıkça delâlet eden, fakat te'vîl ve tahsîs ihtimaline açık bulunan ve kendisinden çıkarılan hüküm sözün asıl sevk sebebi olmayan lafız" olarak tanımlanmaktadır[413].

Şâfiî ise, eserlerinde sıkça kullanmış olduğu 'zâhir' kelimesini tanımı ve hangi anlamda kullandığına dair bir bilgi vermemektedir. Onun zahir kavramını, çoğunlukla hukukî meselelere mesned olarak sunduğu âyet ve hadîslerin anlaşılmasında, metinlerden anlaşılanı belirtmede kullandığı belirtilmiştir[414]. Mesela 'hadîslerden ortaya çıkan zahir anlam' فكان الظاهر من هذه الأحاديث [415] ile فكان ظاهر الآية [416] 'ayetin zahirinden anlaşılan' şeklindeki kullanımı bu duruma birer örnek teşkil etmektedir.

Şâfii'nin eserlerinde zâhir ve bâtın kavramlarını ekseriyetle yan yana zikredilir[417]. Bu kullanımlarda zâhir, metnin açık (apparent), bâtın ise, metnin kapalı ve gizli (hidden) anlamını ifade eder. İctihad ve kıyas gibi konular (ki bunlar yorumla ilgili kavramlardır) ele alınırken sıkça başvurulan bu kavramlardan zâhir, görünürde apaçık doğru sonucu (apparently correct result), bâtın ise metafizik (ilâhî)

---

412 Şâfiî, ***İhtilâfu'l- Hadîs***, IX. 633.

413 Şa'bân, Zekiyuddîn, ***İslâm Hukuk İlminin Esasları***, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yay., Ankara, 1990, s. 314.

414 Gürkan, ***İslam Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şâfiî'nin Yeri***, s. 310.

415 Şâfiî, ***Umm***, V. 63.

416 Şâfiî, ***Umm***, VI. 56.

417 Şâfiî, ***Risâle,*** 257-258 (no. 1327-1335), 260 (no. 1350-1352), 261 (no. 1368), 264 (no. 1388-1389, 269 (no. 1425); Şâfiî, ***Umm***, IV. 149, VI. 233, 276, 280, VII, 14.

anlamda doğru olan sonucu (metaphysically correct result) gösterir[418]. Yine bu kullanıma göre bâtın, bazen mugayyebin[419] eş anlamlısı olarak da ifade edilir[420].

Şu halde J. Lowry'e göre, zâhir kavramı ekseriyetle tek başına olmak üzere, bir metnin literal veya en açık (obvious meaning) anlamında kullanılır. Ayrıca zâhir kavramı *âmm* ve *cümle* (جملاً/mucmel olarak)[421] ile ilgili konuları açıklarken kullanılmaktadır. Bu anlamda zâhir, bir metnin, ictihadla (hukukî yorum) ulaşılan anlamının zıddını ifade eder. Böylece zâhir, bir kimseye metin tarafından sunulan en açık anlamdan ibarettir[422]. Şu halde ictihadda nassın illet ve maksadı üzerine fikir yürütülerek, nassın zahiri anlamı yerine fıkhî anlamı esas alındığından, Şâfiî zahiri esas alarak, nassların lafzına bağlı kaldığını göstermiş olmaktadır.

M. Edîb Sâlih'e göre de, Şâfiî'de *zâhir* kavramı; Arap muhataplarca ifade edilen sözden ilk anlaşılan manadır. *Bâtın* ise, âlimlerin fıkıh ve istinbat yoluyla idrak ettikleri, öğrendikleri şeydir. Yoksa dalâlet ve heva ehlinin nasların tefsirinde kullandıkları, şeriatın anlamlarına zıt, bâtıl te'vîl ve yorumları değildir[423]. Bu nedenle Şâfiî zâhir kavramını fazladan bir delâlete ve çabaya ihtiyaç duyulmadan lafızdan ilk anda anlaşılan mana anlamında kullanmaktadır[424]. Buna göre, bâtın ise zâhirin zıddını ifade etmektedir.

Ebû İshâk eş-Şâtıbî de zâhir ve bâtın kavramlarını benzer şekilde tanımlamıştır. Ona göre *zâhirden maksat, Arap dili açısından ondan anlaşılan şeydir; bâtın ise, kelâm ve hitaptan Allah'ın gözettiği maksadıdır*[425]. Şatıbî Kur'an'ın bir zâhiri bir de bâtını olduğunu ifade eden rivâyeti bu manada yorumlamıştır. Ona göre rivâyetlerde geçen "zahr" ya da "zâhir" kelimeleri "tilâvetin zâhiri"; "bâtın" da, o âyetten Allah'ın muradı olarak tefsir edilmiştir. Zira Allah *"Bunlara ne oluyor ki*

---

418 Lowry, ***The Legal-Theoretical Content***, s. 102.

419 Şâfiî, ***Risâle,*** 270; Krş, Şâfiî, ***er-Risâle***, thk. A. Muhammed Şâkir, 500 (no. 1437). Şâfiî ***Umm***'de de hükümlerin zahire göre olduğunu ifade ederken de bâtın yeri mugayyeb kelimesini kullanmaktadır. Şâfiî, ***Umm***, IV. 148. الأحكام على الظاهر والله ولي المغيب

420 Lowry, ***The Legal-Theoretical Content***, s. 102.

421 Şâfiî, ***er-Risâle***, thk. A. Muhammed Şâkir, s. 226 (no. 624).

422 Lowry, ***A.g.e.***, s. 102.

423 Sâlih, ***Tefsîru'n-Nusûs***, I, 373 (dipnot, 2).

424 Gürkan, ***İslam Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şâfiî'nin Yeri***, s. 310.

425 Şâtıbî, ***Muvâfakât,*** III. 370.

hiçbir sözü anlamaya yanaşmıyorlar?"[426] buyurmaktadır. Âyette onların, sözden Allah'ın *muradını* anlamadıkları kasdetilmekte olup, bizzat sözü anlamadıkları kastedilmemektedir. Zira Kur'ân, bizzât kendi dilleri ile inmekteydi. Ne varki onlar, kelâmdan Allah'ın murâdının ne olduğunu anlamak konusunda bir çaba göstermemişlerdir[427]. Bu nedenle Şâtıbî'ye göre, hitaptan maksat, sözün ibaresi üzerinde derinleşmek değildir; aksine maksat, o sözle ne ifade edilmek istendiğinin kavranması ve mananın yakalanmasıdır[428].

Zâhirî yaklaşım ise, lafzın sınırları dahilinde hareket etmek, illet ve maksatlarını araştırmamak, lafzın varid olduğu şartlara ve karînelere ehemmiyet vermemek olarak tanımlanmıştır[429]. Buna göre Şâfiî'nin zahire bağlılık ilkesiyle âyet ve hadîslerin ilk anlamına dayandığını, lafzın sınırları dahilinde bir yorumlamada bulunduğunu, bir zarûret olmadıkça mana ve maksada itibar anlamına gelen bâtına öncelik tanımadığını söylemek mümkündür. Bu nedenle Şâfiî'nin yorum ve değerlendirmelerini tahlilde bulunurken onun zahir ve batın kavramlarına yüklediği anlam daima göz önünde bulundurulmalıdır.

Buraya kadar tesbit edebildiğimiz Şâfiî'nin bizzat kendi ifadelerinden, onun sistemli olarak zâhir ve bâtın kavramlarını da kullanarak lafızların zahirî/dış anlamını esas almayı vurguladığı ve zahirden ayrılmanın sınırlarını çizerek yapılacak yorumları kayıt altına almaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Şafiî'yi lafza bağlı/lafızcı yaklaşım konusunda önemli bir şahsiyet kılan da onun bu hususta işte bu tavrıdır. Çünkü nassları anlama ve yorumlamada lafza ve manaya bağlılığı ifade eden zahir ve batın kavramlarını temel kavramlar olarak oturtmaya çalışmış nasslara hep bu açıdan yaklaşmaya büyük bir özen göstermiş, Kitab, sünnet ve icmaya dayanan bir delil olmadığı müddetçe mesela herhangi bir maslahat ve istihasana dayanarak nassların tevil edilmesine ve zahiri anlamının terk edilmesine karşı çıkmıştır. Oysa kendinden önce başta gelen iki fıkıh ekolünün imamı olan Ebû Hanife ve İmam Mâlik anlama ve yorumlamada nasslara zahir ve batın ekseninde yaklaşmama gibi bir zorunluluk

---

426 4. Nisâ, 78.
427 Şâtıbî, ***Muvâfakât,*** III. 369.
428 Şâtıbî, ***A.g.e.,*** III. 396.
429 Abdulmecîd, ***el-İtticâhâtu'l-Fıkhıyye***, s. 335.

görmemişler, dinin temel gaye ve ilkelerinden hareketle gerektiğinde daha uygun gördükleri bir maslahat ve istihsana binaen nassların zahiri anlamını aşabilmişlerdir.

B- İnsanlar Arasında Zahire Göre Hüküm Verilmesi

Şâfii'nin zâhir anlamın esas alınması gerekliliği konusunda en çok vurguda bulunduğu bir diğer husus ise insanlar arasında zâhire göre hüküm verilmesi meselesidir. Şâfiî, hüküm verirken insanların ızhar ettiklerine (dışa vurduklarına) itibar edilmesi gerektiği ilkesini benimsemekte ve bu hususu Kur'an ve sünnetten örnekler vererek pekiştirmeye çalışmaktadır. İstihsan'ın iptali ile ilgili eserinin başlarında da uzun uzadıya bunu vurgulamaya çalışmaktadır[430]. Şâfiî'nin, insanlar arasındaki hadler dahil bütün hukukî durumlarda Hz. Peygamberin insanların zahirî durumlarına göre hüküm verdiği[431] üzerinde hassasiyetle durması önemlidir. Hatta o, herhangi bir delâlet bulunsun veya bulunmasın, insanların dışa vurduklarının hilafına herhangi bir hüküm verilmesini Kur'an ve sünnete aykırı görerek doğru bulmamaktadır[432].

Şâfiî, bu konuda hemen hemen her defasında Hz. Peygamberin "Ben de bir beşerim. Siz de davalarınızın halli için bana geliyorsunuz. Olabilir ki bazınız hüccet yönüyle, diğer bazısından daha ikna edici olabilir, böylece ben de, işittiğime dayanarak onun lehine hükmedebilirim. Kimin lehine, kardeşinin hakkından bir şey hükmetmişsem onu almasın. Ben ancak, onun için cehennemden bir ateş parçası vermiş olurum"[433] şeklindeki hadîsini delil olarak sunmaktadır. Şu halde Hz. Peygamber insanlara, aralarında kendisine ızhar ettiklerine (dışa vurduklarına) göre hüküm verdiğini bildirmiştir. Kendisinden sonra gelenler de zahire göre hüküm vermiştir. Hiç kimse şâhidin şahitliğinin doğruluğunu gerçekte asla bilemez. Onların yalan söylemesi, hata etmesi mümkündür. Şayet hüküm vermek ancak vahiy

---

430 Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 484-492.
431 Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 488.
432 Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 491.
433 Şâfiî, ***Umm,*** VII. 14. Bkz. Mâlik, ***Muvatta***, 36, Akdiye 1, h. no: 1 (II. 719); Buhârî, ***Sahîh***, 90, Hıyel 10 (VIII. 62); 93, Ahkâm 20 (VIII. 112); Muslim, ***Sahîh***, 30, Akdiye 3, h. no: 4 (II. 1337); Ebû Davud, ***Sunen***, 23, Akdiye 7, h. no: 3583 (IV. 12-14); Tirmizî, ***Sunen***, 13, Ahkâm 11, h. no: 1339 (III. 624); Nesâî, ***Sunen***, 49, Kudât 13, h. no: 5398 (VIII. 233); İbn Mâce, ***Sunen***, 13, Ahkâm 5, h. no: 2317-2318 (II. 777); Ahmed b. Hanbel, ***Musned***, II. 232, VI. 203, 290, 307-308, 320.

cihetiyle olmuş olsaydı, Hz. Peygamberden sonra hiç kimse hüküm veremezdi. Zira Rasûlullah (a.s.)'dan sonra hiç kimse bâtını (işin iç yüzünü) bilemez[434].

Şâfiî, insanlar arasında zahire göre hükmedilmesi gerektiğine delil olarak sık sık bu hadîsi *(Ben de bir beşerim…)* kullanmaktadır. Ona göre bu hadîs ilgili konuda bir çok delâlete sahiptir. Şöyleki hadîste imamların ancak zahire göre hükmetmekle sorumlu olduklarına delâlet vardır. Ayrıca Hz. Peygamber, bazen kendisi lehine hüküm verilen için, gerçekte bunun bâtında haram olabileceğine işaret etmiştir. Hadîs, imamın (hakimin) hükmünün haramı helal, helalı haram kılamayacağına da delâlet etmektedir. *Yine hadîs, insanlar hakkında, niyetleri bunun dışında olması mümkün olsa dahi, onların ifadelerine binaen onlardan duyulana göre hüküm verilmesi gerektiğine delâlet etmektedir. Bir hakimin ancak bir kimsenin söylediği şeye göre onun hakkında hüküm vermesinin helal olacağına, Allah'ın o işte kendisine gaib kılarak (asla bilemeyeceği) herhangi bir niyet, sebep, zan ve töhmete göre hüküm veremeyeceğine delâlet etmektedir*[435].

Şâfiî'ye göre olayların ve işlerin gerçek mahiyetini, iç yüzünü ve sırrını yalnız Allah bilir ve buna dayanarak yalnız o cezalandırır. O, kullarından hiçbirine alenî olandan başkasına dayanarak hüküm verme hakkı tanımamıştır. Dolayısıyla hakim, kendisine tanınan yetki çerçevesinde zahire göre hükmettiğinde artık yalnız Allah'ın bileceği bâtından sorumlu değildir[436]. Allah ve Peygamber, insanlar hakkında, onların dışa vurduklarına göre hükmetmeyi bize emretmiştir. Allah'ın ve Peygamber'in hükmü bu dünyada bu şekildedir. İşlerin gerçek yüzünü, sırlarını (serâir) yalnız Allah bilir. Ondan başka onu ne mukarreb melek ne de gönderilmiş bir nebî bilebilir. Allah münafıkların müşrik olduğuna hükmetmiş ve onlara ahirette cehennemi vacip kılmıştır[437]. Peygamber de onların ızhar ettiklerine göre, onlara İslam'ın ahkamıyla hükmetmiş, onların kanını dökmemiş, mallarını almamış ve Müslümanların onlarla, onların da Müslümanlarla evlenmesine mani olmamıştır. Oysa Hz. Peygambere vahiy geliyor ve onların gerçek durumlarını biliyordu[438].

---

434 Şâfiî, ***Umm***, VII. 14. لأن أحدا لا يعرف الباطن بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

435 Şâfiî, ***Umm***, VI. 280.

436 Şâfiî, ***Umm***, VI. 276. Ayrıca bkz. Şâfiî, ***Umm***, I. 432-434.

437 "Şüphesiz münafıklar cehennemin en alt tabakasındadırlar". 4. Nisâ, 145.

438 Şâfiî, ***Umm***, VII. 136. Ayrıca bak. Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 490.

Şâfiî'ye göre şayet insanlardan herhangi biri için zahirin hilafına hüküm verilebilmesi mümkün olsaydı, kendisine vahiy gelmesi hasebiyle bu sadece Hz. Peygamber için mümkün olurdu. Allah'ın kendisine verdiği lütufla bâtını bildiği halde[439] Rasûlullah (a.s.) zahire göre hüküm veriyordu. Bu durumda başkasının zahire göre hüküm vermemesi haliyle daha evladır[440]. Kısacası Şâfiî'ye göre, zahir gerçeğe uysa da uymasa da fark etmemekte, hüküm işin zahirine göre verilmektedir[441]. Allah Teâlâ, dünyada verecekleri hüküm hakkında onlara delillerini göstermiştir ki, hüküm verdiklerinde ancak zahire göre hüküm versinler ve zahir olanın en iyisinin dışına asla çıkmasınlar[442]. "Bir söz dahi olsa, insanlar arasındaki hükümlerle ilgili bir konuda, ancak ve ancak zahirle hüküm verilmesi caizdir, delillerle değil"[443].

Özetle Şâfiî, insanlar tarafından ifade edilen sözlerin ve ortaya konulan konulan durumların zahirini dikkate almaktadır. Ona göre bir şahit zahiren adalet ve akıl vasfına sahipse, onun zahirdeki şehadeti kabul edilir. Oysa gerçeği içinde gizleyebilir. Ancak gaybı kimse bilemeyeceği için içindeki dikkate alınmaz[444].

Şâfiî'nin bütün bu değerlendirmeleri onun hüküm verirken nassların zahirî anlamını esas almayı temel ilke olarak benimsediğini ortaya koymaktadır. Bir başka ifadesinde de o, ahkâmın zahire göre olduğunu, gaybı (bâtını) Allah'ın bileceğini, hiç kimsenin insanlar hakkında zahirin dışında zanna göre hüküm veremeyeceğini, kulların zahiri almakla yükümlü kılındıklarını, şayet birisinin bâtını alması söz konusu olursa, bunun ancak Allah'ın Peygamberi için olacağını belirtmekte ve açıkladığı bu hususların bütün ilimlerde geçerli olduğunu özellikle ifade

---

439 Şâfiî'nin, Allah'ın lütfuyla Hz. Peygamberin bâtını bildiği şeklindeki bu sözü de bir problem olup, bunu delillendirmek ve hangi konularda bâtını bildiğini tesbit edebilmek güçtür.

440 Şâfiî, ***Umm***, VII. 137.

441 Şâfiî, ***Umm***, VII. 78.. الحكم على ظاهر الأمر وافق ذلك السرائر أو خالفها

442 Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 489.

443 Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 500.. وإن كان قولا فلا يجوز في شيء من الأحكام بين العباد أن يحكم فيه إلا بالظاهر لا بالدلائل

444 Şâfiî, ***Cimâu'l- İlm***, s. 30.

etmektedir[445]. Şu halde bu bilgi, onun hadisleri anlama usûlünde açıkça zahire dayanmayı benimsediğini ortaya koymaktadır.

Yine Şâfiî, Hz. Peygamberin verdiği hükümlerin niteliğini açıklarken bunları iki kategoride değerlendirmektedir. İlki, insanlara helal ve haram kıldığı şeylerde olduğu gibi vahiy cihetiyle hüküm verdikleri ki o, bunları beyan etmiştir. Diğeri de insanlar arasında bir delile binâen hüküm verdikleridir ki o, bu konuda zâhire göre hüküm vermiştir[446].

Şâfiî, akitlerin geçerli ve sahih olabilmesi konusunda da tarafların zahirî iradesini nazar-ı itibara almakta, bu hususta niyet ve maksatlarına bir değer atfetmemektedir. Nitekim şu sözleri bunu teyid etmektedir: "Kitap, sonra sünnet sonra da müslüman hakimlerin bütünü, *akitlerin yalnız zahir (dış görünüm) yönüyle sabit olduklarını* ortaya koyunca, akdi yapan tarafların niyeti akdi bozmaz. Eğer akitler zahirde sahih olarak kurulmuşsa, akdin tarafları dışında başka birinin, akdi yapan taraf üzerindeki bir şüphe ile – özelikle bu zayıf bir şüphe ise- akdi bozmaması daha uygundur, Vallah-u Teâlâ a'lem"[447]. Şâfiî, ayrıca hukukî işlemlerde zâhire göre hüküm verilip, niyete bakılmaması ile ilgili olarak "Satış sözleşmelerini "bu zerîadır (harama vesile olan bir yoldur)" veya "art niyettir" demek suretiyle bozamayız" diyerek böyle bir gerekçe ile akdin bozulamayacağını belirtmektedir[448]. Şu halde ona göre, bir kişinin aleyhinde yakın delâletler bulunsa dahi, hakimin zan ile hüküm vermesi caiz değildir[449].

Şâfiî'nin bizzat kendi ifadesine göre onun bu hususta temel ilkesi şöyledir: "Bu hususta görüşümün esası şudur: Zâhiren (yani şekil itibariyle) hukuka uygun olarak meydana gelmiş her akit sahihtir. Herhangi bir şüphe (töhmet) veya tarafların arasındaki bir âdet sebebiyle onu iptal etmem ve zahire/görünüşe göre

---

445 Şâfiî, ***Umm***, IV. 148-149. الأحكام على الظاهر والله ولي المغيب ومن حكم على الناس بالإزكان جعل لنفسه ما حظر الله تعالى عليه ورسوله صلى الله عليه وسلم لأن الله عز وجل إنما يولي الثواب والعقاب على المغيب لأنه لا يعلمه إلا هو جل ثناؤه وكلف العباد أن يأخذوا من العباد بالظاهر ولو كان لأحد أن يأخذ بباطن عليه دلالة كان ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم وما وصفت من هذا يدخل في جميع العلم.

446 Şâfiî, ***Umm***, VII. 14. Aslında Şâfiî'nin bu değerlendirmesi aynı zamanda Hz. Peygamberin her hüküm ve davranışının vahye dayanmadığının bir delilidir. Dolayısıyla, bu durum, onun sünneti de vahiy kapsamında değerlendirmeye yönelik genel tutumu ile çelişmektedir.

447 Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 492.

448 Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 492.

449 Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 500.

sahih olması dolayısıyla onu geçerli sayarım. Alış-veriş yapan tarafların –niyetlerinin ortaya çıkması durumunda- akdi fasit kılacak bir niyetle akit yapmalarını ise mekruh görürüm"[450]. Dolayısıyla hüküm verirken asla herhangi bir şüphe ve töhmeti dikkate almadığını ve yalnız zahire göre hüküm verdiğini özellikle ifade etmektedir[451].

Bütün bunlar Şâfiî'nin, zahire göre hüküm verme ve bu hususta niyet ve maksatlara itibar etmeme hususunda büyük bir mücadele verdiğini göstermektedir. O, akitlerin yorumunda ve onların üzerine hüküm kurmakta da zahire göre hareket etmiştir. Bu hususta tarafların niyetlerine ve akit yapılırken içlerindeki *söylenmeyen* maksatlarına ve bunların bu vasıf ve eserlerine göre hüküm vermez. Bu vasıflar ve eserler, tarafların ahvalinden ve akitte ilgili umurdan olsalar dahi *söylenmedikçe* dikkate alınmaz. Yapılan akit, söylenen kelimeleri ve ibaresi itibariyle haram icab eden bir şey kapsamıyorsa ve fakat bazı hal karineleri onun haram olan bir şeye yol açtığını gösterse de, akdin sıhhatine hükmolunur. Harama zerîa ittihaz olunacağına bakılmaz[452].

Bu nedenle, Şâfiî'nin bu minvaldeki görüş ve düşüncelerinden onun hükümleri uhrevî ve dünyevî hükümler şeklinde ikili bir tasnife tabi tuttuğu sonucuna varılmış, İslam hukukçuları içerisinde fıkhın dünyevîliği fikrini savunan ve bu düşünceyi sistemleştiren kimsenin İmam Şâfiî olduğunu belirtilerek[453] şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "İmam Şâfiî'nin bu görüşlerinden ortaya çıkan sonuç şudur: Bir işlemin hukûken geçerli olmasıyla caiz olması farklı şeylerdir. Şekil itibariyle hukukun aradığı şartları taşıyan muameleler hukukî açıdan geçerlidir ve sonuçlarını doğurur. Bu, dünyevî (dünyadaki) hükümdür. Ancak şekil şartları (zâhir) tamam olmakla birlikte bu muamele ile kanun koyucunun yasakladığı bir sonuç elde etmek isteniyorsa bu caiz değildir. Fakat bu niyet ve maksadın tespiti mümkün olmadığından dünyada ona itibar edilmez, buna göre hükmü, her türlü gizliliği bilen Allah, ahirette verecektir"[454].

---

450 Şâfiî, ***Umm***, III. 90.

451 Şâfiî, ***Umm***, III. 90, 270-271, IV. 150. لست أجعل للتهمة أبدا موضعا في الحكم إنما أقضى على الظاهر

452 Ebû Zehra, ***İmam Şâfiî***, , s. 317; Abdulmecîd, ***el-İtticâhâtu'l-Fıkhıyye***, s. 437.

453 Köse, Saffet, "Teşekkül Devrinde "Fıkhın Dünyevîliği" Fikri ve Günümüze Yansımaları", ***İLAM Araştırma Dergisi***, c.II, sy.2, İstanbul, 1997, s.198-199.

454 Köse, "Fıkhın Dünyevîliği", s.198-199.

Zahirîler de kişilerin niyet ve sâiklerine itibar etmemişler, akid ve hukûki işlemleri, gizli sâik ve kapalı niyete göre değil dış görünüşe göre ele almış ve geçerli kılmışlar, akitlerin sahih veya batıl oluşunu kasd ve niyete göre değerlendirmemişlerdir. Bu yönüyle onlar Şâfiî mezhebi ile görüş birliği içindedir[455].

Şu halde Şâfiî, insanlar arasındaki hukukî işlemlerde zahire göre hüküm verilmesi ilkesinden hareketle, nassların zahiri anlamı ile alınması ve amel edilmesi gerektiği sonucuna varmıştır. Hz. Peygamberin münafıklara bâtınî durumlarına göre değil, zahirî durumlarına göre davrandığı ve bunu tüm ilimlere teşmil ettiğine göre, Kur'an da, zahirine göre yorumlanmalıdır. Kısacası Şâfiî, hukukçuya düşenin Allah ve Peygamberi'nin yaptığı gibi zahiri esas alıp, ona göre hüküm vermesidir ilkesini savunmaktadır[456].

M. Ebû Zehra da Şâfiî'nin hüküm verirken zahire bağlılık ilkesine göre hareket ettiğini özellikle belirterek İmam Şâfiî'nin, İslam şerîatının usûl ve furû'unu yorumlamada zahire göre bir yol izlediğini ve zahirin dışına çıkmadığını ifade etmektedir. Çünkü ona göre Şâfiî'nin nazarında zahirden başkasını esas alan, kendisinde hata daha çok, isabet daha az olan zan ve tevehhüme tabi olmuş olmaktadır[457]. "Şâfiî, kesin olarak diyor ki, şerîat zahire göre tenfîz olunur. Ulu'l-emr, hakimler şeriatı tatbikte zahiri geçerek [aşarak] bâtına yönel[e]mezler.."[458].

Netice olarak Şâfiî şahidin durumu, bir kişinin Müslüman sayılması, akitlerin meydana gelişi ve geçerliliği gibi bir takım olaylarda dış görünüşe/zâhire bakarak hüküm verilmesi hususunu, nassların da dış görünüşleri/dış anlamları, daha doğrusu zahiri ve literal anlamları üzere anlaşılması ve yorumlanması gerektiğine mesned kıldığı anlaşılmaktadır[459]. Zira kanaatimize göre onun sürekli zahire vurgu

---

455 Zeydan, Abdulkerîm, "Akitlerde ve Hukukî İşlemlerde Kasdın Rolü", çev. Ali Bardakoğlu, ***EÜİFD***, sy. 3, Kayseri, 1986, s. 360-361. Zeydan ayrıca Zahiriler için şu değerlendirmeyi yapmaktadır: *"Zâhirî mezhebi Şâfiî mezhebinin uzantısı sayılır. Şâfiî mezhebi sadece nassları ve nasslara hamli esas alırken Zahiri mezhebi sadece nassları alır. Bu nassların illetini araştırıp başka konuları bu konulara kıyas etme yoluna gitmez"*. A. mlf, A.g.m., s. 360 (dipnot 19).

456 Ebû Zehra, ***İmam Şâfiî***, s. 310-311; Nazlıgül, ***İmam eş-Şâfiî***, s. 97;; Gürkan, ***İslam Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şâfiî'nin Yeri***, s. 311; Arslan, ***Şâfiî'nin Kur'an Okumaları***, s. 305.

457 Ebû Zehra, ***A.g.e.***, s. 318.

458 Ebû Zehra, ***A.g.e.***, s. 310.

459 Nitekim Aktepe de, insanlarla ilgili olarak zahire göre hüküm verilmesinin, haberlerin zahirine dayanılmasına gerekçe kılınmasını doğru bulmayarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Haber-i

yapmasının en önemli anlamı budur. Şâfiî'nin bu görüşünün temelinde ise, nassların bir takım gerekçe ve mülahazalar neticesinde keyfî yorumlarla savsaklanabileceği endişesi bulunmaktadır. Böylece o, yorum kargaşasının yaşanmasına engel olmaya çalışmaktadır. Ancak onun bu iyi niyetli tavrının başka sıkıntılara neden olduğu ve olabileceği de göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla insanlar hakkında hüküm verirken onların sadece zahirî durumlarının dikkate alınması makul ve yeterli kabul edilebilir. Ancak, buradan hareketle nassların da yalnız zahirî/lafzî çerçeve ve anlamlarına göre yorumlanması gerektiği sonucuna varılması, nasslarda gözetilen maksatlara her zaman hizmet etmeyebilir. Nitekim Şâfiî'de bunun somut örnekleri tezimizin üçüncü bölümünde detaylarıyla birlikte ortaya konulmaya çalışalacaktır.

Bu nedenle biz Şâfiî'nin de katı bir biçimde nassların zâhirî ve lafzî anlamına bağlı kalarak bir okuma ve yorumda bulunmanın neden olacağı çıkmazların farkına vardığı kanaatindeyiz. Zira o savunduğu bu ilkeden sınırlı da olsa bir takım delîl ve karînelerin bulunması durumunda ayrılabilmektedir. Nitekim onun, ihtilaflı hadîsleri uzlaştırırken bir takım te'vil ve yorumlarda bulunması, kıyas ve akla göre değerlendirmelerde bulunması onun kendi koymuş olduğu ilkeden ayrıldığının birer göstergesidir. Bu da teorik olarak savunulan bir takım yöntem ve ilkelerin, hayatın gerçekleri ve olgularıyla karşılaşıldığında her zaman tatbikinin mümkün olmadığını ve pratikte anlamını kaybetme durumuna düşebildiğini göstermektedir.

C- Şâfiî'nin Zahirden Ayrılabilmesi, Hadîsleri Te'vili ve İhtilâfu'l Hadîs

Usûlcülere göre, lafzın zâhir olan manasında değerlendirilmemesine ve bir delile binaen zâhir olmayan başka bir anlamın kastedildiğine hükmolunmasına *te'vîl*

---

vâhidlerin zahirine dayanma ilkesinin, şeriatta hükmün zahire göre verilmesi ile gerekçelendirilmesi zorlama gibi görünmektedir. Bir kimse hakkında karar verirken, onun zâhiri haline göre ya da delillerin muktezasınca hükmedileceği kuşkusuzdur. Ancak Hz. Peygamberin sözlerinin ve fiillerinin bir amacı, sebeb-i vurudu, gerekçesi vardır. Kelimeler bir meramı anlatmakta araç olduğuna göre, sadece lafızları "asıl" kabul etmek ve Rasûlullah'ın amacını görmezden gelmek bizce gerçek nebevî sünnetin tespitinde problemlerle karşılaşmamıza sebep olabilir". Aktepe, ***Şâfiî'de Sünnet,*** s.226 (dipnot 299).

denilir[460]. Ayrıca te'vil de bir şeyin gaye ve maksadını tesbit edip ortaya çıkarma anlamı vardır ki bu da daha çok lafzın dışında bir anlamla gerçekleşir[461].

Şu halde te'vîl, re'yle ictihadda bulunmanın özünü teşkil etmekte olup, nassın akla ilk gelen lugavî zahirî anlamını, genel bir kâide veya hikmet-i teşrî gibi herhangi bir delîle istinâden başka bir manaya sarfetmektir. Dolayısıyla te'vil olunan mana bu delil nedeniyle daha tercihe şâyân olur. Te'vil, nassın muradını anlamayı gerektiren aklî bir çaba olup, -burada dilin mantıkî delaletinden olan nassın zahirî anlamına dayanmak söz konusu değildir[462]. Bu nedenle nassların yeni olay ve durumlara uygulanmasında, onların mana ve maksadını tesbit etmede te'vîl büyük bir önem arzetmektedir.

Te'vîlin anlamına ve tanımına ilişkin herhangi bir açıklamada bulunmamasına[463] karşın Şâfiî, Kur'an'da te'vile ihtimali olan âyetlerin bulunduğunu belirterek nassların te'vilini kabul etmektedir. Ancak o nassın zahirî anlamı dışında herhangi bir anlama te'vil edilmesini icma şartına bağlamakta aksi halde zahiri anlamının esas olduğunda ısrar etmektedir[464].

Ancak Şâfiî bütün nassların te'viline taraftar değildir. Şâfiî'ye göre kim ki te'vil ihtimali olmayan Kitâb'ın nassına ve kâim sünnete muhalefet etmeye yeltenirse, bilinmelidir ki o kimsenin bu tür bir muhalefeti helâl değildir. Yine insanlar topluluğuna/çoğunluğun görüşüne karşı gelmesi de helâl değildir[465]. Dolayısıyla o te'vile ihtimali olmayan nasslar üzerinde ve icma bulunan konularda artık te'vil ve yorum yapılmasını doğru bulmamaktadır. Fakat o kimse kendisine ictihad etme hakkı tanınan bir konuda ihtilaf eder ve bu konuda delilleri olursa bu durumda o kendisinden başkasına muhalefet etmiş olmaz.[466].

---

460 Şa'bân, ***İslâm Hukuk İlminin Esasları,*** s. 320.

461 İbn Manzûr, ***Lisânu'l-Arab,*** I. 172.

462 Duraynî, ***el-Menâhicu'l-Usûliyye,*** s. 18.

463 M. Edîb Salih bu hususta Şâfiî'nin irca ve tasyîr anlamında lafzı muhtemel anlamlarından birine hamletmeyi *te'vîl* olarak isimlendirdiğini, dolayısıyla Şâfiî'ye göre te'vîlin, bir delile binâen lafzı muhtemel anlamlarından birine döndürmekten ibaret olduğunu ifade etmektedir. Sâlih, ***Tefsîru'n-Nusûs***, I, 359.

464 Şâfiî, ***Cimâu'l- İlm***, s. 37.

465 Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 498.
فمن خالف نص كتاب لا يحتمل التأويل أو سنة قائمة فلا يحل له الخلاف ولا أحسبه يحل له خلاف جماعة الناس.

466 Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 498.

Şâfiî nassları anlama konusunda te'vile dayalı ihtilafları normal ve doğal karşılamaktadır. Nitekim bu hususta şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Te'vil edilmesi mümkün olan ve kıyas yoluyla ulaşılan hükümlerde, yorumcu ve kıyasçının haber ya da kıyasın delalet edebileceği bir manayı ileri sürmesini ve başkasının ona muhalefet etmesini, hakkında nass bulunan bir konuda ihtilafa düşme gibi görmem"[467].

Bu bakımdan Şâfiî, hadîslerin te'vîli konusunda sınırlı bir yaklaşıma sahiptir. Zira daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi o, sika ravînin hadîsiyle yetinilmesi gerektiği ve onun herhangi bir te'ville reddedilemeyeceği konusunda ısrarlı bir tutuma sahiptir. Ayrıca ona göre, Hz. Peygamber Kitab'ın te'vilini en iyi bilendir[468]. Şu halde te'vil bir takım maksat ve gayeye dayanarak yapılan bir tür yorumdan ibaret olduğuna göre Şâfiî, hadîslerin herhangi bir yorumla değerlendirilmesini adetâ sınırlamakta, sika ravînin haberiyle olduğu gibi yetinilmesini istemektedir.

Şâfiî'nin te'ville ilgili bu yaklaşımı ise kendinden öncekilere göre farklı bir tutum arzetmektedir. Bu nedenle Hanefî ve Mâlikî fakîhleri tevîl- yorum kanalıyla pek çok hadîsi farklı anlamlara hamlederek işlevsiz bıraktıklarına, özellikle de Hanefîlerin rivâyeti tespitte daha ziyade şeklî ya da haricî vasıflara değil de, içeriğine önem verdiklerine, Şâfiî'nin ise bu hususta içerikten ziyade şeklî şartlarla yetinmesi nedeniyle, bu noktada onlardan ayrıldığına ve hareket alanlarını daralttığına dikkat çekilmiştir[469]. Şâfiî'nin hadîslerin muhtevasını sorgulamaksızın, sırf şeklî şartlarına binaen onların hukukta geçerli bir delil olarak kullanılmasına taraftar olması ve bunu savunması tabiatıyla hadîslerin içeriğinden ziyade, lafızlarına sıkı sıkıya bağlılığı beraberinde getirmiştir.

Şâfiî ayrıca hadîsleri/sünneti te'vile açık olan ve olmayan şeklinde de tasnif etmektedir ki ona göre, herkesin bildiği mütevatiren gelen sünnetler te'vile kapalı olup, mütevatir olmayan sünnetler ise te'vil edilebilir düzeydedir[470]. Şâfiî'nin hadîslerin/sünnetin yorum ve te'vîl alanını sınırlayan bu iddiasının temelinde ise,

---

467 Şâfiî, ***Risâle,*** 303 (no. 1675).
468 Şâfiî, ***Umm***, VII. 319.
469 Özafşar, ***Hadîsi Yeniden Düşünmek***, s. 90.
470 Şâfiî, ***Risâle,*** 197-198 (no. 965-967).

onun şekilci-lafızcı yaklaşımı ile, şayet te'vîl kapısı açılacak olursa, bazı sünnetlerin te'vîl yoluyla devre dışı bırakılması ya da değiştirilmesi endişesinin bulunduğu ve sonuçta onun bu tavrı ve yaklaşımının nasslardaki lafızların ötesine geçerek, onların illet ve maksadını esas alan yaklaşımın yeşerip yaygınlaşmasına engel teşkil ettiği dolayısıyla katı şekilci-lafızcı din anlayışının ortaya çıkışında önemli bir rol oynadığı belirtilmiştir[471].

Şu halde Şâfiî, nassların te'vilini kabul etmekle birlikte o bu konuda keyfi yorum ve te'villerin yaşanabileceği endişesi ve düşüncesiyle sınırsız bir te'vile de salık vermemiştir. Buna rağmen sınırlı da olsa benimsemiş olduğu bu te'vil anlayışından hareketle onun yeri geldiğinde nassların zahirinden ayrılmayı mümkün gördüğünü söyleyebiliriz. Zira te'vil, nass da gözetilen gaye ve maksada binaen nassın lafzî/zahirî anlamından ayrılmayı ve yeni bir anlamlandırmayı ifade etmektedir.

Burada genel olarak nassların te'vili üzerinde biraz daha durmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz.

M. Edîb Sâlih'in de ortaya koyduğu gibi, fukahâ nassların yorumunda aslolanın te'vil olmaması gerektiğini ifade etmişlerdir. Eğer asıl manadan ayrılmayı gerektiren bir durum hasıl olursa bu ancak bir delile dayanarak olur. Dolayısıyla bir te'vilin geçerli ve doğru kabul edilmesi amacıyla bir takım şartlar ortaya koymuşlardır. Âmm, tahsisini gerektirecek bir delil bulunmadıkça umumi anlamıyla alınır, mutlak da onu kayıtlayacak bir delil bulunmadıkça mutlak anlamıyla yorumlanır. Yine emir sîgası da böyledir. Emrin vücub ifade etmediğini gösteren bir delil bulunmadıkça, emir sîgası vücub ifade eder. Zahir ise sözden anlaşılan ilk mana olup, batınî anlamı gerektirecek bir delil bulunmadıkça nassın zahiri anlamından bir takım batınî anlamlar çıkarılamaz[472].

Şu halde İslam hukukçularının tamamı, nassların zahiri anlamından ayrılmanın ancak bir delile binaen mümkün olacağında görüş birliği içindedir. Ne varki burada bir başka sorun ve tartışma daha ortaya çıkmaktadır. O da bu delillerin

---

471 Kırbaşoğlu, "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", s. 245.

472 Sâlih, ***Tefsîru'n-Nusûs***, I. 372, 380, 382; Şa'bân, ***İslâm Hukuk İlminin Esasları***, s. 315; Kılıç, ***Nassların Lafzî Yorumu***, s. 111.

mahiyeti ve kapsamıdır. Bu nedenle Fukahâ ve Mütekellimîn ekolüne mensub alimler arasında, nassın zahiri anlamından ayrılmayı gerektirecek deliller ve kuvvetleri konusunda ihtilaf hasıl olmuştur. Mesela âmmın haber-i vâhid veya kıyasla tahsis edilmesini Hanefîler kabul etmezken, Şâfiîler kabul etmektedir[473]. Dolayısıyla "İmam Şâfiî'nin senedi sağlam bir haber-i vâhide dayanarak Kur'ân'ın umûmî âyetlerini tahsîs ve takyîd etmeyi kabul etmesi; ayrıca bu haberlerle Kur'ân'ın hükümlerine ziyadeyi onaylaması karşısında Iraklılar, Kur'ânı tahsîs edecek haberin meşhûr ve mâ'rûf olmasını, Hicazlılar ise haber-i vâhid'in amel [Medîne'ki uygulama] tarafından desteklenmesini şart koşmuşlardır"[474].

Daha önce de sık sık ifade ettiğimiz gibi Şâfiî, nassın zahirinden ayrılmayı gerektiren delilleri Kur'an sünnet ve icmâ ile sınırlamaktadır[475]. Nitekim bunu onun hadîslerdeki umûm ve husûsa dair görüşlerinden de anlıyoruz. Ona göre bir delîl olmadıkça hadîsler umûmi anlamı üzere caridir. Bu konuda net bir şekilde "Hz. Peygamberden sabit olarak gelen her şey âmmdır. Kitab, sünnet ve İcmâ'dan bir delâlet olmadıkça, Hz. Peygambere ait bir fiilin ona hâss olduğu söylenemez ve Hz. Peygamberin hadîsiyle yetinilir"[476] demektedir. Bu sözlerinden de onun umûmi anlamdan ayrılmaya yönelik delilleri Kitap, sünnet ve İcmâ olarak sınırladığı açıkça görülmektedir. Buna göre o mesela istihsan ve maslahat vs. gibi delilleri buna dahil etmemektedir. Halbuki bu konuda meselâ Hanefî ve Mâlikî hukukçular Şâriin nassdaki mana ve maksadını tesbite yönelik Kur'an, sünnet, icma ve kıyasın yanısıra akıl, istihsan, ıstıslah, sedd-i zerîa, hikmet-i teşri, genel ilke/kural vs. gibi daha geniş bir deliller yelpazesi oluşturmuşlardır. Zira tevîl, nasslar üzerinde re'yle ictihadda bulunmanın bir şekli olup, muctehid burada başka bir nass, genel kural ve hikmet-i teşriî gibi daha güçlü bir delile dayanır ve lafzı zahiri anlamından başka bir anlama hamleder. Zira ona göre dayandığı bu delil kasdolunan manayı göstermekte ve bu zann-ı galibe göre Şâri'in iradesini belirten hüküm olmaktadır[477]. Ancak Şâfiî'nin

---

473 Sâlih, ***Tefsîru'n-Nusûs***, I. 383.

474 Aktepe, ***Şâfiî'de Sünnet***, s. 181.

475 Daha önce de ifade ettiğimiz gibi o kısmen de olsa bu üç delile kıyası da eklemektedir. Bkz. Şâfiî, ***Umm***, VI. 287.

476 Şâfiî, ***Umm***, VII. 318.

477 Duraynî, ***el-Menâhicu'l-Usûliyye***, s. 30; Sâlih, ***Tefsîru'n-Nusûs***, I, 384.

te'vili mümkün kılan deliller arasında nass ve icmâya öncelik tanımış olması onun bu konuda daha dar ve sınırlı bir yaklaşıma sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Şâfii'nin nasslardan hüküm çıkarma işleminde kıyas ve re'ye yer vermesi de onun nassların te'vilini benimsediğine bir delildir. Zira Şâfiî, yöntem olarak her hangi bir konuda Kitab, sünnet ve icma'ya dayanan bir nass bulunmadığında genel olarak 'ma'kûl'e(akla) özellikle de kıyasa[478] başvurmuştur[479]. Şâfiî'nin bu yöntemi de onun nassların zahirî anlamından ayrılabildiğine, daima lafza bağlı kalmadığına ve nassların amacına da baktığına bir delildir. Zira kıyasla nasslara işlerlik kazandırılmakta ve onların yeni olay ve durumlara tatbikini mümkün kılmaktadır. Bu da Şâfiî'nin katı zahirî bir yönteme ve aşırı lafza bağlı bir düşünceye sahip olmadığını göstermektedir.

Nitekim Şâfiî'nin, zaman zaman lafza bağlı kalmayıp bunları zahirî anlamları dışında değerlendirmeye daha çok birbiriyle tearuz arzeden ihtilaflı hadîslerin arasını bulma ve bunları te'vil etme amacıyla başvurduğu görülmektedir. Dolayısıyla o bu tür hadîslerin arasını bulurken gerektiğinde hadîslerin zahirî anlamından ayrılan ve onları daha makul bir anlama te'vil eden yaklaşımlarda bulunmuştur.

Takıyyuddîn es-Subkî'nin (ö. 756) İmam Nevevî'den (ö. 676) naklettiğine göre, Şâfiî, *bir çok hadîsin zâhiri ile amel etmemiştir*. Fakat o, bu konuda hadîsle ilgili bir *ta'n* (kusur), *nesh*, *tahsîs*, *te'vîl* vb gibi bir delil nedeniyle bu şekilde hareket etmiştir[480]. Şu halde, sayılan bu durumlar bulunmadığında Şâfiî hadîsin zahiri ile amel etmiş olmaktadır. Dolayısıyla Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadîs'*te ihtilaflı hadîslerin arasını uygun bir şekilde cem etmiş ve açıklamıştır[481].

Şafi'ye göre aslında Hz. Peygamberin her işi, uyum halindedir, doğrudur; ve onda çelişki yoktur[482]. Yine Şâfiî'ye göre birlikte uygunlanmaları mümkün olduğu sürece, iki hadîs arasında çelişkinin varlığından bahsedilemez. Birbiriyle ihtilaflı iki

---

478 Şâfiî' de bunun bir sıralaması için bkz. Şâfiî, ***Risâle,*** 275 (no. 1468). Krş, Şâfiî, ***er-Risâle***, thk. A. Muhammed Şâkir, 508. Şâfiî'nin kıyas ve ma'kûl ile ilgili yaklaşımına ayrıca değinilecektir.

479 Ebû Suleyman, ***Menheciyyetu'l- İmâm eş-Şâfiî***, s. 54..

480 Subkî, ***Ma'nâ Kavli'l-İmâmi'l-Muttalibî***, s. 108-109.

481 Subkî, ***A.g.e.***, s. 118-119.

482 Şâfiî, ***Risâle,*** 126 (no. 574).

hadîs, ötekisi düşmedikçe uygulanamayan hadîstir. Bu ise meselâ bir konuda biri helâl kılan, diğeri de haram kılan iki hadîsin bulunması gibidir. Eğer böyle bir durum söz konusu değilse ve de her iki hadîsle amel etmek mümkün ise bu tür hadîsler çelişkili sayılmamalıdır[483]. Nitekim o, *İhtilâfu'l-Hadîs* adlı eserinde çelişkili zannedilen, ancak her ikisi ile de amel etme imkanı olduğu için, aslında aralarında bir çelişki bulunmadığını ortaya koyduğu hadîslere örnekler vermektedir. Bu tür hadîsler helâl-haram gibi zıt bir hüküm içermediği için bunları *"İhtilâf min ciheti'l-mubâh"* başlığı altında incelemektedir[484].

İhtilâfu'l-hadîs konusunda eser veren ilk müellif[485] olarak Şâfiî, bu konuda büyük bir emek ve çaba sarfetmiş, hadîsler arasında görülen ihtilâfların nedenleri ve bu ihtilâfları gidermenin yolları üzerinde orjinal tesbit ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Nitekim o, hadîsler arasında çelişkinin varlığını kabul ederek bunun sebeplerini hadîsin vurudundan (bağlamın bilinmemesi gibi) kaynaklanan durumlar, ravîden kaynaklanan durumlar ve Arapça'nın yapısından kaynaklanan durumlar olarak tesbit etmekte ve bu konuyu *er-Risâle'*de *Hadîslerdeki İlletler* bölümünde etraflıca işlemektedir[486].

Hadîsler arasında görülen ihtilâfların nedenleri arasında Şâfiî'nin hadîslerin varid olduğu durumlara yani bağlamlarına dikkat çekmesi oldukça özgün ve orjinal bir yaklaşımdır. Zira farklı durumlarda varid olan hadîslerin bağlamları bilinmeksizin rivâyet edilmesi o konudaki hadîsler arasında çelişki olduğu zannına neden olmuştur[487]. Bu nedenle Şâfiî'nin bağlam teorisiyle ilgili olarak *hal (ihtilafu'l-haleyn)* terimini iki zıt rivâyeti çevreleyen iki farklı durumu göstermek için kullanmıştır. Böylece Şâfiî, er-Risâle adlı eserinde bağlam konusunu işledikten sonra *İhtilâfu'l-*

---

483 Şâfiî, ***Risâle,*** 189 (no. 924-925).

484 Şâfiî, ***İhtilâfu'l-Hadîs***, IX, 541. Ancak hadîsler arasındaki bütün ihtilafları , mübahlık cihetiyle ihtilaf olarak değerlendirmek doğru değildir. Bunun dışında ihtilafın vaki olduğu daha bir çok konular mevcuttur. Bu hususta örnek olarak şu eserlere bakılabilir. et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, ***Şerhu Maâni'l-Âsâr***, Beyrut, 1987; İbn Kuteybe, ***Hadîs Müdâfaası***, çev. M. Hayri Kırbaşoğlu, Kayıhan Yay., İstanbul, 1982; Çakan, İ. Lütfi, ***Hadîslerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları***, İSAV Neşr., İstanbul, 1982.

485 Çakan, ***A.g.e.,*** s. 54. Çakan, ayrıca bu hususta ihtilaf veya tearuz halinde gözüken hadîsleri değerlendirmede düşünülmesi gerekli noktaları ilk kez ortaya koyanın Şâfiî olduğuna dikkat çekmektedir. A.mlf, ***A.g.e***., s. 42.

486 Şâfiî, ***Risâle,*** 126- 142. Şâfiî'ye göre hadîsler arasındaki ihtilafın sebepleri ve hadîsler arasındaki ihtilafı giderme yolları hakkında geniş bilgi için bkz. Aktepe, ***Şâfiî'de Sünnet,*** s. 231-247.

487 Şâfiî, ***Risâle,*** 127 (no. 578-579).

Hadîs adlı eserinde bağlam teorisini genel olarak hukukî konularla ilgili iki hadîs arasındaki çelişkiyi kaldırmak için kullanmıştır[488].

Şâfiî'nin, Arap dilinden kaynaklanan nedenlerle de hadîsler arasında ihtilafın olabileceğine işaret etmesi ve zaman zaman hadîslerin varit olduğu şartları da göz önünde bulundurması, onun hadîsleri değerlendirmede dilsel ve durumsal bağlamlara dikkat çektiğini göstermektedir[489]. Yine Şâfiî, hadîslerde görülen ihtilafları giderme konusunda da bir takım yöntem ve kıstaslar ortaya koymuştur ki *nesh, tercih, cem ve te'lif* bunlardan başlıcalarıdır.

Şâfiî'ye göre hadîsler arasında ihtilâf söz konusu olduğu takdirde; burada iki türlü durum vardır: *Birincisi*, nâsih ve mensûh olmalarıdır. Bunlardan nâsih olanla amel edilir, diğeri terk edilir. *İkincisi* ise, ihtilaflı olmaları ve hangisinin nâsih olduğuna dair bir delâlet olmamasıdır. Bu durumda daha sahih olan[490] araştırılır. Şayet yine aralarında bir eşitlik olursa, ikisinden Allah'ın Kitabı'na ve Peygamberinin sünnetine en benzer olanı alınır[491].

Yine Şâfiî, "Hadîsler arasında ihtilaf olabilir. O zaman ben, Kitab, sünnet, icma ve kıyas ile istidlal ederek, bu ihtilaflı hadîslerden birini tercih ederim"[492] diyerek tercihte nasıl bir yöntem izleyeceğini de ortaya koymaktadır. Bu arada Şâfiî'nin teâruz arzeden haber-i vâhitlerle ilgili hangisinin tercihe şâyân olduğuna dair bir takım kriterleri de vardır. Ona göre, hadîslerden subût bakımından daha

---

488 Bakar, Mohd Daud, "Bağlam Teorisi (İhtilâfu'l-Hâleyn) ve İslâm Hukuk Teorisinde *İhtilâf* Problemi" çev. Yavuz Köktaş, ***İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi,*** sy. 3, Konya, 2004, s. 79, 81.

489 Nitekim M. Bakar'a göre, bağlam iç ve dış bağlam şeklinde iki kısma ayrılmakta ve bunlar aynı zamanda *dilsel bağlam* ve *durumsal bağlam* olarak da bilinmektedir. Dilsel bağlamda, *delâlet* sorunuyla ilgili fonetik problemler dahil kelimenin yapısıyla ilgili tüm özellikler araştırılmaktadır. Bu şekilde elde edilen mana ise, usûlcüler tarafından *metnin zahiri manası* olarak adlandırmaktadır. Durumsal bağlam ise, daha çok şartlar ve çevresel sosyal karakterlerle ilgilidir. Şu halde insanın dili hakkındaki bilgisi *dilsel yeterlilik*tir. İnsanın özel bir söylem içinde gömülü olan durum hakkındaki bilgi ise, *bağlamsal bilgi*dir. Dolayısıyla hem dilsel yeterlilik hem de bağlamsal bilgi bir sözü veya metni anlamak için zorunludur. Bakar, "Bağlam Teorisi", s. 79.

490 Şâfiî'nin hadislerden daha sahih olanının tercih edileceğini söylemesi ise meseleyi çözmekten uzak bir ihtimaldir. Oysa hadîslerin sahihliğinin tesbit ve değerlendirilmesi, âlimlerin bu konudaki temel kriterlerinin ve bakış açılarının farklılığına göre değişebilmektedir. Dolayısıyla Şâfiî'nin bu önerisi objektif temel bir ilke olmaktan uzak olup, ancak kendi kriter ve ölçüsüne göre bir anlam ifade edebilir. Şâfiî'nin bu değerlendirmelerinden onun sanki hadîs/sünnet alanını adeta sorunsuz bir alan olarak gördüğü gibi bir izlenim doğmaktadır.

491 Şâfiî, ***Umm***, VII. 307.

492 Şâfiî, ***Risâle,*** 207 (no. 1012).

kuvvetli olanının tercihe değer olmasının yanısıra, Kur'an âyetinin mânâsına benzemesi veya Hz. Peygamberin başka bir sünnetine uygun olması, yahut da alimler tarafından daha çok benimsenmesi[493] veya kıyas açısından daha doğru ve Hz. Peygamberin sahabîlerinin çoğu tarafından kabul edilmiş olması birer tercih nedenidir[494].

Aslında Şâfiî'nin bütün bu değerlendirmeleri, onun daha önce ifade ettiği üzere gerçekte hadisler arasında ihtilaf olmadığı iddiasının sağlam temellere dayanmadığını, dolayısıyla hadisler arasında çelişki ve ihtilafın var olduğunun açık bir itirafıdır. Dolayısıyla o, bu ihtilafları ortadan kaldırmak için ilgili rivâyetleri hem subût yönünden hem de Kur'an'a, sünnete, icma'ya ve kıyas'a arzederek metin yönünden incelemeye aldığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu durum, onun arzla ilgili olumsuz tutumunu da sarsmaktadır. Dolayısıyla Şâfiî'nin kendisi de metin tenkidini kaçınılmaz görmüş, düşük yoğunlukta da olsa metin tenkidine başvurmaktan geri duramamıştır. Ancak hadîslerin arzına ve metin tenkide neredeyse sadece ihtilaflı hadîsleri uzlaştırmada başvurması, hadîsleri değerlendirmede genel ve temel bir ilke olarak benimsememesi, hatta menfî bir tavır takınması Şâfiî'nin yöntemini tartışılır hale getirmiştir.

Kısacası Şâfiî, hadîslerde görülen çelişkileri hadîs için önemli bir kusur olarak görmemiş ve bu nedenlerle çelişkili hadîsleri reddetmemiş, mümkün olduğunca uzlaştırmaya çalışarak veya tercih usûlünü uygulayarak bunlarla amel etmiştir[495]. Dolayısıyla bir bütün olarak hadislerle amel etmek, Şâfiî'nin temel fikridir[496]. Ancak her ne kadar Şâfiî'nin ihtilaflı hadîslerin arasını telifte, mümkün mertebe her bir hadîsle amel edilmesini arzuladığı kabul edilse de, onun, kendisinin

---

493 Alimler tarafından daha çok benimsenmiş olması da muğlak bir konudur. Zira bu durumda hangi alimler veya hangi bölgedeki alimler, bunların sayısı ve de alimlerin bir şeyi benimsemiş olmasının mutlak anlamda o şeyin doğru mu olduğu şeklinde bir takım sorular gündeme gelmektedir.

494 Şâfiî, ***Risâle,*** 162 (no. 782).

495 Hasan, ***İslâm Hukukunun Doğuşu***, s. 204-205.

496 G. Lecomte'ye göre, Şâfiî'nin hadîs noktasındaki tutumu tam anlamıyla kesindir ve *İhtilâf*'ın bir çok pasajı, onun, Peygamber hadîsi bünyesine dâhil bütün unsurların topluca kabulünü dokunulmaz bir prensib yaptığını ortaya koymaktadır. Daha açık bir ifadeyle, *hadîs* bütünüyle kabul edilmelidir, bir kısımının reddi, tamamını reddetmek gibidir. Lecomte, Gérard, "Şâfiî'nin "İhtilâfu'l-Hadîs"inden İbn Kuteybe'nin "Muhtelifu'l-Hadîs"ine", çev. İ. Kâfî Dönmez, ***İslâm Medeniyeti***, c. V, sy. 1, İstanbul, 1981, s. 7-8.

geliştirdiği belli kıstaslar çerçevesinde hadîsleri değerlendirdiği ve kıstaslarına uymayan hadîsleri hukuk malzemesi yapmadığı da belirtilmiştir[497].

Değerlendirme:

Şâfiî'nin nassları anlama ve yorumlama yöntemine dair bizzat kendi ifadelerinden de açıkça anlaşılmaktadır ki, o, temelde ilke olarak âyet ve hadîslerin zahirî/lafzî anlamlarına göre anlaşılması ve uygulanması taraftarıdır. Bu düşünceden hareketle o nassları anlamada zâhir ve bâtın kavramlarına dikkat çekmiştir. Ona göre, nasslarda kastolunan esas illet ve gayeyi ortaya çıkaracak olan bâtınî anlam ise ancak nasslardan bir delâlet olması şartıyla esas alınabilir. Dolayısıyla o başka delillerle bâtınî anlamın alınmasına taraftar değildir. Bu yaklaşımı ile o, hadîslerde zahirî ve umûmî anlamın altyapısını daha da güçlendirmiş ve onu temel bir ilke haline getirmiştir. Ayrıca bu durum nassı anlama ve yorumlama çabasındaki müctehidin hareket alanını da daraltmıştır ki, aslında Şâfiî'nin temel amacı ve projesinin de bundan ibaret olduğunu söylemek mümkündür. Oysa kendisinden önceki müctehid imamlara baktığımızda onların nassları değerlendirirken -Şâfiî'de olduğu gibi- öncelikle konuya zâhir ve bâtın açısından yaklaştıklarını söylemek mümkün değildir. Bilakis onlar, nasslara, öncelikle gözetilen mana, maksat, illet, hikmet, maslahat, kamu yararı ve uygulama gibi temel ilkeler açısından yaklaşmışlardır.

Ancak yine de Şâfiî, nassların zahirine/lafzî anlamına sıkı sıkıya bağlanmanın bir takım sıkıntılara ve tıkanmalara neden olacağının farkına varmış olmalı ki, sınırlı da olsa nassların te'viline kapı aralamış ve bilhassa ihtilaflı hadîsler konusunda zahirî anlamdan ayrılarak, hadîslerin varit olduğu şartları, sebepleri ve amaçları dikkate alarak mana ve maksat eksenli yorumlarda da bulunmuştur.

Fakat Şâfiî'nin, nassların zahirinden ayrılarak batınî/maksadî anlamların alınması durumunda keyfi yorumların yaşanacağı endişesine kapıldığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle zahîrî anlamı öncelemekte ve bundan ayrılmayı sıkı şartlara bağlamaktadır. Dolayısıyla bu sıkı şartlar dışında Şâfiî, nassların zahirinden ayrılmayı bir risk olarak görmekte ve güvensizlik duymaktadır. Halbuki güvensizlik

---

497 Gürkan, ***İslam Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şâfiî'nin Yeri***, s. 275.

nasıl bir problem, keyfîlik nasıl bir risk ise, aynı şekilde zahiri anlama bağlanmayı şart gören tutum ve yaklaşımın da bir problem olduğunu gözden kaçırmaktadır.

Bir âlimin bazen iki farklı zaman ve meseledeki yaklaşım ve tavrı farklılık arzedebilmektedir. Bazen lafzı harfî anlamıyla sınırlandırmaya meyleder. Başka bir zaman ise bir takım karineler bulduğunda lafzın harfî anlamını aşar ve kastolunan anlamı bulmaya yönelir[498]. Her ne kadar gerçekte bu yaklaşım tavrı, bir tutarsızlıktan ibaret olsa da, aynı durumun Şâfiî için de geçerli olduğunu söylememiz mümkündür. Dolayısıyla zahirî bir tavır sergilemesine ve kendisinde zahirî yaklaşımın baskın olmasına rağmen, Şafîî'yi bir bütün olarak katı zahirî/lafzî bir yaklaşım içinde değerlendirmek tamamen doğru gözükmemektedir. Onun zahirilik/lafızcılık konusundaki yeri ve önemi, bu konuda önceki müctehidlere göre farklı bir tutuma sahip olması, açıkcası nasslara öncelikle zahir ve batın şeklinde yaklaşarak bunu temel bir ilke olarak ortaya koymaya ve sistemli hale getirmeye çalışması ve böylece nassları değerlendirmede, kendi zahirî yöntemini daha ileri noktalara götüren yaklaşımların ortaya çıkışına zemin hazırlamasıdır.

V- ŞÂFİÎ'NİN LAFZA BAĞLI HADÎS YORUMUNDA ETKİLİ OLAN BAZI TEMEL FAKTÖRLER

Şâfiî'nin lafza bağlı bir yaklaşım sergilemesinde onun bazı konularda ortaya koyduğu düşünce ve yaklaşımlarının da etkili olduğu görülmektedir. Dolayısıyla onun bu hususstaki yaklaşımları, onun teoride nasıl lafza bağlı bir yorumda ısrar ettiğini ve bunu vurgulamaya çalıştığını ortaya koymakta olup, bunları, onun lafza bağlı yorum yönteminde etkili birer faktör olarak değerlendirmek mümkündür. Şu halde, bu hususta tesbit edebildiğimiz bazı temel faktörlere değinmenin, konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacağı kanaatindeyiz.

A- Şâfiî'nin Nass Anlayışı

İslam fıkhında *nass* kavramının sistemleşerek yerleşmesi konusunda Şâfiî'nin yeri ve çabalarına özellikle dikkat çeken Ahmed Hasan'dır. Ona göre, nass

---

498 Abdulmecîd, ***el-İttticâhâtu'l-Fıkhıyye***, s. 336.

terimini ilk kullanan âlim, aynı zamanda Şâfiî'nin de hocalarından olan İmam Muhammed eş-Şeybânî (189/804)'dir. Ondan önceki âlimler bu terimi kullanmamışlar, onun yerine genellikle Kitap veya sünnet terimlerini kullanmışlardır. Şâfiî ise, nass kavramı ile, Kur'an ve sünnette ifade edilen 'açık metne bağlı delili' kastetmiş olup bu kavram ve düşünce, ilk ekoller için az veya çok yeni bir kavramdır[499]. Zira Şâfiî'nin zamanında Medînelilerin ve Iraklıların görüş açıları sürekli bir gelişim içerisindeydi. Daha sonraları hukukî teknik anlamlar yüklenecek olan kavramlar henüz son şekillerini almamışlardı. Bu nedenle usûlde bir düzenin oturtulması Şâfiî'den sonra başarılmıştır[500]. Böylece ıstılahtaki kullanımına binaen nass kavramıyla, Kur'an veya hadîsde yer alan belirli bir mesele ile ilgili olan metne bağlı sabit açık bir hüküm ifade edilegelmiştir[501].

Şu halde Şâfiî'yle birlikte nass kavramı ve anlayışının daha da yerleştiğini, bundan böyle Kur'an ve sünnet metinleri için tereddütsüz nass ifadesinin kullanılmaya başlanıldığını söylememiz mümkündür. Zira Şâfiî'nin eserlerinde, Kur'an âyetleriyle birlikte sünnet ve hadîs metinlerinin de birer nass olarak değerlendirildiğini açıkça görebilmekteyiz. Ona göre, Hz. Peygamberin sünneti de Kur'an gibi bağlayıcı bir nassdır. Meselâ Hz. Peygamberin *"Kâtil için mirastan bir şey yoktur"*[502] hadîsini bağlayıcı bir nass olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla ona göre Hz. Peygamberin sünnetleri, hakkında Allah'ın nassı bulunan ve bulunmayan konularda Kur'an gibi (bağlayıcı) bir nassdır[503]. Dolayısıyla onun bu ifadesinden

---

499 Hasan, ***İslâm Hukukunun Doğuşu***, s. 142-145. Ayrıca Ahmed Hasan Şâfiî'nin nass kavramını gerçekte re'yin zıddı re'ye bir tepki olarak kullandığını ifade ederek, nass kavramının reyin zıddı anlamında kullanımının Şâfiî'den kısa bir süre önce, hadisçiler arasında gelişmiş olması gerektiği ve Şâfiî'nin bunu bir hukuk esası olarak kabul ettiği kanaatinde olduğunu belirtmektedir. A.mlf, age, s. 143.

500 Fâruki, "al-Shafi'i's Agreements", s. 131.

501 Hasan, ***A.g.e.***, s. 142. Ayrıca bir usûl-i fıkıh terimi olarak, manaya açık bir şekilde delâlet eden ve kendisinden çıkarılan hüküm, sözün asıl sevk sebebini teşkil eden, bununla beraber te'vîl ve tahsîs ihtimaline de açık bulunan lafızlara *"nass"* denilmektedir. Şa'bân, ***İslâm Hukuk İlminin Esasları***, s. 315. "Şunu belirtmek gerekir ki, sonraki fıkıh usûlü çalışmalarında "nass", ibâretu'n-nass, işâretu'n-nass, delâletu'n-nass ve iktizâu'n-nass şeklinde dört guruba ayrılmıştır. Ayrıca, metnin manasının açıklık derecesini göstermek için, sonraki hukukçular dört derece ortaya koymuşlardır: Zâhir, nass, müfesser, muhkem. Bunlar Şâfiî'nin eserlerinde mevcut değildir ve açıkça nass fikrinde meydana gelen daha sonraki bir gelişmedir". Hasan, ***A.g.e.*** s. 144 (dipnot 331).

502 Şâfiî, ***Risâle,*** 103 (no. 477); Mâlik, ***Muvatta***, Ukûl 17, h. no: 10 (II. 867); İbn Mâce, ***Sunen***, Diyât 14, h. no: 2645- 2646 (II. 883-884). Ahmed b. Hanbel, ***Musned***, I. 49.

503 Şâfiî, ***Risâle,*** 104 (no. 479); Krş, Şâfiî, ***er-Risâle***, thk. A. Muhammed Şâkir, s. 173.

"mansûs" kelimesini hem lugat anlamında hem de ıstılah olarak kullandığı anlaşılmaktadır.

Şâfiî, Allah'ın, kulları için vazettiği hükümleri açıklama şekillerini izah ederken, Hz. Peygamberin hakkında nass bulunmayan konularda koymuş olduğu sünnetleri de Allah'ın beyanı olarak saymış ve bunu da Allah'ın, Peygambere itaatı emretmesine bağlamıştır[504]. Bu değerlendirmeye göre Allah'ın beyanından ibaret olan Kur'an âyetleri nasıl bir nass ise, sünnetler de Allah'ın birer beyanı olarak kabul edildiği için dolaylı olarak onlar da birer nass olma özelliğine kavuşmuş olmaktadır. Nitekim Şâfiî'ye göre sebepleri farklı olsa dahi, Allah'ın Kitâbı'ndakileri ve Hz. Peygamberin sünnetlerini kabul etmek, bunların her ikisinin de Allah'ın emri olduğunu kabul anlamına gelmektedir[505]. Çünkü ona göre Allah'ın hükümleriyle O'nun elçisinin hükümleri arasında bir farklılık bulunmamakta ve her ikisi de aynı konumda bulunmaktadır[506]. "Bir bilgin için sünnetin bağlayıcı oluşunda şüpheye düşmemek, Allah'ın hükümleriyle O'nun elçisinin hükümleri arasında ihtilaf bulunmadığını ve onların aynı derecede olduklarını bilmek, en uygun olan bir haslettir"[507]. "Yüce Allah, insanlara iki şekilde huccet ikame etmiştir. Bunların her ikisinin esası da Kitab'dadır; yani bunlardan ilki Kur'an âyetidir, ikincisi de Hz. Peygamberin sünnetidir; çünkü Allah, Kitab'ında Hz. Peygamberin sünnetine uymayı farz kılmıştır"[508]. Yine Şâfiî ilmi beş tabakaya ayırmakta ve Kur'an ve

---

وكانت فيما سن النبي فيما ليس فيه لله حكم منصوص هكذا. Murteza Bedir'in değerlendirmesine göre Şâfiî, nass kavramını hadîslerle ve sünnetle ilgili kullansa bile bu konuda tereddüt etmektedir. Bunun nedeni ise Hz. Peygamberin sözlerinin Kitâb'ın ifadeleri gibi nass olarak görülmesi, hadîslerin sahih mecmualarda toplanması henüz gerçekleşmemesi nedeniyle, henüz Şâfiî döneminde tam yerleşmemiş olmasıdır. Ancak Şâfiî'nin, Hz. Peygamberin sözlerinin diğerlerinden ayrılması yönünde gösterdiği çabanın bir süre sonra hadîsin de nass kapsamına girmesi sonucunu doğurduğunda bir şüphe bulunmamaktadır. Bedir, ***Fıkıh, Mezhep ve Sünnet***, s. 80-81.

504 Şâfiî, ***Risâle,*** 11 (no. 58). Şâfiî'nin, *nass* ifadesinin hem Kur'an hem de sünnet için kullanması için bkz. Şâfiî, ***Umm,*** II. 389; Şâfiî, ***Cimâu'l- İlm***, s. 25, 32. Sünnetin nass olduğuna dair ayrıca bkz. Şâfiî, ***Risâle,*** 22 (no. 124), 62 (no. 298-300).

505 Şâfiî, ***Risâle,*** 19 (no. 103). Şâfiî'nin haber-i vâhitle sabit olan hadîsleri de birer sünnet olarak değerlendirdiği düşünüldüğünde ona göre artık haber-i vâhitler de adetâ Kur'an gibi bir nass olma vasfı kazanacak ve bir takım sorunlara neden olabilecektir. Zira Aybakan'ın da belirttiği gibi *"Sünnet içeriğinin sadece hadîslerden oluştuğu ve onun da vahiy olduğunun kabul edilmesi, yorum sürecinde sünnet malzemesinin de Kur'ân gibi işlenmesine yol açmıştır"*. Aybakan, ***İcmâ,*** s. 115.

506 Şâfiî, ***Risâle***, 104 (no. 480); Krş, Şâfiî, ***er-Risâle***, thk. A. Muhammed Şâkir, 173.
وأولى أن لا يشك عالم في لزومها وأن يعلم أن أحكام الله ثم أحكام رسوله لا تختلف وأنها تجري على مثال واحد.

507 Şâfiî, ***Risâle,*** 104 (no. 480).

508 Şâfiî, ***Risâle,*** 131 (no. 607).

sünneti birinci sıraya yerleştirmektedir[509]. Oysa genel yaklaşım bunların aynı konumda olmadığı ve sıralamada Kur'an'dan sonra sünnetin geldiği şeklindedir. Ancak Şâfiî'nin bu yaklaşımıyla Kur'an ve sünnet metinlerinin her ikisini de içine alan nass teorisinin temellerini kurmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Bundaki amacı ise, onun nassların alanını genişletme dolayısıyla aklın ve reyin kullanım alanını sınırlama şeklindeki temel düşüncesi ile yakından ilgilidir.

Yine Şâfiî'nin *'hakk'* kavramına yüklediği anlamda da onun nass teorisinin izlerini bulmak mümkündür. Şâfiî'ye göre Kitab ve sünnet, kendisine ulaşılması gereken hakkın (gerçeğin) esasını teşkil etmektedir[510]. Ona göre, "Hiç kimse, hakkın ne olduğunu bilmedikçe hakk ile hükmetmekle emrolunmamıştır. Hakk ise ancak, Allah tarafından ya *nass olarak* ya da O'ndan *delâlet olarak* bilinir. Allah Teâlâ hakkı, Kitabında, sonra peygamberinin sünnetinde var etmiştir"[511]. Şu halde Şâfiî'ye göre, Allah, hakkı Kitabına, sonra da Peygamberin sünnetine koyduğu için, bu ikisi hakkı bilmenin müşahhas yoludur. Şâfiî'nin zaman zaman delâlet yerine *cümleten* kavramını da kullandığı da görülmektedir. Mesela onun, "Bir kişinin başına gelen hiçbir olay olmasın ki, Kur'an onu ya nass ya da mücmel (جملة) olarak göstermemiş olsun"[512] sözün de nass kavramından sonra delâlet yerine cümleten lafzını kullanmaktadır.

Şâfiî nass ve cümlenin (delâlet) anlamı hakkında da bilgi vermektedir. Ona göre *nass*, Allah'ın kesin ve açık bir şekilde bir şeyi haram veya helal kılmasıdır[513]. Bunlara örnek ise Kur'an'da Allah tarafından açıkça haram kılınan şeylerdir. Ona

---

509 Şâfiî, ***Umm***, VII. 452. Ayrıca bu konuya Şâfiî'nin bilgi anlayışına dair bölümde de temas edilecektir.

510 Şâfiî, ***Risâle,*** 22 (no. 122).

511 Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 493.
ولا يكون الحق معلوما إلا عن الله نصا أو دلالة من الله فقد جعل الله الحق في كتابه ثم سنة نبيه صلى الله عليه وسلم .

Şâfiî ayrıca hakkın nerede bulunduğunu ise, şu şekilde açıklamaktadır: "Hakk, Allah Teâlâ'nın ve Rasûlullah'ın uyulmasını emrettiği, yine Allah ve Rasûlu'nun nass olarak (açıkça) gösterdiği veya birtakım delâletlerle istinbat edilen şeylerdedir". والحق فيما أمر الله ورسوله باتباعه ودل الله ورسوله عليه نصا أو استنباطا بدلائل Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 497.

512 Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 493-494. فليس تنزل بأحد نازلة إلا والكتاب يدل عليها نصا أو جملة

513 Şâfiî'nin nass kavramını burada özellikle ve sadece Allah'ın helal veya haram kıldığı hususlarla ilgili olarak kullandığı görülmektedir. Oysa haram –helâl konuları dışında da hüküm bildiren açık nasslar bulunmaktadır.

göre *delâlet* ise, Allah'ın namaz, zekât ve hac gibi farz kıldığı şeylerin Hz. Peygamber tarafından keyfiyetinin açıklanması ve tafsîl edilmesinden ibarettir[514].

Şâfiî'ye göre Allah'ın nass olarak ortaya koyduğu konularda istidlâlde bulunurken Kur'an yeterlidir ve başka bir şeye gerek yoktur[515]. Şâfiî'nin nass ve delâlet konusundaki bu yaklaşımından onun delâlet (cümle) kapsamına dahil olan konularda re'y kullanmayı geçerli kabul ettiği, ancak ister Kur'an'da ister hadîste olsun, Şâfiî'nin nass esasına binaen açık hükümler olarak değerlendirdiği meselelerin ise ictihada kapalı olduğu sonucu çıkarılmıştır[516]. Zira nass, problematik olmayandır ve bunda ihtilaf yoktur. Bunun dışındakiler ise, problematiktir ve ihtilafa neden olur[517].

Şu halde Şâfiî, nass ve cümle/delâleti, Kur'an'da bir metnin hermenutik anlamda kendi kendine yeterli (nass) olup olmadığı veya hukukî bir kuralı (cumle/delâlet) tam anlamıyla açıklamak için, ek bir sünnet metnine gereklilik duyup duymadığını tanımlamak üzere bu kavramlara başvurur. Nass kavramı daha açıkçası, "olabildiğince kendi kendine yeterli" (غاية الكفاية)[518] anlamında ve yoruma ihtiyaç duymayacak kadar[519] açık hükmü ifade eder[520]. Başka bir yerde Şâfiî, nass kavramını, delâletin[521], istidlâlin[522], kıyasın[523] ve istinbâtın[524] karşıtı bir anlamda kullanmaktadır. Böylece Şâfiî, nass fikrini, ictihadın/yorumun karşısına koymaktadır[525].

Şâfiî'nin bu temel görüşlerinden anlaşıldığına göre o, şerîatın bütün hükümlerini nass veya onun delâletine inhisar ettirmek için büyük bir çaba sarfetmiştir. Fıkhın temel kaynaklarını tesbit ederken, kapsam ve sınırlarını çizerken bunları nasslara dayandırmada göstermiş olduğu özen de onun nazarında nassların ne

---

514 Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 493. النص ما حرم الله وأحل نصا

515 Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 493.

516 Hasan, ***İslâm Hukukunun Doğuşu***, s. 143-144.

517 Lowry, ***The Legal-Theoretical Content***, s. 147 (dipnot 68).

518 Şâfiî, ***Risâle,*** 93; Krş, Şâfiî, ***er-Risâle***, thk. A. Muhammed Şâkir, 150 (no. 431).

519 Şâfiî, ***Risâle,*** 80; Krş, Şâfiî, ***er-Risâle***, thk. A. Muhammed Şâkir, 128 (no. 374). وليست تحتاج إلى تفسير.

520 Lowry, ***A.g.e.***, s. 145-146.

521 Şâfiî, ***Risâle,*** 271; Krş, Şâfiî, ***er-Risâle***, thk. A. Muhammed Şâkir, s. 501 (no. 1445).

522 Şâfiî, ***Risâle,*** 9 (no. 46).

523 Şâfiî, ***Risâle,*** 260 (no. 1358).

524 Şâfiî, ***Risâle,*** 9; Krş, Şâfiî, ***er-Risâle***, thk. A. Muhammed Şâkir, 19 (no. 45).

525 Lowry, ***A.g.e.***, s. 147.

kadar büyük bir önemi haiz olduğunu ortaya koymaktadır. Bu gerçeği Ebû Zeyd şöyle ifade etmektedir: "Şâfiî'nin fıkhı, daha iyi bir ifade ile fıkıhtaki asılları şu dört maddede odaklanır: Kuran, sünnet, icmâ ve kıyas. Onun bu asılları sıralayış biçimi, daima sonrakinin öncekine dayandırılması şeklindedir. Şâfiî, sünneti Kitab'a dayandırmakla kalmamış, aynı zamanda onu delaleti yönünden Kitab'ın yapısı içinde organik bir parça olarak kurmaya çalışmıştır. Zira Kitap ve sünnet, delaleti aynı olan organik bir yapı olunca, Şâfiî, bunun üzerine icmaı kurabilmiştir. Böylelikle icmâ da, delâletini Kitab ve sünnetin kompleks nassının delaletinden alan teşrîi bir nassa dönüşmüştür. Şâfiî'nin usûlünde dördüncü ve en son asıl olan, yani kıyas/ictihad ise, kendinden önceki üç asılda bulunan kompleks nassdan istinbat içindir"[526]. Dolayısıyla Şâfiî için hukukun kaynakları esas itibariyle tek ve aynı şey olmaktadır: İlahî kaynaklı nasslar[527].

Şâfiî'nin delilleri bu şekilde düzenlemesi, *'nass olmayan'*ı, *'nass'*a çevirmeye ve onu, birincil temel nass olan Kur'an'ın delâlet ve teşriî gücünden daha az olmayan bir nass şeklinde sunmaya yönelik bir düzenlemedir. Böylece nass olmayan, nassın bağıyla sıkıca bağlanmakta ve sonuçta ictihad/kıyas alanı daraltılmış olmaktadır[528]. Şu halde Şâfiî'ye göre her hukukî hüküm ya nasslardan alınmalı ya da nasslara kıyas edilerek yine nasslardan alınmış olunmalıdır. Zira yine Şâfiî, istihsanın reddederken şöyle demektedir: *"Her kim bağlayıcı (lazım) bir haberle veya ona dayalı kıyas ile hükmeder yahutta fetva verirse; şüphesiz ki o, sorumluluğunu yerine getirmiş ve böylece emredildiği şekilde hüküm ve fetva vermiş olur. Artık o, nassta emredileni nass olarak, kıyasta emredileni de ictihad olarak yerine getirmiştir. Böylece her iki durumda da Allah'a sonra da onun Resûlüne itaat etmiş olur."*[529]. Şu halde esas olan nasslarla belirtilen hükümlere uymaktır, nasslarda hüküm belirtilmemişse nasslara yapılan kıyas ile yine nasslara uyulmuş olunur[530].

Şâfiî'ye göre nasslar dinde mutlak bir otoriteye sahiptir. Bu sebepledir ki o, nassların otoritesini tesis için büyük bir gayret göstermiştir. Bu iki otoritenin mutlak

---

526 Ebû Zeyd, "İmam Şâfiî ve Ortayol", s. 90-91.
527 Taştan, "İslam Hukukunda Literalizm", s. 145.
528 Ebû Zeyd, "İmam Şâfiî ve Ortayol", s. 91.
529 Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 495.
530 Gürkan, ***İslam Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şâfiî'nin Yeri***, s. 292.

oluşunu ise, eserlerinde defalarca vurgulamaktadır. Dolayısıyla ona göre nassların otoritesi her türlü mülâhazanın üstündedir[531]. Daha net bir ifadeyle, Şâfiî'nin geliştirdiği yorum sisteminin ana dinamiklerinin başında Kitap ve sünnet merkezli, nassın nassı tefsir ettiği bir metodoloji anlayışının bulunduğu belirtilmiştir[532].

Dinî metinlerin temel karakterleri, kaynağının ilahî olmasıdır. Burada vahiy, bir bakıma "nass" olarak biçimlenmiştir[533]. Şâfiî'nin sünneti/hadîsleri de vahiy kapsamında değerlendirmeye yönelik çabaları düşünüldüğünde ona göre hadîs de vahiy kökenli bir nassdır[534]. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi metni merkeze alan bir yaklaşımla Şâfiî, sünneti de yazılı bir metne indirgeyerek –ki bu çok kritik bir gelişme ve müdahaledir- bugün modern hukuktaki 'kanun metni' deyimini karşılayan bir kavramı, nass kavramını, metodolojisinin merkezine oturtmuştur[535]. Oysa gerek Hz. Peygamberin uslûbu, gerekse hadîslerin mana ile rivâyet edilmesi, hadîs metinlerinin kanun metni gibi değerlendirilmesine imkan tanımadığı halde Şâfiî, geliştirdiği nass teorisi gereği hadîs metinlerine o gözle bakmış ve Usul-i Fıkhın delalet yollarını onlara tatbik etmiştir[536].

Sonuçta nass anlayışı ve teorisinin bir gereği olarak nassları anlama ve değerlendirme ameliyesi, doğal olarak tamamen nasslara ve onların lafızlarına odaklı bir hal almıştır. Sadık Kılıç'ın ifadesiyle,*"Metindeki yetki ve otoritenin, sadece kaynak'taki kudsîlik ve ilâhilik niteliklerine bağlanmış olduğu böyle bir bağlam içinde, okuma ve yorumlama tekniği de, ancak harfî (literal), ibareci, tekci, mutlakcı ve olabildiğince dar çerçeveli olacaktır.. Burada esas gaye hep, lafzın literal anlam ya da anlamlarını, farklı okuma biçimlerinin ürünü olacak başka anlam alternatiflerine baskın çıkarmak, yani "kutsal metinleri kendilerinden hareketle yorumlama" ilkesine bağlı kalmak şeklinde belirlenecektir"*[537]. Kısacası metin dışı

---

531 Özen, ***Aklîleşme Süreci,*** s. 384, 449.
532 Arslan, ***Şâfiî'nin Kur'an Okumaları***, s. 128.
533 Kılıç, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", s. 103.
534 Arslan, ***Şâfiî'nin Kur'an Okumaları***, s. 130.
535 Kılıç, ***Nassların Lafzî Yorumu***, s.127.
536 Görmez, ***Metodoloji Sorunu***, s. 106.
537 Kılıç, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", s. 104.

delillere/müdahalelere kapıyı kapatan bu nass teorisi, lafzî yorumu gerekli kılmakta, anlamı ve anlamayı metne indirgemektedir[538].

Ayrıca sünnet ve hadîslerin vahiy kapsamına alınması ve birer nass olarak görülmesiyle sonuçta sünnet, değişmez, sabit ve standart davranış biçimleri olarak kabul edilmiş olunmaktadır. Bu ise, sünnetin tarihsel boyutunun ihmaline neden olabilecektir. Zira bu durumda, Peygamber (a.s.)'in içinde yaşadığı şartlar ve ortam dikkate alınmayacak ve O her an vahiyle hareket eden birisi kabul edilmiş olacaktır[539]. Bu da doğal olarak akabinde statik, lafza bağlı, şekilci, mana ve maksattan uzak bir sünnet anlayışını beraberinde getirecektir. Bu arada Şâfiî tarafından daha sistemli bir hale getirilen bu nass anlayışı, sonraları İslam medeniyetinin bir metin medeniyetine dönüşmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Zira ilk dönemlerde, referans kaynağı, önceki nesillerin uygulama, yorum ve birikimleri (gelenek ve sünnet) iken; metin medeniyeti olarak nitelenebilecek dönemde, referans kaynağı Kur'an (Kitap) ve hadîsler- yani metinlerdir. Bu anlayışta dinî metinler ve hatta ifadelerin, tarihsel ve metinsel bağlamından bağımsız olarak, tek başına bir referans değeri taşıdığı varsayımından hareket edilmektedir[540].

Bu nedenle Şâfiî'nin *nass* tabiri ile ilgili çabaları sonucunda İslam fıkhında '*metin delili'*nin ağırlık kazanmaya ve öne çıkmaya başladığını belirtilerek Şâfiî'den önceki kuşaklarda rivâyetlerin içeriğine yönelik tabiî yaklaşımlar Şâfiî ile mukayese edilerek şu değerlendirme yapılmıştır: "Daha önce ilk üç nesilde rivâyetlerin içeriğine yönelik tahlîlin tabiî karakteristiği olan: a) Rivâyetlere genel bir perspektiften bakılması, b) Rivâyet lafızlarının kategorik olarak sınıflandırmaya tabi tutulmamış olması, c) Rivâyet metinlerinin yorumunda genel ilkelere referans yapılması gibi özellikler yerini; a) Metin merkezli bir perspektif, (buna harfî yaklaşım da diyebiliriz) b) Rivâyet metinlerinin içeriklerine göre kategorik tasnifi, c) Rivâyet metinlerinin yorumlanmasında, metinde gözükmeyen unsurların, yani, genel ilkelere referans yapılmasının dışlanması gibi karakteristik bir yapı almıştır"[541].

---

538 Kılıç, ***Nassların Lafzî Yorumu***, s.127.

539 Tartı, Nevzat, ***Hadîslerin Tarihsel Boyutu,*** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), ATAÜSBE, Erzurum, 2001, s. 43.

540 Özsoy, Ömer, ***Kur'an ve Tarihsellik Yazıları,*** Kitâbiyât Yay., Ankara, 2004, s. 145-146.

541 Özafşar, ***Hadîsi Yeniden Düşünmek***, s. 271.

Nass kavramıyla birlikte ağırlık kazanmaya başlayan ve her şeyin çözümünü genel ve ağırlıklı olarak nasslarda arayan düşünce biçimi esasen etkisini akıl ve re'ye dayalı düşünce üzerinde göstermektedir. Zira "Sadece nassı esas alanlar, hayatın en ince teferruatını dahi nassların sınırları içinde aramıştır"[542]. Üstelik, nass üzerinde yapılan vurgular hukukta re'y kullanımına giden kapıyı kapatmıştır. Neticede re'y dışlanıp ictihad alanı daraltıldıkça, nass kavramı daha da hakim olmaya başlamış ve kullanımı yaygınlaşmıştır[543]. Her ne kadar Şâfiî'nin aklı kesin olarak dışladığını söylemek mümkün değilse de, onun mümkün olan en dar alana sıkıştırıldığı söylenebilir ki, böylesi bir nass anlayışıyının, beraberinde aklın düşünme ve problem çözme gücünü zayıflattığını ve her ne kadar başlangıçta arzu edilmese de böyle bir sonuçla karşılaşıldığını söylemek mümkündür.

Zira daha önce de ifade edildiği gibi, Şâfiî, görüş ve düşüncelerini Kitab ve sünnet nassları üzerine kurmuş ve bu daireyi oldukça geniş tutmuştur. Bu nedenle herhangi bir Kitab ve sünnet nassına istinad etmediği gerekçesiyle, istihsân, maslahat, sedd-i zerâi ve amel-i ehl-i Medîne ile hüküm verilmesini eleştirmiş ve bunları red cihetine yönelmiştir[544]. Buradan da Şâfiî'nin dinî meseleleri çözmede ilke olarak akla mesafeli durduğu, aklî değerlendirmelere öncelik tanımadığı ve düşüncesini nasslar çerçevesinde oluşturmaya özen gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle İmam Şâfiî ile birlikte nassın egemenlik alanının artması ve de doğal olarak aklın alanının daraltılması sonucunda kendinden sonraki dönemlerde re'ye göre nassın ön plana çıkarıldığı, aynı yöntemi takip eden İmam Eş'arî'nin de kelâm alanında aklın manevra alanını daralttığı ifade edilmiştir[545]. Dolayısıyla Şâfiî'nin bütün gayret ve çabası, günlük hayatta ortaya çıkan yeni hâdise ve problemlere olabildiğince nassların ışığında çözüm bulmak ve bunun yöntemini tesis etmekten ibaretti. Zira onun kanaatine göre, mutlaka bir noktada nasslarla irtibat kurulmalıydı.

---

542 Görmez, ***Metodoloji Sorunu***, s. 144.

543 Hasan, ***İslâm Hukukunun Doğuşu*** , s. 143, 145.

544 Usfûr, Ramazan Ahmed, ***el-İmâm eş-Şâfiî, Fakîhen ve Muhaddisen,*** Kâhire, 2000, s. 118-119; Ebû Zeyd, "İmam Şâfiî ve Ortayol", s. 98; Özafşar, ***Hadîsi Yeniden Düşünmek***, s. 90.

545 Erkol, Ahmet, "Eşarî Düşüncesinde Şâfiî'nin Etkisi", ***Marife,*** yıl. 3, sy. 2, Konya, 2003, s. 175. Ancak Erkol'un bu tesbitinin ağırlıklı olarak Şâfiî çizgisindeki görüş sahipleri geçerli olduğunu söylemek daha uygundur. Zira aynı genellemenin, Hanefîler, Mâlikîler, Zeydîler, Mutezile ve İmam Maturidî gibi görüş sahipleri için de geçerli olduğunu söylemek güçtür. Zira bunlar, nassın yanında akla verdikleri değer bakımından Şâfiîlerden daha farklı bir tutum ve yaklaşım sergilemişlerdir.

Aksi takdirde keyfîliğin yolu açılmış olurdu. Bu nedenle istihsanı tamamen dışlamış, birer aklî çabadan ibaret olan ictihad ve kıyas metodlarını ise nasslarla olaylar arasındaki benzerlik temeline oturtarak sistemleştirmiştir[546]. Halbuki keyfîlik iddiası da tartışmaya açık bir iddiadır. Zira aynı keyfîlik, yorumcunun tutumuna göre, bir nassı anlama ve yorumlama işleminde de görülebilir. Dolayısıyla açıkça bir nassa dayanmadığı gerekçesiyle, İslâmın temel ilkelerinden hareketle ortaya konulan yorumların birer keyfîlikten ibaret görülmesi ilmî bir tavır değildir.

Nitekim başta Hz. Peygamber dahi her konuda adetâ birer kanun metni gibi algılanacak tarzda kesin metinler/nasslar vaz etmemiştir. Dolayısıyla Onu bir hukukçu gibi algılamamak gerekir[547]. O, bütün konular ve detaylarıyla ilgili özel hükümler koymamış, aksine karşılaşılan durumlar hakkında uygun kararlar verilmesini ümmetin takdirine bırakmıştır. Şu halde O, genel bir emir vermek yerine, farklı uygulamalar için geniş bir insiyatif alanı bırakmıştır. Hz. Peygamberin burada gözettiği hedef ise, değişen şartlarda insan aklının ve sağduyunun kullanılmasına imkân tanımaktır. Şayet her konuda ve herkes için özel ve kesin hükümler koymuş olsaydı, sonraki nesillerin zamanın gereklerine uygun hükümler koymaları ve aklı kullanmaları imkansız hale gelirdi[548]. Dolayısıyla dinî nassların insan hayatının her yönünü en ince teferruatına kadar, zabt-u rabt altına aldığı şeklindeki bir yaklaşım yerine, bunların yalnız genel ilke ve esasları belirleyip geri kalan kısmını insana bıraktığı şeklindeki bir anlayış daha uygun bir yaklaşım tarzı olacak, sonuçta nasslardan çıkarılan anlamlardan daha farklı olacaktır[549].

Şâfiî'nin nass anlayışı ile kendisinden sonraki Şâfiî usûlcülerinin yönteminden ibaret olan Mütekellimîn yönteminin nass anlayışı ve yöntemi ile benzerlik arzettiği görülmektedir. Zira Mütekellimîn metodunun en önemli özelliği usûl kurallarının, şer'î delillerin gösterdiği yönde vaz edilmesidir. Buna göre, nass asıldır ve her şey nass ile tesbit edilir[550]. Bu da Şâfiî ile mütekellimîn ekolüne mensub usûl bilginlerinin bu hususta yöntem ve yaklaşım birliği içinde olduklarını

---

546 Özen, ***Aklîleşme Süreci,*** s. 401.
547 Fazlurrahman, ***Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu,*** çev. Salih Akdemir, Ankara Okulu yay., Ankara, 2001, s. 26.
548 Hasan, ***İslâm Hukukunun Doğuşu*** , s. 38-39.
549 Görmez, ***Metodoloji Sorunu***, s. 144.
550 Görmez, ***A.g.e.***, s. 148.

göstermektedir. Yine Şâfiî metodunun temel özelliği ilkesel kaideler koyması ve sonra bu kaidelere uygun hükümler vermesidir. Hanefi metodu ise istidlalden ziyade istikra metoduna daha yakın olup onlar, fakihlerinin fer'î hükümlerdeki istinbatlarına uygun kaideler koymuşlardır[551]. Şu halde Hanefîlerin aksine Şâfiîler, nasslardan ve lafızdan hareket eden bir yöntem ve anlayışı benimsemişlerdir.

Bu arada Şâfiî'nin temellendirmeye gayret ettiği nass anlayışının yansımalarını hemen hemen bütün İslam düşüncesinde görmek mümkünse de bunun en özgün tesirini Zahirîlerin nass anlayışında bariz bir şekilde görmek mümkündür. Bu nedenle meselâ Ebû Zehra, başlangıçta bir Şâfiî hayranı olan Zâhiriye ekolünün imamı Dâvud el-İsfehânî'nin(270/883) fıkıhta yalnız nassları esas almasını onun Şâfiî fıkhının etkisinde kalmasına bağlamakta ve şu değerlendirmeyi yapmaktadır: *"Çünkü İmam Şâfiî, şerîatı daima nasslara dayanarak tefsir ederdi. Dolayısıyla şerîatın kaynaklarını nasslardan ve nasslara hamledilen kıyastan ibaret sayardı. Şâfiî'ye göre ictihad, ya bir nassa dayanmalı, yahut da mevcut bir nass üzerine hamledilmelidir.. İşte Dâvud ez-Zâhirî, bu düşünceyi daraltarak Şâfiî'den uzaklaşmış ve şerîatı yalnız nasslardan ibaret saymıştır"*[552]. Bu nedenle Zahiriye Mezhebinin neredeyse nassların bütün olayları kapsadığı varsayımıyla nasslara sarılma konusunda İmam Şâfiî'nin söylemlerinin aşırı bir tatbîkinden ibaret olduğu ifade edilmiştir[553].

Zira Şâfiî'de olduğu gibi Zahiriye ekolü de, Kur'an ve sünneti bir konumda – ki o da nass konumudur- değerlendirmişlerdir[554]. Zahirîye ekolunde nassların büyük bir ağırlığı söz konusudur. Öyleki, zahirî metodun mihveri nasslardır ve delil onlarla sınırlıdır. Onlara göre bağlayıcı olan, nassın lafzından ilk başta anlaşılan anlamı almaktır. Anlam bununla sınırlıdır ve onunla yetinilmelidir[555]. Onlara göre fıkhî kaynaklar sadece nasslardan ibarettir. Onlara göre şerîatın hiçbir hükmü re'yle açıklanamayacağı için bütün çeşitleriyle re'ye karşı muhalif bir tavır almışlardır. Bu

---

551 Veledbâh, Muhammed el-Muhtâr, "Lemhatun an Usûli Fıkhı' l-İmâm Mâlik", ***Nedevâtu'l-İmâm Mâlik*****,** Fâs, 1400/1980, II. 70.

552 Ebû Zehra, Muhammed, ***İslâm'da Siyâsî İtikâdî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi****,* çev. Abdulkadir Şener, Hisar yay., İstanbul, ty., II. 439.

553 Veledbâh, A.g.m., II. 70.

554 Abdulmecîd, ***el-İtticâhâtu'l-Fıkhıyye****,* s. 365.

555 Abdulmecîd, ***A.g.e.****,* s. 374.

düşünceden hareketle kıyas, istihsan, mesâlih-i mursele ve sedd-i zerâyi'i delil olarak kabul etmezler ve yalnız nassları delil sayarlar. Nass bulunmadığı durumlarda ise istishâbın hükmünü esas alırlar[556].

Şu halde İslam düşüncesinde nasslara ve nassların zahirî/lafzî anlamlarına bağlılığın önderi konumunda olan Zahirîye ekolünün temel yaklaşımlarının en fazla Şâfiî ile paralellik arzettiği görülmekte olup bu aynı zamanda iki ekol arasındaki belirgin ilişkiyi de ortaya koymaktadır. Nitekim Dâvud ez-Zâhirî'nin, Şâfiî'nin istihsanı ibtal etmek için kullandığı delillerin, kıyas için de geçerli olduğunu ileri sürerek kıyası da reddetmiş olması bu gerçeği teyit etmektedir[557].

Sonuç olarak Şâfiî'nin lafza bağlı yorum yönteminin temelinde, onun nass anlayışı önemli bir yere sahiptir. Şu halde Şâfiî nass teorisi ile en başta dinî nassların somut olarak varlığını tesis etmekte sonra da doğal olarak bunların verdiği bilgiye en büyük değeri tanımış olmaktadır. Bu nedenle onun lafza bağlı yorum yönteminde etkili olan bir diğer faktör de ilim anlayışıdır.

B- Şâfiî'nin İlim Anlayışı (Bilgi Teorisi)

Hiç şüphesiz âyet ve hadîslerden müteşekkil dinî metinler evren, insan, varlık gibi hayatın bir çok alanına dair İslâm'ın temel görüşlerini meydana getiren bilgi ve mesajlardan ibarettir. Dolayısıyla bu metinler dinî bilginin temel kaynakları konumundadır. Bu bilgilerin bir diğer temel özelliği ise naklî bilgiden ibaret olmasıdır. Bu yönüyle insanın kendi düşünce ve çabasıyla ortaya koyduğu aklî bilgiden ayrılmaktadır. Ancak mezkûr bilgi kaynaklarına verilen değer ve tanınan yetki bilginlere ve ekollere göre değişebilmiş bu da meselelere yaklaşımda farklı tutum, anlayış ve yorumların yaşanmasına neden olmuştur.

Şâfiî'den önce ve Şâfiî döneminde siyâsî, itikâdî ve fıkhî alanlarda yaşanan görüş ve yorum farklılıklarının nedenleri arasında bilginin mahiyeti ve kapsamı konusundaki farklı tutum ve yaklaşımları da saymak mümkündür. Bu bakımdan

---

556 Ebû Zehra, ***Mezhepler Tarihi***, II. 437. Aslında zahirîlerin de lafızcılığının test edilmesine ihtiyaç vardır. Onların da zaman zaman *burhân*a göre veya *istishab* deliline binâen hüküm vermeleri lafızcı yaklaşımlarının gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır.

557 Ebû Zehra, ***A.g.e.***, II. 440.

herhangi bir konuda yapılan yorum ve değerlendirmelerin, dayanılan bilgi kaynaklarıyla yakın bir ilgi ve alakası söz konusudur. Bu durum Şâfiî için de tamamen geçerlidir. Zira Şâfiî'nin yorum sisteminde onun bilgi problemine bakışının ve bu hususta epistemolojik açıklamalarının önemli bir yeri ve etkisi vardır[558].

Bir çok konuda olduğu gibi Şâfiî'nin ilim anlayışı ve bilgi problemine bakışı konusundaki temel görüşlerini de bizzat kendi eserlerinden öğrenme şansına sahibiz. Zaten Şâfiî'yi farklı ve özgün kılan yönlerden birisi de hemen hemen her konudaki düşüncelerini (talebelerinin) yazıya dökmesi ve bunların bize kadar intikalinin sağlanmış olmasıdır.

Şâfiî'nin kendi bilgi anlayışını oluştururken en başta birtakım âyetlere/nasslara dayandığı görülmektedir. Nitekim bu durumu özellikle *İbtâlu'l-İstihsan*'da istihsanı red için delil getirdiği âyetlerde görmek mümkündür. "Allah sizi annelerinizin karnından çıkardığı zaman hiçbir şey bilmiyordunuz"[559]. "O'nun dilediği kadarından başka ilminden hiç bir şey kavrayamazlar"[560] "İşte böylece sana da emrimizle Kur'an'ı vahyettik. Sen, kitap nedir, iman nedir bilmezdin"[561] şeklindeki âyetleri delil getiren Şâfiî, ilgili âyetleri, insanların, Allah'ın öğrettiklerinin dışında bir bilgilerinin bulunmadığı ve Allah'ın kendilerine verdiği ilimle yetinip, bunun dışında başka herhangi bir şeye bağlanmamaları gerektiği yorumunu yapmaktadır[562].

Şâfiî'nin bu âyetleri istihsân konusunda serdetmesi önemlidir. Zira istihsân aklî bir çabanın ürünüdür. Dolayısıyla onun bu yaklaşımıyla, aklî bilgiye karşı mesafeli durduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu durumu, bizzat kendisi tarafından oluşturulan ve sıralanan bilgi kaynaklarında da görmek mümkündür. Bu sıralamada o, hep naklî bilgilere öncelik tanımış ve yine aklî bir çabadan ibaret olan kıyasa en son sırada yer vermiştir. Bu nedenle Şâfiî'nin dinî bilginin, özel terimiyle *"el-ilm"*in hiyerarşik bir yapıda olduğunu savunduğu ve bu anlayışla kaynakları önem açısından

---

558 Özen, ***Aklîleşme Süreci,*** s. 382.
559 16. Nahl, 78.
560 2. Bakara, 255.
561 42, Şûrâ, 52.
562 Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 488.

bir sıralamaya tabi tuttuğu belirtilmiştir[563]. Çünkü Şâfiî, Allah'ın Kitabı ve Hz. Peygamberin sünnetinin her Müslüman için uyulması gerekli (bağlayıcı) birer bilgi olduklarına[564] ve bunların ilmî derecelendirme yönünden *en üst sırada* bulunduklarına dikkat çekerek bilgiyi beş tabakaya ayırmaktadır: 1) Kur'an ve sahih/sabit sünnet[565], 2) Hakkında Kitap ve sünnet bulunmayan konudaki icmâ, 3) Hz. Peygamberin ashabından bazılarının söylediği ve diğer sahabîlerin kendisine karşı çıkmadığı görüş, 4) Hz. Peygamberin ashâbının ihtilâflı görüşleri, 5) Bu tabakalardan birisi üzerine yapılan Kıyas[566]. Bu sıralamaya dikkatlice bakıldığı takdirde, onun yorum sisteminde büyük oranda naklî bilgilere dayandığı ve bunun kafî olmadığı durumlarda son çare olarak kıyasa ve aklî bilgiye başvurduğu görülmektedir. Zira yine Şâfiî *"Bilgi (ilim) ancak daha üstte olandan alınır"* diyerek bunun aksine hareket edenleri tenkit etmektedir[567].

Şâfiî'nin bu konudaki benzer yaklaşımını ilmi/bilgiyi, *ittibâ* ve *istinbât* şeklinde ikili bir tasnife tabi tutmasında da görüyoruz. Nitekim Şâfiî şöyle demektedir: "Bilgi iki türdür: İttibâ ve istinbât. İttibâ, Kitaba tabi olmaktır. Şâyet Kitapta yoksa sünnete tabi olmaktır, onda da yoksa bir muhalifini bilmediğimiz bizden önceki âmmenin/çoğunluğun görüşüne tabi olmaktır. Eğer onların da bir görüşü (icmâı) yoksa, Allah'ın Kitabına kıyas yapılır. Allah'ın Kitabına kıyas yapacak bir şey yoksa, Hz. Peygamberin sünnetine kıyas yapılır. sünnette de yoksa, herhangi bir muhalifi bulunmayan önceki âmmenin sözüne (icmâına) kıyas yapılır.

---

563 Özen, ***Aklîleşme Süreci***, s. 382.

564 Şâfiî, ***Umm***, VII. 452. وإنما العلم اللازم الكتاب والسنة وعلى كل مسلم اتباعهما.

565 Şâfiî'nin bu sıralamada Kur'an ve sünneti/hadîsi aynı derece ve mertebede zikretmesine dikkat edilmelidir. Ebû Zehra, Kur'an ve sünnet gerçekte aynı mertebede olmadığı halde Şâfiî'nin bu ikisini birleştirme nedenini ise şöyle izah ediyor: "Şâfiî, fıkhı incelemiş ve Kur'an'ın küllî kaideler ile birçok cüz'î meseleleri ihtiva ettiğini ve sünnetin de Kur'an'ın beyanını tamamladığını, kısa (mücmel) ifadeleri genişlettiğini, bazı kimselerin kavrayamayacağı incelikleri açıkladığını görmüştür. O halde sünnet, Kitab'ın ihtiva ettiği bütün meseleleri açıklamakta ve onun mücmel hükümlerini genişletmektedir. Buna göre sünnetin açıklayıcı bir durumda olabilmesi için ilim/bilgi değeri bakımından açıkladığı şeyin mertebesinde olması gerekir" Ebû Zehra, ***Mezhepler Tarihi***, II. 337.

566 Şâfiî, ***Umm***, VII. 452.
والعلم طبقات شتى الأولى الكتاب والسنة إذا ثبتت السنة ثم الثانية الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة والثالثة أن يقول بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ولا نعلم له مخالفا منهم والرابعة اختلاف أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك الخامسة القياس على بعض الطبقات ولا يصار إلى الكتاب والسنة وهما موجودان وإنما يؤخذ العلم من أعلى.

567 Şâfiî, ***Umm***, VII. 452. وإنما يؤخذ العلم من أعلى.

Kıyas dışında herhangi bir şeyle hüküm vermek caiz değildir. Eğer kıyas yapanlar da bunda ihtilaf ederlerse, herkesin kendi ictihadına göre hüküm vermesi caiz olur, kendi ictihadına aykırı olarak başkasının ictihadına uyması caiz olmaz[568]. Dolayısıyla Kur'an, sünnet ve icmâ ittibâ edilmesi gereken bilgiyi, bunlara kıyas yapılarak elde edilenler de istinbât edilen bilgileri ifade etmektedir. Buna göre bilgi, ya bizzat nasslarla ya da nasslara dayanmak suretiyle var olursa ancak o zaman bağlayıcı bir bilgi olabilir. Zira yine Şâfiî'ye göre bir kadı hakkı/gerçeği bilmedikçe ve ona dayanmadıkça hüküm veremez. Hakk ise ancak kendisine uyulan bağlayıcı bir haber veya kıyasla bilinir. Zira ona göre ilim/bilgi, ya bağlayıcı bir haber veya veya kıyasla elde edilir[569].

"Allah, Rasulullah'tan sonra hiç kimseye, kendisinden önce geçmiş bilgi kaynağına dayanmakmaksızın fetva verme yetkisi tanımamıştır. O'ndan sonraki bilgi kaynağı ise *Kitab, sünnet, İcmâ'*, sahabîlerden intikal eden şeyler[570] ve belirttiğimiz gibi, bunlara yapılacak *Kıyas*'tır"[571]. Hiçbir kimsenin Allah'ın Kitabı'da, sünnette, icmâda ve bağlayıcı bir haberde bir delile dayanmaksızın söz söyleme hakkı yoktur. Bunları göz ardı ederek söz söylemek istihsana ve akla gelene göre hüküm vermektir[572].

İlim adamı ancak doğruya delâlet eden şeylere kıyas yaparak ilim/bilgi cihetiyle görüş belirtmelidir. Bilgi ciheti ise kesinlik/bağlayıcılık ifade eden habere dayanmaktan ibarettir. Bu şekilde ilim adamı her halukârda habere uymuş ve kıyas

---

568 Şâfiî, ***Umm***, I. 276; Şâfiî, ***İhtilâfu'l- Hadîs***, IX. 569.

569 Şâfiî, ***Umm***, VI. 310. لأن العلم لا يكون إلا موجودا إما خبر لازم وإما قياس

570 Şâfiî'nin kullandığı *âsâr* kavramını yalnız sahabîlerden intikal eden şeyler olarak çevirmek Şâfiî'nin bu kavramla ilgili kastını tam yansıtmamaktadır. Nitekim o, tâbiûndan intikal eden şeyler için de *âsâr* kavramını kullanmaktadır. Dolayısıyla kavram hem sahabe hem de tâbiûnden intikal eden sözleri kapsamaktadır. Meselâ Şâfiî, hacda güvercini öldürmenin fidyesinin bir koyun olduğuna dair sahâbeden Hz. Ömer, Osman ve İbn Abbas'ın ve tâbiûndan Atâ ve Saîd İbnu'l-Museyyeb'in görüşleri için *âsâr* kavramını birlikte kullanmaktadır. Şâfiî, ***Umm***, II. 301.

571 Şâfiî, ***Risâle,*** 275 (no. 1468). Krş, Şâfiî, ***er-Risâle***, thk. A. Muhammed Şâkir, 508. ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله وجهة العلم بعد الكتاب والسنة والإجماع والآثار وما وصفت من القياس عليها.

572 Şâfiî, ***Cimâu'l- İlm***, s. 25-26. Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 492. Şâfiî'nin bu sözlerinden istihsana başvuran kimselerin neredeyse Allah'ın Kitabı'nı, sünneti, icmayı ve bağlayıcı haberleri adeta devre dışı bırakarak ve göz ardı ederek yalnız akla binaen hüküm bulundukları gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır. Oysa istihsanı benimseyen hukukçuların, adı geçen sıralamadan bigane kalarak ictihad ve istihsanda bulunduklarını iddia etmenin isabetli bir değerlendirme olduğunu söylemek güçtür.

ile haberi araştırmış olur[573]. O halde alimlerin yapması gereken, ancak kesin olarak bildikleri hususlarda görüşlerini söylemeleridir[574]. Bu nedenle Şâfiî, bizzat kendisinin de hüküm verirken, kesin ve kuşatıcı (ihâta) bilgiye, doğru habere ve kıyasa dayandığını özellikle ifade etmektedir[575]. Bu bakımdan Şafiî'nin nazarında bilgi eğer somut bir şeye istinad ederse bilgidir. Bu somut şey ise haberdir. Dolayısıyla bir haber veya somut bir şeye dayanmayan her şey, bir vehimdir ve batıldan ibarettir[576].

Şu halde net olarak anlaşılmaktadır ki Şâfiî'ye göre ilmin esası nakledilen haberden ibarettir. Bu olmaksızın kıyas da bir anlam ifade etmemektedir. Zira kıyas ancak o konuda bir haberin bulunması ve ona kıyas edilmesi ile meşruluk kazanmaktadır. Dolayısıyla Şâfiî'de dinin ve bilginin kaynakları temelde *haber* ve *kıyas* olmak üzere iki kategoride değerlendirilmektedir[577]. Kısacası ona göre bilginin (fıkhî bilgi) kaynağı, kişilerin re'yi, ya da muğlak bir ifade olan *'uygulama'* ve *'icma'* olamaz. Hanefîler'in *'istihsan'* prensibi ile, Malikîler'in *'maslahat'* prensiplerine şiddetle karşı çıkmasının nedeni de budur. Zira ona göre bilginin (fıkhî bilginin) yegane kaynağı *'haber'*dir. Yine bu haberin yegane iki kaynağı ise '*Kitap'* ve *'hadîs/sünnet*den ibarettir. *İcma* ve *kıyas* da ancak bunlara dayananarak var olabilmektedir. Artık onun mantığına göre, Kitap ve hadîs/sünnetten birine dayanmayan fıkhî çıkarımların bir geçerliliği yoktur. Zira ona göre en yüksek bilgi kaynağı Kur'an'ın yanısıra doğruluğu hususunda şeklî kriterleri taşıyan hadîs/sünnettir[578].

Bu nedenle o, yalnız nasslardan ve nassların delâletinden çıkarılan bilgiye itibar etmekte ve bilgiye bakışını bu temel üzerine oturtmaktadır. Bunu onun ilmi daha doğrusu dinî bilgiyi kaynakları itibariyle tasnif ederken daima *asıl-asla kıyas*

---

573 Şâfiî, ***Risâle,*** 274 (no. 1466). Arapça metnindeki haber lafzı, nass olarak çevrilmiştir. Krş, Şâfiî, ***er-Risâle***, thk. A. Muhammed Şâkir, 50-508.

574 Şâfiî, ***Risâle***,s. 23 (no. 131).

575 Şâfiî, ***Cimâu'l- İlm***, s. 13.

576 el-Bûtî, "Eseru'ş- Şâfiî fî Menheci't-Tefkîri'l-İslâmî Kadîmen ve Hadîsen", s. 493.

577 Şâfiî, ***Risâle,*** 274 (no.1466). Aslında Şâfiî'nin bilgiyi daha doğrusu temel kaynakları ifada ederken, daima sırasıyla aynı kaynakları sıralamadığı muhtelif şekillerde tasnif ettiği görülmektedir. Temel de nass olarak Kur'an ve sünneti/hadîsleri sayarken, zaman zaman bunlara icma'yı, âsârı ve kıyası da dahil etmektedir.

578 Şâfiî, ***Risâle,*** 274-272 (no. 1456-1460); Özafşar, ***Hadîsi Yeniden Düşünmek***, s. 95-96; Aktepe, ***Şâfiî'de Sünnet***, s. 184.

[579], *nass- istidlâl*[580], *nass- istinbât*[581], *ittibâ ve istinbât*[582] şeklinde ikili bir taksime tabi tutmasında da görmek mümkündür[583]. İslam hukuk tarihinde Şâfiî'nin, "nass-istidlâl" ve "ittibâ-istinbât" şeklinde sistematize ettiği, anlama ve yorumlamaya ilişkin ortaya koyduğu mezkur kavramsal çerçeve, sonraki sünnî hukukçularca da büyük ölçüde takip edilmiştir. Ancak istidlâlin mahiyeti hususunda aralarında fark vardır. Şâfiî, istidlâli kıyas olarak açıklarken, Hanefîler istihsanı, Mâlikîler de ıstıslahı bu kapsamda değerlendirmişlerdir[584].

Şâfiî'nin وإنما العلم اتباع الحديث كما جاء "İlim, hadîse geldiği şekliyle ittiba etmektir"[585] sözü de onun ilim anlayışı hakkında fikir vermektedir. Şu halde ona göre bilgi, hadîse olduğu gibi uymakla -ki bu zahirî anlamı almaktan ibarettir- mümkün olabilmektedir. Bu tavrıyla o, hadîslerin lafzî/zahirî anlamıyla amel edilmesi gerektiğini vurgulamakta ve buna aykırı usûl ve gerekçeklerle hadîslerin yorum alanını daralmaktadır. Zaten ona göre, zahire göre hüküm vermemek zandan ibarettir. Zanna binaen hüküm vermek de doğru bir davranış değildir. Ona göre zahir insanların dilleriyle ikrar ettiği veya o konuda dayandıkları her hangi bir delil ve beyyinedir[586].

Ayrıca Şâfiî'nin bilgiyi, zâhir ve bâtında gerçeği kapsayan bilgi ve yalnız zâhirde gerçek olan bilgi olmak üzere iki kategoride değerlendirdiği görülmektedir[587]. Ona göre, hem zâhir ve hem bâtında gerçeği kapsayan bilgi, Allah'ın ve Resûlullah'ın bir hükmünü ihtiva eden bir nass ile sabittir ve çoğunluk onu yine çoğunluk aracılığıyla nakletmiştir. Bu bilgiyle, Kitab ve sünnet hükümleriyle bir şeyin helal veya haram olması sabit olmuş olur. Yalnız zâhirde gerçek olan bilgi ise, Hz. Peygamberden özel kişilerin rivâyet ettikleri sünnet bilgisidir. Şâfiî buna iki şahidin şahitliği ile bir kimsenin idamına hükmetmeyi örnek olarak vermektedir. Oysa bu sadece zahirde gerçektir. Zira o iki şahidin yanılmaları

---

579 Şâfiî, ***Umm***, VIII. 33; Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 496.
580 Şâfiî, ***Risâle,*** 9 (no. 46); Şâfiî, ***Umm***, I. 276; III. 30; Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 493.
581 Şâfiî, ***Risâle,*** 9 (no. 45); Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 497.
582 Şâfiî, ***Umm***, I. 276.
583 Özen, ***Aklîleşme Süreci***, s. 387.
584 Apaydın, "Nasları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu", s. 17.
585 Şâfiî, ***Umm***, V. 251.
586 Şâfiî, ***Umm***, I. 434.
587 Şâfiî, ***Risâle,*** 257 (no. 1328).

da mümkündür. Şâfiî, kıyasla ictihada dayanan bilginin de, yalnız kıyas yapan kimseye göre zahirde gerçeği ifade edeceğini belirtmektedir[588].

Şâfiî bu konuda ise, Kâbe örneğini vermektedir. Ona göre Mescid-i Haram'dayken Kâbe'ye dönmek zahirde ve batında gerçeği ifade eder. Kâbenin görülmediği yerlerde ise, bir takım işaretlere dayanarak Kâbeye dönmek ise yalnız zahirde gerçeği ifade eder[589]. Şâfiî muhatabına ayrıca şöyle seslenmektedir: "Sen, benim gerçeği bulmak için iki şekilde yükümlü olduğumu bilmiyor musun? Bunlardan birisi tam olarak zahir ve batında gerçek, diğeri de bâtında değil, sadece zâhirde gerçek"[590].

Şah Veliyyullah Dehlevî'ye göre Hz. Peygamberden bilgi, *zâhir* ve *delâlet* şeklinde iki türlü alınır. Zâhirin alınmasından maksat, Hz. Peygamberden tevâtür yoluyla veya tevatürsüz nakledilen haberlerdir. Delâletin alınmasından maksat ise, onlardan istinbatta bulunulmasıdır. Bu ise sahâbenin, Hz. Peygamberin konuşmalarından ve işlediği fiillerden vacip, mendub gibi bir takım hükümler çıkararak bu hükümleri haber vermeleri şeklinde cereyan etmektedir. Tabiîn kuşağı da bunları almış ve sonraki üçüncü tabaka da tedvin etmiştir. İstinbât yolunun en önde gelenleri ise Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ûd ve İbn Abbas'tır[591]. Daha önce de belirttiğimiz gibi Şâfiî'nin Hz. Peygamberden nakledilen haberlere/hadîslere verdiği büyük önem ve de hadîs varken bu konuda sahabe de dahil hiç kimsenin görüşünün huccet olamayacağı şeklindeki görüşü nazar-ı itibara alındığında; onun bu iki yolla gelen bilgilerden Hz. Peygamberden zahiren alınan bilgiye her zaman öncelik tanıdığı bir kez daha teyid edilmiş olmaktadır. Şu halde yalnız zahiren nakledilen haberlere itibar edilmesi, hadîslerin zâhirine bağlılığı da kaçınılmaz kılıcaktır. Nitekim biz, bu durumun Şâfiî'de görülen somut örneklerini tezimizin son bölümünde vermeye çalışacağız.

İlk dönemlerde ise hadîs rivâyeti ve hadîslerin içerdiği konular mutlak 'ilim/bilgi' olarak değerlendirilmiştir. Nitekim Muhammed b. Sîrîn'den nakledilen

---

588 Şâfiî, ***Risâle,*** 258 (no. 1329-1332). Şâfiî'nin benzer şekilde yine ilmi ikili olarak tasnif etmesi için bkz. Şâfiî, ***Risâle***, 197- 198 (no. 961-971).

589 Şâfiî, ***Risâle,*** 259 (no. 1336-1348).

590 Şâfiî, ***Risâle,*** 261 (no. 1368).

591 ed-Dehlevî, Şah Veliyyullah, ***Huccetullâhi'l-Bâliğa***, çev. Mehmet Erdoğan, İz yay., İstanbul, 1994, I. 483-484.

"Bu ilim dindir, şu halde dininizi kimden aldığınıza iyi dikkat edin!"[592] sözü bilginin hadîs anlamında kullanıldığını en iyi ifade eden bir anekdottur. İşte hadîs ekolü de rivâyet edilen bu hadîslere bilgi kaynağı olarak aşırı bir değer atfetmiş ve hadîsle bilgiyi aynîleştirmiştir. Bu da bilgiyi hadîs ve esere indirgeyen, hadîs bilgisinin re'y, ictihad, kelam ve kıyasa olan üstünlüğüne vurgu yapan bir anlayışı da beraberinde getirmiştir. Böylece hadîs ehli eliyle din hakkındaki bilgi hadîsle temellendirilmeye ve re'ye karşı hadîsin otoritesi güçlendirilmeye çalışılmıştır[593]. Şâfiî'nin ortaya koyduğu metodolojiye ve savunduğu temel görüşlere baktığımız zaman aslında onun dinin anlaşılması ve yorumlanmasında nassın yanısıra akıl, kıyas ve re'ye de büyük bir ehemmiyet veren ehl-i re'y ekolünün aksine, bunlara sıcak bakmayan ehl-i hadîs ekolünün zihniyetine daha çok uygunluk arzeden bir yaklaşıma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu durum "bilgi"nin temellendirilmesi probleminde de açığa çıkmaktadır. Zira daha önce de ifade ettiğimiz gibi ona göre bilginin kaynağı haberden/hadîsden ibarettir. Ona nisbet edilen bazı ifadelerden de, onun bilgiden kastının hadîs olduğu anlaşılmaktadır. "İlim taleb etmek/bilgi peşinde koşmak, nafile namazdan daha faziletlidir, hadîs okuma, nafile namazdan daha hayırlıdır"[594] sözü ile Mâlik ve Sufyân b. Uyeyne olmasaydı Hicaz'ın bilgisi yok olur giderdi[595] derken de Hicazın bilgisi ile Hicaz'ın hadîsini kastettiği belirtilmiştir[596].

Ancak Şâfiî'nin bilgi anlayışında en son sırada da olsa, kıyas ve ictihada yer verdiği düşünülürse onun ehl-i hadîse nazaran daha ileri bir merhalede bulunduğu ortadadır. Dolayısıyla İmam Şâfiî'nin, hadîs taraftarlarının bilginin yukarıdan aşağıya doğru akması ilkesini geliştirerek buna içtihadı da eklediği, bilginin değişik toplumlara, zaman ve mekanlara taşınmasının beşerî yorum yöntemleri kullanılmadan mümkün olmadığını fark ederek, ictihadın kaçınılmaz olduğunu ilan ettiği ve böylece hadîs ehlinin ilim kavramının içine fıkhın önemli bir unsuru olan kıyası dahil ederek onları ikna etmeyi başardığı ileri sürülmüştür[597].

---

592 el-Bağdâdî, ***el-Fakîh***, II. 96, 98, 178.
593 Gürler, ***Ehl-i Hadîsin Düşünce Yapısı***, s. 139-140.
594 el-Bağdâdî, el-Hatîb, ***Şerefu Ashâbi'l- Hadis***, thk. Mehmed Saîd Hatîboğlu, DİB Yay., Ankara, 1991, s. 113; Zehebî, ***Siyer***, X. 23, 53.
595 Beyhakî, ***Menâkıbu'ş-Şâfiî***, I. 502; Râzî, ***Menâkıbu'ş-Şâfiî***, s. 29; Zehebî, ***Siyer***, VIII. 74, 457.
596 Gürler, ***Ehl-i Hadîsin Düşünce Yapısı***, s. 135.
597 Bedir, ***Fıkıh, Mezhep ve Sünnet***, s. 78-79.

Kanaatimizce bu durum, Şâfiî'nin ortayol ve denge siyaseti ile yakından ilgilidir. Onun, böylece hadîs taraftarlarının temel yaklaşımları ile re'y taraftarlarının temel yaklaşımları arasında denge kurmaya çalışarak bununla mezkur iki ekolü uzlaştırmayı hedeflediğini söylemek mümkündür. Ne varki Şâfiî'nin bu çabasının sonunda dengenin kurulmasından ziyade akıl ve re'yin aleyhine olmak üzere denge bozulmuş, her türlü sorunun çözümü nakilde aranmış akla gereken değer verilmeyerek akla yönelik güvensizlik meydana gelmiştir[598]. Daha doğrusu, nakilciliğe yaptığı vurgu ile amaçladığı "güven" oluşmamış, tam aksine uydurma hadîsler meselesi bir kaosa yol açmıştır.

Bu arada hadîslerin manaya delâleti daha doğrusu ifade ettikleri bilginin değeri ve bağlayıcılığı konusunu da bir problem olarak yerini almıştır. Nitekim Şâfiî'den önceki hukuk mektepleri de hadîslerin delâlet problemini göz önünde bulundurmuşlardır. Meselâ İmam Ebû Hanîfe'ye göre, Kur'an'da vârid olan her şey, delâlet bakımından kat'î, sünnette (mütevâtir ve mustefîz hâriç) varid olan her şey, delâlet bakımından zannîdir[599]. Şâfiî'ye göre ise sünneti oluşturan mütevatir ve âhâd hâdislerin delaleti kat'î olup, aynı zamanda bunlar, akla dayanan kıyastan üstündür. Kıyas dâima zannî bir delâlet taşımak durumundadır. Bu nedenle Şâfiîler âhâd hadîslerin delâletini zannî gören Hanefîlerden ayrılmaktadır[600].

Şâfiî bu yaklaşımı ile Hz. Peygamberden şifahî olarak nakledilen hadîslerin manaya delâletini, vurûdu kat'î olan Kur'an delâleti ile aynı değerlendirmeye tabi

---

598 Bu nedenle meselâ Şafiî'nin, şer'î meselelerin anlaşılmasında, selefin yöntemine aykırılık arzettiği düşüncesiyle, kelâmcıların her türlü teorik ve pratik konuda, aklın sınırlı olmasına rağmen dinin anlaşılmasında aklı hakem kılmaları ve rehber saymaları nedeniyle onların görüşlerini ve yöntemini benimsemediği ve bunun yerine Şâfiî'nin daima Kitab ve sünnete yöneldiği dolayısıyla aklın gücüne güvenmediği ifade edilmektedir. Usfûr, ***el-İmâm eş-Şâfiî,*** s. 175.

599 Ünal, ***Ebû Hanîfe'nin Hadîs Anlayışı***, s. 134; Görmez, ***Metodoloji Sorunu***, s. 161.

600 Ebû Zeyd, "İmam Şâfiî ve Ortayol", s. 122. Görmez, ***A.g.e.***, s. 161. Aslında Şâfiî'ye göre haber-i vâhidlerin de delâletinin kat'î olduğu tesbiti üzerinde yeniden durulması gerekmektedir. Her ne kadar Şâfiî, haber-i vâhide kıyasa göre öncelik tanımış olsa da, onda haber-i vâhidin kesin bilgi ifade ettiği hususunun tartışmaya açık olduğu görülmektedir. Nitekim Şâfiî fıkıh usûlünde de haber-i vâhidin bilgi değeri üzerinde, hiçbir şekilde bilgi ifade etmeyeceği, kesin olarak bilgi ifade edeceği ve karineli olması durumunda bilgi ifade eceği şeklinde üç ayrı görüşün ön plana çıktığı belirtilmiştir. Hadîslerin genellikle kesin bilgi ifade ettiğini söyleyenler genelde zahirî ekolüne mensup alimlerdir. Haber-i vâhidin kesin bilgi ifade ettiğine dair İbn Kayyım el-Cevziyye tarafından Şâfiî'ye nisbet edilen bir görüşün, Şâfiî fıkıh usûlü kitaplarının herhangi birinde yer almadığı belirtilmiştir. Bkz. Güleç, ***Şâfiî Fıkıh Usûlünde Hadîs Metodolojisi,*** s.-193-209.

tutmuştur. Dolayısıyla ona göre sıhhat şartlarını haiz olan haber-i vâhid Kur'an'ın ve mütevâtir sünnetin âmmını tahsis eder[601]. Oysa hadîslerin ekseriyetinin manen rivâyet edilmesi, onların Kur'an gibi manaya delâletini engellemektedir. Hadîsler güvenilirliklerine göre mütevatir, meşhur ve âhâd şeklinde tasnif edilmeye ve bir referans metni olarak kullanılmaya daha müsaittir[602].

Yine de Şâfiî'ye göre, her ne kadar haber-i vahid kıyastan daha yüksek bir konumda bulunsa da, ona göre âhâd haberler, mütevatir ve meşhur haberlerden daha düşük bir mevkiye sahiptir. Zira o, doğruluğunda icma edilen rivâyetler üzerinde şüphe edeni tevbeye davet ederken, âhâd hadîsleri reddedenleri tevbeye davet etmemektedir[603].

Sonuç olarak Şâfiî'nin bilgi anlayışının da, onun lafza bağlı anlama ve yorumlama yöntemi üzerinde önemli bir etkiye sahib olduğu kanaatindeyiz. Onun daima naklî bilgiyi esas alması, aklî bilgiyi kıyasa indirgemesi ve diğer aklî yöntemlere şiddetle tepki göstermesi, onu nasslara ve lafzî anlamlarına daha bağlı bir hale getirmiştir. Her ne kadar nassların yanı sıra sınırlı da olsa akla ve kıyasa da yer vererek denge kurmayı amaçlayan ortayolcu bir tutum sergilemeye çalışsa da Şâfiî, aslıda kendisinden önce, nassların yalnız lafzına bağlı kalmaksızın, onları akıl, re'y, istihsan ve maslahata göre yorumlayan re'y ekolünün aksine o hadîs ekolünün ilim anlayışıyla hareket etmiştir. Bu da onun tam bir ortayolcu tavra sahip olmadığı göstermektedir. Ancak kimi zaman zorunlu olarak ve kısmen de olsa bilgi teorisinin kapsamına kıyas ve re'yi dahil etmesiyle zayıf ta olsa uzlaştırıcı bir tavır takındığı söylenebilir.

C- İctihad ve Kıyas Anlayışı

İslâm'ın temel kaynakları konumunda olan nasslar acaba nasıl anlaşılacaktır veya hakkında nass bulunmayan problemlerin çözümünde nasıl bir yol izlenecektir? Yalnız nasslara ve onların zahirî/lafzî anlamına dayanılarak her hangi bir sorgulamaya tabi tutulmadan mı hareket edilecek yoksa nasslarda gözetilen temel

---

601 el-Ezrak, Muhammed, "Minhâcu'l-İmami'ş-Şâfiî", s. 261-262.
602 Görmez, ***Metodoloji Sorunu***, s. 157-158.
603 Şâfiî, ***Risâle,*** 248-249 (no. 1259-1261); Ebû Zeyd, "İmam Şâfiî ve Ortayol", s. 121.

ilke, illet, sebep ve hikmetler de nazar-ı itibara alınarak nassların daha geniş çerçevede ele alınmasına mı çalışılacaktır? Bu gerçekleştirilirken izlenmesi gereken yöntem ve usûl nedir ve nelerden ibarettir? Bu hususta nassları anlamaya ve yorumlaya çalışan özne ne kadar özgürlüğe sahiptir? Nassları yeni olaylara uygulamanın yegane yolu kıyas mıdır yoksa başka yöntemler de devreye sokulabilir mi? Bütün bu soruların cevabları nassların anlaşılıp yorumlanmasıyla ve ortaya çıkan sorunların nasıl çözüleceği ile yakından ilgilidir. İşte bu hususta, hakkında nass bulunmayan konuların çözümünde izlenenilecek yöntemlerin başında ise re'y ve kıyas gelmektedir ki bunları içine alan şemsiye kavram, ictihad kavramıdır. Dolayısıyla bu kısımda Şâfiî'nin nassları anlama ve değerlendirmede bu kavramlara nasıl yaklaştığının tesbiti büyük bir önemi haizdir ve onun yorum mantığı ile doğrudan ilgilidir.

Sahabenin daha Hz. Peygamber hayattayken çeşitli vesilelerle bir şekilde, re'y ve ictihada başvurduğunun ve bunun Hz. Peygamber tarafından onandığının ortaya konulması, re'y ve ictihadın ümmet için meşru[604] ve gerekli bir bir yöntem olduğunun en açık bir delilidir. Şâfiî'nin de zaman zaman delil olarak yer verdiği, Muaz hadîsi olarak bilinen ve hüküm verirken izlenmesi gereken yolu (Kur'an, sünnet ve ictihad/re'y) olarak ortaya koyan rivâyet bu hususta önemli bir anekdottur[605]. Zaten bizzat Hz. Peygamber, sadece Allah'tan aldığı vahyi tebliğ ve

---

604 Apaydın, "Nasları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu", s. 10.

605 Şâfiî, ***İbtâlu'l-İstihsân***, VII. 496. Ayrıca Bkz. et-Tayâlisî, Suleyman b. Davud, ***el-Musned***, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, ty., s. 76 (no. 559); İbn Ebî Şeybe, ***Musannef***, IV. 543 (no: 22988), VI. 13 (no. 29100); Dârimî, ***Sunen***, Mukaddime 20, h. no. 170; Ebû Davud, ***Sunen,*** Akdiye 11, h. no: 3592 (IV. 18); Tirmizî, ***Sunen***, Ahkâm 3, h. no: 1327 (III. 616); et-Tabarânî, Suleyman b. Ahmed, ***el-Mu'cemu'l-Kebîr***, thk. Hamdî b. Abdulmecîd, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hıkem, 1983, h. no: 362 (XX. 170); el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Huseyn, ***es-Sunenu'l-Kubrâ***, thk. M. Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Bâz, Mekke, 1994, X. 114.
Muhammed Yûsuf el-Fârukî, Şâfiî'nin re'yle ictihada menfî bir yaklaşım sergileyip, ictihadı kıyasla sınırlandırdığını ifade etmekte ve bu tesbitini teyit amacıyla da, Muâz b. Cebel'in, Kur'an ve sünnette bir şey bulamadığında re'yi ile ictihad edeceği **(**أجتهد رأيي **)** şeklindeki sözünü, Şâfiî'nin *el-Umm'*de ilgili rivayette re'y sözcüğünü hazfederek ve sadece ictidad ederim (أجتهد) kısmına yer vererek naklettiğini belirtmektedir. Bkz. el-Fârukî, Muhammed Yusuf, "İshâmu'l-İmâm eş-Şâfiî fî Tatavvuri'l-İctihâd", ***el-İmâm eş-Şâfiî, Fakîhen ve Muctehiden*** (Havle'l-İmâm eş-Şâfiî İhtifâi bi Zikrâ Murûri İsnâ Aşara Karnen alâ Vefâtihi, Kuala Lumpur, Malezya, 1990), Dâru't-Takrîb, Beyrût, 2001, s. 438. Fârukî'nin bu tesbiti gerçeği yansıtmamaktadır. Zirâ her ne kadar Şâfiî, *İbtâlu'l-İstihsân*'da (***Umm***, VII. 496) re'y ifadesini hazfederek nakletmiş olsa da, ***Umm***'un bir başka kısmında (el-İkrâr ve'l-İctihâd ve'l-Hukm bi'z-Zâhir konusunda) herhangi bir hazifde bulunmaksızın re'yimle ictihad ederim **(**أجتهد رأيي **)** şeklinde nakletmektedir. Şâfiî, ***Umm***. VI. 281. Şâfiî'nin, Hz. Peygamber'in re'yle ictihadı tasvip ettiği anlamındaki Muâz

beyan etmekle yetinmiyor, Kur'an'da yer almayan konularda vahyin maksat ve hedefleri doğrultusunda açıklamalarda bulunuyordu. Böylece o ashabına da re'yle ictihadın yöntemini öğretmiş oluyor, onları buna teşvik ediyordu[606]. Öte yandan Hz. Peygamber, hayatın her alanını kuşatacak derecede ayrıntılı bir beyânda bulunmamış[607], insanların o anki ihtiyaçlarını karşılayacak ölçüde ve ancak açıklanmasına lüzum gördüğü konularda beyanda bulunmuştur. Bu nedenle kendisinden sonra, insanlar açıklamaya ihtiyaç duyduklarında, açıklama ve beyan âlimlere kalmıştır[608].

Hz. Ömer'in bırakın bulunmayan konuları, nass bulunan konularda bile yapmış olduğu ictihadlar, nassların anlaşılmasına, maksatlarına bakılmasına ve de olayları kuşatan şartların alınmasına dayanan re'yle ictihadda bulunmanın bir şeklinden ibarettir. Dolayısıyla o, nassların kendilerinden beklenen hedeflerle, genel yasama ruhu ve ümmetin maslahatı ile çatışmaksızın nassların nasıl uygulanması gerektiği düşüncesinden hareketle ictihadda bulunmuştur[609]. Muellefe-i kulûba zekâttan pay vermemesi, Irak arazisinin taksimi, kıtlık yılında zekât toplamayıp, erteletmesi, yine kıtlık yılında hırsızlık cezasını tatbik etmemesi, ehl-i kitab kadınlarla evlenmeyi yasaklaması onun bu düşünceden hareketle yaptığı ictihadlara birer örnektir[610]. Gerçekte İslam dini, Allah'ın kıyamete kadar geçerli kıldığı yegane din ise, bunun her çağda ve mekanda geçerli olabilmesi, ancak akla ve düşünme ameliyesine dayanan ictihadla mümkündür. Bu nedenle İslâm hukukunun dinamikliği büyük ölçüde ictihat kurumunun aktif olarak işlemesine bağlıdır. Şevkânî'nin ifadesiyle Yüce Allah teklîf ehline, i'tibâr, istinbât ve ictihâdı emretmiştir[611].

---

hadisini nakletmekle beraber re'ye karşı çıkmasından onun tümden reye menfî yaklaşmadığını, onun esasında sınırsız bir reye (istihsan gibi) karşı çıktığı ve ictihadı/reyi kıyasla sınırlayarak sınırlı bir reyden yana olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Schacht da Şâfiî'nin re'y ve istihsanı aynı anlamda kullandığını belirtmektedir. Bkz. Schacht, ***The Origins***, s. 121.

606 Hudarî, ***İslâm Hukuk Tarihi,*** s. 208; Duraynî***, el-Menâhicu'l-Usûliyye***, s. 4.

607 Fazlurrahman, ***Metodoloji Sorunu,*** s. 26; Guraya, ***Sünnetin Niteliği***, s. 42.

608 Şelebî, ***el-Fıkhu'l-İslâmî***, s. 127.

609 Duraynî, ***el-Menâhicu'l-Usûliyye,*** s. 7.

610 Bu hususta bkz. Şelebî, ***Ta'lîlu'l-Ahkâm,*** s. 62-63; Karaman, ***İctihad***, s. 97; Erdoğan, ***Ahkamın Değişmesi***, s. 156, 157, 234-235.

611 eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, ***İrşâdu'l-Fuhûl,*** Dâru'l-Fikr, ty., s. 172.

Şu halde Kur'an'dan sonra büyük bir mevkiye sahip olan hadîslerin manalarının anlaşılıp hayata geçirilebilmesi için re'ye başvurulması, hadîsler üzerinde ictihad ve tefakkuhda bulunulması zarûrîdir. Zaten Fıkıh da, hadîslerin (belki daha geniş manada nassların) yorum ve şerhinden ibarettir[612]. Re'y farklı durumlara uyum sağlamaya ve müslümanların ihtiyaçlarına göre yeni kanunlar yapmalarına imkan veren bir araç konumundadır[613]. Genel olarak "sıhhatli, muteber görüş" anlamına gelen *re'y*, sistematik bir bütünlük kazanmaya başlayınca, mevcut bir müessese veya hükmün paralelliğinden hareket edildiği için *kıyas* (analogy) adını almıştır. Bu da tam bir benzerlik esasına dayanan ictihat anlamına gelmektedir[614]. Ancak İslamî ilimlerin tedvin edildiği ve ekollerin teşekkül etmeye başladığı h. II. asırda nasslar karşısında re'y ve kıyasa gereken önemi göstermeyen (ehl-i hadîs gibi) ve düşmanca tavır sergileyen yaklaşımlar da olmuştur. Bu durum bizim esas konumuz olmadığı için, biz Şâfiî'nin bu konudaki yaklaşımları ile ilgilenmeye devam edeceğiz.

Şâfiî'nin, eserlerinde ictihadla ilgili olarak Hz. Peygamberden nakledilen "Hâkim ictihad yaparak hükmeder ve bunda isabet ederse, onun için iki ecir vardır; eğer ictihad yaparak hükmeder ve bunda yanılırsa, onun için de bir ecir vardır"[615] şeklindeki hadîse yer vermesi, bu hususta tek başına yeterli olmasa da en azından onun dinde ictihad yapılmasına taraftar olduğunu göstermektedir. Ona göre, ictihad eden kişi –hatalı da olsa- hakkı aramasından dolayı ecir almaktadır. Yoksa hata yaptığından dolayı ecir almış olmaz. Çünkü dinde hata yapması için kimseye ecir verilmez[616]. Yine Şâfiî'ye göre, ictihad etme imkanına sahip olan ve ihtimalli görüşe giden kimselere, ihtilaf ettikleri zaman "kesinlikle hataya düştü" demek caiz değildir. Fakat onlara şöyle denilir: "Sorumlu olduğu şeye uydu ve onda isabet etti. Aynı zamanda o, hiç kimsenin bilmediği gayb bilgisiyle de sorumlu değildir"[617]. Yine ona göre Allah katında hak tek iken, müctehidlerin ictihad ettikleri konularda hak tek

---

612 Özşenel, ***Ehl-i Re'y-Ehl-i Hadîs***, s. 69.
613 Hasan, ***İslâm Hukukunun Doğuşu*** , s. 78.
614 Schacht, ***İslâm Hukukuna Giriş***, s. 47.
615 Şâfiî, ***Risâle,*** 267, (no. 1409); Şâfiî, ***Umm***, VI. 281; Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 496.
616 İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf en-Nemerî, ***Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlih***, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ty., II. 72.
617 Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 497.

değildir. Allah'ın hükümleri bir olup, gizli ve açık hakkı tam anlamıyla yalnız Allah bilir[618]. Bu da onun ictihad farklılıklarını müsamaha ile karşıladığına bir delildir.

Ayrıca Şâfiî, beyân çeşitlerini açıklarken ictihadı da beyanın bir çeşidi saymakta ve ictihadda bulunmanın dinin farzlarından biri olduğunu, Allah'ın, insanları ictihad yönünden de imtihana tabi tuttuğunu ifade etmektedir[619]. *"Andolsun ki biz sizi imtihan edeceğiz. Böylece sizden cihad edenlerle sabredenleri bilelim ve haberlerinizi deneyelim ki (neler yaptığınız ortaya çıksın)"*[620] âyetini bu hususta delil olarak sunmaktadır. Yine ona göre namaz kılarken kıbleyi araştırıp bulmak da Allah'ın insanlara farz kıldığı bir ictihaddır[621]. Bütün bunlar onun dinde ictihadın gereğine ve önemine dikkat çektiğine birer delildir. Ancak kıbleyi tesbit için Kâbe'nin bulunduğu yöne kıyas yapmayı ictihad olarak görmesine dikkat edilmelidir. Biraz sonra da ele alacağımız gibi onun ictihad anlayışı neredeyse tamamen kıyas odaklıdır.

Kıyas yöntemini icad eden kimse olmamakla birlikte, Şâfiî'nin, kıyasın prensiplerini belirleme, kurallarını ve sahasını ele alma yolunda, ilk önemli adımı atan hukukçu olduğu ifade edilmiştir[622]. O, bilginin Kitab, sünnet, İcmâ ve Kıyas'tan ibaret olduğunu belirterek kıyası şu şekilde tanımlamakta ve temellendirmektedir: "Kıyas, bir şey hakkında Kitâb ve sünnette bulunan nasslara uygun olduğunu gösteren bir takım işaretlere dayanarak hüküm aramaktır; çünkü Kitab ve sünnet, ulaşılması gereken gerçeğin esasını teşkil eder. Daha önce anlattığım gibi, kıblenin tayini, adl ve misl'in mahiyetinin tesbiti böyledir. Kıyas'ın Kitab ve sünnete uygunluğu iki yöndedir: *Birincisi*: Allah ve Peygamber'i, bir şeyi nassla bir illetten dolayı helal veya haram kılmıştır. Hakkında Kitab ve sünnette belirli bir nass

---

618 Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 497.

619 Şâfiî, ***Risâle,*** 12. (no. 59).

620 47. Muhammed, 31. Âyetin ictihadla ilgili yorumu için bkz. Arslan, ***Şâfiî'nin Kur'an Okumaları***, s. 264.

621 Şâfiî, ***Risâle,*** 12- 13. (no. 65). Nitekim Şâfiî, ictihad ve kıyası temellendirmek için daima namaz kılarken bir takım işaretlere dayanarak kıbleyi araştırma örneğini vermektedir. Ona göre, insanların Kâbe'ye yönelmeleri, Allah'ın kendileri için yarattığı *alâmetler* ve onlara verdiği *akıllar*la mümkün olur. Şâfiî, ***Risâle,*** 20. (no. 114). J. Lowry'ye göre burada önemli nokta Şâfiî için, hukuki sorunlara cevap bulmak ve metafizik (ilahi) doğru çözümlere ulaşmak amacıyla, gerekli her iki araçın (alâmetler/signs ve akıllar/minds) Allah tarafından sağlanmış olmasıdır. Bu fikir, genel olarak Şâfiî'nin hukuk düşüncesindeki teolojik fikri ortaya koymaktadır ki o da; hukukun tamamen her şeyi kuşatmış olmasıdır. Lowry, ***The Legal-Theoretical Content,*** s. 29.

622 Dönmez, ***Kaynak Kavramı***, s. 117.

bulunmayan bir konuda böyle bir illetin benzerini bulduğumuz zaman onun haram veya helal olduğuna hükmederiz; çünkü o, helal ve haram hükmünün sebebidir. *İkincisi*: Bir şeyin iki şeye benzediğini görürsek ve bunlardan birisinin ona daha çok benzerlik gösterdiğine dair bir şey bulamazsak, o şeyi benzerlik yönünden bu şeylerin en uygun olanına kıyas ederiz"[623]. Bu arada Şâfiî, kıyası, kıyas-ı mana ve kıyas-ı şebeh olarak iki kısımda değerlendirmiştir[624].

Şâfiî'nin bu tanımına göre kıyas, Kur'an ve sünnet nasslarındaki ipuçlarına dayanarak ve benzerlik ilkesinden hareketle hüküm vermekten ibarettir. Dolayısıyla o, burada da nass anlayışından hareket etmekte, ictihad ve kıyas bağlamında yapılacak yorum ve değerlendirmelerin de buna dayanmasına özen göstermektedir. Çünkü ona göre kıyasın dayanmak durumunda olduğu şey müşahhas olmalıdır. Zira ictihad yoluyla bir "şey" aranmaktadır. Aranan şey ise ancak bir müşahhas şey üzerinde olur; işte o müşahhas olan kendisinin kastedildiği bir delâletle yahut müşahhas bir şeye teşbihle elde edilmeye çalışılır. Kitap ve sünnetin verdiği haber, müctehidin isabet kastıyla manasını araştırdığı müşahhas şey olmaktadır[625]. "Caiz olan kıyas, ancak hakkında hadîs olmayan bir hususu, o konuda bağlayıcı olan bir hadîse teşbih etmektir" [626] sözü de bunu teyid etmektedir.

Kısacası ona göre mevcut olmaları halinde, Kitab ve sünnet iki asıldır. Şayet mevcut değilseler, bu durumda onların üzerine kıyas yapılır, bu ikisi dışında herhangi bir şeye kıyas yapılamaz[627]. Şâfiî, kıyasın bu iki asıl üzere yapılmasının nedenini ise Kur'an'da Allah'a ve Peygamber'e itaatın emredilmesine bağlamaktadır. Dolayısıyla ona göre bu iki asıl yani Kitab ve sünnet üzerinde ictihad eden kimse gerektiği şekilde hareket etmiş, Kitab ve sünnetten başkası üzerine, herhangi bir delile dayanmaksızın ictihad eden de hata etmiş olur. Meselâ ona göre kıbleyi bilmeyen bir kimse, gerekli delil ve işaretlere dayanmaksızın kendi reyine göre

---

623 Şâfiî, ***Risâle,*** 22. (no. 122-125), 54. (no.266), 276. (no. 1481); Kıyası temellendirmesi için bkz. Şâfiî, ***İbtâlu'l-İstihsân***, VII. 494-495. Şâfiî, kıyas için ayrıca *İstidlâl* kelimesini de kullanmaktadır. Şâfiî, ***Risâle,*** 12-13. (no. 65-70); Krş, Şâfiî, ***er-Risâle***, thk. A. Muhammed Şâkir, s. 23-25.

624 Şâfiî, ***Umm***, VII. 156.

625 Şâfiî, ***Risâle,*** 274-272 (no. 1456-1460); Krş, Şâfiî, ***er-Risâle***, thk. A. Muhammed Şâkir, s. 503-505.

626 Şâfiî, ***Umm***, V. 251. وإنما القياس الجائز أن يشبه مالم يأت فيه حديث بحديث لازم.

627 Şâfiî, ***Umm***, VI. 282. فإذا كانا موجودين فهما الأصلان وإذا لم يكونا موجودين فالقياس عليهما لا على غيرهما.

hareket ederse hata etmiş olur ki Şâfiî, kitab ve sünnette bir delile dayanmadığı için istihsanı da bu manada değerlendirmektedir[628]. Dolayısıyla Şâfiî'ye göre ictihadda mutlaka açık bir asla/nassa dayanılmalıdır ve buradaki işaretlere kıyasla çözüme gidilmelidir. Şâfiî'nin eserlerini nakleden talebesi er-Rabî' b. Suleyman, üstadı Şâfiî'nin bu hususta şöyle dediğini de rivâyet etmektedir: "Asla dayanmaksızın veya asla kıyas yapmaksızın bir söz söylemen (câiz) olmaz. Asıl ise Kitab veya sünnet veya Hz. Peygamberin bazı ashabının kavli veya insanların icmâ'ıdır"[629]. Bu nedenle Şâfiî, kıyas ve icmâyı, Kitab ve sünnetten bir asla dayanması şartıyla kullanmaktadır ve genel olarak, kendisini te'yid edecek bir Kur'an veya sünnet nassı bulunmadıkça, hiçbir konuda ictihad etmez. Zira kıyâs onda, bu esas üzere kâimdir ve onu aklî değil, dinî ve imânî olarak kabul etmiştir. Dolayısıyla nass yeterli olmadığında, felsefî değil, dinî kaidelere dayalı sınırlı kıyasa başvurmuştur[630].

Şâfiî, "Allah, Rasûlullah'tan sonra (başka) hiç kimseye, kendisinden önce geçmiş ilim kaynağına dayanmaksızın fetvâ verme yetkisi tanımamıştır. Ondan sonraki ilim kaynağı ise Kitab, sünnet, icma', sahabîlerden intikal eden şeyler (âsâr) ve belirttiğim gibi bunlara kıyastır"[631] sözüyle, kıyası geçmişe dayanmak suretiyle kayıt altına alarak ve geçmişe referansı da Kur'an, sünnet ve icma ile sınırlayarak, gerçekte geçmişteki literal muhtevaya dönmüş olmaktadır. Şâfiî'nin bu sözlerinden hiç kimsenin nassların literal muhtevasının dışında bir şey söyleme ve hüküm verme yetkisinin olmadığı anlaşılmaktadır. Ona göre literal muhtevanın dışında bir şey söyleme yetkisi yalnız Hz. Peygambere mahsustur. Tabii bu arada, Hz. Peygamberin söyledikleri zorunlu olarak literal muhtevanın bir parçası olarak kaynak olma vasfını kazanacağı için, geçmişteki herhangi bir örneğe dayanması da gerekmemektedir[632].

Şâfiî'nin nass anlayışında da değindiğimiz gibi o her şeyi nassların yörüngesinde ele almaya büyük bir önem atfetmekteydi. O, kıyas teorisini de nass anlayışının bir uzantısı olarak sistemine entegre etmiştir. Ona göre nasslara uymak nasıl Allah ve Peygamber'inin emri ise nassa uyduğunda onu nass olarak, nass

---

628 Şâfiî, ***Umm***, VI. 282.
629 Beyhakî, ***Menâkıbu'ş-Şâfiî***, I. 367.
630 Usfûr, ***el-İmâm eş-Şâfiî,*** s. 72, 176; Medkûr, "eş-Şâfiî, Nâsıru'l-Hadîs", s. 52.
631 Şâfiî, ***Risâle,*** 22 (no. 120), 275 (no. 1468).
632 Taştan, "İslam Hukukunda Literalizm", s. 147.

olmadığında da ona kıyas/ictihad ederek, böylece her iki durumda da Allah'ın ve Peygamberin emrini yerine getirerek itaat etmiş olurlar[633]. Zira o, gerçeğe ulaşmak için ancak bununla sorumlu olduğumuz kanaatindedir[634].

Şâfiî'nin öngördüğü bu kıyas teorisinden, onun her türlü dinî meselenin çözümünü nassların yani haberlerin literal çerçeveleri ve bunların anlamlarına bağlı kalarak ve aralarındaki benzerliğin kuralarak aranması gerektiğini[635] bir kez daha ortaya koymaktadır. Böyle bir kıyas ise, bilfiil dinî nasslarda mevcut bir hükmü keşfetmekle sınırlıdır. İctihadı, bilfiil mevcut olanı keşfetmek olarak görmek ise, müctehidin aklını, Kitap veya sünnette mevcut olanı ortaya çıkaran delil ve alametleri bilmekle sınırlamaktadır[636]. Böylece Şâfiî tarafından tanımlandığı şekliyle kıyasta, dinin temel ve tümel ilkelerinin yeterli bir tanımından daha çok tikel hükümlerin en yakın ve zahirî manalarıyla (illet) yetinilmektedir[637]. Şu halde Şâfiî, Kitap ve sünnette sarahaten yer almayan konularda, nassın zahirine uymak şartıyla, yani nassın açıkça gösterdiği işâret ve alâmetlere dayanarak ictihad yapma yanlısıdır[638]. Zira o, insanların ancak zâhire/nassın bilinen ve ilk etapta anlaşılan anlama, nassın gösterdiği işaret ve alâmete göre, ictihad etmekle sorumlu tutulduklarını ifade etmektedir[639]. Dolayısıyla Şâfiî bağlayıcı bir nass bulunmayan konularda zahire göre hareket edilmesi gerektiğini önemle vurgulamakta ve bunun yöntemi de kıyasla ictihad etmek olarak açıklamaktadır[640].

Şu halde daha açık bir ifadeyle Şâfiî, ictihadı nassların zâhirî/lafzî anlamı ile sınırlandırmakta, ilke olarak nassların batınî/maksadî, fıkhî anlamına dayanarak ictihadda bulunulmasının önüne geçmiş olmaktadır. Zira ona göre bâtını yalnız Allah

---

633 Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 495.

634 Şâfiî, ***Risâle,*** s. 260 (no. 1358).

635 Şâfiî, ***Cimâu'l- İlm***, s. 68.

636 Ebû Zeyd, "İmam Şâfiî ve Ortayol", s. 137. Dolayısıyla Şâfiî'nin bu ictihad anlayışı, bilinen anlamıyla dinin temel ilkelerinden hareketle kamu yararı, kulların maslahatı, yararı sağlama ve zararı ortadan kaldırmaya yönelik olmak üzere, nassların maksat ve gayesini gözeterek yorumda bulunma şeklindeki ictihad anlayışından farklılık göstermekte ve öncelikle lafız-mana ilişkisine dayalı beyânî ictihaddan ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

637 Paçacı, "Öznenin Rolü", s. 176.

638 Paçacı, Mehmet, "Anlama (Fıkıh) Usulüne Dair", ***İslâmî Araştırmalar Dergisi,*** c.8, sy. 2, Ankara, 1995, s. 86-87. Hasan, ***İslâm Hukukunun Doğuşu*** ,s.218; Arslan, ***Şâfiî'nin Kur'an Okumaları***, s. 266, 273.

639 Şâfiî, ***Risâle,*** 268. (no. 1421); Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 495.
إنما كلف في الحكم الاجتهاد على الظاهر دون المغيب.

640 Şâfiî, ***Risâle,*** 260 (no. 1358).

bilir[641]. Bu durum onun nassların ictihad yoluyla keyfî ve indî yorumlarla tahrif edilmesine karşı nassları korumacı tavrını açıkça ortaya koymaktadır. Çünkü onun tefsirdeki bütün çabası, nassların otantik anlamlarıyla korunması ve yanlış tefsir edilmemesidir. Bu durum, geniş anlamıyla Şâfiî'nin ictihad anlayışındaki temel paradigmanın da bir ifadesidir[642]. Zaten Şâfiî'nin nassları anlama ve yorumlamada sık sık zâhirî anlama vurgu yapmasının altında, kanaatimizce hep nassların keyfî bir biçimde yorumlanarak dinin tahrif edileceği, böylece nassların iptal ve ta'tîl edileceği endişesi yatmaktadır. Her ne kadar bir yere kadar bu endişe haklı görünse de, nassların yalnız zahirî anlamına tutunulması, zaman zaman dinin amacının ve nassların hikmet-i vücudunun ihmaline ve göz ardı edilmesine neden olmuştur. Nitekim bunun yansımalarını İslam toplumlarındaki lafızcı-şekilci hadîs/sünnet anlayışlarında görmek mümkündür. Dolayısıyla zahîrî anlamın bizatihi kendisi de nassın mana ve maksadını daima garanti etmemektedir. Şu halde mana ve maksadı itibara alan yaklaşım nasıl eleştiriye açıksa, zahirî/lafzî anlam da aynı şekilde eleştiriye açıktır ve eleştirilmesi tabiîdir.

Aslında Şâfiî'nin ictihad/kıyas mevzusunda ikilem yaşadığı anlaşılmaktadır. Bir taraftan ictihadın gerekliliğine işaret ederken, ictihadı kıyasla sınırlamakta, diğer taraftan kıyası temel bir yöntem olarak görmeyip zarurete binaen cevaz vermekte, bir diğer taraftandan onu naslar ve nassların lafzî/somut işaretlerine dayanmak şartıyla sınırlamaya ve kayıt altına almaya çalışmaktadır. Nitekim şu sözleri bu hususu açıkça ortaya koymaktadır: "İcma' ile, sonra da kıyas ile hüküm veririz ki bunlar, öncekilere oranla daha zayıftır; fakat bunlarla da zaruret olduğu için hüküm vermekteyiz"diyerek ancak bir konuda haber/hadîs bulunmadığında kıyasa zarûrete binâen cevaz vermektedir. Bu nedenle o, kıyası su bulunmadığında teyemmüm abdesti almaya benzetir ve nasıl su bulunduğunda teyemmüm artık geçerli değilse, haber bulunduğunda da artık kıyas geçerli değildir[643]. Kıyasa dahi, ancak zârurete binâen cevaz veren birinin istihsan benzeri yöntemleri reddetmesi son derece doğaldır. Yine Şâfiî'nin kıyas metodunu kullanırken, bunu salt maslahat ya da ictihadına dayanarak değil de, bizzat Kitap, sünnet ve eserden istidlâl sonucu kabul

641 Şâfiî, ***Risâle,*** 269 (no. 1225).
642 Arslan, ***Şâfiî'nin Kur'an Okumaları***, s. 266-267.
643 Şâfiî, ***Risâle,*** 323. (no. 1817).

ettiğini söylemesi[644] de manidar bir durum olup, kıyası temellendirmek için dahi nasslara dayanması câlib-i dikkat bir husustur.

Schacht'a göre kıyasın klâsik dört usûl grubuna sokulması ise, aslında Şâfiî'nin tasavvur ettiği sınırlar dahilinde, eski ve mazbut olmayan re'y (veya istihsân) ile dinî hukukta bütün beşerî istidlâl vasıtalarını reddetme (yalnız nasslara dayanan, kıyas ve reyin aleyhinde olan ehl-i hadîs taraftarları) arasında bir uzlaşmanın sonucudur[645]. Bu da Şâfiî'nin hem yöntem olarak yalnız haber ve rivâyetlere dayanan ehl-i hadîse kıyası benimseterek hem de kıyas ve re'yin bir ileriki safhasını oluşturan istihsan ve ıstıslahı kullanan tarafların bu yöntemlerini reddederek, onların da yalnız kıyasda kalmalarını sağlamak suretiyle, her iki tarafı da kıyas paydasında uzlaştırmayı amaçladığını göstermektedir.

Şâfiî'nin haber karşısında kıyasa bir değer atfetmemesi onun haber-i vâhidi kıyasa tercih eden yaklaşımında da görülmekte ve bu hususta da Hanefîlerden farklı bir tutum sergilediği ortaya çıkmaktadır. Çünkü Zencânî'nin tesbitine göre, haber-i vâhid kıyasa aykırı olduğunda Şâfiî'ye göre, haber-i vâhid kıyasa tercih edilir. Zira haber kıyastan daha kuvvetli olduğu için haberin tercih edilmesi gerekir. Çünkü haber, Hz. Peygamberin sözü, kıyas ise kıyas yapan müctehidin sözünden ibarettir. Nebî (s.a)'in sözü hatadan masûm olup, kıyas yapanın sözü hatadan masûm değildir. Hanefîler ise, bu durumda kıyası haber-i vâhide tercih ederler. Onlara göre kıyas haberden daha kuvvetli olup, habere tercih edilir. Zira kıyas yapan müctehid ictihadında, yakîn bilgi üzeredir. Oysa haberde yakîn bilgi yoktur. Çünkü biz haberin sıhhatini kesin olarak bilemeyiz. Dolayısıyla bilgi ifade etmez. Sadece biz onun hadîs olduğunu zannederiz. Şu halde zanla bilinen şeyin, yakîn ile bilinene tercih edilmesi mümkün değildir[646]. Hadîsçilerin de zayıf bir hadîsi kuvvetli bir kıyastan üstün tutmaları nedeniyle, Şâfiî de bu hususta onlarla benzer bir yaklaşımı paylaşmış olmaktadır[647].

---

644 Şâfiî, ***Risâle,*** 130. (no. 597).

645 Schacht, ***İslâm Hukukuna Giriş***, s. 70.

646 ez-Zencânî, Mahmûd b. Ahmed, ***Tahrîcu'l-Furû' ale'l-Usûl,*** thk. Muhammed Edîb Sâlih, Muessesetu'r-Risâle, V. Baskı, Beyrût, 1987, s. 363-364.

647 Schacht, ***İslâm Hukukuna Giriş***, s. 72.

Şâfiî'nin, kıyasa ilişkin en dikkat çeken yaklaşımı ise ictihadı kıyasla sınırlamasında ortaya çıkmaktadır. Şâfiî'nin "Kıyas nedir? İctihad mıdır? yoksa Kıyas ve İctihad ayrı şeyler midir?" sorusuna: "Onlar bir anlama gelen iki isim (terim) dir"[648] şeklindeki cevabı ve yine "İctihad Kıyas'tır"[649] ifadesi, onun ictihadı kıyas işlemi ile sınırladığını açıkça göstermektedir. Şu halde Şafiî, içine re'yi de alan daha geniş anlamda bir ictihad faaliyetine sıcak bakmamakta ve ictihadı sadece kıyasa inhisar ettirerek tahdit etmeye çalışmaktadır[650]*Şâfiî'nin, müctehidin yaptığı ictihadı kıyasla sınırlamasının en önemli anlamı ise, müctehidi kıyas mekanizması aracılığıyla nassların literal/lafzî içerikleri dairesinde kalmaya mahkum etmesi ve böylece literalizmin egemenliğini garanti altına almasıdır*[651].

Her ne kadar Şâfiî kıyas ile ictihadın aynı olduğunu söylemişse de, ictihadın daha geniş bir anlam taşıdığı usulcülerin çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir[652]. Hatta, ictihadı kıyastan ibaret gören bu anlayışında Şâfiî adeta yalnız kalmıştır. Nitekim onun bu görüşü, Şâfiî'nin kendi mezhebinde yetişen fakihler de dahil olmak üzere ekseriyetin itirazıyla karşılaşmış, kabul görmemiştir[653]. Çünkü ictihad, kıyas yoluyla olabileceği gibi naslarda hâkim bulunan umûmi prensiplerden, kelime ve cümlelerin çeşitli delâlet ve inceliklerinden[654] ve kıyas dışında kalan diğer istidlâl yollarından hükme varmak şeklinde de olabilir. Kıyas her zaman ictihada muhtaçtır, fakat ictihadın yegane yolu kıyas değildir[655]. Dolayısıyla bu noktada Şâfiî'nin başarılı olduğu söylenemez.

---

648 Şâfiî, ***Risâle,*** 257 (no. 1323-1324).

649 Şâfiî, ***Risâle,*** 257 (no. 1326).

650 el-Fârukî, "İshâmu'l-İmâm eş-Şâfiî", s. 437.

651 Taştan, "İslam Hukukunda Literalizm", s. 147; Ayrıca bkz. Ebû Zeyd, "İmam Şâfiî ve Ortayol", s. 119.

652 Dönmez, ***Kaynak Kavramı***, s. 77.

653 Şâfiî'ye bu konudaki itirazlar için bkz. eş-Şîrâzî, Ebû İshak İbrahîm, ***Şerhu'l-Luma'***, thk. Abdulmecid et-Turkî, Beyrût, 1988, II. 755; el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, ***el-Mustasfâ***, thk. M. Abdusselâm Abdu'ş-Şâfiî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrût, 1413, s. 281; Şevkânî, ***İrşâdu'l- Fuhûl***, 418.

654 M. Hamdi Yazır "Mutlaka teşriî (kanun koyma) içtihatlarında yalnız kelimelerin delalet ettikleri mânâ ile yetinilmeyip tecrübe ile hayatın dış ve hikmete ait akışının da göz önünde bulundurulması lazım gelecektir" diyerek ictihadda sosyal gerçekliğin de dikkate alınmasına dikkat çekmektedir. Yazır, ***Hak Dini Kur'an Dili***, II. 546.

655 Karaman, ***İctihad***, s. 16-17; Gürkan, ***İslam Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şâfiî'nin Yeri***, s. 294.

Ancak, Şâfiî'nin ictihadı kıyasla sınırlamasının da mutlaka bir anlamı olmalıdır. Onun gibi müctehid bir hukukçunun ictihad gibi bir yöntemi kıyasla sınırlayan bir söyleme sahip olması, üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Bu konuda yapılan araştırmalara göre, Şâfiî'den önceki ekoller, kıyası daha serbest bir şekilde kullanmışlar ve kullandıkları bu kıyas tarzı da nasslardan ziyade re'ye daha yakın bir özellikte vücut bulmuştur. Şâfiî'nin dar ve sınırlı kıyas anlayışı, ilk hukuk ekollerinin hukuku serbestçe yorumlamalarına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Şâfiî, kendisinden önce varolan ve yaygın olan bu akımı, iki şekilde sınırlamak istemiştir. İlk olarak Hz. Peygamberden gelen hadîslere/rivâyetlere bağlanma konusunda özellikle ve sık sık vurgu yapmış, ikinci olarak da re'yin serbestçe kullanımına karşı çıkarak kıyasın alanını daraltmıştır[656]. Oysa Şâfiî'den önceki İbn Ebî Leylâ, Ebû Hanife ve İmam Mâlik gibi imamlar, ictihadı en geniş anlamıyla re'y olarak tatbik etmişler, sosyal, siyasal ve ekonomik gelişmelere paralel olarak ictihadda gelişmiş ve sonuçta kıyas, istihsan, mesâlih-i mursele ve istidlâl gibi yeni yol ve yöntemler ortaya koymuşlardır[657]. Böylece Şâfiî, ictihad faaliyetini kıyasa eşitleyerek, büyük ölçüde Ebû Hanîfe ve İmam Malik tarafından kullanılan istihsan ve ıstıslah da dahil re'y ictihadının alanını daraltmış, zahirîler ve İbn Hazm bunlara kıyası da dahil ederek re'y alanını tamamen kapatmış ve tüm ictihad faaliyetini istidlâl'e indirgemiştir. Bu nedenle Şâfiî tarafından başlatılan bu süreç Davud el-Isfahânî ile devam etmiş İbn Hazm ile tamamlanmıştır[658].

Şu halde Şâfiî'nin benimsediği ya da olmasını istediği kıyasın, tamamen re'y'in serbestliğini kısıtlama nassa/metne dayanma şeklinde olduğu ifade edilmiştir[659]. Çünkü her fırsatta nassların işlerlik kazanmasını isteyen Şâfiî'nin, kıyası güçlü bir metod olarak ortaya koyarken tek isteği, nassların hukuktaki etki alanını genişletmek, yeni problemleri yine nass şemsiyesi altında çözüme kavuşturmaktır[660]. Ancak Şâfiî'nin re'ye karşı takınmış olduğu bu olumsuz tavır ve nass bulunmadığında hukukî boşlukları doldurmada benimsediği yegane muhakeme

---

656 Fâruki, "al-Shafi'i's Agreements", s. 133; Hasan, ***İslâm Hukukunun Doğuşu*** , s. 158, 213; Apaydın, "İctihad", ***DİA***, XXI. 434; Bedir, ***Fıkıh, Mezhep ve Sünnet***, s. 79.

657 el-Fârukî, "İshâm'l-İmâm eş-Şâfiî", s. 437.

658 Apaydın, "Nasları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu", s. 17.

659 Gürler, ***Ehl-i Hadîsin Düşünce Yapısı***, s. 190.

660 Gürkan, ***İslam Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şâfiî'nin Yeri***, s. 288.

yöntemi olan kıyas yönteminin İslam hukukunda nassların yorumlama yönteminde metodolojik daralmayı da beraberinde getirdiğine ayrıca dikkat çekilmiştir[661].

Şâfiî'nin, bu hususta ayrıca, ictihad ediyorum diyerek sünnetlerin görmemezlikten gelineceği ve onların unutulmasına sebep olunacağı[662] şeklinde bir kaygı taşıdığı da anlaşılmaktadır. Halbuki Şâfiî'nin bu kaygısının, bir Müslüman alim ve fakih için geçerli olmadığı kanaatindeyiz. Zira ictihad ameliyesinde en başta Kur'an ve sünnette mevcut hükümler ve deliller araştırılır, bunlardan çıkarılan anlam ve ilkelerle hüküm verilmeye çalışılır. Dolayısıyla daha başlangıçta sünnetlerin görmemezlikten gelinmesi ve saf dışı bırakılması düşünülemez. Nitekim tarihte de bunun ciddi bir örneği yoktur.

Şâfiî'nin kıyas konusunda bir diğer farklı yaklaşımı da, onun ilke olarak şerîatın her bir emrinin müstakil olarak ele alınması taraftarı olup, bu konuda kıyasa muhalif bir tavır sergilemesidir. Ona göre Allah ve Resulünün birbirinden ayırdığı farzlar ayrı ayrı ele alınır, birleştirdikleri de birleştirilir. Şeriatın her hangi bir dalı (fer) başkasına kıyas edilemez[663]. Dolayısıyla ona göre her bir şeriat (hükmü), meşrû kılındığı, hakkında haber gelen her şey de haberde geldiği biçimde yürürlükte kalır. Meselâ nikâh ve alım-satım akidleri her biri ayrı birer şeriat (hükmü) olduklarından birbirlerine kıyas edilemezler[664]. Şâfiî, *sünneti sünnete kıyas etmeyiz; her birini yürürlükte bırakma imkanı bulduğumuz sürece onları o şekilde bırakırız ve hadîsi kıyas ya da bir başka şeyle zayıflatmayız*[665] diyerek mana bakımından benzeşmekle birlikte farklı meselelerle ilgili olan iki ayrı sünneti birbiriyle kıyas (yani birini diğeriyle tahsis) etmez. Bu da Şâfiî'nin hadîs bulunan noktada mantıkî bir bütünlük arama yoluna gitmediğine işaret etmektedir[666]. Bu da Şâfiî'nin daima tikel nassı esas alan bir ictihad anlayışına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak Şâfiî'nin her bir cüzî nassı/tikel hükmü esas alan ictihad yönteminin başarılı ve yeterli olmadığı,

---

661 Kılıç, ***Nassların Lafzî Yorumu***, s. 119. Ancak bu tesbitin bir bütün olarak İslam fıkıh geleneği için geçerli olduğunu söylemek güçtür. Çünkü kıyas dışında mana ve gaye eksenli yöntem ve kaynaklara İslam fıkıh alimlerince başvurulduğu bilinen bir husustur. Dolayısıyla bu tesibitin Şafiî'den sonra kıyası da reddeden zahirî fıkıhçılar ve muhaddisler için geçerli olduğu söylenebilir.

662 Şâfiî, ***Umm***, VII. 388.

663 Şâfiî, ***Cimâu'l- İlm***, s. 74;

664 Şâfiî, ***Umm***, V. 258.

665 Şâfiî, ***Umm***, VII. 320. Ayrıca bkz. Şâfiî, ***Umm***, IV. 343.

666 Özen, ***Aklîleşme Süreci***, s. 425-426.

nasslara bütüncül yaklaşan ve maksatlarını itibara alan ictihad yöntemleri geliştirilmesinde açıkça görülmektedir.

Şâfiî'nin nasslara bu kadar büyük ehemmiyet atfetmesi, nasslar karşısında insan aklına ne kadar az değer verdiğini de göstermektedir. Zira Şâfiî'nin nassa verdiği olağanüstü değer, dolaylı olarak bu hususta insan aklına karşı bir güvensizlik duyduğu anlamına gelmektedir. Nitekim bir araştırmada da ortaya konulduğu gibi İmam Şâfiî genel olarak insan aklının yetersizliğini savunur. Ona göre insanlar Allah'ın verdiği bilgi dışında hiçbir şey bilmezler.. Bu bağlamda o, bilgiyi, *ittibâ* ve *istinbât* şeklinde ikiye ayırır ve bilgiye ulaşmanın her iki yolunda insan aklının rolünü son derece sınırlı tutar. Yüce Allah, Kur'an ve Hz. Peygamber aracılığıyla dilediğini emreder, dilediğini yasaklar. Onun emir ve yasaklarının akılla sınırlandırılması, gerekçelendirilmesi ve sorgulanması mümkün değildir. İnsan aklı nasslarda ifade edilen şeylere boyun eğmek zorundadır..[667].

Şâfiî ilim öğrenme ve yaymada, te'lîf, tasnîf ve tedrîsde, *nassın çizdiği çerçevede kalarak*, sabit şer'î usûl ve kaidelerin dışına çıkmamak üzere aklı ve düşünme melekelerini kullanmıştır. Yani o, mücerred olarak aklı kullanmamış, onunla nassları himâye etmiştir[668]. Sosyal alanda re'yden ziyade rivâyete ağırlık veren Şâfiî, bu yaklaşımıyla aklı, nassı anlamayla sınırlandırmıştır[669]. Böylece Şâfiî akılcılığında akıl, sadece bir yeti ve araç olmanın ötesine geçmemiştir[670] M. Âbid el-Câbirî'ye göre ise Şâfiî, Arap Aklı'nı yatay olarak parçayı parçaya iliştirme, yani fer'i asl'a dayandırmaya (=kıyas), dikey olarak ise bir lafzı birçok anlama, bir anlamı birden fazla lafza birleştirmeye yönlendirmiştir.. Şâfiî'nin bu girişimi sayesinde Arap aklı, fer'lere asıl aramak, dolayısıyla yenilikleri geçmiştekilerle kıyas edebileceği temeller araştırmakla sınırlı kalan bir akla dönüşmüştür. Bunu yaparken sürekli olarak nassları temel aldığı için, nasslar, Arap Aklı'nın kaynak otoritesini oluşturmaya başlamıştır[671].

---

667 Aktepe, ***Şâfiî'de Sünnet,*** s. 253.
668 Usfûr, ***el-İmâm eş-Şâfiî,*** s. 73.
669 Erkol, Ahmet, "..Eşarî Düşüncesinde Şâfiî'nin Etkisi", s. 183.
670 Arslan, ***Şâfiî'nin Kur'an Okumaları***, s. 269.
671 Câbirî, ***Arap Aklının Oluşumu***, s. 146.

Şâfiî'nin bir müctehid ve fakîh olarak aklî izahlarda bulunmaması imkansızdır. Onun aklî değerlendirmelerde bulunduğuna dair en önemli kanıt, eserlerinde "ma'kûl" terimini kullanmış olmasıdır[672]. Zira Şâfiî, bir hususta hüküm verirken, yalnız Kitab ve sünnetten delil getirmekle kalmamış, bazen meseleyi aklî yönden de yorumlamayarak izah etmeye çalışmıştır[673]. Ne var ki Şâfiî kullanmış olduğu bu 'ma'kûl' terimiyle ne kastettiğine dair bir açıklamada bulunmamaktadır. Ancak şurası gerçektir ki o da kıyas dışında başka metod arayışı içerisindedir, ancak bunun ismini koyamamaktadır[674]. Bir yoruma göre Şâfiî'nin terminolojisinde 'ma'kûl' terimi, şer'î deliller üzerinde düşünme ve tefekkür etmeyle kazanılan, kıyastan daha genel ve geniş ictihad anlamında kullanılmaktadır[675]. Bir diğer araştırmada ise ma'kûl kavramının Şâfiî'nin metodolojisinde anlamı çok belirginleşmemiş bir kavram olarak farklı anlamlarda kullanıldığı ifade edilerek, Şâfii'nin bu kavramla bir metnin anlaşılmasında başvurulan bir takım hermenutik kuralları, çeşitli delâlet şekillerini ve aklî mülazemetleri kastettiği belirtilmektedir[676]. Aslında Şâfii'nin bu kavrama zorunlu olarak ve mahiyetini açıklamadan yer vermesi, kendi savunduğu mantık açısından tutarlı ve yerinde bir tavırdır. Çünkü, eğer nassları anlama ve sorgulamada kayıtsız şartsız aklı salık vermiş olsaydı nass teorisinin bir anlamı kalmayacaktı.

Şayet sonuçları itibariyle düşünülecek olursa, Şâfiî'nin nassların yörüngesi dahilinde yalnız kıyasa dayalı ictihad yöntemi, onu bir anlamda literalizme iterken, öte yandan kıyası benimsemiş olması Şâfiî'yi, kıyası da reddeden zâhirîlerin ve İbn Hazm'ın keskin ve aşırı literalizminden ayırmaktadır. Bu da Şâfiî'nin literalizmini İbn Hazm'a nispetle daha ılımlı kılmaktadır. Çünkü, Şâfiî'de kıyas yöntemi ile nassların literal alanında nasslara ve geçmişteki emsallere ulaşma çabasını harcayan bir müctehid sözkonusu olduğu halde buna mukabil İbn Hazm'ın, özellikle kıyas ve

---

672 Şâfiî, ***Umm,*** I. 124-125, I. 140-141, III. 248, IV. 111, 133, 404, VI. 278; Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 494-495; Şâfiî, ***İhtilâfu'l- Hadîs***, IX. 597.

673 Ebû Suleyman, ***Menheciyyetu'l-İmam eş-Şâfiî,*** s. 57.

674 Pekcan, Ali, "Şâfiî İstihsan Yapmış mıydı?", ***Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,*** (Online), c. III. (2003), sy. 3, s. 156.

675 Ebû Suleyman, ***Menheciyyetu'l-İmam eş-Şâfiî***, s. 54.

676 Özen, ***Aklîleşme Süreci,*** s. 432.

"ta'lîl"i reddetmesi[677] ve yalnızca nassların literal kapsamını egemen kılması nedeniyle, müctehid ne meşru bir role ve ne de otoriteye sahip olmaktadır. İbn Hazm'a göre, nassların literal kapsamı ise her şeyi cami'dir[678]. Goldziher'in de tesbit ettiği gibi kıyası redden Zahirilerle, kıyası benimseyen ekoller arasındaki temel fark, birincilerde hüküm verilirken yalnız lafız ölçü alınırken diğerlerinde -kıyas yöntemi ile- hüküm verilirken lafzın aşılabilmiş olmasıdır[679]. Ancak kıyas mektepleri de lafzı aşma bakımından birbirinden ayrılabilmektedir.

Fakat nassların otoritesini temellendirme ve nasslara bağlı literalist bir hukuk anlayışını savunma bakımından Şâfiî ile Zahirî ekol mensupları benzer argümanlara sahiptir. Çünkü hem istihsanı reddeden Şâfiî ve hem de kıyası rededden Davud el-İsfehânî gibi bilginler, aynı çizginin mensupları olup, literalist bir hukuk anlayışına sahiptirler. Gerçekte her iki tarafta ilahî otoritenin savunmasını yapmakta olup aralarındaki temel fark amaçta değil, yöntemdedir[680]. Meselâ, Zahirilere göre re'yle hüküm vermek caiz değildir[681]. Şâfiî'nin de re'yi kısıtladığı ve ictihadı da kıyasla sınırladığı tekrar düşünülürse iki ekol arasındaki yakın çizgiyi net olarak görmek mümkün olacaktır. Ancak buna rağmen, Şâfiî'nin, Zâhirîler gibi dışlanmamasının temel nedeni, onun bir yandan eleştirdiği ve karşı çıktığı bölgesel hukuk ekollerinin ortak kavramlarına (Kur'an, sünnet, icma' ve kıyas) sahip çıkması ve kendisinin bir denge unsuru olarak çekim noktası kazanmasıdır[682]. Kısacası, Şâfiî'nin, ne tam bir re'yci, ne de tefsir ve fıkıhta kıyası kesin olarak kabul etmeyenler gibi zahirî ve literalist olmadığı, bu hususta vasat bir yol izlediği ifade edilmiştir[683].

Ancak Şâfiî'nin nasslara ve nassların zahirî anlamına bağlı yöntem ve yaklaşım tarzı esasen en başta istihsâna karşı takındığı olumsuz tavırda ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle kıyas ve ictihad anlayışında lafza bağlı yorum yöntemini

---

677 İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed ez- Zâhirî, ***el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm***, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1404, VIII. 575 vd.; A.mlf, ***en-Nubzetu'l-Kâfiye***, thk. Muhammed Ahmed Abdulazîz, Dâru'l-Kutubi'l-İmiyye, Beyrût, 1405, s. 67.

678 Taştan, "İslam Hukukunda Literalizm", s. 147, 150.

679 Goldziher, ***Zâhirîler***, s. 39.

680 Taştan, A.g.m., s. 146.

681 Abdulmecîd, ***el-İtticâhâtu'l-Fıkhıyye***, s. 389.

682 Taştan, A.g.m., s. 156.

683 Arslan, ***Şâfiî'nin Kur'an Okumaları***, s. 280.

irdeledikten sonra şimdi de onun istihsana karşı takındığı menfî tutum ve yaklaşımını incelememiz gerekmektedir.

D- İstihsana Menfî Yaklaşımı

Acaba İslam toplumunda sonradan ortaya çıkan her türlü hukukî, siyasî ve iktisadî vs. mahiyetteki yeni mesele ve sorunları salt nasslara veya nasslara kıyas yoluyla çözmek hakîkaten mümkün müdür? Bu nedenle şer'î kaynakları Kitap, sünnet, icma ve kıyas olarak dörde indirgemek ne kadar doğrudur? Bu arada beşerî aklın bir çabası olarak başka yöntemlere başvurmak da ne kadar geçerli ve mümkündür? Beşerî akla ne kadar güvenilebilir? Akla sınırsız güven hangi sonuçlara yol açar? Aklın gücünün sınırlanması ve dışlanması ne tür sıkıntılara neden olur? Bütün bu sorular, yüzyıllar boyunca İslam tarihinde ve coğrafyasında tartışılan temel usûl ve düşünce konularının esasını teşkil etmiştir.

İşte bu çerçevede icma ve kıyasın yanısıra İslam toplumunda bazı fakîhler ve ekoller tarafından sıkça başvurulan *istihsân* ve *istıslah* gibi kaynak ve yöntemler hayli anlamlıdır ve üzerinde durulmaya değer konulardır. Zira bu yöntemlerin esası nassların zahiri/literal anlamı dışında müctehidin zihinsel çabası sonucu ulaştığı bir hakkaniyet ve maslahata binaen hüküm verme şeklinde tezahür etmektedir. Her ne kadar isim olarak mevcut olmasalar da mahiyet ve öz olarak bu gibi yaklaşımların daha sahabe devrinden beri var olduklarını söylemek mümkündür. Nitekim onlar, Hz. Peygamberin verdiği müsaadeye binaen gerektiğinde ictihada başvururlardı. Tamamı olmasa da sahabenin geneli, ictihadlarında *şerîatın ruhundan ve genel kurallarından* ilham alarak hareket ediyorlardı. Onlar ictihadda bulunurken, sonraki devirlerin kıyas ve ictihadında olduğu gibi, mutlaka Kur'an ve sünnette bulunan bir benzer hükme (nassa) baş vurmayı da gerekli görmüyorlardı[684]. Bu tesbit açıkça istihsan ve ıstıslah yöntemlerinin köklerinin ilk nesillere kadar dayandığını ortaya koymaktadır. Ancak adı geçen yöntemlerin Ebû Hanîfe ve İmam Malik tarafından pratikte çokça kullanılması nedeniyle, onlar tarafından vaz edilen birer yöntem olduğu kanaati hasıl olmuştur.

---

[684] Musa, M. Yûsuf, ***Fıkh-î İslâm Tarihi,*** s. 383-389; Şener, Abdulkadir, ***Kıyas, İstihsan, Istıslah***, DİB Yay., Ankara, 1981, s. 115.

J. Schacht da, Goldziher'in istihsan prensibini bizzat Ebû Hanîfe'nin koymuş olduğu şeklindeki kanaatine katılmaz ve bu prensibin Ebû Hanîfe'den önce kavram olarak bulunmadığını sadece benzer bir akıl yürütmenin var olduğunu ve ilk defa bunu terim (kavram) olarak da Ebû Yûsuf'un kullandığını belirtmektedir[685]. Şu halde bu yöntemleri kullananlar yeni bir delil icad etmiş değildir. Onların, bu yolda kendilerine rehber durumunda olan ashâbdan büyük selefleri vardır. Hz. Ömer, İbn Abbas, Rabîatu'r-Rey ve İbrahim en-Nahaî gibi zatlar bu delili uygulayan başlıca kimselerdir[686].

İstihsan konusu, fıkıh usûlü eserlerinde geniş olarak ele alındığından burada kısaca istihsanın mahiyetinden bahsetmekle yetinilecek, sonra Şâfiî'nin yaklaşımına değinerek lafza bağlı yorum yöntemiyle ilgisi üzerinde durmaya çalışacağız.

Bilindiği gibi, kıyasta müctehidin önünde iki olay bulunur ve aralarındaki ortak illet nedeniyle hakkında nass bulunan meselenin hükmü, diğerine verilir. İstihsan da ise müctehidin kanaatine göre, nass'ın genel anlamda uygulanması veya ilk anda akla gelen kıyas uyarınca hareket edilmesi durumunda ya sıkıntı doğmakta ya tercih edilmesi gereken bir maslahat kaybolmakta, ya da gözle görülür bir zarar ortaya çıkmaktadır. Böyle bir durumda müctehid, nassın veya kıyasın zâhir hükmünden vaz geçerek, daha hakkaniyete ve maslahata uygun bulduğu istisnâî mahiyette bir hükme varmaktadır ki, işte onun bu ictihadına istihsân adı verilmektedir[687]. Dolayısıyla bu ictihad işleminde müctehid *herhangi bir nassa dayanmaksızın* ictihadda bulunur ki bu tür bir ictihadda kıyas yapılmaz, şerîatın genel kuralları, zararın önlenmesi ve yararın sağlanması gözetilir[688]. Ebû İshâk eş-Şâtıbî, İmam Malik'in mezhebine göre istihsanın *küllî delile mukabil cüz'î maslahatın alınması*ndan ibaret olduğunu belirtmektedir[689]. Dolayısıyla İmâm Mâlik de istihsanı almış ve o bununla maslahat-ı mürsele'yi kastetmiştir. Ona göre maslahat-ı mürsele kıyasa takdim olunur. Zira maslahat-ı mürsele'nin delili, ona

685 Schacht, ***The Origins***, s. 112.
686 Hudarî, ***İslâm Hukuk Tarihi,*** s. 210.
687 Şâtıbî, ***Muvâfakât***, IV. 206; Musa, ***Fıkh-î İslâm Tarihi,*** s. 392-393; Şener, ***Kıyas, İstihsan, Istıslah***, s. 119.
688 Musa, ***A.g.e.***, s. 391.
689 Şâtıbî, ***A.g.e.***, IV. 206.

duyulan ihtiyaçtır. İhtiyaç ise kıyasa takdim olunan ve tercih olunan şer'î bir delildir[690].

Ancak İslam hukukçuları tarafından istihsanın farklı tanımlarının yapıldığı da bir gerçektir. Fakat yapılan bu tanımların ortak noktasını "fıkhî bir meseleye çözüm arayan müctehidin güçlü bir gerekçeye dayanarak bu meselenin benzerlerine bağlanan sonuçtan vazgeçip başka bir sonuca yönelmesi" teşkil etmektedir[691]. Burada sözü edilen "meselenin benzerlerine verilen hüküm" ya da çoğu usulcünün kullandığı şekliyle "kıyas" terimine dikkat edilmelidir. Zira bu sadece usulî kıyastan ibaret olmayıp bir nas üzerine illet kıyası yapılmaksızın varılan sonuçları da kapsayacak tarzda genel kural, genel nitelikli bir delilin gereği veya *nassın lafzî yorumu* anlamındadır[692]. *Dolayısıyla istihsanda nassın lafzî anlamından ayrılma sözkonusudur. Bu duruma göre Şâfiî'nin istihsanı reddi, lafzî anlamdan ayrılmama anlamına gelmektedir ki Şâfiî'nin istihsanla ilgili görüşleri değerlendirilirken bu husus daima göz önünde bulundurulmalıdır.* İstihsan tanımlarında geçen güçlü gerekçe ise çoğu defa örf, özel ve genel yarar, zaruret, kolaylığı sağlama ve sıkıntıyı giderme, ihtiyatla amel, veya nasların ruhu ve hukukun genel prensipleri gibi müctehidin bakış açısına da bağlı olarak değişiklik gösteren sebepleri ifade etmektedir[693].

Kıyastan ayrılmak ve karşılaşılan duruma göre davranmayak, sadece Iraklı hukukçulara has bir usûl de değildir. Bilakis Hz. Ömer'in, kıtlık günlerinde hırsızların ellerini kesmeyi durdurması, sevad arazîsini paylaştırmaması, ümm-i veledin satışını yasaklaması vb. diğer bazı uygulamaları, gerçekte istihsan içine girmektedir. Dolayısıyla Hz. Ömer'in bu kararları alırken içinde bulunduğu şartlar, kamu yararı, hakkaniyet gibi başka sebeplere dayanarak yerleşik kuraldan ayrılmayı gerektirmiştir[694]. Kısacası istihsan, kamu yararı, hakkaniyet veya adaleti gözetip, zahirî ve katı kıyası terk etmek şeklinde, eşsiz bir re'y kullanma usûlünü ifade

690 en- Nebhân, "Eseru'l-İmâm Mâlik..", II. 169.
691 Bardakoğlu, "İstihsan" ***DİA***, XXIII. 341.
692 Bardakoğlu, "İstihsan" ***DİA***, XXIII. 341.
693 Bardakoğlu, "İstihsan" ***DİA***, XXIII. 342.
694 Hasan, ***İslâm Hukukunun Doğuşu*** , s. 166.

etmekte[695] olup yalnız genel bir kuraldan ayrılmak değil, adalet ve maslahata binaen hüküm vermekten ibarettir.

İmam Şâfiî'nin istihsana yaklaşımına gelince, onun bu konuda nasıl bir tutum sergileyeceğini tahmin etmek zor değildir. Zira Şâfiî'nin nass nazariyesinin, nass odaklı bilgi anlayışının ve nasslara kıyas esasına dayalı sınırlı ictihad anlayışının varacağı nokta tabii ki istihsanın reddi ve iptali olacaktır. Meseleye Şâfiî'nin yöntemi açısından bakıldığında bu durum onun için tamamen mantıklı görünebilirse de, bütün boyutlarıyla ele alındığında bünyesinde bir çok sıkıntı ve daralmayı da barındırdığına şahit olunmaktadır.

Şâfiî istihsanın reddine yönelik düşüncelerini *er-Risâle'*de ve özellikle *Kitâbu İbtâli'l-İstihsân* adlı eserinde ortaya koymaktadır. İstihsanı red için kaleme alınan bu eserin dikkatli bir şekilde tahlîli neticesinde onun istihsânı hangi saik ve gerekçelerle iptale çalıştığını yakînen görmek mümkün olmaktadır. Şâfiî, eserinin giriş kısmında[696] öncelikle yalnız Kitab ve sünnete uymanın önemine, insanlar arasında hüküm verirken zahirin alınmasına, Allah'ın öğrettiği dışında insanların bir bilgisinin olmadığına ve Allah'ın verdiği bilgiyle yetinilmesine, zanna binâen hüküm verilemeyeceğine, gaybı yalnız Allah'ın bilebileceğine, münafıklar hakkında zahirî durumlarına göre hüküm verildiğine ve Hz. Peygamberin hep zahire göre hükmettiğine[697], dolayısıyla herhangi bir zerîa düşüncesine ve niyete binaen hüküm verilemeyeceğine dikkat çekmektedir. O, bu görüşlerini, esasen istihsanın reddine yönelik bir altyapı hazırlamak düşüncesiyle serdetmekte sonra *Babu İbtâli'l- İstihsân* başlığı altında istihsanın reddine girişmektedir. Öz itibariyle Şâfiî'nin meşhur eseri, zahire göre hüküm verilmesi gerektiği temel esası noktasında odaklanmaktadır.

---

695 Schacht, ***The Origins***, s. 98-99; Duraynî, ***el-Menâhicu'l-Usûliyye***, s. 6; Schacht, ***İslâm Hukukuna Giriş***, s. 47; Şener, ***Kıyas, İstihsan, İstıslah***, s. 136; Hasan, ***İslâm Hukukunun Doğuşu*** , s. 166; Paçacı, "Anlama (Fıkıh) Usulüne Dair", s. 93-94; Weiss, "İslam Hukukunda Yorum: İctihad Teorisi", s. 188;.

696 Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 487-500.

697 Ancak İmam Suyûtî (ö. 911), Hz. Peygamberin, hem zahir, hem bâtına göre hüküm verdiğini ve bu ikisini kendisinde toplamasının Onun hususiyetlerinden biri olduğunu ve bir çok konuda her ikisiyle birlikte (zâhir ve bâtına göre) hüküm verdiğini belirtmekte ve bu doğrultuda Hattâbî'nin, Hz. Peygamberin hem zâhir hem de bâtın ile hüküm vermede muhayyer olduğu şeklindeki görüşünü nakletmektedir. es-Suyûtî, Celâluddîn, ***Kitâbu'l-Bâhir fî Hukmi'n-Nebiyyi bi'l-Bâtını ve'z-Zâhir***, thk. M. Hayri Kırbaşoğlu, Dâru's-Selâm, Beyrût, 1987, s. 26, 28, 37, 39.

Şâfiî'nin, *er-Risâle'*de bir kimsenin 'kıyasa başvurmaksızın, istihsan ile hükmediyorum'[698] demesini caiz görür müsün? sorusuna verdiği cevap, onun istihsanı niçin geçerli bir yöntem olarak benimsemediğini şöyle ortaya koymaktadır:

"Bence, Allah bilir ya, bu caiz olmaz, dedim. Ancak ilim adamları hüküm verebilir, başkaları değil. Onlar da, *haber bulunan konularda haber'e uyarak, haber bulunmayan konularda ise, ona kıyas yaparak, bir şey söyleyebilirler*. Kıyası bir tarafa bırakmak caiz olsaydı, ilim adamı olmayan aklı başında herkesin kendi keyfince hakkında haber bulunmayan konularda istihsan ile fetva vermesi caiz olurdu. Haber ve kıyasa dayanmaksızın görüş beyan etmek, Allah'ın Kitabı ve Rasûlünün sünnetine dayanarak serdettiğim delillere göre caiz olmadığı gibi, bu kıyasa göre de caiz değildir"[699] İstihsan, ancak zevke göre fetva vermektir, keyfîliktir[700]. "Haberleri (nassları) bilen ve onlara kıyas yapmaya aklı eren kimse istihsana göre fetva vermez. Durum böyle olunca, alimin ancak doğruya delâlet eden şeylere kıyas yaparak, ilmî şekilde/bilerek [من جهة العلم] fetva vermesi gerekir. İlmîlik/bilgi de, kesinlik ifade eden habere **[**الخبر اللازم**]** dayanmakla olur[701]. Böylece ilim adamı, daima nassa uymuş ve kıyas ile nassı araştırmış olur. Nitekim o, görünüyorsa Kâbeye doğrudan doğruya yönelir, uzakta ise alametlerden yararlanmak suretiyle

---

698 Oysa istihsana başvuranlar, daha başlangıçta kıyası devre dışı bırakarak istihsana yönelmemektedir. İstihsana ancak kıyasın da çare olmadığı durumlarda başvurdukları malumdur. İşte Şafii, bu noktada onlardan ayrılmamaktadır ve kıyasın ötesine geçen istihsan gibi yöntemleri keyfîlik olarak addetmekte ve bunun önünü kapatmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla onun hüküm vermede genel olarak temel formülünün nasslar artı bunlara yapılan kıyasdan ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

699 Şâfiî, ***Risâle,*** 273 (no. 1457-1459). Şâfiî'nin istihsanı red mahiyetinde ileri sürdüğü bu tür düşünceler, Kur'an ve sünnete dayanan ciddî argümanlar olmaktan uzak olup, bunları ancak Şafiî'nin kendi düşüncesi olarak değerlendirmek gerekir. Zira istihsanı red mahiyetinde Kur'an ve sünnette daha açık ve kesin deliller mevcut olmuş olsaydı şüphesiz bunlar istihsanı benimseyen alim ve fakihler tarafından da mutlaka itibara alınırdı. Dolayısıyla Şafiî'nin bu hususta polemik yaptığı izlenimi doğmaktadır.

700 Şâfiî, ***Risâle,*** 274 (no. 1464); Şâfiî, ***er-Risâle***, thk. A. Muhammed Şâkir, s. 507.إنما الاستحسان تلذذ Şâfiî'nin kıyas dışında istihsana göre hüküm vermeyi keyfîlik olarak nitelendirmesi, ilmî bir tavırdan ziyade, onun kuşkucu tavrından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Halbûkî istihsan yöntemini kullanan alimlerin, buna pekâlâ İslâmî hassasiyetlerine binaen başvurdukları da söylenebilir. Zira kanaatimize göre, istihsanla verilen hükümler gözden geçirildiğinde, bunların keyfilikten uzak, dinin temel amaçlarına, adâlete ve hakkaniyete uygun hükümler olduğu görülecektir.

701 Daha önce de değindiğimiz gibi, Şâfiî'ye göre, sünneti oluşturan âhâd haberlerin delâleti zannî değil, kat'îdir.

ictihad yaparak, Kâbe cihetine döner"[702]. Şu halde Şâfiî'ye göre bağlayıcı bir delil olmaksızın bir konuda hüküm ve fetva vermek caiz değildir. Ona göre bağlayıcı deliller ise, Kitab, sünnet, ilim ehlinin ihtilâf etmeksizin söylediği (icmâ), veya bunların bir kısmına kıyasdır. İşte istihsan bağlayıcı bir niteliğe veya buna benzer bir manaya sahip olmadığı için onunla hüküm ve fetva vermek caiz değildir[703].

Şâfiî'nin istihsanı reddetmesinin, onun ilim anlayışıyla da yakın ilgisi söz konusudur. Bir kimsenin ancak ve ancak bilgiyle (Kitap, sünnet ve icmâ) görüş beyan etmesi gerektiğini ifade ederek, kıyası reddedip, hatıra gelen, duyu ve hislerin güzel gördüğü zanlara dayanarak bir yorumda bulunamayacağını belirtmektedir[704].

Yine O, Hz. Peygamber dışındakilerin ancak *istidlâl* yoluyla bir söz söyleyebileceğini ifade ederek, istihsanı istidlâlin karşıtı olarak değerlendirmekte ve kişinin geçmişte bir örneğe dayanmaksızın kendisi tarafından ortaya atmış olduğu bir şey olarak tanımlamaktadır[705]. Şu halde Şâfiî, müctehidlerin ictihad yani yorum yapma alanını oldukça daraltmaktadır. Nitekim buna Şâfiî'nin muhatabı da dikkat çekmiştir[706] Ayrıca Şâfiî bu hususta *"İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanıyor?"*[707] âyetini de delil olarak sunmakta ve ayette geçen "**سدى** " kelimesine yüklediği anlam ve yorum dikkat çekmektedir. Bunun, emre ve nehye muhatab olmayan kimse anlamında olduğunu belirtmektedir[708]. Bu anlamdan hareketle de 'Peygamber'den başka herkesin ancak *istidlâl* (nassa dayanmak) suretiyle bir şey söyleyebileceği' yorumunu yapmakta ve böylece istihsanın iptalini, Kur'an nassı ile temellendirmeye çalışmaktadır[709]. Şu halde Şâfiî'ye göre, Hz. Peygamber dışında, hiç kimse dilediğini söyleyemez. Ancak istidlâl yoluyla, yani bir vahiy veya vahyin

---

702 Şâfiî, ***Risâle,*** 274 (no. 1465-1466).

703 Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 492; Şâfiî, ***Cimâu'l- İlm***, s. 25-26.

704 Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 496- 497. Halbuki, istihsana göre hüküm veren bir âlimin, Şâfiî'nin anladığı manada, hatırına geldiği, zihninde belirdiği, duyu ve hislerinin güzel gördüğü zannına binaen hüküm verdiğini söylemek güçtür. Bu bakımdan bu tür nitelemeleri, istihsan yöntemiyle bağdaştırmak mümkün değildir.

705 Şâfiî, ***Risâle,*** 13-14 (no. 70); Krş, Şâfiî, ***er-Risâle***, thk. A. Muhammed Şâkir, s. 25; Şâfiî, ***Cimâu'l- İlm***, s. 25-26. Şâfiî'nin kasteddiği şekilde, istihsan kişinin kendisi tarafından ortaya attığı bir şey olmayıp, bilakis burada İslam'ın ana esaslarına dayanılmaktadır.

706 Şâfiî, ***Cimâu'l- İlm***, s. 26.

707 75. Kıyâme, 36.

708 Âyetin benzer anlamda tefsiri için bkz. Taberî, ***Tefsîr***, XXIX. 200-201. Oysa âyette insanın iman ve teklîf yönünden sorumlu tutulduğu vurgulanmakta olup, kanaatimizce istihsanın reddi için delil olmaktan uzaktır.

709 Şâfiî, ***Risâle,*** 14. (no. 70).

onayladığı bir kaynağa başvurarak bir şey söyleyebilir. Aslında ilgili âyetin istihsanın reddi için delîl olarak kullanılması zorlama gibi görünmektedir. Dolayısıyla ayeti bağlamından koparark yorumladığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu manada onun, zaman zaman fıkıhçılığının etkisinde kalarak Kur'an âyetlerini bağlamından koparıp salt fıkhî sahaya indirgeyerek yorumladığı ifade edilmiştir[710].

Şâfiî, istihsan yapan kimsenin neredeyse yeni bir din koymuş olacağını da ileri sürerek, onu geçersiz kılmaya çalışmaktadır. Bu nedenle ona atfedilen "istihsan yapan, yeni bir şeri'at ortaya koymuş olur" sözü meşhurdur[711]. *Umm'*de de bu ifadeye benzer şekilde *"kişi istihsan ediyorum demeyi kendisine caiz kıldığında, kendisine dinde şerîat koymayı da caiz kılmıştır"* demektedir[712]. Şâfiî'nin, istihsanı din vaz etmek şeklinde nitelendirmesi, ifrattan hatta bir bakıma polemikten başka bir şey değildir. Zira istihsanda yeni bir din koymak bir yana tam aksine daha önce de belirttiğimiz gibi, dinin/vahyin özü ve ruhu/maksat ve gayesi esas alınmaktadır.

Şah Veliyyullah Dehlevî'ye göre ise Şâfiî'nin istihsanı red gerekçesi, bazı fakihlerin, şerîatın cevaz vermediği re'y ile, delil olarak kabul ettiği kıyası birbirine karıştırarak, bunları birbirinden ayıramamaları ve de bu re'ye bazen *"istihsan"* adını vermeleridir. Burada kastedilen re'y, muhtemel bir zorluk ya da maslahatın bulunabileceği şeyin herhangi bir hükme illet kılınmasıdır. Kıyas ise, illetin nass ile belirlenmiş hükümden çıkarılması ve hükmün ona bağlanmasıdır. Bu nedenle İmam Şâfiî, bu tür re'ye dayalı istidlâlleri tamamen iptal etmiştir[713]. Kanaatimizce Dehlevî'nin bu tesbiti gerçeği tam olarak yansıtmamaktadır. Çünkü istihsanda bulunanlar asla şerîatın izin vermediği heva ve arzuyla bir hüküm vermemektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi onlar kıyasdan ayrılarak, mefsedet ve maslahat gibi temel ilkeleri göz önünde bulundurarak ictihad ediyorlar ve buna istihsan adını veriyorlardı. Şâfiî de ictihadı kıyasa indirgediği için buna karşı çıkmaktadır. Yoksa heva ve arzuya dayalı re'yin istihsanla bir ilgisinin olmadığı kanaatindeyiz. Nitekim Gazâlî de, delillerin delâleti üzerinde düşünmeksizin hiçbir alimin, -her ne kadar

---

710 Arslan, ***Şâfiî'nin Kur'an Okumaları***, s. 299.

711 Gazâlî, ***el-Mustasfâ***, s. 171. من استحسن فقد شرع

712 Şâfiî, ***Umm***, VI. 287. لأنه إذا أجاز لنفسه استحسنت أجاز لنفسه أن يشرع في الدين

713 Dehlevî, ***Huccetullâhi'l-Bâliğa***, I. 539.

pratikte vukû bulsa da- hevasına ve şahsî arzusuna göre hüküm veremeyeceği hususunda ümmetin icma ettiğini ifade etmektedir[714].

Şu halde Irak ehlinin istihsan dedikleri şey; bir meseleyi özel veya umumî bir asıla dayandırmaktan başka bir şey değildir. Hiçbir zaman Irak ehli istihsanı keyfî fetva olarak görmemişlerdir[715]. Şâtıbî'ye göre de istihsanda bulunan kimse, mücerred kendi zevki ve nefsanî arzuları doğrultusunda hareket etmemekte, aksine ilgili hususlarda, kavramış olduğu Şâri' Teâla'nın kasdına uygun hareket etmiş olmaktadır[716].

Bu bakımdan Schacht'ın ifadesiyle "Şâfiî, aslında yalnız kıyasa dayanan ve sistematik bir şey olan içtihâdı (terimlerin dar anlamıyla *kıyas, içtihât, akl ve ma'kûl* diye adlandırdığı istidlâl şekillerini) kabul etmiş, selefleri arasında gelenek halinde bulunan indî görüşleri ve re'ye dayanan hükümleri (re'y ve istinsân ki, Şâfiî bunları aynı anlamda kullanır) reddetmiştir. İşte bu, Şâfiî'nin hukuk nazariyesini eski ekollerinkinden tamamıyla ayıran önemli yeniliklerden birisidir"[717].

Şâfiî, hakkında nass veya kıyas olmayan bir meselede aynı şehirde yaşayan hakim ve müftilerin istihsana başvurarak aynı konuda farklı hükümler verebileceği nedeniyle de istihsana karşı çıkmaktadır[718]. Ona göre, böylece herkesin istihsan yapması durumunda kaos meydana gelir ve iş çığırından çıkarılmış olur[719]. Halbukî Ahmed Hasan'a göre Şâfiî, burada kendisi ile çelişmektedir. Çünkü istihsanın kullanımından dolayı ortaya çıkacak olan karışıklıktan korkmasına karşın, o bu konuda kendisinin çok ısrarla savunduğu kıyas ve ictihadın kullanımından ortaya çıkan görüş farklılığını dikkate almamaktadır[720]. Oysa kıyas ve ictihadda da istihsanda olduğu gibi, müctehidlerin farklı hareket etmeleri söz konusudur ve bu

---

714 Gazâlî, ***el-Mustasfâ,*** s. 171-172.

715 Hudarî, ***İslâm Hukuk Tarihi,*** s. 214.

716 Şâtıbî, ***Muvâfakât***, IV. 206.

717 Schacht, ***İslâm Hukukuna Giriş***, s. 56. Ancak Schacht'ın, Şâfiî'nin selefleri tarafından re'y ve istihsana dayalı olarak ortaya koydukları hükümlere indî görüşler olarak değerlendirmesi doğru bir niteleme değildir. Zira istihsan ve re'ye göre hüküm verenlerin, hiçbir dinî delil ve gerekçeye dayanmaksızın bizatihi kendi arzu ve isteklerine göre hüküm verdiklerini söylemek mümkün değildir.

718 Şâfiî, ***İbtâlu'l-İstihsân***, VII. 497 (Bu kısım Mataracı'nın tahkikinde eksik); Krş, Şâfiî, ***Mevsûatu'l-İmâm eş-Şâfiî (Kitâbu'l-Umm)***, thk. Ahmed Bedruddîn Hassûn, Dâru Kuteybe, II. Baskı, Beyrût, 2003, XV. 128.

719 Şener, ***Kıyas, İstihsan, İstıslah***, s. 133.

720 Hasan, ***İslâm Hukukunun Doğuşu*** ,s. 222.

bilinen bir gerçektir. Hatta kıyas daha statik bir olgu iken, daha fazla düşünsel çabayı gerektirdiği için istihsan, İslam hukukuna dinamizm ve aktivite de kazandırmaktadır.

Şâfiî'nin, istihsanın geçersizliğini ispat mahiyetinde ortaya koyduğu bu düşüncelere bakılırsa, Kur'an, sünnet, icmâ ve bunlar üzerine yapılan kıyas dışındaki yöntemlerin dışında her hangi bir yolla verilen hükümlerin tamamı, istihsan kapsamına dahildir ve Şâfiî'ye göre itibar edilmemesi gerekmektedir. Halbuki hukuktaki hükümlerin büyük ekseriyeti, bu dört kaynağın dışındaki hukuk prensipleri ile verilmiştir. Buna göre Malikilerin maslahat, Hanefîlerin istihsan prensibine bağlı olarak belirledikleri hükümlerin Şâfiî'ye göre kabul edilmemesi gerekmektedir[721]. Her ne kadar zaten Şafiî bunları benimsememiş olsa da, mezkur ekollerin ortaya koyduğu hükümlerin, kabul edilemez olduğunu ve dine dayanmadığını söylemek mümkün değildir.

Dolayısıyla Şâfiî, fıkıhtaki söylem ve yöntemini nass eksenine oturttuğu için, kendi iddiasına göre keyfîlikle nitelediği yaklaşımları reddetme ve bütün delilleri nassa irca etme çabasıyla istihsan konusunda farklı ve olumsuz bir tutum sergilemiştir[722]. Bu nedenle onun istihsanı reddetmesi, sürekli savunduğu nass odaklı hukuk düşüncesinin bir sonucudur.

Daha doğrusu Şâfiî, dinde somut delillere/nasslara dayanmayı amaçlamaktadır[723]. Onun, dinde hüküm verirken somut delillere dayanmayı ifade eden ve bu nedenle istihsanı reddeden şu sözleri her hangi bir yoruma/söze gerek bırakmamaktadır: "Kitab ve sünnet iki asıl olup, onlara muhalefet eden de yoktur ve bu ikisi somut (عيان) (muşahhas) kaynaklardır. Sonra ictihad kâim bir ayn (mevcut somut bir şey) olmayıp, kişinin kendisi tarafından ortaya konulan bir şeydir. Kişi, başka bir şeye uymakla emrolunmuştur, yoksa kendisine uymakla emrolunmamıştır[724]. Bu yüzden, kişinin Allah'ın kendisine farz kıldığı iki asla dayanarak görüş ortaya koyması, uymakla emrolunduğu bir asla dayanmaksızın –ki,

---

721 Câbirî, ***Arap Aklının Oluşumu***, s. 144-145; Gürkan, ***İslam Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şâfiî'nin Yeri***, s. 301.

722 Özdemir, Muhittin, ***İmâm Şâfiî'ye Göre İstihsân***, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İÜSBE, İstanbul, 2001, s. 114.

723 Özen, ***Aklîleşme Süreci,*** s. 418.

724 Şâfiî, ***Umm***, VI. 282. فالاجتهاد ليس بعين قائمة إنما هو شيء يحدثه من نفسه ولم يؤمر باتباع نفسه إنما أمر باتباع غيره.

o da kendi re'yi[725] olup ona uyması emrolunmamıştır- görüş ortaya koymasından daha iyidir. Şu halde bu konuda asıl olan, kişinin kendisine uymasının[726] caiz olmaması ve başkasına uymasının gerekmesidir. İctihad kişinin kendinden bir şey ihdas etmesi, ortaya koymasıdır. İstihsanda bulunan kimse ise Kitap ve sünnet dışında, yani bunlara dayanmaksızın[727] ictihad eden kimse gibidir. Bu ikisini söyleyen kimse (yani kendinden bir şey ortaya koyan ve istihsan yapan) büyük bir laf etmiş olur. Çünkü Kitab ve sünnete dayanmaksızın re'y, ictihad ve istihsanda bulunması durumunda, re'yine uymada, kendisini bizzat Kitab ve sünnet yerine koymuş olur. Böyle bir durumda onun re'yi, insanların uymaları emrolunan üçüncü bir asıl olur[728] ki bu ise Allah'ın Kitabı'na aykırıdır. Zira Allah kendisine ve Peygamberine itaatı emretmiştir"[729].

Şâfiî'nin, daha önce de atıfta bulunduğumuz gibi, Rasûlullah hariç hiç kimsenin bir istidlâle dayanmaksızın bir görüş beyan edemeyeceğini *"İnsan boş bırakılacağını/bırakıldığını mı zannediyor?"*[730] mealindeki ayetten çıkardığını[731] ve bu ayetin konuyla ilgisini kurmanın zor olduğunu belirten Kırbaşoğlu da, burada Şâfiî'nin istidlâlin karşısına istihsânı koyması ve istihsânı önceki bir örneğe dayanmayan yeni bir görüş olarak tanımlaması onun, *her çözümü nasslara dayandırma* gayretini ve daha önce mevcut bir örneğe dayanmadan –meselâ istihsân, istishâb, maslahat, maslahat vb. yöntemlerle- ortaya konan ictihadların meşrûiyetini reddetme çabasını gösteren birer ipuçu olduğunu ifade etmektedir[732]. Dolayısıyla

---

725 Şâfiî'nin, re'yi bir *asl*a dayanmama şeklinde nitelemesi de isabetli değildir. Zira re'y de pekâla bir *asl*a dayanabilir.

726 Halbukî, istihsana göre hüküm veren bir âlim bizatihî kendisine uymuş olmamakta, ictihad ve çabasına binaen dinin özünden çıkardığı mana ve hükme yani yine dine uymuş olmaktadır. Dolayısıyla burada da açıkça Kur'an ve sünnete uyma amacı güdülmektedir.

727 İstihsan'da Kur'an ve sünnete dayanmama iddiası da gerçeği tam olarak yansıtmamaktadır. Çünkü burada Kur'an ve sünnetin zahirine değil, müctehidin bunlardan anladığı ve çıkardığı bir ilke ve esasa dayanmaktadır ki bu da Kur'an ve sünnete dayanmaktan başka bir şey değildir.

728 Halbuki illa ki re'ye uyulacak diye bir emir veya durum söz konusu değildir. Rey'e uyma ve uymama kişilerin tercihine bağlı bir şeydir.

729 Şâfiî, ***Umm***, VI. 282. Şâfiî'nin bu sözlerinden, istihsan ve re'ye başuranların, Allah'a ve Peygamber'e itaat etmedikleri gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır. Şâfiî'nin, Allah'a ve Peygambere itaat gibi imanî kavramları bu hususta muhaliflerine yöneltmesi dikkat çekicidir. Oysa re'y ve istihsana başvuranları Allah'a ve Peygamber'e itaat etmemekle nitelemenin, kabul edilebilir bir yanı olmayıp, polemikten başka bir şey değildir.

730 75. Kıyâme, 36.

731 Şâfiî, ***Risâle,*** 13-14. (no.69-70); Krş, Şâfiî, ***er-Risâle***, thk. A. Muhammed Şâkir, 25.

732 Kırbaşoğlu, "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", s. 218; Bardakoğlu, "İstihsan" ***DİA***, XXIII. 345.

Şâfiî, nassların otoritesine aşırı bağlılığı ve onların insan yaşamının tüm alanlarını kapsadığı yaklaşımından dolayı kabul etmediği her ictihadı istihsan kapsamına almaktadır[733].

Bu nedenle Şâfiî'nin, istihsanla nasslardan bigâne kalınarak sırf aklî istidlâlde bulunulacağı tehlikesini sezdiği ve bu prensibe dayanarak, aklî melekeleri şer'î hükümlerde hakim kılma zihniyetine karşı çıkarak, İslâm hukukunda aklın hakim bir pozisyonda olmasının, dolayısıyla hukukta aklîleşme sürecinin önüne geçmeyi amaçladığı belirtilmiştir[734]. Çünkü istihsan, müctehidin düşünsel etkinliğinin bir neticesi olduğundan Şâfiî'nin istihsanı hedef alarak aslında aklî yöntemlerle dinde hüküm verilmesine taraftar olmadığı veya en azından bunun sınırlandırılması gerektiği düşüncesinde olduğu sonucuna varılabilir. Oysaki, istihsanda nasslardan bigane kalınarak sırf aklî istidlalde bulunulduğunun ciddî tek bir örneğin olduğu söylemek dahi güçtür. Dolayısıyla Şâfiî'nin istihsan bağlamında öngördüğü tehlikenin yerinde olmadığını söylemek mümkündür.

Wael b. Hallaq'a göre ise, Şâfiî'de hukukun nihâi kaynakları Kur'an ve sünnet olması itibariyle, istihsâna şiddetle karşı çıkması sonucunda, rasyonalist ve faydacı temayüllerin ifadesi olan re'y, bütünüyle silinmiştir. Ancak o, bir yandan re'yi kayıtsız şartsız reddederek, diğer taraftan da re'yin bazı unsurlarını alarak, onları, öncüllerini vahiyden aldıkları oranda hukukta kullanılabilecek deliller olarak şekillendirmiştir[735]. Zira Şâfiî, re'yi tümden dışlamanın imkansızlığının farkındadır. Re'yin sınırsız kullanımına da muhalif olduğu için ancak nassların kontrolünde ve yörüngesinde işlev gören re'ye izin vermektedir. Bu noktada onun, uzlaştırıcı bir arayış içinde olduğu söylenebilir. Ancak Şâfiî'den sonraki gelişmeler Şâfiî'nin arzuladığı yönde sürmemiş, re'y karşıtı ve zahirî anlamı esas alan yaklaşımların vücut bulmasına zemin hazırlamıştır. Çünkü aynı mantıktan hareket edenler, istihsanı reddetmekle kalmamışlar, kıyası da reddetmişlerdir.

Açıkça görüldüğü üzere, Şâfiî'nin lafızcılığı en bariz şekilde onun istihsana karşı gösterdiği sert tepkide ortaya çıkmaktadır. Nitekim çok sayıda araştırmacı,

---

733 Ebû Zeyd, "İmam Şâfiî ve Ortayol", s. 141-142.
734 Özdemir, ***Şâfiî'ye Göre İstihsân*** ,s. 92, 117-118.
735 Wael b. Hallaq, "Şâfiî Hukuk İlminin Başmimarı mıydı?", s. 65-66.

Şâfiî'nin istihsanı reddetmesini onun lafza bağlılığına bağlayan değerlendirmelerde bulunmuştur. *Çünkü Şâfiî'nin, istihsanı olumsuzlayarak, anlama ve yorumlamayı nasslara ve nassların literal delâletine indirgemiş olması onu lafza bağlı kalmasına neden olmaktadır.* Zira, istihsan tek tek ayet ve hadîslerin *lafzi anlamlarının* zaman zaman aşılması şeklinde algılandığı için 'keyfîlik ve indîlik' (telezzuz) olarak nitelendirilmiştir[736]. Böylece Şâfiî de, nasslar ve nassların literal delaleti dışında kalan her ictihadı, istihsan ve şahsi görüş peşinden gitme ve keyfîlik olarak görmektedir[737]. Bir başka ifadeyle istihsanın Şâfiî tarafından kesin bir şekilde reddedilmesinin temel nedeni, söz konusu kaynağın, ilahî kaynağa indirgenememesi ve nasslarla literal ve mekanik bir ilişki içerisinde yorumlanamaması olup, bu nedenle literalizmin şöhret bulmasında en önemli adımın ve bardağı taşıran son damlanın, Şâfiî'nin meşrû nasslarla (kaynaklarla) bir ilgisi olmadığı gerekçesiyle İstihsan'ı reddetmesi olduğu da ifade edilmiştir[738].

Şâfiî'nin *İbtâlu'l-İstihsan'*da istihsanın reddini temellendirmek amacıyla argüman olarak zâhire göre hüküm vermeyi de kullanması bizim açımızdan oldukça anlamlıdır. Zira o, daha önce de vurguladığımız gibi, insanlar arasında hüküm verirken mutlaka zahirî yönün dikkate alınmasını vurgulamakta[739], bu konuda âyet ve hadîslere dayanarak açıklamalar yapmak suretiyle, Allah'ın hakimlere zahire göre hüküm vermelerini farz kıldığını ve bunun dışında hüküm vermelerinin haram olduğunu ifade etmektedir[740]. Öyleki ona göre, insanlar hakkında zahirî yönlerinin dışında bir ihtimal olduğunu ileri sürerek delâlet veya delâletsiz zahirî durumları dışında hüküm vermek, Kur'an ve sünnete aykırı olduğu için doğru değildir[741]. Dolayısıyla onun nazarında zahire göre hükmetmemek, açıkça Kur'an ve sünnete aykırılık oluşturmaktadır. Şu halde Şâfiî'nin, ilgili bölümün hemen tamamında hüküm verirken zahirin esas olduğunu işlemesi, hükümlerde maddî boyutu nazar-ı itbara aldığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, hüküm çıkarma ve onu açıklamada

---

736 Pekcan, Ali, "Şâfiî İstihsan Yapmış mıydı?", s. 171.
737 Ebû Zeyd, "İmam Şâfiî ve Ortayol", s. 139-140.
738 Taştan, "İslam Hukukunda Literalizm", s. 145.
739 Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 489.
740 Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 490-491.
741 Şâfiî, ***İbtâlu'l- İstihsân***, VII. 491. فمن حكم على الناس بخلاف ما ظهر عليهم استدلالا على أن ما أظهروا يحتمل غير ما أظهروا بدلالة منهم أوغير دلالة لم يسلم عندي من خلاف التنزيل والسنة.

maddî boyutu mülahaza ettiği için istihsânı, maddî boyutun ötesinde, zahir olanın dışında telakkî etmektedir[742]. İstihsanın iptali için insanların hukukî meselelerinde zahirî durumlarının alınmasına dikkat çekmesinden, onun dinî nasslardan hüküm çıkarırken de nassların zahirî ve literal anlamlarının esas alınması gerektiğine bir dayanak yaptığını anlamak mümkündür.

Şâfiî'nin hukukî metinleri anlama ve yorumlamada literalist/lafızcı bir yönteme yönelmesinin, elbette bir arkaplanının, tarihî nedenlerinin olması gerekmektedir. Bu hususta yapılan bir tesbitine göre, Şâfiî'nin Hanefîler ve Irak ekolünce benimsenen ve kullanılan istihsan metoduna olumsuz yaklaşımı beraberinde literalizmin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Hanefîler istihsanla nassların literal anlamlarını aşarak hukukun esas amacına ulaşmaya çalışırken, Şâfiî istihsanı iptal ederek nassların literal anlamına bağlılığı vurgulamıştır. Sonuçta onun hukuka bu şekilde müdahale etmesi özellikle nassın literal otoritesini ön plana çıkarmış ve istihsana gösterdiği tepki Şâfiî'yi lafızcılığa iten temel etken olmuştur. Çünkü istihsan, Hanefîler ve Irak ekolünce bir hakkaniyet ölçütü olarak değerlendirilmekte ve de nassların yorumunda onların sadece literal/lafzî anlamlarıyla yetinilmeyip aynı zamanda nassın ruhuna ve hukukun amacına ulaşmanın bir aracı olarak kullanılmaktadır[743].

Sonuçta Şâfiî'nin, nassları anlamada, lafızların zâhirî anlamına sarılmayı şerîatın ruhuna tercih etmesi, kendisinden önceki fakihlere nazaran, ictihat kapısının daralmasına yol açmıştır[744]. Bu da, onun sınırlı ve daraltıcı ictihad anlayışında ve kıyas haricinde, istihsan, ıstıslah gibi hüküm çıkarmada müctehide geniş bir yorum alanı sunan metotlara menfî yaklaşımında kendini göstermektedir[745]. Özetle Şâfiî, naklî bilgiler dışında kalan akıl ve tecrübe alanlarını bilinçli olarak dışlamakta, bunlara dinî alanda herhangi bir meşrûiyet tanımamaktadır. Sonuçta bu da lafızcı ve şekilci bir din anlayışının topluma hakim olmasına, yeni yorumların önünün

---

742 Özdemir, ***Şâfiî'ye Göre İstihsân***, s. 112.

743 Taştan, "İslam Hukukunda Literalizm", s. 145. Paçacı, "Anlama (Fıkıh) Usulüne Dair", s. 93-95.

744 Görmez, ***Metodoloji Sorunu***, s. 65 (Saidî, Abdulmuteâl, ***el-Muceddidûn fi'l-İslâm***, 94'ten naklen).

745 Kılıç, ***Nassların Lafzî Yorumu***, s.130.

tıkanmasına neden olmaktadır ki, bu konuda Şâfiî'nin nakilci-lafızcı anlayışının büyük bir etkisi söz konusudur[746].

Nitekim Şâfiî'nin istihsanı reddetmesi ile başlayan, nassların lafzına bağlı yaklaşım çizgisi etkisini somut olarak göstermeye başlamış ve bununla temâyüz eden ekoller (Şâfiî sonrası ehl-i hadis, Ahmed b. Hanbel ve Davud ez-Zâhirî gibi) ortaya çıkmaya başlamıştır. Her ne kadar nassların lafzına bağlılık sistemli olarak ilk defa Şâfiî'nin düşünce ve eserlerinde görülse de literalizmin tarihinde Şâfiî'den İbn Hazm'a doğru daima bir tırmanış gözlemlenmektedir. İmam Şâfiî ile Zahirîler'in İstihsan'ı dışlayıcı söylemlerinde tam bir yaklaşım birliği içinde olmaları da bir tesadüf değildir. Nitekim Şâfiî'nin İstihsan'a yaklaşımı ile Zahirî ekolün ünlü hukukçusu İbn Hazm'ın yaklaşımı arasında ciddi bir paralellik söz konusudur[747]. İbn Hazm da Şâfiî gibi istihsanı hevaya uymak olarak değerlendirmektedir. Ona göre insanlar çirkin görseler de hak, haktır, insanlar güzel görseler de batıl, batıldır. İstihsan nefsin istek ve arzusuna tabi olmaktır ve sapıklıktır[748]. Ayrıca İbn Hazm yine şöyle demektedir: "..(İstihsan) mufti'nin kendi keyfine göre verdiği fetvâdır.. (İstihsan), geçersizdir, çünkü o hevâya (kişisel temayüle) tabi olmaktır, delili olmayan fikirdir, (İstihsandaki) keyfilik ise (kişiden kişiye) değişen bir şeydir"[749].

Bu arada Şâfiî, *el-Umm*'de, iki delilden en güçlü olanı tercih anlamında, çok sayıda "ehabbu ileyye=Bana daha sevimli geliyor" ifadesini kullanmaktadır. Bu tercih nedenlerinin önemli bir kısmı tamamen subjektif nedenlere, yani Şâfiî'nin bireysel tercihlerine dayanmaktadır. Bu ise onun da hukukta öznel davranabildiğini göstermektedir. Dolayısıyla Şâfiînin kendisi de kıyas dışı metodlara başvurmak zorunda kalmış, ancak adını açıkça koymasa da içerik ve özü itibariyle istihsanda bulunduğu ifade edilmiştir[750]. Hatta Şâfiî'nin açıkça istihsanı kullandığı da iddia edilmiştir[751]. Buna kanaate de, Şâfiî'nin istihsana başvurduğu izlenimi doğuran

---

746 Kırbaşoğlu, "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", s. 244.
747 Taştan, "İslam Hukukunda Literalizm", s. 146.
748 İbn Hazm, ***İhkâm***, VI, 193.
749 Taştan, A.g.m., s. 146. (İbn Hazm, *Mulahhasu İbtâli'l-Kıyas*, s. 5'ten naklen).
750 Pekcan, "Şâfiî İstihsan Yapmış mıydı?", s. 170, 172.
751 Şâbân, ***İslâm Hukuk İlminin Esasları,*** s. 173. el-Ezrak, Muhammed, "Minhâcu'l-İmami'ş-Şâfiî", s. 268-269.

(استحسن)[752], (احب الی)[753], (استحب)[754] gibi ifadeleri kullanmasından hareketle vardıkları anlaşılmaktadır. Zerkeşî'ye göre de, bu hususta yaygın olarak Şâfiî'nin şu sözlerinin örnek verildiği belirtilerek, onun bunlara dayanarak, Şâfiî'nin istihsanda bulunduğu şeklindeki değerlendirmelere katılmadığı nakledilmektedir: "Mut'anın otuz dirhem olmasını uygun görüyorum (استحسن)", "Şuf'a hakkının süresinin üç gün olmasını güzel görüyorum (استحسن)", "Mushaf-ı şerîf üzerine yemin ettirmek, güzel bir şeydir"[755].

Ancak Şâfiî'nin istihsana yaklaşımına dair yapılan çalışmada bu husus değerlendirilirken, gerçekte verilen bu örneklerin her birinde Şâfiî'nin mevcut bir delile dayandığı, dolayısıyla Şâfiî'nin istihsan prensibine dayanmadığı ifade edilerek, Şâfiî'nin istihsanda bulunduğu şeklinde yaygın bir telakkinin oluşmasının nedeni olarak da, eserlerinde istihsanı ya da ona yakın anlamlarda bazı kelimeleri telaffuz etmiş olması gösterilmekte ve Şâfiî'nin, istihsânı ya da bu anlamda kullanılabilecek diğer kelimeleri ifade ettiği yerlerde, mutlaka geçerli bir delil ekseninde konuştuktan sonra, takdire şayan bir hüküm olması bağlamında bu kelimeleri kullandığı belirtilmektedir[756]. Buna rağmen her ne kadar Şâfiî'nin istihsana başvurduğu kesin olarak söylenemezse de, yine de onun bazı hususlarda, kişisel kanaatini yansıtacak şekilde ifadeler kullanmış olması, aslında onun adını koymasa da kıyas dışı bir yöntem arayışı içinde olduğu şeklindeki değerlendirmenin doğru olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Şâfiî'nin teoride nasslara bağlılığa vurgu yapıp, istihsanı sert bir şekilde saf dışı etmeye çalışsada, pratikte kişisel kanaatini yansıtacak söylemlerde bulunması onun açısından bir çelişki olduğunu söylemek mümkündür.

Sonuç olarak Şâfiî'nin istihsanı reddetmesiyle birlikte, anlam ağırlıklı içeriğin yerini lafız ağırlıklı içeriğe bırakmak durumunda kalmıştır[757]. Ahmed Hasan'a göre de Şâfiî, hukuktaki karışıklığı ortadan kaldırmak amacıyla, hadîs ve onun lafzî yorumu üzerine büyük vurgu yapmıştır. Fakat hadîs de meseleyi çözememiştir, çünkü hadîsteki farklılıklar, re'ydeki farklılıklardan daha az

---

752 Şâfiî, ***Umm***, VII. 435, 443.
753 Şâfiî, ***Umm***, I. 64, 74, 145, 147, 174, II. 115, III. 152, 153, 277, IV. 124, 125, 187, V. 111, 116.
754 Şâfiî, ***Umm***, I. 243, II. 213, IV. 345, 360.
755 Özdemir, ***Şâfiî'ye Göre İstihsân***, s. 102 (Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, VI. 95-96'dan naklen). Ayrıca bkz. Şâbân, ***İslâm Hukuk İlminin Esasları***, s. 173.
756 Özdemir, ***Ag.e.***, s. 107.
757 Taştan, "İslam Hukukunda Literalizm, s. 155-156.

değildir[758]. Şâfiî'nin istihsana yaklaşımına ilişkin buraya kadar yapmış olduğumuz değerlendirmeler netice itibariyle onun nasslara dolayısıyla onların lafzî anlamına bağlı bir fıkıh anlayışını benimsediğini ve bunda da hayli ısrarlı olduğunu ortaya koymaktadır.

E- Şâfiî'nin Dil Anlayışı

İnsanların birbirleriyle iletişim ve ilişki kurdukları dil, aynı zamanda bir toplumun düşünce ve kültürü aktaran ve ifade eden en temel araç konumundadır. Yüce Allah da iradesini insanlara dil aracılığı ile bildirmiştir. Ancak dilin doğasından kaynaklanan bir çok problem de mevcut bulunmaktadır. Çoğu zaman konuşanın maksadı yalnız ifadesinden anlaşılamamakta, içinde bulunduğu bağlamın da bilinmesine gerek duyulmaktadır. Yine dilde farklı anlatım biçimlerinin olması, hakikat, mecâz ve müşterek anlamlı kelimelerin bulunması, dini bakımdan kelimelerin lugavî anlamları yanısıra şer'î anlamlar kazanması gibi hususlar dili anlamanın önemini ortaya koymaktadır. Bu hususlar dinî metinlerden ibaret olan Kur'an ve sünnet metinleri için de geçerlidir. Dolayısıyla Yüce Allah ve onun Peygamberi, iradelerini ortaya koyarken bir dilin tüm özelliklerin yansıtan anlatım biçimlerini ve o dilin özelliklerini kullanmışlardır.

Anlama ve yorumlama işlemi de bir dilde ifade edilen metinlerle doğrudan ilgilidir. Bir dili iyi bilmek, o dilin inceliklerine ve hususiyetlerine vâkıf olmak, doğru bir anlam ve yoruma ulaşmanın vazgeçilmez şartlarıdır. İşte Şâfiî de bu düşünceye binâen, Arap diliyle nazil ve varid olan Kur'an ve sünnet metinlerinin doğru ve sağlıklı anlaşılabilmesi amacıyla, Arap dilini bilmenin önemi üzerinde durmuştur.

Bazı araştırmalarda da Şâfiî'nin bu konudaki görüşleri üzerinde ayrıca değerlendirmelerde bulunulmuştur[759]. Şu halde Şâfiî'nin dil ve beyân konularına

---

758 Hasan, ***İslâm Hukukunun Doğuşu*** , s.234-235.

759 Öztürk, Mustafa, "Kur'an'da Yabancı Kelime Bulunup Bulunmadığı Tartışması ve Şâfiî'nin Doğmatik Dil (Arapça) Tanımlaması Üzerine", ***Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü,*** haz. M. Hayri Kırbaşoğlu, Kitâbiyât, Ankara, 2000, s. 181-204; Rızku't-Tavîl, es-Seyyid, "Lugati'l-İmâm eş-Şâfiî ve Eseruha fî Nitâcihi'l-Fıkhî ve'l-Usûlî", ***el-İmâm eş-Şâfiî, Fakîhen ve Muctehiden*** (Havle'l-İmâm eş-Şâfiî İhtifâi bi Zikrâ Murûri İsnâ Aşara Karnen alâ Vefâtihi,

dikkat çekmesi, onun tarafından öngörülen yorum ve yaklaşımlarla yakın bir ilgisi olduğunu ortaya koymaktadır. Zira o, istihsanda olduğu gibi nasslardan bağımsız olarak yapılan yorumları nasıl saf dışı bırakmaya çalıştıysa, aynı zamanda nassları anlama ve değerlendirmede Arap dili ve gereklerini de dikkate almanın önemini vurgulamaya çalışmıştır. Bu bakımdan o, nassların lafzına ve delâletlerine dayalı yoruma büyük bir ehemmiyet atfetmektedir.

Kitap ve sünnetin Arapça olması hasebiyle, bunların anlaşılmasında Arap dilinin temel özelliklerinin ayrı bir önemi vardır. Bu nedenle bunların doğru anlaşılması hususunda mutlaka Arap dili açısından yaklaşma zorunluluğu vardır[760]. Şâfiî'nin nassların lafzına ve delâletlerine dayalı yorumlara atfettiği değerden olmalı ki o, *er-Risâle'*sini telif ederken en başta 'beyan' konularına, Kur'an'ın özelliklerine ve dolayısıyla Arap dilinin önemine değinmiştir. Nitekim o şöyle demektedir: "Konuya, Kur'an Arapça ile –başka dilde değil- nazil oldu, diye başladım. Arapçanın genişliğini, ifade tarzlarının çokluğunu, birleştikleri ve ayrıldıkları noktaları bilmeyen kimse, Kitab'ta yer alan mücmel bilgilerin izahını bilemez, Arapçayı bilmeyen kimselere arız olan şüpheler, Arapçayı bilenlerden kalkar"[761]. Yine Kur'an'ı anlamada Arap dilinin önemine şu şekilde dikkat çekmektedir: "Allah, bir şeyi âmm (genel) ve zâhir (açık) bir hitab ile bildirir. Bununla da âmm ve zâhir mana murad edilir. Bu hitap tarzında herhangi bir açıklamaya ihtiyaç olmaz. Bazen de Allah, bir şeyi âmm ve zâhir bir hitab ile bildirir. Bununla âmm murad edilir, hâss da ona dahil olur, bundan da ifade edilen şeyin bir kısmının murad edildiği anlaşılır. Bazı hallerde ise, âmm ve zâhir bir hitap ile bildirilir. Bununla sadece hâss murad edilir. Bazı hallerde de, zâhir ile hitap edilir. Bununla başka bir şeyin murad edildiği onun siyakından anlaşılır. Kelamın evvelinde, ortasında ve sonunda, bunlardan hangisinin murad edildiğini bildiren bir şey vardır"[762].

Şâtıbî'nin de ifade ettiği gibi Arapça, gerek dilin konuluşu, gerekse uslûb çeşitleri bakımından diğer dillerden tamamen farklı olup bu konuya ilk dikkat çeken

---

Kuala Lumpur, Malezya, 1990), Dâru't-Takrîb, Beyrût, 2001, s. 23-43; Arslan, ***İmam Şâfiî'nin Kur'an Okumaları,*** s. 154-196.

760 Şâtıbî, ***Muvâfakât***, II. 61.

761 Şâfiî, ***Risâle,*** 30 (no. 169).

762 Şâfiî, ***Risâle,*** 31 (no. 173); Şatıbî'nin benzer sözleri için bkz.. Şâtıbî, ***A.g.e.***, II. 62-63.

İmam Şâfiî olmuştur[763]. Şu halde Şâfiî, başta Kur'an olmak üzere dinî metinleri anlamada dil ve anlam ilişkisinin önemine dikkat çekmekte, doğru bir anlam ve yorum için Arap dilini iyi bilmenin gereğinin altını çizmektedir. Dilin önemine yapılan bu vurgu nassların yorumunda dilsel özelliklerin (âmm, hâs, zâhir, mücmel gibi) gözetilmesi gerektiğinin temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle fıkıh usûlünde nassların dilsel yönden tahlil ve araştırılmasının teorik anlamda özellikle Şâfiî ile, dolayısıyla onun beyanın çeşitlerinden bahsetmesiyle başladığı söylenebilir[764]. Çünkü o, Kitab ve sünnetten şer'î hükümleri çıkarırken ilk başta ve tamamen Arap Diline dayanmaktadır. Onun yönteminde, nasslardan hüküm çıkarma işine nassta gözetilen maksadın lugavî açıdan sınırlandırılmasıyla başlanır. Sonra bunu teyid eden eser ve haberlerden delil getirilir ve dinin maksatları ve Arap dilinin gösterdiği ilkeler ışığında hüküm çıkarmaya geçilir[765]. Şâfiî'nin Arap dilini ve onun inceliklerini bilmesinin ve lafızların delâletlerine vakıf olmasının, onun fıkhî ve usûlî düşünceleri üzerinde önemli bir etki ve role sahiptir[766]. Nitekim Şâfiî'nin nazarında, Kitab'ın geçmiş, şimdi ve gelecekteki her soruna çözümler içermesi de, Kur'an'ın Arapça oluşu ve onun çok yönlü bir delalete sahip olması üzerine kuruludur[767]. Bu yüzden Şâfiî, fakîhlere, bir mesele veya hükümle karşılaştıklarında, Allah'ın hükmünü bulup keşfetmeleri ve sağlıklı bir istinbatta bulunmaları amacıyla onlara şerîatın maksatlarını açıklamak üzere, lafızların delâlet keyfiyetini ve mertebelerini beyân etmiştir[768]. Bu nedenle Şâfiî, nassları anlamada ve bunlardan hüküm çıkarmada yöntem olarak delâlet teorisini benimsemiş ve öngörmüştür. Bu teori ise tamamen nassların diline ve lafzına bağlı bir teoridir.

Bu bakımdan Şâfiî *"lisanu'l-arabi vâsiun"*[769] (Arap dili geniştir) şeklindeki ifadesini sık sık tekrar etmekte ve yorumlarında sürekli Arap dilinin zenginliğine atıfta bulunmaktadır[770]. Ona göre Arap dilinin bu anlam genişliğinden dolayı tek bir

---

763 Şâtıbî, ***Muvâfakât***, II. 63.
764 Veledbâh, "Lemhatun an Usûl-i Fıkhı' l-İmâm Mâlik", II. 82.
765 Ebû Suleyman, ***Menheciyyetu'l- İmâm eş-Şâfi,*** s. 47.
766 Rızku't-Tavîl, "Lugati'l-İmâm eş-Şâfiî", s. 36; Yûnus, "Hayâtu'l-İmâm eş-Şâfiî", s. 79.
767 Ebû Zeyd, "İmam Şâfiî ve Ortayol", s. 98.
768 Yûsuf, ***eş-Şâfiî,*** s. 36.
769 Şâfiî, ***Umm,*** II. 239. إن لسان العرب واسع
770 Şâfiî, ***Umm,*** I. 314, IV. 261, Şâfiî, ***Risâle,*** 25 (no. 138).

kelime bir çok manalar içerebilmektedir[771]. Bu nedenle Araplar bir şeyi bir çok kelimeyle isimlendirerek ifade ederler ki bu durum Allah'ın Kitabında, Hz. Peygamberin sünnetinde ve Arap dilinde açıkça görülmektedir[772]. Şu halde onun yorum sisteminde Arap dili apayrı bir role ve fonksiyona sahiptir. Bu ise önceki imamlarla kıyaslandığında sistematik anlamda yeni bir gelişmedir. Zira onlar dilsel anlamdan ziyade istihsan, ıstıslah gibi yöntemlerle, nasslarda gözetilen dinî, ahlakî ve hukukî manalara öncelik verirken, Şâfiî ile dilsel anlam da önem kazanmaya başlamıştır. "Çünkü bizzat Şâfiî'nin kendisi vaz'î anlamı yani dilsel hakikati ilk itibara alan kimsedir. Zira o fıkıhta ictihad etmezden evvel dilde imamdı"[773]. Zaten Şâfiî'nin Arap dilini çok iyi bildiği ve büyük dil bilginleri arasında onun da bulunduğu kabul edilmektedir. Ancak, her ne kadar onun istinbât kaidelerini ilk tedvin eden kişi olma özelliğine de sahip olduğu[774] ileri sürülmüş olsa da bunun bilimsel olarak temellendirilmesi gerekmektedir. Çünkü Şâfiî eserlerinde dil ve beyan konularına dikkat çekmiş olsa da, bilebildiğimiz kadarıyla Arap dili ve tarihinde önde gelen dilciler arasında yer almamaktadır.

Bu arada Şâfiî, büyük oranda yalnız hadîslerin isnadına ehemmiyet veren ve hadîslerin toplanması ve rivâyeti ile iştigal eden Ashabu'l-Hadîs'in dikkatini hadîslerin mana ve maksadını da anlamanın önemine çekmeye çalıştığını söylemek mümkündür. Çünkü genel olarak rey ehli ve fıkıhçılar hadîslerin mana ve maksadını zaten itibara almaktaydı. Dolayısıyla esasen Şâfiî'nin beyân, istidlâl, ictihad, kıyas, ma'kûl gibi anlam içerikli kavramları sanki hadisçilere yönelik olarak altını çizmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in şu sözü de bu hususa ışık tutacak mahiyettedir. "Şâfiî gelinceye kadar Ashâbu'l-Hadîs, Rasûlullah (a.s.)'ın hadîslerinin manalarını bilmiyordu. Şâfiî geldi ve onları onlara açıkladı"[775].

Şâfiî, Arap dilini bilmede ise Hz. Peygambere ayrı bir yer tahsis eder. Ona göre Hz. Peygamber Arap dilini herkesten daha iyi bilir ve Hz. Peygamberden başka

---

771 Şâfiî, ***Risâle,*** 31 (no. 176). Şâfiî, ***Umm,*** V. 207.

772 Şâfiî, ***Umm,*** II. 109.

773 Veledbâh, "Lemhatun an Usûl-i Fıkhı' l-İmâm Mâlik", II. 82. Şâfiî'nin dilsel hakikatı ilk itibara alan kimse olarak nitelendirilmesi ancak sistemli olarak fıkıhta ilk itibara alan anlamında olmalıdır.

774 Ebû Zehra, Muhammed, ***İslâm Hukuku Metodolojisi***, çev. Abdulkadir Şener, Fecr yay., Ankara, 1986, s. 19; Hudarî, ***İslâm Hukuk Tarihi,*** s. 256.

775 Beyhakî, ***Menâkıbu'ş-Şâfiî***, I. 301.

Arapça'yı tam olarak bilen bir kimse yoktur[776]. Dolayısıyla onun bakışına göre, başta Kur'an olmak üzere dinî nassları anlama ve değerlendirmede Arap dili ve Hz. Peygamberin sünneti adeta hakem konumundadır. Ancak Şâfiî'nin bu yaklaşımı hayli tartışmaya açıktır. Zira bunların da her türlü sorunu tartışmasız çözebilme gücüne sahip olduklarını söylemek zordur. Zira dilin farklı anlaşılmalara müsait olması ve de hadîslerin/sünnetin kahir ekseriyetinin manen rivâyet edilmiş olması bunu açıkça ortaya koymaktadır.

Şâfiî'nin Arap diline bu kadar vurgu yapması ve bu arada Arap dilinin üstünlüğü tezine yer vermesi gerçekten üzerinde durulması gereken bir husustur. O, dillerin bir kısmının diğerlerine tabi olması ve kendisine tâbi olunan dilin, tâbi olan dilden üstün olması gerektiğini ileri sürmekte ve Arapların dilinin üstünlüğünü şu şekilde ifade etmektedir: "İnsanların lisan bakımından üstün olmaya en layık olanları, Peygamber'in dilini konuşanlardır. Allah bilir ya, Peygamber'in dilini konuşanların bir harfle bile olsa, onun dilinden başka bir dili konuşanlara tâbi olması câiz değildir. Aksine bütün diller, Peygamber'in diline tâbidir"[777]. Şâfiî'nin bu yaklaşımı da tartışmaya açıktır. Zira diller bir araç konumunda olup, birinin diğerine üstünlüğü mevzu bahis olamaz. Nitekim Kur'an'da, insanların dil ve renk bakımından gösterdikleri farklılık, Cenab-ı Hakk'ın varlık delillerinden, âyetlerinden birisi olarak değerlendirilmektedir[778]. Kur'an-ı Kerim, bu farklılığa işaret etmenin dışında, dil ve renkler arasında hiçbir fazilet tesbitine gitmemektedir. İlâhî tâlimatın beşeriyete intikalinde bir beşer olan peygamberin[779], beşerî bir vasıta olan lisanı kullanmak zorunda olduğu açıktır. Peygamberlerin mensubu oldukları sülale ve kavimler, Allah katında nasıl doğuştan elde edilmiş bir fazilete sahib değilseler,

---

776 Şâfiî, ***Risâle,*** 25 (no. 138). Şâfiî, yaşadığı dönemde dil meselelerinde başvurulacak yegâne kişi olarak da nitelendirilmektedir. Hûlî, Emin, ***Yenilikçi Yaklaşımlar***, s. 143 (Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât,* s. 174'den naklen). Nitekim Ahmed b. Hanbel de Şâfiî'nin, dil, ihtilâfu'n-nâs, maânî ve fıkıh olmak üzere dört hususta feylesof olduğunu ve dildeki sözününün delil teşkil ettiğini belirtmektedir. Beyhakî, ***Menâkıbu'ş-Şâfiî***, II. 41-42. Ahmed Emîn de Şâfiî'nin dil ve edebiyat alanında geniş bir kültüre sahip olduğunu, dil ve beyan üzerindeki üstünlüğü üzerine tarihçilerin görüş birliği içinde olduklarını ifade etmektedir. Emîn, ***Duha'l-İslâm***, II. 221.

777 Şâfiî, ***Risâle,*** 27-28 (no. 152-153). G. Arslan'ın "Şâfiî, Arapça'yı geniş ve zengin bir dil olarak görse de, diğer dillerle fazilet yarışına sokmaz"(Bkz. Arslan, ***Şâfiî'nin Kur'an Okumaları***, s. 197) şeklindeki değerlendirmesi Şâfiî'nin bu sözleri düşünüldüğü takdirde bize göre gerçeği yansıtmamaktadır.

778 30. Rûm, 22.

779 17. İsrâ, 94, 95.

konuştukları dillerinin de peşinen bir üstünlükleri yoktur. Peygamberlerin görevi, aldıkları vahiyleri, önce içinde bulundukları kavme, onların konuştukları dille ulaştırmaktır[780]. Yine semavî kitablarda kullanılan dillerin, öteki diller üzerindeki üstünlüklerine dair Kur'an'da bir beyana rastlanmamaktadır. Belirtilen tek husus, Kur'an dilinin açık, fasih bir Arapça olduğunu bildirmekten ibarettir[781]. Şu halde Kur'an- Kerim'in Arapça oluşu, Arapça'nın bizatihi faziletinden değil, İslam'ın ilk muhataplarınca anlaşılmasını temin zaruretindendir[782]. Nitekim İmam Gazâlî de bu konudaki ifratla ilgili olarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "..Edebiyatçı da bunlardan biri; kafasını çalıştırsa bilir ki, Arap lisanı, Türk lisanı gibidir. Ömrünü Arap lisanı öğrenmek yolunda hebâ eden kimse, Türk ve Hind dillerinde hebâ edenden farksızdır. Arap dilinin ötekilerden farkı, Şerî'at'ın bu dille gelmiş olmasından ibarettir"[783].

Şâfiî'nin dil anlayışının bir başka yönü de Kur'an'ın dili konusundaki tutumudur. Zira ona göre, Kur'an'da Arapça'dan başka kelime bulunmamaktadır[784]. Nitekim Allah'ın kitabı ile ilgili bilinmesi gerekenlere değinirken, en başta 'Allah'ın Kitabının tamamının Arapça olarak nazil olduğunu bilmeyi' saymaktadır[785]. Halbuki bu bilinmeyen bir husus değildir. Dolayısıyla Şâfiî'nin bu görüşleri onun nassların dilinin Arapça oluşundan hareketle anlam ve yorumda Arap dilinin özelliklerine dayanma tezi ile yakından ilgilidir. Oysa Kur'an'da Arapça dışında kelimenin bulunup bulunmamasının aslında pratikte bir değeri yoktur. Gazâlî de, Kur'an'da Arapça'dan başka kelime bulunmadığı şeklindeki görüşlere itibar etmemektedir. Zira ona göre, Kur'an'da aslı Arapça olmamakla beraber Arapların kullanageldikleri ve dillerine girmiş olan iki-üç yabancı kelimenin bulunması, Kur'an'ı Arapça olmaktan ve ona Arapça denilmekten çıkarmayacağı gibi, Araplar aleyhine bir hüccet de olmaz[786].

---

780 14. İbrâhîm, 4.
781 26. Şuarâ, 193-195, 16. Nahl, 103, 39. Zumer, 28.
782 Hatiboğlu, Mehmed Said, ***Hilafetin Kureyşliliği,*** Kitâbiyât yay., Ankara, 2005, s. 27-28.
783 Hatiboğlu, ***Hilafetin Kureyşliliği,*** s. 29. (Gazâlî, *İhyâ,* III. 353'den naklen).
784 Şâfiî, ***Risâle,*** 25 (no. 134), 27 (no. 149).
785 Şâfiî, ***Risâle,*** 23. (no. 127).
786 Gazâlî, ***el-Mustasfâ,*** s. 84-85.

Şâfiî'nin Arap diline verdiği özel önem, Arapça dışında bir dille yapılan ibadet konusunda da görülmektedir. Nitekim İmam Muhammed, Arapça dışında kıraatı zaruret hali dışında mübah görmezken, İmam Şâfiî Arapça dışındaki herhangi bir kıraatı mutlak olarak caiz görmemekte ve buna binaen Arapça okumaktan aciz olan kimsenin kıraat olmaksızın namaz kılamayacağı görüşüne varmaktadır. Delili ise Kur'an'ın Arapça olmasıdır. Vacip olan, Kur'an'ı Allah'ın indirdiği şekliyle okunmasıdır. Her kim Allah'ın indirdiği şeklin dışında okursa namazı fasid olur[787]. Ancak Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed Şâfiî ile aynı görüşte değildir. Serahsî, *el-Mebsût'*da Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre lafzı söylemeye güç yetiremeyen kimse için onu güç yetirdiği kadarı ile okumasının caiz olduğunu, bunun ise, rukû ve secdeye muktedir olamayan kimsenin ima ile namaz kılmasının caiz olmasına benzediğini nakletmektedir[788].

Şu halde Şâfiî'nin, Kur'an'ın dili olan Arapça'ya daha bir anlam ve önem atfetmesinden, onun için, zihniyette objektif bir kritere dayanmanın ve merkezi bir niteliğe kavuşmanın vazgeçilmez şartı olarak değerlendirilmiştir[789]. Bu nedenle Şâfiî, içerisinde bulunduğu tarihsel koşullarda, bir taraftan Arapça'yı kutsallaştırıp; vahyin Arapça oluşunu Arapçanın en mükemmel dil olmasına bağlamış, diğer taraftan da Kur'an vahyinin literal okunuşuna ve nassçılığın tam anlamıyla egemen olmasına imkan hazırlamıştır. Böylece o, metodolojisinin merkezine Kur'an vahyinin literal okunmasını öngören ilkeyi/nassçılığı ve sünnetin/hadîsin de vahiy olduğu inancını yerleştirmiştir[790]. Çünkü Şâfiî, ilk defa hadîs metinlerini de *nass* olarak değerlendirmiş ve dil kaideleri üzerine örülü bir anlama yöntemi geliştirmiştir[791].

Arapça'ya verdiği değer ve Kur'an'da Arapça dışında kelime bulunmadığına dair düşüncelerinden dolayı, Şâfiî'ye bazı sert eleştiriler de yöneltilmiştir. Ancak Şâfiî'nin, Kur'an'da 'a'cemi (Arapça olmayan) kelime yoktur' tezinin, tamamen o günkü siyâsî ve ideolojik tartışma ortamında, Kur'an'ın tefsir ve yorumlarında Arap dilinin esas alınması gerektiği ilkesinden hareketle ortaya konan

---

787 es-Serahsî, ***el-Mebsût,*** I. 37; A.mlf, ***Usûlu's-Serahsî***, I. 293; Desûkî, ***İmâm Muhammed,*** s. 195-196.

788 Serahsî, ***el-Mebsût,*** I. 37; Desûkî, ***İmâm Muhammed,*** s. 195

789 Taştan, Osman, "Bölgeselliğe Veda ve Şafi'î Faktörü", s. 28-29.

790 Keleş, ***Sünnet***, s. 73-74.

791 Görmez, ***Metodoloji Sorunu***, s. 106.

bir düşünceden ibaret olduğu ve bunun Arap ve Kureyş ideologu ile bir ilgisinin olmadığı şeklinde değerlendirmeler de yapılmıştır[792]. Aslında Şâfiî'nin bu yaklaşım ve tavrına, yükselen acem/şuûbîlik'e karşı Arap dili ve kültürünü ön plana çıkarma şeklinde ortaya konan bir tepki olarak bakılması da mümkündür.

Şâfiî'nin Arap dilini daha iyi öğrenmek üzere çölde bedevîler arasında belli bir süre kaldığını biliyoruz. Bunun onun dili ve dil anlayışı üzerinde de etkileri olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Câbirî nin tesbitine göre de, Arap dilinin bedevî Araplardan derlenmesi, dil üzerinde onların hayat şartları ve özelliklerinden , görüş ve düşüncelerinden ibaret olan izlerinin ve etkilerinin daha fazla var olmasına zemin hazırlamıştır[793]. Bu nedenle Câbirî, Şâfiî'nin usûlü oluşturma ve çeki düzen verme konusunda o dönemde dili ve nahvi, açık ve belli bir "usûl"den hareketle kanunlaştırma konusunda çok ciddi çaba sarfeden dilbilimci ve nahivcilere çok şey borçlu olduğunu belirtmektedir[794].

İslam hukuk usûlünde ortaya çıkan Mütekellimûn (Şâfiî) ekolü ile Fukaha (Hanefî) ekolünün dile yaklaşımları, yine iki farklı zihniyeti ortaya koymaktadır. Nitekim mütekellimîn ekolüne göre, lafız, *delâlet-i mantûk* ve *delâlet-i mefhûm* olmak üzere iki yolla manaya veya hükme delâlet eder: Lafzın, nazmı ve sigasıyla bir manaya delâlet etmesine, *delâlet-i mantûk* denir. Eğer lafız, dil dışı karînelerle bir manaya delâlet ediyorsa, buna da *delâlet-i mefhûm* adı verilir. Ancak aslında bunların dil dışı karîneler olduğu pek söylenemez. Çünkü lafzın, ifadenin tersinden çıkarılan *mefhûm-i muhalefet, mefhûm-i sıfat, mefhûm-i aded* vs. gibi şeyler de delâlet-i mefhûm içinde, dil dışı karîneler olarak kabul edilmiştir[795].

Mütekellimûn/Şâfiî ekolünün temel özelliği, fıkhın furûunu dikkate almadan, soyut prensipleri esas kabul etmesi ve teori ağırlıklı bir ekol olmasıdır. Özellikle lugat ve mantık mevzularını, usûle bir giriş olarak değerlendirmeleri bundan dolayıdır. Fukaha/Hanefi ekolünün temel özelliği ise usûl ve ilkeleri, fiîlî

---

792 Arslan, ***Şâfiî'nin Kur'an Okumaları***, s. 164.
793 Câbirî, ***Arap Aklının Oluşumu***, s. 119.
794 Câbirî, ***A.g.e.***, s. 142.
795 Sâlih, ***Tefsîru'n-Nusûs***, I. 591 -593; Görmez, ***Metodoloji Sorunu***, s. 149

durumu, furû-u fıkhı esas alarak belirlemeleridir[796]. Aslında bu iki ekolün lafızların anlama delâletleri bakımından *kategorik ayrışımı* hemen hemen aynıdır. Fakat bunlara getirmiş oldukları yorum bakımından aralarında farklılıklar vardır. *"Bunlardan ilki (mütekellimûn/Şâfiî ekolü), metinlerin muhteva açısından kritiğinde lafzı ve onların zahirî anlamlarını esas alarak, delalet ettikleri anlam ve hükümleri kelimelerin zahiri ile sınırlandırmış ve bunu taabbudî kabul etmiştir. Diğeri ise, lafızların kendisini değil, aracı oldukları anlamı (illeti) esas kabul edip, gâî yorumlar yapmışlardır"*[797]. Şu halde bu tesbite binaen, Şâfiî'nin ilke olarak nassların lafzına bağlı kalan bir yöntemi savunduğunu söyleyebiliriz. Zira daha önce de ifade ettiğimiz gibi nassların sistemli olarak lafzen tahlîlinin, onun usûl eseri *Risâle* ile başladığı söylenebilir. Ayrıca İmam Şâfiî'nin delâleti sadece dilbilim kurallarına tahsis ettiği buna karşılım Ebû Hanîfe'nin, mantık esaslarına bağlamak istediği de ifade edilmiştir[798].

Dilin kıyas yoluyla sabit olup olamayacağında da ihtilaf vardır. Gazâlî'nin belirttiği gibi bazıları bunu sabit görürler. Onlara göre Araplar, üzümden elde edilen şaraba, akla mahmurluk verdiği için 'hamr' adını vermişlerdir. Buna göre, aynı anlam kendisinde bulunduğu için şaraba kıyasla 'nebîz' de şarap olarak adlandırılabilir. Yine livata yapana kıyas yoluyla zânî, nebbaşa da kıyas yoluyla hırsız ismi verilebilir. Gazalî bu görüşün tercihe şâyân olmadığını belirterek dilde kıyası sabit bulmadığını ifade etmektedir[799]. Ancak Şâfiî, Gazâlî gibi düşünmemekte ve dilin kıyasla sabit olacağı kanaatindedir. Nitekim Zencânî şu tesbiti yapmıştır: Şâfiî ve onun tabilerine göre lugavî isimlerde kıyas caridir ve buna göre livata da zina haddini gerektirir. Bu bağlamda nebîz de hamr hükmündedir. Hanefîlere göre ise dilde kıyas cari değildir. Onlara göre kıyasın rüknü illettir ve bu dilden anlaşılamaz. Şu halde onlara göre yukarıdaki örneklerde kıyas yoluyla aynı hüküm verilemez[800].

---

796 el-Hasen, Halîfe Bâbekr, ***Menâhicu'l-Usûliyyîn fî Turukı Delâlâti'l-Elfâz al'al-Ahkâm***, Mektebetu Vehbe, Kâhire, 1989, s. 14, 19.

797 Özafşar, ***Hadîsi Yeniden Düşünmek***, s. 241.

798 Görmez, ***Metodoloji Sorunu***, s. 153.

799 Gazâlî, ***el-Mustasfâ***, s. 181- 182.

800 Zencânî, ***Tahrîcu'l- Furû'***, s. 344-347.

Zencânî'nin tesbitleri de dille ilgili olarak Şâfiî'nin yaklaşım farkını ortaya koymaktadır. İmam Şâfii'ye göre, bir kelimenin sözlük anlamı ile şer'î anlamı arasında müterediddit kalırsak, şer'î anlamı tercih edilir. Fakat Ebû Hanîfe kullanımı esas aldığından sözlük anlamını, yani dildeki anlamını tercih etmiştir[801]. Ayrıca Şâfiî'ye göre bir lafızla hem hakikat hem de mecaz anlamın kastedilmesi câizdir. Ancak Ebû Hanîfe'ye göre, bir durumda hem hakîkat hem de mecâz anlamının kastedilmesi câiz değildir. Çünkü hakîkat, lafzın konulduğu anlamda kullanılmasıdır. Mecâz ise bunun zıddıdır. Dolayısıyla bir durumda bir lafızla hem kendi (öz) anlamını hem de zıddını kastetmek müstahîldir (imkânsızdır)[802]. Yine Şâfiî ve onun gibi düşünen bilginlere göre, müşterek lafız bütün anlamlarına hamledilirken, Hanefîler bu kanaati paylaşmazlar ve yalnız bir anlama hamledileceğini benimserler[803]. Aynı şekilde Şâfiî'ye göre, mutlak emir tekrarı gerektirirken Ebû Hanîfe'ye göre tekrarı gerektirmez. Çünkü tekrar fiil üzerine fazla anlam demektir[804]. İşte dil konusunda ortaya konulan bütün bu farklı yaklaşımlar, nassları anlama ve bunlardan hüküm çıkarma ameliyesi üzerinde de farklı görüşlerin yaşanmasına gerekçe teşkil etmiştir. Şâfiî'nin bu anlamdaki somut örneklerini tezimizin üçüncü bölümünde ortaya koymaya çalışacağız.

Ancak hadîslerin lafızlarına dayalı olarak hüküm istinbâtında bulunurken hadîslerin manen rivâyet edildiği olgusunun da göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Aslında, Şâfiî de hadîslerin Hz. Peygamberden onun bizzat ağzından çıktığı gibi nakledilmediğinin farkındadır. Nitekim o şöyle demektedir: "Hz. Peygambere bir şey sorulur, O da, soruya göre cevap verir. Hadîsi rivâyet eden kimse de, ya onu geniş olarak, ya da özet olarak, yahut da manasının hepsini değil, bir kısmını nakleder"[805].

Dolayısıyla Şâfiî, hadîslerin manayı saptırmayacak şekilde farklı lafızlarla rivâyet edilmesini caiz görmektedir[806]. O, bu hususta bir sahabînin de bunda bir beis olmadığına dair bir sözünün bulunduğunu ismini vermediği bir tabiî'ye dayanarak

---

801 Zencânî, ***Tahrîcu'l- Furû'***, s. 272.
802 Zencânî, ***A.g.e.***, s. 68.
803 Zencânî, ***A.g.e.***, s. 313-314.
804 Zencânî, ***A.g.e.***, s. 75-76.
805 Şâfiî, ***Risâle,*** 126 (no. 576).
806 Şâfiî, ***Risâle,*** 157 (no. 753).

nakletmekte ve delil getirmektedir[807]. Hadîs rivâyetindeki buna benzer problemlere şu durumu örnek olarak vermektedir: "Bir kimse, Hz. Peygamberden bir hadîs rivâyet eder. İşittiği bu hadîs, onun yetişemediği bir sorunun cevabı olabilir. Eğer soruya yetişseydi, cevabın dayandığı sebep vasıtasıyla onun mahiyetini anlardı"[808]. Ona göre, bazı hadîsler özel bir durum arzeder; bir kısmı hıfzedilmiş; bazen baş tarafı hıfz edilmiş, son kısmı hıfzedilmemiş, bazen de son kısmı hıfzedilmiş, baş tarafı hıfz edilmemiş olabilmekte dolayısıyla râvîlerden her biri hıfzettiği kısmı rivâyet edebilmektedir[809].

Ancak Şâfiî, hadîslerin mümkün olduğunca lafzen ve harfi harfine rivâyet edilmesi taraftarıdır. O, yalnız hadîsin manasını değiştirecek hususları bilen kimse için mana ile rivâyetin caiz olduğu görüşündedir[810]. Bu nedenle Şâfiî hüküm ihtiva eden rivâyetlerin lafzen ve oldukları gibi rivâyet edilmeleri gerektiğini düşünmekte[811], hüküm içermeyenler de ise manen rivâyeti caiz görmektedir. Nitekim hüküm içermediği için o, teşehhüdün farklı lafızlarla rivâyet edilmesine musamaha göstermiştir[812]. Dolayısıyla hüküm istinbatında lafızlara dayanıldığından Şâfiî'nin kaygısı da mümkün olduğunca ahkam hadîslerinin lafzen rivâyet edilmelerini sağlamak olduğu anlaşılmaktadır[813]. Ancak pratikte bunun tam aksinin gerçekleştiğini ve lafzen rivâyet edilmiş hemen hemen hiçbir rivâyetin mevcut olmadığını söylemek mümkündür.

Şâri'nin murâdını tesbitte dilin delâletinin şüphesiz öncelikli bir konumu vardır. Ancak ilgili nassların sigalarından anlaşılan zâhirî anlamlar, her zaman bu murâdı belirlemeye yetmemekte ve Şâriin hükmü koymadaki esas kasdını ortaya çıkarmak için, re'y ve aklî çabayı gerekli kılmaktadır. Bu gayeye ulaşabilmek için müctehid diğer nasslara, veya nassın illetine, hikmet-i teşriye, genel veya ferdî maslahata yönelir[814]. Şu halde sırf dilsel etkinliklerle ve çabalarla her zaman hukukî amaca ulaşılamaz. Ne varki Şâfiî'nin daha çok beyana dayalı dil ve lafız eksenli

---

807 Şâfiî, ***Risâle,*** 158 (no. 755).
808 Şâfiî, ***Risâle,*** 126 (no. 577).
809 Şâfiî, ***Risâle,*** 141 (no. 670).
810 Şâfiî, ***Risâle,*** 205 (no. 1001).
811 Şâfiî, ***Risâle,*** 158 (no. 754).
812 Şâfiî, ***Risâle,*** 158 (no. 756-757).
813 Koşum, ***Yöntem Sorunu,*** s. 96.
814 Duraynî, ***el-Menâhicu'l-Usûliyye,*** s. 17.

yorum yöntemi nasslara daha bağımlı bir okuma ve anlamaya sebep olmuştur. Dolayısıyla onun lafza bağlı yorum yönteminin yansımalarını dil anlayışında da görmemiz mümkündür. Nitekim bu manada, yaşadığı dönemin siyâsî ve kültürel gelişmelerine tepkisel saiklerle geliştirdiği, Arap diline üstün nitelikler atfeden ve dinin asıllarını ve bu asılları gerçek manada kavrayabilmeyi Arap dilini bilme şartına bağlayan Şâfiî'nin, bu yaklaşımıyla tefsir alanında lafız/nazım merkezli bir i'câz anlayışının egemen olmasına ve fıkıhta nassın literal otoritesinin ön plana çıkmasına yol açtığı belirtilmiştir[815]

F- Şâfii'nin Ta'lîl ve Taabbud Anlayışı

İslâm fıkhında Şâri' tarafından vazedilen ve emredilen dinî/şer'î hükümlerin ta'lîl ve taabbud açısından da ele alınmış olması, nassları anlama ve değerlendirmede mezkur nassların lafzına ne kadar bağlı kalınacağı hususunda bir başka mühim konuyu oluşturmaktadır. Açıktır ki şerî hükümlerin aslında bir takım maksat ve gâyeleri ifade etme ve bildirmede bir araç konumunda kabul edilmesi, gâî yorumlara imkan verecek iken, bunların göz ardı edilmesi veya dikkate alınmaması da, lafza bağlı yorumların yapılmasını gündeme getirecektir.

Her ne kadar Şâfiî'nin vurgusuyla nassa bağlı ve nass eksenli anlayış daha da ağırlık kazanmaya başlasa da, şer'î hükümleri ifade eden nassların bir takım mana ve gayeleri tahakkuk ettirmek amacıyla sevk edildiği görüşü daha fazla kabul görmüş - bazı ulema ve ekoller dışında- bu yaklaşım büyük oranda paylaşılmıştır. Nitekim Kur'an ve hadîslerdeki şer'î hükümler maddeler halinde sıralanmamış, aksine büyük bir çoğunluğunda, hükmün illet ve hikmetine de işaret edilmiş, hüküm gerekçesi ile birlikte verilmiştir[816]. Bu nedenle Kur'ân'ın genelde hükümleri ta'lîl etmesi ve mümkün mertebe taabbudî sınırını dar tutması, hükümlerden maksadın sırf kulluk ve inkıyad olmadığını; aksine, kulların maslahatlarını temin olduğunu, dolayısıyla hükmün uygulanmasında gözetilen maslahatı ortaya koyup koymadığına bakmayı gerekli kılmıştır[817]. Kısacası hukuk normlarının tümünde, hikmetler, yarar ve

---

815 Öztürk, "Şâfiî'nin Doğmatik Dil (Arapça) Tanımlaması Üzerine", s. 204.

816 Şelebî, ***Ta'lîlu'l-Ahkâm***, s. 14; Şener, ***Kıyas, İstihsan, İstıslah***, s. 74. Erdoğan, ***Ahkâmın Değişmesi***, s. 49.

817 Şelebî, ***el-Fıkhu'l-İslâmî***, s. 131; Erdoğan, ***A.g.e.***, s.49.

faydalar olmak üzere, Şâri'in bir takım gayeleri vardır. İşte bu sebeple hukuk bilginlerinin, normların açık veya kapalı illetlerini ve gayelerini tanıması önem kazanmaktadır[818]. Hatta bu nedenle bazı İslam hukukçuları "nasslarda asıl olan talîldir" sonucuna bile varmışlardır[819]. Yine bu ilkeden hareketle "hüküm illeti ile beraber vardır veya yoktur" kaidesini ortaya koymuşlar[820] böylece, nassların belirli gayeleri tahakkuk ettirmek üzere konulduklarına dikkat çekmişlerdir.

Şu halde Fıkıh usûlünde nassların amacını tespit, esas itibariyle ta'lîl işlemi ile meydana gelir ki bu ictihadın açıkça işlediği dönemlerde fakihlerin düşüncelerine yön veren en önemli etken olarak bilinmektedir[821]. Dolayısıyla gâî yöntem ve usûl, müctehidin ilmî bir tarzda ve belirlenmiş kurallar çerçevesinde Şâriin nassdaki iradesini, hedefini belirlemesi ve hükmün konulmasını gerektiren anlam ve sebebi araştırmasıyla gerçekleşmektedir ki, buna ta'lîl denilir[822]. Zaten sözlük anlamı olarak da ta'lîl bir şeyin sebep ve illetini tesbit ve beyan etmeye denir. Nassların ta'lîli ise, bunların anlamlarını akılla kavrayıp içerdikleri hükümlerin illetlerini (gerekçelerini) belirleyerek kıyasa zemin hazırlamaktan ibarettir[823]. Bu açıdan İslam hukukunda şer'î hükümler, talîl açısından illeti akıl yoluyla kavranabilen hükümler *(ma'kûlu'l-ma'na)* ve illeti akıl yoluyla kavranamayan hükümler *(taabbudî hükümler)* olmak üzere iki kısımda değerlendirilmektedir[824]. Ancak hükümlerde gözetilen illet ve hikmetleri her zaman keşfetmek mümkün olmamakta, bazı hükümlerin neden ve niçinini anlamakta akıl aciz kalmaktadır. Dolayısıyla böyle durumlarda teslimiyet ve itaattan başka yol bulunmamaktadır[825]. Bunlar ise genellikle, ibâdetler, hadler, kefâretler, mirasdaki oranlar gibi belli bir miktar içeren hükümler ile helâl ve haram konularını kapsamaktadır[826]. Buna göre şer'î hükümler arasında taabbudî özellik arzedenler varsa da büyük çoğunluğunun akılla anlaşılabilir ve ta'lîl edilebilir hükümlerden

---

818 Âşûr, ***İslâm Hukuk Felsefesi***, s. 66-67; Duraynî, ***el-Menâhicu'l-Usûliyye***, s. 28.
819 Serahsî, ***Usûlu's-Serahsî***, II. 173; Goldziher, ***Zâhirîler***, s. 11.
820 el-Bağdâdî, ***el-Fakîh ve'l-Mütefakkıh***, I. 210; Serahsî, ***A.g.e.***, II. 172-173.
821 Koşum, ***Yöntem Sorunu,*** s. 139.
822 Duraynî, ***A.g.e.,*** s. 28.
823 Şener, ***Kıyas, İstihsan, İstıslah***, s. 73.
824 İbn Abdisselâm, İzzuddîn Abdilazîz, ***Kavâidu'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm,*** Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ty., s. I. 18; Şâtıbî, ***Muvâfakât***, III. 141; Âşûr, ***İslâm Hukuk Felsefesi,*** s. 62; Şelebî, ***Ta'lîlu'l-Ahkâm,*** s. 299; Erdoğan, ***Ahkâmın Değişmesi***, s. 49
825 Şâtıbî, ***Muvâfakât***, II. 307; Şelebî, ***A.g.e.,*** s. 297;Erdoğan, ***A.g.e.***, s. 116.
826 Şâtıbî, ***Muvâfakât***, II. 300; Şelebî, ***A.g.e.,*** s. 296-297, 322.

ibaret olduğu söylenebilir. Fakat fıkıh alimleri ve imamlar şer'î hükümleri ta'lîl ve taabbud açısından değerlendirmede ortak bir yaklaşım sergilemiş değillerdir. Bazıları ilke olarak talîli esas alırken bazıları da taabbudî olmasını esas almıştır. Bazıları da talîli tümden reddetmiştir. Bizi burada ilgilendiren, Şâfiî'nin genel olarak bu hususta nasıl bir yaklaşım sergilediğini tespite çalışmaktır.

Kıyas ve ictihad anlayışını ele alırken de değindiğimiz gibi Şâfiî'nin, yöntem olarak nasslarda kıyas işlemini benimsemesi nedeniyle, onun nasslarda talîli dikkate aldığını rahatlıkla söylememiz mümkündür. Çünkü kıyas işlemi *asıl* ve *fer'*deki ortak *illet* nedeniyle, aslın hükmünün fer' için de geçerli kılınmasından ibarettir. Dolayısıyla burada, asıl hükmün sebep ve illetinin tayin ve tesbiti yapılmaktadır ki, bu da ta'lîl olarak bilinmektedir. Nitekim Şâfiî de bir çok konuda hüküm verirken asıl nasslardaki illetleri dikkate alarak hüküm vermiştir. Hatta bu manada Şâfiî'de illet kavramının henüz fazla bir gelişme göstermemiş olmasına rağmen yine de onun teknik olarak illet kavramını ilk kullananlardan biri olduğu ifade edilmiştir[827]. Bu arada illet yerine, *ma'na* ve *sebep* kelimelerini de kullandığı bilinmektedir. Bizce Şâfiî'nin hükümlerin illetine önem vermesi onun kıyas yönteminin bir gereği olup, hükümlerde bizatihi asl olanın ta'lîl olduğu düşüncesi nedeniyle değildir. Zira onun bazı ifadelerinden ve nasslara yaklaşımından, ilke olarak nasslarda taabbudîliği esas aldığı kanaati doğmaktadır.

Nitekim Şâfiî, ahkâmın taabbudîliği hususunda şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "İnsana farz olan, üzerine vacip olanı yerine getirme konusunda ancak bilerek konuşmasıdır. Allah'ın ve O'nun Resûlu'nun hükümlerinin her ikisini de birlikte kapsayan taabbûdîlik iki yolla bilinir: *(Birisi)* Allah ve O'nun Resûlü'nün, Kitab ve sünnetin içinde veya dışında, sebebini açıkladığı emir nedeniyle *taabbud.* İşte kendisine kıyas yaptığımız bu türdür. *(Diğeri)* Allah'ın öğrettikleri ve bize hükmünü bildirdiklerinden yapılmasını istediği şeyler nedeniyle *taabbud.* Bu konuda ise Allah'ın Kitabı'nda veya Peygamberinin dilinde açıklananlardan öğrendiklerimizden başkasını bilemeyiz. Şu halde taabbud konusunda konuşma ve ona ulaşmada, biz yalnız farzı yerine getirdik. Biz ancak bildiğimiz şey üzerine kıyas

827 Özen, ***Aklîleşme Süreci,*** s. 422.

yaptık. Allah'ın bildirdikleri dışında bizim bir bilgimiz yoktur"[828]. Dolayısıyla Şâfiî, şer'î hükümleri sebebi bilinenler ve bilinmeyenler şeklinde iki türlü bir tasnife tabi tutmakta, sebebi açıklanan hükümlerde kıyası benimserken, diğer hükümlerin sebebinin bilinmemesi gerekçesiyle onlarda kıyas yapılamayacağını belirtmektedir. Sebebi bilinenlerin ise Allah ve Onun Peygamber'i tarafından bildirilmesiyle bilinebileceğini ifade ederek bu hususta akla bir yetki tanımamaktadır. Buradan onun nassların ta'lîl alanını daralttığını ve taabbudiliği esas aldığını çıkarmak mümkündür. Nitekim bu düşünceden hareketle o, sünneti *makîsun aleyh* ve *gayr-ı makîsun aleyh,* yani kendisine kıyas yapılan ve yapılamayan sünnet şeklinde ikiye ayırmıştır. Örnek olarak ise mest üzerine meshi vermektedir. Zira abdestte bu durum, mestlere has olup, buna kıyasen sarık, burka ve eldivenlere mesh edilemez[829].

Şu halde daha önce de temas edildiği gibi, Şâfiî'ye göre kaynağını Kur'an ve sahih sünnetten alan hüküm (asl) hakkında "*nasıl*" ve "*niçin*" soruları sorulamaz[830]. Bu sorular ancak "fer'" için söz konusudur. Bir asl'a (makisun aleyh) doğru bir şekilde kıyas yoluyla ulaşılan doğru sonuç, ancak delil olarak kullanılabilir[831]. Bu nedenle Şâfiî, bu iki aslın yani otoritenin sorgulanmasına razı değildir ve bu hususta kendisinin *"Asl'a (yani Kur'an ve sünnete) niçin ve nasıl diye sorulmaz"* dediği rivâyet edilmiştir[832].

Zencânî de Şâfiî'ye göre şer'î hükümlerde asl olanın taabbud olduğunu ve onun, furû ile ilgili meseleleri bu kaide üzerine bina ettiğini belirtmektedir. Oysa Ebû Hanîfe'ye göre, şer'î hükümlerde asl olan ta'lîl olup o, furû ile ilgili meseleleri bunun

---

828 Şâfiî, ***Umm***, II. 284.

829 Şâfiî, ***Umm***, II. 285.

830 Şâfiî'nin bu yaklaşımının hadîs ehlinin nassları anlamadaki yöntemiyle örtüştüğü görülmektedir. Zira hadîs ehlinin bu hususta uyguladığı yöntemin daha çok metnin dilsel anlamıyla yetinme, anlamı kapalı lafızları şayet hakkında bir açıklama getiren nass yoksa olduğu gibi bırakma şeklinde tezahür ettiği ifade edilmektedir. Sonuçta hadîs ehlinin yorumda belirleyici unsuru da dil dizgesi/literal okuma olarak görmesinden dolayı, Allah'ın sıfatları ile ilgili açıklamaları kabul etmeyerek, ilgili sıfatları olduğu gibi kabul ettikleri, onların bu teolojik konudaki yaklaşımları ile kıyas, re'y karşıtlığı ve nakilci tutumları arasında bir paralellik olduğunu gösterdiği, bunun da aslında onların bilmiyorum mantığı ile nasıllığı sorulmaksızın öyle yaklaşımı, hadîs ehlinin yorum mantığının bir uzantısı olarak görülmesi gerektiğine dikkat çekilerek, el-Evzâî, Sufyân es-Sevrî, Leys b. Sa'd, Mâlik b. Enes, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Rahaveyh'in müteşâbihatla ilgili konularda, nassa olduğu gibi iman etmenin gerekliliği üzerinde durdukları ve nasıl diye bir sorgulama yöntemine başvurmayı önemsemedikleri dile getirilmektedir. Bkz. Gürler, ***Ehl-i Hadîsin Düşünce Yapısı***, s. 204-205.

831 Dağcı, ***İmam Şâfiî***, s. 65.

832 Beyhakî, ***Menâkıbu'ş-Şâfiî***, I. 367. 285; Dehlevî, ***el-İnsâf***, 23.

üzerine bina etmiştir[833]. Yine nass ile zikredilen bir hüküm, Şâfiî'ye göre nassa izafe edilirken, Ebû Hanîfe'ye göre illetine izafe edilir[834].

Şu halde Şâfiî, ilke olarak nasslarda tabbûdîliği esas almıştır. Zira ona göre şayet her hadîste illet dikkate alınacak olursa bu durumda bir çok hadîsin/sünnetin iptali söz konusu olacaktır. Meselâ, velînin izni olmaksızın yapılan nikâhın bâtıl olduğunu ifade eden hadîsinin zâhiri ile amel etmeyenlere karşı şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Sünnetin getirdiği bir şeyin illetine dayanmak caiz değildir. Zira o şey bizatihi kendisinde sabittir ve başka bir sünnete kıyas etmeye ihtiyaç da yoktur. Çünkü biz, onun bir illete binâen mi yoksa başka bir nedenle mi emredildiğini bilemeyiz. Şayet bu, bizim için caiz olsaydı sünnetlerin çoğunluğunu iptal etmiş olurduk"[835]. Dolayısıyla o, ta'lîl kapısını sonuna kadar açma taraftarı değildir. Çünkü nassların illetini tayin ve tespit etmek her zaman kolay bir işlem değildir ve Şari'nin muradına aykırı hareket etme gibi bir risk sözkonusudur. Meselâ faiz hadîsinin illetini tayinde hukukçular ittifak edememiş, her biri farklı birer illet belirlemiştir. Buna karşın, hadîslerin zahiri anlamının daha net ve riskten uzak olması ve Şâfiî'nin de zahiri anlamı esas alması hasebiyle o mümkün mertebe illete binaen hüküm verilmesine yanaşmamaktadır. Çünkü ona göre herkes illete dayanarak hadîsleri değerlendirmeye yönelirse- ki bu durumda farklı illet ve sebeplerin tespit edilmesi kaçınılmazdır- bu durumda hadîslerin iptali gündeme gelecektir. Bu ise onun öngördüğü anlayış ve usûle aykırı bir hal alacaktır. Çünkü o, hayatı boyunca daima hadîslerle amel edilmesi için çaba sarfetmiş ve bunun müdafaasını yapmıştır. Öyle ki, Cüveynî'nin tesbitine göre Şâfiî, Hz. Peygamberin ta'lîle delâlet eden sözünün bile kıyas yöntemi ile zâhiri dışına çıkarılamayacağı görüşündedir; zira böyle yapılırsa illeti belirleyen fakihin zannına bağlı kalarak hadîsin zahiri terkedilmiş olur[836]. Açıkçası Şâfiî, kıyas işleminde nasların bâtınının değil, zahirinin temel

---

833 Zencânî, ***Tahrîcu'l- Furû'***, s. 41.
و إذا تمهدت هذه القاعدة فنقول الشافعي رضي الله عنه حيث رأى أن التعبد في الأحكام هو الأصل غلب احتمال التعبد وبني مسائله في الفروع عليه وأبو حنيفة رضي الله عنه حيث رأى أن التعليل هو الأصل بنى مسائله في الفروع عليه.

834 Zencânî, ***A.g.e.,*** s. 48.

835 Şâfiî, ***Umm***, V, 250. لا يجوز لعلة في شيء جاءت به سنة وما جاءت به سنة فإنه يثبت بنفسه ولا يحتاج إلى أن يقاس على سنة أخرى لأنا لا ندري لعله أمر به لعلة أم لغيرها ولو جاز هذا لنا أبطلنا عامة السنن.

836 el-Cuveynî, Ebu'l-Maâlî Abdullah b. Yusuf, ***el-Burhân fî Usûli'l- Fıkh***, thk. Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb, Dâru'l- إذا ظهر من رسول الله صلى الله عليه وسلم لفظ يدل على تعليل حكم فلا يرى الشافعي إزالة ذلك الظاهر بقياس

alınmasını benimsemekte ve savunmaktadır[837]. Şâfiî'nin kıyas yaparken nassların zahirinin esas alınmasına dikkat çekmesi, nassların yorumunda Kur'an ve sünnetin temel ilkelerinden hareket eden ve de lafızların ötesine geçip hükmün teşriî amacını ve hikmetini araştıran çevrelere karşı bir tavır ve tepki olduğu anlaşılmaktadır[838]. Nitekim Şâfiî'nin, *Umm'*de bahsettiği ancak isimlerini açıklamadığı muhalifleri, çoğunlukla ehl-i re'y'dir[839] Şâfiî, genellikle onların nasslara getirdikleri tefsir ve yorumlarını, görüş ve düşüncelerini ve şer'î kıyaslarını tenkit etmiştir. Bu da, gerçekte onun, ehl-i re'y'in yaptığı gibi hüküm verirken hadîslerde gözetilen maksat, gaye ve illetlerin öncelikli ve ağırlı olarak dikkate alınması yöntemine soğuk baktığını ve bu tür bir yaklaşıma karşı tavır aldığını göstermektedir. Çünkü taabbudî konularda kıyasın carî olmaması ve bu yüzden bu konularla ilgili hükümlerin kıyas yoluyla başka meselelere uygulanamaması[840] sebebiyle aslında taabbud alanının genişletilmiş, kıyas ve ictihad alanı da daraltmış olmaktadır.

Şâfiî'nin bu tavrı kendisinden sonra, Dâvudu'z-Zâhirî ve İbn Hazm gibi bazı alimler tarafından daha da ileri bir noktaya götürülmüş, kıyasın reddi ile nassların ta'lîlini de benimsememişlerdir[841]. Zira kıyası reddenlere göre bir nassın ma'lûl (bir illete bağlı) olduğunu gösteren bir delil veya kayıt bulunmadıkça, o nassı ta'lîl etmek isabetsiz bir davranış olur[842]. Böylece onlar kıyası reddetmek suretiyle, nassların zahirinde kalıp, ötesine geçememişler, kendileri dışındakilerle mücadele ve muhalefetlerinde, nassların lafızlarıyla ve Hz. Peygamber ve ashabının fiillerinden delil getirmekle yetinmişlerdir[843].

Yine İslam düşünce tarihinde aşırı literalist ekolün en büyük teorisyenlerinden biri olan İbn Hazm da ta'lîli red mahiyetinde şunları söylemektedir: "Kıyas ve ta'lîl ile hüküm vermek batıldır, yalandır, Allah adına

---

Vefâ, Mısır, 1418, I. 363, (no:482). Krş,Yaman, Ahmet, "İslam Hukuk İlmi Açısından Makâsıd İctihadının Ya da Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine", ***Marife,*** yıl. 2, sy. 1, Konya, 2002, s. 32.

837 Şâfiî, ***Risâle,*** 257-258 (no. 1327-1330).

838 Kırbaşoğlu, "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", s. 260.

839 Ebû Suleyman, ***Menheciyyetu'l- İmâm eş-Şâfiî***, s. 59.

840 Şelebî, ***Ta'lîlu'l-Ahkâm,*** s. 299; Erdoğan, ***Ahkâmın Değişmesi***, s. 117.

841 İbn Hazm, ***en-Nubzetu'l-Kâfiye***, s. 67.

842 Serahsî, ***Usûlu's-Serahsî***, II. 144; Âşûr, ***İslâm Hukuk Felsefesi***, s. 64; Şener, ***Kıyas, İstihsan, İstıslah***, s. 74.

843 Âşûr, ***A.g.e.***, s. 64; Duraynî, ***el-Menâhicu'l-Usûliyye***, s. 29.

bilgisizce söz söylemektir ve hiçbir zaman helal olamayacak olan bir haramdır, çünkü bu, ya haram kılınmış hakikatten uzak zan ile Allah Teala adına kat'i (hüküm vermektir) ya da dinde Allah Teala'nın izin vermediği bir şey ile şer'de bulunmaktır. Her iki iş de şüphesiz ki batıldır"[844].

Zahirîlerin bu yorum ve değerlendirmelerine bakıldığında yüzdeyüz olmasa da dikkate değer bir şekilde Şâfiî'nin yaklaşımı ile bir paralellik arzettiği ortaya çıkmaktadır. Bu da İslâm düşüncesinde lafza bağlı yaklaşım çizgisinin (ehl- hadîs, Şâfiî ve Zahiriler gibi) akrabalığını ortaya koymaktadır[845]. Şâfiî'yi bu yöntemin ilk sistemli başlatıcısı olarak değerlendirirsek, Zâhirîler de bunu daha sistemli ve ekolleşmiş halinin temsilcisi olarak görebiliriz.

Oysa, kanun koyucunun muamelata ilişkin hükümlerde nassların zahirine bağlı kalmayıp amaçlara bakmayı salık verdiği anlaşılmaktadır[846]. Bu nedenle İbn Âşûr, hukukçuların muâmelâtla ilgili normlarda taabbudî hükümlerin bulunmasına imkan vermemeleri ve bunlardan ancak illetleri gizli ve ince olanları taabbudî olarak benimsemelerinin bir borç olduğunu belirtmektedir. Çünkü ümmetin bir kısmının muamelât hükümlerinin bir çoğunu taabbudî ahkam olarak değerlendirmesi, uygulamada Müslümanların bir yığın sorunla karşı karşı gelmesine neden olmuştur[847].

İbn Ruşd de bir fakihin, hasmı ile tartışırken mecbur kalmadıkça herhangi bir hüküm için 'bu taabbuddür' dememesi gerektiğine dikkat çekmekte ve buna örnek olarak Şâfiîlerin, necaseti gidermede suyun kullanılmasındaki hikmeti aramak yerine bunu taabbud olarak görmelerini eleştirmektedir[848]. Bu nedenle, "Şâri'in lafzının zahirine veya teşri sırasında söz konusu niteliğe (mansus illete) sıkıca bağlanan hukukçuların bir çoğu, hukuk normlarını "taabbudî" saymada Zahirilerin durumlarına düşmekten kendilerini kurtaramamışlardır"[849]. Netice itibariyle Şâfiî'nin

---

844 İbn Hazm, ***A.g.e.***, s. 67.

845 Bu nedenle Zâhiriye ekolünün Şâfiî mezhebinin rahminden doğduğu/ortaya çıktığı ifade edilmiştir. Bkz. Kavâsımî, Ekrem Yûsuf, ***el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî,*** Dâru'n-Nefâis, Urdun, 2003, s. 320.

846 Koşum, ***Yöntem Sorunu,*** s. 132.

847 Âşûr, ***İslâm Hukuk Felsefesi***, s. 65.

848 İbn Ruşd, ***Bidâyetu'l- Muctehid***, I. 204.

849 Âşûr, ***A.g.e.***, s. 63.

de ilke olarak nasslarda ta'lîl yerine taabbudîliği esas alması kanaatimizce onun lafza bağlı yorum sisteminde etkili olan faktörlerden birini teşkil etmektedir.

Değerlendirme:

Buraya kadar yaptığımız araştırmalara göre, Şâfiî'den önce kökenleri sahâbeye kadar varan nassları anlamada ortaya çıkan zahirî ve gâî yaklaşımlarin ehl-i hadîs ve ehl-i re'y ekolleriyle temsil edildiği, ehl-i hadîsin temel vasfını yansıtan zahirî ve nassçı (rivayet ve asara dayalı) yaklaşımın, Şâfiî'yle birlikte daha sistemli bir mahiyet kazanmaya başladığı anlaşılmaktadır. Zira bu hususta Şâfiî'nin, Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik gibi önceki iki imamdan daha farklı bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Nitekim konuyla yakından ilgilenen alim ve araştırmacılar da açıkça Şâfiî'nin nassları anlama ve değerlendirmede lafza bağlı ve zahirî bir yaklaşıma sahip olduğunu ifade etmişlerdir. Şâfiî'nin eserleri ve görüşlerine dayanarak ulaştığımız neticeler de onunla ilgili bu kanaati teyit etmektedir. Çünkü onun başta hadîs/sünnet anlayışına ilişkin ortaya koyduğu temel görüşler ve başta Kur'an olmak üzere hadîslerin/sünnetin anlaşılması hususunda zahire bağlılık ilkesi üzerine yaptığı vurgular ve de zahirden ayrılmayı nasslarla ve yine nasslara dayalı yöntemlerle sınırlayan çabaları onun lafza bağlılıktaki ısrarını ortaya koymaktadır. Bu arada lafza bağlı bir yaklaşım sergilemesinde onun tarafından benimsenen bazı yaklaşım ve düşüncelerin de etkili birer faktör olduğu görülmektedir. Bunlara örnek olarak da, Şâfiî'nin, hadîsleri/sünneti de nass kategorisine dahil eden nass anlayışını, yine nasslara/haberlere ve bunlara kıyasa dayalı ilim anlayışını, ictihadı kıyasa indirgeyen ictihad ve kıyas anlayışını, somut bir nassa dayanmadığı gerekçesiyle reddettiği istihsan anlayışını, anlama ve yorumlamada Arap diline atfettiği olağanüstü ehemmiyete dayalı dil anlayışını ve ilke olarak nasslarda ta'lîl yerine taabbudiliği esas alan ta'lîl ve taabbud anlayışını saymak mümkündür. Bütün bunlar onun nasıl lafza bağlı bir yaklaşıma taraftar olduğunu teorik olarak açıkça ortaya koymaktadır. Buna rağmen onu aşırı ve katı bir lafızcı/zahirî bir yaklaşım çerçevesinde değerlendirmek de mümkün değildir. Zira gerektiğinde nassları te'vil etmesi ve kıyasa başvurması onun katı bir lafızcı yaklaşıma sahip olmasını engellemektedir. Şu halde lafza bağlı yaklaşım hususunda Şâfiî'yi önemli kılan nasslara zahirî açıdan ilk defa sistemli bir yaklaşım sergilemiş olması ve zahirîleğe açılan kapıyı aralamasıdır. Şâfiî'nin teorik olarak savunduğu lafza bağlılık ilkesinin onda baskın bir vasıf

olduğunu pratik olarak yaptığı yorum ve değerlendirmelerde de görmek mümkün olmaktadır. Dolayısıyla tezimizin üçüncü bölümünde pratik olarak Şâfiî'nin hadîsleri/sünneti anlama ve değerlendirmede temel yaklaşımları konu edinilecektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HADÎSLERİ/SÜNNETİ ANLAMA VE DEĞERLENDİRMEDE İMAM ŞÂFİÎ'NİN TEMEL YAKLAŞIMLARI

Tezimizin ikinci bölümünde Şâfiî'nin hadîsleri/sünneti anlama ve yorumlamadaki lafza bağlı yönünü teorik açıdan ele almış ve değerlendirmeye çalışmıştık. Neticede teorik açıdan onun yöntem ve ilke olarak katı zahirî ve literalist anlamda olmasa da yine de lafza bağlı bir okumaya öncelik ve ağırlık verdiği kanaatine varmıştık. Ancak bir ilkeyi teoride savunmak ayrı, o ilkeye pratikte bağlı kalabilmek ayrı bir şeydir. Bazen lafza bağlı kalmak, insanların bir problemlerini onların yararına olacak bir biçimde çözüme kavuştururken; bazen de aynı tavrın uygulanması, beklenen yararı ve gayeyi tahakkuk ettirememekte, sıkıntı ve çözümsüzlükler baş göstermekte, bir takım zarar ve haksızlıkların ortaya çıkmasına ve yaşanmasına neden olmaktadır. İşte bu nedenle İmam Şâfiî de, gerektiğinde lafza bağlı bir anlamda ısrar edilemeyeceğini fark ettiği için olmalı ki, her zaman teoride savunmuş olduğu bu ilkeye bağlı kalmamış, pratikte farklı bir tutum ve tavır sergileyebilmiştir. Ancak asıl olan teoride savunduğu bu ilkeye dayalı olarak Şâfiî'nin yorum ve değerlendirmelerde bulunmasıdır. Zahire/lafza bağlı kalmaksızın yaptığı yorumlar ise, Şafiî'de hakim ve baskın bir nitelik arzetmemektedir. Nitekim, Şâfiî'nin nassları yorumlamadaki yöntem ve metoduna biraz aşina olan her alim ve araştırmacı rahatlıkla bunu fark edecektir.

Bu bölümde Şâfiî'nin lafza bağlı yorum anlayışının pratikte nasıl yansıdığının örneklerini vermeye çalışacağız. Şâfiî'nin temel yaklaşımlarını ortaya koymak amacıyla eserlerinden seçtiğimiz örnek ve tesbitlere muhalif bir takım örnek ve değerlendirmelere de Şâfiî'de rastlamak tabiatıyla mümkündür. Dolayısıyla bu tür durumların bilinmesi ve bunların gözardı edilmemesi önem arzetmektedir. Gerçekte bu durum, hemen hemen bütün fakîh ve alimler için de mevzu bahistir. Her insanın dolayısıyla her alimin her hususta, aynı tavrı sergilemesi oldukça güçtür. Bu nedenle lafza bağlı yoruma öncelik ve ağırlık veren Şâfiî'nin de zaman zaman bu usule aykırı mahiyette mana ve maksat eksenli yorumlarda bulunması hasebiyle, onun bu tür yorumlarına da değinmenin yararlı olacağını düşündük. Bu bakımdan hadîsleri/sünneti anlama ve yorumlamada ortaya koyduğu yaklaşımlar, lafız eksenli

ve mana eksenli yaklaşımlar[850] olmak üzere iki grupta incelemeye ve değerlendirmeye çalışılacaktır.

Konumuz Şâfiî'nin hadîsleri nasıl anlayıp yorumladığı ile ilgili olduğundan rivâyetlerin sened yönünden değerlendirilmesi cihetine gidilmemiştir. Öte yandan, konuyu usûl-i fıkhın elfaz bahsinde olduğu gibi soyut anlamda usûlî ve teknik yönlerine bağlı kalarak ele almayı ve değerlendirmeyi düşünmüyoruz. Bizim amacımız genel olarak Şâfiî'nin hadîsleri anlayıp yorumlarken nasıl bir yol izlediğini ortaya koymaktır. Sonra Şâfiî de dahil müctehid imam ve fakîhlerin ulaştıkları sonuç ve kanaatlerin doğruluğu veya yanlışlığı üzerinde bir tartışma açma gibi bir amaç da gütmüyoruz. Onlar, ancak içinde bulundukları şartlar muvacehesinde ve karşılaştıkları sorunlar hakkında, kendi rey ve kanaatlerini ortaya koymuşlardır. Sosyal bilimlerde olay ve problemlere farklı açılardan yaklaşıldığı ve daima her konuda aynı düşünce ve anlayışların sergilenemeyeceği de bilinen bir husustur. Müctehidlerin farklı görüş ve değerlendirmelerde bulunmalarının temelinde de anlayış farklılıklarının yanısıra, içinde bulundukları dönem ve şartların daima aynı olmaması, dayandıkları delillerin ve başvurdukları yöntemlerin farklı olması bulunmaktadır. Dolayısıyla her bir müctehidin nassları anlamaya yönelik tahkîk ve istinbât sonucu vardıkları hüküm ve değerlendirmeler, ilmî ve fikrî bir çabanın ürünüdür. Bu bakımdan bizi burada doğrudan ilgilendiren husus onların nasslara yaklaşım biçimleri ve ele alış tarzlarıdır. Tezimizin bu bölümünde ise, konunun daha iyi anlaşılması ve yaklaşım farkına dikkat çekilmesi amacıyla genellikle mukayeseli bir yöntem izlenecektir.

---

[850] Abdurrahman Haçkalı da ictihat yöntemlerinin, lafzı esas alan ictihat yöntemi ve ma'nayı esas alan ictihat yöntemleri şeklinde ikili bir sınıflamayla tabi tutulduğunu ifade ederek, lafzı esas alan ictihat yöntemini beyân ictihadı olarak değerlendirmekte ve beyân ictihadının, nassların beyanını, yani lafzın bütün delâlet yönlerini belirlemeyi, dolayısıyla nassların lafzen ifade ettikleri hükümlerin tespitini konu edindiğini ve daha çok lafız mana ilişkisine dayandığını belirtmektedir. Ma'nayı esas alan ictihad yöntemlerin de ise, lafız-hüküm ilişkisi değil ma'na-hüküm ilişkisi söz konusu olduğunu ve bunların nassda belirtilmiş olsun ya da olmasın illet veya makasıd esas alınarak yürütülen ictihad faaliyetini kapsadığını, dolayısıyla kıyas, istihsan, istıslah, seddi-zerîa gibi delillerin aslında ma'na ictihadının türleri olduğu değerlendirmesinde bulunmaktadır. Haçkalı, Abdurrahman, ***İslâm Hukukunda Gayeci İçtihad Metodunun Gelişimi***, Etüt yay., İstanbul, 2004, s. 16-18. Bu değerlendirme kanaatimizce, Şâfiî'nin beyâna ve lafızların delâletine dayalı anlama yöntemiyle örtüşmekte olup onda lafzı esas alan ictihad yönteminin baskın olduğunu da te'yit etmektedir. Nitekim kıyas dışında mana ictihadının türleri olan istihsan, istislah ve sedd-i zerîa gibi yöntemlere sıcak bakmaması hatta olumsuz yaklaşması onda manayı esas alan ictihad yöntemlerinnin aşağı seviyelerde kaldığını ortaya koymaktadır.

I- LAFIZ EKSENLİ YAKLAŞIMLAR

A- Hadîslerin Lafzî ve Zahirî Anlamını Temel Alması

Dinin temel kaynakları niteliğine sahip olan Kur'an ve sünnet, toplumu ilgilendiren bir çok mesele ve durum hakkında hükümler ortaya koymuş, nasıl hareket edilmesi hususunda açıklamalarda bulunarak bilgiler sunmuştur. Ancak ilgili temel kaynaklar adeta bir ansiklopedi gibi, her cüzî durum ve olaya ilişkin ayrıntılı bilgiler sunmamakta, bazılarına bizzat işaret etmesine rağmen genellikle temel ilkeler koymayı tercih etmekte, benzer mahiyetteki mesele ve durumların çözümünü ise, beşerî aklın idrak ve ictihadına havale etmektedir. Dolayısıyla her hangi bir mesele ile ilgili olarak, ya nasslarda ifade edilen hususlarla yetinilecek ya da mesele daha geniş bir çerçevede ele alınarak, nasslarda zikredilmeyen hususlar da, naslardaki hükümlerin mana ve maksadı araştırılarak, nassların amacı doğrultusunda değerlendirilmeye alınacaktır. Bir başka ifadeyle, bir takım hususlarda ya nasslarda ifade edilenlerle yetinilecek veyahutta nasslarda ifade edilenlere bağlanmaksızın, diğer hususlar da nassların kapsamına alınarak, gaî yaklaşımlarda bulunulacaktır. Ancak tesbitlerimize göre, hemen her konuda olmasa da bazı meselelerde, Şâfiî'nin nasslarda belirtilenlerle yetindiği, bunları nasslarla sınırlandırdığı dolayısıyla lafza bağlı bir yaklaşım sergilediği görülmektedir.

1. Zekâta Tabi Mallar

Şâfiî, zekâtı verilmesi farz olan malları açıklarken *"Onların mallarından sadaka al ki, bununla onları temizleyip arıtmış olasın"*[851] âyetini hatırlatarak, Allah'ın zekâtı Kitabı'nda farz kıldığını, sonra Peygamberinin diliyle zekât düşen ve düşmeyen malları açıkladığını belirtmektedir. Ona göre bu, Allah'ın, Peygamberine atfettiği konumun bir gereğidir. Zira Peygamberin sünneti, bu hükmüyle Allah'ın muradının hususî mi yoksa umûmî mi olduğunu açıklamaktadır. Onun sünneti, Allah'tan açıklama ve O'nun emrine ittibâdan ibârettir[852].

---

851 9. Tevbe, 103.

852 Şâfiî, ***Umm***, II. 4-5. Ayrıca Şâfiî, İbn Cureyc'den Tâvus'un, babasında Hz. Peygamberin diyet ve zekât konusunda farz kıldığı şeylerin vahiyle sabit olduğuna dair bir kitabın/belgenin

Buna göre Şâfiî "Hz. Peygamberin zekât aldığı ve alınmasını emrettiği mallar zekâta tabidir, diğer mallar tabi değildir" diyerek zekâta tabi malları sünnette varid olanlarla sınırlamaktadır[853]. Ona göre, Kur'an'ın zahiri anlamı, bütün mallardan zekât verilmesini gerektirmekte, ancak sünnetin delâleti ile bunlardan hangilerinden zekât verileceği anlaşılmaktadır. Şu halde sünnetin *delâlet*i olmasaydı, Kur'an'ın zahirine göre zekat verilmesinin gerekliliği bakımından bütün mallar eşit olurdu[854]. Şâfiî'nin burada meseleye açıkça delâlet teorisi doğrultusunda yaklaştığı görülmektedir ki, bu tamamen dile ve lafza dayalı bir anlamadan ibarettir. Böylece Şâfiî, bu konuda zekâtın amacını dikkate alarak kıyasa başvurmamakta ve yalnız sünnette/hadîslerde ifade edilen malların zekâtının verileceği yorumunu yapmaktadır. Bu yaklaşımıyla Şâfiî'nin, kıyas metoduna da tam bir hürriyet tanımadığı ifade edilmiştir[855]. Bu bakımdan Şâfiî'nin zekâta konu olan mallarla ilgili görüşü onun lafızcılığının en açık biçimde görüldüğü konulardan birisini teşkil etmektedir[856]. Çünkü o, bu hususta açıkça hadîslerin literal anlamına sıkı sıkıya bağlı kalmaktadır[857].

Nitekim Şâfii'nin de naklettiği gibi, bazı âlimler, hurma ve üzüme kıyasla, zeytinden de zekât alınacağını söylemişlerdir. Şâfiî ise buna katılmamakta ve Hz. Peygamberin ağaçlardan hurma ve üzümden zekât aldığını ve de insanların eskiden beri ceviz, badem, incir vb. gibi ağaçları olduğu halde, Hz. Peygamberin bunlardan zekât almamasına, alınmasını da emretmemesine dayanarak, bu ürünlerin zekâta tabi

---

bulunduğuna dair Tâvus'un bir sözüne de yer vermektedir (Şâfiî, ***Umm,*** II. 7). Şâfiî'nin bu rivayete yer vermiş olması ise, kendisinin de zekat ve diyet konularının vahiyle sabit olduğu kanaatinde olduğunu akla getirmektedir. Nitekim benzer anlamda Hz. Ebubekir'in Enes b. Mâlik'e yazdığı bir mektuba da yer vermektedir. Şâfiî, ***Umm***, II. 5-7.

853 Şâfiî, ***Risâle,*** 111-112 (no. 520-521).

854 Şâfiî, ***Risâle,*** 114 (no. 534). Krş, Şâfiî, ***er-Risâle***, thk. A. Muhammed Şâkir, s. 173.

ولولا دلالة السنة كان ظاهر القرآن أن الأموال كلها سواء وأن الزكاة فيجميعها لا فى بعضها دون بعض.

Şâfiî, bu değerlendirmesi ile, hem Kur'an'a göre zekat yönünden bütün malların eşit olduğunu belirtmekte hem de sünnetin delâletine binâen bunların sınırlandırılması cihetine gitmektedir. Halbuki Kur'an'a göre, zekat yönünden bütün malların eşit kabul edilmesinin, Kur'an'ın zekâtla gerçekleştirmek istediği mana ve maksadın dışında herhangi olumsuz bir duruma yol açtığını söylemek zordur. Dolayısıyla sünnetin delâletinin bu açıdan da değerlendirilmesinin daha yerinde olacağı söylenebilir.

855 Arslan, ***Şâfiî'nin Kur'an Okumaları***, s. 279.

856 Kırbaşoğlu, "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", s. 234.

857 Ebû Zeyd, "İmam Şâfiî ve Ortayol", s. 146.

olmadığını ifade etmektedir[858]. Şâfiî'ye göre, Hz. Peygamberin hurma ve üzümden zekât almasının nedeni, onların birer yiyecek maddesi (kût) olmaları sebebiyledir. Zeytin, ceviz, badem vs. gelince, bunlar bizatihi yiyecek maddesi olmayıp birer katıktan (edîm) ibarettir. Nitekim bunlar Hicaz bölgesinde birer yiyecek maddesi olarak da bilinmemektedir[859].

Bu nedenle Şâfiî, hadîslerde sayılan arpa, buğday, hurma ve kuru üzüme zekât düşmesini, onların zahîre (gıda maddesi) olmalarına bağlamakta[860], bu vasfa sahip olanların zekâtının verileceği, bu vasfa sahip olmayanlara ise zekât gerekmediği kanaatine varmaktadır[861]. Ebû Hanîfe ise, yerden çıkan bütün ürünlere zekât düştüğü görüşündedir. Dolayısıyla hadîs ve âyetin lafızlarındaki umûmî anlamı, zahire olmakla tahsis edenler, zahire olamayan ürünlere zekât düşmediğini, lafızları ûmûmî anlamında esas alanlar ise yerden biten her ürüne zekât düştüğü yorumunu yapmıştır[862]. Şu halde "Şâfiî'nin, âyetin umumî ifadesini sınırlama gayretinin aksine Hanefîler, ayetin umumî ifadesini esas alıp, buna ters gibi görünen rivâyetleri de uygun bir şekilde yorumlayarak, zekâtın vazediliş amacına uygun olarak, fakirlerin lehine bir görüşe ulaşabilmişlerdir"[863].

Şâfiî'nin, Hicaz bölgesinde yaygın olarak bulunan ve o dönemin toplumu tarafından tüketilen yiyecek maddelerine binaen yorumda bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunun o dönem için geçerli bir yorum olduğunu söylenebilir. Ancak onun bu yorumu kendi bölgesi için sorun teşkil etmezken, başka bir bölgede yaşayan ve farklı ürünler yetiştiren bir kimse, Şâfiî'nin görüşüne tabi olduğu takdirde, zekât vermeyecek ve fakirlerin ihtiyacının da karşılanamaması gibi bir sıkıntı ortaya

---

858 Şâfiî, ***Risâle***, 112 (no. 523- 524). Şâfiî'den önce bazı tâbiûn alimlerinin de zekâta tabi mallar konusunda zahirî bir yaklaşımda bulunarak zekat alınması gereken malları rivayetlerde belirtilenlerle sınırlandırdıklarına ilişkin değerlendirmeler için bkz. Ulu, ***Tâbiûnun Sünnet Anlayışı***, s. 204-205.

859 Şâfiî, ***Umm***, II. 45.

860 Halbuki, gıda olması bakımından kuru üzüm ile incir, badem, ceviz ve zeytin arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Dolayısıyla meselenin aslında coğrafî, tarihî –kültürel boyutu ile yakın bir ilgisi olduğu anlaşılmaktadır.

861 Şâfiî, ***Umm***, II. 46. (Ayrıca bkz., dipnot 1); eş-Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali, ***el-Muhezzeb,*** Dâru'l-Fikr, Beyrût, ty., I. 156; İbn Ruşd, ***Bidâyetu'l- Muctehid***, II. 99-100.

862 İbn Ruşd, ***Bidâyetu'l- Muctehid***, II. 99-100.

863 Kırbaşoğlu, "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", s. 235. Krş. eş-Şeybânî, İmam Muhammed b. el-Hasen, ***Kitâbu'l-Hucce alâ Ehli'l- Medîne,*** thk. Hasen el-Keylânî, Baskı yeri yok, 1983, I. 498 vd; el-Karadâvî, Yusûf, ***Fıkhu'z-Zekat***, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1981, I. 353 vd.

çıkabilecektir. Şâri'nin buğday ve arpa ekicilerine zekatı vacip kılarken, portakal, elma vs. gibi bahçe sahiplerini zekattan muaf tutması makul olamaz. Dolayısıyla hadîslerde zekatın dört sınıfla sınırlandırılması, bunlardan başkasından da zekat alınmayacağı anlamında değildir[864].

Şâfiî'nin zekâta tabi mallar konusunda benzer yaklaşımını atların zekâtında da görmek mümkündür. O bu hususta, Hz. Peygamberin *"Müslüman'ın sahip olduğu kölesi ve atı sebebiyle zekât ödeme yükümlülüğü yoktur"*[865] hadîsine dayanmakta ve buradan hareketle atların zekâta tabi olmadığını, Hz. Peygamberin sünnetinin deve, sığır ve koyunların dışındaki hayvanların zekâta tabi olmamasına *delâlet*i nedeniyle, atların zekâttan muaf olduğunu, Hz. Peygamberden deve, sığır ve koyun dışındaki hayvanlardan zekât aldığına dair bir bilginin olmadığını ifade etmektedir[866]. Bu meselede de Şâfiî'nin yine Hz. Peygamberin hadîsinin, lafzî ve zâhirî anlamını esas aldığı görülmektedir.

Halbuki Hz. Peygamber ve Ebûbekir dönemlerinde atlardan zekât alınmazken Hz. Ömer'in talimatıyla atlardan da zekât alınmaya başlanmıştır[867]. Hz. Ömer, atların değerinin artması üzerine böyle bir uygulamaya yönelmiş ve her bir attan bir dinar olmak üzere zekât alınmasını emretmiştir[868]. Ebû Hanîfe ve Züfer atların zekâta tabi olduğu görüşünde iken, Şâfiî, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed gibi düşünmektedir[869]. Dolayısıyla burada Ebû Hanîfe, meseleye Hz. Ömer gibi fıkhî ve gâi açıdan yaklaşırken, diğer iki talebesinin Ebû Hânife'ye nazaran Şâfiî gibi hadîslerin lafzına bağlı bir tutum sergiledikleri görülmektedir.

---

864 Karadâvî, ***Fıkhu'z-Zekat,*** I. 355; Kırbaşoğlu, ***İslâm Düşüncesinde Sünnet,*** s. 97.

865 Şâfiî, ***Umm***, II. 34; Mâlik, ***Muvatta,*** 17, Zekât 23, h. no: 37 (I. 277); Abdurrazzâk, ***Musannef***, IV. 33-34 (no. 6878, 6882); İbn Ebî Şeybe, ***Musannef***, II. 380 (no. 10137); Buhârî, ***Sahîh,*** 24, Zekât 45-46 (II. 127); Muslim, ***Sahîh,*** 12, Zekât 2, h. no: 8-9 (I. 675-676); İbn Mace, ***Sunen,*** 8, Zekât 15, h. no: 1812 (I. 579).

866 Şâfiî, ***Umm***, II. 34- 35. Ayrıca bkz. Tahâvî, ***Maâni'l-Âsâr***, II. 26-30; en-Nevevî, Muhyiddîn b. Şeref, ***el-Mecmû'***, thk. Mahmûd Mataracî, I-IX, Daru'l Fikr, Beyrût, 1996, V. 303- 304. eş-Şirbînî, Muhammed el-Hatîb, ***Muğni'l-Muhtâc***, Daru'l-Fikr, Beyrût, ty., I. 369.
Ancak Şâfiî, zekâta tabi olmayan at vb. gibi hayvanların ticaret maksadıyla alınıp satılmaları durumunda ise, ticaret niyeteiyle onlardan zekat alınacağını belirtmektedir. Şâfiî, ***Umm***, II. 35.

867 Abdurrazzâk, ***Musannef***, IV. 35 (no. 6887); Mâlik, ***Muvatta,*** 17, Zekât 23, h. no: 38 (I. 277); Tahâvî, ***Maâni'l-Âsâr***, II. 28; ez-Zeylaî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf, ***Nasbur-Râye***, thk. Muhammed Yusuf, Dâru'l-Hadîs, Mısır, 1357, II. 358.

868 Abdurrazzâk, ***Musannef***, IV.36 (no. 6889).

869 Tahâvî, ***Maâni'l-Âsâr***, II. 27.

Esasen burada dikkat çeken husus, zekât gibi aynı zamanda ibadet vasfı taşıyan bir konuda Hz. Ömer'in kıyas ve ictihada başvurabilmesi ve böylece Hz. Peygamberin bazı mallardan zekât almış olmasının, benzer mahiyetteki mallardan zekât alınmasına engel teşkil etmeyip, belli bir ekonomik değeri olan ve çoğalan her türlü malın zekât için bir kaynak olabilmesidir[870]. Kısacası Hz. Ömer, atların aşırı değer kazandığını öğrenmesi üzerine, mal sahipleri arasında adâletin tesisini ve fakirlerin maslahatını gözeten bir yönetici olarak idârî takdir hakkını kullanmış ve kıyas yöntemiyle böyle bir ictihad ortaya koymuştur[871]. Şu halde Hz. Ömer bu hususta yalnız nassın lafzına takılıp kalmamış yaşanan değişiklikleri dikkate alarak, olgudan hareketle nassları amacına uygun bir şekilde yorumlamıştır. Şâfiî ise burada yalnız ilgili nassa dayanmış, bunun lafzî anlamıyla yetinmiştir.

Şâfiî, benzer bir tutumu madenlerin zekâtı konusunda da sergilemektedir. O, zekâtı gereken madenlerin altın ve gümüşten ibaret olduğunu ve bunların tasfiye edilmesinden sonra zekâtının verileceğini belirterek, bakır, kurşun, demir gibi madenlerden zekâtın gerekmediğini ilâve etmekte, bu görüşünü de define, ziraî ürünler, büyük ve küçük baş hayvanlar (mâşiye), altın ve gümüş dışındaki şeylerde zekât gerekmediğine dair rivâyete dayandırmaktadır[872]. Ona göre insanların bakır, demir ve kurşun gibi gümüş dışında madenleri olduğu halde, Hz. Peygamber bunlardan zekât almamıştır. Hatta yakut, zebercet gibi daha pahalı olanlardan da zekât almamış ve alınmasını emretmemiştir[873]. Dolayısıyla Şâfiî, bu hususta sünnetten bir delâlet bulamadığı için bunları zekâta tabi tutmamakta, hakkında nass bulunmalarına dayanarak madenleri yalnız altın ve gümüşe indirgemektedir[874].

Kısacası, Şâfiî'nin zekâta tabi mallar hususunda ortaya bu düşünceler, onun açıkça konuyla ilgili rivâyetlerin lafzını esa alan bir yaklaşım sergilediğini ortaya koymakta ve bu yüzden hadîslerde ifade edilmediği için diğer malları zekâta tabi kılmadığı anlaşılmaktadır.

---

870 Karadâvî, ***Fıkhu'z-Zekât***, I. 229-234; Erdoğan, ***Ahkâmın Değişmesi***, s. 254.
871 Erul, ***Sahabenin Sünnet Anlayışı***, s. 418.
872 Şâfiî, ***Umm***, II. 57-58.
873 Şâfiî, ***Risâle,*** 113 (no. 528-529).
874 Halbuki mesela, Hanefîlere göre maden, ateşte eriyip kalıba giren şeydir. Hanbelîlere göre, katı ve sıvı bütün maden türlerini içine almaktadır ez-Zuhaylî, Vehbe, ***İslam Fıkhı Ansiklopedisi***, Risale Yay., İstanbul, 1990, III. 285.

2. Altın ve Gümüşün Nisabı Tamamlamakta Birbirine İlave Edilmesi

İslam fıkhında, altın ve gümüşten her biri için takdir edilen nisaba ulaştıklarında, bunların zekâtının verilmesinde bir problem yoktur. Ancak nisabı tamamlamakta altın ve gümüşün birbirlerine ilave edilip/edilemeyeceği meselesinde ihtilaf edilmiştir. Şâfiîlerin dışındaki cumhura göre, altın ve gümüşten her biri nisabı tamamlamakta diğerine ilave edilebilir ve ikisinin toplamı nisaba ulaştığında bunlara zekât düşmektedir. Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve Zâhirîler göre ise nisabı tamamlamakta altın ve gümüş birbirine ilave edilemez. Bunların nisabı ayrı ayrı hesaplanır ve nisaba ulaştıklarında da zekât gerekir. Dolayısıyla onlara göre her malın zekatı kendi cinsi ile hesaplanır ve başka bir malla birleştirilerek zekatı hesaplanamaz[875].

Şâfiî, *Umm*'de bu meseleyle ilgili olarak: "Bir kimsenin, bir kırat eksik yirmi miskal altını veya bir kırat eksik beş ûkıyye gümüşü bulunduğunda, bu ikisinden hiç biri için zekât yoktur. Bu durumda altın gümüşe, gümüş de altına ilave edilemez ve yine kendilerinden zekât gereken hiçbir sınıf diğerine eklenemez" demekte ve bir çok açıdan hurma ve üzüm birbirine yakın ve benzer olduğu halde, nisabta nasıl birbirlerine katılamıyorsa, altın ve gümüşün de bir birine ilave edilmemesi gerektiğini belirttikten sonra "Her kim bunları birbirine ilâve ederse Hz. Peygamberin sünnetine muhalefet etmiştir" diyerek şu hadîsi nakletmektedir. *"Beş ukıyyeden daha az gümüşte zekât yoktur"* (ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة).

Şâfiî bu rivâyete dayanarak, nasıl aynı cinsten olmayan koyun ve sığır nisabta birbirine ilave edilemezse, aynı cins olmayan altın ve gümüşün de birbirine ilave edilemeyeceğini ifade etmektedir[876]. O, bu hadîsten her bir malın nisabının ayrı olduğu yorumunu çıkarmakta, altın ve gümüşün aynı cins olmadığında ısrar etmektedir. Şâfiî'nin bu görüşünü sonraki Şâfiî bilginleri de aynen devam ettirmiştir. Meselâ Şirbînî'ye göre de altın ve gümüş nisabı tamamlamada birbirine ilave edilemez. O da bu durumu Şâfiî'de olduğu gibi onların farklı cinste olmalarına

---

875 Şîrâzî, ***el-Muhezzeb***, I. 157; İbn Ruşd, ***Bidâyetu'l- Muctehid***, II. 106; Şirbînî, ***Muğni'l-Muhtâc***, I. 389; Nâim, Ahmed –Miras, Kâmil, ***Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi,*** DİB Yay., Ankara, 1993, V. 66; Zuhaylî, ***İslâm Fıkhı***, III. 273.

876 Şâfiî, ***Umm***, II, 54.

bağlamış ve nisabı tamamlamada hurma ile üzümün birbirine ilave edilmemesine kıyas etmiştir[877].

Esasen bu meselede tartışma altın ve gümüşün aynı cins ve vasfa sahip olup olmadıklarının tesbiti ve illeti noktasında odaklaşmaktadır. Nitekim İbn Ruşd'ün belirttiği gibi, altın ve gümüşün nisapta birbirlerine ilavesini caiz görenlere göre bu iki maddedeki vasıf (illet), para, sermaye olmaları ve itlaf edilen malların kıymetinin onlara göre belirlenmesidir. İlave edilemeyeceğini söyleyenlere göre ise, bu onlarda bulunan ortak vasıftan dolayı değil, bu iki maddenin şahsına mahsus bir hüküm olması dolayısıyladır ve bu nedenle her birinin nisab miktarı ayrıdır[878].

Dolayısıyla bu hususta biri, illeti tesbit edip bunu dikate alan, diğeri de illeti dikkate almayıp, sırf hadîslerde bunların ayrı varid olmasına dayanarak lafzî bir tutum sergileyen iki türlü yaklaşımın olduğunu söylemek mümkündür. Zira Hanefîlere göre, altın ve gümüş yaratılış icabı (asl-ı hilkati) ve semeniyet (kıymet) bakımından ticaret için kullanılmasında aralarında ortaklık bulunan iki maldan ibarettir. Bu nedenle bu ikisi zekât hususunda tek bir cins gibidir. Ayrıca her ikisinin de zekâtının kırkta bir oranında vacib olacağında da aralarında birlik vardır[879]. Ayrıca Ahmed Naîm bu hususta, "Evzâî'nin, Sevrî'nin mezhebleri de böyledir. Ahad-i nisâbeyni âhare zam ile zekâtın sebeb-i vücûbu olan gınâ tahakkuk ettiği ve zekâttan matlûb olan gâye ile fukarâ hukukunun masûniyeti te'mîn edildiği için, Nesefîler, Burhânu'ş-Şerîalar, Sadru'ş-Şerîalar hep Ebû Hanîfe'nin bu tarîk-ı ictihâdını tercîh etmişlerdir"[880] değerlendirmesini yapmaktadır.

Sonuç olarak altın ve gümüşün nisabı tamamlamada birbirlerine ilavesini caiz görenlerin illet ve maksattan hareketle gâî bir yaklaşımla meseleyi değerlendirdikleri, bu konuda İmam Şâfiî ve onun gibi düşünenlerin ise nass öyle geldiği için nassın lafzî anlamından yola çıkarak hüküm verdikleri ve bu hususta herhangi bir maksat ve düşünceyi nazar-ı itibara almadıkları anlaşılmaktadır.

---

877 Şîrâzî, ***el-Muhezzeb,*** I. 158; Şirbînî, ***Muğni'l-Muhtâc***, I. 389.

878 İbn Ruşd, ***Bidâyetu'l- Muctehid***, II. 106

879 Kâsânî, ***Bedâiu's- Sanâi'***, II. 19. Kâsânî, sahabeden beri bunların zekâtını çıkarmada birbirlerine ilave edildikleri şeklinde sünnetin/uygulamanın süregeldiğine dair Bukeyr b. Abdillah'ın naklettiği Hz. Osman'ın sözüne de yer vermektedir.A.mlf, ***A.g.e.***, II. 19.

880 Nâim-Miras, ***Tecrîd-i Sarîh***, V, 65-66.

3. Ramazanda Kasden Yiyip İçmenin Kefâreti

Ramazan ayında, kasten cinsî münasebette *(cimâ)* bulunarak orucunu bozan kişiye kefâret gerekeceği hususunda görüş birliği vardır. Ancak kasden *yeme* ve *içme* ile orucunu bozan kimseye de kefâret gerekip gerekmeyeceğinde ise görüş ayrılığı mevcuttur[881].

İmam Şâfiî'nin, Ramazan ayında bilerek orucunu yeme ve içmeyle bozan kimsenin durumu hakkında sergilediği yaklaşım da, onun lafzı esas alan yoruma başvurduğu konulardan bir diğerini oluşturmaktadır. Nitekim Şâfiî, cinsî münasebet dışında yeme, içme ve diğer her hangi bir şeyden dolayı orucun bozulması durumunda kefâretin gerekmeyeceği' şeklinde bir görüş ortaya koymuştur[882]. Şâfiî, sonra bu konudaki tartışmaya yer vererek bazı kimselerin 'cimâda olduğu gibi yeme içmeden dolayı da kefâret gerekir' dediğini belirterek, bunlara *" (söz konusu) sünnet cinsî münasebette bulunan kişi hakkındadır"* şeklinde cevap vermekte ve onlara "size yeme ve içmede kefâret gerektiğini kim söyledi?" diye sormaktadır. Muhatabının 'cinsî münasebete kıyas ederek bu hükme vardık' demesine Şâfiî "yeme içme, cinsî münasebete benziyor mu ki kıyas ediyorsun?" diye tekrar sormakta ve sonuçta, cinsî münasebetin başka hiçbir şeye benzemediğini, dolayısıyla buna kıyas yapılarak kefârete hükmedilemeyeceğini belirtmektedir[883].

Burada Şâfiî'nin *"(söz konusu) sünnet cinsî münasebette bulunan kişi hakkındadır"* sözü önemlidir. O, bununla Ramazan'da eşiyle cinsî münasebette bulunan bedevî hakkındaki rivâyete dayanmaktadır. Bu rivâyete göre Hz. Peygamber, cinsî münasebette bedevîye kefâret ödemesini emretmiştir[884]. Dolayısıyla rivâyetin metninden cinsî münasebete binaen kefârete hükmedildiği anlaşılmaktadır. Şâfiî de rivâyetin lafzından anlaşılanla yetinmekte ve cinsî münasebette olduğu gibi, yeme içme gibi açıkça orucun ruhuna ve maksadına aykırı bir durumdan dolayı cinsî

---

881 İbn Ruşd, ***Bidâyetu'l- Muctehid***, II. 50-51.
882 Şâfiî, ***Umm***, II. 136.
883 Şâfiî, ***Umm***, II. 136.
884 Şâfiî, ***Umm***, II. 133-134; Buhârî, ***Sahîh***, 30, Savm 30 (II. 235-236); Muslim, ***Sahîh***, 13, Sıyâm 14, h. no: 81-85 (I. 781-783).

münasebete kıyasen kefâretin gerekeceği yorumunu reddetmektedir. Nitekim Ahmed b. Hanbel ve Zâhirîler[885] de bu meselede Şâfiî ile aynı görüştedir.

Malîkîler ve Hanefîler ise kasden yeme içme ile orucu bozanlara da kefâretin gerekeceğine hükmetmişlerdir. Bunlar 'kefâreti gerektiren cinsî münasebet, nasıl oruç ibâdetinin ulviyetini hiçe saymak ve saygısızlıksa, yemek içmekle de aynı saygısızlık vardır' yorumunu yaparak cimâ ile yeme içme hakkında aynı hükmü vermişlerdir[886]. Şu halde bu örnek bize Şâfiî ve benzer görüşü paylaşanların, nassların literal anlamlarına bağlı bir yaklaşım sergilediklerini, Malîkîlerin ve Hanefîlerin ise kefâretin illetini ve sebebini araştıran gâî bir yaklaşımla meseleyi ele aldıklarını göstermektedir.

İmam Serahsî, yeme içmenin de cinsî münasebet gibi kefareti icab ettirdiği tespitinin nassın genel anlam ve delaletinden elde edildiğini ifade etmektedir. Ona göre orucun rüknü şehvet-i batn ve şehvet-i fercin gereğinden uzak durmaktan ibarettir. Kefâretin vücubu ise oruca karşı işlenecek saygısısızlığa (cinayet) mani olmak içindir. Yine insan tabiatının oruç tutarken şehvet-i batnın gereğini taleb etmesi, şehvet-i fercin gereğini taleb etmesinden daha açık ve nettir. Orucun vakti ise genellikle şehvet-i batnın gereği olan gündüz vaktidir. Şehvet-i fercin gereği ise genellikle gece hasıl olur[887]. Dolayısıyla Serahsî nassın gaye ve illetinden yola çıkmış ve kefareti yalnız cinsî münasebete indirgememiştir.

Aslında bu mesele, her iki tarafın nasslara yaklaşımda sergiledikleri yaklaşım farklılığını da ortaya koymaktadır. Nitekim Zencânî'nin tesbiti ile nassın bulunduğu yerde (mahall-i nass) hüküm ya nassa veyahutta illete izâfe olunur. Şâfiî'ye göre hüküm nassa izafe olunurken, Ebû Hanefî'ye göre hüküm illete izâfe olunur. İşte bu nedenle meselâ Şâfiî'ye göre Ramazan ayında orucu yeme içme ile bozmak kefâreti gerektirmez. Zira burada illet cinsî münasebet ile sınırlıdır. Ebû Hanîfe'ye göre ise illet orucu bozmanın umûmudur. Zira Şâfiî'ye göre illet-i kâsıra (sınırlı illet) sahihdir. Ebû Hanîfe'ye göre ise, batıldır. Dolayısıyla geçişli illet (müteaddî) hükmün isbatına vesîle iken, sınırlı illet (kâsır) hükmün nefyine

---

885 İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Hazm ez-Zahirî, ***el-Muhallâ***, thk. Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, Beyrut, ty. VI. 185.

886 İbn Ruşd, ***Bidâyetu'l- Muctehid,*** II. 52.

887 Serahsî, ***Usûlu's-Serahsî***, I. 257.

vesîledir[888]. Muhaddisler de yöntem olarak nassın bulunduğu yerde hükmü onunla sınırlamaktadırlar. Onların da Ramazan orucununun kefâretini yalnız cinsî münasebet ile sınırlandırmalarının nedeni bu olup, kasden yeme- içmeyi cinsî münasebet ile aynı kategoride değerlendirmemişlerdir[889].

Netice olarak Şâfiî'ye göre hadîste kefaret hükmü cinsî münasebete binaen konduğu için yeme içme yoluyla orucun bozulması kefareti gerektirmemektedir. Aslında bu yaklaşım fıkıhta hile kapısının açılmasına da yol açmaktadır. Buna göre meselâ bir kimse önce yemek yeyip sonra cinsî münasebette bulunsa kefaret gerekmemektedir[890]. Oysa dinin ibadetlerde gözettiği mana ve maksatların tahakkuku için, sırf hadîslerde ifade edilenlerle yetinilmeyip, kıyas yoluyla ibadetlerin amacını ve ruhunu dikkate alan gâî yorumların yapılmasının daha uygun olacağı aşikardır.

4. Ramazan'da Cinsî Münasebette Bulunan Kadına Kefâret

Şâfiî'nin benzer bir yaklaşımı, Ramazan ayında cinsî münasebette bulunan kadına da kefâretin gerekip gerekmediği hususunda sergilediği görülmektedir. Şâfiî, "(Bu hususta) erkek kefâret ödediği zaman, hacc ve umrede olduğu gibi, bu kadın için de ödenmiş olur, sünnet bu şekildedir. Nitekim Hz. Peygamber kadına kefâret ödemesini söylememiştir" diyerek kadına kefâretin gerekmediği yorumunu yapmıştır. Şâfii Ramazan'da cinsî münasebette bulunan meşhur a'rabî hadîsinin metnini/lafzını esas alarak, Hz. Peygamberin kefâreti adama emrettiğini, kadın için bir şey demediğini belirtmekte ve kadına kefâret gerekmeyeceğine, adamın kefâretinin karısı için de ödenmiş sayılacağına hükmetmektedir[891]. Dolayısıyla kadın kefaretle mükellef değildir. Bu hususta Zâhirîler de Şâfiî ile aynı görüştedir. Oysa Hanefî ve Mâlikiler, kadına da kefâretin gerekeceğine hükmetmişlerdir.

Şâfiî, bu meselede de nassa bağlı yaklaşımını sürdürmüştür. Dolayısıyla bu ihtilafın nedeni a'rabî hadîsinin zâhiri ile kıyasın çelişmesidir. Zira Hz. Peygamber (s.a) bu hadîste kadına kefâret ödemeyi emretmemiştir. Kıyas ise, onun da erkek gibi

---

888 Zencânî, ***Tahrîcu'l- Furû'***, s. 47-49.
889 Abdulmecîd, ***el-İtticâhâtu'l-Fıkhıyye***, 348.
890 Zuhaylî, ***İslâm Fıkhı***, III. 195.
891 Şâfiî, ***Umm***, II. 135.

olmasını iktizâ etmektedir. Zira her ikisi de mükelleftirler[892]. Hattâbî de meseleye mükellefiyet açısından bakmış ve cinsî münasebette bulunan adama kefaretin gerektirdiği durumun, kadın için de kefâretin gerekeceğine bir delil olduğunu, zira insanları, tahsîs edecek bir delilin bulunmadığı hükümlerde, dinin her iki cinsi de eşit tuttuğunu, dolayısıyla kadının bilerek cinsî münasebette bulunduğu erkeğe kefaret gerektiği gibi, bu illet nedeniyle kadına da kefaret gerekeceğini, Şâfiî ve Evzâî dışındaki alimlerin ekseriyetinin bu görüşte olduğunu belirtmiş ve Şâfiî'nin delillerini tenkîd etmiştir[893]. Ancak Şâfiî, hadîsin lafzından da anlaşıldığı gibi, Hz. Peygamberin kefareti adama emredip, kadın için herhangi bir şey söylememesine dayanarak kadını kefaretle mükellef tutmamıştır.

Aslında bu konudaki farklı yaklaşımın temelinde de usûlle ilgili farklı ilke ve kuralların kabul edilmesi vardır. Nitekim Şâfiîlere göre Hz. Peygamber (s)'e, ahkâm içeren bir mesele sorulduğunda, ilgili mesele hakkında bazı hükümleri açıklamasına rağmen bazılarını açıklamayıp sukût etmesi durumunda -ki normalde açıklaması gerekir-onun bu sukutunun, açıklanmayan husus hakkında vucûbu ortadan kaldırdığına hükmedilir. Çünkü eğer vacib olsaydı, Hz. Peygamber (s) onu açıklardı. Zira ihtiyaç açıklamayı gerektirir ve ihtiyaç anında açıklamanın geciktirilmesi caiz değildir(*vakt-i hâcette beyânın tehiri mümtenidir*). Ebû Hanîfe'ye göre ise bu durum vucûbun ortadan kalkmasına delâlet etmez. Çünkü sukûtun ahkâma delâleti yoktur[894].

Bu nedenle Arabî hadîsinde, Hz. Peygamber keffareti adama emrettiği ve kadın için bir şey buyurmadığı için, Şâfiî ve Şâfiî bilginler kadına da kefaret gerekeceğine hükmetmemişlerdir. Bu ise Şâfiîlere göre hüküm verirken ilke olarak nasslarda açıkça beyan edilenlerle yetinme ve her şeyin hükmünün nassların bizzat lafızlarında aranması gerektiği şeklinde bir kanaate sahip olduklarını göstermektedir. Oysa Hanefîler, meseleye kefaret hükmünün illeti –ki orucu bozmadan ibarettir-

---

892 İbn Ruşd, ***Bidâyetu'l- Muctehid***, II. 54; Kâsânî, ***Bedâiu's- Sanâi'***, II. 98.

893 Hattâbî, Ebû Suleyman, ***Maâlimu's-Sunen*** (Ebû Davud'un *Sunen*'i ile birlikte), İstanbul, 1992, II. 784.

894 Zencânî, ***Tahrîcu'l- Furû'***, s. 124.

yönüyle yaklaşmışlar[895] ve nassta beyan edilmese de hükmün benzer konular için de geçerli olduğuna hükmetmişlerdir.

5. Musakât ve Arâyâ Akdine Konu Olacak Ürünler

İmam Şâfiî'de dikkati çeken bir diğer husus da, rivâyetlerde ifade edilen, İslam'ın doğduğu ve Hz. Peygamberin yaşadığı bölge olması sebebiyle, Arabistan yarımadasının coğrafî şartlarına özgü bir takım durumları ve nitelikleri genelleştirerek şer'î hükümleri adeta bunlarla sınırlayarak bu doğrultuda yorumlar yaptığı müşahede edilmektedir. Nitekim bu durum, Musakât akdinin[896] hangi ürünlerde caiz olacağına dair yaptığı yorumlarda da ortaya çıkmaktadır.

Şâfiî, "Musakât akdi hurma ve üzümde câizdir. Bu iki üründen başka bir şeyde musakât caiz değildir" diyerek musakatın yalnızca bu iki üründe caiz olmasını, Hz. Peygamberin hurma ve üzümü tahminle (**بالخرص**) hükmettiğine dayandırmıştır[897]. Davud ez-Zâhirî de, yönteminin bir gereği olarak Musakâtı hurmanın dışında herhangi bir üründe caiz görmemiştir[898]. İmam Malik ise Hz. Peygamberin uygulamasına şeklen bağlı kalmamış ve olaya daha geniş bir perspektiften bakarak musakatın, hurma, üzüm, nar, incir, zeytin gibi her üründe, hatta tarla sahibinin yapamayışı halinde, sebze gibi zirâî ürünlerde de caiz olduğu yorumunu yapmıştır[899]. Şu halde bu bu hususta iki farklı sünnet anlayışını görmek mümkün olabilmektedir.

Şâfiî'nin bu lafzî yorumunun yeterli olmadığı düşüncesinden hareketle olmalı ki, musakatın bütün ürünlerde caiz olması gerektiği şeklindeki görüş hakkında, bazı çağdaş müellifler, bu görüşün daha kuvvetli, şeriatın hikmetine ve insanların maslahatına daha uygun olduğunu belirterek "Özellikle meyve çeşitlerinin çoğaldığı günümüzde, her türlü meyvede musâkâtın sahih olduğu görüşünü kabul

---

895 Serahsî, ***Usûlu's-Serahsî***, I. 257; Kâsânî, ***Bedâiu's- Sanâi'***, II. 89.

896 Ürünün belli bir hissesi karşılığında bağ, bahçe veya tarlanın ekip biçilmesi için başkasına verilmesi şeklinde bir akittir.

897 Şâfiî, ***Umm***, IV,12; Şâfiî, ***İhtilâfu'l- Hadîs***, IX. 628. Ayrıca bkz. Şîrâzî, ***el-Muhezzeb***, I. 390; Şirbînî, ***Muğni'l- Muhtâc***, II. 322-323.

898 İbn Ruşd, ***Bidâyetu'l- Muctehid***, III. 355.

899 Mâlik, ***Muvattâ***, 33, Musâkât 1, h. no: 2 (II. 706). Musakâtı yalnız hurmada caiz görenlerin "Çünkü musakât şeriatın verdiği bir müsaadedir. Sünnetle verildiği üründen başkasında caiz olmaması lazım gelir" sözüne ise İmam Malik, gâî bir yorumda bulunarak: "Her ne kadar müsaade ise de, bu müsaadenin sebebi başka ürünlerde de bulunduğu için, başka ürünlerde de caiz olması gerekir" demiştir. İbn Ruşd, ***A.g.e.***, III. 355.

etmek kaçınılmaz olmuştur. Nassın hurma üzerine varid olması, Arap yarımadasında özellikle de Hicaz'da hurmanın çok olmasından ileri geliyor olabilir"[900] değerlendirmesini yapmışlardır. Dolayısıyla, asırlar öncesinden İmam Malik'in yaptığı yorumun ve yaklaşımın ne kadar uygun ve yerinde olduğu ve de hadîsleri yalnız lafzî/şeklî anlamları ile değerlendirmenin yeterli olmadığı bir kez daha anlaşılmaktadır. İnsanların söz, davranış ve kültürlerinin içinde, yaşadıkları coğrafî unsurlardan soyutlanması düşünülemez. Hz. Peygamber döneminde coğrafya ve iklim koşullarının insanlara sunduğu ziraî ürünlerin başında hurma gelmekteydi. Doğal olarak Hz. Peygamber de bir konuyu açıklarken, çoğunlukla hurma ve deve unsurlarını kullanırdı. Dolayısıyla tarihsellik arzeden bu unsurların dikkate alınmayarak evrenselleştirilmeye çalışılması yanlış bir tutumdur[901]. Şu halde hadîsleri yorumlarken ve hüküm çıkarırken *tarihî, coğrafî olgular* da dikkate alınmalı, bunlara takılıp kalınmamalı, bu uygulamalardaki temel ilke ve prensiplerden hareketle daha kapsamlı ve esnek yorumlar ortaya konulmalıdır.

Ayrıca Şâfiî, musâkât akdinde ortaya koyduğu gerekçe ve yaklaşımlarla, Arâyâ (ariyye)[902] akdinin de ancak hurma ve üzümde caiz olduğunu ileri sürmüştür[903]. Şu halde bu yoruma göre hurma ve üzümden mahrum olan insanlar böyle bir ruhsattan yararlanamayacaktır.

İmam Malik ise, musâkât akdinde olduğu gibi, gâî bir yaklaşımla, ariyyenin yalnız hurma ve üzümde değil, kurutulup zahîre olarak saklanabilen her meyvede caiz olduğu görüşüne varmıştır[904]. Dolayısıyla insanların yaşadıkları bölgelere göre çeşitli meyveler bulunabileceği ve de aynı ihtiyacı kendi bölgelerindeki meyveler için duyabileceklerinden hareketle, ariyyenin İmam Malik'in ifade ettiği şekilde

---

900 el-Hınn ve Ark., Mustafa, Mustafa el-Buğâ, Ali eş-Şerbecî, ***Büyük Şâfiî Fıkhı***, çev. Ali Arslan, Arslan Yay., İstanbul, 1994, III. 289.

901 Tartı, ***Hadîslerin Tarihsel Boyutu****,* s. 82, 83.

902 Ağaçta bulunan yaş hurmaların tahminî olarak kuru hurma ile değişimine dayalı bir akit. Aslında bu akid şer'an yasak olup Hz. Peygamber, insanların ihtiyacına binaen buna ruhsat vermiştir. Zira değiş- tokuş edilen malların miktarlarının eşit olduğu kesin olarak bilinmemektedir "Şeriat insanlara kolaylık olması için, yenmek üzere ayrılan ağaçların yaş hurmalarının kuru hurma ile değiş- tokuş edilmesine izin vermiştir. Çünkü insanlar yaş hurma ve yaş üzüm yemeyi arzu ederler.Fakat her insanın bahçesi ve parası olmadığından yaş hurma ve yaş üzüm yemesi mümkün olmaz. İşte bu nedenle şeriat buna izin vermiştir" el-Hınn ve Ark., ***A.g.e.***, III. 180-181.

903 Şâfiî, ***Umm***, IX. 91.

904 İbn Ruşd, ***Bidâyetu'l- Muctehid***, III. 302.

kurutulup saklanabilen her meyvede caiz olması insanların maslahatına daha uygun bir yorum ve yaklaşım olarak ortaya çıkmaktadır.

6. Zekât ve Fitrenin Bedelinin Verilmesi

Zekât ibadeti zekâta tabi malların belirli bir sayı veya oranının verilmesi ile gerçekleşmektedir. Ancak, zekâtın malın bizzat kendisinden mi verilmesi gerektiği, yoksa bunun yanısıra bedelininin verilmesi suretiyle de zekât yükümlülüğünün yerine getirilip getirilemeyeceği konusunda farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Dolayısıyla bu hususta, biri nassların lafzına bağlı kalarak yalnız bununla yetinen diğeri de lafzın yanısıra mana ve maksadı da itibara alan birbirinden farklı iki yaklaşım söz konusudur.

Nitekim Şâfiî zekâtla ilgili rivâyetlerin genel ve lafzî anlamlarına ve İslâmın ilk dönemlerindeki uygulamalarına dayanarak zekâtın, mutlaka zekât verilecek malın kendisinden verilmesini, bunun yerine bedelinin verilemeyeceğini düşünmektedir.

Şâfiî bu hususta *"Beş ukıyyeden daha az gümüşte zekât yoktur"* hadîsini nakletmekte ve gümüşün bedelinin zekât olarak verilemeyeceğini, zira zekâtın malın aslından (yani gümüşün zekâtı gümüş olarak), bizzat kendisinden verilmesi gerektiğini söyleyerek, bu durumun zekâtı verilecek hayvanlarda ve toprak ürünlerinde de geçerli olduğunu ifade etmekte, aksini düşünenlerin Hz. Peygamberin sünnetine aykırı davrandıklarını ifade etmektedir[905]. Şu halde Şâfiî'ye göre zekât verilirken mutlaka malın kendisinden verilmesi gerekir. Bu nedenle bedeli zekât olarak verilemez.. O, bu sonuca ilgili hadîslerde malın kendisinin verilmesini ifade eden lafızlara dayanarak uluşmaktadır. Malın bedelini vermekle de zekâtının verileceği gibi bir yorum ve te'vile yönelmemektedir.

Nitekim Hanefîlerden Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430) bu meselede Şâfiî ile kendileri arasındaki yaklaşım farkını şöyle ortaya koymaktadır: "Bilginlerimize göre genel prensip, kendisine zekât farz olan bir kimse, (zekât vermeyi emreden) nassın gayesine uygun bir şekilde zekâtını öderse, üzerine vacip olan mükellefiyeti yerine

---

905 Şâfiî, ***Umm***, II, 54. ولا أنظر إلى قيمته من غيره لأن الزكاة فيه نفسه كما لا أنظر إلى ذلك في الماشية ولا الزرع

getirmiş olur. İmam Şâfiî'ye göre ise, bu yeterli olmaz. Bu genel prensibe göre şu meseleler ortaya çıkar: Arkadaşlarımız şöyle demiştir: Bir kimsenin dirhemlerine zekât vacip olsa da o, zekâtının bedelini buğday veya başka bir şeyden ödese; bize göre, ödediği zekât caiz olur. Çünkü, zekât vermeyi emreden nassın amacı, fakirin açığını kapatmak ve ihtiyacını gidermektir. Bu ise, buğday vb. ödemekle de hasıl olur. Aynı şekilde sadaka-ı fıtır, yemin kefâreti ve Allah'ın vacip kıldığı diğer sadakalar ile kulun kendisine vacip hale getirdiği sadakaların tümünde; bize göre, onların kıymetlerini tasadduk etmek yeterli olur. Ebû Abdullah eş-Şâfiî'ye göre ise, bu caiz olmaz (ona göre, söz konusu malların bizzat kendisinden vermek gerekir)"[906].

Gazalî de *"Her kırk koyunda bir koyun zekât vardır"* hadîsini Ebû Hanîfe'nin, koyunun bizzat verilmesinin vacip olmadığı, vacip olanın ise, hangi maldan olursa olsun bu koyunun kıymeti miktarının verilmesi şeklinde te'vil ettiğini, Şâfiî'nin ise, "Lafız, koyun vermenin vacipliği konusunda nasstır. Ebû Hanîfe'nin te'vili ise koyun vermenin vacipliğini, dolayısıyla da nassı kaldırmaktadır. Halbuki "Zekâtı verin" ayeti zekâtı vacip kılmakta, Hz. Peygamberin "Her kırk koyunda bir koyun zekât vardır" sözü de bu vacibi açıklamaktadır. Bu durumda koyun vermenin vacip olmadığını söylemek nassı kaldırmaktır" şeklinde değerlendirmede bulunarak Ebû Hanîfe'nin bu te'vilinin batıl olduğunu söylediğini belirtmektedir[907].

Ancak Gazâlî Şâfiî'nin bu yaklaşımının makbul olmadığını ifade etmektedir. Çünkü Gazalî'ye göre koyun vermenin vacipliği mutlak olarak vermenin terk edilmesi durumunda düşer. Yoksa koyun yerine onun bedelinin verilmesi verme işleminin vucubunu ortadan kaldırmış olmaz. Dolayısıyla lafız vacib olanı belirleme ve sınıflama hakkında değil, vücubun aslı hakkında nassdır. Ayrıca lafzın, tayin hususunda zahir, ancak genişletme ve muhayyer bırakma anlamında muhtemel olabileceğini belirtmektedir. Ona göre bu, Hz. Peygamberin "..Üç taş ile istinca etsin" sözüne benzemektedir. Mesela taş yerine keseğin (toprak parçası) kullanılması istincanın vacib olmasını ortadan kaldırmaz. Fakat burada taşın tayini mümkün

---

906 ed-Debûsî, Ebû Zeyd, ***Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*** *(Te'sîsu'n-Nazar)*, çev. Ferhat Koca, Ankara, 2002, s. 198-199.

907 Gazâlî, ***el-Mustasfâ,*** s. 198.

olduğu gibi taş ile taş yerini tutan şeyler arasında muhayyerlik anlamı bulunması da mümkündür[908].

Gazâlî, Şâfiî'nin bu hususta taabbudün de amaç olmasının mümkün oluşu sebebiyle Hanefîlerin te'vilini iptal ettiğini belirterek aslında bu konunun ictihada açık olduğunu ifade etmektedir[909]. Zencanî de nasslarda taabbudîlik ilkesinin Şâfiî'de asıl olduğunu belirterek, bu nedenle zekât mallarının zekât olarak aynının verilmesini taabudi olma ihtimaline bağlamaktatır[910]. Bu da gösteriyor ki bir çok fıkhî meselenin taabbudi sayılması zahiri davranmanın bir neticesidir.

Oysa Hanefîler meseleye Şari'nin maksadı ve hikmet-i teşri açısından yaklaşarak "Her kırk koyunda bir koyun vardır" hadîsini sırf zahiri anlamıyla değerlendirmemişler, koyunun kendisinden başka, malî değerinin de zekât olarak verilebileceğine hamletmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre malın bizzat kendisini vermek zorunlu olmayıp, değerini vermek de caizdir. Zira bu hususstaki hikmet-i teşrii fakirin ihtiyacını gidermektir. Bu ise malın kendisini vermekle olduğu gibi, onun değerini vermekle de tahakkuk eder. Hatta bazen değerini vermek fakire daha çok yarar sağlar[911]. Dolayısıyla Hanefîlerin bu te'vili doğru bir te'vildir. Çünkü lafız muhtemel anlamlarından birine hamledilmiştir. Zira eğer lafız muhtemel olmayan manalarından birine hamledilmiş ve buna delalet eden bir yön de bulunmamış olsaydı böyle bir te'vil makbul olmazdı. Mesela koyun kelimesi sığır veya deveye hamledilirse böyle bir te'vil reddolunur. Çünkü lafız kendisine ihtimal olmayan bir anlama hamledilmiş olur[912].

Hanefîlere göre "kırk koyunda bir koyun" vacibi takyîd için zikredilmemiş, hayvan sahiplerine kolaylık olmak üzere varid olmuştur. Çünkü sürü sahiplerinin yanlarında her zaman nakit bulunmamaktadır[913]. Gazâlî de burada koyunun sahibleri için bir kolaylık olması amacıyla veya bu hususta vacib olan miktarı ifade etmek icin

---

908 Gazâlî, ***el-Mustasfâ,*** s. 198. Ayrıca mezheb bakımından Şâfiî olmasına ve pek çok meselede Hanefîlere muhalefet etmesine rağmen İmam Buhârî'nin de bu hususta malın bedelini vermekle de zekâtının verilmiş olacağı görüşünü benimseyerek Hanefîlere muvafakat ettiği belirtilmektedir. Nâim-Miras*, **Tecrîd-i Sarîh***, V. 203.

909 Gazâlî, ***A.g.e.,*** s. 199.

910 Zencânî, ***Tahrîcu'l- Furû'***, s. 45.

911 Sâlih, ***Tefsîru'n-Nusûs***, I. 387-388, 413.

912 Sâlih, ***A.g.e.***, I. 381-382.

913 Serahsî, ***el-Mebsût***, II. 156.

zikredilmiş olabileceği ihtimaline dikkat çekmektedir[914]. Zaten bölgenin içinde bulunduğu şartlara binaen zekât ve sadakalar konusundaki düzenlemeler, arpa, buğday, kuru üzüm vb. kullanılmakla birlikte, genellikle hurma, deve gibi günün gıda maddeleri ve değer ifade eden şeyleri üzerinden gerçekleşmektedir[915] ki, bu şekilde bir uygulama tarım toplumu için büyük bir kolaylığı ifade etmektedir.

Şâfiî'nin zekât konusunda sergilediği, lafza ve zahire bağlı yaklaşımı fıtır sadakasında da aynen görülmektedir. Nitekim ona göre fitrenin yiyecek maddelerinin bizzat kendilerinden verilmesi şart olup, bunların bedelinin verilmesi caiz değildir.

Şâfiî bu görüşüne delil olarak ise Ebû Saîd el-Hudrî'nin şu rivâyetine dayanmaktadır: "Biz sadaka-ı fıtrı bir sa' yiyecek veya bir sa' arpa veya bir sa' hurma veya bir sa' ekıt (süzme peynir) veya bir sa' kuru üzümden çıkarırdık"[916].

Ebu Said el-Hudrî'nin bu sözünün zahiri anlamından Şâfiî'nin de anladığı gibi, fitrenin rivâyette geçen yiyecek maddelerinin kendilerinden verildiği ve bedelinin söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Şâfiî, ilgili rivâyeti şu şekilde yorumlamaktadır: "Kişi, kendine göre en çok bulunan buğday, (ذرة) pirinç, ales (kabuğunda iki tane bulunan bir tür buğday, Sana ehlinin yiyeceği), arpa, hurma ve kuru üzümden Hz. Peygamberin sa'ı ile bir sa' olarak fitresini verir. Tahıldan elde edilenden değil ancak tahılın kendinden verir, un ve püre (ezme) olarak veremez. Yine kıymetini de veremez"[917]. Şu halde Şâfiîlere göre, nass bu maddelerle varid olduğu için vacip olan bunların kendisinin fitre olarak verilmesidir[918].

Hattâbî de Şâfiî'yi destekler mahiyette, hadîsin, yiyecek maddelerinin kıymetinin fitre olarak verilemeyeceğine delil olduğunu belirtmekte ve gerekçe olarak da değerleri farklı olan maddelerden bahsedilmiş olmasını ve bunlardan maksadın da kıymetlerinin değil bizzat kendilerinin olmasını göstermektedir[919]. Hattabî'nin değerlendirmelerinden onun da ilgili rivâyeti lafzî ve literal anlamıyla

---

914 Gazâlî, ***el-Mustasfâ,*** s. 199.
915 Tartı, ***Hadîslerin Tarihsel Boyutu***, s.83.
916 Mâlik, ***Muvatta***, 17, Zekât 28, h. no: 53 (I. 284); Buhârî, ***Sahîh***, 24, Zekât 73, 75 (II. 138-139); Muslim, ***Sahîh***, 12, Zekât 4, h.no:18-19 (I. 678-679); Tirmizî, ***Sunen***, 5, Zekât 35, h. no: 673 (III. 59); Ebû Davud, ***Sunen,*** 9, Zekât 20, h. no: 1616 (II. 267-268).
917 Şâfiî, ***Umm***, II. 90-91. Ayrıca bkz. Şâfiî, ***Umm***, II. 89-90.
918 Şîrâzî, ***el-Muhezzeb,*** I. 165; Şirbînî, ***Muğni'l- Muhtâc***, I. 405-407.
919 Hattâbî, ***Maâlimu's-Sunen***, II. 268.

yorumladığı anlaşılmaktadır. Ancak Hanefilere göre fitrede bütün sayılan yiyecek maddeleri için, bunların kıymetini fitre olarak vermek caizdir. Zira burada vacip olan fakirin ihtiyacını gidermektir. Dolayısıyla fitre için belirlenen yiyecek maddeleri yerine bunların kıymetlerinin ödenmesiyle de fakirlerin ihtiyaçlarının giderilmesi mümkündür[920]. Dolayısıyla Hanefiler ilgili rivâyetlerde, fitre verilecek maddelerin bedellerinin verilebileceğine dair lafzen bir bilgi ve işaret olmamasına rağmen, fitreden maksadın fakirlerin ihtiyacını giderme olduğundan hareketle hadîslerin lafzına bağlı kalmaksızın gaî bir yorumda bulunarak kıymetlerinin de fitre olarak verilmesinin caiz olduğu sonucuna varmışlardır.

Şâfiî ise lafza bağlı yönteminin bir gereği olarak zahirî bir yorumda bulunmuştur. Gerçekte Şâfiî'nin bu yorumu, Hz. Peygamberin ve kendisinin yaşadığı çağın ve bölgenin şartları dahilinde düşünüldüğünde yerinde ve uygun bir yorum olabilir. Zira toplum, tarım toplumuydu. Paranın yaygın olarak kullanılmadığı bir toplumda insanların temel ihtiyaçlarını, ürünlerinin asıllarından vererek değiş-tokuş (trampa) yöntemiyle karşılamaları son derece tabii bir durumdur. Ancak bunun her halukarda tatbiki bir takım sıkıntı ve güçlüklere de neden olabilecektir[921]. Dolayısıyla lafza bağlı yorumun yanısıra, nassların mana ve maksadını nazar-ı itibara alan yorumların yapılması da gerekli ve insanların yararınadır. Bu nedenle, Hanefîlerin daha dinamik ve gayeci bir hukuk anlayışana sahip oldukları rahatlıkla anlaşılmaktadır. Özetle onlara göre zekât, fitre, öşür, harac ve nezirde bunların bedelini vermek caizdir ve bu aynı zamanda Hz. Ömer, Abdullah İbn-i Ömer, İbn-i Mes'ûd, İbn-i Abbâs, Muaz İbn-i Cebel'in de görüşüdür[922].

---

920 Serahsî, ***el-Mebsût***, II. 156; Zuhaylî, ***İslâm Fıkhı***, III. 390. Fitrenin bedelini vermenin daha isabetli olduğuna dair daha geniş bir değerlendirme için bkz. Karadâvî, Yûsuf, ***Sünneti Anlamada Yöntem***, çev. Bünyamin Erul, Rey Yay., Kayseri, 1993, s. 251-254.

921 Nitekim günümüz Şâfiî fıkhı araştırmacı ve bilginleri de bu meselede Hanefilerin görüşünü tercih etmekte ve şu açıklamayı yapmaktadırlar: "Fıtır sadakasının, en çok yenen gıdalardan verilmesi gerekir. Ancak bugün bu meselede İmam Ebû Hanîfe'nin mezhebini taklid etmekte bir sakınca yoktur. Ebû Hanîfe'nin mezhebine uyarak gıda yerine, gıdanın bedelini para olarak vermek daha kolaydır. Ayrıca gıdanın bedelini vermek fakirler için buğday vermekten daha yararlıdır ve umulan hedefin tahakkukuna daha yakındır". el-Hınn ve Ark., ***Şâfiî Fıkhı***, I. 250.

922 Serahsî, ***el-Mebsût***, II. 156; Nâim-Miras, ***Tecrîd-i Sarîh***, V. 207.

7. Tek Gözlü Kişinin (A'ver) Diyeti

Hz. Peygamber (s.a)'in Amr b. Hazm'a gönderdiği bir mektupta organlara karşı *(mâdûne'n-nefs)* hatâen işlenen cinâyetlerin durumu ve bunların diyeti hakkında bilgiler yer almaktadır. Nitekim bu rivâyette, gözlerin her birinin diyetinin 50 deve (yarım diyet) olduğu ifade edilmektedir[923].

Ancak Ahmed ez-Zerka'nın ifadesiyle, vücutta organın konumu, fayda derecesi ve yok olduğunda meydana gelecek zararın boyutu hususundaki farklılıklar sebebiyle bir takım ferdî, ictihâdî ihtilaflar hasıl olmuştur. Nitekim erkeğin bazı organları, kadınınki gibi değildir; alt dudak üst dudaktan daha önemlidir; felçli el sıhhatli el gibi değildir; baş parmak serçe parmağı gibi değildir; tek gözlü kimsenin gözü hata yoluyla çıkarılırsa, bu onun dışındaki sıhhatli kişinin iki gözünden biri gibi değildir. Bu nedenle bazı azâların veya bazı durumların tam diyetten alacakları hissenin oranı/ölçüsü hususunda farklı ictihâdi görüşler ortaya çıkmıştır. *Tâbiûn fukahâsının ve daha sonraki mezhep imamlarının ele aldığı bu tafsilatlı meselelerin hiç biri Sünnet-i Nebeviyye'de yoktur*[924]. Bu bakımdan buna benzer konularda nasıl bir hüküm verileceği alimlerin ictihadına bırakılmıştır. Ancak bu hususta ortaya konulan görüş ve yorumlar, o hukukçunun yaklaşım tarzını da yansıtmış olmaktadır.

Burada inceleyeceğimiz konu tek gözü olan kimsenin (a'ver) var olan bu tek gözünün de işlevini ortadan kaldıran bir zarar söz konusu olduğunda onun için ne kadar diyet ödeneceği meselesidir. Şâfiî, bu konuda sağlam kimsenin gözü ile a'verin (tek gözlü kişi) gözünü eşit saymıştır. Yani ona göre, tek gözlü kişinin var olan tek gözünün de çıkarılması durumunda, bu gözün diyeti elli deve yani yarım diyettir. Zira Hz. Peygamber: *"Gözde elli deve gerekir"* diye hükmetmiştir. Buna binaen artık a'ver'in gözü için tam diyet (yüz deve) gerekir denilmesi caiz değildir[925]. Dolayısıyla Şâfiî hadîsin umumî ve zahirî anlamını esas alarak a'verin diyetinin de yarım diyet olduğu yorumunu yapmaktadır.

---

923 Şâfiî, ***Umm***, VI. 153, 159. .. كتبه رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمرو بن حزم وفي العين خمسون

924 ez-Zerkâ, Mustafa Ahmed, ***Hadîslerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkhın Rolü***, çev. Abdullah Kahraman, Akademi Yay., İstanbul, 2002, s. 72.

925 Şâfiî, ***Umm***, VI. 159.

Şâfiî bu hususu *Umm*'un içinde yer alan *"Kitâbu'r-Red alâ Muhammed b. el-Hasen"* de de tartışmaktadır: "Eğer birisi buna delilin nedir? derse, "sünnet" deriz. "sünnet nerede" diye sorarsa, "Çünkü Rasûlullah (s.a): "Gözde elli deve gerekir" buyurdu, deriz. Gözleri sağlam kimse, tek gözlü kimseye isabet ettirirse, bir veya iki gözüne isabet etmiş olur". Eğer "bir gözüne" denirse, biz de deriz ki "İşte Hz. Peygamber (s.a) de gözde elli deveyi belirlemiştir. Her kim bu konu da elli deveden fazlasına hükmederse, Hz. Peygamberin sünnetine muhalif davranmış olur". "Bundan başka delilin var mı?" diye sorarsa, "Hayır, sünnetten başka!, sünnet temeldir, diğerleri ise ona tabidir" deriz. Sonra Şâfiî, adamın iki gözü birlikte çıkarıldığında nasıl ikisinin diyeti yüz deve oluyorsa, bir gözün gitmesinden sonra diğer gözünün çıkarılmasında o tek göze nasıl yüz deve verilir, demektedir[926] ki, bu sözüyle a'verin özel durumunu göz önünde bulundurmadığı açıkça anlaşılmaktadır.

Kısacası Şâfiî'ye göre her halükarda tek gözlü kimsenin diyeti, sağlam kimsenin tek gözünün çıkarılmasındaki diyet gibi yarım diyettir. Zira sünnetin zahiri de tek göz için yarım diyetin olduğuna delalet etmektedir[927]. Şâfiî'nin bildirdiğine göre Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed de aynı görüştedir[928].

Oysa Şâfiî'nin de naklettiği gibi Medineliler ve İmam Malik bu konuda farklı düşünmüşler ve tek gözlü (a'ver) kimsenin, var olan tek gözünün de çıkarılması durumunda, tam diyet gerekeceğine hükmetmişlerdir[929]. Zira onlara göre 'tek gözlü kimsenin tek gözü, kendisi için iki göz vazifesini görmektedir'. Nitekim, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Abdullah b. Ömer de bu görüştedir[930].

Ayrıca İmam Mâlik, felçli el ve tek gözlü kişinin var olan sağlam gözü için belirlenmiş bir diyetin olmadığını ve bu konuda ictihadın sözkonusu olduğunu belirtmekte ve a'verin gözü hataen çıkarılırsa tam diyetin gerekeceğini ifade etmektedir[931].

---

926 Şâfiî, ***Umm***, VII. 515-516.
927 Şâfiî, ***Umm***, VII. 515. (dipnot 1).
928 Şâfiî, ***Umm***, VII. 515; Bu görüşte olan diğer alimler için bkz. İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed, ***el-Muğnî***, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1405, VIII. 342.
929 Şâfiî, ***Umm***, VII. 515.
930 İbn Kudâme, ***A.g.e.,*** VIII. 342; İbn Ruşd, ***Bidâyetu'l- Muctehid***, IV. 268-269.
931 Mâlik, ***Muvatta***, 43, Ukûl 9 (II. 858).

Dolayısıyla bizi burada ilgilendiren husus, bu meselede kimin haklı olduğunun tesbiti değil; tam diyetin gerekeceği yorumunda bulunanların bu hususta nassın umumî ve lafzî anlamına bağımlı kalmadan hareket etmeleridir. Kanaatimizce bu görüş sahipleri, tek organını kaybetmiş kimselerin daha da mağdur olmamaları gayesiyle, onların maslahatını koruma ve de bu kimselere karşı her türlü saldırıyı men etme ve de caydırıcılık gücü olması için tam diyete hükmetmişlerdir. Bu yoruma ise nassın lafzından değil, olgudan hareketle ulaşmışlardır.

8. Mürtedin Mirası

İslam hukukçuları, gayr-i müslimin müslümandan miras alamayacağı hususunda ittifak etmelerine mukabil, müslümanın gerek gayr-i müslimden, gerekse mürted olan kimseden miras alıp alamayacağı meselesinde görüş ayrılığına düşmüşlerdir[932]. Bu meseledeki görüş ayrılığının temelinde ise *"Ne müslüman kâfirden, ne de kâfir, müslümandan miras alamaz"* **(لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم)**[933] hadîsinin farklı şekilde anlaşılması ve yorumlanması bulunmaktadır.

Mezkûr hadîsin zâhirî ve umûmî anlamına[934] dayanarak, aralarında İmâm Mâlik ve İmâm Şâfiî'nin de bulunduğu Hicâz fukahâsının ekseriyeti, mürted olan kimsenin ölmesi veya öldürülmesi durumunda yakınlarının ona varis olamayacağını ve malının hazineye intikal edeceğini ifade etmişlerdir. Ancak Ebû Hanîfe'nin yanısıra, Kûfe ve Basra fukahâsının ekseriyeti ise, Müslüman olan yakınlarının, mürtedin mirasını alabileceğine hükmetmişlerdir[935].

Şâfiî, bu hükme varırken öncelikle mirasta din farkının olmaması gerektiği fikrinden hareket etmiştir. Bu görüşünü de yukarıda geçen hadîse dayandırmak suretiyle miras bırakan ile mirasçı arasında din farkı olması durumunda, bunların birbirlerine mirasçı olamayacakları hükmüne varmıştır. Çünkü, Allah Müslümanlarla müşrikler arasındaki velayeti ortadan kaldırmıştır. Ancak Şâfiî, bazılarının (Hanefileri kastederek) Müslümanların mürtede mirasçı olabileceğini söyleyerek, bu

---

932 İbn Ruşd, ***Bidâyetu'l- Muctehid***, IV. 146; Hattâbî, ***Maâlimu's-Sunen,*** III. 327.

933 Buhârî, ***Sahîh***, 85, Ferâiz 26 (VIII. 11); Muslim, ***Sahîh***, 23, Ferâiz, h. no:1 (II. 1233); Ebû Davud, ***Sunen***, 18, Ferâiz 10, h. no: 2909 (III. 326-327).

934 İbn Ruşd, ***A.g.e.***, IV. 147.

935 Tahâvî, ***Maâni'l-Âsâr***, III. 256; İbn Ruşd, ***A.g.e.***, IV. 147.

konuda hadise muhalif davrandıklarını ifade etmektedir[936]. Oysa Şâfii'ye göre mürted de kâfir olup, hadîste kafir olanlardan bazıları istisnâ edilmemiştir. Şu halde Müslüman olan yakınları mürtede vâris olamazlar. Dolayısıyla o, mürtedin kafir olması hasebiyle nasıl Müslüman yakınlarına vâris olamıyorsa, Müslüman olan yakınlarının da mürtede vâris olmaması gerektiğini ifade etmektedir[937]. Bu meseledeki temel problem, mürtedin de diğer kâfirler gibi aynı kefede değerlendirilip değerlendirilmemesinden kaynaklanmaktadır[938] Şâfii, mürtedi aynen hadîste geçen kâfir kelimesinin lafzî anlamına binaen diğer kâfirler gibi kabul edip değerlendirirken, diğer fakihler onun durumunu daha farklı bir açıdan değerlendirmişlerdir.

Şu halde Şâfiî'ye göre mürtedin hem kâfir kabul edilmesi, hem de miras hususunda, hakkında Müslüman gibi hüküm verilmesi doğru değildir. Şâfiî'nin muhatabı da kişinin aynı anda hem kafir hem de Müslüman olarak değerlendirilmesini doğru bulmamakta, ancak bu konuda Hz. Ali'nin mirasçı kıldığına dair bir esere[939]. dayandıklarını söylemektedir. Şâfiî ise bu rivâyeti güvenilir bulmamakta ve muhatabıyla polemiğini sürdürmektedir[940].

Ayrıca Şâfiî'nin de naklettiği gibi, ashabtan Muaz b. Cebel ile Muâviye b. Ebî Sufyân, tâbiûnden Saîd b. el Museyyeb ise müslümanın gayr-i müslimden miras alabileceği görüşünü savunarak;"Biz nasıl gayr-i müslim kadınlarla evlenebiliyor, fakat kadınlarımızı onlarla evlendiremiyorsak, onlardan miras alırız, fakat onlar bizden alamazlar" demişlerdir[941]. Şâfiî, onların ehl-i kitabı kasdettiklerini belirterek muhatabının hadîslerin farklı manalara sahip olabileceği şeklindeki görüşüne yer vermektedir. Muhatabına göre farklı manalara ihtimali olmayan hadîs çok azdır ve hadîsler zahiri anlamı üzere cari olup, kendisinden rivâyette bulunandan bir delalet

---

936 Şâfiî, ***Umm***, IV. 91, 115.

937 Şâfiî, ***Umm***, IV. 93-94, 115.

938 Tahâvî, ***Maâni'l-Âsâr***, III. 256.

939 Şâfiî, ***Umm,*** IV. 115; Bkz. Abdurrazzâk, ***Musannef***, VI. 104-105 (no. 10138-10140); X. 170; Beyhakî, ***Sunen***, VI. 254.

940 Şâfiî, ***Umm,*** IV. 115-116.

941 Şâfiî, ***Umm***, IV. 93-94, 116. Yine sahabeden Hz. Alî, Abdullah İbn Mes'ûd ve Zeyd b. Sâbit'e göre de, irtidat eden kimsenin mirasına, Müslüman olan vârisleri mirasçı olur. Ebû Yûsuf, ***er-Reddu alâ Siyeri'l-Evzâî***, s. 111; Abdurrazzâk, ***A.g.e.,*** VI. 105 (no. 10139-10140); Dârimî, ***Sunen***, 21, Ferâiz 40, II. 675; Kal'acî, Muhammed Ravvâs, ***Mevsûatu Fıkhı Abdillah İbn Mes'ûd***, Dâru'n-Nefâis, Beyrût, 1992, s. 44.

olmadıkça hadîs muhtemel anlamlarına hamledilemez. Şâfiî de bunu teyid ederek ne kadar öncelikli olsalar da Hz. Peygamberin ashabından hiç birinin onun hadîsini muhtemel anlamları hakkında bir söz söylemede hüccet olmadığını belirterek mezkur sahabîlerin yorumlarına katılmamaktadır[942]. Böylece o, hadîsin lafzî ve umumî anlamı üzerinde ısrarını sürdürdürmektedir.

Hanefîler ise hadîsin umumunu tahsîs etmişler ve mirasçılarının mürtedin mirasına varis olabileceklerini söylemişlerdir. Ebû Hanîfe'ye göre mürtedin ölmesi veya öldürülmesi durumunda, Müslüman iken kazandıkları mirasçılarına intikal eder. İrtidat ettikten sonraki kazandıkları ise ganimet olarak beytulmâle bırakılır. Mirasın geriye doğru uzanan bir etkisi bulunmaktadır. Müslüman iken kazandıkları, irtidat etmeden önce elde edildiği için mirasçı olunur. Dolayısıyla, o kısımda mirasın geriye doğru uzanan bir etkisi var olup; bir müslümanın bir müslümana mirasçı olması için gereken şart gerçekleşmiş olmaktadır. İrtidat ettikten sonraki mallarına mirasçı olunamaz, ganimet olarak işlem görür. Zira bu durumda kazanç, irtidat öncesi kazanılmadığı için geriye doğru uzanan bir etkisini kabul etmek mümkün değildir. İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'a göre böyle bir ayrım da olmayıp, mürtedin her malına mirasçıları malik olur. Zira onlara göre, mürtedin irtidat etmesi ile malları üzerindeki mülkiyeti ortadan kalkmamaktadır. Ölüm vs. ile mülkiyeti sona erince, bu mirasçılarına intikal etmektedir[943].

Sonuç olarak bu meselede bazı hukukçular hadîsin lafzî ve umumî anlamına bağlı bir yöntem izlerken; diğer bazılarının bunu da aşarak ve de hadisin lafzına muhalefet etmeksizin daha detaylı bir şekilde değerlendirdikleri, mana ve maksat açısından hadîsi yorumladıkları görülmektedir. Kanaatimizce burada Hanefîler, kıyası terk ederek istihsanen böyle bir yoruma ulaşmışlardır.

9. Komşunun Şuf'a Hakkına Sahip Olması

Bir malda ortak olan kimselerin şuf'a (önalım) hakkına sahip oldukları konusunda ittifak olsa da o mala komşu olan kimsenin de şuf'a hakkına sahip olup-

---

942 Şâfiî, ***Umm***, IV. 116. Aynı konunun benzer tartışması için bkz. Şâfiî, ***Umm***, VII. 595-597.

943 Serahsî, ***el-Mebsût***, XXX. 37-38; Zuhaylî, ***İslâm Fıkhı***, VII. 469. Şâfiî de bu hususta Hanefîlerin görüşüne genişçe yer vermektedir. Bkz. Şâfiî, ***Umm***, VII. 595-597.

olmadığı üzerinde görüş ayrılığı söz konusudur. Genel olarak bu hususta iki farklı yaklaşımın söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Hicaz ehli şufa hakkını yalnız taksim edilmemiş malın ortaklarına tanıyarak, komşuya böyle bir hak tanımamıştır. Irak ehli ise öncelik sırasına göre hem o mala ortak olana, hem malını ayırarak arasına sınır koyana hem de o mala bitişik komşu olana şufa hakkı tanımıştır[944]. Komşunun şuf'a hakkı meselesinde ortaya çıkan bu görüş ayrılığının nedeni ise, Hz. Peygamberden, hem komşunun şuf'a hakkına izin veren hem de şuf'a hakkını yalnız henüz taksim edilmemiş malda ortak olanlara tanıdığına ilişkin rivâyetlerin nakledilmiş olmasıdır.

İmam Şâfiî'nin, şuf'a hakkının taksim edilmemiş malda ortak olan kimseye ait olduğuna dair dayandığı delil ise Hz. Peygamberin şu hadîsidir: "*Şuf'a hakkı ancak taksim edilmeyen mallarda vardır.(Mallar taksim edilip) hisseler arasına sınırlar konulunca artık şuf'a yoktur"*[945]. Bu rivâyetin zahirine bakıldığında şufa hakkının yalnız taksim edilmeyen mallarda ortak olanlar için tanındığı anlaşılmaktadır. Şâfiî de, "Biz bunu alıyoruz ve Hz. Peygamberin sünnetine ittibâen taksim edilen malda artık şuf'a hakkının olmayacağını söylüyoruz"[946] diyerek bu konuda hadîsin zahirini esas aldığını ifade etmiş olmaktadır. Dolayısıyla artık komşu da dahil olmak üzere başka kimselerin şuf'a hakkı yoktur.

Buna mukabil komşunun da şufa hakkının sabit olduğu görüşünde olanlar ise bu konuda Ebû Rafi'in Hz. Peygamberden naklettiği (الجار احق بسقبه) *"Kişinin malı, herkesten çok komşusunun hakkıdır"* [947] rivâyeti ile yine Hz. Peygamberden nakledilen (جار الدار احق بدار الجار) *"Ev komşusu, komşusunun evini almaya daha çok hak sahibidir"*[948] rivâyetine dayanmıştır.

Bu rivâyetlerden komşunun da şuf'a hakkına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Şâfiî kendi delili olan rivâyetleri tercih ederken, diğer grubun dayandığı hadîsleri ise

---

944 İbn Ruşd, ***Bidâyetu'l- Muctehid***, III. 377; eş-Şevkânî, Ebû Abdillah Muhammed, ***Neylu'l Evtâr***, Dâru'l-Ciyl, Beyrût, 1973, VI. 81.

945 Şâfiî, ***İhtilâfu'l- Hadîs***, IX. 607. Diğer kaynaklar için bkz. Buhârî, ***Sahîh***, 36, Şuf'a 1 (III. 47); 90, Hıyel 14 (VIII. 65); Ebû Davud, ***Sunen***, 22, Buyû' 73, h. no: 3514 (III. 784-785); İbn Mâce, ***Sunen***, 17, Şuf'a 3, h. no: 2497 (II. 834); Tirmizî, ***Sunen,*** 13, Ahkâm 33, h. no: 1370 (III. 653).

946 Şâfiî, ***İhtilâfu'l-Hadîs***, IX. 607.

947 Buhârî, ***Sahîh***, 90, Hıyel 14 (VIII. 65); Ebû Davud, ***Sunen***, 22, Buyû' 73, h. no: 3516 (III. 786); Hadîs hakkındaki değerlendirme için bkz. Tirmizî, ***Sunen***, 13, Ahkâm 33 h. no: 1370 (III. 653); İbn Mâce, ***Sunen***, 17, Şuf'a 2, h. no: 2495-2496 (II. 833-834).

948 Ebû Davud, ***Sunen***, 22, Buyû' 73, h. no: 3517 (III. 787); İbn Mâce, ***Sunen***, 17, Şuf'a 2, h. no: 2494 (II. 833-834).

dilsel tahlillerle tabi tutarak kendi kanaatine uygun olacak şekilde yorumlamaktadır. Mesela Ebu Rafii'nin hadîsinin Hz. Peygamberden hikaye olarak nakledildiğini belirterek, 'bir adamın görüşü, Hz. Peygamberin sözüyle çatışamaz' diyerek Hz. Peygamberin sözünün tercihe daha şayan olduğuna işaret etmektedir. Yine Hz. Peygamberin şufa hakkını taksim olmayan malda ortak olana tanıdığını belirterek şufa hakkının taksim edildikten sonraki komşuya değil, taksim edilmeden önceki komşuya ait olduğu yorumunu yapmaktadır. Nitekim Şâfiî, hadîste geçen (جار) "komşu" sözcüğünü de "ortak" anlamında olduğunu belirtmekte ve buna da bir şiirle istişhadda bulunmaktadır[949].

Şâfiî'nin dayandığı hadîslerin zahirinden, tabii olarak mallar taksim edildikten sonra artık şufa hakkının ortadan kalktığı, dolayısıyla komşunun da şufa hakkına sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak meseleye parçacı değil de bütünlük ilkesi çerçevesinde yaklaşılırsa aynı hususta, komşunun da şufa hakkına sahip olduğuna dair Hz. Peygamberden bir çok rivâyetin nakledildiği de görülecektir. Şu halde mesele, tek bir hadîse dayanarak çözülmüş olmamaktadır. Dolayısıyla bir hususta rivâyetlerin hepsi birlikte göz önünde bulundurulması ve nassların illet ve hikmetlerinin, gözetilen gaye ve maksatların da dikkate alınması gerekmektedir. Bu bakımdan, şufa' hakkının meşrû sayılmasının anlam ve önemi ilke olarak göz önünde bulundurulması halinde, daha farklı bir yoruma ulaşılmış olacaktır.

Nitekim İbn Ruşd komşunun şufa hakkını sahipliği görüşünü taşıyan Irak ulemasının: "Ortağa şufa hakkını tanımaktan gaye, ortaklıkta karşılaşılan güçlük ve huzursuzluğu önlemek olduğuna göre, bu sebep, komşulukta da bulunduğu için, ortaklık hükmünün komşuluğa da verilmesi gerekir" diyerek aklî yönden de meseleyi değerlendirdiklerini belirtmektedir[950]. Şevkânî de bazı Şâfiîlerin şufadaki bu amaç ve gayeyi dikkate alarak yolların ortak olması durumunda komşunun şufa hakkına sahip olduğunu benimsediklerini nakletmektedir[951].

---

949 Şâfiî, ***İhtilâfu'l- Hadîs***, IX. 608.

950 İbn Ruşd, ***Bidâyetu'l- Muctehid,*** III. 378; Sahâbeden fıkhıyla mâruf olan Abdullah İbn Mes'ûd'a göre de komşuluk da şuf'a hakkını doğurmaktadır. Kal'acî, ***Mevsûatu Fıkhı Abdillah İbn Mes'ûd***, s. 290.

951 Şevkânî, ***Neylu'l-Evtâr***, VI. 83.

Oysa, Şâfiî'nin tesbit edebildiğimiz kadarıyla meselenin maksat ve gaye yönlerini değerlendirmeye gitmediği, hadîsleri lafzî anlamlarıyla ve dilsel tahlillerle ele alıp yorumladığı belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Şâfiî, yönteminin bir gereği olsa gerek, bir takım yöntemlerle hadîslerin otoritesine halel gelmesine mani olmayı düşündüğü hissedilmektedir. Bu nedenle olmalı ki, Şufa ile ilgili konuyu bitirirken "فكان اولى الاحاديث ان ياخذ به عندنا" "Bize göre hadîsler kendileriyle amel edilmeye her şeyden daha önceliklidir"[952] diyerek, sisteminde hadîslere ve anlamlarına bağlılığa bir kez daha vurgu yapmakta ve genel olarak herhangi bir amaç ve gayeye dayanarak hadîslerin te'viline müsbet bir yaklaşım sergilememektedir.

10. Nikâhla İlgili Bazı Meseleler

İslâm alimleri tarafından üzerinde farklı değerlendirmelerin yapıldığı konulardan birisini de nikâhla ilgili meseleler oluşturmaktadır. Bu hususta bazı alimlerin yapmış olduğu değerlendirmelerden onların evlilik kurumunda kadın ve erkeğin durumu ve konumuna nasıl baktıklarını da gözlemlemek mümkündür. Nitekim bazı âlimler, ilgili rivâyetlerin lafzî içeriklerine, hatta içinde bulundukları toplumun kültür ve geleneklerine bağlı kalarak bu meselelerde sıkı bir anlayış ve yaklaşım sergilerken, bazı bilgilerin ise daha gayeci bir mantıkla ve dinin temel ilkeleri doğrultusunda yorumlarda bulundukları görülmektedir.

Aralarında Şâfiî'nin de bulunduğu bazı alimlere göre evlilikte velinin izni büyük bir öneme sahip olup hatta nikâhın rükûnlarındandır. Dolayısıyla onlara göre velisinin izni olmaksızın evlenen kadının nikâhı geçersizdir. Şâfiî'nin, kadının velisiz evlenemeyeceği görüşünde temel argümanı Kur'an ayetidir. Bu hususta *"Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme müddetlerini bitirdikleri vakit, aralarında iyilikle anlaştıkları takdirde, onların (eski) kocalarıyla evlenmelerine engel olmayın"*[953] ayetini naklettikten sonra "Bu, Allah'ın Kitabında kadının velisiz evlenemeyeceğine delâlet eden en açık ayettir" demektedir. Ona göre ayette velîye, kadının evlenmesine engel olmaması emredilmektedir. Kadının iddeti bittiğinde artık velî, kadının evlenmesine engel olamaz. Şu halde âyetten açıkça anlaşılan velinin kadın üzerinde,

---

952 Şâfiî, ***İhtilâfu'l- Hadîs***, IX. 609.
953 2. Bakara, 232.

kadınla beraber bir hakkı olduğudur[954]. Kısacası Şâfiî, velisiz nikâhın caiz olmadığı görüşünü ayette evlendirme işinin erkeklere nisbet edilmesinden çıkarmaktadır.

Şâfiî, Hz. Aişe'nin Hz. Peygamberden rivâyet ettiği "Hangi kadın velisinin izni olmaksızın evlenirse, nikâhı geçersizdir(bâtıl), geçersizdir, geçersizdir. Zifafa girilmişse, kendisinden faydalanıldığı için ona mehir verilmesi gerekir" hadîsini de delîl olarak nakletmektedir. Şâfiî, bu hadîsten bir takım delâletler çıkarmaktadır. Buna göre velisiz icra edilen nikâh akdi bâtıldır. Yine bu hususa delil olarak Hz. Ömer'in velisiz evlenen kimselere celde uyguladığını ve nikâhlarını reddettiğini delil olarak göstermektedir[955]. Ancak özellikle Hanefîler, velinin izinini evliliğin bir rüknu olarak görmemişler velinin izninin olmasını tarafların yararına olacak bir davranış olarak değerlendirmişlerdir.

Burada değerlendirmeye çalışacağımız meselelerden birisi kadının nikâh akdinde evlendirmede velâyet hakkına sahip olma durumudur. Bu hususta bilinen ve egemen olan babanın yani erkeğin kızını evlendirmede velî olacağıdır. Ancak bu hakkı yalnız babaya vermeyen bilginler de vardır. Bu nedenle kadının kızını evlendirmede kızının velisi olup/olamayacağı İslam bilgilerince tartışılmıştır[956].

Nikâhta velinin iznini zorunlu görenler bu konuda daha da sıkı davranmışlar ve kadının bu hususta velayetini geçersiz saymışlardır. Nitekim Şâfiî de bu meselede kadının nikâhta veli olamayacağını savunanlardan biridir. O bu konuda yine Hz. Peygamber (s.)'den nakledilen **"ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل"** *"Hangi kadın velisinin izni olmaksızın evlenirse, nikâhı batıldır (geçersizdir)"* şeklindeki hadîsi delil getirerek, bu hadîse binâen kadının böyle bir hakka sahip olmadığı görüşüne varmaktadır. Şâfiî, hadîsin metninde geçen *velî* lafzına binaen burada velînin erkek olduğu, kadın olmadığının açıklandığına dikkat çekerek, kadının ebedî olarak bir başkasının velîsi olamayacağını, zira kendisi dahi velî (çünkü onlara göre kadın kendini evlendiremez, velîsi evlendirir) olamayınca, başkasına velî olmasının daha

---

954 Şâfiî, ***Umm***, V. 22, 246-247; Muzenî, ***Muhtasaru'l-Muzenî***, IX. 176.

955 Şâfiî, ***Umm***, V. 22; Muzenî, ***Muhtasaru'l-Muzenî***,, IX. 176.

956 İbn Ruşd, İslam,buluğ ve erkeklik olmak üzere üç vasfın velayetin şartı olduğunda ve gayr-i Muslim, çocuk ve kadının veli olamayacağında ittifak olduğunu söylüyor.(İbn Ruşd, ***Bidâyetu'l- Muctehid***, II. 427).Oysa Hanefiler bu konuda farklı düşünerek kadının da veli olabileceğini kabul etmektedir. Bkz. el-Meydânî, Abdulganî el-Ganîmî, ***el-Lubâb fî Şerhi'l-Kitâb***, İstanbul,ty, III. 21

da uzak olduğunu ve nikâh akdinde bulunamayacağını belirtmektedir[957]. Şâfiî, Hz. Aişe ve Ebû Hurayra'dan bu anlamda rivâyetler de nakletmektedir. Ayrıca Şâfiî, kadının, bir erkeğe vekâletini vererek de kızını evlendirmesinin caiz olmadığı yorumunu yapmaktadır[958]. Dolayısıyla Şâfiî, nikâhta kadına böyle bir hak tanımamaktadır.

Oysa kadının evlenme akdinde velî olabileceğine dair de rivâyetler vardır. Nitekim Hz. Ali, kızın rızasıyla annesi tarafından evlendirilen kadının nikâhına izin vermiştir[959]. Hanefîlere göre de velâyetin gerçekleşmesi için erkek olmak şart değildir. Onlara göre kadın da nikâhta velî olabilir ve vekâlet yoluyla başkasını evlendirme hakkına sahiptir[960].

Aslında Şâfiî'nin bu hususta içinde bulunduğu toplumun örf ve âdetlerinden de etkilendiği anlaşılmaktadır. Çünkü Hz. Peygamberin yaşadığı toplumda kadınları evlendirmeye yetkili veli, öncelikle baba, sonra en yakınından başlamak üzere erkek akraba idi. O, bu yapıyı değiştirmedi. Hemen her toplum, akrabaya evlenme konusunda söz hakkı tanır. Bu hak daha çok, kadınları ve aile şerefini korumak içindir. İslam'dan önce Mekke'de kız, babasından veya velisinden istenir, kıza mehri verilir ve nikâhı kıyılırdı[961].

Ancak Şâfiî, Hz. Peygamberin kendi döneminde hakim olan ataerkil anlayışın bir gereği olarak, kadınları evlendirme yetkisini erkeklere tanımasını genel bir kurala dönüştürerek, kadınlara bu hakkı hiçbir zaman tanımama eğilimine sahip olmuştur. Halbuki bunun aksini savunanlar bu düşünceyi aşarak, gerekirse kadınların da bu hakkı kullanabilecekleri yorumunu yapmıştır. Dolayısıyla burada iki farklı anlayışı ve yaklaşımı gözlemlemek mümkündür. Biri her zaman velayetin erkeğe ait olduğunu iddia ederek kendi dönemine hakim şartları daraltıcı yorumlarla genelleştirip evrenselleştirirken, diğeri daha geniş bir perspektiften, daha serbest bir yorumda bulunarak kadınlara da bu hakkı tanımıştır. Günümüz şartları dikkate

---

957 Şâfiî, ***Umm***,V. 31.
958 Şâfiî, ***Umm***,V. 32.
959 Saîd b. Mansûr, ***Kitâbu's-Sunen***, thk. Habîburrahman el-A'zamî, Dâru's-Selefiyye, I. Baskı, Hindistan, 1982, I. 187 (no. 579, 580).
960 Zuhaylî, ***İslâm Fıkhı***, III. 156.
961 Bayındır, Abdulaziz, "Fıkha Göre Nikâh Sözleşmesinde Velînin Yeri", ***İÜİFD***, İstanbul, 2001, sy. IV, s. 49.

alındığında da hangi yorumun daha uygulanabilir olduğunu anlamak güç değildir. Bu nedenle bazı rivâyet materyallerini kendi döneminin şartları dahilinde değerlendirme zarureti doğmaktadır.

Şâfiî'nin benzer bir yaklaşımı kadının nikâh şâhitliği meselesinde de sergilediğini görüyoruz. Zira Şâfiî'nin, nikâhta erkeklerin şahitliğini zorunlu tutan rivâyetlere binaen kadının şahit olamayacağına hükmettiği anlaşılmaktadır. Zira Hz. Peygamber: **"لا نكاح الا بشاهدي عدل و ولي مرشد"** *"Nikâh akdi, ancak iki âdil şâhit ve reşid (doğruyu gösteren) velî ile olur"* buyurmuştur[962]. Şâfiî naklettiği rivâyetin senedinde geçen ravîlerle ilgili olarak "Zannederim Müslim b. Halid bunu, Osman b. Haysem'den işitmiştir" demektedir ki, bu ifade aslında, hadîsin senedinde de bir problem olduğuna işaret etmiş olmaktadır[963].

Rivâyetin zahirî anlamından, kadınların nikâh şahidi olamadıkları anlaşılmaktadır. Şâfiî de bu şekilde yorumlamış ve nikâhın ancak iki âdil erkeğin şahitliği ile caiz olacağına hükmetmiştir[964]. Yine Şâfiî, Hz. Ömer'in bir erkek ve bir kadının şahitlik yaptığı nikâha izin vermediğine dair rivâyeti de bu hususta delil olarak nakletmektedir[965]. Dolayısıyla, Şâfii'nin kadının nikâh şahitliğini onaylamadığı açıkça anlaşılmaktadır[966].

Oysa yine Hanefîler, akıl bâliğ, hür ve müslüman iki erkek şahidin veya bir erkek ve iki kadının şahitliğinde nikâh akdinin kıyılabileceği görüşündedir[967]. Zira Hanefilere göre, mali muamelelerde bir erkek ve iki kadının şahitliği muteber olduğu

---

962 Şâfiî, ***Umm***, V. 35; Ayrıca bkz. İbn Ebî Şeybe, ***Musannef***, IV. 129; Beyhakî, ***Sunen***, VII. 112.

963 Nitekim *Umm*'un muhakkiki Mahmûd Mataracî, Osman b. Haysem, Muslim b. Halid ve Saîd el-Kaddâh, bunların her biri cerh (mutekellemun fîh) edilmiştir. Bu hadîs, böyle bir senedle İbn Abbas'tan nasıl gelebilir? şeklinde bir değerlendirmeye yer vermektedir (Şâfiî. ***Umm***, V. 35, dipnot 1). Şâfiî ise rivâyet hakkında 'her ne kadar Hz. Peygamber'den munkatı' olarak gelse de ilim ehlinin ekseriyeti bununla amel etmiştir. İbn Abbas ve Ashabtan diğerlerinden rivâyet edilmiştir' demektedir (Şâfiî, ***Umm***, V. 249). İbn Cevzî de bu rivâyetlerin zayıf olduğunu belirtmiştir. İbn Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, ***et-Tahkîk fi Ehâdîsil-Hılâf***, thk. Mes'ûd Muhammed s-Sa'dunî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1415, II. 260.

964 Şâfiî, ***Umm***, V. 35.

965 Şâfiî, ***Umm***,V. 35; Mâlik, ***Muvatta***, 28, Nikâh 11. h. no: 26 (II. 535); Beyhakî, ***Sunen***, VII. 126.

966 Bu hususta diğer Şâfiîlerin görüşleri için bkz. Şîrâzî, ***el-Muhezzeb***, II. 60; Şirbînî, ***Muğni'l-Muhtâc***, III. 229. ez-Zuhrî'nin de kadınların şahitliğinin hadlerde, evlenmede ve boşamada caiz olmadığını söylediği rivâyet edilmiştir. Abdurrazzâk, ***Musannef***, VIII. 329 (no. 15402). Bu husutaki diğer sahabe ve tâbiûn görüşleri için aynı yere bakılabilir.

967 Meydânî, ***el-Lubâb***, III. 3.

gibi evlilik akdinde de muteberdir. Çünkü kadın, şahitliği yüklenme ve yerine getirme ehliyetine sahiptir[968].

Aslında Şâfiî'nin bu tutumunun, onun kadınların şahitliğine yönelik temel düşüncelerine dayandığını söylemek mümkündür. Nitekim Zencânî'nin tesbitine göre, Şâfiî'de, kadınların şahitliği aslî değil, bilakis zarûrî şahitlikten ibarettir. Yine Şâfiî'ye göre, şahitlik dinî velayet ve şer'î emanet olduğu için ancak kemâl-i hal ile mümkün olur. Bu ise kadınlar da tam değildir. Zira Hz. Peygamber'den, kadınların akıl ve din bakımından noksan oldukları varid olmuştur[969]. Bu nedenle bir çok meselede kadınların şahitliği kabul olunmamıştır. Onlardaki dalgınlık, zuhûl ve akıl eksikliği nedeniyle, iki kadının şahitliği bir erkeğe denk tutulmuştur[970]. Dolayısıyla nass. kadınların yalnız mal konusundaki şahitliği üzerine varid olduğu için mevrid-i nassla yetinmek gerekir. Bu bakımdan iki kadın ve bir erkeğin şahitliği ile nikâh akdi yapılamaz. Dolayısıyla malî olmayan ve kendisiyle mal kasdolmayan, talâk, ıtak, vasıyyet ve vekalet gibi konularda kadının şahitliği sabit olmaz[971]. Oysa yine Zencânî'nin tesbitine göre, Ebû Hanîfe'nin nazarında kadınların şahitliği aslî şahitlik olup kadının şahitliği ile de nikâh kıyılır[972].

Bu arada evlendirmede velî olan kimsenin adâlet vasfı hususunda da farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Nitekim Şâfiî[973] ve Hanbelîlere göre, fasık (adil olmayan)kimsenin velâyet hakkı yoktur. Şâfiî'nin bu hususdaki delili ise yukarıda sunduğumuz İbn Abbas kanalıyla Hz. Peygamber(s)'den :*"Nikâh akdi, ancak iki âdil şâhit ve mürşid (reşîd, doğruyu gösteren) velî ile olur"*[974] şeklinde nakledilen rivâyettir. Dolayısıyla Kâsânî (ö. 587), Şâfiî'nin rivâyette geçen *murşid* lafzının anlamından bu yoruma ulaştığını belirtmektedir. Şâfiî'ye göre fâsık, reşîd yani doğruya yönelten bir kimse olmadığı için velâyet hakkına sahip değildir[975]. Kâsânî kendilerinin ise "İçinizdeki yetimleri evlendirin.." âyeti ile "evlenme çağı gelmiş

---

968 Zuhaylî, ***İslâm Fıkhı***, IX. 61.

969 Buharî, ***Sahîh***, 6, Hayz, 6 (I. 78); 24, Zekât, 44 (II. 126); Muslim, ***Sahîh***, 1, İmân, 34, h. no: 132 (I. 86-87); Ebû Davud, ***Sunen***, 39, Sunnet, 15 h. no: 4679 (V. 59); Tirmizî, ***Sunen***, 38, İmân, 6, h. no: 2613 (V. 10); İbn Mâce, ***Sunen***, 36, Fiten, 19, h. no: 4003 (II. 1326-1327).

970 Zencânî, ***Tahrîcu'l- Furû'***, s. 266.

971 Zencânî, ***Tahrîcu'l- Furû'***, s. 267-268.

972 Zencânî, ***Tahrîcu'l- Furû'***, s. 267-268.

973 Zuhaylî, ***İslâm Fıkhı***, IX. 156; el-Hınn ve Ark., ***Şâfiî Fıkhı***, II,160.

974 Şâfiî, ***Umm***,V. 35. Beyhaki'ye göre hadîs mevkûftur. Bkz. Beyhakî, ***Sunen***, VII. 124.

975 Kâsânî, ***Bedâiu's- Sanâi'***, II. 239.

kızlarınızı evlendirin" hadîsinin umûmî anlamına dayanarak adâleti velî için şart görmediklerini dolayısıyla fasık kimsenin de bu hakka sahip olduğunu ifade etmektedir[976].

Şu halde Hanefi [977] ve Malikilere göre velâyet için adil olmak şart değildir. Zuhaylî'ye göre adil ya da fasık bir veli, söz gelimi kızını ya da kardeşinin kızını evlendirebilir. Fasık oluşu yakını için duyacağı sevgi, şefkat ve menfaatlerini gözetmede bir engel oluşturmaz. Çünkü velayet hakkı umumidir. Sonra Peygamber döneminde veya sonraki dönemlerde bir velinin fıskı dolayısıyla evlendirmeden men edildiği görülmemiştir. Racih olan görüş te budur. Çünkü İbn Abbas'ın hadîsi *zayıf* bir hadîstir ve hadîste geçen *mürşid* kelimesinden maksat adalet değildir. Tam tersi, başkasını maslahata ve fayda yollarına irşad eden kimsedir ki, fasık da bu ehliyeti taşıyabilir[978].

İmam Nevevî de müteahhir Şâfii bilginlerinin çoğunluğunun, özellikle Horasan ulemasının (Şâfiî'nin görüşünden ayrılarak) fasığın velâyet hakkına sahip olduğu yönünde fetva verdiklerini, Gazalî'nin de bu görüşte olduğunu ve "Böylece eğer fasığa bu hakkı tanımazsak, velayet her türlü fıskı irtikap eden hâkime intikal eder" dediğini nakletmektedir[979]. İzzuddin b. Abdusselam da, Hanefî ve Malikîleri destekler mahiyette, bu konuda doğru olanın fıskın nikâhtaki velayete engel teşkil etmediğini, zira velayetteki adaletin, bu hususta maslahatı gerçekleştirmek ve mefsedeti gidermek için şart kılındığını, velînin tabiatının nikâhın maslahatını gerçekleştirmeye teşvik edeceğini, bunun kendisini ve velisi olduğu kişiyi utanılacak şeyleri yapmasına mani olacağını belirterek (الوازع الطبيعي اقوى من الوازع الشرعي) "tabîi engel, şer'î engelden daha güçlüdür" demektedir[980].

---

976 Kâsânî, ***Bedâiu's- Sanâi'***, II. 239. ولنا إجماع الأمة أيضا فإن الناس عن آخرهم عامهم وخاصهم من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا يزوجون بناتهم نكير من أحد خصوصا الأعراب والأكراد والأتراك.

977 Meydânî, ***el-Lubâb***, III. 3.

978 Zuhaylî, ***İslâm Fıkhı***, IX. 157; Ayrıca bkz. Kâsânî, ***A.g.e.,*** II. 239.

979 en-Nevevî, ***Ravdatu't-Tâlibîn***, el-Mektebu'l- İslâmî, Beyrut, 1405, VII. 64.

980 İbn Abdisselâm, İzzuddîn Abdilazîz, ***Fetâvây-ı İzzuddin b. Abdisselam***, thk. Muhammed Kürdî, Beyrut, 1996, s.384. Eserin muhakkiki Muhammed Kürdî aynı sayfanın dipnotunda, Dr. Ali el-Fakîr'in İzzuddin b. Abdusselam'ın konuyla ilgili bu fetvalarını naklettikten ve teyid ettikten sonra "Şayet biz muhalifin (fasığın velayetini caiz görmeyenlerin) sözüyle hüküm verirsek, günümüzde müslümanlara fısk galebe çaldığı ve doğru yoldan uzaklaştıkları için insanların çoğunluğunun nikâhlarının butlanına hükmetmiş oluruz. Bu da daha büyük bir zarardır. Zarar ise

Sonuç olarak, kanaatimizce Şâfiî evlilikle ilgili bir çok meseleyi rivâyetlerin lafzî anlam ve içeriğine ve o günün şartlarında yaygın ve egemen olan kültür ve geleneklere bağlı kalarak anlamış ve yorumlamıştır. Bu tutum ise, değişen ve gelişen İslâm toplumunun ihtiyaç ve gereksinimlerini karşılamaktan uzaktır. Bunu fark eden müteahhir Şâfiî alimler, bizce de doğru olanı yaparak bu konuda Şâfiî'den ayrılarak, Hanefî ve Mâlikîlerin görüşlerini tercih etmişlerdir.

11. Ganimet Dağıtılmadan Önce Düşmana Ait Bir Şeyi Yemek

Şâfiî'ye göre, ganimet taksim edilmeden önce, düşmana ait ele geçirilen mallardan yalnız gıda maddelerinin *(taâm)* yenilmesi caizdir ve buna yiyecek mahiyetinde olan her şey ve içecekler dahildir. Dolayısıyla savaşta düşman ülkesinde bulunan yiyeceklerin yenmesi ve binek hayvanları için ot, yem vs. yedirilmesi caizdir. Bu hususta devlet başkanının izni de şart değildir[981]. Yiyecek maddelerini düşman ülkesinden çıkarmak ve satmak ise caiz değildir[982].

Şafîî, ganimet malını taksim edilmeden önce almanın (gulûl) haram olduğunu belirterek, bu hususta Hz, Peygamber' den hakledilen *"İğne ve iplik gibi şeyleri bile veriniz. Çünkü ganimette hıyanet etmek (gulûl) kıyamet günü onu yapana lekedir ve ayıptır"* şeklindeki hadîsi zikretmektedir[983]. Ancak Şâfiî'nin yorumuna göre, müşriklerin mallarından ve iğne, iplik gibi şeylerden daha değerli olmasına rağmen, Hz. Peygamber, yenilen şeyler de (taâm) buna izin vermiştir. Bu izin de yalnız taâm/yiyecek maddeleri için mahsustur. Hz. Peygamberin yalnız yeme içmeye izin vermesi sebebiyle, yeme içme dışındaki şeylerde bu izin geçerli değildir[984].

---

dinde kaldırılmıştır…"dediğini nakletmektedir (Ali el-Fakîr, *el-İmam el-İzz ve Eseruhu fi'l-Fıkhı'l- İslamî*, II. 690'dan naklen).

981 Şâfiî, ***Umm***, IV. 373. Nitekim İbn Ömer "Savaşta bal ve üzüm gibi şeylere rastladığımızda yerdik ve bu tür şeyleri vermezdik" demiştir. Buhârî, ***Sahîh***, Fardu'l-Humus 20 (IV. 61). İbn Mugaffel'den de şu haber rivâyet edilmiştir. "Hayber savaşında küçük bir tuluk, içyağı buldum ve 'bundan bugün hiç kimseye vermeyeceğim' dedim.Sonra arkama döndüğümde baktım ki Rasûlullah (s.a) gülümsüyor". Buhârî, ***Sahîh***, 57, Fardu'l-Humus 20 (IV. 61); Muslim, ***Sahîh***, 32, Cihad 25, h. no: 72 (II. 1393). İmam Malik'e göre de ganimet dağıtılmadan önce yiyecek maddelerinin yenmesinde bir beis yoktur. Mâlik, ***Muvatta***, 21, Cihâd 8 (II. 451).

982 Şâfiî, ***Umm***, IV. 374.

983 Şâfiî, ***Umm***, IV. 374.

984 Şâfiî, ***Umm***, IV. 374. Bu nedenle Şâfiî, yiyeceğe kıyas ederek, silah, elbise ve binek hayvanı almaya da izin veren Ebû Hanife'nin görüşüne katılmamakta ve itiraz etmektedir. Şâfiî, ***Umm***, VII. 552-554, 568. Halbuki Ebû Yûsuf'a göre, insanların dâru'l-harbde, silaha, elbise ve binek

Buraya kadar herhangi bir problem söz konusu değildir. Ancak Şâfiî, Hz. Peygamberin vermiş olduğu bu 'yemek/taâm' iznine özel bir önem atfetmekte ve bu hususta çok sıkı davranmaktadır. Ona göre, zaruret olmadıkça askerler, düşman ülkesindeki koyun, sığır ve develeri kesmemeleri gerekir. Zarûret durumunda bu hayvanları ancak *yemek* amacıyla kesebilirler. Meselâ, derilerinden ayakkabı, ayakkabı bağı, tulum, ve kırba gibi şeyler yapmak amacıyla o hayvanların kesemezler. Çünkü ona göre düşmanın sahip olduğu hayvanlar, dinar ve dirhem mesabesindedir. Hayvanların, ancak etinin *yenmesi* için izin verilmiş, derileri için izin verilmemiştir. Ruhsat yalnız *taâm* için verildiği için, derisi için ruhsat söz konusu değildir[985].

Hatta Şâfiî'ye göre, kişi, savaşta bulduğu düşmana ait yağla, bineğinin aşınmış tırnaklarını yağlayarak onun kalınlaşmasını sağlayan işlemi (tevkîh) yapamaz. Şayet yaparsa, yağın bedelini (ganimet mallarına dahil olacak şekilde) vermesi gerekir[986]. Yine meselâ Şâfiî'ye göre, düşman ülkesindeki ilaçlar, alınmasına izin verilen taâm mesabesinde değildir. Bu nedenle zencefil ilaç mesabesinde olduğundan dolayı, taâm iznine dahil değildir[987]. Halbuki yeme içmeye nasıl izin veriliyorsa, pekâla ihtiyacı olan için de ilâç türü maddeleri almasında bir sakınca olmaması gerekir. Ancak Şâfiî'nin bu meselede sergilediği yaklaşım da, onun ne kadar lafza dayalı bir yorum anlayışına sahip olduğunu açıkça ortaya koymuş olmaktadır.

Netice itibariyle Şâfiî'nin hadîsleri anlarken ve istinbatta bulunurken, ilke olarak ve genellikle rivâyetlerde ifade edilen lafız ve kavramlara dolayısıyla bunların lafzî içerik ve anlamlarına bağlı bir yaklaşımı benimsediği açıkça görülmektedir.

---

hayvana olan ihtiyaçları, yiyeceğe olan ihtiyaçlarından daha fazladır. Ebû Yûsuf, ***er-Reddu alâ Siyeri'l-Evzâî***, s. 16; Krş. Şâfiî, ***Umm***, VII. 553. Şu halde Şâfiî, tamamen lafza bağlı bir yorum sergilerken, hatta bu hususta kıyas yapılmasını dahi itiraz ederken, Ebû Hanîfe illet benzerliğinden hareketle kıyas yapmaktadır. Bu ise, onun akılcı yorumunun bir parçası olarak değerlendirilmiştir. Ünal, İsmail Hakkı, "Hadîsleri Değerlendirmede Akılcı Yaklaşım", ***Hadisin Dünü, Bugünü ve Geleceği Sempozyumu***, Samsun, 1993, s. 148.

985 Şâfiî, ***Umm***, IV. 375.

986 Şâfiî, ***Umm***, IV. 375.

987 Şâfiî, ***Umm***, IV. 377.

B- Hz. Peygamberin Söz ve Tasarruflarını Aynı Kategoride Değerlendirmesi

Allah'ın bir elçisi ve bir beşer olarak insanlara rehberlik ve önderlik yapan Hz. Peygamberin bu vasıflarına binâen bir takım farklı fiil ve tasarruflarda bulunmuş olması gayet normaldir. Bu nedenle Rasûlullah'ın bütün fiil ve tasarruflarının yalnız peygamberlik sıfatı ve salâhiyeti ile yapılmış tasarruflar olarak değerlendirmenin mümkün olmadığı; peygamberliğinin yanısıra bir kadı, bir müfti ve bir devlet reisi sıfatlarıyle de tasarruflarda bulunduğu, yine bir beşer olarak da davrandığı durumlar olduğu belirtilmiştir[988].

İşte bu düşünceden hareketle, Hz. Peygamberin davranış ve tasarrufları âlimler tarafından sınıflandırılmıştır. Teblîğ, fetvâ, kazâ, ve imâmet gibi temel sınıflandınmanın yanı sıra, İbn Âşûr da olduğu gibi sayısı onikiyi bulan sınıflandırmalar da yapılmıştır. Açıkçası Hz. Peygamberin fiil ve davranışları bağlayıcılık açısından bir çok alim tarafından değerlendirmeye tabi tutulduğu görülmektedir[989].

Şu halde hadîsleri ve sünneti değerlendiririrken Hz. Peygamberin tasaruflarındaki bu farklılıkların dikkate alınıp alınmaması, sonuçta yapılan yorumlara ve ulaşılan hükümlere de tesir edecektir. Dolayısıyla Hz. Peygamberin hangi vasıf ve yetkiyle böyle bir tasarrufta bulunduğunun tesbit ve tahkiki, hadîsleri amacına uygun bir şekilde anlamaya da vesile olacaktır. Bu nedenle idârî, ictimâî, iktisâdî vb. konularda Kur'an'ın getirdiği umûmî prensiplerin, genellikle uygulaması mahiyetinde olan bu hadîslerin zaman ve mekan boyutlarını aşarak evrenselleştirilmesinin her zaman için mümkün olamayacağı, dolayısıyla böylesi bir

---

988 Karaman, ***İctihad,*** s. 37. Karaman devamında Hz. Peygamber'in bu farklı salâhiyetlerinin, verdiği hükümlere etkisini şu şekilde izah etmektedir: "Risâlet ve fetvâ tasarruflarında mübelliğdir. Allah'tan nakleder. Kazâda esbâb-ı mûcibe ve müdâfaalara dayanarak hükmeder.. Devlet reisi olarak tasarrufları celb-i mesâlih, def'i mefsedet, (kamu yarar ve zararını gözetmek) sükûn ve âşâyişin temini.. gibi risâlet, fetva ve kaza salâhiyetlerinden farklı bir salâhiyetin tasarruflarıdır".

989 Bu konuda bkz. İbn Abdisselâm, ***Kavâidu'l-Ahkâm;*** Âşûr, ***İslâm Hukuk Felsefesi,*** s. 48-61; Erdoğan, ***Ahkâmın Değişmesi,*** s. 58-59.

durumda hadîslerin bağlayıcılık açısından taksime tabi tutulmasının, gereken ihtiyaca bir çözüm sağlayabileceği ifade edilmiştir[990].

Burada bizi ilgilendiren husus ise Şâfiî'nin Hz. Peygamberin fiil ve davranışlarına nasıl yaklaştığıdır. Bu hususta onun –aksine bir delâlet olmadıkça- ilke olarak böyle bir tasnife yönelmemeyi benimsediğini söyleyebiliriz. Nitekim Şâfiî'ye göre, Hz. Peygambere hâs (mahsus) olduğuna dair bir delâlet bulunmadığı müddetçe, Hz. Peygamberden sabit olarak gelen her şey âmmdır. Hass olduğuna dair; Kitab, sünnet ve İcmâ'dan bir delâlet olmadıkça, Hz. Peygambere ait bir fiilin ona has olduğu söylenemez ve Hz. Peygamberin hadîsiyle yetinilir[991]. Kısacası Şâfii'ye göre bir fiilin yalnız Hz. Peygambere özel olması, ancak Allah ve onun Peygamberinin bu konudaki açıklaması ile mümkündür. Bunun dışında hiç kimseye bu konuda bir yetki verilmemiştir. Şâfiî'ye göre eğer bu caiz olsaydı, onun koyduğu hükümler elimizden çıkıp giderdi[992]. Ancak burada dikkat çeken bir husus, ilgili fiilin Hz. Peygambere has olduğuna dair delilleri Kur'an, sünnet ve icma ile sınırlandırmasıdır ki bu hususta artık bilginlerin re'y ve ictihadına kapıyı kapatmaktadır.

Ahmed Hasan'ın tesbitine göre Ebû Yûsuf, hüküm verirken daima Hz. Peygamberin genel nitelikli uygulamalarını esas almaktadır. Ancak Evzâî bu konuda farklı bir yaklaşıma sahiptir. Ona göre, Kur'an ve Hz. Peygamberin bizzat kendisi bir uygulamanın yalnız Hz. Peygambere ait özel bir uygulama olduğuna işaret etmedikçe, Hz. Peygamberin genel ve istisnâî bütün sünnetleriyle amel edilir. Daha sonraları Şâfiî de Evzâî'nin bu görüşünü paylaşmış ve delil olarak kullanmıştır[993]. Şu halde Şâfiî'nin Evzâî'nin tutumunu benimsediği anlaşılmaktadır.

Yine Şâfiî hakkında yapılan bir çalışmada da onun, Hz. Peygamberin hemen hemen bütün davranışlarını peygamberlik vasfına dayandırması nedeniyle Hz. Peygamberin hiçbir söz ve fiiline neden ve nasıl gibi sorular yöneltilerek

---

990 Erdoğan, ***Ahkâmın Değişmesi,*** s. 59.

991 Şâfiî, ***Umm,*** VII. 318**.**
إذا ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو عام إلا بدلالة؛ لأنه لا يكون شيء من فعله خاصا حتى تأتينا الدلالة من كتاب أو سنة أو إجماع أنه خاص وإلا اكتفينا بالحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم عمن بعده .

992 Şâfiî, ***Umm***, VII. 595.

993 Hasan, ***İslâm Hukukunun Doğuşu*** , s. 123.

sorgulanamayacağı düşüncesi ve inancında olduğu[994], bu anlayışının etkisiyle de hadîslerde yer alan ifadelerin zâhirine dikkat ettiği sonuçta hadîsleri lafzî olarak anladığı ve yorumladığı ifade edilmektedir[995].

Sonuç olarak Şâfiî'nin Hz. Peygamberin tasarruflarına ilke olarak bütüncül bir yaklaşımı benimsediğini söyleyebiliriz. Bu da beraberinde hadîsleri muhtelif anlam ve boyutlarıyla değerlendirme yerine, umûmî ve zahirî anlamlarına bağlı kalarak ele almasına sebep olmuştur. Nitekim sunacağımız bazı örnekler de bunu göstermektedir.

1. Sahipsiz Boş Arazîlerin Islahı (İhyâu'l-Mevât)

Sahipsiz, boş ve âtıl durumda olan arazî ve toprakların imar ve ıslahı halinde, imar edenler bu topraklara hemen sahip olabilirler mi, yoksa bu devlet başkanının iznine mi bağlıdır? Bu hususta herhangi bir izni zorunlu görmeyen ve genellik ifade eden hadîsler varid olmuştur. Şâfiî de ilgili rivâyetlerin bu genel ve lafzî anlamına bağlı kalarak yorum yapmış ve hüküm vermiştir.

Nitekim Şâfiî, Hz. Peygamberin: "من احيا مواتا فهو له" *"Kim, ölü bir arazîyi imar ederse, orası onun olur"* hadîsini ve bir başka versiyonunu naklettikten sonra "Bu iki hadîs ve benzerleri, ölü (boş, ekilmeyen) arazîlerin hiçbir kimsenin mülkünde olmadığına ve yine, müslümanlardan her kim, bu araziyi ihya (ıslah) ederse, orasının onun (mülkü) olacağı"[996] değerlendirmesini yapmaktadır. Yine Şâfiî'ye göre sahibi olmayan her türlü arazî ister şehire, ister bir nehre veya imar edilmiş bir yere yakın olsun hepsi aynı konumdadır ve orası onu imar ve ihya edene ait olur[997]. Dolayısıyla Şâfiî'ye göre Hz. Peygamber açıkça mevât (ölü, boş) arazîleri kim imar ve ihya ederse o arazînin o kişiye ait olacağını beyan etmiştir ve devlet başkanının iznine gerek yoktur. Bu hususta devlet başkanının izinini şart gören Ebû Hanîfe'ye talebesi

---

994 Şâfiî, ***İhtilâfu'l- Hadîs***, IX. 633.
ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم فليس فيه إلا التسليم فقولك وقول غيرك فيه لم وكيف خطأ .

995 Aktepe, ***Şâfiî'de Sünnet,*** s. 183.

996 Şâfiî, ***Umm***, IV. 52.

997 Şâfiî, ***Umm,*** IV. 48.

Ebû Yûsuf'un da muhalefet ettiğini, bunu Hz. Peygamberin bir atıyyesi olarak değerlendirmek suretiyle, onun da kendisi gibi düşündüğünü belirtmektedir[998].

Şâfiî, ayrıca bu meselede; "Devlet başkanının (sultan) araziyi o kimseye verip vermemesine aldırmam. Çünkü onu Hz. Peygamber vermiştir. Hz. Peygamberin vermesi de, o kimseye devlet başkanının vermesinden daha haktır"[999] demekte, Şâfiî'nin Medîneli muhatabı ise, ihyanın ancak valînin izni ile olacağını aksi halde bunu kerîh göreceklerini belirtmektedir. Şâfiî de onları rivâyet ettikleri hadîslerle amel etmemekle suçlamamaktadır. Muhatabı Şâfiî'ye bu hususta kendisine muhalefet eden başka kimselerin olup olmadığını sorduğunda Şâfiî, yalnız Medîneli muhatabı ve Ebû Hanîfe'den başka hiçbir kimsenin bu konuda muhalif bir görüşe sahip olduğunu bilmediğini ileri sürmektedir[1000].

Aslında bu konudakî hadîslerin zâhirî anlamından devlet başkanının izni olsun veya olmasın ihyânın caiz olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik gibi âlimlerin, ilgili hadisleri lafzî anlamıyla değerlendirmedikleri anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Hanîfe, ihyânın geçerli olmasında devlet başkanının iznini şart görürken, İmam Mâlik arazî yakın olduğunda izni şart görmüştür[1001]. Şu halde buradaki ihtilafın kaynağı, Hz. Peygamberin bu sözünün bir hüküm mü yoksa bir fetvâ niteleği mi taşıdığıdır. Hüküm diyenler devlet başkanının iznini şart görmüş, fetvâ olarak değerlendirenler ise izni gerek görmemiştir[1002].

Tahâvî de bu meselede, Ebû Hânife'nin görüşünün isabetli olduğunu ve kendisinin de bu görüşü tercih ettiğini belirtmektedir. Ayrıca Tahâvî, Hz. Peygamberin **" لا حمى الا لله و لرسوله "** *"Yeryüzünde korunan arazînin mülkiyeti Allah'a ve Resulüne aittir"* sözünü de delil olarak sunmaktadır. Dolayısıyla hadîs, arazî üzerinde hüküm ve tasarrufun devlet başkanına ait olduğuna delâlet etmektedir. Hatta

---

998 Şâfiî, ***Umm***, IV. 53, VII. 393-394. Bu konuda Şâfiîlerin görüşleri için bkz. Şîrâzî, ***el-Muhezzeb,*** I. 423; Şirbînî, ***Muğni'l-Muhtâc***, II. 361.

999 Şâfiî, ***Umm,*** VII. 393.

1000 Halbuki Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'ten başka Mekhûl, İbn Sîrîn, Saîd İbn-i Museyyeb ve İbrahîm en-Nehâî'nin de aynı görüşte olduğu nakledilmiştir. Nâim-Miras, ***Tecrîd-i Sarîh***, VII. 162.

1001 Serahsî, ***el-Mebsût,*** XXIII. 167; Kâsânî, ***Bedâiu's- Sanâi'***, VI. 194, VII. 115; ez-Zurkânî, Muhammed b. Abdulbâkî, ***Şerhu'z-Zurkânî,*** Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1411, IV. 36; Şevkânî, ***Neylu'l- Evtâr***, VI. 45.

1002 İbn Abdisselâm, ***Kavâidu'l-Ahkâm,*** II. 121; ez-Zurkânî, ***Şerhu'z-Zurkânî,*** IV. 36.

o, bu yönde Hz. Ömer'in uygulaması bulunduğunu da nakletmektedir[1003]. Yine Tahavî "من احيا مواتا فهو له" hadîsinin anlamının "Kim, ölü bir arazîyi imar ederse, orası onun olur" şeklinde değil de, "kim ihyâ şartlarına uygun olarak bir arazîyi ihya ederse orası onundur" anlamında olduğuna dikkat çekerek, devlet başkanının iznini ihyanın şartı olarak yorumlamaktadır[1004].

Bu hususta Tecrîd-i Sarîh'te de Ebû Hanîfe'nin ihyâ-i mevât için devletin izni şart olduğuna dair ictihadındaki isabete işaret edildikten sonra şu değerlendirme yapılmaktadır: "Filhakîka hadîs-i şerîfte arazi korumak munhasıran devletin hakkı olunca, mıntıka-i mevât da arazî cümlesinden bulunduğundan, bunun ihyâ ve i'mârı için de devletin izn-ü müsaadesi alınmak zarûrîdir. *"Ebû Hanîfe Hazretleri'nin böyle âlî ictihadlarını görünce insan, İslâm dininin medenî bir devlet kurduğunu, Ebû Hanîfe yüksekliğinde hiç bir müctehidin zekâsı kavramamıştır"* demekten kendisini alamıyor"[1005].

Kısacası Şâfiî gibi bu hususta devlet başkanının iznini şart görmeyenler bu hadîslerin tamamen lafzî/zâhirî ve umumî anlamına bağlı kalarak hareket etmişlerdir[1006]. Hadîslerin zahirî anlamına bağlı kalmayanlar meseleye Hz. Peygamberin farklı vasflardaki tasarruflarını da dikkate alarak değerlendirmede bulunmuşlardır ki bu kamu yararı ve düzeni için de doğru olanıdır. Onların bu sonuca hadîslerin lafzına bağlı kalmaksızın nass ile olgu arasındaki ilgi ve amacı kurarak ulaşmaları, sırf nassdan hareket edenlerle aralarındaki yaklaşım farkını açıkça ortaya koymaktadır.

2. "Seleb"e Sahip Olmada Devlet Başkanının İzni

Şâfiî'nin de belirttiği gibi *"seleb"*, savaşta öldürülen kişinin yanında bulunan, ona ait silah, para, binek gibi şeylere denir[1007]. Savaşta düşmanı öldüren kimsenin onun *seleb*ine hangi şartlarda sahip olacağı hususunda farklı değerlendirmeler yapılmıştır.

1003 Tahâvî, ***Maâni'l-Âsâr***, III. 268-270.
1004 Tahâvî, ***A.g.e.***, III. 269.
1005 Nâim-Miras, ***Tecrîd-i Sarîh***, VII. 238.
1006 Bu hususta değerlendirmeler için ayrıca bkz. Özafşar, ***Hadîsi Yeniden Düşünmek***, s. 273.
1007 Şâfiî, ***Umm***, IV. 185.

Hz. Peygamber (s)'den nakledilen "من قتيلا فله سلبه" "*kim bir düşmanı öldürürse, öldürdüğü kimsenin selebi onundur"*[1008] şeklindeki hadîs bu konuda temel delili teşkil etmektedir. Ancak hadîsin anlaşılmasında ve değerlendirilmesinde farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Bazıları hadîsin lafzî anlamını dikkate alarak her halükarda selebin, öldüren kimseye ait olacağını ifade etmiş, bazıları da hadîsi lafzî anlamıyla almayıp devlet başkanının izniyle selebe sahip olacağını belirtmişlerdir.

Kısacası aralarında Şâfiî'nin de bulunduğu alimlere göre, savaştan önce ordu komutanı söylesin veya söylemesin düşmanın selebi onu öldürene aittir. Hanefîlerin, Malikîlerin de bulunduğu diğer bazılarına göre ise öldüren kimse, selebi ancak devlet başkanının buna izin vermesiyle hak eder[1009].

Şâfiî ilgili hadîsin lafzî anlamıyla amel ederek, öldüren kişinin her şart ve durumda, devlet başkanının izni olmaksızın öldürülen kişinin seleb'ine sahip olacağı sonucuna varmıştır. Şâfiî, bu hususta bazılarının (Hanefîleri kastederek) sünnete muhalif[1010] davrandığını ve öldüren kişi maktûlün selebine ancak imamın (devlet başkanı) savaştan önce *'kim bir düşmanı öldürürse, öldürdüğü kimsenin selebi onundur'* demesiyle sahip olacağını söylediklerini nakletmektedir. Bazılarının ise (İmam Mâlik ve Medineliler) Hz. Peygamberin seleb hakkındaki bu tutumunu ictihadî bir hüküm olarak gördüklerini belirttikten sonra[1011], onların bu görüşlerine katılmayarak hadîsin lafzî ve zâhirî anlamıyla amel etmektedir. Şâfiî'ye göre, Hz. Peygamber bu sözü savaş bittikten sonra söylemiştir. Bu da Ebû Hanîfe'nin görüşüne aykırıdır. Dolayısıyla devlet başkanı bunu söylesin veya söylemesin selebe savaşta düşmanı öldüren kimse sahip olur. Bu ise Hz. Peygamberin ve ondan sonra bunu

---

1008 Şâfiî, ***Umm***, IV. 183.

1009 Tahâvî, ***Maâni'l-Âsâr***, III. 227; Nevevî, ***Şerhu'n-Nevevî***, XII. 58-59; Zurkânî, ***Şerhu'z-Zurkânî,*** III. 33; Şevkânî, ***Neylu'l- Evtâr***, VIII. 92.

1010 Şâfiî'nin bir çok meselede rivâyetleri/hadîsleri, farklı anlamda yorumlayan veya ilgili rivayetlerle amel etmeyen tarafları *'sünnete muhalif davranmak'*la eleştirmektedir. Dolayısıyla bu tür tartışmalı durumlarda Şâfiî'nin ilgili rivâyetleri açıkça birer sünnet olarak değerlendirdiğine şahit olunmaktadır. Bu da onun her bir 'rivâyet'i aynı zamanda birer 'sünnet' gören bir sünnet anlayışına ve yaklaşımına sahip olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Böyle bir sünnet anlayışının ise sonuçta rivayet malzemelerine birer Kur'an ve sünnet nassı gibi değerlendireceği, sonuçta da naslara ve onların lafızlarına daha da bağımlı bir yaklaşıma neden olacağı açıktır. Halbuki İmam Mâlik gibi bazı alimler her bir rivayeti mutlaka uyulması gereken bir sünnet olarak görmemiştir. Hatta onun, Medine ehlinin ameline muhalif gördüğü bir çok hadisle/rivayetle amel etmediği bilinen bir husustur. Şâyet o da Şâfii gibi her bir rivayeti sünnet olarak görmüş olsaydı, şüphesiz her bir hadisle/rivayetle amel ederdi.

1011 Şâfiî, ***Umm***, IV. 184.

sünnet edinenlerin bir hükmüdür[1012]. Ayrıca Şâfiî, Hz. Peygamberin bu sözünü devlet başkanının ictihadî bir kararı olarak gören Medînelilere itiraz etmekte ve Hz. Peygamberin sözlerinden bazılarının 'hüküm' bazılarının da herhangi bir delâlet olmaksızın 'ictihad' olarak görülmesinin caiz olması durumunda, sünnetlerin insanların elinden çıkıp gidebileceğini belirtmektedir[1013].

Oysa daha önce de ifade ettiğimiz gibi Hanefî ve Mâlikîlere göre, savaşta bir düşmanı öldüren kişi, öldürülenin selebine ancak devlet başkanının izin vermesiyle hak kazanır. Şayet imam (devlet başkanı) izin vermezse, bu durumda seleb ganîmetlere dahil edilir[1014]. Nitekim İmam Mâlik'e göre Hz. Peygamber bu sözü sadece, Huneyn vakıası için söylemiştir. Bu nedenle Mâlik, öldüren askerin sırf bu sebepten dolayı ganimete hak kazanamayacağını, bunun, siyasi otoritenin iznine bağlı bir keyfiyet olduğunu düşünmüş ve bunu sürekli ve bağlayıcı bir hüküm olarak kabul etmemiş, meseleyi, şartlara göre hükme bağlamak üzere siyasi otoritenin ictihadına bırakmıştır[1015]. Tahâvî de bu hususstaki diğer rivâyetleri naklettikten sonra düşmanı öldüren kimsenin onun selebine, ancak devlet başkanının Müslümanları düşmana karşı savaşa teşvik için izin vermesi halinde sahip olacağını belirtmektedir[1016]. Şu halde Şâfiî'nin ilgili hadîsi değerlendirirken Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'in ortaya koyduğu yorum ve yaklaşımlara katılmadığı ve hadîsi herhangi bir yoruma tabi tutmadan genel ve zahirî anlamıyla amel etmeyi tercih etmektedir.

İbn Ruşd'ün de ifade ettiği üzere, bu hususstaki tartışma, Hz. Peygamberin bu hadîsi, "imam" (kazâ) olmak sıfatıyla mı yoksa "teblîğ" (fetvâ) sıfatıyla mı

1012 Şâfiî, ***Umm***, VII. 567.

1013 Şâfiî, *Umm*, VII. 388. فأما أن يتحكم متحكم فيدعى أن قولي النبي صلى الله عليه وسلم أحدهما حكم والآخر اجتهاد بلا دلالة فإن جاز هذا خرجت السنن من أيدي الناس

Şu halde Şâfiî'nin açıkça hadislerin/sünnetlerin ortadan kalkacağı kaygısını taşıdığı, bu nedenle de onun esas amacının onları korumaya yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onun bu yaklaşımına göre, hadisleri bir takım mana maksatlara binanen (hüküm veya ictihad gibi) yorumlanıp tevil edilmesi de sünnetlerin ortadan kaldırılması tehlikesine yol açmaktadır. Bu nedenle onun mümkün olduğunca herhangi bir tevil ve yorumla rivayetleri değerlendirmeye tabi tutmaksızın, nasıl varid olduysa olduğu gibi o şekilde anlaşılması ve uyulması gerektiği düşüncesinde olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır.

1014 İbn Ruşd, ***Bidâyetu'l- Muctehid***, II. 268.

1015 Mâlik, ***Muvatta***, 21, Cihad 10, h. no: 19 (II. 455); Guraya, ***Sünnetin Niteliği***, s. 64-65.

1016 Tahâvî, ***Maâni'l-Âsâr***, III. 228.

söylediğinin tesbitine dayanmaktadır[1017]. İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe'ye göre bu hüküm kazâîdir, yani kadı'nın vermiş olduğu bir hükümdür. Hz. Peygamber, seleb hakkında peygamberlik sıfatıyla değil, kadılık sıfatıyla hüküm vermiştir. İmam Şâfiî ise, selebin hükmünün, tebliğî bir hüküm olduğu görüşündedir ve ona göre bu hüküm, kıyamete kadar geçerlidir[1018].

Bu meseledeki görüş ayrılıklarının temelinde ise, Hz. Peygamberin tasarruflarına yaklaşım farkının bulunduğu görülmektedir. Nitekim İzzuddin b. Abdisselâm'a göre Hz. Peygamberin tasarruflarının ekseriyeti fetvâ niteliğinde değerlendirilmiştir[1019]. Dolayısıyla Hz. Peygamberin tasarruflarını aynı kategoride değerlendirenler, onun her hükmünü fetva (tebliğ) olarak algılamışlardır. Ahmed Hasan da, Şâfiî'nin Hz. Peygamberin bu sözünü, delile dayanmayan bir ictihad değil, genel bir esas olarak yorumladığını belirterek *"Bu örnek de göstermektedir ki Şâfiî, mümkün olduğu kadar sünnetin zahirine bağlı kalmak ve sadece sünnetin zahiri tamamen kabul edilemez olduğunda kıyasa başvurmak istemektedir"*[1020] demektedir.

Netice itibariyle Şâfiî, seleble ilgili bu rivayeti, tamamen lafzîve zahirî anlamıyla değerlendirmiş, ilgili rivayeti devlet başkanının izni doğrultusunda yorumlayan muhataplarının yorumlarına katılmamış, Hz. Peygamberin sözlerinin herhangi bir ayırıma tabi tutulmaksızın genel anlamıyla anlaşılması ve yorumlanması gerektiği düşünerek bu meselede tamamen lafızcı bir yaklaşım sergilemiştir.

3. Sahibinin Kölesine Had Uygulama Yetkisi

İslâm hukukunda, hadlerin ancak imam (devlet başkanı) yahut onun vekil tayin ettiği kimse tarafından uygulanacağı belirtilmiştir. Zira hem Hz. Peygamberin, hem de Hulefâ-i Râşidîn'in izinleri olmadan hiçbir had infaz edilmemiştir[1021]. Ancak efendisinin köle ve cariyelerine had uygulama hakkına sahip olup olmadığı hususunda ihtilaf meydana gelmiştir.

1017 İbn Ruşd, ***Bidâyetu'l- Muctehid***, II. 268.
1018 İbn Abdisselâm, ***Kavâidu'l-Ahkâm***, II. 121; el-Hınn ve Ark., ***Şâfiî Fıkhı***, IV. 234.
1019 İbn Abdisselâm, ***A.g.e.,*** II. 121.
1020 Hasan, ***İslâm Hukukunun Doğuşu*** , s. 219.
1021 Zuhaylî, ***İslâm Fıkhı***, VII. 358.

Meselâ İmam Mâlik, köle sahibinin kendi bilgisine dayanarak kölesine bütün hadleri uygulayamayacağını, yalnız zina ve kazîf cezalarını verebileceğini[1022], el kesme yetkisinin yalnız hakime ait olduğu, bu nedenle hırsızlık cezasını veremeyeceği görüşündedir. Ebû Hanîfe ve Hanefîlere göre ise *mutlak olarak* hadleri uygulama yetkisi devlet başkanı veya onun görevlendirdiği kimseye aittir. Kısacası onlara göre suç ne olursa olsun ve suçu işleyen de, ister köle, ister hür olsun, suçluları cezalandırma yetkisi hakime aittir. İmam Şâfiî ise, tam tersine ve mutlak olarak, hiçbir suçu istisna etmeden efendinin kölesini bütün suçlardan dolayı cezalandırabileceğini söylemiştir[1023].

Şâfiî böyle bir hükme, bu hususta dayandığı rivâyetlerin lafzî anlamını esas alarak varmıştır. Nitekim Şâfiî'nin naklettiği rivâyete göre Hz. Peygambere evli olmayan cariyenin zina etmesi durumu sorulmuş Hz. Peygamber (s) de cevab olarak "إن زنت فاجلدوها ثم إن زنت فاجلدوها ثم إن زنت فاجلدوها ثم بيعوها ولو بضفير" *"Eğer zina ederse celde uygulayın, sonra yine zina ederse yine celde uygulayın, bir daha zina ederse yine celde uygulayın ve sonra da kıldan bir ipe[1024] karşılık ta olsa onu satın"*[1025] buyurmuştur. Ayrıca Şâfiî, Hz. Fatıma'nın, zina eden cariyesine ve bu arada Ensâr ve onlardan sonrakilerin de cariyelerine had uyguladıklarını, İbn Mes'ûd'un da bunu emrettiğini nakletmektedir[1026].

1022 İmam Mâlik'in, sahibinin kölesine zina ve kazîf cezalarını verebileceği şeklindeki bu görüşünün de eleştiriye açık olduğu söylenebilir. Her ne kadar Mâlik'in, adı geçen cezaların belirli sayıya bağlı cezalar olması sebebiyle böyle bir kanaate vardığı düşünülebilse de, suçlunun yargılanması, suçun tesbiti ve verilen cezanın sonuçları bakımından önemli boyutları olan bir hususta, bu yetkinin tek bir kişiye bırakılmasının bir takım sıkıntılara yol açabileceği de göz önüne alınmalıdır.

1023 Bu hususta bkz. İbn Hazm, ***el-Muhallâ***, XI. 165; İbn Ruşd, ***Bidâyetu'l- Muctehid***, IV. 316; Kâsânî, ***Bedâiu's- Sanâi'***, VII. 57; Şevkânî, ***Neylu'l- Evtâr***, VII. 295. Genel olarak zahirî tutumuyla bilinen Ahmed b. Hanbel de bu meselede Şâfiî gibi düşünmekte olup, o da sahibinin istisnasız bütün cezaları kölesine verebileceği görüşündedir.

1024 Rivâyette geçen ضفير kelimesi, kıldan, tüyden yapılmış ip anlamına gelmektedir. Bkz. İbnu'l-Esîr, Mecduddîn b. Muhammed, ***en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs***, thk. T. Ahmed ez-Zâvî, M. Muhammed et-Tanahî, Kahire, ty., III. 93.

1025 Bkz. Mâlik, ***Muvatta***, 41, Hudûd 3, had no: 14 (II. 826); Buhârî, ***Sahîh***, 86, Hudûd 35 (VIII. 29); 34, Buyû' 67 (III. 26); Muslim, ***Sahîh***, 29, Hudûd 6, h. no: 32 (II. 1329); Ebû Davud, ***Sunen***, 37, Hudûd 32, h. no: 4469 (IV. 612-614); Tirmizî, ***Sunen***, 15, Hudûd 8, h. no: 1433 (IV. 39-40); İbn Mâce, ***Sunen***, 20, Hudûd 14, h. no: 2566 (II. 857); Dârimî, ***Sunen***, 13, Hudûd 18, h. no: 2331 (II. 499).

1026 Şâfiî, ***Umm***, VI. 185.

Muhatabının, kişinin cariyesine had uygulayamayacağı, bu yetkinin devlet başkanına ait olduğu, çünkü cariyenin sahibinin hadleri uygulamayı bilemeyeceği şeklindeki itirazına Şâfiî, haddi bilen kimse uygular, dedikten sonra buna 'kadınları dövme' ile ilgili âyeti delil getirerek cevap vermekte ve "Allah erkeğe, cariyesi bile değil hür olduğu halde karısına vurmayı mübah kılmıştır" diyerek efendinin cariyesine had uygulama hakkına sahip olduğuna hükmetmektedir[1027]. Yine Şâfiî, bu hususta 'bu (eşlere vurma) had değildir' itirazına 'Allah had olmayan bir konuda buna izin verince, buna, sayılı olan hadde izin vermesi hayli hayli evlâdır..' diyerek cevap vermektedir[1028]. Buna göre Şâfiî'nin, had cezasında vurulacak miktarın belirli olması, bu sayıyı aşmanın söz konusu olmamasından hareketle, sahibinin kölesine ceza verebileceği sonucuna vardığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla o, meseleye yalnız cezalandırma bakımından yaklaşmakta, suçun subutu, suçluyu nasıl yargılayacağı ve cezaya hükmedeceği üzerinde durmamaktadır.

Yine muhatabının, "cariyelerine hadleri uygulama insanlara bırakılınca, içlerinde cahil olanlar da vardır, cahil kimse nasıl hadd uygulamayı üstlenebilir?" şeklindeki sorusuna Şâfiî, "Rasûlullah (a.s.), cariyesi zina edene had uygulamayı emredince bu cariyesi olan herkes için geçerlidir[1029], had belirlenmiş bilinen bir şeydir" şeklinde cevap vermektedir[1030].

1027 Şâfiî, ***Umm***, VI. 185. Yine Şâfiî, *'Bâbu Darbı'n-Nisâ'* kısmında bu hususta şu yorumu yapmaktadır: "Allah ve sonra Peygamberi hür kadınları dövmeye izin verdikten sonra, efendinin cariyesine zina haddi uygulaması konusunda sünnet bu şekilde geldiği ve ve sonra da Peygamberin ashabı bu şekilde amel ettiği halde bir adam nasıl kınanır?" (Şâfiî, ***Umm***, VI. 201).

1028 Şâfiî, ***Umm***, VI. 185. Ayrıca Şâfiî'nin, nasıl devlet başkanı reayâ üzerinde hüküm sahibi ise, sahibinin de kölesi üzerinde hüküm sahibi olmasından dolayı bu görüşe vardığı belirtilmiştir. Yine ona göre sahibi kölesinin tasarrufları üzerinde yetkili iken, devlet başkanının böyle bir yetkisi yoktur. Kâsânî, ***Bedâiu's- Sanâi'***, VII. 57.

1029 Şâfiî'nin sünnet anlayışında ortaya çıkan bir başka yön ise, rivayetlerden çıkardığı anlam ve hükümleri evrenselleştirme/mutlaklaştırma gayreti içerisinde olmasıdır. Dolayısıyla genel olarak o, Hz. Peygamberin yaşadığı dönemde karşılaştığı sorunların çözümüne yönelik ortaya koyduğu –ki bunların bir çoğunun tikel olaylardan olması muhtemeldir- talimat ve uygulamaları genelleştirmeye çalışmakta, aksi yöndeki değerlendirmelere katılmamaktadır. Bize göre Şâfiî lafızcılığında eleştireye açık yönlerden birisi de, rivayetlerin zahirî ve genel anlamını her zaman ve mekanda uyulmak üzere mutlaklaştırmaya çalışan bir sünnet anlayışına sahip olmasıdır.

1030 Şâfiî, ***Umm***, VI. 185-186.

Görüldüğü gibi Şâfiî, ilgili rivâyetlerin umumî ve zahirî anlamlarına ve yine konuyla ilgili bir takım uygulamalara dair rivayetlere[1031] dayanarak yorumda bulunmakta ve devlet başkanına ait olan çok önemli bir yetkiyi her hâl ve şartta, her vasıftaki köle ve cariye sahibine tanımaktadır. Zira o, Hz. Peygamberin devlet başkanı gibi bir vasfını burada dikkate almamakta, rivayetleri genel anlamda değerlendirmektedir. Bu da onun Hz. Peygamberin söz ve tasarruflarını genel olarak aynı kategoride değerlendirdiğini bir kez daha ortaya koymaktadır. Yine sonuçları bakımından çok farklı bir durum arz eden had gibi mühim bir hususu 'hafif bir uyarı' anlamındaki eşlere vurma ayetine kıyas etmesi de dikkat çekici bir durumdur.

Bu hususta farklı düşünen Ebû Hanîfe ise, ilgili rivâyetlerin lafzî ve zahirî anlamına takılıp kalmamış, olayın sosyal ve hukukî yönlerini de dikkate alarak ve de fıkıh anlayışında (köle ve cariye de olsa) insana verdiği değerden[1032] olmalı ki, bu hususta yetkinin yalnız devlet başkanına veya onun tayin ettiği kimseye ait olduğuna hükmetmiştir[1033]. Kâsânî, bu hususstaki rivâyetlerin farklı anlamlara ihtimali olduğuna da dikkat çekmektedir. Ona göre hadden murad ta'zîr olabilir (ki bu had gibi değildir) veya bu emrin bilinen bir topluluğa hitaben söylenmiş olması muhtemeldir[1034].

Yine Kâsânî, efendinin kölesine had uygulayamayacağı hususuna daha farklı bir açılım getirerek yaklaşmaktadır. Ona göre, hadleri uygulama devlet başkanının yetkisinde olup, efendinin kölesi üzerinde böyle bir velayet hakkı yoktur. Çünkü hadleri uygulama velâyeti (yetkisi), halkın canlarını, mallarını ve ırzlarını korumaya yönelik maslahata binâen devlet başkanına ait bir yetkidir. Zira kadılar, insanların had uygulama korkusuyla bunlara zarar vermesine engel olurlar. Bu manada efendi ile devlet başkanı bir değildir. Çünkü devlet başkanı, elinde bulundurduğu erk ve güç ile ve halkın kendisine boyun eğmek zorunda olması dolayısıyla hadleri uygulamaya muktedir olup, bu yetkiyi kullanmaktan korkmaz ve çekinmez. Efendi ise, kendisinde her zaman bu gücü bulamaz ve mani olamaz. Hatta

---

1031 Hz. Fatıma'nın, zina eden cariyesine had uygulaması gibi. Oysa bu uygulamanın, aynı zamanda devlet başkanı sıfatını haiz olan Hz. Peygamberin bilgisi ve emri dahilinde ifa edilmiş olması da mümkün ve muhtemeldir.

1032 Ünal, ***Ebû Hanîfe'nin Hadîs Anlayışı***, s. 95-102.

1033 Kâsânî, ***Bedâiu's- Sanâi'***, VII. 57; Zurkânî, ***Şerhu'z-Zurkânî***, IV. 182.

1034 Daha geniş bilgi için bkz. Kâsânî, ***A.g.e.,*** VII. 58.

şerîr olan kölenin, malına ve canına bir zarar vermesinden korkarak, bu düşünceye binâen had uygulamaktan vaz geçebilir[1035].

Ayrıca İbn Ruşd, Ebû Hanîfe'nin 'şer'î cezaları uygulama yetkisinin hakime ait olduğuna dair ortaya koyduğu temel ilkeden hareketle bu görüşe vardığını ifade etmektedir[1036]. Zahirî bir alim olan İbn Hazm da, bu rivayetleri Şâfiî gibi mutlak anlamda zahirî anlamıyla almamış, kölelere had uygulamanın mutlak anlamda olmadığını bunun ancak Müslümanlardan yalnız adalet ehli kimselere mahsus olduğunu belirterek, sahibinin kölesine had uygulamasını bir takım şartlara bağlamıştır[1037].

Oysa Şâfiî, İslam toplumunda hadlerin başta Hz. Peygamber ve onun halifeleri olmak üzere devlet başkanının yetkisiyle ikâme ve infaz edildiği gibi genel bir ilkeden hareket etmek yerine o, sırf rivâyetlerde sahibinin köle ve cariyelerine had uygulayabileceği gibi zahirî ve lafzî bir anlamı tercih etmektedir.

Kısacası Şâfiî'nin hadîsleri yorumlarken Hz. Peygamber'in söz ve tasarruflarına genel ve zahirî anlamıyla yaklaştığı, bunun dışında her hangi bir düşünce ve amaca binâen yoruma tabi tutulmasına taraftar olmadığı anlamışılmaktadır.

C- Hadîs Rivâyetlerindeki Süre ve Miktarlara Bağlı Kalması

Şâfiî'nin, hadîsleri anlama ve değerlendirme konusunda dikkat çeken bir diğer husus ise, hadîslerde varid olan bir takım sayılara, süre ve miktarlara, olduğu gibi bağlı kalmaya özen göstermesidir. Bu nedenle onun, sayı ve miktar bildiren ifadelerin herhangi bir yorum ve gerekçeye dayanarak farklı şekillerde değerlendirimesine sıcak bakmadığını söylemek mümkündür. Ancak bütün fakîh ve alimler, bu hususta Şâfiî gibi düşünmemişler, hadîslerde ifade edilen sayı, süre ve

---

1035 Kâsânî, ***A.g.e.***, VII. 57.

1036 İbn Ruşd, ***Bidâyetu'l- Muctehid***. Ayrıca Hasan Basrî ve Ömer b.Abdulazîz gibi bazı kimselerin 'Cuma namazının kıldırılması, zekât ve harac vergilerinin tahsili ve hadleri uygulama yetkisi, devlet başkanına aittir' dediklerinin rivâyet edildiği belirtilmektedir. (İbn Ruşd, ***Bidâyetu'l-Muctehid***, IV. 317; İbn Hazm, ***el-Muhallâ***, XI. 165; Şevkânî, ***Neylu'l- Evtâr***, VII. 296).

1037 İbn Hazm, ***el-Muhallâ***, XI. 165.

ölçülerin her halükarda lafzına bağlı kalmayarak bunların amacı ve gayesini de dikkate alarak değerlendirmede bulunmuşlardır.

Şâfiî'nin bu hususlardaki temel yaklaşımı hakkında bir fikir vermesi amacıyla bazı örneklere yer vereceğiz.

1. Ribevî Mallarda "Veznîlik" ve "Keylîlik"

İslam alimleri, ribevî mallarda faiz tahakkuk etmemesi için, alım-satımda malların aynı cinsten ve bedelinin de eşit olması gerektiğinde görüş birliği içindedir. Bu eşitlik de ancak, şer'î ölçü ile gerçekleşir. Yani eşitlik, ölçülebilen (keylî) mallarda ölçü ile, tartılabilen (veznî) mallarda ise tartıyla olur. Ölçülebilen malları tartmak, tartılabilen malları da ölçmek suretiyle eşitliği sağlamak caiz değildir. Ancak hangi durumlarda ve hususlarda hangi ölçünün esas alınacağında tayininde ihtilaf doğmuştur[1038].

Hz. Peygamber devrinde ribevî mallardan olan altın ile gümüşün tartı *(vezn)* ile; buğday, arpa, tuz ve hurmanın ölçek *(keyl)* ile takası Hz. Peygamberin hadîsi, yani nassla hükme bağlanmıştı[1039] ve uygulama bu şekilde devam etmekteydi[1040]. Hz. Peygamber (s), ayrıca ölçü ve tartılar arasındaki farklılıktan dolayı bir haksızlık yaşanmaması ve bu konuda birlik sağlamak için olmalı ki, *"Tartı, Mekke halkının tartısı, ölçü Medine halkının ölçüsüdür"*[1041] buyurmuş ve bunların dikkate alınmasını istemiştir.

Dolayısıyla yukarıda sayılan malların keylî veya veznî olması nass ile sabit olduğu için aralarında Şâfiî'nin de bulunduğu müctehid imamlar bunun ebediyen geçerli olduğu ve bu konuda insanların örfü değişse de bunun itibara alınmayacağı ve caiz olmadığını ileri sürmüşlerdir[1042].

1038 el-Buğâ, Mustafa Dîb, ***Eseru'l-Edilleti'l-Muhtelefi fîhâ fi'l-Fıkhı'l-İslâmî,*** Dâru'l-Kalem, Dımeşk, 1999, s. 303.

1039 Buhârî, ***Sahîh***, 34, Buyû' 77-78 (III. 30-31); Muslim, ***Sahîh***, 22, Musâkât 15, h. no: 77-85 (II. 1209-1212); Ebû Davûd, ***Sunen***, 22, Buyû' 12, h. no: 3348-3349 (III. 643-646).

1040 Şener, Mehmet, ***İslâm Hukukunda Örf,*** İzmir, 1987, s. 136.

1041 Ebû Davûd, ***Sunen***, 22, Buyû' 8, h. no: 3340 (III. 633); Nesâî, ***Sunen***, 23, Zekât 44, h. no: 2518 (V. 54); 44, Buyû' 54, h. no: 4591 (VII. 284).

1042 el-Buğâ, ***A.g.e.,*** s. 303-305. Şâfiîlere göre, bir malın ölçülen ve tartılan mallardan olup olmadığını tayin için, Mekke ve Medînelilerin Hz. Peygamber zamanındaki örf- âdetlerine bakılır. Hz. Peygamber onların adetlerine göre buna müsaade etmiş olup, bu takrîr-i sünnet

Nitekim Şâfiî, *"hurmanın hurmayla tartılarak alım satımı doğru değildir, onların aslı ölçektir"* dedikten sonra, bunun nedenini "Hz. Peygamberin zamanında tartılan her şey de aslolan tartı (vezn), ölçülen her şeyde aslolan da ölçek (keyl)dir. İnsanların bunlara aykırı olarak sonradan ihdas ettiklerinde (onlara itibar edilmeyip) aslolana dönülür" şeklinde açıklamakta, ayrıca tartıyla olan bir şeyin ölçüye dönüştürülemeyeceğini ve Hicaz'ın ölçü ve tartısının asıl olduğunu belirtmektedir[1043]. Dolayısıyla Şâfiî, Hz. Peygamberin bu hususta belirlemiş olduğu vasıfların asla değiştirilemeyeceği kanaatinde olup, Hz. Peygamberin uygulamasına ve getirdiği şekle sımsıkı sarılmaktadır.

Oysa Ebû Yûsuf (182/798), Hz. Peygamberin bu uygulamasının mücerret şekline ve zahirine bakmamış, hükmün gerekçesinden hareketle meseleye yaklaşmıştır. Ebû Yûsuf'a göre, ribevî malların keylî ya da veznî olma vasıflarını belirten nass, o devrin örfü üzerine kurulmuştur ve örfle malûldür. Hatta eğer örf, ölçekle değiştirilenler tartı ile, tartıyla olanlar da ölçek ile cari olsaydı, nass da buna uygun olarak varid olurdu. Şâyet Hz. Peygamber hayattayken örf değişseydi, nass da değişirdi. Şu halde örfe mebnî hükümlerde, örfün değişmesiyle ona uygun olarak hükümler de değişir[1044]. Dolayısıyla Ebû Yusûf'a göre hakkında nass olsun veya olmasın bu hususta örfe itibar edilir[1045].

İslâm hukukunda "eğer nassın ihtiva ettiği hükmün illeti, örf'e bağlı ise bu takdirde, zamanın değişmesiyle örf'ün de değişmesi zarûrî olduğundan, örf'e bağlı olan, yani vurûd sebebi (illeti) örf olan nassın hükmü de, değişecektir"[1046]. "Dolayısıyla insanlar bu uygulamayı değiştirirler ve o zaman için keylî [ölçekle] olan malları ağırlık ölçüleriyle tartmaya başlarlarsa, bu kez bu mallar vezniyyâttan olurlar, hükümde de ona göre değişiklikler olur. Yani sonradan meydana gelen bu teâmül

---

kabîlindendir. Dolayısıyla Hicaz ehlinin örfü esas alınır. Onlara göre, hakkında nass bulunmayan mallarda hangi ölçünün esas alınacağının tayininde, Hicaz'da o mala en fazla benzeyen maddeye kıyas edilerek karar verilir. Hakkında nas olanlar ise hiçbir zaman değiştirilemez. Şîrâzî, ***el-Muhezzeb,*** I. 273; el-Hınn ve Ark., ***Şâfiî Fıkhı***, III. 176; el-Buğâ, ***A.g.e.,*** s. 306-307

1043 Şâfiî, ***Umm,*** III. 96- 97.

1044 Debûsî, ***Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesi,*** s. 253; Nâim-Miras, ***Tecrîd-i Sarîh***, V. 119; Şener, ***Örf,*** s. 136; el-Buğâ, ***Eseru'l-Edille,*** s. 307. Bu hususdaki değerlendirmeler için ayrıca bkz. Ebû Sunne, Ahmed Fehmî, ***el-Urfu ve'l-Âdetu fî Re'yi'l-Fukahâ***, Matbaatu Ezher, Mısır, 1947, s. 140-143.

1045 el-Buğâ, ***A.g.e.,*** s. 305.

1046 Şener, ***A.g.e.***, s. 136.

daha Hz. Peygamber (a.s) döneminde mevcut olsaydı, nasslarda vârid olan mevcut kayıtlar, bu kez de buna uygun olarak gelecekti"[1047].

Şâfiî'den sonra gelen büyük Şâfiî alimlerinin de Şâfiî'nin aynı yorumunu devam ettirmelerine rağmen, artık günümüz Şâfii fıkhı araştırmacılarının aynı kanaati paylaşmadıkları ve Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih etmek zorunda kaldıkları görülmektedir: "Bu görüş halk için daha kolay ve maslahata daha uygundur. Aksi takdirde bir çok memleketteki halkın muamelelerinin fasid ve batıl, halkın da asi ve fasık olduğuna hükmetmek gerekecektir"[1048]. Kamil Miras da insanların tuz, hurma, arpa ve buğdayı ölçekle değil, tartıyla; altın ve gümüşü sayı ile (yine de miktarı belli ağırlıkta) alıp vermelerinin ancak Ebû Yûsuf'un görüşü ile meşrû olabildiğini ifade etmektedir[1049].

Netice itibariyle İmam Şâfii, Ebû Yûsuf'tan sonraki dönemi dolayısıyla toplumdaki değişen örfleri de görmüş olmasına rağmen, rivayetlerde ifade edilen ve Hz. Peygamberin kendi döneminin örfüne binaen koymuş olduğu anlaşılan hükümlere sımsıkı sarılmış ve bunda ısrar etmiştir. Bu da onun hadîslerde ifadesini bulan ölçülere bağlı kalmasına neden olmuştur.

2."Ariyye"nin Miktarı:

Daha önce de ifade edildiği gibi *arâya (ariyye)*[1050] akdine insanların ihtiyacına binâen izin ve ruhsat verilmiştir. Rivâyetlerde ise Hz. Peygamberin ariyye'ye beş vesk ve bundan daha azı için ruhsat verdiği anlaşılmaktadır. Şu halde acaba bundan daha fazlası için ariyye caiz midir, değil midir? Dolayısıyla hadîsteki ruhsatın lafzî anlamına bağlı kalanlar, ariyyenin ancak bu miktar için caiz olacağını belirtmişlerdir.

Nitekim Şâfiî de, Ebû Hurayra'nın *Hz. Peygamber (s.), arâya satışında beş veskten daha az miktarda veya beş veske ruhsat verdi*[1051] şeklindeki rivâyetini

---

1047 Erdoğan, ***Ahkâmın Değişmesi***, s. 254.
1048 el-Hınn ve Ark., ***Şâfiî Fıkhı***, III. 176.
1049 Nâim-Miras, ***Tecrîd-i Sarîh***, V. 120.
1050 Ağaçta bulunan yaş hurmaların tahminî olarak kuru hurma ile değişimine dayalı bir akit.
1051 Şâfiî, ***Umm***, III. 65. Hadîsin diğer kaynakları için bkz. Buhârî, ***Sahîh***, 34, Buyû' 83 (III. 32); Muslim, ***Sahîh***, 21, Buyû' 14, h. no: 71 (II. 1171); Ebû Davud, ***Sunen***, 22, Buyû' 20, h. no: 3364 (III. 662).

nakletmekte ve hadîsîn zahirî anlamından da anlaşılacağı üzere, arâya akdinin ancak bu kadar bir miktar için câiz olacağını belirtmektedir.

Şâfiî'ye göre bunun nedeni ise arâya satışının bir ruhsat olması ve normal alım satım gibi olmamasıdır. Zira alım satım akdinde miktarın sınırlandırılması söz konusu değildir. Ancak arâya akdine, kişinin kendisi ve ailesinin yemesi için bir kolaylık olması amacıyla ruhsat verilmiş bundan daha fazla miktarda olmasına mani olunmuştur. Bu nedenle Şâfiî, arâyanın miktarının beş veskten (yük) daha az olmasını tavsiye etmekte, şayet beş vesk olursa akdin feshedilmiş sayılamayacağını, ama beş veskten fazla olması durumunda akdin feshedilmiş sayılacağını ifade etmektedir[1052]. Yine ona göre bu arâya'dan faydalanma konusunda zengin ile fakir eşittir[1053].

Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadîs* adlı eserinde de arâya akdinin ancak beş veskten daha az olduğu takdirde caiz olduğunu belirtmektedir. Beş veskten daha az olduğunda caiz olurken bundan daha fazla olduğunda nasıl câiz olmaz? sorusuna ise "Bu, Allah'ın kendisine itaat etmeyi farz kıldığı Rasûlullah (s.)'in caiz kıldığı şeyle caiz olur. Hiç kimseye ona ittibâ etmeleri haricinde, onun görüşü dışında bir söz söyleme hakkı tanımamıştır.." şeklinde cevap vermektedir[1054].

Şâfiî'nin bu meseledeki yaklaşımından da hadîslerin umûmi ve zahiri anlamıyla amel etmeyi ilke edindiği anlaşılmaktadır. Oysa Hz. Peygamberin arâya akdinde kesin olarak üst limit belirlediğini ve bundan daha fazlasının caiz olamayacağını söylemek, meseleye zahîrî açıdan bakıldığında doğrudur. Hz. Peygamber bununla kendi dönemindeki insanlar için bir miktar tavsiye etmiş olabilir. İnsanların, dolayısıyla ailelerin ihtiyacı birbirlerine göre ve içinde bulundukları ortama göre değişebilir. Sonra beş veskten daha fazlası için arâya akdi yapılamayacağı, doğrudan Hz. Peygamberin bir talimatı değildir. Râvinin sanki anladığını rivâyet etmesinden ibarettir. Nitekim râvînin bu konuda tereddüde düştüğü, hem Şâfiî'nin naklinde hem de hadîsin rivâyet edildiği kaynaklarda ifade

---

1052 Şâfiî, ***Umm***, III. 65-66; Muzenî, ***Muhtasaru'l-Muzenî,,*** IX. 91.

1053 Şâfiî, ***Umm***, III. 68.

1054 Şâfiî, ***İhtilâfu'l- Hadîs,*** IX. 628.

فإن قال قائل كيف يجوز البيع فيما دون خمسة أوسق ولا يجوز فيما هو أكثر منها قيل يجوز بما أجازه به رسول الله الذي فرض الله طاعته ولم يجعل لأحد أن يقول معه إلا باتباعه ويرد بما رده به عليه السلام.

edilmektedir. Bizi bu meselede ilgilendiren yön ise, Şâfii'nin hadîsleri anlama ve yorumlamada sergilediği yöntem ve yaklaşım tarzının lafız odaklı olmasıdır.

Nitekim, Tahâvî de hadîste geçen beş vesk ifadesinden ariyyenin bundan fazlası için geçerli olmadığı şeklindeki yorumlara katılmaz. Çünkü bu hususta eğer Hz. Peygamber "لا يكون العرية إلا في خمسة أوسق أو فيما دون خمسة أوسق" "ariyye ancak beş yük veya bundan daha azı için olur" demiş olsaydı bu doğru olurdu. Halbuki hadîste Hz. Peygamberin beş vesk veya daha az ariyye hakkında verdiği ruhsattan bahsedilmektedir. Bu ise, Hz. Peygamberin böyle bir miktarda bir ariyye için bir kavme ruhsat verdiği ihtimalini gündeme getirmektedir. Ebû Hurayra da bu durumu nakletmiş ve bu konudaki ruhsatı rivâyet etmiştir. Dolayısıyla hadîste varid olan bu ruhsat ifadesinden ariyyenin bu miktardan daha fazlası için carî olmasını ortadan kaldırmaz[1055].

Görüldüğü gibi Tahâvî, ilgili rivâyeti lafzî ve zâhirî boyutuyla değerlendirmemekte, ihtimal ve saikleri de dikkate alarak yorumlamaya çalışmaktadır. Çünkü bu akit bir ihtiyaca mebnî bir ruhsat ise, o halde insanların buna ihtiyaçları farklılık arzedebilecektir ve bu durumda herkes ihtiyacı oranında bu ruhsattan yararlanabilecektir. Zira, eğer hadîste bildirilen miktardan daha fazlası için ariyye caiz olmasaydı, kanaatimizce bu, diğer yasaklarda olduğu gibi, daha açık bir ifadeyle yasaklanmış olurdu. Şu halde, hadîsteki miktara tanınan ruhsata dayanarak bunu genelleştirmek ve daha fazlasınını caiz olmadığı söylemek, ancak lafzî/harfî bir okuma ile mümkün olabilir. Bu nedenle daha fazlasının, ticarî bir nitelik taşımaksızın ev ihtiyacı ile sınırlı olması daha makul gelmektedir.

3. Gayr-i Müslimlerle Yapılacak Barış Anlaşmasının Süresi

Şâfiî'nin, gayr-i müslimlerle yapılacak ateşkes ve barış anlaşmasının azamî süresi ile ilgili görüş ve yorumları da, onun Hz. Peygamberin siyasî ve askerî hususlardaki uygulamalarına aynen bağlı kalmaya özen gösterdiğini ortaya koymaktadır.

[1055] Tahâvî, ***Maâni'l-Âsâr***, IV. 31.

Nitekim konuyla ilgili yorumlarında Şâfiî, Hz. Peygamberin müşriklerle Hudeybiye'de sürekli bir barış anlaşması yapmadığını belirli bir süreye kadar barış anlaşması yaptığını, zira Müslümanların güçlendikleri zaman müşriklerle savaşmalarının farz olduğunu belirtmekte, sonra da Müslümanlarla Kureyş arasında imzalanan Hudeybiye Musalahasının süresinin on yıl olduğuna dikkat çekerek ve buna dayanarak, Müşriklerle barış anlaşmasının azamî süresinin on yıl olacağı görüşüne varmaktadır[1056]. Zira, Hz. Peygamber Hudeybiye anlaşmasının süresinden daha fazla bir süreyle anlaşma yapmamıştır. Ancak Şâfiî, bu on yıllık sürede Müslümanların gücü yerine gelmezse, devlet başkanının aynı süre veya daha aşağı bir süre ile barış anlaşmasını yenilemesinde bir beis olmadığını da ilave etmektedir[1057].

Kısacası ona göre, on yıllık bir süreden fazla barış anlaşması yapılması caiz değildir. Şu halde o, Hz. Peygamberin müşriklerle karşılıklı anlaşmayla tesbit ettiği bu süreye adetâ kesin bir emir gibi telakki etmektedir. Yine bu, onun Hz. Peygamberin her fiil ve tatbikatında ilahî bir hikmet ve düşünce aradığını ve varsaydığını göstermektedir. Oysa Hz. Peygamberin (a.s)'ın yaptığı savaşlar ve cihada yönelik teşviklerin, Rasûlullah (a.s.)'ın söz ve fiillerinin tarihselliği bağlamında ele alınacak birer örnek oldukları şeklinde dahi yorumlar yapılmıştır[1058]. Çünkü Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu uygulamaların ve çözüm önerilerinin, kendi döneminin şartları ve yapısı ile yakın bir ilgisi söz konusudur. Değişen muhatap ve durumlara göre, yeni stratejilerin geliştirilmesi ve Müslümanların maslahatını sağlamaya yönelik kararların alınması kaçınılmazdır. Dolayısıyla Şâfiî'nin bu tavrından, Hz. Peygamberin verdiği kararlarda içinde bulunduğu sosyal,

---

1056 Oysa bilebildiğimize göre Şâfiî zamanında, anlaşma yapılması sözkonusu olan "müşrikler" bulunmuyordu. Buna rağmen Şâfiî'nin realitede fiilî olarak böyle bir durum mevzu bahis olmamasına rağmen gelecekte tahmin edilmesi şimdiden güç olan durumlar için nazarî olarak, bağlayıcı hüküm ve değerlendirmelerde bulunması da, onun metinlerin lafzî ve şeklî unsurlarına her halukarda bağlılıktaki ısrarının tabiî bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Bu da Şâfiî'nin, nassları tarihüstü gören, tarihselliği göz ardı eden bir eğilime sahip olduğunu ortaya koymakta, neticede onun zahirî/lafızcı bir yaklaşım sergilemesinin önemli unsurlarından birini oluşturmaktadır.

1057 Şâfiî, ***Umm***, IV. 269-270; Şirbînî, ***Muğnil Muhtâc***, IV. 260; el-Hınn ve Ark., ***Şâfiî Fıkhı***, IV. 249. Bu arada Hudeybiye anlaşmasının süresinin ne kadar olduğunda da ihtilaf edilmiş, bazısı üç yıl, bazısı dört yıl, bazısı da on yıl olduğunu söylemiştir. Şâfiî ise on yıl olduğunu kabul edenlerdendir. İbn Ruşd, ***Bidâyetu'l- Muctehid***, II. 256.

1058 Tartı, ***Hadîslerin Tarihsel Boyutu***, s. 91.

dönemsel ve mekânsal şartları göz ardı edebilecek bir yaklaşıma sahip olduğu ve Hz. Peygamberin karar ve uygulamalarını her zaman ve mekânda genel-geçer bir kural kılma görüşünde olduğu izlenimini doğurmaktadır[1059].

Şu halde Hz. Peygamberin anlaşma için benimsemiş olduğu bu sürenin, daha sonra gelecek devlet başkanlarını da bağlayıcı bir niteliğe sahip olup olmadığı üzerinde farklı yorumlar yapılmıştır. Buna göre bazı İslam hukukçularının bu hususta Şâfiî gibi düşünmedikleri görülmektedir. Meselâ, "Hanefi ve Hanbelîlere göre ateşkesin muayyen bir süresi yoktur. Bu sürenin takdiri imamın ictihadına ve ihtiyaca bağlıdır"[1060].

Sonuç olarak Şâfiî, anlaşmada belirtilen on yıllık sürenin zahirine göre hareket etmiş, diğerleri ise bu süreye takılıp kalmamış, ilgili sürenin ihtiyaca ve şartlara göre, devlet başkanının takdirine bırakılmasının uygun olacağı şeklinde görüş belirtmişlerdir.

4. Alışverişlerde Muhayyerlik Süresi

İslâm fıkhında, alışveriş işlemlerinde müşterinin muhayyerlik hakkını kullanabileceği kabul edilmiştir. Ancak bunun süresi hususunda farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî gibi imamlar bunu üç günle sınırlandırken; çoğunluğu teşkil eden diğer alimler böyle bir sınırlandırmaya gitmemişler ve akdin mevzûna göre değişen, daha esnek yorumda bulunmuşlardır.

Şâfiî, öncelikle muhayyerlik süresinin üç günden fazla olamayacağı şeklindeki Ebû Hanîfe görüşüne yer vermektedir. Dolayısıyla Şâfiî'ye göre de alışverişlerde muhayyerlik süresi azami üç gündür. Üç günden fazla şart koşulan muhayyerlik süreleri geçerli değildir. Şâfiî, bu kanaatine ise *musarrat* hadîsine ve Hz. Peygamberin, Hıbban b. Munkıd'a alım satımda üç günlük muhayyerlik süresi

---

1059 Nitekim Ahmed Ebû Suleyman da sünnet, usûl ve tüm geleneksel İslâm düşüncesinin gerçek sorununun, zaman-mekân unsurunun bunlar üzerindeki etkisi olduğunu belirtmekte ve örnek olarak da Şafiî'nin bu meseledeki tavrını göstermektedir. Ona göre, günümüz savaş şartlarında ve çağdaş uluslararası sistemde, ne bugün ne de yakın gelecekte hiçbir devlet adamının böyle bir yaklaşımı benimsemesi beklenemez. Dolayısıyla bu tür talimatlar hiçbir şekilde kendi zaman-mekân sınırları dışına taşırılmamalıdır. Ebu Suleyman, A. Ahmed, ***İslâm'ın Uluslar arası İlişkiler Kuramı,*** çev. Fehmi Koru, İnsan Yay., İstanbul, 1985, s. 81-82.

1060 Zuhaylî, ***İslâm Fıkhı***, VIII. 202.

istemeyi tavsiye etmesine dayanarak varmakta ve bu hususta şöyle demektedir: "Hz. Peygamber, musarrat hakkında alış verişten sonra üç günlük muhayyerlik süresini şart koşunca ve yine Hz. Peygamberin Hıbban b. Munkıd'a alışverişlerde üç günlük muhayyerlik süresi verdiği rivâyet edilince, muhayyerlik süresinde Hz. Peygamberin emrettiği yerde kalırız ve onu asla aşmayız. Zira Rasulullah da o süreyi asla aşmamıştır"[1061]. Şu halde Şâfiî Hz. Peygamberin bu ifadelerinde geçen üçgünlük süreyi mutlak olarak ele almakta ve istisnasız satım akdine konu olan her türlü malda muhayyerlik süresini üç günle sınırlandırmaktadır. Burada dikkat çeken husus, Şâfiî'nin bu hükme sadece birkaç cüzî nassdan ve bunların lafzî anlamından hareketle varmış olmasıdır.

Oysa İmam Malik, bu hadîslerin lafzına dayanarak muhayyerlik süresini üç günle sınırlamamakta, muhayyerlik için belli bir sürenin olmadığını ve bunun ihtiyaca göre değişebileceğini söylemektedir. Ona göre bu, satılan malın durumuna göre değişir. Mesela; mal, elbise vb. şeylerde iki günlük süre yeterlidir. Cariye olduğu zaman beş gün veya bir hafta, ev ve benzeri şeylerde de ancak bir ay kafi gelir. Şu halde İmam Malik'e göre muhayyerlik süresi alım satıma konu olan malın durumuna göre ve ihtiyaca binaen taraflarca belirlenmekte ve ihtiyaçtan fazla olan süre caiz olmamaktadır. Yine Ebu Yûsuf, İmam Muhammed ve Ahmed b. Hanbel, muhayyerlik için ne kadar süre şart koşulsa caiz olacağını söylerken; Süfyan es-Sevri gibi baz bilginler de muhayyerlik için belli bir sürenin şart olmadığı kanaatine varmışlardır[1062]. Nitekim bizzat Şâfiî, İbn Ebî Leylâ'nın da muhayyerliğin bir ay veya bir sene de olsa caiz olduğunu söylediğini nakletmektedir[1063]. Şu halde Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve İbn Ebî Leylâ'ya göre müddet bilindikten sonra muhayyerlik süresi ister uzun ister kısa olsun câzdir. Hz. Ömer'in de bir adama bir deve hakkında iki aylık bir muhayyerlik süresi tanıdığı nakledilmektedir[1064].

Kasanî'ye göre ise, muhayyerliğin üç gün olması hakkında varid olan nass düşünme ve tecrübe ederek aldanmayı ortadan kaldırmaya yönelik bir ihtiyaçla

---

1061 Şâfiî, ***Umm***, VII. 166.
1062 İbn Ruşd, ***Bidâyetu'l- Muctehid***, III. 286; Kâsânî, ***Bedâiu's- Sanâi'***, V. 174.
1063 Şâfiî; ***Umm***, VII. 166.
1064 Serahsî, ***el-Mebsût***, XIII. 41.

ma'lûldür. Bu ise üçle yetinmeyi gerektirmez[1065]. Nitekim bu hususta Zeylaî de (ö.762) İbn Hibban'ın şu değerlendirmesini nakletmektedir. Ona göre, Hıbban'ın hadîsinde geçen üç günlük süre Hıbban'a mahsus bir durumdur. Sonra, üç günlük süre takdiri çoğunlukla tercih edilendir. İhtiyaç anında, bu sürenin uzatılmasına engel değildir. İstincada da üç taş takdir edilmiştir ancak ihtiyaç olduğunda artırılması gerekebilmektedir[1066].

Özetle Şâfiî, burada tamamen nassa bağlı kalarak mutlak ve sıkı bir yorumda bulunurken, diğer fukahâ bu meselede nassın lafzına bağlı kalma zorunluluğu hissetmemişler ve insanların farklı ihtiyaçlarını da dikkate alan nassın illetine dayalı daha esnek yorumlar yapmışlardır. Kanaatimizce, sünnet-i nebeviyye'nin özüne ve ruhuna daha mutabık olan da, bu ikincilerin izlediği yol ve yöntemdir. Zira toplumsal gidişatı oluşturan örf-âdet ve bu bağlamda gerçekleştirilen ticari ve ekonomik münasebetler, statik değil, dinamik bir hüviyettedir. Dolayısıyla fıkıh bilginlerine düşen de, bu değişken, dinamik durumu meşrû toplumsal maslahatlar ışığında yorumlayıp, geliştirmektir.

5. Nafaka Miktarının Takdiri

Muctehid imamlar, zevcenin nafakasının miktarıyla ilgili olarak, bunun şerîat tarafından mı takdir mi edildiği, yoksa bu hususta kocanın durumuna mı itibar edileceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel kocanın durumuna itibar edileceğine hükmetmişlerdir. Ancak İmam Şâfiî, bunun şerîat tarafından takdir edilip belirlendiğine ve bu hususta ictihada yer olmadığına, dolayısıyla varlıklı kocanın zevcesine iki müd, fakir olanın bir müd ve orta halli olanın da bir buçuk müd vermesi gerektiğine hükmetmiştir[1067].

Şâfiî'nin lafızcılığının en belirgin biçimde görüldüğü hususlardan birisinin de bu mesele olduğu kanaatindeyiz. Şâfiî, nafakaları zenginin nafakası ve fakirin nafakası olmak üzere ikiye ayırarak, fakir kocanın eşine vermesi gereken en az nafaka miktarının beldesinde maruf olana göre olduğunu ve bunun kendi

---

1065 Kâsânî, ***A.g.e.,*** V. 174.

1066 Zeylaî, ***Nasbu'r-Ra'ye***, IV. 8; Krş, Zurkânî, ***Şerhu'z-Zurkânî,*** III. 433.

1067 Dımeşkî, Muhammed b. Abdurrahman, ***Rahmetu'l-Umme fi İhtilâfi'l-Eimme,*** Beyrût, 1987, s. 256.

beldesindeki yiyecek türüne göre, her gün için Hz. Peygamberin *müdd*ü ile bir müd olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, zengin kocanın eşine vermesi farz olan nafaka miktarı ise iki müddür[1068].

Şâfiî, bu şekilde hükmetmesinin gerekçesini ve dayandığı delili de açıkça beyan etmektedir. Ona göre, farz olan miktarın en azının bir müd olması, Hz. Peygamberin delâletine binâendir. Zira Hz. Peygamber, Ramazan ayında eşi ile cinsî münasebette bulunan sahabîye kefaret olarak altmış yoksula verilmek üzere onbeş veya yirmi sa' miktarında bir sepet hurma vermiştir. Bu ise, her yoksul için bir müddür. Zengin için farz olan miktarın en çoğunun iki müd olması ise, Hz. Peygamberin hacdaki kefaret fidyesinin en çoğu olarak her yoksul için bunu iki müd takdir etmesi nedeniyledir. Bu nedenle Şâfiî, artık az olanını (bir müd) daha da azaltamayacağını, çok olanını da (iki müd) aşamayacağını ifade etmektedir[1069].

Şafinin bütün bu değerlendirmelerinden, onun nafaka ile ilgili miktarları Hz. Peygamberin kefâretle ilgili uygulamalarına binaen hükmettiği ve bunların lafzî delâletleriyle yetindiği anlaşılmaktadır.

Ebû İshak eş-Şîrâzî ise *"Varlıklı olan varlığı nisbetinde nafaka versin, rızkı dar olan da Allah'ın kendisine verdiğinden nafaka versin!.."* [1070] âyetine dikkat çekerek nafakanın herkesin durumuna göre vacip kılındığını, miktarının açıklanmadığını, dolayısıyla bunun takdirinin ictihada bırakıldığını belirtmektedir. Ancak bu konuda o da Şâfiî gibi nafakanın en azı için oruç kefaretininde vacip olan

---

[1068] Şâfiî, ***Umm***, V. 128-129; *Umm*'un muhakkiki Mahmûd Mataracî şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Şâfiî, fakirin nafakasını Hz. Peygamberin müddü ile takdir etmektedir. Ayet ise bu hususta bir takdirin olmadığına delalet etmektedir: "İmkanı geniş olan, nafakayı imkanlarına göre versin; rızkı daralmış bulunan da Allah'ın kendisine verdiği kadarından nafaka ödesin" (65. Talâk, 6). Bu ise Şâfiî'nin iddiasına muhaliftir. Yine Hz. Peygamber de Ebû Sufyan'ın hanımına: "Sana ve çocuğuna yeterli olanı maruf şekilde al" buyurmuştur. Nevevî de: Nafaka yeterlilikle takdir edilir, sınırlamayla değil, demiştir. Şâfiî, ***Umm***, V. 129 (dipnot 2). Dolayısıyla, bu durum, Şâfiî'nin hadîsleri anlama ve değerlendirmede zaman zaman Kur'an'ı, onun ortaya koyduğu temel ilkeleri göz ardı edebildiğini, tikel mahiyetteki rivâyetlere takılıp kaldığını ve bunlara bağlı bir fıkıh, sünnet anlayışı geliştirdiğini söylemek mümkündür. Kur'an'ın temel ilkeleri yerine, tikel rivayetlere bağlılıktaki ısrarlı tutumu, yine Şâfiî'nin lafızcılığının eleştiriye açık yönlerinden birini teşkil etmektedir.

[1069] Şâfiî, ***Umm***, V. 130.

[1070] 65. Talâk, 7.

bir müdde, çoğu için ise hacdaki fidyenin miktarı olan iki müdde kıyas edilmesinin en uygun olacağı yorumunu yapmaktadır[1071].

Oysa Şâfiîlerin dışındaki genel çoğunluk, nafakanın yiyeceğin yeterli olanı ile yani yeterlilikle takdir edileceğini hükmetmişlerdir. Hz. Peygamber (s.a) Hind'e: *"Sana ve çocuğuna yeterli olanı maruf şekilde al"* [1072] buyurmuştur. Hz. Peygamberin bu hususta bir miktar belirtmemesi, takdiri onun ictihadına bıraktığını göstermektedir. Dolayısıyla rızıkta yeterli olandan daha azını vacib saymak marufu terk etmek demektir. Nafakanın kefâretle takdir edilmesi de doğru değildir. Zira kefâret, zenginlik ve fakirliğe göre değişmez[1073].

6. Mehrin (Caiz Olan) En Az Miktarı

Şâfiî'ye göre mehrin en azı için belirli bir sınır yoktur. Ona göre, insanların mal edindiği, malî değeri olan, aralarında alıp sattıkları her şeyin en azı, mehrin caiz olan en az miktarı için yeterlidir[1074]. Ona göre bunun delili, Hz. Peygamberin "Alâiki (mehirleri) verin" (أدوا العلائق) sözüdür. "Alâik nedir?" diye sorulunca Hz. Peygamber: "Tarafların razı olup anlaştıklarıdır"(ما تراضى به الأهلون) buyurmuştur. Şâfiî bu hadîsi yorumunda, علق isminin ancak az da olsa mal edinilen (malî değeri olan) şey için kullanıldığına dikkat çekmektedir. Buna dayanarak az da olsa malî değeri olan her şeyin mehir için yeterli olduğunu ve bunun en azı için bir sınır olmadığı görüşüne varmaktadır[1075].

Ayrıca Şâfiî bu hususta, mehir olarak verecek bir şey bulamayan kimse için Hz. Peygamberin söylediği *"demir bir yüzük de olsa (mehir olarak) onu temin etmeye bak"* sözüne dayanmış ve "demir bir yüzük bir dirheme dahi denk gelmez, fakat onun alım satımda bir bedeli vardır" diyerek[1076] mehrin azı için bir sınır olmadığı görüşünü savunmaya çalışmıştır. Kısacası Şâfiî'ye göre bir kimsenin bir

---

1071 Şîrâzî, ***el-Muhezzeb,*** II. 161.

1072 Buhârî, ***Sahîh***, 34, Buyû' 95 (III. 36); Nesâî, ***Sunen***, 49, Kudât 31 h. no: 5417 (VIII. 247); İbn Mâce, ***Sunen***, 12, Ticârât 65, h. no: 2293 (II. 769); Dârimî, ***Sunen***, 11, Nikâh 54, h. no: 2264 (II. 479-480).

1073 Zuhaylî, ***İslâm Fıkhı***, X. 101.

1074 Şâfiî, ***Umm***, V. 88.

1075 Şâfiî, ***Umm***, V. 89.

1076 Şâfiî, ***Umm***, V. 91.

kadınla, kadının razı olması durumunda bir dirheme veya bir dirhemden daha azına veyahutta bundan daha az değerde bir şey karşılığında evlenmesi caizdir[1077]. Şâfiî'nin bu rivâyetlerin umûmuna ve zahirine dayanarak mehir için bir alt sınır olmadığına dair bir kural ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.

Burada ilginç olan husus; Şâfiî'nin mehrin alt sınırı için bir sınır tanımazken, mehrin üst sınırı için Hz. Peygamber(s)'in hanımları ve kızları için verdiği mehir miktarı kadar mehir vermeyi müstehab görmesidir: "Mehirde Rasûlullah'ın (s) hanımları ve kızları için mehir olarak verdiği beşyüz dirhemi artırmamayı, yaptığı her işte ona muvafakat etmek suretiyle teberrüken, güzel görüyorum"[1078].

Şâfiî'nin bu yorumunda onun Hz. Peygamberin sünnetine şeklen bağlılığa önem verdiği anlaşılmaktadır. Oysa Kur'an, *"Onlardan birine yüklerle mehir vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın"*[1079] âyetiyle, yüklerle mehir vermekten bahsederek bu hususta üst bir sınır koymamıştır.

Diğer yandan, mehrin, kadın için sembolik anlamı yanında, gerektiğinde onun için sosyal bir güvence anlamı da söz konusudur. Bu nedenle buna uygun bir mehir miktarının tayini daha yerinde olacaktır[1080]. Dolayısıyla Hanefîler ve Mâlikîler, Şâfiî'nin aksine, mehrin asgari miktarı için bir sınır koymuşlardır. Hanefîlere göre mehrin asgari miktarı on dirhemdir. Mâlikîlere göre ise, çeyrek dinardır[1081].

7. Temizlikte Sayıyı Gözetme

Hz. Peygamberin günlük hayata taalluk eden konularda âdâb ve erkanı da öğrettiğine şahit olunmaktadır. Öğrettiği bu âdâb-ı muâşeret kurallarından birisi de

---

1077 Şâfiî, ***Umm***, V. 91.

1078 Şâfiî, ***Umm***, V. 89.

1079 4. Nisâ, 20.

1080 Mehrin mahiyeti üzerine yapılan bir çalışmada da, meselâ çocuklu dul kadınların yeniden evlenmeden çocuklarına hem anne hem baba olarak büyük bir fedakarlık gösterdikleri, bu yüzden de kadınlar için belirlenecek mehrin ömür boyu geçimini temin edecek nitelikte olmasının onların fedakarlıklarının güzel bir karşılığı olacağı ve bu gün bu uygulamanın formüle edilmiş şeklinin de "Sigorta" olduğu değerlendirilmesi yapılmıştır. Eravcı, Emine, ***"Mehir", "Nafaka" ve "İtaat" Kavramları Çerçevesinde İslam'a Göre Ailede Eşlerin Sorumlulukları*** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara, 2000, s. 58.

1081 el-Hınn, Mustafa Saîd, ***İslâm Hukukunda Yöntem Tartışmaları***, çev. Halit Ünal, Rey Yay., Kayseri, 1993, s. 432.

istincanın âdâbıyla ilgilidir. Hz. Peygamber içinde bulunulan şartlara binâen suyun her zaman bulunmaması nedeniyle taş ile de temizlik (istinca) yapılabileceğini belirtmiştir.

Hz. Peygamberden bu hususta rivâyet edilen hadîslerde istincada üç taş kullanılmasından söz edilmektedir. Nitekim Şâfiî de bu hususta Hz. Peygamberden *"Ben size babanız gibiyim. Biriniz ayak yoluna gittiğinde önünü ve arkasını kıbleye çevirmesin ve üç taş ile temizlensin"* şeklindeki hadîsine yer vermektedir[1082]. Yine bu manada *"Sizden kimse, üç taştan daha azı ile temizlenmesin"* şeklinde hadîsler de rivâyet edilmiştir[1083]. İşte bu rivâyetlerde ifade edilen *üç taş* ifadesi farklı değerlendirmelere konu olmuştur.

Şâfiî bu rivâyetlerdeki üç taş ifadesine dayanarak, ancak üç taş kullanılarak yapılan temizliğin câiz olduğunu ve bundan daha az sayıda yapılan temizliğin -velev ki temizlik hasıl olsun- câiz olmadığını ifade etmektedir[1084].

Aslında istincanın hükmü konusunda da ihtilaf vardır. Nitekim Hanefîlere göre istinca sünnet (mendûb) iken Şâfiî'ye göre vacip(farz)tir. Yine Hanefîlere göre istincayı terk ederek kılınan namaz kerâhatle câiz iken Şâfiî'ye göre caiz değildir[1085]. Kısacası İmam Şâfiî ve Zâhirîler'e göre istincada en az üç taş kullanmak şarttır. Bu hususta İmam Malik ve Ebu Hanîfe ise sayıyı şart görmemiştir[1086].

Hanefîler, hadîslerde ifade edilen üç sayısına herhangi bir önem atfetmemekte sadece buradaki amacı nazar-ı itibara almaktadır. Kasânî'nin değerlendirmesine göre, burada maksat sayı değil, temizliktir. Dolayısıyla tek bir taş ile de temizlik hasıl oluyorsa kafidir. Şayet üç ile de bu hasıl olmuyorsa artırılır. Sayının herhangi bir vucûbiyeti/zorunluluğu yoktur. Nitekim Kâsânî, Hz. Peygamberin istincada iki taş ile de yetindiğine dair İbn Mes'ûd'un rivâyetine de yer

---

1082 Şâfiî, ***Umm***, I. 72.

1083 Muslim, ***Sahîh***, 2, Tahârat 17, h. no: 57 (I. 223); Tirmizî, ***Sunen***, 1, Tahârat 12, h. no: 16; Ebû Dâvud, ***Sunen***, 1, Tahârat 4, h. no: 7-8 (I. 17-19).

1084 Şâfiî, ***Umm***, I. 73-74.

1085 Kâsânî, ***Bedâiu's- Sanâi'***, I. 18-19.

1086 İbn Ruşd, ***Bidâyetu'l- Muctehid***, I. 208.

vermekte, ‘eğer üç taş kullanmak vacib olsaydı Hz. Peygamber mutlaka üçüncüsünü de isterdi’ demektedir[1087].

Şu halde bu örnek de Şâfiî’nin hadîs rivayetlerinde gelen sayı ve ifadelere olduğu gibi uyulması ve herhangi bir şekilde sorgulanmaması taraftarı olduğu değerlendirmesini yapmamıza imkan tanımaktadır.

Yine Şâfiî’inin benzer yaklaşımını başka örneklerde de görmek mümkündür. Zira Şâfiî, Hz. Peygamberin bedevinin bevlettiği yerin temizlenmesi için *bir kova* su getirilmesini emretmesine dair rivayetle ilgili olarak da lafzî değerlendirmelerde bulunmaktadır[1088]. Şâfiî, Hz. Peygamberin kullanmış olduğu *bir kova* ifadesine bağlı olarak yorumda bulunmaktadır. Ona göre, şâyet birinin bevli üzerine başkası da bevlederse iki kova, eğer oraya üç kişi bevlederse üç kova su dökmedikçe temizlenmiş olmaz[1089].

Şâfiî, bu rivâyetlerin lafzî anlamlarından hareketle, yerdeki necaseti gidermek amacıyla, onu giderecek kadar *su* dökülmedikçe o yerin temiz olmayacağı, dolayısıyla suyun dışında herhangi bir şeyle necaset giderilmiş olsa dahi yine de yerin temiz olamayacağı yorumunu yapmaktadır. Ayrıca ona göre, idrar, hamr (şarap), irin gibi necis sayılan şeylerin, güneşte kurumak suretiyle veya başka herhangi bir yolla, necasetin eseri, rengi ve kokusu ortadan kalkmış olsa dahi üzerine su dökülmedikçe o yer temiz olmaz[1090]. Dolayısıyla Şâfiî hadîslerde necaseti gidermede *suyun* emredilmiş olmasından hareketle mutlaka suyun kullanılması taraftarıdır. Oysa Hanefîlere göre, necasetin bulaştığı toprağın kazılıp atılmasıyla da o yer temizlenmiş olur[1091].

Şâfiî’nin temizlik konularında, hadîslerdeki sayılara bağlılığı ile ilgili bir diğer örnek de, köpeğin ağzını batırdığı kabın yedi kez yıkanmasını taabbudî bir emir olarak değerlendirmesidir ki, biz bunu bir başka konuyu izah sadedinde ele alacağız.

Netice olarak Şâfiî’nin genelde, hadîs rivayetlerinde varid olan sayı ve miktarla ilgili ifadelerin lafzî anlamlarını nazar-ı itibara alan bir yaklaşıma sahip

---

1087 Kâsânî, ***A.g.e.,*** I. 19.
1088 Şâfiî, ***Umm,*** I. 118.
1089 Şâfiî, ***Umm,*** I. 118.
1090 Şâfiî, ***Umm,*** I. 118-119; Şevkânî, ***Neylu’l- Evtâr***, I. 52.
1091 Şevkânî, ***A.g.e.***, I. 52.

olduğu ortaya çıkmaktadır. Hatta zaman zaman bu hususta kılı kırk yaran yaklaşımlar sergilediği de görülmektedir. Nitekim meselâ o, yirmi miskalden az altının zekâta tabi olmadığında bir ihtilaf bulunmadığını belirterek, şayet dinarlar yirmi miskalden bir habbe[1092] veya bundan daha da az bir miktar (buğday veya arpa tanesi kadar) bile noksan olsa zekât gerekmeyeceğini ifade etmektedir[1093]. Halbuki yirmi miskal olmasa dahi ona yakın bir miktara da zekat gerekse, bu zekatı alan ve veren için ne sakınca doğurur. Dolayısıyla mutlaka yirmi miskal rakamını gözetmek ancak lafza bağlılıkla açıklanabilir.

D- Nasslarda Kullanılan Lafızlara Özel Bir Yaklaşım Sergilemesi

Kur'an'ın yanısıra, İslâm fıkhının temel kaynakları niteliği taşıyan, Hz. Peygamberin hadîslerini/sünnetini ifade eden metinlerde, insanların karşılaştığı veya karşılaşmaları muhtemel olan durumlar ve olgular dile getirilirken ve bunlarla ilgili olmak üzere bir takım hüküm ve prensipler vaz edilirken şüphesiz ki bazı ifade ve tabirler kullanılmıştır. Bu ifade ve kavramların esas varlık nedeni, ilgili hususdaki hükmü veya temel esası ifade etmede birer araç olmalarından ibarettir. Ancak ilgili hukukî gerçekleri ifade ederken sırf şâri'nin bu ifade ve kavramları kullanmış olmasından hareketle, hukukî uygulama veya hükümleri bunlarla sınırlamak, lafızcılık gibi sorunun ortaya çıkmasına da zemin hazırlayacaktır.

Kaldı ki bu durum, zamanla, "kavramcılık" haline gelir ve sonuçta "kavramların sustimaline" yol açabilir, hayatı önceden hazırlanmış bir takım kavramsal çerçevelere, donmuş kalıplara zorla uydurup sığdırmaya ve hapsetmeye götürebilir. Oysa kavramın amacı, hayatın gerçekleriyle değerler ve ideler arasında bir köprü görevi görmektir. Kavramcılık ise, kavramı ve soyut şeklî "kanun norm"larını idenin (adâlet) yerine ikame etmekten ibarettir[1094]. Bu tür bir yaklaşımla

---

[1092] Habbe: Buğday veya arpa tanesi anlamına gelmekte olup ayrıca şer'î ölçülerden biridir. Ortalama arpa tanesi kadardır ve dirhemin 1/48'ine tekabül eder (0,0620 gr). Kal'acî & Kuneybî, ***Mu'cemu Lugati'l Fukahâ***, s. 174.

[1093] Şâfiî, ***Umm***, II. 54. وأن الدنانير إذا نقصت عن عشرين مثقالا حبة أو أقل من حبة وإن كانت تجوز كما تجوز الوازنة أو كان لها فضل علىالوازنة لم يؤخذ منها زكاة

[1094] Koşum, ***Yöntem Sorunu***, s. 77.

ilgili olarak, İslâm fıkhında bazen nasslarda varid olan lafızlara olağanüstü bir ehemmiyet atfedildiği, hukukun bu lafızlara indirgendiği de görülmektedir[1095].

Şâfiî'ye gelince, bu yaklaşım biçimine onda daha sık ve ağırlıklı bir şekilde rastlanmaktadır. Dolayısıyla onun yorum yönteminde dayandığı temel esaslardan birisini de *nasslarda kullanılan lafızlara olması gerekenden daha fazla bir değer atfetmesi ve bu kavramlar etrafında hüküm ve değerlendirmede bulunması* oluşturmaktadır. Zira, Şâfiî'nin, rivâyet metinlerinde ifade edilen lafızlara, adetâ bunlar lafzen rivâyet edilmiş ve şâri tarafından özel olarak seçilmiş gibi bir düşünceye sahip olduğu ve bu arada ancak ilgili lafızlar ve onların ifade ettiği literal anlamlarla mümkün olabilecek bir yorum ve değerlendirmede bulunma kararlılığı içerisinde olduğu görülmektedir. Bu ise, zaman zaman ilgili nasslarda gözetilen esas mana ve maksatları itibara alan bir yorum anlayışından Şâfiî'nin uzak durmasına neden olmuştur. Bu ise, lafızların, meramı ifadede birer *araç* gibi görülmesi yerine *amaç* haline getirilmesinin bir sonucudur.

1. Evlilik Akdinde Kullanılacak Lafızlar

İslam fıkhında, akit yapılırken belli bir lafzın kullanılmasının şart olup olmadığına dair farklı yorumlar yapılmıştır.

Meselâ Şâfiî, Kur'an'da evlilik ile ilgili âyetleri naklettikten sonra, bu âyetlerde Allah'ın evlilik için *'nikâh'* (نكاح) ve *'tezvîc'* (تزويج) kelimelerini kullandığını[1096], bir başka âyette[1097] geçen 'hibe'nin ise, yalnız Hz. Peygambere has

---

[1095] Nitekim bu hususa, Hanefî ve Şâfiîlerin şahitlikte '*eşhedü'* lafzının kullanılmasını şart görmelerini örnek olarak vermek mümkündür. Serahsî, ***el-Mebsût,*** XII. 42; es-Subkî, Ali b. Abdulkâfî, ***el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc***, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ty., I. 289. Ayrıca Şâfiî'ye göre, *selem* akdinin ancak *'selem'* veya *'selef'* lafızlarıyla caiz olduğu da ifade edilmektedir. Bkz. Zuhaylî, ***İslâm Fıkhı***, V. 438; Suvâr, Mahmûd Vahîduddîn, ***eş-Şekl fi'l-Fıkhı'l-İslâmî***, Dâru's-Sikâfe, Ammân, 1998, s. 38. Hanefîlerden İmam Zufer'e göre de, selem akdi caiz olması hakkındaki nass selem lafzıyla varid olduğu için mezkur akit ancak selem lafzıyla kurulabilir. Kâsânî, ***Bedâiu's- Sanâi'***, V. 201. Tâbiûndan Saîd İbnu'l-Museyyeb'e göre de adakta nezr ifadesinin kullanılması zorunlu olduğu, adak manasını ifade etmiş olsa da nezr lafzının kullanmadıkça yapılan adağın boş/hükümsüz olduğu belirtilmektedir. Bunun aksine İmam Mâlik'e göre ise ne tür bir lafızla yapılırsa yapılsın, yapılan nezrin/adak yemininin bağlayıcı olduğu nakledilmektedir. Bkz. Suvâr, ***A.g.e***, s. 56.

[1096] Bu hususi̇taki âyetler için bkz. 33. Ahzâb, 37; 2. Bakara, 230; 33. Ahzâb, 49, 50; 4. Nisâ, 22. Ayrıca Şâfiî'nin bu hususta kök itibariyle *tezvîc* fiiline dayanması nedeniyle *zevc* ve *ezvâc* (eş ve eşler) kelimelerinin geçtiği ayetleri de (4. Nisâ, 1, 12; 24. Nur, 6) delil olarak sunmaktadır. Şâfiî, ***Umm***, V. 61-62.

olduğunu belirterek 'evliliğin ancak 'nikâh've 'tezvîc' lafızları ile caiz olacağını ve *evlilik niyeti olsa dahi* bu iki lafız dışında başka bir lafızla nikâhın gerçekleşmeyeceği yorumunu yapmaktadır. Ona göre, bu durum *'boşama'* da farklıdır. Boşama niyetiyle söylenmiş her söz ve lafızla boşama gerçekleşir. Zira sünnette boşama niyetiyle söylenmiş her sözle boşamanın gerçekleşeceğine delâlet vardır. Ancak ne Kur'an'da ne de sünnette 'nikâh' ve 'tezvîc' kelimeleri dışında nikâhın caiz olduğuna delâlet eden bir lafız yoktur. Sonra Şâfiî, evlilik anlamına gelen lafız ve ifadelere örnekler vermekte ve bunların hiçbiri ile nikâhın caiz olmadığını ve ancak 'nikâh' ve 'tezvîc' lafızlarıyla yapılan nikâhın geçerli olduğunu vurgulamaktadır[1098].

Şu halde Şâfiî, sırf nasslarda evlilik akdi için *nikâh* ve *tezvîc* lafızlarının kullanılmasından hareketle, evlilik akdinin ancak bu lafızlarla kurulması durumunda sahih olacağını, bunların dışında evlenme niyetine delâlet eden herhangi bir lafızla kurulan nikâh akdinin caiz olmayacağı yorumunu yapmaktadır.

Oysa Hanefîlere göre evlilik akdine delâlet eden *'bey', 'temlîk'* ve *'hîbe'* gibi lafızlarla da nikâh akdinin icrâsı caizdir[1099]. Şâfiîler ise hem nasslarda nikâh akdi için mezkûr lafızların kullanılmasını nazar-ı itibara alarak, hem de bey' temlîk ve hibe gibi kelimelerde nikâh anlamı olmadığını ileri sürerek, nikâh ve tezvîc kelimeleri dışındaki lafızlarla kurulan evlilik akdini câiz görmemektedirler[1100].

Halbukî, Hanefî ve Malikîler meselâ mehrin belirlenmesi, insanların hazır olması ve şâhitlerin kastedileni anlaması gbi evliliğe delâlet eden bir *'karîne'* veya *'niyet'*in bulunması durumunda diğer lafızlarla da nikâh akdinin yapılmasını câiz görmüşlerdir. Dolayısıyla burada amaç, akdi yapanların isteğinin bilinmesidir, lafza itibar edilmez. Ayrıca dinde evliliğin 'hibe' ve 'temlîk etme' sözleriyle yapıldığına

---

1097 "Ey Peygamber! Biz sana şunları helâl kıldık;.. bir de mümin bir kadın kendini peygambere *hibe* ederse.." 33. Ahzâb, 50.

1098 Şâfiî, ***Umm***, V. 60-61.

1099 Kâsânî, ***Bedâiu's- Sanâi'***, II. 229; Zencânî, ***Tahrîcu'l- Furû'***, s. 106-107, 194.

1100 Şîrâzî, ***el-Muhezzeb***, II. 41; Zencânî, ***A.g.e.***, s. 106-107, 194; Nevevî, ***Şerhu'n-Nevevî ala Sahîh-i Muslim***, IX. 212; es-San'ânî, Muhammed b. İsmâil el-Emîr, ***Subulu's-Selâm***, thk. Abdulazîz el-Hûlî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût, 1379, III. 16;. İbn Cevzî, İbn Ömer'den nikâhın ancak Kur'an'da geçen bu lafızlarla caiz olacağına dair bir rivâyette bulunmakta ancak rivâyetin değeri hakkında bir açıklamada bulunmamaktadır. İbn Cevzî, ***et-Tahkîk***, II. 271. Şâfiî'nin nikâh ve tezvîc kelimelerini kullanmayı şart görmesi hususunda bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Suvâr, ***eş-Şekl fi'l-Fıkhı'l-İslâmî***, s. 38-47.

dair deliller de vardır[1101]. Nitekim Ö. Nasûhî Bilmen de (ö. 1971) benzer mahiyette şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Binâenaleyh bir kadın, şahitlerin huzurunda bir erkeğe hitaben meselâ: *"Ben nefsimi sana şu kadar mehr ile hibe ettim"* veya *"temlîk ettim"* deyip o erkek de kabul etse, aralarında nikâh niçin mün'akid olmasın? Çünkü mehrin zikredilmesi, şahitlerin huzuru, meclisin bir meclis-i nikâh olması, bununla nikâh kastedildiğine pek mükemmel delâlet eder. Akidlerde itibar ise manalara, maksatlaradır, lafızlara, mebaniye değildir. Artık bu gibi lafızların bu misillû karineler iktiranı halinde nikâhtan maksud olan maslahatlara delâlette kasır olmayacağı âşikârdır"[1102].

Şâfiî'den sonraki dönemde literalist ve zâhirî tutumlarıyla bilinen Zahirîler ve Hanbelîler de bu hususta Şâfiî ile aynı görüşü paylaşmışlardır. Hatta Hanbelîlere göre bu iki lafzın Arapçasını söylemeye muktedir olan kimsenin Arapça'nın dışında bir dille bunları söyleyerek evlilik akdini yapması da caiz değildir[1103].

Kısacası, bu hususta biri Şâfiî'nin savunduğu ve sırf nasslardaki kullanımı dikkate alarak daraltıcı bir fıkıh anlayışını, diğeri de nasslardaki kullanılan lafızlara takılı kalmayıp, mana ve maksada itibar ederek daha geniş ve esnek bir fıkıh anlayışını temsil eden, farklı iki yaklaşımın mevcudiyeti somut olarak görülmektedir.

2. Tenasül Uzvuna Dokunmaktan Dolayı Abdestin Bozulması

Tenasül organına dokunmakla abdestin bozulup bozulmaması meselesi de farklı yorum ve değerlendirmelerin yapıldığı hususlardan birini oluşturmaktadır. Sahabe ve tâbiûndan itibaren bu durumun hem abdesti bozacağı hem de bozmayacağı yönünde görüşler ileri sürülmüştür. Aslında her iki tarafın da delil olarak dayandıkları ve tercih ettikleri rivâyetler vardır. Ancak re'y ve fıkıh yönleri ağır basan Hz. Ali, İbn Mes'ûd, Hasan-ı Basrî, Rabîatu'r-Re'y, Ebû Hanîfe ve onun talebeleri meseleye aklî yönden de yaklaşarak tenasül organına dokunmakla abdestin bozulmayacağı görüşüne varmışlardır[1104].

1101 Bkz. Zuhaylî, ***İslâm Fıkhı***, IX. 34.

1102 Bilmen, Ömer Nasuhî, ***Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhıyye Kâmusu***, İstanbul, ty., II. 19.

1103 İbn Kudâme, ***el-Muğnî***, VII. 60-61; Zuhaylî, ***İslâm Fıkhı***, IX. 37.

1104 Sahabeden Sa'd b. Ebî Vakkas ve Abdullah b. Ömer tenasül organına dokunmakla abdestin gerekeceği görüşünde iken; Hz. Ali, Ammar, İbn Mes'ûd, İbn Abbas, Huzeyfe, İmran b. Husayn

Şâfiî'nin de içinde bulunduğu bir kısım âlimlere göre ise, tenasül organına (zeker/ferc) dokunmak abdesti gerektirir. Bunların dayanağı ise zekere dokununca abdest almayı emreden rivâyetlerdir. Şâfiî bu konuda, *"Sizden biri tenasül organına dokununca abdest alsın"* ve *"Sizden biri arada bir engel (örtü) olmaksızın eliyle zekerine dokunursa abdest alsın"* şeklindeki hadîsleri delîl olarak nakletmektedir[1105]. Dolayısıyla Şâfiî bu hususta abdestin bozulacağını ifade eden rivâyetleri tercih etmekte, aksi yönde varit olan rivâyetleri delil olarak kabul etmemektedir.

Ancak Şâfiî'nin, ikinci rivâyette ifade edilen أفضى fiili ve anlamı üzerinde özellikle durmakta ve ilgili fiilin lafzî anlamına bağlı yorumlar sergilemektedir. Nitekim ona göre cinsel organa elin içiyle dokunulduğunda abdest gerekmekte, elin dışıyla veya koluyla veyahutta elin içi dışında başka bir şeyle tenasül organına dokunulduğunda ise abdest gerekmemektedir. Bu yoruma ise, أفضى fiilinin anlamından hareketle varmaktadır. Zira ona göre el ile *"ifdâ"* fiili, ancak elin içiyle mümkün olur. Nitekim pazarlık yapmak üzere tokalaşmak için de **أفضى** fiili kullanılır. Yani elin içi kullanılarak tokalaşılmaktadır. Şu halde Şâfiî'ye göre, arada bir örtü olmaksızın elin içiyle zekere dokunmak, ister kasıtlı ister kasıtsız, dokunma ister az ister çok olsun, ister kendi arka tarafına isterse eşinin ön veya arka tarafına veyahutta bir sabînin cinsel organına dokunsun abdest gerekir[1106]. Ancak eğer zekere dokunmayıp husyelerine dokunursa abdest gerekmez[1107]. Bu ise onun lafza ne kadar bağlı kaldığının en apaçık delilidir. Zira Şâfiî'nin delil olarak kullandığı rivâyetlerde yalnız zekere dokunmadan bahsedilmektedir. Oysa Şevkânî, أفضى fiilinin yalnız elin içiyle

---

ve Ebu'd-Derdâ aksi kanaattedir. Dolayısıyla bu konuda İbn Ömer ve Şâfiî, bir çok sahâbîye muhalefet etmiştir. Ayrıca Rabîa, Sufyân es-Sevrî, el-Hasen b. Yahya, Ebû Hanîfe ve talebeleri de bunun abdesti gerektirmediği görüşündedir. Hâkim de *Müstedrek*'te, bu konuda İbn Mes'ûd'un ve İbn Ömer'in yaklaşım farkına dikkat çekmiştir. Abdullah b. Yahya ise, İbn Ömer ve İbn Mes'ûd'un bir konuda ihtilaf etmeleri durumunda, İbn Mes'ûd'a tabi olmanın daha evlâ olduğunu belirtmektedir.(Şâfiî, ***Umm,*** I. 68, dipnot 1). Ayrıca *Umm*'un muhakkiki Mahmûd Mataracî'ye göre, Şâfiî kıyasen değil, habere ittibaya binaen bu konuda abdestin gerekeceği görüşüne varmıştır. (Şâfiî, ***Umm,*** I. 67, dipnot 1). Bu hususta her iki tarafın delilleri, yorum ve değerlendirmeleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Şeybânî, ***Kitâbu'l-Hucce,*** I. 59-65; Abdurrazzâk, ***Musannef***, I. 112-122 (no. 410-448); Tahâvî, ***Maâni'l-Âsâr***, I. 71-79; İbn Hazm, ***el-Muhallâ***, I. 237; Kâsânî, ***Bedâiu's- Sanâi'***, I. 30; İbn Cevzî, ***et-Tahkîk***, I. 178 vd.; İbn Kudâme, ***el-Muğnî***, I. 117 vd.; San'ânî, ***Subulu's-Selâm,*** I. 67; Şirbînî, ***Muğni'l- Muhtâc***, I. 35 vd; Zurkânî, ***Şerhu'z-Zurkânî,*** I. 129-130; Şevkânî, ***Neylu'l- Evtâr***, II. 247-252.

1105 Şâfiî, ***Umm,*** I. 67.

1106 Şâfiî, ***Umm,*** I. 68.

1107 Şâfiî, ***Umm,*** I. 68.

dokunma anlamında olmadığı, elin dışı ile dokunma anlamını da ihtiva ettiğine dair nakilde bulunmaktadır[1108]. Nitekim İbn Hazm da bu konuda aynı düşünceye sahip olup, ifdâ fiilinin yalnız elin içiyle dokunma anlamına tahsîs edecek Kur'an, sünnet, icmâ, sahabe kavli, kıyas ve sahîh bir re'ye dayalı herhangi bir delîlin bulunmadığını ifade etmektedir[1109].

Kısacası bu örnek de onun hadîsleri yorumlamada ve hüküm çıkarmada rivâyetlerde varit olan lafızlara ve literal anlamlarına bağlılığa önem verdiğini ortaya koymaktadır. O, bu hususta her hangi bir gaye ve illet arama çabası içine girmemekte ve hadîslerde varid olan lafızları dilsel açıdan analizini yaparak tamamen lafız eksenli bir okuma ameliyesinde bulunmaktadır. Oysa muhalif görüşte olanlar, cinsel organın da insanın diğer organları gibi bir organı olduğunu dolayısıyla necis olmadığını ve de bunun umum-u belvâ türünden (sık karşılaşılan ve herkesin bilmesi gereken) bir husus olduğunu göz önünde bulundurarak aklî değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

3. Meclis Muhayyerliği

Alım satım akdinde i'câb ve kabûlun kesinleşmesinin keyfiyetine yönelik, "البيعان بالخيار ما لم يتفرقا" *"Taraflar ayrılmadıkça muhayyerlik (alışverişten vazgeçme) hakkına sahiptirler"*[1110] şeklinde Hz. Peygamber'den nakledilen hadîsin manası üzerinde de farklı değerlendirmeler yapılmıştır[1111].

Şâfiî, ilgili hadîsin lafzî anlamına bağlı kalarak, buradaki ayrılmanın bedensel (fizîkî) ayrılma olduğunu, bir mal, ayn/nesne, sarf (nakit) veya başka herhangi bir şey üzerinde alışveriş yapan tarafların her birinin bedensel olarak birbirlerinden ayrılmalarına kadar akdi feshetme yetkisine sahip olduklarını söylemektedir. Dolayısıyla taraflar ya muhayyerlik şartı ile veyahutta alışverişten

---

1108 Şevkânî, ***Neylu'l- Evtâr***, II. 391

1109 İbn Hazm, ***el-Muhallâ***, I. 237.

1110 Mâlik, ***Muvatta***, 31, Buyû' 38, h. no: 79 (II. 671); Buhârî, ***Sahîh***, 34, Buyû 42, 43, 44 (III. 17-18); Muslim, ***Sahîh***, 21, Buyû' 10-11, h. no: 43, 47 (II. 1163-1164); Tirmizî, ***Sunen***, 12, Buyû' 26, h. no: 1245-1246 (III. 547-548); Ebû Davud, ***Sunen***, 22, Buyû 51, h. no: 3454-3457 (III. 733-737).

1111 Bkz. Şeybânî, ***Kitâbu'l-Hucce***, II. 680; Tahâvî, ***Maâni'l-Âsâr***, IV. 9 vd; 269; Serahsî, ***Usûlu's-Serahsî***, II. 7; Kâsânî, ***Bedâiu's- Sanâi'***, V. 228; Nevevî, ***el-Mecmû'***, IX. 174; Zurkânî, ***Şerhu'z-Zurkânî,*** III. 405; Şevkânî, ***Neylu'l- Evtâr***, V. 289.

sonra birbirlerinden ayrılmakla akdi gerçekleştirmiş olurlar. Kısacası ona göre alışveriş ya ayrılma veya muhayyerlikle gerçekleşir[1112]. Ayrıca Şâfiî, akdin geçerli olabilmesi için ayrılmayı, muhayyerliğin de akidden sonra başlamasına kıyas etmekte ve sünnetin de buna delalet ettiğini belirtmektedir. Çünkü rivâyete göre, Hz. Peygamber bir adamı alışverişten sonra muhayyer bırakmıştır. Bu nedenle Şâfiî'ye göre alışveriş ancak tarafların ayrılması veyahutta taraflardan birinin diğerini alışverişten sonra muhayyer bırakması ile gerçekleşir[1113]. Bütün bunlardan anlaşıldığına göre, Şâfiî'nin nazarında alışveriş akdi icab ve kabûl *sözüyle* tamamlanmamaktadır. Bu nedenle o, muhatabının, alışveriş (bey') akdedildiğinde artık gerçekleşmiş olduğu, dolayısıyla tarafların birbirinden ayrılmasının şart olmadığı şeklindeki görüşlerine katılmaz ve tenkid eder. Buna mukabil Şâfiî'nin naklettiği gibi, muhatabına göre, alışveriş akdi (bey') tarafların bedensel olarak birbirlerinden ayrılması ile değil ancak söz (icâb-kabul) ile olur[1114].

Ayrıca Şâfiî'nin muhatabı, ilgili hadîsin Hz. Peygamberden sabit olduğunu inkâr etmemekte ancak Şâfiî'ye bunun anlamının onun dediği gibi olmadığını söylemektedir. Muhatabına göre taraflar *sözle* birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerdirler[1115]. Bu da Şâfiî'nin muhatabının, hadîsi lafzî anlamı ile değerlendirmediğini, lafza bağlı kalmaksızın alışveriş akdinin keyfiyetine ve mantığına bakarak hadîsi yorumladığını göstermektedir. Şâfiî ise muhatabının bu şekildeki te'vilini dile aykırı bulmakta ve dile göre bunun caiz olmadığını ifade etmektedir[1116]. Bu da Şâfiî'nin meseleye açıkça dilsel açıdan yaklaştığını ortaya koymaktadır. Çünkü Şâfiî'ye göre ancak alışverişe dair sözle karşılıklı pazarlık yaptıktan sonra alıcı ve satıcı (el-mutebâyiân/el-bîân) vasfı kazanırlar.. Dolayısıyla Şâfiî'ye göre hadîs, alışverişten (bey') ayrılmayı değil, karşılıklı pazarlıktan (tebâyu') sonraki bedensel ayrılmayı ifade etmektedir. Bu nedenle buradaki ayrılmanın bedensel değil sözle ayrılma olduğu söylemek Şâfiî'ye göre cehâlettir ve de dili bilmemektir[1117].

1112 Şâfiî, ***Umm***, III. 5, VII. 371; Muzenî, ***Muhtasaru'l-Muzenî***, IX, 84-85.
1113 Şâfiî, ***Umm***, III. 5.
1114 Şâfiî, ***Umm***, III. 7.
1115 Şâfiî, ***Umm***, III. 8.
1116 Şâfiî, ***Umm***, III. 8.
1117 Şâfiî, ***Umm***, III. 8-9.

Yine Şâfiî'ye göre, taraflar akid yaptıktan sonra aynı yerde geceleseler ve sabahlasalar da muhayyerlik hakları bakidir[1118]. Şâfii, hadîste varit olan "iftirak/ayrılma" ifadesini sözlük anlamında alarak, herhangi bir yorum ve tevîle başvurmamaktadır. Aslında tarafların birbirlerinden ayrılmalarını ifade eden bu hadîsler, ilk bakışta bedensel yani fizîkî ayrılma anlamında olduğunu çağrıştırmaktadır[1119]. Nitekim sahabe arasında hadîs ve sünneti zahirî ve lafzî anlamıyla anladığı bilinen İbn Ömer'in de alışveriş yaptıktan sonra, alışverişi kesinleştirmek istediğinde, bir müddet yürüyerek akit yapılan yerden uzaklaşıp geri döndüğünü Şâfiî de nakletmektedir[1120].

Şu halde Şâfiî gibi hadîsin zahirî anlamını esas alanlara göre, başlangıçta muhayyerlik şartı ileri sürülmemişse, akid icâb ve kabûl ile kurulmuş olur. Ancak taraflar akid meclisini bedensel olarak terk etmedikleri müddetçe akdi kesinleştirme veya feshetme hususunda muhayyerlik hakkına sahiptir[1121]. Şayet bedensel olarak akid meclisini terkederlerse muhayyerlik hakkı ortadan kalkar ve akid kesinleşmiş olur.

İbrahim Nahaî'ye göre ise taraflar ayrılmasa da sözle alışverişi kesinleştirmek caizdir[1122]. Yine İmam Malik ve Ebû Hanîfe bunu bedensel değil "kavlî" ayrılma yani icab ve kabûlun gerçekleşmesi şeklinde anlamış ve yorumlamışlardır[1123]. Bu nedenle bazıları Ebû Hanîfe'nin, rivâyette geçen "iftirak-

---

1118 Şâfiî, ***Umm,*** III. 5. Yine Şâfiîlere göre eğer taraflar akid meclisinde bir yıl veya daha çok sürede beraber bulunur ve ayrılmazlarsa muhayyerlik hakları yine devam eder. Nevevî, ***el-Mecmû'***, IX. 170; Nevevî, ***Ravdatu't-Tâlibîn***, III. 439.

1119 Bu hususta bkz. Hattâbî, ***Maâlimu's-Sunen***, III. 373.

1120 Şâfiî, ***Umm,*** III. 4; Muzenî, ***Muhtasaru'l-Muzenî,*** IX. 84.

1121 Nitekim İbn Hazm da bu rivayeti Şâfiî gibi anlayanlardandır. Hatta ona göre, sarf akdi de dahil ne tür bir alış veriş olursa olsun, taraflar malı teslim etmiş ve bedelini de almış olsalar dahi, akid yaptıkları mekandan bedenen birbirlerinden ayrılmadıkları müddetçe yapılan bu akit asla sahih ve geçerli değildir. Tarafların her birinin, diğer taraf istese de istemese de, bu durumda akdi iptal etme hakkına sahiptir. İbn Hazm, ***el-Muhallâ***, VIII. 351.

1122 Abdurrazzâk, ***Musannef***, VIII. 52 (no. 14252). Diğer rivâyetler için bk. VIII. 50 vd. .

1123 İbn Ruşd, ***Bidâyetu'l- Muctehid,*** I. 132. Bu hususta görüş ayrılıklarının, "iftirak-ayrılma" fiilinin anlam ve keyfiyetinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Manzûr da, alışverişteki iftirakın/ayrılmanın anlamı üzerinde ihtilaf olduğunu, sahâbe ve tâbiûndan bir çok imam ve fakihîn bu arada İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in bunu *bedensel ayrılma* olarak kabul ettiklerini, Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'in ise bedensel ayrılma olmasa dahi akit yapılınca alışverişin kesinleştiği görüşünde olduklarını belirtmektedir. Ancak İbn Manzûr, hadîsin zahirinin birinci grubun görüşünü teyit ettiğini fakat, *iftirak* ve *teferruk* fiillerinin aynı anlama geldiğini, ancak bazılarının *teferruk* fiilini bedensel ayrılma, *iftirak* fiilini de sözle ayrılma anlamında kullandıklarına dikkat çekmektedir. İbn Manzûr, ***Lisânu'l-Arab***, X. 299-300.

ayrılma" keyfiyetini, fiîlî olarak buna imkan bulunmayan durumları da (gemide, hapiste ve yolculukta bulunma gibi) dikkate alarak, zahirî manasıyla anlamanın imkansızlığını görerek, gerçekçi ve evrensel bir perspektifle, gâî bir yorumda bulunarak konunun bitirilmesi, konuya son verilmesi, yani konudan ayrılmak anlamında yorumladığını belirtmişlerdir[1124].

İmam Malik de muhayyerlik hadîsini, İbn Mes'ûd'un rivâyet ettiği (eyyuma bîan tebayaa felkavl kavlu'l- bai ..") hadîsiyle karşılaştırmış ve insanların İbn Mes'ûd'un hadîsinin muktezasınca amel ettiklerine şahid olunca buna göre hüküm

---

Dolayısıyla aynı kökten türeyen iftirak ve teferruk fiillerinin hem fizikî hem de sözlü ayrılma anlamına muhtemel olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Tayâlisî (ö. 204), hadîsin her iki lafızla da البيعان بالخيار حتى يفترقا أو ما لم يتفرقا şeklinde rivayet edildiğine de dikkat çekmektedir. Bkz. et-Tayâlisî, Suleyman b. Davud, ***Musnedu't-Tayâlisî***, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, ty., s. 187 (no. 1316). Dolayısıyla Tayâlisî'nin verdiği bu bilgi oldukça önem arzetmektedir. Zira bu durum, hadîslerin manen rivayet edildiği olgusunu bir kez daha gözler önüne sermektedir. Şu halde bu bilgi, rivayeti sözlü ayrılma anlamıyla yorumlayanların görüşünü de teyid etmiş olmaktadır. Zira hadîsin, *teferruk* fiili yerine, sözden ayrılma anlamına gelen *iftirak* fiili ile rivayet edilmesi durumunda, sözlü ayrılma olarak yorumların görüşünün de ihtimal dahilinde olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak burada Şafiî'nin, her ne kadar teoride ma'nen rivayeti caiz görmüşse de pratikte genel olarak manen rivayet ihtimalini hüküm ve değerlendirmelerinde göz ardı edebildiğini, sabit gördüğü ve hüküm vermeye elverişli bulduğu rivayetlerin lafızlarına tamamen bağlı kaldığını, neredeyse birer Kur'an metni gibi gördüğünü ortaya çıkarmaktadır. Neticede bu durumun da, onun lafızcı yaklaşım sergilemesinde etkili olan önemli etkenlerinden biri olduğunu söylemek mümkündür.

1124 Özafşar, ***Hadîsi Yeniden Düşünmek***, s.246. "Ebû Hanîfe'ye bu rivâyet hatırlatılmış, ve o: "Bu bir şey değil, alıcı ve satıcı gemide olsalar ne yapacaklar" sorusuyla karşılık vermiştir". Beyhakî, ***Sunen***, V. 272. Ebû Hanife'nin benzer anlamdaki sözleri için bkz. el-Bağdâdî, ***Târîhu Bağdâd***, XIII. 405. Kâmil Miras'a göre, Buhârî'de nakledilen şu rivâyette Hanefîlerin görüşünü destekler mahiyettedir. İbn Ömer (r.a)'dan rivâyet olunduğuna göre o şöyle demiştir: " Nebî (s.a) ile biz bir seferde bulunduk. Ben (babam) Ömer (r.a)'in, genç, çetin bir devesine binmiştim. Deve bana galebe ediyor [beni dinlemiyor] ve kâfilenin önüne geçiyordu. Ömer onu men' edip geri çeviriyordu. Sonra devem tekrar kafileyi geçiyor, Ömer onu men edip çeviriyordu. Bu sırada Nebî (s.a) Ömer'e: -Şu (hırçın) deveyi bana satsana! buyurdu. Ömer: - O senindir yâ Rasûlallah! dedi. (Tekrar) Rasûl-i Ekrem: - Şu deveyi bana sat! buyurdu. Ömer de Rasûlullah (s.a)'e sattı. Akabinde Nebî (s.a): Ey Abdullah ibn-i Ömer! (Şimdi) deve senindir. Nasıl istersen öyle tasarruf edersin, buyurdu" (Buhârî, ***Sahîh***, 34, Buyû, 47 (III. 19); Nâim-Miras, ***Tecrîd-i Sarîh***, VI, 422). Kâmil Miras bu rivâyetle ilgili şu îzâhı yapmaktadır: "Bu hadîsin sebeb-i sevkı ve nokta-i ictihadı Resûl-i Ekrem'in bey'i müteakib deveyi İbn-i Ömer'e hibe etmesidir. Bu fi'l-i Nebevî, sattım aldım demekle bey tamam olup mebi' müşterinin malı olacağına ve akid bu sûretle tamam olduktan sonra red, iâde, hıyâr câri olmayıp müşteri mâl-i müşterâsını derhal satmak, hibe etmek gibi tasarrufât-ı hukûkiyeye mâlik bulunacağına delâlet eder ki, İmam Ebû Hanîfe'nin mezhebidir. Eğer deve o saatte Resûl-i Ekrem'in malı olmasaydı İbn-i Ömer'e hibe edemezdi de meclis-i akid sonuna ve bâyi' ile müşterinin bedenen ayrılmalarına ta'lik ederdi. Binâenaleyh akdin tamam olması için bâyiin sattım, müşterinin de aldım, demeleri ve sözle yekdiğerinden ayrılmış olmaları kâfidir. İmam Şâfiî meclis-i akdin sonuna kadar bir hıyâr kabul etmiştir ki, bu hadîsin zâhirine mugâyirdir. Bu cihetle Şâfiî fukahâsı: Hazret-i Peygamber deveyi İbn-i Ömer'e hibe etmezden evvel Hazret-i Ömer'in Resûl-i Ekrem'den biraz takaddüm veya teahhur etmiş olması muhtemeldir, diye te'vîl ederler" (Nâim-Miras, ***Tecrîd-i Sarîh***, VI, 423). Ancak yaptığımız araştırmalara göre Şâfiî'nin bu rivayete yer vermemiş olmasından, onun bu rivayetten haberdar olmadığını söylemek mümkündür.

vermiş, yani ayrılmayı sözlü olarak anlamış[1125] ve tarafların ayrılmasını ifade eden muhayyerlik hadîsini naklettikten sonra, bunu bedensel ayrılma anlamında almamış 'وليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به فيه' 'Bizde bunun bilinen bir sınırı ve tarifi yoktur. Buna göre herhangi bir uygulama da bulunmamaktadır' değerlendirmesini yapmıştır[1126]. Burada Mâlik'in hareket noktasını, hukukun temel prensiplerinin oluşturduğu fark edilmektedir. Satış akdi, isminden de anlaşılacağı gibi diğer akitler gibi bir akittir; kira vb. gibi. Bütün akitlerde tarafların birbirinden bedenen ayrılması önemli değildir[1127].

M. Zâhid el-Kevserî ise, Irak fukahâsının üstadı Ebû Hanîfe ile Medîne fukahâsının üstadı İmam Mâlik'in bu meselede ittifak ettiğini, dolayısıyla onların yaygın olmasa da bir meselede ifttifak etmelerinin bu hususstaki delillerinin güçlü olduğu anlamına geldiğini ifade etmektedir. Nitekim bu meselede İbrahim en-Nahaî, Rabîatu'r-Re'y, Sufyân es-Sevrî de aynı görüştedir[1128]. Çünkü, Allah Kur'an'da bu hususta karşılıklı rızayı emretmektedir. Şu halde alıcı ile satıcının her birinin rızalarını gösteren ifadeleri birbirleri hakkındaki tasarruflarının helâl olmasını sağlar. Oysa bunun bedensel ayrılmaya bağlanması bu ayetin hükmüne açıkça aykırıdır. Şayet hadîs sözle ayrılmaya hamledilse, taraflardan biri kabul etmediği müddetçe rucû hakkı vardır. Dolayısıyla alıcı ve satıcının her ikisi de alışverişi bitirmedikçe gerçekten pazarlık üzeredir ve akid sözle tamam oluncaya kadar düşünme hakları söz konusudur. Dolayısıyla hadîsi sözle ayrılma şeklinde yorumlamak âyet- i kerimeye daha da uygundur[1129].

Şu halde Şâfiî dışındakiler hadîsi yalnız dil açısından değerlendirmeyip, dinin temel ilkeleri doğrultusunda te'vil etmekte ve bu hususun uygulamada nasıl cereyan ettiğine de bakarak nass ile olgu arasında uyumlu bir ilişki kuran bir anlayış sergilemektedirler.

Ancak günümüz Şâfiî fıkhı araştırmacılarından bazıları şu değerlendirmeleri ile -ilginç bir şekilde- hala Şâfiî'nin lafza bağlı bu yorumunu

---

1125 Veledbâh, "Lemhatun an Usûl-i Fıkhı' l-İmâm Mâlik", II. 81.
1126 Mâlik, ***Muvatta***, 31, Buyû' 38, h. no: 79 (II. 671).
1127 Dere, Ali, "İmam Mâlik'in Hadîs Metinlerini Değerlendirme Kriterleri Üzerine", s.70.
1128 el-Kevserî, Muhammed Zâhid, ***en-Nuketu't-Tarîfe,*** Matbaatu'l-Envâr, Kahire, 1365, s. 70.
1129 Kevserî, ***en-Nuketu't-Tarîfe,*** s. 70.

sürdürmektedir: "Hıyaru'l- meclis'ten maksat, rükûn ve şartları tahakkuk eden alışverişten, alıcı ve satıcının aynı mecliste oturdukça dönme haklarının bulunmasıdır. Meclisten ayrıldıklarında akid kesinleşir ve pişmanlık fayda vermez. Meclisten ayrılmak, örfen ayrılmak denecek kadar olmalıdır. Meselâ alıcı ve satıcı büyük ve bir evde iseler, biri odadan salona veya salondan odaya giderse meclisten ayrılmış sayılır. Alıcı ve satıcı küçük bir evde iseler, birinin evden çıkması meclisten ayrılmaktır; bu durumda akid kesinleşir pişmanlık fayda vermez. Alıcı ve satıcı çarşıda, sahrada veya bir sofra başında iseler, birinin diğerine sırtını çevirip birkaç adım yürümesi, meclisten ayrılma anlamına gelir.Ancak ikisi beraber çıkar, beraber yürürlerse, beraber oldukları müddetçe mecliste sayılırlar… Bu meselelerde asıl, şu hadîstir: *"Satıcı ve alıcı birbirinden ayrılmadıkça muhayyerlik hakkına sahiptirler. Ayrıldıkları anda alışveriş kesinleşir"*. Bu hadîs, satıcı ile alıcının birbirinden ayrılmasından maksadın, bedenlerin ayrılması olduğuna delalet eder"[1130].

Kısacası Şâfiî ilgili hadîsi tamamen dil boyutu ile değerlendirmekte ve bunun dışındaki farklı düşünce ve ihtimalleri dikkate almamaktadır. Dolayısıyla bu durum, Şâfiî'nin ciddi anlamda nassları dilsel tahlîllere dayalı olarak ve sistemli bir biçimde yorumlamaya çalıştığının en açık göstergesidir. Oysa bu durumu kendinden önceki hukuk ekollerinin temcilcisi konumunda olan fakîhlerde bariz olarak görmek mümkün değildir. Onlar yalnız lafza dayanmamışlar, lafzı anlarken ve değerlendirken, uygulama gibi bir takım olgu ve ihtimalleri de göz önünde bulundurmuşlardır.

4. Teyemmüm Yapılacak Toprağın Vasfı

Teyemmüm yapılabilecek maddeler ve vasıfları üzerinde de farklı yorum ve değerlendirmeler mevcut olup, bu hususta ki değerlendirmelerin temelinde ise,

---

[1130] el-Hınn ve Ark., ***Şâfiî Fıkhı*****,** III. 131-132. Ayrıca bu manada Şâfiîler icab ve kabûl olmaksızın akid kurulamayacağından hareketle bey-i teâtî'yi de (muâtât/sözsüz alım satım) caiz görmemektedirler. Zira bey' ismi burada vaki olmamaktadır. Çünkü onlara göre, icâb ve kabûl, 'aldım', 'sattım' gibi sözlerle gerçekleşir. Dolayısıyla bu sözleri ifade etmeksizin kurulan akit caiz değildir. Buna göre her türlü alışveriş icab ve kabulle yapılması gerekmektedir. Şîrâzî, ***el-Muhezzeb****,* I. 257.

teyemmümle ilgili (فتيمموا صعيدا طيبا) âyet-i kerîmesinde[1131] ifade edilen صعيد lafzının mana ve maksadından kaynaklanmaktadır.

İmam Şâfiî, ilgili lafzın dildeki anlamından hareket ederek, '*saîd'* ismini almaya layık olan ve necaset içermeyen her şeyle teyemmüm yapılabileceğini, '*said'* isimini almaktan uzak olan şeylerle teyemmümün caiz olmadığını ifade ederek, *'saîd'* isiminin de ancak tozlu toprak yani halis toprak için vâki olduğunu ifade ederek sınırlandırmaktadır[1132]. Yine Şâfii'ye göre, şâyet sunî herhangi bir yolla toprak, saîd ve halis toprak olma ismini kaybederse; meselâ, pişirilerek tuğla yapılsa sonra toz haline getirilse bununla da teyemmüm caiz değildir. Kireçle ve birer taş olan rastık taşı (antimuan) ve arsenik de (zırnık) eğer inceltilip toprak haline gelse dahi bunlarla da teyemmüm caiz değildir[1133]. Dolayısıyla Şâfiî, saîd lafzını yalnız toprak anlamında almakta ve bu doğrultuda, bu anlama sıkı sıkıya bağlı yorumlarda bulunmaktadır. Halbuki,'*saîd'* lafzı, yalnız toprak anlamına gelmemekte, üzerinde toz, toprak bulunsun veya bulunmasın yeryüzü anlamına da gelmektedir. Yine yerin üst kısmını ifade ettiği için bu isim verilmiştir[1134].

Şâfii'nin dışındaki alimler yani cumhûr ise, bu hususta lafza bu kadar bağımlı kalmamış ve daha esnek yorumlarda bulunmuşlardır. Meselâ İmâm Malik, çakıl-kum ve toprak gibi yer cinsinden olan diğer maddelerle de teyemmümün caiz olduğuna yorumunu yaparken, Ebû Hanîfe, zırnık, kireç, çamur ve mermer gibi yerden çıkan her madde ile teyemmüm edilebileceğini söylemişlerdir. Zira *'saîd'* kelimesi halis toprağa denildiği gibi, yerden çıkan her madene de denilmektedir[1135].

Aslında bu hususta kısmen zahirî davranmış olsa da İbn Hazm'ın yaklaşımı yine de Şâfiî'den farklıdır. Ona göre, toprak dışındaki taş, çakıl, kaya, kum, mermer,

---

1131 5. Mâide, 6.

1132 Şâfiî, ***Umm***, I. 114-115.

1133 Şâfiî, ***Umm***, I. 115.

1134 Manzûr, ***Lisânu'l-Arab,*** III. 254; Zurkânî, ***Şerhu'z-Zurkânî,*** I. 167; İbn Manzûr, Ebû İshak'a göre, saîd kelimesinin toprak anlamına gelmediği ve yerin yüzü demek olduğunu dolayısıyla yerin yüzüne ellerin vurularak teyemmüm edilmesi gerektiğini, burada toprağın olup olmamasının önemli olmadığını, şayet bir yerde hiç toprak bulunmayıp yalnız kayalar olsa ve bunların üzerine teyemmüm yapılsa dahi, bu taşların da temiz olduğu ve teyemmüm yapılabileceği şeklindeki görüşüne yer vermektedir. İbn Manzûr, ***Lisânu'l-Arab,*** III. 254.

1135 Mâlik, ***Muvattâ***, 2, Tahârat 25, h. no: 92 (I. 57); İbn Ruşd, ***Bidâyetu'l- Muctehid***, I. 177; Nevevî, ***Şerhu'n-Nevevî***, V. 3; İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrahîm, ***el-Bahru'r-Râik***, Dâru'l-Marife, Beyrût, ty., I. 155; Şevkânî, ***Neylu'l- Evtâr***, I. 328.

antimuan (kuhl), zırnık, altın, kükürt, çinko, tuz vb. madeni, sönmemiş kireç, alçı gibi maddeler, şayet işlenmemiş doğal durumda iseler, bunlara da teyemmüm yapmak caizdir, bu durumda değilseler teyemmüm yapmak caiz değildir. Zira dilde saîd lafzı yeryüzü anlamına gelir. Ayet ve hadîslerde de bu mana kastedilmiştir. Şu halde toprak dışındaki benzeri maddeler yeryüzünde doğal olarak bulunduklarında toprak anlamındadır ve teyemmüm caizdir[1136].

Ayrıca İbn Hazm; İmam Şâfiî ve Ebû Yusuf'a göre, saîd lafzına binaen teyemmümün yalnız toprağa has olduğunu, Rasûlullah (a.s.)'ın da*"Yeryüzü bizim için mescid, toprağı da temiz kılındı"*[1137] sözünün, Allah'ın saîd lafzındaki ve Hz. Peygamberin *"Yeryüzü benim için mescid ve tertemiz kılındı"*[1138] hadîsindeki muradını beyan ettiğini söylediklerini, oysa bunun, yanlış ve delile/burhana dayanmayan bir iddia olduğunu ifade etmektedir. Kendisi ise, ayetteki *saîd* lafzının ve yeryüzünün mescid kılındığını belirten hadisin umumî anlamını esas almaktadır. Ona göre toprağın, yerin ve saîd'in hepsi temizdir ve teyemmüm yapılır. Ayrıca bu hususta Ebû Hanîfe ve Sufyân es-Sevrî'nin de, kendileri ile aynı görüşte olduğunu ifade etmektedir[1139].

Şu halde Şâfiî ve Ebû Yusuf'a göre, 'toprak temizdir' hadisi, diğer mutlak anlamdaki hadîsi ve sâid lafzını takyîd etmekte, dolayısıyla teyemmüm yalnız toprakla caiz olmaktadır[1140]. Ebû Hanife ve İmam Muhammed ise, saîd lafzını yeryüzü anlamında değerlendirek toprak veya onun dışındaki benzer şeylerle teyemmümün caiz olacağı yorumunu yapmıştır. Ayrıca İbn Nuceym (ö. 970), hadisteki *'toprağı da temiz kılındı'* ifadesinden bizatihi toprağın kendisi değil, onun bulunduğu yerin, dolayısıyla toprak ve kum gibi yerin cinsi benzer şeylerin kastedildiğini ifade etmektedir[1141] Zurkânî de, Hz. Peygamberin *"Yeryüzü bana*

1136 İbn Hazm, ***el-Muhallâ***, II. 158-159.
1137 Muslim, ***Sahîh***, 5, Mesâcid, h. no: 3-4 (I. 370-371); Beyhakî, ***Sunen,*** I. 213, 230.
1138 Buhârî, ***Sahîh***, 7, Teyemmüm 1 (I. 86); 8, Salât 56 (I. 113); Tirmizî, ***Sunen***, 2, Salât 119, h. no: 317 (II. 131); Nesâî, ***Sunen***, 4, Gusl 26, h. no: 430 (I. 210); 8, Mesâcid 42, h. no: 734 (II. 56).
1139 İbn Hazm, ***el-Muhallâ***, II. 160 161.
1140 Nevevî, ***Şerhu'n-Nevevî***, V. 3; İbn Nuceym, ***el-Bahru'r-Râik,*** I. 156.
1141 İbn Nuceym, ***A.g.e.,*** I. 156.

mescid ve tertemiz kılındı" hadîsine binâen, namaz kılınması caiz olan her yerin, kendisiyle teyemmüm yapılmasının da caiz olduğunu belirtmektedir[1142].

Kısacası Şâfiî -ve Ebû Yusuf- bir rivâyette nakledilen toprak ifadesinden hareketle –ki bu da yoruma açıktır ve manen rivâyet olgusuna dikkat edilmelidir[1143]- daraltıcı bir yorumda bulunurken, diğerlerinin ilgili lafzı daha genel ve daha geniş bir mana ile ele alarak daha esnek ve kolaylık arzeden bir yorumda bulunmuştur.

5. Kadınlarla "Mulâmese"nin Keyfiyeti

Şâfiî, abdest âyetinde (أو لامستم النساء) "kadınlara dokunmuşsanız"[1144] ifadesinde bahsedilen *mulâmese'*yi *elle veya öpmek suretiyle kadınlara dokunma* anlamlarında alarak, kadınlara dokunulduğunda abdestin bozulduğu ve abdest almanın farz olduğu hususuna delil olarak kullanmaktadır[1145]. Şâfiî, İmam Mâlik'in rivâyet ettiği Abdullah İbn Ömer'in şu sözünü de bu hususta delil olarak sunmaktadır: *"Kişinin, eşini öpmesi ve ona eliyle dokunması mulâmesedendir. Kim ki, eşini öper ve ona eliyle dokunursa ona abdest gerekir"*[1146]. Yine Şâfiî. Abdullah İbn Mes'ûd'un da, İbn Ömer'inkine benzer anlamda bir sözünün kendilerine ulaştığını belirtmektedir[1147]. Bu hususta İmam Mâlik de, kişinin eşini öpmesinin abdesti gerektireceği şeklinde, Zuhrî'nin bir sözüne yer vermektedir[1148]. Oysa kadına dokunma ve öpme ile abdestin bozulacağını ifade eden bu sözler, bizzat Hz. Peygamberin hadîsi olmayıp, sahâbî ve tâbiîn kavlinden ibarettir. Öte yandan yine sahabeden bilhassa Hz. Peygamberin eşi Hz. Âişe'den, kadınları öpmenin abdesti bozmadığına ilişkin rivâyetler de nakledilmiştir[1149]. Ancak Şâfiî bu tür rivâyetlere yer vermemekte ve herhangi bir değerlendirmede bulunmamaktadır.

1142 Zurkânî, ***Şerhu'z-Zurkânî,*** I. 167.

1143 Daha önce de değindiğimiz gibi aslında bu husus başlı başına ele alınması gereken bir önemi haizdir. Zira Şâfiî, lafızcılığının temeli olan rivâyetlerin lafızlarını, Hz. Peygamberin lafızları zannetmekte, mana ile rivâyetin farkında olmasına rağmen, hadîsleri anlarken ve değerlendirirken mana ile rivâyet gerçeğini gözardı etmektedir.

1144 5. Mâide, 6.

1145 Şâfiî, ***Umm,*** I. 62.

1146 Şâfiî, ***Umm***, I. 62-63;(Mâlik, ***Muvatta***, 2, Tahârat 16, h. no: 64 (I. 43)).

1147 Şâfiî, ***Umm***, I. 62-63, VII. 252-253; (Mâlik, ***Muvatta***, 2, Tahârat 16, h. no: 65 (I. 44)).

1148 Mâlik, ***Muvatta***, 2, Tahârat 16, h. no: 66 (I. 44).

1149 Hz. Peygamberin eşlerini öptüğü ve sonra abdest almadan namaz kıldığı hakkında Hz. Âişe'nin sözleri için bkz. Ebû Dâvud, ***Sunen***, 1, Tahârat 68, h. no: 178-179 (I. 123-125); Tirmizî, ***Sunen***,

Şu halde Şâfiî âyette kullanılan mulâmese fiili üzerinde ısrarla durmakta ve bu lafza ve bundan çıkardığı anlama bağlı yorumlar sergilemektedir: Ona göre, kişi eliyle ve bedeninin bir kısmı ile eşine veya eşinin bedeninin bir kısmına, aralarında bir engel olmaksızın, şehvetle veya şehvetsiz dokunursa, abdest alması gerekir. Bu durumda eşinin de abdest alması gerekir. Yine şayet kadın, eşine dokunursa her ikisine de abdest gerekir. Bu hususta her ikisinin de bedeni eşittir. Kısacası tenleri birbirine temas ettiğinde, dokunduğunda her ikisinin de abdest alması gerekir[1150].

Ancak bize göre, Şâfiî'nin bu meseledeki lafızcılığı şu değerlendirilmesinde de görülmektedir: Şâyet kişi, eşinin tenine dokunmaksızın şehvetle veya şehvetsiz saçına dokunursa abdest gerekmez. Bu, eşine dokunmaksızın ona arzu duyması gibidir. Bu ise abdesti gerektirmez. Kalpde olduğu için, bu şehvetin bir anlamı yoktur. Fiilde olursa bir anlamı söz konusudur. Saç ise tenden değildir[1151]. Ancak saçı tenden saymama hususunda Şâfiî'nin de tereddüt ettiği bu nedenle yine de bu hususu düşünerek, "Kadının saçına dokunduğunda ihtiyatlı davranır ve abdest alırsa, bana daha sevimli gelir"[1152] demektedir.

Dolayısıyla Şâfiî abdesti gerektiren dokunmayı, eşlerin birbirinin çıplak tenine dokunmasına indirgemektedir. Nitekim ona göre kişi, velev ki ince, şeffaf bir elbise üzerinden olsun, eliyle eşine arzuyla veya arzu duymaksızın istediği kadar dokunsa veya aynı şeyi kadın yapsa, hiç birisine abdest almak gerekmez. Çünkü bu durumda hiçbirisi, diğerine dokunmuş olmamakta, yalnız elbisesine dokunmuş olmaktadır[1153]. Ancak Şâfiî, bu yorumunda pek tutarlı gözükmemektedir. Eğer kadına dokunmanın abdesti gerektirmesinin illet ve sebebi şehvete engel olmaksa, elbise üzerinden dokunmakla da şehvet hasıl olabileceği için -nitekim Şâfiî fiilî anlamdaki şehveti dikkate almaktaydı- bunun için de abdest almak gerekmeliydi[1154]. Şâfiî, bütün

---

1, Tahârat 63, h. no: 86 (I. 133-138); İbn Mâce, ***Sunen***, 1, Tahârat 69, h. no: 502-503 (I. 168); Nesâî, ***Sunen***, 1, Tahârat 121, h. no: 170 (I. 104).

1150 Şâfiî, ***Umm***. I. 63.

1151 Şâfiî, ***Umm***. I. 64.

1152 Şâfiî, ***Umm***, I. 64.

1153 Şâfiî, ***Umm***, I. 64.

1154 Bu nedenle Mâlikîlere göre, abdesti gerektiren dokunma, çıplak olsun veya olmasın şehvet duygusunun hasıl olduğu ve bunun kastedildiği dokunmadır. İbn Ruşd, ***Bidâyetu'l- Muctehid***, I. 120; Zurkânî, ***Şerhu'z-Zurkânî***, I. 132.

bu yorumları, لمس fiilinin elle dokunma anlamında kullanılmasından çıkarmakta ve bir beyitle de buna istişhadda bulunmaktadır[1155].

Esasen Şâfiî bu meseleye tamamen dil açısından yaklaşmakta, tartışma ve ihtilâf da لمس (dokunma) fiilinin anlamı üzerinde yaşanmaktadır. Zira, Arap dilinde bu fiille, hem dokunmak, hem de cinsel yaklaşma (cimâ) kastedilmektedir[1156]. Bu nedenle âyetteki dokunma (ev lâmestüm) ifadesinin hangi anlamda esas alınacağı ihtilafa neden olmuştur.

Şâfiî bu fiilin her iki anlamını da esas almakta ve dokunmakla da abdestin gerekeceği görüşüne varmaktadır. Zencânî'nin belirttiği gibi, şayet bir lafzın hem hakîkat ve hem de mecâz anlama hamli mümkünse, Şâfiî'ye göre bu iki anlamdan birinin veya her ikisinin birlikte kastedilmesi câizdir[1157]. Ebû Hanîfe'ye göre ise, bir durumda hem hakîkat hem de mecâz anlamının kastedilmesi câiz değildir. Hakikât anlamı kastedildiğinde, mecâzi anlamı alınmaz. Mecâzî anlamın kastedildiği durumda da, hakikî anlamı alınmaz. Çünkü hakîkat, lafzın konulduğu anlamda kullanılmasıdır. Mecâz ise bunun zıddıdır. Dolayısıyla bir durumda bir lafızla hem kendi (öz) anlamını hem de zıddını kastetmek mümkün değildir[1158].

1155 Şâfiî, ***Umm,*** I. 64. Zurkânî, Şâfiî'nin, İbn Ömer'in ve İbn Mes'ûd'un sözünün *zahirine* ve âyetin *umûmî* anlamına dayanarak dokunmada arzu duymayı şart görmeyerek, sırf dokunmayla abdesti bozulacağı görüşüne sahip olduğunu belirtmektedir. Zurkânî, ***A.g.e.,*** I. 132.

1156 İbn Manzûr, ***Lisânu'l-Arab,*** VI. 209; Cahiliye döneminde, dürülü bir kumaşı görmeden sırf elle dokunmak suretiyle yapılan alışverişe de *mulâmese* denilmiştir. İbn Ruşd*,* ***A.g.e.***, III. 182; Şevkânî, ***Neylu'l- Evtâr***, V. 247; Kal'acî & Kuneybî, ***Mu'cemu Lugati'l-Fukahâ,*** s. 458. Hz. Peygamber ise bu akdi, yasaklamıştır. Şâfiî, ***Umm,*** VII. 372.

1157 Zencânî, ***Tahrîcu'l- Furû'***, s. 68. Şâfiî'ye göre bir kelimede hem hakikî hem de mecâzî anlamın kastedildiğine dair ayrıca bkz. Cuveynî, ***el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh,*** I. 235; Gazâlî, ***el-Mustasfâ,*** s. 240. Bir lafızla her iki anlamın mı yoksa yalnız bir anlamın mı kastedileceği hususunda başka ihtilaflar da yaşanmıştır. Meselâ İmam Şâfiî'ye göre şart edâtı olarak geçen من erkekleri de kadınları da ihtiva ederken, İmam Ebû Hanîfe'ye göre bunu, dil dışı karîneler belirler ve bazen sadece erkekleri ifade eder. Bu sebeple من بدل دينه فاقتلوه *"Dinini değiştireni öldürün"* gibi (tartışmalı) bir rivayet değerlendirilirken Ebû Hanîfe, hanımları bu hükmün dışında tutmuştur. Oysa Şâfiî'ye göre, من'in fonksiyonundan dolayı, hem erkekler, hem de kadınlar bu hükme dahildir. Zencânî, ***A.g.e.***, s. 53-57; Görmez, ***Metodoloji Sorunu***, s. 155.

1158 Zencânî, ***Tahrîcu'l- Furû'***, s. 68. Hanefîlere göre yalnız bir anlamın kastedilebileceği hakkında bkz. Serahsî, ***Usûlu's-Serahsî***, I. 188. Ancak Ebû Hanîfe'nin bu hususta bazen isâbetli bir tutum sergilemediği ve bazı meselelerde daha harfî/literal davrandığı görülmektedir. Meselâ Şâfiî'ye göre, 'nebîz' de, hamr gibi haddi gerektirirken Ebû Hanîfe'ye göre gerektirmez. Zira ona göre nass hamr içmekle haddin gerekeceği üzerine vârid olmuştur. Zencânî, ***A.g.e.,*** s. 69-70.

Bu nedenle Hanefîler lems/lâmese fiilini cimâ anlamına hamlederek, kadına dokunmanın abdesti gerektirmediği görüşüne varmışlardır[1159]. Zurkânî de, İbn Abbas'a göre, mülâmesenin cimâdan kinâye olduğunu nakletmektedir[1160].

Netice itibariyle Şâfiî'ye göre, kadına dokunmak - her iki anlama da gelmesi caiz olduğu için- abdesti bozar. Ebû Hanîfe'ye göre kadına dokunmak abdesti bozmaz. Çünkü 'lems' cimâdan mecâzdır. Dolayısıyla mecâzî anlamı yanısıra 'lems'in gerçek anlamı olan 'dokunma' kastedilmiş olamaz[1161].

Nitekim İbn Ruşd de kendi kanaatine göre, لمس kelimesinden her iki mananın anlaşılma derecesi birbirine eşit ve yakın olsa da, cinsel yaklaşma/cimâ anlamının daha açık olduğunu, dolayısıyla başka âyetlerde de *mübâşeret* ve *mess* fiilleriyle cinsel yaklaşma kastedildiği ve bunların da *lems* anlamında kullanıldığını, âyetten her iki manayı da anlamanın zayıf bir tevîl olduğunu belirterek, "Çünkü Araplar, değişik manaları bulunan bir kelimeyi kullandıkları zaman o kelimenin bütün manalarını değil, sadece bir tanesini kastederler. Bu, Arap dilinde kendiliğinden anlaşılan bir gerçektir" demektedir[1162].

Netice itibariyle bu örnek Şâfiî'nin nasslarda kullanılan kavram ve ifadelere bağlı bir yaklaşım sergilediğini açıkça ortaya koymaktadır.

6. Zina Sebebiyle Hurmet-i Musahere

İslam'da evlenilmesi haram kılınan kadınlardan biri de *musahere* (sıhriyet) yoluyla haram olandır. Ancak İslam hukukçuları musaherenin sözkonusu olacağı durumlar hususunda ihtilaf etmişlerdir ki, bunlardan birisi de zina ile meydana gelen birleşmeyle *hurmet-i musahere*nin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğidir.

Şâfiî'ye göre ise zina nedeniyle musahere sabit olmamaktadır. Ona göre bir kişi, eğer bir kadınla nikâhla evlenirse, bu durumda hurmet-i musahere gerçekleşir ve kadının annesi ile evlenmesi artık haram olur. Şayet bir kadınla zina yoluyla birlikte olursa, onun annesiyle evlenmesi haram değildir. Yine karısının annesiyle zina

---

1159 Kâsânî, ***Bedâiu's- Sanâi'***, I. 30; İbn Nuceym, ***el-Bahru'r-Râik***, I. 47.
1160 Zurkânî, ***Şerhu'z-Zurkânî***, I. 132; Ayrıca bkz. Kâsânî, ***A.g.e.***, I. 30.
1161 Zencânî, ***A.g.e.***, s. 69.
1162 İbn Ruşd, ***Bidâyetu'l- Muctehid***, I. 121.

yapması durumunda da karısı kendisine haram olmamaktadır. Böyle bir durumda adam yalnız Allah'ın emrine asi davranmış ve günahkar olmuştur[1163].

Şâfiî sonra *'bazı insanlar dedi ki'* diyerek (Hanefîleri kasdederek) zina nedeniyle, hatta şehvetle dokunma ve öpmeyle de musaherenin gerçekleştiğine ve zinanın da aynen nikâh gibi, helâl olan şeyi, haram kıldığına hükmettiklerini belirterek onların bu görüşlerin tenkit etmektedir[1164].

Dolayısıyla Şâfiî'ye göre musahere haramlığı ancak evlenme (nikâh) yoluyla gerçekleşmekte ve zina yoluyla olan birleşmeyle musahere haramlığı gerçekleşmemektedir. Ona göre, haram (zina), helalin (nikâh) haram kıldığı şeyi (mesela karısının annesini) haram kılmamaktadır. O, bu görüşe, Allah'ın Kitabından delil getirerek, Müslümanların üzerinde icma ettikleri şeye kıyas yaparak, ma'kûle ve de sünnet ve hicret yurdunun çoğunluğunun görüşüne binaen vardığını belirterek[1165] şu âyetleri delil getirmektedir. *"Babalarınızın nikâhladığı (نكح) kadınlarla evlenmeyiniz"*[1166], *"kendileriyle zifafa girdiğiniz (دخلتم) eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı.."*[1167]. Dolayısıyla Şâfiî bu hususta nasslarda hangi lafızların/fiillerin kullanılmış olduğuna büyük bir önem atfetmektedir. Bu nedenle ona göre, vahiy musaherede haram kılmayı "nikâh" lafzı ile isimlendirmiş veya bu hususta *nikâh* ve *duhûl* kelimelerini kullanmıştır[1168].

Şâfiî'nin muhatabı ise helâl olan nikâhlı birleşme ile haram olan zina birleşmesi arasında, her ikisinin de cimâ olması itibariyle fark görmemekte ve Şâfiî'yi eleştirmektedir. Şâfiî'ye göre ise, Allah, evlenmeyi mübah görerek emretmiş ve onu, neseb, sıhrıyet, ülfet ve mutluluk sebebi saymış ve onunla mahremiyeti sabit kılmıştır. Yine nafaka, mehir ve miras gibi hükümleri buna binaen koymuştur. Buna göre, helâl olan ve teşvîk edilen nikâhla yapılan cimâ ile; haram olan ve recmi gerektiren cimâ aynı değildir. Dolayısıyla Şâfiî, cezayı gerektiren zinanın, nimet olan

---

1163 Şâfiî, ***Umm***, V. 228, Bu konuda ayrıca bkz. Şâfiî; ***Umm***, V. 362-363.

1164 Şâfiî, ***Umm***, V. 228-234. Tâbiûn alimlerinden de zina ile hurmet-i musâherenin gerçekleşeceği görüşünde olanlar vardır. Bkz. Abdurrazzâk, ***Musannef,*** VII. 197-201.

1165 Şâfiî, ***Umm***, V. 228.

1166 4. Nisâ, 22.

1167 4. Nisâ, 23.

1168 Şâfiî, ***Umm,*** V. 229.

helal evliliğe kıyas edilemeyeceğini belirtmek suretiyle muhatabının görüşünü reddetmektedir[1169].

Şâfiî, Hz. Peygamber de dahil hiç kimsenin neseb, miras ve evlilikle gerçekleşen mahremiyeti zina ile sabit görmediğini de ifade ederek görüşünü teyide çalışmaktadır. Ona göre evlilik yani nikâh, kadının annesini vs. mahrem kılarak, onunla beraber bir yerde ve yolculukta bulunmalarına izin verirken; zina, taraflara böyle bir izin vermemektedir. Kısacası zina ma'siyettir ve onunla musahara gerçekleşmez[1170]. Şâfiî, bu hususta haram olan bir şeyin, helâl bir şeyi haram kılamayacağı ilkesinden hareket etmektedir[1171]. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Şâfiî'nin bu yaklaşımına göre, kişi bir kadınla nikâhla evlenirse, karısının annesi ona haram olmakta, ancak o kadınla zina yoluyla birlikte olursa, kadının annesi (zina onu haram kılamadığı için) haram olmamaktadır.

Burada bizim dikkat çekmek istediğimiz konu, Şâfiî'nin hüküm verirken ilke olarak nasslarda ifade edilen lafızlara büyük bir önem atfetmesi ve bu lafızlara bağlı kalarak hüküm vermesidir. Zira yukarıda da anlatıldığı gibi o, musahara haramlığını, yalnız nikâha binanen gerekli saymıştır. Çünkü ona göre nasslarda yalnız nikâhtan bahsedilmiş olup, zina ile yapılan cinsel birleşmeye yer verilmemiştir. Bu nedenle Şâfiî'nin bu hususta, hurmet-i musaherenin hikmet ve gayesini göz önünde bulundurduğunu söylemek zordur. Oysa Hanefiler, hurmet-i musaharada geçerli olan illet ve gerekçenin zina yoluyla yapılan cinsî münasebette de bulunduğundan hareketle zinayı da buna dahil etmişlerdir[1172]. Dolayısıyla onların bu hususta lafzî değil, gâî bir yorumla hareket ettikleri anlaşılmaktadır. "Hısımlık (musahere) yoluyla evliliğin haram olmasının hikmeti, yakınlar arasındaki kavga ve

---

1169 Şâfiî, ***Umm***, V. 229.

1170 Şâfiî, ***Umm***, V. 231. Ayrıca bkz. Şîrâzî, ***el-Muhezzeb,*** II. 43.

1171 Şâfiî, ***Umm***, V. 228-229. Nitekim Şâfiî'nin bu görüşü, **"لا يحرم الحرام الحلال"** "Haram, helâlı haram kılmaz" şeklinde hadîs olarak da kitaplarda yerini almıştır. Beyhakî, ***Sunen,*** VII. 168-169. Şu halde sahâbe ve tabiûndan, hem haramın, helalı haram kılacağına, hem de helâl kılmayacağına ilişkin farklı sözler nakledilmiştir. Bkz. Abdurrazzâk, ***Musannef,*** VII. 198-199. İbn Hazm da bu görüşleri genişçe nakletmekte ve İbrahim en-Nahaî'nin şu sözüne yer vermektedir. *"Helâl, helâl olan bir şeyi haram kıldığında, haram daha çok haram kılar"*. İbn Hazm, ***el-Muhallâ***, IX. 532. Şu halde Nahâî'nin yaklaşımına göre, helâl olan nikâhla, meselâ kadının annesi nasıl haram oluyorsa, haram olan zina ile o kadının haram olması evleviyetle mümkündür. Dolayısıyla Nahâî'nin, haramın, helalı haram kılmayacağı şeklindeki söze/rivâyete katılmadığı ve meseleye aklî yönden yaklaştığı anlaşılmaktadır.

1172 Debûsî, ***Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesi,*** s. 227.

çekişmeleri engellemektir. Kadının kocasıyla irtibatını koparıcı vesileleri ortadan kaldırmakta, kocayla çekişmeleri önlemektedir"[1173]. Ancak şu da var ki, Hanefilerin bu hususta daha da sıkı davranıp, zina dışındaki bir takım hususları da (şehvetle kadının elini tutma gibi) hurmet-i musahara sebebi saymalarının aşırı bir yorum olduğu söylenebilir.

Bu hususta yaşanan görüş ayrılığının temelinde yine dil anlayışındaki farklılıklar bulunmaktadır. Nitekim İmam Şâfii'ye göre, bir kelimenin sözlük anlamı ile şer'î anlamı arasında müterreddit kalırsak, şer'î anlamı tercih edilir. Fakat Ebû Hanîfe kullanımı esas aldığından sözlük anlamını, yani dildeki anlamını tercih etmiştir[1174]. Dolayısıyla, hadîslerde geçen nikâh kelimesinin Şâfiîler her defasında akid manasını, Hanefîler ise duhûl manasını tercih etmişlerdir"[1175].

Netice itibariyle verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı üzere Şâfiî sırf nasslarda varit olan ifade ve kavramları ölçü alarak ve bunlara dayanarak yorumda bulunmakta, bu da herhalukarda lafza bağlı yorumda bulunmasına neden olmaktadır.

E- Haber-i Vâhid'i Kıyasa Tercih Etmesi

Dinin temel ilkelerine, küllî kâidelere ve kıyasa muhalif tarzda, nakledilen haber-i vâhitlerle nasıl amel edileceği ve değerlendirileceği hususunda da müctehid imamlar ve ekoller biribirinden farklı tutum ve yaklaşımlar sergilemişlerdir.

Hanefîlerin dışındaki hadîs ve fıkıh bilginlerinin ekseriyetine göre haber-i vâhidin kıyasla çelişmesi durumunda, haber-i vâhid kıyasa takdim edilir. Nitekim muhaddislere göre, muttasıl olan ve adil bir râvînin rivâyet ettiği haber-i vâhid bütün şekilleriyle makbûldür ve kendisine muârız olan kıyasa tercih edilir. Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve diğer hadîs, fıkıh ve usûl bilginleri bu görüştedir[1176]. Yine fakihlerin

---

1173 Zuhaylî, ***İslâm Fıkhı***, IX. 108. Krş, Dehlevî, ***Huccetullâhi'l-Bâliğa***, II. 97.

1174 Zencânî, ***Tahrîcu'l- Furû'***, s. 272.

1175 Görmez, ***Metodoloji Sorunu***, s. 152.

1176 İbn Cemâa, Muhammed b. İbrahîm, ***el-Menhelu'l- Ravî***, thk. M. Abdurrahman Ramazan, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1406, s. 32; Ebû Zehra, ***Ebû Hanîfe***, s. 310; el-Hınn, ***Yöntem Tartışmaları***, s. 325. Zencânî de bu hususta şu tesbiti yapmaktadır: "Haber-i vâhid kıyasa aykırı olduğunda Şâfiî'ye göre, haber-i vâhid kıyasa tercih edilir. Zira haber kıyastan daha kuvvetli olduğu için haberin tercih edilmesi gerekir. Çünkü haber, Hz. Peygamberin sözü, kıyas ise kıyas yapan müctehidin sözüdür. Nebî (s.a)'in sözü hatadan masûm iken, kıyas hatadan masûm değildir. Hanefîler ise, bu durumda kıyası haber-i vâhide tercih ederler. Onlara göre kıyas

cumhuruna göre de, haber-i vâhidin kıyasa aykırı olmasının, habere bir zararı yoktur. Çünkü nass sahih olduğunda, kat'î bir delille veya kendinden daha güçlü bir nassla çatışmadıkça ve aralarını cem imkanı da bulunmadıkça, başka herhangi bir şeyi habere tercih etmek caiz değildir. Zira kıyas deliller arasında Kur'an, sünnet ve icmâ'dan sonra gelmektedir. Şu halde kıyas, sahîh sünnete ister âhâd olsun ister olmasın tercih edilemez[1177].

İmam Şâfiî de, "İslam hukukunun prensipleri veya tümevarım yoluyla tesbit edilen genel kuralları anlamında "usûl" kavramını ve usûle aykırı olduğu gözlenen hadîslerin varlığını kabul etmekle birlikte, Ebû Hanîfe ve Mâlik b. Enes'in doktrininde olduğu gibi "usûl"ü haber-i vâhid'in kabulünde bir kriter olarak kullanmamakta, bu tür hadîsleri istisnâen sâbit olmuş saymaktadır"[1178]. Dolayısıyla kıyasa muhalif âhâd haberler söz konusu olduğunda Şâfiî'nin, âhâd haberlere öncelik verdiği görülmektedir[1179]. Kısacası Şâfiî'nin nazarında temel bir ilke olarak, sabit olması durumunda esere tabi olmak ve onu esas almak kıyasa tabi olmaktan daha doğru ve daha evladır[1180].

Ancak Hanefilerin ekseriyeti, haber- i vâhidle amel edilebilmesi için onun kıyasa aykırı olmamasını şart koşmuşlardır. Bu hususta tüm haber-i vâhidleri aynı kategoride değerlendirmemişler; râvisi re'y, ictihad, zabt ve fıkhıyla marûf olan haber-i vâhidleri bu kapsamın dışında tutmuşlar ve onlardan gelen haberleri kıyasa tercih etmişler, ancak fıkıh, ictihad ve fetvâsıyla maruf olmayan sahabîlerin

---

haberden daha kuvvetli olup, habere tercih edilir. Zira kıyas yapan müctehid, ictihadında yakîn bilgi üzeredir. Oysa haberde yakîn bilgi yoktur. Çünkü biz haberin sihhatini kesin olarak bilemeyiz. Dolayısıyla o kesin bilgi ifade etmez. Sadece, biz onun hadîs olduğunu zannederiz. Şu halde zannla bilinen şeyin, yakîn ile bilinene tercih edilmesi mümkün değildir". Zencânî, ***Tahrîcu'l- Furû'***, s. 363-364. eş-Şîrâzî'nin benzer yöndeki değerlendirmeleri için bkz. eş-Şîrâzî, ***Şerhu'l-Luma'***, II. 610-611. Bu değerlendirmelere göre, Hz. Peygamberden nakledilen haberler adetâ Rasulûllah'ın ağzından çıktığı gibi lafzen rivayet edildiği, dolayısıyla bu lafızların Hz. Peygambere aidiyetinin kesin görüldüğü anlaşılmaktadır. Oysa ki hadîslerin hemen hemen tamamının manen rivayet edildiğinde, bu bakımdan da hadîs rivayetlerindeki lafızların ravîlere ait lafızlar olduğunda bir şüphe bulunmamaktadır. Şu halde rivayetlerdeki lafızların, kesin olarak Hz. Peygamberin bizzat ifade ettiği lafızlar olarak algılanması isabetli bir tutum değildir.

1177 Fahl, Mâhir Yâsîn, ***Eseru İleli'l- Hadîs fî İhtilâfi'l- Fukahâ***, Dâru Ammâr, Ammân, 1999, s. 181.

1178 Dönmez, ***Kaynak Kavramı***, s. 121. Zaten Şâfiî ilke olarak her hadîsle amel etme taraftarıdır.Daha önce de ifade ettiğimiz gibi o, hadîs varken kıyasa başvurmamakta, kıyası su bulunmadığında zaruret nedeniyle teyemmüm yapmaya benzetmekteydi. Bu da onun haber-i vahitleri kıyasa takdim ettiğini ortaya koymaktadır. Şâfiî, ***Risâle,*** 323. (no. 1817).

1179 Güleç, ***Şâfiî Fıkıh Usûlünde Hadîs Metodolojisi***, s. 172.

1180 Şâfiî, ***Umm*****,** II. 126. **الأثر أحق أن يتبع من القياس فإن كان ثابتا فهو أولى أن يؤخذ به**

rivâyetlerini ise kıyasa muvafık olmaları halinde kabul etmişler, kıyasa muârız olanlarıyla ise İsa b. Ebân gibi Hanefîlerin ekseriyeti, bu tür haberlerle amel etmeyip, kıyası tercih etmişlerdir[1181]. Ancak Hanefîler arasında bu hususta Ebu'l-Hasen el-Kerhî gibi aksi yönde görüş ileri sürenlerin de mevcut olması nedeniyle, Hanefî usûlcüler net bir tavır ortaya koyamamakta, bazen kıyasa aykırı haberleri tercih etmektedirler[1182]. Haber-i vâhidin kıyas ile çelişmesi durumunda Malikîlerin tavrının daha net olduğu, her halukarda kıyasa muhalif olan haber-i vahidle amel etmedikleri belirtilmiştir[1183].

Şu halde hadîsleri dinin temel ilkeleri, küllî kaideleri, akıl ve kıyas çerçevesinde değerlendirmeyi benimsemeyen taraflar, rivâyet edilen her türlü hadîsle, hadis neyi ifade ediyorsa, onu sorgulamadan amel etmeye çalışmış, bunun aksini savunan taraflarsa, hadîsleri sorgulamaksızın amel etmeyi benimsememiş ve dinin temel ilkeleri doğrultusunda anlamaya ve değerlendirmeye çalışarak ya amel etmişler veya amele elverişli bulmamışlardır Nitekim Ebû Zehra da bu hususta şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Hakikaten, İmam Şâfiî'yi ve ondan sonra gelen Zâhiriye fukahasını bir tarafa ayırarak, görüyoruz ki, sahabe asrından başlıyarak ictihad asırlarının sonuna kadar bütün fukaha, Kur'an'dan ve meşhur hadîslerden aldıkları herhangi bir usûl ve esas kaideye muhalif haber-i vahitleri bırakmışlar ve onların Hz. Peygambere nisbetini kabul etmemişlerdir"[1184].

1. Musarrat Hadîsi

Aslında musarrat hadîsi, haber-i vâhid'in kıyasa aykırılıkla illetli olmasına bir örnektir. Kıyasa aykırı haber-i vâhidle amel edilmesi hususunda Hanefîler ile onların dışındaki fakih ve muhaddislerin cumhuru arasında farklı bir tutum ortaya çıkmıştır[1185].

1181 Fahl, ***Eseru İleli'l- Hadîs***, s. 179. "Genel olarak ehl-i re'yin tutumu, kıyasın delaletinin zannî/ihtimalli farzedilmesiyle birlikte, kıyası âhâd hadîslere takdim etme ve âhâd hadîsleri dikkate almama şeklindeydi. Zira kıyas, onlarda, sonradan Şeriat'ın genel/tümel amaçları ismi verilen küllî ahkam ve karinelere dayanıyordu". Ebû Zeyd, "İmam Şâfiî ve Ortayol", s. 119.

1182 Ünal, ***Ebû Hanîfe'nin Hadîs Anlayışı***, s. 157-163.

1183 el-Bâcî, Ebu'l-Velîd Suleyman b. Halef, ***İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl***, thk. Abdulmecit et-Turkî, Dâru'l-Garbı'l-İslâmî, Beyrût, 1986, s. 643; Güleç, ***A.g.e.,*** s. 173.

1184 Ebû Zehra, ***Ebû Hanîfe,*** s. 314.

1185 Fahl, ***A.g.e.***, s. 181

Hz. Peygamberin musarrat hadîsi olarak da bilinen bir sözünde şöyle demiştir: "Deve ve koyunun memeleri şişkin görünsün diye süt bırakmayın. Eğer bir kimse musarrât (daha sütlü görünsün diye sütü sağılmayıp memelerinde bırakılan) bir hayvan satın alırsa, onu sağdıktan sonra muhayyerdir; isterse onu yanında alıkoyar, isterse bir sâ' hurma ile birlikte geri verir"[1186]

Şâfiî, musarrâtla ilgili bu rivâyeti, "Hz. Peygamberin emrine uyarak hüküm verdik; başkasını ona kıyas yapmadık; çünkü onda pazarlık, muayyen bir koyun hakkında yapılmıştır. Bu koyunun memesinde biriktirilmiş sebep ve kıymeti meçhul miktarda süt vardır. Biz biliyoruz ki koyun ve devenin sütü farklılık gösterir; yani her koyun ve devenin sütü diğerine göre az veya çok olur. Hz. Peygamber bu konuda belli bir şeyin verilmesine hükmedince, ki bu da bir sa hurmadır, biz de aynı şeyi, Hz. Peygamberin emrine uyarak kabul ettik"[1187] şeklinde yorumlamakta ve, kendisinin hadîsin zahiriyle amel ettiğini özellikle belirtmektedir[1188].

Şu halde Şâfiî'ye göre, az veya çok hangi hayvanın sütü olursa olsun, kişi bu hayvanı iade etmek istediğinde sütün bedelini değil de, onun yerine bir sa' hurma verir. Çünkü Hz. Peygamberin sözünün zahirî anlamından bu mana anlaşılmakta ve hadîse olduğu gibi uyulması gerekmektedir. Nitekim muhatabının, kendisine, "Nasıl sütün bedelini değil de, onun yerine bir sa' hurma veririz?" sorusuna Şâfiî şöyle cevap verir: "Bu, Peygamber'den sâbit midir? Evet. Öyle ise, Peygamber'den geldiği sâbit olan bir şeye, sadece tâbi olunur. Sizin ve başkalarının o konuda niçin ve nasıl gibi soruları hatadır. Allah kendi kitabında ve Hz. Peygamber vasıtasıyla, mahlukatı için kaderi kendi istediği şekilde tayin etmiştir ve onun takdirini sorgulayacak olan yoktur. Bu sebeple kullar, emredildikleri şeye itaat etmeli ve ona ancak teslim olmalıdırlar.."[1189].

Dolayısıyla bu örnek, Şâfiî'nin şeklî şartları taşıyan bir hadîsin zahirine tâbi olmak gerektiğinde; hadîs üzerinde aklî muhakeme yürüterek, niçin nasıl v.b. sorular sormak suretiyle yoruma açmanın yanlışlığında ne derece ısrarlı olduğunu ortaya

---

1186 Şâfiî, ***İhtilâfu'l- Hadîs***, IX. 631.

1187 Şâfiî, ***Risâle,*** 301 (no. 1661). Şâfiî, ***İhtilâfu'l- Hadîs***, IX. 631; Muzenî, ***Muhtasaru'l-Muzenî***,, IX. 92.

1188 Şâfiî, ***İhtilâfu'l-Hadîs***, IX, 632.

1189 Şâfiî, ***İhtilâfu'l- Hadîs***, IX. 633.

koymaktadır[1190]. Şâfiî ile Hanefî muhatabları arasında musarrat hadîsi üzerinde cereyan eden tartışma, Şâfiî'nin nassların otoritesi tonusundaki düşüncelerini bütün açıklığıyla gözler önüne sermektedir[1191]. Ayrıca, burada onun metin tenkidinden uzak bir tutum sergilediği de anlaşılmaktadır.

Ebu Hanîfe, bir sâ' hurma ile değil, sütün bedeli ile birlikte hayvanı geri vermesi gerektiği görüşündedir. İbn Ebî Leylâ ise, sütün bedeline ilaveten bir sâ' hurma vermesi gerektiğini savunur. Ebû Hanîfe'nin yorumuna göre, hayvanların çeşitlerine göre memede bırakılan sütün herhangi bir miktarı veya vasfı için tazminat olarak gösterilen bir sâ' hurma, mantıken sütün bedeli olamaz. Bu yüzden, Iraklılar bir sâ hurma yerine sütün bedelinin ödenmesi gerektiği görüşündedirler. Şâfiî, hadîsin lafzına göre amel eder ve Hz. Peygamberin hadîsine sorgulamadan uyulması gerektiğini vurgular[1192]. Hanefîlere göre, malın kendisi yok olup geri verilmesi imkânsız olması halinde değerinin yahut benzerinin verilmesi gerektiği konusunda icma meydana gelmiştir. O halde süt, eğer "mislî" şeylerden ise misliyle, değilse değeriyle tazmin olunur. Onun yerine hurma verilmesi, Kitab, sünnet ve icma ile sabit olan hükme aykırı, dolayısıyla geçersiz olur[1193].

Hadîsin sırf isnadının sağlam olması, onun zahirî anlamını esas almada yeterli değildir. Bilakis, hadîsin metninin de, kendisinden daha üstün olan Kur'an, sünnet ve üzerinde icmâ edilen bir *asl*a muhalif olmaktan salim olmalıdır. Hadîste bulunan şâz ve illet, onun alınmasına mani olur ve böylece hadîsin zahirî anlamının alınmasını engel teşkil eder[1194]. Dolayısıyla bu hadîs, Allah'ın Kitâbına muhalif olmakla ma'lûldür. Kur'an'da, zararın misliyle/miktarınca tazmin edilmesi

---

1190 Özafşar, ***Hadîsi Yeniden Düşünmek***, s. 98.

1191 Özen, ***Aklîleşme Süreci,*** s. 384.

1192 Hasan, ***İslâm Hukukunun Doğuşu*** , s. 153.

1193 Hınn, ***Yöntem Tartışmaları***, s. 325. Burada *Tecrîd-i Sarîh* mütercimi Kâmil Miras'ın bir yanılgısına işaret etmekte fayda görüyoruz. O, musarrat konusunda Nevevî'nin de Hanefîler gibi düşündüğünü belirterek şu ifadelere yer vermektedir: "*Muslim Şerhi'*nde Nevevî, bir sâ' hurmanın reddini hilâf-ı usûl buluyor ve: "Gayrin malı itlâf edildiğinde eğer telef edilen mal mislî ise bir misli sahibine iâde edilir; mislî değil ise, malın kıymeti takdir edilerek verilir. Fakat burada sütün yerine cinsinin gayri, hurma verilmesi hilâf-ı usûldür" diyor ki, bu mutâlâa, ayniyle Hanefî mezhebinin mahsûl-i ictihâdıdır". Nâim-Miras, ***Tecrîd-i Sarîh***, VI. 468. Oysa Nevevî, bu hususta kendi görüşlerinin Şâfiî gibi olduğunu belirttikten sonra yukarıdaki değerlendirmeyi Hanefîlerin görüşü olarak nakletmekte ve Hanefîler gibi düşündüğü konusunda bir ifade kullanmamaktadır. Nevevî, ***Şerhu'n-Nevevî***, X. 167.

1194 Kevserî, ***en-Nuketu't-Tarîfe,*** s. 91; Desûkî, ***İmâm Muhammed,*** s. 208.

emredilmiştir. *"Kim size saldırıda bulunursa, siz de ona yaptığı saldırının misli ile saldırın"*[1195]. *"Eğer ceza verecekseniz, size verilen cezanın misliyle ceza verin"*[1196]. Bu iki âyet zararın misliyle tazmin edilmesini kesin olarak ortaya koymaktadır. Şu halde, hadîsteki 'bir sa' hurma' ifadesi, müşterinin yanında günlerce kalan hayvandan sağılan sütün misli ve bedeli olamaz. Aynı zamanda bu hadîs, fakihlerin cumhuruna göre esas alınan 'el-harâc bi'd-damân' hadisîne de aykırıdır[1197]. Ayrıca Hanefîler, Ebû Hurayra'nin, İbn Mes'ûd ve diğerleri gibi, sahâbenin fakihlerinden olmaması, açık kıyasa (kıyas-ı celî) muhalif olarak rivâyet edilmesi ve âhâd olması gerekçesiyle bu hadîsle amel etmemişlerdir[1198].

Kısacası Şâfiî bu örnekte, haber-i vahidi metin yönünden, dinin temel ilkelerine ve kıyasa aykırı olup olmaması açısından herhangi bir sorgulmaya tabi tutmadan ve tamamen zahirine bağlı kalarak hareket etmiş ve hadisi de bu doğrultuda değerlendirmiştir.

2. Canlı Hayvanı Kesilmiş Hayvanın Eti ile Değiştirme

Şâfiî'nin nazarında bir konuda herhangi bir hadîsin bulunması durumunda artık kıyasa başvurulamayacağını, canlı hayvanı kesilmiş et karşılığında değiştirme örneğinde de görmek mümkündür. Şâfiî'nin delili, Saîd İbnu'l- Museyyeb'in mürsel olarak[1199] naklettiği *"Hz. Peygamber canlı hayvanı et ile alım satımını (değiştirmeyi) yasak etti"*[1200] şeklindeki rivâyetdir. Dolayısıyla Şâfiî'ye göre ister aynı ister farklı sınıftan olsun, her halukârda canlı bir hayvanı, kesilmiş hayvanın etiyle değiştirmek hiçbir şekilde caiz değildir. Hz. Ebûbekir de bunu mekruh görmüştür. Şâfiî'nin yer verdiği diğer bir rivâyete göre, Hz. Ebûbekir zamanında bir oğlağa karşılık kesilmiş bir devenin etinden bir parça isteyen kişiye Hz. Ebûbekir'in bunun doğru olmadığını söylediğini nakletmektedir[1201]. Oysa İmam Mâlik'e göre, cinslerinin farklı olması

1195 2. Bakara, 194.
1196 16. Nahl, 126.
1197 Kevserî, ***en-Nuketu't-Tarîfe,*** s. 91; Desûkî, ***İmâm Muhammed,*** s. 208.
1198 Hınn, ***Yöntem Tartışmaları***, s. 325.
1199 Şâfiî, Saîd İbnu'l-Museyyeb'in mürselini hasen olarak değerlendirmektedir. Bkz. Muzenî, ***Muhtasaru'l-Muzenî,*** IX. 88. Bu hususta geniş bilgi için bkz. el-Bağdâdî, ***el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye***, s. 404.
1200 Şâfiî, ***Umm***, III. 98; Muzenî, ***A.g.e.,*** IX, 88; Mâlik, ***Muvatta***, 31, Buyû' 27, h. no: 64 (II. 655).
1201 Şâfiî, ***Umm***, III. 98; Muzenî, ***A.g.e.,*** IX. 88.

durumunda bu caizdir. Ebû Hanîfe'ye göre ise mutlak olarak caizdir. İbn Ruşd'un tesbitine göre, Şâfiî bu konuda mürsel hadîsi, Ebû Hanîfe de kaideyi tercih etmiştir[1202].

Burada Muzenî'nin yaklaşımı ise dikkat çekicidir. Ona göre şâyet Hz. Peygamberden hadîs sabit olmamış olsaydı, kıyasa göre bu caiz olurdu. Zira her ikisi de kesilmiş halde olsaydı caiz olmazdı. Çünkü bu durumda ancak eşit olarak değişimi caizdir. Ancak burada durum farklıdır. Biri et, diğeri de canlı hayvan olup ikisinin cinsi de farklıdır, dolayısıyla bunun değişiminde kıyasa göre bir sakınca yoktur. Fakat Rasûlullah'tan hadîs sabit olunca, artık Rasûlullah'ın dediği geçerlidir[1203].

Bu da gösteriyor ki, Şâfiîlerde hadîslere tam bir teslimiyetle yaklaşılmakta, ilke olarak hadîs bulunan konuda kıyasa başvurulmamakta, kıyasa göre doğru olan bir şey alınmamaktadır. Ancak İmam Malik ve Ebû Hanîfe'nin olaya akıl ve kıyasla yaklaştıkları ve ilgili hadîsle amel etmedikleri anlaşılmaktadır.

3. Kesilen Hayvandan Çıkan Ceninin Durumu

Haber-i vâhidin, kıyasla çatışması durumunda, hangisinin tercih edileceği hususundaki örneklerden birisi de, kesilen hayvandan çıkan ceninin, annesinin boğazlanmasıyla, boğazlanmış sayılıp sayılmayacağı ve bunu yemenin caiz olup olmadığıdır.

Şâfiî'ye göre, kesilmiş hayvanın karnından çıkan cenin de temizdir (helâldır). Ana karnındaki yavrunun boğazlanması, anasının boğazlanmasıdır. Zira o, ondan yaratılmıştır, hükmü de, anasının hükmü gibidir[1204]. Şâfiî'nin kendi eserlerinde yer almasa da, bu hususta, şu rivâyeti delil olarak aldığı belirtilmiştir[1205]: Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivâyetine göre, Hz. Peygambere kesilen hayvanın karnından çıkan ölü yavrunun durumu sorulduğunda, Hz. Peygamber (كلوه فإن ذكاة الجنين ذكاة أمه) "Onu yiyiniz,

---

1202 İbn Ruşd, ***Bidâyetu'l- Muctehid***, III. 166-167.

1203 Muzenî,, ***Muhtasaru'l-Muzenî***, IX. 88.

1204 Şâfiî, ***Umm***, II. 366, 368. Tirmizî'nin nakline göre, Şâfiî'nin yanısıra Sufyân es-Sevrî, İbnu'l-Mubârek, Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhuye da aynı görüştedir. Tirmizî, ***Sunen***, 16, Sayd 10, h. no: 1476 (IV. 72-73).

1205 Zencânî, ***Tahrîcu'l- Furû'***, s. 364.

yavrunun kesilmesi, annesin kesilmesidir"[1206] cevabını vermiştir. Rivâyetin zâhirî anlamına göre, anasının kesilmesiyle, karnından çıkan yavru ister canlı ister ölü olsun, yenilmesi helâldır[1207]. Kesilen hayvanın yavrusu, anasından bir parça olarak görüldüğü için, gebe hayvanı kesmenin, yavrusu için de kesim sayıldığı kabul edilmiştir[1208].

Ancak bu hadîs, asıllara yapılan kıyasla çelişmektedir. Çünkü eğer yavru canlanmış ise -annesi boğazlanırken- boğularak ölür. Boğularak ölen hayvanın ise haram olduğu nassen bildirilmiştir[1209]. Bu nedenle Hanefîlere göre, dinin asıllarına yapılan kıyasın habere tercih edilmesi nedeniyle, annesinin boğazlanmasıyla yavru boğazlanmış olmaz. Kıyasa aykırı yöne gelince, şeriatta aslolan pis olan şeyin haram olmasıdır. Dolayısıyla içinde pis kan toplanıp duran her şey haramdır. Şu halde, annesinin karnındaki ölü yavru da böyledir[1210]. Ebû Hanife, bu konuda meytenin haram olduğunu bildiren âyete binâen bu kanaate ulaşmıştır ki bu da âmmın hassa tercih edilmesi sebebiyledir[1211]. İmam Serahsî, yavrunun, annesinin kesilmesiyle mi, yoksa nefes alamaması nedeniyle boğularak mı öldüğü şüphesinden dolayı, onu yemenin haram olduğunu belirtmektedir[1212].

Şu halde Ebû Hanîfe bir konuda Kur'an'ın açık bir ilkesi varsa bunu esas almakta, ve haber-i vahide tercih etmektedir. Şâfiî ise, mümkün olduğunca kıyasa aykırı da olsa, zahirî anlamını esas alarak her hadîsle amel etmeyi tercih etmektedir. Bizim için önemli olan, bu meselede hangisinin görüşünün isabetli ve doğru olduğu

---

1206 Ebû Davud, ***Sunen***, 16, Edâhî 17-18, h. no: 2827-2828 (III. 252-253); Tirmizî, ***Sunen***, 16, Sayd 10, h. no: 1476 (IV. 72); İbn Mâce, ***Sunen***, 27, Zebâih 15, h. no: 3199 (II. 1067); Ahmed b. Hanbel, ***Musned***, III. 29, 45.

1207 Hattâbî, ***Maâlimu's-Sunen***, III. 252-253; Şevkânî, ***Neylu'l- Evtâr***, IX. 23.

1208 İbn Ruşd, ***Bidâyetu'l- Muctehid,*** II. 345-346; Zurkânî, ***Şerhu'z-Zurkânî,*** III. 111. Şâtıbî de şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Allah Tealâ meyteyi yani usûlüne göre boğazlanmadan ölmüş hayvanı haram, usûlüne göre boğazlanmış hayvanı da helâl kılmıştır. Boğazlanmış bir hayvanın karnından ölü olarak çıkan yavrunun hükmü, bu iki esas arasında kalmakta ve her iki tarafın da hükmünü alabilecek durumdadır. Vaziyet böyle iken Resûlullah (s): "Yavrunun boğazlanması, annesinin boğazlanmasıdır" buyurmuş ve yavrunun annesinin bir parçası sayılması tarafını, onun müstakil bir varlık olduğu tarafına tercih etmiştir". Şâtıbî, ***Muvâfakât***, III. 36.

1209 İbn Ruşd, ***A.g.e.,*** II. 345.

1210 Zencânî, ***A.g.e.***, s. 364-365.

1211 Kâsânî, ***Bedâiu's- Sanâi'***, V. 42; Şevkânî, ***Neylu'l- Evtâr***, IX. 23.

1212 Serahsî, ***el-Mebsût,*** XII. 6. Serahsî, ayrıca İbrahim en-Nahaî'nin *"Bir canı kesmekle, iki can kesilmiş olmaz"* dediğini nakletmektedir. ***el-Mebsût,*** XII. 7. Ayrıca İbn Ebî Şeybe de, Ebû Hanîfe'nin annenin boğazlanmasının, yavrunun da boğazlanması anlamına gelmediği şeklindeki görüşüne yer vermektedir. Bkz. İbn Ebî Şeybe, ***Musannef***, VII. 288 (no. 36150).

değil, rivâyetleri değerlendirme takip ettikleri yöntem ve yaklaşım farklılığına işaret etmektir.

F- Terğîb ve Terhîb İçerikli Rivâyetlerden Bazen Hukukî Anlam Çıkarması

Hz. Peygamberin (s.a) günlük hayatta, bazı durumlarda söylemiş olduğu sözlerin hukukî mahiyette bir emir olmaktan ziyade, bazen, insanları bir şeye teşvik etmeye (terğîb) veya bir şeyden sakındırmaya (terhîb) matuf olarak söylediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla terğib ve terhîb kasdıyla yahut zecr ve sakındırmak kasdıyla söylenen hadîsleri te'vîl etmemek, zâhirine hamletmek, bizi Şâri'in muradının dışına götürür[1213].

Şu halde, hadîslerdeki terğîb ve terhîb amaçlı söylenmiş ifadelerden, hukukî manalar çıkarmak, hadiste gözetilen esas maksat ve gayenin dışına çıkmaya yol açabilir. Nitekim İbn Âşûr, hadîslerdeki te'dîb ifadelerine dikkat çekerek, şöyle demektedir: "Bu konuyu dikkatlice incelemek gerekir. Çünkü bu, tehdid maksadıyla mübalağanın söz konusu olduğu bir durumdur. Hukukçunun, bizzat teşrî kastedilmiş olmaya uygun düşen ile, bizzat azarlama (kınama, tevbîh) ve tehdîd kastedilmiş olmaya uygun düşeni birbirinden ayırması gerekir"[1214]. Bu nedenle, terğîb ve terhîble ilgili hadîslerin bazen birer kanun metni gibi tahlîle tabi tutulduğu ve yanlış hükümler verildiği, özellikle ehl-i hadîs olmak üzere bazı alimlerin, terğib ve terhîb kasdıyla söylenmiş, zahiri anlamı çok ağır cezalar gerektiren hadisleri te'vil etmeyerek, zahiri anlamını esas aldıkları belirtilmiştir[1215].

İşte İmam Şâfiî de, terğîb ve terhîb eksenli hadîsleri, fıkhî meselelerde zaman zaman kullanmış ve bunlardan fıkhî hükümler istinbât etmiştir. Nitekim o, bu tür hadîslerdeki ağır ifadeleri hemen hemen hakîkî ve zâhirî anlamlarıyla anlamış,

---

1213 Görmez, ***Metodoloji Sorunu,*** s. 273. Sufyân es-Sevrî, zecr ve sakındırma kasdıyla söylenmiş hadîsleri, te'vîl etmeksizin, zahirî anlamıyla almayı, edep olarak değerlendirmiştir. Ona göre, şayet te'vil edilirse, Şâri'in gayesi saptırılmış olur. Şa'rânî, ***Mîzân***, I. 126; Kâsımî, ***Kavâidu't-Tahdîs***, s. 315.

1214 Âşûr, ***İslâm Hukuk Felsefesi***, s. 57-58.

1215 Görmez, ***Metodoloji Sorunu,*** s. 272-273.

hatta cezâ hukukuna konu edinmiştir. Bu hususta vereceğimiz birkaç örnek de bu tesbiti doğrulamaktadır.

1. Başkasının Evine İzinsiz Bakma

İslam dini evlere girerken uyulması gereken bir takım görgü kuralları da (âdâb-ı muâşeret) vaz etmiştir. Nitekim Kur'an'da da evlere girerken izin alma emredilmiştir[1216]. Hz. Peygamber de evlere girerken uyulması gereken bu hassasiyetler üzerinde önemle durmuş ve hatta başkasının hanesine izinsiz bakmaktan da şiddetle sakındırmıştır. Zira insanların özel/mahrem hayatlarını oluşturan alanların başında evleri gelmektedir. Ancak Hz. Peygamberin genel âdâb kuralları bağlamında, evlere izinsiz bakmaktan sakındıran hadîslerini, Şâfiî'nin, lafzî ve zâhirî anlamlarıyla ele aldığı ve yorumladığı görülmektedir. Şâfiî'nin bu konuda yer verdiği hadîsler şunlardır:

Ebû Hurayra'nın rivâyetine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Eğer birisi izinsiz olarak sana baksa (evini gözetlese), bunun üzerine sen de bir çakıl taşı atsan, o taş da onun gözünü çıkarsa, bundan dolayı senin için bir günah yoktur"[1217]. Sehl b. Sa'd'ın haber verdiğine göre, bir defasında Hz. Peygamber, odasında saçını tararken, bir adamın izinsiz olarak içeriye baktığını görünce, "Şayet senin baktığını bilseydim, bununla gözünü çıkarırdım! İzin isteme, ancak bakmaktan (alıkoyması için) konulmuştur" diyerek tehdit etmiştir[1218].

İmam Şâfiî'nin bu hadîslerden istinbât ettiği fıkhî hükümlere göre, eğer bir adam kasden, birinin evinin bir deliğinden veya açık yerinden adamın mahremine bakacak olursa -ki bu bakmanın, bakanın kendi evinden veya başkasına ait bir evden bakması ile yoldan giderken bakmış olması arasında bir fark yoktur- kasden baktığı için günahkar olmuştur. Bu durumda eğer ev sahibi adam, gözetleyen kişiye bir taş veya çubuk veya saçını taradığı demir tarağı atar da, adam görme duyusunu kaybederse, bundan dolayı o adama diyet ödenmez, kısas da gerekmez. Şayet bundan

---

1216 24. Nur, 27.

1217 Şâfiî, ***Umm***, VI. 48; Buhârî, ***Sahîh***, 79, İsti'zân 11 (VII. 129-130); 87, Diyât 23 (VIII. 45); Muslim, ***Sahîh***, 38, Âdâb 9, h. no: 40-41 (II. 1699).

1218 Şâfiî, ***Umm***, VI. 48; Buhârî, ***Sahîh***, 87, Diyât 23 (VIII. 45); Muslim, ***Sahîh***, 38, Âdâb 9, h. no: 41 (II. 1698).

dolayı gözetleyen kişi ölürse, yine kefaret gerekmez ve günah da olmaz. …. Ancak Şâfiî'ye göre bu hüküm, adamın bakışını engellemeye yönelik hafif bir şey attığı durumdadır. Bundan dolayı diyet gerekmez. Eğer öldürücü mahiyette büyük bir şey atarsa, bu durumda diyet ve kısas gerekir[1219].

Oysa hafif bir şey de atsa ağır bir şey de atsa, sonuçta gözü kaybetme söz konusudur. Nevevî de bu hadîsi Şâfiî gibi yorumlayarak, hafif bir şey atıldığında adamın gözü çıkarsa, bunun tazmini gerektirmeyeceğine hükmetmiştir. Hatta, izinsiz bakan kişiyi uyarmaksızın taş atılmasının caiz olup olmamasıyla ilgili iki görüşün bulunduğunu, ancak bunlardan doğrusunun hadisin zahirine binâen, uyarmaksızın taş atılmasının cevazı yönündeki görüş olduğunu belirtmektedir[1220]. Dolayısıyla Şâfiî, bu hadîsleri tamamen zahirî anlamıyla değerlendirmiş[1221] ve izinsiz bakmasının bir sonucu olarak, gözünü kaybeden kimse için her hangi bir hak tanımamıştır.

Özetle böylesi bir durumun vukû bulması, Şâfiî'ye göre, tazmini gerektirmezken, Ebû Hanife'ye göre tazmini gerektirir[1222]. Nitekim Mâlikiler de bu hadisleri Şâfiîler gibi anlamamış ve onlara muhalefet etmişlerdir[1223]. Dolayısıyla Hanefîler ve Mâlikîlere göre böyle bir durumda ev sahibinin cezâî sorumluluğu vardır. Kısas veya diyet ödemesi gerekir. Başkasının özel alanına (avret) kasden bakmak, gözünün çıkarılmasını mübah kılmaz. Bu durum, gözü çıkarılana tazminat ödemeyi de düşürmez. Çünkü Hz. Peygamber: *"Göz çıkarmanın cezası yarım diyettir"* demiştir. Diğer taraftan sadece gözle bakmak (cinâyetu'n-nazar), bakana karşı cinayet işlemeyi mübah kılmaz[1224].

Hattâbî ise hadîslerin böyle bir durumda kısas ve diyet gerekmeyeceğini beyan ettiğini ifade ederek, Hz. Ömer, Ebû Hurayra ve İmam Şâfiî'nin bu görüşte olduklarını belirtmektedir. Ebû Hanîfe'nin ise, hadîsi tağlîz (sert davranma) ve vaîd (tehdit, göz korkutma) anlamında yorumladığını belirttikten sonra, onun şu sözünü nakletmektedir: "Bunu yaparsa, cinayet kapsamına girer. Zira, evin çatlak ve açıklıklarını kapatarak veya perdeyle gizleyerek onun görmesini ve gözetlemesini

---

1219 Şâfiî, ***Umm***, VI. 48-49.
1220 Şîrâzî, ***el-Muhezzeb***, I. 158; Nevevî, ***Şerhu'n-Nevevî***, XIV. 138.
1221 Kevserî, ***en-Nuketu't-Tarîfe,*** s. 126.
1222 İbn Cevzî, ***et-Tahkîk***, II. 340.
1223 Şevkânî, ***Neylu'l- Evtâr***, VII. 174.
1224 Kevserî, ***en-Nuketu't-Tarîfe,*** s. 126; Zuhaylî, ***İslâm Fıkhı***, VII. 242.

engelleyerek ve onunla konuşarak mani olması mümkündür. Eğer bunları yapmaz da, adamın gözünü çıkarmayı kasdederse, bundan dolayı sorumlu olmuş olur. Bakmak evin içine girmekten daha büyük ve önemli değildir"[1225].

Öte yandan bu hususta yapılan bir değerlendirme de belirtildiği üzere, "Rasûlullah şöyle buyurdu" şeklinde merfû olarak gelen bu haberler, aslında, Hz. Peygamberin yukarıda nakledilen te'dîb ve tehdidinden, adı geçen sahâbîlerin anladıkları ve o söz ve eylemden çıkardıkları fıkhî bir neticeyi yansıtabilmektedir. Hz. Peygamberin gerek bu ifadesinden ve gerekse Enes'in anlattığı hareketinden[1226] amaç, tamamen onu korkutma, caydırma ve sakındırma olmasına rağmen, özellikle Ebû Hurayra ve Ebû Zerr, onun maksadını pek dikkate almadan, hadîs ve hadîseyi lafzî ve zahirî bir yaklaşım ile anlamışlar ve anladıkları bu manayı, sanki Hz. Peygamber aynen o şekilde söylemiş gibi merfu olarak rivâyet edebilmişlerdir. Çünkü gerçekten Hz. Peygamberin amacı bu olsaydı, onların lafızlarında ifadesini bulduğu gibi, hukukî cezayı gerektirecek bir suç bulunsaydı, Hz. Peygamberin o şahsı o anda veya biraz sonra cezalandırmasına kim engel olabilirdi? Hz. Peygamberin gördüğü ve bildiği halde, onu cezalandırmayıp, yalnızca azarlamakla yetinmesi veya Enes rivâyetinde olduğu gibi, biraz üzerine yürümekle yetinmesi, onun amacının te'dîb olduğunu ortaya koymaktadır[1227].

Şu halde, evlere izinsiz bakma fiili, cezası bulunan kesin bir suç olmadığı ve ifadenin sakındırma amacıyla söylendiği açıkça ortada olduğu halde, Şâfiî tarafından zahirî anlamıyla değerlendirilmiş ve ceza hukukuna konu edinilmiştir[1228].

2. Cemaatle Namazın Vücûbu

Şâfiî, cemaatle namazın hükmü konusunda, Hz. Peygamberin, cemaatle namaza gelmeyenlere yönelik tehdit içerikli ifadelerini de delil olarak kullanmış, ve bu tür hadîslerden önemli fıkhî hükümler çıkarmıştır.

1225 Hattabî, ***Maâlimu's-Sunen,*** V. 366-367.

1226 Enes b. Mâlik'in rivâyetine göre, Hz. Peygamber elindeki aleti adamın gözüne sokabilmek için fırsat kollamış, hatta harekete geçmiş, fakat adam geri çekilince *"eğer yerinde öyle dursaydın, gözünü oyacaktım"* demiştir. Muslim, ***Sahîh***, 38, Âdâb 9, h. no: 40-42 (II. 1698-1699); Ahmed b. Hanbel, ***Musned***, II. 266.

1227 Erul, ***Sahabenin Sünnet Anlayışı***, 267.

1228 Nitekim Şâfiî'nin bu hadîsleri ve bu konuyu, suç ve cezalarla ilgili *Kitâbu Cirâhi'l-Amd (*Şâfiî, ***Umm***, VI. 48-50) de konu edinmesi bu tesbiti teyid etmektedir.

Şâfiî, cemaatle namazın hükmü konusunda, *"Ey iman edenler, Cuma günü namaza çağırıldığınız (ezan okunduğu) zaman, hemen Allah'ı anmaya koşun ve alış verişi bırakın"*[1229] âyetine yer vermekte ve bu ayete göre, Allah'ın Cuma namazına gitmeyi vacip kıldığını, bunun Cuma namazı dışında cemaatle namaz kılmayı vacip kılmasının ihtimal dahilinde olduğunu, ayrıca Hz. Peygamberin yolcu ve mukîm iken, korku hali dışında cemaatle namaz kıldığını belirterek cemaatle namaz kılmanın vacip (farz-ı kifâye) olduğu hükmünü temellendirmeye çalışmaktadır[1230].

Şâfiî, Hz. Peygamberin, cemaatle namaz kılmayı emrettiğini, cemaate katılmamaya ise, ancak bir özre binaen ruhsat verdiğini belirterek, yolculuk veya ikâmet halinde, cemaatin bulunmaması durumu hariç, farz namazları cemaatle kılmayı terketmenin helâl (caiz) olmadığını ifade etmektedir[1231]. Bu bağlamda Şâfiî'nin, cemaatle namazın vucûbu hakkında, Hz. Peygamberin tergîb ve terhîb maksadıyla söylediği anlaşılan şu hadisi delil olarak kullanması dikkat çekicidir: *"Nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin olsun, içimden öyle geçiyor ki, ateş yakılması için odun toplanmasını emredeyim, sonra namaz için ezan okunmasını, daha sonra bir adama emredip insanlara imam olmasını, sonra da cemaatle namaza gelmeyenlere gidip (kendileri içerde iken) evlerini yakıvereyim"*[1232]. Şâfiî, Hz. Peygamberin, evlerini yakmayı düşünerek söylediği bu sözleri, yatsı namazına gelmeyen münafıklar hakkında söylediğini hatırlatmakta, ancak cemaate gelmeye güç yetiren kimselere, bir özür dışında, cemaatle namazı terk etmelerine ruhsat vermediğini belirtmektedir[1233].

Hadisteki, cemaate gelmeyenlere yönelik tehdit ifadesinden, Atâ (ö. 114), İmam Evzâî (ö. 153), Ebû Sevr (ö. 186), Ahmed b. Hanbel, Dâvudu'z-Zahirî, İbn Huzeyme'ye (ö. 311) göre cemaatle namaz farz-ı ayndır ve namazın şartlarından biridir. İmam Şâfiî'ye göre ise farz- kifâyedir. Malikî ve Hanefîlere göre ise sünnet-i

---

1229 62. Cum'a, 9.

1230 Şâfiî, ***Umm***, I. 277.

1231 Şâfiî, ***Umm***, I. 277.

1232 Mâlik, ***Muvatta***, 8, Salati'l-Cema'a 1. h. no: 3 (I. 129-130); Buhârî, ***Sahîh***, 10, Ezan 29 (I. 158); Muslim, ***Sahîh***, 5, Mesâcid 42, h. no: 251-252 (I. 451-452); Ebû Davud, ***Sunen***, 2, Salât 46, h. no: 547-549 (I. 371-373).

1233 Şâfiî. ***Umm***, I. 277.

müekkede'dir[1234]. Ebû Hanîfe ve İmam Malik'e göre, bu hadîste geçen ceza yalnız niyette kalmış, bu tehdit bilfiil yerine getirilmemiştir. Bu nedenle eğer cemaatle namaz farz-ı ayn olsaydı, cemaatı terk edenlerin cezası yerine getirilirdi[1235]. Hadîsteki tehdît ifadesi, tedîb konusunda önemine dikkat çekilerek söylenmiştir[1236].

Şu halde Şâfiî, terğîb ve terhîb amacıyla söylenmiş bu hadîsi delil olarak alarak, cemaatle namazın vacip olduğu hükmüne varmıştır. O, cemaate katılamayarak tek başına namaz kılmaya, ancak bir özre binaen izin vermektedir. Ancak Şâfiî'nin bu görüşünün çok da isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Zira cemaatle namaz kılmanın üstünlüğünden bahsedilmekle beraber, her hangi bir özür ve şarta bağlı olmaksızın kişinin tek başına namaz kılabileceği başka hadîslerden anlaşılmaktadır. Nitekim *"Cemaatle kılınan namaz, tek başına kılınan namazdan yirmibeş veyahut yirmiyedi kat daha üstündür"*[1237] hadîsinden, cemaatle namaz kılmanın mendûb olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü, sevabının tek başına kılınan namazın sevabından çok olması, aynı zamanda tek başına kılınan namazın da caiz olması anlamına gelmektedir[1238]. Şâfiî bu hadîse de yer vererek, "Namazı evinde eşi, kölesi, annesi ve bir kısım çocuklarıyla kılmış olsa da, hiç kimseye cemaatı terk etmesini hoş görmem" dedikten sonra, Hz. Peygamberin cemaatle namazı, tek başına kılınan namaza üstün tutması ve 'tek başına kılan kişinin namazı caiz değildir' dememesi, şüphesiz benim "cemaatle namaza güç yetirdiği halde, kişinin tek başına kıldığı namaz caiz değildir" dememe mani olmaktadır"[1239] demektedir.

Sonuç olarak cemaatle namaz kılmanın bir çok bireysel ve toplumsal faydası bulunduğundan, buna teşvik edilmesi önemli ve gereklidir. Ancak tek başına namaz kılmak da caizdir. Hadisteki şiddetli ifadelerin tergîb ve terhîb amacıyla söylendiği açıkça anlaşıldığı halde[1240], Şâfiî'nin bunlardan vucûb anlamı çıkarması onun, bu tür hadîslerden de önemli literalist fıkhî istinbatlarda bulunduğunu ortaya koymaktadır.

1234 Hattâbî, ***Maâlimu's-Sunen***, I. 372; Zurkânî, ***Şerhu'z-Zurkânî,*** I. 380.
1235 Zurkânî, ***A.g.e.,*** I. 381; Nâim-Miras, ***Tecrîd-i Sarîh***, II. 604-605.
1236 Âşûr, ***İslâm Hukuk Felsefesi***, s. 58.
1237 Buhârî, ***Sahîh***, 10, Ezân 30 (I. 158); Muslim, ***Sahîh***, 5, Mesâcid 42 h. no: 245, 247, 249 (I. 449-450).
1238 İbn Ruşd, ***Bidâyetu'l- Muctehid***, I. 298.
1239 Şâfiî, ***Umm***, I. 278.
1240 Görmez, ***Metodoloji Sorunu,*** s. 274.

3. Namazı Kasden Terk Edenin Hükmü

Namazı kasden terk eden kimsenin durumu hakkında Şâfiî tarafından ortaya konulan hüküm ve değerlendirmeler de yine onun, terğîb ve terhîb maksadıyla ifade edilmiş hadîslerden fıkhî/hukukî istinbatlarda bulunduğuna birer örneklik teşkil etmektedir.

Nitekim Şâfiî'ye göre namaz vakti çıkıncaya kadar bir mazereti olmaksızın namazı terk eden kişi üç kez tevbeye davet edilir, tevbe etmediği takdirde öldürülür. Dolayısıyla ona göre namazı kasden terk edenin durumu, imanı terk edenin durumu gibidir. Zira namazı terk edenin durumu mürtedin durumuna kıyas edilir. Mürted tevbeye davet edilir, eğer tevbeden kaçınırsa üç tefa tevbe etmesi de beklenmez. Hz. Peygamber (s.a) :*"Kim dinini terk ederse, onun boynunu vurun"* buyurmuştur[1241].

Buna göre Şâfiî, kasden namazı terk eden kimsenin küfre düşerek irtidat ettiği düşüncesinden hareket etmekte, üç şeyden birisi nedeniyle Müslüman kimsenin kanının helal olacağını[1242] -ki bunlardan birisi de imandan ettikten sonra tekrar küfre dönmektir- bildiren hadîse ve ayrıca "Halbuki onlar, dini sadece Allah'a tahsis ederek, Allah'ı birleyerek, ancak Allah'a ibadet etmekle, namazı kılmakla ve zekatı vermekle emrolunmuşlardır"[1243] ayetine dayanarak, bunları yerine getirmeyenlerin öldürülebileceği yorumunu yapmaktadır[1244].

Şâfiî, namazı kasden terkeden kişinin tevbe etmemesi halinde öldürülmesini, namazın zekâttan daha büyük bir ibadet olmasına bağlamaktadır. Bu konuda delili ise, Hz. Ebûbekir'in zekât vermeyenlerle hakkında söylemiş olduğu şu sözdür: *"Eğer Rasulullah'a vermekte oldukları bir ipi almada bana mani olsalar, onlarla mutlaka savaşırım. Allahın bir kıldığı şeylerin arasını ayırmayın"*[1245].

1241 Muzenî, ***Muhtasaru'l-Muzenî***, IX. 40.

1242 "Müslüman bir kimsenin kanı ancak şu üç şeyden birisi ile helâl olur: İman ettikten sonra tekrar küfre dönmek, muhsan olduktan sonra zina yapmak, haksız yere bir cana kıymak". Şâfiî, ***Umm***, I. 378.

1243 98. Beyyine, 5.

1244 Şâfiî. ***Umm***, IV. 306.

1245 Şâfiî, ***Umm***, I. 424. Mâlik, Muvatta, 17, Zekât 18, h. no: 30 (I. 269); Buhârî, ***Sahîh***, 96, İ'tisam 2 (VIII. 141); 24, Zekât 1, (II. 110), Muslîm, ***Sahîh***, 1, İman 8, h. no: 32 (I. 51-52); Ebû Davud, ***Sunen***, 9, Zekât 1, h. no: 1556 (II. 198-199); Tirmizî, ***Sunen***, 38, İman 1, h. no: 2607 (V. 3-4); Bazı rivâyetlerde "Rasûlullaha vermekte oldukları bir oğlağı.." şeklinde geçmektedir. Buhârî,

Şâfii'ye göre Hz. Ebûbekir namaz ve zekât hususunda onlarla savaşmıştır. Zekât vermeyenlerden, gerekirse savaşarak zekât alınır. Namazı terk eden kimseye gelince, onu almak mümkün değildir. Zira namaz, kişinin elinden alınacak lukata, harac veya mal gibi bir şey değildir. Şu halde o kimseye namaz kılması, aksi takdirde küfre düşen biri gibi öldürüleceği söylenir. Dolayısıyla Şâfiî, kasden namaz kılmayanın imanının da olmayacağından hareketle, mürtedde olduğu gibi tevbe etmediği halde onun da öldürüleceği hükmünü vermektedir[1246].

Buna göre Şâfiî bilginlerinin namazın ehemmiyetini ve lüzumunu vurgulayan bazı hadîslerden[1247] farz olduğunu inkar etmeksizin, kasden namazı terk eden kimselerin küfrüne hükmedilerek öldürülmesi gerektiğine karar vermelerinin[1248] temelinde de Şâfiî'nin yorumları bulunmaktadır.

Halbuki, ne sebeple olursa olsun, bir insanın canını ortadan kaldırmaya yönelik bir ceza hususunda, Şarî tarafından konulmuş daha açık ve net hükümlerin bildirilmiş olması gerekir. Bildiğimiz kadarıyla namazı kasden terk edenin cezasının ölüm olduğu anlamında kesin bir nass veya uygulama bulunmamaktadır. Nitekim, Hz. Peygamber zamanında bazı münafık kimseler gibi, namazı kasden terk edenler bulunduğu halde, Hz. Peygamberin onların öldürülmesi yönünde açık bir emri ve uygulaması olmadığı halde, Şâfiî'nin böyle bir kanaate varması, sadece onun nassları anlamadaki yöntem farklılığının bir sonucudur. Nitekim Şâfiî'nin talebesi Müzenî de, Şâfiî'nin kasden namazı terkedenin katli görüşüne katılmamış, dövülerek tazîr cezası verilmesi gerektiği hükmünü vermiştir[1249].

Sahîh, 96, İ'tisâm 2 (VIII. 141); 24, Zekât 1 (II. 110); Ebû Davûd, ***Sunen***, 9, Zekât 1, h. no: 1556; Nesâî, ***Sunen***, 23, Zekât 3, h. no: 2441 (V. 14-15).

1246 Şâfiî, ***Umm***, I. 425.

1247 بين الكفر والعبد ترك الصلاة فمن تركها فقد كفر "*Küfür ile kul arasında namazı terk vardır. Kim namazı terk ederse, kafir olmuştur*". Abdurrazzâk, ***Musannef***, III. 124 (no. 5007);İbn Ebî Şeybe, ***Musannef***, VI. 167 (no:30394); Muslim, ***Sahîh***, 1, İmân 35, h. no: 134 (I. 88); Ebû Davud, ***Sunen***, 39, Sünnet 14, h. no: 4678 (I. 58-59); Tirmizî, ***Sunen***, 38, İman 9, h. no: 2618-2620 (V. 13).

1248 İbn Kudâme, ***Muğnî***, II. 156-159; Nevevî, ***el-Mecmû'***, III. 14-15.

1249 Nevevî, ***el-Mecmû'***, III. 14. Yine Hanefîler de ilgili Kitap ve sünnet nasslarını Şâfiî gibi anlayıp yorumlamamışlar, kasden namazı terk edenin katli yerine, namaz kılıncaya kadar uygun bir şekilde tazirle cezalandırılması görüşüne varmışlar ve bu anlamdaki hadisleri tağlîz ve tehdit anlamında değerlendirmişlerdir. Hattâbî, ***Maâlimu's-Sunen***, I. 58; el-Aynî, Bedruddîn, ***Umdetu'l-Kârî***, Kahire, 1972, XIX, 366.

G- Nasslara Taabbûdî Açıdan Yaklaşması

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi dinî hükümler içinde sebebi akılla bilinenler olduğu gibi, sebebi akılla tam anlamıyla anlaşılamayanlar da bulunabilmektedir. Ancak Şâfiî'nin nasslarda aslolanın taabbudîlik olduğu esasını benimsemesi, onun, bu hususta nassların ta'lîli ilkesini esas olan fakîhlerden farklı bir anlayış ve yoruma sahip olmasına neden olmuştur. Dolayısıyla onun bazı konularda yeterince aklî değerlendirmelerde bulunmaksızın, nasslara sırf taabbudî açıdan yaklaşmış olması, onu nasslara daha bağımlı bir anlam ve yorumu tercih etmeye sevketmiş, sonuçta taabbudî saydığı hususlarda, kıyasa başvurmaktan da uzak durmaya çalışmıştır.

1. Zıhar Kefâretinde Doyurmanın Keyfiyeti

Zıhar kefâreti ile ilgili âyet-i kerîmede kefaret olarak üçüncü sırada altmış fakirin doyurulması vardır[1250]. Şâfiî'nin bu hususta fıkhî istinbâtlarda bulunurken âyetin lafzî anlamına sadık kalarak hüküm verdiği görülmektedir. Ona göre, altmış miskine (düşkün) ayrı ayrı olmak kaydıyla birer müd verilmelidir. Bir miskini altmış gün doyurmak caiz değildir. Kendi memleketinde bulunan buğday, arpa ve hurma gibi gıda maddelerinden verilmesi şart olup, bunların yerine bedelini fazlasıyla da olsa vermek câiz değildir. Ayrıca, her bir düşküne ölçüyle bizzat gıda maddelerinin kendisi verilmelidir. Bunların miktarınca un vs. vermek de caiz değildir. Yine bunların yerine onlara yemek yedirmek de caiz değildir. Zira Hz. Peygamber bunların ölçü ile verilmesini sünnet edinmiştir. Ona göre, düşkünün Müslüman olması da şarttır ve başka dine mensub olanlara verilmez. Yine düşkün, köle veya mukâteb de olmamalıdır[1251].

Zencânî'ye göre, bu meselede doyurmanın caiz olmaması ve fakire bizzat yiyecek maddelerinin verilmesinin şart görülmesi, Şâfiî'nin bunu taabbûdî olarak değerlendirmesi sebebiyledir. Kefaretin mutlaka altmış yoksula verilmesinin şart olması da bu yaklaşım nedeniyledir[1252]. Şâfiî kefaretin miktarının bir müd olduğunu

---

1250 58, Mucâdele, 3-4.
1251 Şâfiî, ***Umm***, V. 408-409.
1252 Zencânî, ***Tahrîcu'l- Furû'***, s. 46.

ve bunun kefaretler için geçerli olduğunu belirtmekte ve Allah'ın bunu Resulüne indirerek farz kıldığını, Hz. Peygamberin de bunu kendi müddüyle sünnet kıldığını ifade etmektedir[1253].

Hanefîlere göre ise, yemek yedirmek caiz olduğu gibi, altmış fakire birer sadaka-ı fıtır miktarı şey vermek de caizdir. Bu da yarım sa' buğday veya bir sa' arpa olabileceği gibi, bunun miktar unları, yiyecek veya onların bedelleri de olabilir. Bir fakire bu nisbette altmış gün yemek yedirmek veya yiyecek vermek de kafidir[1254].

Bu meselede iki farklı tutum ve yaklaşımın sergilendiği açıkça görülmektedir. Şâfiî'nin anlayışına göre, kefaretle ilgili olarak nasslarda bildirilen hükümler taabbudî özellik arzetmekte olup, her hangi bir maksat ve gaye ile bu hükümler te'vil edilemez. Bu ise ilgili nassların lafzî/zahirî anlamına bağlanmaktan başka bir şey değildir. Hanefîler ise meseleye taabbud yerine ta'lîl açısından yaklaşmışlar ve mana ve maksadı itibara alan değerlendirmede bulunmuşlardır. Dolayısıyla taabbud ilkesi nassların zahirî anlamına bağlılığı gerekli kılarken, ta'lîl ilkesi nassların zahirî anlamından ziyade mana ve maksatlarını dikkate almayı gerekli kılmaktadır.

2. Bedenden Çıkan Şeylerin Abdesti Bozması

İmam Şâfiî ve İmam Malik'e göre iki yol (ön ve arka hacet yeri) dışında bedenden çıkan necasetler (kan, hacamat, kusma vs) abdesti bozmaz. Zira abdestin bozulmasının illeti aklen bilinen bir şey değildir. Ebû Hanîfe ve ashabına göre, bedenden çıkan necasetler, velev ki iki yol dışında çıkmış olsun abdesti bozar[1255].

Şâfiî, 'el-gâit' lafzının, ancak bedendeki iki yoldan çıkan şeylerin abdesti gerektirdiğini ifade etmekte, dolayısıyla bu iki yol dışında bedenden çıkan kusma, kan, hacamat yaptırma veya bunların dışında bedenden çıkan şeylerin abdesti gerektirmediğini belirtmektedir. Ona göre abdest alma, vucuttan çıkan şeylerin necis

---

1253 Şâfiî, ***Umm***, V. 409. Şâfiî'nin bu hususta Ramazan ayında cinsî münasebette bulunan bedevî hakkındaki rivâyetin zahiri ile amel ettiği anlaşılmaktadır.

1254 Bilmen, ***Istılâhât-ı Fıkhıyye***, II. 319.

1255 İmamların bu hususta görüşleri için bkz. Mâlik, ***Muvatta***, 2, Taharet 2, h. no: 11 (I. 22); Debûsî, ***Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesi*** , s. 228; Şîrâzî, ***el-Muhezzeb***, I. 24; Serahsî, ***el-Mebsût***, I. 75-76; Nevevî, ***el-Mecmû'***, I. 65; el-Buğâ, ***Eseru'l-Edille***, s. 200-201.

olmasından dolayı değildir. Ona göre bunun nedeni, abdest ve guslün taabbudî olmasıdır[1256].

Abdest ve guslü taabbudî olarak nitelendirmesi sonucu Şâfiî, bu iki yol dışında bedenden çıkan necis şeylerin abdesti gerektirmediği hükmüne varmıştır. O bu hususta bedenden çıkan şeylerin necis olup olmasına bakmamış, necaset mahalline bakmıştır. Sufyân es-Sevrî, Hanefîler ve Ahmed b. Hanbel çıkan şeylerin necis olup olmamasını dikkate almış, yalnız necaset mahalline bakarak hüküm vermemişlerdir[1257]. Dolayısıyla bu görüşte olanlar meseleye taabbud açısından değil de, bu emrin illeti üzerinde durarak, aklî yönden de değerlendirmeye çalışmışlardır. Bu da, tarafların nassları değerlendirmedeki yöntem ve yaklaşım farkına açıkça işaret etmektedir.

3. Köpeğin Yaladığı Kabın Yedi Defa Yıkanması

Hz. Peygamberin *"Sizden birinin kabını köpek yalarsa, onu yedi defa yıkasın"*[1258] hadîsinden Şâfiî, köpeğin yaladığı kabın yedi defa yıkanmasını da taabbudî olarak değerlendirmektedir. Bu nedenle ona göre, köpeğin ağzını değdirdiği kap, ancak biri toprakla olmak üzere, yedi defa yıkanmasıyla temizlenmiş olur[1259].

Oysa Şâfiî, köpeğin yaladığı şey hariç, diğer bütün necasetlerin bir kez yıkamakla temiz olacağını ifade etmektedir. Nitekim kendisinin de belirttiği üzere, Hz. Peygamber, hayız kanının yıkanmasını emretmiş ancak bu hususta herhangi bir sayı belirlememiştir. Zira yıkama emri, bir veya daha fazla yıkama anlamına gelebilmektedir, dolayısıyla bir defa yıkama da caizdir. Bu duruma göre, bütün necasetler hayız kanına kıyasen bir kez yıkamakla temiz olur. Ancak bu köpeğe kıyas edilemez. Çünkü o taabbuddür[1260]. Ayrıca Şâfiî, diğer necasetlerin bir defa yıkamayla

---

1256 Şâfiî, ***Umm***, I. 64-66.

1257 İbn Ruşd, ***Bidâyetu'l- Muctehid***, I. 115-116.

1258 Şâfiî, ***Umm***, I. 45; Şâfiî, ***İhtilafu'l- Hadîs***, IX. 558 vd.

1259 Şâfiî, ***Umm***, I. 45-46.

1260 Oysa meselâ tâbiûndan Saîd İbnu'l-Museyyeb ve el-Hasan el-Basrî köpeğin yaladığı kabı yıkamayı taabbud olarak değerlendirmemekte, İbnu'l-Museyyeb yedi kez yerine iki kez yıkamayı yeterli görmekte, el-Hasan el-Basrî ise bu hususta belli bir sayıyı şart görmemektedir. İbn Ebî Şeybe, ***Musannef***, I. 37 (no:341, 344). Ancak Ebû Hurayra ve Atâ b. Ebî Rabah, yedi kez yıkanması gerektiği görüşünde olup (İbn Ebî Şeybe, ***Age***, I. 37 (no: 342, 343), Şâfiî'nin de bu hususta onlarla aynı zahirî yaklaşımı paylaştığı görülmektedir. A. Ulu'nun değerlendirmesiyle "Saîd b. el-Museyyib ve el-Hasan el-Basrî buradaki maksadın tabağın

temiz olacağını kabul etmesine rağmen, niçin köpeğin yaladığı kabın yedi defa yıkanmasını istediği sorusuna, 'Rasûlullah (a.s.)'a ittibâen' cevabını vermektedir[1261]. Hanefîler ise Ebû Hurayra'nın yukarıdaki rivâyetine aykırı hareket ederek köpeğin yaladığı kabı üç defa yıkadığını dikkate alarak, üç kez yıkamayı tercih etmişlerdir[1262]. Şu halde Şâfiî'nin her bir hadîsle ayrı ayrı amel etme taraftarı olduğu ve taabbud saydığı hususlarda kıyası benimsemediği açıkça anlaşılmaktadır. Yalnız mestlere meshetmeyi taabbud sayması ve buna kıyasen sarık ve eldiven gibi şeylere meshi caiz görmemesi[1263] de bu gerçeği ortaya koymaktadır.

Zencânî, bu hususta başka örnekler de vermektedir: Necaseti gidermede suyun kullanılması, Şâfiî'ye göre taabbuddur, ancak Ebû Hanîfe'ye göre ta'lîlen, necaseti ortadan kaldıran her türlü temizleyici sıvı, necaseti gidermede kullanılabilir[1264]. Şâfiî'ye göre köpeğin derisi, ondan uzak durulmasındaki taabbud nedeniyle tabaklanmakla temiz olmaz. Hanefîlere göre ta'lîl nedeniyle temizdir. Şâfiîlere göre taabbud nedeniyle, eti yenmeyen hayvanların boğazlanması, derisinin temiz olması anlamına gelmez. Hanefîlere göre bu durumda kanın akıtılması nedeniyle ta'lîlen derisi de temizlenmiş olur. Yine Şâfiîlere göre, malın cinsinde zengin ve fakirin ortak olmasındaki taabbud ihtimali nedeniyle zekat mallarının bedelinin verilmesi caiz değildir, Hanefîlere göre zekat malının bedelinin verilmesi de caizdir[1265].

Şâfiî'nin yine, deve ağıllarında necaset bulunmazsa dahi namaz kılınamayacağını söylemesi, Hz. Peygamberin bu hususdaki nehyinin illetine önem vermediğini, dolayısıyla hadisin zahirini esas aldığını göstermektedir[1266].

Kısacası bütün bu örnekler, Şâfiî'nin nasslara ilke olarak, nasıl taabbud açısından yaklaştığını açıkça ortaya koymaktadır.

---

güzelce yıkanması olduğu tespitini yapmışlardır. Saîd bunun iki defa yıkamakla olabileceği kanaatindedir. el-Hasan ise böyle bir sayıyı bile gerek görmemektedir. Ona göre önemli olan temiz olduğuna kani olmaktır. Dolayısıyla her ikisinin de, maksadı dikkate alarak hüküm verdikleri anlaşılmaktadır". Ulu, ***Tâbiûnun Sünnet Anlayışı,*** s. 221.

1261 Şâfiî, ***Umm,*** I. 45-.46.

1262 İbn Nuceym, ***el-Bahru'r-Râik,*** I. 134-135.

1263 Şâfiî, ***Umm,*** II. 285.

1264 Bu hususta ayrıca bkz. Debûsî, ***Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesi,*** s. 222.

1265 Zencânî, ***Tahrîcu'l- Furû'***, s. 41-45.

1266 Şâfiî, ***Umm***, I. 189.

H- Sünnete Statik ve Şekilci Bir Yaklaşım Sergilemesi

Hz. Peygamberin bir kısım sünnet ve uygulamalarına karşı nasıl bir yaklaşım sergilenmesi gerektiği hususu da Müslümanlar arasında tartışma konusu olmuş, bu husus İslam toplumlarında birbirinden farklı sünnet anlayışı ve telakkilerinin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Nitekim daha önce de ifade ettiğimiz gibi, sahabe devrinden itibaren sünnete ve Hz. Peygamberin bir takım söz, davranış ve uygulamalarına zahirî yaklaşım sergileyenler olduğu gibi, bunun aksine Hz. Peygamberin amacını dikkate alan yaklaşım sahipleri de var olmuştur. Bu farklı yaklaşımlara diğer bilgin ve ekollerde de rastlamak mümkündür. Nitekim burada bizim esas konumuz olan İmam Şâfiî'de de, bu farklı yaklaşımlar görülmektedir. Her ne kadar onun, Hz. Peygamberin sünnet ve uygulamalarına bir bütün olarak şekilci bir yaklaşım sergilediğini söylemek mümkün değilse de, zaman zaman statik ve şekilci bir yaklaşım sergilediğini söylememiz mümkündür.

Şâfiî'nin bu tür anlayış ve yorumlarında dikkat çeken en önemli husus ise, Hz. Peygamberin davranış ve uygulamalarının altında yatan bir takım illet ve sebeplerini göz önünde bulundurmaksızın, Hz. Peygamber tarafından nasıl icra edilmişse, onlara olduğu gibi bağlanılması ve yaşatılmasını tercih etmesidir. Şâfiî'nin Hz. Peygamberin sünnetine şekilci açıdan yaklaştığına dair yaklaşım ve düşüncelerini ise, bu hususlarda özellikle أحب veya أحب إلي şeklinde sarfetmiş olduğu ifadelerinde görmek mümkündür.

1. Cuma Günü İkinci Ezan

Hz. Peygamberden itibaren Hz. Osman dönemine kadar, Cuma günü, imam minbere çıkıncaya kadar tek bir ezan okunmaktayken, Hz. Osman, insanların çoğalması üzerine, Cuma namazına hazırlanabilmeleri amacıyla, birinci ezandan önce, bir ezan daha okutmuş ve bundan böyle Cuma namazı için iki ezan okunur olmuştur[1267]. Şâfiî ise, Atâ'nın, ikinci ezânı Hz. Osman'ın ihdas ettiği şeklindeki görüşlere katılmadığını ve bunu Muâviye'nin ihdas ettiğini söylediğini naklederek,

[1267] Şâfiî, ***Umm***, I. 334. Ayrıca bkz. Abdurrazzâk, ***Musannef***, III. 206 (no. 5342), İbn Ebî Şeybe, ***Musannef***, I. 470. (no: 5438, 5440).

ikinci ezanla ilgili olarak şu yorumu yapmaktadır: "Hangisi ihdas etmiş olursa olsun, Rasûlullah (a.s.) devrinde cereyan eden uygulama bana daha uygun gelendir"[1268].

Şâfiî'nin bu yaklaşımı oldukça dikkat çekici olup, onun bu tavrı, mezkur örnekte olduğu gibi, Hz. Peygamberin ezan uygulamasındaki mana ve maksadı kavrayan Hz. Osmanı'ın yenilikçi ve dinamik sünnet anlayışına karşı, statik ve şekilci bir sünnet anlayışını yansıtmaktadır. Zira Şâfiî'nin de naklettiği gibi Hz. Osman, insanların çoğalması üzerine, onların namaza hazırlanmalarını temin amacıyla bir tedbir olmak üzere, ikinci bir ezan okutma ihtiyacı hissetmiş ve bunu uygulamaya koymuştur. Zira İslam'da ezanın temel amacı, insanların namaz için toplanmalarını sağlamak olduğu için, Hz. Osman, toplumda meydana gelen bir takım sosyal değişme ve gelişmeleri dikkate almak suretiyle, insanların Cuma namazı gibi, kazası mümkün olmayan bir namazı kılamama gibi bir durumla karşılaşmamaları düşüncesiyle, ikinci bir ezanı uygulamaya koyarak, Hz. Peygamberin sünnetini gaî bir yaklaşımla anlamış ve yorumlamıştır. Ancak Şâfiî, bu tür bir bir yaklaşıma sıcak bakmamakta ve kendisine göre en uygun olanın, Cuma günü imam mescide girdiğinde minbere çıkıp oturduğu esnada, müezzinin ezanı okumasıdır[1269]. Bu hususta sahabe arasında sünnete zahirî yaklaşım sergilemesi ile bilinen Abdullah İbn Ömer de, Hz. Osman'ın bu yeni uygulamasını, bid'at olarak değerlendirmiştir[1270]. Bu da İmam Şâfiî'nin bu hususta temelde İbn Ömer'le aynı yaklaşıma sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

2. Müezzinlerin Sayısı

Şâfiî'nin statik sünnet anlayışına bir diğer örnek de, her ne kadar müezzinlerin sayısının en fazla iki ile sınırlandırılamayacağını belirtse de, yine de sırf, Hz. Peygamberin iki müezzininin olmasından hareketle, müezzinlerin sayısını iki sınırlandırmanın, kendisine daha sevimli geleceğini ifade etmesi[1271], onun Hz.

1268 Şâfiî, *Umm,* I. 334. وأيهما كان فالأمر الذي على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أحب إلى

1269 Şâfiî, ***Umm***, I. 334.

1270 İbn Ebî Şeybe, ***Musannef***, I. 470. (no: 5436-7, 5441).

1271 Şâfiî, ***Umm***, I. 170.

أحب أن يقتصر في المؤذنين على اثنين لأنا إنما حفظنا أنه أذن لرسول الله صلى الله عليه وسلم اثنان ولا يضيق أن يؤذن أكثر من اثنين.

Hz. Peygamberin Bilâl-i Habeşî ve Umm-u Mektûm olmak üzere iki müezzininin olmasını, İmam Muslim de, 'Bir Mescitte İki Müezzin Bulunmasının Müstehab Olması' isimli babında

Peygamberin uygulamalarına olduğu gibi bağlanmayı önemsediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu yaklaşım, Hz. Peygamberin uygulamalarındaki esas amaç ve gayeyi dikkate almayan, Hz. Peygamber ne yaptıysa, nasıl yaptıysa o davranış ve uygulamanın olduğu gibi icra edilmesini ve ölçü alınmasını savunan bir yaklaşımdır.

Oysa Hz. Peygamber (s.a), kendi döneminin şartlarına binaen iki müezzini yeterli görmüş olabilir. Dolayısıyla bu durumun bütün zamanlar için güzel ve müstehab görülmesi, ikiden fazla müezzin bulundurulması acaba sünnetin ruhuna muhalif olabilir mi sorusunu akla getirebilecektir. Bu nedenle doğru olan, bu tür görevlendirmelerin insanların ihtiyaçları dikkate alınarak yerine getirilmesidir. Nitekim Nevevî de, her ne kadar iki müezzin ittihaz edilmesinin mustehab olduğunu belirtse de, ihtiyaca göre üç dört veya daha fazla müezzin görevlendirilebileceğini, Hz. Osman'ın da ihtiyaca ve insanların çoğalmasına binâen dört müezzin edindiğini ifade etmektedir[1272].

Kanaatımızca asıl müstehab olan, Hz. Peygamberin uygulamalarındaki amaç ve gayeleri gözetmek ve bu doğrultuda sünneti yaşanır kılmaktır. Hz. Peygamberin her uygulamasını evrenselleştirmek ve öncelemek, dinî hayatın dinamizmini ve canlılığını kaybetmesine ve de Müslümanların gelişen ve değişen şartlara paralel olarak ortaya çıkan sorunlara çözüm bulma kabiliyetlerini yitirmelerine neden olabilir.

3. Kişinin Namaz Kılarken Üzerine Bir Örtü Alması

İmam Şâfiî'nin sünnete şekilci/zahirî bir yaklaşım sergilediğine bir diğer örnek de Hz. Peygamberin لا يصلين أحدكم في الثوب الواحد ليس على عاتقه منه شيء "*Sizden biri tek bir elbise içinde, omuzunda o elbiseden bir şey bulunmaksızın, namaz kılmasın*"[1273] şeklindeki hadîsine getirmiş olduğu yorumdur. Ebû Hurayra'nın rivâyet ettiği

---

müstetab olarak değerlendirmesi Şâfiî'nin görüşünü yansıtmaktadır. Muslim, ***Sahîh***, 4, Salât 4, h. no: 7 (I. 287); 13, Sıyam 7, h. no: 38. (I. 768). Ayrıca bkz. İbn Ebî Şeybe, ***Musannef***, I. 197; Dârimî, ***Sunen***, 2, Salât 4, h. no: 1192 (I. 215); Ahmed b. Hanbel, ***Musned***, III. 94, IV. 185.

1272 Nevevî, ***Şerhu'n-Nevevî***, IV. 82. İbn Kudâme ise, yine Şâfiî, Hz. Peygamberin iki müezzininin olmasından hareketle ikiden fazla müezzin edinilmesinin mustehap olmadığını, ancak ihtiyaca göre artırılmasının meşrû olduğunu belirtmektedir. İbn Kudâme, ***Muğnî***, I. 256.

1273 Şâfiî, ***Umm***, I. 182; Buhârî, ***Sahîh***, 8, Salât 5 (I. 95); Muslim, ***Sahîh***, 4, Salât 52, h. no: 277 (I. 368); Ebû Dâvûd, ***Sunen***, 2, Salât 77, h. no: 626 (I. 414); Nesâî, ***Sunen***, 9, Kıble 18, h. no: 767 (II. 71).

hadîslerden anlaşıldığına göre, Hz. Peygamber, kişinin omzunda/üzerinde bir şey olmaksızın tek parça elbise ile namaz kılmayı nehyetmiştir[1274].

Öncelikle Şâfiî, Rasûlullah (a.s.)'ın mezkur sözündeki nehyin ihtiyarî olması ihtimali yanısıra, tek bir elbiseyle namazın caiz olamayacağı gibi bir anlama da muhtemel olduğunu belirtmektedir. Ancak ona göre, Hz. Peygamberin tek parça elbiseyle de namaz kıldığı şeklindeki rivâyetlerin delâletine binâen, buradaki nehiy ihtiyârî anlamda olup, farz niteliğinde bir emir değildir. Dolayısıyla erkeğin omuzu avret olmadığı için, bu vaziyette kılınan namaz da caizdir[1275]. Fakat yine de Şâfiî bu hususta şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Omzuna bir ip parçası da olsa bir şey alarak (sarık vs) namaz kılması bana daha sevimli gelir"[1276].

Aslında bu hususstaki farklı yaklaşımların sahabeye kadar dayandığını söylemek mümkündür. Nitekim tâbiûndan İbrahim et-Teymî (ö. 92) , bir sahabînin de namaz kılmak için ridâ bulamadığında, omuzuna bir ip koyarak namaz kıldığını rivâyet etmektedir[1277]. Oysa Hz. Peygamber de dahil, sahabeden bir çok kimsenin tek bir elbise ile omuzlarına bir şey koymaksızın namaz kıldıkları da rivâyet edilmiştir[1278]. Buna göre Hz. Peygamberin, tek parça elbise ile namazın kılınmamasını istemesinden, elbise vs. bulunmadığında yine de en azından bir ip konulmasını düşünmek, ancak sünnete şekilci yaklaşımla izah edilebilir. Kanaatımızca herhalde Hz. Peygamber böyle bir şeyi kastetmemiştir. Ancak sonuçta bazı sahabilerin Hz. Peygamberin bu hadîsine şekilci bir yaklaşım sergiledikleri, Şâfiî'nin de onların yaklaşımını aynen benimsediği anlaşılmaktadır.

Burada dikkat çeken bir başka husus ise, Şîrâzî (ö. 476)'nin yer verdiği Ebû Hurayra rivâyetinde idracın söz konusu olmasıdır. Zira hadîs kaynaklarında

---

1274 Abdurrazzâk, ***Musannef***, I. 353 (no. 1375); İbn Ebî Şeybe, ***Musannef***, I. 307 (no. 3509).

1275 Şâfiî, ***Umm***, I. 182-183; Ayrıca bkz. Şâfiî, ***İhtilâfu'l- Hadîs***, IX. 611-612.

1276 Şâfiî, *Umm,* I. 182-183. وأحب إلى أن لا يصلى إلا وعلى عاتقه شيء عمامة أو غيرها ولو حبلا يضعه

Nitekim İmam Mâlik'in de buna benzer bir yorumu vardır. O da tek parça elbise ile namaz kılan kimsenin omzuna bir elbise/örtü veya sarık koymasının kendisine daha sevimli geleceğini ifade etmektedir. Ancak o burada en azından ip vb. bir ifade kullanmamaktadır. Mâlik, ***Muvatta***, 8, Salâtu'l-Cemâa 9, h. no: 34 (I. 141).

1277 Abdurrazzâk, ***A.g.e.,*** I. 362 (no. 1407); İbn Ebî Şeybe, ***Musannef***, I. 307 (no. 3511).

1278 Abdurrazzâk, ***A.g.e.,*** I. 353-354. Muslim, ***Sahîh***, 4, Salât 52, h. no: 278, 280, 281 (I. 368-369); Nevevî, ***Şerhu'n-Nevevî,*** IV. 231.

olmamasına rağmen, ilgili hadîsin devamında, şayet elbise bulamazsa, bir ip koymasının müstehab olduğu ifade edilmektedir[1279].

Ancak Hanbelîlerin bu hadîsi daha lafzî ve zahirî anlamıyla değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Ahmed b. Hanbel'e göre imkanı olduğu halde üzerine bir şey almayan kimsenin namazının sahih olmadığı nakledilmektedir[1280]. Nitekim İbn Kudâme (ö. 620)'ye göre, mezkûr hadise binâen, imkanı olan kimsenin namaz kılarken omzunu bir elbise ile örtmesi vaciptir. Kendisi de ifade ettiği gibi, fukahanın çoğunluğu bunu vacip saymamış ve namazın şartı olarak görmemiştir. Nitekim onlara göre omuzları örtmek, avret olmayıp bedenin diğer kısımlarına kıyas edilir. Ancak İbn Kudâme'ye göre, hadisteki nehy, tahrîmi gerektirir ve kıyasa takdim olunur. Ayrıca Harakî'nin, hadiste elbiseden (kumaştan) bir şey ifade edildiği için, ipin elbise olarak isimlendirilemeyeceğini, velev ki omuzuna bir ip atsa da bunun caiz olmadığı görüşüne yer vermektedir[1281].

4. Hutbe Okurken Bir Şeye (Asâ ve Yay gibi) Dayanma

Şâfiî'nin, Hz. Peygamberin minberde hutbe irad ederken sergilemiş olduğu bir takım hal ve hareketlerine uymayı güzel görerek tercih etmesinde de, yine onun aslında meseleye zahirî ve şekilci açıdan yaklaştığını ortaya koymaktadır. Mesela Hz. Peygamberin, bir asaya dayanarak hutbe irad etmiş olması sebebiyle, hatîbin bir asa, yay veya bunlara benzer bir şeye dayanarak hutbe irad etmesi gerektiğini belirtmektedir. Nitekim Şâfiî'nin İbn Cureyc'den rivâyet ettiğine göre, Atâ, Hz. Peygamberin bir asaya dayanarak hutbe irad ettiğini söylemiştir[1282]. Oysa, herhalde Hz. Peygamberin hutbede mezkur şeylere dayanmasının sebebi, bunun hutbenin bir gereği olmasından ziyâde, Hz. Peygamberin ayakta dururken bir şeye dayanma ihtiyacı hissetmesinden kaynaklanmış olabilir. Dolayısıyla hutbe irad eden kimselere bir asa veya buna benzer bir şeye dayanmayı istemek, ancak Hz. Peygamberin her hal ve hareketine olduğu gibi uyma düşüncesi sonucu ortaya çıkabilir.

1279 Şîrâzî, ***el-Muhezzeb,*** I. 65; Nevevî de bu ifadeleri Şîrâzî'den olduğu gibi alıntılamaktadır. Krş; Nevevî, ***el-Mecmû'***, III. 177.

1280 Nevevî, ***A.g.e.***, III. 177; İbn Hacer, ***Fethu'l-Bârî,*** I. 472.

1281 İbn Kudâme, ***el-Muğnî,*** I. 339.

1282 Şâfiî, ***Umm***, I. 343, 396-397.

Şâfiî'nin bu düşünceye hutbede hatibin sağlam ve sabit durması gerektiği düşüncesiyle anlaşılmaktadır. Ona göre, şayet hatîb asaya dayan(a)mazsa,-ya sağ elini sol elinin üzerine koyarak veya ellerini, bulunduğu yerde durmasını sağlayarak- bedenini ve ellerini sabit tutmasının kendisinin hoşuna gideceğini belirtmektedir[1283]. Oysa Serahsî'ye göre, hatîb, hutbenin uzaması halinde bir şeye dayanma ihtiyacı duyabilir ki bu nedenle bir şeye dayanmasında herhangi bir beis yoktur[1284]. Bu ise hatibîn her halukarda bir şeye dayanmasının müstehab olması düşüncesinden farklı bir yaklaşımdır ve Şâfiî'den ayrılmaktadır.

Şâfiî'nin sünnete şekilci yaklaşım sergilemesi hususunda verilen bu örneklerin dışında onun yine bazı konularda da aynı yaklaşımı sergilediği görülmektedir. Meselâ bu manada Şâfiî'nin, Hz. Peygamberin liânı mescidde yaptırdığı şeklindeki rivâyete binâen, liân yemininin mekan olarak mescidde yapılmasını gerekli görmesi[1285] de şekilci bir yaklaşımdır. Oysa Hanefîlere göre, böyle bir zorunluluk yoktur[1286].

Yine Şâfiî, Hz. Peygamberin, selam verdikten sonra namaz kıldığı yerden sağına veya soluna dönerek ayrıldığını belirtmesine rağmen, Hz. Peygamberin bir şeyi sağ taraftan yapmayı alışkanlık edindiği için namaz kılınan yeri, sağ taraftan terketmeyi daha iyi görmesi[1287], Hz. Peygamberin yeri geldiğinde esnek davranmış olmasına rağmen, onun yine de sünnete şekilci ve daraltıcı bir anlayışla yaklaştığını ortaya koymaktadır.

Iztıba, remel ve sa'yda hızla yürüme gibi Hz. Peygamber tarafından konulan sünnetlerin, bazı sahabeler tarafından artık bunların gerekçesinin ortadan kalktığını ifade etmelerine rağmen[1288], Şâfiî'nin yine bunların ebedî olarak geçerli olduğunu öne sürmesi[1289] onun sünnete şekilci yaklaştığının bir göstergesidir[1290].

1283 Şâfiî, ***Umm***, I. 343, 396-397.
1284 Serahsî, ***el-Mebsût,*** II. 77.
1285 Şâfiî, ***Umm***, V. 413-414; Muzenî, ***Muhtasaru'l-Muzenî,*** IX. 223.
1286 İbn Kudâme, ***el-Muğnî,*** VIII. 68.
1287 Şâfiî, ***Umm***, I. 243.
1288 Bkz. Erul, ***Sahabenin Sünnet Anlayışı***, 224-225.
1289 Şâfiî, ***Risâle,*** 115 (no. 535-536).
1290 Kırbaşoğlu, "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", s. 236.

II- MÂNÂ EKSENLİ YAKLAŞIMLAR

İmam Şâfiî'de görülen lafza ve şekle bağlı yaklaşımlardan sonra, yine onun tarafından ortaya konulan mana ve maksat ağırlıklı yorumlara değinmenin isabetli olacağı kanaatindeyiz. *Zira her ne kadar o, yöntem olarak nassların zahirî ve lafzî anlamlarını temel olarak almış ve nassın zahirî anlamından ayrılmayı ancak bir başka nass veya icmânın bulunması şartına bağlamak suretiyle, bu noktadaki yorum ve ta'lîl alanını daraltmış olsa da, kendisi bu ilkeyi her halukarda her meselenin çözümünde ve her nassı anlama ve yorumlamada tatbik edememiş, yeri geldiğinde lafzî ve zahirî anlamdan ayrılarak gaye ve maksadı itibara alma, nassları te'vil etme ve kıyasa başvurma gibi yöntemlerle mana eksenli fıkhî yorum ve değerlendirmelerde de bulunmuştur.* Nitekim bu husus, onun lafza bağlı yöntem ve yaklaşımını yumuşatmış, katı bir lafızcı yorumda bulunmasını engellemiş ve onun lafızcılığını ılımlı kılmıştır ki onu, Zahîrîlerden farklı kılan da bu yönüdür. Buna rağmen Şâfiî'de görülen lafız eksenli ve mana eksenli yaklaşımlar kıyaslanacak olursa, kanaatımızca onda lafız eksenli dolayısıyla lafza bağlı yorum ve yaklaşımlar aslî olup daha baskın ve ağırlıklı bir konuma sahiptir. Mana eksenli yaklaşımları ise, reddedilemez bir nitelikteki delîle ve zorunluluğa binâendir.

Bir başka ifadeyle Şâfiî, teoride zahire bağlılığı temel alması ve genelde nassa dayanmayan yorumları keyfî addederek bu yöndeki yaklaşımlara yönelik menfî tavır sergilemesine karşın, koymuş olduğu bu ilkeye pratikte her zaman riayet edememiştir. Ayrıca daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu durum, hemen hemen bütün ulema ve ekoller için de geçerlidir. Şu halde Şâfiî'nin yorum metodolojisinde kıyas ve re'ye yer vermiş olması, bu arada bir delîl ve karîne bulunması durumunda nassların lafzî ve zahirî anlamı üzerinde ısrar etmemesi, onun mana ve maksadı esas alan yorumları tamamen dışlamadığının ve her zaman lafızcı bir tutum sergilemediğinin bir kanıtıdır. Bir müctehid imamdan beklenen de zaten nasslar üzerinde düşünüp, bunların temel amaçlarıyla hayattaki olaylar arasında uygun bir bağ kurarak çözümler üretmesi ve insanlara yol göstermesidir. Zira sırf nassların kuru lafızlarına ve literal anlamlarına takılıp kalmak, bir çok meseleyi çözümsüz bırakabileceği gibi, hukuktan beklenen gerçek amaç ve maksatın gerçekleşmesine de katkı sağlamayacaktır.

A. Dinin Maksat ve Gayelerine İtibar Etmesi

İmam Şâfiî'nin, bazen Kur'an ve sünnet nasslarını dinin genel prensiplerinden hareket ederek değerlendirdiği, fıkhî ve gâî yaklaşımlar sergilediği de görülmektedir. Nitekim, nassların umumî ve zahirî anlamına bağlılık ilkesinin zaman zaman daha uygun sonuçlar verdiğine şahit olunmaktadır.

1. Kadının Kendi Malında Tasarruf Yetkisi

Şâfiî'nin dinin temel ilkelerini göz önünde bulundurarak gâî bir yaklaşım sergilediğinin bir örneğini, kadının kendi malındaki tasarrufunu kocasının iznine bağlayan rivâyetlerle[1291] ilgili yorum ve değerlendirmesinde görmek mümkündür.

Şâfiî öncelikle bu hususta hadîslerin/rivâyetlerin kendisini bağlayacak derecede sağlam olmadığını belirtmekte ve bu hususta rivâyetlerin Kur'an, sünnet, eser ve akla aykırı olduğunu, dolayısıyla kadın ve erkekten her birinin kendi malı üzerinde tasarrufta bulunma konusunda tamamen eşit olduğunu ifade etmektedir. Bu konuda o, Kur'an'ın kadınlara verdiği mehir vb. mali hakları örnek vermekte ve kadının bunlar üzerinde kocasının iznine gerek olmaksızın istediği gibi tasarrufta bulunma hakkına sahip olduğunu belirtmektedir[1292]. Allah erkek ve kadınlar arasında malları hususunda bir ayırım yapmamıştır. Erkeğin malı üzerinde caiz olan, kadının kendi malı üzerinde de caiz olur. Erkek malı üzerinde nasıl tam bir yetkiye sahipse, kadın da kendi malı üzerinde tam bir yetkiye sahiptir. Bu anlamda kadın ve erkek arasında ayırım olmayıp tamamen eşittirler. Kadın ister, bakire, ister evli, ister dul olsun her halukarda kendi malı üzerinde yetkilidir. Diğer mallarında olduğu gibi evlenmekle elde ettiği mehir de onun malıdır ve istediği gibi tasarrufta bulunabilir[1293].

1291 "Kadın kendi malından kocasının izni olmaksızın bir ihsanda bulunamaz" Abdurrazzâk, ***Musannef***, IX. 125; Ebû Dâvûd, ***Sunen***, 22, Buyû' 84, h. no: 3546-3547 (III. 293); Nesâî, ***Sunen***, 23, Zekât 58 h. no: 2538 (V. 65-66); İbn Mâce ***Sunen***, 14, Hibât 7, h. no: 2388-2389 (II. 798). Ahmed b. Hanbel, ***Musned***, III. 179, 184.

1292 Şâfiî, ***Umm***, III. 248-249.

1293 Şâfiî, ***Umm***, III. 252.

Yine İmam Şâfiî'nin yanısıra Ebû Hanife ve bir rivâyete göre Ahmed b. Hanbel'in de dahil olduğu cumhûr, kadının malı üzerinde tam bir tasarruf yetkisine sahip olduğu yorumunu yapmışlardır[1294].

Şu halde Şâfiî, kadınların bizzat kendi malları üzerindeki tasarruf yetkilerini kocalarının iznine tabi kılan bu tür hadîsleri, dinin kadınlara tanımış olduğu malî haklar muvacehesinde değerlendirmiş ve dinin ortaya koyduğu temel haklara aykırı bularak, bunlarla amel etmemiştir[1295].

2. Lian Davasında Eşlerin Nitelikleri:

Şâfiî'nin lian davasında bulunabilecek eşlerin vasıfları hususunda ortaya koyduğu gâî yaklaşımın da isabetli olduğu söylenebilir. Kur'an'da konuyla ilgili ayet ise şöyledir: *"Eşlerine zina isnadında bulunup da kendilerinden başka şahitleri olmayanlara gelince, onların her birinin şahitliği kendisinin doğru söyleyenlerden olduğuna dair dört defa Allah adına yemin ederek şahitlik etmesidir"*[1296].

Bu âyetin zâhirî ve umûmî anlamına göre birbirleriyle lianda bulunabilecek eşleri tahsis eden herhangi bir vasıf yoktur. Buna göre, her karı ile koca – ister hür, ister köle olsunlar, ister biri hür, diğeri köle olsun, ister biri veyahut her ikisi şer'î cezâ giymiş olsun, ister olmasınlar, ister müslüman olsunlar, ister koca müslüman, karı hıristiyan veya yahûdî olsun- birbirleriyle liânda bulunabilir. Fakat ikisi de gayr-i muslim olan karı ile koca arasında –eğer müracaat etmezlerse- liân yoktur[1297].

Nitekim Şâfiî de âyetin zahirî ve umûmî anlamını almış ve eşler arasında yukarıda sayılan vasıflarla her hangi bir tahsise gitmemiş ve vasıfları ne olursa olsun tüm eşler arasında liânda bulunmanın mümkün olduğu yorumunu yapmıştır[1298]. Zira

---

1294 İbn Kudâme, ***el-Muğnî***, VI. 300; Şevkânî, ***Neylu'l-Evtâr***, IV. 125.

1295 Ancak bazı imam ve fakihlerin bu konuda kadının tasarruf yetkisini sınırlandıran hatta tamamen kocanın iznine bağlayan görüşlere sahip oldukları da görülmektedir. Nitekim İmam Mâlik ve Tâvus'a göre, kadın, kendi malından üçte bir miktarına kadar tasarruf yetkisine sahiptir. Daha fazlası için tasarruf yetkisi yoktur ve bunun için, kocasının izni şarttır. İmam Leys b. Sa'd ise, kocanın izni olmadan, kadının kendi malından infak edemeyeceğini ve yasağın mutlak olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, çok önemsiz bazı şeyler hariç, kadının malının tamamı üzerinde tasarruf yetkisi olmadığı gibi, üçte birinde de tasarruf yetkisi yoktur. Yine kadın ister reşid olsun, olmasın bu hüküm aynen geçerlidir. Şevkânî, ***Neylu'l-Evtâr***, IV. 125.

1296 24. Nûr, 6.

1297 İbn Ruşd, ***Bidâyetu'l- Muctehid***, III. 131.

1298 Şâfiî, ***Umm***, V.194-197.

ayette liânda bulunabilecek eşler için her hangi bir şart konmamıştır. Şâfiî'nin yanısıra, İmam Malik, Medîne ehli, Ahmed b. Hanbel, Davud ez-Zahirî ve Ebû Sevr de aynı görüşe kail olmuşlardır[1299]. Hanefîler ise, eşlerin liânda bulanabilmeleri için ikisinin de Müslüman olmasını, hür ve kazf cezasına çarptırılmamış olmasını şart koşmuşlardır[1300].

Şâfiî, Hanefîlerle bu konudaki görüş ayrılığını geniş olarak tartışmakta ve onların argümanlarına eleştiriler yönelterek çürütmeye çalışmaktadır. Şâfiî, her zaman olduğu gibi bu meselede de muhatabına veya muhalifine sorular sordurarak ve polemik yaparak konuya ele almakta ve tartışmaktadır. Şâfiî'nin de ifade ettiği gibi Hanefîlerin yukarıdaki vasıfları şart koşmada iki temel argümanları vardır. Birincisi, Amr b. Şuayb'ın Abdullah b. Ömer'den rivâyet ettiği Hz. Peygambere izafe olunan "Şu dört kimse ve bunların eşleri arasında lian yoktur: "Müslümanla evli Yahûdî veya Hıristiyan kadın, köle ile evli hür kadın, hür ile evli cariye ve Hıristiyan karı koca"[1301]. Şâfiî, her ne kadar kendisi de zaman zaman munkatı' hadîsleri kullanmış olsa da- ki aslında bu bir çelişkidir- bu rivâyeti munkatı olarak değerlendirmiş ve bunu ihticaca elverişli bulmamıştır. İkincisi ise, lianı şahitlik olarak değerlendirmeleridir. Zira ayette geçen "onların her birinin şahitliği" ifadesinden lianı şahitlik olarak anlamışlar ve şahitlerde koşulan şartların lianda da şart olduğunu söylemişler, şahitliği geçerli olmayan kişinin (kölenin), lianda da bulunamayacağı kanaatine ulaşmışlardır. Şâfiî ise burada muhatabını Arap dilini bilmemekle suçlayarak, ayette geçen şahitliğin, yemin manasında olduğunu ve hiç kimsenin kendi lehine şahitlikte bulunamayacağını belirtmek suretiyle Hanefîlerin görüşlerini reddetmektedir[1302].

Sonuçta Şâfiî'nin âyetin lafzî ve umumî anlamını esas alarak ve ilgili hadisleri ayetin anlamını tahsîse elverişli bulmayarak ortaya koyduğu değerlendirmenin daha isabetli olduğu kanaatindeyiz.

1299 İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah, en-Nemerî, ***et-Temhîd,*** thk. M. Ahmed el-Alevî, M. Abdulkebîr el-Bekrî, Vezâratu Umûmi'l-Evkâf, el-Mağrib, 1387, VI. 192.

1300 Kâsânî, ***Bedâiu's- Sanâi'****,* III. 243. İbn Abdilberr, ***A.g.e.,*** VI. 192.

1301 Şâfiî, ***Umm***, V.194; Abdurrazzâk, ***Musannef,*** VII. 129 (no. 12508).

1302 Şâfiî, ***Umm***, V. 194-195.

3. Yetimin Malına Zekât Düşmesi

İslam hukukçuları yetimin malına zekât gerekip gerekmeyeceği meselesinde farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. İbn Abbas (ö.68), Kadı Şurayh (ö. 78), İbrahîm en-Nahaî (ö. 96), eş-Şa'bî (ö. 103)[1303], Hasen el-Basrî (ö. 110), Ebû Hanîfe (ö. 150) vs. göre yetimin malından bulûğ çağına kadar zekât gerekmemektedir[1304]. Bu hususta İbn Mes'ûd'un, 'yetimin malının zekatını hesapla, ancak zekatını verme, bulûğ çağına ulaştığında teslim et ve durumu ona ilet' dediği[1305], ayrıca yetimin malından zekat verilmeyeceği görüşünde olduğu nakledilmektedir[1306].

Şâfiî'nin de naklettiği gibi, yetimin malından zekat gerekmediği görüşünde olanlar (Hanefîler ve diğer bu görüşte olanlar), yetimin ziraî ürünleri ile meyvelerinden zekât verileceği görüşündedir. Ayrıca onlara göre yetimin malından sadaka-ı fıtır da verilir. Fakat onlar, zekâtı da sırf bir ibadet olarak değerlendirdikleri için, namaz ve hacca kıyas ederek çoçuğun zekâtla mükellef olmadığı görüşünde bulunmuşlardır[1307]. Nitekim Ebû Hanîfe ve bu görüşte olanların, yetimin diğer mallarından zekât verilmeyeceği hakkındaki delilleri ise Hz. Peygamberin şu hadîsidir: *"Ümmetim içinde şu üç grubtan kalem kaldırılmıştır: Bâliğ oluncaya kadar sabîden, uyanıncaya kadar uyuyan kişiden ve aklı yerine gelinceye kadar deli olan kişiden"*[1308].

Ebû Hanîfe'nin görüşlerini değerlendiren İbn Kudâme de, eğer yetimin ziraî ürünlerinden zekât gerekiyorsa, diğer mallarından da zekât gerekeceğini, zekâtın malî bir ibadet olup; namaz, oruç ve hac gibi bedenî ibadetlere kıyas edilemeyeceğini

---

1303 Şa'bî'nin yetimin malından zekat verileceğine dair bir başka görüşü daha nakledilmektedir. İbn Ebî Şeybe, ***Musannef,*** II. 379.

1304 Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim el-Ensârî, ***Kitâbu'l-Âsâr,*** thk. Ebu'l-Vefâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1355, s. 92; Şeybânî, ***Kitâbu'l-Hucce***, I. 457-462.

1305 Kâsânî'ye göre İbn Mes'ûd'un bu sözü yetimin malından zekatın verilmesine işaret etmektedir. Ancak velînin edâ ehliyeti olmadığı için onu veremez, bekletir. Kâsânî, ***Bedâiu's- Sanâi',*** II. 4. Bu nedenle İbn Mes'ud'a göre yetimin malından zekat verileceği görüşünde olduğu belirtilmiştir. Zurkânî, ***Şerhu'z-Zurkânî,*** III. 439. Şu halde bu hususta İbn Mes'ud'a atfen iki farklı görüş nakledilmektedir. Yine de en azından buluğ çağına kadar bekletilse de yetimin malının zekatının çıkarılması görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.

1306 Ebû Yûsuf, ***A.g.e.,*** s. 92; Şeybânî, ***A.g.e.***, I. 458-459.

1307 Şâfiî, ***Umm,*** VII. 204; Kâsânî, ***A.g.e.',*** II. 4-5; İbn Kudâme, ***el-Muğnî***, II. 256.

1308 Ebû Davud, ***Sunen***, 37, Hudûd 17, h. no: 4398-4403 (IV. 558-560); Tirmizî, ***Sunen***. 15, Hudûd 1, h. no: 1423 (IV. 32).

belirtmektedir. Zekât ise malî bir haktır ve bu sebeple nafakalara, diyetlere ve tazminata benzemektedir. Yine İbn Kudame'ye göre "üç grub kimseden kalem kaldırılmıştır" hadîsinin anlamı, bunlardan günah kaldırılmışdır anlamında olup, bunlardan malî sorumluluğun da kaldırılmış olduğu anlamında değildir[1309]. Şu halde yetimin malından zekat verilemeyeceği değerlendirmesinde bulunanların, meseleye yalnız ibadetle yükümlü olma niteliğine sahip olma açısından yaklaştıkları, bunun dışında zekatın malî bir ibadet olması ve de başkalarının hakkının da söz konusu olduğu gibi sebep ve illetleri dikkate almadıkları görülmektedir.

Bu nedenle yetimin de malından zekat verilmesi görüşünde olanların meseleye daha gâî bir açıdan yaklaştıklarını söylemek mümkündür. Nitekim Şâfiî'nin de aralarında bulunduğu diğer görüş sahipleri, yetimin malından zekât verilmesi gerektiği görüşündedirler[1310]. Şâfiî bu görüşe, Allah'ın Peygamber'e zekât almayı emreden *"Onların mallarından sadaka al ki, onunla hem kendilerini temizler, hem de arındırırsın"*[1311] âyetinden hareketle ulaşmaktadır. Ayetin umumî ve zahirî anlamına göre, bu konuda herhangi bir tahsîs ve sınırlandırma yoktur. Bu nedenle Şâfiî'ye göre, hür olan ve zekât verilecek malı olan herkes bununla mükelleftir. Bu konuda çocuk ile büyük, aklı olanla olmayan ve yetim olanla olmayan arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla yetimlerin malından zekât vermek, bulûğ çağına ermiş kimselerin mallarından zekât vermek gibidir. Zira yukarıda belirtilen âyete göre kimlerin mallarından zekât alınacağı konusunda bir sınırlandırma yoktur. Yine ona göre yetimin yalnız bazı mallarından değil, zekâta tabi bütün mallarından zekât verilir. Çünkü onların mallarında da başkalarının hakkı vardır[1312].

Şâfiî kendi yorumuna göre konuyu bu şekilde ortaya koyduktan sonra, *kâle ba'zu'n- nâs* diyerek Hanefîlerin bu hususstaki görüş ve yorumlarını tenkide

---

1309 İbn Kudâme, ***el-Muğnî***, II. 256

1310 Bu görüşün sahipleri arasında Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Ömer, Hz. Aişe, İbn Sîrîn, Mucâhid, Atâ, Rabîa, İmam Mâlik, İbn Ebî Leyla, İbn Uyeyne gibi bilgin ve fakihler vardır. İbn Ebî Şeybe, ***Musannef***, II. 379; İbn Kudâme, ***A.g.e.***, II. 256. Hz. Ömer'in bu hususta "*Yetimin malını ticaretle değerlendirin, zekat onu yiyip bitirmesin"* dediği nakledilmektedir. Mâlik, ***Muvatta***, 17, Zekât 6, h. no: 12 (I. 251); Abdurrazzâk, ***Musannef***, IV. 68 (no. 6990); Tirmizî ise bu sözü Hz. Peygambere nibset ederek nakletmektedir. Tirmizî, ***Sunen***, 5, Zekât 15, h. no: 641 (III. 32). Bu hususta sahabenin diğer görüşlerine Şâfiî de yer vermektedir. Şâfiî, ***Umm,*** VII. 203. Yetimin malından zekat verme meselesi için bkz. Nevevî, ***el-Mecmû'***, V. 294; Zurkânî, ***Şerhu'z-Zurkânî,*** II. 142-143.

1311 9. Tevbe, 103.

1312 Şâfiî, ***Umm***, II. 36-37. Ayrıca bkz. Şâfiî, ***Umm,*** VII. 203-204.

geçmektedir. Onların, eğer yetimin altın ve gümüşü olursa bundan zekât gerekmeyeceğini söylediklerini, bu konuda *"Namazı kılın, zekâtı verin"*[1313] ayetine dayanarak zekâtı da namaza benzeterek, bunlara namaz farz olmadığı gibi zekât da farz değildir sonucuna vardıklarını belirtmektedir. Onların bir delili de çocuğun içki içmesi, zina etmesi durumunda bir had uygulanmaması ve kısası gerektiren durumlarda öldürülmemesidir. Nitekim bu hususta onlar *"Ümmetimden üç grub kimseden kalem kaldırılmıştır.."* hadîsine dayanmışlardır[1314].

Şâfiî bundan sonra Hanefîlerin görüşlerini etraflıca tenkid ederek onların düştükleri tutarsızlıklara dikkat çekmektedir. Bu konuda Şâfiî'nin ortaya koyduğu anlayış ve yorumu, zihnî ve ilmî performansı takdir etmemek imkânsızdır. Şâfiî, en başta onların hem yetimin malından zekât gerekmeyeceğini hem de bazı mallarından zekât alınabileceğini söyleyerek tutarsız davrandıklarını belirtmektedir. Zira yetim hür ve müslümandır, ancak henüz bulûğ çağına ulaşmadığından, ya malının hepsi zekâta dahil ya da hariç olmalı, dolayısıyla da zekât vermekten muaf tutulmalıdır. Eğer yetimin zekâta tabi malları arasında ayırım yapılırsa, bu, yukarıdaki âyetin umûmî hükmüne de aykırı olmuş olur. Ayrıca Hanefîlerin yetimin malından, velisînin kendisi adına fitre vereceğini kabul edip, zekâtını veremeyeceğini söylemeleri de çelişkidir. Yine yetime namaz farz olmadığı halde, bazı mallarından zekât verilmesinin farz olması da çelişkidir. Yine bir çocuğun, bir kimseyi öldürmesi halinde onun diyet tazminatı ödemesi gerektiğini söylemeleri de bir başka çelişkidir. Sonra onların İbrahim en-Nahaî, Saîd b. Cübeyr ve bir grub tâbiînden rivâyet ettikleri *"Yetimin malından zekât gerekmez"* sözünün de delil olamayacağını belirtmektedir. Zira hem yetimin malından zekât gerekmeyeceğini hem de zirâî ürünler gibi çoğunlukla bulunan malından zekât verileceğini söylerken, bu sözü delil almada da yine tutarsız davranmaktadırlar[1315].

Şu halde namazla zekât birbirine kıyas edilmemelidir. Çünkü namaz bedenî bir ibadet olup bir başkası onun yerine namaz kılamaz. Ancak zekât malî bir ibadet

---

1313 2. Bakara, 43.

1314 Şâfiî, ***Umm***, II. 37.

1315 Şâfiî, ***Umm***, II. 37-38. Şâfiî'nin Hanefîlere itiraz ederek onları tutarsız davranmakla suçlaması bu konuda yerinde olmakla beraber, aslında Şâfiî'de de zaman zaman tutarsız tutumlara şahit olunmaktadır. Daha önce ele aldığımız gbi zekâta tabi malları yalnız nasslarda ifade edilenlerle sınırlaması zekat ibadetin mana ve maksadı ile çelişmektedir.

olup niyabet yoluyla bir başkası onun adına bu işi yerine getirebilir. Dolayısıyla yetimin malını nasıl ki onun adına velîsi çalıştırıp idare ediyorsa, velisinin onun adına zekâtı vermesinde de bir sakınca yoktur. Dolayısıyla Şâfiî, bu hususta gâî bir yorumla, zekat ibadetinin temel amaç ve maksadına uygun bir yorumda bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak Şâfiî'nin zekâtı tamamen malî bir ibadet sayarak ve umûmî anlamını esas almak suretiyle, gayri- Müslimleri de bununla mükellef tutması isabetli değildir[1316]. Oysa Müslüman olmayan kimselerin namaz, oruç, hac gibi ibadetlerle nasıl mükellef değilseler, zekat verme yükümlülüğüne de sahip olmamaları gerekmektedir.

4. Savaşta Öldürülen Kadın ve Çocuklar

Şâfiî ihtilaflı hadîslere bu konuyu da örnek olarak vermektedir. Şâfiî birinci olarak şu rivâyeti nakletmektedir: "Sa'd b. Cessâme, Hz. Peygambere, müşriklerin yurtlarındaki insanların üzerine gece baskını yapılıp bu arada ölen kadın ve çocuklar hakkında sorulduğunu, Hz. Peygamberin de, *"O kadın ve çocuklar da onlardandır"* buyurduğunu işitmiştir. Amr b. Dînar, Zuhrî vasıtasıyla, Hz. Peygamberin *"Onlar da babalarındandır"* sözünü rivâyetine ilave etmiştir[1317]. İkinci olarak ise Sufyân b. Uyeyne'nin şu haberine nakletmektedir: "Hz. Peygamber, İbn Ebi'l- Hukayk'a karşı gönderdiği kimselerin, kadın ve çocukları öldürmelerini yasaklamıştır"[1318].

Şâfiî'nin, "Biz, Hz. Peygamberin, önce kadın ve çocukların öldürülmesine ruhsat verdiğini, sonra da bunu yasakladığını bilmiyoruz" sözünden, sonraki hadîsin önceki hadîsi neshettiği şeklindeki görüşlere[1319] katılmadığı anlaşılmaktadır[1320].

Nakledilen ikinci hadîsin zahirine göre savaşta kadın ve çocukların her halukarda öldürülmemesinin emredildiği anlaşılmaktadır. Ancak Şâfiî hadîsi bu minvalde değerlendirmemekte, ilgili hadîsleri değerlendiriken Hz. Peygamberin

---

1316 Kâsânî, ***Bedâiu's- Sanâi'***, II. 4. Şâfiî'ye göre, kafirlerin de furû hükümlerle muhatap olduğu hususunda ayrıca bkz. Zencânî, ***Tahrîcu'l- Furû'***, s. 98-101.

1317 Şâfiî, ***Risâle,*** 169 (no. 823); Şâfiî, ***Umm***, IV. 337; Buhârî, ***Sahîh***, 56, Cihâd 146 (IV. 20-21); Ebû Davud, ***Sunen***, 15, Cihâd 111, h. no: 2672 (III. 133-134); İbn Mâce, ***Sunen***, 24, Cihâd 30, h. no: 2839 (II. 947).

1318 Şâfiî, ***Risâle,*** 169 (no. 824); Şâfiî, ***Umm***, IV. 337; Mâlik, ***Muvatta***, 21, Cihâd 3, h. no: 8 (II. 447).

1319 Şâfiî, Sufyân b. Uyeyne ve Zuhrî'nin bu görüşte olduklarını ifade etmektedir. Şâfiî, ***Risâle,*** 169 (no. 825-825).

1320 Şâfiî, ***Risâle,*** 170 (no. 827);

kasdını ve kasdettiği anlamı araştırarak şu şekilde bir yorumda bulunmaktadır: "Bize göre, Hz. Peygamberin, kadın ve çocukları öldürmekten onu menetmesinin manası, öldürülmesini emrettiği kimselerden ayırdedildikleri ve belli oldukları takdirde onları kasden öldürmemesidir. Kadın ve çocukları, ayırd edildikleri halde, bilerek ve kasden öldürmek için Müslümanlara izin verilmemiştir"[1321].

Şâfiî, normalde savaşta kadın ve çoçukların öldürülmesinin yasak olduğunu belirtmekte[1322] ve bunu onların ayıredilmesine bağlamakta sonra yorumunu güçlendirmek için şu örneğe de yer vermektedir. "Hz. Peygamber, düşman yurtlarına gece baskınını ve saldırmayı mübah kıldığına ve kendisi de Benî Mustalik'e ansızın saldırdığına göre, kesinlikle anlaşılır ki, Hz. Peygamberin helal kıldığı gece baskını ve saldırma sırasında hiç kimse, kadın ve çocuklara isabet edecek diye bu işten kaçınmaz. Müslümanların, kadın ve çocukların ölümüne sebep olmaları halinde, onlardan günah, kefaret, diyet ve kısas kalkar; çünkü onlara gece baskını ve saldırma konusunda izin verilmiştir ve düşmanlar için de İslam'ın sağladığı dokunulmazlık söz konusu değildir"[1323]. Şâfiî'nin bu değerlendirmeleri hadîsleri yorumlamada kimi zamanlar Hz. Peygamberin amacını ve kasdını da dikkate aldığını göstermektedir. Ancak o bu tavrını daha çok birbiriyle çelişkili görülen hadîsleri uzlaştırmada ortaya koymaktadır.

Şâfîî'ye göre, kendilerine Müslümanların daveti ulaşmayan kimselerle savaşmak caiz değildir. Şayet o kimseler Ehl-i Kitaptan değilseler iman etmeleri, Ehl-i Kitaptan iseler ya iman etmeleri veya cizye vermeleri gerektiği daveti ulaşmadıkça savaşılmaz. Eğer Müslümanlardan birisi, kendisine davet ulaşmayan bu müşriklerden birini öldürürse, öldürülen Hıristiyan veya Yahûdî ise, Hıristiyan ve Yahûdî diyeti, putperest veya Mecûsî ise, Mecûsî diyeti ödemek zorundadır[1324]. Bu değerlendirme Şâfiî'nin insanların savaş ortamında dahi din ve yaşam hürriyetini korumaya yönelik yaklaşımını ortaya koymaktadır.

Yine Şâfiî'ye göre, müşriklerin kalesinde kadınlar, çocuklar ve Müslüman esirler bulunsa, kalede bulunan meskun evler hariç kaleyi mancınıkla vurmada bir

---

1321 Şâfiî, ***Risâle,*** 170 (no. 828, 831); Şâfiî, ***Umm,*** IV. 337-338.
1322 Şâfiî, ***Risâle,*** 170 (no. 832).
1323 Şâfiî, ***Risâle,*** 170 (no. 830).
1324 Şâfiî, ***Umm***, IV. 339-340.

beis yoktur. Yine Müslümanlar kaleye yakın bir yerde kuşatma halinde değilseler kalenin evlerini ve duvarlarını vurmada da bir beis yoktur. Kaleyi koruyan savaşçılar bulunuyorsa yine evler ve surlar vurulur. Şayet Müslüman veya Müslüman olmayan çocuklar kalkan olarak kullanılırsa ve Müslümanlar savaşa tutuşmuş vaziyette iseler, kaledeki Müslümanlar ve çocukları hedef almaksızın savaşmalarında bir sakınca yoktur. Şayet Müslümanlar tam savaşa tutuşmuş halde değilseler, kalkan edinilenlerle savaşmamak mümkün oluncaya kadar savaştan uzak durmalarını daha güzeldir. Yine düşmanın kalkan edilenleri göstererek 'eğer bize vurur ve bizimle savaşırsanız, onları öldürürüz' demeleri durumu da böyledir, bu durumda da Müslümanların savaşmaması daha güzeldir[1325].

Netice itibariyle Şâfiî, Müslümanların genel menfaat ve maslahatı için gerekirse içinde Müslümanların da bir şekilde bulunduğu düşman mevzîlerinin vurulması ictihadında bulunmaktadır. Şâfiî'nin bu ictihadı, savaş hukuku bağlamında Müslümanların genel menfaatleriyle, sivil insanların ve çocukların can güvenliklerinin haklarının güvence altına alınması bakımından tamamen medenî ve insanî bir yaklaşımdır. O, burada İslamın savaş perspektifini gâî ve dinin temel maksatları çerçevesinde yorumlayarak bu sonuca varmıştır.

5. Hadleri Uygulamada Ülke (Dâr) Farkı

Şer'î hükümlerin ve hadlerin icrâ ve tatbikinde bazı hukukçuların ülke ayrımına giderek, dâru'l-harbde bunların uygulanamayacağı şeklinde hüküm vermelerine karşın, Şâfiî'nin böyle bir fark gözetmeksizin tüm hadlerin ve şer'î hükümlerin uygulanması yolunda ortaya koyduğu yaklaşım ve değerlendirmeler, Şâfiî'nin bu husuta İslamî hükümlerin maksadını, gayesini ve evrenselliğini dikkate alarak hüküm verdiğini göstermektedir.

Nitekim Şâfiî'nin şu ifadeleri onun bu hususstaki temel yaklaşımını gözler önüne sermektedir: "Müslümanlar, daru'l-harpde esir, muste'men veya elçi olarak bulunsalar, sonra da birbirlerine karşı öldürme veya kazf suçu işleseler veya harbî olmayan bir kadınla zina etseler, bütün bu durumlarda bu suçları daru'l-islamda işlemiş muamelesi görürler. Dâru'l-harp de bulunmak, tıpkı oruç, namaz ve zekatı

[1325] Şâfiî, ***Umm***, IV. 409.

düşürmediği gibi başka bir farzı da düşürmez. Dolayısıyla hadler de onların üzerine farz kılınmıştır. Şayet bu durumda olan bir kimseye had cezası uygulanacak olsa, o bu esnada düşmanı kuşatmış durumda olsa ona yine de had ikame edilir. O kimsenin müşriklere iltihak edeceği korkusu bizi, Allah'ın koyduğu haddi uygulamaktan alıkoyamaz. Şayet, ona had ikame edemediğimize kızarak ihtiyatlı davransak- çünkü onun bir şekilde dâru'l-harbe iltihak etmesi mümkündür- bu durumda Allah'ın sonra da Rasûlullah (a.s.)'ın hükmü onun üzerinden kaldırılmış olur[1326]. Burada illet, o kimsenin dâru'l-harbe iltihak etmesidir. Böylece o kimseden Allah'ın ve Rasûlullah (a.s.)'ın hükmü olan had, bilinmeyen ve haddi aşan bir illetle iptal edilerek ortadan kaldırılmış olur[1327]. Oysa Hz. Peygamber Medine'de, şirk (yurdu) oraya yakın olmasına (yani şirke düşme ve onlara katılma ihtimali bulunmasına) rağmen had uygulamıştır. Yine Huneyn'de içki içen bir kimseye, oraya da şirk yakın olduğu halde, ona darb cezası uygulamıştır"[1328].

Kısacası Şâfiî, herhangi bir varsayım ve gerekçe ile şer'î hükümlerin ve hadlerin uygulanmasının devre dışı bırakılmasına rıza göstermeyerek, bir bütün olarak her halukarda bu hükümlerin icra edilmesini öngörmektedir. Bu sonuca da İslamî hükümlerin evrenselliğinden ve her zaman ve mekanda bunların insanlar üzerine farz kılınması temel ilkesinden hareketle ulaşmaktadır[1329]. Diğer yandan onun bu tür hükümlere ulaşmasında, nass anlayışının ve nassların lafzına bağlı yaklaşımının tesiri olduğunu söylemek de mümkündür.

6. Bulûğ çağına varmayan çocuğun haccı:

Şâfiî, bütün farzlarda olduğu gibi hacc ibadetinin de akıllı olan ve ergenlik çağına ulaşan kimselere farz olduğunu belirtmekte ve bu hususta Hz. Peygamberin: *"Üç kimseden kalem kaldırılmıştır: Bulûğa erinceye kadar çocuktan, sıhhat buluncaya kadar mecnundan, uyanıncaya kadar uyuyandan"* sözünü delil olarak sunmaktadır. Buradan hareketle Şâfiî, henüz bulûğ çağına ermemiş çocuğun yaptığı haccın, bulûğ çağından sonra kendisine farz olan hacc yerine geçmediği yorumunu

---

1326 Şâfiî, ***Umm***, IV. 354, 410.
1327 Şâfiî, ***Umm***, IV. 410.
1328 Şâfiî, ***Umm***, IV. 354, 410.
1329 Bu yorumunda Şâfiî'nin nasslara dolayısıyla onların lafızlarına bağlı kalması şeklindeki tutumunun da etkili olduğunu söylemek mümkündür.

yapmaktadır. Bunu da aklî yönden değerlendirerek haccın henüz kendisine farz olmadan önce yapıldığını belirterek, bu durumu henüz vakti girmeden kılınan namaza kıyas etmektedir. Böyle bir namaz farz olan namazı karşılamamakta, nafile yerine geçmektedir. Ona göre, farz olmadan önce çocuğun yaptığı hac da nafile yerine geçmektedir[1330].

Bu konuyla ilgili bir rivâyete daha yer veren Şâfiî'nin ilgili rivâyeti de bu doğrultuda yorumladığını görmekteyiz. Şâfii'nin naklettiği rivâyete göre, Hz. Peygamber (s)'e hac yolculuğu sırasında bir çocuğu kaldırarak "Bunun için hac caiz olur mu?" şeklinde soru soran kadına Hz. Peygamber: "Evet olur ve senin için de sevab vardır" buyurmuştur[1331]. Dolayısıyla Şâfiî bu hadîsten çocuğun yaptığı haccın nafile olarak muteber olduğunu, ancak farz olan hac yerine geçmeyeceği yorumunu yapmak suretiyle, hadîsi zahirî ve umûmî anlamı üzere yorumlamamıştır. Nitekim İmam Muhammed de benzer yorumda bulunmuştur[1332]. Ancak Tahâvî'nin zikrettiğine göre, bazı kimseler bu rivâyetleri lafzî çerçevede değerlendirerek, çocuğun bulûğa ermeden önce hac yapması durumunda bunun farz olan hac yerine geçeceğini ve de buluğa erdikten sonra artık farz olan haccın gerekmeyeceği görüşüne varmışlardır. Tahâvî bu görüşlerin değerlendirmesini yaptıktan sonra, bu hususta dinin mükellefiyet anlayışından hareket ederek, bu vasıflardaki bir haccı, henüz vakti girmeden kılınan namaza benzeterek bu haccın farz olan hac yerine geçemeyeceğini söylemek suretiyle İmam Şâfiî ve İmam Muhammed gibi fakihlerle paralel bir yorumda bulunmuştur.

B. Bütün Emir ve Nehiyleri Vücûba ve Tahrîme Hamletmemesi

Hadislerde emir ve nehiy kipiyle varid olan ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği hususu da hadîsleri anlama ve değerlendirmede önem arzetmektedir. Zira, acaba emir ve nehiy kipiyle varid olan her ifadenin bu zahirî/literal anlamına bağlı kalarak vucûb ve tahrîme mi hamledilecek, yoksa ilgili emir ve nehiy ifadeleriyle

---

1330 Şâfiî, ***Umm***, II. 152.
1331 Şâfiî, ***Umm***, II. 154.
1332 Şeybânî, ***Kitâbu'l-Hucce,*** II. 411.

aslında mekrûh, mubâh veya mustahab gibi anlamlara muhtemel olması da göz önünde bulundurulacak mıdır?

Kanaatimizce Zahirîler, genel olarak her emir ve nehiy ifadesini vucûb ve tahrîme hamlederken, diğer alimlerin ekseriyeti, ilgili emir ve nehiy ifadelerini her defasında vucub ve tahrîme hamletmemişler, bir takım delil ve karinelere binaen yukarıda belirttiğimiz mekrûh, mubâh gibi anlamlara da hamletmişlerdir.

Bu hususta Şâfii'nin tavrına gelince, o, en başta, Rasûllulah'tan gelen her nehiy ifadesinin tahrîm ifade ettiği kuralını koymaktadır. Ancak Hz. Peygamberden tahrîm anlamı dışında bir amaç güdüldüğü yönünde bir başka açıklama (delâlet) varid olması veya tahrîm anlamında olamayacağına dair icmâ bulunması halinde, o nehyin ya sadece bazı durumlara mahsus olduğu ya da onunla tenzîh, edep veya ihtiyar gibi bir başka amaç güdüldüğü anlaşılmış olur. Çünkü ona göre, Müslümanların bir kısmı değil de tamamı birden bir sünnetten habersiz kalamayacağı için[1333] icmâ da nehiy ifadelerini tahrîm dışı bir anlama hamletme gücüne sahiptir.

Şu halde her ne kadar Şâfiî, nehiy ifadelerini tahrîm dışı bir anlama hamletmeyi ancak Hz. Peygamberden bir başka açıklamanın varid olması veya icmânın bulunması şartına indirgeyerek sınırlamış olsa da, onun bir bütün olarak emir ve nehiy ifadelerini vucub ve tahrîm yönünde ele almadığı, gerektiğinde başka anlamlara da hamlederek değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim bilhassa ihtilaflı hadislerleri değerlendirirken ve uzlaştırmaya çalışırken ilgili ifadeleri te'vil etmesi ve bağlamlarını dikkate alması bu tesbiti teyit etmektedir.

1. Güneş Doğarken ve Batarken Namaz Kılma Yasağı

Şâfiî, Hz. Peygamberden, *"Sizden biriniz ne güneş doğarken, ne de güneş batarken namaz kılmaya gayret etmesin"* şeklinde nakledilen, güneş doğarken ve batarken namaz kılmayı nehyeden rivâyetleri[1334] bu çerçevede yorumlamıştır. Şâfiî'ye göre hadîslerin zahirî anlamından, Hz. Peygamberin ilgili vakitlerde her türlü namazı kılmaktan men ettiği anlaşılmaktadır. Ancak Şâfiî, ilgili rivâyetleri

---

1333 Şâfiî, ***Umm***, VII. 484.

1334 Şâfiî, ***Umm***, I. 365; Şâfiî, ***Risâle,*** 180 (no. 873), (***Risâle,*** 322); Mâlik, ***Muvatta***, 15, Kur'ân 10, h. no: 47 (I. 220); Buhârî, ***Sahîh***, 59, Bed'u'l-Halk 11 (IV. 92); Muslim, ***Sahîh***, 6, Musâfirîn 51, h. no: 289-290 (I. 567-568).

zahirî anlamıyla ele almamakta ve farklı bir anlamda değerlendirmektedir. Ona göre Hz. Peygamberin bu vakitlerde namaz kılınmasını yasaklamasının iki anlamı olabilir. Bir anlama göre Hz. Peygamber, unutulduğu veya uyunduğu için kazası gereken farzlar da dahil, bütün namazların bu vakitlerde kılınmasını menetmiştir. Diğer bir anlama göre ise, Hz. Peygamber, bununla bazı namazları kastedmiş olup, bütün namazları kastetmemiştir[1335].

Şâfiî bu vakitlerde kılınması vacip olan namazların kılınabileceği kanatindedir ve buna delil olarak da şu rivâyete yer vermektedir. Malik, Ebû Hurayra vasıtasıyla Hz. Peygamberin, *"Kim sabah namazının bir rek'atına güneş doğmadan önce yetişirse sabah namazına yetişmiş olur. Kim ikindi namazının bir rek'atına güneş batmadan önce yetişirse ikindi namazına yetişmiş olur"* dediğini rivâyet etmiştir[1336].

Sonuçta Şâfiî şu yorumu yapmaktadır: "Hz. Peygamberin, bu vakitlerde namaz kılanların sabah ve ikindi namazlarına yetişmiş olduklarını kabul edişinden anlaşılıyor ki, O'nun bu vakitlerde namaz kılmayı yasaklaması, vacib olmayan, yani nafile olan namazlarla ilgilidir. Böyle olunca, kişinin namaz kılınması yasaklanmış olan bir vakitte (farz olan bir) namaza yetişmiş olması söz konusu değildir"[1337]. Şu halde Şâfiî'ye göre Hz. Peygamber, herhangi bir şekilde farz olmayan namazların belli vakitlerde kılınmasını nehyetmiştir; farz olan namazların kılınmasını yasaklamamış; aksine onu serbest bırakmıştır[1338]. Şâfiî ayrıca Müslümanların genel olarak ikindi ve sabah namazlarından sonra farz olmasına rağmen cenaze namazının kılınmasında icma ettiklerini belirtmektedir[1339].

1335 Şâfiî, ***Risâle,*** 180- 181 (no. 875-877).

1336 Şâfiî, ***Risâle,*** 182 (no. 883); Buhârî, ***Sahîh***, 9, Mevâkît 28 (I. 144); Muslim, ***Sahîh***, 5, Mesâcid 30, h. no: 163, 165 (I. 424); Tirmizî, ***Sunen***, 2, Salât 23, h. no: 186 (I. 353); Ayrıca herhangi bir namazın sadece bir rekâtına yetişen kimsenin, o namaza yetiştiğini ifade eden hadîsler vardır. Mâlik, ***Muvatta***, 1, Vukûtu's-Salât, 3, h. no: 15 (I. 10); Buhârî, ***Sahîh***, 9, Mevâkît 29 (I. 29); Muslim, ***Sahîh***, 5, Mesâcid 30, h. no: 161-162 (I. 423-424).

1337 Şâfiî, ***Risâle,*** 182 (no. 885).

1338 Şâfiî, ***Risâle,*** 183 (no. 892); Şâfiî, ***Umm,*** I. 268-269.

1339 Şâfiî, ***Risâle,*** 183 (no. 893); Şâfiî, ***Umm,*** I. 268.

2. Kazay-ı Hacette Kıbleye Yönelmekten Men

Şâfiî'nin kazây-ı hâcetle ilgili çelişki arzeden hadîsleri tevil etmesinde de bütün emir ve nehiyleri vucûb ve tahrime hamletmediğine birer örnek teşkil etmektedir. Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin rivâyetine göre Hz. Peygamber (s.a) şöyle buyurmuştur: *"Büyük abdest bozarken veya idrar yaparken kıbleye dönmeyin, arkanızı da o tarafa çevirmeyin. Doğuya veya batıya dönün*". Ebû Eyyûb der ki: "Biz Şama gelmiştik. Helâların kıbleye doğru yapıldığını gördük. Biraz sağa veya sola doğru oturuyor ve Allah'tan bağışlamasını diliyorduk"[1340].

Şâfiî Hz. Peygamberin bu sözünü zahiri anlamıyla değerlendirmemekte, Hz. Peygamberin kasdını araştırarak yorumlamaya çalışmakta ve Ebû Eyyûb'un hadîsi mücmel olarak anladığını belirtmektedir. Nitekim ona göre, o devirde insanlar kazay-ı hacetleri için çöle gittiklerinden, Hz. Peygamber onlara kıbleye dönmemelerini emretmiştir. Zira çöl geniş olup, kıbleye dönmekten sakınmak onlar için çok kolaydır. Hz. Peygamber bunu kasdetmiş olabilir. Ayrıca insanlar kıbleye doğru namaz kılarken, arada bir engel bulunmadığından kıbleye doğru dönerek hacetini def eden kimsenin avret yerlerini de görme ihtimali bulunduğundan bundan menetmek amacıyla da söylenmiş olabilir[1341].

Şâfiî'ye göre, Ebû Eyyûb el-Ensârî, Hz. Peygamberden naklettiği hadîsi mücmel olarak işitmiş ve bu nedenle evlerde insanlar için mevcut olan tuvaletlerle çöldeki durumu birbirinden ayırmamıştır. Oysa insanların evlerindeki tuvaletlerin önü ve arkası, bazı hallerde kıbleye doğru yapılmış olup oralara hacetini defetmek için gidenler, kendilerini setretmiş oluyorlardı. Dolayısıyla Ebû Eyyûb el-Ensâri, hadîsi mücmel olarak işittiği gibi amel edilmesi gerektiğini söylemiştir[1342]. Şu halde Şâfiî hadîsi sırf zahiri anlamıyla değerlendirmemekte[1343], Hz. Peygamberin amacını

1340 Şâfiî, ***Risâle,*** 166 (no. 811); Şâfiî, ***Umm,*** I. 270; Bkz. Buhârî, ***Sahîh***, 4, Vudû' 11 (I. 45), 8, Salât 29 (I. 103); Muslim, ***Sahîh***, 2, Tahârat 17, h. no: 59 (I. 224); Tirmizî, ***Sunen***, 1, Tahârat 6, h. no: 8 (I. 13); Nesâî, ***Sunen***, 1, Tahârat 19, h. no: 20 (I. 21); İbn Mâce, ***Sunen***, 1, Tahârat 17, h. no: 318 (I. 115).

1341 Şâfiî, ***Risâle,*** 166-167 (no. 814-815); ***Umm,*** I. 271.

1342 Şâfiî, ***Risâle,*** 167 (no. 817).

1343 Ebû Hanîfe ve bazı âlimlerin hadisin zahirine dayanarak, ev ve çöl arasında bir ayırım gözetmedikleri ifade edimektedir. Bkz. ***Umm***, I. 270, dipnot 2.

da dikkate alarak çöl ve evler arasında bir ayırıma giderek değerlendirmede bulunmaktadır[1344].

Şâfiî, Abdullah b. Ömer'in ise şöyle dediğini nakletmektedir:"Bazı insanlar, hacetinizi defetmek için oturduğunuz zaman kıbleye de, Beytu'l- Makdis'e de dönmeyin, diyor. Abdullah b. Ömer der ki: Ben evimizin üstüne çıkmıştım. Hz. Peygamberin iki kerpiç üzerinde Beytu'l- Makdis'e doğru hacetini defettiğini gördüm"[1345]. Şâfiî, İbn Ömer'in sözüyle ilgili olarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Öyle anlaşılıyor ki İbn Ömer, Hz. Peygamberden çölde haceti def etme ile ilgili emrini işitmemiştir. Eğer onu işitseydi çölle evleri birbirinden ayırır ve çölde hacet defederken kıbleye dönmenin yasaklandığını, evlerde ise ona ruhsat verildiğini söylerdi. Böylece işittiği ve gördüğü şeye dayanarak, çöl ve evler birbirinden farklı olduğu için, Hz. Peygamberin, bunları ayrı ayrı mutalaa ettiğini anlar ve o da böyle hareket edilmesini kabul ederdi"[1346].

3. Evlenme Teklifinde Bulunulan Kadına Teklifte Bulunma

Hz. Peygamber *"Sizden biriniz, kardeşinin nikâhlamak istediği kimseye evlenmek için talip olmasın"* demiştir[1347]. Şâfiî bu hadîsi zahirî anlamıyla yorumlamamakta ve şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Eğer Hz. Peygamberin kişinin (mü'min) kardeşinin nikâhlamak istediği kimseye evlenmek için talip olmasını yasaklamasının özel bir anlam ve sebebi olduğunu gösteren bir husus bulunmasaydı, zahirde o şahsın, kardeşinin talip olduğu kimseyi istemesi, onun bu konudaki girişimine başladığı andan itibaren bu işten vazgeçene kadar haram olurdu"[1348]. Şâfiî bu konuyla ilgili olarak; Fatıma binti Kays'ın durumunu örnek verir. Fatıma boşanınca, ona aynı anda Muaviye b. Ebî Sufyân ile Ebû Cehm'in

---

1344 Ayrıca bkz. Şâfiî, ***İhtilâfu'l- Hadîs,*** IX. 566.

1345 Şâfiî, ***Risâle,*** 166 (no. 812); ***Umm,*** I. 270; Bkz. Buhârî, ***Sahîh***, 4, Vudû' 12, 14 (I. 45-46); Muslim, ***Sahîh***, 2, Tahârat 17, h. no: 61-62(I. 225; Tirmizî, ***Sunen***, 1,Tahârat 6, h. no: 11 (I. 16); Nesâî, ***Sunen***, 1,Tahârat 22, h. no: 23 (I. 23); İbn Mâce, ***Sunen***, 1,Tahârat 18, h. no: 322 (I. 116).

1346 Şâfiî, ***Risâle,*** 168 (no. 820).

1347 Şâfiî, ***Risâle,*** 175 (no. 847, 848); Bkz. Mâlik, ***Muvatta***, 28, Nikâh 1, h. no: 1 (II. 523); Buhârî, ***Sahîh***, 67, Nikâh 45 (VI. 136); Muslim, ***Sahîh***, 16, Nikâh 4, h. no: 38 (II. 1029); Ebû Davud, ***Sunen***, 12, Nikâh 17, h. no: 2080-2081 (II. 564-565); Tirmizî, ***Sunen***, 9, Nikâh 38, h. no: 1134 (III. 440).

1348 Şâfiî, ***Risâle,*** 175 (no. 849).

evlenme teklifinde bulunduklarını, Hz. Peygamberin de ona Usâme b. Zeyd ile evlenmesini tavsiye ettiğini örnek olarak zikretmektedir[1349]. Şâfiî sonuçta şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Burada, Allah bilir ya, söylediğimden başka bir mana çıkarmak doğru olmaz. Şöyleki; Hz. Peygamber, kadın kendisini evlendirmesi için velisine izin verdikten sonra, velinin tavrı kesinleşinceye kadar ona dünür olmayı yasaklamıştır. Velinin tavrı kesinleşmediği sürece onun durumunun başı ve sonu eşittir. En iyisini Allah bilir"[1350].

Şâfiî, bu konuda ilgili her bir hadîsin farklı bağlamlarda söylendiğini belirtmek suretiyle, aralarında bir çelişkinin bulunmadığını öne sürmektedir. Biz, onun bu yaklaşımından, hadîsleri yalnız zahiri anlamıyla değerlendirmediği; kimi zaman da anlama ve yorumlamada bağlamlarını da nazar-ı dikkate aldığını anlıyoruz. Şu halde yasak, kadının teklifi kabul etmesinden sonra, başka birinin kadına talip olmasını içermektedir. Kadın henüz birinin teklifini kabul etmeden, başkalarının kadına evlilik teklifinde bulunmasını yasaklamamaktadır. "Bir başka ifadeyle yasak, her durumla değil, belirli bir durumla ilgilidir. Bu şekilde her iki hadîsin bağlamı, sahih anlamayı temin etmekte ve varmış gibi gözüken çelişkiyi çözmektedir"[1351].

Bu örnek dışında da, yine bazı hususlarda da Şâfiî'nin benzer değerlendirmede bulunduğu görülmektedir. Meselâ Şâfiî, şu hadîsi de benzer mahiyette şöyle değerlendirmektedir. "Hz. Peygamberden, "*Sizden biriniz kardeşinin pazarlığını bozarak bir şey satmaya kalkışmasın"*[1352] buyurduğu rivâyet edilmiştir. Eğer bu hadîs sabit/sahihse –ki ben onun sabit/sahih olduğunu bilmiyorum- o zaman, *"Sizden biriniz, kardeşinin nikâhlamak istediği kimseye evlenmek için talip olmasın"* hadîsi gibidir. Bu, satıcı razı olmuş ve akdin bağlayıcı olacak şekilde yapılmasına izin vererek satış işlemini bitirmişse, kimse onun pazarlığını bozarak bir şey satmaya kalkmasın demektir"[1353].

1349 Şâfiî, ***Risâle,*** 176 (no. 855).

1350 Şâfiî, ***Risâle,*** 178 (no. 862). Ayrıca bkz. Şâfiî, ***Umm***, V. 62-64.

1351 Bakar, "Bağlam Teorisi", s. 82.

1352 Buhârî, ***Sahîh***, 34, Buyû' 58 (III. 24); Muslim, ***Sahîh***, 21, Buyû' 4, h. no: 8 (II. 1154); Tirmizî, ***Sunen***, 12, Buyû' 57, h. no: 1292 (III. 587); İbn Mâce, ***Sunen***, 12, Ticârât 13, h. no: 2171-2172 (II. 723-724).

1353 Şâfiî, ***Risâle,*** 179 (no. 869); Şâfiî, ***İhtilafu'l-Hadîs***, s. 583.

4. Cuma Vaktinde Yapılan Alışverişin Hükmü

Yine Şâfiî, Cuma vakti alışverişi yasaklayan âyet-i kerîmeyi de her halukarda geçerli mutlak bir yasak olarak değerlendirmemektedir. Meselâ o, kendilerine Cuma farz olmayan kimselerin, Cuma günü alışverişin yasaklandığı bu saatte alışveriş yapsalar, bunun kerih olmayacağını söylemektedir. Çünkü onlara, Cuma namazı farz değildir. Cuma saatinde alışveriş yasağı, Cuma namazını kılmakla emrolunan kimseler içindir. Yine Şâfiî'ye göre, Cuma namazı kendilerine emrolunan iki kişi, alışverişin yasaklandığı Cuma saatinde alışveriş yapmış olsalar, akitleri münfesih olmaz. Zira ona göre aklen, bu vakitte alışverişin yasaklanması, namaza gitmeyi sağlamak içindir, yoksa bizatihi alışverişin yasak olması nedeniyle değildir. Oysa fesh, ancak haram olan şeyin bizatihi kendisinden dolayıdır[1354].

Yine Şâfiî, Hz. Peygamberin *'neceş*[1355] *yapmayın'* [1356]nehyini yorumlarken, neceş yapan kimsenin günahkar olduğunu, ancak yine de bu durumda yapılan alışverişin caiz olduğunu, günahın akdi ifsad edemeyeceğini belirterek bu nehyi tahrime hamletmemektedir[1357].

5. Cuma Namazı için Gusül Abdesti Almak

Şâfiî'nin, vucûb ifade eden bazı emir ifadelerini de lafzî anlamlarıyla değerlendirmediği, ihtiyarî emir şeklinde bir başka anlama hamlederek yorumladığı görülmektedir. Nitekim Cuma günü gusletmenin vacib olduğuna dair nassları te'vil etmesi bu duruma bir örnektir. Dolayısıyla *"Şâfiî, zaman zaman lafızcılığını bırakıp, nassları te'vîl yoluna da gidebilmektedir"*[1358]

Şâfiî, İmam Mâlik'in, Ebû Saîd el-Hudrî vasıtasıyla Hz. Peygamberin; *"Cuma günü gusül abdesti almak, erginlik çağına gelmiş her müslümana*

1354 Şâfiî, ***Umm***, I. 335.

1355 Müşteriyi kızıştırmak için, alıcı olmadığı halde alıcı gibi davranmak.

1356 Ebû Davud, ***Sunen***, 22, Buyû' 44, h. no: 3438 (III. 517-518); Tirmizî, ***Sunen***, 12, Buyû' 65, h. no: 1304 (III. 597).

1357 Şâfiî, ***İhtilâfu'l- Hadîs***, s. 581-582.

1358 Kırbaşoğlu, "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", s. 241.

vacibtir"[1359] ve Sufyan b. Uyeyne'den yine Hz. Peygamberin *"Sizden Cuma namazına gelen kimse gusül yapsın"* şeklindeki ifadelerine yer vermektedir[1360].

Şâfiî'ye göre, Hz. Peygamberin, *"Cuma günü gusül abdesti almak vaciptir"* sözü ve gusül ile ilgili emri, iki manaya gelebilir. Bunlardan zâhir olan mana, guslün vacib olmasıdır[1361]. Nasıl cünüb kimse için gusül yaparak temizlenmek şart ise, Cuma namazı için de gusül abdesti alarak temizlenmek şarttır. Öteki mana ise, temizlikle ilgili, ahlâkî ve ihtiyârî bir vacib olmasıdır[1362].

Nitekim Şâfiî, konuyla ilgili olarak Hz. Ömer'in Cuma günü hutbe okurken camiye geç gelen ve sadece abdest alarak Cumaya yetiştiğini söyleyen Hz. Osman'a "Sadece abdest öyle mi? Biliyorsun ki Hz. Peygamber gusül abdesti alınmasını emrediyordu"[1363] sözlerini naklettikten sonra, bunu ihtiyarî bir emir şeklinde delil olarak ortaya koymaktadır. Zira Hz. Ömer'in hatırlatmasına rağmen, Hz. Osman'ın gusül abdesti olmadığı için namazı terk etmemesi, Hz. Ömer'in de ona camiden çıkıp gusül abdesti almasını emretmemesi gösteriyor ki, her ikisine göre de Hz. Peygamberin bu gusül abdestiyle ilgili emri ihtiyaridir; yani gusül abdesti olmazsa Cuma namazı kılınmaz anlamında değildir[1364].

Sonuç olarak Şâfiî, bu hadîslerden ilk anlaşılan vucûb manasındaki zahirî anlamı tercih etmemiş ve buradaki vucûbu ihtiyârî bir emir olarak yorumlamıştır.

1359 Şâfiî, ***Risâle,*** 172 (no. 839); Bkz. Mâlik, ***Muvatta***, 5, Cum'a 1, h. no: 2 (I. 101); Buhârî, ***Sahîh***, 10, Ezân 161 (I. 208); 11, Cum'a 2, 3, 12 (I. 212, 215); Muslim, ***Sahîh***, 7, Cum'a, h. no: 4, Cum'a 1, h. no:5 (I. 580); Ebû Dâvud, ***Sunen***, 1, Tahârat 127, h. no: 341 (I. 243).

1360 Şâfiî, ***Risâle,*** 172 (no. 840); Bkz. Mâlik, ***Muvatta***, 5, Cum'a 1, h. no: 2, 5 (I. 101-102); Buhârî, ***Sahîh***, 11, Cum'a 2, 5 (I. 212-213); Muslim, ***Sahîh***, 7, Cum'a, h. no:1-2 (I. 579); Ebû Davud, ***Sunen***, 1, Tahârat 127, h. no: 340 (I. 242).

1361 Nitekim sahâbe ve tâbiûndan bazı kimseler, Hz. Peygamberin cuma guslüne yönelik emirlerini zahirî anlamıyla değerlendirmişler, vucûba hamlederek bu hususta hayli ısrarlı bir tutum sergilemişlerdir. Bu hususstaki değerlendirmeler için bkz. Ulu, ***Tâbiûnun Sünnet Anlayışı***, s. 210-215.

1362 Şâfiî, ***Risâle,*** 172 (no. 841).

1363 Şâfiî, ***Risâle,*** 172 (no. 842); Bkz. Mâlik, ***Muvatta***, 5, Cum'a 1, h. no: 3 (I. 102).

1364 Şâfiî, ***Risâle,*** 173 (no. 844).

C. Kıyas Yöntemi Yoluyla, Nassların Lafzî Anlamına Bağlı Kalmaması

Şâfiî'nin, yorum sisteminde kıyas yöntemini benimseyerek hüküm istinbatında fiilî olarak uygulamış olması, onun zaman zaman nassların mana ve maksadını, illet ve sebebini de dikkate aldığını göstermektedir. Dolayısıyla bu durum, kıyas yöntemini de reddederek lafza sıkı sıkıya bağlanan taraflardan Şâfiî'yi farklı kılan en önemli özelliktir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, her ne kadar Şâfiî, kıyası zaruret nedeniyle su bulunmadığında teyemmüm abdesti almaya benzetse de, yine de o, nasslara işlerlik kazandırmak ve hakkında nass bulunmayan meseleleri mevcut nasslardaki benzer illet ve sebeplere dayanarak çözülebilmesi için kıyasa başvurmayı kaçınılmaz görmüş, zaman zaman bu yöntem ışığında nasslara yaklaşarak hüküm istinbatında bulunmuş ve meselelere çözüm getirebilmiştir. Nitekim onun fıkhına bu açıdan bakıldığında bunun somut örneklerini çoğu meselede somut olarak görmek mümkündür. Burada birer örnek teşkil etmesi düşüncesiyle bazılarına temas edilecektir.

1. İhramlının Öldürebileceği Hayvanlar

Şâfiî'nin ihramlının öldürmesi caiz olan hayvanlarla ilgili değerlendirmesi, onun kıyas yaparak nassların illetini ve amacını dikkate aldığı örneklerden birini teşkil etmektedir. Nitekim bu hususta o, Hz. Peygamberin, ihramlı kişinin karga, çaylak, akrep, fare ve insanları ısıran köpek olmak üzere beş cins hayvanı öldürmesinde bir günah olmadığına dair hadîsini[1365] nakletmektedir.

Şâfiî yaptığı değerlendirmede, Hz. Peygamberin sözüne binaen meseleyi adı geçen hayvanları öldürmekle sınırlamamakta ve bu kapsamdaki diğer hayvanların da öldürülebileceğini söylemektedir. Ona göre, ihramsız iken yenmeleri mübah olmayan ve zararlı olma özelliklerini taşıyan her türlü vahşî hayvanı, ihramlı kişi öldürebilir. Çünkü Hz. Peygamber ihramlı kişiye, etleri yenmeyen fare, karga ve çaylağın zararları az olmakla birlikte onları öldürme izni verdiğine göre, eti

[1365] Şâfiî, ***Umm***, VII. 356.

yenmeme ve zararı o hayvanların zararından daha çok olma özelliklerini sahip olan hayvanların ihramlı iken öldürülmesinin mübahlığı evlâdır[1366].

Oysa Şâfiî'nin naklettiğine göre, bazıları ihramlının öldürebileceği hayvanları hadiste geçen beş hayvanla sınırlamış ve bunların dışındakilerin öldürülmesinin günah olduğunu söylemişlerdir. Nitekim İmam Mâlik de kuşlardan hadiste geçen karga ve çaylak dışındakilerin öldürülemeyeceği görüşündedir[1367].

2. Zıhar Gerektiren İfadeler

Şâfiî'nin kıyas yaptığına ve nassların zahirî anlamından ayrıldığına bir örnek de zıharın hangi lafızlarla caiz olacağı konusudur. Genel manada zıhar, kişinin eşini boşamak amacıyla, onu annesine benzeterek "sen benim için annemin sırtı gibisin" demesiyle olur. Nitekim âyet-i kerîmede de bu genel kullanıma dikkat çekilmiştir[1368].

İmam Şâfiî ise zıharın sadece sırt kelimesi ile değil diğer organların zikredilmesiyle, bu arada yalnız anneye değil evlenilmesi ebediyen haram olan diğer kadınlara benzetilmesiyle de zıhar yapılmış olacağı hükmüne varmışdır[1369]. Dolayısıyla Şâfiî'nin de aralarında bulunduğu bu fakihler, bu meselede naslarla ve genel olarak zıharda kullanıgelen lafızlarla yetinmemişler, mana ve maksada bakarak hüküm vermişlerdir. Zira kişiye annesinin sırtı nasıl haram ise, diğer organları da aynı şekilde haramdır. Yine annesi kendisine nasıl haram ise kızkardeşi, teyzesi ve halası gibi kadınlar da kendileriyle evlenilmesi ebediyen haram olan kadınlardandır. Bu nedenle sırt dışında diğer organları veya anne dışında evlenilmesi haram olan kadınları söylemekle de zıhar gerçekleşmiş olur. Zira bunlarda da aynı maksat vardır[1370].

Ancak İbn Hazm âyet-i kerîmedeki bu kullanımın lafzî/zahirî anlamını esas alarak sırt lafzı ve anne lafzından başka söz ve deyimlerle zıharın meydana

---

1366 Şâfiî, ***Umm***, VII. 357.
1367 Şâfiî, ***Umm***, VII. 357.
1368 "Sizden eşlerine zıhar yapanlar, bilmelidirler ki o kadınlar, onların anaları değildir. Onların anaları, ancak kendilerini doğurmuş kadınlardır.." 58. Mucâdele, 2.
1369 Şâfiî, ***Umm***, V. 396-397.
1370 İbn Ruşd, ***Bidâyetu'l- Muctehid***, III. 105.

gelmeyeceği yorumunu yapmıştır[1371]. Dolayısıyla o, burada tamamen lafzî bir tutum sergilemektedirler. Bu örnek, bir yandan kıyası kabul eden Şâfiî'nin lafza bağlılığını yumuşatırken, diğer yandan Zâhirîlerin kıyası reddetmek suretiyle nasıl daha katı bir lafızcılığa yöneldiğini somut olarak ortaya koymaktadır.

3. Köpeğin Yaladığı Kabı Toprakla Yıkama

Hadîste belirtildiği üzere köpeğin yaladığı kabın temiz olması için birincisi toprakla olmak şartıyla beraber yedi defa yıkanır. Zâhirîlerden İbn Hazm'a göre kabın temiz olması için toprakla yıkamak şart olup, onun yerine geçebilecek başka bir şeyle yıkandığında bu toprak yerine geçmez ve temizlik gerçekleşmez. Dolayısıyla Hz. Peygamberin sözünün zahirine binâen mutlaka toprağın kullanılması şarttır[1372].

Şâfiî ise, bu konuda hadîsin lafzına bağlı kalmayarak, toprakla yıkamada ısrar etmemekte, toprağın bulunmaması durumunda onun yerine geçeçek başka bir madde ile de temizliğin gerçekleşebileceğini söylemektedir. O, toprakla yıkama hususunda iki görüş bulunduğunu ifade etmektedir. Birincisi toprakla ovulmadıkça kap temizlenmiş olmaz. İkincisi ise, toprağın yerine geçeçek başka bir madde ile de temizlik gerçekleşir ki, Şâfiî'de bu görüştedir[1373]. Dolayısıyla Şâfiî'nin naklettiği birinci görüş, Zahirîlerin de benimsediği görüş olup, o, bu konuda onlar gibi lafzî davranmamıştır. Şu halde maksat, kabın temizliğinin sağlanmasıdır. Bu gayeyle bunu sağlayacak her araç Hz. Peygamberin gözettiği amacı yerine getirmiş olacaktır.

4. Tabaklamış Derileri Kullanma

Şâfii, hayvanların derilerinin tabaklanması halinde kullanılmasının caiz olduğunu ifade eden hadîsi yorumlarken, tabaklandığında bütün hayvanların derilerinin kullanılabileceğini ve bunlar vasıtasıyla abdest alınabileceğini belirterek, bu hükmü yalnız eti yenilen hayvanlarla sınırlandırmamakta, bunlara kıyasen eti

---

1371 İbn Hazm, ***el-Muhallâ***, X. 50.

1372 İbn Hazm, ***A.g.e.***, I. 111. İbn Hazm, Şâfiî'yi bu konuda domuzu köpeğe kıyas etmesi nedeniyle eleştirmektedir. Dolayısıyla İbn Hazm'a göre köpeğin yaladığı kabı yıkamadaki sayıya domuz kıyas edilemez. İbn Hazm, ***A.g.e***., I. 112-113.

1373 Şâfiî, ***Umm***, I. 45; *Muzenî,,* ***Muhtasaru'l-Muzenî,*** IX, 11.

yenmeyen hayvanların (köpek ve domuz hariç) derilerinin de tabaklandığı takdirde, aynı hükmün onlar için de geçerli olduğu değerlendirmesinde bulunmaktadır[1374]. Bu da Şâfiî'nin tabaklama işleminin, illetinden hareket ettiğini ve sonuçta bu hükmü yalnız eti yenilen hayvanların derisi ile sınırlamadığını göstermektedir.

5. Bulundurulmasına Cevaz Verilen Köpek Türleri

Şâfiî bu hususta, "Kim bir köpek edinirse, yalnız av, ekin(bekçi) veya davar (çoban) köpeği edinsin" hadîsini nakletmekte ve bulundurulması caiz olan köpekleri rivayette belirtilenlerle sınırlamamakta ve 'av, ekin ve çoban köpeği veya *bu anlamda olanlar* hariç köpek bulundurulması helal değildir' değerlendirmesini yapmaktadır[1375]. Bu yaklaşımı ile Şâfiî'nin bu hadîsi lafzî anlamıyla değerlendirmediği ve kıyas yaparak insanlara fayda sağlayacak herhangi bir konuda köpek edinilmesinde bir sakınca görmediği anlaşılmaktadır. Oysa İbn Hazm, asıl olarak av, ekin ve çoban köpeği dışında köpek edinmenin helal olmadığını ifade ederek[1376], bulundurulmasında sakınca olmayan ve izin verilen köpekleri hadîste geçenlerle sınırlayarak lafzî davranmaktadır.

Şâfiî'nin kıyas yöntemine binaen diğer bazı hususlarda da lafzî davranmadığına rastlanılmaktadır:

Buna manada meselâ Şâfiî'ye göre, rada memeden süt emme anlamına gelmiş olsa da, burun ve boğazdan akıtılan süt ile de evlenme haramlığı gerçekleşir. Yani sütün memeden emilmesi şart değildir[1377]. Çünkü rada'nın haram olmasındaki illet, emilen sütle bedenin (et ve kemiğin) gelişmesidir. Bu illet ise, sütü mideye ulaştıran her yolda mevcuttur. Zâhirîlere göre rada'dan dolayı süt haramlığın doğması için sütü memeden emmek şart olup, başka bir yolla sütün mideye ulaşması halinde haramlık gerçekleşmez[1378].

Yine Şâfiî, Hz. Peygamberin yiyecek maddesinin teslim alınmadan önce satımını yasaklayan hadîsinde yasağı yalnız yiyecek maddesine hasretmemekte,

---

1374 Şâfiî, ***Umm***, I. 57.
1375 Şâfiî, ***Umm***, III. 15.
1376 İbn Hazm, ***el-Muhallâ***, IX. 9.
1377 Şâfiî, ***Umm***, V. 46.
1378 el-Hınn, ***Yöntem Tartışmaları***, s. 350-351.

bunun her türlü malın alım satımında geçerli olduğunu belirtmektedir[1379]. Ayrıca ona göre, sahipsiz buluntu develerle ilgili hüküm, kıyasen, aynı durumda olan, sığır, eşek ve katırlar içinde geçerlidir[1380]. Şâfiî, aralarında faiz cereyan eden maddeleri hadîslerde geçenlerle sınırlandırmamakta, bunların illetini tesbit ederek, aynı illete sahip olan diğer maddeler arasında da faizin cereyan edeceği hükmünü vermektedir[1381].

Netice itibariyle Şâfiî, yorum metodolojisinde kıyas yöntemine yer vererek gerektiğinde nassların illet ve sebebini de dikkate almak suretiyle, dinin amacına uygun değerlendirmelerde bulunma fırsatı yakalamıştır. Şâfiî'nin kıyas ve mana eksenli yorumları hiç şüphesiz verdiğimiz örneklerle sınırlı değildir. Hüküm istinbâtında kıyas ameliyesine yer veren hatta ictihadı da kıyasla neredeyse sınırlayan Şâfiî'nin bir çok hususta kıyasa başvurması tabiatıyla kaçınılmaz bir durumdur.

Değerlendirme:

Hadîsleri/sünneti anlama ve değerlendirme hususunda Şâfiî'de lafız ve mana eksenli olmak üzere iki temel yaklaşıma sahip olduğu görülmektedir. Ancak bu iki temel yaklaşım mukayese edildiğinde, lafız eksenli ve lafza bağlı yorum anlayışının Şâfiî'de egemen olan aslî ve temel yaklaşım biçimini oluşturduğu anlaşılmaktadır. Nitekim, pratikde de hadislerin/sünnetin zahirî anlamını esas alması, Hz. Peygamber'in söz ve tasarruflarını ilk ve genel anlamıyla anlaması, rivâyetlerdeki süre ve miktarlara bağımlı kalması, manen rivayet olgusuna rağmen, rivayetler metinlerindeki lafızlara odaklı yorumda bulunması, kıyasa gibi temel ilkelere muhalif de olsa, haber-i vâhitleri tercih etmesi vs. bunu teyit etmektedir. Dolayısıyla onda mana eksenli yaklaşımın ilke olarak öngörülmediğini ve yaygın anlamda hakim bir konumda bulunmadığını söylemek mümkün olduğu gibi, mana eksenli yaklaşımda bulunduğu hususlarda da ancak herhangi bir nassî delilin olması, hadîsi ihticaca elverişli bulmaması, yine çelişkili hadîsleri uzlaştırma yöntemine ve teoride savunmuş olduğu zahire bağlılık ilkesine her halukarda pratikte bağlı kalamamasının bir sonucu olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Bu bakımdan Şâfiî'de

---

[1379] Şâfiî, ***Umm***, III. 43.
[1380] Şâfiî, ***Umm***, IV. 84.
[1381] Şâfiî, ***Umm***, III. 25-26.

mana eksenli sayılabilecek örnekler ne kadar çoğaltılmış olsa da, onun teori ve pratikte lafza bağlı anlayış ve yorumu oldukça önemsemesi nedeniyle, onda lafza bağlı yaklaşım vasfının daha baskın olduğu gerçeğini değiştirmeyeceğini söylemek mümkündür.

SONUÇ

Konuşan bir varlık olan insan, duygu ve düşüncelerini dil/lisan adı verilen bir takım söz, lafız, kavram ve ifadelerle bildirmekte ve muhataplarıyla iletişim kurabilmektedir. Esasen kurulan bu iletişim ve diyalogda kullanılan söz ve ifadeler tamamen birer *araç* konumunda olup, *amaç* bir istek ve düşüncenin, bir bilgi ve mesajın karşıdaki insana iletilmesinden ibarettir. Bu anlamda her bir ifade ve cümlenin altında bir düşünce ve gaye bulunmaktadır. Lafızlar bizatihi tek başlarına bir anlam ifade etmemekte, ancak içerdikleri anlam ve maksatla bir değer kazanabilmektedir. Bu husus, çeşitli dillerle ifade edilen her türlü metin ve olgu için geçerlidir. Bu nedenle dinî metinlerde yer alan söz ve lafızlarda da araç-amaç ilişkisi söz konusudur. Bu söz ve ifadeler nihayetinde tamamen bir dile ait özellikleri taşıması nedeniyle, bir dili/metni anlamada karşılaşılan tüm problem ve güçlükler dinî birer metin olan hadîs rivayetleri/metinleri için de geçerlidir. Lafzen mütevatir olması nedeniyle Kur'ân-ı Kerîm'i bir tarafa bırakacak olursak, dilin yapısından ve kullanımından kaynaklanan bir takım sorunların yanısıra, hadîs rivayetlerinin daha İslamın başından itibaren yazıya geçirilmeyip şifahen nakledilmesi ve ravîlerin farklı anlama ve kavrama özelliklerine sahip olmaları, hadîslerin/sünnetin anlaşılmasında pek çok problemin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Dolayısıyla, dinî metinlerin/nassların birer söz ve lafızdan ibaret olması, farklı anlama ve yorumları da beraberinde getirmiş ve İslam düşüncesinde nassları değerlendirmede ve hüküm istinbatında farklı yöntem ve yaklaşımların vucut bulmasına yol açmıştır. Hadîslerin/sünnetin anlaşılması ve bunlardan hüküm istinbatını da konu edinen fıkıh ve usûl-i fıkh ilminde, nassların mana ve maksadını itibara alan gaî yaklaşımların yanısıra yalnız nassların zahirî/literal anlamlarına bağlı kalan yaklaşımlar da sergilenmiştir. Ancak nassları anlama ve değerlendirmede nassların sadece lafzî/zahirî anlamına esas alan, konuyla ilgili diğer nassları göz ardı edip tek bir nassa dayanan ve hükümlerin temel illet ve sebeplerine sorgulamaktan uzak duran lafza bağlı/literalist yaklaşım, zaman zaman bir takım sıkıntı ve problemlerin yaşanmasına da neden olmuştur. Usûl-i fıkhın, genellikle lafızların delâletinden hareket eden bir yöntemi benimsemiş olması da, İslam fıkhında diğer yorum

yöntemlerinden ziyade lafza bağlı yorum ve yaklaşımların egemen olmasına zemin hazırlamıştır. Şâfiî'nin nassları değerlendirmede teorik olarak başta beyân kavramı olmak üzere ilk defa lafızların delaletiyle ilgili kavramlara yer vermesi de lafza bağlı yorum ve yaklaşımlarda Şâfiî'nin düşünce ve çabalarını açıkça ortaya koymaktadır.

Lafza bağlı yorum ve yaklaşımlar daha İslâm'ın başından beri var olan, hemen hemen her âlim ve mezhepte farklı tonlarda görülen hatta ekolleşen bir realite ve olgudur. Nitekim ilk Müslüman nesil olan sahabenin de Hz. Peygamberin hadîslerine/sünnetine zahirî ve gaî olmak üzere temelde iki farklı yaklaşım sergiledikleri görülmektedir. Sahabede görülen iki temel yaklaşım onların takipçileri olan tâbiûn neslinde de varlığını sürdürmüş ve sonradan bu iki temel yaklaşım re'y ve hadîs taraftarları olarak teşekkül etmiştir. Bu nedenle İslâm düşüncesinde nassları anlamada ehl-i re'y ve ehl-i hadîs ekollerinin görüş ve değerlendirmeleri en köklü ve en temel yaklaşımlar olma özelliğine sahiptir. Re'y taraftarlarının en bariz vasıfları nassları değerlendirirken, nassların lafzî anlam ve delâletlerine bağlı kalmaksızın, genellikle nassların mana ve maksadını, sebep ve illetlerini itibara alan, re'y, ictihad, kıyas, istihsan ve ıstıslah gibi aklî yöntemlere dayanarak hüküm vermiş ve değerlendirmelerde bulunmuş olmalarıdır. Buna mukabil hadis ehli, nassları değerlendirmede onların mana ve maksadını, sebep ve illetini dikkate alan bir yaklaşım yerine, ekseriyetle nassların lafzî/zahirî anlamlarını itibara almışlar, meselelere aklî yönden de çözümler getirmek yerine, her türlü sorunun çözümünü naklî bilgilerde arayan ve nasslara dayanmaya büyük bir ehemmiyet veren bir yaklaşımın temsilcileri olmuşlardır.

Bu iki temel akımın/eğilimin, kendilerine özgü zihniyet ve yaklaşımlarının fıkhî mezheblerin teşekkülü ile de varlığını sürdürdüğünü söylemek mümkündür. Nassları değerlendirmede istihsan ve masalih-i mursele gibi yöntemlere çokça başvurmaları nedeniyle Şâfiî'den önce İbrahim en-Nahaî, Ebû Hanîfe ve talebelerini, bu arada tamamen olmasa da İmam Mâlik'i re'y ehlinin halefleri, İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve Zahirîleri de hadîs ehlinin halefleri olarak değerlendirmek mümkündür. İmam Şâfiî ise bu noktada adeta kilit şahsiyet konumundadır. Zira her ne kadar kendisi dışındaki alim ve ekoller de hadîs ve sünnete gerektiği kadar değer vermiş olsalar da, teorik olarak hadîslerin/sünnetin önemi ve fonksiyonunu temellendirmeye yönelik çabalarının yanısıra yine nassların anlaşılmasında izlenecek

yönteme ilişkin gayretleri, Şâfiî'nin önemini ve İslâm düşüncesindeki yerini daha da anlamlı kılmaktadır. Dolayısıyla geleneksel sünnî düşüncenin şekillenmesinde büyük bir yeri ve katkısı olan bir imamın, nassları anlama ve yorumlamada lafza bağlı yaklaşımı konusu da üzerinde durulmaya değer bir konudur. Zira Şâfiî'nin, hadîsleri/sünneti daha genel ifadeyle nassları anlama ve değerlendirmede ilke olarak lafzî/zahirî anlamı esas aldığı üzerinde klasik ve çağdaş ulemâ ve araştırmacılar ittifak etmiş olup, bilebildiğimiz kadarıyla bunun aksini ileri süren de yoktur. Sadece Şâfiî'de görülen lafızcı yaklaşımın oranı ve niteliği bakımından farklı değerlendirmeler yapılmıştır.

İmam Şâfiî'nin bizatihi kendisinin de, hemen hemen her vesileyle nassların zahirî anlamına göre anlaşılması ve değerlendirilmesi gerektiğine vurgu yaptığı görülmektedir. Bu manada o zâhir ve bâtın kavramlarına yer vermekte, nassların bâtın değil zâhirî/lafzî anlamının esas alınmasının altını özellikle çizmektedir. Zahir kavramı Arap dili açısından, sözden ilk anlaşılan anlamı, bâtın ise fıkıh ve istinbat yoluyla idrak edilen, sözün esas gaye ve maksadını ifade etmektedir. Buna göre Şâfiî, ilke olarak nassları zahirî açıdan değerlendiren bir yaklaşım sergilemiş ve lafzın zahirî anlamından ayrılmanın şartlarını ve sınırlarını çizmiştir. Ona göre Hz. Peygamberin sünnetindeki amm ve zahir olan her söz/nass, aksi yönde bir başka nass veya icmâ bulununcaya kadar umumî ve zahirî anlamı üzere caridir. Bu nedenle Şâfiî, nassların zahirî anlamından ayrılmaya, o hususta aksi yönde bir başka âyetin, hadîs/sünnetin veya icmânın bulunması şartıyla izin vermektedir. Bazen kıyasa binâen de izin verdiği anlaşılmaktadır. Şu halde Şâfiî'nin bakış açısına göre, herhangi bir Kur'an veya sünnet nassının zahirî anlamı dışında yorum ve değerlendirmede bulunmak için, nassî bir delilin bulunması zorunludur. Zira ona göre icma ve kıyas da ancak bir nassa dayanmakla meşru olacağı için sonuçta zâhirden ayrılmayı gerektiren delillerin hepsi nassî delil olmaktadır. Şâfiî'nin bu yaklaşımına göre, bir müctehid ve fakîhin bu nassî deliller dışında, akla, herhangi bir temel ilkeye, mana ve maksada, istihsan ve maslahata göre, nassları zahirî anlamı dışında yorumlaması ve değerlendirmesi meşrû ve geçerli olmamaktadır. Bu da Şâfiî'nin nassların yorumu ve tevili alanını oldukça daralttığını açıkça ortaya koymaktadır. Onun hadîsleri anlamada sergilediği temel yaklaşımlardan biri, Hz. Peygamberden sabit olarak gelen her şeyi, varit olduğu üzere, niçin ve nasıl şeklinde herhangi bir soru yöneltmeksizin

kabul edilmesini ve amel edilmesini savunmasıdır. Nassların zahirî anlamının esas alınmasını temellendirirken, insanların hukukî anlaşmazlıklarında Hz. Peygamberin, tarafların zahirî söz ve durumlarına göre hüküm verdiğini de delil olarak sunmaktadır. Bu da Şâfiî'nin nassların zahirî anlamının temel alınmasına ayrı bir özen gösterdiğini ortaya koymaktadır. Bu arada Şâfiî'nin bilhassa ihtilaflı hadisleri telif ederken bir takım te'villerde bulunmuş olması, hüküm istinbatında zaman zaman ictihad ve kıyasa yer vermiş olması onun, bazen zahirî anlamdan ayrılabildiğini göstermekte olup, kıyası reddeden zahirî ekolü derecesinde katı zahirî bir yaklaşıma sahip olmadığını ortaya koymaktadır.

Esasen Şâfiî'yi zahirîlik/lafızcılık meselesinde önemli kılan da kendisinden önceki iki büyük imama, Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'e nazaran, ilk defa sistemli olarak nassları değerlendirmede zahire göre hüküm vermeye, dolayısıyla lafızların delâletine dayalı bir anlama yöntemine yönelik, teorik anlamda ciddî çabalar sarfetmiş olmasıdır. Dolayısıyla Şâfiî'yi İslâm fıkıh ve düşünce tarihinde sistemli lafızcı/zahirî yaklaşıma giden kapıyı ilk aralayan kimse olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim başta hadîs/sünnet anlayışı olmak üzere, Şâfiî tarafından ortaya konan bir çok görüş ve düşüncenin, onun lafza bağlı yaklaşım sergilemesini etkileyen birer faktör olduğu görülmektedir. Hadîs ve sünneti temellendirmek için gösterdiği çabalar dahilinde, hadîslere verdiği ehemmiyet, hikmet kavramına yüklediği anlam, sünnetin de vahye dayandığına yönelik değerlendirmeleri, sünneti, Hz. Peygamberin merfû hadisleriyle sınırlayan yaklaşımları, hadislerin sıhhatini tayinde, şeklî şartları nazar-ı itibara alması, hadîs-sünnet özdeşliğine dair vurguyu artırması, hadîslerin Kur'an'a arzına muhalif bir tutum sergilemesi ve nesh anlayışı ile ilgili tutumunun, onun öngördüğü yorum yöntemi ve lafza bağlı yaklaşım ile yakın bir ilişkisi olduğu görülmektedir.

Nass anlayışına binaen, dinin bütün hükümlerini nasslara ve onların delâletlerine inhisar ettirmeye yönelik düşünceleri, nasslara ve naklî bilgilere dayalı bilgi anlayışı, yine nasslara ve nassların lafzi/zahirî delaletine dayalı ictihad ve kıyas anlayışı, herhangi bir nassî delile dayanmadığı gerekçesiyle istihsanı reddederek oldukça sert bir tutum sergilemesi, Arap dilini yücelten ve yorumlamada Arap dilinin lafzi anlamlarını esas almaya özen gösteren dil anlayışı ve nasslarda ta'lîlden ziyade taabbudiliği benimseyen ta'lîl ve taabbud anlayışı, kanaatimizce Şâfiî'nin lafza bağlı

yorum ve yaklaşımı tercih etmesinde etkili olan en önemli faktörleri oluşturmaktadır. Şâfiî'nin saydığımız hususlarla ilgili olarak, ortaya koyduğu düşünce ve yaklaşımlar onun teoride lafza bağlı bir yorum anlayışını benimsediğini açıkça ortaya koymaktadır. Açıkçası Şâfiî, her bir problemin çözümünün metinsel deliller çerçevesinde kalarak yapılmasını benimsemekte, bunları aşarak hatta metinsel delil olmaksızın herhangi bir düşünce veya yönteme binaen yorumda bulunulmasına ve hareket edilmesine karşı çıkmakta ve cephe almaktadır.

Teoride nassların lafzî/zahîrî anlamlarına bağlı yaklaşımı öngören ve zahirden ayrılmayı da sıkı şartlara bağlayan İmam Şâfiî'nin, pratik anlamda hadîs rivâyetlerini değerlendirme ve yorumlamada lafza bağlılığı daha baskın iken, nadiren de olsa mana eksenli yorum ve değerlendirmelerde bulunduğu gözlemlenmektedir. Bu bakımdan onun, hadîsleri/sünneti anlama ve değerlendirme konusundaki temel yaklaşımlarını *lafız eksenli ve mânâ eksenli yaklaşımlar* olmak üzere iki kategoride değerlendirmek mümkündür. Bu da onun, teoride savunduğu zahire bağlılık ilkesine daima bağlı kalamadığını, kullandığı delillerin ihtilaflı olması veya zahire bağlı kalmanın nasslarda gözetilen gaye ve amaçları tam anlamıyla karşılayamayacağı düşüncesinden hareketle pratikte zaman zaman zahirin dışına çıkan yorum ve tevillerde bulunmuştur.

Şâfiî'nin lafza bağlı yaklaşımda bulunduğu konular dikkate alındığında onun, hadîslerin lafzî ve zahirî anlamını esas aldığı, Hz. Peygamberin tasarrufları üzerinde herhangi bir ayırıma gitmeksizin, bir kategoride değerlendirdiği ve bu hususta aksi yönde bir delil bulunmadığı müddetçe umumî ve zahirî anlamında ısrar ettiği, hadîslerde/sünnette ifade edilen bir takım süre ve miktarları, bir takım gaye ve gerekçelerle yoruma tabi tutmaksızın, olduğu gibi bağlı kalmayı tercih etmesi, nasslarda Şâri' tarafından konulan ve ifade edilen lafız, ifade ve kavramlara bir araç olmak yerine, bu kavramlara dayanan ve bunların lafzî anlamlarıyla sınırlı kalan bir yaklaşım sergilemesi, kendi icithad ve kanaatine göre sabit/sahih gördüğü haber-i vâhitleri herhangi bir sorgulamaya tabi tutmaksızın kabul edilmesini savunması, kıyas veya şer'î bir kâideye aykırılık arzetmiş olsa da, haber-i vâhitleri tercih etmesi, hadîslerin/sünnetin lafızlarına bağlı bir yaklaşıma verdiği ehemmiyetin bir neticesi olarak, terğîb ve terhîb içerikli rivâyetleri de hukukta delil olarak kullanması ve bunlardan fıkhî hüküm ve istinbatlarda bulunmuş olması, nassların mana ve

maksadını, illet ve sebebini itibara alan ta'lîl anlayışı yerine bunun aksini ifade eden taabbud anlayışını hüküm ve değerlendirmelerinde esas alması ve taabbud alanını genişletmesi ve bu arada Hz. Peygamberin bazı sünnet ve uygulamalarındaki maksat ve gayeleri dikkate alan dinamik bir anlayışı yerine, bu tür sünnet ve uygulamaları olduğu gibi benimseyerek şekilci ve statik bir yaklaşım sergilemesi, Şâfiî'nin lafza bağlı yorum ve yaklaşımı ne kadar hararetle benimsediğini ortaya açıkça ortaya koymaktadır. Şâfiî'nin bazı meselelerde zahirî yaklaşım sergilememesinin temel nedeni ise, ilgili hususlaki rivâyetleri kendi değerlendirmesine göre sabit ve ihticaca elverişli görmemesidir. Şayet ilgili hadisleri sabit görürse, onları da hiç şüphesiz zahirî yönüyle anlayacağında herhangi bir şüphe yoktur. Onun lafızcı davranmasının temel nedeni kendi ictihadına göre sahih gördüğü hadislerle herhangi bir gerekçeyle yoruma tabi tutmadan olduğu gibi amel edilmesini benimsemesidir.

Lafza bağlı yaklaşımlarda Şâfiî'nin eleştiriye açık bir yönü de, delâlet noktasında hadîsleri de Kur'an ile aynı kurallara tabi tutmuş olmasıdır. Oysa Kur'an lafızları kesin olduğu için onun delâleti ile hadîslerin delâleti aynı değildir. Hadîslerin ma'nen rivâyet edildiğinin farkında olmasına rağmen Şâfiî, ilgili hadîs ve rivâyetleri yorumlarken ve değerlendiriken bu gerçeği göz ardı ettiği ve ilgili lafızlar Hz. Peygamber tarafından özellikle seçilerek ifade edilmiş gibi, onların lafzî delâletini esas aldığı görülmektedir.

Hz. Peygamberden sabit olduğunu düşündüğü her türlü rivayeti, başka bir ilke veya kurala tabi tutmaksızın müstakil birer nass olarak kabul etmesi neticesinde, Şâfiî'nin bir konudaki bütün rivâyetleri göz önüne almayıp sonuçta parçacı bir yaklaşım sergilediğini ve böylece lafızcılığa düçar olduğunu söylemek de mümkündür. Dolayısıyla Şâfiî'nin lafza bağlı kalmasında, onun hadislere ve rivâyetlere verdiği olağanüstü değerin önemli bir etkisi sözkonusudur. Zira o, hadîsleri de (içerdiği anlam ve icra ettiği fonksiyon bakımından) adetâ birer Kur'an nassı gibi değerlendirmiş, sünnetin ancak hadîs rivayetleriyle sabit olacağını ilan etmiş, bu da nassa ve onun lafzî anlamına odaklı bir yorum anlayışını beraberinde getirmiştir.

Aslında Şâfiî'ye gelinceye kadarki süreçte nassların nasıl bir yöntem ve yaklaşım ile ele alınacağı (özellikle ehl-i re'y ve ehl-i hadîs ekollerini vucut

bulmasıyla) hemen hemen belirginleşmiştir. Şâfiî'nin yetiştiği ve yaşadığı dönemde Şâfiî'nin önünde ehl-i hadîs ve ehl-i re'y taraftarlarınca yapılmış yorum ve yaklaşımlar mevcut durumdaydı. Şâfiî tarafından hadîsleri/sünneti anlama ve değerlendirmede ortaya konulan yorum ve yaklaşımların benzerlerinin, kendisinden önce, başta sahabe ve tabiûndan bazı kimseler olmak üzere bir kısım ekoller veya alimler tarafından da yapıldığı görülmektedir. Dolayısıyla Şâfiî genellikle yeni bir yorum yapmak yerine, mevcut yorumlardan birini özellikle de -ehl-i re'yin yorumlarının aksine- hadîs ehlinin yaklaşımını benimsediği anlaşılmaktadır. *Şu halde, lafza bağlılık hususunda Şâfiî'yi önemli kılan, kendinden önce yapılan lafza bağlı yaklaşımları sahiplenmesi ve zahire bağlı yaklaşımları teorik olarak temellendirmeye getirmeye yönelik sistemli gayret ve çabalarıdır*. Bu nedenle Şâfiî'yi zâhirî yaklaşımı ilk başlatan kimse olarak değerlendirmek mümkün değildir. Zira sahabeden Şâfiî'ye kadar uzanan zaman diliminde hemen hemen her âlim ve mezhepte farklı tonlarda da olsa zahirî tutum ve yaklaşım mevcuttur. Nitekim Şâfiî'nin lafza bağlı yaklaşımına dair verdiğimiz örneklerde zaman zaman Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'in de benzer zahirî/lafzî yaklaşımlar sergiledikleri görülmektedir. Bu da daha sahabeden itibaren neredeyse hemen hemen bütün fakihlerin herhalukarda hep aynı ve standart bir yorum ve yaklaşım tarzına sahip olmadıklarını ortaya koymaktadır. Nitekim mesela bir fakih genellikle mana ve maksat ağırlıklı bir yorum yöntemine sahipken, bazen tamamen literal bir yorumda bulunabilmektir. Literal yorum yönü ağır basan bir başka fakih de bazen maslahat ve gayeye yönelik bir yorumda bulunabilmektedir ki bu durum, Şâfiî için de geçerlidir. Buna rağmen imam ve fakihlerin yorum ve yaklaşımları hususunda, onlarda genel ve baskın olarak görülen yorum ve yaklaşımların ölçü alınarak değerlendirmede bulunulması yanlış bir tutum sayılmamalıdır. Kısacası, bu hususta *Şâfiî'nin farkı, ilke olarak lafza/zahire bağlılığı ilk defa teorik anlamda sistemli hale getirmeye çalışması ve pratikte de kendinden öncekilere kıyasla daha fazla zahirî yaklaşım sergilemiş olmasıdır.*

Şâfiî'nin lafza/zahire bağlı bu gayret ve çabalarına rağmen yine de onun, yorum sistemine kaçınılmaz ve zorunlu olarak kıyası da eklemesi ve pratikte lafza bağlı kalmanın zorluklarını görerek zaman zaman koyduğu bu ilkeden ayrılabilmesi, Şâfiî'yi aşırı, katı zahirî bir yaklaşım izlemekten alıkoymuştur. Nassları anlama ve

değerlendirmede kıyas ve re'ye yer vermesi onu, kıyas ve re'yi dahi reddeden zahiriye ekolünden ayırmış ve lafza bağlılıkta ılımlı bir yol izlemesine neden olmuştur. Zira onun nass anlayışı, ictihadı kıyasla sınırlaması, istihsanı reddetmesi ve her şeyin çözümünü nasslara dayandırması onu lafızcı kılarken, yine de re'ye başvurması, kıyası kabul etmesi ve de hadîsleri farklı sebep ve saiklerle te'vil etmesi onu, lafza bağlı daha katı bir yaklaşım sergilemesine mani olmuştur. Esasen Şâfiî'yi lafza bağlı yaklaşımda önemli kılan bir başka yön de, kendisinden sonra Hanbelîler ve Zahirîler gibi nassların lafzına ve zahirine daha çok sarılan ekollerin doğuşuna zemin hazırlamış olmasıdır.

Şâfiî tarafından lafza bağlı bir yaklaşımla ortaya konan hüküm ve değerlendirmelerin kendi dönemi ile de yakın bir ilgi ve alakası sözkonusudur. Onun, içinde yaşadığı fikrî ve siyâsî yönden hareketli ve çalkantılı dönemde, aklî çabalarve keyfî yorumlar sonucu yaşanacak kaosa karşı, bir tepki olarak nass teorisini tesis ederek, nassların lafzî delâletine ve zahirî anlamına dayalı bir yorum ve yaklaşımı benimsediği ve önerdiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Şâfiî tarafından dile getirilen her bir düşünce ve yaklaşımın arkaplanında o dönemde yaşanan entellektüel siyâsî, dinî ve kültürel gelişme ve değişmenin etkisi ve izleri bulunmaktadır. Bu arada Şâfiî'nin bazı meselelerde ilgili nasslara literal yaklaşması kendi döneminin şartları dahilinde uygun çözümler olması da mümkündür. Dolayısıyla araştırmamızda Şâfiî'nin lafza bağlı yaklaşım farkına dikkat çekilmeye çalışılmış, görüşlerinin isabetli olup olmadığı amaçlanmamıştır.

Netice itibariyle İmam Şâfiî, İslâm düşüncesinde hadîs/sünnet anlayışının şekillenmesinde, nass düşüncesinin otoritesini kazanması sürecinde ve en önemlisi nassları anlama ve değerlendirmede beyân fikrinin mimarı olarak, nassların lafzından hareketle ve lafzî içeriklerine binâen anlaşılması ve yorumlanmasında, bir anlama ve yorumlama usûlünün oluşturulması amacıyla, teorik anlamda ve sistemli olarak ilk defa emek sarfeden fakîh ve usûlcülerden biri olarak tarihte yerini almış olan ve etkisini hala sürdürmeye devam eden ilmî şahsiyetlerden biridir.

BİBLİYOGRAFYA

ABDULHÂLIK, Abdulganî, ***Hucciyyetu's-Sunne,*** Dâru'l-Vefâ, 1993

ABDULMECÎD, Abdulmecîd Mahmûd, ***el- İtticâhâtu'l- Fıkhıyye 'ında Ashâbi'l-Hadîs fi'l-Karni's-Sâlisi'l- Hicrî***, Mektebetu Hancî, Kahire, 1979.

ABDURRAZZÂK b. Hemmam es-San'ânî, ***el- Musannef***, thk. Habîburrahman el-A'zamî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrût, 1403. I-XI.

AHMED B. HANBEL, ***el-Musned***, Çağrı Yay., İstanbul, 1992. I-IV.

AKTEPE, İshak Emin, ***Şâfiî Öncesinde ve İmam Şâfiî'de Sünnet,*** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul, 2005.

APAYDIN, H. Yunus, "Nasları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu" (Genel Bir Tasvir), ***Marife,*** yıl:2, sayı:1, Konya 2002, s. 7-24.

……., "İctihad", ***DİA***, TDV Yay., İstanbul, 2000.

ARSLAN, Gıyasettin, ***İmam Şâfiî'nin Kur'an Okumaları,*** Rağbet Yay., İstanbul, 2004.

ÂŞÛR, Muhammed Tâhir b., ***İslâm Hukuk Felsefesi,*** çev. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, İstanbul, 1999.

AYBAKAN, Bilal, "İslâm'da Dinî Bilginin Doğası ve Usûl-i Fıkh'ın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım", ***MÜİFD,*** sy.18, İstanbul, 2000.

....., ***Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ,*** İz yay., İstanbul, 2003.

el-AYNÎ, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, ***Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî***, Halebî baskısı, Kahire, 1972. I-XX.

el-BÂCÎ, Ebu'l-Velîd Suleyman b. Halef, ***İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl***, thk. Abdulmecit et-Turkî, Dâru'l-Garbı'l-İslâmî, Beyrût, 1986.

el-BAĞDÂDÎ, Ebûbekir Ahmed b. Ali el-Hatîb, ***el-Fakîh ve'l-Mutefakkih,*** tsh. İsmâil el-Ensârî), Beyrût, 1975. I-II.

……., ***Târihu Bağdad***, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ty., I-XIV.

....., ***el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye***, thk. İbrahim Hamdî, el-Medenî, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Medîne, ty.

……., ***Şerefu Ashâbi'l- Hadis***, thk. Mehmed Saîd Hatîboğlu, DİB Yay., Ankara, 1991.

BAKAR, Mohd Daud, "Bağlam Teorisi (İhtilâfu'l-Hâleyn) ve İslâm Hukuk Teorisinde *İhtilâf* Problemi", çev. Yavuz Köktaş, ***İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi,*** sy. 3, Konya, 2004.

BAKKAL, Ali, "İmam Şâfiî'de Nesh Anlayışı", ***HÜİFD***, sy. 3, Şanlıurfa, 1997. 109-132.

BALTACI, Burhan, ***Şâtıbî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi,*** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara, 2005.

BARDAKOĞLU, Ali, "İstihsan", ***DİA***, TDV Yay., İstanbul, ?

……..……., "Delâlet", ***DİA***, TDV Yay., İstanbul, 1991.

BAYINDIR, Abdulaziz, "Fıkha Göre Nikâh Sözleşmesinde Velînin Yeri", ***İÜİFD***, sy. IV, İstanbul, 2001.

BEDİR, Murteza, ***Fıkıh, Mezhep ve Sünnet,*** Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004.

el-BEYHAKÎ, Ebû Bekr, Ahmed b. El-Huseyn, ***Menâkıbu'ş-Şâfiî***, thk. Seyyid A. Sakr, Mektebetu Dâri't-Turâs, Kahire, ty.

……....., ***es-Sunenu'l-Kubrâ***, thk. M. Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Bâz, Mekke, 1994. I-X.

BİLGE, Necip, ***Hukuk Başlangıcı Dersleri,*** Turhan Kitabevi, Ankara, 1994.

BİLMEN, Ömer Nasuhî, ***Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhıyye Kâmusu***, İstanbul, ty. I-VIII.

el-BUĞÂ, Mustafa Dîb, ***Eseru'l-Edilleti'l-Muhtelefi fîhâ fi'l-Fıkhı'l-İslâmî***, Dâru'l-Kalem, Dımeşk, 1999.

el-BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, ***el-Câmiu's-Sahîh***, Çağrı yay., İstanbul, 1992. I-VIII.

……..……, ***et-Tarîhu'l-Kebîr,*** thk. Hâşim en-Nedvî, Dâru'l-Fikr, ty., I-VIII.

……., ***et-Tarîhu's-Sağîr,*** thk. Mahmûd İbrahim Zâyed, Dâru'l-Va'y, Haleb, 1977. I-II.

el-BÛTÎ, M. Sâid Ramazan, ***Davâbıtu'l-Maslaha fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye,*** ed-Dâru'l-Muttahıde, Beyrût, 1992.

……., "Eseru'ş- Şâfiî fî Menheci't-Tefkîri'l-İslâmî Kadîmen ve Hadîsen", ***el-İmâm eş-Şâfiî, Fakîhen ve Muctehiden*** (Havle'l-İmâm eş-Şâfiî İhtifâ bi Zikrâ Murûri İsnâ Aşara Karnen alâ Vefâtihi, Kuala Lumpur, Malezya, 1990), Dâru't-Takrîb, Beyrût, 2001.

el-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, ***Arap Aklının Oluşumu***, çev., İbrahim Akbaba, İz Yay., İstanbul, 1997.

el-CUVEYNÎ, Ebu'l-Maâlî Abdullah b. Yusuf, ***el-Burhân fî Usûli'l- Fıkh***, thk. Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb, Dâru'l-Vefâ, Mısır, 1418. I-II.

ÇAĞIL, Orhan Münir, ***Hukuk Başlangıcı Dersleri,*** Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1966.

ÇAKAN, İ. Lütfi, ***Hadîslerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları***, İSAV Neşr., İstanbul, 1982.

DAĞCI, Şamil, ***İmam Şâfiî'nin Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri***, DİB Yay., Ankara, 2004.

ed-DÂRİMÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, ***es-Sunen,*** Çağrı yay., İstanbul, 1992. I-II.

ed-DEBÛSÎ, Ebû Zeyd, ***Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*** (Te'sîsu'n- Nazar), çev. Ferhat Koca, Ankara, 2002.

ed-DEHLEVÎ, Şah Veliyyullah, ***Huccetullâhi'l-Bâliğa***, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yay., İstanbul, 1994. I-II.

....., ***el-İnsâf fî Beyâni Sebebi'l-İhtilâf***, Mısır, 1327

DERE, Ali, "İmam Mâlik'in Hadîs Metinlerini Değerlendirme Kriterleri Üzerine", ***İslâmî Araştırmalar Dergisi***, c. 10, sy. 1, Ankara, 1997.

ed-DESÛKÎ, Muhammed, ***el-İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî ve Eseruhû fui'l-Fıkhi'l-İslâmî***, Dâru's-Sikâfe, Katar, 1987.

ed-DIMEŞKÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdirrahman, ***Rahmetu'l-Umme fî İhtilâfi'l-Eimme**,* Beyrût, 1987.

DÖNMEZ, İbrahim Kâfî, ***İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları***, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), hangi üniversite İstanbul, 1981.

.....,"İslâm Hukukunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu İle Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", ***MÜİFD**,* sy.:4, İstanbul, 1986.

....., "İcma", ***DİA***, TDV Yay., İstanbul, 2000.

ed-DUMEYNÎ, Gurmullah, ***Hadiste Metin Tenkidi Metodları**, (Makâyîsu Nakd-ı Mutûni's-Sunne,*Riyâd, 1984), çev. İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel, Kitabevi, İstanbul, 1997.

ed-DURAYNÎ, Fethî, ***el-Menâhicu'l-Usûliyye fi'l-İctihâd bi'r-Re'yi fi't-Teşrîi'l-İslâmî***, Dımeşk, 1975.

EBÛ DAVUD, Suleyman b. Eş'as es-Sicistanî, ***es-Sunen***, Çağrı Yay., İstanbul, 1992. I-V.

EBÛ SULEYMAN, Abdulvahhâb İbrahim, ***Menheciyyetu'l- İmâm Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî fi'l-Fıkhi ve Usûlihi***, Beyrut, 1999.

EBU SULEYMAN, A. Ahmed, ***İslâm'ın Uluslar arası İlişkiler Kuramı,*** çev. Fehmi Koru, İnsan Yay., İstanbul, 1985.

EBÛ SUNNE, Ahmed Fehmî, ***el-Urfu ve'l-Âdetu fî Re'yi'l-Fukahâ***, Matbaatu Ezher, Mısır, 1947.

EBÛ YÛSUF, Yakub b. İbrahim el-Ensârî, ***er-Reddu alâ Siyeri'l-Evzâî***, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ty.

……, ***Kitâbu'l-Âsâr**,* thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1355.

EBÛ ZEHRA, Muhammed, ***İmam Şâfiî*** çev. Osman Keskioğlu, DİB Yay., Ankara, 1996.

……....., ***İslâm Hukuku Metodolojisi***, çev. Abdulkadir Şener, Fecr yay., Ankara, 1986.

……....., ***İslâm'da Siyâsî İtikâdî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi,*** çev. Abdulkadir Şener, I-II, Hisar yay., İstanbul, ty.

EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid, "İmam Şâfiî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi", ***Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü***, haz. M. Hayri Kırbaşoğlu, Kitâbiyât, Ankara 2000.

EDİS, Seyfullah, ***Medenî Hukuka Giriş ve Başlangıç Hükümleri***, Ankara, 1987.

EMÎN, Ahmed, ***Duha'l-İslâm,*** Dâru'l-Kutub'l-Arabî, Beyrût, ty. I-III.

ERAVCI, Emine, ***"Mehir", "Nafaka" ve "İtaat" Kavramları Çerçevesinde İslam'a Göre Ailede Eşlerin Sorumlulukları***, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara, 2000.

ERDOĞAN, Mehmet, ***İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi,*** MÜİFV Yay., İstanbul, 1990.

……..., ***Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet***, MÜİFV Yay., İstanbul, 1995.

ERKOL, Ahmet, "Eş'arî Dönemi Arap Düşünce Biçimi ve Eşarî Düşüncesinde Şâfiî'nin Etkisi", ***Marife,*** yıl. 3, sy. 2, Konya, 2003.

ERTEN, Mevlut, ***Nass-Yorum İlişkisi***, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara, 1998.

ERUL, Bünyamin, ***Sahabenin Sünnet Anlayışı***, TDV Yay., Ankara, 1999.

el-EZRAK, Muhammed, "Minhâcu'l-İmami'ş-Şâfiî", ***el-İmâm eş-Şâfiî, Fakîhen ve Muctehiden*** (Havle'l-İmâm eş-Şâfiî İhtifâ bi Zikrâ Murûri İsnâ Aşara Karnen alâ Vefâtihi, Kuala Lumpur, Malezya, 1990), Dâru't-Takrîb, Beyrût, 2001.

FAHL, Mâhir Yâsîn, ***Eseru İleli'l- Hadîs fî İhtilâfi'l- Fukahâ***, Dâru Ammâr, Ammân, 1999.

FÂRUKİ, Kemâl A., "al-Shafi'i's Agreements Disagreements with The Mâlikî and The Hanafî Schools", ***İslamic Studies,*** Pakistan, 1971, c. X, sy. II, 129-136.

el-FÂRUKÎ, Muhammed Yusuf, "İshâmu'l-İmâm eş-Şâfiî fî Tatavvuri'l-İctihâd", ***el-İmâm eş-Şâfiî, Fakîhen ve Muctehiden*** (Havle'l-İmâm eş-Şâfiî İhtifâi bi Zikrâ Murûri İsnâ Aşara Karnen alâ Vefâtihi, Kuala Lumpur, Malezya, 1990), Dâru't-Takrîb, Beyrût, 2001.

FAZLUR RAHMAN, ***Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu,*** çev.. Salih Akdemir, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2001.

FEVZÎ, Rıf'at, ***Tevsîku's-Sunne fi'l-Karni's-Sâni'il-Hicrî***, Mektebetu'l-Hancî, Mısır, 1981.

el-GAZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed, ***el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl,*** thk. M. Abdusselâm Abdu'ş-Şâfiî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrût, 1413.

GOLDZİHER, Ignaz, ***Zâhirîler, Sistem ve Tarihleri,*** çev. Cihat Tunç, Ankara, 1982.

GÖRMEZ, Mehmet, ***Sünnet ve Hadîsin Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu***, Ankara, 1997.

GÖZLER, Kemal, ***Hukukun Genel Teorisine Giriş***, Ankara, 1998.

GURAYA, Muhammed Yûsuf, ***Sünnetin Niteliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım,*** çev. M. Emin Özafşar, Ankara Okulu, Ankara, 1999.

GÜLEÇ, Hüseyin, ***Şâfiî Fıkıh Usûlünde Hadîs Metodolojisi,*** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara, 2002.

Gürkan, Menderes, ***İslam Hukuk Medolojisinin Oluşumu ve Şâfiî'nin Yeri,*** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), EÜSBE, Kayseri, 1997.

GÜRLER, Kadir, ***Ehl-i Hadîsin Düşünce Yapısı***, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) AÜSBE, Ankara, 2002.

HAÇKALI, Abdurrahman, ***İslâm Hukukunda Gayeci İçtihad Metodunun Gelişimi***, Etüt Yay., İstanbul, 2004.

el- HAFÎF, Alî, ***Esbâbu İhtilâfu'l- Fukahâ,*** Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1996.

HASAN, Ahmed, ***İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi***, çev. A.Hakan Çavuşoğlu, Hüseyin Esen, İz Yay., İstanbul, 1999.

el-HASEN, Halîfe Bâbekr, ***Menâhicu'l-Usûliyyîn fî Turukı Delâlâti'l-Elfâz al'al-Ahkâm***, Mektebetu Vehbe, Kâhire, 1989.

HATİBOĞLU, Mehmed Said, ***Hilafetin Kureyşliliği,*** Kitâbiyât yay., Ankara, 2005.

el-HATTÂBÎ, Ebû Süleymân, ***Maâlim's-Sünen*** (Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i ile birlikte), İstanbul, 1992.

el- HINN, Mustafa Saîd, ***İslâm Hukukunda Yöntem Tartışmaları***, terc. Halit Ünal, Rey Yay., Kayseri, 1993.

el-HINN, Mustafa, Mustafa el-Buğâ, Ali eş-Şerbecî, ***Büyük Şâfiî Fıkhı***, çev. Ali Arslan, Arslan Yay., İstanbul, 1994.

el-HUDARÎ, Muhammed, ***İslâm Hukuk Tarihi,*** (çev. Haydar Hatipoğlu), Kahraman Yay., İstanbul, 1987.

el-HÛLÎ, Emîn, ***Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar,*** çev. Emrullah İşler, M. Hakkı Suçin, Kitâbiyât yay., Ankara, 2006.

İBN ABDİLBERR, Ebû Ömer Yusuf en-Nemerî, ***Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlih***, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, t.y.

……....., ***el-İntikâ fî Selâseti'-l Eimmeti'l-Fukahâ***, Mektebetu'l-Kudsî, Kahire, 1350.

……..…, ***et-Temhîd,*** thk. M. Ahmed el-Alevî, M. Abdulkebîr el-Bekrî, Vezâratu Umûmi'l-Evkâf, el-Mağrib, 1387. I-XXII.

İBN ABDİSSELÂM, İzzuddîn Abdilazîz, ***Kavâidu'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm,*** Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ty. I-II.

……, ***Fetâvây-ı İzzuddin b. Abdusselam***, thk. Muhammed Kurdî, Beyrut, 1996

İBN EBÎ HATİM, Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî, ***Kitâbu'l-Merasil,*** thk. Şukrullah Nimetullah Kucânî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1397.

İBN EBÎ ŞEYBE, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, ***el-Musannef***, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad, 1409/1989. I-VII.

İBNU'L- ESÎR, Mecduddîn b. Muhammed, ***en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs***, thk. T. Ahmed ez-Zâvî, M. Muhammed et-Tanahî, Kahire, ty., I-V.

İBN CEMÂA, Muhammed b. İbrahîm, ***el-Menhelu'l- Ravî***, thk. M. Abdurrahman Ramazan, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1406.

İBN CEVZÎ, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali , ***et-Tahkîk fî Ehâdîsi'l- Hılâf***, thk. Mes'ûd Muhammed s-Sa'dunî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415.

İBN HACER, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, ***Fethu'l-Bârî bi Şerhi's-Sahîhi'l-Buhârî,*** thk. M. Fuâd Abdulbâkî, Muhibbuddîn el-Hatîb, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1379. I-XIII.

……., ***Tehzîbu't-Tehzîb***, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1984. I-XIV.

İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm ez-Zâhirî, ***el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm***, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1404, I-VIII.

……..…., ***en-Nubzetu'l-Kâfiye***, thk. Muhammed Ahmed Abdulazîz, Dâru'l-Kutubi'l-İmiyye, Beyrût, 1405.

……., ***el-Muhallâ***, thk. Lecnetu İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, Beyrut, ty. I-XI.

İBN KAYYIM, Ebû Abdillah Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye, ***İ'lâmu'l-Muvakkıîn***, Dâru'l-Ciyl, Beyrût, 1973. I-IV.

İBN KUDÂME, Ebû Muhammed Abdullah b.Ahmed b. Kudâme, ***el-Muğnî,*** Beyrut, 1405. I-X.

İBN KUTEYBE, ***Hadîs Müdâfaası (Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs)***, çev. M. Hayri Kırbaşoğlu, Kayıhan Yay., İstanbul, 1982.

İBN MÂCE, Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, ***es-Sunen***, thk. M. Fuâd Abdulbâkî, Çağrı Yay., İstanbul, 1992. I-II.

İBN MANZÛR, Muhammed b. Mukrim, ***Lisânu'l-Arab***, thk. Kurul, Dâru Beyrût, Beyrût, 1955-1956. I-XV.

İBN NEDÎM, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yakûb, ***el-Fihrist,*** thk. İbrahim Ramazan, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1997.

İBN NUCEYM, Zeynuddîn b. İbrahîm, ***el-Bahru'r-Râik***, Dâru'l-Marife, Beyrût, ty., I-VII.

İBN RUŞD, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ruşd el-Hafîd, ***Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetül-Muktesıd***, çev. Ahmed Meylanî, Beyan Yay., İstanbul, 1991.

KAL'ACÎ, Muhammed Ravvâs, ***Mevsûatu Fıkhı İbrahîm en-Nahaî***, Dâru'n-Nefâis, 1979.

……, ***Mevsûatu Fıkhı Abdillah b. Mes'ûd***, Dâru'n-Nefâis, Beyrût, 1992.

……, "Te'sîsu'ş-Şâfiî İlme Usûli'l-Fıkh", ***el-İmâm eş-Şâfiî, Fakîhen ve Muctehiden*** (Havle'l-İmâm eş-Şâfiî İhtifâ bi Zikrâ Murûri İsnâ Aşara Karnen alâ Vefâtihi, Kuala Lumpur, Malezya, 1990), Dâru't-Takrîb, Beyrût, 2001.

KAL'ACÎ, Muhammed Ravvâs, KUNEYBÎ, Hâmid Sâdık, ***Mu'cemu Lugati'l-Fukahâ,*** Beyrût, 1408.

el-KARADÂVÎ, Yusûf, ***Fıkhu'z-Zekat***, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1981. I-II.

……., ***Sünneti Anlamada Yöntem,*** çev. Bünyamin Erul, Rey yay., Kayseri, 1993.

KARAMAN, Hayreddin, ***İslam Hukukunda İctihad,*** MÜİFV Yay., İstanbul, 1996.

el-KÂSÂNÎ, Alâuddîn, ***Bedâiu's- Sanâi',*** Dâru'l- Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, 1982.

el-KÂSIMÎ, Muhammed Cemâluddîn, ***Kavâidu't-Tahdîs***, thk. Muhammed Behcet el-Baytar, Muhammed Reşîd Rızâ, Dâru'n-Nefâis, Beyrût, 1987.

el-KAVÂSIMÎ, Ekrem Yûsuf, ***el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî,*** Dâru'n-Nefâis, Urdun, 2003

KELEŞ, Ahmet, ***Hadîslerin Kur'an'a Arzı***, İnsan Yay, İstanbul, 1998.

……, ***Sünnet***, ***Yaşayan Hz.Muhammed***, İnsan Yay., İstanbul, 2003.

el-KEVSERÎ, Muhammed Zâhid, ***en-Nuketu't-Tarîfe,*** Matbaatu'l-Envâr, Kahire, 1365.

KILIÇ, Sadık, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", ***İslâmî Araştırmalar Dergisi***, c. 9, sy. 2, Ankara 1996.

KILIÇ, Muharrem, ***İslam Hukuk Metodolojisinde Nassların Lafzî Yorumu***, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1999.

KIRBAŞOĞLU, M. Hayri, ***İslâm Düşüncesinde Sünnet,*** Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000.

……., ***Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*** Kitâbiyât, Ankara, 2000.

……., "İslamî İlimlerde Şâfiî'nin Rolü Üzerine", ***İslâmiyât,*** c. II, sy. 1, Ankara, 1999.

……., "Şâfiî'nin er-Risâle'deki Hadisçiliği" (***Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*** *içinde*), s. 205-216.

……., "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", (***Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*** *içinde*), Ankara, 2000

KOŞUM, Adnan, ***Nassları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu***, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.

KÖSE, Saffet, ***İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile***, Birleşik Yay., İstanbul, 1996.

..……, "Teşekkül Devrinde "Fıkhın Dünyevîliği Fikri ve Günümüze Yansımaları", ***İLAM Araştırma Dergisi***, c.II, sy.2. İstanbul, 1997.

..……, "İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri", ***İslâmiyât,*** c. II. sy. I, Ankara, 1999.

KUTLU, Sönmez, ***İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler***, Kitâbiyât, Ankara, 2002.

LECOMTE, Gérard, "Şâfiî'nin "İhtilâfu'l-Hadîs"inden İbn Kuteybe'nin "Muhtelifu'l-Hadîs"ine", çev. İ. Kâfî Dönmez, ***İslâm Medeniyeti***, c. V, sy. 1, İstanbul, 1981.

LOWRY, Joseph Edmund., ***The Legal- Theoretical Content of the Risâla of Muhammad b. Idrîs al-Shâfi'î,*** University of Pennsylvania, 1999, Copyright by Bell & Howell İnformation and Learning Company, USA, 2000.

MÂLİK B. ENES, ***el-Muvatta***, thk. M. Fuâd Abdulbâkî, İstanbul, 1992. I-II.

MEDKÛR, M, Selam,"eş-Şâfiî Nasıru'l-Hadîs ve Menhecuhu'l-Fıkhî", ***Mecelletu'l-Faysal,*** 1979, Riyad, sy:23, s.51-56.

MES'ÛD, Muhammed Halid, ***İslâm Hukuk Teorisi,*** çev. Muharrem Kılıç, İz Yay., İskanbul, 1997, s.155.

el-MEYDÂNÎ, Abdulganî el-Ganîmî, ***el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb***, İstanbul,ty.

el-MUHAMMEDÎ, Alî Yûsuf, "eş-Şâfiî Muhaddisen", ***el-İmâm eş-Şâfiî, Fakîhen ve Muctehiden*** (Havle'l-İmâm eş-Şâfiî İhtifâ bi Zikrâ Murûri İsnâ Aşara Karnen alâ Vefâtihi, Kuala Lumpur, Malezya, 1990), Dâru't-Takrîb, Beyrût, 2001.

MUSA, M. Yûsuf, ***Fıkh-î İslâm Tarihi***, çev. Ahmet Meylânî, Arslan Yay., İstanbul, 1983.

MUSLİHUDDİN, Muhammed, ***Felsefetu't-Teşrî' fi'l-İslâm ve Kâidetu't-Zarûra ve'l-Hâce***, çev. Halid Samî, Dârul-Matbuâti'l-İslâmiyye, Pakistan, ty.

MUSLİM, Ebu'l-Huseyn Muslim b. Haccâc, ***el-Câmiu's-Sahîh***, thk, M. Fuâd Abdulbâkî, Çağrı Yay., İstanbul, 1992. I-III.

el-MUZENÎ, Ebû İbrahim İsmail b. Yahyâ, ***Muhtasaru'l-Muzenî***, thk. Mahmud Mataracî, (*Umm*'le birlikte), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1993.

NAHRÂVÎ Ahmed Abdusselâm, ***el-İmâmu'ş-Şâfiî fî Mezhebeyhi'l- Kadîm ve'l-Cedîd***, Kahire, 1988,

NÂİM, Ahmed –MİRAS, Kâmil, ***Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi,*** DİB yay., Ankara, 1993. I- XIII. (I-III, Ahmed Nâim, IV-XII Kâmil Miras).

en-NÂSIR, Abdulgafûr, "Usûl-u Mâlik fi'l-Muvattâ" (***Nedvâtu'l İmâm Mâlik*** içinde), Fâs, 1400/1980.

NAZLIGÜL, Habil, ***İmam eş-Şâfiî'nin Hadîs Kültürümüzdeki Yeri,*** (Yayınlanmamış Doktara Tezi), AÜSBE, Ankara, 1993.

en- NEBHÂN, Muhammed Fârûk, "Eseru'l-İmâm Mâlik fî Ted'îmi Mekâneti's-Sünneti'n- Nebeviyye fi'l- Menheci'l-Fıkhı'l-Âmm" (***Nedvâtu'l İmâm Mâlik*** içinde), Fâs, 1400/1980.

en-NESÂÎ, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, ***es-Sunen***, Çağrı Yay., İstanbul, 1992. I-VIII.

en-NEVEVÎ, Ebû Zekeriya Yahya b. Şeref, ***Şerhu'n-Nevevî alâ Sahîh-i Muslim,*** Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût, 1392. I-XVIII.

…..……., ***el-Mecmû'***, thk. Mahmûd Mataracî, Daru'l Fikr, Beyrût, 1996. I-IX.

……., ***Ravdatu't-Tâlibîn***, el-Mektebu'l- İslâmî, Beyrut, 1405, I-XII.

ÖZAFŞAR, M. Emin, ***Hadîsi Yeniden Düşünmek*** (Fıkhî Hadîsler Bağlamında Bir İnceleme), Ankara, 1998.

ÖZDEMİR, Muhittin, ***İmam Şâfiî'ye Göre İstihsân,***(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İÜSBE, İstanbul, 2001.

ÖZEN, Şükrü, ***İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklîleşme Süreci***, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul, 1995.

ÖZTÜRK, Mustafa, "Kur'an'da Yabancı Kelime Bulunup Bulunmadığı Tartışması ve Şâfiî'nin Doğmatik Dil (Arapça) Tanımlaması Üzerine", ***Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü,*** Kitâbiyât, Ankara, 2000, s. 181-204.

ÖZSOY, Ömer, ***Kur'an ve Tarihsellik Yazıları,*** Kitâbiyât Yay., Ankara, 2004.

ÖZŞENEL, Mehmet, ***Sünnet ve Hadîsi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadîs Yaklaşımları ve İmam Şeybânî***, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul, 1999.

PAÇACI, Mehmet, "Anlama (Fıkıh) Usulüne Dair", ***İslâmî Araştırmalar Dergisi,*** c.8, sy.2, Ankara, 1995.

……., "Şâfiî'nin Metodolojisinde Öznenin (Müctehid) Rolü: Hermenetuik Bir Eleştiri", (***Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü***, Haz. M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, 2000 içinde)

PEKCAN, Ali, "Şâfiî İstihsan Yapmış mıydı?", ***Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,*** *(Online),* III, (2003), sy. 3, s. 145-172.

RIZKU'T-TAVÎL, es-Seyyid, "Lugati'l-İmâm eş-Şâfiî ve Eseruha fî Nitâcihi'l-Fıkhî ve'l-Usûlî", ***el-İmâm eş-Şâfiî, Fakîhen ve Muctehiden*** (Havle'l-İmâm eş-Şâfiî İhtifâ bi Zikrâ Murûri İsnâ Aşara Karnen alâ Vefâtihi, Kuala Lumpur, Malezya, 1990), Dâru't-Takrîb, Beyrût, 2001.

SA'DÎ, Muhammed Sabrî, ***Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Kanun ve'ş-Şerîati'l-İslâmiyye***, Kahire, 1979.

SAÎD B. MANSÛR, ***Kitâbu's-Sunen,*** thk. Habîburrahman el-A'zamî, Dâru's-Selefiyye, I. Baskı, Hindistan, 1982, I-II.

SÂLİH, Muhammed Edîb, ***Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Fıkhı'l-İslâmî***, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1984. I-II.

es-SAN'ÂNÎ, Muhammed b. İsmâil el-Emîr, ***Subulu's-Selâm,*** thk. Abdulazîz el-Hûlî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût, 1379, I-IV.

SCHACHT, Joseph, ***The Origins of Muhammadan Jurisprudunce***, Oxford at The Clarendon Press, 1950.

....., ***İslâm Hukukuna Giriş,*** çev. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener, AÜİF Yay., Ankara, 1977.

……..……, "Şâfiî'nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine", çev. İ. Emin Aktepe, ***Hadis Tetkikleri Dergisi,*** c. 3, sy. 1, İstanbul, 2005.

es-SERAHSÎ, Ebûbekr Muhammed b. Ahmed, ***Usûlu's-Serahsî***, thk. Refîk el-Acem, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1997.

……., ***el-Mebsût***, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1406. XXX.

es-SUBKÎ, Takiyyuddîn Alî b. Abdulkâfi, ***Ma'nâ Kavli'l-İmâmi'l-Muttalibî İzâ Sahha'l-Hadîs Fehüve Mezhebî,*** (thk. Alî Nâyif Bakâî), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût, 1993.

……., Ali b. Abdulkâfî, ***el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc***, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ty. I-III.

SULEYMÂNÎ, Abdusselâm, ***el-İctihâd fi'l- Fıkhı'l-İslâmî,*** Vezâratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûnu'l-İslâmiyye, el-Memleketu'l-Magribiyye, 1996.

SUVÂR, Mahmûd Vahîduddîn, ***eş-Şekl fi'l-Fıkhı'l-İslâmî***, Dâru's-Sikâfe, Ammân, 1998.

es-SUYÛTÎ, Celâluddîn, ***Kitâbu'l-Bâhir fî Hukmi'n-Nebiyyi bi'l-Bâtını ve'z-Zâhir,*** thk. M. Hayri Kırbaşoğlu, Dâru's-Selâm, Beyrût, 1987.

ŞA'BÂN, Zekiyuddîn, ***İslâm Hukuk İlminin Esasları,*** çev. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV yay., Ankara, 1990.

eş-ŞÂFİÎ, Ebû Abdillah Muhammed b. İdrîs, ***el-Umm***, thk. Mahmûd Mataracî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1993, I-IX.

…....., ***er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları)***, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, TDV Yay., Ankara, 1997.

…....., ***er-Risâle***, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru't-Turâs, II. Baskı, Kâhire, 1979.

…....., ***Kitâbu İbtâli'l-İstihsân***, thk. Mahmûd Mataracî, (*Umm*'le birlikte).

…....., ***Cimâu'l-İlm***, thk. Muhammed Ahmed Abdulazîz, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ty.

…....., ***İhtilâfu'l-Hadîs,*** thk. Mahmûd Mataracî, (*Umm*'le birlikte).

……..., ***Mevsûatu'l-İmâm eş-Şâfiî*** *(Kitâbu'l-Umm)*, thk. Ahmed Bedruddîn Hassûn, Dâru Kuteybe, II. Baskı, Beyrût, 2003. I-XV.

eş-ŞA'RÂNÎ, Abdulvahhâb, ***el-Mîzânu'l-Kubrâ,*** Baskı yeri yok, 1306. I-II.

eş-ŞÂTIBÎ, Ebû İshâk İbrahim b. Musa, ***el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerîa*** çev. Mehmet Erdoğan, İz Yay., İstanbul, 1990. I-IV.

eş-ŞİRÂZÎ, Ebû İshâk İbrahîm b. Ali b. Yusuf, ***el-Muhezzeb***, Dâru'l-Fikr, Beyrût, ty.

……., ***Tabakâtu'l-Fukahâ***, thk. Halîl el-Meyyis, Dâru'l-Kalem, Beyrût, ty.

……., ***Şerhu'l-Luma'***, thk. Abdulmecid Turkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût, 1988. I-II.

eş-ŞİRBÎNÎ, Muhammed b. Ahmed, ***Muğni'l- Muhtâc***, Daru'l-Fikr, Beyrût, ty. I-IV.

ŞELEBÎ, Muhammed Mustafa, ***el-Fıkhu'l- İslâmî Beyne'l- Misâliyye ve'l- Vâkıiyye***, Beyrut, 1982.

……., ***Ta'lîlu'l-Ahkâm***, Dâru'n- Nahdatu'l-Arabiyye, Beyrût, 1981.

ŞENER, Abdulkadir, ***Kıyas, İstihsan, Istıslah***, DİB Yay., Ankara, 1981

ŞENER, Mehmet, ***İslâm Hukukunda Örf,*** İzmir, 1987.

eş-ŞEVKÂNÎ, Ebû Abdillah Muhammed, ***Neylu'l Evtâr***, Dâru'l-Ciyl, Beyrût, 1973. I-IX.

...……..., ***İrşâdu'l-Fuhûl***, Dâru'l-Fikr, Baskı yeri ve tarihi yok.

eş-ŞEYBÂNÎ, Ebû Abdullah Muhammed b Hasen, ***Kitâbu'l-Hucce alâ Ehli'l-Medîne***, thk. Mehdî Hasen el-Kîlânî, Alemu'l-Kütüb, Beyrût, 1983. I-IV.

et-TABARÂNÎ, Suleyman b. Ahmed, ***el-Mu'cemu'l-Kebîr***, thk. Hamdî b. Abdulmecîd, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hıkem, 1983. I-XX.

et-TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, ***Tefsîru't-Taberî***, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1405. I-XXX.

et-TAHÂVÎ, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, ***Şerhu Maâni'l-Âsâr***, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1987. I-IV.

TAN, ***Oğuzhan, İslam Hukukunda Yorum Çeşitleri ve Birden Fazla Doğru Yorumun Olabilirliği***, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara, 2000.

TARTI, Nevzat, ***Hadîslerin Tarihsel Boyutu,*** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), ATAÜSBE, Erzurum, 2001.

TAŞTAN, Osman, "İslam Hukukunda Literalizm: Anahatlarıyla Mukayeseli Bir Analiz", ***İslâmî Araştırmalar Dergisi,*** c. IX, sy. 2, Ankara, 1996.

……..., "Merkezileşme Sürecinde İslam Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şâfiî Faktörü", ***İslamiyat,*** c. 1, sy. 1, Ankara, 1998, s. 25-34.

et-TAYÂLİSÎ, Suleyman b. Davud, ***el-Musned***, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, ty.

et-TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, ***es-Sunen***, Çağrı Yay., İstanbul, 1992. I-V.

ULU, Arif, ***Tâbiûnun Sünnet Anlayışı,*** AÜSBE, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2006

USFÛR, Ramazan Ahmed, ***el-İmâm eş-Şâfiî, Fakîhen ve Muhaddisen***, Kâhire, 2000.

ÜNAL, İsmail Hakkı, ***İmam Ebû Hanîfe'nin Hadîs Anlayışı ve Hanefî Mezhebi'nin Hadîs Metodu,*** DİB Yay., Ankara, 1994.

……, "Hadîsleri Değerlendirmede Akılcı Yaklaşım", ***Hadisin Dünü, Bugünü ve Geleceği Sempozyumu,*** Samsun, 1993.

VÂLÎ, Huseyn, "Kitâbu'l-Umm ve Mâ Yuhîtu bih", ***Nûru'l-İslâm***, c. IV, Kahire, 1352, 657-688.

VELEDBÂH, Muhammed el-Muhtâr, "Lemhatun an Usûl-i Fıkhı' l-İmâm Mâlik (***Nedvâtu'l İmâm Mâlik*** içinde), Fâs, 1400/1980.

WAEL B. HALLAQ, "Şâfiî Hukuk İlminin Başmimarı mıydı?", (Çev. İ. Hakkı Ünal), ***Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*** içinde, Ankara, 2000.

WATT, W. Montgomery, ***İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri,*** çev. E. Ruhi Fığlalı, Umran Yay., Ankara, 1981.

WEİSS, Bernard, "İslam Hukukunda Yorum: İctihad Teorisi", çev. Menderes Gürkan, ***Marife***, yıl.3, sy. 2, Konya, 2003.

YAMAN, Ahmet, "İslam Hukuk İlmi Açısından Makâsıd İctihadının Ya da Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine", ***Marife,*** yıl. 2, sy. 1, Konya, 2002, s. 25-51.

YAZIR, M. Hamdi, ***Hak Dini Kur'an Dili,*** Azim Dağıtım, İstanbul, ty. I-X.

YÛNUS, Abbâs, "Hayâtu'l-İmâm eş-Şâfiî", ***el-İmâm eş-Şâfiî, Fakîhen ve Muctehiden*** (Havle'l-İmâm eş-Şâfiî İhtifâi bi Zikrâ Murûri İsnâ Aşara Karnen alâ Vefâtihi, Kuala Lumpur, Malezya, 1990), Dâru't-Takrîb, Beyrût, 2001, s. 45-87.

YÛSUF, Ahmed, ***eş-Şâfiî, Vâdıu Ilmi'l-Usûl,*** Dâru's-Sikâfe, Kâhire, ty.

ez-ZEHEBÎ, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed, ***Siyeru A'lâmu'n-Nubelâ***, thk. Şuayb el-Arnavût, Muhammed Nuaym, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1993. I-XXIII.

ZENCÂNÎ, Mahmûd b. Ahmed, ***Tahrîcu ' l-Furû' ale'l-Usûl,*** thk. Muhammed Edîb Sâlih, Muessesetu'r-Risâle, V. Baskı, Beyrût, 1987.

ZERKÂ, Mustafa Ahmed, ***Hadîslerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkhın Rolü,*** çev. Abdullah Kahraman, Akademi Yay., İstanbul, 2002.

ez-ZERKEŞÎ, Bedruddîn, ***Hz.Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler,*** çev. Bünyamin Erul, Kitâbiyât, Ankara, 2002

ZEYDAN, Abdulkerîm, ***İslâm Hukukuna Giriş***, çev. Ali Şâfak, Kayıhan Yay., İstanbul, 1985.

……, "Akitlerde ve Hukukî İşlemlerde Kasdın Rolü", çev. Ali Bardakoğlu, ***EÜİFD***, sy. 3, Kayseri, 1986.

ez-ZEYLAÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf, ***Nasbur-Râye***, thk. Muhammed Yusuf, Dâru'l-Hadîs, Mısır, 1357. I-IV.

ez-ZUHAYLÎ, Vehbe, ***İslam Fıkhı Ansiklopedisi***, Risale Yay., İstanbul, 1990.

ez-ZURKÂNÎ, Muhammed b. Abdulbâkî, ***Şerhu'z-Zurkânî alâ Muvattai'l-İmam Mâlik,*** Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1411. I-IV.

ÖZET

Bayraktutar, Muammer, İmam Şafii'de Lafza Bağlı Hadis/Sünnet Yorumu, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. M. Hayri Kırbaşoğlu, 352 s.

Bu çalışma, İmam Şâfiî'nin hadisleri/sünneti anlama ve yorumlama hususunda, kendisine atfedilen zahirî ve literal/lafza bağlı yaklaşım biçiminin yeri ve mahiyetini incelemeyi ve bu arada Şâfiî'nin hadîsleri/sünneti anlama ve değerlendirme hususunda ortaya koyduğu yaklaşımları tesbit etmeyi amaçlamaktadır. "İmam Şâfiî'de Lafza Bağlı Hadîs/Sünnet Yorumu" başlığında yapılan bu çalışma, giriş bölümü dışında üç bölümden oluşmaktadır.

Kavramsal çerçeveden ibaret olan birinci bölümde, genel olarak anlam ve yorumun mahiyeti kapsamında, lafız-anlam ilişkisi, nassların yorumu, lafzî yorum ve anlama ve yorumlamada lafza bağlılık problemi üzerinde durulmuştur.

İmam Şâfiî'nin hadîs/sünnet anlayışında lafza bağlı yorumun yeri ve mahiyetinin incelendiği ikinci bölümde, önce Şâfiî'ye kadar ki zaman diliminde genel olarak hadîsleri anlama ve değerlendirmede sergilenen temel yaklaşımlara değinilmiştir. Bu arada, İmam Şâfiî'nin hadîs/sünnet anlayışına yer verilmiştir. Şafiî'nin lafza bağlı yaklaşım sergilediğine yönelik görüş ve değerlendirmelere yer verildikten sonra, Şâfiî'nin nassları anlamada zahire bağlılık ilkesi, bizatihi Şafiî'nin kendi eserlerine dayanarak teorik açıdan incelenmeye çalışılmıştır. Yapılan inceleme ve araştırmalar sonucunda, Şafiî'nin nasslara zahirî açıdan yaklaşımı temel ilke edindiği ve zahirden ayrılmanın sınırlarını çizerek kayıt almaya çalıştığı sonucuna varılmıştır. Şâfiî'nin lafza bağlı yaklaşım sergilemesinde, onun nass anlayışının, ilim anlayışının, ictihad ve kıyas anlayışının, istihsana menfî yaklaşımının, dil anlayışının, ta'lîl ve taabbud anlayışının etkili birer faktör olduğu tespit edilmiştir.

Üçüncü bölümde ise pratik açıdan hadîsleri anlama ve değerlendirmede Şâfiî'nin temel yaklaşımları, lafız eksenli ve mana eksenli yaklaşımlar olarak incelenmiş, sonuçta Şâfiî'de genel olarak lafza bağlı yaklaşımın baskın ve egemen olduğu, bu arada kıyas yoluyla ve herhangi bir delîl ve karîne bulunduğunda nassları te'vil etmek suretiyle, bazen lafza bağlılıkta ısrarcı davranmayıp, nassların amacını da dikkate alması nedeniyle, katı literalist/zahirî bir yaklaşıma sahip olmadığı sonucuna varılmıştır.

ABSTRACT

Bayraktutar, Muammer, Shafii's Literal Interpretation of the Hadith/Sunnah, Ph D. Thesis, Prof. M. Hayri Kırbaşoğlu, 352 p.

This study aims at analysing place and reality of the Shafii's obvious and literal approach in his meaning and interpreting Hadiths and Sunnah and establishing his style in meaning and evaluating Hadiths and Sunnah. There are an introduction and three chapters in this thesis titled "Shafii's Literal Interpretation of the Hadith/Sunnah".

In the first chapter, in which we studied terms releated with the subject, we focused on: "The relation between word and its meaning, comment on the religious texts, literal interpretation and meaning and the problem of the giving more importance to the texts in meaning and interpretating".

In the second chapter which is analysed place and content of the literal interpretation in Shafii's Hadiths/Sunnah understanding; firstly, main approaches to infer and evaluate Hadiths in the period before Shafii, is examined in general. Meanwhile Shafii's Hadith/Sunnah understanding is touched. Opinions and evaluations which they assert that Shafii's approach was literal, is mentioned, then Shafii's literal principle which he uses in meaning texts is examined teorically, by using his own works. After examination, it is concluded that Shafii has considered the literal method in meaning religious texts, as main principle and he has defined borders for seperation from literal meaning and he has registered them. It is established that; his understanding of the religious texts, his "analogy (qıyas)" and "ijtihad" understanding, his negative approach to the "preference (istihsan)", his language understanding, his "distiraction (ta'lil)" and "worship (taabbud)" understanding, seemed to be effective in his literal approach.

In the third chapter, Shafii's basic approaches in meaning and evaluating Hadiths is practically examined as "approaches based on texts" and "approaches based on meaning" and in the result it is concluded that; literal approach is generally dominant in Shafii, but he has explained the religious texts by using analogy (qıyas) method or when he found sign and proof, thus he hasn't been insistent in literally behaviour, because he considered aims of the religious texts, he hasn't rigid literalist/obvious approach.