

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**EL-ÜMM ADLİ ESERİ ÇERÇEVESİNDE İMÂM ŞAFİÎ’NİN DİL
ANLAYIŞI**

Hülya AFACAN

DOKTORA TEZİ

Danışman: Prof. Dr. Osman GÜMAN

TEMMUZ - 2024

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

EL-ÜMM ADLI ESERİ ÇERÇEVESİNDE İMÂM
ŞAFİÎ’NİN DİL ANLAYIŞI

DOKTORA TEZİ

Hülya AFACAN

Enstitü Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimler

“Bu tez 19/07/2024 tarihinde online olarak savunulmuş olup aşağıdaki isimleri bulunan
jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ
Prof. Dr. Osman GÜMAN	Başarılı
Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI	Başarılı
Doç. Dr. Kenan MERMER	Başarılı
Doç. Dr. Ali BENLİ	Başarılı
Doç. Dr. Yunus İNANÇ	Başarılı

ETİK BEYAN FORMU

Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve Etik Kurul Onayı gerektiği takdirde onay belgesini aldığımı beyan ederim.

Etik kurul onay belgesine ihtiyaç var mıdır?

Evet ☐

Hayır ☒

(Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
- İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
- Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.)

Hülya AFACAN

19/07/2024

ÖN SÖZ

Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur. Ömrümün geç sayılabilecek bir döneminde ilim öğrenme gayesiyle girdiğim akademik hayatta, ihtiyacım olan kişileri ihtiyacım olduğu zamanlarda karşıma çıkaran Allah'a şükürler olsun.

Araştırmayı yaptığım süre boyunca danışmanlığımı yürüten, kıymetli katkıları ile tezimin derinlik kazanmasını sağlayan değerli hocam Prof. Dr. Osman Güman'a teşekkür ederim. Gerek araştırma boyunca yaptıkları yorumlarla gerekse de son savunma öncesinde verdikleri fikirlerle çalışmanın fikhî karakterinin arka plana çekilmesi, dil yönünün ön plana çıkarılmasını sağlayan değerli hocalarım Prof. Dr. Ahmet Bostancı'ya, Doç. Dr. Kenan Mermer'e, Doç. Dr. Ali Benli'ye, Doç. Dr. Yunus İnanç'a teşekkür ederim. Bütün yoğunluklarına rağmen tezimi okumaya vakit ayırarak tashih önerilerinde bulununan Ar. Gör. Firdevs Yıldız Subaşı'ya, Ar. Gör. Fatma Hayrunnisa Çil'e, Ar. Gör. Zehra Özbek'e ve Emre Baş'a teşekkür ederim.

Akademik çalışma yapmanın en önemli şartlarından biri zihinsel konfordur. Bana bu konforu sağlayan, hiçbir şartta desteğini esirgemeyen değerli eşim Sait'e, çocuklarım Zülal'e, Said Can'a, Tarık'a, Ari Zehra'ya ayrıca torunlarım Asım'a, Erdem'e ve tüm aileme teşekkür ederim.

Hülya AFACAN

19/07/2024

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	iv
ŞEKİL LİSTESİ	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
GİRİŞ.....	1
1. BÖLÜM: ŞÂFİÎ'NİN HAYATI VE BEYAN TEORİSİ	12
1.1. Şâfîî'nin Hayatı, Eserleri ve Yaşadığı Dönem	12
1.1.1. Hayatı	12
1.1.2. Eserleri.....	15
1.1.2.1. <i>el-Ümm</i>	15
1.1.2.2. <i>er-Risâle</i>	16
1.1.2.3. <i>Cima 'u'l-ilm</i>	16
1.1.3. Şâfîî'nin Yaşadığı Dönemin İlmî ve Siyasî Atmosferi	17
1.2. Şâfîî'de Beyan Teorisi	24
1.2.1. Beyan Sözcüğünün Etimolojik İncelemesi.....	25
1.2.2. <i>er-Risâle</i> 'de Beyan	29
1.2.2.1. Birinci Beyan: Açık Naslar	32
1.2.2.2. İkinci Beyan: Mansus Farzlar	35
1.2.2.3. Üçüncü Beyan: Mücmel Farzlar	36
1.2.2.4. Dördüncü Beyan: Müstakil Bir Hüküm Koyucu Olarak Sünnet	36
1.2.2.5. Beşinci Beyan: İctihad	37
1.2.3. Şâfîî'nin Beyan Anlayışı Bağlamında Kur'ân'ın Arabîliği.....	42
1.2.3.1. Kur'ân'da Arapça Dışında Kelimelerin Varlığı.....	43
1.2.3.2. Kur'ân Çevirisinin İmkânı	47
1.2.3.3. Şâfîî'de Dilde İttisâ' Olgusu ve Dilin Belirsizliği	51
2. BÖLÜM: UMUM LAFIZLARI BAĞLAMINDA ŞÂFİÎ'NİN DİL	
NAZARİYESİ	57
2.1. İlmü'l-Arabiyye ve Fıkıh Usulü İlişkisi	57
2.2. Fıkıh Usulünde Lafzın Manaya Delâlet Yolları	62

2.2.1. Âmm Lafız ve Manaya Delâleti	62
2.2.2. Şâfiî’de Umumum Mahiyeti	64
2.2.3. Şâfiî’ye Göre Umumum Kısımları	65
2.2.3.1. Hakikî Umum	65
2.2.3.2. Çoğunluğun Kastedildiği Umum	66
2.2.3.3. Beraberinde Husus da Bulunan Umum	67
2.2.3.4. Azınlığın Katedildiği Umum	68
2.3. Şâfiî’de Lafız Türleri	70
2.4. Umum Lafızları ve Vaz’ ile İlişkisi	74
2.5. Vaz’ İlmi ve Usul Disiplini ile Kesişen Konuları	75
2.6. Şâfiî’de Vaz’ Düşüncesi	78
2.6.1. Şâfiî’nin Vaz’a Dair Ele Aldığı Bahisler	81
2.6.2. Hakikat-Mecâz	81
2.6.3. Teradüf	83
2.6.4. Lafzî Müşterek	84
2.7. Şâfiî’ye Göre Anlamın Tespitinde Siyakın Rolü	89
3. BÖLÜM: ŞAFİİ’NİN FER’Î DİL MESELELERİNE DAİR GÖRÜŞLERİ	97
3.1. Emir Bahsine Dair Kavramsal Çerçeve	98
3.1.1. Karineden Bağımsız Emrin Mûcebi Konusunda Şâfiî’ye Nisbet Edilen Görüşler	100
3.1.2. Şâfiî’nin Emir Bahsinde Kullandığı Kavramlar	104
3.1.3. Şâfiî’ye Göre Karineden Bağımsız Gelen Emrin Delâleti	106
3.1.4. Yasaktan Sonra Gelen Emir	110
3.1.5. Emrin Fevre, Terahiye ya da Tekrara Delâleti	113
3.2. Nehiy	114
3.3. Hurûfu’l-Meânî	117
3.3.1. Vâv-ı Atıf ve Anlamı Üzerine Yapılan Tartışmaların Özeti	117
3.3.1.1. Şâfiî’nin Atıf Vâvı ile İlgili Görüşleri	120
3.3.2. Fâ/ف Atıf Harfi ve Manaya Delâleti	128
3.3.3. إلى (-e, -a ... kadar)	129
3.4. İstisna	131
3.4.1. İstisnada İttisal	132

3.4.2. İstisnada Cins Birliği	132
3.4.3. Meçhulden İstisna.....	133
3.4.4. İstisnanın Miktarı	134
3.4.5. Birbirine Bağlı Cümlelerde İstisna	134
SONUÇ	137
KAYNAKÇA.....	141
ÖZ GEÇMİŞ	150



KISALTMALAR

b.	: bin, ibn
bk	: Bakınız
b.y.	: Basım yeri yok
cev.	: Çeviren
ed.	: Editör
h.	: Hicri
Hz.	: Hazreti
nşr.	: Neşreden
öl.	: Ölüm tarihi
r.a	: Radiyallahu anh
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri
yy.	: Yüzyıl
y.y.	: Yayıncı yok

ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 1: Şâfiî'nin Beyan Tasnifi.....	32
---------------------------------------	----



ÖZET	
Başlık: El-Ümm Adlı Eseri Çerçevesinde İmam Şâfiî'nin Dil Anlayışı	
Yazar: Hülya AFACAN	
Danışman: Prof. Dr. Osman GÜMAN	
Kabul Tarihi: 19/07/2024	Sayfa Sayısı: vii (ön kısım) + 150 (ana kısım)
<i>el-Ümm</i> Adlı Eseri Çerçevesinde İmam Şâfiî'nin Dil Anlayışı isimli bu tezde İmam Şâfiî'nin dile dair görüşleri ele alınmıştır. Şâfiî'nin <i>er-Risâle</i>'de ortaya koyduğu beyan teorisi bu çalışmada bir metin yorum metodu olarak ele alınmıştır. Araştırma sırasında hem beyan teorisinin anlaşılması ve yorumlanmasında hem de fûrû-i fıkıhta dile dayalı yorumlarının tespitinde İmam Şâfiî'nin <i>el-Ümm</i> isimli eserine başvurulmuştur. İmam Şâfiî'nin beyan teorisine çalışmanın birinci bölümünde yer verilmiştir. Zira Şâfiî'nin dil düşüncesi beyan kavramı çerçevesinde şekillenmiştir. Beyan teorisinin en önemli dayanaklarından biri vahiy dilinin Arabî olmasıdır. Şâfiî'nin Kur'ân'ı Arabî olarak nitelemesi vahyin mesajının Arapçaya has üsluplar çerçevesinde iletilmesi anlamına gelmektedir. Şâfiî'ye göre Arapçaya has olan bu üslupların en önemlisi Arap dilinin esnek olmasıdır. Şâfiî, bu esnekliği <i>ittisa</i> ' olarak isimlendirmiş ve bu kavramla dilin kesinliği problemine işaret etmiştir. Şâfiî, dildeki belirsizlikten kaynaklı sorunların çözümünde beyan yetkisini Hz. Muhammed'e has kılmıştır. Böylece haber-i vahid Şâfiî'nin beyan teorisinin en önemli parçası haline gelmiştir. Bu araştırmanın birinci bölümünde Şâfiî'nin beyan teorisi; Kur'ân'ın Arabiliği, Kur'ân'ın çevirisinin imkânı ve dilde <i>ittisa</i> ' olgusu bağlamında ele alınmıştır. Araştırmanın ikinci bölümünde Şâfiî'de umum lafızları ele alınmış ve bu konunun dil ilimleri ile ilişkisi dilde <i>ittisa</i> ' ve <i>vaz</i> ' ilmi çerçevesinde kurulmuştur. Böylece hem usul disiplini ile dil ilimlerinin kesişen problemleri tespit edilmeye çalışılmış hem de Şâfiî'deki <i>vaz</i> ' düşüncesinin izleri takip edilmiştir. Çalışmanın üçüncü ve son bölümünde ise Şâfiî'ye muhtelif görüşlerin nisbet edildiği dil ile ilgili konular ele alınmıştır. Böylece Şâfiî'nin ilgili konulardaki düşüncesi kendi açıklamaları üzerinden netleştirilmeye çalışılmıştır.	
Anahtar Kelimeler: Arapça, Fıkıh, İmam Şâfiî, Dilbilim	

ABSTRACT	
Title of Thesis: Understanding of Language within the Framework of Imam Shafi'i's Work Named Al-Umm	
Author of Thesis: Hülya AFACAN	
Supervisor: Prof. Dr. Osman GÜMAN	
Accepted Date: 19/07/2024	Number of Pages: vii (pre text) + 150 (main) body
In this thesis titled Imam Shafi'i's Understanding of Language within the Framework of Al-Umm, the language related views of Imam Shafi'i are examined. The theory of bayan, presented by Shafi'i in Al-Risala is considered in this study as a method of textual interpretation. During the research, Imam Shafi'i's work Al-Umm was referenced both for understanding and interpreting the theory of bayan and for identifying language-based interpretations in the branches of Islamic jurisprudence. The first part of the study is dedicated to Shafi'i's theory of bayan, as his thoughts on language were shaped within the framework of this concept. One of the most important foundations of the theory of bayan is the Arabic nature of the language of revelation. Shafi'i's characterization of the Qur'an as Arabic implies that the message of revelation is conveyed through styles unique to the Arabic language. According to Shafi'i, the most important of these unique styles is the flexibility of the Arabic language. Shafi'i referred to this flexibility as Ittisa' and used this concept to address the issue of certainty in language. Shafi'i attributed the authority of bayan in resolving language related ambiguities specifically to the Prophet Muhammad (pbuh). Thus, the solitary report (Khabar Al-Wahid) became the most crucial component of Shafi'i's theory of bayan. In the first part of this research, Shafi'i's theory of bayan is discussed in the context of the Arabic nature of the Qur'an, the possibility of translating the Qur'an, and the phenomenon of Ittisa' in language. The second part of the research addresses the general terms (umum lafz) in Shafi'i's thought and establishes the relationship of this topic with linguistic sciences within the framework of ittisa' and the science of wad' (the science of language establishment). In this way, efforts are made to identify the intersecting problems of the discipline of Usul and linguistic sciences, as well as to trace the influences of Shafi'i's thoughts on the science of wad'. The third and final part of the study discusses various language-related issues attributed to Shafi'i's views. In this way, an attempt is made to clarify Shafi'i's thoughts on these matters through his own explanations.	
Keywords: Arabic, Fiqh, Imam Shafii, Linguistics	

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

el-Ümm Adlı Eseri Çerçevesinde İmam Şâfiî'nin Dil Anlayışı isimli bu tezde İmam Şâfiî'nin dile dair görüşleri ele alınmıştır. Şâfiî'nin *er-Risâle*'de ortaya koyduğu beyan teorisi bu araştırmada bir metin yorum metodu olarak ele alınmıştır. Hem beyan teorisinin anlaşılması ve yorumlanmasında hem de fûru-i fıkıhta dile dayalı yorumlarının tespitinde *el-Ümm* isimli eserine başvurulmuştur.

Çalışmanın birinci bölümü Şâfiî'nin beyan teorisine ayrılmıştır. Ancak teoriye geçmeden önce İmam Şâfiî'nin hayatı ve yaşadığı döneme kısaca yer verilmiştir. Beyan, *er-Risâle*'deki kilit kavramlardan biridir. Şâfiî'nin dil düşüncesi bu kavram etrafında şekillenmiştir. Yorumlanacak metin ister dini bir metin olsun ister dini olmayan bir metin olsun yorum sırasında metnin dilini dikkate almak tüm yorumcular için kaçınılmazdır. Bu noktada dil kuralları zaten asgari düzeyde ortak bir zemindir. Ancak yorumda dil kurallarını dikkate almakla dilin mantığını dikkate almak birbirinden farklıdır. Şâfiî'nin yaklaşımının orijinalliği de buradadır. Şâfiî'ye göre bir dili konuşmak ya da kurallarını bilmek o dili bilmek anlamına gelmez. Dili bilmek o dili konuşan toplumun mantığını da bilmek demektir. O yüzden Şâfiî'nin *beyan teorisinin* en önemli özelliği Kur'ân'ın Arabî olmasıdır. Şâfiî, Kur'ân ilimleri ile ilgili bilinmesi gerekenlerin en başında Kur'ân'ın Arap lisanı ile nazil olduğunu bilmeyi saymaktadır. Arabîlik mefhumu literatürde Kur'ân'da Arapça dışında kelimelerin olup olmadığı bağlamında tartışılmıştır. Ancak Şâfiî'de Arabîlik, Kur'ân'da Arapça dışında kelimelerin bulunup bulunmamasından ziyade Arapçanın kendine has üsluplarının ve inceliklerinin bulunması, mananın bu üsluplarda saklı olması anlamındadır. Bu durumda Şâfiî'ye göre Arapça, Kur'ân'ın ayrılmaz bir özelliğidir ve Arapça dışındaki bir dilde vahyin mesajının tamamen anlaşılması mümkün değildir. Şâfiî *er-Risâle*'de beyan ve beyan sistemi içinde Arapçanın önemini ele aldıktan hemen sonra dilde genel manalı sözcükleri ele almakta ve bunu Arap dilinin esnekliği/*ittisa*' olarak yorumlamaktadır. Dolayısıyla Şâfiî'nin beyana dair söylemindeki en önemli vurgu Arapça olarak vahyedilen Kur'ân'ı anlama noktasında Arapçanın kendine has üsluplarını dikkate almanın zarureti ve önemidir. Araştırmanın birinci bölümünde Şâfiî'nin *beyan teorisi*

Kur'ân'ın Arabîliği, Kur'ân çevirisinin imkanı ve dilde *ittisa* ' olgusu bağlamlarında ele alınmıştır.

Şâfiî, *beyan teorisi* bağlamında Arapça'nın üslup çeşitliğini vurgulamaktadır. Bu üslupların en önemlisi de Arapça'da umum ifadelerin kullanımıdır. Bu yüzden araştırmanın ikinci bölümünde Şâfiî'nin dil düşüncesi umum lafızları bağlamında ele alınmıştır. Şâfiî'nin umum lafızları hakkındaki görüşlerinde en öne çıkan kavram *ittisa* 'esneklik kavramıdır. İkinci bölümde fıkıhtaki umum lafızlarıyla dil ilimleri arasındaki ilişki bu kavram üzerinden kurulmuştur. *İttisa* ' mefhumu, anlamın sınırlanının nasıl belirleneceği problemi ile ilgilidir. Anlamın tespitinde ise lafzın vaz'ı meselesi gündeme gelmektedir. Bu tespitten hareketle bu lafızlar özellikle vaz' ilmi çerçevesinde ele alınarak Şâfiî'deki vaz' düşüncesinin ortaya konulması amaçlanmıştır. Klasik usul literatüründe dilbilgisi konularında Şâfiî'ye birçok farklı görüş nisbet edilmektedir. Şâfiî'ye göre *atıf vavının* tertip ifade edip etmediği hususunda kimileri tertip ifade ettiğini savunurken kimleri tam tersini savunmuştur. Yine gayenin mugayyâyâ dahil olup olmadığı tartışması çerçevesinde Şâfiî'ye nisbet edilen görüşler taban tabana zıttır. Araştırmanın üçüncü bölümünde Şâfiî'ye farklı görüşlerin nisbet edildiği dilbilgisi konularına yer verilmiştir. Özellikle emir konusundaki görüşleri tartışmalı olduğu için bu konuya diğerlerine nazaran daha geniş yer verilmiş, ardından hurûfu'l-meânî ve istisna konularındaki görüşleri ele alınmıştır.

Araştırmanın Önemi

Günümüze ulaşan en eski usul-i fıkıh eseri olan *er-Risâle* birçok araştırmanın konusu olmuş, bu eser çerçevesinde Şâfiî'nin fıkıhçılığı, hadisçiliği vs. ele alınmıştır. Şâfiî'nin *er-Risâle* 'deki dil düşüncesine yönelik çalışmalar genellikle *er-Risâle* çerçevesinde bu eseri şeklen inceleyen çalışmalardır. Bu araştırmaların çoğunda Şâfiî'deki Kur'ân'ın Arabîliği tezi ön plana çıkmıştır. Arabîlik, ağırlıklı olarak Kur'ân'da Arapça dışında bir kelime olup olmadığı tartışmaları çerçevesinde ele alınmıştır. Bu çalışmaların pek azında Şâfiî'deki *ittisa* ' kavramı fark edilmiş, ancak bu kavram edebi sanatlarda mecâzla ilişkisi çerçevesinde ele alınmıştır. Ayrıca dille ilgili düşünceleri hem birbirinden hem de fıkıh düşüncesinden bağımsız olarak ele alınmıştır. Bu araştırmada Şâfiî'nin dil anlayışı, teorisi ve pratiğiyle birlikte bir bütün olarak ele alınmaya çalışılmıştır.

Dilin esnekliği olarak çevirebileceğimiz *ittisa*‘ kavramı bu araştırma sırasında dil felsefesine açılan yönleriyle ele alınmaya çalışılmıştır. Bunlardan birincisi dilin belirsizliği problemidir. Şâfiî *er-Risâle* boyunca beyan teorisi çerçevesinde dildeki bu problemi aşma yollarını ele almıştır. Mananın anlaşılmasında zaman zaman dil yetersiz kalabilir. Ancak konu vahiy dili ise Şâfiî’ye göre mesajın herhangi bir açıdan kapalı kalması mümkün değildir. Allah Teâlâ verdiği mesajı direkt ya da dolaylı yoldan mutlaka beyan etmiştir. Bu beyan bazen mananın daraltılması yoluyla olmaktadır. Zira dildeki bazı ifadeler zaman zaman mananın belirsizleşmesine sebep olacak derecede esnek olabilir. Mananın esnekliğinden dolayı beyana ihtiyaç duyan âyetleri Şâfiî “mansus farzlar” olarak isimlendirmektedir. Beyan bazen de kapalı bir mananın açılması şekilde olmaktadır. Şâfiî, mananın kapalıllığından dolayı beyana ihtiyaç duyan âyetleri ise “mücmel fazlar” olarak isimlendirmektedir. Bu araştırma sırasında Şâfiî’nin beyan teorisini açıklarken kullandığı kavramlar bir metin yorum yöntemi olarak değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Şâfiî’nin yaşadığı dönem hilafetin Emevîlerden Abbâsîlere geçtiği, Abbâsîlerin iktidarını güçlendirmeye çalıştığı bir dönemdir. Bu dönemde yaşanan siyasî gelişmelerin entelektüel tartışmalara etki eden boyutları olmuştur. Bu yüzden araştırmanın birinci bölümünde Şâfiî’nin hayatına, yaşadığı dönemin siyasî ve kültürel arka planına da kısaca yer verilmiştir. Şâfiî’nin yaşadığı dönemde iktidarın desteği ile güçlenen Mu‘tezile’nin görüşleri yaygınlaşmış, *halku’l-Kur’ân*, *kelamullah* gibi kelimeler konulardaki tartışmalar nedeniyle rey ehli ile hadis ehli arasındaki gerginlik artmış, Arap olmayan unsurların Araplardan daha üstün olduğu tezini savunan şuuhiye hareketi güçlenmiştir. Bu gelişmeler Şâfiî ile ilgili yapılan bazı çalışmalarda *er-Risâle*’nin kaleme alınmasındaki en önemli etkenler olarak gösterilmiştir. Bir fıkıh usulü eseri olan *er-Risâle*’nin bu şekilde siyasî bir okumaya tabi tutularak değerlendirilmesi *er-Risâle*’nin ilmi yönünün arka planda kalmasına, zaman zaman sırf ideolojik bir söylem olarak değerlendirilmesine neden olmuştur. Eserin rey ve hadis ehli arasındaki çatışma ekseninde okunması sonucunda Şâfiî’nin haber-i vahidi temellendirmek için beyan teorisini ortaya koyduğu tezi ortaya çıkmış ve bu tez ilmi çevrelerde geniş kabul görmüştür. Bu çalışmada konu farklı bir açıdan değerlendirilecektir. Şâfiî’nin haber-i vahidin öneminden yola çıkarak beyan teorisini oluşturmadığı, aksine beyân teorisini güçlendirmek için haber-i vahidi yorum

mekanizmasına kattığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu yaklaşımının ardındaki en önemli etkenin de bir dil problemi olan dilde belirsizlik olgusuna çözüm bulma çabası olduğu savunulacaktır. Her iki durumda da Şâfiî'nin beyan teorisinde haber-i vahid kilit bir rol üstlenmektedir. Ancak ilk tez Şâfiî'nin beyan teorisindeki duygusal ve tepkisel söylemi, ikincisi ise bu teorinin ardında bulunan nesnel ve ilmî yaklaşımı ön plana çıkarmaktadır.

Araştırmanın Amacı

Şâfiî fıkıh alanında eserler vermiş, dil alanında müstakil bir eser vermemiştir. Ancak gerek çağdaşları gerekse kendisinden sonra gelip eserlerini inceleyen âlimler Şâfiî'yi Arapça konusunda sözleri hüccet olacak kadar uzman kabul etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) Şâfiî'nin ulemanın ihtilafı, meânî ve fıkıh konularında uzman, dilde ise hüccet olduğunu söylemiştir. İbn Hişâm (öl. 218/833) Şâfiî'nin dil konusunda kendisine başvurulmuş âlimlerden olduğunu, konuşmalarında hiç lahn/gramer hatası yapmadığını aktarmıştır. Ebû Osman el-Mâzinî (öl. 249/863) de Şâfiî'nin dilde hüccet olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Asmaî'nin (öl. 216/831) “Hüzeyl kabilesinin şiirlerini Mekke’de Muhammed b. İdrîs isimli bir genç sayesinde düzenledim.” dediğini nakletmiştir.¹ Şâfiî'nin dil seviyesi ile ilgili bu nakiller bize onun seçkin bir fıkıhçı olduğu kadar üst düzey bir dilci olduğunu da göstermektedir.

Şâfiî eserlerinde Arapçanın önemine sık sık dikkat çekmiş ve Kur’ân’ın mesajını hakkıyla anlamanın ancak Arapçaya vâkıf olmakla mümkün olacağını vurgulamıştır. Şâfiî’ye göre Kur’ân’ı en iyi anlayanlar, ancak Arapçayı en iyi bilenlerdir. Arapçayı iyi bilenlerle ilgili olarak; “Arapça ehli insanların cinleri gibidirler. Başkalarının göremediklerini görürler.” dediği nakledilmiştir.² Müstakil olarak doğrudan dil alanında bir eser vermemiş olsa da dildeki yetkinliğiyle, fasih konuşmasıyla temayüz etmiştir. Za’ferânî, Şâfiî’ye “Konuşurken dil seviyesini biraz düşür; çünkü sen Iraklılara hitap ediyorsun.” deyince Şâfiî, “Bizim konuşmalarımızda dikkatli olmamız başkalarının

¹ Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *Menâkıbu’s-Şâfiî*, thk. Seyid Ahmed Sakr (Kahire: Dâru’n-Nasr li’t-Tıbaa, 1390/1970), 2/41-44; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*, thk. Ömer Abdusselam Tedmurî (Dâru’l-Kitabi’l-Arabî, 1411/1991), 14/316.

² Beyhakî, *Menâkıbu’s-Şâfiî*, 2/53; Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Menâkıbü’l-İmâmi’s-Şâfiî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Seka (Kahire: Mektebetü Külliyyati’l-Ezheriyye, 1406/1986), 244.

konuşmalarını hatalardan korur.” diyerek cevap vermiştir.³ Şâfiî, dil kuralı vaz‘ında sözüyle istişhâd edilebilecek düzeyde dile hâkimdir. Dili pratikle ustalıkla kullandığı gibi teoride de derin bir dil bilincine sahiptir. Şâfiî, *beyan* teorisinde bir hukuk metni olarak Kur‘ân‘ı yorumlarken kullanılacak bazı ilkeler tespit etmiştir. Bu ilkeleri belirlerken en temelde Arap dilinin tabiatını dikkate almıştır. Çünkü dil kuralları bireyler tarafından belirlenmez ve kişiden kişiye değişmez. Şâfiî‘nin dili merkeze alan bu yaklaşımı yorumda nesnellik arayışının bir sonucudur. Araştıma sırasında Şâfiî‘nin yorumda dil merkezli yaklaşımının ön plana çıkarılması amaçlanmıştır.

Şâfiî‘nin fıkıhta verdiği bazı hükümlerden yola çıkılarak dilbilgisi konularında kendisine farklı görüşlerin nisbet edilmesi söz konusudur. Şâfiî fakihi Cemaleddin el-İsnevî (öl. 771/1370) *el-Mühimmât* isimli eserinde bu soruna dikkat çekmiş, Şâfiî mezhebinin önemli isimlerini Şâfiî‘nin eserleri hakkında yeterli bilgi sahibi olmamakla itham etmiştir.⁴ Araştırmanın üçüncü bölümünde Şâfiî‘nin fûrû-i fıkıhta verdiği hükümlerden hareketle ilgili konularda dil anlayışının ortaya konulması hedeflenmiştir. Böylece klasik literatürde Arap dili meselelerine dair tartışmalarda Şâfiî‘ye nisbet edilen görüşlerin ona ait olup olmadığını tespit etmek amaçlanmıştır. Son bölümde ele alınan dil bahisleri çerçevesinde ilk iki bölümde ortaya konulan Şâfiî‘nin dil teorisinin pratiğe yansımalarını tespit etmek de hedeflenmiş böylece Şâfiî‘nin kendi sistemi içinde tutarlı olup olmadığı görmek amaçlanmıştır.

Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmış, Şâfiî‘nin dile dair görüşleri kendi eserleri çerçevesinde bütüncül bir şekilde ele alınmaya çalışılmıştır. Araştırmada öncelikle literatür tarama yöntemi ile hem Şâfiî‘nin eserleri hem de Şâfiî hakkında yapılan çalışmalar tespit edilmiştir. Şâfiî‘nin *er-Risâle*, *Cimâu‘l-ilm*, *İbtâlû‘l-istihsân* gibi usule dair eserleri okunmuş, özellikle *er-Risâle*‘de ortaya koyduğu dil teorisi *el-Ümm* rehberinde, kendi verdiği örneklerle açıklanmaya çalışılmış ve yorumlanmıştır. İlgili veriler toplandıktan sonra fıkıh literatüründe Şâfiî‘ye nisbet edilen görüşlerin tespiti için de ayrıca fıkıh usulü literatürü taranmıştır. Şâfiî‘nin dil düşüncesinin

³ Beyhakî, *Menâkıbu‘ş-Şâfiî*, 2/53.

⁴ Cemâleddin Abdurrahim el-İsnevî, *el-Mühimmât fî şerhi‘r-Râfi‘i ve‘r-Ravza*, thk. Ahmed b. Ali Ebû‘l-fadl ed-Dimyâtî (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1430/2009), 103; Ayrıca bk. Osman Güman, “Cemaleddin el-İsnevî”, *İslâm Düşünce Atlası* (Erişim 23 Aralık 2023).

yorumuna katkı sağlaması açısından yeri geldikçe Şâfiî sonrası Eş'ârî-Şâfiî usulcülerin görüşlerine de yer verilmiştir.

Tez konusunu belirlerken Şâfiî'nin seçkin fıkıhçı olması yanısıra dilde de hüccet kabul edilmesinden ve dil konularında kendisine farklı görüşlerin nisbet edilmesinden yola çıkılmıştır. Araştırmanın başlangıç aşamasında Şâfiî'nin eserlerinde dil bilgisi açısından değerlendirilebilecek bolca malzeme olması beklenmiştir. Bu yüzden en başta araştırmaya Şâfiî'nin nahiv kurallarına dayalı verdiği hükümler ele alınarak başlanmış ve bu konular da ağırlıklı olarak *el-Ümm* bağlamında çalışılmıştır. Ancak Şâfiî'nin Kur'an'ın Arabîliği hakkındaki görüşünü makale konusu olarak çalışmak araştırmanın yönünün değişmesine sebep olmuştur. Şâfiî'nin *beyan* teorisinin merkezinde Kur'an'ın Arabî olduğu tezi vardır. Şâfiî Arabîlik bağlamında Arapçanın özelliklerini ve diğer diller karşısındaki avantajlarını ele almıştır. Dolayısıyla Arabîlik mefhumu Arapçadaki dil bilgisi konularına değil dil ilmi olarak Arapçanın ayırdedici özelliklerine işaret eden bir kavramdır. *Beyan* teorisini bu yönüyle ele almak Şâfiî'nin dil anlayışındaki teorik tarafı ve bu alandaki açığı görmeyi sağladığı için araştırma pratikten teoriye doğru yönelmiştir.

Şâfiî'nin yaşadığı dönem itibarı ile fıkıh literatüründe pek çok kavram henüz oluşmamış pek çoğu da olgunlaşmamıştır. Şâfiî'nin usule dair görüşleri *er-Risâle*'de yer almakla birlikte *er-Risâle* mütekamil bir fıkıh usulü kitabı değildir. Dolayısıyla fıkıhın sistemleştiği dönemlerde telif edilen bir usul eserinde yer alan tasnifleri *er-Risâle*'de görmek mümkün değildir. Şâfiî'den sonraki dönemlerde usul kitaplarında müstakil başlıklar açılarak her yönüyle tartışılmış olan lafızlar konusu ve lafızların tanımları Şâfiî'de henüz başlangıç düzeyinde ve dağınık bir görünüm arz etmektedir. Bu durum araştırma sırasında konuları sistematik bir şekilde başlıklandırma hususunda hayli zorlayıcı olmuştur. Ayrıca *er-Risâle*'nin zaman zaman içeriği tam olarak yansıtmayan başlıklandırması da ikinci bölümün oluşturulması sırasında zorlayıcı bir etken olmuştur. Zira *er-Risâle*'deki başlıklar esas alındığında Şâfiî'ye göre umum lafızlarının üçe ayrıldığı görülmektedir. Ancak ilgili başlıklar altındaki içerik dikkate alındığında dörde ayrıldığı tespit edilmiş ve araştırmada bu tespit esas alınmıştır. *er-Risâle* yerleşik bir fıkıh kitabı olmadığı gibi bir dil kitabı da değildir. Nitekim ikinci bölümün başlıklarında yer alan terâdüf, iştirâk, hakikat, mecâz gibi kavramların hiçbirinin tanımı Şâfiî tarafından yapılmamıştır. Şâfiî'nin bu konularla ilgili görüşleri *el-Ümm* içinde

birbirinden bağımsız konular hakkında verdiği fikhî hükümlerin incelenmesi sonucu tespit edilmiş ve ilgili başlıklar altında sunulmuştur. Bu da zaman zaman araştırmancının fıkıh yönünün ağır basmasına neden olmuştur.

Bu araştırmanın en büyük zorluklarından biri fıkıh usulü çerçevesinde yazılan bir eserin konularını dil ilimleri çerçevesinde takdim etmek olmuştur. Çünkü fakihler her ne kadar elfâz bahislerinde dil konularına girseler de lafzın manaya delâleti konusunu lafzın hükme delâletine yardımcı olacak şekilde ele almaya yoğunlaşmışlardır. Usul ilminde lafızlar taksimi başlığında yer alan umum lafızları konusu kelamcılar yöntemi ve fakihler yöntemi tarafından farklı şekillerde tasnif edilmiştir. Şâfiî kelamcılar yönteminin kurucusu kabul edilmektedir.⁵ Bu yüzden Şâfiî'deki lafızlar taksimine dair değerlendirmelerde Şâfiî bağlamında kalınmaya çalışılmış, fakihler yönteminin anlayışına gerek olmadıkça yer verilmemiş, zaruret durumunda konuyla ilgili bilgilerin dipnotta verilmesi tercih edilmiştir.

İslâmî ilimlerin ilk dönemlerinden itibaren gerek fıkıh usulü gerekse kelâm ve mantık gibi disiplinlerde günümüzde dil felsefesinin problem edindiği konulara da girilmiştir. Şâfiî'nin dil düşüncesinde de dilin belirsizliği, dilin toplumsal ve kolektif oluşu dolayısıyla dilin verili olduğu gibi düşüncelerin izlerini bulmak mümkündür. Araştırmanın odağını Şâfiî'den başka yönlelere kaydırmamak adına bu konular Şâfiî özelinde ele alınmış, Şâfiî'nin ilgili konulara işaret eden söylemlerinin tespiti ve yorumlanması ile yetinilmiştir.

Dil, disiplinler üstü bir alandır. Her ne kadar bu araştırmanın konusu sadece bir âlimin düşüncelerini dil-fıkıh usulü bağlamında ele almak şeklinde daraltılmış olsa da sadece bu iki disiplinin sahip olduğu devasa literatür düşünüldüğünde bile karşılaşılan zorluklar

⁵ Kelamcılar yöntemi ve fakihler yöntemi olarak da isimlendirilen ayrımı ilk kez yapan kişi olarak genellikle İbn Haldûn'a (öl. 808/1406) atıf yapılır. Ancak Davut İltaş konuya dair makalesinde bu ayrımın ilk kez Şâfiî âlim Sem'ânî (öl. 489/1096) tarafından yapıldığını tespit etmiştir. Şâfiî, kelamcılar yönteminin kurucusu kabul edilir. Mu'tezile ve Eş'ârî'ye mensup pek çok kelamcı aklî temelleri nedeniyle bu yöntemi takip ettikleri için bu yöntem aynı zamandan "Şâfiîler yöntemi" olarak da adlandırılır. Bu yöntemin en belirgin özelliği soyut bir yöntem olması ve kelam ilmine dair meseleleri de ele almasıdır. Fakihler yöntemi ise başlangıçta Hanefî usulcüler tarafından izlenen, zamanla diğer mezhep mensuplarınca da benimsenen yöntemdir. Bu yönteminin ayırıcı özelliği ise fûrû' ile iç içe olmasıdır. Fakihler yönteminde fûrû'dan yola çıkılarak mezhebin temel ilkeleri tespit edilir ve bu yöntemde usulcû benimsediği mezhebin görüşlerini destekleme kaygısı ile hareket ederken kelamcılar yönteminde usulcû, prensip olarak böyle bir kaygı taşımaz. Görüşlerini ifade ederken mensup olduğu mezhebin görüşüne uygun olup olmadığını dikkate almaz. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Davut İltaş, "Fıkıh Usulü Yazımında 'Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi' Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine", *Bilimname* 2009/2 (2009), 65-95.

tahmin edilebilir. Elinizdeki çalışma, bu büyük sorunun üstesinden geldiği iddiasında değildir. Ortaya konulan bu çalışma ancak farklı disiplinlerde ele alınan dil ilimlerine dair konuları tespit etmeye yönelik çalışmalara bir katkı olarak değerlendirilebilir. Son olarak eğer bu araştırma Şâfiî hakkında çalışacak olan araştırmacılara farklı bir perspektif sunmayı başarırorsa amacına ulaşmış olacaktır.

Kaynaklar ve Literatür

Bu araştırmanın temel kaynağı Şâfiî'nin eserlerinin mecmuası olan *el-Ümm* adlı eserdir. Araştırma sırasında eserin Rıfat Fevzi Abdülmuttalib tarafından yapılan tahkiki esas alınmıştır. Bu tahkikin birinci cildinde *er-Risâle* yer almaktadır. Şâfiî'nin hayatının ele alındığı bölümde tabakât kitaplarından istifade edilmiştir. Şâfiî'nin hayatı ile ilgili gerek Türkçe gerekse de Arapçada oldukça fazla kaynak olduğu ve bu literatürde yer alan bilgiler birbirini teyit ettiği için belli başlı kitaplara başvurmakla yetinilmiş ve ayrıntıya girilmemiştir. İlk olarak Beyhakî'nin (öl. 458/1066) *Menâkıbü's-Şâfiî* isimli eseri esas alınmıştır. Çünkü Beyhakî'nin bu eseri o döneme kadar bu alanda yazılan eserlerin en olgunu olup⁶ sonraki literatüre de kaynaklık etmiştir. Ayrıca İbn Hallikân'ın (öl. 681/1282) *Vefeyâtü'l-a'yân* isimli eseri ve İbn Hacer el-Askalânî'nin (öl. 852/1449) *Tevâli't-te'sîs li-Muhammed b. İdrîs* adlı eseri de araştırmanın bu bölümünün temel kaynakları içinde yer almıştır. Abbâsî dönemi siyasî ve idarî hayatına dair bilgilerde Ebû Hanîfe ed-Dîneverî'nin (öl. 282/895) *el-Ahbarü't-Tivâl* isimli eserinin yanı sıra İzzeddin İbnü'l-Esîr'in (öl. 630/1233) *el-Kâmil fi't-târih* isimli eseri esas alınmıştır. Fıkıh usulünde Şâfiî'ye nisbet edilen dil ile ilgili görüşlerin tespiti noktasında Bedreddîn ez-Zerkeşî'nin (öl. 794/1392) ansiklopedik nitelikteki *el-Baḥrû'l-muḥîṭ fi uşûli'l-fıkḥ* isimli eserinden istifade edilmiştir. Ayrıca dil, edebiyat ve fıkıh alanında eserler vermiş olan Şâfiî âlim Cemâlüddîn el-İsnevî'nin (öl.772/1370) *Nihâyetü's-sûl fi şerḥi Minhâci'l-uşûl* isimli eseri ve fıkıh usulü ile nahiv arasındaki ilişkiye dair olan *el-Kevkebü'd-dürrî fî mâ yeteḥarrecü 'ale'l-uşûli'n-naḥviyye mine'l-fürû'i'l-fıkḥiyye* isimli eseri de kaynaklarımız arasında yer almıştır. Lafzın manaya delâleti çerçevesinde Şâfiî'nin umum anlayışının ele alındığı ikinci bölümde Şâfiî'nin takipçileri olan âlimlerin eserleri kaynak olarak seçilmiştir. İkinci bölümde ağırlıklı olarak istifade

⁶ M. Yaşar Kandemir, "Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/61-62.

ettiğimiz eserler şunlardır: Bâkılânî (öl. 403/1013) *et-Taḳrīb ve'l-irṣād eṣ-ṣaḡīr*, Gazzâlî (öl. 505/1111) *el-Mustaṣfâ*, Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) *el-Maḥsûl* ve Seyfuddîn el-Âmidî (öl. 631/1233) *el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm*. Dilbilgisi konularında ise Hasan b. Kâsım el-Murâdî'nin (öl. 749/1348) *el-Cene'd-dânî fî hurûfi'l-meânî* isimli eseri, İbn Hişâm en-Nahvî'nin (öl. 761/1360) *Mugnî'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb* isimli eserleri başvuru kaynaklarımız arasında yer almıştır. Dille ilgili bir araştırmamanın kaynaklarında dilbilgisi ile ilgili sınırlı sayıda eser olmasının nedeni araştırmamanın Şâfiî'nin dil düşüncesine yoğunlaşmasından dolayıdır. Doğrudan dilbilgisi ile ilgili konular bu araştırmamanın son kısmında birkaç başlıktan ibarettir. Araştırma sırasında ele alınan edatlar nahiv ilmindeki manası, işlevi ve mahiyeti açısından değerlendirilmemiştir. Şâfiî'nin bu edatları kullandığı cümleler incelenerek ilgili konularda kendisine nisbet edilen görüşlerin doğru olup olmadığının tespiti amaçlanmıştır.

Umum lafızlarının ele alındığı bölümde ülkemizde bu alanda yapılan değerli çalışmalar da araştırmamanın kaynakları arasında yer almıştır. Doğrudan Şâfiî ile ilgili olmayan ancak usul ilminde lafız-mana ilişkisinin tartışıldığı boyutları göstermesi ve bu konunun dil ilimleri ile ilişkisinin tespitinde yardımcı olması açısından istifade edilen eserler şunlardır: Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)* (2002), Osman Güman, *Nahiv Fıkıh Usulü İlişkisi* (2017), Davut İltaş, *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı* (2020).

Vaz' ilmi ve usul-i fıkıh arasındaki kesişen konuların tespitinde istifade edilen kaynaklar şunlardır: Yusuf ed-Dicvî, *Hülâsatü ilmi'l-vaz'* (1920), Aynı eser Recep Yartaşı tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Çevirmen tarafından dipnotlarla zenginleştirilmiş bu baskıdan da araştırma sırasında istifade edilmiştir. Söz konusu çeviri Ravza Yayınları tarafından *Hülâsatü İlmi'l-Vaz' İslam Düşüncesinde Vaz' İlminin Kuramsal Boyutları* ismiyle 2021 yılında İstanbul'da basılmıştır. İbrahim Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık Vaz' İlminin Temel Meseleleri* (2006), İsmail Güler'in editörlüğünde hazırlanan *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler* (2015), Abdülhamid Anter, *İlm'ül-Vaz'* (2017). Ayrıca bu konuda Batı'da yapılan çalışmalardan biri olan Bernard George Weiss'in *Language in Orthodox Muslim Thought: A Study Of "Wad Al-Lughah" And Its Development* (1966) adlı çalışması da araştırmamanın kaynakları arasında yer almıştır.

Bu temel kaynaklar haricinde TDV İslâm Ansiklopedisi'nin ilgili maddelerine ve Muhammed Ebû Zehre'nin *Şâfiî Hayatuhû ve Asruhû ve Â'rauhû ve Fıkhuhû* (1978) isimli kitabına başvurulmuştur. Osman Keskinoglu tarafından çevirisi yapılan bu kitap Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları tarafından 2020 yılında basılmıştır. Temel kaynağımız olan *er-Risâle* isimli eserinin incelenmesi sırasında Ahmed Muhammed Şakir'in *er-Risâle* neşrinden (1938) ayrıca Muhammed b. Abdülaziz el-Mübarek'in *Sebku'l-Makâle Fi Şerhi'r-Risâle* isimli çalışmasından istifade edilmiştir.

Şâfiî ile ilgili Arap dünyasında yapılan ve bu araştırmanın ilk bölümüyle benzer başlıklar içeren bazı çalışmalar şunlardır: Nafi' Süleyman ez-Zub'î'nin, *Lügatu'l-İmâmi's-Şâfiî fi müellefâtihî* (2005). Doktora tezi olarak hazırlanan bu çalışma Şâfiî'nin eserlerinde kullandığı dili sarf ve nahiv açısından tahlil etmekte, Şâfiî'nin eserlerindeki dili formel olarak incelemektedir. Bir diğer eser el-Mütevelli Mahmud el-Mütevelli 'İvaz Hicâz'ın *el-Usulü'l-Kübrâ Beyne Sîbeveyh ve's-Şâfiî* (2016) isimli kitabıdır. Yazar, bu çalışmada Sîbeveyh'in *el-Kitab'ı* ile Şâfiî'nin *er-Risâle'sini* yöntem ve içerik açısından karşılaştırmıştır. Şâfiî'nin Sîbeveyh'ten büyük ölçüde etkilendiği tezini savunan yazar her iki eser arasındaki ortak yönleri tespit etmiş ancak Şâfiî'nin dile dair görüşlerini Şâfiî özelinde incelememiştir. Bir diğer çalışma Necm Ahmed Bedrân tarafından telif edilen *ed-Delâletü'l-lügaviyye fi kitabi'r-Risâle li'l-İmâm eş-Şâfiî* (2017) isimli kitaptır. Kitap *er-Risâle'deki* cümleleri ihbarî ve inşaî olmaları bakımından ele almakta ayrıca Şâfiî'nin kullandığı terimleri hangi sîgalarda kaç kez kullandığı ve hangi anlamı verdiği üzerinde durmaktadır. Lafız-mana ilişkisine dair başlıklarda ise *er-Risâle* özelinde kısa değerlendirmelerle yetinilmiştir. Bu araştırma Şâfiî'nin dil düşüncesini, dile dayalı bir metin yorum metodu olarak "beyan" çerçevesinde ele alması, bu yöntemin teorisini ve pratiğini ortaya koymayı hedeflemesi nedeniyle söz konusu çalışmalardan tamamen farklı bir içeriğe sahiptir.

Ülkemizde Şâfiî ile ilgili önemli çalışmalar yapılmıştır. Bilâl Aybakan'ın *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi* (2007), Nail Okuyucu'nun *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (2015) isimli kitapları Şâfiî mezhebinin doğuşu ve gelişmesine dair kapsamlı iki eserdir. Şâfiî hakkında yapılan önemli çalışmalardan bir diğeri Soner Duman'ın *İmam Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı* (2007) isimli kitabıdır. Çalışma Şâfiî'deki kıyas kavramını fıkıh usulü çerçevesinde teorik ve pratik olarak ele almaktadır. İhsan Akay'ın *Şâfiî Usul Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usulî Görüşler* (2018) isimli

kitabı Şâfiî sonrası dönemde tâbileri tarafından Şâfiî'nin görüşlerinin ne yönde sürdürüldüğünü ele almaktadır. Makale düzeyinde yapılan müstakil çalışmaların yanı sıra Hayri Kırbaşoğlu'nun editörlüğünde yayınlanan *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü* (2000) isimli kitapta da Şâfiî hakkında yazılmış farklı makaleler derlenmiştir. Ülkemizde ayrıca Şâfiî ile ilgili iki önemli sempozyum düzenlenmiştir. Birincisi, 2010 yılında Diyarbakır'da düzenlenen *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu'dur*. Bu sempozyumdaki sunumlar Mehmet Bilen editörlüğünde 2012 yılında Kent Işıkları Yayınları tarafından basılmıştır. İkincisi İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde gerçekleştirilen *Geleneksel ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî Sempozyumu'dur*. Bu sempozyumdaki sunumlar da M. Mahfuz Söylemez editörlüğünde 2014 yılında Araştırma Yayınları tarafından kitap olarak basılmıştır.

1. BÖLÜM: ŞÂFÎ'NİN HAYATI VE BEYAN TEORİSİ

Bu bölüm iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda Şâfî'nin hayatı, eserleri ve yaşadığı döneme kısaca yer verilecektir. Zira eserlerini kaleme aldığı dönemdeki ilmi, siyasi ve kültürel hayatı bilmek fikirlerini anlamaya da yardımcı olacaktır. Daha sonra ise *er-Risâle*'de ortaya koyduğu beyan teorisinin ardındaki dilsel ilkeler tespit edilmeye çalışılacaktır.

1.1. Şâfî'nin Hayatı, Eserleri ve Yaşadığı Dönem

1.1.1. Hayatı

Künyesi, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs b. Abbas b. Osman b. Şâfî b. Sâib b. Ubeyd b. Abdi Yezid b. Hâşim b. Muttalib b. Abdi Menâf b. Kusay'dır.⁷ H. 150/767 yılında doğmuştur. İbn Hacer, doğum yerine dair iki farklı rivayet nakletmiştir. Biri, Gazze'de doğup iki yaşında iken annesi tarafından Mekke'ye götürüldüğüdür. Diğerisi ise Askalân'da doğup yine iki yaşında iken annesi tarafından Mekke'ye götürüldüğü şeklindedir. Ancak bu iki rivayet arasında bir çelişki yoktur, çünkü o dönemde Gazze, Askalân'a bağlıdır. Gazze'de doğduğunu aktaran rivayet doğduğu köyü, Askalân'da doğduğunu aktaran rivayet ise şehir merkezini kastetmektedir.⁸

Maddi sıkıntı içinde büyüyen Şâfî babasının ölümünden sonra annesi ve dedesi tarafından Mekke'ye götürülmüştür. Eğitimine küttapta⁹ başlayan Şâfî'nin ders sırasında diğer çocuklar hocasının verdiği âyetleri yazana kadar o âyetlerin hepsini ezberlediği, kendi dersini verdikten sonra diğer çocukları okuttuğu ve hocasına yardımcı olduğu nakledilmiştir. Hocası, kendisine çok fazla yardımı dokunduğunu görünce Şâfî'ye; “Senden ücret almam uygun değildir.” diyerek ona ücretsiz ders vermeye başlamıştır.¹⁰ Büluğa erince fasih Arapçayı öğrenmek için fasih konuşması ile meşhur olan Hüzeyl Kabilesi'ne gitmiş ve onlarla uzun süre yaşamıştır. Başlangıçta şiir,

⁷ Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfi'i*, 1/77; İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli't-te'sis bi-me'âlî İbn İdrîs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 34.

⁸ Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfi'i*, 1/75; Askalânî, *Tevâli't-te'sis*, 51.

⁹ Jacop.M Landau, “Mekteb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/3-4.

¹⁰ Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfi'i*, 1/94.

eyyam¹¹ ve edebiyatla ilgilenmiş, daha sonra fıkha yönelmiştir.¹² Yedi yaşındayken Kur'ân-ı Kerîm'i ezberleyen Şâfiî, on üç yaşındayken de İmâm Mâlik'in (öl. 179/795) *el-Muvaṭṭa* adlı eserini ezberlemiştir. Mekke'de bulunduğu süre içinde Müslim b. Hâlid ez-Zencî (öl. 181/797) ve Süfyân b. Uyeyne'nin (öl. 198/814) derslerine katılmıştır.¹³ Medine'ye gidiş tarihi ile ilgili farklı rivayetler vardır. Bir rivayete göre on üç yaşında Medine'ye gitmiş, *el-Muvaṭṭa*'yı İmâm Mâlik'e ezberden okumuş ve onun takdirini kazanmıştır.¹⁴ İmâm Mâlik'in vefatına kadar ona bağlı kalmış, ancak bu dönemde de farklı şehirlere ve Mekke'ye annesinin yanına kısa ziyaretlerde bulunmayı ihmal etmemiştir. Özellikle Bağdat'a ne zaman gittiği ve orada ne kadar kaldığı konusunda bazı ihtilaflar dikkat çekmektedir. Şâfiî, İmâm Mâlik'in ölümünden sonra Yemen'de bir süre idarecilik görevinde bulunmuştur. Bağdat'a ilk gidişi de Yemen'de idarecilik yaparken çıkan ayaklanma sırasında tutuklanması sonucu zorunlu bir gidiş olmuştur. Bu sırada 34 yaşındadır. Bağdat'ta kaldığı bu süre içerisinde Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (öl. 189/805) ile tanışmış, görüşlerini kaydetmiş ve fıkından istifade etmiştir. Şeybânî'nin öğrencileri ile bazı meselelerde münazaralarda bulunmuştur. Bunun üzerine Şeybânî, Şâfiî'den kendisi ile de münazarada bulunmasını talep etmiş ve Hârûnürreşîd'in huzurunda münazara yapmışlardır.¹⁵ Zorunlu ikamete mecbur bırakıldığı bu dönem yaklaşık iki yıl sürmüştür.¹⁶ Bağdat'tan ayrıldıktan sonra Mekke'ye gitmiş ve Harem'de ders halkasını oluşturmuştur. Dokuz yıl boyunca devam eden bu süreçte özellikle hac mevsiminde şehri ziyarete gelen önemli âlimlerle de görüşme imkânı bulmuştur. Hadis ehlini destekleyici çalışmaları dolayısı ile Mekke'de nâsıru'l-hadis lakabına layık görülmüştür.¹⁷ Askalânî'nin rivayetine göre Şâfiî, 195/810'da Bağdat'a gitmiş, orada iki yıl kalmış sonra Mekke'ye dönmüş ve 198/813'de tekrar Bağdat'a geçmiştir. Bağdat'ı bu son ziyaretinde orada sadece birkaç ay kalmış ve Mısır'a geçmiştir.¹⁸ Bağdat'a ikinci gidişinde el-Cami'u'l-Garbî'de kendi

¹¹ Arapların iki büyük kolu olan Kahtânîler ile Adnânîler arasında meydana gelen savaşlarda yaşanan olayları nazım ya da nesir şeklinde ele alan bir kıssa türüdür. Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Ali Kapar, "Eyyâmü'l-Arab", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/14-16.

¹² Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/102; Askalânî, *Tevâli't-te'sis*, 54.

¹³ Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/107; Askalânî, *Tevâli't-te'sis*, 58.

¹⁴ Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/101; Askalânî, *Tevâli't-te'sis*, 56.

¹⁵ Askalânî, *Tevâli't-te'sis*, 127.

¹⁶ Muhammed Ebû Zehre, *Şâfiî Hayatuhu 'Aşruhu A'rauhu ve Fıkhuhu* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1978), 25.

¹⁷ Askalânî, *Tevâli't-te'sis*, 40.

¹⁸ Askalânî, *Tevâli't-te'sis*, 151.

ders halkasını kurmuştur. O sırada camide rey ehline ait yirmi civarında ders halkası bulunmaktadır. Rey ehline mensup âlimler de kimi zaman meraktan kimi zaman da Şâfiî'yi sınamak için derslerine katılmışlardır. Rey ehlinden Ebû Sevr (öl. 246/860), Hüseyin el-Kerâbisî'ye (öl. 248/862) giderek: “Ashâb-ı hadisten fâkihliğe soyunan biri gelmiş. Hadi gel gidip ona boyunun ölçüsünü bildirelim.” demiş ve birlikte Şâfiî'nin ders halkasına gitmişler, ancak her ikisi de Şâfiî'nin derslerinden etkilenmiş ve daha sonra takipçisi olmuşlardır. Hatta Kerâbisî daha sonra, “Eğer Allah Teâlâ bana Şâfiî ile tanışmayı nasip etmeseydi dalalet üzere ölürdüm.” demiştir.¹⁹ Şâfiî'nin ders halkası diğerleri üzerinde öyle etkili olmuştur ki iki hafta geçmeden eskiden camide bulunan yirmi ders halkasından geriye sadece üç dört halka kalmıştır.²⁰ Şâfiî'nin ders halkasının en sadık müdavimlerinden biri de Ahmed b. Hanbel'dir. Şâfiî, 199/815 civarında Mısır'a gitmiş ve vefat edinceye kadar Mısır'da kalmış, orada *el-Ümm* isimli külliyyatını teşkil edecek olan birçok kitap telif etmiştir.²¹ 204/ 820 yılında Recep ayının son cuma gecesi 54 yaşındayken vefat etmiştir.²² Beyhakî'nin naklettiğine göre Şâfiî, Hamde binti Nâfi isimli bir kadınla evlenmiştir. Muhammed b. Muhammed b. İdris ve Ebû'l-Hasan Muhammed b. İdris isimlerinde iki oğlu vardır. Ayrıca Fatıma ve Zeynep isimlerinde iki kızı vardır. Büyük oğlu Muhammed b. İdris bir süre Halep'te kadılık yapmıştır.²³ Görüldüğü kadarı ile Şâfiî'nin doğduğu ve öldüğü yer, yaşadığı coğrafya ve ziyaret ettiği şehirler hakkında kayda değer bir ihtilaf bulunmamaktadır. Doğduğu yer ile ilgili kendi ağzından aktarılan rivayetlerde Gazze, Askalân ve Yemen'de doğduğuna dair farklı isimler geçse de bu rivayetler Gazze'nin Askalân'da bulunduğu, Askalân'ın ise Yemen kabilelerinden oluştuğu belirtilmek suretiyle uzlaştırılmıştır. Ancak hangi tarihte hangi şehirde bulunduğu konusunda bazı tartışmalar vardır. Bazı rivayetlerde iki yaşındayken, bazı rivayetlerde ise on yaş civarındayken annesi tarafından Mekke'ye götürüldüğü nakledilmiştir. Bu farklı rivayetler de söz konusu yaşlar arasında annesi ile

¹⁹ Beyhakî, *Menâkıbü'sh-Şâfiî*, 1/222.

²⁰ Beyhakî, *Menâkıbü'sh-Şâfiî*, 1/224.

²¹ Askalânî, *Tevâli't-te'sîs*, 177.

²² Beyhakî, *Menâkıbü'sh-Şâfiî*, 1/220; Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1398/1978), 4/163; Askalânî, *Tevâli't-te'sîs*, 179.

²³ Beyhakî, *Menâkıbü'sh-Şâfiî*, 2/307-309.

Mekke'ye gidip geldiği, ancak on yaşından sonra Mekke'de kaldığı şeklinde yorumlanmıştır.²⁴

1.1.2. Eserleri

Şâfiî'nin fıkha dair görüşleri *kavl-i kadîm* ve *kavl-i cedîd* olarak iki döneme ayrılmaktadır. Her iki döneme dair eserleri de öğrencileri tarafından rivayet edilmiştir. Za'ferânî (öl. 260/874), Kerâbisî (öl. 248/862) *kavl-i kadîm* ravilerinin en önemlileridir. Ebû Sevr (öl. 240/854), Ahmed b. Hanbel de Şâfiî'nin öğrencileri olmakla birlikte Şâfiî'nin görüşlerini yaymak için kitaplarını rivayet etmekle özellikle ilgilenen iki isim Za'ferânî ve Kerâbisî olmuştur. *Kavl-i kadîm* dönemi eserlerinin rivayetleri 4. Asrın başlarına kadar devam etmiş, ancak daha sonra azalarak kaybolmuştur.²⁵ Dolayısıyla bu eserler günümüze ulaşmamıştır.

Kavl-i cedîd ravileri içinde en önemli isimler ise şunlardır: Büveytî (öl. 231/846), Müzenî (264/878), Rebi' b. Süleyman el-Murâdî (öl. 270/884), Rebi' b. Süleyman el-Cîzî (öl. 256/870). Bu isimler arasında Şâfiî'nin ravisi olarak temayüz eden isim Rebi' b. Süleyman el-Murâdî'dir.²⁶ Beyhakî, Şâfiî'ye ait on üçü usul ve 128'i fûrû olmak üzere toplam 141 başlıktan meydana gelen bir eser listesi vermiş, *el-Ümm* adı altında fûrû konularını ihtiva eden bölüm (kitap) başlıklarını saymıştır.²⁷

Şâfiî bazı eserlerini kendisine gelen talepler üzerine kaleme almıştır. Mesela ehli hadis, Şâfiî'den Ebû Hanife'nin görüşlerine karşı bir kitap yazmasını talep etmiş, o da cevap olarak Ebû Hanife'nin görüşlerini iyi bilmediğini söylemiştir. Sorasında Muhammed b. Hasan'ın kitaplarını temin etmiş, bir yıl incelemiş ve *el-Hucce* isimli kitabı kaleme almıştır.²⁸

1.1.2.1. *el-Ümm*

Şâfiî'nin *kavl-i cedîd* döneminde verdiği eserlerinin çoğunu toplayan bir mecmuadır. Ravileri Rebi' b. Süleyman el-Murâdî ve Za'ferânî'dir. Farklı neşirleri mevcuttur. Bu araştırmada kaynak olarak kullanılan neşir Rıfat Fevzi Abdulmuttalib'e aittir. 11 cilt

²⁴ Ebû Zehre, *Şâfiî*, 17.

²⁵ Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 197.

²⁶ Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 199.

²⁷ Beyhakî, *Menâkıbu's-Şâfiî*, 1/246-254.

²⁸ Askalânî, *Tevâli't-te'sis*, 147; *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/164.

olarak basılmıştır. Birinci cildi *er-Risâle*, son cildi ise fihristtir. Şâfiî'nin *el-İmlâ* (*el-Emâlî*, *Siyerü'l-Evzâî*, *İhtilâfû Ali ve Abdullah b. Mes'ûd*, *İhtilâfû'l-İrâkiyyeyn*, *İhtilâfû Mâlik ve's-Şâfiî*, *İbtalü'l-İstihsan* gibi öne çıkan eserleri de *el-Ümm* içinde yer almaktadır.

el-Ümm'ün ilk 5 cildi; 1., 2. ve 3. ciltler Musa Özdemir ve Vahdetin İnce tarafından; 4. ve 5. ciltler ise M. Beşir Eryarsoy tarafından tercüme edilmiş ve Buruc Yayınları tarafından basılmıştır.

1.1.2.2. *er-Risâle*

Abdurrahman b. Mehdi, Şâfiî'ye bir mektup yazarak Kur'ân'ın manalarını, haberi kabul etme yollarını, icmanın delilini açıklayan, aynı zamanda Kur'ân ve sünnetteki nâsih ve mensuhu beyan eden bir kitap yazması için istekte bulunmuş, Şâfiî onun bu isteğine *er-Risâle*'yi yazarak cevap vermiştir.²⁹ Şâfiî bu eseri *kadîm* ve *cedîd* döneminde olmak üzere iki kez kaleme almıştır. Elimize ulaşan nüsha *cedîd* dönemine aittir. Dini pratikler arkasındaki soyut ilkeleri ortaya koyarak bir usul inşa etme çabasında olduğu, ayrıca Şâfiî'nin görüşlerinin teorik arka planını oluşturduğu için önemlidir. *er-Risâle* fıkıh usulünün esasları üzerine yazılmış elimize ulaşan en eski soyut ve teorik eserdir. Gerek *el-Ümm* içinde gerek müstakil olarak baskıları yapılmış olan *er-Risâle*, çeşitli dillere tercüme edilmiş, üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Bu arştırmada başvurduğumuz *el-Ümm* içindeki çevirisi haricinde Abdulkadir Şener ve İbrahim Çalışkan tarafından Türkçeye çevrilmiş, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları tarafından basılmıştır.

1.1.2.3. *Cima'u'l-ilm*

Haber-i vahidin önemi, sünnet, kıyas, icma gibi konularda Şâfiî'nin muhalifleri ile yaptığı münazaraları içeren kitabıdır. Bu araştırmanın merkez külliyatı olan *el-Ümm*'ün dokuzuncu cildinin başında yer alır. İshak Emin Aktepe tarafından *Sünnet Müdafaası* ismi ile Türkçeye çevrilmiş Karınca&Polen Yayınları tarafından basılmıştır. Söz konusu çevirinin içinde *Şâfiî'nin Beyanu ferâidillah*, *Sıfatu nehyi'in nebî* ve *İhtilafu'l-hadîs* (Giriş kısmı) isimli metinlerinin de çevirisi mevcuttur.

²⁹ Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/231.

1.1.3. Şâfiî'nin Yaşadığı Dönemin İlmî ve Siyasî Atmosferi

Şâfiî, İslâmî ilimlerin tedvin döneminde yaşamıştır. Ancak tedvin faaliyetleri Şâfiî öncesinde başlamış, bu alanda Emevî halifelerinden Mervân b. Hakem'in (öl. 65/684) iki oğlu Halife Abdülmelik b. Mervân (öl. 86/705) ile Şam Valisi Abdülaziz b. Mervân (öl. 86/705) arasındaki rekabet erken dönemde İslâmî ilimlerin tedvinine katkı sağlamıştır. Abdülaziz b. Mervân, hadislerin toplanması ve tedvini ile ilgilenmiş, bunun için Tabiûnun büyüklerinden Kesir b. Mürre el-Hadramî'den (öl. 81[?]/700) bildiği hadisleri kendisi için yazmasını talep etmiştir.³⁰ Halife Abdülmelik b. Mervân ise Arapçayı resmi dil olarak kabul etmiş, Kur'ân, hadis, fıkıh ilimleri ile ilgilenmiş, âlimleri himaye etmiştir.³¹ Tabiûnun ileri gelenlerinden Saîd b. Cübeyr el-Esedî (öl. 95/713) ile garîbu'l-Kur'ân'a dair ilmî yazışmalar yapmıştır. Said b. Cübeyr'den Kur'ân'ın tam bir tefsirini yapmadan önce garîbu'l-Kur'ân'a dair bir tefsir yazmasını istemiştir. Bu da bize birinci yüzyılın ilk yarısından itibaren tefsir çalışmalarının başladığını göstermektedir. Bu konuda ilk eser verenler Mücâhid b. Cebr (öl. 103/712) ve Said b. Cübeyr'dir. Şâfiî'de Mücâhid'in tefsirine sıklıkla başvurmuştur.³²

Hz. Peygamber'in vefatından sonraki 30 yıl içinde gerçekleşen büyük fetihler sonucunda medeniyetler arasındaki siyasî ve idarî sınırlar kalkmış, ticarî-tarımsal ürünler gibi fikirler ve farklı düşünceler de serbestçe dolaşım imkânı bulmuştur. Ticaretin yanı sıra tarımdaki gelişmelerin sonucunda hem toprak sahipleri hem toprağı işleyenler hem de bu nimetlerden faydalanan alt sınıflara kadar toplumun her kesimi refaha kavuşmuştur. Çinli tutsaklardan kâğıt yapımının öğrenilmesi de bilginin yayılmasına katkı sağlayan faktörlerden biridir.³³

Şâfiî, ikinci yüzyılın ikinci yarısında (150-204/767-820) yaşamıştır. Bu kesit İslam tarihinde m. 750-1258 yılları arasında hüküm sürmüş olan Abbâsîlerin ilk dönemine tekabül etmektedir. Şâfiî Abbâsî devletinin ikinci halifesi Ebû Câfer el-Mansûr (754-775) döneminde doğmuş ve vefatına değin Muhammed el-Mehdî (158-169/775-785),

³⁰ İsmail Yiğit, "Abdülazîz b. Mervân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/192.

³¹ Hakkı Dursun Yıldız, "Abdülmelik b. Mervân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 266-270.

³² Ahmed b. Mustafa Ferran, *Tefsiru'l-İmam eş-Şafî li Ebî Abdillâh Muhammed b. İdris el-Muttalibî el-Kureyşî* (Riyad: Dâru't-Tedmüriyye, 2006), 20.

³³ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lüftü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2023), 23-25.

Musa el-Hâdi (169-170/785-786), Hârûnürreşîd (170-193/786-809), Muhammed el-Emîn (193-198/809-813) ve Abdullah el-Memûn (198-218/813-833) olmak üzere beş halife görmüştür.

Şâfiî'nin yaşadığı dönem ihtilal ile başa gelen Abbâsîlerin iktidarlarını kurma ve güçlendirme çabası içinde oldukları hareketli bir dönemdir. Hilafet bir aileden başka bir ailenin eline geçtiği gibi coğrafi olarak da yer değiştirmiş, devletin kurucusu olan Ebû'l-Abbâs es-Seffâh (öl. 136/754) döneminde Suriye'den Irak'a taşınmıştır. Hilafet merkezinin değişmesi Bizans yerine İran'ın daha etkili hale gelmesi ile sonuçlanmıştır. Öte yandan Araplar ile mevali arasındaki fark ortadan kalmış, hatta mevali devlet kademelerinde Araplardan daha etkin hale gelmiştir. Halifeler bir yandan Emevî destekçisi isyanlarla uğraşırken diğer yandan Hürremiye, Ravendiye gibi aşırı görüşleri olan mezheplerle, İbn Mukanna gibi sahte peygamber isyanları ile Zerdüş, Maztek ve Mani'ye meyleden düalist bir inanç sistemi olan zındıklıkla, ayrıca Haricîlerin ve Alioğullarının direnişi ile uğraşmışlardır. Ebû Câfer el-Mansûr (öl. 158/775) döneminde Bağdat kurulmuş ve İslam dünyasının ilim merkezi haline gelmiştir.

Halife Mansûr döneminde ilmî ve kültürel faaliyetler yoğunluk kazanmış, Roma, Yunan, Hind ve İran gibi kadîm kültürlerden pek çok eser tercüme edilerek Arapçaya kazandırılmıştır. İranlıların tarihini anlatan *Hüdaynâme*³⁴ ve Hindistan'dan gelen, fabl türünde hikâyeler içeren *Kelile ve Dimne* isimli kitap İbn Mukaffa' (öl.142/759) tarafından Arapçaya çevrilmiştir. Yunancadan ise Öklid geometrisi çevrilmiştir.³⁵ Sanskritçe, Kıptice, Süryânice ve klasik Yunancadan çeviriler yapılmıştır. Yuhannâ b. Bıtrîk (öl. 200/815 [?]), Muhammed b. İbrahim el-Fezârî (öl. 188/804 [?]), Curcîs b. Cibrâil (öl. 152/769) ve Patrik Sergios gibi şahıslar da Arapçaya çeviriler yapmışlardır. Hadis, fıkıh, tefsir gibi ilimler birbirinden ayrılarak müstakil ilimler haline gelmiştir. İbn İshâk (öl. 151/768), Halife Mansûr'un ricası üzerine meşhur eseri *Kitâbü'l-Megâzî*'yi yazmış,³⁶ Mufaddal ed-Dabbî (öl. 178/794 [?]) *el-Mufaddaliyyât* isimli bir şiir antolojisi

³⁴ İran'ın millî tarihini anlatan Sâsânî dönemi eski İran'ın en önemli kitaplarından biridir. Ayrıntılı bilgi için bk. Moustafa Albakour, "Kitâbu Hüdaynâme beyne't-türâseyne'l-Fârisî ve'l-'Arab", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 104-116.

³⁵ Bahriye Üçok, *İslâm Tarihi Emevîler-Abbâsîler* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1968), 86.

³⁶ Mustafa Fayda, "İbn İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 20/93-96.

hazırlamıştır.³⁷ Ayrıca dil ve edebiyat alanında çeşitli eserler telif edilmiştir. Hem aklı hem naklî ilimlerde birçok âlim yetişmiş, birçok eser kaleme alınmıştır.³⁸

Halife Mehdî (öl.169/785) döneminde Aristoteles'in *Topica*'sı Süryâniceden Arapçaya çevrilmiştir. *Topica* cedel sanatını öğretmek amacı ile yazılmış diyalektik bir kitaptır. Abbâsî yönetiminin ilk dönemlerinde böyle bir çeviriye ihtiyaç duyulması tesadüf değildir. O dönemde Mehdî'nin, Zenâdika ve diğer tüm sapkın mezheplerden oluşan güçlü ideolojik düşmanları bulunmaktadır. Öte yandan her ne kadar siyâsî tehdit oluşturmaları da Hristiyanlar ve Yahudiler de dinler arası tartışmalarda zorlu entelektüel hasımlardır. Abbâsî halifeleri Emevîlerden farklı olarak evrensel imparatorluk ideolojisini benimsemiştir. Bu sebeple farklı milletlerin İslâm'a girmesi özellikle teşvik edilmiştir. Bu politika, kardeşi Emîn ile yaptığı zorlu bir iç savaşın ardından iktidara gelen Halife Memûn (öl. 198/813) döneminde de devam etmiş, fakat çeşitli fikir ve disiplinlerin kontrolsüz şekilde yayılması ile sonuçlanmıştır. İslâm'ın farklı yorumları da aynı şekilde bu özgürlükten faydalanmıştır. Hilafetin büyük merkezlerinde esas olarak hukukla meşgul olan, halifenin merkez otoritesinden bağımsız ulema sınıfı ortaya çıkmıştır. Bu âlimlerin birbirlerinden farklı, serbest şekilde yorum yapmaları tek yetkiyi kendi elinde toplamak isteyen merkezi otorite için rahatsız edici olmuştur.³⁹ Yasal otoritede Kur'ân ve sünnetin karşısında rey'in yerinin ne olması gerektiği o dönemin ana gündem maddelerinden biridir. Rey'e öncelik vermek siyasi otoritenin elini güçlendirirken; dinî nasları incelemek ise ulemanın elini güçlendirmektedir.⁴⁰ Şâfiî'nin vefatından çok kısa bir süre sonra, Halife Me'mun'un 212/827 yılında Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü benimsediğini açıklaması ile mihne olaylarına kadar varacak olan halku'l-Kur'ân ve rü'yetullah gibi meseleler bu tartışmaların merkezinde yer almıştır. Kelâm alanında tartışılan bu iki konunun gündeme gelmesinde Yunan felsefesinin de etkisi de vardır.⁴¹ Günümüzden baktığımızda teorik gibi görünen, ancak pratik hayata ciddi etkileri olan bu derece önemli bir meseleye Şâfiî gibi döneme damgasını vurmuş bir âlimin kayıtsız kalması

³⁷ Hüseyin Elmalı, "Mufaddal ed-Dabbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/262-263.

³⁸ Nahide Bozkurt, "Mansûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/5-6.

³⁹ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 84.

⁴⁰ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 98.

⁴¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/371-375.

mümkün değildir. Süyûtî'nin *Şavnü'l-manṭıḳ* isimli eserinde konuya dair Şâfiî'nin, 'İnsanlar Arapça dilini bırakıp Aristoteles'in diline meylettikleri için ihtilafa düştüler.' şeklindeki nakli de bu görüşümüzü destekler mahiyettedir. Süyûtî, Şâfiî'nin bu sözü Me'mun zamanındaki halku'l-Kur'ân, rü'yetullah gibi bidatlara tepki olarak söylediğini ifade etmiştir.⁴²

Şâfiî, Basralı dilcilerden Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (öl. 175/791), Ahfeş el-Ekber (öl. 177/793), Sîbeveyh (öl. 180/796), Yûnus b. Habîb ed-Dabbî (öl. 182/798), Kutrub (öl. 210/825 civarı), Ahfeş el-Evsat (öl. 215/830 [?]), Asmaî (öl. 216/831), Habîb el-Mâzinî (öl. 249/863), Ebû Hatim es-Sicistânî (öl. 255/869) ile çağdaştır. Kûfelilerden ise Ebû Câfer er-Ruâsî (öl. 187/803), Ali b. Hamza el-Kisâî (öl. 189/805), Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ (öl. 207/822) gibi önemli dilcilerle çağdaştır. Şâfiî'nin bu dilcilerden en az birkaçı ile görüşmüş olması kuvvetle muhtemeldir. Yukarıda Asmaî'nin Hüzeyl şiiirini Şâfiî'den aldığına dair rivâyet aktarılmıştı. Kaynaklarda Bağdat kurulduktan sonra Bağdat'ta Basralı dilcilerle Kûfeli dilciler arasında gerçekleşen münazaralara dair birçok rivâyet vardır. Bunlardan en meşhurlarından biri Basra nahiv ekolünden Sîbeveyh ile Kûfe nahiv ekolünden Kisâî arasında geçen Zunbûriyye⁴³ tartışmasıdır. Bu tartışma Bağdat'ta, Halife Hârûnürreşîd döneminde gerçekleşmiştir.⁴⁴ Sîbeveyh 180/796'da vefat etmiştir. Dolayısıyla bu mesele Şâfiî'nin ilk kez Bağdat'a geldiği tarih olan 184/800 yılından öncedir. Ancak bu bize her iki âlimin çok da uzak sayılmayacak tarihlerde aynı mekanlarda bulunduğunu gösterir. Dolayısıyla Şâfiî'nin Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ını görmüş olması kuvvetle muhtemeldir. Literatür başlığında bahsettiğimiz *el-Usulü'l-Kübrâ Beyne Sîbeveyh ve 'ş-Şâfiî* isimli eser de bu kanaatimizi destekler mahiyettedir. Şâfiî'nin Bağdat'a gittiği 184/800 yılında Kisâî, Halife Hârûnürreşîd'in çocuklarına öğretmenlik yapmaktadır. Aynı dönemde Ferrâ'nın da Bağdat'ta bulunduğu ve Kisâî ile

⁴² Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *Şavnü'l-manṭıḳ ve 'l-keḷâm 'an fenneyi'l-manṭıḳ ve 'l-keḷâm*, thk. Ali Sami Neşşar (Mısır: Mektebetü'l-Hânci, ts.), 1/43.

⁴³ Bu tartışmada Kisâî, Sîbeveyh'e şu soruyu sorar: *قد كنت أظن أن العقرب أشد لسعة من الزنبور فإذا هو هي، أو فإذا هو إياها؟* (Ben akrebin sokmasının eşek arısından daha şiddetli olduğunu zannediyordum. Meğerse o da onun gibiymiş.) *إياها* dan sonraki kısmın nasıl okunacağı konusundaki bu tartışmada Sîbeveyh merfu okunması gerektiğini söyler, ancak tartışmanın sonunda görüşünün yanlış olduğu söylenir. Haksızlığa uğradığını düşünen Sîbeveyh tartışma sonrasında Basra'yı terk eder ve bir daha oraya geri dönmez. Ebû'l Kâsım Abdurrahman b. İshâk Zeccâcî, *Mecâlsiu'l-'Ulema*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hânci, ts), 9; Ayrıca bk. Nevin Karabela, "Zunbûriyye Tartışması ve Arka Planı", *Ekev Akademi Dergisi* 3/2 (2001), 257-264.

⁴⁴ H. İbrahim Tanç, "el-Kisâî'nin Devrindeki Bazı Âlimlerle Yaptığı Münâzaralar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002), 97-116.

nahiv konusunda münazaralar yaptığına dair rivayetler mevcuttur.⁴⁵ Şâfiî ile bu âlimlerin görüşmüş, birbirlerinin ilimlerinden istifade etmiş olmaları uzak bir ihtimal değildir. Bütün bunlar Şâfiî'nin yaşadığı dönemde ilim meclislerinin ne kadar hareketli ve canlı olduğunu göstermesi, ayrıca Şâfiî'nin ilmî birikiminin kaynaklarına işaret etmesi bakımından önemlidir.

Şâfiî'nin *er-Risâle*'yi kaleme almasının ardında ümmetin birliğini sağlama ve bilginin kaynağına dair tartışmaların da etkisi vardır. Mu'tezile ümmetin birliğinin kesin bilgede olduğu görüşündedir ve Vasil b. Ata'dan (öl. 131/748) beri kesin bilgi arayışındadır. Dırâr b. Amr'a (öl. 200/815 [?]) göre birliği bozan şey her fırkanın kendi lehine rivâyet ettiği haberlerdir. Nazzâm'a (öl. 231/845) göre ise birliği bozan husus, kıyas ve rey yoluyla din adına hükmetmektir. Ona göre kıyası kullanmak zanna göre hüküm vermektir.⁴⁶ Şâfiî'ye göre ise bilginin kaynağı nakildir. Vahiy kesin ve eksiksiz bilgi içeren bir kaynaktır. Allah Telâla Arapça vasıtasıyla kullarına mesajını iletmiştir. Arapça ise mübîn bir dildir. Mesajı ifade etmeye kâfidir. O yüzden nesnel yorum dilin imkân ve sınırları içinde hareket ederek elde edilir. Dilin yetersiz kaldığı noktalarda ise Hz. Peygamber'in açıklamaları yol gösterici ve bağlayıcıdır. Kur'ân'ın mübîn olması Hz. Peygamber'in rehberliği ile tamamlanır. Bu yüzden *er-Risâle*'nin büyük kısmı haber-i vahidlerin bilgi kaynağı olarak meşruiyeti ve Kur'ân karşısındaki konumuna ayrılmıştır.

Şâfiî'nin *er-Risâle*'si reye karşı nassı, Yunan dili ve mantığına karşı da Arap dili ve mantığını koyarak rey ehline metodolojik bir cevap verme ve alternatif bir sistem kurma çabasıdır. Şâfiî'ye kadar olan dönemde fûrû-i fıkıh oldukça ilerlemiş, Hanefilik ve Mâlikîlik doktrinleri belirgin hale gelmiştir. İslam dünyasının o günlerdeki ilmî merkezi olan Bağdat ve çevresinde fikrî hayat, formel mantığa dayalı akılcı yaklaşımla hakikat arayışında olan rey ehlinin etkisi altındadır. Hadis ehli dahi fıkıh eğitimini rey ehlinin kaleme aldığı eserler üzerinden almaktadır ve fıkıh üretmek gayesi ile bir telif çabası yoktur. Mutezilî düşüncenin ise en başından beri ilgilendiği en önemli sorunlar kalamî sorunlardır. Dolayısıyla Mu'tezile'nin izlediği metodolojide İslam düşüncesine yöneltilen kalamî sorulara cevap vermek, İslâmî düşünce ve inanç sistemini savunmak

⁴⁵ Tanç, "el-Kisâî'nin Devrindeki Bazı Âlimlerle Yaptığı Münâzaralar", 102.

⁴⁶ Hüseyin Hansu, "Haber Tartışmaları Bağlamında Şâfiî-Mutezile İlişkileri", *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu* (İstanbul: Kent Işıkları Yayınları, 2010), 291.

ve temellendirmek hedefi ön plana çıkmaktadır. İslam inanç sistemine yönelik eleştiriler kadîm Yunan felsefesinin akıl-mantık sistemi çerçevesinde gelince cevaplar da bu sistem dâhilinde verilmiştir. Sonuç olarak rey ehli, metodolojilerini nakil değil akıl temelli bir sistem üzerine kurmuşlardır. Hadis ehlinin ağırlıklı olduğu Medine çevresindeki âlimler her ne kadar kelamî tartışmalara girmekten kaçınırsalar da yukarıda bahsettiğimiz gelişmeler neticesinde bu tartışmaların içine girmek zorunda kalmışlardır. Henüz belirli bir metodolojiye sahip olmayan ehl-i hadisin büyük ölçüde tekâmül etmiş bir sisteme sahip olan rey ehline karşı durması hiç de kolay olmamıştır. Fakat Şâfiî, muhaliflerinin karşısına dilsel ilkelere dayalı bir sistem ortaya koyarak bu durumu değiştirmiştir.

Sahbân Halifât (öl. 2012), *Menhecu't-tahlîlî'l-lügavî - el-mantıkî fî'l-fikri'l-'Arabîyyî'l-İslâmî (en-Nazarîyye ve't-tatbîk)* (İslam-Arap Düşüncesinde Mantıkî ve Dilsel Analiz Metodu (Teori ve Uygulama) adlı eserinde dil ve mantığa dayalı yorum yönteminin nüvelerini Medine Okulu'na kadar götürmüştür. Halifât, Medine Okulu'nda ders alan Vâsıl b. Ata'nın Şâfiî'nin bahsettiği dilsel ilkelerden bahseden ilk kişi olduğunu ve Şâfiî'nin onun bu görüşlerinden etkilenmiş olabileceğini ifade etmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra büyük sahabiler verdikleri fetvalarda lügavî- mantıkî amillerin mana ve tefsir üzerindeki etkilerini dikkate almışlardır. Emevî Devleti'nin ilk yıllarında ise Muhammed b. Ali b. el-Hanefiyye b. İmam Ali b. Ebû Talib (öl. 81/700) Medine'de bir ders halkası kurmuştur. Kur'ân ve hadis derslerinin yapıldığı, tefsir ve fıkıh faaliyetlerinin yürütüldüğü bu ortamda nasların manası belirlenirken lügavî-mantıkî ilkelere başvurulmuştur. Muhammed b. Hanefiyye'nin iki oğlu Ebû Hâşim Abdullah (öl. 98/716) ve Hasan el-Müteveffa (öl. 101/719) fikirleri olgunlaştıktan sonra bu halkada dini ilimleri öğretmeye başlamışlardır. Halifât, bu halkada yetişen ikinci nesil müfekkirlere lügavî-mantıkî ilkeleri geliştirmiş olmasının mümkün olduğunu ifade etmektedir. Vâsıl b. Ata da (öl. 131/748) bunlardan biridir ve birinci yüzyılın sonlarında aldığı eğitim neticesinde ikinci yüzyılın başlarında fikirlerini açıklamaya başlamıştır. Bu dönem yönteme ilişkin çalışmaların da ortaya çıktığı bir dönemdir. Dolayısıyla Medine'deki bu ekole mensup olanların yönteme ilişkin çalışmalar yapan ilk kişiler olması makuldür. Halifât, Ebû Hilâl el-Askerî'nin (öl. 400/1009'dan sonra) *el-Evâil* isimli eserinden yaptığı nakilde Câhız'ın şöyle dediğini nakletmektedir: “Hak dört şekilde bilinir. Kitab-ı nâtık, üzerinde ittifak edilen haber, akıl delili ve icma diyen ilk

kişi Vâsıl b. Ata'dır. Haberin nasıl geldiğini, sıhhat ve fesadını insanlara ilk öğreten de odur. 'Haber, hass ve âmm olmak üzere iki kısımdır: Hass olan bir haberin âmm olması câiz olsaydı âmm olan haberin de hass olması câiz olurdu. Bu câiz olsa bütünün parça, parçanın da bütün olması; haberin emir, emrin de haber olması caiz olurdu.' diyen de odur. 'Nesih, haberlerde değil, emir ve yasaklarda olur.' diyen ilk kişi de odur. Mutezilî adıyla anılan ilk kişi de odur. Mürcie'nin mütesahil tavrı ve Haricîlerin aşırılığından uzak durduğu için bu adı almıştır." Halifât, pek çok tarihçinin desteklediğini ifade ettiği bu rivayetlerden yola çıkarak emir, nehiy, haber, haberin doğruluğu gibi konularda çalışma yapan ilk kişinin Vâsıl b. Ata olduğunu ifade etmiştir. Vâsıl b. Ata, yazdığı bir ya da daha fazla risâlede kurucu ilke ve kurallardan bahsetmiş, emir ve nehyin anlamları, bu sîgaların sıdk ve kizb ile olan bağlantısı üzerinde durmuş, nesih konusunu, umum ve husus meselesini ele almıştır. Bu verilerden yola çıkıldığında Vâsıl b. Ata'nın bu konuda yazan ilk kişi, Şâfiî'nin ise bu alanda kapsamlı bir eser yazan, aynı zamanda eseri bize ulaşan ilk kişi olduğu söylenebilir.⁴⁷

Sosyal bilimler doğası gereği kolektif bir alandır. Dolayısıyla bu alanda ortaya konulan bütün ilmî çabalar bireysel olduğu kadar kolektiftir. Şâfiî'nin istifade ettiği entelektüel birikim, sistemini üzerine kurduğu ilmî malzeme herkesin önünde açık seçik dururken bu birikimi bütüncül bir şekilde değerlendirip bir sistem ortaya koymaya başaran kişi Şâfiî olmuştur. İşte bu sebeple Fahreddîn er-Râzî'nin (öl. 606/1210) Şâfiî hakkındaki şu tespiti çok isabetlidir: "Şâfiî'nin usul-i fıkıh ilmine nisbeti filozof Aristoteles'in mantık ilmine ve Halîl b. Ahmed'in arûz ilmine nisbeti gibidir. İnsanlar Aristoteles'ten önce sırf salim tabiatlarına göre delil getirir ve itiraz ederdiler. Tariflerin ve delillerin nasıl düzenleneceğine dair kurallar hakkında bilgileri yoktu. Sözleri karışık ve düzensizdi. Aristoteles bunu fark edince uzun süre inzivaya çekildi ve mantık ilmini kurdu. İnsanlara bu ilim sayesinde tarif ve delilleri kendileriyle bilecekleri küllî bir kanun koydu."⁴⁸

⁴⁷ Sahbân Halifât, *Menhecu't-tahlîli'l-lügâvî - el-manţûkî fî'l-fıkri'l-'Arabîyyî'l-İslâmî (en-Nazarîyye ve't-tatbîk)* (Amman: el-Câmiatu'l-Ürdüniyye, 2004), 1/280.

⁴⁸ Râzî, *Menâkıbü'l-İmâmi's-Şâfiî*, 156.

1.2. Şâfiî’de Beyan Teorisi

Bu araştırmanın temel kaynağı olan *el-Ümm*’ün ilk cildinde yer alan *er-Risâle*’nin merkezinde beyan kavramı ve bu kavram çerçevesinde oluşturulan beyan teorisi yer almaktadır. Beyanı fıkıh usulünde bir metod olarak ortaya koyan ilk kişi Şâfiî’dir. Şâfiî, kaynaklardan hüküm çıkarırken lafız-mana ilişkisini merkeze alarak umum-husus, mücmel-müfesser, mutlak-mukayyed gibi kavram çiftleri ile bu metodun terminolojisini oluşturmuştur. Bu başlık altında Şâfiî’nin beyan teorisi Kurân’ın Arabîliği, Kur’ân çevirinin imkânı ve dilin belirsizliği problemi çerçevesinde ele alınacaktır.

Fıkıh usulünde beyan, manaya muhatabın anlayacağı şekilde açıklık kazandırmak ve manadaki kapalılıkları gidermek anlamında bir terimdir. Ancak maksadın açıklanmasına mı, doğru sonuca ulaştıran delile mi yoksa elde edilen sonuca mı beyan denileceği usulcüler arasında tartışma konusudur. Usulde bu açıdan fakihler yöntemi (Hanefî) ve kelimciler yöntemi olarak iki farklı ekol oluşmuştur. Her iki ekol de birbirinden farklı beyan tasnifleri yapmışlardır.⁴⁹ Bu noktada Şâfiî’nin tasnifi, kelimciler yöntemine daha yakındır.

Araştırmanın bu bölümünde Şâfiî’nin beyan anlayışı *er-Risâle* özelinde ele alınacaktır. Dolayısıyla bu çalışmada beyan dediğimizde kastettiğimiz Belâgat ilminin alt dalı olan ve manayı değişik yol ve yöntemlerle ifade etmekle ilgilenen Beyan ilmi değildir.⁵⁰ Araştırmanın konusu olan beyan son dönemde Câbirî tarafından ortaya konulan beyan bilgi sistemi çerçevesinde değerlendirilebilir. Câbirî; İslâmî ilimlerde beyan, irfan ve burhan olmak üzere üç farklı bilgi sistemi olduğu görüşünü savunur. Bu tasnif, özellikle fıkıh usulüne yönelik araştırmalarda “beyan âlimleri” denilince belli bir görüşe sahip olan âlimlerin değil, belli bir sisteme dâhil olan âlimlerin kastedildiğini netleştirmesi açısından önemlidir.⁵¹ Şâfiî bu bilgi sistemi içindeki âlimlerden biridir, bu araştırmanın

⁴⁹ İbrahim Kâfi Dönmez, “Beyan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/23-25.

⁵⁰ Belâgatın alt dalı olan Beyan ilmi; temelde teşbih, mecâz, kinâye konularını ele alır. İslâmî ilimler içinde bu ilmin teşekkülü nisbeten geç bir dönemdedir. Hatta nihâî şekline kavuşması Ebû Ya’kûb es-Sekkâkî (öl. 626/1229) ile olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Beyan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/22-23.

⁵¹ Câbirî, beyanı Arap-İslâm kültüründe sözlü rivâyete dayalı kültürden yazılı rivâyete dayalı kültüre geçişe katkı sağlayan ilmi çabaların bütününe ifade eden bir bilgi sistemi olarak tanımlar. Bu sistem, İslâm düşüncesinde akıl yürütmeye dayalı ilimler tarafından biçimlendirilmiştir. Dolayısıyla özellikle tedvin döneminde sarf, nahiv, belâgat, fıkıh gibi alanlarda faaliyet gösteren tüm âlimler bu bilgi sistemi içindedir. Eş’arî, Hanbelî, Selefi veya Zâhirî ayrımı olmaksızın bu sahada hareket eden tüm âlimler bu bilgi sisteminin oluşmasına ve düşünce mekanizmasındaki kuralların belirlenmesine katkı sağlamıştır.

konusu olan beyan anlayışı daha sonra mütekellimîn usulü olarak adlandırılacak olan usulün temelini oluşturur.

Şâfiî, *er-Risâle*'de dilsel bir perspektifle oluşturduğu beyan kavramı üzerinden fıkıh usulünün kavramsal çerçevesini çizmiştir. Beyana dair yaptığı tasnif üzerine de usulünü inşâ etmiştir. Dolayısıyla Şâfiî'nin hüküm çıkarma ve anlam üretmeye yönelik stratejisi dilsel temellere dayalıdır. Nitekim beyana ilişkin tespit ettiği birtakım kurallar vasıtası ile lafızları anlamlandırmada izlenecek metodolojik kıstaslar belirlemiştir. Bu kıstaslar sadece dinî metinlerin değil, bütün metinlerin nasıl anlaşılacağını gösteren metodik kıstaslardır. Hatta ortak dil mantığına binaen farklı dillerdeki metinlerin analizi için dahi kullanılabilir kıstaslardır. Görünüşte birbirine muâriz delillerin uzlaştırılmasına yardımcı olan bu nesnel kurallar anlam üretme sürecinde icthadî faaliyete yön vermeye yöneliktir.⁵²

Şâfiî beyan sistemini Arapçanın üslup ve kuralları çerçevesinde kurmuştur. Zira Şâfiî'ye göre bilginin kaynağı nakil/vahiydir. Doğru bilgiye ancak nakille ulaşılır. Bu bilgiye ulaşmanın en önemli araçlarından biri de vahyin dili olan Arapçadır. Arapça *Lisânü'l-Arab* 'tır. Bu kısımda beyanla birlikte ele alınacak olan ikinci konu Kur'an'ın Arabîliği meselesidir. Şâfiî'nin dil düşüncesi Kur'an'ın Arabîliğine ve Arapçanın üsluplarına dair yaptığı açıklamaları çerçevesinde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Beyan teorisinin *er-Risâle*'deki sunumuna geçmeden önce kelimenin etimolojik açıdan incelemesi yapılacaktır. Böylece kavram olma süreci içinde geçirdiği değişim ve dönüşüm izlenecektir. Bu bağlamda “Beyan zuhûr mudur izhâr mıdır?” sorusuna da cevap aranacaktır. Beyan kavramını Şâfiî'nin konteksinde anlama ve anlamlandırma gayesi nedeniyle seçilen kaynakların müelliflerinin ağırlıklı olarak Şâfiî'den önce ya da onunla aynı dönemde yaşamış kişiler olmasına dikkat edilmiştir.

1.2.1. Beyan Sözcüğünün Etimolojik İncelemesi

Bazı çalışmalarda beyan kelimesi بَيَان/bâne fiilinin masdarı olarak kabul edilmekte ve bu durumda manası; zuhûr, ortaya çıkma olarak verilmektedir. Ancak biz kelimenin zuhur/

Her biri beyanı kendi uzmanlık alanında tasvir etmiş ve o alanda teoriler üretmiştir. bk. Muhammed Âbid Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 17-18.

⁵² Salih Kadir Kerim Zenki, “İmam Şafii ve Anlam Üretmedeki Okuma Stratejisi”, çev. Ali İhsan Pala, *Geleneksel ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Araştırma Yayınları, 2004), 63-89.

ortaya çıkma manasının değil izhâr/ortaya çıkarma manasının daha güçlü olduğu kanaatindeyiz. Nitekim aşağıda ele alacağımız gibi ilk dönem sözlüklerde ya da *Garîbu'l-Kur'ân* türü eserlerde bu kelimeye verilen anlam bizim kanaatimizi destekler mahiyettedir. Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), *Kitâbu'l-'Ayn*'da بينونة/beynune kelimesinin anlamını, بينا وبينونة /بان - بين - بان /bâne-yebînu-beynen ve beynûneten şeklinde بان/bâne fiilinin masdarı olarak “kesmek” anlamında verir. البين /el-beyn kelimesi için de الفرقة/el-firkat; ayrılık ve الوصل/el-vasl; birleşme şeklinde iki zıt anlam zikreder. قد تقطع بينكم /kad tekatta'a beynekum“ Aranızdaki bağlar kopmuştur.”⁵³ قوس بائن /Kavsun bâinun: Kirişi kabzasından uzak olan yay; البين /el-beyyîn: Fasih konuşan kişi anlamındadır. Konuşması açık seçik olan kişiye رجل بين /Raculun beyyinun denir.⁵⁴ Halîl b. Ahmed'in بان/bâne fiili ve türevleri için verdiği anlamları şu şekilde sıralayabiliriz: Kesmek, koparmak, uzak olmak, ortaya çıkmak, fasih olmak, açık olmak. Farklı sözcüklerin anlamlarını verirken de söz konusu fiili ظهر/zahara ile eş anlamlı olarak kullanmıştır. Öte yandan sihir⁵⁵ ve şerh⁵⁶ kelimelerinin anlamlarını da beyan olarak vermiştir.

Mukâtil b. Süleyman'ın (öl. 150/767) tefsirinde beyan kelimesinin tefsiri için verdiği anlamlar şunlardır: Hidâyet eden ilim, beyyine/beyyinât, âyetler, hidâyet/Kur'ân, zikir, burhan, basiret, tevil, tafsil.⁵⁷

Sîbeveyh (180/796) *el-Kitâb*'da, Ahfeş (öl. 215/840)⁵⁸ ve Ferrâ da (öl. 207/822) *Meâni'l-Kur'ân* isimli eserlerinde tibyân ve beyan⁵⁹ kelimelerini idgâmın zıttı olarak kullanırlar.

İbn Kuteybe (öl. 276/889) *Uyûnü'l-aḥbâr* isimli eserinde Câfer b. Yahyâ el-Bermekî'ye (öl. 187/803) “Beyan nedir?” diye sorulduğunu ve onun da şöyle cevap verdiğini nakleder: “Beyan, ismin senin vermek istediğin manayı ifade etmesi ve amacını anlatmasıdır. İsmi [ortak manalardan] çıkararak ve üzerinde düşünmeye gerek

⁵³ En'âm 6/ 94

⁵⁴ Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, “byn”, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Mehdi el-Mahzumî, İbrahim es-Sâmerrâî (Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 2007), 8/380.

⁵⁵ Halîl b. Ahmed, “şhr”, 3/135.

⁵⁶ Halîl b. Ahmed, “şrh”, 3/93.

⁵⁷ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmut Şehhâte (Beyrut: Müessesetu't-Tarihi'l-Arabî, 1423/2002), 1/147, 182, 279, 1/551, 3/635, 2/45, 1/425, 2/82 2/238, 2/524.

⁵⁸ Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hüda Mahmud Kurae (Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1411/1990), 2/558.

⁵⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf Necati, Muhammed Ali Neccar (Kahire: Matbaatu Dari'l-kütübi'l-Mısriyye, 1374/1955), 441.

kalmayacak şekilde kullanmaktır. Tekellüften salim, yapmacıklıktan uzak, zorluktan arınmış, teville ihtiyaç duymayan [sözdür].”⁶⁰ Aynı eserde geçen bir rivayete göre Yezîd b. Ebî Süfyân’ın Hz. Ebû Bekir’in valisi olarak Şam’a gittiğinde hutbe verirken dili sürçmüş, bunun üzerine tekrar Allah’a hamd etmiş fakat yine dili sürmüştür. Bunun üzerine “Ey Şam halkı, umulur ki Allah zorluktan sonra kolaylık ve ifade güçlüğünden sonra beyan nasip eder.” demiştir.⁶¹ İbn Kuteybe beyan ile ilgili ayrıca şu beyti de nakletmiştir:

كَفَى بِالْمَرْءِ عَيْبًا أَنْ تَرَاهُ ... لَهُ وَجْهٌ وَلَيْسَ لَهُ لِسَانٌ
وَمَا خُسْنُ الرِّجَالِ لَهُمْ بِرَّيْنٍ ... إِذَا لَمْ يُسْعِدِ الْحَسَنَ الْبَيَانَ

“Kişiye ayıp olarak yüzünün olması ama lisanının olmaması yeter,
Beyan güzelliğe eşlik etmiyorsa insanın güzel olmasının ne anlamı var?”

Hâlid b. Safvân’dan⁶² da şu ifadeyi nakletmiştir:

قال خالد بن صفوان لرجل: رحم الله أباك، فإنه كان يَفْرِي العَيْنَ جَمَالاً، والأذنَ بَيَاناً.

“Hâlid b. Safvân bir adama dedi ki: “Allah babana rahmet eylesin, çünkü o güzelliği ile bakışları üzerine toplar, beyanı ile pür dikkat dinlenirdi.”⁶³

Şâfiî’nin çağdaşı olan Câhız’ın (öl. 255/869) *el-Beyan ve’t-tebyîn* isimli eserinde beyan kelimesine yaptığı tanıma göz atmak da faydalı olacaktır. Mutezilî olan ve 255/869 yılında vefat ettiğinde 95 yaşında olan Câhız, bu eserini h. 237/851 yılından önce yazmış ve dönemin kadısı Ahmed Ebû Duâd’a takdim etmiştir. Câhız’ın beyan tanımı şöyledir: “Beyan: Senin için mananın üzerindeki peçeyi açan ve gizli olanın üzerindeki örtüyü aralayan her şeyi kapsayan bir isimdir. Böylece dinleyen mananın hakikatine ulaşır, hızlıca özüne vâkıf olur. Bu beyan her ne olursa olsun ve delilin türü ne olursa olsun [fark etmez.] Çünkü konuşanın da dinleyenin de amacı sadece anlamak ve anlatmaktır. Öyleyse anlamayı sağladığın ve manayı açıkladığın her şey konumu itibarı ile beyandır.”⁶⁴

⁶⁰ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî, ‘*Uyûnü’l-aḥbâr*, thk. Münzir Muhammed Sa’îd Ebû Şî’ar (Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmî, 1429/2008), 2/173.

⁶¹ Dîneverî, ‘*Uyûnü’l-aḥbâr*, 2/282.

⁶² Ebû Safvân Hâlid b. Safvân b. Abdillâh b. Amr et-Temîmî el-Minkârî (öl. 135/752-53). Aslen Basralıdır. Belâgatı ile ünlü bir hatiptir. bk. Nadir Özkuyumcu, “Hâlid b. Safvân”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 17/286-287.

⁶³ Dîneverî, ‘*Uyûnü’l-aḥbâr*, 2/191.

⁶⁴ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız el-Kinânî, *el-Beyan ve’t-tebyîn*, thk. Abusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1418/1998), 1/76.

Râgıb el-İsfahânî (Hicri 5. yy.'ın ilk çeyreği) *el-Müfredât*'da; بَانَ، استبان، تبين/*bâne*, *istebâne*, *tebeyyene* kelimeleri تعجل، استعجل، عجل / *'acile, ista'cele, te'accele* gibidir, der ve âyetlerden örnekler getirir. Beyyine ise ister akli ister hissî olsun, delil anlamına gelmektedir. Resulullah, "Beyyine iddia sahibi üzerine, yemin ise inkâr eden üzerinedir." buyurmuştur. Beyan bir şeyi ortaya çıkarmaktır. Nutuktan daha kapsamlıdır. Çünkü nutuk insana hastır. Kendisi ile bir şeyin açıklandığı şey beyan olarak isimlendirilmiştir.⁶⁵ Kelam kastedilen manayı ortaya çıkardığı için beyan olarak isimlendirilmiştir. "Bu, insanlar için bir beyandır."⁶⁶ "Sonra onun beyanı bizim üzerimizdir."⁶⁷ âyetlerinde de sözün mübhem ve mücmel olanını açıklayan şey de beyan olarak isimlendirilmiştir.⁶⁸

İbn Manzûr (711/1311) *Lisânü'l-'Arab*'da البين/*el-beyn* kelimesinin ayrılık ve vasl anlamında iki vecihte geldiğini ve ezdaddan olduğunu belirtmiştir. Beyan: Fesahat ve akıcılık anlamına gelmektedir. Beyan bir şeyi açıklığa kavuşturan delâlet ve benzeri şeylerdir. Fasih söz anlamında بين كلام/*kelamun beyyinun* ifadesi kullanılmıştır. Sıfat olarak kullanıldığı zaman *beyyin* kelimesi fasih konuşan anlamına gelir. İbn Abbas, Resulullah'ın "Beyanın bazısı sihirdir." dediğini nakletmiştir.⁶⁹

Hem sözlüklerde hem Arap şiirinde açıkça görülmektedir ki بَانَ / *bâne* fiili; kesmek, koparmak, ayırmak, uzak olmak gibi manalara gelmektedir. Bu fiilin eş anlamlısı ise ظَهَرَ / *zahara* fiilidir. Cümle içinde; açıklamak, ortaya çıkarmak, konuşmanın açık seçik fasih olması, hüccet, delil anlamlarında kullanılmaktadır. Fasih konuşan kişi رَجُلٌ بَيْنٌ / *Raculun beyyinun* ifadesindeki *beyyin* kelimesi *bâne* fiilinden sıfatı müşebbehedir. Açıklayan kitap كِتَابٌ مُبِينٌ / *Kitabun mübîn* ifadesindeki *mübîn* kelimesi ise if'âl babından ism-i fâil olarak gelmiştir. Beyan kelimesine dair yapılan açıklamalar göstermektedir ki bu kelime تَبَيَّنَا وَتَبَيَّنَا وَبَيَّنَا - يُبَيِّنُ - بَيْنٌ / *beyyene-yubeyyinu-tebyânen ve tibyânen ve beyânen* şeklinde tef'îl babından ya da إبَّانَ وَبَيَّنَا - أَبَانَ، يُبَيِّنُ، إبَّانَ / *ebâne-yubînu-ibâneten ve beyânen* şeklinde if'âl babından ism-i masdardır. *Bâne* fiili *zahara* ile eş

⁶⁵ ez-Zuhrûf 43/62

⁶⁶ Âl-i İmrân 3/138

⁶⁷ el-Kıyâmet 75/19

⁶⁸ Râgıp İsfahânî, "byn", *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylanî (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 67-69.

⁶⁹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, "byn", *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1437/2015), 5/503-508.

anlamalı iken *beyan* ism-i masdarı *ezhara* ile eş anlamalı olması da vardığımız bu kanaati destekler mahiyettedir.

Görünen o ki beyan Hz. Peygamber döneminden itibaren kavram olarak kullanılmaktadır. Abbâsî döneminin önde gelen devlet adamlarından olan Yahyâ el-Bermekî'ye, "Beyan nedir?" diye sorulması Şâfiî'nin yaşadığı dönemde ilmî çevrelerde beyanın mahiyetini belirlemeye dair bir çabanın olduğunu göstermektedir. Yahyâ el-Bermekî'nin verdiği cevap beyanın belâgata yakın bir tarifi olsa da kelime henüz kavram olarak belli bir ilim dalına ait değildir. Şâfiî'nin çağdaşı olan Câhız beyanı belâgat alanında, Şâfiî ise fıkıh usulü alanında bir kavrama dönüştürmüştür. Şâfiî yaşadığı dönem itibarı ile oldukça büyük ama düzensiz bir bilgi havuzu ile karşı karşıyadır. Bilgiyi düzenlemek ancak kavramlar aracılığı ile mümkündür. Kavram üretmek ise soyut haldeki bilgiyi somut hale getirmektir. Şâfiî bu büyük bilgi havuzundan istifade ederek beyan, umum, husus, mücmel/cümle, müfesser gibi kavramlar oluşturmuş ve bu havuzdan fıkha doğru bir mecra açmıştır. Yani Şâfiî'nin *er-Risâle*'de beyana dair söylemi yeni bir bilgi üretimi değil, var olan bilgiyi düzenleyebilmek ve sistemleştirebilmek için bazı kavramlar inşâ etme çabasıdır. Şâfiî'nin projesinin özgün yanlarından biri de budur.

1.2.2. *er-Risâle*'de Beyan

Şâfiî'nin *er-Risâle*'de vurguladığı ilk şey bilginin kaynağının vahiy olmasıdır. İnsanların ilimdeki dereceleri, Kur'ân'ı bilme dereceleri ile doğru orantılıdır. Allah Kur'ân'da insanların saadeti için gerekli olan her türlü bilgiyi vermiştir. Bu bilginin insanlara ulaşmasında da Resul'ünü aracı kılmış, O'na dinde ayrıcalıklı bir konum vermiştir. "Kendisine hiçbir yönden batıl karışmamış olan Kur'ân'ı"⁷⁰ tebliğ ve beyan etme sorumluluğu Resul'üne aittir. Dindeki ayrıcalıklı konumu da bu görevinden dolaydır. Kur'ân'da indirilen her şey bir hüccettir ve insanlar ya nas ya da istidlâl yoluyla ondan hükümler çıkarırlar. Çünkü Allah'ın Kitab'ında herhangi bir Müslümanın karşılaşacağı herhangi bir olaya dair doğru hükme ulaştıracak deliller mevcuttur. Kur'ân'ı Kerîm'deki hükümleri nassan ve istidlâlen bilip bu bilgilerle amel edenler din ve dünya işlerinde fazilet elde eder, şüphelere düşmekten kurtulur ve liderlik konumuna

⁷⁰ el-Fussilet 41/42.

yükselirler.⁷¹ Bu ifadeler Şâfiî'ye göre vahyin beyan olduğunun ve beyanın temelde, *نصاً/nassan/doğrudan* ve *استدلالاً/istidlâlen/dolaylı* beyan olarak ikiye ayrıldığının göstergesidir.

Nas ve istidlâl ile gerçekleşen beyanın ayrıntıları *er-Risâle*'de “*Keyfe'l-beyan?*” başlığı altında yer almaktadır. Başlıkta seçilen “*keyfe*” ifadesi başlık altında beyanın mahiyetinden değil keyfiyetinden bahsedileceğinin işaretidir. Dolayısıyla Şâfiî burada efrâdını câmî, ağıyârını mâni bir tanım yapmamıştır, ama yine de “Beyan şudur.” şeklinde bir yargı belirttiği için aşağıdaki ifadeleri tanım olarak değerlendirilecek ve tez içinde bu ifadelere Şâfiî'nin beyan tanımını olarak atıf yapılacaktır:

“Beyan; usulde birleşen, fûrûda şubelere ayrılan manaları kendinde toplayan bir isimdir. Usulde birleşip fûrûda şubelere ayrılan bu manaların en azı bile Kur'ân'ın kendi dili ile indiği kişiler için beyandır. Her ne kadar beyan vurgusu bazılarında daha güçlü olsa da bu kişiler nazarında söz konusu manalar birbirine yakın seviyededir. Arapça bilmeyenler içinse bunlar birbirinden farklıdır.”⁷²

Şâfiî bu tanımda bir usul ve fûrû ayrımı yapmakta, lafız ve mana arasındaki ilişkiyi bir ağacın dalları ve gövdesine benzetmektedir. Arapçanın üslupları çerçevesinde inmiş olan âyetleri yorumlarken bu usul ve fûrû ilişkisini daima dikkate almak gerekir. Allah Teâlâ, Kur'ân'da kullarına kendisine nasıl kulluk edeceklerini çeşitli vecihlerle açıklamaktadır. Bunların birincisi, *ما أبانه لخلقه نصا* [Hükümleri] Kullarına nas olarak beyan etmesidir. Namaz, zekât, hac, oruç gibi ibadetlerin farz olduğunu; gizli ve açık bütün kötülükleri, içkiyi, zinayı, ölmüş hayvan etini, domuz etini Kur'ân'da nas koyarak yasaklaması ve abdestin keyfiyetini açıklaması bu türden beyandır.

Bir diğer türü *ما أحكم فرضه بكتابه* Kur'ân'da farz olduğuna dair hükmü bildirmesi ancak nasıl uygulanacağını Hz. Peygamber'in açıkladığı beyandır. Namazın sayısı, vakitleri, zekâtın ölçüsü Kur'ân'da indirdiği hükümlerdir. Bu ibadetlerin ayrıntıları Hz. Peygamber'in uygulamalarına bakılarak öğrenilir.

Bir diğeri; Kur'ân'da hükmü olmayan konularda Resulullah'ın koyduğu sünnetidir. [Müstakil bir hüküm kaynağı olarak] sünnete tabi olmak da gereklidir; çünkü Allah

⁷¹ Muhammed b. İdris Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rıfat Fevzi Abdulmuttalib (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1432/2011), 1/6.

⁷² Şâfiî, *el-Ümm*, 1/7.

(باب كيف البيان) قال الشافعي والبيان اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة أنها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه متقاربة الاستواء عنده وإن كان بعضها أشد تأكيد بيان من بعض ومختلفة عند من يجهل لسان العرب.

Teâlâ Resul'üne itaat etmeyi, son kararı onun hükmüne bırakmayı farz kılmıştır. Resulullah'ın hükmünü kabul eden, Allah Teâlâ bunu farz kıldığı için kabul etmiştir. Beyanın bir diğer türü ictihâd yoluyla olur. Allah Teâlâ, kullarına bu beyan türünü öğrenmek için ictihâd etmelerini farz kılmıştır. Böylece diğer farzlar konusunda itaatlerini sınıdığı gibi ictihâd konusunda da kullarının itaatini sınamıştır. Nitekim Allah Teâlâ: “Sizi sınayacağız ki içinizden cihat edenlerle sabredenleri ortaya çıkaralım ve size ait haberleri de sınayarak ortaya çıkaralım.”⁷³ buyurmuştur. Allah Teâlâ'nın kullarına ictihâd beyan etmesi ise “Nerede olursanız olun yüzünüzü Mescid-i Harâm'a dönün.”⁷⁴ şeklinde buyurması yoluyla olmuştur. Böyle emrederek insanları kendilerine vermiş olduğu ve onları diğer varlıklara karşı ayrıcalıklı kılan akıllarını kullanmalarını işaret etmiştir. Tabiata koyduğu işaretleri takip ederek Mescid-i Harâm'dan uzakta bile olsalar doğru yönü araştırmalarını istemiştir. İnsanlar yönlerini bulmak için yıldızları, dağları, geceyi, gündüzü, güneşi, ayı ve rüzgarları rehber olarak kullanabilirler. Mescid-i Harâm'dan uzakta oldukları zaman diledikleri bir yöne doğru yönelerek namaz kılmaları caiz değildir. Yaptıkları işleri bir delile dayanarak yapmaları gerekir. Nitekim Allah Teâlâ, “İnsan kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır?”⁷⁵ buyurmuştur. Âyette geçen başıboş سُدَّى /südâ kelimesi emre ve nehye muhatap olmayan anlamındadır. Bu da, Resulullah hariç hiçbir insan bir delile dayanmadan hüküm veremez demektir. Örneğin adil şahit ve av cezası gibi konularda olduğu gibi hiç kimse herhangi bir delile dayanmadan sırf kendince doğru olan kanaate göre (istihsana göre) hüküm verememelidir.⁷⁶ Başboş/سُدَّى/südâ kelimesine yapılan bu vurgu Şâfiî'nin metne/nassa bağlı yorum anlayışına işaret eden kilit kelimelerdendir. Şâfiî'ye göre müctehid, naslardan hüküm çıkarırken somut, nesnel verilerden azade bir akılla hareket etmemelidir.

Şâfiî, “*Keyfe'l-beyan?*” başlığı altında nas ve istidlâl olarak ikiye ayırdığı beyana dört alt dal daha eklemektedir. Bunlar; mansus farzlar, mücmel farzlar, sünnet ve ictihâddır. Bunlardan ictihâd, istidlâl ile yapılan beyana; diğerleri ise nas ile yapılan beyana dahildir.

⁷³ Muhammed 47/31.

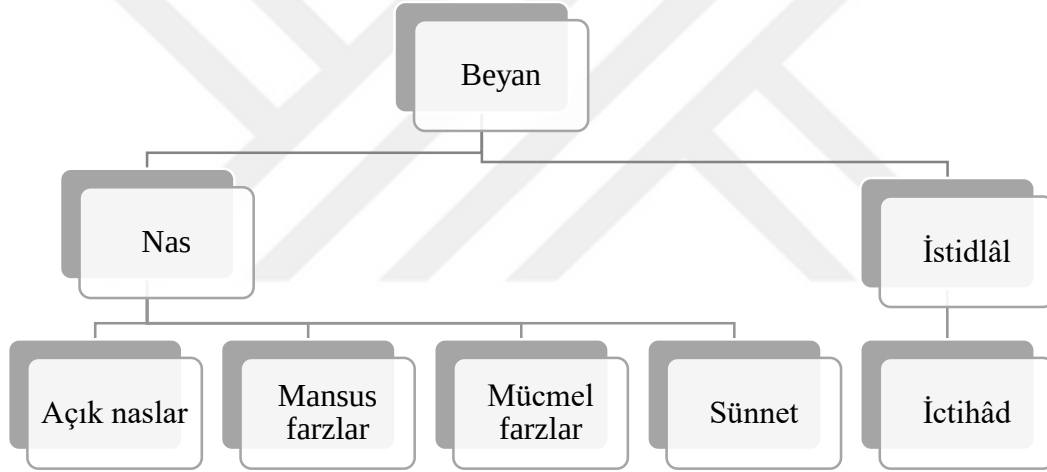
⁷⁴ el-Bakara 2/144.

⁷⁵ el-Kıyamet 75/36.

أَيُّسَبُّ الْإِنْسَانَ أَنْ يُتْرَكَ سُدَّى

⁷⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/7-9.

Şâfiî, bu özet beyan taksiminin ardından beyan çeşitlerini örnekleri ile açıklamaya geçmektedir. Yukarıda yaptığı tasnife göre birinci beyanın yani Allah Teâlâ'nın farzları ya da haramlarının açık olarak bildirdiği beyanın ilk madde olması gerekmektedir. Ancak söz konusu başlık altında verdiği örnekler incelendiğinde birinci beyan; Allah'ın herhangi bir hüküm bildirmediği, anlaşılmak için herhangi bir açıklamaya ihtiyaç duymayan, muhataplarının kolayca anladığı bilgi mahiyetindeki âyetlerdir. Bu beyan türünü anlamak için Hz. Peygamber'in rehberliğine dahi ihtiyaç yoktur. Çünkü bunlar teville açık olmayan, kesin bilgi içeren âyetlerdir ve Kur'ân'da sünnetten bağımsız anlaşılan tek beyan türüdür. Görünüşe göre Şâfiî buradan itibaren Kur'ân ve sünnetteki ifadeleri açıktan kapalıya doğru tasnif etmekte, en başına da hiçbir açıklamaya ihtiyaç duymayan, sırf vahiy olması itibarı ile beyan olan âyetleri yerleştirmektedir. Sonuçta şöyle bir beyan şeması ortaya çıkmaktadır.



Şekil 1: Şâfiî'nin Beyan Tasnifi

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

1.2.2.1. Birinci Beyan: Açık Naslar

Şâfiî, bu beyan türü için Kur'ân'daki bazı matematiksel ifadeleri örnek verir. Mesela Bakara Sûresi'nde hacdan önce umre yapan kişinin kurban kesmesi, kurban kesemese "... hac sırasında üç gün, döndükten sonra da yedi gün yani tam on gün"⁷⁷ oruç tutması emredilir. Âyette 3 ve 7 rakamlarının toplamının ne olduğu "yani tam on gün" denilerek ayrıca belirtilmiştir. Benzer şekilde A'raf Sûresi'nde, Hz. Musa ile otuz gece üzerine sözleşme yapıldığı ardından buna on gün daha eklendiği ifade edilir ve "böylece

⁷⁷ el-Bakara 2/196.

rabbinin tayin ettiği vakit kırk geceyi buldu.”⁷⁸ denilir. Burada da 30 ve 10 rakamlarının toplamı ayrıca verilmiştir. Şâfiî’ye göre bu âyetlerin anlamı muhatapları için zaten açıktır. Sayıların toplamının ayrıca zikredilmesi ziyâde fi’l-beyandır.

Orucun farz kılındığını ve Ramazan ayında olduğunu bildiren âyetleri de Şâfiî bu bağlamda değerlendirmiştir. Bakara 183’te oruç farz kılınmış (كتب عليكم الصيام), 184’te orucun sayılı günlerde olduğu bildirilmiş (أياماً معدودات), 185’te bu sayılı günlerin Kur’ân’ın indirildiği Ramazan ayı olduğu bildirilmiş ve o aya yetişenlerin oruç tutması emredilmiştir. Şâfiî’ye göre bu âyetlerin hepsi muhatapları nazarında apaçıktır. Onlar nazarında âyetlerde geçen sayıların toplamı malûmdur. Ayrıca Ramazan ayının ne olduğunu da gayet iyi bilmektedirler. Takvim olarak 1 ay onlar için iki hilâl arasındaki süredir. Bunların açıklanmaya ihtiyacı yoktur.⁷⁹ Hadis âlimlerinden hiçbirisi âyette geçen ayın Ramazan ayı olduğuna, Ramazan ayının da Şaban ve Şevval arasındaki ay olduğuna dair bir hadis rivayet etme tekellüfüne girmemişlerdir. Ancak yolucunun oruç tutması ya da tutmaması, orucun nasıl kaza edileceği gibi konularda rivayetlerde bulunmuşlardır.⁸⁰

Şâfiî’nin beyan tanımı ve tasnifine gerek Şâfiî gerekse bazı Hanefî usulcüler tarafından eleştiriler yöneltmiştir. Bunlardan biri de Hanefî fakih Cessâs’tır (öl. 370/981). Cessâs, birinci beyan türünde verilen örneklerdeki sayıların herhangi bir kapalılığı açıklamadığını, Şâfiî’den başka kimsenin bunları beyan olarak saymadığını söylemiştir. Mademki beyan birbirine karışabilecek manaları ayırarak asıl mananın ortaya çıkarılmasıdır, o zaman herhangi bir karışıklığa maruz kalmamış, beyana ihtiyaç duymayan bir ifade neden beyan tasnifinde yer alsın?⁸¹ Bu eleştirilere şu minvalde cevaplar verilmiştir: Bu ifadede kelamı kapalılıktan açıklığa çıkarmak şeklinde bir beyan olmadığı doğrudur. Ancak buradaki beyan kelamın taşıdığı uzak ihtimalleri dahi bertaraf etmeye yöneliktir ve bu tür beyan o kadar açıktır ki bunun üstünde bir beyan türü yoktur. O yüzden de Şâfiî bu tür beyan tasnifinde birinci dereceye yerleştirmiş, bunda da isabet etmiştir. Öte yandan bazı âlimler bu beyan türünü izah ederken

⁷⁸ el-A‘raf 7/142.

⁷⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/10.

⁸⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/66.

⁸¹ Ebûbekir Daşdemir, “Cessâs’ın Şâfiî’nin Beyan Anlayışına Yönelik Eleştirileri”, *Bilimname* 37 (2019), 1085-1116.

Arapçada atıf vavının işlevine dikkat çekmişler, zaman zaman bu harfin ibâha ve tahyîr için gelebileceğini ifade etmişlerdir.⁸²

Kanaatimizce özellikle ikinci açıklama Şâfiî'nin zihnindeki beyan anlayışıyla pek de örtüşmemektedir. Çünkü bu açıklamaya göre muhatap buradaki beyanın türünü anlamak için vav harfinin bazen ihtimal ve tahyîr ifade edebileceği gibi Arapçanın inceliklerine vâkıf olması gerekir ki bu da beyanın bu türüne zıt bir durumdur. Kaldı ki Şâfiî'nin açıklamaları böyle bir şeyi îma etmemektedir. Hatta Ramazan ayı ile ilgili açıklamalarına bakıldığında kendisi bu tür ayrıntılar hakkında konuşmayı tekellûf olarak görmektedir. Sonuçta bu âyetlerdeki beyan muhatapların zaten bildiği şeyi vurgulamak, apaçık hale getirmek, tabiri câizse bilinen bir şeyin altını çizmek, Şâfiî'nin ifadesi ile ziyâde fi'l-beyan'dır.

Şâfiî'ye göre beyanda esas vurgu lafızda değil manadadır. Usulde birleşen bu manalar fûrûda müteşâ'ib/şube şubedir. Yani o, birbirinden farklı olduğu için birbirine karışan manalardan değil, birbirine benzeyen manalardan bahsetmektedir. Başka bir deyişle bir karmaşadan değil bir sistemden bahsetmektedir. Mananın ortaya çıkmasına katkı sağlayan her şey beyan kapsamına girmektedir. Dolayısıyla beyan sözle sınırlandırılmaz. Mana bir sözle ifade edilebildiği gibi bazen de sözü söylememekle de ifade edilebilir. Bazen konuşarak, bazen işaret ederek bazen de susarak bir şey beyan edilebilir. Bir şeyin beyan olarak nitelenmesi için manasının kapalı olması da şart değildir. Çünkü beyanın asıl konusu vahiydir. Allah Teâlâ kullarına vahiy vasıtasıyla nasıl kulluk edeceklerini açıklamıştır. Şâfiî'ye göre Kur'ân'da bir Müslümanın hayatı boyunca karşısına çıkabilecek her meselenin hükmü vardır.⁸³ Allah Teâlâ'nın Kitab'ı indirme gayesi bunları beyan etmektir. Allah Teâlâ, Kur'ân'ın her şey için bir açıklama, bir hidayet ve rahmet kaynağı olduğunu,⁸⁴ Kur'ân'ın insanlık için bir beyan olduğunu bildirir.⁸⁵ Yani vahiy sadece vahiy olması itibarı ile başlı başına bir beyandır. Bu yüzden de tevile ihtiyaç duymayan âyetler beyanın ilk derecesi olmaktadır.

⁸² Muhammed b. Abdülaziz el-Mübarek, *Sebku'l-makale fi şerhi'r-Risâle*, b.y, y.y, 1437/2016, 40.

⁸³ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/6.

⁸⁴ en-Nahl 16/89.

⁸⁵ Âl-i İmrân 3/138.

1.2.2.2. İkinci Beyan: Mansus Farzlar

Allah Teâlâ abdest âyetinde şöyle buyurmaktadır: “Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın). Eğer cünüp olursanız temizlenin.”⁸⁶

Daha sonra da yolcu olanlar hariç olmak üzere cünüp olanların gusül almaksızın namaza yaklaşmamalarını emreder.⁸⁷ Abdest âyetinde Allah Teâlâ abdest alırken azaların en az bir kez yıkanacağını beyan etmiştir. Ancak taşla istinca hakkında ya da cünüplük durumunda gusül abdestinin nasıl alınacağına dair bilgi verilmemiştir. Ayrıca abdest sırasında yıkanacak azaların kaç kez yıkanacağı net değildir. Çünkü yıkama fiili her ne kadar en az bir kez yıkamaya delalet etse de birden fazla yıkamanın kastedilmiş olma ihtimali de vardır. Öte yandan ellerin dirseklere kadar, ayakların topuklara kadar yıkanması emredilmiştir. Ne var ki âyette geçen ilâ harf-i ceri “intiha/bitiş noktası” ifade etmektedir. Bu harf-i cerin anlamı dikkate alındığında topukların ve dirseklerin yıkama eylemine dâhil olup olmadığı net değildir. Şâfiî’de bunu dikkate alarak bu iki uzvun yıkama eyleminin sınırı olma ya da yıkamaya dâhil olma ihtimali olduğunu ifade etmiştir. Sonuçta yıkama fiili mana bakımından açık olmakla birlikte uygulama açısından muğlaktır. Resulullah abdest alırken azalarını bazen bir kez bazen de üç kez yıkamış ve böylece en az yıkamanın bir defa olacağını, üç kez yıkamanın da tercihe bağlı olduğunu göstermiştir. Yine abdest alırken dirseklerini ve topuklarını yıkayarak onların da yıkamaya dâhil olduğunu göstermiştir. Ayrıca “Ateşte yanacak olan o topuklara yazıklar olsun.”⁸⁸ diyerek de topukların meshedilmeyeceğini, aksine yıkanacağını göstermiştir.

Miras âyetlerinde de Allah Teâlâ mirasın vasiyet ve borçtan sonra olacağını açıklamıştır. Hz. Peygamber de malın ancak üçte birinin vasiyet edilebileceğini açıklamıştır. Âyette mana açısından kapalı bir ifade bulunmamakla birlikte uygulama açısından bir muğlaklık söz konusudur. Bunu aşmak için de Hz. Peygamber’in uygulamalarına başvurulur. Vasiyetin üçte birle sınırlanması, katilin vâris olamaması, vâris ve mevrûsun aynı dinden olması gerektiği gibi kurallar Hz. Peygamber’in uygulamalarından yola çıkarak bilinmektedir. Şâfiî burada örnek verdiği âyetleri

⁸⁶ el-Mâide 5/6.

⁸⁷ en-Nisâ 4/44.

⁸⁸ Buhârî, *Sahihu’l-Buhârî*, “İlim”, 30.

mansus farzlar olarak nitelemiştir. Mansus farzlarda lafız açısından bir kapalılık yoktur ancak Hz. Peygamberin beyanı ile mana daha açık hale gelmiştir. Mansus farzlar konusunda Hz. Peygamber'in yaptığı beyan bağlayıcıdır ve nas hükmündedir. Hz. Peygamber'in nas hükmündeki bu açıklamaları âyetleri beyan etmektedir.

1.2.2.3. Üçüncü Beyan: Mücmel Farzlar

Allah Teâlâ Kur'ân'ı Kerîm'de namaz, oruç ve haccı emretmiş ancak namazın ve haccın vakti, zekâtın miktarı, kişilerin ne zaman bu ibadetlerle mükellef olacağı açıklanmamıştır. Tüm bunları Resulullah açıklamıştır. Bu beyan türü Kur'ân'daki mücmel farzların açıklanmasıdır. Mücmel farzlar, mansus farzlara göre daha fazla beyana ihtiyaç duyar. Hz. Peygamberin bu konulardaki beyanları da bağlayıcıdır.⁸⁹

Bu beyan türünde yer alan âyetlerdeki mücmel farzlardaki kapalılık kelimenin kendi anlamı açısındanadır. Namaz, oruç, hac, zekât gibi kelimelerin sözlük anlamları Araplar tarafından bilinmektedir. Ancak her biri şeriatla birlikte belli rükünleri olan ibadetlere dönüşmüştür. Bir ibadet olarak nasıl uygulanacağını Hz. Peygamber beyan etmiştir. O'nun beyanı olmadan uygulanmaları mümkün değildir. Bu ibadet isimleri daha sonraki dönemlerde beyan ilmi içinde *şer'î hakikat* olarak ele alınmıştır. Bu açıklamalar, Şâfiî'nin terminolojisinde mecâz kullanımların mücmel kapsamında olduğuna işaret etmektedir.

1.2.2.4. Dördüncü Beyan: Müstakil Bir Hüküm Koyucu Olarak Sünnet

Sünnetin müstakil olarak hüküm koyma yetkisi Kur'ân'a dayanmaktadır. Allah Teâlâ, bu dinde Resul'üne özel bir konum ve yetki vermiştir. Bu yetki Kur'ân âyetlerini beyan etme ve gerektiği zaman Kur'ân'la birlikte nas koyma yetkisidir. Bu da Kitap'taki mansus ve mücmel farzları beyan etmesi suretiyle olabileceği gibi Hz. Peygamber'in müstakil olarak hüküm koyması ile de olabilir. Âyetlerin beyan dereceleri ve sünnetin beyan yetkisi çerçevesindeki bu tasnifte üç tür beyan bulunur. Birincisi; Kur'ân'da son derece açık olan beyandır. Öyle ki bu beyanı anlamak için Kur'ân dışında bir şeye ihtiyaç yoktur. İkincisi; Resulullah'ın Kur'ân'daki mansus ve mücmel farzları beyan etmesidir. Üçüncüsü; Kitap'ta nas olmayan bir konuda Hz. Peygamber'in hüküm vermesidir.

⁸⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/12.

Şâfiî, bu beyan türüne bu başlıkta örnek vermez; ancak Allah Teâlâ'nın nas halinde indirdiği farzlardan bahsederken lian âyetinin el-Aclanî ve karısı hakkında nazil olduğunu, Hz. Peygamber'in el-Aclanî ve karısına lian yaptırdığını nakleder. Şâfiî, liana şahit olan sahabenin Hz. Peygamber'in hangi sözlerle lian yaptırdığını nakletmediklerini; ama hepsinin Hz. Peygamber'e ait Kur'ân'da nas olmayan bazı hükümleri naklettiklerini söylemiştir. Mülâane yapan karı-kocayı birbirinden ayırması, böyle bir durumda söz konusu kadından doğan çocuğun kocaya ait olmadığını bildirmesi buna örnek verilebilir.⁹⁰

Dördüncü Beyan'da Şâfiî, sünneti hüküm tesis eden müstakil bir beyan türü olarak almaktadır. Bu beyan türü ile yukarıdakiler arasındaki ilişkiyi ise şöyle kurmaktadır: Allah'ın kitabındaki farzlar Allah'ın emridir. Allah Teâlâ, elçisine itaati de farz kılmıştır. Öyleyse insanlar Resulullah'a itaat etmek zorundadır. Hz. Peygamber'in hükmünü kabul edenler Allah Teâlâ'nın emrini kabul etmiş olurlar.⁹¹

1.2.2.5. Beşinci Beyan: İctihad

Şâfiî, bu başlık altında Allah'ın insanlara namaz kılarken Mescid-i Harâm yönüne dönmelerini emretmesinden⁹² yola çıkarak kıyas ve ictihâdı ele almıştır. Âyetle Mescid-i Harâm yönü *المسجد الحرام* / *şatra'l-Mescidi'l-Haram* şeklinde ifade edilmektedir. Mescid-i Harâm yakınında ve onu gözle görebilen kişiler için Kâbe'ye yönelmek sorun değildir. Ancak Mescid-i Harâm yakınında olmayanlar bu emri nasıl yerine getirebilirler? Allah Teâlâ'nın bir emir verip kullarına o emri nasıl yerine getireceklerine dair de yol göstermemesi söz konusu olamaz. Zira insan yeryüzünde başıboş bırakılmamıştır. Şâfiî'ye göre âyetteki ilk işaret *شطر* / *şatr* kelimesidir. *Şatr* bir şeyin bizzat kendisine dönmek demektir. *Tilkâ* ve *cihet* kelimeleri ile eş anlamlıdır. Öyleyse Mescid-i Harâm'ı gözle göremeyecek mesafede olanlar da bir şekilde araştırıp onun yönünü tespit etmelidirler. Allah Teâlâ insanların yönlerini tayin edebilmeleri için de yeryüzüne işaretler koymuş ve bu konuda da onları başıboş bırakmamıştır. İnsanlar dağlara, yıldızlara, rüzgârın esiş yönüne bakarak nerede olduklarını tespit edebilirler.

⁹⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/64.

⁹¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/13.

⁹² el-Bakara 2/150.

Şâfiî, شطر /*şatr* kelimesi yanı sıra مثل /*misl* ve عدل /*adl* kelimeleri üzerinde durmaktadır. مثل /*misle* örnek olarak ihramlı iken av hayvanı öldürmenin cezasının öldürülen hayvanın mislini kesmeyi emreden Mâide Sûresi'nin 5/95. âyetini örnek vermektedir. Şâfiî'ye göre *misl* kelimesinin zâhirî anlamı vücut büyüklüğü bakımından denk olmaktır. Bu durumda öldürülen av hayvanı incelenmeli ve ehil hayvanlardan vücutça ona en çok benzeyen ceza olarak ödenmelidir. Denklikten kastın kıymet açısından denklik olduğunu söylemek ise müstekreh/zorlama bir yorumdur. Çünkü Araplar *misl* kelimesini fizikî denklik manasında kullanmaktadır ve kelimenin zâhir manası da budur. Bir delil olmadan zâhir manadan bâtın manaya geçmek câiz değildir.⁹³

Son olarak عدل /*adl* kelimesi üzerinde durmaktadır. Bunun nedeni ise haber-i vahidin bilgi değerini tartışırken dayandığı en önemli argümanlardan birinin âdil şahit olmasıdır. “İçinizden adalet sahibi iki kişiyi de şahit tutun.”⁹⁴ “Şâhitliğini kabul edeceğiniz kimselerden...”⁹⁵ âyetleri adil şahitlerin getirdiği haber kabul edilir görüşünün temelidir.

Şâfiî'ye göre bu beyan türü herhangi bir şeyin helâllığı ya da haramlığı konusunda konuşurken mutlaka somut bir bilgiye dayanmak gerektiğinin delilidir. Kibleyi tespit ederken nasıl ki rastgele bir yöne dönerek namaz kılınmıyorsa, hüküm verirken de aynı şekilde açık delillere dayanmadan istihsana göre hüküm vermek doğru değildir. Şatr, fizikî olarak yönelmektir. Adalet, inancını amelle de ispat etmektir. *Misl*, fiziki olarak denk olmaktır. Öyleyse bir konuda hüküm verirken verilen hükümle Kur'ân ve sünnet arasında somut bir bağ kurulması gerekir. Bu da kıyasla olur. Kıyasta da önce bir illet aranır. Mesela Kur'ân ve sünnette bir şey bir illetten dolayı haram kılınmıştır. Kur'ân ve sünnette nas bulunmayan konuda hüküm verirken bu illet benzerliği aranır. Benzer illet bulunduğu benzer hüküm verilir. Ama kıyas yapılacak mesele bir değil iki şeye benziyorsa o zaman benzerlik açısından en uygun olanı tercih edilir.⁹⁶

Fıkıh usulünde ictihâd faaliyeti yorumda nesnel anlam arayışıdır. Bu anlamda Şâfiî istihsânı nesnel anlamın önünde bir engel olarak görmekte ve bunu telezzüz (keyfî karar) olarak nitelemektedir.⁹⁷ İstihsâna göre söz söylemek, geçmişte var olan bir

⁹³ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/16.

⁹⁴ et-Talak 65/2.

⁹⁵ el-Bakara 2/282.

⁹⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/16.

⁹⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/230.

örneğe dayanmadan, kişinin kendiliğinden ortaya yeni bir şey atmasıdır. Oysaki insan bu dünyada başıboş bırakılmamıştır. ⁹⁸ أَيْحَسْبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يَتْرَكَ سُدًى /südâ kelimesi emre ya da nehye muhatap olmamak anlamındadır. Dolayısıyla Hz. Peygamberden başka herkes bir delile dayanarak görüş belirtmelidir. Bu noktada delil ise Kitap ve sünnettir. Bu iki kaynakla bağlantılı olmayan, sadece akla dayalı yorum Şâfiî'ye göre geçersizdir.⁹⁹ Kıyas ve ictihâd Şâfiî'ye göre aynı sürecin başlangıcı ve sonucu gibidir. Hüküm vermek için emareleri araştırmak ictihâd, erişilen hükmün kitapla irtibatını kurmak ise kıyastır.¹⁰⁰ Şâfiî'ye göre ictihâd bir yorum yöntemi olarak beyanın son aşamasıdır. Fıkıh usulünde yorumun nesnelliği ve öznelliği üzerine yapılan tartışmalar ictihâda hata ve isabet meselesi üzerinden tartışılmıştır.¹⁰¹

Şâfiî'nin yaptığı beyan tasnifi Kur'ân metninin objektif bir şekilde nasıl yorumlanacağına dair bir anlama yöntemidir. Bu yöntemin ikinci aşamasından itibaren Hz. Peygamber'in rehberliğine başvurulur. Beyanın ikinci aşamasında aslında kapalı olan bir söylem yoktur. Şâfiî ikinci beyan türü ile ilgili *el-Ümm*'de "Aslında açık olan ama Hz. Peygamber'in beyanı ile mücmel hale gelen ifade" tabirini kullanmaktadır.¹⁰² İkinci bölümde ele alınacağı gibi bu açıklama umum lafızlar taksimindeki ikinci sıraya mukabildir. Yani zahiren âmm olup kendisi ile hass kastedilen ifadeler bu beyan türüne girmektedir. Böylece Şâfiî beyanın ikinci türünden itibaren Kur'ân metni ile hadis metinleri arasında bir ilişki kurmaktadır. Hz. Peygamberin beyan yetkisi üçüncü aşamada daha da genişlemekte, dördüncü aşamada ise vahiyle aynı konuma gelmektedir. Beşinci sıradaki kıyas/ictihâda ise akıl yürütme faaliyeti Kur'ân ve hadis metinlerinde hükmü bulunmayan konularla ilgili olarak ve belli bir sistem çerçevesinde yorum faaliyetine dahil edilmektedir.

Beyân tasnifi sırasında Şâfiî'nin yaptığı *mansus* ve *mücmel* farz ayrımı üzerinde durulmaya değer bir ayrımdır. Şâfiî, "mansus farzlar" olarak nitelediği beyanda herhangi bir kapalılık olmadığını, hadis olmaması durumunda zahir anlamla yetinilebileceğini ifade etmektedir. Bu iki beyan türü arasındaki farkı dil açısından değerlendirecek olursak şunu söylemek mümkündür. Mansus farzlarda manada

⁹⁸ el-Kıyâmet 75/36.

⁹⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 9/74.

¹⁰⁰ Soner Duman, *İmam Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı* (Ankara: İsam Yayınları, 2017), 113.

¹⁰¹ Adnan Koşum, "İctihatta Hata ve İsabet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu", *Usûl İslâm Araştırmaları*, (Haziran 2006), 5-32.

¹⁰² Şâfiî, *el-Ümm*, 4/5.

kapalılık yoktur. Aksine mana çok geniştir ve sınırlanmaya ihtiyacı vardır. Zira Şâfiî bu beyan türüne abdestte başın meshedilmesini, ellerin dirseklere kadar yıkanmasını, alış-verişin helal kılınmasını örnek vermektedir. Ayete geçen “baş” kelimesi ile başın bir kısmı da, tamamı da kastedilmiş olabilir. Eller, dirsekler hariç ya da dirseklerle beraber yıkanacak olabilir. Alış-veriş konusunda ise bütün alış-verişler helal kılınmış olabilir. Yani dilin yapısı itibarıyla birden fazla şekilde anlaşılacak ifadeler içeren âyetleri “mansus farz” olarak nitelemektedir. Dil bu noktada bizim için yeterli bir veri sağlamamaktadır. Bu yüzden beyana ihtiyaç duyulmaktadır. Kur’ân’ı beyan yetkisi ise sadece Hz. Peygamber’e aittir. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in aslında açık olan bu nasların yanına sünnet ekleme yetkisi vardır. Bu sünnet nas hükmündedir. “Mücmel farzlar” ise manası kapalı olan, uygulamak için Hz. Peygamber’in bu kapalılığı açarak manayı beyan etmesine ihtiyaç duyulan farzlardır. Namazın nasıl kılınacağı, zekâtın kimlere ve ne kadar verileceği gibi açıklamalar olmadan uygulanmaları mümkün değildir.

Şâfiî’nin ikinci beyan türü olarak sınıflandırdığı “mansus farzlar” kavramı, umum ifadeler ve birden fazla manaya gelebilecek kelimelerde Hz. Peygamberin manayı belirlemek için beyanda bulunmasıdır. Bu durumda tahsis Şâfiî’ye göre bir beyan türüdür. Tahsis ve nesih olgusu biribiri ile yakından ilişkili iki kavramdır. Nesih doğrudan dille ilgili olmadığı için bu araştırmada Şâfiî’nin nesih düşüncesine ayrıntılı bir şekilde yer verilmeyecektir. Ancak beyan teorisi kapsamında neshin şöyle bir önemi vardır: Şâfiî, Kur’ân ve sünnette nesih olduğunu kabul etmektedir, ancak bu iki kaynağın birbirini direkt olarak neshetmesini kabul etmemektedir. Çünkü sünnetin görevi Kur’ân’ı beyan etmek, ona tâbi olmaktır. Tâbi olan bir şeyin metbuu olan şey üzerinde böyle bir yetkisi olamaz. Öte yandan Kur’ân da sünneti doğrudan neshedemez. Çünkü nihayetinde sünnet Kur’ân’ın hükümlerini beyan ederken bazı hükümler koyar. Ayrıca sünnette Kur’ân’da olmayan bazı hükümler vardır. Kur’ân’ın sünneti doğrudan neshettiği kabul edilirse pek çok sünnetin Kur’ân tarafından neshedildiği iddia edilebilir. Kur’ân’ın sünneti dolaylı olarak neshetmesi ise caizdir. Bu da neshedilen sünneti Allah Teâlâ’nın Hz. Peygamber’e haber vermesi, O’nun da neshedilen sünnetinin yerine yeni bir sünnet ikame ederek eskinin neshedildiğini açıklaması

şeklinde olur.¹⁰³ Şâfiî, hükümleri sabit kılma ve kaldırma yetkisi Allah Teâlâ'ya has kılan âyetleri (Yunus 10/15; Ra'd 13/39) sünnetin Kur'an'ı neshedemeyeceğine delil getirmektedir. Ayrıca Allah, "Biz bir âyeti nesheder veya unutturursak ondan daha iyisini ya da benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah'ın gücü her şeye yeter."¹⁰⁴ buyurmuş böylece neshi ve tebdili kendisine nisbet etmiştir. Sünneti de ancak sünnet nesheder. Eğer Allah Teâlâ sünnet tarafından belirlenen bir hükmü değiştirmeyi murad ederse bunu Resulullah'a bildirir. O da Allah'ın bildirdiğine uygun yeni bir sünnet ihdas eder. Böylece Kur'an doğrudan sünneti neshetmemiş olur. Çünkü eski sünneti nesheden şey Kur'an değil yeni konulan bu sünnettir. Neshedilen sünnetin rivayet edilip, onun yerine ikame edilen sünnetin rivayet edilmemesi de mümkün değildir. Böyle bir şey söylemek câiz olsaydı Resulullah'ın alım-satımla, zina cezası ile ya da mest üzerine meshetmekle ilgili verdiği hükümler âyet gelmeden önce verildiği gerekçesi ile geçersiz sayılabilirdi. Sonuçta Şâfiî'ye göre Kur'an'ın sünneti direkt olarak neshetmesi söz konusu değildir, ama bu noktada dolaylı olarak bir nesih vardır.

Sünnetin Kur'an'ı neshedemeyeceği konusunda Şâfiî'nin kendisi ile çelişkiye düştüğü yönünde görüşler vardır.¹⁰⁵ Buna dair verilen örneklerden biri Bakara Sûresi 180. âyet ve 240. âyetlerle ilgilidir. Bu âyetlerde vasiyet emredilmiştir, ancak bunlar haricinde miras âyetleri de vardır. Miras âyetlerinin vasiyet âyetlerini neshetme ihtimali vardır. Şâfiî bunu netleştirmek için araştırma yapılması gerektiğini söylemiş ve konuyu tartışırken Hz. Peygamber'in "Mirasçıya vasiyet yoktur."¹⁰⁶ hadisini zikretmiştir. Bu hadisi delil getirerek miras âyetlerinin vasiyet âyetlerini neshettiğini söylemiştir. Bu noktada Şâfiî'nin kendisi ile çeliştiği söylenemez. Çünkü ona göre nasih olan vasiyet âyetlerini nesheden miras âyetleridir. Yani burada hadis nasih değil, sadece nesih olduğuna delildir.

Ancak recm cezası konusunda Şâfiî, Hz. Peygamber'in recm uygulamasının âyetteki celde cezasını neshettiği görüşündedir. Şâfiî'nin müşterek lafızlarla ilgili yaklaşımı ele aldığımız başlıkta "ihسان" lafzı bağlamında bu konudaki izahlarına yer verilecektir.

¹⁰³ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/45.

¹⁰⁴ el-Bakara 2/106.

¹⁰⁵ Şâfiî'nin nesih anlayışına dair ayrıntılı iki çalışma için bk. Abdullah Ünal, "Kur'an'ı Nesh Bağlamında Sünnetin Yetkisi", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2018), 11-30; Nail Okuyucu, "Şâfiî'nin Kaynak İçi Nesih Teorisi ve Şâfiî Fıkıh Geleneğinde Yorumlanış Biçimleri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 43 (2020), 1-44.

¹⁰⁶ Nesâî, "Vesâyâ", 5.

İlgili açıklamalarının sonunda bu nesihle ilgili “Hz. Peygamber’in Allah’tan aldığı bir emirle sabit olmuştur.” şeklinde bir ifade kullanması bu konuda istifhama neden olan noktadır.¹⁰⁷

Şâfiî beyan tanımında lafız ve mana arasında var olan bir usul-fürû ilişkisinden bahsetmektedir. Câbirî de bu ayrıma dikkat çekerek Şâfiî’nin bu ayrım ile usulde açık, dallara ayrıldıkça bulanıklaşan manalardan bahsettiğini ifade etmektedir. Ancak bu bulanıklık Arapçayı bilmeyenler için söz konusudur. Arapçayı bilenler içinse mananın bulanıklaşmasına varacak ölçüde bir anlam kaybı söz konusu olmayacaktır.¹⁰⁸ Bu durumda Şâfiî’nin beyan metodu Arapçanın inceliklerine vâkif olanlara göre kapalıdan açığa doğru bir seyir izleyecektir. Zira Şâfiî’ye göre beyanın anlamı *zuhur*/ortaya çıkmak değil, *izhar*/ortaya çıkarmaktır. Dolayısıyla Arapçayı bilenler için manalar kökten dallara doğru ilerledikçe açıklık kazanacak, bilmeyenler içinse bulanıklaşacaktır. Şâfiî’nin beyan yönteminde bir manadan diğer manaya geçmek için tıpkı bir ağacın dalından başka bir dalın ayrılması gibi birbirine bağlı somut delillere dayanmak gerekmektedir. Bu ağacın dalından kopuk herhangi bir mana kabul edilemez. Şâfiî’ye göre bu sürecin semeresi de objektif hükümdür. Tabii ki bu sonuca ulaşmak için belli bir yöntemi takip etmek gerekir. Bu yöntemin temelinde ise Arap dilini, Arapçanın üsluplarını, nüzul sürecindeki sosyo-kültürel yapıyı bilmek yer alır.

1.2.3. Şâfiî’nin Beyan Anlayışı Bağlamında Kur’ân’ın Arabîliği

Şâfiî’nin beyan teorisinin merkezinde Kur’ân’ın Arabî olması tezi vardır. Kur’ân’ın Arapça olması ile Arabî olması arasında fark vardır. Kur’ân dilinin Arapça olduğunu, onu anlamak isteyen herkesin mutlaka Arapça bilmesi gerektiğini kabul etmeyen hiç kimse yoktur. Arabîlik mefhumu, Şâfiî nazarında Kur’ân’ın Arapçaya özel, başka dillere aktarılması mümkün olmayan üsluplar çerçevesinde nazil olması demektir. Şâfiî’nin bu konudaki görüşleri; Kur’ân’da Arapça dışında herhangi bir kelime olup olmadığı, Kur’ân çevirisinin imkânı ve Arapçadaki hitap üslupları bağlamlarında ele alınacaktır.

¹⁰⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/56.

¹⁰⁸ Muhammed Âbid Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 120.

1.2.3.1. Kur'ân'da Arapça Dışında Kelimelerin Varlığı

Şâfiî'ye göre bir âlim öncelikle Kur'ân'ın tamamen Arap lisanı ile indiğini bilmelidir. Nasih ve mensuhu, Kur'ân'daki emirlerin hükmünü vs. bilmesi bundan sonra gelmektedir. Şâfiî, Kur'ân'da Arapçanın yanı sıra a'cemî/yabancı kelimeler olduğu iddiasını ise reddetmektedir. Ona göre bu iddiayı destekleyen kişiler iddia sahiplerine ve onların muhaliflerine delillerini sormayan taklitçilerdir. Böyle bir yol izlemeleri büyük bir yanılıdır. Kur'ân'da bazı Arapların bilmediği bazı kelimeler olabilir. Bu, o kelimelerin Arapça olmadığı anlamına gelmez. Bilakis o kişilerin Arapçadaki bazı özel kullanımları bilmediğini gösterir. Çünkü Arapça üslup çeşitliliği ve kelime hazinesi bakımından en zengin dildir. Arapçanın tüm inceliklerine aynı anda ancak bir nebi hâkim olabilir. Toplumdaki bireyler tek başlarına Arapçanın tamamına vâkîf olamaz ama Arapçanın tamamı genel olarak toplumun bilgisinde mevcuttur.¹⁰⁹ Bu noktada Şâfiî, bireylerin dile vukûfu ile fakihlerin sünnete vukûfu arasında bir kıyas yapmaktadır. Bir fakih tek başına sünnetin tamamına vâkîf olamaz ama sünnetin tamamı fakihlerin bilgisinin tamamında mevcuttur. Âlimlerin bilgi dereceleri birbirinden farklıdır. Bazı âlimler diğerlerine göre daha fazla bilgiye sahiptirler. Sünnet konusunda bilgisi fazla olanlar araştırma yaparken kendilerinden daha az bilenlere değil kendi seviyelerinde olanlara başvurumaktadırlar. Arapça da bu dili “amme ve hassa”¹¹⁰ düzeyinde bilenler nazarında böyledir. Arapçada ehl-i lisan olmanın şartı ya o dili ana dili olarak konuşmak ya da Arapçayı Araplardan öğrenmektir. Kim dili ehl-i lisandan öğrenirse o da artık o dilin ehlinden olur.¹¹¹ Yani Şâfiî'ye göre Arapça'da ehl-i lisan olmak için Arap olma şartı yoktur, ancak Kur'ân'ı iyi anlamak için Arapçayı iyi bilmek şarttır. Dili ehlinden öğrenmek, sünnet konusunda eksikliği olan âlimin bu eksikliğini tamamlamak için bilgi açısından kendinden aşağıda olanlara değil de kendi seviyesinde

¹⁰⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/17.

¹¹⁰ Şâfiî, bigliyi genel olarak “ilmi ‘amme ve ilmi hâssa olarak ikiye ayırır. Bu ayrım Kur'ân'ı, sünneti ya da Arapçayı bilmek gibi tüm alanlardaki bilgi türleri için geçerlidir. ‘Amme dediği bilgi; akıl baliğ herkesin bilmesi gereken, yaygın olan bilgidir. Namaz, oruç, hac, zekât gibi ibâdetlerin farzlığı gibi. Hadisler söz konusu olduğunda mütevatir hadis bu kategoriye girer. Hassa dediği bilgi ise bahsi geçen konuda özel bilgi gerektiren meseleler ile ilgili olan bilgidir. Bu bilgiyi herkes bilmez hatta bilginlerin hepsi onu öğrenmekle mükellef değildir. Öğrenme imkânı olanların ihmal etmemesi gerekir. Hadis söz konusu olduğunda “haber-i hassa” ifadesini “haber-i vahid” için kullanır. Şâfiî, *el-Ümm*, 1/164. Hadislerde “amme-hassa” kavramına dair bilgi için bk. Fuat İstemi, “İmam Şafii'nin Kullandığı Hadis Kavramları (er-Risâle Örneği)”, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2016), 641-667.

¹¹¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/17-18.

olanlara başvurması gibidir. Tabîî hadis âlimleri toplumla kıyaslandığında küçük bir gruptur. Dile dair bilginin toplumun çoğunda bulunması olgusu, sünnet bilgisinin ulemanın çoğunun bilgisinde olmasından daha kapsamlı bir olgudur. Şâfiî'nin bu açıklamaları ona göre dilin bireyi aşan toplumsal bir olgu olduğu düşüncesine işaret ettiği gibi dildeki istikranın sünnetteki istikradan daha kapsayıcı olduğunu göstermektedir. Şâfiî'nin Arapçanın mutlaka Araplardan öğrenilmesi gerektiği, dili ancak ehlinden öğrenenlerin o dilin ehli sayılacağı şeklindeki yaklaşımı dilin kültürü içermesi bağlamında değerlendirilebilir. Nitekim bazı âyetleri değerlendirirken bu hususu dikkate almıştır. Mesela Mâide Sûresi 5/4. âyeti¹¹² ve A'raf Sûresi 7/157. âyeti¹¹³ bu bağlamda değerlendirir. Âyetlerdeki *tayyibât* ve *habâis* kelimelerini “soruyu soranlara göre temiz ve pis olan şeyler” olarak yorumlar. Soruyu soranlar Araplar olduğuna göre Araplara göre temiz olan ve Araplara göre pis olan şeyler kastedilmiştir. Ancak burada şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır. Sonuçta Kitap ya da sünnette haram olduğu bildirilen şeylerin haricinde kalanların hepsi helal değildir. Mesela kurt, sinek, böcek, kertenkele gibi şeylerin yenilmesinin haram olduğu nereden anlaşılır? Şâfiî bu soruyu cevaplamak için En'âm Sûresi 145. âyete başvurmuştur. Bu âyette ihramlıyken kara avının haram kılındığı bildirilmektedir. İhramlıyken haram kılınan av ile Allah Teâlâ ihramda değilken helâl olan av hayvanlarını kastetmiştir. Öte yandan Resulullah ihramlı kimselere karga, çaylak, akrep, fare, saldırgan köpek ve yılan öldürebileceklerini söylemiştir. Demek ki bunlar Allah Teâlâ'nın, ihramdayken öldürülmesini yasak kıldığı hayvanlardan, dolayısıyla ihramlı değilken yenilmesi helâl olan avlardan değildir. Resulullah'ın saydığı bu hayvanların hiçbirini Araplar zaten yememektedir. Şâfiî ehl-i ilim olarak nitelediği bazı kişilerin bu âyeti yorumlarken, “Sizin yediğiniz şeyler arasında haram bulduklarım bunlardır.” diye açıkladıklarını aktarmaktadır.¹¹⁴ Sonuç olarak helâl ya da haram olan etlerin hangileri olduğunu anlamak için Arapların bu konudaki tavrına bakmak gerekmektedir. Onlar yiyorsa helâl,

¹¹² “Sana kendilerine nelerin helal kılındığını soruyorlar. De ki: Size temiz şeyler ve Allah'ın, size öğrettiği bilgiyle öğretilip yetiştirdiğiniz avcı hayvanların tuttukları avlar helâl kılınmıştır.”

¹¹³ “...Peygamber onlara iyiliği emreder, onları kötülükten meneder, onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar.”

¹¹⁴ Muhammed b. İdris Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rıfat Fevzi Abdulmuttalib (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1432), 3/637.

yemiyorsa haramdır. Görüldüğü üzere Şâfiî burada metni ait olduğu kültüre bağlı bir okuma yaparak yorumlamıştır.¹¹⁵

Şâfiî'ye göre Arapça konuşan 'acemler eğer bunu Araplardan öğrenmediyseler iyi seviyede Arapça konuşamazlar ve Araplara dil konusunda tâbi olurlar. Arapça dışındaki dillerde Arapça ile ortak kelimeler olabilir. Bu kelimeler ya Arapçadan alınmıştır ya da tevâfukten Arapça ile aynı lafızla vaz' olunmuştur (نُطِقَ بِهِ مَوْضُوعًا). Dolayısıyla Şâfiî'ye göre başka dillerde Arapça ile ortak kelimelerin olması dil tevâfukudur. Yani söz konusu kelimeler Arapçadan alınmadıysa tamamen rastlantısaldır.¹¹⁶

Şâfiî, peygamberlerin kavimlerinin diliyle gönderildiğini bildiren İbrahim Sûresi 4. âyeti ve Kur'ân'ı Arabî olarak niteleyen âyetleri; Kur'ân'ı Kerîm'in sırf Arapça olduğuna, içinde Arapça dışında hiçbir kelime bulunmadığına delil olarak getirmiştir.¹¹⁷ Şâfiî'nin bu konuyu vurgulaması yaşadığı dönem itibarı ile meselenin gündemde olduğunu göstermektedir. Nitekim Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsenna da (öl. 209/824) *Mecâzü'l-Kur'ân* isimli eserinde konuyu ele almıştır. Kur'ân'da Arapça dışında kelimelerin bulunduğunu söylemenin büyük bir yanlış olduğunu ifade eden Ebû Ubeyde, *tâhâ* (طه) ve *istibraka* (استبرق) kelimelerinin Arapça olduğunu ifade etmiş, farklı dillerde benzer telaffuzlu kelimelerin olması mümkündür, diyerek meseleyi dil tevâfuku olarak açıklamıştır.¹¹⁸

Kur'ân'da Arapça dışında kelime bulunup bulunmadığı tartışması literatürde *سجیل/siccîl*, *أبارق/ebârık*, *مشكاة/mişkât* gibi kelimeler etrafında sürdürülmüştür. Bâkılânî (öl. 403/1013) gibi bazı âlimler Şâfiî'nin bu katı tutumunu devam ettirmiştir. Bâkılânî, tartışmayı ele alırken salât, zekât, savm gibi kelimelerin Araplar tarafından bilindiğini, şeriatın bu kelimelerin anlamlarını değiştirmedeğini, sadece manaya bazı ziyadeler yaptığını söylemektedir. Araplara hangi anlama geldiğini bilmedikleri kelimelerle hitap etmek onlara bilmedikleri bir dille hitap etmek anlamına gelir ki, bu

¹¹⁵ Arapçada dil-kültür ilişkisine dair bk. Soner Gündüzöz, "Arapçada Kültür-Dil İlişkisi: Arapçanın Yapılanması ve Algılanmasında Etkili Öğeler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (2005), 215-229.

¹¹⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/18.

¹¹⁷ "Biz her peygamberi ancak kavimlerinin diliyle gönderdik ki, onlara (Allah'ın emirlerini) beyan etsinler." (İbrahim 14/4), "O Kur'ân kesinlikle âlemlerin Rabbi'nin bir indirmesidir. Uyarılardan olman için onu senin kalbine Ruhü'l-emîn Arabî bir lisân ile indirmiştir." (eş-Suâra 26/192-195); "Sana Arabî bir Kur'ân vahyettik." (eş-Şû'ra 42/7), "Allah'a karşı gelmekten korunsunlar diye onu çelişkisiz arâbî bir Kur'ân kıldık." (ez-Zümer 39/28).

¹¹⁸ Ma'mer b. Müsennâ' Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuad Sezgin (Kahire: Muhammed Sâmî Emîn el-Hâncî, 1374/1954), 1/17.

mümkün değildir. Bâkılânî'ye göre yukarıda saydığımız âyetler Kur'ân'da Arapça dışında kelime olduğu düşüncesini geçersiz kılmaktadır. Bâkılânî, bu meseleye dair bazı kelamî tartışmalara da yer vermiş ve konunun Mu'tezile tarafında *el-menzile beyne'l-menzileteyn* ilkesini temellendirmek için kullanıldığına dikkat çekmiştir.¹¹⁹ Sonuçta Bâkılânî, farklı dillerde aynı kelimelerin bulunmasını dil tevâfuku olarak kabul ederek Şâfiî'nin düşüncesini desteklemiştir.

Kur'ân'ın Arabîliği tartışmalarında bunun dil tevâfuku olduğu görüşü haricinde iki farklı görüş daha mevcuttur. Bunlardan biri yabancı kökenli bu kelimelerin mu'arreb/Arapçalaşmış olduğu görüşüdür. Gazzâlî (öl. 505/1111) bu görüşü savunmakta ve bunların Arapça olduğunu ispat etmeye yönelik çabaları tekellüf olarak değerlendirmektedir. Farsça yazılan bir şiirin içinde İranlıların bildiği birkaç Arapça kelimenin bulunması o şiiri nasıl Farsça olmaktan çıkarmazsa Kur'ân'daki mu'arreb kelimeler de onu Arabî olmaktan çıkarmaz. Râzî (öl. 606/1210) *el-Maḥşûl* isimli eserinde dil tevâfuku görüşünü savunurken¹²⁰ *et-Tefsîrû'l-kebîr (Mefâtîhu'l-ğayb)* isimli eserinde bu kelimelerin mu'arreb olduğunu söylemektedir.¹²¹ Amîdî de (631/1233) Kur'ân'ın hakiki anlamda değil mecâzî anlamda bilcümle Arabî olduğu görüşünü savunmaktadır.¹²² Bu konudaki diğer görüş ise Celâleddîn es-Süyûtî'ye (öl. 911/1505) aittir. Süyûtî'ye göre Kur'ân'da Arapça kökenli olmayan kelimelerin bulunması mümkündür. Hatta bu durum Kur'ân'ın her şeyden haber verdiğini ve her şeyi kapsadığını gösteren bir hikmettir.¹²³ Şâfiî-Eş'arî geleneğindeki âlimlerin konu ile ilgili özetle aktardığımız görüşleri göstermektedir ki Kur'ân'da Arapça dışında hiçbir kelime olmadığı düşüncesi zaman içinde değişmiş; Şâfiî'deki katı tutum bir yana, nihâyetinde Kur'ân'da yabancı kelimelerin bulunmasını hikmet olarak değerlendirme noktasına varmıştır.

¹¹⁹ Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Basrî Bâkılânî, *et-Taḳrîb ve'l-irşâd eş-şagîr* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998), 1/119.

¹²⁰ Fahreddin Râzî, *el-Maḥşûl*, thk. Cabir Feyyaz el-Alvanî (Riyad: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1997), 1/417.

¹²¹ Fahreddin Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1417/1997).

¹²² Seyfeddîn Âmidî, *el-İḥkâm fî uşûli'l-aḥkâm*, thk. Abdürrezzak Afîfî (Riyad: Dâru's-Samiî, 1424/2003), 1/59.

¹²³ Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *el-Mühezzeḇ fîmâ vaḳa'a fî'l-Kur'ân mine'l-mu'arreb*, thk. Tihâmî Râcî el-Hâşimî (Sunduku İhyâi't-Turâsi'l-İslâmiyyi, ts.), 61; Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Hülya Afacan - Osman Güman, "er-Risâle'de Şâfiî'ye Göre Kur'ân'ın Arabîliği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 24/46 (2022), 485-503.

Kur'ân'ın Arabîliği meselesinin gerek Şâfiî'nin yaşadığı dönemde gerekse sonraki dönemlerde tartışıldığı görülmektedir. Ancak tartışmalar genellikle teorik düzeyde kalmıştır. Şâfiî'yi bu konuda diğerlerinden ayıran husus Şâfiî'nin bunu pratiğe yansıtması ve bu konu üzerinden hüküm inşa etmesidir. Şöyle ki Şâfiî'ye göre her Müslüman belli ölçüde Arapça öğrenmelidir. En alt düzeyi kelime-i şهادeti getirecek, zikirleri, namazdaki duaları Arapça okuyacak kadardır. Bir Müslüman ne kadar Arapça öğrenirse kendisi için o kadar iyidir. Namaz, hac gibi ibadetler sırasında okuduğu duaları Arapça okumalıdır. Farz ve mendub ibadetleri yerine getirirken [Arapçaya] tabi olmalı, metbu' olmamalıdır. Bu durumda vahyin Arapça dışındaki dillerde anlaşılıp anlaşılamayacağı meselesi, dolayısıyla Kur'ân'ın başka bir dile çevirisinin imkânı gündeme gelmektedir.

1.2.3.2. Kur'ân Çevirisinin İmkânı

Şâfiî, beyan tanımında usulde birleşen, fûrûda şubelere ayrılan manalara dair şu ifadeyi kullanır: “Bu manalar Kur'ân'ın kendi dili ile indiği kişiler için beyandır.”¹²⁴ Bu ifade Şâfiî'ye göre vahyin beyan özelliğinin Arapçaya has olduğunu göstermektedir. Muhataplarından biri Şâfiî'ye söyle bir soru yöneltmiştir: “Hz. Muhammed'den önceki peygamberler özel olarak kendi kavimlerine gönderilmişti. Hz. Muhammed ise hem kendi kavmine hem de genel olarak bütün insanlığa gönderilmiştir. Bu durumda iki ihtimâl vardır: Ya özel olarak kendi kavminin dili ile gönderilmiştir ve bütün insanların güçleri yettiğince onun dilini öğrenmesi gerekir ya da diğer insanların lisanları ile de gönderilmiştir. Diğer dillerle değil de özel olarak kendi dili ile gönderildiğine dair bir delil var mıdır?” Hz. Peygamber'in kendi kavminin dili ile gönderildiği herkesçe malumdur. Sorudaki “özel olarak” vurgusu soruya şu anlamı katmaktadır: “Arapça dışındaki herhangi bir dil insanlığa vahyin mesajını taşıyabilir mi?” Şâfiî, Hz. Peygamber'in özel olarak kendi kavminin diliyle gönderildiği görüşündedir. Bunun anlamı şudur: Vahiy Arapçanın kural ve üslupları çerçevesinde gönderilmiştir ve ancak o çerçevede anlaşılır. Sadece Arapça olarak gönderildiğinin delili, “Biz her peygamberi ancak kendi kavminin diliyle gönderdik.”¹²⁵ âyetidir. Resulullah'ın sadece Araplara değil bütün insanlara gönderilmiş olması bu gerçeği değiştirmez. Sonuçta Hz.

¹²⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/7.

¹²⁵ İbrahim 14/4

Peygamber yaşadığı dönem itibarı ile kendi kavmine kendi kavminin diliyle hitap etmiştir. Ona tâbi olmak isteyenler O'nun dilini öğrenmelidir. Bu noktada Arapça tâbi olunan (metbu'), diğer diller ise tâbi olan konumundadır. Dil açısından en avantajlı olanlar Hz. Peygamber'in dilini konuşanlardır. Peygamber'in dilini konuşanların onun dilinden başka bir dile -bir harf dahi olsa- tâbi olmaları câiz değildir. İslam'dan önceki dinlere tâbi olanlar nasıl Hz. Muhammed'in getirdiği dine tâbi olmalıysa aynı şekilde diline de tâbi olmalıdırlar.¹²⁶

Buradaki katı tutumun temelindeki unsurlardan biri de Arapçanın vahiy dili olmasıdır. Kur'ân Arapça olmasına rağmen dil sanatlarında usta olmuş Araplara belagatı, fesahati ve nazmı ile meydan okuyan bir kitaptır. Ayrıca bir Müslümanın hayatına yön veren temel ilkeleri içerir. Bunların hepsi Arapçanın üsluplarına bağlıdır. Arapçanın din dili olması herhangi bir dilin bir bilim alanında bilim dili olması ile kıyaslanabilir. Mesela felsefe hangi dilde üretildiyse en iyi o dilde anlaşılır. Şâfiî sık sık Arapçadaki üslup çeşitliliğine vurgu yapmaktadır. Başka dilleri bu anlamda Arapça kadar yetkin görmemektedir. Şâfiî'ye göre Arapçanın beyan özelliği Arapçayı bilenlerin kolaylıkla anlayacağı, bilmeyenlerin ise anlamakta zorlanacağı üsluplardır. Hz. Peygamber döneminde sahabenin kolaylıkla anladığı, soru sormadığı, nasıllığına dair rivayetlerde de bulunmadığı konularda sorular sorup açıklama yapmak tekellüfe düşmektir. Şâfiî bu ifadeleri ile tekellüfe düşen kişilerin asıl sorununun Arapçayı iyi bilmemek olduğunu ima etmektedir.

Şâfiî'nin beyan özelliğini sadece Arapçaya tahsis etmesi Cessâs (öl. 370/981) tarafından eleştirilmiştir. Ona göre Arapça bilmeyen mükellefler çeviri yoluyla vahyi anlayabilirler böylece Kur'ân onlar için de beyan olur. Sadece Arapça bilenler için beyan olduğunu iddia etmek Kur'ân'ın bütün insanlar için beyan, bütün âlemlere öğüt ve uyarıcı olduğunu bildiren âyetlerle¹²⁷ çelişir. Cessâs, Şâfiî'nin beyan tanımını yaparken önce mutlak olarak “Beyan şudur.” dedikten sonra “Kendi dili ile indiği kişiler için beyandır.” diyerek bir tahsis yapmasının teknik açıdan sorunlu olduğuna dikkat çeker.¹²⁸ Cessâs, Şâfiî'nin beyana dair açıklamalarını tanım çerçevesinde değerlendirdiği için bu eleştirisi haklıdır. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi Şâfiî “*Keyfe'l-beyan*”

¹²⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/19.

¹²⁷ Âl-i İmân 3/138; el-En'âm 6/19.

¹²⁸ Ebû Bekir b. Ahmed b. Ali Cessâs, *el-Fuṣul fi'l-Uṣul* (Lübnan: Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, 1431/2010), 238-248.

başlığında beyanı tanımlamaktan ziyâde beyanın nasıl ortaya çıktığını açıklamak gayesindedir. Kur'ân'ın Arabî olması Şâfiî'ye göre tüm insanlığa beyan olmasına engel değildir. Bu sorunu aşmak için Kur'ân'ı başka dillere çevirmek değil, Arapça öğrenmek gerekir. İnsanlar dine tâbi oldukları gibi bu dinin diline de tâbi olmak zorundadırlar. Dolayısıyla herkes gücü yettiği ölçüde Arapça öğrenmelidir. Bunun en alt seviyesi kelime-i şهادeti getirmek, farz ibadetleri Arapça yapabilmektir.¹²⁹ Şâfiî'ye göre dinî bilginin kaynağı vahiydir. Dolayısıyla insanların bilgi seviyeleri Kur'ân'ı bilme seviyeleri ile doğru orantılıdır. Herkes gücü yettiğince Kur'ân dilini öğrenmelidir. Kur'ân hakkında yorum yapacak olan müçtehidler ise anadil seviyesinde öğrenmelidir. Anadil seviyesinde öğrenmek ise ancak Araplardan öğrenmekle mümkündür. Şâfiî bir yönüyle Arapçanın diğer dillerde bulunmayan özelliklerine vurgu yaparken diğer yönüyle Arapçanın din dili olmasının önemine dikkat çekmektedir. “Dine tâbi olunduğu gibi o dinin diline de tâbi olunması gerektiği” düşüncesi Arapçanın Müslümanların ortak dili olması idealini işaret etmektedir. Şâfiî, farklı dilleri konuşan insanlar arasında iletişimin mümkün olabilmesi için birinin diğerine tâbi olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu iletişimin amacı vahyi anlamak olunca doğal olan, vahyin dilini konuşmayanların vahyin dilini konuşanlara tâbi olmasıdır.¹³⁰ Zira bu noktada Arapların kendileri de Arapçaya tâbidir. Şâfiî'nin, “dile tâbi olmak, metbu‘ olmamak” şeklinde ifade ettiği bu ilke dil karşısında insanın edilgen konumuna dikkat çekmektedir.

Şâfiî'nin Kur'ân'ın Arabîliğine dair görüşleri Kur'ân'da Arapça dışında bir kelime olup olmamasından daha öte bir mana taşımaktadır. Şâfiî sonrası usulcüler konuyu kelimeler bağlamında tartışarak aslında Şâfiî'nin bu meselede ortaya koymaya çalıştığı görüşü oldukça daraltmışlardır. Şâfiî Arapçadaki kelime çeşitliliğini vurguladığı gibi üslup çeşitliliğini de vurgulamakta ve bu üslupların Arapçaya özel olduğunun altını çizmektedir. Mademki Arapçanın bazı özellikleri başka dillerde yoktur bu durumda diğer dillere kusursuz çevirinin imkânı da yoktur. Şâfiî'nin Kur'ân'ın Arabîliği vurgusunun ardındaki bu gayeyi fark eden ve buna dikkat çeken âlim Şâtıbî'dir (öl. 790/1388). Şâtıbî'ye göre Araplar, Arapça kökenli olmayan kelimeleri iletişim dilinde kullanıyor ve manasını anlıyorlarsa o kelime artık onların dilinden olmuş demektir.

¹²⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/20.

¹³⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/19.

Araplar zaten yabancı kelimeleri diğer dilde olduğu halde bırakmaz, Arapçanın mahreç ve sıfatlarına uygun hâle getirirler ve böylece Arapçalaştırmış olurlar. Bu tür kullanımlar Arapçada bulunur ve böyle olması da bir problem teşkil etmez. Kur’ân’ın Arap lisanı ile inmiş olması, dolayısıyla Arabî olması Arapların bildiği lafızlar ve üsluplar çerçevesinde indiği anlamına gelir. Şâtıbî bu minvaldeki açıklamalarının ardından *er-Risâle*’den alıntı yaparak Şâfiî’nin görüşlerini destekler. Mademki Arapçanın kendine has üslûpları vardır öyleyse Kur’ân hem kelimeleri hem de üslûbu ile Kur’ân’dır. Nasıl ki Arapça mantığından hareketle bazı yabancı dillerin anlaşılması mümkün değilse aynı şekilde yabancı bir dilin mantığı ile de Arapçayı anlamak mümkün değildir. Şâtıbî, delâleti aslî delâlet ve tâbî‘ delâlet olarak ikiye ayırır. Aslî delâlet, bütün dillerde ortaktır. Mesela Zeyd’in ayağa kalktığına dair bir cümle her dilde kolaylıkla kurulabilir. Tâbî‘ delâlet ise bazı şeyleri anlatırken ya da bazı haberleri verirken Arapçanın kullandığı, Arapçaya özel olan delâlet türüdür. Mesela Zeyd’in ayağa kalktığına dair haberde Zeyd’e vurgu yapılmayacaksa cümle fiil cümlesi formunda, قام زيد / “*Ķâme Zeydun.*” şeklinde kurulur. Eğer Zeyd’e vurgu yapılacaksa, زيد قام / “*Zeydun ĳâme.*” şeklinde kurulur. Aynı cümle bir soruya cevap olarak kuruluyorsa, قام زيد ا / “*Ķâme Zeyden ĳâme.*” şeklinde gelir. Eğer bu cümle Zeyd’in ayağa kalktığını inkâr eden birine söyleniyorsa, والله ان زيدا قام / “*Vallahi inne Zeyden ĳâme.*” şeklinde söylenir. Zeyd’in ayağa kalkmasını bekleyen ya da ayağa kalktığına dair kendisine haber verilmesini bekleyen kişiye, قد قام زيد / “*Ķad ĳâme Zeydun.*” diyerek Zeyd’in ayağa kalktığı bildirilir. Şâtıbî bu açıklamalarının ardından Kur’ân’ı Kerîm’in tâbî‘ delâlet yönü ile çevirisinin mümkün olmadığını, aslî delâlet yönü ile ise çevrilebileceğini, tefsirler vasıtası ile de açıklanabileceğini ifade etmiştir.¹³¹ Şâtıbî, Şâfiî’nin asıl kastettiğinin bu olduğuna, ancak kendisinden sonra gelenlerin meseleyi Şâfiî’nin kastettiği açıdan ele almadıklarına dikkat çekmiştir.¹³²

Kur’ân’ın çevirisinin imkânı klasik eserlerde Kur’ân’ın Arabîliği bağlamında tartışılmıştır. Kur’ân’ın Arabîliği ise Kur’ân’da Arapça dışında bir kelime olup olmadığı çerçevesiyle sınırlı kalmıştır. Şâtıbî’nin *er-Risâle*’ye atıfla yaptığı açıklamalar Şâfiî’nin bu konudaki görüşüne açılım getirmiştir. Şâtıbî’nin her dilin kendine özgülüğünden

¹³¹ Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ el-Lahmî eş-Şâtıbî, *el-Muvâfaĳât*, thk. Abdullah Dıraz (Kahire: el-Mektebetu’t-Ticariyetu’l-Kübra, ts.), 103-106.

¹³² Şâtıbî, *el-Muvâfaĳât*, 104.

bahsetmesi, çevirinin imkânı hususunda aslî ve tâbî‘ delâlet ayrımı yapması, çevrilemez olan kısmın tâbî‘ delâlet olduğu yönünde tespitte bulunması önemlidir.

İslâmî ilimler alanında Kur’ân çevirisinin imkânı dâhilinde yapılan çalışmaların da genel olarak vardığı kanaat bunun pek de mümkün olmadığı yönündedir. Kur’ân çevirilerine çeviri değil “yaklaşık anlam” manasında meal denilmesinin kökeninde de bu anlayış yer alır. Nihayetinde Kur’ân dili dinsel metinler kategorisinde de istisnâî bir yerde bulunmaktadır. Kur’ân’ın lafzından, manasından, bağlamından ya da nazmından bir şey kaybetmeden başka bir dile çevirisi imkânsızdır. Bütün çevirilerde olduğu gibi Kur’ân çevirisinde de çevirmen ya lafzı ya manayı öncelemek durumundadır. Oysaki Kur’ân’ın estetik boyutu en az onun mesajı kadar önemlidir.¹³³

Bir dilden başka bir dile çevirinin imkânı Batı’daki dil çalışmalarında her dilin kendine has bir dünya görüşü olduğu teorileri çerçevesinde ele alınmıştır. Bu teorilerin hemen hepsi Alman dilbilimci *Wilhelm von Humboldt*’un (öl. 1835) görüşlerine dayanır. Bu teoriler, *Dilbilimsel determinizm*, *dilbilimsel görecelik* ve Amerikalı dilbilimci *Benjamin Lee Whorf* (öl. 1941) tarafından ortaya atılan *Sapir-Whorf varsayımı* gibi temelde birbirine yakın teorilerdir. Bu teorilere göre her dil kendine has bir dünya görüşünü barındırdığı için hiçbir dil diğerine tam anlamı ile çevrilemez. Bu yaklaşımlara göre kültür ve coğrafyanın insanın düşünce yapısında ve dünyayı algılamasında büyük önemi vardır. Dolayısıyla düşüncenin ifade aracı olan dil de bu algıdan etkilenmekte ve insan dil karşısında etken değil edilgen konumda kalmaktadır. Bu görüş Türkçede “*dil içi dünya görüşü*” ya da “*dil iç biçimi*” terimleri ile ifade edilirken Arapçada صيغة داخلية terimi ile karşılanmaktadır.¹³⁴

1.2.3.3. Şâfiî’de Dilde İttisâ‘ Olgusu ve Dilin Belirsizliği

Şâfiî, Arapçanın özelliklerinden bahsederken sık sık Arapçanın esnekliğine (سعة لسان) vurgu yapmaktadır. Şâfiî’ye göre Arapçanın ne kadar çeşitli üsluplara sahip olduğunu, manaların birleştiği ve ayrıldığı noktaları bilmeyen kişilerin Kur’ân’ın mücmelini anlaması ya da açıklaması mümkün değildir. Bunları bilenler bütün şüphelerden kurtulur. Kur’ân’ın özellikle Arapça ile indiğine halk nazarında dikkat

¹³³ Ömer Özsoy, *Kur’ân Mealleri ve Metin-Merkezci Yorum* (Yeniden Kur’ân Çevirisi Sorunu-Hangi Anlam?, İstanbul: Kuramer, 2021), 25-49.

¹³⁴ Soner Akdağ, *Arapçanın Dilbilimsel Tipolojisi* (Ankara: Fecr Yayınları, ts.), 52; Ayrıca bk. Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015), 21.

çekmek nasihattir ve bu nasihat, terk edilmemesi gereken bir farzdır. Arapçanın en önemli özelliklerinden biri de واسع/vası‘/esnek olmasıdır. Şâfiî’deki ittisa‘ kavramı dil çalışmalarında iki önemli konuya kapı açmaktadır. Birincisi dilin belirsizliği, diğeri mananın tespitinde vaz‘ın rolü. Bu bölümde ittisa‘ mefhumu dilin belirsizliği bağlamında ele alınacaktır. Vaz‘ ilişkisine ise ikinci bölümde umum lafızları bağlamında yer verilecektir.¹³⁵ Şâfiî Arapçadaki hitap üsluplarını ele aldığı paragrafta dildeki esnekliği ittisa‘ olarak isimlendirmektedir. Arapların kendi dillerinin bu özelliğinin (اتساع لسانها) farkında olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Şâfiî’nin Arapçadaki hitap üslupları bağlamında bu konuyu ele aldığı paragraf aşağıdaki şekildedir:

“Allah, Kitab’ında Araplara kendi lisanları ile, onların [bu dilin] manalarına dair bildikleri [çerçevesinde] hitap etmiştir. Onların bu dilin manaları ile bildikleri şeylerden biri de dillerinin esnek olduğudur. *Âmm-zâhir* bir hitapla [yine] *âmm-zâhir* bir manayı kastetmek Arapçanın doğasında vardır. [Böyle bir durumda] sözün başını anlamak için sonuna bakmaya ihtiyaç yoktur. *Âmm-zâhir* bir hitapla kendisine *hass*ın da dâhil olduğu *âmm* da kastedilebilir. [Cümledeki] hitabın bir kısmına bakarak böyle olduğu sonucuna varılır. [Yine] *âmm-zâhir* bir hitapla *hass* kastedilebilir. [Ayrıca] hitap *zâhir* olabilir, ama onunla *zâhir* dışında bir şey kastedildiği siyaktan anlaşılır. Bütün bunların bilgisi kelamın başında, ortasında ya da sonunda mevcuttur. [Bazen] cümle, cümlelerin ilk kelimesi cümlelerin sonunu açıklayacak şekilde olur. [Bazen de] cümlelerin sonu başını açıklayacak şekilde olur. [Bazen] bir şey söylenir, ama [meram] lafızla izah edilmeksizin manaca anlatılır. Bu, tıpkı işaretle anlatmak gibidir. Bu üslup onlar nazarında anlatımın zirvesidir. Çünkü onu sadece bilenler anlar, bilmeyenler anlayamaz. Araplar bir tek şeye birçok isim verebilirler. Tek bir isimle birçok manayı da isimlendirebilirler. Bahsettiğim bu vecihler ilim ehli olanların bilgisindedir. Bunları bilmenin yolları her ne kadar farklı olsa da hepsi lisanda ehl-i ilim olanlar nazarında bilinen, onların dışındakilerin bilmediği şeylerdir.”¹³⁶

Bu paragraftaki en önemli vurgu dilin esnekliğidir. Şâfiî, *el-Ümm* ve *er-Risâle*’de buna benzer şekilde şu ifadeleri de kullanır: لسان العرب أوسع الأسنة مذهبا Arapça üslup açısından

¹³⁵ İttisa‘ kavramının Sarf, Nahiv gibi disiplinlerde kullanımına dair ayrıntılı bir çalışma için bk. Ahmed Nurettin Kattan, “Dilsel Genişleme ve İmam Gazzâlî’nin Yorumlarında Buna Bağlılığı”, *Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1, (Şubat 2023), 280-302.

¹³⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/22.

en esnek dildir.¹³⁷ “Arapçanın esnekliğini bilmeyen Kitab’ın mücmelinin izahını bilemez.”¹³⁸ Yolculukta namazın kısaltılması emrini yorumlarken bütün namazların değil bazı namazların kısaltılmasının kastedildiğini, من سعة لسان العرب “Arapçanın esnekliğinden dolayı” böyle anlam verilebileceğini ifade etmektedir.¹³⁹ Kelamın muhtemel manalara hamledilmesinin mümkün olduğu yerlerde لسان العرب واسع “Arapça esnektir.” ifadesini kullanmaktadır.

İttisa ‘ Şâfiî’den sonraki dönemlerde mecâza evrilmiş bir kavramdır.¹⁴⁰ İlk dönemde *ittisa* ‘ sonra istiare sonra da mecâz şeklinde bir gelişme göstermiştir. İstiare kavramı anlam daralmasına uğrayarak mecâzın bir alt dalı haline gelmiştir. Ancak Şâfiî’nin dönemine nisbetle bu kavramın Şâfiî’ye has olmadığı görülmektedir. Nitekim Sîbeveyh, *el-Kitâb*’ta كم صيد عليه Ne kadar avlandı? gibi bir cümlede kem edatının zarf olmadığı halde zarf yerine kullanılmasının *ittisa* ‘ ve îcâzdan dolayı olduğunu ifade eder. Aynı şekilde “İçinde bulunduğumuz köye ve beraber geldiğimiz kervana sor.”¹⁴¹ âyetinde *ittisa* ‘ ve ihtisar olduğunu, asıl kastedilenin köy halkı olduğunu ifade eder.¹⁴² Yani manada *ittisa* ‘, lafızda ihtisardır. Dolayısıyla Şâfiî’nin işaret ettiği gibi bu üslûbu anlamak için dil seviyesinin iyi olması gerekir. Hatta Şâfiî, bir konuyu tıpkı işaretle anlatmak gibi az söz kullanarak ifade etmenin ancak bu konuda bilgili olanların anlayacağı, anlatımın zirvesi olan bir üslup olduğunu ifade etmektedir.¹⁴³

Şâfiî, *İttisa* ‘ kavramını anlamın genişlemesi, esnek olması manasında kullanmaktadır. Belâgat ya da edebî sanatlar açısından baktığımızda dilin zenginliği olarak değerlendirebileceğimiz tüm bu unsurlar semantik açıdan bakınca aslında dilde belirsizliğe işaret etmektedir. Şâfiî’nin ilgili yerlerde sıklıkla “İttisa’ üsluplarını bilmeyenler mücmeli anlayamazlar.” demesi bu gibi yerlerde dildeki belirsizliği

¹³⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/17.

¹³⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/20.

¹³⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 2/357.

¹⁴⁰ Mecâzın terimleşme sürecine dair ayrıntılı bilgi için bk. Hülya Afacan, “Mecâzın Terimleşme Süreci ve İbn Teymiyye Öncesi Mecâza İtirazlar”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/30 (2014), 55-73.

¹⁴¹ Yunus 12/82.

¹⁴² Ebû Bîşr Sîbeveyh Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârîsî, *el-Kitab*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü’l-hânci, 1408/1988), 1/211; Ayrıca bk. Ali Bulut, *Sibeveyh’in el-Kitab’ında Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları, İşleme Yöntemi Ve Koyduğu Kurallar* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2003), 166; Sibeveyh’te *ittisa* ‘ kavramını farklı vecihleri ile ele alan ayrıntılı bir çalışma için bk. Üsâme Selim Muhammed Atiyye, “Zahiretü’l-ittisa’ fî terâkibi’l-Arabiyye ‘inde Sibeveyh”, *Mecelletu Külliyyeti Dâri’l-İlm* 33, (2013), 9-54.

¹⁴³ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/23.

farkettiğini göstermektedir. Şâfiî'nin bakış açısına göre *ittisa*‘ mefhumu Arapçayı iyi bilenler için avantaj, bilmeyenler içinse bir dezavantajdır. Çünkü *ittisa*‘ın bulunduğu yerde manayı anlamak için dilbilgisi yeterli olmayacaktır. Dolayısıyla Kur’ân ve sünnetin dili olan Arapçadaki bu üslupları bilmeyen kişi onlarla ilgili ilimlerde konuşurken tekellüfe düşer. Yani anlamakta zorlanır ve kesin bilgiye ulaşamaz. Bir kişi iyi bilmediği konuda konuşur da doğruyu tutturursa bundan dolayı övülmez. Hata yaparsa da hatasından dolayı mazur görülmez.¹⁴⁴ Şâfiî’ye göre Kur’ân’a dair bilginin ilk derecesinde Kur’ân’ın sadece ve sadece Arapça olarak indiğini bilmek vardır. Âlimler ancak uzman oldukları konuda fikir beyan etmelidir. Herhangi bir konuda yeterli bilgisi olmayan kişilerin o konuda susmaları konuşmalarından evlâdır, bu kendileri için de en iyisidir.¹⁴⁵

Şâfiî'nin *ittisa*‘ bağlamında saydığı üsluplar daha sonraki dönemlerde dilin kesinliği problemi çerçevesinde tartışılmıştır. Bu problemi İslâmî ilimler alanında lafız-mana ilişkisi bağlamında bir teori olarak ortaya koyan ilk kişi Fahreddin er-Râzî’dir. Râzî’den önce ise Bâkılânî (öl. 403/1013) Cüveynî (öl. 478/1085) ve Gazzâlî’de (öl. 505/1111) bu düşüncenin izlerini takip etmek mümkündür.¹⁴⁶ Bu araştırma sırasında edindiğimiz kanaat Şâfiî’nin de bu silsileye dahil olabileceği yönündedir. Bu teoriye göre duygu ve düşüncelerin aktarımında dil tek başına matematiksel bir kesinlik vermez. Kesinliğe ulaşmak için mutlaka karinelere bakmak gerekir.¹⁴⁷ Râzî dilde kesinliğe engel olan unsurlar içinde umum lafızlarını, kelimenin tahsise uğrama ihtimalini, mecâz kullanımları, kelimenin müşterek manalı olmasını saymaktadır. Bunların hepsi Şâfiî’nin *ittisa*‘ bağlamında ele aldığı konulardır. Şâfiî, zâhir anlama bağlı kalmaya sıklıkla vurgu yapmasına rağmen zaman zaman sadece sözlük anlamına bakarak karar vermenin kişiyi yanıltacağını da ifade etmektedir. Şâfiî’ye göre kelimenin sözlük anlamı ne kadar açık olursa olsun Hz. Peygamber’den o kelime ile ilgili bir açıklama geldiği anda sözlük anlamı bir kenara bırakılmalı ve Hz. Peygamber’in beyanı esas alınmalıdır.

Aslında Şâfiî, beyanın tanımını verdiği ilk andan itibaren dildeki belirsizliğe işaret etmektedir. البيان اسم جامع لمعانٍ مجتمعة الأصول متشعبة الفروع “Beyan, usulde birleşip fûrû‘da

¹⁴⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/22.

¹⁴⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/16.

¹⁴⁶ Davut İltâş, *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 76.

¹⁴⁷ Mehdi Cengiz, *Dilde Kesinlik Sorunu* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 7.

şubelere ayrılan manaları kendisinde toplayan bir isimdir.” şeklindeki tanımında yer alan câmi‘ isim ifadesi bu düşünceye işaret etmektedir. Bu yüzden Şâfiî’nin *el-Ümm*’de hangi isimleri câmi‘ olarak nitelediğine bakmak faydalı olacaktır.

Şafii’nin “câmi‘ isim” olarak nitelediği isimlerden birisi maraz/hastalık kelimesidir. Şafii, maraz/hastalık kelimesinin farklı manaları kendinde toplayan bir isim olduğunu söyler. Kişinin teyemmüm yapmasını câiz kılan hastalık, su değmesi durumunda sağlığını olumsuz etkileyecek bir yarasının olmasıdır.¹⁴⁸ Şafii’nin cami‘ isim olarak nitelediği bir diğer kelime sihir kelimesidir. Ona göre büyülerin hepsi sihirdir. Büyü yaparken küfre götüren kelimelerin kullanılıp kullanılmaması bu hükmü değiştirmez.¹⁴⁹ Bahr/deniz kelimesini de Şafii cami‘ isim olarak nitelemektedir. Büyük ya da küçük su kaplı alanların hepsi Araplar tarafından deniz olarak isimlendirilir. Tatlı veya tuzlu olması arasında fark yoktur.¹⁵⁰ Nesep kelimesi de böyledir. Kişi ilme, cehalete, zanaata veya ticarete nispet edilebilir.¹⁵¹ Radâ’/süt emme kelimesini de Şafii cami‘ isim diye nitelemiştir. Bir kez emme de radâ’dır, iki yaşına kadar emme de radâ’dır.¹⁵² Şafii’nin cami‘ isim olarak saydığı isimlerden bir diğeri “iẖsan” kelimesidir.¹⁵³

Yukarıdaki paragrafta tespit edilen tüm kelimeler hüküm vermek için ictihâda ihtiyaç duyulan konularla ilgilidir. Bu kelimelerin sözlük anlamları ilgili hükmü tespit için yeterli değildir. Şâfiî’nin apaçık olan Kur’ân ve beyan düşüncesiyle çelişir gibi duran bu fikrin aslı şudur: Kur’ân’ın ve Arapçanın mübîn olması, ilk okunduğu anda manaların ve hükmün hemen anlaşılması değil, mana kapalı da olsa onu apaçık hale getirecek yol ve yöntemlerin şeriatta ve dilde mevcut olmasıdır. Çünkü Allah, insanı başıboş bırakmamıştır. Bir şeyi yapmasını isteyip de nasıl yapılacağına dair yol göstermemesi mümkün değildir. Bu yolları tespit etmesi için insana akıl vermiş ve elçiler göndermiştir. Kur’ân’ın dili Arapçadır, mesajı apaçık hale getirecek işaretler onun üsluplarında saklıdır. Vahyi beyan görevi Hz. Peygamber’e aittir, dilin yetersiz kaldığı yerlerde onun beyanları yol gösterici ve bağlayıcıdır. İnsan aklını kullanarak dilin kurallarını, doğada kendisi için konulmuş işaretleri tespit eder ve yorumlar. Yetmediği

¹⁴⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, 2/90.

¹⁴⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 2/566.

¹⁵⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, 3/462.

¹⁵¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 5/267.

¹⁵² Şâfiî, *el-Ümm*, 6/72.

¹⁵³ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/63.

yerde Hz. Peygamber'in rehberliğine başvurur. Böylece inanan insan şeriatın emirlerini yerine getirmek konusunda âdeta beyanla kuşatılmış olur.

Şâfiî, gerek *er-Risâle*'de gerekse de *el-Ümm*'de dini anlamak için Arapçanın çok önemli olduğuna, ama peygamberin rehberliği olmazsa dilin yetersiz kalacağına sıklıkla işaret etmektedir. Kur'ân ve sünnet Arabîdir, dolayısıyla nasları Arapçanın sınırları içinde, lafzın taşıdığı anlamlardan herhangi birine hamlederek tevil edebilirim diyenlere karşı Şâfiî Kur'ân ve hadislerin zâhir ve umum üzere olduğunu hatırlatmaktadır. Birden fazla manaya ihtimali olan âyetleri sırf dil açısından sorun olmaz diyerek gelişigüzel herhangi bir manaya hamletmek yanlıştır. Zâhir manadan ayrılmak için mutlaka Kur'ân, sünnet ya da icmadan delil gerekir. Hadisler için de aynı şey geçerlidir. Nitekim birçok hadis birden fazla manaya gelecek şekilde yorumlanabilir. Biri çıkıp herhangi bir delil olmadan muhtemel manalardan birini seçerse başka biri de diğer manayı tercih edebilir. Oysaki hadiste kastedilen mana tektir. Dolayısıyla hadisler de delil olmadığı sürece umum ve zahir mana üzere anlaşılmalıdır. Bu manadan ayrılmak için Hz. Peygamber'den ya da ilim ehlinde bir delil mutlaka olmalıdır.¹⁵⁴ Şâfiî'ye göre Arap dili esnek olduğu için sırf dile dayalı yorum yapmak yanıltıcıdır. Kur'ân'ın Arabî olmasına dayanarak Kur'ân, hadis ve icmanın rehberliğine bakmaksızın sadece sözlük anlamlarından birini tercih ederek ictihâdda bulunanların yanıldıklarını ifade etmekte ve bu kişileri, “Bu yüzden bizim kerih gördüklerimizi helal görürler ve cahil olmalarını hoş göremeyeceğimiz bir alanda cahillik ederler.” diyerek kınamaktadır.¹⁵⁵

Şâfiî, Kur'ân'ın Arabîliğinden bahserken Arapçanın mükemmelliğinden bahsetmemektedir. Tam aksine Arapçanın bir lisan olarak manayı ifade etmede bazen tek başına yetersiz kaldığı noktaların olduğunu vurgulamaktadır. Arapça mübîn niteliğini vahiyle birlikte kazanır. Vahiy olan Arapça mübîndir. Kur'ân mübîndir. Mübîn niteliğinin tamamlanması ise Hz. Peygamber'in vahyin mübeyyini olmasıyla mümkündür. Bu yüzden beyanının mükemmelliği için Hz. Peygamber'in açıklamalarına ihtiyaç vardır. Şâfiî'nin Arapçanın üslup çeşitliliğinden bahsederken, “Onu ancak bir nebi tam anlamıyla bilebilir.” demesi Arapçanın kutsallığına vurgu değildir. Aksine vahyi anlarken dilden kaynaklı olarak ortaya çıkan problemlerin ancak bir nebi vasıtasıyla aşılabileceğine işarettir.

¹⁵⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 10/22.

¹⁵⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 10/23.

2. BÖLÜM: UMUM LAFIZLARI BAĞLAMINDA ŞÂFİÎ'NİN DİL NAZARİYESİ

Şâfiî'nin dil anlayışının merkezinde umum lafızları ile ilgili görüşleri yer alır. Bu konudaki görüşlerini *er-Risâle*'de Arapçadaki hitap üsluplarını ele aldığı bir paragrafta özetler. Bu paragraftaki en önemli vurgu Arapçanın geniş/esnek (سعة لسان العرب) olmasıdır. Bu esnekliği sağlayan şey ise dildeki genel manalı lafızlardır. Usul literatüründe âmm lafız ve manaya delâleti çerçevesinde tartışılan bu konu, araştırmanın bu bölümünde Şâfiî'nin umum anlayışı çerçevesinde ele alınacaktır. Böylece Şâfiî'nin umum lafızlarıyla ilgili yaklaşımındaki dil ilkelerinin tespitine çalışılacaktır. Konuya girmeden önce fıkıh usulünün Arapça dil ilimleri ile kesiştiği noktalar ortaya konulacaktır. Daha sonra usul disiplininde lafız ve mana arasındaki delâlet ilişkisine değinilecek ve âmm lafzın manaya delâletine dair yaklaşımlar özetlenecektir. Ardından Şâfiî'nin *er-Risâle*'de bu konuyu ele aldığı paragraf ve devamındaki açıklamaları çerçevesinde Şâfiî'nin umum lafızlarına dair anlayışı tahlil edilecek, bu bağlamda Şâfiî'deki vaz' düşüncesi ortaya konulmaya çalışılacaktır. Daha sonra Şâfiî'nin vaz'la ilgili ele aldığı, hakikat-mecâz, teradüf ve müşterek anlam konularına yer verilecektir. Şâfiî, anlamın genişlemesi ile farklı manalara hamli mümkün olan bu lafızlarda doğru anlamın tespiti için siyaka bakmak gerektiğini vurgular. Bundan dolayı anlamın tespitinde siyakın rolü araştırmanın bu bölümünde ele alınacaktır.

2.1. İlmü'l-Arabiyye ve Fıkıh Usulü İlişkisi

Fıkıh usulünün çalışma alanı kelam, mantık, tefsir, hadis gibi şer'î ilimlerle iç içe olduğu gibi Arapçanın kural ve üslupları ile de kesişir. Bu anlamda usulde ele alınan lafızlar bahsi usul eserlerinde hacimli bir yer kaplar. Fıkıh usulü lafız bahislerinde şer'î nasları merkeze alarak lafzın hükme delâletini belirlemeye çalışırken, nahiv meseleyi formel açıdan ele alarak dil kurallarını belirlemeye yoğunlaşır. Belâgatta ise özellikle meânî ilminde lafızlar kullanım açısından ele alınır.¹⁵⁶ Meânî ilmindeki haber ve inşâ cümleleri usul ilminin de ilgi alanına girer. Zira emrin vücub yahut nehyin tahrir ifade

¹⁵⁶ Sedat Şensoy, "Lafız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/46-47.

etmesi, umum, husus, ıtlak, takyid, icmâl, tafsil gibi konuların hepsi aynı zamanda meânî ilminin de konularıdır. Müfred lafzın manası dilde sarf ve iştikak konusuna girerken mürekkebe lafzın anlamları ise nahiv, meânî, beyan ve bedî ilimleriyle ilgilidir.¹⁵⁷

Arapça dil ilimlerinde nahiv disiplini altında ele alınan *dil bilgisi kuralları* (kava'id) nasların objektif bir zeminde anlaşılmasına yardımcı olan en önemli unsurlardan biridir. Bu yüzden usulcüler cümlelerin öğeleri ve öğeler arasındaki ilişkiler üzerinde hassasiyetle durmuşlardır. İyi derecede nahiv bilmek müctehid olmanın en önemli şartlarından biridir. Âlimler müctehidin nahiv bilgisinin hangi düzeyde olması gerektiği konusunda farklı görüşler beyan etmişlerdir. Kimileri bu alanda özet mahiyette bilmeyi yeterli görürken kimileri dilbilgisinin yanı sıra Arapların konuşma üsluplarını bilmeyi de şart koşmuştur. Hatta Şâtıbî'ye göre müctehid olabilmek için Arapçanın Halîl b. Ahmed, Sîbeveyh gibi Arap dili imamları düzeyinde bilinmesi, ana dil düzeyinde anlaşılması gerekir.¹⁵⁸ Kur'ân'ın Arabîliği başlığında ifade edildiği gibi Şâtıbî bu konuda Şâfiî ile aynı çizgide yer almıştır.

Lafız ve mana arasındaki ilişkinin mahiyeti delâlet teorileri bağlamında hem dilciler hem de usulcüler tarafından ele alınmıştır. Delâlet en genel şekli ile “kendisinin bilinmesi ile başka bir şeyin bilinmesi lazım gelen şey” olarak tanımlanır.¹⁵⁹ Lafzın manaya delâleti mütekellim açısından manadan lafza doğru, muhatap açısından ise lafızdan manaya doğru seyrederek Hitabın gayesi iletişimdir. İletişimin doğru şekilde gerçekleşmesi için önce mütekellimin zihnindeki mana için doğru lafızları seçerek bir hitap oluşturması sonra da muhatapın bu hitapta kullanılan lafızlardan yola çıkarak mütekellimin zihnindeki manaya ulaşması gerekir. Bu durum her iki taraf için belli kurallar çerçevesinde hareket etmeyi zorunlu kılar. Bu kapsamda lafızla mana arasındaki ilişkinin ilkeleri nelerdir? Lafız manaya zâtı ile mi yoksa *vaz'* ile mi delâlet eder? gibi sorular çerçevesinde delâletin ilkeleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Dilciler lafız ve mana arasında zorunlu olmasa da bir uyum olduğunu kabul etmişlerdir.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Halifât, *Menhecû't-tahlîlî'l-lügâvî*, 1/ 30.

¹⁵⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/ 41; Ayrıca bk. Osman Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlişkisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 33-40.

¹⁵⁹ M. Naci Bolay, “Delâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/119-122.

¹⁶⁰ Abbâsî Halifesi Memun döneminde yaşamış olan Abbâd b. Süleyman es-Saymerî (öl.250/864) lafız ve mana arasında zâtî ve zorunlu bir ilişki olduğunu düşüncesini savunur. Ona göre lafız manaya zâtı ile delâlet

Mesela sarf ilminde kelimenin kalıbındaki herhangi bir ziyadenin manada da ziyadeye delâlet ettiğini ifade etmişlerdir. Öte yandan belâgat ve beyan âlimleri de kelimenin fesahatini ele alırken lafız-mana arasındaki delâlet ilişkisine değinmişlerdir. Delâleti mutabikî, tazammunî ve iltizamî olarak üçe ayırmışlardır.¹⁶¹

Usulcüler de lafzın manaya delâleti çerçevesinde delâleti lafzî ve gayrı lafzî olarak ikiye ayırmışlar, gayrı lafzî delâleti ihmal etmemekle birlikte lafzî delâlet konusuna yoğunlaşmışlardır. Bununla amaçlanan şey hükümleri objektif ve sabit bir zemine oturtturarak kişiden kişiye değışkenlikten kaçınmak ve sübjektifliği asgariye indirmek ve dolayısıyla farklı görüşler arasındaki tartışmayı mümkün kılmaktır.¹⁶² Çünkü objektifliğin ortadan kaybolması halinde nasların yorumunda keyfiliğin önünün açılması kaçınılmazdır. Fıkıh usulünün taksimine göre lafzî delâlet; aklî, tabîi ve vaz'î olmak üzere üçe ayrılır. Sözün söz söyleyeni gerektirmesi aklî delâlete, öksürmenin hastalığa işaret etmesi tabîi delâlete örnek verilir. Vaz'î delâlet ise bir lafız söylendiği zaman ondan vaz' edildiği mananın anlaşılmasıdır. Bu da kendi içinde üçe ayrılır: *Delâletu'l-mutabaka*, lafzın müsemmanın tamamına delâlet etmesidir. Mesela insan deyince konuşan canlının anlaşılması böyledir. *Delâletu't-tazammun*, lafzın müsemmanın bir parçasına delâlet etmesidir. İnsan lafzının sadece canlıya ya da sadece konuşana delâlet etmesi böyledir. *Delâletu'l-iltizam* ise lafzın müsemmanın ayrılmaz bir özelliğine işaret etmesidir. Mesela aslan denilince cesaretin anlaşılması böyledir.¹⁶³ Ev lafzını söyleyerek evin tamamını kastetmek *delâletu'l-mutâbaka*, evin duvarını kastetmek *delâletu't-tazammundur*. *İltizâm* delâleti ise evin çatısının evin duvarına delâlet

etmediği takdirde belli bir ismin bir manaya tayini tercih bilâ müreccih kabilinden olur. Lafızla mana arasında böyle bir zorunlu ilişki olduğunu savunmak lafzın sırf lafız olduğu için manaya delâlet ettiğini iddia etmektir. Ancak bu durum bir nesnenin farklı dillerde farklı lafızlarla isimlendirilmesini açıklayamaz. Buna karşılık lafız-mana arasındaki ilişkinin vaz'a dayalı olduğunu savunan görüş bulunur. Bu durumda lafız ve mana arasında hiçbir doğal irtibat yoktur. Lafzın manaya tayini dili vaz' edenin tasarrufundadır. İslâm düşünce geleneğinde vaz' düşüncesi hakim olmuştur. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah Yıldırım, "Vaz' İlmi", *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 425-553; Abbâd b. Süleyman es-Saymerî'nin görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Subhi Sâlih, *Dirâsât fî Fıkhi'l-lügâ* (Beyrut: Dâru'l-İlm Li'l-Melâyîn, 2009), 148-152.

¹⁶¹ İbrahim Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık Vaz' İlminin Temel Meseleleri* (İz Yayıncılık, 2006), 26-29.

¹⁶² Ali Bardakoğlu, "Delâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/119-122.

¹⁶³ Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Ali İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-uşûl*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999), 1/194.

etmesidir. Zira duvar çatının bir parçası değildir ama çatının varlığı için bir duvarın varlığı gereklidir.¹⁶⁴

Usul ilminde vaz‘î delâlet konusu Arapça dil ilimlerinde vaz‘ ilminin usulü fıkıhla kesiştiği bir noktada yer alır. *Vaz‘* ilmi farklı bilim dallarında ortaya konan lafızları birbirinden ayırmakla ilgilenir. Lafızların hakikî ya da mecâzî anlamlarını tespit etmek de vaz‘ ilminin konularındandır. Öte yandan vaz‘ ilmi, dili muhatap ve mütekellimden bağımsız olarak, sırf bir varlık olması hasebi ile ele alır.¹⁶⁵ Vaz‘ ilmi bu yönü ile diğer Arapça dil ilimlerinden ayrılarak dil felsefesine girer. Araştırmanın bu bölümünde umum lafızlarının manaya delâletinin hangi noktalarda vaz‘ ilmi ile kesiştiği tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda Şâfi‘’deki vaz‘ düşüncesi de ele alınacaktır.

Fıkıh usulü ve dil ilimleri arasındaki ilişki hangisinin diğerinden etkilendiği sorusu çerçevesinde de araştırmacıların merakını celbetmiştir. Bu konuda Şâfi‘ ve Sîbeveyh’in yöntemlerinin karşılaştırmasına yönelik bazı çalışmalar yapılmıştır. *el-Usulü’l-Kübrâ Beyne Sîbeveyh ve ‘Ş-Şâfi‘* adlı çalışmada Şâfi‘’nin *er-Risâle*’yi yazarken Sîbeveyh’in *el-Kitâb*’ından etkilendiği tezi savunulmuştur. Dilin mahiyetini doğru anlayabilmek ve sağlıklı bir iletişimde dilin etkisini ortaya koyabilmek için Arapçada kullanılan üsluplar, lafzî ve gayri lafzî karinelerin metni doğru anlamaya etkisi gibi hususlarda Şâfi‘ ve Sîbeveyh’in birbirine çok yakın açıklamaları vardır. Nitekim Şâfi‘’nin *ittisa‘* kavramını kullanımı ve bu kavram bağlamındaki örnekleri Sîbeveyh’in aynı konudaki örnekleri ile örtüşmektedir. Her iki âlim de dili pratik örnekler üzerinden incelemişler ve daha sonraki nahiv usulcülerin yaptığı gibi farazî konulara girmemişlerdir.¹⁶⁶ Siyakın manaya etkisi her iki âlimin de dikkatini çekmiş, ancak Sîbeveyh bu konuyu Şâfi‘’den önce ele almıştır. Sonuç olarak diyebiliriz ki; nahivciler de tıpkı usulcüler gibi mütekellimin amaç ve hedefini göz önüne almışlar, lafzın manaya delâletinde siyakın rolüne dikkat çekmişlerdir. Arapça dil kuralları ile İslam hukuku ilkeleri arasında kıyaslama yapan bir diğer çalışma *Sibawayhi's Principles Arabic Grammer And Law In Early Islamic Thought* (Sîbeveyh’in Arapça Gramer İlkeleri ve Erken İslam Düşüncesinde Hukuk) isimli kitaptır. Bu çalışmada yazar, Sîbeveyh’in koyduğu dil

¹⁶⁴ Muhammed Gazzâlî, *Mustasfâ İslâm Hukukunun Kaynakları*, çev. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 83.

¹⁶⁵ Şükran Fazlıoğlu, “Vaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/576-578.

¹⁶⁶ Muhammed el-Mütevellî İvaz el-Mütevellî, *el-Usulü’l-Kübrâ Beyne Sîbeveyh ve ‘Ş-Şâfi‘* (Mekke: Camiatu Ümmü’l-Kura, 1437/2016), 56.

ilkelerinde Yunan düşüncesine dayandığı iddialarını reddetmekte ve Sîbeveyh'in esin kaynağının o günkü toplumdaki hukuk ve ahlâk kuralları olduğu tezini savunmaktadır. Zira Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ı yazdığı dönem; ilmî meclislerin kurulduğu, gerek dile gerek hukuka dair problemlerin kapsamlı ve derinlikli bir şekilde tartışıldığı bir dönemdir. Sîbeveyh'in kitabını telif için gerekli malzeme zaten o toplumda mevcuttur. Bu açıdan bakınca *el-Kitâb*'ın Yunan düşüncesinden etkilendiği tezi zayıftır. Hukuk, ahlâk ve gramer alanındaki ortak terminoloji de bu alanların birbirleri ile güçlü bir şekilde etkileşim içinde olduğu görüşünü desteklemektedir. Mesela mevzu, makam, kıyas, hasen/kabih gibi terimler her üç alanda da benzer anlamlarda kullanılır.¹⁶⁷

Konu üzerine yapılan çalışmalar göstermektedir ki İslâmî ilimlerin teşekkül döneminden itibaren Arapça dil ilimleri ile İslâm hukuku birbiri ile sıkı bir etkileşim halindedir. Sîbeveyh ve Şâfiî özelinde değerlendirecek olursak Sîbeveyh, yaşadığı toplumda geçerli olan ahlâk ve hukuk kurallarından yola çıkarak dilsel ilkeler belirlemiş, Şâfiî'de İslam hukukunun terminolojisini oluştururken Sîbeveyh'in koyduğu dilsel ilkelerden faydalanmıştır. Her ikisinin asıl kaynağı ise içinde yaşadıkları toplumun kültür havzaları ve ilmî geleneğidir. Gerek *el-Kitâb*'ın gerekse de *er-Risâle*'nin kendi alanlarına ilk olmalarına rağmen ilmî açıdan oldukça derinlikli olmaları, içinde doğdukları kültür havzasının ne kadar zengin ve verimli olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak fıkıh usulü ile dil ilimleri arasında çok boyutlu bir ilişki mevcuttur. Usulcüler ilk dönemlerden itibaren dil bahislerine büyük önem vermişlerdir. Diletiler dilin grameri ve edebî değerine dair çalışmalara yoğunlaşırken usulcüler özellikle delâlet teorileri çerçevesinde dilin felsefesine de girmişlerdir. Nitekim Şâfiî'nin Arapçanın üsluplarından bahsederken gramer konularından ziyade bir dil/lisan olarak Arapçanın özelliklerini ele almış olması dilin felsefesi üzerine de zihni mesai harcadığının göstermektedir.

¹⁶⁷ Michael G. Carter, *Sibawayhi's Principles Arabic Grammar And Law In Early Islamic Thought* (Georgia: Lockwood Press, 2016), 70-80; Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ının muhteviyatı, kaynakları ve orijinalitesi konusunda ayrıca bk. Ali Benli, *Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ı Çerçevesinde Dil Çalışmalarının Doğuşu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

2.2. Fıkıh Usulünde Lafzın Manaya Delâlet Yolları

Lafzın manaya delâleti konusunda fakihler yöntemine mensup usulcülerle kelimacı usulcüler ayrı yollar izlemişler ve lafızları farklı şekillerde tasnif etmişlerdir. Hanefî usul literatüründe ilk olarak Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin başlattığı ve Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî (öl. 482/1089) tarafından geliştirilen dörtlü taksim sonraki dönemde mezhepte genel kabul görmüştür. Söz konusu taksim şu şekildedir:

- A. *Vaz* ' açısından lafızlar: Has (Emir, Nehiy), Âmm, Müşterek, Müevvel.
- B. Açıklık-kapalılık bakımından lafızlar: Zâhir-hafi, nas-müşkil, müfesser- mücmel, muhkem- müteşabih.
- C. Kullanım bakımından lafızlar: Hakikat, Mecâz, Sarih, Kinâye.
- D. Manaya delâletin niteliği bakımından lafızlar: Nassın ibaresiyle, Nassın işaretiyle, Nassın delâletiyle, Nassın iktizasıyla istidlâl.¹⁶⁸

Mütেকellimîn usulcülerî arasında yeknesak bir tasniften bahsetmek mümkün olmamakla birlikte genellikle mantûk-mefhûm ayrımına dayalı ikili bir tasnifi benimsedikleri söylenebilir:

- A. Mantûkun delâleti: Nas (Hâs, tevile ihtimali olmayan. Hanefilerdeki karşılığı müfesser ve muhkem), Zâhir (Âmm lafız, tevile ihtimali olan: Mutlak emir, mutlak nehy, mutlak umum sîgaları, mutlak şer'î nefy), mücmel.
- B. Mefhumun delâleti: Mefhumu'l-muvâfaka: (Nas), Mefhumu'l-muhâlefe: (Zâhir)¹⁶⁹

2.2.1. Âmm Lafız ve Manaya Delâleti

Âmm (العام) sözlükte *amme* fiilinin ism-i failidir. Şümûl, kapsama anlamına gelir. Yağmur her yere yağdığı zaman *amme el-mataru* denir. Bir durumun herkesi kapsadığını ifade etmek için *ammehum el-emru* denir.¹⁷⁰ Usul ıstılahındaki manası: Geride hiçbir şey bırakmayacak şekilde uygun olduğu manaların hepsini tek bir *vaz* 'la kapsayan lafızdır.¹⁷¹

¹⁶⁸ Osman Güman, "Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği", *Divân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 17/33 (2012-2), 103-132.

¹⁶⁹ Davut İltaş, *Kelâmcı Usûlcülerin Delâlet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 407.

¹⁷⁰ İbn Manzûr, "amme", *Lisânü'l-'Arab*, 5/295.

¹⁷¹ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/443.

Fıkıh usulü literatüründe âmm lafzın tanımı yapılırken delâlet ettiği fertlerin tamamını kapsayıp kapsamadığı göz önüne alınarak farklı tanımlar yapılmıştır. Bazı âlimler âmm lafzın delâlet ettiği fertlerin tamamını kapsamasını yani istiğrak ifade etmesini şart koşarken diğer bazıları istiğrakı şart koşmamışlardır. İstiğrak ifade edip etmemesi meselesi âmm lafzın manaya delâletinin kat'î mi zannî mi olduğu sorunu ile ilgilidir. İstiğrak şartını koşanlara göre âmm lafzın manaya delâleti kesin, istiğrakı şart koşmayanlara göre ise zannî olmaktadır. Usul literatüründe âmm lafzın istiğrak ifade ettiği ve kapsadığı lafızların tümüne delâlet etmek üzere vaz' olunduğu görüşünde olan usulcüler “erbâb-ı umum” olarak isimlendirilmiştir. Âmm lafzın istiğrak ifade etmediğini, çoğulun en alt sınırı için vaz' edildiğini savunan usulcüler ise erbâb-ı husus olarak isimlendirilmiştir. Hanefilerden Belhî (öl. 199/814), Mu'tezileden Cübbâî (öl. 303/916) erbâb-ı husustandır. Bu görüş sahipleri umum sîgasını sözlük anlamlarından birine hamleder, diğerlerine hamletmezler. Bunlar haricinde üçüncü bir grup daha vardır ki bu gruptakiler âmm lafzın müşterek bir lafız gibi karine ya da belli bir sebebe binaen hem umum hem husus olabileceğini savunurlar. Bunlar da vâkıfiyye olarak isimlendirilmiştir.¹⁷²

Âmm lafızlar delâlet ettiği fertlerin tümünü kapsayabileceği gibi bunlar içinden herhangi bir tanesi için kullanıma elverişli de olabilir. İlkine şümûl umumu, ikincisine bedel umumu denir. Bedel umumu ifade eden lafızlar mutlak olarak da isimlendirilir.¹⁷³ Yani bedel umumu denilen mutlak lafız, âmm lafzın özel bir türüdür. Bedel umumu (mutlak) ile şümûl umumu arasında şöyle bir fark vardır: Mesela “Bir köle âzâd etsin.”¹⁷⁴ âyetindeki köle lafzı; uzun, kısa, siyah, beyaz, kadın, erkek fark etmeksizin köle niteliğinde birleşen herkesi kapsayan bir isimdir. Mükellef, sorumluluğunu yerine getirmek için bunlardan herhangi birini âzâd edebilir. Bu, bedel umumudur. Bir köle

¹⁷² Gazzâlî, *Mustasfâ İslâm Hukukunun Kaynakları*, 598; *Vâkıfiyye*, usul literatüründe *ashabu'l-vakf* olarak da bilinir. Bu usulcülerin pek çok konuda tevakkuf ettikleri söylenir. Arapçada durmak anlamına gelen *vkf* kökünden türemiş olan *tevakkufun* terim anlamı, delillerin tearuzundan dolayı seçenekler arasında bir tecih yapmaktan geri durmaktır, ancak literatürde üç farklı anlamda kullanılmıştır: Bunların birincisi, bir şeyin varlığının başka bir şeyin varlığına bağlı olması durumudur. Namaz için abdestin şart olması gibi. İkincisi, bir konuda deliller yetersiz olduğu ya da tearruz ettiği için o şey hakkında kararsız kalmaktır. Üçüncüsü ise usul âliminin herhangi bir konuda hükmü karineye bağlayarak prensip hüküm koymamasıdır. Araştırmada *tevakkuf* kavramı bu üçüncü anlamda kullanılacaktır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Osman Güman, “Fıkıh Usûlü Geleneğinde Farklı Bir Tavrı: Tevakkuf”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/33 (2012), 139-173.

¹⁷³ Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlişkisi*, 69.

¹⁷⁴ en-Nisâ 4/92.

âzâd ettiği zaman sorumluluğunu yerine getirmiş olur. Şumûl umumunda ise mesela “Allah’ın haram kıldığı canı haksız yere öldürmeyin.”¹⁷⁵ âyetindeki “can” lafzı umum ifade eder. Kişi Allah’ın haram kıldığı hiçbir cana zarar veremez. Bunlar içinden birine zarar vermemiş olmakla sorumluluk üstünden kalkmaz.¹⁷⁶ Öte yandan mutlak lafız, mukayyedin mukabili olarak da kullanılır. Mukayyed, bir şekilde nitelenerek kapsamı daraltılmış lafızdır. Bu durumda mutlak lafzını mukayyedin mukabili olarak kullandığımızda anlamı, herhangi bir sıfatla nitelenmemiş olan lafız olur. Mesela köleyi kastederak رقية /*raḳabe* denildiğinde belli bir sıfatla sınırlandırılmaksızın herhangi bir köle kastedilmiş olur. Fakat رقية مؤمنة /*raḳabetun müminetun* denildiğinde ise mümin olmayan köleler lafzın kapsamı dışında kalır. Kısaca ifade edecek olursak mutlak lafzın iki kullanımı vardır: Biri şumûl umumunun mukabili olarak bedel umumu, diğeri mukayyedin mukabili olan mutlak.¹⁷⁷

Her dilde umum ifade eden lafızlar vardır. Bu lafızlar ya hem sîga hem manaları ile âmmdırlar ya da sîgaları ile değil sadece manaları ile âmmdırlar. Hem sîga hem manaları ile âmm olan lafızlar *er-ricâl*/erkekler, *en-nisâ*/kadınlar gibi cem‘ ifade etmek için vaz‘ edilmiş olan lafızlardır. Kavim, ordu gibi kelimeler ise sîga açısından müfred olmalarına rağmen mana olarak sayısız fertleri kapsarlar. Arapçada çok sayıda umum ifade eden lafız vardır. Bunların en meşhurları: Küll ve cemî kelimeleri, başında istiğrak ve şumûl ifade eden harf-i ta‘rif bulunan cemi lafızlar, lam-ı ta‘rif veya izafetle marifelik kazanmış müfred isimler, şart edatları, soru edatları, ism-i mevsuller, nefy ya da yasaktan sonra gelen nekra lafızlardır.¹⁷⁸

2.2.2. Şâfiî’de Umumun Mahiyeti

Şâfiî, Arapçadaki hitap üsluplarının en başında Arap dilinin geniş/esnek olduğu bilgisini verir ve sonrasında saydığı her üslup bu enseklilik yani *ittisa’* kapsamındaki unsurlardır. Bunlar; umum-husus, siyak, mecâz, eş anlamlılık ve eş seslilik. *İttisa’*ın merkezinde ise umum lafızlarının kullanımı yer alır. Araştırma Şâfiî’nin yaptığı bu tasnif doğrultusunda ilerleyecektir.

¹⁷⁵ el-İsra 17/33.

¹⁷⁶ Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî el-Karâfi, *el-‘İkdü’l-manẓûm fi’l-ḥuşûş ve’l-‘umûm*, thk. Ahmed el-Hatm Abdullah (Mektebetü’l-Mekkiyye, 1420/1999), 1/139.

¹⁷⁷ Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlişkisi*, 70.

¹⁷⁸ Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)* (İstanbul, Ankara: İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM); Türkiye Diyanet Vakfı, 2022), 92-94.

2.2.3. Şâfiî'ye Göre Umumum Kısımları

Şâfiî birinci bölümde çevirisini verdiğimiz paragrafta umum lafızlarını açıktan kapalıya doğru üçe ayırır. Bunlar: *Âmm-zâhir* olup *âmm-zâhir* mana murad edilenler, *âmm-zâhir* olup kendisine *hâss* da dahil olanlar ve *âmm-zâhir* olup tamamen *hâss* kastedilenlerdir. Ancak Şâfiî, paragrafin devamında *âmm* lafza dair açıklamalar yaparken üç başlık altında dört farklı umum türünden bahseder. Bu araştırmada Şâfiî'nin *er-Risâle*'deki açıklamaları çerçevesinde belirlediğimiz dörtlü tasnif esas alınacaktır. Dolayısıyla bu başlıklandırma *er-Risâle*'deki başlıklandırmadan farklı olacaktır. Tasnif sırasında Şâfiî'nin örneklerinden hareketle umum türüleri mümkün olduğunca kısa başlıklarla ifade edilmeye çalışılmıştır. Şâfiî'nin *er-Risâle*'de kullandığı uzun başlıklara da metin içinde ayrıca yer verilmiştir.

2.2.3.1. Hakikî Umum

Umum bir lafızla umum bir mananın kastedilmesidir. Mananın tevil ya da tahsis ihtimali yoktur. Şâfiî bu umum türünü “Âmm olarak nazil olan kendisi ile âmm murad edilen ve hususun da dahil olduğu” şeklinde ifade etmektedir. Bu başlıkta iki farklı umum türünden bahsetmektedir. Birincisi, lafzı da manası da umum ifade eden ifadelerdir ki biz bu umum türünü “hakiki umum” olarak isimlendirdik. Bu başlık altındaki ikinci umum türünü ise başlığın ikinci kısmında ifade edilen “hususunda dahil olduğu” umum türüdür ki biz bu türü ikinci başlıkta “çoğunluğun kastedildiği umum” olarak isimlendirdik.¹⁷⁹ Şâfiî, lafzen ve manen umum olan lafızlara aşağıdaki âyetleri örnek verir:

“Allah her şeyin yaratıcısıdır.”¹⁸⁰, “Gökleri ve yeri yarattı.”¹⁸¹, “Yeryüzünde rızıkı Allah'ın üzerine olmayan hiçbir canlı yoktur.”¹⁸²

İ

L

¹⁷⁹ Zerkeşî, umum lafızlarında çoğunluğun kastedildiği umum ve azınlığın kastedildiği umum şeklinde bir ayırım olduğunu ifade eder. Bazılarına göre bu ayırımın sadece müteahhirin usulcülerde bulunduğunu aktaran Zerkeşî, bunun bir yanılgı olduğunu, Şâfiî'nin de böyle bir ayırma dikkat ettiğini ifade eder. Bu araştırmada Şâfiî'nin umum lafızlarına dair tasnifi bu ayırımı dikkate alınarak isimlendirilmiştir. Zerkeşî'nin yorumları için bk. Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ fî uşûli'l-fikḥ* thk. Abdulkadir Abdullah el-Ânî (Kuveyt: Vizaretu'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1413/1992), 3/ 49

¹⁸⁰ ez-Zümer 39/62. (اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ)

¹⁸¹ et-Tegâbun 64/3. (خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ)

¹⁸² Hüd 11/6. (مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا)

t

t

e kûll kelimesi, ikinci âyette *es-semavât ve'l-arḍ* şeklinde elif-lam

takısı ile gelen gökler ve yer lafızları ve son âyette de nefiyden sonra nekra olarak gelen دابة/dâbbe kelimesi âmm lafızlardır. Bu âyetlerin zâhir manaları gayet açıktır. Yerleri, gökleri yaratan, tüm canlılara rızık veren Yüce Allah'tır. Hiçbir şekilde tevile ihtimali yoktur.

İsnevî, müfred isimlerin başındaki *elif-lam* takısının umum ifade edip etmediği konusundaki tartışmaya değinirken Şâfiî'nin السموات والأرض/es-semâvât ve'l- arḍ ifadesindeki الأرض/arḍ kelimesini, aynı şekilde السارق والسرقة/es-sâriku ve's-sârikatu ve الزاني والزانية/ez-zâniyetu ve'z-zânî kelimelerini umum olarak almasını delil getirir. Şâfiî'nin talak lafzını *elif-lam* takısı ile muarref kılarak yemin eden kişi için üç talak gerçekleşmiş hükmü vermemesini burada bir yeminin söz konusu olmasına ve yeminde dili değil örfü referans almasına bağlar.¹⁸³

2.2.3.2. Çoğunluğun Kastedildiği Umum

Bir önceki başlıkta ifade edildiği gibi *er-Risâle*'de bu umum türü için müstakil bir başlık bulunmamaktadır. Şâfiî'nin ifadeleri ile “âmm olarak nazil olan, kendisi ile âmm kastedilen ve hususunda dahil olduğu” umum başlığındaki “hususun da dahil olduğu umum” kısmına dair örnekler bu başlık altına ele alınacaktır. Bu umum türünde hitap ya da teklif herkese yöneliktir. Ancak muhataplardan bazıları söz konusu emri yerine getirdiği zaman diğerlerinin üzerinden de sorumluluk kalkar.

Şâfiî'nin bu konuya verdiği ilk örnek, Medine halkının ve çevresindekilerin cihad konusunda Hz. Peygamber'den geri kalmamalarını, kendi canlarını ona tercih etmemelerini isteyen Tevbe 9/120'inci âyettir. Âyet zâhiren Medine halkı ve Medine çevresindeki bedevilerin hepsini kapsamaktadır. Ancak cihada gücü yetenler kastedilmiştir. Bu yönü ile özel bir grubu da içermektedir. Hiç kimsenin kendi canını Resulullah'ın canından üstün tutmasının yakışık almaması yönüyle de umum ifade etmektedir.

Nisâ 4/75'teki “halkı zâlim olan bu şehir” ve Kehf 18/77'deki “şehir halkından yiyecek istediler” ifadeleri de bu başlık altında verilen örneklerdir. Bu âyetlerdeki “halk” zâhiren herkesi kapsayan bir ifadedir. Ancak söz konusu şehirdeki halkın tamamı zâlim değildir, içlerinde Müslüman olanlar da vardır, ama onlar etkisiz ve azınlık konumundadırlar.

¹⁸³ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/454.

Dolayısıyla zalim olan halkın içinde bulunmalarına rağmen onlar kastedilmemiş, geri kalan çoğunluk kastedilmiştir.

2.2.3.3. Beraberinde Husus da Bulunan Umum

Umumun bu türü *er-Risâle*'de “Âmm-zâhir olarak nâzil olan beraberinde hususun da bulunduğu umum” başlığı altında verilmiştir. Mesela Hucûrât Sûresi 49/13'de insanların bir erkek ve bir diğiden yaratıldığı sonra tanışmaları için boylara ve kabilelere ayrıldığı ifade edilmektedir. Bir erkek ve diğiden yaratılmış olmak, boylara, kabilelere ayrılmak hem Hz. Peygamber zamanında yaşayanlar hem de ondan önce ve sonra yaşayanlar için geçerlidir. Âyetin devamında takvalı olanların Allah katında en değerli olan insanlar olduğu ifade edilmektedir. Takvalı olmak sadece akıllı ve bülüğa ermiş kişilerin niteliğidir. Dolayısıyla âyetin bu kısmının kapsamına çocuklar, akli yerinde olmayanlar girmez.

Bakara 2/183-184'te Ramazan ayında orucun bütün müminlere farz olduğu bildirilmektedir, fakat yaşlı, hasta ve yolcu olanların Ramazan dışında oruç tutabileceği ifade edilmektedir. “Oruç size farz kılındı.” şeklinde herkese yönelik bir hitabın ardından mükelleflerden bir kısmına ruhsat tanınmıştır. Böylece âyetin başındaki genel hitapla herkesin kastedilmediği anlaşılmıştır. “Namaz müminlere belirli vakitlerde farz kılınmıştır.”¹⁸⁴ âyetindeki “müminler” lafzı da böyledir. Zâhiren bütün müminleri kapsamasına rağmen onların içinde belli sebeplerle hükümden istisna olan hâss bir kısım vardır.¹⁸⁵

Bu araştırmada “Çoğunluğun Kastedildiği Umum” olarak verilen başlık *er-Risâle*'de “يدخله/يَدْخُلُهُ el-*huşuş* şeklinde ifade edilirken bu başlık “يجمع/يَجْمَعُ yecme'u el-*huşuş* olarak ifade edilmektedir. Birinci umum türünde hususa delâlet eden karine aklîdir. Bu başlıkta ise âyetlerin sonları başlarını açıklamakta, başlangıçta umum olarak zikredilen grup içinden husus olan kısmı beyan etmektedir. Yani hususi olan kısım umumla birlikte zikredilmiştir. Şâfiî'nin bu ayırımına başlıktaki يجمع/يَجْمَعُ yecme'u fiili işaret etmektedir. Çünkü جمع /ceme'a kelimesi bir yerde aynı anda olmayı ifade etmektedir.

¹⁸⁴ en-Nisâ 4/103.

¹⁸⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/24.

Hususun dahil olduğu umum türünde mesela cihad konusunda Şâri‘ şöyle der gibidir: “Ey Medine halkı ve çevresi, hiçbiriniz kendi canını Resul’ün canından üstün tutmasın, içinizden cihada ehil olanlar da cihad etsin.” Böylece cihada ehil olan herkes âyetin muhatabı olarak bu umuma dahil olur. “Halkı zalim olan şehir” örneğinde çoğunluk zalimdir, içlerinde zalim olmayanlar bulunmasına rağmen çoğunluğun tavrı nedeniyle onlar da zalim olarak nitelenen halka dahil olmuştur. Ashâb-ı Kehf örneğinde de kendisinden yiyecek istenen kişilerin hiçbiri yiyecek vermeyince şehir halkının hepsi zalim olarak nitelenmiştir. Yani bu umum türünde hitabın muhatabı olan kişilerin sorumluluklarını yerine getirmemesi nedeniyle aslında hitaba muhatab olmayan kısmın da hitaba dahil olması durumu söz konusudur. Muhammed Ebu Zehre’ye göre Şâfi‘î, “*yedhuluhu el- huşuş*” ifadesiyle farz-kifâyeye işaret etmektedir.¹⁸⁶

Diğer umum türü olan “*yecme‘u el-huşuş*” kısmında ise Allah katında en değerli kişilerin en takvalı kişiler olması, namazın ve orucun bütün müminlere farz kılınması örneklerine yer verilmiştir. Takvalı olmakla ilgili takvanın gereği olan akıl baliğ olma şartını haiz olmayanlar âyetin muhatabı değildir. Namaz ve oruç hususunda ise bazı kişiler mümin olmalarına rağmen belli sebeplerle bu ibadetleri yerine getirmezler. Bu farzları yerine getirmedikleri için kendileri de başkaları da sorumlu değildir, ama mü‘min vasfını taşımaya devam ederler. Yani bu umum türünde bir sebep ya da mazeretten dolayı hükümden istisna tutulmak söz konusudur.

2.2.3.4. Azınlığın Katedildiği Umum

Bu umum türü *er-Risâle*’de “Kur’ân’dan âmm-zâhir olarak nâzil olan ama kendisi ile tamamen hass kastedilenler” başlığı altında yer alır. “Birtakım insanlar onlara, ‘İnsanlar size karşı asker toplamışlar, onlardan korkun’ dediler...”¹⁸⁷ âyetindeki “insanlar” kelimesi âmmidir. Ancak kastedilen bütün insanlar değildir. Çünkü Resulullah’la birlikte olan insanlar nihayetinde âyette bahsi geçen ve Müslümanlara karşı asker toplayan insanlardan farklıdır. Bu olayı haber verenler de diğer iki gruptan farklıdır. Bir diğer grup ise toplanan insanlardır. Akıl bütün insanların adam toplamadığını ya da bütün insanların toplanmadığını veya bütün insanların haber vermediğini anlar. Ancak insanlar

¹⁸⁶ Muhammed Ebû Zehre, *Şâfi‘î Hayatuhu ‘Aşruhu A’rauhi ve Fıkhuhi*, çev. Osman Keskinoglu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 228.

¹⁸⁷ Âl-i İmrân 3/173.

kelimesi hem üç kişi için hem bütün insanlar için hem de bu ikisi arasında kalan sayılardaki insanlar için kullanılabilir. Bu yüzden Arapçada dört kişiyi kastederek “insanlar onlara dedi ki” demek doğrudur. “...İnsanlar topladılar” ifadesinde kastedilen de Uhud’dan ayrılanlardır ki onlar da dört kişidir.¹⁸⁸ Nihayetinde adam toplayanlar, toplananlar, kendilerine karşı adam toplananlar, haber verenler farklı farklıdır. Tüm bunların dışında kendi ülkelerinde yaşayan insanlar da vardır. Dolayısıyla bu âyetteki “insanlar” lafzı zâhiren âmm olsa da kendisi ile hâss kastedilmiştir.

“Ey insanlar! Size bir örnek verildi...”¹⁸⁹ Buradaki “insanlar” kelimesi zâhiren âmm olsa da Arapçayı bilen herkesin bileceği gibi burada kastedilen bazı insanlardır. Bu âyetin muhatapları Allah’ı bırakıp başka ilahlara tapanlardır. Bu âyetin delâleti dili bilenler nazarında bir önceki âyet kadar açıktır. Ancak bilgisi olmayanlar nazarında ilk âyet bu âyetten daha açıktır. Çünkü onda manayı açığa çıkaran işaretler daha fazladır.

“Sonra insanların akın ettiği yerden siz de akın edin.”¹⁹⁰ Bu âyette yukarıdaki âyetler gibidir. Akıl bu âyetin muhatabı olan Hz. Peygamber döneminde bütün insanların Arafat’a gelmediğini doğal olarak anlar. Ama Arapçada “insanlar” diyerek bazı insanları kastetmek doğru bir kullanımdır.

Şâfiî’ye göre bu âyetlerin her biri Arapçayı bilenler nazarında aynı seviyede açıkken Arapçayı bilmeyenler nazarında ilk âyetten diğerlerine doğru açıklık seviyesi azalır. Beyan açısından Araplar arasında bir farklılık yoktur; çünkü beyanın en azı onlar nazarında çoğuna denktir. Başka bir deyişle çoğuna gerek bırakmayacak şekilde yeterlidir. Dinleyen kişi karşısındaki kişinin ne dediğini anlamak ister ve anladığının en azı onun için yeterlidir.¹⁹¹

Şâfiî’ye göre ilk âyetteki insanlar kelimesi ile bütün insanların kastedilmediğini herkes anlayabilir. Bunun için akıl yürütmek yeterlidir. Ancak diğer iki örnekte bütün insanların değil belli bir grubun kastedildiğini anlamak için Arapça bilgisi gereklidir. Yani bunlarla ne kastedildiğini ancak Arapçada çoğul sîga ile azınlığın kastedildiği üslûbu bilenler anlar.

¹⁸⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/26.

¹⁸⁹ el-Hac 22/73.

¹⁹⁰ el-Bakara 2/199.

¹⁹¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/27.

Şâfiî, “Yakıtı insanlarla taşlar olan ateşten sakının, o ateş kâfirler için hazırlanmıştır.”¹⁹² âyetinde insanlar ifadesi ile bütün insanların kastedilmediğini ifade etmektedir. Çünkü başka bir âyette: “Şüphesiz kendileri için tarafımızdan en güzel mükâfat hazırlanmış olanlar var ya; işte bunlar cehennemden uzaklaştırılmışlardır.”¹⁹³ buyrulmaktadır. Dolayısıyla ilk âyetteki insanlar ifadesi ile tüm insanların kastedilmediği açıktır. Umum lafızların bu taksimin sıklıkla Şâfiî “zâhiren âmm” olan şeklinde bir ifadeye yer verir. Dolayısıyla Şâfiî’nin umum düşüncesini anlamak için zâhir kavramını ve onunla ilişkili diğer kavramları nasıl kullandığına bakmak faydalı olacaktır.

2.3. Şâfiî’de Lafız Türleri

Bu başlık altında Şâfiî’nin âmm lafız ve kısımlarına dair yukarıda verdiğimiz açıklamalarından yola çıkılarak nasıl bir lafız taksimi yaptığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Şâfiî’nin kullanımında lafızların anlam sınırları çok net değildir ve nadiren tanım verir. Bu yüzden her lafız için müstakil bir başlık açılmamıştır. Umum lafızlarını izah sadedince sıkça kullandığı zâhir kavramı hareket noktası olarak alınmış, Şâfiî’nin yaptığı açıklamalar çerçevesinde diğer kavramlarla bağlantısı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Zâhir sözcüğü Arapçada kapalı bir şeyin açığa çıkması anlamına gelen *ظهر - يظهر - ظهورا* fiilinden türemiş ism-i fâildir. Zâhir, bâtının zıttıdır.¹⁹⁴ Şâfiî, Kur’ân’daki herhangi bir ifadeyi zâhir anlamından başka bir manaya hamletmek için sünnet ya da icmadan delil bulunması gerektiğini ifade eder.¹⁹⁵ Şâfiî’ye göre Hz. Peygamber’in hadislerindeki âmm-zâhir olan her lafız, zâhirde âmm olan bu mücmel ifade ile o mücmelin özel bir anlamının kastedildiğini gösteren sahih bir hadis bulununcaya kadar umum ve zâhirlik üzere kalmalıdır.¹⁹⁶

Cümle/mücmel ve zâhir olanlar cümle/mücmel ve zâhir mana üzere kalır. Delil olmadığı ya da çoğunluk bunun âmm değil hâss olduğunu ya da zâhir değil bâtın olduğunu söylemediği sürece bu zâhir manadan ayrılmak doğru değildir. Zira hırsızlık ve zina cezası, ganimetin paylaşılması gibi hususlarda sünnetin beyanı olmasaydı,

¹⁹² el-Bakara 2/24; et-Tahrim 66/6.

¹⁹³ el-Enbiyâ 21/101.

¹⁹⁴ İbn Manzûr, “zhr”, *Lisânü’l-‘Arab*, 2/763; İbrahim Mustafa vd., “zhr”, *el-Mu‘cemü’l-vasîf*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984), 1-2/ 578.

¹⁹⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/146.

¹⁹⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/156.

Kur'ân'ın zahirine bakılarak hüküm verilseydi bütün hırsızlara el kesme, bütün zina edenlere yüz celde cezası vermek gerekirdi. Ganimet de Hz. Peygamberle akrabalık derecesi olan herkese dağıtılırdı.¹⁹⁷

Şâfiî âmm lafızla birlikte sıklıkla âmm-zâhir ifadesini kullanır. Bu kullanımda zâhir, lafzın kapsamındaki anlamların hepsine muhtemel olmasıdır. *Zâhiru'l-Kitab, zâhiru'l-Kurân, zâhiru'l-âyet* dediği yerlerde kelimenin öne çıkan, duyulduğunda akla gelen anlam ya da anlamlarıdır. Umum ifadelerle hitap esnasında herkes kastedilebileceği gibi bazıları da kastedilebilir. Âmm-zâhirle âmm murad edildiyse bu hakiki anlamda umumdur ve hitap herkesi kapsar. Bu sınıfa lafız olarak *كُلُّ*/küll kelimesini ve nefiy bağlamında gelen nekra ismi örnek verir.

Şâfiî, zâhirin yanı sıra bazen ezhar ifadesini kullanır. Mesela, En'âm 6/145'de haram olan yiyecekler sayılmıştır. Âyeti okuyan kişi sayılanlar dışındaki yiyeceklerin kendisine helâl olduğunu anlar ve bu şekilde de amel eder.¹⁹⁸ Abdest âyetinde başın meshedilmesi emredilir. Kişi bu âyeti okuyunca başını meshetmesi gerektiğini anlar, bir kısmını mesheder ki bu ezhar manadır. Ya da başının tamamını mesheder.¹⁹⁹ Yine Allah Teâlâ, Nisâ 4/29'da ticareti helâl kıldığını bildirir, Bakara 2/275'de alış-verişin helâl, ribanın haram olduğunu bildirir. Bu âyetleri okuyan kişi bütün alışverişlerin helâl olduğunu anlar ki bu da âyetlerin ezhar manasıdır ve ezhar mana ile amel etmek evlâdır. Ancak tüm bu âyetlerde Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'in yasakladıkları haricindeki şeyleri helal kılmış olma ihtimali vardır. Bu durumda söz konusu âyetler Allah Teâlâ'nın Kur'ân'da farz olduğunu bildirdiği, nasıl olacağını ise Resul'ünün bildirdiği mücmel âyetler olur. Bir başka deyişle kendisi ile has murad edilen âmm olurlar.²⁰⁰ Bu örnekler Şâfiî'nin beyan taksimindeki ikinci beyana denk gelir. Örnekler çoğaltılabilir. Ancak verdiğimiz örnekler Şâfiî'nin zâhir ve ezhar mana ile kelimenin duyulduğunda akla gelen en genel manasını kastettiğini tespit etmek için yeterlidir. Mücmel kavramı için “kendisi ile has murad edilen âmm” ifadesini kullanması Şâfiî'nin terminolojisinde âmm lafzın mücmelin bir türü olduğunu gösterir. Mücmelin karşına ise nas kavramını koyar. Nas ve mücmel kavramlarının anlamına dair ise *el-Ümm*'de şu açıklamaları yapar:

¹⁹⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/32; 9/50.

¹⁹⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/89.

¹⁹⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/56.

²⁰⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, 4/5.

“İnsanların başına gelen hiçbir şey yoktur ki Kitap’ta nas ya da cümle/mücmel olarak değinilmiş olmasın. **Nas ya da mücmel nedir diye soracak olursan...** Nas: Allah’ın açık ifade ile haram ve helal kıldıklarıdır. Allah, anneleri, nineleri, halaları, teyzeleri ve onlarla birlikte saydığı diğer kadınları haram kılmış, onlar dışındakileri helâl kılmıştır. Yine ölü etini, kanı, domuz etini, gizli ve açık ahlaksızlığı/fevâhişi haram kılmıştır. Yine “Yüzünüzü ve ellerinizi yıkayın.”²⁰¹ buyurmuştur. Bu ve benzerinde istidlâl için sadece Kur’ân’la yetinmiştir. **Cümle/mücmel nedir denirse;** Allah’ın namaz, zekât ve haccı farz kılıp Resulullah’ın namazın nasıl olacağını, sayısını, vaktini ve nasıl uygulanacağını göstermesidir. Zekâtın nasıl olacağını, hangi mallardan ne zaman ne kadar verileceğini göstermesidir. Haccın nasıl uygulanacağını, ona nelerin dâhil olup nelerin hariç olacağını beyan etmesidir.²⁰²

Şâfiî’nin bu paragrafta nassın tarifini verirken saydığı örnekler beyanın ikinci türünde saydığı örneklerle benzer. Yani Allah Teâlâ’nın nas olarak açıklayıp Hz. Peygamber’in de beyan ettiği âyetlerdir. Yukarıda da geçtiği gibi Şâfiî bu tür âyetleri kendisi ile hass murad edilen âmm kategorisinde görür ve bunların ilk manasını zâhir olarak isimlendirir. Bu durumda Şâfiî’nin terminolojisinde umum lafızları söz konusu olduğunda zâhir/ezhar, mana açısından kendisinde bir kapalılık bulunmayan ancak teville ve tahsise ihtimal bulunan lafızken nas, Hz. Peygamberin beyanı ile anlam çerçevesi netleşen lafız olur.²⁰³

Şâfiî, kefareter ve bedellerin belirtilmediği âyetlerden bahsederken mücmeli müfesserin mukabili olarak kullanır. Bedellerin belirtilmediği bu âyetlerin mücmel olduğunu, aynı konularda gelen başka âyetlerin ise müfesser olduğunu söyler. Mesela muhsar kişinin kurban kesmesi istenmiş ancak kurban bedeli başka bir âyette belirlenmiştir. Zihar konusunda azad edilecek kölenin niteliği belirtilmemiştir. Şâfiî, bir kişinin zihar kefareti vermesi gerekirse ve bu kişinin bir kölesi ya da ona denk parası varsa köle azat etmesi

²⁰¹ el-Mâide 5/6.

²⁰² Şâfiî, *el-Ümm*, 9/69.

²⁰³ Görüldüğü kadarıyla Şâfiî’deki *zâhir* kavramı fakihler metodunun terminolojisindeki *zâhir* ile örtüşürken nas kavramı aynı yöntemdeki *nasla* örtüşmektedir. Fakihler yönteminde *zâhir*, duyulduğu zaman manası anlaşılan ancak te’vile, tahsise ve Hz. Peygamber dönemi itibarı ile neshe ihtimali bulunan lafızdır. Lafızların açıktan daha açığa doğru taksiminde en alt derecede bulunur. bk. İbrahim Kâfi Dönmez, “Zâhir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/85-87; Zâhirden sonraki adımda ise nas gelir. Nas da tıpkı zâhir gibi sözlük manası itibarı ile kendisinde bir kapalılık bulunmayan ancak zâhir gibi tev’ile, tahsise ve Hz. Peygamber dönemi itibarı ile neshe ihtimal taşıyan lafızdır. Nassı zâhirden daha açık hale getiren şey mütakellimin beyanıdır. bk. H. Yunus Apaydın, “Nas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/391-392.

gerekir der. Ancak Müslüman olmayan köle azadını câiz görmez. Çünkü Allah Teâlâ, Nisâ Sûresi 92'inci âyette, “Bir mümin köle âzâd etsin.” buyurmaktadır. Allah, öldürmeye karşılık kefarete olarak mümin köle âzâd etmeyi şart koşuyorsa bu demektir ki kefarete söz konusu olduğunda sadece mümin köle âzâd etmek gerekir. Allah Teâlâ iki yerde şahitlikte adil olmayı şart koşmuş, üç yerde ise şahitliği mutlak olarak zikretmiştir. Mutlak olarak zikrettiği yerler adalet şartını getirdiği yerlerdeki gibi anlaşılır. “Eğer aynı manada ise mücmelin hükmü müfesserin hükmü gibidir.” der.²⁰⁴ Şâfiî'nin bu açıklamaları mutlak lafızları da mücmel kapsamına aldığını gösterir.

Kur'ân'daki mücmel bir ifadenin manasını açıklayan şeyler müfesserdir. Mesela Allah Teâlâ, Mâide Sûresi 5/96'da deniz avının helâl olduğunu, ihramda olan kişilere ise kara avının haram olduğunu bildirmiştir. Şâfiî'ye göre bu âyetteki ihramlı iken avlanması haram olan avlar ihramda değilken yenilmesi helâl olan avları gösterir. Özellikle ihram sırasında yasaklanması bu manaya delâlet eder.²⁰⁵

Şâfiî, âlimin ibadetler konusunda müfesser olarak indirilen âyetleri mücmellere delil olarak getirmesi gerektiğini söylemektedir. Mücmel de müfesserin hükmünü vermelidir. Tıpkı zihar âyetinde mümin köle şeklinde mukayyed olmamasına rağmen yanlışlıkla öldürmeye kefarete olarak mümin kölenin zikredilmesinin ona delil olması gibi. Şahitlerin adil olması meselesi de böyledir.²⁰⁶

Sonuç olarak Şâfiî, lafızları açıktan daha açığa doğru şu şekilde sıralar: Zâhir/Ezhar - Nas - Müfesser. Manasında kapalılık olan lafızlar için genel olarak mücmel kavramını kullanır. Âmm ve mutlak lafızlar da Şâfiî'ye göre mücmel kapsamındadır.

Şâfiî'ye göre bir delil olmadan zâhir manadan bâtın manaya geçmek câiz değildir. Allah ve Resulü tarafından herhangi bir beyan bulunmayan durumlarda kelimenin kendisinden kaynaklı farklı mana ihtimalleri de söz konusu olur. O zaman Arapçanın üsluplarına başvurulur. Burada da Arapların dili kullanımı kilit rol oynar. Bu tür ifadeleri anlamak için iyi seviyede Arapça bilmenin yanı sıra Arapçanın üsluplarını da bilmek gerekir. Mesela مثل/misl kelimesinin zâhir anlamı vücut büyüklüğü bakımından denk olmaktır. Bu durumda öldürülen av hayvanı incelenir ve ehil hayvanlardan vücutça ona en çok benzeyen ceza olarak ödenir. Denklikten kastın kıymet açısından denklik olduğunu

²⁰⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 3/298;6/311.

²⁰⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 3/464.

²⁰⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 3/298.

söylemek ise müstekreh/zorlama bir yorumdur. Çünkü Araplar *misl* kelimesini fiziki denklik manasında kullanmaktadır ve kelimenin zâhir manası da budur.²⁰⁷ Bu durumda umum ifadelerin söz konusu olmadığı yerlerde zâhir anlamla kelimenin sözlük anlamını, umum ifadelerin bulunduğu yerlerde ise külli anlamı kastetmektedir.

Şâfiî'nin umum lafızlarında çok ince manalara dayanarak bir sınıflandırma yapmıştır. Sınıflandırmadaki hakikatten mecâza doğru seyir dikkat çekicidir. En başta hakiki anlamda umum ifadeler, ardından çoğunluğun kastedildiği sonra azınlığın kastedildiği ve en sonda da en azın kastedildiği umum manaları ele almıştır. Şâfiî'ye göre bu birinci sıradaki umumu anlamak en kolay sonuncu sıradakini anlamak ise en zordur. Bunun için Arapçayı yüzeysel bilmek yeterli değildir. Arapçanın üsluplarını, Arapların kullanımlarını da bilmek gerekir. Nitekim Araplar çoğul sîga ile bazen 3-4 kişiyi de kastedebilirler. Mesela bir kişi birinden bir şeyler gasp ettiğini “Onun bir şeylerini gasp ettim.” şeklinde ikrar ederse ona, karşı tarafa 3 şey ödemesi söylenir. Çünkü insanların kullanımında zâhirde ceminin en alt sınırı üçtür.²⁰⁸ İkrar ettiği şey dirhemse 3 dirhem, fülûssa 3 fülûs, köleyse 3 köle ödemesi istenir.²⁰⁹

Zâhirin karşısında bazen bâtin kavramını kullanmaktadır. “Lafzı zâhirine değil bâtinine delâlet eden sınıf” şeklindeki başlık altında Şâfiî'den sonraki dönemlerde mecâz kapsamına girecek örnekleri zikretmesi, zâhir anlamdan delilsiz uzaklaşmayı câiz görmemesi zâhir-bâtin arasında hakikat-mecâz ilişkisi kurduğunu göstermektedir. Buna dair örnekler mecâz başlığında ele alınacaktır. Şâfiî'nin, dilde umum ifade eden üslupları *ittisa'* bağlamında ele alması ve umum lafızlarının taksiminde hakikatten mecâza doğru bir seyir izlemesi bu *bağlamda vaz'ı* dikkate aldığını işaret etmektedir.

2.4. Umum Lafızları ve Vaz' ile İlişkisi

Birinci bölümde dilde *ittisa'* olgusunu dilin belirsizliği bağlamında ele alınmıştı. Bu başlık altında ise Şâfiî'nin *ittisa'*ın bir türü olarak saydığı umum lafızları vaz' ilmi ile ilişkisi bağlamında ele alınacaktır.

Şâfiî umum lafızlarına dair açıklamalarında lafızları önce âmm ve hâss olarak ikiye ayırarak vaz' açısından bir taksim yapmıştır. Ardından kullanıma bağlı olarak hakikat

²⁰⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/15.

²⁰⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, 4/507. فإن قال غصبته أشياء فيل أد إليه ثلاثة أشياء لأنها أقل ظاهر الجماع في كلام الناس.

²⁰⁹ Şâfiî'nin ceminin en alt sınırının 3 olduğunu ifade etmesi *erbâb-ı husustan* olduğunu gösterir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi *erbâb-ı husus'a* göre göre ceminin en alt sınırı 3'tür.

ve mecâza işaret etmiş, son olarak da vaz‘dan kaynaklı teradüf, iştirak, hakikat-mecâz gibi konuları zikretmiştir. Vaz‘ ilmi konuları ve gayesi itibarı ile usul-i fıkıhtan farklı olsa da bu iki disiplin özellikle umum lafızların anlama delâleti hususunda ortak problemleri ele almışlardır. Şâfiî’deki vaz‘ düşüncesine geçmeden önce bu iki disiplin arasındaki ortak noktaları belirlemek faydalı olacaktır.

2.5. Vaz‘ İlmi ve Usul Disiplini ile Kesişen Konuları

Vaz‘ ilmi, Adududdîn el-Îcî’nin (öl. 756/1335) *er-Risâletü’l-Vaz‘iyye* isimli eseri ile müstakil bir kimlik kazanmıştır. Bu risâle üzerine yazılan şerhler ve haşiyelerle bu ilmin konuları ortaya konulmuş ve meseleleri derinlik kazanmıştır. Vaz‘ ilmi; delâlet problemi, lafız-mana ilişkisi ve vaz-ı şahsiyye gibi konular çerçevesinde genişlemiştir. Böylece dil geleneğinde semantik teorisinin bir parçası haline gelmiştir. Bu konular felsefe, kelim, mantık gibi ilimlerde ele alındığı gibi fıkıh usulünde de elfâz bahisleri altında ele alınmıştır.²¹⁰

Vaz‘ın sözlük anlamı bir şeyi bir yere koymaktır. Kadının doğum yapması وضعت المرأة /Vaḍa’at el-mer’etu şeklinde, borçlunun borcunu silmek وضعت الدين عن غريمة /Vaḍa’tu ed-deyne ‘an garîmetin şeklinde ifade edilir. İstılahta ise vaz‘ bir mananın karşısına bir lafız koymaktır.²¹¹ Böylece o lafız o manaya delâlet etmek üzere tayin edilmiş olur. Tayin edilen şey; lafız, yazı, işaret ya da şekil olabilir ve buna موضوع/mevzu‘ denir. Kendisi için mevdu‘ tayin edilen şey ise manadır ve ona da موضوع له /mevzu‘ leh denir.²¹² Vaz‘; vâzî‘, lafız, delâlet, mana ve medlul açısından olmak üzere beş farklı itibarla kısımlara ayrılır.

Vâzî‘ açısından vaz‘; lügavî, şer‘î ve örfî olmak üzere üçe ayrılır. *Lügavî vaz‘*, lügat ehli tarafından oluşturulur. Yer, gök, hava, su gibi dildeki pek çok lafız bu kategoriye girer. Mutlak olarak vaz‘ denildiği zaman ilk akla gelen bu *vaz‘*’dır. *Şer‘î vaz‘*, Şâri’ tarafından yapılır. Salât, zekât, fasık, kâfir gibi şeriatla birlikte farklı anlamlar kazanan kelimeler bu gruba girer. *Örfî vaz‘*, toplumun bir kesimi tarafından oluşturulur. Belli bir meslek

²¹⁰ Soner Gündüzöz (ed.), “Vaz ‘ İlmine Dair Teorik Bir Değerlendirme”, *Hulâstü İlmi’l-Vaz’ İslâm Düşüncesinde Vaz’ İlminin Kuramsal Boyutları* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2021), 8.

²¹¹ Abdülhamid Anter, *İlmu’l Vaz’* (Kuveyt: Darü’z-Zâhiriyye, 2017), 10; Yusuf ed-Dicvî, *Hulâsatü ilmi’l-Vaz’* (Kahire: Mektebetü’l-Kahire, 1920), 3.; Ayrıca bk. Şükran Fazlıoğlu, “Vaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/578-578.

²¹² Muhammed A’lâ b. Ali Tehânevî, “Vaz’”, *Keşşâfu ıstılâhâtı’l-funûn ve’l-’ulûm*, nşr. Ali Dahrûc - Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1794-1799.

grubuna mensup kişilerin oluşturdukları *vaz*‘, *örf-i hass* olurken, toplumun bilinmeyen bir kısmının oluşturduğu *vaz*‘, *örf-i âmm* olur. Başlangıçta hareket eden her canlıyı ifade eden *dâbbe* kelimesinin zamanla sadece hayvanlar için kullanılması buna örnek verilebilir.²¹³

Vaz‘ lafız unsuru açısından *şahsî* ve *nev’î* olarak ikiye ayrılır. *Şahsî vaz*‘, belli bir lafzın özellikle belli bir manaya tayin edilmesidir. Bu tür *vaz*‘da “bu lafız şu mana için *vaz*‘ edilmiştir” denir. *Nev’î vaz*‘ ise lafzın aynî olarak bir manaya tayini söz konusu değildir. Bu *vaz*‘ genel bir kural gözetilerek yapılır.²¹⁴ *Nev’î vaz*‘ belli bir form dikkate alınarak yapıldığı için bütün müştak isimler, başında ahd-i hâricî ve istiğrak anlamı taşıyan elif-lam takılı isimler, müsennalar, cemiler *nev’î vaz*‘ kapsamına girer.²¹⁵ *Şahsî vaz*‘da lafız, tikel ya da tümel anlamı göstermek üzere *vaz*‘ edilebilir. Bir çocuğa ad vermek lafzın tikel anlama *vaz*‘ına örnek olarak verilebilir. Lafzın tümel anlama *vaz*‘ına ise “vurma” lafzının bütün vurma fiilleri için ortak olarak *vaz*‘ edilmesi örnek verilebilir. Şahsîlik ve nev’îlik manaya değil lafza ait niteliklerdir. Dolayısıyla lafız açısından *şahsî* veya *nev’î* olan bir *vaz*‘ mana açısından has ya da âmm olabilir. Birinde madde diğesinde kalıp dikkate alınır. Diğer bir deyişle lafzın tümel bir kuralla düşünülmediği şey *şahsî*, genel bir kuralla dahil edilerek düşünüldüğü şey *nev’î*dir.²¹⁶ Arapçada kalıbı ile manaya delâlet eden lafızlar daha fazladır. Lafızları mana-hüküm bağlamında ele alan usulcüler *nev’î vaz*‘a daha çok önem vermişlerdir.²¹⁷

Delâlet açısında *vaz*‘, tahkikî ve tevilî olmak üzere ikiye ayrılır. *Tahkikî vaz*‘da lafız manaya sadece *vaz*‘ vasıtasıyla delâlet eder. Bunun haricinde bir karineye ihtiyaç duymaz. *Tevilî vaz*‘ da ise manaya delâlet etmek için sadece *vaz*‘ yeterli olmaz, bir karineye ihtiyaç duyulur. Mecâzî ifadeler bu kategoriye girer. Ancak beyan disiplininde mecâzın gerçek anlamda bir *vaz*‘ olmadığı gerekçesiyle böyle bir *vaz*‘ taksimine gidilmez. Bu açıdan taksimi daha çok usulcüler kabul ederler. Çünkü usulcüler naslarda

²¹³ Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 74.

²¹⁴ Muhammed A’lâ b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtı’l-funûn ve’l-’ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), “vaz’”, 2/1795.

²¹⁵ Yıldırım, “Vaz’ İlmi”, 494.

²¹⁶ Yusuf b. Ahmed b. Nasr ed-Dicvî, *Hülâsatü İlmi’l-Vaz’ İslâm Düşüncesinde Vaz’ İlminin Kuramsal Boyutları*, ed. Soner Gündüzöz, çev. Recep Yartaşı (İstanbul: Ravza Yayınları, 2021), 25.

²¹⁷ Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 83.

geçen mecâz ve kinaye içeren lafızlara da hüküm yüklemek zorunda oldukları için lafız ve mana arasındaki delâlet ilişkisini güçlendirmek istemişlerdir.²¹⁸

Mana açısından vaz‘, vazı‘ın mana unsurundan hareket etmesiyle oluşur. *Özel vaz‘- özel mevzu‘ leh*, *genel vaz‘- genel mevzu‘ leh* ve *genel vaz‘- özel mevzu‘ leh* olmak üzere üçe ayrılır. *Özel vaz‘-özel mevzu‘ leh*de mana cüzî şekilde düşünülür. Zeyd, Amr gibi özel isimler bu gruba girer. *Genel vaz‘-genel mevzu‘ leh*de ise mana küllî açıdan düşünülür. İnsan, hayvan gibi cins isimler bu kategoriye girer. *Genel vaz‘-özel mevzu‘ leh*de ise mana tayin edilmeden önce genel olarak düşünülür sonra özel bir manaya vaz‘ edilir. İşaret isimleri, zamirler, ismi mevsuller bu kategoriye girer. Mesela هذا işaret ismi Zeyd, Amr, ağaç gibi tikel isimlere delâlet eder.²¹⁹ Bu vaz‘ türü Adududdîn İcî tarafından ortaya konulmuştur. Bu türde lafzın küllî bir kavram vasıtası ile düşünülen cüzî anlamlar için vaz‘ edilmesi söz konusudur.²²⁰

Medlûl açısından lafızlar ise *küllî* ve *cüzî* olmak üzere ikiye ayrılır. Küllî lafız, aynı türün birçok ferdiyi kapsar. İnsan lafzında olduğu gibi mananın tasavvuru ortaklığa engel olmayan lafızlardır. Cüzî lafız ise manasının tasavvurunda ortaklığın mümkün olmadığı Zeyd gibi isimlerdir.²²¹

Lafzın manaya delâleti çerçevesinde dolaylı olarak vaz‘ ilmine dahil olan konular hakkında şunları söylenebilir: Lafızla mana arasında ilişki kurmak için delâlet şarttır. Bir lafzın bir manaya vaz‘ edilmesi o lafzın o manaya delâlet etmesi demektir. Dolayısıyla vaz‘ ilmi delâletin keyfiyeti üzerinde durur ve delâletin tâbi olduğu mutabakat, tazammun ve iltizam delâletlerini de konu edinir. Vaz‘ konusu olan lafzın anlam ifade etmesi için önce kullanılması gerekir. Lafız, kullanım sonucunda hakiki ya da mecâzî anlam ifade ederek iletişim sağlar. Böylece vaz‘dan kaynaklı kullanımlar yani lafzın bir veya birden fazla anlam için vaz‘ edilmesi sonucunda ortaya çıkan tek anlamlı ya da çok anlamlı olan kelimeler de vaz‘ ilminin konuları arasına girer.²²²

Konuya girerken vaz‘ ilminin sistemleşmesinin Adûduddîn el-İcî ile olduğunu ifade edilmişti. Ancak vaz‘ meselesinin İslam düşüncesindeki kökleri çok daha eskilere dayanmaktadır. Bu düşüncenin temellerini Şâfiî’nin *er-Risâle*’sinde de görmek

²¹⁸ Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 84.

²¹⁹ Dîcî, *Hülasatü İlmî’l-Vaz*, 33.

²²⁰ Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 92.

²²¹ Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 96.

²²² Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 72.

mümkündür. Bu alanda yapılan bazı çalışmalar da bu tespiti destekler niteliktedir. Bernard George Weiss, *Language in Orthodox Muslim Thought: A Study of "Wad Al-Lughah" and Its Development* adlı çalışmasında *vaz* kavramının önce Mu'tezile tarafından, daha sonra ise kelamcı usulcüler tarafından kullanıldığını ifade etmektedir. Kelamcı usulcülerin hareket noktası *fürû* değil *usul* olduğu için eserlerinde dilin kaynağı konusuna da değinmişler, lafız bahislerine geniş yer vermişlerdir. Weiss, Şâfiî'nin *er-Risâle*'de *vaz*'ı kavram olarak kullanmadığını ancak *vaz*'a anlam veren temel fikri yani dilin verili olduğu düşüncesini *er-Risâle* boyunca örtülü olarak işlediğini ifade etmektedir.²²³ Kanaatimizce bu tespit doğru olsa da eksik bir tespittir. Nitekim Şâfiî *er-Risâle* ve *el-Ümm*'de birkaç yerde *vaz* kavramını bizzat bir kelimenin bir manaya *vaz* anlamında kullanmaktadır. Bunun haricinde birden fazla manaya ihtimali olan kelimelerin anlamını tespit ederken de *vaz* la eş anlamlı olan tesmiye/isimlendirme ve bir ismin bir manaya verilmesi anlamında ...يقع عليه اسم.../yeḳa'u 'aleyhi ism... ifadesini kullanmaktadır. Bu da bize Şâfiî'nin dil düşüncesinde *vaz*'ın çok da örtülü olmadığını bilakis pratiğe dökülmüş bir mefhum olduğunu göstermektedir.

2.6. Şâfiî'de Vaz Düşüncesi

Araştırmada daha önce de ifade edildiği gibi umum lafızları *usul* literatüründe lafızların *vaz* açısından taksiminde ele alınmıştır. Bu noktada şu hususa dikkat çekmekte fayda vardır. *Usul* literatüründe lafzın umum ifade etmesi "lafzın bir manaya delâlet etmek üzere *vaz* olunması" anlamı ile sınırlı değildir. Her ne kadar كَلَّ/küll, جمع/cemi', أينما/eynu, أي/mâ, من/men gibi umum için *vaz* edilmiş lafızlar olsa da umum lafızlarının geneli cümle içindeki kullanıma bağlı olarak umum anlamı kazanır.²²⁴

Vaz kavramı dilin verili olduğu düşüncesi ile bağlantılıdır. Şâfiî'nin *er-Risâle*'de hadis âlimlerinin sünnet bilgisi ile Arapların Arapça bilgisi hakkındaki karşılaştırması bu anlamda dikkate değerdir. Bazı âlimler sünnetin bazı kısımlarını bilmese de sünnetin tamamının bilgisi tüm âlimlerin bilgisinin toplamında mevcuttur. Arapça da tıpkı bunun gibi Arap toplumundaki fertlerin tamamının bilgisinde mevcuttur. Ancak Arapça bilgisi

²²³ Bernard George Weiss, *Language in Orthodox Muslim Thought: A Study Of "Wad Al-Lughah" And Its Development* (Michigan: University Microfilms inc., 1966), 45.

²²⁴ Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlişkisi*, 71.

sünnet bilgisinden daha kapsamlıdır.²²⁵ Şâfiî'nin bu açıklamaları bir yandan dilin toplumsal yönüne işaret ederken diğer yandan dilin toplum hafızasında muhafaza edilen bir olgu olduğu düşüncesine işaret etmektedir.

Şâfiî, gerek *er-Risâle*'de gerekse de *el-Ümm*'de farklı anlamlara hamli muhtemel kelimelerin manalarını tespit ederken ilgili kelimelerin sözlükte ve Arapların kullanımında hangi anlama geldiğine bakmaktadır. Ayrıca Kur'ân ve sünnetteki kullanımlarını da dikkate almaktadır. Sözlük anlamını dikkate alması *lügâvî vaz* , Arapların kullanımı dikkate alması *örfî vaz* , Kur'ân ve hadisteki kullanımlarını dikkate alması ise *şer'î vaz* kavramlarının mefhum olarak farkında olduğunu göstermektedir. Gerek *el-Ümm* gerekse de *er-Risâle*'de birkaç yerde *vaz* kavramını bizzat bir kelimenin bir manaya tayin edilmesi anlamında kullanmıştır. Onun haricinde *vaz* 'la eş anlamı olan tesmiye kelimesini sıklıkla kullanmıştır. Yine sözlük anlamlarını belirlerken يقع هذا الاسم /على هذه المعنى "Bu isim bu manaya gelir." şeklinde ifadeler kullanmıştır. Aşağıda vereceğimiz ilk örneklerde Şâfiî, *vaz* kavramını, bir lafzın bir manaya tayin edilmesi manasında ıstılahî kullanımına yakın bir şekilde kullanmaktadır:

er-Risâle'de Kur'ân'ın Ârabî olduğu tezini savunurken Arap olmayanların dillerinde Arapçaya benzer kelimeler olabileceğini ifade etmektedir. Bu kelimeleri kullanan kişiler ya Araplardan öğrenmiştir ya da kendileri tevafuken aynı kelimeyi kendi dillerinde *vaz* etmişlerdir. ولا ينكر إذ كان اللفظ قليل تعلمًا أو نطق به موضوعًا أن يوافق لسان العجم أو بعضها قليلًا من لسان العرب "Lafız ister [Araplardan] öğrenilerek isterse de [o dilde] *vaz* yoluyla söylenilsin fark etmez, acem lisanının ya da onun bir kısmının Arap lisanı ile tevafuk etmesi inkâr edilemez."²²⁶

Şâfiî *kur* kelimesinin kadının temizlik haline delâlet edişine hem Kur'ân'dan hem de dilden delil getirmektedir. Dile dayalı delilini ifade ederken القراء وضع لمعنى "Kur' bir mana için *vaz* edilmiştir." ifadesini kullanır.²²⁷ Yine yiyecek-içeceklerde faiz konusundan bahsederken, وليس للأدهان أصل اسم موضوع عند العرب إنما سميت بمعاني أنها تنسب إلى "Yağların Araplar tarafından bilinen *vaz* edilmiş aslı bir ismi yoktur. Aksine

²²⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/17.

²²⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/18.

²²⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, 6/530.

elde edildikleri şeye nispet edilen manalarla isimlendirilmiştir” der.²²⁸ Burada da açıkça bir ismin bir manaya tayin yani vaz‘ edilmesinden bahsetmektedir.

Şâfiî, vaz‘ olmak manasıyla aynı anlamda يقع عليه اسم bir ismin bir mananın üstüne düşmesi yani bir isme bir mananın verilmesi ibaresini kullanır. Mesela Arapçada “insanlar” denilince her zaman bütün insanlar kastedilmez. لما كان اسم الناس يقع على ثلاثة نفر “İnsanlar ismi üç kişiye verilebileceği gibi üç kişiyle bütün insanlar arasındaki kişilere de verilebilir.” Dolayısıyla Arapçada dört kişiyi kastederek “insanlar” denilebilir.²²⁹

Abdest âyetindeki “yüzlerinizi yıkayın” ifadesindeki “yıkamak” kelimesi أفل ما وقع عليه اسم the isminin konulduğu [mananın] en alt derecesini ifade der. O da bir defadır, daha fazla olma ihtimali de vardır.” Bu en alt derecedeki mana Allah Teâlâ’nın sözünün zâhir anlamıdır.²³⁰

Şâfiî, gül gibi çiçeklerin ya da bitkilerin sıkılmasıyla elde edilen suların temizleyici olmadığını şu şekilde ifade eder: لَأَنَّهُ لَا يَقَعُ عَلَى وَاحِدٍ مِنْ هَذَا اسْمُ مَاءٍ “Çünkü onlardan hiçbirine su denilmez.”²³¹

Şâfiî’nin vaz‘la yakından ilişkili olarak kullandığı bir diğer ifade سمى isimlendirmek fiili ve türevleridir. Mesela Cuma namazından bahsederken Cuma gününün Perşembe ve Cumartesi günü arasındaki gün olduğunu ifade ettikten sonra Cuma günü için, كَانَتْ الْعَرَبُ “Araplar onu İslam’dan önce Arûbe günü olarak isimlendirirdi.” der.²³² Arapların genel olarak güvercinlere الحمام el-Hamâm ismi verdiklerini, daha sonra alt türlerini isimlendirdiklerini ise şöyle ifade eder²³³: هِيَ تُسَمَّى بِأَسْمَاءِ جَمَاعَةِ الْحَمَامِ وَتَفَرَّقُ بِهِ تسمى الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة وتسمى بالاسم Yine umum lafızlarından bahsederken, بَعْدُ أَسْمَاءِ الواحد المعاني الكثرة “Araplar bir şeye birçok isim verebilirler, bir isme de birçok mana verebilirler.”²³⁴ ifadesini kullanır.

Şâfiî vaz‘ kavramını sınırlı sayıda kullanmakla birlikte bir eşyaya isim vermek anlamında ... يقع عليه اسم ibaresini, ayrıca سمى ve türevlerini oldukça fazla kullanır. Birden fazla anlama gelme ihtimali olan kelimelerinin doğru anlamını tespit etmekte

²²⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, 4/41.

²²⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/26.

²³⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/69.

²³¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 2/8.

²³² Şâfiî, *el-Ümm*, 2/373.

²³³ Şâfiî, *el-Ümm*, 3/535.

²³⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/22.

sıklıkla bu şekilde sözlük anlamına başvurur. Bu da göstermektedir ki; Şâfiî’de vaz‘ düşüncesi sezgisel değil aksine ıstılâhî anlama çok yakın bir düzeydedir.

2.6.1. Şâfiî’nin Vaz’a Dair Ele Aldığı Bahisler

Şâfiî, *er-Risâle*’de Arapların bir şeyi birden fazla isimle isimlendirdiğini, bir isme de birden fazla mana yüklediklerini ifade eder. Birincisi müteradif lafızlar, ikincisi işe müşterek lafızlardır. Ayrıca “Zâhiri batınına delâlet edenler” başlığı altında da mecâz kullanımlarına dair örnekler verir. Öte yandan birden fazla anlama hamledilmesi mümkün olan kelimelerle ilgili له معنى دون المعنى /lehu ma‘na dûne‘l-ma‘na ve يحتمل معنيين/yehtemilu ma‘nayeyn gibi ifadeler kullanır. Bu başlık altında Şâfiî’nin bu açıklamalarından yola çıkarak vaz‘la ilgili olan bu kullanımları ele alınacaktır.

2.6.2. Hakikat-Mecâz

Hakikat, sözlükte حقّ، يحقّ، حقّا gerçek olmak, batılın zıttı anlamındadır. İstılâhî anlamı ise kelimenin vaz‘ olunduğu manada kullanılmasıdır. Hakikat mecâzın belirleyicisidir. Mecâz مجاز/mecâz kelimesi bir yeri baştan başa geçmek anlamına gelen جاز/câze fiilinden türemiş ism-i mekân kalıbında bir isimdir. Lafızlar belli bir manaya delâlet etmek üzere vaz‘ olunurlar. Dolayısıyla bir kelime vaz‘ edildiği anlama delâlet etmek üzere kullanılırsa hakiki anlamda kullanılmış olur. Vaz‘ edildiği anlamdan başka bir anlama delâlet etmek için kullanılırsa mecâzî anlamda kullanılmış olur. Ancak kelimenin hakiki anlamdan mecâzî anlama nakledilebilmesi için hakiki anlamı ile mecâzî anlamı arasında bir alâka bulunması gerekir. Bu alâka benzerlik/müşabehet alâkası olabileceği gibi benzerlik dışında bir alâka olabilir. Eğer benzerlik alâkası varsa buna istiare denir. Cesur bir kişiyi kastederek, “Bir aslan gördüm.” demek gibi. Benzerlikten başka bir alâka ise mecâz-ı mürsel olur. yed kelimesinin nimet anlamında kullanılması gibi.²³⁵

Şâfiî, “Onun eşleri sizin annelerinizdir.”²³⁶ âyetindeki “anne” kelimesinin hakiki anlamda kullanılmadığına dikkat çeker. Buna delil olarak da Hz. Peygamber’in kızları ile evlenmenin yasak olmamasını getirir. Nitekim Hz. Fatıma, Hz. Ali ile evlenmiş, keza

²³⁵ Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Ta‘rîfât*, “Mecâz” thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî (Kahire: Dâru’l-Fâzile, ts.), 169.

²³⁶ el-Ahzab, 33/6.

Hiz. Peygamber'in kızları Rukiye ve Ümmü Gülsüm, Hiz. Osman'la evlenmiştir. Eğer hakiki anlamda anne kastedilmiş olsaydı bu mümkün olmazdı. Öte yandan müminler kendi öz annelerine mirasçı olup miras bırakabildikleri gibi Hiz. Peygamber'in eşleriyle birbirlerine mirasçı olamazlar. Dolayısıyla âyette anne kelimesi ile gerçek anne kastedilmemiştir. Zira Araplar aileyi çekip çeviren kadınlara “annemiz” derler. Hatta aileyi bakıp, geçimini sağlayan erkeklere de kendisini aileyi çekip çeviren annenin yerine koydu anlamında أم عیال /ümmü ‘ıyâl / “ailenin annesi” derler.

Şâfiî, “anne” kelimesinin hakiki anlamda kullanımına örnek olarak da şu âyeti getirir: “İçinizden kadınlarına zihar yapanlar bilsinler ki; o kadınlar onların anaları değildir. Onların anaları ancak kendilerini doğuran kadınlardır.”²³⁷ İnsanı dünyaya getiren kişi kesinlikle onun annesidir. Bu âyette kastedilen “anne” ne aslında anne olmayıp emzirme yoluyla anne olan ne de Hiz. Peygamber'in eşleri olduğu için müminlerin anneleri sayılan kadınlardır. Dolayısıyla âyette, sonradan ortaya çıkan bir sebeple kendilerine “anne” denilen kişiler değil, kelimenin tam anlamı ile anneler kastedilmiştir. Kur’ân’da buna benzer kullanımlar vardır. Bunlar dahi dilde *ittisa*’dır. Bunlar zâhirde âmmdır, ancak kendileri ile hass murad edilir. Fıkıh ve dil bilgisi yeterli olmayanlar bunları bilmez.²³⁸

Şâfiî, “Lafzı zâhirine değil bâtınına delâlet edenler” başlığı altında sonraki dönemlerde mecâz kapsamında ele alınan şu örneklerle yer verir.

“... İçinde bulunduğumuz kasabaya ve kervana da sor. Şüphesiz biz doğru söylüyoruz.”²³⁹ âyetinde kasabaya ve kervandan kastedilen kasabanın ve kervanın içindeki insanlardır. Bu mana, kasaba ve kervanın soruya cevap veremeyeceği mantığından yola çıkarak anlaşılır.²⁴⁰

Sîbeveyh de Şâfiî gibi bu âyetlere *ittisa*’ bağlamında yer vermektedir. Ebû Ubeyde Ma‘mer b. Müsenna (öl. 209/824?) ise *Mecâzu’l-Kur’ân* isimli eserinde aynı âyetleri hazif konusuna örnek olarak verir ki bu da bir mecâz türüdür. “İçinde bulunduğumuz

²³⁷ el-Mücadele, 58/2

²³⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, 5/364-365.

²³⁹ Yusuf, 18/81-82.

²⁴⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/28.

kasabaya ve beraber geldiğimiz kervana sor.”²⁴¹ âyeti hâl-mahal alâkası olan mecâz-ı mürseldir.²⁴²

Şâfiî, A‘raf, 163. âyetteki: “Kasaba halkıyla ilgili sor.” ve Enbiya Sûresi 12. âyetteki, “zâlim kasaba” ifadeleri ile kasabanın içinde yaşayanların kastedildiğini ifade etmektedir. Âyetlerin devamında gelen kasaba halkının cumartesi yaşağını çiğnemesi ve azabı hissedince kaçmalarına dair ifadeler de buna delildir. Bu âyetler de hâl-mahal alâkası olan mecâz örnekleridir. Ancak Şâfiî, “İçinde bulunduğumuz kasabaya sor.” âyeti ile diğer âyetleri ayrı başlıkta ele almıştır. Çünkü “Kasabaya sor” ifadesinde akli bir karine vardır. Diğerlerinde ise karine lafzîdir. Akli karineyi “bilgimiz kuşattı” anlamında, أحاط علما/ehâta ilmuna ifadesi ile açıklarken, lafzi karneyi siyak olarak isimlendirmiştir. Siyak başlığında bu konuya tekrar ele alınacaktır.

2.6.3. Teradüf

Teradüf, iki ya da daha fazla kelimenin aynı anlama gelmesidir. Şâfiî bu kavramı açık olarak kullanmaz. “Araplar bir manaya iki isim verebilirler.” şeklindeki ifadelerini müteradif lafızları örnek vererek açıklar. Mesela, *Şatr*, *tilka* ve *cihet* kelimelerinin lafızları farklı olsa da manalarının aynı olduğunu vurgular. “Bir şeyin şatırına yönelmek” gözle görülse de görülmese de onun tarafına yönelmek anlamına gelmektedir. Şâfiî bu görüşünü Arap şiirinden verdiği örneklerle destekler.

Hufaf b. Nüdbe şöyle demiştir:

ألا من مبلغ عمرا رسولا / وما تغنى الرسالة شطر عمرو.

“Amr’a elçi gönderen bilsin ki, *Amr tarafına* elçi göndermenin bir faydası olmaz.”

Side b. Cüveyye şöyle demiştir:

أقول لأم زنباع أقيمي / صدور العيس شطر بني تميم.

“Ümmü Zinba’ya develerin önünü *Beni Temim tarafına* çevirmesini söylüyorum.”

Lakid el-Eyadî şöyle demiştir:

وقد أظلكم من شطر ثغركم / هول له ظلم تغشاكم قطعا.

“*Düşmanınız tarafından* size doğru, sizi tamamen kuşatacak olan karanlığa sahip bir korku gelmektedir.”

²⁴¹ Yunus, 12/82.

²⁴² Ebû Ubeyde Mamer b. Müsenna, *Mecâzu’l-Kur’ân*, thk. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetu’l-Hânci, ts.), 1/47. Ayrıca bk. Ali Akay, “Ebû Ubeyde’nin Mecâzu’l Kur’ân’ı ve Mecâzi Yorumları”, *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 183-206.

Zekât ve sadaka da Şâfiî'ye göre eş anlamlıdır. Müslümandan alınan şey zekâttır. Zekât sadaka, sadaka zekâttır. İkisi de temizleyicidir. Her ne kadar bazen sadaka bazen zekât olarak isimlendirilseler de manaları birdir.²⁴³

Şâfiî, kendisine kıyas ve ictihâdla ilgili sorulan bir soruya da bu ikisinin aynı manaya gelen iki isim olduğunu söyleyerek cevap verir. Şâfiî bu tür kullanımların Kur'ân, sünnet ve Arapçada bolca bulunduğunu ifade eder.²⁴⁴

Eş anlamlı kelimelere dair bir diğer örnek nikâh kelimesidir. Şâfiî, Allah Teâlâ, nikâha iki isim vermiştir der. Bir nikâh, diğeri tezvîc. Şâfiî'ye göre evlenmek niyetiyle bile olsa bu iki isim haricinde bir kelime kullanılarak nikâh yapılması câiz değildir.²⁴⁵

2.6.4. Lafzî Müşterek

Lafzî müşterek, iki ya da daha fazla manaya aynı seviyede delâlet eden lafızdır. Dilde müşterek lafızların varlığı konusunda ulema dört farklı görüş belirtmiştir. Birinci görüşü savunanlara göre müşterek lafızların varlığı zorunludur. Çünkü manalar sınırsız, lafızlar sınırlı olduğu için müşterek lafızların bulunması kaçınılmazdır. İkinci görüşe göre müşterek lafız, mütetekellimin kastını anlamaya engel olan bir şeydir. Dili vaz' eden hikmet sahibidir. Anlaşılması zor kelimeler vaz' etmesi hikmete aykırıdır. Bu yüzden dilde müşterek lafızların bulunması imkânsızdır demişlerdir. Öte yandan bunun mümkün olduğunu ama vâki olmadığını söyleyenler de vardır. Bu görüşü savunanlara göre müşterek zannedilen lafızlar aslında ya mütevatır' ya hakikat ya da mecâzdır. Son olarak mümkündür ve vâkidir diyenler vardır. Bu görüşte olanlara göre ise insanlar birbirlerinden habersiz bir şeye iki farklı isim verebilirler. Ya da tek bir kişi bir ifadeyi iki farklı manaya gelecek şekilde kullanabilir. Mesela Resulullah ve Hz. Ebû Bekir hicret ederken Hz. Ebû Bekir'e Resulullah'ın kim olduğunu soran kişiye: هذا هاد يهديني السبيل "Bu bana yolu gösteren bir rehberdir."²⁴⁶ şeklinde cevap vermesi buna örnek verilebilir. Soruyu soran kişi, Hz. Ebû Bekir'in bu cevabını çöl yolunda Hz. Ebû Bekir'e rehberlik eden kişi olarak anlamıştır. Ancak Hz. Ebû Bekir'in kastettiği anlam, manevî anlamda doğru yolu göstermektir. Ayrıca Arapçada kadının hem temizlik hem âdet dönemini ifade eden kur', hem göz, hem casus, hem de pınar vb. anlamlara gelen 'ayn

²⁴³ Şâfiî, *el-Ümm*, 3/180.

²⁴⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/222.

²⁴⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 6/103.

²⁴⁶ Buhârî, "Menâkıbu'l-ensâr" 45.

gibi kelimeler vardır ki bunların hangi manaya geldiği konusunda zihin ilk anda tereddüt eder.²⁴⁷ Birbirine zıt iki anlamı birden ifade eden lafızlar da müşterek lafız kapsamında değerlendirilir. İslâmî ilimler literatüründe Mukatil b. Süleyman'ın (öl. 150/787) *el-Vucuh ve'n-Nezâir* isimli eseri gibi ilk dönemlerden itibaren bu konuya özel kitaplar telif edilmiştir.

Daha önce de ifade edildiği gibi fıkıh usulünde lafızlar fukahâ metodunu izleyen usulcüler ve mütekellim metodunu izleyen usulcüler tarafından farklı taksime tâbi tutulmuştur. Fukahâ metoduna göre müşterek lafız, lafızların *vaz'* açısından taksiminde yer alır. Mütekellim'in usulüne göre ise mantukun delaleti tasnifi altındaki mücmelin ya da âmm lafzın türü olarak ele alınmıştır. Şâfiî'ye göre de müşterek, âmm lafız türlerinden biridir.

Müşterek lafız, manevî müşterek ve lafzî müşterek olarak ikiye ayrılır. Manevî müşterek, bir lafzın tek *vaz'* ile küllî bir manaya delâlet etmesidir. Farklı isimler taşıyan kişilerin “insan” olarak isimlendirilmesi buna örnek verilebilir. Lafzî müşterek ise tek bir lafzın iki ya da daha fazla manaya birden, bedel yoluyla, eşit düzeyde delâlet etmek üzere *vaz'* olunmasıdır.²⁴⁸ Bu araştırmada ele alınacak olan müşterek türü budur.

İsnevî, Şâfiî'nin müştereki kabul ettiğini, Şâfiî nazarında müşterekin âmm lafız gibi olduğunu nakleder. Karine bulunmadığı zaman müşterek lafzı bütün anlamlarına birden hamleder.²⁴⁹ Bu da Şâfiî'nin umumu'l-müştereki kabul ettiği anlamına gelir ki biz de aşağıda izah edeceğimiz gibi bu tespitin doğru olduğu kanaatindeyiz. Nitekim Şâfiî, müşterek konusunu âmm lafzın türlerini belirttiği yerde “tek lafızla çok mana ifade etmek” şeklinde ele alır. Ayrıca “ihşan” kelimesinin anlamını tespit ederken yaptığı açıklamalar sırasında ihşan kelimesinin âmm bir lafız olduğunu açıkça ifade eder. Şâfiî'nin müşterek isim konusundaki görüşleri *إحسان/ihşan*, *قرء/kur'* ve *لمس/lems* kelimelerinin anlamları üzerine yaptığı yorumlar çerçevesinde ele alınacaktır.

Şâfiî, *ihşan* kelimesinin birden fazla manaya gelişini *er-Risâle*'de Nasih-Mensuh başlığı altında ve zina ve kazf cezası bağlamında ele almıştır. Zina cezası ile ilgili ilk âyetler Nisâ Sûresi 4/15-16. âyetlerdir. Söz konusu âyetlerde zina eden kadınların ölünceye

²⁴⁷ İsnevî, *Nihâye*, 1/249-250; Muhammed b. 'Alî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Şâbir el-Fârûkî el-Hanefî Tahânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebetu Lübnan en-Naşirun, 1996), 203.

²⁴⁸ Tahânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-funûn ve'l-'ulûm*, 203.

²⁴⁹ İsnevî, *Nihâye*, 1/273.

kadar ya da Allah onlara bir yol gösterinceye kadar ev hapsinde tutulması emredilir. Ayrıca zina eden her iki tarafa da eziyet emredilir. Tövbe etmeleri durumunda ise eziyet sona erdirilir. Daha sonra Nûr Sûresi, 24/2 ile hapis ve eza cezası neshedilir: “Zina eden erkekle zina eden kadının her birine yüz celde vurun.” Bu âyet Kur’ân-ı Kerîm’de zina cezası ile ilgili inen son âyettir. Âyette zina edenlerin bekâr mı evli mi, hür mü köle mi olduğuna dair bir bilgi yoktur. Sünnette yer alan delillere dayanılarak âyette kastedilenlerin bekâr ve hür Müslümanlar olduğu, evli ve hür kişilere ise recm cezası uygulanacağı görüşü genel kabul görmüştür. Evli ve hür kişilere recm cezası gerektiğine dair delil olarak Şâfiî şu hadisi getirir: “Benden öğrenin, benden öğrenin. Allah o kadınlar için bir yol gösterdi: Bekâr bir erkek bekâr bir kadınla zina ederse yüz celde ve bir yıl sürgün cezası gerekir. Evli bir erkek evli bir kadınla zina ederse yüz celde ve recm cezası uygulanır.”²⁵⁰ Ayrıca Hz. Peygamber’in Maiz el-Eslemî’ye recm cezası uyguladığına dair bir rivayette de vardır.

Şâfiî’ye göre âyetteki muhsanatın manasını evli kadınlar olarak belirlemek mümkün değildir. Çünkü zina eden evli kadınlara verilen recm cezası bölünebilir bir ceza değildir. Öyleyse burada muhsanattan kastedilen hür, bekâr kadınlardır. Dolayısıyla cariyelerin muhsan olması; hür olmaları, bekâr olmaları ya da evli olmaları anlamlarına gelemmez. Bu durumda cariyelerin muhsan olması ile hür kadınların muhsan olması birbirinden farklı olmalıdır şeklinde düşünerek “fe izâ uhsinne” ifadesindeki “ihsan” kelimesini Müslüman olmak anlamında alır. Bu tercihini delillendirmek için muhsan kelimesinin anlamlarını şöyle açıklar:

“İhsan, -korumak anlamı haricinde- haram olanı almaya mâni olan her şeyi içerir. Bu manada Müslüman olmak yasaklanmış şeyleri yapmaya engeldir. Aynı şekilde hürriyet de bir manidir, koca da zıfâf da manidir. Evlerde hapsedmek de hakeza. Mâni olan her şey ihsandır.”

وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِنُخْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ.

“Bir de Dâvûd’a, sizi savaşın şiddeti ve silahların darbesinden koruması için zırh yapma sanatını öğrettik.”²⁵¹

لَا يُقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرَى مُحَصَّنَةٍ.

²⁵⁰ Ebû Davûd, “Hudûd”, 23.

²⁵¹ el-Enbiyâ, 21/80.

“Onlar toplu olarak sizinle savaşamazlar; ancak müstahkem kaleler içinde veya siperlerin arkasından korka korka savaşırlar.”²⁵²

Şâfiî, bu iki âyette ihsan kökünden gelen *تُحْصَن*/tuḥşine ve *مُحْصَنَاتٌ*/muḥaşşana kelimelerinin “engellenen/izin verilmeyen” anlamında olduğunu ifade eder. Şâfiî’ye göre bu âyetteki muhsan kelimesi âmm bir lafızdır. Bu lafız için Müslüman olma manasını belirlerken sözün başına ve sonuna baktığını, ihsan kelimesi her ne kadar Müslüman olmak, hür olmak, iffetli olmak, evli olmak gibi anlamların hepsini içerse de âyette âmm olarak gelen bu lafzın burada Müslüman olmak anlamına geldiğini ifade eder.²⁵³

Şâfiî’nin ihsan kelimesinin müşterek manası üzerinden yorum yaptığı bir diğerkonu muhsan kadınlara zina iftirasında bulunanlara yani kazf suçu işleyenlere verilecek ceza meselesidir. Söz konusu ceza Kur’ân’ı Kerîm’de Nur Sûresi 4. âyet ve aynı sure 6-9. âyetleri bağlamında belirlenir. Nûr Sûresi 24/4’te zina iftirasında bulunan ve şahit getiremeyen kişinin cezası seksen celde ve şahitliğinin kabul edilmemesi şeklinde belirlenmiştir. Aynı Sûresinin 6-9.uncu âyetlerinde ise aynı durumdaki kişinin lian yapması sonucu had cezası almayacağı belirtilmiştir. Bazılarına göre ikinci âyet ilk âyeti neshetmiştir. Şâfiî ise burada bir nesih olmadığını muhsan kelimesinin anlamından yola çıkarak ispat etmeye çalışır. Muhsan kelimesinin ilk âyette “bülüğ çağına gelmiş hür kadınlar” anlamında olduğunu, bu kelimenin birkaç manaya birden geldiğini ifade eder. Her bir âyet Allah’ın hükmünü beyan etmektedir. Allah’ın hüküm bakımından birbirinden ayırdığı şeyleri ayırmak, birleştirdiğı şeyleri birleştirmek gerekir. Meselenin ortak yönü zina iftirası, ayrı yönü bu konuda verilen hükümdür. Eşine zina iftirasında bulunan kişi ile yabancı bir kadına zina iftirasında bulunan kişinin hükmü birbirinden ayrıldığına göre burada muhsan kadına zina iftirasındaki muhsanât buluğa ermiş hür kadınlar anlamında olmalıdır. Yabancılar şahit getirdikleri takdirde, kocalar da lian yaptıkları takdirde cezadan kurtulur. Şâfiî’ye göre bu ifade tarzı Arapçanın bir özelliğidir. Arapçada zâhiri âmm olan bir kelime ile hass murad edilebilir. Söz konusu âyetlerde de bu durum vaki olmuştur dolayısıyla âyetler arasında nasih-mensuh ilişkisi yoktur.²⁵⁴

²⁵² el-Haşr, 59/14.

²⁵³ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/59.

²⁵⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/63.

Müşterek lafızlar başlığı altında seçtiğimiz ikinci örnek قُرء/kur' kelimesidir. Bu kelime kadının hem hayız hem de temizlik dönemini ifade etmesi bakımından müşterek olarak kabul edilir. Kelimenin manası etrafındaki tartışmaların merkezinde Bakara Sûresi 227. âyetindeki boşanmış kadınların üç kur' beklemlerine yönelik emir bulunur. Diletiler kur' kelimesinin anlamı konusunda farklı görüşler beyan etmiştir. Bir görüşe göre hayız dönemine hakiki anlamda, temizlik dönemine ise mecâzî anlamda delâlet eder. Diğer bir görüş temizlik dönemine hakiki anlamda, hayız dönemine mecâzî anlamda delâlet eder. Üçüncü ve en çok tercih edilen görüşse kelimenin müşterek olduğu görüşüdür. Bu durumda hem hayız hem temizlik dönemine hakiki olarak delâlet eder. Bu, صريم/şarîm kelimesinin hem gece hem gündüz anlamına gelmesi gibidir. Fukahâ ise üç kur' ifadesi ile iddet döneminin kastedildiği konusunda ittifak etmiş, ancak bununla hayız döneminin mi yoksa temizlik döneminin mi kastedildiği konusunda ihtilaf etmiştir. Ebû Hanife, hayız döneminin kastedildiği görüşündedir. Sahabeden Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mesud, Ebû Musa el-Eş'arî gibi isimler de bu görüştedir. Şâfiî ise kur'un temizlik dönemi olduğu görüşündedir. Sahabeden bu görüşte olanlar; Hz. Ayşe, Zeyd b. Sabit, İbn Ömerdir.²⁵⁵

Şâfiî, kur' kelimesinin kadının temizlik dönemi anlamına gelişine hem dilden hem de Kitap ve sünnetten delil getirir. Dilden getirdiği delili açıklarken; bu kelime tek bir mana için vaz' edilmiş bir isimdir der. Tuhr; rahmin kanı tutması, hayız ise bırakmasıdır. Araplar kur' kelimesini suyu bir kabın içinde ya da havuzda tutmak anlamında kullanırlar. Dolayısıyla tuhr kelimesi kanın tutulduğu dönemi yani temizlik dönemini ifade eder. Kur' kelimesinin hapsetmek anlamına gelmesi Araplarca malumdur. Araplar suyu bir kabın içinde ya da bir havuzda tutmayı ifade etmek için, هو يُقْرِء الماء/Huve yuqri'u'l-mâe derler. Yine yemeği ağzının içinde tutmayı ifade etmek için, هو يُقْرِء الطَّعَامَ فِي شَدْقِهِ/Huve yuqri'u't taâme 'alâ şedkıhi derler.²⁵⁶ Şâfiî, kelimenin vaz'ından yola çıkarak kur' kelimesinin anlamını tespit eder.

Müşterek lafız kapsamında ele alacağımız bir diğer kelime, Nisâ Sûresi 4/43. âyetindeki “Yahut kadınlara dokunursanız...” ifadesindeki لمس/lems kelimesidir. Bu kelimenin

²⁵⁵ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr fî Fıkhî Mezhebi'İlmâm eş-Şâfi'i*, thk. Ali Muhammed Muavvad, Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1414), 11/164-164.

²⁵⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 6/529.

anlamı konusunda ulema ihtilaf etmiştir.²⁵⁷ Bazılarına göre arada ince de olsa bir örtü bulunsa bile bu dokunmak anlamına gelir. Ancak mülamesenin hakiki anlamı cildin cilde dokunmasıdır. Arada örtü olduğu zaman fiziksel bir dokunuştan bahsedilemez. Kıyafetin kıyafete değmesi söz konusu olur. Dokunmanın abdesti bozup bozmayacağı konusunda farklı görüşler belirtilmiştir. Bir görüşe göre kelime âmm olarak geldiği için her türlü dokunma abdesti bozar. Mahrem olan kadınlara dokunmak da buna dâhildir. Bir diğer görüşe göre kelimenin sözlük anlamı değil de âyette kastedilen mana göz önüne alınır. Âyette şehvetle dokunmak kastedilmiştir. Dolayısıyla bu durum haricinde abdest bozulmaz.²⁵⁸

Şâfiî, *lems* kelimesini tenin tene değmesi manasında alır. Dolayısıyla kadın ya da erkek birbirinin tenine dokunursa şehvet olsun ya da olmasın abdest bozulur. Ancak saç, tırnak gibi şeylere dokunmak abdesti bozmadır. Çünkü bunlar ten dışında kalan şeylerdir. Yine kadın ya da erkek, aralarında tenin tene dokunmasına engel olan bir şeyin (örtü, kıyafet vs.) üzerinden birbirine dokunursa şehvet olsun olmasın abdest bozulmaz. Çünkü bu durumda hakiki anlamda bir dokunma fiili gerçekleşmiş olmaz. Fiil gerçekleşmediği sürece de mana hâsıl olmaz.²⁵⁹ Şâfiî'ye göre dokunmak, öpmek ve cima *lems* kapsamına girer. Dolayısıyla müşterek bir lafızdır.

Şâfiî'nin, müşterek lafız konusundaki görüşlerini *ihsan*, *kur*' ve *lems* kelimeleri etrafında ele ele alınmıştır. *Kur*' kelimesi genel görüşe göre aynı anda iki zıt anlam içermesi nedeniyle iştirak başlığı altında ele alınmıştır. Ancak görüldüğü kadarıyla bu kelime Şâfiî açısından müşterek değildir. Kelime hakkında yorum yaparken “tek bir anlam için vaz‘ olunmuştur.” demesi bu konuda şüpheye mahal bırakmamaktadır.

2.7. Şâfiî'ye Göre Anlamın Tespitinde Siyakın Rolü

Şâfiî'nin *ittisa*' bağlamında saydığı unsurlardan biri de siyak kavramıdır. Siyak, sözlükte ساق - يسوق - سَوْقا - سياقة/*sâka- yesûku- sevkan* ve *siyakaten*: Sürmek, taşımak, nakletmek, sevk etmek gibi anlamlara gelen فاعل/*fi'âl* vezninden bir masdardır. Develerin birbirini izleyerek yol alması تساوقت الإبل تساوفا/*tesâvekat el-iblu tesavuken*

²⁵⁷ Konu hakkındaki fıkhi tartışmalar için bk. Emine Esin Göç, “Lemsü'n-nisâ'nın Abdeste Etkisi Konusundaki Fıkhi Tartışmalar”, *M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/35 (2008), 73-90.

²⁵⁸ Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 1/178.

²⁵⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 2/37; Muhammed b. İdris Şâfiî, *Ahkhâmu'l-Kur'an*, thk. Şehy Abdulgani Abdulhalık (Dâru İhyai'l-Ulûm, 1410), 57.

şeklinde ifade edilir. Eskiden Araplarda kadına mehir olarak deve ya da koyun verilmesi âdeti yaygın olduğu için “mehir vermek” anlamında ساق إليها الصداق والمهر “Kadının [evine] mehri sevk etti.” ifadesi kullanılmıştır. Buradaki mehir kelimesi deve ya da koyundan mecâzdır. Zamanla koyun ya da deve dışındaki bütün mehirler de siyak olarak isimlendirilmiştir.²⁶⁰ Kelimenin bağlam, konteks şeklindeki ıstılahî anlamı da sözlükteki yönlendirmek, sevk etmek manaları ile ilişkili olarak ortaya çıkmış gibi görünmektedir. Sözün akışı, gidişatı, konuşmanın üslûbu anlamlarında سياق الكلام/siyaḳu’l-keḷâm ifadesi kullanılır.²⁶¹

Siyak, İslâmî ilimlerin doğuş döneminden itibaren gerek fıkıh usulü gerek tefsir gerekse de Arapça üzerine yapılan çalışmalarda bir yaklaşım olarak mevcuttur. Ancak sözcüğün dilbilim mahsulü bir kavrama dönüşmesi uzun bir sürecin sonucunda olmuştur. Batı dünyasında ise anlam ve bağlam teorisinin gündeme gelmesi İngiliz dilbilimci ve Londra Dil Okulu’nun kurucusu John Rupert Firth (öl. 1960) ile olmuştur. Firth, *Dil, Mana ve Siyak* isimli kitabında dumanın yangına delâlet etmesini tabii delâlet, kırmızı bayrağın tehlikeye delâlet etmesini ise örfî delâlet olduğunu ifade eder ve pek çok sözün bağlamla birlikte anlam kazandığına dikkat çeker.²⁶² Sözün bağlamla birlikte anlam kazanmasına yönelik çalışmalar modern dilbilimde edimbilim çatısı altında incelenmektedir.²⁶³ Bu araştırmada modern dil teorilerinde siyakın yeri ve önemi ele alınmayacaktır. Bu kısa bilginin burada verilmesinin sebebi siyakın dil teorilerinde de kendisine yer bulmuş bir kavram olduğunu vurgulamak içindir.

İslam düşüncesinde lafız-mana ilişkisi üzerine yapılan dil çalışmaları belâgat ilminin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Belâgat, bir ilim olarak ortaya çıkmadan önce toplumda bir meleke olarak zaten mevcuttu. İslâmî ilimlerdeki diğer disiplinlerde olduğu gibi Belâgat’ın da bir ilim olarak teşekkülü yabancı milletlerin İslam’a girmesi ile bağlantılıdır. Arapça bilmeyenlerin Kur’ân dilini öğrenme ihtiyacı, öte yandan bu öğrenme sürecinde Arapçanın onların yaptıkları ve yapabilecekleri hatalardan korunması zarureti doğmuştur. Bu ihtiyaca binaen İslam’ın ilk döneminde itibaren dil kuralları belirlenmeye başlanmış, bu bağlamda mananın ortaya çıkışında hangi

²⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 4/114-115.

²⁶¹ İbrahim Mustafa, “siyak”, *el-Mu‘cemü’l-vasîf*, 1-2/465.

²⁶² John Rupert Firth, *el-Lügâ ve’l-mânâ ve’s-siyâk*, çev. Abbâs Sadık Vehhab (Bağdat: Dâru’ş-şuunî’s-sekafiyeti’l-âmme, 1987), 14.

²⁶³ Edimbilimsel yaklaşımın Arap dilbilimi alanındaki uygulamaları için bk. Yusuf Akyüz, *Arap Dilinde Edimbilim* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2020).

etkenlerin rol oynadığı üzerinde de durulmuştur. *Müşkilü'l-Kur'ân*, *Beyânü'l-Kur'ân*, *Mecâzü'l-Kur'ân*, *Meâni'l-Kur'ân*, *I'câzü'l-Kur'ân*, *I'râbü'l-Kur'ân* şeklinde isimlendirilen eserlerde lafız ve mana arasındaki bağlantılar araştırılmıştır.²⁶⁴ Belâgat ilminin bir alt dalı olan meâni ilmi ise doğru yerde, doğru zamanda ve gerektiği miktarda konuşmanın yani muktezâ-i hâle uygun söz söylemenin ilkelerini ortaya koyar.²⁶⁵ Sözün söylendiği ortamın ve bağlamın mana üzerinde etkili olduğu düşüncesi meâni ilminde لكل مقام مقال/li külli maqâmin maqalun “Her makamın kendine has bir söylemi vardır.” cümlesi ile veciz bir şekilde formüle edilmiştir. Arap dünyasında modern dönem dil araştırmalarının öncülerinden biri olan Temmam Hassan da (öl. 2011) bu ilkeye dikkat çeker ve siyakı sözün söylendiği sırada etkili olan olaylar, ilişkiler ve sosyal şartlar olarak tanımlar.²⁶⁶ Arap dilinde siyak, hâl, makam ifadeleri bağlam terimine karşılık olarak kullanılır. Ancak siyak genellikle metin içi bağlamı, hâl ve makam ise durum/hâl bağlamını ya da haricî bağlamı ifade eder. Durum bağlamı kapsamında ele alabileceğimiz konulardan biri de *esbâb-ı nüzûl*dür. Harici bağlamından koparılıp aktarılan rivayetler yanlış anlaşılmaya müsaittir.²⁶⁷ İslâmî ilimlerde *esbâb-ı nüzûl* ilminin ortaya çıkması bu tür yanlış anlamaları engelleme gayesine mâtuftur. Şâfiî'nin Kur'ân'ı doğru yorumlamak için kişinin bilmesi gereken şeyler arasında *esbâb-ı nüzûl*ü, Kur'ân'ın nasih ve mensuhunu bilmeyi de sayması harici bağlama verdiği önemi göstermektedir. Âyetler arasında bir nesih ilişkisinden bahsedilecekse hangi âyetin önce hangisinin sonra indiğinin belirlenmesi gerekir. Âyetlerin Mekkî ve Medenî olarak tasnifi de bu amaca mâtuf çalışmalardan biridir. Çünkü lafızların manaları nazil oldukları dönemle eş zamanlı bir tarih içinde ortaya çıkar. Kur'ân âyetlerinin tarihi zemini her ne kadar metnine dâhil olmasa da manayı tamamlayan haricî bağlamlardan biridir.²⁶⁸ Haricî bağlam çerçevesinde dikkate alınması gereken bir diğer unsur muhatapların kim olduğudur. Kur'ân muhatapların durumuna göre farklı

²⁶⁴ Hulusi Kılıç, “Belâgat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/384-387.

²⁶⁵ İsmail Durmuş, “Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi”, *Meâni* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/206-207.

²⁶⁶ Temmam Hassan, *el-Lügatü'l-'Arabiyyetu Ma'nâhâ ve Mebnâhâ* (Fas: Dâru's-sekâfe, 1994), 337.

²⁶⁷ Hassan, *el-Lügatü'l-'Arabiyyetu Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, 372.

²⁶⁸ Sıddık Baysal, “Mekkî-Medenî Olgusunun Kur'ân Lafız ve İbarelerinin Anlam ve Delâletlerini Belirleyiciliği: 107/Mâûn Sûresi Örneği”, *Bartın Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 3/5 (2016), 23-58.

üsluplar kullanır. Hatta âyetlerdeki üsluptan yola çıkarak muhatapların inkâr edenler mi yoksa şüphe içinde olanlar mı olduğu anlaşılabilir.²⁶⁹

Lafzı manaya delâleti açısından ele alan fıkıh usulü için de siyak mefhumunun büyük önemi vardır. Bağlam usulcüler için doğru manaya ulaşmanın en önemli araçlarından biridir. Lafızla ilgili bahisler de usul kitaplarında hatırı sayılır bir yer tutar. Çünkü cümleyi anlamak için içindeki kelimeleri gerek vaz‘ olundukları mana gerekse de mecâzî manaları açısından tahlil etmek zorundadırlar. Bu zorunluluk sonucu usulcüler dildilerden daha fazla ve daha hassas bir şekilde dille ilgili konuları ele almışlardır.

Şâfiî’nin günümüz dil felsefesinde en çok ilgi gören konulardan biri olan siyak terimini kullanması da dikkat çekidir. İslam ilimlerine dair eserler içinde ilk kez Şâfiî’de bu kavrama rastlanmıştır.²⁷⁰ Şâfiî siyak terimini metin içi bağlamı kastederek kullanır. Gerek dil gerekse de usul açısından terminolojinin henüz yerleşmediği bir dönemde Şâfiî’nin bağlamı siyak olarak isimlendirmesi ve bir kavram ortaya koyması dikkate değerdir. Haricî bağlam ya da durum bağlamı denilen unsurlar Şâfiî’den sonraki dönemlerde siyak kavramına dâhil edilmiş, böylece kavramın kullanım alanı genişlemiştir. Şâfiî yukarıda haricî bağlam kapsamında saydığımız metnin indiği tarihi bağlamı, kültürü, metnin muhataplarını dikkate almak gibi unsurların hepsini dikkate almıştır. Aşağıda önce Şâfiî’nin metin içi bağlama dair verdiği örnekler ele alınacaktır. Ardından da haricî bağlamı dikkate aldığını gösteren birkaç örneğe yer verilecektir.

A’raf 163’deki “Kasabanın durumu sor.” ve Enbiya 11-12 “Zalim kasaba” ifadelerinin yorumunda metin içi bağlam anlamında siyak kavramını kullanır. İlk âyette kasabanın içinde yaşayanlar kastedilmiştir. Bu anlama delâlet eden karine ise âyetin devamında gelen kasabanın cumartesi yasağını çiğnemesi bilgisidir. Bir kasaba için herhangi bir yasağı çiğnemek söz konusu olmayacağına göre demek ki burada kastedilen kasabanın kendisi değil, içinde yaşayanlardır. İkinci âyette de “zâlim kasaba” ifadesinden kastedilen de kasaba halkıdır. Çünkü kasabanın zulmetmesi söz konusu olamaz. Ayrıca âyetin devamında azaptan kaçmaktan bahsedilmektedir ki bu da zâlim olanın kasabanın kendisi değil halkı olduğunun göstergesidir.²⁷¹

²⁶⁹ Ali Karataş, “Erken Dönem Mekkî Surelerdeki Nefy ve İsisna İle Yapılan Hasr/Kasr Belagati Üzerine Hermeneutik Bir Deneme”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2020), sayfa sayısı??.

²⁷⁰ Osman Güman, “Siyak Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi İbn Dakiku’l-İd Örneği”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 29-52.

²⁷¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/28.

Şâfiî, “Ey iman edenler, namaz kılmaya kalktığınız zaman.”²⁷² âyeti ile “Hasta olursanız ya da yolculuk halinde bulunuyorsanız.”²⁷³ âyetlerinin aynı siyakta olduğunu söyler.²⁷⁴ Her iki âyette de abdestten bahsedilmektedir. Şâfiî’nin burada siyaktan kastı konunun aynı olmasıdır. Konu birliği olan âyetleri farklı surelerde olmalarına rağmen birlikte değerlendirmektedir. Bu da Şâfiî’nin siyak anlayışının sadece cümlelerin öncesi ve sonrası ile sınırlı olmadığını, aksine değerlendiği metnin bütünsel yapısını dikkate alacak şekilde geniş olduğunu göstermektedir.

Şâfiî’ye göre karı-koca arasındaki ayrılığı ifade eden *الفرقة/firkat* kelimesi farklı manaları içeren müşterek bir lafızdır. “Talak” yani boşama bu anlamlardan biridir. Boşama, erkeğin sarîh ifadeler kullanarak eşini boşaması ile olabileceği gibi başka birine eşini boşama yetkisi vermesi yoluyla da olabilir. Tüm bu türlerin hepsinde bir ya da iki kez eşini boşayan erkeğin, iddet süresi içinde ric‘at hakkı vardır. Yine ilâ yaparak eşini boşayan ya da “Sen kesinlikle boşsun.” dedikten sonra “Bir kez boşamayı kastettim.” diyen kişilerin zifafa girmiş oldukları kadınlar konusunda ric‘at hakkı vardır. Bu görüşünün neye dayandığı sorulduğunda Şâfiî, “Kitap, sünnet, âsar²⁷⁵ ve kıyasa dayanarak” der ve şu âyetlerle görüşünü delillendirir: “Boşama iki defadır. Ya usulünce tutma ya da güzelliyle bırakmadır.”²⁷⁶ Hemen öncesindeki âyet ise şudur: “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç kur‘ müddeti beklerler. Eğer Allah’a ve ahiret gününe inanıyorlarsa, Allah’ın kendi rahimlerinde yarattığını gizlemeleri onlara helâl olmaz. Kocaları bu süre içinde barışmak isterlerse, onları geri almaya daha çok hak sahibidirler.”²⁷⁷ Bu iki âyet Şâfiî’ye göre iddet süresi içinde bütün talak türlerinde ric‘at hakkı olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir. Çünkü ne boşayan erkekle ne de boşanan kadınla ilgili âyetlerde hiçbir tahsis yoktur. Allah Teâlâ, kadını tutmak ya da serbest bırakmaktan bahsederken kadını elinde tutma ya da serbest bırakma yetkisi olanları kasteder. İddet süresi içinde ric‘at yapmaksızın iddet süresinin dolmasını beklemektir. Bu mesele bu iki âyet haricindeki yerlerde de aynı bu âyetlerdeki gibidir.

²⁷² el-Mâide 5/6.

²⁷³ en-Nisâ 4/43.

²⁷⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/96.

²⁷⁵ Âsar, eser kelimesinin çoğuludur. Şâfiî bu kavramla sahabelerden gelen haberleri kasteder. bk. İstemi, “İmam Şafii’nin Kullandığı Hadis Kavramları”, 644.

²⁷⁶ el-Bakara 2/229.

²⁷⁷ el-Bakara 2/228.

“Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme sürelerinin bitmesi yaklaştığı zaman²⁷⁸ ya onları iyilikle tutun yahut iyilikle bırakın.”²⁷⁹ âyetindeki *بلغن أجلهن/beleğne ecelehünne* ifadesi Şâfiî’ye göre *أجلهن قارين/ḳarebne ecelehünne* anlamındadır. Çünkü Araplar gittikleri bir yere varmak üzereyken yani oraya yaklaştıklarında ya da bir işi tamamlamak üzereyken *بلغت/beleğtu* ifadesini kullanırlar. Bu ifadeyi gittikleri yere vardıkları ya da yaptıkları işi tamamladıkları zaman da kullanırlar. Ancak “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler. Sürelerini bitirince artık kendileri için meşru olanı yapmalarında size bir günah yoktur.”²⁸⁰ âyetindeki *بلغن أجلهن/beleğne ecelehünne* ifadesinde ise iddet süresinin bitimi kastedilir. Bu ikisi arasındaki farkı belirleyen şey siyaktır. Çünkü ilk âyette kadını tutmak ya da serbest bırakmaktan bahsedilmektedir. Bu da yukarıda ifade ettiğimiz gibi ancak bu yetkiyi elinde tutanlar için geçerli bir emirdir. Kadını üç talakla boşayan kişi artık onun eşi sayılmaz ve üzerinde herhangi bir yetkisi de olmaz. Çünkü Bakara Sûresi 2/230. âyette: “Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın, onun dışında bir başka kocayla nikâhlanmadıkça ona helâl olmaz.” buyrulmaktadır. Şâfiî’ye göre bunlar Arapça açısından en açık seçik, en az kapalılık ifade eden üsluplardır. Bu örnekte görüldüğü üzere Şâfiî’nin siyak anlayışı cümlelerin kelimeleri ya da önceki cümleyle bağlantısı ile sınırlı değildir. Aksine el aldığı metnin tümünü dikkate almaktadır. Farklı surelerdeki âyetleri konu birliğini dikkate alarak birlikte değerlendirmektedir. Hüküm verirken âyetin muhataplarını da dikkate almaktadır.²⁸¹

Tezin ilk bölümünde Kur’ân’ın Arabîliği konusundan bahsederken Şâfiî’nin Mâide Sûresi 4. ve A’raf 157. âyetleri toplumun kültürünü referans alarak değerlendirdiğini, âyette pis olarak nitelenen ve yenilmesi yasaklanan yiyeceklerin Araplara göre pis olan şeyler, temiz olup helâl kılınanların ise Araplara göre temiz olanlar olarak yorumladığı ifade edilmişti. Şâfiî’nin vahyin indiği dönemdeki kültür ve âdetleri dikkate alarak hüküm vermesine bir diğer örnek de Hz. Peygamber’in hacet giderirken kibleye dönmek gerektiğine dair hadisine dair yorumudur. Ebû Eyyub el-Ensârî, Resulullah’ın şöyle dediğini naklede: “Büyük abdest bozarken veya idrar yaparken

²⁷⁸ *بلغن أجلهن* ifadesi Türkçe meâllerin büyük çoğuluğunda, “Bekleme sürelerini bitirdikleri/sonlandırdıkları zaman...” şeklinde verilmiştir. Ancak Şâfiî, “Bekleme süresinin bitmesi yaklaştığı zaman...” şeklinde anladığı için Şâfiî’nin anlayışına uygun çeviri tercih edilmiştir.

²⁷⁹ el-Bakara 2/231.

²⁸⁰ el-Bakara 2/234.

²⁸¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 6/303-304.

kibleye dönmeyin, arkanızı da o tarafa çevirmeyin.”²⁸² Ebû Eyyub, bu hadisi naklettikten sonra kendisinin Şam’a gittiğinde orada tuvaletlerin kibleye doğru yapıldığını gördüğünü, biraz sağa, biraz sola doğru oturarak Allah’tan bağışlama dilediğini söylemiştir. Şâfiî’ye göre tuvalet evin içinde olduğunda bunda bir sakınca yoktur. Çünkü öyle bir durumda insanlar zaten kendilerini örtmüş olmaktadır. Hz. Peygamber’in bu yasağı koyduğu günlerde evlerde tuvaletler yoktu. İnsanlar hacetlerini gidermek için çöle giderlerdi. Çöl açık bir alan olduğu için hacetini giderenlerle etrafta olan başkaları arasında herhangi bir engel bulunmuyordu. Şâfiî’ye göre Hz. Peygamber’in bu yasağı getirmesinin iki sebebi vardır. Birincisi onlara adâbı öğretmek, ikincisi kibleye saygıyı öğretmektir. Ebû Eyyub el-Ensârî’nin bu yasağı her durumda geçerli sanmasının sebebi hadisi mücmel olarak işitmesidir.²⁸³

Şâfiî, âyet ve hadislerin hükmü hakkında nihaî karar verirken metinlerin başına, sonuna ve söyleniş sebebine bakmak gerektiğini vurgular. Mesela Hz. Ali’ye isnadla “Üç günden sonra kimse kurban etinden yemesin.”²⁸⁴ şeklinde bir hadis vardır. Ancak bu hadise rağmen Mâlik b. Enes’in “Biz Basra’ya giderken kurban etlerimizi azık yapardık.” şeklinde bir sözü de rivayet edilmektedir. Şâfiî bu çelişkiyi Hz. Peygamber’in neden böyle bir yasak koyduğunu araştırarak çözer. Nitekim Hz. Peygamber’in bu yasağı koyduğu sırada kurban bayramında çölden bazı fakir gezginler gelmiş, Hz. Peygamber de onların ihtiyaç sahibi olmalarına binaen, “Kurban etinden üç gün yetecek kadarını alın ve artanını sadaka olarak dağıtın.”²⁸⁵ buyurmuştur. Bir süre sonra Hz. Peygamber’e insanların kurban etlerini sakladıkları söylenmiş, O’da bunu yadırgamamıştır. Kendisine üç günden fazla et saklanmaması konusundaki yasağı hatırlatılınca da yasağı fakir gezginlerden dolayı getirdiğini söylemiştir. Şâfiî’ye göre yasak hadisini rivayet eden muhtemelen bu ruhsatı duymamıştır. Bu meseledeki doğru hüküm ancak hadisin başı, sonu ve aynı şekilde yasaklama sebebi dikkate alınınca ortaya çıkmıştır.²⁸⁶ Şâfiî, burada açıkça bağlamdan kopuk rivayetlerin yanlış anlamalara sebep olacağını vurgulamıştır. Bir önceki paragrafta verdiğimiz örnekte de bağlamından kopuk olarak aktarılan rivayetleri mücmel olarak nitelemiştir. Bu da anlam-bağlam

²⁸² Nesâî, “Tahâret”, 36.

²⁸³ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/132.

²⁸⁴ Buhârî, “Edâhi”, 6.

²⁸⁵ Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî (Müctebâ)*, “Dahâyâ”, 37.

²⁸⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/103-105.

ilişkisinin manaya etkisini göz önüne aldığının göstergesidir. Son örneklerdeki bağlam, o günkü toplumun içinde bulunduğu durum ve şartlardır. Şâfiî, manayı anlamak için cümlelerin başına, sonuna, ortasına bakmak gerektiğini vurgularken aslında tam olarak siyak ve sibaktan bahsetmektedir. Nitekim âyetleri yorumlarken birbirinden hemen önce ya da hemen sonra olmasına bakmaksızın, “Aynı siyaktadır.” diyerek birbiriyle ilgili âyetleri birlikte değerlendirmektedir. Hem âyetleri hem de hadisleri değerlendirirken nazil ve varid oldukları tarihsel ortamı dikkate aldığı gibi hangi amaca yönelik olarak söylendiklerine de önem vermektedir. Bu da Şâfiî’de gelişmiş bir siyak düşüncesi olduğunu göstermektedir.



3. BÖLÜM: ŞÂFÎ'NİN FER'Î DİL MESELELERİNE DAİR GÖRÜŞLERİ

Araştırmanın ilk iki bölümünde Şâfiî'nin dil düşüncesi nazari yönü itibariyle ele alınmıştır. Bu bölümde ise Şâfiî'nin somut olarak ele aldığı fer'î dil konularına yer verilmiştir. Bunlar içinde emir ve nehiy konusu aslında lafızlar bahsine dahil olmaya uygun bir yapıdadır, ancak bu konu ikinci bölümün merkez kavramı olan umum lafızları bağlamında ele alınmaya uygun değildir. Öte yandan alt başlıkları ile birlikte kendi içinde diğer lafızlardan bağımsız bir bütünlüğü vardır. Bu sebeplerle konunun üçüncü bölümde ele alınması uygun görülmüştür.

Emir ve nehiy konusu Allah Teâlâ'nın kullarına yönelik hitabı olan vahyin en önemli unsurlarındandır. Şâfiî'nin emir-nehiy konusuna yaklaşımını ortaya koymak bu hitabı anlamada izlediği metodu netleştirmek açısından önem arz etmektedir. Ayrıca bu konular çerçevesinde, araştırmanın ilk iki bölümünde nazari olarak ele alınan dil düşüncesinin pratiğe nasıl yansıdığını görmek mümkün olacaktır. Öte yandan karineden bağımsız gelen emrin mücebi konusunda literatürde Şâfiî'ye atfedilen farklı görüşler vardır. Şâfiî'nin metinleri çerçevesinde bu konunun ele alınması ilgili konudaki yaklaşımının literatürde kendisine atfedilen görüşlerle örtüşüp örtüşmediğini tespit etmeye imkân sağlayacaktır.

Bu araştırmada Şâfiî'nin emir ve nehiyle ilgili görüşleri *el-Ümm*'de farklı farklı yerlerde bu konularla ilgili yaptığı açıklamalar çerçevesinde ele alınacaktır. Bu bağlamda emir lafzının tanımı, emre has bir sîganın bulunup bulunmadığı, emir lafzının if'al sîgasına delalet edip etmediği gibi konular etrafındaki tartışmalara yer verilmeyecektir. Çünkü Şâfiî dile dair diğer pek çok konuda olduğu gibi emir ve nehiy konularında da görüşlerini bu konulara has bir bab altında ele almamış, emir ve nehyin tanımlarını vermemiş, emrin sîgasının ne olduğuna dair açıklamalarda bulunmamıştır. Şâfiî'nin fûrû alanında verdiği hükümlerden yola çıkılarak ilgili konulardaki görüşlerini tespit etmek mümkün olabilir. Ancak böylesi bir çalışma bu araştırmanın kapsamı ve hedefi dışındadır. Bunun için daha detaylı incelemelere ihtiyaç vardır.

Şâfiî, gerek *er-Risâle* ve *el-Ümm* adlı eserlerinde fıkıh ve usul tartışmaları yürütürken yer yer dil meselelerine temas etmiş ve kendi görüşlerini ifade etmiştir. Bu bölümde

başlıklar belirlenirken daha ziyade Şâfiî'nin sonraki literatürde tartışmalı olan görüşleri dikkate alınmış ve Şâfiî'nin bu meselelerde durduğu yerin vuzuha kavuşturulması amaçlanmıştır. Üçüncü bölüm altında incelediğimiz konular arasındaki ortak nokta, fıkıh usulcileri tarafından incelenmeleri; usul literatüründe bu konularda Şâfiî'ye bir veya birden fazla görüş isnad edilmesi ve Şâfiî'nin kendi eserlerinde doğrudan veya dolaylı bu konulara dair bazı açıklamalar yapmış olmasıdır. Haliyle ilk bakışta başlıklar arasında sistematik bütünlüğün bulunmayışı, çalışmanın bir dilciden ziyade fakih kimliği ile öne çıkan Şâfiî'yi odağına almasından kaynaklanan zaruri bir durumdur.

3.1.Emir Bahsine Dair Kavramsal Çerçeve

Emir; sarf, nahiv, belâgat ve kelam ilimlerinin ilgi alanına giren çok yönlü ve çok tartışmalı bir konudur. İslâmî ilimlerin teşekkül döneminde dil, kelam ve usul çalışmaları karşılıklı olarak birbirlerini etkilemiş, özellikle dille ilgili konular her üç ilim alanında da tartışmaların ortak zeminini oluşturmuştur. Dilciler kelimeyi isim, fiil, harf olarak üçe ayırırken usulcüler kelamı emir, nehiy, haber ve istihbar olarak dörde ayırmışlardır. Usulcüler emir konusunu lafzın manaya delâleti bağlamında ele alarak şer'î açıdan emrin hükmünü belirlemeye yoğunlaşırken dil çalışmalarında emir-nehiy konusu yapısal açıdan sarf literatüründe; anlam bakımından ise belâgat ilmi altında yer alan meânî literatüründe incelenmiştir. Kelam, meânî ilminde haber ve inşa olarak ikiye ayrılır. Haberin ibtidaî, talebî ve inkarî olmak üzere üç türü vardır. İnşa ise talebî ve gayr-i talebî olmak üzere ikiye ayrılır. Emir ve nehiy ise talebî inşa altında yer alır. Belâgat âlimleri hakiki ve mecâzî ayrımından ziyade emir ve nehiy sîgalarının Arap dilinde hangi anlamlarda kullanıldığı hususu ile ilgilenmişlerdir.

Usul-i fıkıh âlimlerinin ilgi alanları kullanımdan ziyade nassın yorumu olduğu için emir ve nehiy sîgasının kullanıldığı anlamların tek tek tespitinden ziyade emrin mahiyeti, emir sîgasının kullanıldığı anlamlardan hangisinin veya hangilerinin hakikî olduğu, emrin emre konu fiilin tekrarına delâlet edip etmediği gibi naslardan hüküm çıkarmada belirleyici olacak hususlara odaklanmışlardır. Usulcüler emrin tanımını yaparken hem âmirin hem de memurun durumunu göz önüne almışlardır. Emir sîgasının bağlayıcılık ifade edebilmesi için uluv²⁸⁷ ya da isti'la²⁸⁸ şart mıdır? Mesela bir çocuğun babasına

²⁸⁷ Uluv: Emir verenin yüksek mertebede olmasıdır. Emir verenle verilen aynı seviyede olursa iltimas olur. bk.İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/379.

“şunu yap” demesi emir kabul edilip edilmeyeceği, emir veren kişi açısından emir sîgası iradeyi de barındırıp barındırmayacağı gibi konuları tartışmışlardır. Emrin “söz” olarak tanımlanıp tanımlanamayacağı da tartışma konuları arasında yer almıştır. Emrin “kavl/söz” olup olmaması, eğer söz ise bu sözün mahiyetinin ne olduğu, uluv ya da isti‘la ifade edip etmediği gibi konular kelam ilminde tartışılan bazı itikadî meselelerle de bağlantılıdır. “Emir bir kavl/sözdür.” denildiğinde fiiller tanımın dışında bırakılmış olur; ancak bu sözün, kelam-ı lafzî mi yoksa kelam-ı nefsi mi²⁸⁹ olduğu ayrıca tartışılmıştır. Dil çalışmalarında bu kelamî konulara girilmemiş, emir bir sîga ve söz olarak ele alınmıştır. Sonuçta kelam, fıkıh usulü ve meânî ilimlerinde emrin tanımı, sîgası ve bu sîganın delâlet ettiği manalar bu ilimlerinin ortak çalışma alanı olmuş; fakat her bir ilim dalı bu sîgayı kendi zaviyesinden incelemiştir.

Şâfiî, *el-Ümm*’de Nûr Sûresi 24/32. âyetten geçen bekarların, kölelerin ve cariyelerin evlendirilmeleri emri bağlamında yasaktan sonra gelen emrin mücebine dair açıklamalar yapmaktadır. Bu açıklamaları Şâfiî’nin karineden bağımsız gelen emrin mücebi konusundaki görüşlerine de ışık tutmaktadır. Karineden bağımsız gelen emrin mücebi konusu, emrin fevre delâlet edip etmediğini gündeme getirmektedir. Emrin fevre delâleti ise emrin tekrara delâlet edip etmeyeceği konusu ile doğrudan bağlantılıdır. Bu konuların her birinde Şâfiî’nin görüşlerini tespit etmek mümkündür. Bu yüzden araştırmada Şâfiî’nin emir konusundaki görüşleri bu dört konu etrafında ele alınacaktır. Şâfiî’nin nehiyle ilgili görüşleri de Şâfiî’nin kendi açıklamaları çerçevesinde, nehiy sîgasının delâleti bağlamında ele alınacaktır. Şâfiî’nin görüşlerine geçmeden önce literatürde karineden bağımsız gelen emrin mücebi konusundaki tartışmalar bağlamında Şâfiî’ye nisbet edilen görüşler tespit edilmeye çalışılacaktır. Literatürde hem fakihler yöntemine mensup usulcüler hem de kelamcı usulcüler tarafından Şâfiî’ye farklı görüşlerin atfedilmesi söz konusudur. Bu araştırma Bâkılânî, Cüveynî (öl. 478/1085),

²⁸⁸ İsti‘la’: Kendini yüksekte görmek. Alçalarak, rica edercesine değil de sert bir şekilde sesini yükselterek istemek. bk. İsnevî, *Nihâyetü’s-sül*, 1/380.

²⁸⁹ Kelam-ı nefsi: İnsanın telaffuza dökmeden önce aklında tasarladığı düşünce ya da fikirdir. Emirde iradenin ve kelam-ı nefsi’nin varlığı ya da yokluğu meselesi Kelam alanında tartışılan Kur’ân’ın mahluk olup olmadığı meselesiyle bağlantılıdır. Kelam-ı nefsi’yi kabul edenler Allah’ın kelam sıfatının ezeli olduğu, Kur’ân’ın da mahluk olmadığı görüşünü savunanlardır. Bunların karşısında ise kelamın Allah’ın sıfatı değil fiili olduğunu ve Kur’ân’ın mahluk olduğunu savunan Mu‘tezile bulunur. Bu tartışmanın dil ve fıkıh usulü alanına yansıyan boyutları olmuştur. Emrin tanımında kullanılan “söz”ün mahiyeti de bu bağlamda ele alınır. Kelam-ı nefsi konusunda müstakil bir çalışma için bk. Sabri Yılmaz - Mehmet İlhan, “Cüveynî’ye Göre Kelamullah ve Kelam-ı Nefsi”, *Kelam Araştırmaları* 9/1 (2011), 215-232.

Gazzâlî, ve Âmidî gibi kelamcı usulcülerin bu konudaki atıfları ile sınırlandırılmıştır. Çünkü bu araştırmanın amacı kelamcı usulcüler arasında yer alan hatta bu yöntemin kurucusu kabul edilen Şâfiî'nin yaklaşımını kendi sistemi bağlamında ortaya koymaktır. Fakihler yöntemi, yöntem açısından olduğu gibi terminoloji açısından da kelamcı usulcülerden farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla o metodu izleyen âlimlerden görüşler nakletmenin kavram kargaşasına yol açma ihtimali vardır. Meselenin bu açıdan müstakil bir çalışmada ele alınması daha faydalı olacaktır.

3.1.1. Karineden Bağımsız Emrin Mûcebi Konusunda Şâfiî'ye Nisbet Edilen

Görüşler

Arapçada bir eylemin yerine getirilmesini emretmek için kullanılan iki sîga vardır. Muhataba emir verilirken *اِفْعَلْ/if'al*, gaibe emir verilirken ise *لِيَفْعَلْ/liyef'al* sîgası kullanılır. Emir sîgasının aslının *if'al* mi yoksa *liyef'al* mi olduğu hususunda gerek nahivciler gerekse de fıkıhçılar arasında ihtilaf vardır. Bu konuda çoğunluğun görüşü, sîganın aslının *if'al* olduğu yönündedir, çünkü bu sîga bir vasıtaya gerek görmeden bizzat kendisi manayı ifade etmektedir. Öte yandan *liyef'al* sîgasında ise mananın ifadesi için *لِ/li* harfine ihtiyaç duyulmaktadır.²⁹⁰ Bu iki sîga haricinde Arapça'da şu kullanımlar da emir anlamını içerir: Şartın cevabının başında “fâ” bitişmiş olarak gelen masdar: *فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ*: “Bir köle azat etmek.”²⁹¹ Yani “Bir köle azat etmek gerekir.” *فَضْرَبُ الرِّقَابِ*: “Boyun vurmaktır.” Yani “Boyun vurmaktır.”²⁹² *فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ*: “Fidye olarak oruç.”²⁹³ Yani “oruç tutmak gerekir.”²⁹⁴

Usul-i fıkıh alanında emirle ilgili tartışmaların yönünü belirleyen en önemli sorunlardan biri emre has bir sîganın olup olmadığıdır. Eğer emre has bir sîga varsa bu sîganın mûcebi, bağlayıcılık derecesi nedir? Tartışmanın sîgadan yola çıkılarak emrin mûcebini belirleme konusu çerçevesinde yoğunlaşması meselenin bu sîganın dildeki vaz'ı ile de ilgili olduğunu göstermektedir. Nitekim usulcüler bu konuda şer'î vaz'la lügavî vaz'ı birbirinden ayırmışlardır. Sîganın vüçûba delâlet ettiğini savunan bazı usulcüler şer'î vaz'la, bazıları ise lügavî vaz'la vüçûbu gerektirdiği görüşünü savunmuştur. Bazıları ise

²⁹⁰ Zerkeşî, *el-Baḥrû 'l-muḥîṭ*, 2/352.

²⁹¹ en-Nisâ 4/92.

²⁹² Muhammed 47/4.

²⁹³ el-Bakara 2/196.

²⁹⁴ Zerkeşî, *el-Baḥrû 'l-muḥîṭ*, 2/356.

hem şer‘î hem de lügavî vaz‘la vücûbu gerektirdiğini söylemişlerdir.²⁹⁵ Bazıları ise bu konuda tevakkuf etmişlerdir. Bu ayrım meselenin dille ilgili yönünü göstermesi bakımından önemlidir.

Karineden bağımsız gelen emrin mûcebi konusunda tevakkuf etmek gerektiğini savunan ve bu görüşü Şâfi‘î’ye de nisbet eden âlimlerden biri Bâkılânî’dir. Bâkılânî’ye göre emir için vaz‘ edilmiş özel bir sîga yoktur. Emir nefiste kâim olan manadır. Bu mana *if‘âl* sîgası ile de ifade edilebilir, “Sana şunu emrettim.” şeklinde emretmek fiilinin kullanılmasıyla da ifade edilebilir. “Sana şunu emrettim.” şeklinde mutlak olarak gelen emrin vücûba da nedbe de ihtimali vardır. Dolayısıyla bu şekilde gelen emir vücûb ve nedb anlamları için müşterektir. Bir karine olmadan ikisinden biri tercih edilemez. Bu durumda yapılması gerek şey tevakkuf etmektir. Bâkılânî, akli delillere başvurarak bu anlamlardan birinin tercih edilmesini doğru bulmamaktadır. Çünkü lafızların hangi anlama vaz‘ edildikleri aklî delile dayanarak tespit etmek mümkün değildir. Ancak dil ehlinde gelen nakille bu vaz‘ belirlenebilir. Bu konuda da dil ehlinde kesin bilgi oluşturacak nitelikte bir nakil bulunmamaktadır.²⁹⁶ Bâkılânî, Şâfi‘î’nin de bu konuda tevakkuf ettiğini düşünmektedir. Ancak Şâfi‘î’nin ashabından bazılarının karineden bağımsız gelen emrin Şâfi‘î’ye göre vücûba delâlet ettiğini, bazılarının ise nedbe delâlet ettiğini söylediğini nakletmektedir. Şâfi‘î nazarında yasaktan sonra gelen emir ise çoğunluğa göre ibahaya delâlet etmektedir. Bu konuda Şâfi‘î’nin farklı söylemleri olduğunu ifade eden Bâkılânî’ye göre Şâfi‘î, karineden bağımsız gelen emri herhangi bir manaya hamletmemektedir. Aksine vücûp üzere olduğuna dair bir delil olması durumunda vücûba, nedb üzere olduğuna bir delil olması durumunda ise nedbe hamletmektedir. Bu da Bâkılânî’ye göre bu konuda Şâfi‘î’nin tevakkuf ettiğini göstermektedir.²⁹⁷

Cüveynî, *el-Burhân*’da tarafların konu ile ilgili görüşlerini uzun uzadıya tartıştıktan sonra kendisinin Şâfi‘î’ye yakın olan görüşü tercih ettiğini ifade etmektedir. Bu görüşe göre şer‘î vaz‘la gelen karineden bağımsız talebin terk edilmesi durumunda tehdit söz

²⁹⁵ Bu konudaki tartışmalar ve tarafların delilleri ile ilgili bk. Tuba Erkoç Baydar, “Ebû İshâk Eş-Şîrâzî’nin Usûl Düşüncesinde Emir ve Nehiy”, *Usûl İslâm Araştırmaları*, 30/30, (Aralık 2018), 31-54.

²⁹⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb ve ‘l-irşâd*, 2/34-35; Bâkılânî’nin emir ve nehiy konusundaki görüşlerinin kelimî ve lügavî arka planı, karineden bağımsız gelen emrin delâleti hususundaki görüşlerinin ayrıntıları için ayrıca bk. Şuheda Bozyel, *İlahi Hitabın Mahiyeti Çerçevesinde Bâkılânî’nin Usul Düşüncesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 162-178.

²⁹⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb ve ‘l-irşâd*, 2/46-49.

konusudur. Bu durumda olan her talep de vücûp ifade etmelidir.²⁹⁸ Cüveynî, *et-Telhis*'de Bâkılânî'nin Şâfiî'ye tevakkuf görüşünü atfetmesini eleştirerek Şâfiî'ye göre karineden bağımsız gelen emrin vücûp ifade ettiğini söylemektedir.²⁹⁹ Ancak Şâfiî'nin metinlerden bu görüşünü destekleyen herhangi bir örnek getirmemektedir.

Gazzâlî ise *el-Menhûl*'de emir sîgasının aksine bir delil olmadığı sürece dilde kesin talep ifade ettiğini belirtmektedir. Arapların *if'al* ve *latef'al* sîgalarını birbirinden ayrı değerlendirmesini, birine emir diğerine nehiy demesini bu görüşüne delil olarak getirmektedir. Buna karşı çıkanların ehli-i dile karşı çıkmış olacağını ifade etmektedir. Emrin vücûba delâleti için ise ayrı bir karineye daha ihtiyaç vardır. Çünkü vücûba delâlet ettiğinin söylenmesi için terki durumunda cezanın gerektiğini gösteren bir delil olmalıdır. Sîga tek başına böyle bir cezanın olduğuna delâlet etmemektedir. Ardından Şâfiî'nin şeriatın emirlerini vücûba hamlettiğini, bunda da isabet ettiğini söylemektedir. Zira karineler Resulullah'ın emrine muhalefet edenlerin isyan etmiş olacağını ve cezalandırılacağını göstermektedir.³⁰⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*'da ise Şâfiî'ye atfedilen iki farklı görüşe daha yer vermektedir. Biri ibahaya delâlet etmesi,³⁰¹ diğer ise vücûp, nedb ve ibahada müşterek olması görüşüdür.³⁰² Gazzâlî, Bâkılânî ile aynı gerekçelere dayanarak bu konuda tevakkuf görüşünü savunanları desteklemektedir. *el-Menhul*'de ise vücûp görüşünün doğru olduğunu ifade etmiştir. *Mustasfâ*'yı hayatının sonlarına doğru yazdığı³⁰³ göz önüne alınınca bu konuda nihaî noktada tevakkuf görüşüne kani olduğu söylenebilir. Ancak Şâfiî'ye bu görüşü nisbet etmediği gibi nisbet edilen görüşlerin gerçekten Şâfiî'ye ait olup olmadığı konusunda da bir yorumda yapmamaktadır.³⁰⁴

²⁹⁸ İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdulâzîm ed-Dîb (Kahire: Dâru'l-Ensâr, ts.), 1/228.

²⁹⁹ İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî, *Kitâbu't-Telhis fî usuli'l-fikh*, thk. Abdullah Cûlem en-Nebyâlî, Şubbeyr Ahmed el-Umrevî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1996), 1/264.

³⁰⁰ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî , *el-Menhûl min ta'likâti'l-uşûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 108.

³⁰¹ Gazzâlî, *Mustasfâ İslâm Hukukunun Kaynakları*, 555.

³⁰² Gazzâlî, *Mustasfâ İslâm Hukukunun Kaynakları*, 559.

³⁰³ H. Yunus Apaydın, "el-Müstasfâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/124-126.

³⁰⁴ Gazzâlî, *Mustasfâ İslâm Hukukunun Kaynakları*, 553.

Âmidî, *el-İhkâm*'da Şâfiî'ye iki farklı görüş nisbet etmektedir. Biri vücûba hakiki olarak delâlet ettiği, diğeri ise nedbe hakiki olarak delâlet ettiği yönündedir. Âmidî; Bâkılânî ve Gazzâlî gibi kendisinin de tevakkuf görüşünü tercih ettiğini ifade etmektedir.³⁰⁵

Görüldüğü kadarıyla karineden bağımsız gelen emrin hükmü konusunda Şâfiî'ye nisbet edilen görüşler vücûp, nedb ve ibaha etrafından yoğunlaşmıştır. Bunlar arasında vücûp ya da nedbe delâlet ön plana çıkmıştır. Bâkılânî ise Şâfiî'nin bu konuda vücûp ve nedb arasında tevakkuf ettiği görüşünü dile getirmiştir. Bu noktada Bâkılânî'nin "tevakkuf"tan neyi kastettiğini tespit etmek önemlidir. Yukarıda ifade edildiği gibi Bâkılânî, karineden bağımsız gelen emrin vücûp ve nedb arasında müşterek olduğunu, delil olmadan bu manalardan birinin tercih edilemeyeceğini ifade ettikten sonra tevakkuf etmek gerektiğini söylemektedir. Bu durumda Şâfiî'nin emir konusunda tevakkuf etmesi demek delil olmadan müşterek manalardan birini tercih etmemesi demektir. Öyleyse vücûp, nedb ve ibahada müşterek olduğu görüşünün de aslında Bâkılânî'deki tevakkufa yakın olduğu söylenebilir. Zirâ müşterek söz konusu olduğu zaman kelimenin anlamı bir karineye bağlı olarak tespit edilir. Bu durumda Âmidî'nin vücûba ve nedbe hakiki olarak delâlet ettiği yönünde iki farklı rivayette bulunması emrin müşterek manasından kaynaklı olmalıdır. Âmidî, karineden bağımsız emrin Şâfiî'de vücûba delâlet ettiğini söylerken şer'î ya da lügavî vaz' ayrımı yapmamaktadır. Gazzâlî ise *el-Menhul*'de Şâfiî'nin şer'î emirleri vücûba hamlettiğini söyleyerek şer'î ve lügavî vaz'ı birbirinden ayırmaktadır. Şer'î vaz' vücûp ifade eder, ancak lügavî vaz' açısından *if'al* sîgasının delâleti kesin değildir. Cüveynî'de lügavî ve şer'î vaz' ayrımı yapmakta ve Şâfiî'ye göre şer'î vaz'ın vücûba delâlet ettiğini söylemektedir.

Litertürde Şâfiî'nin görüşleri hakkında ortaya çıkan bu ihtilafın sebebi Şâfiî'nin bu konuyu sistematik olarak ele almamasından kaynaklanıyor olmalıdır. Şâfiî bazen bir konuda hüküm vermekte ancak "Bunu daha önce açıklamıştık." minvalinde bir ifadeyle delilini ayrıntılı olarak zikretmemektedir. Bu da Şâfiî'nin belli bir konu hakkında verdiği hükmü genellemeden önce kendi eserleri çerçevesinde geniş bir araştırma yapmak gerektiğini göstermektedir.

³⁰⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/177; Kelamcı usulcülerin bu konuda Şâfiî'ye nisbet ettiği görüşler hakkında bk. İhsan Akay, *Şâfiî Usul Geleneginde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usulî Görüşler* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 200-202.

Şâfiî'nin emir ve nehiyle ilgili görülerine geçmeden önce bu konularda hangi kavramı hangi anlamda kullandığını tespit etmek faydalı olacaktır. Çünkü Şâfiî'nin kullandığı kavramlar kendisinden sonra sistemleşen usul terminolojisi ile tam olarak örtüşmemektedir.

3.1.2. Şâfiî'nin Emir Bahsinde Kullandığı Kavramlar

Şâfiî, *el-Ümm*'de emir ve nehiy konusunda bahsettiği yerlerde nehyin harama delalet ettiğini birçok kez açıkça ifade etmesine rağmen emir konusunda aynı netlikte ifadeler kullanmamıştır. Her iki konudan da bahsederken kendine has bazı kavramlar kullanmıştır. Şâfiî'nin emir ve nehiy konularından bahsederken sıkça kullandığı bazı kavramların anlamını tespit etmek bu konudaki düşüncelerini anlamaya yardımcı olacaktır.

الحتم/Hatm : Şâfiî, *hatm* kelimesini emir ve nehiyde sıkça kullanır, ancak fikhî bir ıstılah olarak değil lügat manasına uygun olarak kullanır. *Hatm* sözlükte; emir, buyruk, nihaî karar anlamlarına gelir. İbn Manzûr, *الحاتم/el-hâtim* kelimesinin anlamını; bağlayıcı, yükümlülük getiren şey olarak verir.³⁰⁶ *Hatm*/kesinlik ifadesini Şâfiî mübah ve irşadın mukabili olarak kullanır. Kişi *hatm* ifade eden bir emri yerine getirmeyen ya da bir nehiyden kaçınmazsa isyan etmiş sayılır. Şâfiî, şahitlik konusundan bahsederken şahit tutma emrinin mübahlık ifade ettiğini ifade eder ve “Bu emir, terk edenin terk ettiği için asi kabul edileceği *hatm* değildir.”³⁰⁷ ifadesini kullanır. İlim ehlinin delilleri öğrenmesinin zaruri olduğunu, böylece emir ve nehyin ne zaman *hatm* ne zaman mübah ve irşad ifade ettiğini ayırt edebileceklerini ifade eder.³⁰⁸ Bu durumda Şâfiî'ye göre emir terki durumunda ceza gerektiriyorsa *hatm* ifade eder, ceza gerektirmiyorsa mübahlık ya da irşad ifade eder demektir.

إرشاد/İrşâd: İrşâd, bir kişiye menfaatine olacak şekilde yol göstermek anlamındadır. Yukarıda ifade edildiği gibi Şâfiî bu kavramı bağlayıcı olmayan emirler için kullanmaktadır. Şâfiî'in kullarına yol göstermesi, onlar için hayırlı olacak şeyleri tavsiye etmesi anlamındadır. İrşâd ve nedb birbirine yakın kavramlardır. Bu ikisi arasındaki

³⁰⁶ İbn Manzûr, "ẖtm", *Lisânü'l-'Arab*, 5/79.

³⁰⁷ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, thk. Abdulgani Abdulhalık (Beyrut: Dâru İhyai'l-'Ulûm, 1990), 2/467.

³⁰⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, 6/368-371.

farkı Gazzâlî şöyle ifade eder: “Nedb ve irşâd arasındaki tek fark, nedbin ahiret sevabı için, irşâdın ise dünya maslahatlarına dikkat çekmek için olmasıdır.”³⁰⁹

Emr-i ihtiyar: Şâfiî, nikah konusunda bekâr ve dul arasında veliden izin alma konusunda fark olduğundan bahseder. Bekâr kızın nikâh için velisinden izin almasını, “Farz değil, emr-i ihtiyardır.” şeklinde yorumlar.³¹⁰ Yine kişinin hizmetçisi ile sofrasını paylaşmasını tavsiye eden hadisi şerifi açıklarken: “Kişi hizmetçisini sofraya davet etsin, reddederse yine de onu doyursun.” ifadesinden yola çıkarak davet etme emrinin emr-i ihtiyar olduğunu, *hatm*/kesinlik ifade etmediğini söyler.³¹¹ Bu ifadelerden yola çıkarak emr-i ihtiyar ifadesini uyulması tavsiye edilen emir anlamında kullandığı söylenebilir. Nitekim müdayene âyetine dair yaptığı değerlendirmeler sırasında Müslümanın Allah’ın yol göstermek için yaptığı çağrıya uyması gerektiğini ifade eder, bu çağrıyı terk etmeyi uygun görmediğini ama haram olduğunu da iddia etmediğini söyler.³¹² Buradaki “ihtiyar” ifadesi seçimin kişinin kendi tercihinin bırakılması anlamında değil, yerine getirilmesinde fazilet olan şey anlamındadır. Zira bir şeyin hem kişinin kendi tercihinin bırakılıp hem de seçiminden dolayı kınanması doğru değildir.

Delâlet: Şâfiî bu ifadeyi hem emir hem de nehiy söz konusu olduğunda yol gösterme, işaret etme, irşad ile eş anlamlı kullanır: “Allah’ın alışverişte şahit tutma emri iki ihtimal taşır. Birincisi, şahitlikte bulunan faydaya delâlet eder. Bunun terki mübahtır. İnsanın terk ettiği takdirde isyankâr olacağı farz değildir.”³¹³

Nehy-i ihtiyar: Şâfiî bu nehiy türüne örnek olarak Hz. Peygamber’in kişinin yemek yerken önünden yemesini emretmesini, ortadan yemeyi, yol ortasında konaklamayı yasaklamasını örnek verir. Şâfiî’ye göre bu fiilleri işlemememiz gerekir. Kişi Hz. Peygamber’in bunlara dair yasağını bilmesine rağmen bu fiilleri işlerse günaha girer ama bu günahı yediği yemeği ya da konakladığı yeri ona haram kılmaz. İhtiyarı tek ettiği için isyankâr olur.³¹⁴ “Kendi mülkiyetim içinde herhangi bir fiili işlemem yasaklansa ya da sahipsiz bir alanda aslında bana mübah olan bir fiil bana yasaklansa işte bu nehy-i ihtiyardır. Kişinin bunu işlememesi gerekir. Bir kişi kasten bunu yaparsa yaptığı bu fiilden dolayı asi olmuş ve ihtiyarı terk etmiş olur.” Bu ifadeler Şâfiî’nin

³⁰⁹ Gazzâlî, *Mustasfâ İslâm Hukukunun Kaynakları*, 550.

³¹⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, 6/47.

³¹¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 6/263.

³¹² Şâfiî, *el-Ümm*, 4/181.

³¹³ Şâfiî, *el-Ümm*, 4/179.

³¹⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 9/45.

nehy-i ihtiyarî sakınılması tavsiye edilen yasak, mekruh anlamında kullandığına işaret etmektedir. Hz. Peygamber'in yasağını bilmesine rağmen bunu işleyen kişiyi günahkâr saydığı için tahrimen mekruh kategorisinde de sayılabilir. Emr-i ihtiyar ifadesinde olduğu gibi burada da ihtiyar tercihe kalmış anlamında değil bir fazilete binaen tercih edilmiş olan şeydir.

التنزه/Tenezzüh: Şâfiî, *tenezzühü* mekruh anlamında kullanır. Allah'ın yasakladığı şeyin -haramlık ifade etmediğine, onunla irşad, tenezzüh ya da edeb murad edildiğine dair delil bulununcaya kadar- haram hükmünde olduğunu ifade eder. Aynı şey Hz. Peygamber'in yasakları için de geçerlidir.³¹⁵

Âbirî'nin *Menâkıbu's-Şâfiî*'de aktardığı şu rivayetten Şâfiî'nin, tenezzüh ibaresini mekruh anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. İbn Ömer'den nakledilen bir rivayete göre Resulullah çalgı çalan bir kişinin yanından geçerken parmağı ile kulağını kapatır, yanında bulunan Nafi'ye sesi duyup duymadığını sorarak ilerler. Nafi' sesi duymuyorum deyinceye kadar ellerini kulaklarından çekmez. Bu rivayet Şâfiî'ye çalgının haram olduğuna dair delil olarak getirilince Şâfiî burada haramlığa bir delil olmadığını, öyle olsaydı Resulullah'ın yanındaki kişiye de dinlemeyi yasaklaması gerektiğini ifade eder. Resulullah'ın buradaki tavrının tenezzüh ifade ettiğini söyler.³¹⁶

3.1.3. Şâfiî'ye Göre Karineden Bağımsız Gelen Emrin Delâleti

Şâfiî, *el-Ümm*'de emirle ilgili görüşlerini Nur Sûresi 32. âyet bağlamında açıklar. Âyette bekârların, köle ve cariyelerin evlenmeye uygun olmaları durumunda evlendirilmesi emredilmektedir. Şâfiî, bu âyeti önce yasaktan sonra gelen emir olarak ele alır ve buradaki emrin rüşd/yol gösterme ifade ettiğini söyler. Yasaktan sonra gelen emir bağlamında söyledikleri ilgili başlıkta ele alınacağı için burada emrin diğer anlamlarına dair yaptığı yorumlara yer verilecektir. Şâfiî, nikâhlama emrinin rüşd/yol gösterme ifade ediyor olma ihtimalini belirttikten sonra söz konusu emrin kesinlik/hatm ifade ediyor olma ihtimalinden bahseder:

“Nikâh emri kesinlik/hatm ifade ediyor da olabilir. Her kesinlikte Allah'tan bir rüşd vardır. Böylece kesinlik ve rüşd bir araya gelir. Bazı ilim ehli şöyle der:
“Emrin hepsi ibaha ve rüşde delâlet üzeredir. Ta ki Kitap, sünnet ve icmadan

³¹⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 9/51.

³¹⁶ Muhammed Davud Hac Muhammed, *Takribu Usuli's-Şâfiî*, 67; Âbirî, *Menâkıbu's-Şâfiî*, 86.

emirle hatm kastedildiğine dair delâlet bulununcaya kadar. O zaman terki helal olmayan farz olur. Allah Teâlâ'nın şu âyeti gibi: "Namazı kılın, zekâtı verin."³¹⁷ [Allah Teâlâ daha sonra] bu iki ibadetin farz olduğunu gösterdi. "Onların mallarından sadaka al."³¹⁸ "Haccı ve umreyi Allah için tamamlayın."³¹⁹ "Yolculuğa gücü yetenlerin haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerindeki bir hakkıdır."³²⁰ [Allah] emirde haccı ve umreyi birlikte zikretmiş, farzda haccı tek başına zikretmiştir. İlim ehlinin çoğunluğu umre farzdır/على الحتم dememiştir. Her ne kadar biz Müslümanın onu da bırakmasını istemesek de. Bunun örnekleri Allah'ın Kitab'ında çoktur."³²¹

Bu açıklamalardaki, "Bir emir hatm ifade ediyorsa rüşd/hayır, fayda da ifade eder. يجتمع الرشد والحثم" / "[Emirde] hatm ve rüşd aynı anda bulunur." ifadesi Şâfiî'nin mutlak emrin delâleti konusunda vücup ve nedb arasında tevakkuf ettiği izlenimi vermektedir. Bu kanaatimizi destekleyen bir diğer unsur Şâfiî'nin ilim ehlinin bazılarının Kitap, sünnet ve icmadan bir delil bulunmadığı sürece emrin ibaha ve rüşde delâlet ettiğine dair görüşü nakletmesidir. Bu görüşe göre Allah, "Namaz kılın, zekât verin." buyurmuş böylece namaz ve zekâtın farz olduğunu göstermiştir. Bu âyetlerdeki emir sîgasını vücupa hamletmeyi sağlayan deliller Kur'ân'daki bu konudaki diğer âyetlerdir. Namaz, "Namaz sizin üzerinize vakitli olarak farz kılındı." âyeti gereği; Zekât, "Onların mallarından sadaka al."³²² âyeti gereği; Hac ise "Yolculuğa gücü yetenlerin haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerindeki bir hakkıdır."³²³ âyeti gereği farzdır. Şâfiî'nin "bazı ilim ehli"nden naklettiği bu görüş sahiplerine göre son âyette umre zikredilmediği için "Haccı ve umreyi Allah için tamamlayın." âyeti ile ilgili, "Emirde haccı ve umreyi birlikte tutmuş, ama haccı farz kılmıştır." ifadesini kullanır. Yani emre rağmen umre farz değildir. Şâfiî bu noktada kendisinin Müslümanların umreyi terk etmesini uygun görmediğini belirtir. Şâfiî, delil olmadığı sürece emrin kesinlik ifade etmediği görüşünü savunanların kendi belirttiği kriterlere uygun delil getirmeleri gerektiğini ifade eder.³²⁴ Hac ve umre konusunda emir sîgası bulunmasına rağmen sadece haccın farz olduğunu

³¹⁷ el-Bakara 2/43.

³¹⁸ et-Tevbe 9/103.

³¹⁹ el-Bakara 2/196.

³²⁰ Âl-i İmrân 3/97.

³²¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 6/369.

³²² et-Tevbe 9/103.

³²³ Âl-i İmrân 3/97.

³²⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 6/370.

kabul etmesi, Şâfiî için emir sîgasının başlı başına kesinlik ifade etmediğini göstermektedir. Bu görüş Şâfiî'nin delil olmadan zahir anlamdan ayrılmayı câiz görmeyişi ile örtüşür. Zâhir lafızlar konusunda ifade edildiği üzere zâhir anlam sözü duyduğumuzda aklımıza gelen anlamları ifade etmektedir ve tevile açıktır. Kitap, sünnet ya da icmadan delil olmadığı sürece bu anlamdan ayrılmak câiz değildir. Şâfiî'nin aynı yaklaşımı emir sîgası söz konusu olduğunda da sürdürdüğü görülmektedir. *İttisa'* mefhumunu dilde belirsizlik bağlamında ele aldığımız başlıkta da ifade edildiği üzere Şâfiî nazarında dil esnek bir yapıya sahiptir. Şer'î hüküm verirken sadece lafızların sınırları içinde hareket etmek yanıltıcı sonuçlara götürür. Emir sîgasının delaleti üzerine yaptığı açıklamalar da bu yaklaşımı ile örtüşmektedir.

Şâfiî, emrin delâleti ile ilgili olarak emrin nehiy manasında olabileceğini ifade etmektedir. Emrin nehiy manasında olması demek bir şeyi yapmayı emir sîgası ile yasaklamaktır. Mesela Hz. Peygamber'in: "Herhangi bir konuyu size emredip yasaklamadığım sürece siz de beni kendi halime bırakınız."³²⁵ hadisi "Bu konularda bana soru sormayın." anlamındadır. Emir, nehiy manasında olursa hem emir hem de nehiy bağlayıcı olmadığına delil gelinceye kadar bağlayıcı olurlar. Bağlayıcı olmadığına dair bir delil bulunması durumunda ise ibaha ya da irşad ifade edebilirler. İlim ehlinin Kur'ân okurken ve hadis öğrenirken emir ve nehiyle kesinlik mi, mübahlık mı yoksa irşad mı ifade edildiğini anlamak için delil aramaları gerekir.³²⁶

Şâfiî'nin emirle ilgili görüşlerini belirttiği yerlerden bir diğeri Bakara Sûresi'nin 282. âyetidir. Bu âyette borçlanma durumunda borcu alan ve veren kişinin borcu kayıt altına alması emredilmektedir. Borcu yazan kâtibin adil davranması, borçlunun borcu yazdırmaktan âciz olması durumunda velisinin yazdırması, ayrıca iki erkek, bir kadının şahit tutulması emredilmektedir.

Şâfiî'ye göre bu âyetteki emir iki anlama muhtemeldir. Birincisi emre konu fiilin mübah olmasıdır ki bu durumda hatm/kesinlik ifade etmez ve terk eden kişi âsi sayılmaz. Ancak hatm/kesinlik ifade etme ihtimali de vardır. Şâfiî farz ifade etmese de bu emrin yerine getirilmesini tavsiye eder. "Benim tercihim, alışveriş yapanların şahit tutmayı terk etmemesi yönündedir. Çünkü şahit tuttukları zaman içlerinde bir şey kalmaz.

³²⁵ Müslim, "Hac", 412.

³²⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 6/371.

Çünkü o zaman eğer bu emir farz ise onu eda etmiş olurlar. Delâlet/yol gösterme ise de ondan faydalanmış olurlar.”³²⁷

Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere Şâfiî, farz olma ihtimalini göz ardı etmemektedir. Âyetle ilgili yaptığı açıklamaların devamında şahit tutmanın faydalarından, şahit tutmadıkları takdirde insanların görebilecekleri zararlardan bahsetmekte, ayrıca Allah Teâlâ’nın verdiği emirlerde insanlar için mutlaka bir hayır bulunduğunu ifade etmektedir. Muhatabının, “Hangi mana evladır?” şeklindeki sorusuna cevaben hatm/kesinlik değil yol gösterme ifade etmesinin evla olduğunu söyleyerek âyetteki güçlü tavsiyeye rağmen son noktada emrin hatm ifade etmediği sonucuna varmaktadır. Bu görüşüne delil olarak ise, “Allah alış-verişi helâl, ribayı haram kıldı.”³²⁸ Âyetini getirir. Bu âyette Allah Teâlâ alış-verişi helâl kılmıştır. Bu helâllik için bir beyyine/bir delil şartı getirmemiştir. Borçlanmak da bir alış-veriştir. Allah “Ey iman edenler! Belirlenmiş bir zamana kadar bir borç ilişkisi kurduğunuzda bunu yazın. Aranızdan bir kâtip bunu adaletle yazsın. Kâtip Allah’ın kendisine öğrettiği gibi yazmaktan geri durmasın.”³²⁹ diyerek borç alan ve verenin şahit tutmasını emretmiş, ancak âyetin devamında, “Eğer yolculukta olup yazacak kimseyi bulamazsanız rehin almanız da yeterlidir. Eğer birbirinize güvenerseniz kendisine güvenilen emaneti eksiksiz ödesin.”³³⁰ buyurmuştur. Son olarak da “Eğer birbirinize güvenerseniz...” ifadesi de Şâfiî’ye göre âyetteki emrin hatm/kesinlik ifade etmediğinin delilidir.³³¹ Şâfiî, borçlanmada şahit tutmayı alışverişte şahit tutmaya kıyaslamaktadır. Çünkü borçlanmak da bir alışveriştir, dolayısıyla her ikisindeki şahit tutmanın hükmü de hatm/kesinlik ifade etmemektedir.

Yetimlere mallarını vermekle ilgili olan şu âyetteki emir de Şâfiî’ye göre hatm/kesinlik ifade etmemektedir. “Mallarını kendilerine geri verdiğiniz zaman da yanlarında şahit bulundurun. Hesap görücü olarak Allah yeter.”³³² Burada da âyetin sonundaki, “Hesap görücü olarak Allah yeter.” ifadesine de “Eğer şahit tutmazsalar...” şeklinde bir takdirde bulunarak şahit tutmanın tavsiye niteliğinde olduğu sonucuna varmaktadır.³³³

³²⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, 4/179.

³²⁸ el-Bakara 2/275.

³²⁹ el-Bakara 2/282.

³³⁰ el-Bakara 2/283.

³³¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 4/180; 289.

³³² en-Nisâ 4/6.

³³³ Şâfiî, *Ahkâmü’l-Şur’ân*, 2/471.

Görüldüğü kadarıyla Şâfiî, evlenme, şahitlik ve borçlanmakla ilgili âyetlerin her birinde iki ihtimalden bahsetmektedir. Biri yol gösterme, diğeri hatm/kesin olma ihtimali. Her birinde emrin hükmüne karar vermeden önce siyaka bakmaktadır. “Eğer şöyle olursa...” gibi bir şart olması durumunda emr-i ihtiyar ifade ettiğini söylemektedir.

Şâfiî’ye göre Talak Sûresi 2. âyetteki şahit getirme emri de alış-verişteki şahitlik gibidir ve ihtiyar ifade eder: “Boşanan kadınların iddetleri dolunca onları güzelce tutun yahut onlardan güzelce ayrılın. İçinizden iki adil kimseyi şahit tutun.”³³⁴ Talak ve ric‘at konusundaki şahit getirme emri alışverişte şahit getirme emri gibi ihtimallidir. Beyyine olmaksızın boşamanın haram olması bunun delâlet-i ihtiyar olduğunu, terk edenin isyan etmiş olacağı, zamanında yerine getirmediyse eda etmesi gereken farz olmadığını göstermektedir.³³⁵

Emrin ihtiyar ifade etmesine dair bir diğer örnek Hz. Peygamber’in cuma günü gusül abdesti almayı emrettiği hadisi şerife dair Şâfiî’nin yorumudur. Söz konusu hadis şu şekildedir: “Cuma günü gusül abdesti almak erginlik çağına gelmiş her Müslümana vaciptir.”³³⁶ Şâfiî’ye göre buradaki vacipliğin iki manaya ihtimali vardır. Birincisi, gusül abdestinin vacip olma ihtimalidir ki bu, hadisin zahir anlamıdır. İkinci ihtimal ise buradaki emrin temizlikle ilgili ihtiyar ifade etmesidir.³³⁷ Aynı konuyu ele aldığı başka bir yerde bu hadisteki vacibin kendisinden başkasının caiz olmadığı vacip olabileceğini ya da ahlaki bir gerekliliği, ihtiyari bir gerekliliği ya da insanlarla bir araya gelineceği zaman temizlikle ilgili bir gerekliliği ifade ediyor olabileceğini söylemektedir.³³⁸

3.1.4. Yasaktan Sonra Gelen Emir

Usul-i fıkıhta yasaktan sonra gelen emrin hükmü konusundaki tartışmalarda genel olarak iki görüş ön plana çıkmaktadır. Bunlardan biri vücup ifade etmesi, diğeri ibaha ifade etmesidir. İbaha görüşü Şâfiî’ye de nisbet edilmektedir.³³⁹

Yasaktan sonra gelen emrin ibaha için olduğu görüşünde olanlar vücuttan sonra gelen nehyin hükmü konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları bu konuda kıyası kabul etmeyerek ibaha olduğunu söylerken diğer bazıları tahrim hükmüyle hükmetmişlerdir. Yasaktan sonra gelen

³³⁴ et-Talâk 65/2.

³³⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 8/191.

³³⁶ Ebû Davûd, “Cenâiz”, 75, 77.

³³⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/136-137.

³³⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/138.

³³⁹ İsnevî, *Nihâyetü’s-sül*, 1/415.

emrin vücup için olduğunu savunanlara göre ise vücuttan sonra gelen nehiy tahrir içindir.³⁴⁰

Şâfiî, emir konusundaki görüşlerini *el-Ümm*'de "Nikah Hususunda" başlığı altında açıklamıştır. Nur Sûresi 24/32. âyette durumları uygun olması halinde bekâr erkeklerin, köle ve cariyelerin evlendirilmesi emredilmiştir. Şâfiî bu âyet bağlamında yaptığı açıklamalar sırasında emrin Kitap, sünnet ve insanların kullanımında çeşitli anlamlara geldiğini vurgulamıştır. Bu anlamlardan biri de Allah Teâlâ'nın bir şeyi haram kılıp sonra mübah bırakmasıdır. Aşağıdaki paragrafta yasaktan sonra gelen emirle ilgili görüşleri yer almaktadır:

"Allah, ihramlı kişiye avlanmayı yasaklamıştır. Aynı şekilde Cuma namazı için ezan okununca alışverişi de yasaklamıştır. Sonra haram kıldığı bu vakitler dışında söz konusu fiilleri mübah kılmıştır. 'Kadınlara mehirlerini gönül rızası ile verin. Eğer mehir olarak verdiğinizden bir şeyi size bağışlarsa onu gönül rahatlığı ile yiyin.'³⁴¹ 'Yanları üzerlerine düşüp canları çıkınca onlardan siz de yiyin, istemeyen fakire de istemek zorunda kalan fakire de yedinin.'³⁴² Bunun benzerleri Kur'ân-ı Kerim'de ve Nebi'nin sünnetinde çoktur. Bu âyetlerde kastedilen ihramdan çıkınca kesinlikle avlanmaları ya da Cuma namazından çıkınca kesinlikle ticaret için yeryüzüne yayılmaları ya da erkeğe eşi gönül rızası ile mehrini bağışlarsa onu [kesinlikle] yemesi, hayvan kesilince etinin [kesinlikle] yenmesi değildir."³⁴³

Bu ifadeler Şâfiî'ye göre yasaktan sonra gelen emrin ibaha ifade ettiğinin açık beyanıdır. Mâide Sûresi 5/95'te ihramdayken avlanmak yasaklanmış, aynı Sûresinin ikinci âyetinde ise "İhramdan çıkınca avlanın." denilerek avlanmak serbest bırakılmıştır. Cuma Sûresi 62/9'da Cuma namazı sırasında alış-veriş yapmak yasaklanmış, hemen ardından gelen âyette ise "Namazdan çıkınca yeryüzüne yayılın." denilerek alış-veriş serbest bırakılmıştır. Bu âyetlerdeki emirler Şâfiî'ye göre vücup değil ibaha ifade etmektedir.

Şâfiî, nikâh emrini de yasaktan sonra gelen emir olarak değerlendirmiştir. Oysaki bu âyetten önce nikâhlanmayı yasaklayan bir âyet yoktur. Paragrafın devamında verdiği örneklerde de mesela kadınların bağışladığı mehirleri yemek, kesilen hayvanın etini

³⁴⁰ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 1/417.

³⁴¹ en-Nisâ 4/4.

³⁴² el-Hac 22/36.

³⁴³ Şâfiî, *el-Ümm*, 6/368.

yemek gibi hususlarda da bir yasak yoktur. Bu âyetleri Şâfiî neden yasaktan sonra gelen emir bağlamında ele almıştır? Şâfiî'nin *el-Ümm*'de aynı konuları farklı bağlamlarda ele alırken yaptığı açıklamalar bu sorunun cevabına ışık tutmaktadır. Allah Teâlâ'nın ve Hz. Peygamber'in yasaklarına dair açıklamalar yaparken kadınların nikâhla helâl kılındığını ifade etmektedir.³⁴⁴ Yani nikâh emri de bir yasağı ortadan kaldıran, eski hükmü değiştiren bir emirdir. Yine haram ve helal olan yiyeceklerden bahsederken herhangi birinin mülkiyetinde olmayan yiyecek ve içeceklerde -Allah'ın Kitab'ında ya da Resul'ünün lisanında yasakladıkları haricinde- aslolanın helâllik olduğunu ifade etmektedir. Birinin mülkiyeti altındaki şeyler ise mülk sahibinin izni ile helal olur. Dolayısı ile insanların mallarını onların izni olmadan almak hususunda Allah insanları uyamıştır. Malları batıl yollarla yemeyi yasaklamış³⁴⁵, yetimlere mallarını vermeyi³⁴⁶, kadınlara mehirlerini vermeyi emretmiştir.³⁴⁷ Şâfiî, bu âyetleri, aslen mübah olup malikinden dolayı -maliki izin vermediği sürece- haram olan şeylere örnek olarak saymaktadır.³⁴⁸

En'âm Sûresi 6/145'te Allah Teâlâ'dan başkasının adına kesilmiş hayvan etinin yenilmesi yasaklanmıştır. Aynı surenin 118'inci âyetinde ise Allah Teâlâ adı anılarak kesilen hayvanların etlerinin yenilmesi emredilmiştir. Yine Hac Sûresi 22/36'da Allah Teâlâ'nın adını anarak kurban kesilmesi ve kurban etlerinin yenilmesi emredilmiştir. Şâfiî, Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvan etinin yenmesinin yasaklanmasından hareketle ilgili âyetleri yasaktan sonra gelen emir bağlamında değerlendirmiştir.³⁴⁹

Şâfiî'ye göre Allah'ın nikâhlanmayı emretmesi, nikâhta "hayır/rüşd" olduğuna delâlet etme ihtimali vardır. Çünkü Allah Teâlâ, âyetin devamında "Eğer fakirseler Allah lütfu ile onları zenginleştirir." buyurmuştur. Bu âyetlerde nikah emrinin kesinlik ya da farz ifade ettiği anlamı yoktur. Bu emir, Resulullah'ın, "Yolculuk edin, sıhhat bulun, rızık kazanın." hadisindeki emir gibidir. Bu hadisi şerif yolculuğun faydalarına işaret etmektedir. Sağlıklı olmak ve rızık kazanmak için kesinlikle yolculuk yapılması gerektiği kastedilmemektedir. Bu konuda ayrıca *er-Risâle*'de Resulullah'ın kurban etlerini biriktirmeyi yasaklaması sonra da serbest bırakması ile ilgili rivayeti

³⁴⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/158.

³⁴⁵ en-Nisâ 4/29.

³⁴⁶ en-Nisâ 4/2.

³⁴⁷ en-Nisâ 4/24.

³⁴⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, 3/636-638.

³⁴⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 3/639.

aktarmaktadır. Bunu sünnetin nasihi ve mensuhu olabileceği bağlamında ele almıştır. Resulullah'ın kurban etlerini üç günden fazla saklamayı önce yasaklayıp sonra serbest bırakmasını ruhsat olarak nitelendirmektedir. Hadiste geçen ifadeler; “Yiyin, sadaka verin ve biriktirin...” şeklindedir. Burada yasaktan sonra gelen emri bağlayıcı olarak nitelendirmemiştir. Hz. Ali'nin Resulullah'tan kurban etlerinin üç günden fazla saklanmasına dair yasağını hatırlatıp, “Sizden hiç kimse kurbanının etini üç günden sonra yemesin.” şeklindeki uyarısını da “Muhtemelen Hz. Peygamber'in verdiği ruhsat ona ulaşmamıştır.” şeklinde yorumlamıştır.³⁵⁰

3.1.5. Emrin Fevre, Terahiye ya da Tekrara Delâleti

Bu başlık, bir fiilin yerine getirilmesine dair herhangi bir yolla oluşturulmuş bir talep varsa bu talebin hangi zamanda ve ne miktarda olacağı meselesi ile ilgilidir. Dolayısıyla bu başlık altındaki tartışmalar emre dair belli bir sîga etrafında değildir. Gazzâlî, emir söz konusu olduğu zaman kesin olan bir şey varsa o da emredilen fiilin en az bir kez yerine getirilmesi gerektiği olduğunu ifade eder. Çünkü dil açısından emir lafzında ziyadenin yokluğuna ya da varlığına yönelik herhangi bir delil yoktur. Bu durum, emir vücup ve nedb arasında tereddüt ettiği için tevakkuf edilmesine benzer. Ancak buradaki tereddüt ya da tevakkuf lafzın müşterek olmasından kaynaklı değildir. Aksine emrin dil açısından fevr, terahi ya da tekrara delâlet etmeyişi dolayısıyla bunlara işaret eden bir beyana ihtiyaç duyulmasından kaynaklıdır.³⁵¹

Şâfiî, abdest âyetindeki yüz yıkama emrinin yıkama eyleminin en azını gösterdiğini, bunun da bir kez olduğunu ifade etmiştir. Yani âyetin zahirinde kaç kez yıkanacağına dair bir bilgi yoktur. Bu noktada Hz. Peygamberin uygulamalarına başvurmak gerekmektedir. Hz. Peygamber abdest alırken yüzünü bazen bir kez, bazen iki kez, bazen de üç kez yıkamıştır. Bu uygulamaların hepsi Kur'ân'ın zahirine uygundur. Dolayısıyla abdestte azaları bir kez yıkamak yeterlidir. İki ya da üç kez yıkamak ise farz değil ihtiyardır.³⁵² Literatürde bu konuda Şâfiî'ye nisbet edilen görüş emre bir kez imtisalin yeterli olacağı yönündedir. Yukarıdaki açıklamalar bu görüşler örtüşmektedir. Ancak Şâfiî, emre bir kez imtisal yeterli olur derken dildeki verilerden yola

³⁵⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/235-237.

³⁵¹ Gazzâlî, *Mustasfâ İslâm Hukukunun Kaynakları*, 568.

³⁵² Şâfiî, *er-Risâle*, 147.

çıkılmamaktadır. Aksine dil açısından âyetin kaç kereye delalet ettiğinin belirsiz olduğunu ifade etmekte, bu belirsizliği Hz. Peygamber'in uygulamalarını delil getirerek aşmaktadır.

3.2. Nehiy

Şâfiî'nin nehiy konusundaki görüşleri emir konusunda olduğu gibi tartışmalı değildir. Çünkü nehiy konusunda hem *er-Risâle*'de hem de *el-Ümm*'de nehyin yasağa delâlet ettiğine dair, "Allah'ın yasakladığı şey -onun haramlık ifade etmediğine, onunla irşad, tenezzüh ya da edeb murad edildiğine dair delil bulununcaya kadar- haramdır. Resulullah'ın yasakları için de aynı şey geçerlidir."³⁵³ şeklinde sarih ifadeleri vardır.

Bu paragrafta Şâfiî nehiyle ilgili görüşünü çok açık bir şekilde ifade etmektedir. Şâfiî'ye göre nehiy, aslen harama delâlet etmekte, ancak geçerli bir delil bulunduğu takdirde irşad, tenezzüh ya da edebe de delâlet etme ihtimali bulunmaktadır.

Şâfiî, Hz. Peygamber'in "Sizden biriniz kardeşinin nikâhlamak istediği kimseye evlenmek için talip olmasın."³⁵⁴ Hadisindeki yasağın zâhirde söz konusu eylemi yapmanın haram olduğu anlamına geldiğini ifade etmektedir. Ancak bu noktada Hz. Peygamber'in bu hadisi zikretmesinin özel bir anlamı ve nedeni olduğunu, bu hadisin bir soruya cevap olarak söylenmiş olabileceğine dikkat çekmektedir. Şâfiî'ye göre eğer bu özel anlam ya da durum olmasaydı Hz. Peygamberin bu yasağı haramlık ifade ederdi. Fatıma binti Kays ile ilgili rivayet söz konusu hadisin özel bir sebeple söylendiğine delildir. Rivayet şöyledir: Eşinden ayrılan Fatıma binti Kays'a, Muaviye b. Ebi Süfyân ve Ebû Cehm aynı zamanda evlenme teklif etmiştir. Fatıma binti Kays bu durumu Hz. Peygamber'e bildirince Hz. Peygamber ona Üsame b. Zeyd ile evlenmesini tavsiye etmiştir. Şâfiî'ye göre Hz. Peygamber'in Fatıma binti Kays'a verdiği bu tavsiye ile başkasının evlilik teklif ettiği kişiye dünür olmaya yönelik yasağı farklı bağlamlarda gerçekleşmiştir.³⁵⁵

Şâfiî'nin Hz. Peygamber'in yasaklarına dair yorum yaptığı bir diğer hadis şudur: "Sizden biriniz ne güneş doğarken ne de güneş batarken namaz kılmaya gayret

³⁵³ Şâfiî, *el-Ümm*, 6/370.

³⁵⁴ Buhârî, "Nikâh", 46.

³⁵⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/139-141.

etmesin.”³⁵⁶ Bu hadiste Hz. Peygamber’in bu yasakla bütün namazları kastetme ihtimali olduğu gibi bazılarını kastetmiş olma ihtimali de vardır. Bu noktada yine Hz. Peygamber’in rehberliğine ihtiyaç vardır. “Kim sabah namazının bir rekâtına güneş doğmadan önce yetişirse sabah namazına yetişmiş olur. Kim ikindi namazının bir rekâtına güneş batmadan önce yetişirse ikindi namazına yetişmiş olur.” hadisi söz konusu hadiste yasaklanan namazların nafile namazlar olduğunu göstermektedir.³⁵⁷

Şâfiî bu örnekleri *er-Risâle*’de çelişkili gibi görünen hadislerdeki çelişkiyi çözme bağlamında ele almıştır. Bu hadislere benzer başka hadisleri de bu çerçevede örnek verdikten sonra Hz. Peygamberin âm-zâhir ifadelerinin, zâhirde âmm olan mücmel ifade ile o mücmelin özel bir anlamının kastedildiğine dair bir delil olmadığı sürece zâhir manası ve umumiliği üzere kalması gerektiğini ifade etmiştir.³⁵⁸ Yukarıda Şâfiî’ye göre nehiyde aslolanın haramlık olduğu ifade edilmişti. Dolayısıyla Şâfiî’ye göre aksine bir delil olmadığı sürece, nehiy tahrime delâlet eder.

Şâfiî, “Peygamberin Yasaklarının Niteliği” başlığında bu görüşünü daha sarîh ifadelerle dile getirmektedir. Muhatabı Şâfiî’den Allah ve Resul’ünün nehyinin kapsam ve niteliği hakkında bilgi vermesini isteyince şöyle cevap verir:

“Allah’ın nehyi iki manaya gelir: Birincisi, Allah’ın yasakladığı şeyin haram olduğudur. Allah’ın Kitab’ında ya da Resul’ünün dilinde bir delil olmadığı sürece helal olmaz. Resulullah bir şeyi yasaklarsa onun haram olmasından başka bir vecih yoktur. Anlattığım şekilde bir manası olması durumu hariç.”³⁵⁹

Şâfiî’nin emirle ilgili açıklamalarının sonucu diyebiliriz ki Şâfiî’ye göre emir; hatm, ihtiyar, irşad ya da ibaha ifade edebilir. İrşadı; delâlet, yol gösterme ile yakın anlamlı olarak kullanır. İrşadı terk etmeyi de tavsiye etmez. Bu anlamda Şâfiî’deki irşad kavramı menduba yakın anlamlıdır. Emrin ihtiyar ifade etmesi ise güçlü tavsiye anlamındadır.

Şâfiî, emrin hatm/kesinlik ifade etmesinden bahsederken, “Terk edenin isyankâr sayılacağı...” ifadesini kullanır ki bu da “hatm” kelimesini emir söz konusu olunca farz/vacip anlamında kullandığını gösterir. Ancak bu noktada şöyle bir soru akla gelmektedir. Şâfiî, farz ve vacip terimlerini sıkça kullanmasına rağmen neden bazı

³⁵⁶ Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî (Müctebâ)*, “Mevâkîf”, 33.

³⁵⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/144-147.

³⁵⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/156.

³⁵⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/157.

yerlerde doğrudan farziyet ya da vücup ifade eder demek yerine hatm ifade eder demiştir? Bu sorunun cevabını bulmak için Şâfiî'nin farz ve hatm kelimelerini kullandığı yerleri karşılaştırdığımızda şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Şâfiî, farz olduğunda tartışma olmayan, taabbüdî konulardaki emirler söz konusu olunca hatm kavramını neredeyse hiç kullanmaz. Namaz, oruç, hac, zekât, cihad farzdır. Ancak muamelatla ilgili âyetlerdeki emirleri değerlendirirken: “Terk edenin asi olacağı hatmdır.” gibi ifadeler kullanır. Bu gibi yerlerde farz demekten kaçınıp özellikle hatm kelimesini kullanması Şâfiî’de farz ile hatm kelimelerinin tam anlamı ile eş anlamlı olmadığı izlenimi vermektedir. Hatm kelimesi farzdan tamamen farklı kategoride olmasa da taabbüdî hükümlerin ifade ettiği farzdaki kadar güçlü bir farz vurgusu yoktur. Nikâh âyetini değerlendirirken önce âyeti yasaktan sonra gelen âyetlerle kıyaslamış ve tıpkı onlarda olduğu gibi buradaki emrin ibaha ifade ettiğini açıkça söylemiştir. Ancak aynı âyeti yasağı dikkate almadan (mutlak olarak) değerlendirdiğinde rüşd de hatm de ifade edebileceğini söylemiştir. Bu noktada hatmin rüşdü zorunlu olarak içerdiğini ifade etmesi mutlak emrin delâleti hususunda tevakkuf ettiği izlenimi vermektedir. Alış-verişte şahit tutmakla ilgili âyeti değerlendirirken de şahit tutulmasını tavsiye eder ki eğer âyet rüşde delâlet ediyorsa bu tavsiyeden yararlansınlar, hatme/kesinliğe delâlet ediyorsa bunu terk etme riskinden korunsunlar. Burada da rüşd ve hatm arasında bir tercihte bulunmamaktadır. “Haccı ve umreyi Allah için tamamlayın.” âyeti Kerîmesi ile ilgili cumhurun görüşü umrenin farz olmadığı yönündeyken Şâfiî, “Müslümanların onu terk etmesini istemeyiz.” demiş, ama kesin olarak farz olduğunu da söylememiştir. Bu da tevakkuf izlenimi veren bir yaklaşımdır.

Şâfiî, gerek alışverişte gerekse de borçlanmada ya da yetime malını teslim etme konularında gelen şahit tutma emirlerinin hiçbirini hatme/kesinliğe hamletmemiştir. Her birinde emirden sonra gelen bir şart cümlesini delil getirerek âyetlerdeki emrin rüşde delâlet ettiğini söylemiştir.

Şâfiî, emir konusunda sürekli, manada farklı ihtimallerden bahsederken nehiy konusunda oldukça net bir şekilde Allah Teâlâ ve Resulullah’ın yasaklarının tahrime delâlet ettiğini ifade etmiştir. Bu noktada emir konusunda tevakkuf eğiliminde olmasına rağmen nehiy konusunda kesin hükmü nasıl belirlediği sorusu akla gelmektedir. Bu soruya şöyle cevap verilebilir: Bir eylemin yapılmasını yasaklamak o eylemden el çekmek anlamına gelir. Mesela “Başını meshetme!” denildiğinde bunun anlamı başın

birazını da yarısını da ya da tamamını da meshetme demektir. Bu sîgada dilden kaynaklı bir belirsizlik yoktur. Ama “Başını meshet.” denildiğinde başın küçük bir kısmını meshetmek de meshtir, tamamını meshetmek de meshtir. Uygulamanın nasıl olacağı konusunda emir sîgası tek başına yeterli bilgi vermemektedir.

3.3. Hurûfu'l-Meânî

Arapçada harfler, kelimeyi oluşturan alfabe harfleri (hurûfu'l-mebânî) ve kendi başlarına bir anlam taşımayan, ancak başka bir kelime ile kullanılınca anlam kazanan harfler (hurûfu'l-meânî) olmak üzere ikiye ayrılır. Hurûfu'l-meânî kullanıldıkları cümlede kelimeler arasında anlam ilişkileri kurar, manaya derinlik ve incelik katarlar. Cümlelerin anlam ve yorumuna etki etmeleri, elde edilen anlama uygun hüküm istinbatında farklı yorumlara gidilmesine kaynak teşkil etmeleri bakımından önem arz ederler. Anlama katkılarını tespit noktasında gramatik görevlerinin önemi büyük olduğu için nahiv ve belâgat kitaplarında incelenmelerinin yanı sıra fıkıh usulü literatüründe de incelenmişlerdir. Başlangıçta nahiv kitaplarında dağınık olarak incelenen bu harfler zamanla müstakil başlıklar altında ele alınmıştır. Hüküm ihtiva eden nassların yorumunda etkisi olması dolayısıyla fıkıh bilginleri de bu harflerin bir kısmının delâleti ile ilgilenmişler ve bazı harflerin anlamları fıkıhçılar arasında tartışmalara konu edilmiştir. Bu itibarla bütün mana harfleri değil; yalnızca Şafî'nin metinlerinde doğrudan veya dolaylı olarak delâletini tespit edebildiğimiz bazı harfler incelenecektir.

3.3.1. Vâv-ı Atıf ve Anlamı Üzerine Yapılan Tartışmaların Özeti

Atıf; عَطَفَ - يَعْطِفُ (العطف) babından masdardır. Hakiki anlamı; meyletmek, eğmek, bükülmektir. İstiare yoluyla şefkat göstermek, acımak anlamında da kullanılır. على Şefkat göstermek anlamında على harf-i ceri ile gelirken عن harf-i ceri ile tam zıddı anlam ifade eder. Ayrıca geri dönmek ve bir harf vasıtasıyla bir lafzı kendinden öncekine tâbi kılmak gibi anlamlar da ifade eder.³⁶⁰ Bu sonuncu anlam atfin terminolojik anlamıdır. Bu başlık altında ele alınacak olan vâv (و/ve) harfî hurûfu'l-meânîdendir. Atıf harfleri içinde kullanımı en yaygın olanlardan biridir ve “ümmü'l-bab” olarak isimlendirilir.

³⁶⁰Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub el-Fîrûzâbâdî, *el-Ğâmûsü'l-muḥîṭ*, “‘atf”, thk. Enis Muhammed es-Sâmi, Zekerîya Câbir Ahmed (Kahire: Dâru'l-hadis, 2008 1429), 1108; İbrahim Mustafa, *el-Mu'cemü'l-vasîṭ*, “‘atf”, 1-2/608.

Vâv (و) harfinin atıf, maiyet ve istînaf gibi farklı anlamlarda kullanımları vardır. Atıf olarak kullanıldığı zaman cümleye; iştirak, tertip, tahyir, taksim ve tekid gibi anlamlar katar, cümleleri ve aynı görevdeki öğeleri birbirine bağlar.³⁶¹ Vav harfinin atıf haricinde kullanımı durumunda ifade ettiği manalar bu araştırmanın amaç ve kapsamı dışında kaldığı için sadece atıf olarak kullanımı üzerinde durulacaktır.

Kaynaklarda atıf olarak kullanılan vâv harfinin anlamı ile ilgili sekiz farklı görüş mevcuttur: Mutlak cem‘ ifade etmesi, tertip ifade etmesi, cem‘e hamli mümkün olmadığı yerde maiyet ifade etmesi, cem‘e hamlin mümkün olmadığı yerde tertip ifade etmesi, aralarında irtibat olan kelimelerin arasında gelince tertip ifade etmesi, müfredin müfrede atfında tertip ifade etmesi, atıf ve iştirak ifade etmesi. Son olarak ya hakikat ya mecâz ya da ikisine de ihtimalli gelmesine göre anlamının değişmesi. Hakiki anlamda kullanılırsa cem‘ ve iştirak, mecâz olarak kullanılırsa “و/yahut” anlamına gelmesi görüşüdür.³⁶²

Atıf vavının anlamı meselesi gerek Şâfiî usulcüler gerekse de diğer âlimler arasındaki ihtilafli konulardan biridir. Şâfiî’ye nisbet edilen yaygın bir görüşe göre vâv harfi ister müfred olarak kelimelerde ister cümlelerde gelsin mutlak olarak tertip ifade eder. Bu görüş, İbn Abbas’ın yanı sıra Sa‘leb, Ferrâ, İbn Hişâm, Ebû Amr ez-Zâhid gibi bazı Kûfelilere; Kutrub, Ali b. İsa er-Rebe‘î ve İbn Dürüstüveyh gibi Basralı bazı âlimlere de nisbet edilir. Bazılarının bu görüşü Şâfiî’ye nisbet etmesinin sebebi Şâfiî’nin abdeste tertibi şart görmesidir.³⁶³

Cessâs (öl. 370/981), *Âhkâmü’l-Kur’ân*’da abdest âyetindeki vâv harfinin tertibi gerektirmediğini, Sa‘leb, Müberred gibi dilcilerin de bu görüşü desteklediklerini, abdestte tertibi şart gören Şâfiî’nin bu görüşü ile fakihlerin icmasından ayrıldığını söylemiştir.³⁶⁴ Ebû’l Hasan el-Mâverdî’ye (öl. 450/1058) göre ise vav harfi hakikat, mecâz ya da her ikisine de ihtimal olacak şekilde anlam ifade edebilir. Tertip ifade ettiği zaman mecâz anlam taşır. Abdest âyetinde tertip ifade etmesi bu anlamda mecâzdır. Sem‘anî de (öl. 489/1096) vav harfinin tertip için kullanıldığı durumda mecâz olduğu

³⁶¹ Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlişkisi*, 267.

³⁶² Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muḥîṭ*, 2/253-260.

³⁶³ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muḥîṭ*, 2/255.

³⁶⁴ Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Aḥkâmü’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Sadık Kamhavî (Beyrut: Dâru İhyai Turasi’l-Arabî, 1412/1991), 3/368.

görüşünde Mâverdi'ye katılır.³⁶⁵ Murâdî (öl. 749/1348), “Kutrub, Sa‘leb, Ebû Amr ez-Zahid, er-Rebî‘, Ebû Ca‘fer ed-Dîneverî’ye göre tertip ifade ettiğini söyleyenler vardır.” dedikten sonra Şâfiî’ye vâv harfinin tertip ifade ettiği görüşünü isnad edenleri İbn Habbâz, Ferrâ ve Cüveynî olarak aktarır.³⁶⁶ Kendisine tertip görüşü atfedilen ve kaynaklarda “Ferrâ” olarak geçen isim Kûfeli Arap dili ve Tefsir âlimi olan Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (öl. 207/822) olmalıdır. Yirmi beşten fazla eser verdiği bilinen Ferrâ’nın sadece dört eseri günümüze ulaşmıştır. *Meâni’l-Kur’ân, el-Eyyâm ve’l-leyâlî (ve’s-şühûr), el-Müzekker ve’l-müennes, el-Maksûr ve’l-memdûd.*³⁶⁷ Konumuzla ilgili olan *Meâni’l-Kur’ân* isimli eserinde, atıf harfinin Şâfiî’ye göre tertip ifade ettiğine dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. Cüveynî (öl. 478/1058) ise *el-Burhân*’da bu konuyu ele alırken; âlimlerin vâv harfi konusunda ihtilafa düştüklerini ifade ettikten sonra, Şâfiî mezhebinde vâv harfinin tertip ifade ettiği görüşünün yaygın olduğunu, ancak cem‘ ya da tertip ifade etmediğini söylemiştir.³⁶⁸ Bu ifadelerde Şâfiî’ye doğrudan bir atıf yoktur. Cüveynî’nin aktardığı bu bilgi atıf harfinin tertip ifade etmesi görüşünün Şâfiî’ye değil, Şâfiî mezhebine bağlı olan usulcülere dayandırıldığını göstermektedir.

Araştırmada Şâfiî’nin vâv harfi ile ilgili görüşünü tespit etmeye çalışırken vâv harfinin istînaf, iştirak, cem‘ ya da tertip ifade edip etmediği çerçevesinde kalınacaktır. Bu yüzden Şâfiî’nin görüşlerine geçmeden önce kısaca bu kavramların tanımını vermek uygun olacaktır.

Vavü’l-istînaf: İbtida ya da nazım vâvı da denilir. Kendisinden önce gelen cümle ile mana ve irapta müşareket gibi bir bağlantısı olmayan cümlelerin öncesinde gelir. İstînaf vâvı ile bağlanan cümleler isim cümlesi ya da fiil cümlesi olabilir. İsim cümlesine örnek: *ثم قضى أجلاً، وأجل مسمى عنده* “... Sonra bir ecel tayin eden (O’dur) ve eceli müsemma O’nun katındadır.”³⁶⁹ Fiil cümlesine örnek: *ولتبين لكم، ونقر في الأرحام ما نشاء* “... Size açıklamak için ve dilediğimizin rahimlerde kalmasını sağlarız.”³⁷⁰ Bazıları bu vâvın atıf vavından farklı olduğu görüşündedir. İstînaf vâvı irapta mahalli olmayan

³⁶⁵ Ebû’l-Muzafer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbâr Sem’ânî, *Kavâî’u’l-edillet fi’l-uşûl*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Sâfiî, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 1/37.

³⁶⁶ Hasan b. Kasım Muradî, *el-Cene’d-dânî fi hurûfi’l-meânî*, thk. Fahreddin Kabave (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1992), 159.

³⁶⁷ Zülfikar Tüccar, “Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 15/406-408.

³⁶⁸ Cüveynî, *el-Burhân fi uşûli’l-fikih*, 1/186.

³⁶⁹ el-En‘âm 6/2.

³⁷⁰ el-Hac 22/5.

cümleleri birbirine bağlayan bir edattır. Görevi sadece iki cümleyi birleştirmektir. İstinaf olarak isimlendirilmesinin sebebi sonra gelen cümlenin öğeleri ile önce gelen cümlenin öğeleri arasında bir bağlantı olduğu zannedilmesin diyedir.³⁷¹

Mutlaku'l-cem': Mâtuf ve mâtuf aleyhi, aralarında tertibe delâlet olmaksızın bağlamaktır. Buna iştirak da denir. Bu noktada dikkat çekilmesi gereken bir husus cem' kavramının mutlaku'l-cem' (مطلق الجمع) şeklinde mi yoksa el-cem'ul-mutlak (الجم المطلق) şeklinde mi kullanılacağı meselesidir. İbn Hişâm, el-cem'ul-mutlak kullanımının doğru olmadığı görüşündedir. Çünkü bu ifadede cem' lafzı itlak ile kayıtlamış olur, oysa vâv harfi herhangi bir kayıt olmaksızın cem' ifade eder.³⁷² Sîbeveyh (öl. 180/796) vâv harfinin bu anlamda kullanımı ile ilgili olarak şu cümleyi örnek verir: Amr ve Zeyd'e uğradım. بعمر و زيد (مررت) Bu cümlede vav kullanmanın sebebi sonra gelen kelimeyi öncekine bağlamak ve ikisini cem' etmektir. Bu cümlede ikisinden birinin daha önce geldiğine ya da birlikte gelip gelmediklerine dair bir delil yoktur.³⁷³

Tertip: Kelamda önce söylenenin hükme önce dâhil olması anlamındadır. Bu öncelik, nahiv ve fıkıh âlimleri tarafından “zaman önceliği” olarak düşünülmüştür. Ancak bunu sadece zaman önceliği ile sınırlamak yerine doğal öncelik, rütbe, sebep önceliği gibi farklı sıralamalar da yapılabilir. Vâv harfinin tertip ifade etmesini “bir tür sıralama” olarak anlamak tertip görüşünün kabul edilebilir bir çerçeveye yerleştirilmesini sağlar.³⁷⁴

3.3.1.1.Şâfiî'nin Atıv Vâvı ile İlgili Görüşleri

Şâfiî, abdest alırken âyette gelen sıraya uymak gerektiği görüşündedir. Çünkü Resulullah, Allah'ın zikrettiği sıraya uygun şekilde abdest almıştır. Bu yüzden abdest alan kişi de iki şeye riayet etmelidir: Abdeste Allah Teâlâ'nın başladığı ile başlamak ve Resulullah'ın öğrettiklerine uymak. Sıralamaya riayet etmeyen kişi abdestini yeniden almalı, eğer o abdestle namaz kıldıysa namazını da iade etmelidir. Bu sıralamaya uymak gerektiğinin delili ise Resulullah'ın hacda sa'y yapmakla ilgili, “Safa ve Merve Allah'ın

³⁷¹ Muradî, *el-Cene'd-dânî*, 163.

³⁷² Abdullah Cemaleddin b. Yusuf İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, thk. Mazin Mübarek, Muhammed Ali Hamdullah (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1434/2012), 337.

³⁷³ Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-hânci, 1408/1988). 1/221, 4/216.

³⁷⁴ Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlişkisi*, 272.

nişanlarındandır.”³⁷⁵ âyetinden dolayı “Biz de Allah’ın başladığından başlarız.”³⁷⁶ diyerek sa’y yapmaya Safa’dan başlamasıdır. Şeytan taşlama ve sa’y konusunda sıraya riayet etmeyen bu amelleri tekrar etmesi gerektiği konusunda ittifak vardır. Bu ibadetlerde sıralamaya uymayanın ibadeti iade etmesi gerekiyorsa abdestte bu husus evleviyetle gerekir. Müslümanlar tavaf, şeytan taşlama ve benzeri amelleri peş peşe yapmaktadır. Dolayısıyla abdest alırken kesintisiz bir şekilde abdesti tamamlamak da müstehaptır.³⁷⁷

Bu açıklamalarda Şâfiî, abdestte sıraya uymanın gerekli olduğunu söylerken herhangi bir şekilde *al-vâv* harfinden ve tertip gerektirdiğinden bahsetmemiştir. Bu hükme varırken Kur’ân, sünnet ve bu konulardaki icmayı delil olarak getirmiştir.

“Haccı ve umreyi Allah için tamamlayın.”³⁷⁸ âyeti ile ilgili Şâfiî ile “Meşrîkî” olarak andığı ve Resulullah’tan “Hac cihaddır ve umre tetavvudur.”³⁷⁹ hadisini naklederek umrenin farz olmadığını söyleyen muhalifî arasında şöyle bir diyalog geçmektedir:

“Şâfiî: Bunun gibi bir hadisin Nebi’den geldiği sabit mi?

Muhaliif: Munkatı’dır, ancak bu hadis sahih (sabit) olmasa da bizim bu konuda şu delilimiz de vardır: Allah Teâlâ: ‘Gücü yetenlerin o evi ziyaret etmesi Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.’ buyurmuş ve haccın farz olduğunu ifade ettiği yerde umrenin farz olduğunu zikretmemiştir. Öte yandan biz ölen kişi yerine umre kazası yapıldığını da hiç görmedik.

Şâfiî: ‘Haccı ve umreyi Allah için tamamlayın.’ âyeti ikisinin birden farz olması ihtimalini taşır. Âyetlerde tek başına zikredilmesine rağmen farzlığı sabit olan emirler vardır. Mesela Allah Teâlâ bir yerde: ‘Namazı dosdoğru kılın ve zekâtı verin.’ derken başka bir yerde: ‘Namaz müminler üzerine vakitli bir farzdır.’ buyurur. Namazın bir yerde zekâtla birlikte zikredilmesi, bir başka yerde zekât olmadan zikredilmesi zekâtın farzlığına engel olmaz. Öte yandan: ‘Ölen kişi için umrenin kazasını emreden kimseyi duymadık.’ demen de delil değildir. Çünkü bunun karşılığında umrenin farz olduğunu savunan kişi, ‘Seleften kimsenin ‘umreyi kaza etmeyin’ dediğini duymadık.’ diyebilir...”³⁸⁰

³⁷⁵ el-Bakara 2/158.

³⁷⁶ Müslim, “Hac”, 147.

³⁷⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, 2/65; Şâfiî, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 155.

³⁷⁸ el-Bakara 2/196.

³⁷⁹ İbn Mâce, “Menâsik”, 44.

³⁸⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, 3/326.

Tartışmanın devamında Şâfiî, batınî anlama yönelik delâlet olmadığı sürece Kur’ân’ın zâhirini esas almanın evlâ olduğunu ifade etmektedir.³⁸¹

“Haccı ve umreyi Allah için tamamlayın.”³⁸² وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ âyeti و/vâv harfinin tertip ifade etmediğine delil olarak getirilen âyetlerden biridir. Şâfiî, *el-Ümm*’de borcun vasiyetten önce ödenmesi meselesinde “Edilen vasiyet ve borçtan sonra...”³⁸³ مِنْ بَعْدِ. âyetini ele aldığı yerde bu âyeti “Haccı ve umreyi Allah için tamamlayın.” âyeti ile kıyaslamaktadır. “Edilen vasiyet ve borçtan sonra...” âyeti ile ilgili olarak açıklama yaparken ilim ehli arasında borcun vasiyetten önce olması gerektiğine dair icmayı nakletmekte sonra da âyetteki “borç” kelimesinin “mukaddem ve münferit” olduğunu ifade etmektedir. Şâfiî’ye göre buradaki borç kişinin gerek sağlığında gerekse hastalığında, gerek ikrar gerekse de beyan yoluyla olsun kabul ettiği her türlü borcu içermektedir. Allah Teâlâ herhangi bir tahsis yapmamıştır. Bu gibi yerlerde takdim ve tehirin câiz oluşuna dair İbn Abbas’tan yapılan şu rivayeti delil olarak getirmektedir: İbn Abbas’a “Allah, ‘Haccı ve umreyi Allah için tamamlayın.’ buyurduğu halde sen nasıl oluyor da bize hacdan önce umreyi emrediyorsun?” diye sorulunca İbn Abbas, “Edilen vasiyet yahut borçtan sonra” âyetini kastederek: “Siz borcu mu vasiyetten önce okuyorsunuz yoksa vasiyeti mi borçtan önce?” diye sormuştur. Karşı taraf: “Vasiyeti” diye cevap vermiştir. “Mirası paylaştırmaya hangisi ile başlıyorsunuz?” diye sorunca da karşı taraf: “Borçla” demiştir. İbn Abbas da bunun üzerine: “Bu da işte aynı öyledir.” diye cevap vermiştir.³⁸⁴

Şâfiî, bu örnekte, “Bu âyetin manaları vardır.” diyerek muhtemel manalarından birini icmayı delil getirerek desteklemektedir. Burada konuyla ilgili olmayan bir nassı başka bir nassın anlaşılmasını sağlamak için delil olarak kullanmaktadır.³⁸⁵ Hac ve umre âyetinde و/vâv harfi, vasiyet âyetinde ise و/ev harfi atıf olarak kullanılmıştır. Bu iki âyeti birbiri ile kıyaslamasından anlaşılmaktadır ki burada hüküm verirken mana harflerinin işlevini dikkate almamaktadır. Bilakis sahabenin uygulamasını ve icmayı delil olarak getirmektedir. İki âyette ortak olan yön, Allah Teâlâ’nın bir sıralama yapmış

³⁸¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 3/327.

³⁸² el-Bakara 2/196.

³⁸³ en-Nisâ 4/11.

³⁸⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 5/218.

³⁸⁵ Şâfiî’nin bu tür kıyasları için bk. Duman, *İmam Şâfiî’nin Kıyas Anlayışı*, 285.

olmasıdır. Tartışılan husus ise bu sıralamanın bağlayıcı olup olmadığıdır. Her ikisinde de Şâfiî tertibin gerekli olmadığı görüşündedir.

Şâfiî, *el-Ümm*'de, "Kim Allah ve Resul'üne itaat ederse doğru yolu bulmuş olur, kim de ikisine isyan ederse sapmıştır."³⁸⁶ diyen konuşmacıyı Resulullah'ın, "Kim Allah'a ve Resul'üne itaat ederse doğru yolu bulmuştur. Kim de Allah'a ve Resul'üne isyan ederse sapmıştır." şeklinde düzeltmesi rivayeti ile ilgili açıklamaları sırasında "Allah ve Resul'üne..." şeklinde ayrı ayrı söylemenin doğru olduğu görüşünde olduğunu belirtmiş ve bunu şöyle gerekçelendirmiştir: "Çünkü böyle yapınca Allah'a isyanı münferit olarak zikretmiş olur ve 'Resulü' ifadesini de istinaf yapmış olursun. Allah Teâlâ, Allah'a itaat edin ve Resule itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre itaat edin."³⁸⁷ demiştir. Buradaki bütün ifadeler aynı siyakta olmasına rağmen و/vâv harfinin istinaf ifade ettiğini söylemiştir. Daha sonra Allah'a itaat edenin zaten Resule de itaat etmiş olacağını, Allah'a isyan edenin zaten Resule de isyan etmiş olacağını belirtmiş ve "İkisine isyan eden..." من يعصهما denilmesini kerih görürüm." diyerek her ikisinin de münferit olarak zikredilmesini tavsiye etmiştir. Bu konuyla ilgili bir başka rivayette de و/vâv ve ثم/sümme kullanımı arasındaki farka dikkat çekmiştir: "Bir adam Resulullah'a 'Allah ve sen dilerse' demiş, Resulullah ona şu karşılığı vermişti: 'İkimizi denk mi görüyorsun! Allah dilerse, sonra sen dilerse.' de." Şâfiî, bu rivayette atıf olarak ثم/sümme kullanılmasının inceliğini şu şekilde izah etmiştir: "Masiyetin kaynağı ile meşîetin kaynağı bir değildir. 'Alemlerin Rabbi dilemedikçe siz dileyemezsiniz.'³⁸⁸ Burada Allah Teâlâ, dilemenin mahlûkata değil zatına ait olduğunu bildirmiştir. Ancak kendisinin dilemesi durumunda onların da dileyebileceğini vurgulamıştır. Bu yüzden Resulullah ile ilgili, 'Allah dilerse sonra sen dilerse.' ve 'Kim Allah'a ve Resul'üne itaat ederse.' denilir."³⁸⁹ Şâfiî'nin و/vâv ve ف/fâ kullanımı arasındaki bu farka dikkat çekmesi, iki harfin manaya etkilerini dikkate aldığıının göstergesidir. Atıf vâvı ile ilgili yapılan atfı istinaf kabul etmiş, ancak و/vâv kullanılması durumunda hükümde ortaklık anlamını da dikkate almıştır. Şâfiî'ye göre و/vâv harfinin mutlak şekilde tertip ifade etmediğinin en açık delillerinden biri burada yaptığı yorumdur. Çünkü atıf olarak و/vâv

³⁸⁶ Ebû Dâvûd, "Sâlât", 221-223.

³⁸⁷ en-Nisâ 4/59.

³⁸⁸ et-Tekvîr 81/29.

³⁸⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 2/416.

boşsun.’ derse üç talak gerçekleşir. Çünkü ilki talak için ibtida, ikincisi istinaf, üçüncüsü de aynı şekilde zâhirde ancak istinaf olur. Çünkü ilk kelamın siyakında değildir.³⁹¹

Yukarıdaki açıklamada da Şâfiî, “Vâv, zâhirde kelamın istinafi içindir.” diyerek bu konudaki görüşünü belirtmiştir. “Sen boşsun ve boşsun, boşsun.” dediğinde iki talak gerçekleşir. Üçüncü için ise kişinin niyeti sorulur, çünkü kelamın zahirinden ne kastettiği anlaşılmamaktadır. Üçüncü “boşsun” ifadesi kişinin niyetine göre tekid de olabilir, boşanma da kastedilmiş olabilir. Ama ikinci “boşsun” ifadesi atıf harfinden sonra geldiği için tekid olma ihtimali yoktur. Bu yüzden sözü söyleyen kişi, “Ben ikinci ifade ile tekidi kastettim, üçüncü ile boşanmayı kastettim.” dese bile niyeti dikkate alınmaz ve üç talak gerçekleşir. Yukarıdaki cümlelerde cümlelerin cümleye atfı söz konusudur, ancak mâtuf olan cümleler nakıstır. Nakıs cümlede *ya vâv* harfi iştirak ifade edebilir. Ancak Şâfiî, iştirak olarak kabul etmemiş ve hepsini istinaf olarak alıp her bir cümleyi tek tek hükme bağlamıştır.

Köle âzâdı sırasında söylenen cümlelerin atıflı olması durumunda ise görüşlerini şöyle ifade eder:

“Bir adam hastalığı sırasında bu kölem Allah rızası için özgürdür derse, sonra ve bu kölem özgürdür derse, sonra aynı şeyi bir başkası için de söylerse bu durumda [şu ihtimaller söz konusu olur]:

- Eğer bu üç köleden başka malı yoksa; durumları askıya alınır. Eğer efendileri ölürse birinciyi özgür bırakırız.
- Eğer özgür bırakılan kölenin değeri ölenin mirasının üçte biri kadarsa tamamen özgür olur.
- Eğer üçte birden daha fazlaya tekabül ediyorsa; Üçte bir miktara tekabül eden kısmı özgür olur. Geri kalan kısmı ve diğer iki köle özgür olmaz.
- Eğer kölenin değeri üçte birden daha az ise; tamamen özgür olur. Fazla kısım için ikinci köleye geçilir. Onun da üçte biri tamamlayacak kadar kısmı özgür olur. Eğer [kölenin değeri] üçte bire denk geliyorsa tamamen özgür olur. [Bu kölenin değeriyle üçte birlik kısım tamamlanmıyorsa] artan kısım için üçüncü köleye geçilir. Kölelerin sayısı dört ya da daha fazlaysa söylediğim gibi bu minvalde gidilir...”³⁹²

³⁹¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 6/474.

³⁹² Şâfiî, *el-Ümm*, 9/296.

Yukarıdaki alıntıda Şâfiî'nin vasiyetin yerine getirilmesinde bir tertibe riayet ettiği görülmektedir. Atıf harfî olarak *ş/vâv* delâletine dair herhangi bir şey söylemese de uygulamasından yola çıkarak Şâfiî'nin bu yorumda *ş/vâv* harfine mutlak cem' manası yüklediğini söylenebilir. Çünkü cem' ifade etseydi kölelerin hepsi üçte bir oranında özgür olurdu. Köle âzâd eden kişinin ilk kişiyi söyledikten sonra bir süre bekleyerek ikinci, bir süre daha bekleyerek üçüncüyü zikretmesi zihninde bir sıralama olduğunun işareti olduğu kabul edilmiş olabilir. Hüküm verirken *ş/vâv* harfinin nahvî işlevine değinilmeden, vasiyet eden kişinin sıralaması dikkate alınmıştır. Nitekim ilgili kısmın devamında şöyle bir bölüm de yer alır:

“Eğer; ‘Sâlim özgürdür ve Gânim özgürdür ve Ziyad özgürdür.’ derse; onları âzâd etmek için bekleriz. [Vasiyet eden] ölünce âzâd etmeye Sâlim'den başlarız. Çünkü [âzâd eden kişi] yaşasaydı önce o özgür olacaktı. Eğer üçte bir tamamlanmazsa Gânim de özgür olur. Eğer yine üçte bir tamamlanmazsa Ziyad da özgür olur. Ya da üçte biri tamamlayacak kadar olan kısmı özgür olur. ... ise kuraya gerek yoktur. Çünkü âzâd eden hayatta olsa hepsi tam olarak özgür olacaktı. Âzâd eden öldüğünde ise üçte birlik kısmın tamamlanmasına göre özgür olurlar.”³⁹³

Burada da görüldüğü gibi, “[Âzâd eden kişi] yaşasaydı önce o özgür olacaktı.” ifadesi ile cümledeki sıralama dikkate alınmıştır. Her ne kadar *ş/vâv* harfinin nahvî işlevine vurgu yaparak bir açıklama getirmese de bu bağlamda ilk zikredilen isimden başlayarak âzâd olma hesabı yapması bir tertibe riayet ettiğinin işaretidir. Açıklamasının sonunda, “Sahipleri yaşasaydı hepsi özgür olacaktı.” şeklindeki yorumunu metnin başındaki, “Âzâd eden kişi yaşasaydı önce o özgür olacaktı.” ifadesi ile birlikte değerlendirdiğimizde her halükârda bir sıralamaya dikkat ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim Zencânî, “Şâfiîlere göre *ş/vâv* tertip ifade eder.” dedikten sonra Şâfiî âlimlerin bu görüşlerine delil olarak yukarıdaki iki örneğe benzer bir cümleyi getirdiklerini aktarır. Bir kişi ölüm döşğinde, “Sâlim özgürdür ve Gânim.” dese, öldükten sonra önce Sâlim üçte biri miktarınca özgür kalır, Gânim değil. Eğer cem' ifade etseydi her iki köle de üçte bir oranında özgür olurlardı.”³⁹⁴ Önce Sâlim'in değerinin hesaplanması, sonra mirasın üçte biri tamamlanmadıysa bunu tamamlamak üzere Gânim'e geçilmesi *ş/vâv* harfinin tertip ifade ettiğine delil olarak sunulmuştur.

³⁹³ Şâfiî, *el-Ümm*, 9/296.

³⁹⁴ Ebûl Menakıb Şehabettin Mahmud b. Ahmed ez-Zencânî, *Tahrîcû'l-fürû' 'ale'l-uşûl*, thk. Muhammed Edip Salih (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1402/1982), 54.

Zerkeşî, benzer bir ifadeyi Şâfiî'den şu ibare ile nakleder: إِذَا قَالَ إِذَا مِتُّ فَسَالِمٌ وَغَانِمٌ وَحَالِدٌ: “Eğer bir kişi, ‘Ben ölünce Sâlim ve Gânim ve Hâlid özgürdür.’ derse ve mal varlığı bu üç köleden yalnızca birinin mali değerini karşılasa âzâd olacak kişi kura ile belirlenir.” dedikten sonra, “Eğer *vâv* tertip ifade etseydi sadece Sâlim özgür olurdu.” şeklinde bir yorum yapar.³⁹⁵ Zerkeşî'nin naklettiği bu ibare, *el-Ümm*'deki aynı bölümden farklıdır. Çünkü *el-Ümm*'de cümlelerin cümleye atfı olarak, “Sâlim özgürdür ve Gânim özgürdür ve Ziyâd özgürdür.” şeklinde gelmiştir. Ayrıca Zerkeşî'de, “Kura ile belirlenir.” şeklinde bir ifade yer alırken *el-Ümm*'de, “kuraya gerek yoktur.” şeklinde gelmiştir. Muhtemelen Zerkeşî farklı bir *el-Ümm* nüshasından alıntı yapmıştır. Şâfiî'de her ikisi de mevcuttur. “Sâlim ve Gânim özgürdür.” cümlesi ile “Sâlim özgürdür ve Gânim özgürdür.” cümlesi birbirinden farklıdır. İlk cümlede haber mübtedaların tümünden sonra zikredildiği için âzâdın oransal olması ya da kura çekilmesi makul bir çözümdür. İkincisinde ise mübteda mâtuflardan önce haberini aldığı için hükme bağlanmış ve Sâlim özgür kalmıştır.

Yukarıda ifade edildiği gibi *vâv* harfinin atıf olarak kullanıldığı zaman anlamının ve işlevinin ne olacağı hususundaki tartışmalar mutlak cem', iştirak ve tertip ifade etmesi görüşleri etrafında yoğunlaşmıştır. Şâfiî'nin kendi ifadeleri üzerinde yaptığımız inceleme sonucunda *vâv* harfi ile ilgili görüşüne dair ulaştığımız sonuçlar şöyledir:

- Şâfiî, atıf *vâv*'ının geçtiği ibarelerde tertibi dikkate alan hükümler vermiş olsa da bu hükümleri *vâv* harfinin nahvî işlevine bağlayan sarih ifadeler kullanmamıştır.
- Şâfiî'ye göre *vâv* harfi, müfredin müfrede atfında da cümlelerin cümleye atfında da istinaftır. Bu konuda Şâfiî'nin açık beyanı, “*Vâv* harfi, zâhirde kelamın istinafi içindir.” şeklindedir. Zahirde isitnaf için olması, bu harfin en genel anlamının istinaf ifade etmesi, diğer anlamlara da ihtimali olması demektir.
- İstinaf olunca genelde mâtuf ve mâtufun aleyh farklı siyakta gelir.
- Mâtuf ile mâtufun aleyh aynı siyakta gelmesine rağmen *vâv* harfinin istinaf olduğu yerler vardır.
- Haricî karinelerin bulunması durumunda *vâv* harfi tertip ifade edebilir, ancak bu şart değildir.

³⁹⁵ Zerkeşî, *el-Baḥrû 'l-muḥîṭ*, 2/254.

- Şer‘î kullanım dile takdim edilir.
- Şâfiî’nin *vâv* harfinin manası ile ilgili “Zâhirde kelamın istinafi içindir.” demesi, karine bulunması durumunda tertibe hamletmesi Şâfiî’nin zâhir düşüncesi ile uyumludur. Bu da ikinci bölümde Şâfiî’nin zâhir düşüncesine dair elde ettiğimiz sonuçları desteklemektedir.

3.3.2. *Fâ/f* Atıf Harfi ve Manaya Delâleti

Tertip ve takip ifade eden atıf harfidir. Şart cümlesinin cevabının başında da gelebilir. Bunun haricinde zait olarak kullanılır. Tertip ifade etmesi bir şekilde bir sıralamaya uygun gelmesi demektir. Sîbeveyh *fâ/f* harfinin tıpkı *vâv* harfi gibi iki şeyi birbirine bağladığını, ancak *fâ/f* harfinin sırayla ve birbiri ardına gerçekleşmeyi ifade ettiğini belirtmiştir. Buna örnek olarak: *مررت بزيد فعمرو فخالد* “Zeyd’e, hemen sonra Amr’a, hemen sonra da Hâlid’e uğradım.” cümlesini vermiştir.³⁹⁶

Bu harfin ifade ettiği sıralama zaman bakımından olayların birbirini izlemesi şeklinde olabilir ki bu tertibe manevî tertip denir. Önce olayın sonra ayrıntısının anlatıldığı icmâlden sonra tafsil şeklinde de olabilir ki bu tertibe tertib-i zikrî ya da tertib-i lafzî denir. Mesela, *دخلت مصر فمكة* “Mısır’a hemen ardından Mekke’ye girdim.” denildiğinde zaman bakımından iki eylemin birbirini takip ettiği ifade edilmiş olur. Bu cümleden, Mısır’dan Mekke’ye mümkün olan en kısa sürede geçildiği anlaşıldığı gibi Mısır’dan Mekke’ye geçmeden önce başka herhangi bir yerin ziyaret edilmediği de anlaşılır. Murâdî, bu cümleden Mısır’a girdikten sonra sadece Mekke’ye gitmek için gerekli hazırlıklarla ilgilenildiğinin anlaşılacağına dair bir görüş aktarmaktadır. İcmalden sonra tafsile ise şu cümle örnek verilebilir: *توضأ فغسل وجهه ويديه...* “Abdest aldı, yüzünü ve ellerini yıkadı.” Bu harf ile yapılan atıfta müfred müfrede atfedilebileceği gibi cümlelerin cümleye atfı da mümkündür. Müfredin atfında sebebiyet ifade etmez: *قام زيد فعمرو* “Zeyd, hemen ardından Amr ayağa kalktı.” Cümlelerin cümleye atfında: *فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ* “Musa ona bir yumruk vurdu ve ölümüne sebep oldu.”³⁹⁷ âyetinde olduğu gibi genellikle sebebiyet ifade eder.³⁹⁸

³⁹⁶ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/217.

³⁹⁷ el-Kasas 28/15.

³⁹⁸ Muradî, *el-Cene’d-dânî*, 64.

Atıf harfi olan ف/fâ harfi bazen و/vâv harfi yerine de kullanılabilir. Şâfiî'ye göre bu kullanımda و/vâv harfi yerine mi yoksa ف/fâ anlamında mı olduğunu anlamak için bu harfi cümlede kullanan kişiye neyi kastettiği sorulur. Bir kişi ف/fâ harfi ile atıf yaparak "Benim ona bir dirhem ve bir dirhem borcum var." derse ona ne kastettiği sorulur. "Bir dirhem ve bir dirhem daha" anlamını kastettiyse iki dirhem borç ikrar etmiş olur. Ancak buradaki ف/fâ harfi ile dirhemın nasıl bir dirhem olduğunu açıklamayı kastettiyse, mesela ikinci dirhem ifadesi ile kaliteli bir dirhemi kastettiyse bir dirhem borç ikrar etmiş olur. Eğer kişi له علي درهم فدينار "Benim ona bir dirhem ve bir dinar borcum var." derse bir dirhem borç kabul etmiş olur. Ancak ودينار "...ve dinar" demeyi kastetmesi durumu hariç.³⁹⁹ Şâfiî'nin ف/fâ harfinin bu şekilde kullanımında manayı anlamak için sözü söyleyen kişinin niyetini esas alması onun nazarında edatın zahirde her iki anlama da elverişli olduğunun göstergesidir.

3.3.3. إلى /(-e, -a ... kadar)

Yönelme ifade eden harfi cerdir. Belli bir zamanda ya da mekânda eylemin sona erdiği noktayı ifade eder. İsra Sûresi 17/1. âyette: سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا "Kulunu bir gece Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksa'ya götüren Allah'ın şanı yücedir." buyrulmaktadır. Bu âyette إلى /ilâ harf-i ceri mekândaki nihaî noktayı belirtir. Bakara Sûresi 2/181. âyette ise zamanda nihaî noktayı belirtir: ثُمَّ آتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى "Sonra akşama kadar orucu tamamlayın."⁴⁰⁰ âyetinde ise zamandaki nihaî noktayı belirtir. Zamanda ve mekânda fiilin sınırını belirleme işi "intihau'l-gaye" olarak isimlendirilir. "İntihau'l-gaye"nin kapsamı konusu tartışmalıdır. Mesele, إلى/ilâ harfinden sonra gelen kelimenin, cümlenin başındaki fiilin hükmüne dâhil olup olmayacağı meselesidir. Bu mesele gaye mugayyaya dâhil olup olmadığı problemi çerçevesinde tartışılmıştır. Tartışma, gayenin mugayyaya dâhil olup olmadığına dair bir karinenin yokluğu durumunda söz konusudur. Karine varsa her halükârda belirleyici olan karine olacaktır. Gaye mugayyâya kesin olarak dâhildir diyenler olduğu gibi kesin olarak dâhil olmadığını söyleyenler de vardır. Şâfiî'ye bu görüşlerin ikincisi nisbet

³⁹⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 7/546.

⁴⁰⁰ el-Bakara 2/181.

edilir.⁴⁰¹ Öte yandan mugayyâya dâhil olmayı konuşma öncesinde bir sınırın varlığına bağlayan ya da sınırın öncesiyle aynı cisten olup olmayışına göre hüküm verenler vardır.⁴⁰² Yine kesin bir sınır varsa gaye mugayyâya dâhil olmaz, yoksa dâhil olur şeklinde bir görüş de vardır. Mesela, “Sonra orucu geceye kadar tamamlayın.”⁴⁰³ âyetinde kesin bir sınır bulunur. Ama “Ve dirseklerinize kadar kollarınızı yıkayın.”⁴⁰⁴ âyetinde sınır kesin değildir. Dirsek, insanın ön kolu ile üst kol kemiğinin tam ortasındadır ve her ikisine de ait değildir. Bu belirsizlikten dolayı mugayyâya dâhil edilir.⁴⁰⁵

Şâfiî'nin bu konu hakkındaki görüşleri abdest âyeti bağlamında ele alınacaktır.

إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين.

“Namaza kalktığınız zaman yüzünüzü ve dirseklere kadar kollarınızı yıkayın. Başınızı meshedin, ayaklarınızı da topuklara kadar.”⁴⁰⁶

Şâfiî'ye göre bu âyette abdest alırken yıkanacak azaların nereye kadar yıkanacağı belirtilmiştir. Ama dirseklerin de bu yıkamaya dâhil olup olmadığı net değildir. Dirseklerin yıkanması gerektiği Hz. Peygamber'in uygulamasına bakarak anlaşılır. Abdest alırken topukların ve dirseklerin yıkanması gerektiğini Hz. Peygamber açıklamıştır.⁴⁰⁷ Âyet dirseklerin yıkanması ihtimalini taşıdığı gibi dirseklere kadar olan kısmın yıkanması gerektiği ihtimalini de taşır. Hz. Peygamber abdest alırken dirseklerini yıkamış, böylece dirseklerin yıkamaya dâhil olduğunu beyan etmiştir.⁴⁰⁸ *el-Ümm*'de dirseklerin yıkanması konusunda ihtilaf olmadığını ifade eder. Dirsekler yıkanmadan alınan abdestin kesinlikle geçerli olmayacağını vurgular. Abdest alacak kişinin kolları dirseklerinin altından olacak şekilde kesikse yine dirseklerle birlikte kollarını yıkar. Ama dirseklerin üzerinden kesikse bu kişiden elleri dirseklerle birlikte yıkama farzı düşer.⁴⁰⁹

⁴⁰¹Cemâleddin Abdurrahim el-İsnevî, *el-Kevkebü'd-dürri fî mâ yeteharrecu ale'l kavâidi'n nahviyye*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 119.

⁴⁰² İsnevî, *el-Kevkebü'd-dürri*, 118.; Muradî, *el-Cene'd-dânî*, 385.

⁴⁰³ el-Bakara 2/181.

⁴⁰⁴ el-Mâide 5/6.

⁴⁰⁵ Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlişkisi*, 178.

⁴⁰⁶ el-Mâide 5/6.

⁴⁰⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/11.

⁴⁰⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/70.

⁴⁰⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 2/56.

Yukarıda Şâfiî'ye gayenin mugayyâya dâhil olmadığı görüşünün nisbet edildiğini aktarılmıştı. Ancak Şâfiî'nin bu konudaki açıklamaları kendisine nisbet edilen bu görüşle örtüşmemektedir. Çünkü Şâfiî, âyetin her iki ihtimale de açık olduğunu söyledikten sonra Hz. Peygamber'in uygulamasını delil getirerek dirseklerin yıkanması gerektiği sonucuna varmaktadır. Konuyu başka pasajlarda ele alırken herhangi bir şekilde Hz. Peygamber'in uygulamasına atıf yapmadan, "Dirsekler kesinlikle yıkanmalı, yıkanmazsa abdest geçersiz olur, bu konuda ihtilaf yoktur." mealinde açıklamaları da mevcuttur. Bu pasajlarda Hz. Peygamber'in uygulamasına atıf yapmadığı gibi âyetin ihtimalli anlam taşıdığından da bahsetmemektedir. Bunun sebebi konuyu daha önce ele alıp, deliliyle açıklaması olabilir. Dirsekler yıkanmadan abdestin geçerli olmayacağı konusundaki kesin kanısı Hz. Peygamber'in bu konudaki uygulamasını nas kabul etmesinden dolayıdır. Tezin ilk bölümünde "İkinci Beyan" başlığında ele aldığımız gibi bu konu "mansus farzlar" kapsamındadır. Bu farz türünde Hz. Peygamber'in ilgili konulardaki beyanı nas hükmündedir, bağlayıcıdır.

3.4. İstisna

İstisna, *ثى/sny* kökünden türemiştir. Sözlük anlamı; katlamak, bükmek, ayırmaktır. Nahiv ilminde *لا/illa*, *غير/gayru*, *سوى/sivâ* gibi edatlar vasıtasıyla cümlelerin bir parçasını cümlelerin genel hükmünden ayrı tutmak anlamında bir terimdir. İstisnanın üç temel ögesi vardır. İstisna edatı, müstesna (cümlelerin hükmünden hariç tutulan kısım) ve müstesna minhu (cümlelerin hükmüne dâhil olan kısım). İstisna, müstesna ve müstesna minhunun türüne göre muttasıl ve munkatı' olarak ikiye ayrılır. Müstesna ile müstesna minhu aynı türden olursa buna muttasıl istisna denirken, farklı türden olursa munkatı' istisna denir. Müstesna minhu'nun cümlede bulunup bulunmayışına göre ise müstesna, tam ve müferrağ olarak ikiye ayrılır. Müstesna minhunun bulunduğu cümle tam, bulunmadığı cümle ise müferrağ istisnadır. İstisna üslubunun bulunduğu cümlelerin olumlu ya da olumsuz olmasına göre ise istisna ikiye ayrılır. Cümle olumluysa istisna mûceb, olumsuzsa menfî olur.

İstisna edatları içinde kullanımı en yaygın olan *لا/illa* ve *غير/gayru* edatlarıdır. Bunlar arasında *لا/illa* ağırlıklı olarak istisna edatı olarak kullanılmasına rağmen nadiren sıfat olarak da gelebilir. "Gökte ve yerde Allah'tan başka tanrılar olsaydı ikisi de bozulurdu."

410 لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا âyetinde غير/gayru anlamında sıfat olarak gelmiştir.⁴¹¹ Bu başlık altında Şâfiî'nin istisnaya dair görüşleri ele alınacaktır.

3.4.1. İstisnada İttisal

Gazzâlî, istisnanın tahsis ve çıkarma anlamında geçerli olması için müstesnanın geciktirilmemesi (ittisal), müstesna ile müstesna minhunun aynı cinsten olması ve müstesnanın müstesna minhunun tamamını kapsamaması (müstağrak olmaması) şartlarını getirir. Mesela bir kişi “Zeyd’e vur.” deyip bir ay geçtikten sonra “Ayağa kalktığında.” dese ittisal olmadığı için bu geçerli bir istisna değildir.⁴¹² Şâfiî’ye göre de istisnayı söylemeden önce gereğinden uzun bir süre sessiz kalmak istisnayı geçersiz kılar. Ancak söz sırasında nefes almak, öksürmek gibi sebeplerle ara vermenin bir zararı olmaz. Şâfiî’ye göre kişinin boşanma ve köle azadı gibi konularda yemin etmesi, hemen ardından da “inşaallah” demesi istisna yapmaktır. Bu durumda yemini bağlayıcı olmaz. Sözünün hemen arkasından, ettiği yeminle alakasız bir konuya geçmesi ya da yeminle ilgili sözünü bitirdiğine kanaat getirilecek kadar uzun süre susmasının ardından istisna yaparsa bu istisna geçerli olmaz.⁴¹³

3.4.2. İstisnada Cins Birliği

Müstesna ve müstesna minhunun aynı cinsten olması durumunda istisnaya muttasıl istisna denir. Genellikle istisna bu şekilde olur. Söz gelimi رأيت الناس إلا زيدا “Zeyd hariç insanları gördüm.” denir, ama رأيت الناس إلا حمارا “Eşek hariç insanları gördüm.” şeklinde istisna yapmak özel bir sebebi olmadığı sürece uygun değildir. İstisna başka cinsten olduğu zaman munkatı‘ istisna adı verilir ve bu tür istisna, tahsis ve çıkarma anlamı taşımaz. Gazzâlî’ye göre bu tür istisnaları mecâz olarak değerlendirmek tekellüftür. Çünkü nihayetinde Araplar bunu kullanır ve adına da istisna derler. Sadece farklı türden bir istisna olduğu söylenebilir.

Murâdî (öl. 749/1348) munkatı‘ istisnanın câiz olduğunu söyler. Mesela قام أبناؤك إلا ابن زيد “Oğulların ayağa kalktı, Zeyd’in oğlu hariç.” demek câizdir. Muttasıl istisna hakiki, munkatı‘ istisna ise takdiri/mecâzî bir istisnadır. “Zanna uymak dışında onların bu

⁴¹⁰ el-Enbiyâ 21/22.

⁴¹¹ Muradî, *el-Cene'd-dânî*, 518.

⁴¹² Gazzâlî, *Mustasfâ İslâm Hukukunun Kaynakları*, 683-684.

⁴¹³ Şâfiî, *el-Ümm*, 8/152.

konuda hiçbir bilgileri yoktur.” ما لهم به من علم إلا اتباع الظن⁴¹⁴ âyetinde zan ilmin bir parçası değildir. Ancak çoğu zaman ilimden bahsedilince zan da akla gelir. Bu açıdan ikisi arasında bir alâka mevcuttur. Müstesna ile müstesna minhu arasında bir şekilde ilgi kurulduğu durumlarda munkatı‘ istisna câiz olur. Ama mesela ilimden istisna yaparken yemek, içmek gibi ilgisiz kelimelerle istisna yapılması câiz değildir.⁴¹⁵ Muttasıl istisnada istisna yapılmaması halinde cümlemin hükmüne dâhil olma ihtimali olan bir şeyin cümlemin hükmünden hariç tutulması söz konusudur. Munkatı‘ istisnada ise müstesna zaten cümlemin hükmüne dâhil değildir. Böyle bir istisna yapmaktan gaye akla gelmesi mümkün olan yanlış bir düşünceyi ortadan kaldırmaktır. Bu yüzden nahivcilere göre bu istisna türündeki لا/illa harfi “fakat, ancak” manasına gelir.⁴¹⁶

3.4.3. Meçhulden İstisna

İstisnanın geçerli olması için gerekli şartlardan biri de müstesna minhunun malum olmasıdır. “Zeyd hariç topluluk ayağa kalktı.” قام القوم إلا زيدا cümlesindeki gibi müstesna minhu cümlede bulunsa ya da “Kimse ayağa kalkmadı.” ما قام أحد cümlesinde olduğu gibi cümlede bulunmasa da müstesna minhunun malum olması gerekir. Murâdî, meçhulden malum istisna tutulamayacağını söyler. Mesela “Zeyd hariç birileri ayağa kalktı.” قام قام زيدا denilmez. Aynı şekilde meçhulden meçhul de istisna edilemez. “Biri hariç birileri ayağa kalktı.” قام رجال إلا رجلا denilmez.⁴¹⁷ Şâfiî’ye göre malum bir miktardan meçhul bir miktarın istisna tutulması ile yapılan satım akitleri fasittir. Mesela “Sana, seçeceğim on ağaç hariç hurma ağaçlarımı satıyorum.” أبيعك نخلي إلا عشر نخلات أختارهن denilerek yapılan satış akti fasittir. Ancak Şâfiî bu konuyu açıklarken akdin sıhhati açısından böyle bir şeyin caiz olmadığını ifade eder. Açıklamalarında istisna edatının nahvî işlevine yönelik herhangi bir işaret yoktur.⁴¹⁸

⁴¹⁴ en-Necm 53/28.

⁴¹⁵ Muradî, *el-Cene’d-dânî*, 511.

⁴¹⁶ Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlişkisi*, 137.

⁴¹⁷ Muradî, *el-Cene’d-dânî*, 511.

⁴¹⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, 4/126.

3.4.4. İstisnanın Miktarı

İstisnada müstesna minhudan çıkarılacak kısmın miktarı konusu tartışmalıdır. Bu bağlamda yarıdan azın, yarının, yarıdan fazlanın ve bütün istisnasının câiz olup olmadığı tartışılmıştır.

Müstesnanın müstesna minhunun tamamını kaplaması müstağrak istisnadır. Bu tür istisnanın caiz olmadığı konusunda nahivciler ittifak etmiştir. Şâfiî'nin de bu konuda sarîh ifadeleri vardır. İstisna üslubunda müstesnadan geriye az da olsa bir şey kalması gerektiğini, aksi takdirde bu tür bir istisnanın caiz olmayacağını söyler. Bir kişi أنت طالق “Sen üç hariç üç kez boşsun.” derse bu istisna geçersizdir. İstisna, müstesna minhudan geriye bir şey kalması durumunda geçerli olur. Müstesna minhudan geriye hiçbir şey kalmıyorsa bu istisna muhaldir.⁴¹⁹

Basralı dilcilerin çoğunluğu, bir şeyin yarısının ya da yarıdan fazlasının istisna tutulamayacağı görüşündedir. Ancak bazıları yarımın istisna olabileceğini söyler. Mesela عندي عشرة إلا خمسة “Bende beş hariç on var.” demek câizdir. Kûfelilerin büyük çoğunluğu bunu câiz görür. Delil olarak da قم الليل إلا قليلا، نصفه “Birazı/yarısı hariç gece uyanık ol.”⁴²⁰ Âyetteki نصفه “yarısı” ifadesi قليل “biraz”dan bedeldir. Bu da bir şeyin yarısının istisna edilebileceğini gösterir.⁴²¹ Şâfiî bu konuda Kûfeli dilciler gibi düşünür. “Bir kişi bahçesinin dörtte birini, yarısını ya da dörtte üçünü tamamından istisna ederek satabilir.” Böyle bir durumda alış-veriş istisna tutulmayan kısımlar için geçerli olur.⁴²²

3.4.5. Birbirine Bağlı Cümlelerde İstisna

Birbirine bağlı cümlelerde yapılan istisnanın hükmü konusu da usul-i fıkıhta tartışılan konulardan biridir. Tartışmalar Nisa Sûresi 4 ve 5. âyetleri çerçevesinde yoğunlaşır. Âyette namuslu kadınlara zina iftirasında bulunanların dört şahit getirmemeleri durumunda seksen celde cezası verilmesi, şahitliklerinin kabul edilmemesi emredilmektedir. Bu kişilerin fasık olduğu ifade edildikten sonra “tövbe edenler hariç” ifadesi yer alır.

⁴¹⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 6/476.

⁴²⁰ *el-Müzemmil* 73/3.

⁴²¹ Muradî, *el-Cene'd-dânî*, 512.

⁴²² Şâfiî, *el-Ümm*, 4/124.

Bu âyetlerde atıf harfî ile birbirine bağlanan üç cümle vardır. Sonra da istisna gelir. Atıfla bağlanan birinci cümle, "...seksen celde vurun" cümlesidir. İstisnanın bu cümleyi kapsamadığı konusunda ittifak vardır. İkinci cümle, "Onların şahitliklerini kabul etmeyin." cümlesidir. Tartışma istisnanın bu cümleyi kapsayıp kapsamadığı konusundadır. Üçüncü cümle olan "Onlar fasıkların ta kendisidir." cümlesinin istisna kapsamında olduğunda ittifak vardır. İstisna cümlesi ise "Tövbe edenler hariç." cümlesidir.

İkinci cümle istisnanın kapsamında kabul edilirse âyetin anlamı şöyle olur: "... Tövbe edenler haricindekilerin şahitliklerini asla kabul etmeyin, tövbe edenler haricindekiler fasıktır." Bu durumda tövbe edenler hem fasıklıktan çıkar hem de şahitlikleri kabul edilir. Şâfiî bu görüştedir. Manayı bu şekilde aldığımız zaman وأولئك هم الفاسقون cümlesindeki و/vâv şahitliğin reddedilme gerekçesini açıklar. Şâfiî bu konuyu *el-Ümm*'de "Kazf Suçu İşleyen Cezası" başlığı altında özel olarak ele almıştır. Ona göre bu kişi tövbe etmediği sürece fasıktır. Tövbe ettiği zaman şahitliği kabul edilir ve fasık niteliğinden de çıkar. Çünkü istisnanın hükmü her iki cümleyi de kapsar. Bu konuda farklı düşünenlere şu soruyu sorar: Bir kişi, "Vallahi seninle konuşmayacağım, asla evine girmeyeceğim, yemeğini yemeyeceğim, seninle yolculuğa çıkmayacağım, sen benim nazarımda saygın biri değilsin, sana kıyafet giydirmeyeceğim inşaallah." derse buradaki istisna "asla" ifadesinden öncesi için mi geçerli olur yoksa "Sen benim için saygın değilsin." ifadesinden sonrası için mi geçerli olur? Muhatabı, "Tabii ki tüm cümle için geçerlidir." deyince "Öyleyse âyette neden sadece son cümle için geçerli olsun." der.⁴²³ Hüküm verirken âyetlerin anlamlarını belirleme noktasında dil yetersiz kalınca genelde Hz. Peygamber'in uygulamalarına bakan Şâfiî, bu konuda hüküm verirken dildeki kullanımı esas almıştır.

İkinci cümle istisnanın kapsamı dışında kalırsa âyetin anlamı: "... Onların şahitliklerini asla kabul etmeyin. Tövbe edenler haricindekiler fasıktır." Bu şekilde anladığımızda وأولئك هم الفاسقون cümlesindeki و/vâv istinaf için olur. Bu durumda tövbe edenler fasıklıktan çıkar, ama şahitlikleri kabul edilmez. Hanefiler bu görüştedir. Şâfiî de bu görüşü "Ehl-i Irak bu görüştedir." diyerek Hanefilere nisbet eder.⁴²⁴

⁴²³ Şâfiî, *el-Ümm*, , 8/202.

⁴²⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 8/202.

Bazı âlimler istisnânın bütüne dönmesi için cümleler arasında irtibat olma şartını getirir. İrtibat olması cümlenin başındaki fiilin diğer cümleler için takdir edilebilir olmasıdır. Cümlelerin kuruluş amacının aynı olması ya da ikinci cümlede birinci cümleye dönen bir zamirin bulunmasıdır. Bir amaca yönelik olmayan cümlelerde istisnânın hükmü konusunda ise tevakkuf etmişlerdir.⁴²⁵

İstisna edatının atıf harfî kullanılmadan tekrarlanması, sonrasında yeni bir müstesna getirilmesi ile yapılan zincirleme istisna kaynaklarda istisnânın istisnası başlığı ile tartışılmıştır. Özellikle له علي عشرة إلا ثلاثة إلا واحدا “Onun bende 3 hariç, 1 hariç, 10 alacağı var.” şeklinde sayılarla yapıldığında hükmün ne olacağı konusu kaynaklarda uzun uzadıya tartışılmıştır. Ancak bu tür istisnaya dair naslarda örnek olmadığı için tartışmalar teorik düzeyde kalmış ve üzerinde ittifak edilebilecek bir neticeye ulaşılamamıştır.⁴²⁶

Bu araştırmada Şâfiî’ye göre istisnânın hükmü konusunda şu sonuçlar elde edilmiştir:

- İstisnada ittisal şarttır.
- Munkatı‘ istisna caizdir. Ya da başka bir ifade ile istisnada cins birliği şart değildir.
- İstisna müstağrak olmamalıdır.
- Bir şeyin yarısı ya da yarısından fazlası istisna yapılabilir.
- Atıfla yapılan istisnada hüküm önceki cümleleri de kapsar

⁴²⁵ Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlişkisi*, 153.; Gazzâlî, *Mustasfâ İslâm Hukukunun Kaynakları*, 687.

⁴²⁶ Şükrü Şirin, “İslâm Hukûkunda İstisnânın İstisnâsı”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (2020), 279-301.

SONUÇ

Şâfiî'nin dil teorisinin ele alındığı bu araştırmada aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır: Şâfiî'nin dil anlayışının teorik arka planı ağırlıklı olarak *er-Risâle*'de bulunmaktadır. Ancak sadece *er-Risâle* çerçevesinde kalarak bu teoriyi anlamak ve anlamlandırmak oldukça zordur. Bu yüzden Şâfiî'nin ister dil düşüncesine yönelik olsun isterse de usule dair diğer düşüncelerine yönelik olsun yapılacak çalışmalarda mutlaka *el-Ümm*, özellikle de bu eser içinde yer alan *Cima'ul-ilm*, *İbtâlu'l-istihsân*, *İhtilafu'l-hadis* gibi eserleri dikkate alınmalıdır. Şâfiî bu eserlerde verdiği örnekler sırasında sık sık *er-Risâle*'ye atıf yapmaktadır. Bu atıflar *er-Risâle*'nin kapalı ifadelerinin anlaşılmasına yardımcı olmaktadır.

Şâfiî kendi dil/yorum teorisini “beyan” olarak isimlendirmiştir. Beyan, Şâfiî'nin Kur'ân ve Hadis metinlerini anlama ve yorumlama yöntemidir. Bu yöntemin merkezinde Kur'ân ve Hadislerin Arabî olması tezi bulunur. Arabîliğin merkezinde ise اتساع اللغة العربية /ittisa'u lügati'l-Arabiyye Arapçanın esnek bir dil olması düşüncesi bulunur.

Dilde *ittisa'* olgusu Şâfiî'nin en çok vurguladığı hususlardan biridir ve dilde belirsizliğe sebep olan unsurları bu mefhum altında ele almıştır. *İttisa'* olgusu dilbilgisi kurallarını bilmekle fark edilebilecek bir olgu değildir. Bu ancak ehl-i lisanın fark edebileceği bir olgudur. Şâfiî'ye göre ehl-i lisan olmanın ilk şartı dili anadil olarak konuşmak ya da anadil düzeyinde bilmektir. Anadil düzeyinde bilme seviyesine ise ancak o dilin konuşulduğu toplum içinde yaşayarak ulaşılır. Arapçada ehl-i lisan olmak için Arap olmak şart değildir, ama Arapçayı Araplardan öğrenmek şarttır.

Şâfiî *ittisa'*dan bahsederken aslında Arapçanın mükemmel bir dil olduğunu söylememektedir. Aksine Arapçanın bir lisan olarak tek başına manayı ifade etmekte yetersiz kaldığı noktalara dikkat çekmektedir. Dil belirsizdir ve Şâfiî'nin beyan teorisi dildeki bu belirsizliği aşma yollarıdır. Zira beyan çerçevesinde ele aldığı metin Kur'ân metnidir ve Allah Teâlâ'nın mükelleflere bir emir verip sonra onları başıboş bırakması mümkün değildir. Kur'ân'ın mübîn, apaçık olması demek kapalı gibi görünse de bir şekilde açıklanmamış hiçbir şey bırakmaması demektir.

Şâfiî beyan teorisini ortaya koyarken dil açısından çok ciddi bir problemin farkına varmış ve bunun çözümü için yöntemler geliştirmiştir. Bunlardan en önemlisi de beyan hiyerarşisinde ikinci beyan türünden itibaren Kur'ân metninin yanına sünneti getirmesidir. Böylece metinler arasında bağlantı kurmuş, sünneti hüküm ifade etme

noktasında Kur'ân'la aynı seviyeye çekmiştir. Şâfiî dildeki belirsizlik probleminin farkında olmakla birlikte vahiy söz konusu olduğu zaman herhangi bir mesajın belirsizlik düzeyinde kalabileceğini kesinlikle kabul etmemektedir. O yüzden Kur'ân'da umum olarak gelen ifadelerin manalarının belirlenmesinde sünnetin açıklamalarına ihtiyaç vardır. Dolayısıyla Şâfiî, haber-i vahidi temellendirmek için beyan teorisini ortaya koymamıştır. Aksine beyan teorisini güçlendirmek için haber-i vahidi yorum mekanizmasına dahil etmiştir.

Şâfiî, beyan teorisi sırasında farzları “mansus” ve “mücmel” farzlar olarak ikiye ayırmıştır. “Mansus” farzlar, umum ifadeler ya da çok anlamlılık nedeniyle beyana ihtiyaç duyan farzlardır. Hz. Peygamber'in bu farzlar hakkında yaptığı beyan manayı açmak değil, sınırlamaktır. Dolayısıyla beyanın ikinci türü Şâfiî'nin umum lafızları, tahsis ve nesih anlayışıyla yakından ilişkilidir. Tahsis/nesih Şâfiî için bir beyan türüdür. “Mücmel farzlar” ise Hz. Peygamber'in manadaki kapalılığı gidermeye yönelik beyanıdır.

Şâfiî'deki *ittisa'* mefhumunun merkezinde Arapçadaki umum lafızları yer alır. Bu lafızlar Şâfiî'ye göre Arapçadaki üslûpların en önemlisidir. Arapçadaki umum ifadelerinin nerede, nasıl kullanıldığına vâkıf olmayanlar Şâfiî'ye göre şer'î hükmü tespit ederken isabet edemezler.

Şâfiî'nin umum lafızlarına dair sunumunun merkezinde ise “zahir” kavramı yer almaktadır. Umum lafızlarının yorumunda Şâfiî'nin benimsediği temel ilke, “Aksine bir delil olmadığı sürece âmm-zâhir ifadelerin âmm-zâhir mana üzere kalması”dır. Zâhir, Şâfiî nazarında ifadelerin küllî anlamıdır. Küllî anlam sözcük ya da cümlelerin duyulduğunda insanın aklına çağrıştırdığı tüm anlamlardır. Buna sözlük anlamlarının tamamı dahildir. Bu anlamlardan hangisinin kastedildiği ancak bir karine yardımı ile bilinebilir. Dolayısıyla şer'î konularda hüküm verirken bir mananın sözlükte var olması o mananın tercih edilmesi için yeterli değildir. Bu tercih mutlaka Kur'ân, hadis ya da icma ile desteklenmelidir. Bu noktada Arapların dili nasıl kullandığı da belirleyici bir rol oynar.

Şâfiî'de delil olmadan zâhir anlamdan ayrılmama ilkesi birden fazla manaya gelebilecek her söz için geçerlidir. Şâfiî'ye göre bu kapsama giren lafızlar; umum lafızları, müteradif, müsterek ve mecâz kullanımlardır. Dolayısıyla zâhir anlam sadece kelimenin sözlük anlamı değildir. Külli mananın cüz'ü de zâhir anlam kapsamına girmektedir.

Zâhir anlamın tespitinde ehl-i lisanın kullanımı bağlayıcıdır. Çünkü dil bireylerin tercihleriyle oluşmuş öznel bir yapı değildir. Bir dili anadili olarak konuşanlar sağlıklı bir iletişim için nasıl ki bu yapının kurallarına uymak zorundaysa sonradan öğrenenler de aynı onlar gibi uymak zorundadır. Zahir anlamdan ayrılmayı geçerli kılan deliller; Kur'ân, sünnet ve kıyas/icmadır. Şâfiî'nin istihsanı reddetmesi bu yaklaşımının sonucudur.

Şâfiî'nin beyan teorisi sırasında bahsettiği Arapça, vahiy Arapçasıdır. Allah Teâlâ, vahyi Arap dilinin imkân ve sınırlılıkları çerçevesinde indirmiştir. Dilin yetersiz kaldığı yerlerde beyan yetkisi sadece Hz. Peygamber'e aittir. "Bu dili ancak bir nebi tam anlamıyla bilebilir." ifadesi Arapçanın kutsallığını değil Hz. Peygamber'in beyan yetkisini vurgulamaktadır. Şâfiî'nin sadece Hz. Peygamber'in sözlerini sünnet kabul etmesi, beyanı Hz. Peygambere has kılmasının ve sünnete teşri yetkisi vermesinin doğal sonucudur.

Şâfiî, zâhir anlamın sınırlarını belirlerken vaz' olgusunu dikkate almaktadır. Bu bağlamda gerek vaz' kavramını gerekse de vaz'la eş anlamlı tesmiye ve türevlerini sıkça kullanmıştır. Şâfiî'nin vaz' kavramını pratiğe yansıyacak ölçüde kullanması sezgisel düzeyin üzerinde bir vaz' bilincine sahip olduğunu göstermektedir.

Şâfiî beyan teorisini üç temel tez üzere inşa etmiştir. Nasların Arabiliği, Arapçanın esnekliği (ittisa') ve bu esneklikten kaynaklı kaygan zemini güçlendiren ve Şâfiî nazarında objektif hükme temel teşkil eden zâhir teorisi. Bu üç tez *er-Risâle*'de biri diğerinin uzantısı olacak şekilde art arda sunulmuştur. Her biri dil felsefesinde tartışılan önemli konulara kapılar açmaktadır.

Şer'î hükmün belirlenmesinde dilin tek başına yetersiz olduğu düşüncesi Şâfiî'nin karineden bağımsız emrin hükmü konusundaki görüşlerine de yansımıştır. Nitekim karineden bağımsız gelen emir sigâsının emre delâleti konusunda Şâfiî tevakkuf etmiştir. Bu şekilde gelen emrin hatm mi rüşd mü ifade ettiğine dair kesin bir görüş belirtmemiş, irşad görüşüne yakın olsa da ihtiyatı esas alarak emrin yerine getirilmesini tavsiye etmiştir. Böylece iki hükmü telfik ederek mükellefi sorumluluk atında bırakmamış ve sorunu çözüme bağlamıştır.

Son bölümde ele alınan dilbilgisi konularında da Şâfiî'nin genel tutumunun dil düşüncesi ile uyumlu olduğu görülmüştür. Cümleler hakkında hüküm verirken sadece nahiv kurallarından hareket etmemiş, şer'î vaz'ı lügavî vaz'a öncelemiştir.

Şâfiî'nin usûlde ve fûrû'daki yorumları Arap dilindeki üslupların imkan ve sınırlılıkları dahilinde şekillenmiştir. Dil, bu manada geniş olanaklar sunmakla birlikte bazı güçlükleri de beraberinde getirmektedir. Bunların en önemlisi dilin çoğu zaman kesin bilgiye ulaşmayı sağlayacak ölçüde belirli olmamasıdır. Belirsizliği gidermedeki en önemli unsurlardan biri toplumsal uzlaşıdır. Sözcüklerin ilk anlamları toplumun o kelimeleri vaz'ı ve istimali ile belirlenir. Böylece muhtemel anlamlardan biri öne çıkar ve zahir anlam oluşur. Şâfiî'nin beyan sisteminde şer'î vaz' ve istimal, mananın belirsizlik girdabına düşmesini engelleyen iki önemli unsurdur. Ancak zahir anlamı merkeze almak kelimenin anlam alanını dolayısıyla yorum alanını daraltmakla sonuçlanır. Şâfiî, objektif hükme ulaşabilme ideali ile yorum alanının daralmasını göze almıştır.

Bu araştırmanın temel kaynaklarından biri olan *er-Risâle* günümüze ulaşan ilk yazılı usul-i fıkıh eseri olmasına rağmen derin dil tartışmalarının köklerini bu eserde bulmak mümkün olmuştur. Usul-i fıkıhın olgunlaştığı dönemlerde kaleme alınan eserlerde bu konular daha açık ve sistematik bir şekilde ele alınmış olmalıdır. Bu anlamda araştırmacıların önünde zengin bir kaynak bulunmaktadır. Usul-i fıkıhın özellikle dil felsefesi ile kesişen problemlerinin tespit edilmesi ve dilciler tarafından her birinin müstakil olarak ele alınması hem usul-i fıkıh çalışmalarına hem de dil çalışmalarına açılım sağlayacaktır. Bu alanda son dönemlerde ülkemizde bazı önemli çalışmalar yapılmıştır. Dil alanında çalışan genç araştırmacıların bu çalışmaları örnek alarak ve disiplinler arası okumalara yoğunlaşarak bu konuları çalışmaları tavsiye edilir.

KAYNAKÇA

- Afacan, Hülya. “Mecâzın Terimleşme Süreci ve İbn Teymiyye Öncesi Mecâza İtirazlar”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/30 (2014), 55-73.
- Afacan, Hülya - Güman, Osman. “er-Risâle’de Şâfiî’ye Göre Kur’ân’ın Arabîliği”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 24/46 (2022), 485-503.
- Akay, Ali. “Ebû Ubeyde’nin Mecâzu’l Kur’ân’ı ve Mecâzi Yorumları”, *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 183-206.
- Akay, İhsan. *Şâfiî Usul Geleneğinde İmâm Şâfiî’ye Muhalif Usulî Görüşler* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018).
- Akdağ, Soner. *Arapçanın Dilbilimsel Tipolojisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015.
- Akyüz, Yusuf. *Arap Dilinde Edimbilim* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2020).
- Albakour, Moustafa. “Kitâbu Hüdaynâme beyne’t-türâseyini’l-Fârisî ve’l-‘Arab”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 104-116.
- Âmidî, Seyfeddîn. *el-İhkâm fî uşûli’l-aḥkâm*. thk. Abdürrezzak Afifi. 2 Cilt. Riyad: Dâru’s-Samiî, 1424/2003.
- Anter, Abdülhamid. *İlmü’l Vaz’*. Kuveyt: Darü’z-Zâhiriyye, 2017.
- Apaydın, H. Yunus. “Nas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/391-392. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Apaydın, H. Yunus. “el-Müstasfâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/124-126. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Askalânî, İbn Hâcer. *Tevâli’t-te’sîs bi-me’âlî İbn İdrîs*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1406/1986.
- Atiyye, Üsâme Selim Muhammed. “Zahiretü’l-ittisa’ fî terâkibi’l-Arabiyye ‘inde Sîbeveyh”, *Mecelletu Külliyyeti Dâri’l-İlm* 33 (2013), 9-54.
- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Basrî. *et-Taḥrîb ve’l-irşâd eş-şagîr*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2. Basım, 1418/1998.
- Bardakoğlu, Ali. “Delâlet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/119-122. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Basrî, Ebû’l-Hüseyin. *Kitâbü’l-Mu’temed fî uşûli’l-fıkh*. thk. Muhammed Hamidullah. Şam: El-Ma’hadu’l-İlmi el-Fransî Li’d-Dirâsâti’l-Arabiyye, 1384/1964.

- Baysal, Sıddık. “Mekkî-Medenî Olgusunun Kur’ân Lafız ve İbarelerinin Anlam ve Delâletlerini Belirleyiciliği: 107/Mâûn Sûresi Örneği”, *Bartın Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 3/5 (2016), 23-58.
- Benli, Ali. *Sıbeveyhi’nin el-Kitâb’ı Çerçevesinde Dil Çalışmalarının Doğuşu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Beyhâkî, Ahmed b. Hüseyin. *Menâkıbu’s-Şâfiî*. thk. Seyid Ahmed Sakr. 2 Cilt. Kahire: Dâru’n-Nasr li’t-Tıbaa, 1390/1970.
- Bolay, M. Naci. “Delâlet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/119-122. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bozkurt, Nahide. “Mansûr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/5-6. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bulut, Ali. *Sıbeveyh’in el-Kitab’ında Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları, İşleme Yöntemi Ve Koyduğu Kurallar*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu’l-Buhârî*. thr. Imâd et-Tayyâr - Yâsir Hasan - İzzuddîn Dalî. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 3. Basım, 1442/2021.
- Bozyel, Şuheda. *İlahi Hitabın Mahiyeti Çerçevesinde Bâkılânî’nin Usul Düşüncesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2024.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Mana Yayınları, 2020.
- Carter, Michael G. *Sibawayhi’s Principles Arabic Grammer And Law In Early Islamic Thought*. Georgia: Lockwood Press, 2016.
- Cengiz, Mehdi. *Dilde Kesinlik Sorunu*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Sadık Kamhavî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai Turasi’l-Arabî, 1412/1992.
- Cessâs, Ebu Bekir b. Ahmed b. Ali. *el-Fuşul fi’l-Uşul*. Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2. Basım, 2010.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *Tâcü’l-lügâ*. thk. Muhammed Muhammed Tamir. Kahire: Dâru’l-hadis, 1409/2009.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta’rifât*, “Mecâz” thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî Kahire: Dâru’l-Fâzile, ts.

- Cüveynî, İmâmu'l Haremeyn. *el-Burhân fî uşûli'l-fikh*. thk. Abdulazim ed-Dîb. 2 Cilt. Kahire: Dârul-Ensâr, ts.
- Daşdemir, Ebubekir. “Cessâs'ın Şâfiî'nin Beyan Anlayışına Yönelik Eleştirileri”. *Bilimname* 2019/37 (2019), 1085-1116.
- Dicvî, Yusuf b. Ahmed b. Nasr ed-. *Hulâsatü İlmî'l-Vaz' İslam Düşüncesinde Vaz' İliminin Kuramsal Boyutları*. ed. Soner Gündüzöz. çev. Recep Yartaşı. İstanbul: Ravza Yayınları, 2021.
- Dicvî, Yusuf ed-. *Hulâsatü ilmi'l-Vaz'*. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1920.
- Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe. *Uyûnü'l-aḥbâr*. thk. Münzir Muhammed Sa'îd Ebû Şi'ar. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1429.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Beyan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/23-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Zâhir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/85-87. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Duman, Soner. *İmâm Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*. Ankara: İsam Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Durmuş, İsmail. “Müşterek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/172-174. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Durmuş, İsmail. “Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi”. *Meânî*. 28/206-207. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thr. Yâsir Hasan - İzzüddin Dalî – Imâd et-Tayyâr. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1440/2019.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ'. *Mecâzü'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Fuad Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Muhammed Sâmi Emîn el-Hâncî, 1374/2013.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Şâfiî Hayatuhu 'Aşruhu A'rauhu ve Fıkḥuhu*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2. Basım, 1978.
- Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmut Şehhate. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetu't-Tarihi'l-Arabî, 1423.
- Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşîi el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat. *Me'âni'l-Ḳur'ân*. thk. Hüda Mahmud Kurae. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1411/1990.
- Elmalı, Hüseyin. “Mufaddal ed-Dabbî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/262-263. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

- Fayda, Mustafa. “İbn İshak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/93-96. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Fazlıoğlu, Şükran. “Vaz’”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/576-578. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ferâhidî, Halîl b. Ahmed. *Kitabu’l-’ayn*. thk. Mehdi el-Mahzumî, İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Dâru ve Mektebetu’l-Hilâl, 1427/2007.
- Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me’âni’l-Kur’ân*. thk. Ahmed Yusuf Necati, Muhammed Ali Neccar. Kahire: Matbaatu Dari’l-kütübi’l-Mısriyye, 1374/1955.
- Ferran, Ahmed b. Mustafa. *Tefsiru’l-İmâm eş-Şafî li Ebî Abdillâh Muhammed b. İdris el-Muttalibî el-Kureyşî*. Riyad: Dâru’t-Tedmüriyye, 2006.
- Firth, John Rupert. *el-Lügâ ve’l-mânâ ve’s-siyâk*, çev. Abbas Sadık Vehhab (Bağdat: Dâru’s-şuunî’s-sekafiyeti’l-âmme, 1987).
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kub. *el-Kâmûsü’l-muḥîṭ*. thk. Enis Muhammed es-Sâmi, Zekerıya Cabir Ahmed. Kahire: Dâru’l-hadis, 1429/2008.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Menḥûl min ta’lîqâti’l-uşûl*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Beyrut: Dâru’l-Fıkr, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *Mustasfâ İslam Hukukunun Kaynakları*. çev. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Göç, Emine Esin. “Lemsü’n-nisâ’nın Abdeste Etkisi Konusundaki Fıkhî Tartışmalar”, *M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/35 (2008), 73-90.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. çev. Lüftü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 10. Basım, 2023.
- Güman, Osman. “Cemaleddin el-İsnevî”. *İslam Düşünce Atlası*. Erişim 23 Aralık 2023. <https://islamdusunceatlası.org/cemaleddin-el-isnevi/5654>
- Güman, Osman. “Fıkıh Usulü Geleneğinde Farklı Bir Tavr: Tevakkuf”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/33 (Temmuz 2012), 139-173.
- Güman, Osman. *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Gündüzöz, Soner. “Arapçada Kültür-Dil İlişkisi: Arapçanın Yapılanması ve Algılanmasında Etkili Öğeler”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (Haziran 2005), 215-229.
- Gündüzöz, Soner (ed.). “Vaz’ İlmine Dair Teorik Bir Değerlendirme”. *Hulâstü İlmi’l-Vaz’ İslam Düşüncesinde Vaz’ İlminin Kuramsal Boyutları*. 8. İstanbul: Ravza Yayınları, 2021.

- Hasan, Temmam. *el-Lügatü'l-'Arabiyyetu Ma'nâhâ ve Mebnâhâ* Fas: Dâru's-sekâfe, 1994
- Hacımuftuoğlu, Nasrullah. "Beyan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/22-23. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Halifat, Sahban. *Menhecu't-tahlîli'l-lügâvî - el-manţikî fî'l-fikri'l-'Arabiyyî'l-İslâmî (en-Nazarîyye ve 't-tatbîk)*. Amman: el-Câmiatu'l-Ürdüniyye, 2004.
- Hansu, Hüseyin. "Haber Tartışmaları Bağlamında Şâfiî-Mutezile İlişkileri". *Uluslararası İmâm Şâfiî Sempozyumu*. Kent Işıkları, 2010.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-a'yân*. thk. Abbas, İhsan. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1398/1978.
- İbn Hişâm, Abdullah Cemaleddîn b. Yusuf. *Mugni'l-lebîb*. thk. Mazin Mübarek, Muhammed Ali Hamdullah. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1433/2012.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thr. İmâd et-Tayyâr - Yâsir Hasan - İzzuddîn Dalî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1440/2019.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1437/2015.
- İltaş, Davut. "Fıkıh Usulü Yazımında 'Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi' Ayırılmasının Mahiyeti Üzerine". *Bilimname* 2009/2 (2009), 65-95.
- İltaş, Davut. *Kelâmcı Usulcülerin Delâlet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- İsfahânî, Râgıp. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylanî. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- İsnevî, Cemâleddin Abdurrahim b. el-Hasen b. Alî. *el-Kevkebü'd-dürri fî mâ yeteharrecu ale'l kavâidi'n nahviyye*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İsnevî, Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî. *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-uşûl*. thk. Muhammed İsmail Sa'ban. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419/1999.
- İstemi, Fuat. "İmâm Şafii'nin Kullandığı Hadis Kavramları (er-Risâle Örneği)". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2016), 641-667.
- Kandemir, M. Yaşar. "BEYHAKÎ, Ahmed b. Hüseyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/61-62. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kapar, Mehmet Ali. "Eyyâmü'l-Arab". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/14-16. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

- Karabela, Nevin. “Zunbûriyye Tarışması ve Arka Planı”. *Ekev Akademi Dergisi* 3/2 (2001), 257-264.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısrî. *el-İkdü'l-manzûm fî'l-huşûş ve'l-'umûm*. thk. Ahmed el-Hatm Abdullah. 2 Cilt. Mektebetü'l-Mekkiyye, 1420/1999.
- Kattan, Ahmed Nurettin. “Dilsel Genişleme ve İmâm Gazzâlî'nin Yorumlarında Buna Bağlılığı”, *Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1, (Şubat 2023), 280-302.
- Kılıç, Hulusi. “Belâgat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/384-387. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kinânî, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız. *el-Beyan ve't-tebyîn*. thk. Abusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 7. Basım, 1418/1998.
- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*. İstanbul, Ankara: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM); Türkiye Diyanet Vakfı, 3. Baskı, 2022.
- Koşum, Adnan. “İçtihat Hata ve İsalet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu”. *Usl İslam Araştırmaları*, 5-32.
- Landau, Jacop.M. “Mekteb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/3-4. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Mâverî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-Kebîr fî Fıkhî Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, thk. Ali Muhammed Muavvad, Adil Ahmed Abdülmevcud Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1414.
- Murâdî, Hasan b. Kasım. *el-Cene'd-dânî fî hurûfi'l-meânî*. thk. Fahreddin Kabave. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemü'l-vasîf*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984.
- Mütevellî, Muhammed el-Mütevellî İvaz. *el-Usulü'l-Kübrâ Beyne Sibeveyh ve's-Şâfiî*. Mekke: Camiatu Ümmü'l-Kura, 1437.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî (Müctebâ)*. thr. Imâd et-Tayyâr - Yâsir Hasan - İzzuddîn Dalî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1442/2021.
- Okuyucu, Nail. *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Okuyucu, Nail. “Şâfiî'nin Kaynak İçî Nesih Teorisi ve Şâfiî Fıkıh Geleneğinde Yorumlanış Biçimleri”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 43 (2020), 1-44.

- Öğüt, Salim. “Emir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslam Araştırmaları Merkezi. Erişim 20 Haziran 2022.
- Özdemir, İbrahim. *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık Vaz’ İlminin Temel Meseleleri*. İz Yayıncılık, 2006.
- Özkuyumcu, Nadir. “Hâlid b. Safvân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/286-287. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Özsoy, Ömer. *Kur’ân Mealleri ve Metin-Merkezci Yorum*. 25-49. İstanbul: Kuramer, 2021.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Maḥşûl*. thk. Cabir Feyyaz el-Alvanî. Riyad: Müessesetu’r-Risâle, 1416/1996.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *et-Tefsîrû’l-kebîr*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 2. Basım, 1417/1997.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Menâkıbü’l-İmâmi’s-Şâfi’î*. thk. Ahmed Hicâzî es-Seka. Kahire: Mektebetu Külliyyati’l-Ezheriyye, 1406/1986.
- Salih, Subhi. *Dirâsât fî Fıkhi’l-lügâ*. Beyrut: Dâru’l-İlm Li’l-Melâyîn, 2. Basım, 2009.
- Sem’ânî, Ebu’l-Muzafer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbâr. *Kavâṭi’u’l-edillet fî’l-uşûl*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Sâfiî). 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1918/1997.
- Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü’l-hânci, 1408/1988.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr. *el-Mühezzeḇ fîmâ vaḳa’a fî’l-Ḳur’ân mine’l-mu’arreb*. thk. Tihâmî Râcî el-Hâşimî. Sunduku İhyâi’t-Turâsi’l-İslamiyyi, ts.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr. *Şavnü’l-manṭıḳ ve’l-keḷâm ‘an fenneyi’l-manṭıḳ ve’l-keḷâm*. thk. Ali Samî Neşşar. 1 Cilt. Mısır: Mektebetü’l-hânci, ts.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *Aḥkâmü’l-Ḳur’ân*. thk. Abdulgani Abdulhalık. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai’l-Ulum, 1410/1990.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 4. Basım, 1432/2011.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ el-Lahmî. *el-Muvâfaḳât*. thk. Abdullah Dıraz. Kahire: Mektebetu’t-Ticariyetu’l-Kübra, ts.
- Şensoy, Sedat. “Lafız”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/46-47. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Şirin, Şükrü. “İslam Hukûkunda İstisnânın İstisnâsı”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (2020), 279-301.
- Tanç, H. İbrahim. “el-Kisâî’nin Devrindeki Bazı Âlimlerle Yaptığı Münâzaralar”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002), 97-116.
- Tehânevî, Muhammed A’lâ b. Ali. *Keşşâfu ıstılâhâtî’l-funûn ve’l-’ulûm*. thk. Ali Dahrûc - Abdullah Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tüccar, Zülfikar. “Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/406-408. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Üçok, Bahriye. *İslam Tarihi Emevîler-Abbâsîler*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1968.
- Ünalın, Abdullah. “Kur’ân’ı Nesh Bağlamında Sünnetin Yetkisi”. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2018), 11-30.
- Weiss, Bernard George. *Language in Orthodox Muslim Thought: A Study Of “Wad Al-Lughah” And Its Development*. Michigan: University Microfilms inc., 1966.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Halku’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yıldırım, Abdullah. “Vaz’ İlmi”. *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler. 425-553. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Abdûlmelik b. Mervân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 266-270. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yılmaz, Sabri - İlhan, Mehmet. “Cüveynî’ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî”. *Kelam Araştırmaları* 9 (2011), 215-232.
- Yiğit, İsmail. “Abdülazîz b. Mervân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/192. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Zeccâcî, Ebûl’l Kâsım Abdurrahman b. İshâk. *Mecâlsiu’l-’Ulema*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü’l-Hânci, ts.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu’l-İslam ve vefeyâtü’l-(tabakâtü’l-)meşâhîr ve’l-a’lâm*. thk. Ömer Abdusselam Tedmurî. Dâru’l-kitabî’l-Arabî, 1411/1991.
- Zencânî, Ebûl Menakıb Şehabettin Mahmud b. Ahmed. *Tahrîcü’l-fürû’ ‘ale’l-uşûl*. thk. Muhammed Edip Salih. Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1402/1982.
- Zenki, Salih Kadir Kerim. “İmâm Şafîi ve Anlam Üretmedeki Okuma Stratejisi”. çev. Ali İhsan Pala. *Geleneksel ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmâm Şafîi*. ed. M. Mahfuz Söylemez. Ankara: Araştırma Yayınları, 2004.

Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Baḥrû'l-muḥîṭ fî uşûli'l-fıkh*. thk. Abdukadir Abdullâh el-Ânî. 6 Cilt. Kuveyt: Vizaretu'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 2. Basım, 1413/1992.



ÖZ GEÇMİŞ

Ad Soyad: Hülya AFACAN	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	Sakarya Üniversitesi
Fakülte	İlahiyat
Bölümü	İlahiyat
Yüksek Lisans	
Üniversite	Sakarya Üniversitesi
Enstitü Adı	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri
Programı	Temel İslam Bilimleri
Makale ve Bildiriler	
1. Hülya Afacan, “Mecâzın Terimleşme Süreci ve İbn Teymiyye Öncesi Mecâza İtirazlar”, <i>Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> 15/30 (2014). 2. Hülya Afacan, Osman Güman, “er-Risâle’de Şâfiî’ye Göre Kur’ân’ın Arabiliği”, <i>Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> 24/46 (2022), 485-503.	