

T.C.
SIİRT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI
TEZLİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

ŞİHÂBÜDDİN ES-SÜHREVERDÎ'NİN USÛL ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sümeyye KAÇAR

Danışman: Doç. Dr. Hamit SEVGİLİ

SIİRT-2024

TEZ KABUL TUTANAĐI
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĐÜ'NE

Doç. Dr. Hamit SEVGİLİ danışmanlığında, **Sümeyye KAÇAR** tarafından hazırlanan bu çalışma **14/06/2024** tarihinde aşağıdaki jüri tarafından **Temel İslam Bilimleri** Anabilim Dalı **İslam Hukuku** Bilim Dalında **Yüksek Lisans Tezi** olarak kabul edilmiştir.

Başkan (Tez Danışmanı) : Doç. Dr. Hamit SEVGİLİ

Jüri.Üyesi : Prof. Dr. Adnan MEMDUHOĞLU

Jüri.Üyesi : Doç Dr. Taha NAS

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir.

.../.../2024

Prof. Dr. Şahap BULAK

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
ÖZET.....	VI
ABSTRACT	VII
KISALTMALAR.....	IX
ÖN SÖZ.....	X
GİRİŞ.....	1
I. YÖNTEM VE İÇERİK	1
I.I. KONUNUN AMACI VE ÖNEMİ	1
I.II. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE SINIRLILIKLARI.....	1
I.III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	2
II. SÜHREVERDÎ’NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ.....	4
II.I. HAYATI.....	4
II.II. İLMÎ VE AHLAKÎ KİŞİLİĞİ.....	5
II.III. ESERLERİ	6
BİRİNCİ BÖLÜM.....	9
ŞİHÂBÜDDİN ES-SÜHREVERDÎ’NİN USÛL ANLAYIŞINDA	
DELİLLER	9
1. KİTÂB.....	9
2. SÜNNET	9
2.1. MÜTEVÂTİR HABER	11
2.1.1. Mütevâtir Haberin Şartları.....	12
2.1.2. Tevâtürde Sayı.....	13
2.2. ÂHÂD HABER	15
2.2.1. Âhâd Haberin Bilgi/İlim Değeri.....	15
2.2.2. Haber-i Vâhidle Amelin Aklen Cevazı	16

2.2.3. Sem‘i Deliller Olmaksızın Akıl Tek Başına Haber-i Vâhidle Amelin Vücûbunu Göstermesi.....	18
2.2.4. Haber-i Vâhidle Amelin Nakle Dayalı Olduğu Görüşü	19
2.3. MÜRSEL HABER	25
2.4. TAKRÎRÎ SÜNNET	28
2.5. RÎVAYET LAFIZLARI	28
2.6. RÂVİDE BULUNMASI GEREKEN ŞARTLAR.....	31
2.7. SİKA BİR RÂVİNİN ZİYADE RÎVAYETİ	33
2.8. HADİSİN MANA İLE RÎVAYETİ.....	34
2.9. UMÛMU’L-BELVA OLAN KONULARDAKİ HABER-İ VÂHİD.....	35
2.10. ŞEYHİN KENDİSİNDEN RÎVAYETTE BULUNAN RÂVİYİ İNKÂRI	37
2.11. HABERLERİN TERCİH SEBEPLERİ	39
3. İCMÂ	42
3.1. İCMÂİN TANIMI VE İMKÂNI	42
3.1.1. İcmân Geçerlilik Şartları.....	51
3.1.2. İcmâ Gerçekleştirecek Kişiler.....	52
3.1.3. Bid‘at Ehlinin Muhalefetinin İcmâa Etkisi	52
3.1.4. İcmân Sahâbe Dönemine Hasredilmesi	53
3.1.5. Sahâbe Döneminde Tâbiûnun Muhalefeti	57
3.1.6. Çoğunluğun Görüşünün İcmâ Sayılması	58
3.1.7. Sahâbenin Bir Kısımının Fetvadaki İttifakına Diğer Sahâbenin Sükût Etmesi	60
3.1.8. İcmâda Asrın İnkırazının Şart Olması	61
3.1.9. Sahâbenin İki Farklı Görüş Ortaya Koyduğu Bir Meselede Üçüncü Bir Görüşün İhdâsı Meselesi.....	63
3.1.10. Tâbiûnun Bir Meselede Sahâbenin İki Görüşünden Biri Üzerinde İcmâ Etmesi	65
3.1.11. El-Ahzu Bi Ekalli Mâ Kîle (Söylenenin En Azına Göre Hükmetmek)	66
4. KIYAS	67

4.1. KIYASIN TANIMI.....	67
4.1.1. Kıyasın Hüccet Değeri	68
4.1.2. Re'y ve İçtihadı Caiz Görmeyenler	74
4.1.3. Kıyası İnkâr Edenlerin Kitâb ve Sünnetten Tutundukları Deliller ...	78
4.2. İLLET	80
4.2.1. İlet-i Kâsıra İle Ta'lil.....	80
4.2.2. İki İlet ile Ta'lil	84
4.2.3. Mansus İletin Kıyas Gerektirmesi, Kıyas Yoluyla Mı, Umûm Yoluyla mı Olduğu	86
4.2.4. İleti Belirleme Yöntemleri.....	87
4.2.5. Münasip İletin Kısımları	88
4.2.6. Kendisiyle Amel Edilebilmesi -Zanna Değil- Bilgiye Bağlı Olan Konularda Kıyas	91
4.2.7. Sebeplerde Kıyas	92
5. İSTİSHÂB.....	95
5.1. İCMA İSTİSHÂBI	97
5.2. NEFYEDİCİNİN DELİL GETİRME ZORUNLULUĞU	99
6. SAHÂBÎ KAVLİ	100
7. İSTİHSAN	103
8. İSTİSLÂH/MASLAHAT-I MÜRSELE.....	106
8.1. İSTİSLÂHIN DELİL OLUŞU	110
İKİNCİ BÖLÜM	115
ŞİHÂBÜDDİN ES-SÜHREVERDÎ'NİN İSTİNBÂT TEORİSİ.....	115
2. ÂM VE HÂS	115
2.1. ÂM/UMÛM KAVRAMI VE MAHİYETİ	115
2.1.1. Tahsis Edilen Umûmun Geride Kalan Fertleri Mecaza Dönüşümü Ve Hüccet Değeri	115
2.1.2. Umûm İddiası Mümkün Olan Şeyler	119
2.1.3. Özel Bir Sebep Üzerine Söylenen Âm Lafız.....	120

2.1.4. Fiillerde Umûm	122
2.2. HÂS TANIMI VE MAHİYETİ	122
2.2.1. Umûmu Tahsis Eden Deliller	123
2.2.2. Kur'an'ın Umûmunun Haber-i Vâhid İle Tahsîsi	128
2.2.3. Umûmun Kıyasla Tahsîsi	131
2.3. ÂM VE HÂS İLE İLGİLİ MESELELER	135
2.3.1. İki Umûmun Çatışması ve Umûm İle Hüküm Vermenin Caiz Olduğu Durum	135
2.3.2. Müçtehidin Tahsîsi Araştırmaksızın Umûma Hükmetmesi	137
2.3.3. Müşterekin Umûmu	138
2.3.4. Umûm İddiasının Mümkün Olup Olmadığı Hitaplar	139
2.3.5. Âm Lafız ile İktirân veya Âm Lafza Atfın Umûmun Şartı Olması	142
2.3.6. Lafzın Muktezasının Umûmu	143
2.3.7. Çoğulun Alt Sınırı	144
3. İSTİSNÂ VE TAKYÎD	147
3.1. İSTİSNÂ'NIN TANIMI	147
3.1.1. İstisnâ, Tahsis ve Nesih Arasındaki Fark	148
3.1.2. İstisnâ'nın Şartları	149
3.1.3. Birbirini Takip Eden Cümlelerin Ardından İstisnâ'nın Gelmesi ...	152
3.1.4. Şartlı İfade	154
3.2. TAKYÎD/MUTLAK VE MUKAYYED	155
4. NESİH	158
4.1. NESİH TANIMI	158
4.1.1. Nesih İmkânı	162
4.1.2. Nesih Çeşitleri	164
4.2. DELİLLER ARASI NESİH İLİŞKİSİ	165
4.2.1. Kur'an'ın Sünnet'le ve Sünnet'in Kur'an'la Neshi	165
4.2.2. İcmâ İle Nesih	166
4.2.3. Mütevâtir Sünnetin Haber-i Vâhid İle Neshi	167
4.2.4. Sahâbe Kavli İle Nesih	168
4.2.5. Mütevâtir Sünnetin Kıyas İle Neshi	169

4.3. NESHİN MAHİYETİ İLE İLGİLİ MESELELER	171
4.3.1. Emrin İmtisâlinden/Uygulanmasından Önce Neshin Gerçekleşmesi ..	172
4.3.2. Neshedilenin Yerine Alternatifinin Getirilmesi Şart mıdır?	175
4.3.3. Daha Ağır Hüküm İle Nesih.....	176
4.3.4. İbadetlerin Bir Kısımının Neshedilmesi İle Asıl Neshedilmiş Sayılır mı?	177
4.3.5. Nass Üzerine Ziyade Nesih Sayılır mı?.....	179
4.3.6. Hükümün Neshedildiğine Dair Kendisine Haber Ulaşmamış Kişinin Nesih Karşısındaki Durumu.....	181
4.4. NÂSİH VE MENSÛHUN TESPİT YOLLARI.....	182
5. MÜCMEL VE MÜBEYYEN.....	183
5.1. MÜCMEL	183
5.2. MÜBEYYEN	185
5.2.1. Beyânın Ertelenmesi	185
5.3.2. Nas ve Zâhir.....	189
5.3.3. Te`vil.....	190
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	192
İÇTİHAD VE TAKLİD.....	192
3.1. İÇTİHADIN TANIMI VE İMKÂNI	192
3.2. İÇTİHADTA MUSAVVİBE VE MUHATTİE.....	192
3.3. MÜÇTEHİD NEZDİNDE İKİ DELİLİN TEARUZU.....	202
3.4. MÜÇTEHİDİN BAŞKASINI TAKLİDİ.....	203
3.5. HZ. PEYGAMBER (S.A.S.)'İN İÇTİHADININ VUKUU	205
3.6. HZ. PEYGAMBER (S.A.S.) DÖNEMİNDE SAHÂBE İÇTİHADİ ...	206
SONUÇ.....	209
KAYNAKÇA	216

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ŞİHÂBÜDDİN ES-SÜHREVERDÎ'NİN USÛL ANLAYIŞI

Sümeyye KAÇAR

2024/ Sayfa: XI+220

Bu çalışma Şihâbüddîn es-Sühreverdî'nin usûl anlayışını konu edinmektedir. Şihâbüddîn es-Sühreverdî, sûfî ve filozof kimliği ile ünlenmiş, İşrâkî felsefe ekolünün kurucusu olarak adından çokça söz ettirmiştir. Sühreverdî'nin çalışmamıza konu olan tarafı ise; onun usûlcü kimliğidir. O, fıkıh usûlüne dair yazdığı “*et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*” adlı eserinde ihtilaflı meselelere yer vermiş ve ekollerin bu meselelere sunduğu delilleri aktararak mantıkî bir bakış açısıyla cedel ve münazara yöntemini de kullanarak değerlendirmeye ve çoğunlukla meseleye dair kanaatini de ortaya koymaya çalışmıştır.

Çalışmamız, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde; tezin amacı ve önemi, tezin konusu, konunun sınırı ve tez çalışmasında uygulanan yöntem yer verilmiştir. Bunun yanı sıra Şihâbüddîn es-Sühreverdî'nin hayatı, şahsiyeti ve eserleri de giriş bölümünde ele alınmıştır.

Tezin birinci bölümünde; deliller başlığı altında Şihâbüddîn es-Sühreverdî'nin Kitâb, Sünnet, İcmâ, Kıyas, İstihsân, İstishâb, Sahâbî Kavli ve İstislâh delillerine bakış açısı incelenmiştir. İkinci bölümde, Sühreverdî'nin istinbât teorisi ele alınmış ve bu kapsamda; âm ve hâs, istisnâ ve takyîd, nesih, mücmel-mübeyyen gibi elfâz konularına yer verilmiştir. Üçüncü bölümde, Sühreverdî'nin İctihâd ve Taklîd konusundaki yaklaşımı incelenmiştir. Sühreverdî'nin usûl anlayışına ve kimliğine dair genel tespitlere ise sonuç bölümünde yer verilmiştir.

Çalışmamızda, Sühreverdî'nin aslî delillerin tamamını ve ihtilaflı fer'î delillerden istishâb ve istislâhî hüccet kabul ederken; sahâbî kavli ve istihsânî hüccet kabul etmediği, icthâd konusunda ise musavvibe taraftarı bir tutum sergilediği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şihâbüddîn es-Sühreverdî, Usûl, delil, istinbât, icthâd ve taklîd

ABSTRACT**MASTER’S THESIS****THE METODOLOGY OF SHĪHAB AL-DĪN AL-SUHRAWARDĪ****Sümeyye KAÇAR****2024/Page: XI+220**

This study focuses on the jurisprudential methodology of Shihab al-Din al-Suhrawardi. Known for his mystical and philosophical identity, al-Suhrawardi is the founder of the Illuminationist (Ishraqi) philosophy school. However, the aspect of al-Suhrawardi relevant to our study is his identity as a scholar of jurisprudential methodology. In his work “al-Tanqihat fi Usûl al-Fiqh”, al-Suhrawardi addresses controversial issues in Islamic legal theory (usûl al-fiqh), presenting the evidence provided by various schools of thought. He evaluates these issues using a logical perspective and the methods of debate and discussion, often stating his own conclusions on the matters.

Our study is divided into an introduction and three main chapters. The introduction covers the aim and significance of the thesis, the subject matter, the scope of the topic, and the methodology used in the research. Additionally, the introduction includes a discussion of al-Suhrawardi’s life, personality, and works.

The first chapter examines al-Suhrawardi’s views on the primary sources of Islamic law: the Quran, Sunnah, consensus (ijma), analogical reasoning (qiyas), juristic preference (istihsân), presumption of continuity (istishâb), the sayings of the Companions (sahâbî qawl), and public interest (istislâh). The second chapter explores al-Suhrawardi’s theory of legal inference (istinbat), covering topics such as general and specific terms (amm and khas), exception and restriction (istisnâ and taqyid), abrogation (naskh), and ambiguous and clear texts (mujmal and mubayyan). The third chapter examines al-Suhrawardi’s approach to independent reasoning (ijtihâd) and adherence to scholarly opinions (taqlid). General observations about al-Suhrawardi’s understanding and identity in jurisprudence are presented in the conclusion.

In our study, we found that al-Suhrawardi accepts all primary sources of Islamic law and considers presumption of continuity (istishab) and public interest (istislâh) as

valid secondary evidence. However, he does not consider the sayings of the Companions (sahâbî qawl) and juristic preference (istihsân) as valid evidence. Additionally, it was observed that he supports the musawwiba approach in ijtihad, which suggests that multiple correct answers can coexist in matters of jurisprudential interpretation.

Keywords: Şihâbüddîn es-Sühreverdî, Methodology, Evidence, Derivation, Ijtihad and Taqlid



KISALTMALAR

b.	: bin, ibn (oğul)
b.y.	: Basım Yeri Yok
c.c.	: Celle celâluhû
çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
Erişim	: Erişim Tarihi
Hız.	: Hazreti
ö.	: Ölüm Tarihi
nşr.	: Neşreden
r.a.	: Radıyallahu anh
s.a.s.	: Sallallâhu aleyhi vesellem
thk.	: Tahkik Eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri
vs.	: vesaire
y.y.	: Yayıncı Yok
TDV	:Türkiye Diyanet Vakfı

ÖN SÖZ

Hicri VI. (XII.) yüzyılın önemli Müslüman mutasavvıf ve filozoflarından biri olan ve İşrâkilik akımının kurucusu olan Şihâbüddîn es-Sühreverdî (ö. 549/587), fıkıh usûlü alanında da önemli bir yere sahiptir. Kelamcı yönetime göre yazdığı *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh* isimli eseri buna en güzel şahittir. Sühreverdî, Tenkîhât'ında mütekellimin yöntemini takip ederek usûl konularına yer vermekte ve her bir konuda ekollerin yaklaşımına ve argümanlarına yer verip, bu argümanları cedel ve münazara yöntemiyle kritize ederek nihayetinde kendi kanaatini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Şihabüddin Yahya es-Sühreverdî hakkında, gerek ülkemizde ve gerekse ülke dışında pek çok çalışma yapılmış, ancak yapılan bu çalışmaların büyük çoğunluğu onun felsefi, tasavvufi ve edebi kişiliğine yönelik olmuştur. Bu ise, eserlerinin çoğunluğunun felsefe, tasavvuf ve edebiyata dair olmasından ve kendisinin öncelikle bu disiplinlerde tebarüz etmesinden kaynaklanmaktadır.

Sühreverdî'nin birinci kimliği felsefe ve tasavvuf olsa da, onun fıkıh, hadis ve fıkıh usûlü alanlarında da önemli bir yere sahip olduğu ve bu alanlarda eserler yazdığı da unutulmamalıdır. Nitekim o, tezimizin de ana konusunu oluşturan *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh* adında önemli bir fıkıh usûlü eseri de telif etmiştir. Sühreverdî'nin bu eseri, önceden yazılmış olan usûl eserlerinden nispeten farklılık arz etmektedir. Öyle anlaşıyor ki, Sühreverdî'nin bu eseri esas yazma gayesi, alelade bir fıkıh usûlü eseri yazmak değil, entelektüel düzeydeki ihtilaflı meseleleri mantık, cedel ve münazara yöntemiyle değerlendirmek ve nihayetinde kendi görüşünü ortaya koyarak bunu temellendirmeye çalışmaktır.

Bu denli değerli bir eseri ortaya koyan Sühreverdî'nin usûl anlayışına yönelik ülkemizde yapılan bir çalışmaya rastlamadık. Bu boşluğu doldurmak amacıyla yaptığımız bu tez çalışması, Sühreverdî'nin *et-Tenkîhât* isimli eseri bağlamında onun usûl anlayışını ortaya çıkarmaktadır.

Çalışmada, konumuzun tespitinden yazımına kadar her aşamada düşünce, öneri ve katkılarıyla her zaman destek veren, kütüphanesini istifademize sunan kıymetli danışman hocam Doç. Dr. Hamit SEVGİLİ'ye; değerli jüri üyeleri Prof. Dr. Adnan MEMDUHOĞLU ve Doç. Dr. Taha NAS'a teşekkürü ifa edilmesi gereken bir borç

bilirim. Ayrıca tez çalışma boyunca maddi ve manevi her türlü desteği sağlayan değerli aileme teşekkür ederim. Gayret bizden Tefvik Allah'tandır.

SIİRT-2024

Sümeyye KAÇAR



GİRİŞ

I. YÖNTEM VE İÇERİK

I.I. Konunun Amacı ve Önemi

Sühreverdî, yaptığı ilmi seyahatler neticesinde döneminin otorite sayılan pek çok ilim ve fikir adamından dersler almış ve kısa sürede kendisi de ilmi ve fikri zeminde önemli bir payeye sahip olmuştur. Sühreverdî'nin mutasavvıf, filozof ve edib yönü gerek ülkemizde gerekse Arap ülkelerinde pek çok akademik çalışmaya konu edinilmiştir. Çalışmaların bu alanlarda yoğunlaşmasının sebebini ise, Sühreverdî'nin tasavvuf, felsefe ve edebiyat alanında oldukça büyük bir sayıda eser telif etmesi oluşturmaktadır. Ancak Sühreverdî'nin mezkûr alanlar haricinde hadis, tefsir, fıkıh gibi alanlarda da oldukça donanımlı olduğu ve bu yönlerinin araştırılması gerektiği göz ardı edilmemelidir. Özellikle fıkıh usûlü alanında yazılan ve kendisine nispet edilen “*et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*” adlı eser onun fıkıh usûlüne verdiği önemi ve bu alandaki yetkinliğini göstermesi açısından önemli bir eserdir.

Sühreverdî'nin ‘*et-Tenkîhât*’ isimli eseri, fıkıh usûlünde entelektüel düzeydeki usûl tartışmalarını konu edinen ve kelamcı yöntemle yazılan önemli bir eserdir. Bu denli önemli bir eser olmasına rağmen, eseri konu alan akademik bir çalışmaya ülkemizde rastlanmamaktadır. Ülkemiz dışında da İyâd b. Nâmî tarafından yine aynı isimle yapılan tahkiki dışında esere dair akademik bir çalışma bulunmamaktadır. Buradaki boşluğu doldurmak ve Sühreverdî'nin usûl anlayışını ortaya koymak amacıyla bu çalışmayı konu edindik.

I.II. Araştırmanın Konusu ve Sınırlılıkları

Bu çalışma, hicri altıncı yüzyılın önde gelen felsefe ve tasavvuf âlimlerinden Şihâbüddîn es-Sühreverdî'nin usûl-i fıkıh anlayışını onun “*et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*” adlı eseri üzerinden analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bir düşünürün ilmi ve fikri düşüncesini en doğru şekilde tespit etmenin yolu, yazdığı eserleri okuyup anlayabilmektir. Usûl anlayışını konu edindiğimiz Sühreverdî'nin bu alana dair bilinen ve günümüze ulaşan tek eseri “*et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*” adlı eseridir. Biz de bu tezimizde, Sühreverdî'nin bu eserini temel alarak, onun fıkıh usûlü yaklaşımını incelemeye ve belirlemeye çalıştık.

Şihâbüddîn es-Sühreverdî, “*et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*” adlı çalışmasında, pek çok usûl eserinden istifade etmekle birlikte eserin temel referans kaynağını Gazzâlî’nin “*el-Müstasfâ*” adlı eseri oluşturmuştur. Dolayısıyla biz de tezimizde Gazzâlî’nin ‘*el-Müstasfâ*’sından çokça istifade ettik.

Sühreverdî, “*et-Tenkîhât*” adlı eserinde deliller, lafızlar, içtihad ve taklid konularına değinmiştir. Şer’î deliller bağlamında Kitâb, sünnet, icmâ, kıyas, istishâb, sahâbî kavli, istihsân ve istislâh gibi delillere yer vermiştir. Lafızlar bölümünde ise âm ve hâs, istisnâ ve takyîd, nesih ve mücmel ile mübeyyen gibi konuları ele almıştır. İçtihad ve taklid bölümünde, içtihadın tanımı, imkânı, içtihadta tasvib ve tahtie, müçtehidin nezdinde iki delilin çatışması gibi konuları kapsamlı bir şekilde incelemiştir. Sühreverdî, ‘*Tenkîhât*’ında istidlal bahsine de yer vermiştir. Ancak çalışmamızın sınırlılığı açısından tezimizde bu konuya yer vermedik. Sühreverdî ile ilgili ülkemizde yapılan çalışmalarda hayatı ve ilmi kişiliğine geniş şekilde yer verildiği için çalışmamızda buna kısa bir şekilde değinilmiştir.

I.III. Araştırmanın Yöntemi

Tezimizde, Şihâbüddîn es-Sühreverdî’nin “*et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*” adlı eseri merkeze alınarak onun fıkıh usûlü düşüncesi üzerine bir analiz gerçekleştirilmiştir. Bu analiz, öncelikle eserde yer alan kavramların tanımlanması ve dilbilimsel tahlilleri ile başlamaktadır. Ardından, Sühreverdî’nin bu kavramlara başkaları tarafından yapılan tanımlarına ilişkin değerlendirmesi ve sonrasında da kendi tanımı verilmeye çalışılmaktadır. Şihâbüddîn es-Sühreverdî’nin mensubu olduğu ekolün genel görüşleri belirlenerek; bu çerçevede müellifin konuları nasıl ele aldığı ve yorumladığı araştırılmaktadır.

Araştırmanın ilerleyen aşamalarında, Sühreverdî’nin görüşlerini, fıkıh usûlü alanında öne çıkan diğer âlimlerin yaklaşımlarıyla karşılaştırılmıştır. Bu süreçte, müellifin kendi mezhebine muhalif görüşler sergilediği durumlar özel olarak incelenmiştir. Sühreverdî, “*et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*” eserini, genel olarak aynı mezhebe mensup olan Gazzâlî’nin “*el-Müstasfâ*” adlı eserine benzer şekilde ve onun yöntemini takip ederek yazmıştır. Bu nedenle, eserinde büyük oranda Gazzâlî ile paralel görüşler sergilemiştir. Ancak, bazı meselelerde Gazzâlî’ye muhalefet etmiştir. Gazzâlî ile fikir ayrılığına düştüğü noktalarda, Gazzâlî’nin adını anmadan ona ait ifadeleri alıntılanarak

eleştirilerini dile getirmiştir. Bu bağlamda, çalışmamızın konusunu oluşturan Sühreverdî'nin “*et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*” adlı eseri, çoğunlukla Gazzâlî'nin “*el-Müstasfâ*” eseri ile mukayese edilerek incelenmiştir.

Sühreverdî, Gazzâlî dışında yine aynı mezhebe mensup olduğu Bakıllânî, Cüveynî ve Şîrâzî gibi âlimlerin de eserlerinden yararlanmışır. Eserinde Cüveynî ve Şîrâzî'nin isimlerini zikretmese de, Bakıllânî'ye “الفاضي” ifadesiyle sıklıkla atıfta bulunmuş ve onun görüşlerine eserinde yer vermiştir.

Diğer yandan, Şihâbüddîn es-Sühreverdî, “*et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*” adlı eserini özellikle usûlcüler arasında en çok ihtilafa sebep olan konuları işleyerek oluşturmıştır. Sühreverdî, ele aldığı bu konularda, genellikle derinlemesine açıklamalardan kaçınmış, ihtilaf konusu olan meselelerde farklı görüşleri dile getirmiş ve ardından bu görüşleri savunan tarafların argümanlarını, mantık ve yöntemleri temelinde değerlendirerek incelemiştir. Sühreverdî'nin bu yaklaşımı, bizleri ilgili konuları başka eserlerde daha detaylı araştırmaya yönlendirmiştir. Bu durum, eserinin analizinde sürekli olarak ek kaynaklara başvurma gerekliliğini ortaya koymuştur.

Çalışmamızda öncelikle, Şihâbüddîn es-Sühreverdî'nin “*et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*” adlı eseri, diğer fıkıh usûlü eserleriyle karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Sühreverdî'nin meselelerde eksik bıraktığı yönler tespit edilmiş, ardından Sühreverdî'nin meseler ile ilgili görüşleri ele alınarak değerlendirilmeye çalışılmışır. Çalışmamızda, Sühreverdî'nin mesubu olduğu ekolün âlimleriyle hemfikir olduğu konularda bu görüşleri doğrudan sunulmuştur. Farklı düşündüğü meselelerde ise, bu ihtilafın sebeplerinin ve Sühreverdî'nin muhalefetinin nedenlerinin daha detaylı şekilde mantıksal bir çerçevede açıklanmasına özen gösterilmiştir.

Çalışmamızın birinci bölümünde, Şihâbüddîn es-Sühreverdî'nin “*et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*” adlı eseri üzerinden, onun fıkıh usûlü çerçevesinde şer'î delillere ilişkin yaklaşımlarını incelenip, hem fikir birliği olan hem de fikir ayrılığına düşülen deliller üzerinde durulmuştur. Bu analizde, Sühreverdî'nin Eş'ari usûlcülerle uyumlu görüşleri tespit edilmeye çalışılmışır. İkinci bölümde, Sühreverdî'nin temel lafız çeşitlerine dair tutumları üzerine odaklanılıp, bu konularda öne sürdüğü argümanlar incelenerek onun, diğer usûlcülere muhalif görüşleri öne çıkarılmaya çalışılmışır. Üçüncü bölümde ise, Sühreverdî'nin içtihad ve taklid konusundaki yaklaşımına yer verilip, diğer bölümlerde

olduğu gibi bu bölümde de ihtilaflı meselelere ve bunlara getirilen delillere bakış açısı incelenmiştir. Çalışmanın sonuç bölümünde ise, elde edilen bulgular değerlendirilip, Sühreverdî'nin fıkıh usûlüne katkıları özetlenmiştir.

II. SÜHREVERDÎ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

II.I. Hayatı

Tam ismi; Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek es-Sühreverdî'dir (549-587/1155-1191). Talihsiz ölümünden dolayı daha çok 'Şihâbüddîn el-Maktûl' lakabı ile ünlenen Sühreverdî, bunun yanında Ebu'l-Fütûh, Şihâbu'l-hak ve'l-mille ve'd-dîn olarak da anılmış; sevdikleri tarafından ise genelde 'eş-Şehîd' ve 'Şeyh-i Şehîd' lakabıyla anılmıştır.¹ Sühreverdî, bugünkü Tahran ve Tebriz arasında bulunan Zencân şehrine yakın Sühreverd kasabasında doğmuştur. Doğum tarihi ile ilgili kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte h. 549/m. 1155 olduğu tahmin edilmektedir. Sühreverdî, soylu ve ilmi açıdan oldukça donanımlı bir ailede ve çevrede yetişmiş, dolayısıyla ilk eğitimini döneminin ünlü âlimlerinden almıştır. Büyük bir Sühreverdî araştırmacısı olan Şehrezûrî'nin (ö. 687/1288) aktardığına göre; Sühreverdî, küçüklüğünde Meraga'ya² giderek; orada Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) de hocası olduğu bilinen Mecdüddin el-Cilî'den felsefe ve fıkıh usûlü öğrenimi görmüştür. Bunun dışında çeşitli bölgelere de gitmiş, oralarda bulunan sufilerle dostluk kurarak kendilerinden ilmî istifade bulunmuş; daha sonra kendi başına kalıp düşüncelerle meşgul olmuştur.³ Daha çok felsefî ve tasavvufî yönleri ile bilinmiş, İshrâkî felsefe ekolünün kurucusu olarak adından çokça söz ettirmiştir. Şâfiî mezhebine mensup olduğu, fıkıh, hadis ve usûlde âlim olduğu belirtilen Sühreverdî'nin, üstün bir zekâyâ sahip olduğu rivayet edilmiştir.⁴

¹ Rifat Okudan, *İşrak Filozofu Sühreverdî Maktûl Eserlerindeki Üslup ve Belağat* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 21-23.

² İran'ın kuzeybatısında Urmiye gölü yakınında ve Sehend dağının güney eteklerinden geçen Sâfi akarsuyunun kenarında kurulmuş bir şehir.

³ Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 868.

⁴ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, 876; Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fıkıh*, thk. İyâd bin Nâmî es-Sülemî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006), 11.

Uzun yıllar Diyarbakır' da ikamet eden ve burada kalmaktan hoşnut olan Sühreverdî, kimi zaman Anadolu'da kimi zaman Şam'da bulunmuştur. Daha sonra da hayatının son bulduğu Halep'e gitmiştir.⁵

Sühreverdî, Halep'te Selahattin Eyyûbî (ö. 589/1193)'nin oğlu, Halep valisi Melik Zâhir (ö. 622/1225) ile sıkı bir dostluk kurmuş, pek çok Halep âlimi kendisi ile meclislerde bulunup, ilmi tartışmalara girmiştir. Yapılan münazaralarda karşı tarafın görüşlerindeki tutarsızlığı belirtip, onları susturabilmiş, bundan dolayı da o dönem âlimlerinin tepkisini çekmiştir. Şehrezûrî'nin aktardığına göre, artan bu kıskançlıktan dolayı bir kısım âlim, Sühreverdî'nin tekfir edilmesi ve öldürülmesi hususunda görüş birliğinde bulunarak; Selâhâddin Eyyûbî'ye oğlunun ve toplumun itikadını bozacağı gerekçesi ile mektup yazıp, onu ikna etmeye çalışmışlardır. Melik Zâhir, âlimler ve Sühreverdî arasında bir münazara gerçekleştirilmesini teklif etmiştir. Ancak gerçekleştirilen münazara sonucunda Sühreverdî'nin öldürülmesi kararı alınmıştır. Sühreverdî'nin ölümünün nasıl gerçekleştiği hakkında pek çok farklı rivayet bulunmakta, keza kaç yaşında öldürüldüğü konusunda da ihtilaf bulunmaktadır. Bir kısım rivayetlere göre otuz altı, bir kısmına göre otuz sekiz, bir kısmına göre ise, elli yaşında öldürülmüştür.⁶

II.II. İlmi ve Ahlaki Kişiliği

Şehrezûrî, Sühreverdî'yi anlatırken onun gezmekten çok hoşlanan, sürekli seyahat eden biri olduğunu ve ilimde arkadaş edineceği birini aradığını ancak buna ulaşamadığını nakleder. O, Sühreverdî'yi ameli hikmette⁷ önde gelen, yaradılışça alçakgönüllü ve gösterişsiz biri olarak tanımlar. Ona göre; Sühreverdî, çağdaşlarının güç yetiremeyeceği riyazetlere sahip biriydi. Şehrezûrî, onun bu riyazetlerine, her haftanın sadece bir günü oruç tutmadığını ve iftar ettiğinde yiyeceğinin elli dirhemden fazla olmadığını örnek verir. İbadetinin de çoğunlukla açlık, uyanıklık ve ilâhî âlemler hakkında derin düşünme şeklinde olduğunu belirtir.⁸

⁵ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, 872; Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1972), 6/269.

⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 6/273; Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, 872.

⁷ İsabetli, yerinde ve faydalı olan fiiller şeklinde tanımlanan söz öbeği.

⁸ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, 870.

Şehrezûrî, onun Mardin’de bulunduğu sıralarda orada oturan Fahreddin el-Mardînî ile yakın dostluk kurduğunu ve Fahreddin el-Mardînî’nin onun hakkında arkadaşlarına şöyle dediğini aktarır: “*Bu genç ne kadar da zeki fesahat sahibidir! Ben bizim zamanımızda onun dengi olan birine rastlamadım. Fakat ben, düşüncesizce hamlelerinin çokluğu, sorumsuzluğu ve tedbirinin azlığının onun öldürülmesine sebebiyet vermesinden endişeleniyorum.*”⁹ Nitekim Fahreddin el-Mardînî, kendisine Sühreverdî’nin öldürüldüğü haberi ulaştığında “Korktuğum başıma geldi.” diyerek üzüntüsünü dile getirmiştir.¹⁰

Sühreverdî, özgüveni yüksek, kendi ilmine olan itimadı, hocalarının ilmine olan itimadından fazla olan bir âlimdir. Bundan dolayı Mecdüddin el-Cilî haricinde bilinen başka hocalarına rastlanmamaktadır.¹¹

Şehrezûrî’nin aktardığına göre aynı hocadan ders aldıkları bilinen Sühreverdî’ye Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) sorulduğunda Râzî için, zihninin övülecek derecede olmadığını söylemiştir; Fahreddin er-Râzî’ye Sühreverdî sorulduğunda ise; zihninin, zekâ ve anlayış bakımından ateş gibi parlak olduğunu söylemiştir. Yine Sühreverdî’ye “*Hanginiz daha üstün, sen mi İbn-i Sina mı?*” diye sorulduğunda “*Araştırmada eşitizdir veya ben ondan daha üstünümüdür. Ancak ben onu keşf ve manevi zevk bakımından kesinlikle geçerim.*” demiştir.¹²

II.III. Eserleri

Sühreverdî, doğum ve ölüm tarihi doğru kabul edildiği takdirde 37 yıllık bir yaşam sürmüştür; bu kısa hayatına rağmen çok sayıda eser kaleme almıştır. Şehrezûrî, *Nüzhetü’l-ervâh* adlı eserinde Sühreverdî’ye 45 eser nispet etmektedir.¹³ Zikrettiği eserleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1.el-Elvâhu’l-‘imâdiyye. 2. et-Telvîhât. 3. Hikmetu’l-işrâk. 4. el-Lemâhât. 5. el-Mutârahât. 6. el-Heyâkîlu’n-nuriyye. 7. el-Mukâvemât. 8. er-Remzu’l-umûmî. 9.

⁹ Şehrezûrî, *Nüzhetü’l-ervâh*, 874-875.

¹⁰ İlhan Kutluer, “Sühreverdî, Maktûl”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 22 Nisan 2022).

¹¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 12.

¹² Şehrezûrî, *Nüzhetü’l-ervâh*, 876.

¹³ Şehrezûrî, *Nüzhetü’l-ervâh*, 876-877.

Levâmi‘u‘l-envâr. 10. Bustânu‘l-kulûb. 11. Tavâriku‘l-envâr. 12. et-Tenkîhât fi‘l-usûl. 13. Kitâb fi‘t-tasavvuf. 14. el-Bârikâtü‘l-ilâhiyye. 15. en-Nağamâtü‘s-semâviyye. 16. el-Mebde‘ ve‘l-me‘âd 17. er-Rakîmu‘l-kudsî. 18. İ‘tikâdu‘l-hukemâ. 19. Kitâbu‘s-Sabr. 20. Risâletü‘l-İşk. 21. Risâle der Hâl-i Tufûliyye. 22. Risâletü‘l-Mi‘râc. 23. Risâle Rûzî bâ Cemâ‘at-i Sûfîyân. 24. Risâle Safir-i Simurg. 25. Risâle Âvâz-ı Perr-i Cibril. 26. Risâle Pertevnâme. 27. Risâle Luğât-ı Mûrân. 28. Risâle Gurbeti‘l-garbiyye. 29. Risâle Yezdân-Şinaht. 30. Risâle Akl-ı Surh. 31. Risâletü‘t-Tayr. 32. Kitâbu‘t-Tenkîhât fi‘l-hikme. 33. Risâletü Gâyetü‘l-mubtedi. 34. et-Tesbîhât ve da‘avâtü‘l-kevâkib. 35. Tahayyurâtü‘l-kevâkib ve tesbîhâtuhâ. 36. Risâletü Tefsir-i âyâtin min Kitâbillahi ‘azze ve celle ve haberin ‘an Rasûlillhah sallallahu‘aleyhi ve sellem. 37. Mukâtebât ilâ‘l-mulûk ve‘l-meşâyih. 38. Kutub fi‘s-simyâ. 39. el-Elvâhu‘l-Fârisiyye. 40. Tesbîhâtü‘l-‘ukûl ve‘n-nufûs ve‘l-‘anâsır. 41. Kitâbu‘t-Ta‘likat 42. Ed‘iyetun muferrika. 43. ed-Da‘vetü‘ş-şemsiyye. 44. el-Vâridâtü‘l-ilâhiyye. 45. el-Heyâkîlu‘l-Fârisiyye.

Şehrezûrî’nin aktardığı eserler dışında Sühreverdî’ye nispet edilen 39 eser daha tespit edilmiştir.¹⁴ Bunları da şu şekilde sıralayabiliriz;

1. A‘lâmu‘l-hüdâ ve akîdetu ehli‘t-tukâ. 2. Risâle mûnisu‘l-uşşâk. 3. Kıssatu‘l-gurbeti‘l-garbiyye. 4. Risâletü‘l-ibrâc. 5. Fi hâleti‘t-tufûliyye. 6. el-ecvibetü‘s-Sühreverdîyye. 7. el-erbeûn el-İdrîsiyye. 8. Cezzâbu‘l-kulûb. 9. Havâs esmâillâh el-hüsnâ. 10. el-hikem fi hurûfi‘l-mu‘cem. 11. Havâssu‘l-hurûf. 12. Makâmâtü‘s-sûfiyye. 13. el-Kelimâtü‘z-zevkiyye ve‘n-Nuketü‘ş-Şevkiyye. 14. Keşfu‘l-gîtâ li ihvâni‘s-safâ. 15. Kitâbu‘l-fütüvve. 16. Külliyyât-ı Sühreverdîye. 17. el-lâhutîyye fi envârî‘l-melekûtîyye. 18. Risâle fi şerhi‘l-fakr. 19. Risâle fi‘l-cism ve‘l-hareke ve‘r-rubûbiyye ve‘l-me‘âd ve‘l-vahy ve‘l-ilhâm. 20. Mesâil se‘eleha ba‘du eimmeti hurasân li‘ş-şeyh es-Sühreverdî. 21. Mûnâcât-ı Şihâbeddin-i Sühreverdîyye. 22. er-Rahîku‘l-mahtûm. 23. Risâle der tarîk-i sülûk. 24. Menyelu‘l-is.âf ve‘l-is‘âd fi tahmîsi bânet Su‘âd. 25. Risâle fi fakr ve mekâ‘idu‘n-nefs. 26. Risâle fi‘l-hikme. 27. Risâle fi hudûdi‘l-hukemâ. 28. Hikmetü‘n-nâsik fi‘l-menâsik. 29. Risâle fi tecrîd. 30. Risâle fi vasfî‘l-ukûl. 31. Şeceretu‘l-fütüvve li ehli‘l-mürüvve. 32.

¹⁴ Ahmet Kamil Cihan, “Şihâbeddin Sühreverdî’nin Eserleri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11 (2001).

Risâletu'l-hâiri'l-vâcid ile's-sâiri'l-mâcid. 33. Risâletu'l-halvâ. 34. Sıfatu'l-halveti ve adâbihâ. 35. Risâle fî zemmi'd-Dünyâ ve medhi'l-fakr. 36. Şerhu esmâi'l-erbeîni'l-İdrîsiyye. 37. Şerhu makâmâtî's-sûfiyye. 38. Tahmîsu'l-burde. 39. el-vâridât ve't-takdîsât.

et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh:

Sühreverdî'nin fıkıh usûlüne dair yazdığı ve çalışmamıza konu olan eseri ise; '*et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*'tır. Sühreverdî, pek çok alanda kendisinden önceki İbn-i Sîna (ö. 428/1037), Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi âlimlerin sistemini tenkit etmiş, eksik bıraktıkları ve yanlış olduğunu düşündüğü kısımları göstererek, kendisine yeni bir sistem kurmuştur.¹⁵ Aynı tavrı fıkıh usûlüne dair yazdığı '*et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*' adlı eserinde de gösterdiği kanaatindeyiz. Nitekim eserin yapısı incelendiğinde Sühreverdî'nin, Gazzâlî başta olmak üzere bir kısım âlimin fıkıh usûlünde ihtilaflı konulara dair görüşlerine getirdikleri delilleri ele aldığı ve bu konuda kendisine tutarsız gelen delilleri eleştirdiği, kimi zaman sadece eleştirmekle yetindiği kimi zaman da eleştirdiği konuda kendi fikrini beyan ettiği görülmektedir.

Zikrettiğimiz bu eser, bir mukaddime ve üç bölümden oluşmaktadır. Müellif, mukaddime bölümünde eserin yazılış amacını ve yöntemini belirtmiştir. Birinci bölüm, üç fasıl bir de hatimeden, ikinci ve üçüncü bölümler ise, dörder fasıldan oluşmaktadır. Birinci bölümde elfâz bahsine yer verilmiş, âm ve hâs, mücmel ve mübeyyen, istisnâ ve takyîd gibi konular ele alınmıştır. İkinci bölümde şer'î deliller bahsine yer verilmiştir. Bu kapsamda Kur'an, sünnet, icmâ, kıyas, istihsân, istishâb, sahâbî kavli ve istislâh delilleri incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise, geri kalan tartışmalı meseleler ele alınmıştır. Eser, sistematik bir usûl eserinden ziyade tartışmalı meseleleri irdeleme maksadıyla telif edilmiştir. Müellif, tarafından bu meseleler ile ilgili '*bir kısım şöyle dedi, bir kısım böyle dedi*' diye konular hakkında zikredilen görüşler ve bunlara getirilen deliller aktarılmış, bu deliller felsefî bakış açısı ile değerlendirilmiştir. Eser klasik fıkıh usûlü eserlerinden farklı bir sistematığe sahip olmakla beraber Gazzâlî'nin '*el-Müstasfâ*' adlı eserinin bir muhtasarı da denebilecek tarzdadır. Nitekim sunduğu görüşleri ve delillerin büyük kısmını olduğu gibi '*el-Müstasfâ*'dan aldığını görmek mümkündür.

¹⁵ Adil Koyuncu, "İşrâkî Düşüncede Mantığın Yeri", *Mantık Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2019), 122.

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞİHÂBÜDDİN ES-SÜHREVERDÎ'NİN USÛL ANLAYIŞINDA DELİLLER

1. KİTÂB

Şer'î örfte kitâb kelimesi ile Kur'an kastedilmektedir. Kur'an'ın, kaynak hiyerarşisinde ilk sırada yer aldığı ve diğer şer'î delillerin kaynağı olduğu hususunda usûl âlimleri arasında ihtilaf bulunmamaktadır. Kur'an'ın terim anlamı konusunda ise, farklı tanımlarda bulunulmuştur. 'Kur'an, Allah Teâla tarafından Cebrâil (a.s) aracılığıyla mahiyetinin bilinmediği bir şekilde Hz. Peygamber (s.a.s.)'e indirilen, Mushaflarda yazılan, tevâtürle nakledilen, kıraati ibadet sayılan, Fâtiha sûresi ile başlayıp Nâs sûresi ile biten, bir başkasının onun benzerini getirmekten âciz kaldığı Arapça bir kelimedir.'¹⁶ şeklinde bir tanım, yapılan tanımların özetini oluşturmaktadır.

Sühreverdî, ilk dönem usûl eserlerinde olduğu gibi Kitâb'ı müstakil bir başlık altında ele almaz. Kitâb bahsini, Sünnet ile birlikte ilk kaynaklar olarak inceler. Esasında kelamcı yöntemle yazılan eserlerin pek çoğunda da bu tasnif takip edilmektedir. Sühreverdî, diğer usûl konularında olduğu gibi Kitâb bahsinde de tartışmalı meseleleri konu edinmektedir. Nitekim bu hususta Kitâb bahsinin en tartışmalı konularından olan nesih ve ilişkili muhtelif meseleleri incelemektedir. Nesih konusuna istinbât teorisi içerisinde yer verilecektir.¹⁷

2. SÜNNET

Sünnet, sözlük anlamıyla, "izlenen yol, yöntem, örnek alınan uygulama, örf ve gelenek"¹⁸ gibi anlamlara gelmektedir. Sünnet kavramı, ilk dönemlerde hadislerden bağımsız olarak salt gelenek manasında kullanılmıştır. Dolayısıyla sadece Hz. Peygamber (s.a.s.)'e hasredilen bir kavram olmaktan çok, genel olarak diğer kişi ve durumlar için de

¹⁶ Abdulhamit Birışık, "Kur'an", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/383-388.

¹⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*.

¹⁸ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fadîle, 2004), 105; Murteza Bedir, "Sünnet", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/150.

kullanılan bir kavram olmuştur. Mutlak sünnet lafzının Allah Rasûlü'nün (s.a.s.) sünnetine hamledilmesi sonraki dönemlere denk gelmektedir.¹⁹

Sünnetin hüküm kaynakları içerisinde ele alınması hususunda usûlcüler arasında ihtilaf bulunmamakla beraber, sünnetin türleri ve Hz. Peygamber'e (s.a.s.) aidiyeti ile ilgili kriter ve görüşler açısından farklılıklar bulunmaktadır. Sünnet kavramı, hicri ikinci asra kadar hadis kavramı ile aynı anlamda kullanılmış olsa da zamanla hadis bilginleri, kelamcılar, fakihler ve usûl âlimleri arasında terim olarak farklı tanımlar yapılmıştır.²⁰

Hadis bilginleri, Hz. Peygamber (s.a.s.)'den rivayet edilen her şeyi tespit etmeyi amaçladıklarından sünneti, peygamberliğinden önce veya sonra Hz. Peygamber (s.a.s.)'den nakledilen söz, fiil, takrir, fiziki ve ahlaki vasıfların tamamı olarak değerlendirmişlerdir. Kelamcılar sünneti, bid'atın zıddı olarak kullanmışlardır. İnsan fiillerinin dini hükümlerini tespit amacıyla olan fakihler, sünneti, farz ve vacip olmaksızın Hz. Peygamber (s.a.s.)'den nakledilen her türlü hüküm olarak tanımlarken; delillerden hüküm elde etme gayesinde olan usûl âlimleri ise, Hz. Peygamber (s.a.s.)'den Kur'an dışında nakledilen ve Şer'i hükme delâlet edebilecek söz, fiil ve takrirler olarak değerlendirmişlerdir.²¹

Fıkıh usûlü eserlerinde yer alan sünnetin anlaşılması, usûlcülerin sünnet konusundaki yaklaşımlarının bilinmesiyle mümkündür. Yukarıda ifade edildiği gibi sünnet konusunda farklı tanımlar yapılmıştır. Cüveynî (ö.478/1085)²² gibi bir kısım usûlcü eserlerinde usûlî anlamda sünnetin tanımına gerek görmemiş olsa da Sem'âni (ö.489/1096), Gazzâlî (ö.505/1111), Âmidî (ö.631/1233) ve Beydâvî (ö.685/1286) gibi âlimler sünnet bahsine sünnetin tanımını yaparak başlamışlardır. Sühreverdî bu konuda Cüveynî gibi eserinde sünnet tanımına ihtiyaç duymadan sünnet bahsini ele almıştır.²³

Sühreverdî, *et-Tenkihat fî usûli fikh* adlı eserinde Kitâb ve Sünneti aralarında bütünlük olduğu düşüncesiyle aynı başlık altında ve diğer deliller için iki asıl kaynak

¹⁹ Bedir, "Sünnet", 38/150-153.

²⁰ Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: İFAV, 2016), 40.

²¹ Yücel, *Hadis Usûlü*, 40.

²² Ebü'l-Me'âlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Burhân fî usûli 'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418), 1/483.

²³ Sühreverdî, *et-Tenkihat fî usûli 'l-fikh*, 225.

olarak ele almaktadır. İlk asıl kaynak olarak Kitâb'ı ele alan Sühreverdî, Sünnet'e de ikinci asıl kaynak olarak eserinde yer vermiştir.

2.1. MÜTEVÂTİR HABER

Haber sözcüğü, sözlükte, anlamı “bir şeyin iç yüzünden haberdar olmak, bir nesneyi gereği gibi bilmek için yoklayıp sınamak”²⁴ olan hubr (hibre) kökünden türemiş bir isimdir. Terim olarak ise, doğrulanması veya yanlışlanması mümkün olan sözler için kullanılmaktadır.²⁵

Sühreverdî, sünnet için çoğunlukla *haber* kelimesini kullanmaktadır. Sühreverdî, geleneği takip ederek Hz. Peygamber (s.a.s.)’den nakledilen haberleri *mütevâtir haber* ve *gayr-ı mütevâtir haber* şeklinde iki kısma ayırır.

Mütevâtir, sözlükte “ferd, yalnız, çift olmayan; araya zaman girmekle beraber kesintiye uğramadan devam eden, peşi sıra gelen”²⁶ anlamlarına gelen ‘vetr’ kökünden türemiştir. Sühreverdî, mütevâtir haberi; bilgi değeri, şartları ve geçerliliği açısından ele almış, akli değerlendirmeler ile konuyu izaha çalışmıştır.

Muhaddisler ve Şâfiî usûlcüler mütevâtir ve âhâd olarak haberi taksim ederken, Hanefi usûlcüler, mütevâtir ve âhâd haber arasına bir de meşhur haberi konumlandırmışlardır. Meşhur haberi, ilk asırda âhâd olarak nakledildiği halde daha sonraki ikinci ve üçüncü asırda tevâtür derecesine çıkmış haber anlamında kullanmışlardır.²⁷

Sühreverdî, kendisinden önceki Bakıllânî, Cüveynî ve Gazzâlî gibi âlimleri takip ederek meşhur haberi, haber-i vâhid içerisinde ele almıştır.

Mütevâtir haberin bilgi değeri hususunda bilginler ihtilaf etmişlerdir. Sümeniyye mezhebi, tevâtürün bilgi değerini inkar etmiş ve bilgileri duyulara hasretmiştir.

²⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Haber”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 349.

²⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdü’ş-Şâfi (Daru’l-Kutubu’l-İlmiyye, 1413), 106; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, çev. H. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 294.

²⁶ Muhammed b. Ebî Sehl Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî* (Beyrut: Dâr’ul-Ma’rife, 483M.S.), 1/282; Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 5/273; H. Yunus Apaydın, “Mütevâtir”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 208.

²⁷ Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsâ Debûsî, *Takvîmü’l-edille fî usulî’l-fikh* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2001), 211; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/292.

Sühreverdî, Sümeniyye'nin bu yöndeki görüşünü akla muhalefet olarak değerlendirmektedir. Sühreverdî, onların bu görüşünü Bağdat şehrini gözleri ile görmediği halde varlığından emin olan insanların durumunu örnek göstererek reddeder. Nitekim Sühreverdî'ye göre onlar, Bağdat'ı duyuları ile algılamasalar dahi kendilerine verilen bilgilerden yola çıkarak bu şehrin varlığı konusunda şüphe duymazlar.²⁸

Mütevâtir haberin kesin bilgi ifade ettiği hususunda ise ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak bu kesin bilginin zaruri mi müktesep mi olduğu ihtilaflıdır. Hanefiler, mütevâtir haberin zaruri bilgi ifade ettiği görüşündeyken; Şâfiîler mütevâtir haberin ilm-i mükteseb (kazanılmış bilgi) olduğu görüşündedir. Sühreverdî, mensubu olduğu Şâfiî mezhebinin görüşünü daha isabetli bulmaktadır.²⁹

2.1.1. Mütevâtir Haberın Şartları

Sühreverdî, mütevâtir haberin şartlarını şu şekilde sıralamaktadır:³⁰

1. Bir şeyin kendi kendine mümkün olabilmesidir. Yani bir şeyin kendi içinde gerçekleşebilme olasılığıdır.
2. Verilen haber zanna değil, bilgiye dayalı olmalıdır. Örneğin, bir topluluğun dünyada gerçekleşmesi mümkün olmayan bir konu hakkında verdiği haberin bilgi değeri bulunmamaktadır.
3. Verilen haber konusunda haber sahibi kişilerin, gizli bir anlaşma veya ittifak yapmadıklarına emin olmak gerekir.
4. Rivayet silsilesinde haberin âhâd haber sayısına inmemesi gerekir. Zira böyle bir durumda artık mütevâtir haber niteliğini yitirmiş olur.

Sühreverdî, mütevâtir sünneti, *'Resûlullah'a ulaşınca kadar, sayılarının çokluğu ve mekânlarının farklılığına rağmen yalan üzerine birleşme ihtimalleri düşünölemeyen bir topluluğun yine aynı nitelikteki bir topluluktan rivayet ettikleri haber'*

²⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 225.

²⁹ Abdullah Yıldız, "Ebû Bekir Muhammed es-Serahsî'nin Hayatı, Sünnet Anlayışı ve Hadislerle Ameli", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1998), 151.

³⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 225-226.

şeklindeki Serahsî³¹, Pezdevî³² ve Debûsî'ye³³ ait tanımda yer alan ‘mekânların farklılığı’ şartını fasit bir şart olarak görmektedir. Ona göre aynı yerde de olsa mütevâtir sayıdaki topluluğun haberi kesin bilgi ifade etmektedir. Nitekim aynı beldedeki bir camide namaz kılan veya aynı çarşıda dolaşan insanların bir olayın gerçekleştiğine yönelik verdikleri haber kesin bilgi ifade etmektedir. Aynı beldede yaşıyor olmaları topluca verdikleri haberin mütevâtir haber sayılmasına engel değildir.³⁴

2.1.2. Tevâtürde Sayı

Mütevâtir haberin -yukarıdaki tanımları da dikkate alındığında- kesin bilgi ifade etme zorunluluğu bulunmaktadır. Bu da haberin uydurma haber ihtimalini imkânsız kılacak sayıda çok kişi tarafından rivayeti ile mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla mütevâtir haber için yalan ihtimalini ortadan kaldıracak yeterlilikte râvinin bulunması gerektiği konusunda âlimler hemfikirdir. Her ne kadar böyle bir sayının olması gerektiği konusunda âlimler arasında bir görüş ayrılığı bulunmasa da, bu yeter sayının kaç olması gerektiği ya da belli bir sayının olup olmadığı tartışılan ve farklı görüşlerin sunulduğu bir konu olmuştur.

Mütevâtir haberin yeter/tam sayısı konusunda ‘dört’, ‘beş’, ‘yirmi’, ‘yetmiş’ ve ‘üç yüz’ gibi muhtelif sayılar ortaya atılmıştır. Sühreverdî'ye göre tevâtürün sayısı tam ve zâid (fazla) olmak üzere iki kısımdır. Tam sayı, bilginin oluştuğu alt/yeter sayı iken; zâid ise, bilgi için yeterli düzeydeki sayının nicelik olarak fazlasını ifade etmektedir. Yani bilgi oluştuktan sonra bu bilginin doğruluğunu teyit edici rivayetlerin eklenmesidir. Sühreverdî, yeter sayı konusunda net bir sayı vermemekle birlikte böyle bir sayının esasen objektif/net bir şekilde de bilinmeyeceğini ifade etmektedir.³⁵

Sühreverdî, durum veya olaya göre de tevâtür alt sayısının farklılık göstermesinin mümkün olduğu kanaatindedir. Bâkılânî (ö.403/1013), bir olay hakkında bilgi ifade eden her sayının başka tüm olaylar için de bilgi ifade edeceği görüşündedir. Sühreverdî,

³¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/282.

³² Fährü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî (Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl)* (Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi Yayınları, ts.), 150.

³³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*, 207.

³⁴ Sühreverdî, *et-Tenkihât fî usûli'l-fikh*, 226.

³⁵ Sühreverdî, *et-Tenkihât fî usûli'l-fikh*, 226.

Bâkılânî'nin görüşüne itiraz ederek, bu görüşün ancak delillerden arınmış haber açısından doğru olabileceğini belirtir. Ona göre bir haberin kesin bilgi oluşturmaları için gerekli olan sayının başka bir durumda da aynı olması mümkün değildir. Nitekim verilmiş bir haberin kesinliğinin hangi sayı sonrası olduğu bilinmemektedir. Ayrıca farklılık arz eden olaylar arasında bilginin kesinliğini tasdik edici delillerin bulunması büyük rol oynamaktadır. Dolayısıyla bilginin kesinliğini tasdik edici delillerin varlığı ile bu sayı tamamlanmadan da kesin bilgiye ulaşılabilir. ³⁶

Gazzâlî, bir haberin tevâtür tam/yeter sayıdaki kişi tarafından rivayet edilmesi durumunda kesin bilgi oluşmadığında rivayet edenlerin yalancı olduğuna kesin gözüyle bakılabileceği görüşündedir. Gazzâlî, bu görüşünü şu şekilde temellendirir; “*Bilgi için iki şart bulunmaktadır. Bunların ilki tam sayıdır. Kesin bilgi oluşması için tam sayı diye ifade edilen sayıca kişiden rivayet edilmesi gerekir. İkinci şart da rivayet edilen haberin yakîn ve müşahede kaynaklı olmasıdır. Tam sayı şartı sağlandığı halde bilginin oluşmaması ikinci şartın eksikliğinden kaynaklanır. Böyle bir durumda haberi nakledenlerin tamamının yalan söylediği anlaşılır.*”³⁷

Sühreverdî, Gazzâlî'nin bu iddiasını isabetli bulmaz. Çünkü bu iddia sahibinin tam sayıyı bilmediğini ve tevâtür sayısının olaylara göre nicelik açısından farklılık arz edebileceğini belirtmektedir. ³⁸

Sühreverdî, “Hz. İsa'nın çarmıha gerilerek öldürülmesi de tevâtüren nakledildiği halde neden bu olayın doğruluğuna hükmedilmiyor?” sorusuna, şu cevabı vermektedir: “Onlar bir çarmıha gerilme sahnesine şahit olmuşlardır. Biz de onlardan rivayet edilen çarmıha gerilmiş birinin olduğunu doğruluyoruz. Ancak o çarmıha gerilen kişi Hz. İsa değil, O'na benzeyen biridir. Kendilerine Hz. İsa gibi gösterilmiştir.”³⁹

‘O halde duyularla algıladığımız şeylere itimat edilmemesi gerekir’ şeklindeki itiraza Sühreverdî, şöyle cevap vermektedir: “Bu olay normal bir zamanda değil, bir peygamber (Hz. İsa) döneminde yaşanmıştır. Peygamber dönemleri normal zamanlardan

³⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 226-227.

³⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 110; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 304; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 227.

³⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 227.

³⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 228.

farklı olarak mucizelere tanıklık edilen dönemlerdir. Dolayısıyla bu dönemlerde yaşanan bir olayın durumu diğer dönemlerden farklılık arz etmektedir. Örneğin Hz. Musa döneminde yılanı dönüşen âsâ, Hz. Musa'nın peygamberliğinin tekidi olduğundan bunda kuşku duyulmaz. Ancak günümüzde bir âsânın yılanı dönüştüğüne dair bir iddia, zaruri olarak mümkün görülmeleyen bir olay hakkında olduğundan, haberi aktaran kişinin yalancı olduğuna hükmedilir. Aynı şekilde Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi orada bulunan kişilere olduğundan farklı bir şekilde gösterilmiştir. Ancak günümüz, harikulade bir zaman olmadığından bu tür bir olayın yaşanması mümkün değildir. Dolayısıyla günümüzde duyularla algıladığımız olaylar, zaruri olarak itibar etmemiz gereken bilgilerdir.⁴⁰

2.2. ÂHÂD HABER

Âhâd haber ile haber-i vâhid kavramları ilk dönemlerde farklı iki kavram olarak kullanılmaya çalışılsa da ilerleyen dönemlerde aynı anlamda kullanılmıştır. Sühreverdî, eserinde haber-i vâhid kavramını kullanmayı tercih etmiştir. O, haber-i vâhidi, 'İster tek kişi ister küçük bir topluluk tarafından rivayet edilmiş olsun tevâtür seviyesine ulaşamayan her türlü haber' olarak tanımlamaktadır.⁴¹

Sühreverdî, haber-i vâhid ile ilgili dört konuyu izaha çalışır. Bunlar; haber-i vâhidin bilgi değeri, haber-i vâhidle amelin aklen cevazı, sem'î deliller olmaksızın akıl tek başına haber-i vâhidle amelin vücubunu gösterir mi ve haber-i vâhidle amelin aklen vacip veya imkânsız olmayıp sem'an vâki olması konularıdır.

2.2.1. Âhâd Haberin Bilgi/İlim Değeri

Mahiyeti itibariyle hata ihtimali barındıran âhâd haberin bilgi/ilim gerektirmeyeceği konusunda genel bir kanaat hâkimdir. Fakat bir kısım karinenin eşlik etmesi halinde âhâd haberin bilgi değeri kazanıp kazanmayacağı ihtilaflıdır. Usûlcülerin çoğunluğu, hiçbir gerekçeyle haber-i vâhidin bilgi değeri kazanamayacağı iddiasındayken; bir kısım usûlcü, bazı karinelerle desteklendiği takdirde haber-i vâhidin bilgi değeri taşıyacağını savunur. Sühreverdî, bu konuda olumlu görüş belirterek, böyle bir haber-i vâhidin bilgi değeri taşıdığı kanaatindedir. Sühreverdî, bu görüşüyle pek çok

⁴⁰ Sühreverdî, *et-Tenkihât fî usûli 'l-fikh*, 228.

⁴¹ Sühreverdî, *et-Tenkihât fî usûli 'l-fikh*, 230.

görüşünde takip ettiği Gazzâlî'ye muhalefet etmektedir.⁴² Nitekim Gazzâlî de haber-i vâhidin bilgi ifade etmeyeceği kanısındadır. Bunun yanı sıra Gazzâlî, hadisçilerden yapılan bir nakilde haber-i vâhidin bilgi gerektirdiğine dair ifade ile haber-i vâhidin bilgi gerektirdiğinin kastedilmediği, aksine amelin vucubunu bilmeyi gerektirdiğinin kastedildiğini belirtir. Nitekim Gazzâlî'ye göre zan, 'ilim' olarak nitelendirilebilmektedir. Dolayısıyla kimi hadisçilerin "Haber-i vâhid zahir bilgi meydana getirir" şeklindeki ifadelerindeki 'zahir bilgi' zan manasına gelmektedir.⁴³

2.2.2. Haber-i Vâhidle Amelin Aklen Cevazı

Haber-i vâhide göre amel etme mükellefiyetinin aklen caiz olup olmadığı konusu, usûlcüler arasında tartışılmıştır. Kimi usûlcüler, cevazı nakil ile sınırlandırırken; kimi usûlcüler, nakil bir yana haber-i vâhidle mükellef olmanın aklen cevazını dahi imkânsız görmüşlerdir. Sühreverdî, haber-i vâhidle amelin hem şer' en hem de aklen caiz olduğu kanaatinde. Sühreverdî, aklın haber-i vâhid ile ameli caiz görmediği iddiasında olanların bunu neye dayanarak savunduklarını sorgular. O, bunun zaruri olarak bilineceği iddiasında iseler, bunun zaruri olarak bilinemeyeceğini, çünkü -pek çok usûlcü gibi- kendisinin de bu görüşe karşı olduğunu belirtir. Kaldı ki, ihtilaflı bir konunun zaruri olarak bilinmesi mümkün değildir.⁴⁴ Sühreverdî, bu iddialarının müsellemlerle bir delile dayalı olmasını da mümkün görmemektedir. Çünkü haber-i vâhidle amelin imkânsızlığı ya haber-i vâhidin zatından ya da bunun bir mefsedete/kötülüğe yol açmasından kaynaklanmaktadır. Ancak bu iki durum da söz konusu değildir. Zira ne zatından dolayı bir imkânsızlık söz konusu ne de böyle bir mükellefiyet mefsedete yol açmaktadır. Şayet gerekçe olarak mefsedete yol açacağı gösterilecekse bunun ne gibi bir mefsedet olduğunun somut verilerle ortaya konulması gerekmektedir.⁴⁵

Haber-i vâhidle amelin mefsedete yol açtığı iddiasında bulunanlar, mefsedetinin tanımını şu şekilde yapmaktadırlar: "Bir kimse, kan akıtılması veya ırzın helal kılınması konusunda bir haber rivayet etse bu kimsenin yalan söyleme ihtimali bulunmaktadır. Bu haberi işiten kişi, buna dayanarak kan dökmenin -gerçekte öyle olmamakla beraber-

⁴² Sühreverdî, *et-Tenkihât fî usûli 'l-fikh*, 230.

⁴³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 116; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 317.

⁴⁴ Sühreverdî, *et-Tenkihât fî usûli 'l-fikh*, 231.

⁴⁵ Sühreverdî, *et-Tenkihât fî usûli 'l-fikh*, 231.

Allah'ın emri olduğunu düşünebilir.” Onlara göre, bir bilinmezliğin bulunması haber-i vâhidle amelin caiz olmadığını gösterir. Örneğin, bir kişinin kan akıtılmasının mübah olduğu hususunda bizleri kuşkuya düşürmesi, bizlerin de bu kuşku sebebiyle ona yeltenmemiz caiz değildir. Bundan dolayı bilinmezlik barındıran haberlere yeltenmek doğru değildir. Onlar, insanların bilinmezliğe düşüp batıla yönelmelerine engel olması için Şâri'in bir şey emrettiğinde bunu bilgi ifade edecek şekilde bildirmesi gerektiğini, böylelikle hem imtisal edenler hem de muhalefet edenler için bir basiret/beyyine/hüccet⁴⁶ olabileceğini ifade ederler.⁴⁷

Sühreverdî, şeriatı inkar eden bir kişinin böyle bir iddiada bulunmasını ve şeriatı kabul eden kişinin böyle bir iddiada bulunmasını farklı değerlendirmelere tâbi tutar. O, şeriatı inkar eden bir kimseye bu iddiasından dolayı şu şekilde cevap verir: “Allah'ın kullarına hitabında ‘Güneşin zevalini namazın vâcip olması için bir alamet kıldım’ veya ‘Sizlere şunu vacip kıldım’ buyurmasında olduğu gibi zannın da amellerin vacip olmasında alamet kılmasında bir sakınca bulunmamaktadır. Ona göre örneğin; Allah Teâlâ'nın, ‘Başınızdan bir kuş uçarsa ve siz bunun karga olduğunu zannederseniz bu zannınızı amelinize vacip kıldım’ şeklinde buyurması mümkündür. Bu durumda zanın varlığı, duyu organları aracılığıyla algılandığı için zannın bir amelin vâcip olmasını işaret ettiği bilinir. Dolayısıyla zan oluştuğunda ve kişi bu zanna göre hareket ettiğinde gerekeni yapmış ve doğru davranmış olur. Sühreverdî'ye göre böyle bir iddia, şeriatı ikrar/kabul eden bir kimse tarafında yapılmışsa, böyle bir kimsenin bu tür bir iddiada bulunması mümkün değildir. Çünkü şeriatı ikrar eden bir kişi şahitlikle, yargı kararıyla, fetvayla ve Hz. Peygamber (s.a.s.)'in haberiyle amel etmekle mükellef tutulmuştur. Bunların bir kısmı zannî bir kısmı ise kat'î/kesindir. Zannî olanlar, kat'î olanlara ilhak edilerek/eklenerek kat'î gibi vacip hâle getirilebilmektedir. Örneğin, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in fetvası ve hükmü kat'î iken; diğer imamların fetvası ve kadıların hükmü zannîdir. Böyle bir durumda zannî olanlar, kat'î olana eklenir, imamların fetvası ve kadıların hükmü de kat'î hâle gelir.⁴⁸

⁴⁶ Basiretin hüccet ve beyyine anlamında kullanıldığına örnek olarak bk. “قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ” “فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ” el-En'am 6/104.

⁴⁷ Sühreverdî, *et-Tenkihât fî usûli 'l-fikh*, 231.

⁴⁸ Sühreverdî, *et-Tenkihât fî usûli 'l-fikh*, 231.

2.2.3. Sem‘i Deliller Olmaksızın Akıl Tek Başına Haber-i Vâhidle Amelin Vücûbunu Göstermesi

Bir kısım âlim, sem‘i deliller olmadan da aklın, nakilde bağımsız şekilde haber-i vâhidle amelin vacipliğine delâlet edebileceğini öne sürmektedir. Bu görüşlerini temellendirmek adına iki delile dayanırlar. Birinci delile göre müftû/müçtehid Kitâb, mütevâtir sünnet ve icmâda yer almayıp, hakkında sadece haber-i vâhidin bulunduğu bir meselede bu haberle amel etmek durumundadır. Aksi halde söz konusu mesele, çözümsüz bırakılmış olur. Bunun yanı sıra Hz. Peygamber (s.a.s.), bütün insanlara gönderildiği için kendisine uzak yerlere de tebliği ulaştırması gerekirdi. Bunun için de elçilerin görevlendirilmesi gerekirdi. Her yana Allah Rasûlü’nün (s.a.s.) kendisi yetişemeyeceği gibi bu uzak beldelere tevâtür sayısınca sahâbînın elçi olarak gönderilmesi de zor veya imkânsızdı. Ayrıca her bir beldeye tevâtür sayısınca sahâbe bulunmamaktaydı.⁴⁹ Sühreverdî, onların bu gerekçesini zayıf bulmaktadır. Ona göre müftû/müçtehid, hakkında kesin bir delilin bulunmadığı bir meselede tek çözüm merciî haber-i vâhid değildir. Böyle bir durumda haber-i vâhide müracaattan imtina etmek meselenin çözümsüz kalmasını gerekli kılmaz. Zira her müçtehidin böyle bir durumda beraat-i aslîye ve istishâb şeklinde bir seçeneği de bulunmaktadır. Öte taraftan Sühreverdî, Hz. Peygamber (s.a.s.)’in durumu için de, Hz. Peygamber (s.a.s.)’in ulaşabileceği yerlerdeki insanları tebliğle iktifa edeceğini belirtir. Nitekim Sühreverdî, uzak bölgelerde kendisine tebliğin ulaşmamış olduğu ve bundan dolayı şer‘ ile mükellef olmayan nice insanın var olduğunu aktarır.⁵⁰

İkinci delilleri ise, doğru söylemesi muhtemel olan râvinin, haber-i vâhid ile amel etmediği takdirde Allah’ın bir emrini terk etmiş olabileceğidir. Dolayısıyla bu ihtimalin varlığı halinde haber-i vâhid ile amel etmek daha ihtiyatlı ve sağlam bir tutumdur. Sühreverdî, bu delilin şu üç yönden batıl olduğunu belirtir:⁵¹

- 1) Râvinin bu haberinde yalan söylemesi de muhtemeldir. Haberin yalan olması halinde ise, bununla amel etmek vâcibe muhalefet anlamına gelmektedir.

⁴⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ‘l-fikh*, 231-232.

⁵⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ‘l-fikh*, 232.

⁵¹ Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 320; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ‘l-fikh*, 232.

- 2) Bu delile göre hareket edilecekse, doğru söylemesi mümkün olan kâfir ve fâsıkın haberiyle de amel edilmesi vacip olacaktır. Zira onların da haberinin doğru olma ihtimali bulunmaktadır.
- 3) Beraat-i zimmet akıl ile bilinmektedir. Bundan dolayı vehme binâen beraat-i zimmet kaldırılamaz. Kaldı ki, bazı kimseler, bu delili haber-i vâhidin nefyine gerekçe göstermişlerdir. Elbette onların da bu görüşü isabetli değildir. Ancak, “Doğru söylediği muhtemel olan râvinin haberiyle amel etmek vaciptir” iddiasına nispetle daha masum bir yaklaşımdır.

2.2.4. Haber-i Vâhidle Amelin Nakle Dayalı Olduğu Görüşü

Sahâbe, tâbiûn, kelamcılar ve fukâhâ gibi selef âlimleri haber-i vâhid ile amel etmenin aklen ne vacip ne de imkânsız olduğu, ancak bunun sem‘an vaki olduğu görüşünü benimsemektedirler. Kaderîlerin çoğunluğu ve bir kısım zahir ehli, haber-i vâhidle amel etmenin haram olduğu ve bunun nasla da sabit olduğu görüşündedirler.⁵²

Sühreverdî, haber-i vâhid ile amel etmenin aklen vacip olduğu; imkânsız olmadığı ve sem‘an vâki olduğu görüşündedir. Sühreverdî, görüşünü desteklemek ve muhalif görüştekilerin görüşlerinin batıl olduğunu göstermek açısından dört yola başvurmuştur:⁵³

1. Sahâbenin birçok meselede haber-i vâhidle amel ettiğine dair rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetler, münferit olarak âhâd şeklinde olsa da bir bütün olarak mütevâtir hükmünde sayılmaktadır.⁵⁴

Sühreverdî, sahâbenin pek çok olayda haber-i vâhidle amel ettiğine dair çeşitli örnekler zikreder:

- Hz. Ömer, kadının, kocasının diyetine mirasçı olamayacağı görüşünde idi. Dahhâk, Hz. Peygamber (s.a.s.)’in Eşyem ed-Dıbabî’nin eşinin Eşyem’in diyetine mirasçı olduğunu yazdığını haber verince Hz. Ömer, bu görüşünden vazgeçip Dehhâk’ın haberi ile amel etti.⁵⁵

⁵² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 232.

⁵³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 232.

⁵⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 233.

⁵⁵ Ebû Dâvûd, “Ferâiz”, 18.

- Mecusilerin nasıl bir hükme tâbi tutulmaları gerektiği hususunda bilgi sahibi olmayan Hz. Ömer, ‘Bunlar hakkında ne yapacağımı bilmiyorum. Onlar hakkında bir şey duyan varsa bize iletin’ demiştir. Bunun üzerine Abdurrahman b. Avf, Hz. Peygamber (s.a.s.)’den ‘Onlara ehl-i kitâb muamelesi yapın’ rivayetini aktarmıştır.⁵⁶ Hz. Ömer de haber-i vâhid olan bu haberi dikkate alarak cizye karşılığında onlara dini özgürlük tanıyıp canlarını ve mallarını devletin koruması altına almıştır.⁵⁷
 - Küba ehli, namazda Kâbe’ye dönmelerini haber veren kişinin haberine uyarak Kâbe’ye yönelmişlerdir.⁵⁸
 - Hz. Ömer, Hz. Osman gibi pek çok sahâbî, Hz. Aişe’den gelen iltikâü’l-hitâneyn durumunda ‘Ben ve Allah Resulü böyle yaptık ve guslettik’ rivayetini esas alarak iltikâü’l-hitâneynin gusül gerektirdiğine hükmetmişlerdir.⁵⁹
 - Tâbiûn da benzer şekilde haber-i vâhid ile amel etmiş ve uygulama bu şekilde süregelmıştır.⁶⁰
2. Hz. Peygamber (s.a.s.), civar bölgelere elçi, idareci, kadı ve zekât memuru görevlendirmiştir. Hz. Peygamber, Hz. Osman’ı Mekke’ye, Muaz b. Cebel’i Yemen’e olmak üzere pek çok sahâbeyi tek olarak belirli yerlerde görevlendirmiştir. Bu da Hz. Peygamber’in o bölgelerdeki halkı haber-i vâhid yani tek kişinin haberi ile mükellef kıldığını göstermektedir.⁶¹

Sühreverdî, gönderilen kimselerin sadece zekât toplamak için görevlendirildiği, bunun da daha önceden şifahi/sözlü veya mütevâtir olarak o belde halkına bildirildiği iddiasını haklı olarak kabul etmez. Zira görevlendirilen sahâbîler, yalnızca zekât toplamak için değil, tebliğ görevini ifa etmek için vazifelendirilmişlerdir. Kaldı ki, sadece zekât toplamak üzere görevlendirilmeleri halinde de bölge/belde halkının münferit olan

⁵⁶ Mâlik b. Enes, “Muvatta’”, 2/395.

⁵⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 233.

⁵⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 234.

⁵⁹ Buhârî, “Gusûl”, 2.

⁶⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 234.

⁶¹ Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 327; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 234.

bu muvazzafları tasdik etmeleri de haber-i vâhidle amel edildiğini ve bunu vacip telakki ettiklerini açıkça göstermektedir.⁶²

Muhelif görüştekilerin, “*Peki, kendilerine elçi gönderilen kişiler, haber-i vâhid ile mükellef olduklarını nasıl bilebiliyorlardı?*” sorusuna Sühreverdî, şöyle cevap verir: “Onlar âhâd haberle amelin vacip olduğunu Allah Rasûlü (s.a.s.)’in uygulamalarından öğrenirlerdi. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.)’in -dönemin devlet başkanları gibi- diğer beldelere vali ve elçiler gönderdiğini bilirlerdi. Bu bilgiye sahip olduklarından dolayı görevlendirilen vali ve elçilere karşı çıkmamış ve görevlendirildiklerini haber veren sahâbîyi kuşku duymaksızın kabul etmişlerdir.”⁶³

3. Müçtehid olmayan kimselerin müftînin içtihadına/fetvasına göre amel etmekle mükellef olmaları bu tür haberle amelin caiz olduğunu göstermektedir. Müftînin hem nakle hem de içtihadla dayalı görüşlerini kabul edip buna uymak, âvâm hakkında vacip sayılmaktadır. Müftînin içtihadla verdiği hükümle amel etmek vacip olduğuna göre, râvinin doğruluğu hususunda şüphe edilmeyen rivayetine göre amel etmek, evleviyetle vacip sayılmalıdır. Çünkü râvinin rivayetinin müftînin içtihadına oranla hata ihtimali daha azdır.⁶⁴

Sühreverdî, bu bağlamda müftînin takip etmesi gereken yönetime de değinir. Ona göre müftînin, bir mesele hakkında yalnızca tek bir nakle bağlı kalmaması gerekmektedir. Bunun yanında kaynak hiyerarşisine riayet etmesi ve dinin temel ilkelerini de esas alması gerekmektedir. Bunun aksi davranan kimse müftî olarak nitelendirilemez ve kendisine ittibâ da edilmez.⁶⁵

4. “*Onların her kesiminden bir grup dinde yeterli bilgi sahibi olmaya çalışmak ve seferden dönen topluluklarını uyarmak üzere geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.*”⁶⁶ Ayeti âhâd haberin hüccet olduğunu göstermektedir. Zira ayette geçen ‘tâife’ kelimesi üç kişiden oluşan bir topluluğu dahi ifade

⁶² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 235.

⁶³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 235.

⁶⁴ Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 329; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 235.

⁶⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 235.

⁶⁶ “مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَذَكَّرُوا فِي الْبَإِينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ” et-Tevbe 9/122.

edebilmektedir. Dolayısıyla bu kadar az sayıda kişinin sözüyle de bilgi oluşabilmektedir.⁶⁷

Sühreverdî'ye göre bu ayetin haber-i vâhidin hüccet olduğuna delâleti tartışmaya açık olabilmektedir. Çünkü ayetteki hüküm kesin olsa da bu kesinlik, uyarıcının tek olması durumunda uyarılan kişinin amel etmekle vacip kılınması hususunda değil; uyarmanın vacip olduğuna dair bir kesinliktir. Nitekim yaşanan bir olaya şahitlik eden tek bir kişi varsa, bu kişinin şahitliği ifa etmesi gerekir. Fakat bu ifa, tek kişinin şahitliği ile amel edilebilmesi için değil, bu şahitliğe başka şeylerin eklenebilmesi içindir. Sühreverdî, bu hususta kendilerine muhalefet edenlerin iki gerekçeye dayandıklarını belirtir. Dayandıkları gerekçeler şunlardır:⁶⁸

- a. Haber-i vâhidle amelin vacipliğine yönelik tek dayanak icmâ olur; ancak bunun hüccet olduğuna dair icmâ teşekkül etmemiştir. Sahâbeden hiç kimsenin haber-i vâhidi reddetmediği iddiası ise doğru değildir. Nitekim 'zülyedeyn haberi'⁶⁹ de haber-i vâhidin mutlak şekilde hüccet olmadığını göstermektedir. Yine Hz. Aişe'nin (r.a), bir kimsenin vefatının ardından ehlinin ağlamasının, kişinin azap görmesine sebep olacağına dair İbn Ömer'in rivayetine karşı çıkması ile Hz. Ali'nin (r.a) hadis rivayetinde bulunan münferit kişilere ayrıca haberin doğruluğuna dair yemin ettirmesi de haber-i vâhidle amelin vacipliğine yönelik sahâbe arasında hiçbir icmân teşekkül etmediğini göstermektedir. Keza Hz. Ebû Bekir'in Muaviye ve Muhammed b. Mesleme'nin aynı haberi vermedikçe Muğîre b. Şu'be'nin dedenin mirasçılığı konusundaki münferit haberini reddetmesi de haber-i vâhidle amel konusunda icmân bulunmadığını göstermektedir.⁷⁰

Sühreverdî, ilkesel olarak haber-i vâhidle amelin vacip olduğu ve bu konuda icmân da bulunduğu düşüncesindedir. Ancak ona göre zikredilen rivayetlerde de olduğu

⁶⁷ Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 330; Sühreverdî, *et-Tenkihât fî usûli'l-fikh*, 235.

⁶⁸ Sühreverdî, *et-Tenkihât fî usûli'l-fikh*, 235.

⁶⁹ Hz. Peygamber (s.a.s.), kendisinin ikinci rek'atta selam verdiğini söyleyen Zülyedeyn haberinde tereddüt etmiştir. Bunu Hz. Ebû Bekir (r.a) ve Hz. Ömer (r.a)'e sormuştur. Onlar da Zülyedeyn haberi doğrultusunda haber verince Hz. Peygamber (s.a.s.), Zülyedeyn'in haberini kabul etmiş ve sehiv secdesi yapmıştır. Buhârî, 'Salât', 81; Ebû Dâvûd, 'Salât', 194.

⁷⁰ Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 332; Sühreverdî, *et-Tenkihât fî usûli'l-fikh*, 235-237.

gibi başka durum ve gerekçeler sebebiyle bu tür haberler reddedilebilmektedir. Sühreverdî, bu hususu şahitliğin reddi meselesine benzetir. Nitekim bir yargıçın, bazı şahitlerin şahitliklerini reddetmesi, şahitliğin temelde geçersiz olduğunu göstermemekte; sadece hakimnin tedbirli davrandığını göstermektedir. Zira kuşklar ne kadar giderilirse rivayetin doğruluğu o derece güçlenir. Ayrıca sahâbe, her münferit haberi kabul etmemek gerektiğini bize davranışlarıyla öğretmeye çalışmışlardır. Kaldı ki, haberin ret gerekçesinin bazı özel durumlar ve sebeplerin olması da pekâlâ mümkündür. Sühreverdî, buna örnek olarak Hz. Ebû Bekir (r.a) ve Hz. Ömer'in (r.a), Hz. Osman'ın (r.a) Hakem b. el-As'ın sürgünden dönme konusundaki haberini örnek verir. Hz. Ebû Bekir (r.a) ve Hz. Ömer (r.a), Hz. Osman'ın (r.a) sürgünden dönmesi için Hakem b. el-As konusunda Hz. Peygamber (s.a.s.)'den izin istediğine dair haberini, Osman (r.a) ve Hakem b. el-As akraba oldukları için reddetmişlerdir. Hz. Osman'dan (r.a) buna şahitlik edecek başka birini daha bulmasını istemişlerdir. Sühreverdî, Hz. Ebû Bekir (r.a) ve Hz. Ömer'in (r.a) bu haberi reddetmelerinin bazı özel sebeplerinin olduğunu belirtir. Ona göre bu haber, kişinin lehine bir hakkın tasdikine dair bir haberdur ve şahitlik meselesi gibidir. Bundan dolayı şahitlikte olduğu gibi tek kişinin rivayeti yeterli değildir. Bunun yanı sıra Hz. Osman (r.a) akrabalarına düşkünlüğü ile tanınmaktaydı, bundan dolayı da Hz. Ebû Bekir (r.a), Hz. Osman'ın (r.a) makam ve saygınlığını düşürmek isteyen bir kimsenin "Osman bunu akrabalığı sebebiyle yaptı" demesinden tenzih etmek amacıyla başka birinin daha şahitlik yapmasını istemiştir.⁷¹

- b. *"Hakkında bilgi sahibi olmadığın şeyin ardına düşme!"*⁷² ve *"Ey iman edenler! Bilmeden birilerine zarar verip de sonra yaptığınıza pişman olmamanız için, yoldan çıkmışın biri size bir haber getirdiğinde doğruluğunu araştırın."*⁷³ Ayetleri bilmezlik/cehalet durumunun adil olan kimse için de geçerli olabileceğini göstermektedir.⁷⁴

Sühreverdî, onların delil olarak sunmuş olduğu bu ayetlerin, haber-i vâhidle amelin vacipliği teziyle çelişmediği düşüncesindedir. Nitekim o, haber-i vâhide dayalı

⁷¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 237.

⁷² "وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولٌ" el-İsrâ 17/36.

⁷³ "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ" el-Hucûrât 49/6.

⁷⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 237.

haberlerle amel etmenin vacipliğinin -yukarıda bir kısmı zikredilen- açık delillerle sabit olduğunu, dolayısıyla bu konuda bir bilinmezliğin/belirsizliğin söz konusu olmadığını söyler. Sühreverdî, muhaliflerin iddialarının kabulü halinde âhâd haber niteliğindeki iki veya üç kişinin şahitliğinin de geçersiz olması gerekeceği ve böylelikle şahitliklerin tümünden iptal olacağı kanısındadır. Keza bu iddiaların kabulü halinde devlet başkanlarının âhâd kişilerden oluşan heyet tarafından seçilmesinin de haram olması gerekecektir. Çünkü onların, takva sahibi olup olmadıklarını bilmek bir yana imanları konusuna dahi kesin bilgiye sahip olunamamaktadır. Sühreverdî'ye göre karşıt görüştekilerin gerekçe olarak sunduğu ayetler haber-i vâhidle amelin vacip olmadığını göstermemektedir. Zira ona göre bu ayetlerin amacı, dava sahibinin şahitliğinin kabul edilemeyeceği, keza bilgi sahibi olunmayan konularda fetva verilmesinin önüne geçmektir. Sühreverdî, haber-i vâhidi reddetmek suretiyle eleştirdikleri halde ayete ilk muhalefet edenlerin de yine kendileri olduklarını belirtir.⁷⁵

Sühreverdî, sahâbenin belirli uygulamalarının, haber-i vâhidle amel edilmesini reddeden veya kabul eden usûlcüler için kesin bir delil teşkil etmediğini belirtir. Kendisinin de Şâfiî usûlcülerinden biri olarak, Şâfiî usûlcülerin karşı tarafın delillerini geçersiz kılmada yetersiz olduklarına dair özeleştiri yapar. Sühreverdî, haber-i vâhidle amel edilmesinin zorunluluğunu savunan nakli delillerin, karşı tarafın delil olarak sunduğu nakillerin yeterli olmadığını belirtir. Ayrıca, kendi görüşlerini destekleyecek güçlü deliller sunamamalarının onların bir kusuru olduğunu vurgular. Bu durumun, her türlü delili tam olarak kaydetmenin ve nakletmenin zorunlu olmadığını savunmalarına dayandığını ifade eder. Sühreverdî, bazı kimselerin belirli deliller olmaksızın eylemlerde bulunmasının kendi mezheplerinin bir görüşü olabileceğini ve karşı tarafın bu konuda ittifakını reddedebileceğini belirtir. Şâfiî usûlcülerin birçok konuda muhaliflerine bu şekilde davrandığını öne sürer. Onların, çeşitli durumlarda sahâbenin tutumlarına dayanarak genellemeleri kabul etmediğini ve icma iddialarını reddettiklerini söyler.⁷⁶

Sühreverdî, ayrıca tevâtür iddiasında bulunmanın da oldukça zor olduğu kanısındadır. Nitekim ona göre tek ve birbirinden bağımsız âhâd haberlerin aynı olay veya bilgi üzerinde birleşmediği durumlarda, bu haberler arasında tevâtürün sağlanması

⁷⁵ Sühreverdî, *et-Tenkihât fî usûli 'l-fikh*, 237-238.

⁷⁶ Sühreverdî, *et-Tenkihât fî usûli 'l-fikh*, 238.

imkânsızdır. Örneğin farklı kaynaklardan gelen Hz. Ömer'den (r.a) rivayet edilen bir söz veya Hz. Ebû Bekir'den (r.a) gelen başka bir rivayet gibi iddiaların farklı olması durumunda, bunların bir araya getirilip tevâtür oluşturması mümkün olmaz. Sühreverdî, burada özellikle çeşitli sahâbîlerden gelen farklı ifadelerin bir araya getirilip tek bir kesin sonuca ulaşılmaya çalışılmasının güçlüğünü ortaya koymaktadır. Sühreverdî'nin bu yaklaşımı, İslami ilimlerde özellikle hadis ve fıkıh alanlarında, genel kabul görmüş ve kesin kabul edilen bilginin belirlenmesinde karşılaşılan metodolojik zorluklara dikkat çekmektedir.⁷⁷

Sühreverdî'ye göre tefakkuh/dinde derinleşmek, âhâd haberlerin deliller olmadan aktarılması ve bunların Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbeye danışılmasının yasaklanmasını ifade etmez. Burada dikkat edilmesi gereken husus, dinin temellerinin âhâd haberlere dayandırılmamasıdır. Nitekim dinin asıllarının âhâd haberlere dayandırılmaya çalışılması, beraberinde pek çok şüpheli durumu ortaya çıkaracak ve sürekli bir mazeret öne sürmeyi gerektirecektir. Sühreverdî, bu konuda arkadaşlarına - Şâfiî usûlcülere- şöyle bir tavsiyede bulunmaktadır: “İnkârcıların belini kırmak ve onların argümanlarını tamamen yıkmak için kesin ve mütevâtir naslara bağlı kalınmalıdır. Nitekim kesin ve mütevâtir naslara sahip olduğunda, bu tür belirsiz ve tartışmalı yöntemlere başvurulması da gereksiz olur.” Sühreverdî, burada sağlam temellere dayanan kesin kanıtların önemine vurgu yapmaktadır. Aynı zamanda dini bilgi ve uygulamalarda şüphe ve belirsizlikleri önlemek adına kesin ve mütevâtir delillere dayanmanın önemine dikkat çekmektedir.⁷⁸

2.3. MÜRSEL HABER

Mürsel hadisin tanımı konusunda hadisçiler ve fakihler ihtilaf etmişlerdir. Hadisçiler, mürsel hadisi “Tâbiînin sahâbeyi atlayarak Hz. Peygamber (s.a.s.)’e dayandırdığı sözlü, fiili veya takriri hadis türü”⁷⁹ olarak tanımlarken; Fukaha ve usûl âlimleri ise mürsel haberi “Senedin herhangi bir yerinde bir ya da daha fazla râvisi düşen

⁷⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 239.

⁷⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 239.

⁷⁹ Ahmet Keleş, *Hadis Tarihi ve Usûlü Dersleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 146.

haber”⁸⁰ anlamında kullanmaktadır.⁸¹ Buna göre hadis usûlcülerinin mu‘dal, munkatı‘, müdelles ve muallak olarak isimlendirilen hadis türleri, fıkıhçılar tarafından ayırım yapılmaksızın mürsel haber içerisinde değerlendirilmektedir.

Mâlikî ve Hanefî usûlcülerin de aralarında yer aldığı çoğunluk mürsel haberi, hüccet olarak kabul etmektedir. İmam Şâfiî, Bakıllânî ve Gazzâlî gibi Şâfiî usûlcülerinin çoğu ise, sahâbe mürselini hüccet kabul ederken diğer mürselleri râvinin adaletinden emin olunmadığı gerekçesiyle harici bir delille desteklenmedikçe hüccet kabul etmemektedir. Mürselin hüccet kabul edilmeyeceği görüşünde olanlar için mürselin makbul olmamasının nedeni şudur: “Hadisi rivayet eden kişi, rivayeti kendisinden aldığı şeyhini tadil etmeksizin zikretmiş olsaydı, belki de o kişi bize meçhul kalacak ve onu kabul etmeyecektik. Râvinin rivayette bulunduğu şeyhinin adını hiç zikretmemesi durumunda bu tanımazlık daha da artar. Bizler de kendisini tanımadığımız birinin adil olup olmadığını bilemeyiz.”⁸² Sühreverdî, mürsel haberi inkar eden bir kısım âlim gibi bir kısmın da buna ek olarak tâbiûndan gelen mürselleri de kabul ettiğini, bir kısmının da sadece büyük tâbiîlerin mürsellerini kabul ettiğini aktarır. İmam Şâfiî’nin de sadece Said b. Müseyyeb’ten gelen mürselleri kabul ettiğini belirtir. Bunun sebebinin de Said b. Müseyyeb’in ihtiyatı ile tanınması ve böyle bir âdetinin varlığının bilinmesi olduğunu ifade eder.⁸³

Mürsel haberin hüccet olacağı görüşünde olanlar, adil birinin rivayette bulunmasının atlanan kimseyi tadil ettiği manasında olduğunu öne sürerler. Mürselleri kabul etmeyen âlimler, onların bu iddialarını reddederler. Zira mürsel şeklindeki her haber için böyle bir iddianın realiteyle örtüşmediği bilinmektedir. Nitekim haberi mürsel şekilde aktaran bir kısım râviye ismini zikretmediği râvi sorulduğunda duraksadıkları veya atladığı kişiyi cerh ettikleri görülmüştür. Hem isimlerini zikretmedikleri râvi hakkındaki suskunluklarını tadile yormak da isabetli değildir. Zira tadil etmeyip susmanın

⁸⁰ Muhammed Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi Fıkıh Usûlü*, çev. Abdulkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınları, 2014), 104.

⁸¹ Salahattin Polat, “Mürsel”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/52; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 134; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 362.

⁸² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 135; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 365; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ‘l-fikh*, 242.

⁸³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ‘l-fikh*, 244.

da cerh anlamına yorulabileceği ihtimali söz konusudur ki, bu durumda râvinin cerh ettiği birinden rivayette bulunarak râvi kendi kendini yalanlamış olacaktır.⁸⁴

Mürsel haberi hüccet kabul edenler, bu görüşlerine gerekçe olarak sahâbe ve tâbiûnun adil râvinin mürselini kabul etmede ittifaklarını delil gösterirler. Onlar, bu delillerini İbn Abbas (r.a) örneği üzerinden temellendirmektedirler. Nitekim İbn Abbas (r.a), muksirundan olmasına rağmen -yaşının küçüklüğü sebebiyle- Hz. Peygamber (s.a.s.)’den sadece dört hadisi duymuştur. Kendisi de birçok yerde rivayet ettiği hadisleri başkasından duyduğunu açıkça dile getirmiştir. Örneğin; rivayet ettiği “*Ribâ Nesiededir*”⁸⁵ hadisi kendisine sorulunca, “Bunu Üsâme b. Zeyd bana verdi” demiştir. Yine “Hz. Peygamber (s.a.s.) Akabe cemresine taş atıncaya kadar telbiye yapardı” diye rivayette bulunmuş, ancak kendisine sorulunca “Bunu kardeşim Fazl b. Abbas bana verdi” demiştir. Mürsel haberi hüccet kabul edenler, aynı durumun pek çok sahâbî için de geçerli olduğunu belirtirler. Hatta Berâ b. Âzib’in “Size aktardığımız hadislerin hepsini biz Hz. Peygamber (s.a.s.)’den duymuş değiliz; bir kısmını ondan duyduk, bir kısmını da onun arkadaşlarından.” şeklinde bir söylemde bulunduğunu söylerler.⁸⁶

Sühreverdî, mürsel haberle amel konusunun içtihadî bir mesele olduğunu ve bu konuda kesinlikle bir icmâin bulunmadığını ifade eder. Bunun yanı sıra zikredilen bu örneklerden, sahâbenin bir kısmının mürsel haberleri kabul etmediklerinin de anlaşıldığını belirtir.⁸⁷

Gazzâlî’nin tercih ettiği görüş; tâbî ve sahâbînin sarîh lafız veya âdetiyle sadece sahâbîden rivayet etmekle tanınması durumunda mürselinin kabul edileceği, ancak sahâbîden işittiğini açıkça belirtmeyip hadisleri irsal etmekle de maruf olmayan tâbî ve sahâbînin hadisinin ise kabul edilmeyeceği şeklindedir. Esasında Gazzâlî, zikredilen şartların oluşmadığı tüm sahâbî mürsellerine karşı değildir. Ona göre de Allah Rasûlü’yle arkadaşlık etmiş sahâbînin adaleti müsellemler olup mürselleri mutlak şekilde hüccettir. Ancak Allah Rasûlü döneminde yaşayıp sohbetinde bulunmamış olan bazı bedevilerin adaletinin ise müsellemler olmadığı görüşündedir. Bu görüşünün sebebi olarak, bazen Hz.

⁸⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 243.

⁸⁵ Müslim, ‘Müsâkât’, 102.

⁸⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 243.

⁸⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 245.

Peygamber (s.a.s.) ile hiç sohbeti bulunmayan bedevi vb. kimselerden rivayette bulunulmuş olmasını gösterir. Nitekim o, sadece sohbet ehlinin adaletinin bizim için sabit olabileceğini belirtir.⁸⁸

Sühreverdî, Gazzâlî'nin bu görüşüne yer verdikten sonra bu konuda herhangi bir kanaat ortaya koymamaktadır. Ancak Sühreverdî'nin konu hakkındaki yaklaşımları ele alırken diğer yaklaşımlara yönelik eleştirilerde bulunması, Gazzâlî'nin görüşünü ise eleştirmemesi, Gazzâlî ile hemfikir olduğunu göstermektedir.

2.4. TAKRÎRÎ SÜNNET

Takrîrî sünnet, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in bir fiili gördüğü veya bir sözü işittiği halde buna karşı çıkmamasını ifade eder.⁸⁹ Sühreverdî, Allah Rasûlü (s.a.s.)'in dini bir mesele hakkında sahâbeden işitip karşı çıkmadığı sözleri kabul etmek gerektiği kanaatindedir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.), yalan yanlış olan söze karşı sessiz kalamaz. Dolayısıyla onun sessiz kalması, söz konusu hususta hiçbir sakınca olmadığını gösterir.⁹⁰

Sühreverdî'ye göre aynı şekilde bir konuda deneyimli olan bir topluluğun önünde anlatılan her haber, inkar edilmediği ve topluluk bir araya geldiği halde sessiz kalındığı takdirde kabul edilmesi gereken bir haberdur. Nitekim olağan durumda onların yalan söylemekte anlaşmaları mümkün olmadığı için o haberi kabul etmek gerekir.⁹¹

2.5. RİVAYET LAFIZLARI

Sahâbe, Hz. Peygamber (s.a.s.)' den haber naklederken farklı lafızlar kullanmışlardır. Sühreverdî, onların kullanmış olduğu bu lafızları kuvvet açısından sırasıyla şu beş dereceye/mertebeğe ayırmıştır:⁹²

- a. Sühreverdî, birinci mertebeye sahâbenin rivayetlerinde kullandığı “*Resûlullah'tan şöyle işittim*”, “*Bana şöyle haber verdi*” veya “*Bana şöyle*

⁸⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 135; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 365.

⁸⁹ Yusuf Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2018), 47; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkıh* (Dâr'ul-Kutbî, 1414), 6/54.

⁹⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fıkıh*, 228.

⁹¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fıkıh*, 228.

⁹² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fıkıh*, 229-230.

söyledi” gibi lafızları koymaktadır. Rivayet yapılırken kullanılacak en güçlü lafızların bunlar olduğunu belirtir.

- b. Sühreverdî, ikinci mertebeye “*Resul şöyle dedi*”, “*Bize şöyle haber verdi*” veya “*Şunu söyledi*” şeklindeki lafızları koyar. Sühreverdî, bu mertebede kullanılan lafızların ilk mertebedeki kadar kuvvetli olamayacağını ifade eder. Nitekim bir kimse her ne kadar Hz. Peygamber (s.a.s.)’den işitmese dahi kendisine nakledilen bir habere dayanarak “*Hz. Peygamber şöyle dedi.*” diyebilmektedir. Sahâbî de kendisine tevâtüren veya güvendiği bir kimsenin ağzından ulaşan habere dayanıp böyle bir lafız kullanabilir. Sühreverdî, bu rivayetlerde ihtimal bulunabileceğinden birinci mertebeden sonra geldiği görüşündedir. Zira bu tür haberleri doğrudan Allah Rasulü’nden işitmiş olmaları muhtemel olduğu gibi sahâbî arkadaşlarından da işitmiş fakat bunu doğrudan Allah Rasulü’ne dayandırmış olmaları da zayıf bir ihtimal de olsa mümkündür. Nitekim bu ikinci ihtimali destekleyici örnekler müşahade edilmiş, rivayeti doğrudan Allah Rasulü’ne dayandıran bazı sahâbîler bilahare bu rivayeti Allah Rasulü’nden değil de sahâbî arkadaşlarından işittiklerini belirtmişlerdir. Bu görüşünü de Hz. Peygamber (s.a.s.)’den rivayet ettiklerini söyleyip daha sonra kendilerine rivayetleri ile ilgili sorular sorulunca onu bir başkasından işittiğini söyleyenler olmuştur.
- c. Sühreverdî, üçüncü mertebe olarak da “*Hz. Peygamber şunu emretti*” veya “*Hz. Peygamber şunu nehyetti/yasakladı*” gibi lafızları gösterir. Sühreverdî, bu lafızları bir önceki derecede geçen lafızlarla aynı gibi görünse dahi daha alt seviyede gördüğünü belirtir. Buna gerekçe olarak da bu tür rivayetler için iki ihtimalin bulunmasını öne sürer. İlk ihtimal, sahâbenin rivayetlerini Hz. Peygamber (s.a.s.)’den duyup duymaması konusunda iken; ikinci ihtimal ise “emretti” ifadesindedir. Sühreverdî, ikinci ihtimali sahâbenin gerçekte emir veya nehy olmayan bir şeyi öyleymiş gibi zannetmesine dayandırır.
- d. Dördüncü mertebede de “*Şununla emrolunduk*” veya “*Şundan nehyolunduk*” lafızlarına yer veren Sühreverdî, bu mertebedeki lafızların bir öncekilerden daha alt mertebede olduğunu, çünkü bu tür lafızların bir önceki mertebede geçen lafızların taşıdığı ihtimallere ek olarak ‘emreden kişinin kimliği’ konusunda da bir belirsizlik taşıdığını belirtir. Sühreverdî, bir tabiînin

“*emrolunduk*” sözünün ise, hem Hz. Peygamber (s.a.s.)’in emri olup bütün ümmete yönelik olmasının hem de sahâbenin emri olmasının muhtemel olduğunu belirtir. Kaldı ki bir âlimin kendisine itaat edilmesi vacip bir kimseyi kastetmesi dışında kayıtsız şekilde böyle bir ifade kullanması âlime yakışmamaktadır. Her hâlükârda tabînin sözündeki belirsizlik sahâbîninkinden daha fazla olduğu için tâbînin bu lafzı kullanması daha alt mertebededir.

- e. Beşinci mertebeye “*Şöyle yaparlardı*” lafzını alan Sühreverdî’ye göre sahâbî bu ifadeyi kullanırken bu fiili, Hz. Peygamber (s.a.s.) dönemine izafe ediyorsa fiil caizdir. Zira sahâbînin bunu hüccet olarak zikretmesi, bu fiilin o dönemde yapıldığını ve Hz. Peygamber (s.a.s.)’in buna ses çıkarmadığını kastetmektedir. Gazzâlî’ye göre “*Onlar şöyle yaparlardı*” lafzını tabînin kullanması ise, ümmetin tamamının değil bir kısmının bu fiili yaptığını gösterir. Tabîi bunu icmâ ehli birinden aldığını açık bir şekilde belirtmediği takdirde bu lafzın hiçbir hücceti yoktur.⁹³ Burada Sühreverdî, Gazzâlî’ye muhalefet eder. Nitekim Sühreverdî’ye göre her ne olursa olsun tâbînin kullandığı bu lafız, ümmetin bir kısmının bu fiili yaptığının hüccet olmaz.⁹⁴

Sühreverdî, yukarıda ele alınan beş mertebedeki lafızların her birinin icmâa, kesin akli delile veya kesin nassa muhalif olmaması şartıyla geçerli olabileceğini aktarır. Aksi takdirde bir yönüyle tartışmalı olan bir rivayetin mütevâtir olamayacağını; böyle bir rivayetin merdud/reddedilmiş olduğunu belirtir. Sühreverdî, doğru veya yalan olduğu bilinmeyen bir bilgi konusunda ise tavaffuk edilmesi/beklenmesi gerektiğini bildirir.⁹⁵

Sühreverdî’ye göre “Haberin doğruluğuna dair delil bulunmaması o haberin yalan olduğuna delâlet eder. Zira bir haber doğru ise, Allah bizi o haberin doğruluğunu gösteren bir delilden yoksun bırakmazdı.” ifadesi doğru değildir. Nitekim bu ifadenin tam mukabili “Bir haberin yalan olduğuna dair delil bulunmuyorsa haberin doğru olduğu anlaşılır. Çünkü haber yalan olsaydı Allah bu haberin yalan olduğuna delâlet eden bir delilden bizi mahrum bırakmazdı” şeklinde olur. Bu mantığın devam ettirilmesi halinde

⁹³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 106; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 294.

⁹⁴ Sühreverdî, *et-Tenkihât fî usûli 'l-fikh*, 229.

⁹⁵ Sühreverdî, *et-Tenkihât fî usûli 'l-fikh*, 230.

de doğruluğu kesin olarak bilinmeyen her şahidin yalancı olması, hâkim ve müftîlerin kâfir ve fâcir olması gerekirdi. Zira bunların Müslümanlıkları kesin olarak bilinmemektedir. Ancak Sühreverdî'ye göre mucize göstermeksizin peygamberlik iddiasında bulunan kişinin durumu bundan farklıdır. Peygamberlik iddiasında bulunan kişinin yalancı olduğu kesin olarak bilinmektedir. Çünkü Peygamber, kendisini tasdik etmekle mükellef tutulduğumuz kişidir. Delil olmaksızın kendisini tasdik etmemiz ise mümkün değildir. Bir kişinin haberi ve iki kişinin şahitliği durumları da böyledir. Bu gibi hususlarda tasdikle değil, zannı galibin oluşması durumunda amel etmekle mükellefiz. Zan oluşmuşsa, amel etmek de mümkünse, bir kişinin haberinin ve iki kişinin şahitliği yalan dahi olsa doğru davranılmış olur. Ancak bir kişinin şahitliği esas alınmışsa bu kişi doğru bile söylese hatalı davranılmış olacaktır.⁹⁶

Bazı âlimler, mucizenin Peygamber'in doğruluğunu kanıtladığını ve onun emirlerine uymanın zorunlu olduğunu gerekçe göstererek; Hz. Peygamber (s.a.s.)'in tebliğ ettiği bilgilerin şüpheye yer bırakmayacak şekilde, yüz yüze görüşmelerde veya tevâtür derecesinde yayılmasının, bu bilgilere ulaşamayanlar için bilgi edinmeyi vâcip kıldığını öne sürerler. Ancak Sühreverdî bu yaklaşımı reddeder. Sühreverdî'ye göre şeriatı yerine getirmede sorumlu tutulan kişileri “bilgi ile sorumlu tutulanlar” ve “sadece amel ile sorumlu tutulanlar” olarak ikiye ayırmak mümkündür. Bu ayrıma göre, Hz. Peygamber (s.a.s.)'den doğrudan bilgi alan kişiler için hem bilgi hem de amel sorumluluğu bulunmaktadır. Ancak, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in sözlerini bizzat işitme imkânı olmayanlar için yalnızca amel sorumluluğu vardır, bilgi sorumluluğu yoktur. Bu durumda haberi aktaran kişi Allah katında yanlış bilgi vermiş olsa bile, Allah Teâlâ, “Sizler, zannınızdan elde ettiğiniz doğruluk üzerine amel etmekle yükümlüsünüz.” diyebilir. Dolayısıyla amelin yerine getirilmesi, bireyin kuvvetli zannına bağlı olur.⁹⁷

2.6. RÂVİDE BULUNMASI GEREKEN ŞARTLAR

Sühreverdî'ye göre her haberin kabulü için gerek şahitlerde gerekse râvide bir takım şartların bulunması gerekmektedir. Ona göre rivayette ve şahitlikte ortak olan dört şart bulunmaktadır. Bu şartlar; *mükellef olmak, müslüman olmak, adalet sahibi olmak* ve

⁹⁶ Sühreverdî, *et-Tenkihât fî usûli 'l-fikh*, 230.

⁹⁷ Sühreverdî, *et-Tenkihât fî usûli 'l-fikh*, 230.

zabt sahibi olmaktır. Rivayette sadece zikredilen bu şartlar aranırken; şهادette (şahitlik konusunda) bunların yanı sıra *hür olmak, erkek olmak, görmek, akraba olmamak, sayı ve aleyhine şahitlik yaptığı kişiyle bir düşmanlığı bulunmamak* gibi hususlar da etkili olmaktadır. Sühreverdî, zikredilen bu hususların rivayet için temel şartlar olmadığı; ancak akrabalık ve düşmanlık konusunun rivayetleri tartışmalı kılabilceğini belirtir. Buna, sürgüne gönderilen Hakem b. el-As'ın geri dönmesi için Peygamber Efendimizin izin verdiğine dair Hz. Osman'ın (r.a) rivayetini ve Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) bu rivayeti kabul etmemekte mütereddît davrandığını örnek gösterir. Zira Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) bu mütereddît tutumu Hz. Osman ile Hakem b. el-As arasında akrabalık bağı bulunmasından ötürüdür. Dolayısıyla Sühreverdî, rivayette düşmanlık ve akrabalık bulunmuyor olmasını temel prensipler olarak görmese de bunun, tereddütlere sebep olabildiğini ifade etmektedir.⁹⁸

Sühreverdî, gözleri görmeyen bir râvinin rivayetini geçerli kabul eder. Sühreverdî, bu görüşü Hz. Aişe'nin perde arkasından sahâbeye aktardığı rivayetleri sahâbenin kabulünü gerekçe göstererek âmâ/gözleri görmeyen kişinin rivayetini de buna kıyas eder. Zira sahâbe Hz. Aişe'yi (r.a) görmeden sesine itimaden ondan rivayet alırlardı. Dolayısıyla Hz. Aişe'ye nispetle sahâbe görmeyen kişi durumunda olmaktadır. Zira her iki durumda da rivayet alınan kişi, rivayeti alan tarafından gözle görülmemektedir.⁹⁹

Sühreverdî'ye göre râvinin âlim veya fakih olması da şart değildir. Nitekim Allah Rasûlü'nün de buyurduğu gibi “*Fıkıh bilgisini nakleden nice kimseler vardır ki anlama kabiliyetine sahip (fakih) değildir. Nice kimseler de vardır ki sahip oldukları bilgiyi kendilerinden daha fakih olana ulaştırırlar.*”¹⁰⁰ Sühreverdî, buna gerekçe olarak sahâbenin, yalnızca bir hadis rivayet eden ve fakih de olmayan bedevinin dahi rivayetini kabul ettiğini ifade eder.¹⁰¹

Sühreverdî'ye göre rivayeti kabul edilenler dışında bir de kabul edilmeyen kimseler vardır. Ona göre bunlar; *ciddiyetsizliği ile meşhur olan, hadis rivayet ederken*

⁹⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 240.

⁹⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 240.

¹⁰⁰ Ebû Dâvûd, 'İlim', 10; Tirmîzî, 'İlim', 7.

¹⁰¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 240.

*hafife alan, rivayetinde dikkatsiz davranan veya aşırı yanılgiya düşen kimselerdir. Bunlara güvenilemeyeceği gibi rivayetleri de kabul edilmez.*¹⁰²

Sühreverdî, cerh ve tadil meselesine değinmez. Ona göre cerh ve tadil, zanna dayalı olduğundan pek çok rivayette ihtilaflara sebebiyet vermiştir. Bu sebeple de Sühreverdî, eserinde bu ihtilaflara yer vermeyi gerekli görmemektedir.¹⁰³

2.7. SİKA BİR RÂVİNİN ZİYADE RİVAYETİ

Sika/güvenilir olan bir râvinin, bir hadisi, aynı rivayeti yapan topluluktan farklı olarak ziyade şeklinde rivayet etmesi durumudur. Bu konu, Sühreverdî'nin ele aldığı ihtilaflı meselelerden biridir. Sühreverdî, bu ziyadenin hadisin lafzında veya manasında olması fark etmeksizin çoğunluk nezdinde makbul olduğunu belirtir. Nitekim onun yaklaşımına göre sika bir râvi, hafız olan diğer râvilerin rivayet etmediği bir hadisi tek başına rivayet ettiği zaman da yaptığı rivayet makbuldür. Dolayısıyla tek başına rivayete yaptığı ziyade de bunun gibi değerlendirilmelidir.¹⁰⁴

Sühreverdî, topluluğun bulunduğu bir ortamda tek bir kişinin bu ziyadeyi işitip ezberlemesinin uzak bir ihtimal olduğu iddiasına karşı çıkar. Esasında o, râvinin bu ziyadesini topluluğun da tasdik etmesinin/onaylamasının evla olduğu düşüncesindedir. Ancak bu onayı, bir kabul şartı olarak görmez. O, ziyadeyi yapan kişinin bunu duyduğundan emin olmasını ve diğerlerinin ise bu ziyadeye kesin dille karşı çıkmamalarını ziyadenin kabulü için yeterli kabul eder. Sühreverdî'ye göre bu ziyadenin pek çok gerekçesinin olması muhtemeldir. Ona göre Hz. Peygamber (s.a.s.), bu hadisi iki farklı ortamda zikretmiş ve bu ortamlardan birinde sadece ziyadeyi yapan râvi bulunmuş olabilir. Yine Hz. Peygamber (s.a.s.), bir ortamda iki kere tekrar etmiş ve ikinci tekrarda sadece bu kişi bulunmuş olabilir. Aynı şekilde hadisi eksik rivayet edenler o ortama sonradan girmiş ve hadisin tamamını duymamış olabilir. Bunun yanında hadisi eksik zikredenler, Hz. Peygamber (s.a.s.), hadisi tamamlamadan ortamdan çıkmış veya başka

¹⁰² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 241.

¹⁰³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 241.

¹⁰⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 241.

bir işle meşgul olarak hadisi duymamış olabilir. Sühreverdî'ye göre bunun gibi pek çok ihtimalin olduğu bir durumda ispatın aksine, inkar üzerine şahitlik edilemez.¹⁰⁵

2.8. HADİSİN MANA İLE RİVAYETİ

Hitabın vâki oluş yerlerini ve lafızların inceliklerini bilmeyen bir râvinin, hadisi, mana ile rivayet etmesinin haram olacağı hususunda âlimler, ittifak etmişlerdir. Ancak hadisi tam anlamıyla kavrayabilen bir râvinin mana ile rivayet yapabildiği yapamaması hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Âlimlerin çoğunluğuna göre farklı istinbat ihtimaline mahal vermeyecek ve aynı anlamı ifade edecek şekilde mana ile rivayet yapılabilir. Bir kısım âlim ise, hadisi tam anlamıyla kavraya dahi râvinin mana ile rivayetini uygun görmemişlerdir. Sühreverdî, âlimlerin çoğunluğu ile aynı görüşü paylaşarak istinbat ve anlam bakımından farklılık olmayacak şekilde mana ile rivayet yapılabileceğini belirtir. Sühreverdî, Arap olmayanlara kendi dillerine uygun şekilde rivayetin aktarılmasının cevazı hususundaki icmâi buna gerekçe göstermektedir. Ona göre Arapça dışındaki bir dille nassın tebliği caiz olduğuna göre Arapça ile aynı anlamı ifade edecek mana şeklindeki rivayetin de caiz olması gerekmektedir. Zira yabancı bir kimseye dini anlatım yapılırken anlayabilecekleri dile çevrilerek anlatılır ve bu şekilde nakledilir. Farklı bir dil ile aktarımın mümkün olduğu düşünülünce Arapça bir lafzın eş anlamıyla rivayeti hayli hayli mümkün olmaktadır. Öte yandan sahâbe de, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in emirlerini gittikleri bölgelerde orada bulunan kimselerin diliyle tebliğ etmekteydiler. Dolayısıyla âlim bir râvinin mana ile rivayeti mümkün görülmektedir.¹⁰⁶

Mana ile rivayeti inkar edenler, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in “*Benden bir söz işitip, onu koruyan ve işittiği gibi aktaran kişinin yüzünü Allah (c.c.) ak etsin!*”¹⁰⁷ hadis-i şerifini gerekçe gösterirler. Sühreverdî, gerekçe olarak öne sürülen bu rivayetin dahi mana ile rivayet edildiğini belirterek, iddia sahiplerinin kendileriyle de çeliştiklerine dikkat çekmektedir. Sühreverdî, öte taraftan, hadisin devamında yer alan ‘*Fıkıh bilgisini nakleden nice kimseler vardır ki anlama kabiliyetine sahip (fakih) değildir. Nice kimseler de vardır ki sahip oldukları bilgiyi kendilerinden daha fakih olana ulaştırırlar.*’ sözünü

¹⁰⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 241.

¹⁰⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 241.

¹⁰⁷ Ebû Dâvud, ‘İlim’, 10; Tirmizi, ‘İlim’, 7.

aktararak hadiste kastedilen asıl illetin burada olduğunu, yani hadiste dikkat edilmesi gereken şeyin insanların fikhî anlama ve kavrama konusunda farklı oluşları hususunda olduğunu belirtir. Ona göre hadiste rivayetin farklı lafızlarla yapılmasına engel olacak bir durum bulunmamaktadır.¹⁰⁸

2.9. UMÛMU'L-BELVA OLAN KONULARDAKİ HABER-İ VÂHİD

Umûmü'l-belvâ kavramı, 'yaygın olmak, içine almak'¹⁰⁹ anlamlarına gelen عُمُوم (umûm) ve 'sıkıntı, sınamak, imtihan konusu olan şey'¹¹⁰ gibi manalarına gelen بَلْوَى (belvâ) kelimelerinden mürekkep izafet tamlamasıdır. Fıkıhta umûmu'l-belvâ kavramı, çokça karşılaştığı ve toplumda yaygınlaştığı için mükelleflerin kaçınmasının oldukça zor olduğu hadiselerle bilinmemesinin adeten imkânsız olduğu olay ve durumları ifade etmektedir. Usûlcüler, umûmu'l-belvâ olarak kabul gören konularda haber-i vâhidin delil değeri hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kerhî ve bir kısım re'y ehli haricindeki âlimlere göre umûmu'l-belvâ niteliğindeki hadisler makbuldür, kendileriyle amel edilebilir. Sühreverdî'ye göre bunun nedeni, adil bir ravinin naklettiği ve doğruluğu mümkün olan her haberin tasdik edilmesi gerektiğidir. Örneğin, cinsel organa dokunma ile abdestin bozulacağı hadisi adil bir ravi tarafından nakledilmiştir ve bu ravinin doğru söylemesi mümkündür. Bu ravinin kesinlikle yalancı olduğuna dair bir iddiada bulunulamaz. Ancak râvinin bir valinin pazarda öldürülmesi, bir vezirin azli, büyük bir yıldızın düşmesi gibi yaygınlık kazanmaması adeten imkânsız olan bir meseleyi nakletmesi halinde durum değişir. Zira bu tür olaylardan her biri, gerçekleştiği anda hemen yaygınlık kazanacak olaylardır ve bunların gizli kalması imkânsızdır. Aynı şekilde Kur'an'dan bir ayet veya sureyi tek başına rivayet eden kimseye kesinlikle yalancı gözüyle bakılabilir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.), Kur'an'ı yaymakla sorumluydu ve herkese duyurmaya özen gösterirdi. Dolayısıyla kesin olan bir konuda haber-i vâhidler kabul edilemez. Ancak umûmu'l-belvâ olan konularda haber-i vâhidlerin kesinlikle yalan olduğu söylenemez.¹¹¹

¹⁰⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 242.

¹⁰⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/1557-1558.

¹¹⁰ Mustafa Bakır, "Umûmü'l-belvâ", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/155.

¹¹¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 245.

Hanefî âlimlerin çoğunluğu Mâlikî âlimlerden İbn Huveymendâd (ö. 390/1000) ve Mutezileden Ebû Abdillâh el-Basrî'ye (ö. 369/979)¹¹² göre umûmu'l-belvâ olan bir meselede haber-i vâhidle amel edilemez. Bu görüşte olanlar, umûmu'l-belva olan bir konuda haber-i vâhidlerin kesinlikle yalan olduğunu, çünkü cinsel organa dokunma gibi insanın kaçamayacağı kadar sık gerçekleşen bir durumun abdesti bozması konusunda tek bir kişinin rivayetinin doğru olamayacağını iddia etmektedirler. Onlara göre ön ve arkadan çıkan bir şey, günde birkaç defa gerçekleştiğine ve bununla abdest bozulduğuna göre Hz. Peygamber (s.a.s.)'in, insanların namazları -onlar farkında olmadan- batıl hale gelmesin diye bunun hükmünü herkese duyurmalıdır. Onlar, cinsel organa dokunma eylemini de bunun gibi gün içerisinde sık gerçekleşen bir olay olarak değerlendirip hükmünün gizli kalmaması gerektiğini iddia ederler. Sühreverdî'ye göre onların bu görüşü öncelikle fâsd, hacamat, vitir namazı ve kahkahanın hükmü gibi hususlarla boşa çıkmaktadır. Nitekim bu sayılan hususlar, umûmu'l-belvâ niteliği taşıyan hususlardır ve haber-i vâhid ile ispat edilmişlerdir. Sühreverdî, bu olaylardaki bilinirliğin abdestin bozulmasındaki bilinirlik gibi olmadığı iddia edilecek ise, kendisinin de temas ve dokunmadaki umûmu'l-belvânın abdest bozmadaki gibi olmadığını iddia edeceğini belirtir. Nitekim ona göre insan her ne kadar fâsd ve hacamatı belirli aralıklarla yapıyorsa cinsel organına da sadece abdest bozma zamanında temas etmektedir. Dolayısıyla aralarında bir fark bulunmamaktadır.¹¹³

Öte yandan Sühreverdî, fâsd¹¹⁴ ve hacamat gibi uygulamaların her ne kadar her gün tekrarlanmasa dahi sıklıkla yapıldığını, bunun hükmünün gizli kalıp insanların namazının batıl olmasına yol açabilecek şekilde tek tek rivayet edilmesinin de sadece bir sebebinin olduğunu belirtir. Sühreverdî'ye göre söz konusu sebep, Allah Teâlâ'nın Peygamber Efendimiz (s.a.s.)'i bütün hükümleri değil de bazı hükümleri yaymakla mükellef tutmasıdır. O'nun yaklaşımına göre Allah (c.c.), Hz. Peygamber (s.a.s.)'i bütün

¹¹² Ebû Bekr Ahmed b. Alî Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1414), 2/214-215; Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, 199; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 365-366.

¹¹³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fi usûli'l-fikh*, 246.

¹¹⁴ Fâsd: Atar ve toplardamarlardan sağlığı koruma veya tedavi amacıyla kan alma. Bk. Abdullah Köşe, "Hacamat", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1996), 14/423.

hükümleri yaymakla mükellef tutmayarak insanların geri kalan hükümler konusunda haber-i vâhide başvurmalarına izin vermiştir.¹¹⁵

Sonuç olarak, Sühreverdî, umûmu'l-belvâ konularında haber-i vâhidlerin kabul edilmesinin mümkün olduğunu savunur ve bu görüşünü adil raviler tarafından nakledilen hadislerin doğruluğunun yüksek olasılığına dayandırır. Ayrıca, belirli hükümler konusunda haber-i vâhide başvurmanın Allah tarafından izin verilen bir yöntem olduğunu belirtir.

2.10. ŞEYHİN KENDİSİNDEN RİVAYETTE BULUNAN RÂVİYİ İNKÂRI

Şeyh¹¹⁶, kendisinden rivayet edildiği iddia edilen hadisi inkar ettiğinde rivayette bulunan râvinin rivayetine itibar edilip edilmeyeceği konusu, âlimler arasında ihtilaf yaşanan konulardan biridir. Sühreverdî, şeyhin kendisinden rivayet edildiği iddia edilen rivayeti inkarı mutlak şekilde aynı kategoride değerlendirmez. Şeyhin rivayet karşısındaki tavrına göre meseleyi farklı mütalaa eder. Ona göre şeyhin tavrına göre hadisin kabulü konusunda şu durumlar söz konusu olur. Şeyh, râvinin yalancılığına kesin gözle bakacak şekilde râviyi inkar eder. Bu durumda kesin dille tekzip edilen ravinin durumunda rivayetiyle amel edilmez.¹¹⁷ Sühreverdî, bu görüşü kabul etmekle birlikte böyle bir râvinin cerh de edilmeyeceği düşüncesinde Gazzâlî'yi takip eder. Çünkü cerh, tek bir kişinin sözüyle sabit olmaz. Ayrıca adil olan şeyhin râviyi tekzip ettiği gibi adil olan râvi de şeyhi tekzip etmektedir. Bu durumda iki taraf da adil olduğundan onların birbirini yalanlayan sözleri, muarız iki beyyine hükmünde olduğundan, iki taraf için de cerhi gerektirmemektedir.¹¹⁸

Sühreverdî, şeyhin rivayeti hatırlamadığını söyleyip inkar etmesi durumunda ise, râvinin haberiyle amel edilebileceği hususunda çoğunluğun görüşünü benimsemektedir. Zira râvi, rivayetten emin iken, şeyhi ise onu yalanlamaktadır. Her ikisi de adil

¹¹⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 246.

¹¹⁶ Sözlükte “yaşlı kimse” anlamındaki **şeyh** kelimesi, hadis literâtüründe “kendisinden hadis rivayet edilen hoca” mânasına gelmektedir.

¹¹⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 247.

¹¹⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 132; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 358.

olduğundan iki tarafın da doğru söylemesi mümkündür. Dolayısıyla herhangi birinin sözüne uymak caizdir.¹¹⁹

Hanefî usûlcülerden Ebu'l-Hasan el-Kerhî ve bir kısım âlime göre şeyhin unutmuş olması rivayeti geçersiz kılar. Kerhî, bu görüşünü Zührî'den rivayet edilen ve onun da Hz. Aişe'den rivayet ettiği, ancak bununla amel etmediği '*Velinin izni olmaksızın kadının evlenmesi, nikâhı batıl kılar.*'¹²⁰ hadisini gerekçe göstermektedir. Zührî, bu hadisi rivayet ettiği halde bununla amel etmemiştir. Kerhî'ye göre şeyh, -Zührî'nin- rivayet ettiği hadisle amel etmediğine göre, ondan rivayette bulunan kişilerin bu rivayetle amel etmesi caiz değildir.¹²¹

Sühreverdî, Kerhî'nin bu yaklaşımına karşı çıkar. Ona göre hadisin, adil bir kimsenin rivayet etmesi halinde şeyhin içinde bir kuşku yoksa şeyh, bu hadisle amel edebilir. Ancak içinde kuşku oluşuyorsa bu hadisle amel edemez. Buna karşın râvi, rivayet ettiği hadisi duyduğuna kesin kanaat getiriyorsa bununla amel etmesi gerekir. Zira kendisi rivayeti şeyhten işittiğinde kesin şekilde emin olup şeyh ise adildir. Şeyh ve râvi, dışında kalan kimselerin ise, şeyh ve râvinin her ikisini de tasdik etmeleri için bu hadisle amel etmeleri gerekir. İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve kelamcıların çoğunluğu da bu hadisle amel edilmesi gerektiğini belirtirler. Nitekim onlara göre, unutma durumu çoğu insanda meydana gelebilen bir durumdur. Herhangi bir râvi ömür boyu rivayet ettiği bütün hadisleri hafızasında tutamaz. Bundan dolayı da şeyhin hadisi unutması, hadiste ziyade bulunması veyahut i'rabında kuşkuyla düşmesi ile denktir. Zikredilen durumlar, hadisin iptalini gerektirmediği gibi hadisin aslıyla da amel etmeye engel teşkil etmemelidir.¹²²

¹¹⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 247.

¹²⁰ Ebû Dâvûd, 2085; Tirmîzî, 1101; İbn Mâce, 1881.

¹²¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 247.

¹²² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 133; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 359; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 248.

2.11. HABERLERİN TERCİH SEBEPLERİ

‘Teâruz’ kelimesi sözlükte ‘*çelişki, çatışma, iki şeyin karşı karşıya kalması*’¹²³ anlamlarına gelmektedir. Fıkıh usûlü terimi olarak da, iki eşit delilden her birinin diğerinin hükmünü engelleyecek biçimde karşı karşıya gelmesini ifade etmektedir.¹²⁴

Sühreverdî, karşıt iki doğru haberin aynı anda peş peşe gelmesinin imkânsız olacağını söyler. O’na göre teâruz eden iki doğru delilden biri ya neshedilmiştir ya da zahiren zıt görünen bu iki haberin her birini farklı bir manaya hamletmek suretiyle aralarında uzlaşa sağlanmalıdır. Aksi halde râvilerden birinin Allah Rasûlü (s.a.s.)’e yalan haber isnad etme durumu söz konusu olacaktır.¹²⁵

Sühreverdî, birbirine teâruz eden haberlerden hangisinin diğerine öncelenmesi gerektiğini, tercih sebeplerinin neler olduğunu şu şekilde belirlemiştir:¹²⁶

1. Teâruz eden iki haberden hem lafzen hem de ma‘nen sağlam olanı; manen veya lafzen ya da her ikisi bakımından sıkıntılı olan habere tercih edilir. Çünkü mana veya lafız açısından sıkıntılı olan haberler, Allah Rasûlü (s.a.s.)’in sözü olmaktan uzaktır.
2. Haberlerden birinin râvisinin, yeterince dikkatli olması ve yanılgısının azlığı ile tanınması halinde, yapmış olduğu rivayet, bu vasfı taşımayan râvilerin rivayetlerine takdim edilir.
3. Rivayetlerden birinin ‘Hz. Peygamber (s.a.s.)’i duyduk’ şeklinde, bir diğerinin ise ‘Hz. Peygamber bana şöyle yazdı/yazdırdı’ şeklinde aktarılması durumunda; işitilen rivayet, yazılan rivayete tercih edilir. Bunun sebebi de, duyulan şeylerin tahrif ve tashif ihtimalinin yazılan şeylerden daha uzak olmasıdır.
4. Bir râvinin yaygın olarak bilinen ve nakledilen bir olayın ayrıntıları konusunda rivayette bulunması ve rivayetin geneli hakkında değil de ayrıntılarında infirad etmesi (tek kişi olarak rivayet etmesi) durumunda, çoğunluğun rivayeti tercih

¹²³ Ebü’l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 8/167.

¹²⁴ Şükrü Özen, “Teâruz”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/208.

¹²⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 248.

¹²⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 248-249.

edilir. Zira yaygınlık kazanmış bir konuda birçok kişiden yapılmış rivayet, tek bir kişiden yapılan rivayetten daha kuvvetlidir.

5. İsnadı hususunda ittifak edilen bir rivayet, naklinde şüphe bulunan rivayete öncelenir.
6. Medine ehlinin ameline uygun olan haber, diğerine öncelenir. Çünkü Medine, vahyin iniş yeridir. Orada yaşayan insanların habere vukufiyeti diğer beldelere göre daha fazladır.
7. Hz. Peygamber (s.a.s.)'e nispet edilerek 'nass olarak' aktarılan rivayet, '*Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında şöyle oldu ve o buna ses çıkarmadı*' şeklindeki rivayete öncelenir. Çünkü râvinin, Allah Rasûlü (s.a.s.)'in bulunduğu mecliste meydana gelen olayı gözden kaçırmış olması mümkündür.
8. Teâruz eden haber haricinde herhangi bir rivayetinde zıtlık bulunmayan kişinin rivayeti, başka bir rivayetinde de zıtlık bulunan kişinin rivayetine öncelenir. Çünkü bu durumda teâruz eden şey, karşılıklı olarak düşer ve diğer haber teâruzdan kurtulur.
9. Olayın içinde olan ve yaşayan râvinin rivayeti, olayı yaşamamış olan râvinin rivayetine tercih edilir. Çünkü olayı yaşayan kişi yaşamayandan daha iyi bilir.
10. Rivayetlerden biriyle ümmet tarafından amel ediliyorsa, amel edilen rivayet diğerine tercih edilir. Her ne kadar amelin bir başka delilden kaynaklı olması muhtemel olsa da, ihtimal dâhilindedir. Dolayısıyla diğer rivayete göre doğruluğu daha kuvvetli olur.
11. Hâs anlam ifade eden haber, umûm ifade eden habere öncelenir. Zira hâs anlam ifade eden rivayetin farklı anlam ihtimali âm habere göre daha düşüktür. Kaldı ki hâs haber, umûm anlamı da ihtiva etmektedir.
12. Dolaylı veya müsamaha anlamlarını içermeyen rivayet, bu anlamları içeren rivayete takdim edilir.
13. Haberlerden birinin lafız ve manası arasında kuvvetli bir bağın ve telâzümün olması, bu nitelikte olmayan habere takdim edilir.
14. Manaya doğrudan delâlet eden rivayet, muğlak/kapalı olan rivayete takdim edilir.
15. Tahsis edildiği hususunda ittifak bulunan rivayet, tahsis edildiği hususunda ihtilaf bulunan rivayete takdim edilir. Çünkü ihtilaflı olan rivayette bir

belirsizlik bulunmaktadır. Kimi âlimler, tahsis edildiğinde ihtilaf bulunan rivayetlerin hüccet olarak kullanılamayacağı görüşündedir. Sühreverdî, bu görüşün geçersiz olduğunu, ancak haberi zayıflatıp terkine sebebiyet verebileceğini belirtir.

16. Haberlerden birinin, hükümde tesiri bulunan bir şeyin ispatını içermesi, bu nitelikte olmayan habere takdim edilir.

Gazzâlî, bu sebepler dışında ümmetin icmâı, mütevâtir nass ve kesin akli delili de tercih sebepleri arasında zikreder.¹²⁷ Ancak Sühreverdî, bunların tercih sebebi sayılmasını kabul etmez. Ona göre bir konu hakkında ümmetin icmâı, mütevâtir nas ve kesin akli delilin bulunması, o konudaki anlaşmazlığı giderecektir. Yani hüküm, kesin bir delille sabit olacaktır. Bu durumda hüküm kesin bir delille sabit olduğundan zanna dayalı şüpheli delillerin düşünülmesine gerek kalmayacaktır.¹²⁸

Sühreverdî'nin zikrettiği bu tercih kriterlerinde Gazzali'den çok etkilendiği ve onu referans aldığı açıkça anlaşılmaktadır. Nitekim Gazzali'nin '*el-Müstasfâ*'sında da benzer kriterlere yer verilmektedir. Ancak Gazzali'den alıntılanarak zikrettiği bu kriterlerin bir kısmında tercihinin de bu yönde olduğunu açıkça dile getirirken; bazı yerlerde, temrîz sıygası kullanmakla yetinmektedir. Bazı kriterlerin ise tercih sebebi olmadıkları halde tercih sebebi zannedildiğini beyan eder.¹²⁹ Sühreverdî'ye göre, bu sebepler şunlardır:¹³⁰

- a. Kimi âlimlere göre had, her ne kadar şüphe nedeniyle düşüyor olsa da, haddi düşüren haber, haddi gerektiren habere takdim edilir. Sühreverdî'ye göre bu görüş geçersizdir. Çünkü râvinin haddi düşüren veya haddi gerektiren bir lafızla rivayette bulunması, râvinin naklettiği haberdeki doğruluğunda farklılık arz etmez.
- b. Olumlu ifade barındıran haber, olumsuz ifade barındıran habere tercih edilir. Irak ehlinden kimi âlimlere göre haberlerden biri, kölenin azad edildiği bilgisini içeriyorsa, kölenin azad edilmediği bilgisini içeren haberden evlâdır.

¹²⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 376-378; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 984-988.

¹²⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 249.

¹²⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 249-252.

¹³⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 251-252.

Sühreverdî, bu görüşü de zayıf bularak, bu durumun, râvinin doğruluğunu ve naklinin sübutu hususunda bir farklılık doğurmayacağını belirtir.

- c. Kimi âlimler, bir haberi rivayet eden râvinin o haberle amel edip etmemesi ya da iki haberden birinin gereğiyle ümmetin bir kısmının amel ederken, bir kısmının amel etmemesinin tercih sebebi olduğunu belirtirler. Sühreverdî, bunun bir tercih sebebi olamayacağını, zira bunları taklit etmenin vacip olmadığını ve râvisinin amel ettiği haber ile amel etmediği haber arasında bir farkın bulunmadığını belirtir.
- d. Kimi âlimlere göre iki haberden biri garip olup usûlle/temel kurallarla örtüşmüyorsa me‘luf/bilinen/alışılakelen haber tercih edilir. Sühreverdî, bunun da bir tercih sebebi olamayacağını beyan eder. Nitekim kakhaha¹³¹ hadisi gibi hadisler, şayet sahih iseler, usûle muvafık hadislerden geri kalır yanları bulunmaz.

3. İCMÂ

3.1. İCMÂIN TANIMI ve İMKÂNI

Sözlük anlamı ‘birleştirmek, bir işi sağlam şekilde yapmak, bir işe azmetmek ve bir konuda fikir birliği etmek’¹³² olan icmâ kavramı, şer‘î ıstılahta ‘Hz. Peygamber (s.a.s.)’in vefatının ardından herhangi bir dönemde Müslüman müçtehidlerin dînî bir meselenin hükmü hakkında fikir birliği etmesi’ anlamında kullanılır.¹³³ İcmâda asrın inkırâzını şart koşanlar, bu tanıma asrın inkırâzı kaydını da eklerler. Sühreverdî ise, icmâ kavramını tarif ederken Şîrâzî¹³⁴ ve Gazzâlî’yi¹³⁵ takip ederek ve ‘asrın inkırâzı’ şartını

¹³¹ “Hz. Peygamber (s.a.s.), namaz kıldırıyordu. Bu sırada kible tarafından âmâ bir sahâbînin geldiği görüldü. O da namaza iştirak etmek istiyordu. Fakat ayağı yerdeki bir çukura takıldı. Namaz kılmakta olan sahâbîlerden bir kısmı bu duruma kakhaha ile güldüler. Hz. Peygamber (s.a.s.), namazı bitirdikten sonra ‘Kakhaha ile gülenler hem namazlarını hem de abdestlerini tazelesinler’ buyurdu.”

¹³² Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi Sübkî, *Cem ‘ul-Cevâmi’* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1424), 76.

¹³³ İbrahim Kafi Dönmez, “İcmâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/417.

¹³⁴ Hamit Sevgili, *Ebû İshâk eş-Şîrâzî’nin Usûl Anlayışı* (Ankara: İlâhiyât Yayın, 2020), 61.

¹³⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 137; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 369.

zikretmeksizin “Dînî bir konuda Hz. Muhammed (s.a.s.)’in ümmetinin ittifak etmesi” şeklinde bir tanıma yer verir.¹³⁶

İcmânın imkânı ve delil oluşu meselesi usûlcülerin zihinlerini meşgul eden konulardan biri olmuştur. Sühreverdî, usûlcülerin çoğunluğu ile aynı görüşü paylaşarak, icmân şer’î deliller arasında olduğu ve hüccet olarak kabul edileceği anlayışını taşır. Bir kısım usûlcü, onlara muhalefet ederek, icmân hüccet kabul edilemeyeceği kanaatindedir. Nazzâm ve Rafızîlerin görüşü de bu yöndedir.¹³⁷ Bir kısım usûlcü ise, icmân gerçekleşmesini mümkün gördüğü halde, hüccet olarak kullanılmasına karşı çıkmaktadır.¹³⁸

İcmân hüccet olduğunu kabul etmeyenler, şöyle bir itirazı gündeme getirirler: “Ümmetin sayıca çokluğu ile gerçeği kabul ve inkar noktalarındaki farklılığa rağmen ümmetin görüşleri nasıl bir noktada buluşur? Ümmet arasında olası bir ittifak, ancak belirli bir yemeği belirli bir zamanda yemek gibi basit bir anlaşma üzerine olabilir.” Sühreverdî, onların bu iddialarına karşı çıkar. Ona göre ümmetin bir konu üzerinde icmâ etmeleri gayet mümkündür. Çünkü ümmetin icmâna karşı müteâriz bir delil bulunmamaktadır, bilakis destekleyici delillerin ve yönlendirici sebeplerin bulunduğu durumlarda icmâ gerçekleşmektedir.¹³⁹

Usûlcüler, icmân gerçekleşmesinin mümkün olduğu ve hüccet olarak kullanılabileceğine dair görüşlerini Kitâb, sünnet ve akıl ile ispat etmeye çalışırlar. Kitâbtan delil olarak getirdikleri ayetlerden bir kısmı şunlardır: “İşte böylece, siz insanlara şahit olasınız, peygamber de size şahit olsun diye sizi aşırılıklardan uzak bir ümmet yaptık.”¹⁴⁰ , “Yarattıklarımız arasında hakka götüren ve o yolda âdil davranan bir topluluk da vardır.”¹⁴¹ “Ayrılığa düştüğünü bütün konularda (doğru) hüküm Allah’a

¹³⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fıkh*, 253.

¹³⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fıkh*, 253.

¹³⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fıkh*, 254.

¹³⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fıkh*, 254.

¹⁴⁰ “وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَبْذِعَ “el-Bakara 2/143.

¹⁴¹ “وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ” el-A’raf 7/181.

aittir.”¹⁴², “Hep birlikte Allah’ın ipine sımsıkı yapışın; bölünüp parçalanmayın.”¹⁴³ Sühreverdî, bu ayetlere yer verdikten sonra konunun uzmanlarından birinin, bu ayetlerin amaca doğrudan delâlet etmeyen zahir ifadeler olduğu, hatta zahir lafız kadar dahi delâlet etmediği yönünde görüş bildirdiğini ifade eder.¹⁴⁴ Sühreverdî’nin bahsettiği bu kişinin Gazzâlî olduğu kanaatindeyiz. Nitekim Gazzâlî eserinde benzer ifadeler kullanarak bu tür bir görüş bildirmiştir.¹⁴⁵

Gazzâlî, İmam Şâfiî’nin de icmâin hücciyeti konusunda tutunduğunu iddia ettiği, “Yolun doğrusu kendine apaçık belli olduktan sonra Resûlullah’a karşı çıkan ve müminlerin yolundan başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırız ve onu cehenneme atarız. Orası varılacak ne kötü bir yerdir!”¹⁴⁶ ayetinin icmâin hücciyetine yönelik zikredilen en kuvvetli ayet olduğunu belirtir.¹⁴⁷ Ancak Sühreverdî, bu ayetle de icmâin hücciyetine delil gösterilmesini yetersiz bulur. Çünkü bu ayetin de amaca delâlet eden - icmâin hücciyeti hususunda- nas olmadığını ifade eder. O, bu ayette murad edilenin, Hz. Peygamber (s.a.s.)’in yolundan ayrılanlar ve -O’na itaatte ve tâbiî olmada- müminlerin yolundan başkasına tabi olanların yöneldikleri tarafa döndürüleceği ve cehenneme yaslandırılacağı olabileceğini belirtir.¹⁴⁸

İcmâin hücciyetine sünnetten getirilen delillerden biri, Hz. Peygamber (s.a.s.)’in “Ümmettim hata üzere birleşmez” hadisidir. Sühreverdî, bu hadisin Kitâb naslarından daha çok icmâin hücciyetine delâlet ettiği kanısındadır. Ancak tevâtür açısından hadislerin Kitâb nassı gibi olamayacağını, hadislerin daha zayıf kalacağını belirtir. Sühreverdî, onların bu hadisin delil olarak tutundukları yönünün Hz. Peygamber (s.a.s.)’den bu ümmetin hatadan masum olduğu anlamına gelen ve farklı lafızlarla rivayet edilmiş birbirini destekler nitelikte pek çok hadisin bulunması olduğunu zikreder. Sühreverdî, bu hadislere örnek olarak “Kim cemaatin dışına çıkarsa veya cemaatten bir

¹⁴² “وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ” eş-Şura 42/10.

¹⁴³ “وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا” el-Ali İmran 3/103.

¹⁴⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli l-fikh*, 254.

¹⁴⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 138; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 372-373.

¹⁴⁶ “وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا” en-Nisa 4/115.

¹⁴⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 138; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 373.

¹⁴⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli l-fikh*, 254.

kariş ayrılırsa, islam bağını atmış olur”¹⁴⁹ ve “*Allah’tan ümmetimi hata üzerine birleştirmemesini istedim, bana bunu verdi*” hadislerini gösterir. Sühreverdî, bunlar gibi pek çok hadisin daha bulunduğunu ve her birinin sahâbe döneminde ortaya çıkmış olmasına rağmen reddedilmemiş olduğunu belirtir.¹⁵⁰

Sühreverdî, icmân hücciyetine hadislerden delil getirenlerin, zikredilen hadislerin bu amaçlarına delâletini iki yolla izah ettiklerini belirtir. Birinci yol; bu haberler, her ne kadar âhâd yolla nakledilmiş olsalar da bir bütün olarak kesin bilgi ifade etmekte, yani zarurî/zorunlu bilgi oluşmaktadır. Bu görüş sahipleri, buna Hz. Ali’nin yiğitliğinin ve Şâfiî’nin fakihliğinin bilinmesi gibi konuları örnek gösterirler. İkinci yol olarak da; bu haberlerin zaruri bilgi değil de istidlâlî bilgi ifade ettiğine dair iddialarıdır. Bunu da iki yönden açıklarlar; birincisi, zikredilen bu haberlerin sahâbe ve tâbiûn arasında meşhur olması ve onların da icmân hücciyeti konusunda bu haberlere tutunmuş olmalarıdır. Farklı karakterlere sahip olmaları göz önünde bulundurulduğunda, sahâbe ve tâbiûn tarafından bilinen bu haberlere asırlar boyu tek bir kişinin -Nazzâm’a kadar- muhalefetine olmaması Sühreverdî’ye göre de icmân hücciyetine delil oluşturmaktadır. İkincisi, bu haberler ile ihticâc edenler, bu haberlerle kesin bir aslı ispat etmişlerdir. İspat edilen bu asıl, kendisiyle Kur’an ve mütevâtir sünnet üzerine hükmedilebilen icmâdır. Normal şartlarda kesin olan Kitâb’ın bir haberle kaldırılması imkânsızdır. Kitâb ve mütevâtir sünnetin hükmünü kaldırabilecek bir şey ancak ve ancak kesin bir dayanağa istinad etmesiyle mümkün olur.¹⁵¹

Sühreverdî, icmâı inkar edenlerin, şu üç farklı tutumu sergilediklerini belirtmektedir:¹⁵²

1. Daha ilk dönemlerde icmân hücciyetine karşı çıkanların var olabileceği, ancak bunun bize nakledilmemiş olduğu görüşünde olanlar.¹⁵³

¹⁴⁹ Ebû Dâvut, ‘Sünne’, 30.

¹⁵⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 254-255.

¹⁵¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 255-256.

¹⁵² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 256.

¹⁵³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 144; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 380; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 256.

Sühreverdî, bu görüşte olanlara şöyle cevap verir: “Ceninin diyeti konusunda bile sahâbe arasında yaşanan tartışmalar unutulmamışken, büyük bir asıl konusundaki tartışmalar nasıl unutulup gitsin de bizlere aktarılmamış olsun.”¹⁵⁴

2. İcmâî hüccet olarak kabul edenleri, icmâî yine icmâ ile ispat etmeye çalışmakla suçlayanlar.¹⁵⁵

Gazzâlî, icmân icmâ ile ispat edilmesi fikrine karşı çıkar. Gazzâlî’ye göre kesin bir hüküm ortaya koyan kat’î bir aslın (icmâ) sahihliğinden emin olunmayan bir haberle ispatı genellikle kabul edilmez. Ancak, burada Gazzâlî, icmân icmâ ile değil, haber ile ispat edildiğini savunur. İcmân hücciyetine yönelik bu haberlerin sahihliği ise hiçbir dönemde itiraz edilmemiş olmasıyla kanıtlanmaktadır. Bu tür haberlere itiraz edilmemiş olması, onların sahih olduğunu gösterir. Dolayısıyla Gazzâlî’ye göre burada icmâ ile değil, âdet ile istidlâl edilmekte ve âdet, bilgi doğuran bir kaynak olarak kabul edilmektedir.¹⁵⁶

Sühreverdî, Gazzâlî’nin bu savunmacı yöntemine karşı çıkar. Ona göre bu yöntemle delil getirilmesi pek çok sorunu beraberinde getirmektedir. Bu sorunlardan biri, bir şeyin bizatihi kendisini ispatıdır. Sühreverdî, onların icmân hücciyetini haber ile ispat etmelerini, haberin sıhhatini de hiç kimsenin aksi yönde bir iddiada bulunmamasına dayandırmalarını isabetli bulmaz. Zira bu tutum, bir şeyin dolaylı da olsa kendisiyle ispatı anlamına gelir ki, mantıkta *devir* olarak nitelendirilen bu yöntem kabul edilir değildir. Nitekim ona göre aksi yönde iddiada bulunmayan kimseler bu konuda bir görüş belirtmeden sükût etmişlerdir. Âlimlerin çoğunluğuna göre sükût, ikrar anlamına gelmemekte ve sâkite söz isnad edilememektedir. Dolayısıyla sükût edenlerin bu tutumları, aynı görüşü benimsediklerini göstermemektedir. Bu konuda sözlü beyan esas olup sükût ise, icmân sağlandığına yönelik delil oluşturmaz. Öte yandan Sühreverdî, bir şeyin bizatihi kendisiyle kanıtlanmasını, kendisine delil olan bir şeye delil olmasını geçerli saymaz. Çünkü bu, bir şeyin bizatihi kendisiyle ispatı anlamına gelir ki, mantıksal olarak bir şey kendi varlığına referans gösterilemez. Hem bu durumda bir şeyin kendi

¹⁵⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 256.

¹⁵⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 143; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 381; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 257.

¹⁵⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 139-140; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 377-378.

varlığı öncesinde var olması durumu söz konusu olur ki, bu durumda varlığı ispatlanmamış şeyin kendi varlığıyla ispatı söz konusu olur. Bu ise, mantık gereği geçersiz bir çıkarımdır. Bu durumda savunmanın terk edilmesi açık kabul ile birleştiğinde de icmâdan fazlası meydana gelmez. Dolayısıyla haberin icmâ ile ispat edildiğini söylemek, icmân zaten onun üzerine temellendirilmiş olduğu manasına gelir. Eğer bunun bir kanıt olduğu biliniyorsa, haberle ispat etmek için ayrıca bir delile ihtiyaç yoktur.¹⁵⁷

Sühreverdî, bir şeyin kendi varlığını kanıtlamasının geçerli olmadığı, ancak bir nesnenin varlığı bir başkası aracılığıyla, örneğin bir nesnenin varlığını gözle görmek gibi kanıtlanabileceği görüşünü reddeder. Sühreverdî, gözle görüşü doğrudan gözle kanıtlamanın mümkün olmadığı kanaatindedir. Çünkü bir kimsenin bu tür bir argümanı, gözlemlerle gözlemin geçerliliğini reddetmek için kullanabileceğini ifade eder. Sühreverdî'ye göre bir kimse bu konuda bir zorunluluk iddia ediyorsa, öncelikle o zorunluluğa karşı kendisini engelleyen şeyi engellemelidir. Yani kendisini, açıkça görüleni görmekten alıkoyan şeyi engellemelidir. Ona göre bu tür bir iddia gerçekleşirse, sağlamlığı hesaplamalara ve diğer kesin bilgilere dayalı olur ve şüpheliye kesin bilgileri sağlamak üzere tanıklık eder. Bu durum, bir kanıtın gerekçe ve yapılandırma içeren bir bakış açısıyla değil, aksine içsel manzara üzerinde düşünme ve düşünme anlamına gelen bir “görme” olarak kabul edilir.¹⁵⁸

Sühreverdî, bilgi edinme süreçlerinde, bilginin yalnızca kendi türünden veya kategorisinden olan bilgilerle anlaşılabilmesini ifade eden görüşlere eleştirel bir yaklaşım sergiler. Ona göre böyle bir yöntemle elde edilen bilgi, zaten kesin veya tartışmasız olarak kabul edilen bilgilerle sınırlı kalır. Bununla birlikte Sühreverdî, bilgiler arasındaki ilişkilendirmeler yoluyla derinlemesine bir anlayışa ulaşılabileceğini belirtir. Ancak bu bilgilerin bir araya gelmesi, her bir bilginin bağımsız bir kanıt olarak kabul edileceği anlamına gelmez. Ek olarak Sühreverdî, delil ve kanıt tartışmalarının farklı türdeki kanıtlar ve bilgi türleri üzerine yoğunlaştığını ve bu tür tartışmaların her zaman belirli bir konu etrafında odaklanması gerektiğini vurgular. Bu bakış açısı, bilgi ve kanıtların

¹⁵⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 257.

¹⁵⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 257.

çok yönlü doğasını ve çeşitli bilgi türlerinin birbiriyle nasıl ilişkilendirilebileceğinin önemini gösterir.¹⁵⁹

Zorunluluk iddiasına gelince Sühreverdî, zorunluluğun zıddıyla veya benzeriyle çürütülemeyeceği görüşündedir. Ayrıca, bir kimse zorunluluk iddiasında bulunsa bile, bu iddiayı duyan ve kabul eden herkes arasında anlaşmazlık kaynağı olabileceğini belirtir.¹⁶⁰

3. “Ümmetim dalâlet üzerinde birleşmez” hadisini tevil ederek, dalâlet kelimesinin küfür ve bid‘at manasına geldiği görüşünde olanlar.¹⁶¹

Sühreverdî, dalâlet kelimesinin lügat itibarıyla küfür ve bid‘at manasına gelemeyeceğini belirtir. Nitekim lafızlara bakıldığında ümmetin, kendisine tahsis edilen bu vasıf/ meziyetle yüceltildiği açıkça anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu vasfın, ümmetin tamamından küfrün nefyedilmesi manasına yormak, bireysel ve grup halinde ise, küfre saplanacakları/saplanabilecekleri manasını doğurmakta ve bu endişeden hiç kimsenin güvende olmadığı anlaşılmaktadır. Hâlbuki Hz. Peygamber (s.a.s.)’in cennetle müjdelediği sahâbîler hakkında böyle bir ihtimal söz konusu değildir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.)’in cennetle müjdelediği kişilere küfür isnâd etmek mümkün değildir.¹⁶²

İcmâî hüccet olarak kabul etmeyenler, ümmetin tamamının icmâa katılmasının imkânsız olmasını gerekçe gösterirler. Nitekim ümmet lafzı, geçmiş ve gelecekte iman eden bütün insanları kapsayan bir lafızdır. Dolayısıyla onlar, ümmet kapsamına giren önceki ve sonraki insanların tamamı hayatta olmadığından icmân sağlandığı iddia edilen görüşe katılım sağlamamış olacaktır. Belki de söz konusu mesele müzakere edilirken hayatta olsalardı icmâ edildiği iddia edilen görüşe muhalefet edeceklerdi.

Sühreverdî, bu tarz bir yaklaşımı kabul etmeyerek, ümmet lafzını ele alınırken küçük çocukların ve delilerin kastedilmesinin caiz olmadığını; bu lafzın sadece akıllı kimseleri kapsadığını belirtir. Dolayısıyla her ne kadar ümmet içerisinde olsalar da küçük çocuk ve deliler, kastedilmez. Ona göre icmâ öncesinde yaşamış veya henüz doğmamış

¹⁵⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 258.

¹⁶⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 258.

¹⁶¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 144; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 379; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 256.

¹⁶² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 256.

olanlar da bu kapsama alınmaz. Sühreverdî'ye göre ümmet lafzının kapsamı, o dönemde mevcut olan kişilerle sınırlıdır.¹⁶³

Sühreverdî, ümmet kavramının tüm insanları kapsaması gerektiği yönündeki iddiaları kabul etmez. Ona göre bu tür bir iddia, insanların yaratılışlarından itibaren günümüze kadar izledikleri yolun sapkınlık içermediğini de öne sürmüş olur. Ayrıca, Sühreverdî'ye göre ümmet kavramı belirli bir topluluk veya katmana özgü kılınırsa, bu durumda kavramın genel anlamından sapma anlamına gelir. Bu nedenle o, ümmet kavramının ya tüm insanları kapsamasını ya da sadece belirli kişilere tahsis edilmesini reddeder. Bu tartışma çerçevesinde, genel bir terimin (âm) özel bir duruma (tahsis) uygulanması durumunda terimin hüccetliğini yitirip yitirmeyeceği konusunda da fikir ayrılıkları bulunmaktadır. Kaderiyye mezhebine göre bir terimin özel bir duruma uygulanması olasılığı devam ettiği sürece, bu terim hüccet olarak kabul edilemez. Ancak, Sühreverdî, bazı âlimlerin bu konudaki “Terim kesin olarak kalır, zıddı ise olasılıklı olur” şeklindeki iddialarını da geçersiz bulur. Sühreverdî'ye göre bir olasılığın varlığı, kesinlik iddiasını zayıflatır ve bu nedenle bir terimin hüccetliği, bu tür bir olasılık nedeniyle geçerliliğini yitirebilir.¹⁶⁴

İcmânın hüccet olduğunu savunanlar ise şu argümana dayanmaktadırlar: “Sahâbe, bir mesele hakkında kesin bir hükme varırsa, sadece kesin bir dayanak üzerinden karar verirler. Kesin olmayan bir durumda çok sayıda kişi tarafından kesin bir hükmün verilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla onların kesin hüküm vermesi, tevâtür sayısında kişi tarafından kesin bir delille verilmesine bağlıdır. Bu mantık da bizi, ümmetin sayısının tevâtürün altına düşmesi durumunda hata yapmalarının mümkün olduğu sonucuna götürür.”¹⁶⁵

Bazı âlimler, bu argümanı zayıf bularak şöyle karşılık vermiştir: “Hatanın kaynağı ya kasıtlıdır ya açık yalandır ya da kesin olmayanı kesin zannediyor olmaktır. Bunlardan kesin olmayanı kesin zannediyor olmak dışındakiler mümkün görülmemektedir. Yahudilerin, Hristiyanların ve hatta sayısız farklı grupların, tevâtürün sayısından fazla bir sayıda batıl üzerine birleştiğini gözlemlememiz ise, tevâtür sayısında olanların kesin

¹⁶³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 256-257.

¹⁶⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 257.

¹⁶⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 258.

olmayanı kesin zannetmesinin imkânsız olmadığını göstermektedir.” Bu yöntemi savunanlar, içtihada ve zannın üstünlüğüne dayanarak icmân doğruluğunu reddederler. Çünkü onlara göre doğalar/insan doğası, fikir ayrılığına ve görüşlerinde ısrarcı olmaya yatkındır. Belirli bir zaman geçmişse alışlagelmiş durumda sükûnetin sağlanması mümkün değildir.¹⁶⁶

İcmânın hüccet olduğunu kabul edenler, onların bu itirazının bir yere kadar kabul edilebileceğini belirtirler. Onlara göre, bu anlaşma ilk anda herkes tarafından kabul edilmiş olmayabilir, hatta belli bir grubun tesadüfi olmayan bir anlaşması ile başlamış olabilir. Ancak daha sonra kademeli şekilde artarak herkesin fikir birliği ettiği noktaya kadar devam etmektedir. Buna Hristiyanların, saçma ve zayıf argümanlarına rağmen, birinci yüzyılda toplanan psikoposlar grubunun taklit edilmesiyle ‘İsâ’nın Tanrılığı’ üzerine anlaşmaya varmaları örnek verilebilir.¹⁶⁷

İtirazda bulunanlar; bahse konu olan kişilerin, sahâbe ve tâbiûn kuşakları olduğunu, bunların da doğalarının benzer olduğunu ve aralarında kademeliliğin bulunmadığını belirtirler. Çünkü sahâbe ve tâbiûn, Allah için kınayanın kınamasından çekinmeyen seçkin ve Hz. Peygamber (s.a.s.)’in “*Ashabım yıldızlar gibidir*” buyurduğu kimselerdir. Onlar, bir araya geldiklerinde kendi görüşlerini öne sürmeyi reddederlerdi. Çünkü her biri hüküm verdiğinde kendine dayanağının ne olduğunu sorar, üzerinde düşünürdü. Öte yandan bir konuda metin açıksa veya kesin bir kanıt varsa; o metin, amaçlanı ifade eder. Ancak bir konuda müçtehid kişi şüphe altındaysa, karşıtıyla ilgili bir delil mevcutsa veya açık bir ihtimal varsa, bu konuda tartışmamak ve farklılıkların ortaya çıkmasını engellemek mümkün değildir. Hristiyanlık, azınlık bir grubun kademeli olarak büyümesiyle gelişmiştir. Bu durum Cübbâî Şîâsı, Ebû Haşim ve diğerleri gibi mezhep ve gruplar için de geçerlidir. Şâfiî ve Hanefî mezheplerine bağlı olanlar da benzer şekilde küçük gruplardan başlayarak, öğrenciler aracılığıyla öğretilerini genişlettiler ve bu öğrenciler, artan sayılarla kendilerinden öncekilerin adımlarını takip ettiler. Bu süreçte, farklı gruplar arası geçişler ve belli eğilimler de kaçınılmaz oldu. Bu bireyler, kendilerini mutlak bir kesinlikle değil, olasılıklar üzerine düşünenler olarak tanımlamışlardır. Hristiyan ve Yahudiler arasındaki anlaşmazlıklar, bu gruplardan

¹⁶⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 258.

¹⁶⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 259.

bazılarının Müslüman olmasına kadar varmıştır. Hâlen daha bu gruplardan bazıları kendi dinlerinin yanlışlarını kabul etmektedirler. Çünkü sonraki nesiller atalarının yolunda ısrar etmeyi bırakıp yeniden düşünmeye başlamışlardır.¹⁶⁸

İcmânın hüccet olduğunu savunanlar, bu iddiaya şu şekilde cevap verirler: “İçtihadta hata yapmak icmâ ile mümkün görülmektedir; öyleyse icmâ tarafından mümkün kılınan bir şeyin imkânsızlığı üzerine nasıl icmâ oluşabilir?” Bu hatanın yalnızca bireysel içtihadta meydana gelebileceği, topluluk halindeki içtihadta bu durumun mümkün olmayacağı önceki delile dayanılarak reddedilmiştir. Eğer ümmet sayısı üç veya dört gibi az sayıda varsayılırsa ve bu sayı bir kişiden fazlaysa -çünkü tek kişi ile icmâ düşünülemez- bu durumda her gün harikulade bir durumun yaşanması gerekir ki, bu onların hata yapmasını imkânsız kılsın. Çünkü onlar, ümmetin tamamını temsil etmektedirler. Bundan dolayı onların batıl üzerine birleşmeleri mümkün olmaz. Bu da doğal olarak kabul edilemez ve güvenilir bulunmaz.¹⁶⁹

Sühreverdî’nin icmân hücciyeti konusunda yukarıda zikredilen karşılıklı itirazları vermekle yetinip bu itirazları eleştirmemesi, icmân hüccet olduğunu savunan âlimler ile aynı delillere tutunduğunu göstermektedir.

Sühreverdî, “Ümmet, farklı şehirlerde dağınık halde bulunduğundan her birinin icmâa vakıf olması mümkün değildir. Bunların her birinin rızasının ne zaman olduğu tevâtürle/kesin bilgiyle bilinemez.” iddiasını geçersiz görür. Ona göre sapmanın olmadığına dair tam bir bilgi edinmek mümkün değildir ve tek bir kişinin rızasının eksik olduğu durumlar yaşanabilir. Bu durumda bir şeyin icmâ ile olduğu tevâtür yoluyla bilinebilir. Ancak bu, icmân delil olması durumunda bir değişiklik yapmaz.¹⁷⁰

3.1.1. İcmân Geçerlilik Şartları

Sühreverdî, icmân geçerli sayılabilmesi için gerekli olan şartları ve bu hususlarda gerçekleşen tartışmalar ile tarafların birbirlerine karşı sunduğu argümanları ele alarak tartışmıştır. Bu bağlamda; halk tabakasının icmâa katılması, bid‘atçilerin icmâa muhalefetlerinin etkisi, icmân sahâbe dönemine tahsis edilmesi, sahâbe döneminde

¹⁶⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 259-260.

¹⁶⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 260.

¹⁷⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 261.

tabiûnun icmâa muhalefeti, azınlığın muhalefetlerinin icmâa etkisi ve sahâbenin iki görüşte muhalefeti durumunda üçüncü görüşün ortaya atılması gibi konuları ele almıştır.

3.1.2. İcmâi Gerçekleştirecek Kişiler

Sühreverdî, âvâmın uzman olmadığı konularda icmâa dair görüşlerinin dikkate alınmayacağı kanaatindedir. Hatta dil bilimcilerden, usûl konusunda deneyime sahip olmayan fakihlerden ve hukuki hükümler konusunda temel bilgiye sahip olmayan kelamcılardan birçoğu için de aynı durumun geçerli olduğunu belirtir. Sühreverdî'ye göre halkın ve diğer ilim sahibi olmayan kimselerin görüşlerinin de icmâa bir etkisi bulunmamaktadır.¹⁷¹

Sühreverdî'ye göre bazı konularda ise, halk ve uzmanlar icmâa ortak olur. Bunlara örnek olarak da; orucun vücubiyeti, beş vakit namaz vb. hususları verir. Bu durumlarda âvâm, uzman olan kişilere muvafakat ederek icmâa katılır. Ancak âvâmın, uzmanların icmâ ettiği bu tür bir konuda muhalefet etmesi halinde; kimi âlimler, âvâmın da ümmet içerisinde yer aldığını göz önünde bulundurarak icmâın gerçekleşmeyeceğini savunurken; kimi âlimler ise, uzmanların ittifakının icmâ için yeterli olduğu düşüncesindedir.¹⁷² Bu görüşü benimseyenlerden biri de Gazzâlî'dir.¹⁷³ Sühreverdî de bu konuda Gazzâlî ile aynı görüşü paylaşarak, icmâın gerçekleşeceğini savunur. Bunu da iki delile dayandırır. Bunlardan biri, âvâmın ehil olmadıkları konularda mükellef olmayanlarla (çocuk ve mecnun) aynı hükme tâbi olduğu; ikincisi ise, sahâbe asrında icmâ konusunda âvâmın görüşüne itibar edilmemesidir.¹⁷⁴

3.1.3. Bid'at Ehlinin Muhalefetinin İcmâa Etkisi

Bid'atçının icmâa muhalefeti durumunda -bid'atçı bu bid'ati sebebiyle kâfir olmamışsa- âlimlerin çoğunluğu icmâın gerçekleşmeyeceği görüşündedir. Âlimlere göre böyle bir durumda bu kişi, 'fâsık müctehid' hükmünde olur. Fâsık müctehidin

¹⁷¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 261.

¹⁷² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 261.

¹⁷³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 143; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 387.

¹⁷⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 262.

muhaletetine itibar edildiği gibi bid‘atçının muhaletetine de itibar edilir, dolayısıyla icmâ oluşmaz.¹⁷⁵

Bazı âlimler, bid‘atçilerin her ne kadar muhaletet etmeseler dahi muhaletet ediyorlarmış gibi görünmelerinin mümkün olduğunu savunurlar.¹⁷⁶ Sühreverdî de bu iddiayı makul görür. Sühreverdî’ye göre belki bu kişi muhaletetini gizliyordur ve fâsık bir kimse de ona eşlik ediyordur. Fâsık kimse, âdeti gereği rahatça yalan söyleyip kötü davranışlarda bulunurken; bid‘at ehli kimse, yalan söylemekten ve kötü davranıştan uzak durur. Bundan dolayı muhaletet etse dahi -yalan söylememek adına- bunu gizlemek durumunda kalmıştır.¹⁷⁷

Sühreverdî’ye göre bid‘atçının muhaletetine itibar edilmesi, bid‘ati sebebiyle kâfir olmayan kişiler için geçerlidir. Bid‘atiyle kâfir olan kişinin icmâa muhaletetine itibar edilmez. Bu kişinin bid‘ati nedeniyle kâfir olduğunun da kesin delille ispatlanması gerekir. Bunun dışında başka şekilde ümmetten dışlanması mümkün değildir. Sühreverdî’ye göre icmâ gerçekleştikten sonra bir kimsenin kâfir olduğunun ispat edilmesi durumunda ise, icmâa bir zarar gelmez. Çünkü bu icmâ tüm ümmet tarafından yapılmıştır. Sühreverdî, icmâ oluştuktan sonra küfrü ispat edilmiş bir kimse nedeniyle icmâm bozulacağı yönteminin, icmâyı kesin bir delile dayandırmayan kişiler tarafından kullanıldığını belirtir. İcmâyı kesin bir delile dayandıran kişi için ise, temel olan kesin delildir. Böyle bir durum icmâm kesinliğine zarar vermez.¹⁷⁸

3.1.4. İcmânın Sahâbe Dönemine Hasredilmesi

Sühreverdî’ye göre icmânın sıhhati sahâbe dönemi ile sınırlı değildir. Âlimlerin çoğunluğu da bu görüştedir. Ancak Ahmed b. Hanbel¹⁷⁹, Davud ez-Zâhirî ve diğer bazı

¹⁷⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 150; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 390; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 262.

¹⁷⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 151; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 391; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 262.

¹⁷⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 262.

¹⁷⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 262.

¹⁷⁹ Hadi Sağlam, “Şer’i Bir Delil Olma Açısından İcmânın Mahiyeti Hakkında Tahlil”, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (2015), 166.

usûlcüler, icmâm sahâbe dönemiyle sınırlı olduğunu savunmaktadırlar. Sühreverdî, onların bu yolunu batıl bir yol olarak değerlendirmektedir.¹⁸⁰

İcmâm sahâbe dönemi ile sınırlı olduğunu savunanlar şu ayeti gerekçe göstermektedirler: “*Yolun doğrusu kendine apaçık belli olduktan sonra Resûlullah’a karşı çıkan ve müminlerin yolundan başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırız ve onu cehenneme atarız. Orası varılacak ne kötü bir yerdir!*”¹⁸¹ Onlar, ayetin imanla vasıflanan kimseleri içerisine aldığını, bu kimselerin de vahyin nüzul sürecinde yaşayan sahâbe olduğu görüşündedirler. Onlar, ayetin, vahyin inişi sırasında mevcut olmayanlara yönelik bir niteleme olduğunu mümkün görmezler. Dolayısıyla sahâbe dışındaki kimselerin muvafakatının da muhalefetinin de icmâa etki ve katkısının olmadığını savunurlar.¹⁸²

İcmâi sahâbe dönemiyle sınırlandıranların bir diğer delili de, vacip olanın müminlerin tamamının yoluna tâbi olunması gerektiğidir. Bazı âlimler, bu iddiaya şu şekilde cevap vermiştir: “Böyle bir mantığın devam ettirilmesi halinde sahâbe, ümmetin tamamı olma vasfına sahip olamayacak, ümmetin oluşması için tâbiûn neslinin beklenmesini gerektirecektir. Aynı şekilde onlardan sonra kıyamete kadar dünyaya gelecek herkesin de muvafakatının alınmasını gerektirecektir. Nitekim kıyamete kadar insanlar doğmaya devam edeceğinden, o icmâ kıyamete kadar gerçekleşemeyecektir. Dolayısıyla sadece kıyamet sonrasında tam bir icmâ gerçekleşmiş olacaktır. Bu durum da icmâm faydasını ve onunla delil getirilmesinin anlamını ortadan kaldıracak, dolayısıyla da nasların fayda alanını da daraltacaktır. Bundan dolayı, ümmetin bütünü olma vasfının sadece hâli hazırda mevcut bulunanlara hasredilmesi gerekir. Dolayısıyla sahâbenin mevcut olanlar dışına çıkarılması mümkün değildir. Bu durumda da ümmetin tamamı olma vasfı tâbiûn için geçerli olmaz.”¹⁸³

Sühreverdî’ye göre hem mevcut olmayıp daha sonra icmâa katılacak olanların beklenmesi hem de geçmiş kişilerin icmâda dikkate alınması kesin olarak batıl iki

¹⁸⁰ Ebu’l Hüseyin Muhammed b. Ali Basrî, *el-Mu‘temed fî usûli’l-fıkh* (Beyrut: Daru’l-Kutubu’l-İlmiyye, 2005), 2/28-29; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 150; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 401.

¹⁸¹ “وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ تُولَٰهُ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا” en-Nisa 4/115.

¹⁸² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fıkh*, 263.

¹⁸³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 152; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 401-402; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fıkh*, 263.

iddiadır. Nitekim bunlar doğru kabul edilecek olursa, sahâbe veya tâbiûn döneminden bir kişinin vefatından sonra ya da Hz. Hamza'nın (r.a) şehit edilmesinden sonra hiçbir icmâ tasavvur edilemezdi. Oysaki bu iddialarda bulunan kimseler de Hz. Peygamber (s.a.s.)'in ve O'ndan (s.a.s.) sonra gelenlerin vefatından sonra oluşan icmân sahihliğini kabul etmişlerdir. Bu durumda ne gelecek olanın beklenmesi ne de geçmiş kimselerin muteber tutulması mümkün olmayacağından, ümmetin tamamı vasfının, her vakitte mevcut olanlar için sayılması gerekmektedir.¹⁸⁴

İcmâ sahâbe dönemine hasreden gruba göre tabiûn kuşağı veya benzerleri geçmişteki sahâbîler dışında ümmetin tamamını temsil ediyor olsaydı, yapmış oldukları bir icmâ, vefat eden bir sahâbînin fetvasına muhalefet dahi etse geçerli olurdu; ancak durum böyle değildir.¹⁸⁵ Sühreverdî, bu iddialarını kabul etmemektedir. Zira ona göre sahâbînin önceden verdiği bir fetva olduysa, aynı meselede sonraki sahâbîlerin bu sahâbînin görüşüne muhalefet ederek icmâda bulunmaları, bütün ümmetin icmâı olmaz. Ancak bu sahâbînin vefatından sonra yeni bir durum meydana geldiyse, herhangi bir görüş üzerinde icmâ oluşabilir ve bu icmâ, ümmetin tamamının icmâı olur. Sühreverdî'ye göre insanlar sonradan bir topluluk olarak bir araya geldiklerinde ve vefat eden bir sahâbînin fetvasından sonra her ne şekilde olursa olsun varmış oldukları karar, kendilerine karşı delildir ve bununla mükelleftirler.¹⁸⁶

İcmâ sahâbe dönemine hasreden gruba göre ümmet içerisinde bir kişinin gaip olması/hazır olmaması halinde, bu kişinin olaydan haberi olmasa ve o konuda bir fetvası bulunmasa dahi icmân gerçekleşmemesi gibi ölmüş kişilerin de gaip hükmünde değerlendirilmesi gerekir. Sühreverdî, bu iddiaya da ölüm ve gaiplik halleri arasındaki farklar üzerinden cevap vererek, gaip olanın geri dönüp muhalefet etme ihtimalinin bulunduğunu, ancak vefat eden kimse için böyle bir durumun söz konusu olmadığını belirterek savunmada bulunur. Sühreverdî'ye göre böyle bir durumun iddia edildiği

¹⁸⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 263-264.

¹⁸⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 145; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 392-393; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 264.

¹⁸⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 265.

şekilde kabul edilmesi beraberinde icmâa katılan veya Hz. Peygamber (s.a.s.) dönemine şahitlik eden her bir kişinin vefatıyla icmânın bozulmasını gerektirecektir.¹⁸⁷

İcmâi sahâbe dönemine hasredenlerin diğer bir iddiası şöyledir: “Tabiûnun bir konuda yapmış oldukları icmâ, nakledilmesi halinde sahâbeden birinin muhalefeti ile bozulabilir. Ancak sahâbî muhalefet ettiği halde bizlere nakledilmemiş olma ihtimali de bulunmaktadır. Durum böyle ise, yine bütün ümmetin icmânının gerçekleştiğinden emin olunamaz.”¹⁸⁸ Sühreverdî’ye göre böyle bir olasılık, Hz. Peygamber (s.a.s.)’in dönemi de dâhil her dönem için mümkündür. Bu durumda böyle bir kapının aralanması, bütün hüccetleri boşa çıkarır. Nitekim hiçbir hüküm yoktur ki, neshedilmiş olması ve bu nesih haberinin sadece bir kişi tarafından bilinip bize nakledilmeden vefat etmiş olması mümkün olmasın. Böyle bir iddia kabul edilirse ortaya içinden çıkılamayacak büyük sorunlar çıkarır. Karşı taraf, bunun icmân kurulması üzerine uzak bir ihtimal olduğunu, ancak bahsedilen muhalefetin icmâ üzerinde doğrudan etkiye sahip olduğunu iddia eder. Sühreverdî’ye göre böyle bir iddia da çelişki barındırır. Nitekim bir argümanın geçerliliğine dair kesinliği bozduğu için argüman kullanımı engellenecekse, bu durumda argümanlar arasında fark gözetilmemelidir. Tıpkı baştan itibaren hiçbir temelin olmaması ihtimalinin farklı olmadığı gibi, şuan var olduğu iddia edilen ve kesinliğinin reddedildiği bir yapıyı daha sonra yıkmak da farklı değildir.¹⁸⁹

Sühreverdî’nin yaklaşımına göre nesih ihtimali ve muhalefet ihtimalinin bir araya getirilmesi durumunda kuşaklar boyunca delillerin ihtimali bozulduğu için icmâ da zarar görür. Çünkü icmâ, metinden ziyade içerisinde ittifakın bulunmasını gerektirir. Bu yüzden metnin aksine icmâda ihtimalin bulunması, icmâyı geçersiz kılar. Bu durum metindeki ihtimallerin, şeriatın kesin hükümleriyle bilinçli bir şekilde ortadan kaldırılmasından farklıdır. Dolayısıyla icmâda olasılıkların bulunduğu iddiasından vazgeçilmelidir. Zira bu olasılıklar üzerinde ısrarın devam ettirilmesi, sorunları da beraberinde getirir.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 264.

¹⁸⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 145; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 392-393; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 265.

¹⁸⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 265.

¹⁹⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 265.

3.1.5. Sahâbe Döneminde Tâbiûnun Muhalefeti

Sahâbe döneminde tâbiûndan bir müçtehidin muhalefet etmesi durumunda bu muhalefete itibar edilip edilmeyeceği âlimler arasında tartışılmıştır. Bir grup, tâbiûnun muhalefetine itibar edilmeyeceği görüşündedir. Sühreverdî, bu yaklaşımı fasit görmektedir. Nitekim sahâbe döneminde Hasan el-Basrî, Saîd b. Müseyyeb gibi tâbiûndan pek çok kimsenin fetva verdiği bilinmektedir.¹⁹¹ Sühreverdî, iki nesil arasında Hz. Muhammed (s.a.s.) ile aynı mecliste bulunup, arkadaşlık etmek dışında bir fark bulunmadığını belirtir. Sahâbenin Hz. Peygamber (s.a.s.) ile yakınlığı ise sadece fazilet açısından bir üstünlük vermektedir. Fazilet açısından değerlendirilmeye kalkılırsa, bu durum önceki sahâbîlerin görüşlerinin sonraki sahâbîlerin görüşlerini de geçersiz kılmasını zorunlu hale getirir. Zira kendileri de fazilet bakımından birbirinden farklı derecelerde yer alırlardı.¹⁹²

Sahâbe döneminde tâbiûnun muhalefetine itibar edilmeyeceği görüşünde olanlar, Hz. Aişe'nin Ebu Seleme b. Abdurrahman'a, sahâbeyle boy ölçüşmesine karşı çıkıp onu tenkit ettiği ve onun hakkında 'horozla birlikte öten civciv' dediği şeklinde bir rivayetin bulunduğunu söylerler.¹⁹³ Sühreverdî'ye göre söz konusu mesele, kat'i delillerle sabit olan icmâ hususundadır. Hz. Aişe'nin (r.a) bu rivayeti, âhâd yolla nakledilmiş, kesinlik ifade etmeyen bir delildir. Dolayısıyla tâbiûnun sahâbe dönemindeki içtihadını geçersiz kılmamaktadır. Kaldı ki, bu bir hadis rivayeti değil, Hz. Aişe'nin kişisel bir görüşünü yansıtmakta ve hiçbir delil barındırmamaktadır.¹⁹⁴

Sühreverdî, icmân tarihsel dönemlere özgü sınırlamalarına karşı çıkar. İmam Mâlik'in icmân yalnızca Medine halkının görüşlerine dayandırma yaklaşımı ve diğer bazı âlimlerin Mekke, Kufe ve Basra halkının görüşlerini temel alması gibi yöntemler, Sühreverdî'ye göre bu âlimlerin yaşadıkları dönemdeki toplumsal ve dini koşullardan kaynaklanmaktadır. Bu âlimler, kendi coğrafi çevrelerindeki toplulukları, helal ve haram gibi dini hükümler konusunda bir araya getirmişler ve bu toplulukların görüşlerini icmân

¹⁹¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 146; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 393; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 265.

¹⁹² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 265.

¹⁹³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 148; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 393; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 265.

¹⁹⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 266.

temeli olarak kabul etmişlerdir. Ancak Sühreverdî, icmân herhangi bir döneme veya coğrafi bölgeye tahsis edilmesine karşıdır. Ona göre icmâ, zaman ve mekân ötesi bir kavramdır ve tüm Müslüman topluluğunun ortak kabulü olarak tanımlanmalıdır. Bu nedenle, icmân sadece belirli bir döneme veya bölgeye özgü kılınması, icmân evrensel ve kapsayıcı doğasına aykırıdır.¹⁹⁵

3.1.6. Çoğunluğun Görüşünün İcmâ Sayılması

Sühreverdî'ye göre azınlığın muhalefeti durumunda çoğunluğun ittifakı teknik anlamda icmâ olarak değerlendirilemez. Sühreverdî, bu görüşünü iki gerekçeye dayandırmaktadır. Birincisi, yanılmazlık garantisinin ümmetin çoğunluğuna değil, tamamına yönelik olmasıdır. Sühreverdî, bu delille ümmetin tamamının hata üzerine birleşmeyeceğinin ifade edildiğini, bütünlük oluşmadığı sürece çoğunluğun ittifakı ile icmân geçerli olmayacağını belirtir. Nitekim çoğunluk tüm ümmeti ifade etmemektedir.¹⁹⁶

İkinci delil olarak da; sahâbenin, tek tek kişilerin muhalefetini caiz görme konusundaki icmânı gösterir. Sühreverdî'ye göre nice meselede sahâbeden infirad edip çoğunluktan farklı görüş belirten kişiler bulunmaktadır. İbn Abbas'ın avl¹⁹⁷ konusunda infirad edip, avli inkar etmesini buna örnek gösterir. Ancak karşı taraf bunu kabul etmeyerek, sahâbenin İbn Abbas'ın mut'a nikâhı konusundaki görüşünü inkar ettiğini ve eleştirdiğini, aynı şekilde uykunun abdesti bozmayacağı görüşündeki Ebû Musa el-Eş'ârî'ye de karşı çıktığını belirtir. Sühreverdî, sahâbenin karşı çıkış ve eleştirilerinin zikredilen kişilerin infiradının değil, o hususta meşhur olan ya da açık delille sabit olan konularda muhalafet etmelerinden kaynaklandığını söyler. Kaldı ki, infirad etmelerine karşı çıkılmış olması kabul edilse de bu durumun karşılıklı olacağını, yani onların infirad eden kişiyi eleştirdikleri gibi, infirad edenin de kendilerini eleştirdiğini belirtir.¹⁹⁸

¹⁹⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fıkh*, 266.

¹⁹⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fıkh*, 267.

¹⁹⁷ Avl; sözlükte “haktan ayrılmak, zulmetmek; yükselmek ve çoğalmak” gibi mânalara gelir. İslâm hukukunda ise bir mirasın taksiminde, belirli hisse sahiplerinin terekeden alacakları pay miktarı hesaplanırken, payların toplamının ortak paydadana fazla çıkmasına bu yükselme sebebiyle **avl**, böyle bir durumun ortaya çıktığı miras meselesine de **âile** veya **avliyye** denir. Detaylı bilgi için bk. Hamdi Döndüren, “Avl”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/117.

¹⁹⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fıkh*, 267.

Azınlığın hilafına karşı çoğunluğun icmâını geçerli görenler, şu iki gerekçeye dayanmaktadır:¹⁹⁹

1. Bir kişinin kendisi hakkında yaptığı açıklamalar, objektif bir bilgi kaynağı olarak kabul edilemez. Ancak, tevâtür sayısına ulaşmış kişilerin bu tür kişisel ifadeler kullanması, kişilerin kendileri hakkında verdikleri haberleri güvenilir bilgi kılar. Dolayısıyla bir kişi hakkında geçerli olan bir hüküm genele uygulanmamalı ve tevâtür sayısına ulaşan kişilerin sırf kendileri hakkında verdikleri haberler, tek bir kişinin kendisi hakkında yaptığı açıklamalar ile bir tutulmamalıdır.
2. Tek kişinin muhalefeti, şuzûz (cemaatten ayrılma) anlamına gelir. Cemaatten ayrılma ise yasaklanmıştır. Dolayısıyla cemaatten ayrılan kişi kınanır ve sürüden ayrılan koyuna benzetilir.

Sühreverdî'ye göre şuzûz kelimesi, cemaate muvafakat gösterdikten sonra ayrılmak manasına gelmektedir. Dolayısıyla burada icmâa katılmış birinin daha sonra görüşünden cayarak karşı tarafa geçmesi durumunda cemaatin görüşüne aykırı yeni sözünün geçerli olmadığı kastedilmektedir. Yani, icmâ edilen görüşe katılmış ve daha sonra buna muhalefet etmiş kimsenin bu görüşü şaz olarak değerlendirilir ve buna itibar edilmez. Zira başlangıç itibariyle çoğunluğa karşı bir ihtilaftan bahsedilemez.

Çoğunluğun ittifakını icmâ olarak değerlendirenler, Sühreverdî'nin bu görüşüne karşı Hz. Peygamber (s.a.s.)'in '*Ekseriyetten ayrılmayın. Çünkü şeytan tek kalan kişiyle beraberdir ve iki kişiden ise daha uzaktır.*'²⁰⁰ hadisini delil getirirler.²⁰¹ Sühreverdî, hadis-i şerifte kastedilenin fitneye sebep olacak şekilde ekseriyete muhalefet edip, devlet başkanına karşı gelen şâz kişi olduğunu söyler. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in, şeytanın iki kişiden uzak olduğu ifadesini de kişinin yolculukta yoldaş edinmesini teşvik için buyurduğunu söyler. Dolayısıyla Sühreverdî, bu delilin azınlığın muhalefetine icmâ geçerli kılacağına dair bir emare taşımadığını belirtir.²⁰²

¹⁹⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 268.

²⁰⁰ Tirmîzî, 'Fiten', 7.

²⁰¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 151; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 406; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 268.

²⁰² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 268.

Sühreverdî'ye göre genel olarak icmâ hakkında bu şekilde tartışmalara dair izlenen yolun doğruluğu veya geçerliliği konusunda ihtilaf vardır. Ancak kesin olan durum, bir kişinin kesin olan ve kesin olmayan delillere sahip olması durumunda, kesin delilin bulunması nedeniyle kesin olmayan delillere ihtiyaç duymayacağıdır. Ayrıca Sühreverdî'ye göre 'çoğunluk bir delil olarak kabul edilir, ancak bu kesin bir icmâ değildir' şeklindeki görüş yanlıştır. Ona göre çoğunluk bir delil olarak kabul edilirse, önceki delillerin bazılarına dayanarak icmâ oluşurdu, böyle bir icmâ yoksa, çoğunluğun delil olarak kabul edilmesi de geçerli olmayacaktır.²⁰³

3.1.7. Sahâbenin Bir Kısımının Fetvadaki İttifakına Diğer Sahâbenin Sükût Etmesi

Sahâbenin bir kısmı fetva verirken diğer kısmın sükût etmesi halinde icmân gerçekleşip gerçekleşmeyeceği âlimler arasında ihtilafli konulardandır. Kimi âlimler, sükûtu kabul olarak değerlendirirken; kimileri sükûtun yanında asrın inkırazını (sükût edenlerin ölmesini) şart koşturmaktadır. Kimileri de bunun hüccet olduğu, ancak teknik anlamda icmâ olmadığı kanaatindedir.²⁰⁴ Sühreverdî, bu görüşlerin tümünü fasit görerek, bu durumun ne hüccet ne icmâ ne de bir delil olduğunu savunur. Ona göre sükût, onay anlamına gelmez. Nitekim sükût eden kimseye söz isnad edilemez.²⁰⁵

Sühreverdî'ye göre sahâbenin sükûtunun farklı gerekçeleri olabilir. O muhtemel gerekçeleri şöyle sıralamaktadır:²⁰⁶

1. Kişi, beyan edilen görüşü inkar etse dahi kendi görüşüne itibar edilmeyeceği ve böyle bir durumda hakir görülme endişesi taşıyabilir. Nitekim İbn Abbas, Hz. Ömer hayattayken avli inkar konusunda susmasını, Hz. Ömer'in heybetli oluşuna kedisinin ondan çekindiğine dayandırır.
2. Bütün müçtehidlerin musîb olduğu kanaatinde olduğundan içtihadî konularda başkalarına karşı çıkmayı ilke olarak uygun bulunmamış olabilir. Sorulan

²⁰³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 270.

²⁰⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 151; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 406; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 270.

²⁰⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 270.

²⁰⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 270-271.

soruya kendisinden başkasının cevap vermesi durumunda -kendi görüşü o şekilde olmasa dahi- susmuş olabilir.

3. Kabul etmediği halde sükût edip, her an karşı çıkmak için fırsat kollamış olabilir.
4. Başka birinin cevap vermesini yeterli görerek, sessiz kalmayı tercih etmiş olabilir.

Sühreverdî'ye göre bunlar dışında başka sebeplerle de sükût etmiş olması muhtemeldir. Sühreverdî, buna İbn Ömer'in bir soruya cevap verip dokuz soruda sükût etmesini örnek verir. Dolayısıyla sessizliğin her zaman onay anlamına gelemeyeceğini bazen kararsızlık veya başka durumlar sebebiyle de sükût edilebileceğini ifade eder.²⁰⁷

3.1.8. İcmâda Asrın İnkırazının Şart Olması

Sühreverdî'ye göre müctehidlerin tamamı, bir an dahi aynı görüş üzerine ittifak etmiş olsa da icmâ gerçekleşmiş sayılır. Bir grup, icmân teşekkülü için icmâa katılım sağlayan tüm müctehidlerin vefatını (inkıraz-ı asr) şart koşmuşlardır. Sühreverdî, bunu isabetli bulmaz. Ona göre delil olma yönünden icmâ, inkırazdan önce ve sonra eşit derecededir. Nitekim icmânın haber değeri kazanması için şart olan, icmâa katılanların hatadan korunmuş olmasıdır. Onun doğruluğu doğrulandıktan sonra hataya dönüşmez.²⁰⁸

Asrın inkırazını şart olarak görenler, görüşlerini icmâa katılanların hayatta kaldıkları süre içerisinde görüşlerinden dönme ihtimallerinin olmasına dayandırır.²⁰⁹ Sühreverdî, bunun icmâa katılanların icmâdan değil, kendi görüşlerinden caymaları manasına geleceğini belirtir. Onların tamamının birden caymasını mümkün görmeyen Sühreverdî, böyle bir durumun iki icmâ oluşturacağını, bunlardan birinin hata olacağını belirtir ve bunu da imkânsız görür. İçlerinden birinin veya birkaçının caymasının ise caiz olmayacağı kanaatindedir. Ona göre ümmetin ittifakına katıldıktan sonra sözünden cayan kişi, hatadan korunmuş olan ümmete muhalefet ettiği için âsi ve fâsık sayılmaktadır.²¹⁰

²⁰⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 271.

²⁰⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 272.

²⁰⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 151; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 408; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 272.

²¹⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 272.

İcmâin gerçekleşmesi için asrın inkırazını şart görenler, görüşlerini dört gerekçeye dayandırırılar. Sühreverdî, bu gerekçelere yer verip cevaplandırmaktadır. Gerekçeleri ve Sühreverdî'nin bunlara cevapları şu şekildedir:²¹¹

1. İcmâa katılan kişilerden birinin sözünü vehim veya hata olarak söylemiş olması, sonrasında da hatasının farkına varıp bu görüşünden geri dönmesi muhtemeldir. Bir kimse hatasını fark edip bundan dönecek diye fikirleri kısıtlanamaz. Bir anlık gerçekleşmiş bir ittifak nedeniyle bu tarz bir hatanın yokluğundan emin olunamaz.²¹²

Sühreverdî'ye göre kişinin sözünden dönmekten vefat etmesi halinde bu kişinin sözünde hata etmediğinden emin olamayız. Bizi hatadan emin kılan husus, nassın ümmetin toplu olarak yanılmazlığına delâlet etmesidir.

2. İcmâa katılanlar, sözlerini içtihad ve zanna dayalı söylemiş olabilirler. İctihadını değiştiren müçtehidin ilk içtihadından dönmesi kısıtlanamaz. İctihadından dönmesi caiz olduğundan icmâin da tamamlandığı söylenemez.²¹³

Sühreverdî'ye göre müçtehidin tek başına kaldığı bir içtihadıtan dönme hususunda kısıtlanması mümkün değildir. Ancak, müçtehidin içtihadı ümmetin görüşüne uygun ise, bu içtihadta hata bulunmaz ve müçtehidin içtihadı hak olarak kabul edilir. Hak olan bir görüşten de caymaya müsaade edilmez.

3. Muhalefet eden kişinin ölümü ile geride kalan kimseler, asrın devamında ümmetin tamamını oluşturduğu halde, bu kişinin ölümü sebebiyle söz konusu mesele üzerinde icmâ gerçekleşmez. Muhalif kişinin vefatı sonrası geri kalanlar ümmetin tamamını oluşturuyorsa, muhalifin mezhebinin geçersiz olması ve terk edilmiş olması gerekmez mi?²¹⁴

²¹¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 272-274.

²¹² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 153; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 410; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 272.

²¹³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 153; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 410; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 273.

²¹⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 153; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 411; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 273.

Sühreverdî'ye göre bu görüş sahih değildir. Sahih olan, muhalif kişinin vefatı sonrası geri kalanların ümmetin tamamını oluşturamayacağıdır. Nitekim vefat eden kişinin fetvası ölümü sebebiyle geçersiz olmaz. Bundan dolayı geri kalanların ittifakı ile icmâ gerçekleşmez.

4. Hz. Ali, *'Benim görüşüm, ümmüveledin satılamayacağı konusunda Ömer'in görüşü ile aynıydı. Ancak ben şimdi ümmüveledin satılabileceği görüşündeyim'* demiş. Onun bu sözlerine karşılık Abîde es-Selmânî, *'Senin cemaat ile hemfikir olduğun görüşün bizlere, tek başına olduğun görüşünden daha sevimlidir'* demiştir.²¹⁵

Sühreverdî'ye göre zikredilen meselede sahâbenin tamamının icmâ ettiği sahih olsaydı dahi, Hz. Ali'nin (r.a) tutumu asrın inkırazını şart koştuğuna delalet etmezdi. Kaldı ki burada üç kişinin ittifakı bulunmaktadır. Üç kişinin ittifakı da hüccet olmaz. Ayrıca bir topluluğun bir meselede karara varmaları sonucunda kesin bir delilin ortaya çıktığının düşünülmemesi gerekir. Aksi takdirde birbirine zıt iki tarafın delillerinin çakışması meydana gelir ki bu da durumu içinden çıkılmaz hale getirir.

3.1.9. Sahâbenin İki Farklı Görüş Ortaya Koyduğu Bir Meselede Üçüncü Bir Görüşün İhdâsı Meselesi

Bir kısım âlim, sahâbe tarafından iki görüş ileri sürülmüş olması ve icmân gerçekleşmiş olması halinde, bu iki görüşün bir araya getirilerek tek görüşe hasredilmesi kanaatindedir.²¹⁶

Bazı âlimler ise, sahâbenin de içtihad yaparak farklı görüşler geliştirdiğini ve bu konuda iki ayrı görüşte ittifak ettiklerini kabul ettiğini belirtir. Ayrıca, bu kişiler üçüncü bir görüşün ortaya çıkmasının icmâa aykırı sayılmaması gerektiğini savunurlar. Çünkü sahâbe, üçüncü bir görüşün haram olduğunu doğrulamamışlardır.²¹⁷ Buna karşılık Sühreverdî, sahâbenin bir görüş üzerinde içtihad yoluyla ittifak etmeleri durumunda, bu görüşe muhalefet edilmesinin uygun olmadığını öne sürer. Dolayısıyla, iki görüş üzerinde ittifak sağlanmışsa, bu görüşlere muhalefet etmenin de uygun olmadığını ifade eder. Bu

²¹⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 154; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 411; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 274.

²¹⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 274.

²¹⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 155; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 415.

argümanla Sühreverdî, sahâbenin ittifakına yönelik muhalefetin kabul edilemez olduğunu vurgular ve böylece icmân otoritesini pekiştirir.²¹⁸

Sühreverdî, içtihad süreçleri hakkında iki farklı yaklaşımı ele alır. Bazı âlimler, bir çağın sona ermesini (asrın inkırazını) içtihad için bir şart olarak görürler ve sahâbenin iki farklı görüş üzerinde ittifak edip daha sonra bu görüşlerden birine geri dönmesini, kesin bir icma olarak kabul ederler. Bu görüşe göre bir dönüş veya yeniden inceleme, önceki ittifakın yerini alır ve yeni bir icmâ oluşturur.

Öte yandan, asrın inkırazını şart koşmayan ve haberlere katı bağlılık göstermeyen âlimler, bu tür bir revizyonu farklı değerlendirirler. Onlara göre sahâbenin bir görüşten diğerine geçiş yapması, her iki durumu da eşit olarak geçerli kılar. Bu yaklaşım, karşıt deliller arasındaki çelişki nedeniyle bazı durumlarda içtihadî imkânların sınırlı olabileceğini kabul eder. Bu nedenle, bir fetvadan geri dönülmesi durumunda bu dönüş zorunlu hale gelir ve uygulanır.²¹⁹ Sühreverdî, bu ikinci grup âlimlerin yaklaşımını aktararak, içtihad süreçlerindeki dinamikler ve âlimler arasındaki farklı metodolojik yaklaşımları ortaya koyar.²²⁰

Sühreverdî, sahâbenin içtihad süreçleri ve görüş değişiklikleri üzerine tartışmalara değinir. Bu bağlamda İbn Abbas ve Hz. Ali'nin, kendi dönemlerinde sahâbe içerisinde genel kabul gören görüşler dışında başlangıçta farklı görüşler benimsediklerini, ancak sonradan çoğunluğun görüşünü kabul ettiklerini örnek verir. Karşı taraf bu tür bir görüş değişikliğinin, yani İbn Abbas ve Hz. Ali'nin kendi başlangıçtaki görüşlerinden dönüp, sahâbe çoğunluğunun görüşlerini benimsemelerinin haram olmadığını savunur. Sühreverdî, bu tür görüş değişikliklerinin imkânsız olduğunu savunan bazı kişilerin, bu imkânsızlığın kökeninde özsel bir neden olmadığını, başka sebeplerden kaynaklandığını belirttiklerini aktarır. Ancak, Sühreverdî bu mazeretin yetersiz olduğunu ifade eder. Ayrıca bazı âlimlerin, ilk görüşün sonradan ortaya çıkan görüşlerden daha geçerli olduğuna dair argümanlarını dile getirir. Sühreverdî'ye göre bu argümanlar, ikinci görüşlerin daha fazla ihtilaf içermesi sebebiyle öncelikli kabul edilmez. Ancak

²¹⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 274.

²¹⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 155; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 416; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 274.

²²⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 274.

Sühreverdî bu yaklaşımların da delillerin oranları açısından eşitlik gösterdiği gerekçesiyle bazı kesimler tarafından zayıf bulunduğunu belirtir.²²¹

Sühreverdî, sahâbe üzerine yapılan tartışmaları değerlendirirken, her iki tarafın sunduğu argümanların zayıflıklarını gözlemlediğini ifade eder. Onun analizine göre eğer sahâbenin durumu, üçüncü bir görüşün ortaya çıkmasının mümkün olmadığı ve var olan görüşlerin sadece ikiyle sınırlı kaldığı bir yapıya dayanıyorsa ve bu sınırlama, kesin delillere dayanıyorsa; bu durumda icmâ geçerli kabul edilir. Ancak rivayetler yoluyla, yani önceki âlimlerden nakledilen bilgilerle yapılan bir ittifak söz konusuysa ve sahâbe daha sonraki bir noktada bu ittifaktan birine geri dönüyorsa, bu durum ilk icmâyâ aykırı olmaz. Fakat bu geri dönüş, ardından gelecek olanlara üçüncü bir görüşü kesin olarak engeller ve başka bir görüşe yer bırakmaz. Sühreverdî ayrıca, her iki taraftan gelen delillerin bir araya gelme ihtimalinin imkânsızlığı sebebiyle, bu tür bir icmân da geçersiz sayılması gerektiğini belirtir.²²²

3.1.10. Tâbiûnun Bir Meselede Sahâbenin İki Görüşünden Biri Üzerinde İcmâ Etmesi

Tâbiûnun sahâbenin iki görüşünden biri üzerine icmâ etmesi halinde, sahâbenin diğer görüşünün geçerliliğini yitirmiş olup olmayacağı usûlcüler arasında tartışılmıştır. Kerhî, Ebû Hanife ve Şâfiîler'den bir grup ve Kaderiyye'nin birçoğu, sahâbenin diğer görüşünün terk edilmiş olacağı ve icmâ bozmuş olacağı kanaatindedir.²²³ Âlimlerin çoğunluğuna göre ise, tâbiûnun bu icmâ, sahâbenin diğer görüşünü geçersiz kılmaz. Zira sahâbenin diğer görüşünü benimseyen kişi, ümmetin tamamına muhalefet etmiş sayılmaz. Çünkü tâbiûn da bu meselede ümmetin bir kısmını oluşturmaktadır. Kaldı ki tâbiûn, bu meselede ümmetin tamamını dahi oluştursa; onların iki görüşten birini tercih etmesi, diğer görüşü haram kılmaz. Sühreverdî'ye göre tâbiûn, diğer görüşün haram olduğunu açıkça belirtmişse, buna şu iki şekilde cevap verilir:²²⁴

1. 'Tâbiûnun, sahâbenin diğer görüşünün haram olduğunu beyan etmesinin vukuu imkânsızdır' denilir. Zira böyle bir durum iki icmân çelişmesi

²²¹ Cihan, "Şihabeddin Sühreverdî'nin Eserleri", 275.

²²² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 275.

²²³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 157; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 418-419.

²²⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 276.

sonucuna götürür. Nitekim sahâbe iki görüşün caizliği hususunda açıkça beyanda bulunurken; tâbiûn sahâbenin caiz gördüğü bu görüşlerden birinin haram olduğunda ittifak etmiş olur.

2. ‘Tâbiûnun sahâbenin diğer görüşünün haram olduğunu belirtmesi mümkündür’ denilir. Fakat tâbiûn sahâbenin ele almadığı bir meselede ümmetin tamamı olsa da, sahâbenin ele alıp görüş belirttiği meselede ümmetin tamamını değil, bir kısmını oluşturmaktadır. Ümmetin bir kısmını oluşturdıklarından tâbiûn için masiyet/hata etmek mümkün hale gelecektir. Ancak bu da Hz. Peygamber (s.a.s.)’in ‘*Ümmetimden bir grup her zaman hak üzerinde zahir kalacaktır.*’²²⁵ Hadisine aykırı bir durumdur. Zira tâbiûnun tümüyle bir mesele hakkında hata ettiğinin düşünülmesi, tâbiûn zamanında hakkı zayi kılmış olacaktır. Sühreverdî’ye göre bu görüşü kabul edenler, bu hadisi âhâd haberlerden saymış olabilirler.²²⁶

3.1.11. El-Ahzu Bi Ekallî Mâ Kîle (Söylenenin En Azına Göre Hükmetmek)

Söylenenin en azına göre hükmetmek, bazı fakîhler tarafından icmâ kapsamında değerlendirilmiştir. Buna örnek olarak, İmam Şâfiî’nin Yahudinin diyeti konusunda en az miktarı belirten âlimlerin görüşünü alması verilir. Olay şu şekildedir: Yahudinin diyetinin ne olacağı konusunda âlimler arasında ihtilaf yaşanmıştır. Âlimlerden bazıları Müslümanın diyeti ile eşit miktarda olması gerektiğini, bazıları yarısı kadar olması gerektiğini, bazıları da üçte biri kadar olması gerektiğini ileri sürmüştür. İmam Şâfiî, bu muhtelif görüşlerden en az miktarı söyleyen âlimlerin görüşünü esas almıştır. Kimileri, İmam Şâfiî’nin de bu örnek üzerinden belirttiği fikri icmâ olarak değerlendirmişlerdir.²²⁷ Zira bu durumda, esasında müçtehidlerin tümü üçte birlik diyet hükmünde ittifak etmiş, bunun fazlası hususunda ise ihtilaf etmişlerdir.

Sühreverdî, bunu icmâ olarak değerlendirmez. Ona göre bu meselede icmâ edilen husus, diyetin miktarı değil, bizatihi diyetin vacipliğidir. İhtilafta bulunulan husus ise, miktarın artırılıp arttırılamayacağıdır ve bu konuda icmâ yoktur. Ona göre eğer icmâ üçte birlik miktarın arttırılamayacağı hususunda olsaydı, bu durumda üçte birden fazla görüş

²²⁵ Müslîm, ‘İmâre’, 174.

²²⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 276.

²²⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 276.

bildirenler icmâ bozmuş olur ve batıla düşmüş olurlardı. Ancak İmam Şâfiî, onların üzerinde icmâ ettikleri şeyi kendilerine vacip kılmış ve kendince ziyadeyi gerektiren sahih bir sabit delil bulunmadığından istishâbu'l-hâle başvurmuştur. Sühreverdî'ye göre bu durumda, İmam Şâfiî'nin bu örneğini kullananlar, icmâ deliline değil de, istishâba ve akıl deliline tutunmuşlardır. Nitekim 'es-sülûsü vâcibun (üçte bir vaciptir)' ifadesi ile 'es-sülûsü huve'l-vâcip (üçte bir o, vaciptir)' ifadesi farklı anlamlar taşımaktadır.²²⁸

4. KIYAS

4.1. KIYASIN TANIMI

Kıyas kelimesi sözlük anlamı bakımından 'ölçmek, takdir ve eşitlik'²²⁹ manalarına gelmektedir. Kıyasın terim anlamı ile ilgili mantık, dil ve fıkıh alanlarında farklı tanımlamalar yapılmıştır. Fıkıh usûlünde yapılan tanımlar genel itibariyle "hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemek"²³⁰ şeklindedir.

Fıkıh usûlü eserlerinde kıyasla ilgili farklı tanımlar yapılmıştır. Örneğin; Gazzâlî, kıyas tanımını şu şekilde yapmaktadır: "*Bir hüküm veya vasfın ispat ya da nefyini içeren birleştirici bir özellik sebebiyle, bir hükmü her ikisine de vermek (ispat) ya da vermemek (nefy) amacıyla bilineni başka bir bilinene hamletmektir.*"²³¹

Şâfiî usûlcüler de çoğunlukla bu tanıma benimsemektedir. Sühreverdî, kıyas konusunda ıstılahi bir tanım yapmamakla birlikte, son dönem Şâfiî usûlcülerin de benimsediği Gazzâlî'nin tanımını çeşitli yönlerden eleştirerek bunu teknik anlamda fasit bir tanım olarak değerlendirmektedir. Eleştirdiği noktalardan biri, tanımlarında yer alan ifadelerden asıl ve fer'ın ispat (varlık) veya nefy (yokluk) hükmü vermede eşit olduğu anlamı çıkmasıdır. Oysaki asıl ve fer' için böyle bir eşitlik söz konusu değildir.²³²

²²⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fıkh*, 276-277.

²²⁹ Muharrem b. Mükerram İbn Manzûr, "Kys" (Beyrut: Dâru Sâdır, 1300), 12/234.

²³⁰ H. Yunus Apaydın, "Kıyas", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/528.

²³¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 280; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 739.

²³² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fıkh*, 277.

Aynı şekilde Sühreverdî, ispatın/varlığın fer‘ veya aslın şartlarından olmaması dolayısıyla tanımında ‘şey’ lafzı yerine ‘bilinen’ lafzının kullanılmasını olası itirazlardan kaçış olarak değerlendirir. Bundan her ne kadar kaçınılmaya çalışılsa da onların tanımında yer alan ‘birleştirici bir nitelik (câmi‘)’ lafzının yine ‘şey’ manasına geleceğini belirtir. Bu durumda ifade, ‘şey’ lafzının hem aslî hem de fer‘i hükümler için geçerli olduğunu gösterir.²³³

Sühreverdî’nin tanımında eleştirdiği bir diğer nokta da; Birleştirici bir niteliğin (câmi‘) yalnızca iki sabit şeye dayanarak kanıtlanmasıdır. Sühreverdî’ye göre kıyasın olaylarla ilgisi bulunuyorsa ve zihinlerde görüntüler oluşturması engellenemiyorsa bu durumda zihindeki tasvirler kesin olarak ‘şey’lerdir. O halde zihinde birleştirici bir emir de bir ‘şey’dir. Sühreverdî, zikrettiği bu gerekçelere dayanarak kıyası, hoşuna gitmeyen tekrarlardan ve sınırlandırmalardan uzaklaştırarak şu şekilde tanımlamaktadır: ‘*Kıyas, zihinde tasarlanan iki mefhumdan birinin aralarındaki ortak bağa dayanarak diğerinde olanla aynı hükmün verilmesidir.*’ Sühreverdî’ye göre bu aklî hüküm, ispat (varlık) olduğu gibi nefy (yokluk) da olabilir. Örneğin, küçük bir çocuğun mükellef olmadığına düşünülmesi halinde, çocuk üzerinde yükümlülüğün olmadığına hükmedilir.²³⁴

Sühreverdî, Gazzâlî’nin tanımında yer alan ‘onları birleştiren bir emirle’ ifadesini gereksiz görür. Çünkü ona göre zikredilen bu vasıf, tanımın açıklaması ve tanımında gereksiz ayrıntıya girmektir.²³⁵

4.1.1. Kıyasın Hüccet Değeri

İslam hukukçularının büyük çoğunluğu kıyası şer‘î ameli hükümlerin bilinmesinde bir delil ve İslam hukuk ilminin esaslarından biri olduğu konusunda ittifak halindedirler. Zahiriler, Nazzâm ve Şiiilerden bir grup, kıyası hüccet olarak değerlendirmemektedir.²³⁶ Bir kısım âlim ise, kıyas ile amel etmenin aklen zorunlu olduğu kanaatindedir. Kıyası hüccet olarak kabul edenler ve buna karşı çıkan her iki grup

²³³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 277.

²³⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 277.

²³⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 277.

²³⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 283; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 745; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 278.

da görüşlerini temellendirmek için pek çok akli ve nakli delil getirmişlerdir. Biz burada Sühreverdî'nin eserinde yer verdiği deliller ile iktifa edeceğiz.

Kıyasın hüccet olarak kullanılmasını imkânsız görenler, bu görüşlerini temellendirmek için naklî gerekçe olarak şunları verirler:

1. 'Kesin bir delil ile sabit olan her şeyle teabbüd etmek imkânsız değildir. Ancak imkânsız olan kısım, bilinmesi imkânsız olan bir şeyle amel edilmesidir. Zira bu zan ifade eder ve zanna dayalı her konuşma cehalet olur.' Onlara göre kulları, Allah Teâlâ'nın hükmü olduğu bilinmeyen hatta Allah'ın hükmünün aksi olup olmadığı dahi bilinmeyen bir hükümle amel etmeye zorlamak, kulların yararına olmayacaktır. Onlar bu görüşlerini şu iki asla dayandırmaktadır: Birincisi; maslahata (salah) uygun hüküm vermenin Allah'a vacip olduğudur. İkincisi ise; kıyas ile amelde maslahatın bulunmadığıdır.²³⁷

Sühreverdî, onların, maslahata göre hüküm vermenin Allah'a vacip olduğu şeklindeki Mutezîlî anlayışına çeşitli gerekçelerle karşı çıkar. Sühreverdî, kulun yararı ve buna yönelik hüküm koyma arasında bir telâzümün olmadığı düşüncesindedir. Ona göre Yüce Yaradan'ın kulun maslahatına uygun olan hükmü koyması mümkün olduğu gibi maslahatına olmayan bir hükmü de koyması caizdir.²³⁸ Sühreverdî'ye göre kıyas, maslahata aykırı bir durum değildir. Bilakis kulun maslahatının da bir gereğidir. Zira Allah Teâlâ tarafından belirlenmesi kulun maslahatına olmayıp bu durumda kullarından bazılarının isyanına sebebiyet vermesi kuvvetle muhtemeldir. İşte sonsuz bilgi sahibi olan Yaradan bunu bildiğinden hükümlerin tamamını vermemiş, pek çok meselenin çözümünü insan aklına havale etmiştir.²³⁹

Bunun yanı sıra Sühreverdî'ye göre şahitlerle yargıya başvurulduğunda, hâkimden istenen şahitlerin doğruluğu ile amel edilmesi değil, bilakis istenenin hâkimin

²³⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 285; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 748; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 278.

²³⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 278.

²³⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 279.

zannına (zann-ı galip) göre amelde bulunmasıdır. Dolayısıyla müçtehid de kesin doğru olanla hükmetmekle değil, zann-ı galibe göre hükmetmekle mükelleftir.²⁴⁰

2. Kıyas, ancak illet ile var olabilir. İlet ise, bizatihi hükmü gerektirir. Ancak Şer‘in illetleri böyle değildir. O halde haram kılmak için illet kılınan şeyin helal kılmak için de illet kılınması mümkünse, bununla ta‘lilde bulunmak mümkün değildir.²⁴¹

Sühreverdî, bu yaklaşıma karşı çıkar. Ona göre illetin tek bir anlamı bulunmaktadır ve o da hükme delâlet etmektir. Sühreverdî’ye göre şer‘in ‘sarhoş ediciliği’ şarabın haram olması için illet kılması ve ‘Bu alamete tabi olun ve sarhoş edici her şeyden uzak durun’ demesi mümkün olduğu gibi helal olması için alamet olarak gösterilmesi de mümkündür.²⁴²

3. Yabancı on kadınla ayırım yapılamayacak derecede karışmış bir süt kızkardeş ya da on boğazlanmış hayvan ile ayırım yapılamayacak derecede karışmış bir murdar hayvan bulunması halinde, hata ihtimalinin yüksek olması dolayısıyla bunlardan herhangi birine el uzatılması caiz değildir. Bu gibi durumlarda hata ihtimali bulunduğu gibi yapılan her kıyasta da hata ihtimali bulunmaktadır. Böyle bir hata ihtimalinin bulunduğu bilindiği halde kıyasa teşebbüs edilmemelidir.²⁴³

Gazzâlî, kıyası hüccet kabul etmeyenlerin bu yaklaşımına şu şekilde cevap verir.²⁴⁴

“Bizler, bu tür bir işkalden/problemden kurtulmanın tek yolu olarak, içtihad etmiş her müçtehidin musîb (doğruyu tutturmuş) kabul edilmesi düşüncesi olduğunu söylüyoruz. Müçtehid nassa aykırı bir sonuca ulaşmışsa bile isabet etmiştir. Nitekim müçtehid, sadece vardığı hükme uymakla mükelleftir. Bu takdirde müçtehid açısından hata mümkün değildir. İsabet edenin tek olduğu görüşünde olanlar ise bu işkalden kurtulamazlar. Bir süt kızkardeşin yabancı kadınlarla karışması meselesine gelince, biz buradaki engelin hataya düşme ihtimaliyle sınırlı olduğunu kabul etmiyoruz. Zira bir kadının sütkardeşliğinde şüphe

²⁴⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ‘l-fikh*, 279.

²⁴¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 285; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 749; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ‘l-fikh*, 279.

²⁴² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ‘l-fikh*, 279.

²⁴³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ‘l-fikh*, 279.

²⁴⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 285; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 750-751; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ‘l-fikh*, 279.

edilse, hata ihtimaline rağmen, o kadınla evlenilmesi helal olur. Fakat Şer‘, yabancı olduğu yakinen bilinen bir kadınla evlenmeyi mubah kılmış ve yakînî bilginin sonradan gelen şüphe ile zail olmadığına hükmetmiştir. Ancak iki yakînî bilgi tearuz ettiğinde bu artık muarazadan kurtulmuş ya da sırf delilsiz şüphenin muaraza ettiği yakîn anlamında değildir. Bu durum delilin gereğine uyma açısından ona ilhak edilemez. Şer‘ bu konuda ruhsat verse bu imkânsız olmaz.”

Sühreverdî, Gazzâlî’nin bu değerlendirmesini şer’în usûllerinden bir usûlün (kıyasın) ispatında ikna edici olmadığını belirtir. Ona göre iki yakînî (kesin bilginin) tearuz etmesi ile savunulan görüş geçersizdir. Eğer yabancı olduğu veya sütkardeş olduğu yakîn ise hangi açıdan bakılırsa bakılsın zikredilen o hal üzerine olur.²⁴⁵

Sühreverdî, kıyası inkar edenlerin dayandıkları akli gerekçeleri şu şekilde verir:

1. “Allah’ın dini, değişken olamaz, farklı değil tektir. İnsanların kendi kanaatlerine göre davranmaya sevk edilmesi, ihtilafı meydana getirir. Yani re’y ihtilafın kaynağını oluşturur.”²⁴⁶
2. “Aslî nefy bilinmektedir ve bu aslî nefyden nas ile yapılan istisnâ da bilinmektedir. O halde, söylenmemiş olan şeyler, -bilinmekte olan- aslî nefy üzere kalır. Buna göre, nasıl olur da, kesin olarak bilinmekte olan bir konu zannî olan kıyas ile bir kenara itilir/ hükmü kaldırılır.”²⁴⁷

Sühreverdî, bu gerekçelerine karşılık, şahitlerin doğru sözlülüğü ve hüküm meclisinde yemin edenin doğru sözlülüğü örneklerini vererek bu hususların da zannî oldukları halde, aslî nefyi/kesin kaldırılabildiklerini delil getirir. Nitekim ona göre zann-ı galibe göre hareket etmek gerekmektedir. Yani bir kişinin masum olduğu düşünülüyorsa o kişinin sözünün esas alınması gerekir. Buna muhalefet edilmesi durumunda beraat-i aslîyye ilkesi ihlal edilmiş olur. Bu sözlerinden hareketle Sühreverdî’nin aslî nefyin zannî bir şeyle kaldırılmasını mümkün gördüğü söylenebilir.²⁴⁸

3. Hz. Peygamber (s.a.s.)’e cevamiu’l-kelim verilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.)’in cevamiu’l-kelim anlamındaki özlü ifadeyi bırakıp şüpheyi düşürücü

²⁴⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 280.

²⁴⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 296; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 779-780; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 280.

²⁴⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 297-298; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 783-784; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 280.

²⁴⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 280.

şekilde uzun ifadeler kullanarak konuşması O'na (s.a.s.) yakışmaz. Örneğin, 'Bütün yiyecek maddelerinde veya bütün tartılabilir şeylerde ribâyı haram kıldım' demek yerine insanların cehalet karanlığına düşmesine sebebiyet verecek şekilde altı şeyi tek tek sayması, Hz. Peygamber (s.a.s.)'e yakışmaz.²⁴⁹

Sühreverdî'ye göre Hz. Peygamber (s.a.s.)'in özlü ifadenin yanı sıra metin ve senedlerdeki ihtimali kökünden gidermek için Kur'an'daki her şeyi açıklamaya yetki ve imkân olduğu halde, bunu yapmaması ve Allah'ın sıfatları konusundaki teşbih ihtimalini kaldırmaya güç yettirebiliyorken yapmaması, bunlarda bir lütuf ve sır olduğunu göstermektedir.²⁵⁰

4. Asıldaki hüküm illet sebebiyle değil, nas sebebiyle sabit olmaktadır. O halde hüküm, fer' de illet sebebiyle sabit olamaz. Fer', asıla tâbi olduğundan hüküm, fer' de de asılda olduğu nas sebebiyle sabit olmalıdır. Hükümün asılda illet sebebiyle sabit olması mümkün değildir. Zira nas kesin iken, illet zannîdir. Hüküm de kesin olduğundan kesin olan bir şey, zannî olan illete havale edilemez.²⁵¹

Sühreverdî, fer'deki hükümün, hüküm bakımından asla tabi olsa bile, tarik (yol) bakımından tabi olmasının gerekli olmayacağını belirtir. Zira o, zarurî ve hissî konuların, nazarî konuların aslı olduğunu bundan dolayı hüküm bakımından diğerlerine denk olsa dahi, ulaşılma yolu bakımından fer'in/nazarî konularının bunlarla aynı olmasını gerekli görmez.²⁵²

5. "Hüküm sadece tevkif yoluyla sabit olur. İlet ise en fazla mansûs aleyh²⁵³ olur. Eğer Şâri' "yiyecek maddelerinin tamamında ribâdan uzak durun" deseydi bu sözü "bütün siyah kölelerimi azad ediyorum" sözü gibi genel bir tevkif olur ve bütün hepsini kapsardı. Ancak, "buğdaydaki ribâdan sakının çünkü buğday yiyecek maddesidir" derse veya "Sâlim ismindeki köleyi azad

²⁴⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 298; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 786; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 280.

²⁵⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 281.

²⁵¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 281.

²⁵² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 298; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 787; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 281.

²⁵³ Mansûs aleyh: Nasslarda belirlenmiş olma.

ediyorum, çünkü o siyahidir” derse azad edilme hükmü, sadece tahsis edilmiş kısım ile sınırlı olurdu. Aynı şekilde bir efendinin maslahat sayılan bir sıfat ile ta‘lîl getirerek “Gânim isimindeki köleyi azad edin, çünkü o kötü ahlaklıdır” demesi, Gânim ile aynı ahlaka sahip veya ondan daha kötü ahlaka sahip bir kölenin azad edilmesini gerektirmez. Dolayısıyla lafzın kâsır olması sebebiyle mansûs illet dahi ta‘diye edilemiyorsa, müstenbat illetin ta‘diyesi de mümkün değildir.”²⁵⁴

Sühreverdî’ye göre bu delil, onların en güçlü delilidir. Eş‘ari usûlcüler, onların bu gerekçelerine iki yönden cevap vermektedirler:

1. Azad etme hükmü ile zikredilen ta‘liller arasında bariz bir fark bulunmaktadır. Nitekim kulların mülkleri ve şer‘in hükümleri konusunda hüküm, yalnızca Allah’a aittir ve mülklerin husûl/elde edilme ve zeval/harcama bakımından hükümleri mücerred iradelere değil, lafza bağlı kılınmıştır. Hatta rızaya delâlet eden hükümlerin çoğunda söze dayalı bir karine bulunmadıkça ona itibar edilmemektedir. Ancak şer‘i hükümler bu durumun aksinedir. Zira şer‘i hükümlerde lafız olmasa dahi Şâr‘in rızasına ve iradesine delâlet eden her türlü karine ve delâlet ile hüküm sabit olabilmektedir. Böyle bariz bir farkın bulunması ve karşı tarafın da bu farkı kabul etmesine rağmen bu iki konunun birbirine kıyas edilmesi mümkün değildir.²⁵⁵
2. “Hindistan eriği yeme! Çünkü o, müshildir.”, “Zencefil yeme! Çünkü o, yakıcıdır.”, veya “Zeyd ile arkadaşlık kurma! Çünkü onun ahlakı bozuktur.” gibi sözlerdeki ta‘lîl anlamının, söz konusu yasağın aynı illeti barındıran diğer durumlara da taşınması söz konusu olacağına örf ehli ve dil ehli fikir birliği etmiştir. Bu dilin gereğidir. Azad edilme hususunda da dil bunu gerektirir. Ancak teabbüd durumu, mezkûr durumda diğer kölelerin aynı illete dayanılıp azad edilmesini engellemektedir. Çünkü diğer siyahi kölelerin azad edilmesi

²⁵⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 299; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 787; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 281-282.

²⁵⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 300; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 790; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 283.

bunu ifade eden sarîh bir lafzın bulunmasına bağlanmıştır. Eğer hikmet sabit ise, şeriat tarafından tanımlanan fark, yoğun bir araştırma ile ortadan kalkar.²⁵⁶

Sühreverdî, Eşâ'rî usûlcülerin bu son iki cevaplarını eleştirerek her ikisinin de - ibadetin kıyas ile ispatı açıkça belirlenmediği sürece- geçerli olamayacağını savunur. Ayrıca ona göre verilen ikinci cevap, kıyasın geçerliliği ile ilgili değil, hikmetin belirtilip belirtilmemesine özgüdür. Bu nedenle kimileri, hikmet belirtildiği takdirde kıyasın yasak olacağını savunmaktadırlar. Sühreverdî, bundan dolayı da Eş'ârî usûlcülerin genişletilmiş icmâ ve diğer delilleri kullanmaya döndüğünü belirtir.²⁵⁷

4.1.2. Re'y ve İctihadı Caiz Görmeyenler

Zan ve içtihad yolunu kapatıp şer' de yalnızca nas veya nas hükmünde kesin bir delille hüküm verilebileceğini savunarak re'y ve içtihad ile hüküm verilemeyeceğini ve bu konuda delil bulunmadığını savunanlar bulunmaktadır. Sühreverdî, onların bu görüşlerine karşılık re'y ve içtihad ile hüküm vermenin caiz olduğuna dair sunulan delillerin bir kısmına yer vermektedir. Aktardığı deliller ve kendisinin bu delillere yaklaşımı şu şekildedir:²⁵⁸

1. Sahâbe, Hz. Ebû Bekir'in devlet başkanlığına dair açık bir nas bulunmamasına rağmen, içtihad yoluyla bu kararı vermiştir. Çünkü Hz. Ebû Bekir'in devlet başkanlığına dair açık bir nas olduğu iddiasının geçersiz olduğu kesin olarak bilinmektedir.

Sühreverdî, Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesinin de zannî bir mesele olduğunu belirtir. Nitekim Ona göre Kur'an'ın toplatılması olayı maslahat-ı mürseleyle itibar ediyor gibi görülse de Hz. Ebû Bekir'in halife olarak atanması başka bir temele dayanıyor olmalıdır. Zira bu konuda bir temel yoktur ve sahâbe tarafından bunun bir kıyas olduğuna dair bize nakledilen bir bilgi bulunmamaktadır.²⁵⁹

2. Hz. Peygamber (s.a.s.) ile Muâz arasında geçen diyalog:
- Ne ile hükmedeceksin?

²⁵⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 300; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 791; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 282.

²⁵⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 282.

²⁵⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 283-288.

²⁵⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 291.

- Allah'ın Kitâb'ı ile.
- Orada bulamazsan?
- Allah Rasûlü'nün (s.a.s.) sözü ile.
- Orada da bulamazsan?
- Kendi re'yimle içtihad ederim.
- Rasûlü'nün elçisini, Rasûlü'nü hoşnut hoşnut edecek şeye muvaffak kılan Allah'a hamd olsun.²⁶⁰

Sühreverdî'ye göre Muaz b. Cebel'in “*Kendi görüşümle içtihad ederim*” sözüyle kastettiği şey, fer'den asla ulaşmak anlamında değildir. Kaldı ki tüm bunlar kabul edilse dahi buradan kıyasla sorumlu tutulma (teklif) anlamı çıkarılamaz.²⁶¹

3. Hz. Peygamber (s.a.s.), Sa'd b. Muâz'ı Beni Kureyza hususunda kendi re'yi ile hükmetmekle görevlendirmiş; Sa'd, Beni Kureyza'nın öldürülmesine ve kadınlarının da cariyeye edinilmesine hükmedince Hz. Peygamber (s.a.s.), “Sa'd'ın hükmü Allah'ın hükmüne uygun düştü demiştir.”²⁶²

Sühreverdî'ye göre Muâz'ın bu örneği, re'y ile içtihadın hüccet olmasına uygun bir örnek değildir. Ona göre bu ve benzeri örnekler, mana ve mefhumun gerçeğin belirlenmesinden sonra özel bir duruma tabi olmasını sağlamak için kullanılır. Bu durum, özellikleri sınırlamak veya özel durumları hesaba katmak için yapılan açıklamalarla ilgili değildir. Ona göre fark açıktır. Çünkü özür durumları belirli, kesin ve soyut bir işaret olduğunda gerçekleşmez.²⁶³

4. Sahâbe, zekat vermeyenlerle savaşılması konusunda Hz. Ebû Bekir'in içtihadına uymuştur. Başlangıçta Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir'e karşı çıkarak, ‘Hz. Peygamber (s.a.s.), ‘Ben, Allah'tan başka ilah yoktur deyinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum. Bunu söylediklerinde, haklı bir neden olmadıkça canlarını ve mallarını benden korumuş olurlar.’ dediği halde, sen nasıl onlarla savaşabilirsin!’ demiştir. Hz. Ebû Bekir ise, “Hz. Peygamber ‘haklı bir neden olmadıkça’ demedi mi?” diyerek, namazın kılınmasının can

²⁶⁰ Tirmîzî, ‘Ahkâm’, 3; İbn Mâce, ‘Menâsik’, 38.

²⁶¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 291.

²⁶² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 294; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 774.

²⁶³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 291.

güvenliği sağladığı gibi, zekatın verilmesinin de aynı şekilde can güvenliği sağladığını belirtmiştir. Bunun üzerine, “Ben Allah'ın birleştirdiğini ayıramam,” diyerek zekat vermeyenlerle savaşılmaması gerektiğini ifade etmiştir.

5. Hz. Ebû Bekir'e kelâlenin ne olduğu sorulunca “Ben bu konuda kendi görüşümü belirteceğim. Doğru ise Allah'tan, yanlış ise benden ve şeytandandır. Allah ve Rasûlü bundan beridir.” diyerek kelâle kelimesini ‘baba ve çocuk dışındakiler’ şeklinde açıklamıştır.
6. Hz. Ebû Bekir, anneanneyi mirasçı kıldığı halde babaanneyi mirasçı yapmamıştır. Ensar'dan bir kişi buna itiraz ederek, “Sen, öyle bir kadını mirasçı yaptın ki, eğer o kadın ölmüş olsaydı, ölen kişi ona mirasçı olamazdı. Ama bir kadını da mirasçı yapmadın ki, eğer o kadın ölmüş olsaydı, ölen kişi ondan kalan her şeye mirasçı olacaktı,” demiştir. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir, görüşünü değiştirip her iki kadına da mirastan altıda bir pay vermiştir.²⁶⁴
7. Hz. Ömer, Ebu Musa el-Eş‘ariye şöyle bir tavsiyede bulunmuştur: “Sana arz edilip Kur‘an ve sünnette bulunmayan meselelerde -hüküm verirken- iyice anlamaya çalış. Ardından meseleleri mukayese etmeye çalış. Emsâl olayları ve benzerlikleri (eşbâh) bil. Sonra da Allah katında en sevimli olan ve doğruya daha çok benzeyene yönel.”²⁶⁵
8. Hz. Peygamber (s.a.s.), kendisine yaş hurma karşılığında kuru hurma satın alınmasının hükmü sorulduğunda, “*Yaş hurma, kuruduğunda eksilir mi?*” buyurmuş oradakiler “Evet, eksilir” deyince, Hz. Peygamber (s.a.s.), buna müsaade etmemiştir.²⁶⁶

²⁶⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 284.

²⁶⁵ Ebû İshâk Şîrâzî, *el-Lüma ' fî usûli 'l-fikh* (Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 1439), 189-190.

²⁶⁶ Ebû Dâvûd, ‘Buyû‘, 22; Tirmîzî, ‘Buyû‘, 12.

9. Ümmü Seleme'den yapılan rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.s.) “*Ben vahiy vahiy inmemiş hususlarda aranızda re'yim ile hüküm veriyorum*”²⁶⁷ buyurmuştur.
10. Allah Teâlâ'nın “*İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiğine hükmedesin diye hakkı içeren Kitâb'ı sana indirdik*”²⁶⁸ ayeti de buna delâlet etmektedir.
11. Hz. Ömer, “Ey insanlar! Hz. Peygamber (s.a.s.)'den sadır olan re'y isabetliydi. Çünkü onu Allah düzeltiyordu. Bizlerin re'yi ise zan ve tekellüften ibarettir.” demiştir.²⁶⁹

Sühreverdî'ye göre eğer hikmet kesin, açık işaretli bir emareden oluşuyorsa, bu durumda mazeret sebepleri gerçekleşmez. Dolayısıyla ona göre müteahhirun âlimlerin ellerinde dayanabilecekleri tek nokta Hz. Ömer'den rivayet edilen “Şüphesiz işler (durumlar) benzerdir” sözü kalır ki, Sühreverdî, bunun da sahih olmadığını nitekim âhâd kabilinden bir rivayet olduğunu belirtir.²⁷⁰

Dâvûd ez-Zâhirî (ö.270/884) ve beraberindeki bir grup, sahâbenin tamamının, re'yi inkardan ve re'y ile hüküm verenleri yanlış yapmakla itham etmekten geri durdukları şeklindeki iddiayı kabul etmemektedirler.²⁷¹ Bu görüşlerini de sahâbeden rivayet edilen bazı sözlere dayandırmaktadırlar. Bu sözlerden birkaçı şöyledir:²⁷²

1. Hz. Ebû Bekir, “Allah'ın Kitabı hakkında kendi görüşümle konuşursam hangi gök beni gölgelendirir, hangi yer beni barındırır.”²⁷³ demiştir.
2. Hz. Ömer, “Re'ycilerden sakının! Re'yciler, sünnetin düşmanlarıdır. Onlar hadisleri ezberlemeye güç yetiremedikleri için re'y ile hüküm vermişler. Hem kendileri sapmış hem de başkalarını saptırmışlardır.”²⁷⁴ demiştir.

²⁶⁷ Ebû Dâvûd, ‘Akdiye’, 7.

²⁶⁸ “إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَىٰكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا” en-Nisa 4/105.

²⁶⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 285.

²⁷⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 291.

²⁷¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 290; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 762; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 288.

²⁷² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 288.

²⁷³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/79.

²⁷⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 290; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 763.

3. Hz. Ali, cenin kıssası ile ilgili Hz. Ömer'e şöyle demiştir: "Eğer içtihad ederlerse haya ederler, içtihad etmezlerse de hakkı gizlemiş olurlar."²⁷⁵

Sühreverdî'ye göre bu rivayetler doğru ise ve bizlere mütevâtiren ulaşmışsa dahi bu rivayetler ile sahâbenin meşhur içtihadlarının arasını uzlaştırmak gerekmektedir. Ona göre sahâbenin kastettiği re'y, nassa muhalif re'y veya müctehid olmayan kişilerden sadır olmuş cehalet kaynaklı re'y olabilir. Zira sahâbe sözlerinde buna delâlet eden hususlar da bulunmaktadır. Örneğin, "İnsanlar, cahil önderler edindiler" ve "Re'y ile hüküm verilerse helali haram haramı da helal kılarlar" gibi sözlerinde bu tür ifadeler bulunmaktadır. Sühreverdî'ye göre bu bakımdan kıyası kabul edenler de re'y ve kıyasın bazı türlerinin batıl olduğunu kabul etmiş olur. Oysa kıyası kabul etmeyen kimseler, kıyasın herhangi bir çeşidinin sahih olduğunu asla kabul etmezler.²⁷⁶

Sühreverdî'ye göre bazı sahâbîler tarafından kabul edilmediği sürece kıyasın dikkate alınması konusunda uzlaşma sağlanması daha zordur. Hatta Talha, Zeyd, Sa'd ve bir grup sahâbî bu konuda çaba göstermemiş ve bununla ilgili herhangi bir şey nakletmemiştir. Bu da bazı sahâbîler arasında farklı görüşlerin olduğunu gösterir. Bir kısım âlim, diğerlerinin rıza göstermediği bir durumda icmâin gerçekleşmediğini savunmakta ve bu görüşlerini de daha önce zikredilen argümanlara dayandırmaktadırlar. Bir grup âlim ise, bu durumu kabul ederek, icmâin gerçekleştiğini kabul eder. Sühreverdî, görüş belirtmeyen sahâbîlerin pek çok sebebe binaen sessiz kalmış olabileceğini belirtir. Aynı şekilde sessiz kalanların konunun geçersizliğini bildiklerinden dolayı bu konuda ileri gitmemek adına sessiz kalmayı tercih ettikleri kanaatindedir.²⁷⁷

4.1.3. Kıyası İnkâr Edenlerin Kitâb ve Sünnetten Tutundukları Deliller

Kıyası inkar edenler, Kur'an ve sünnetten pek çok delile dayanmaktadır. Dayandıkları deliller şunlardır;²⁷⁸

1. "Biz Kitâb'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık."²⁷⁹

²⁷⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 290; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 763.

²⁷⁶ Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 289.

²⁷⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 290.

²⁷⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 292.

²⁷⁹ "وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا قَرَأْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ" el-En'am 6/38.

2. “Bu Kitâb’ı sana her konuda açıklama getiren bir rehber olarak indirdik...”²⁸⁰

Sühreverdî, onların bu dayanaklarına avl²⁸¹ ve mebtute²⁸² meselelerini, namazın rek‘atlarının sayısını ve zekâtın nisap miktarını örnek verip, bunlarla ilgili hükümlerin Kur’an’da belirtilmediğini ifade ederek karşı çıkar. Sühreverdî, onlara uzaktan dahi olsa Kur’an’ın delâletine ikna oldularsa, Kitâb’ın icmâa işaret ettiğine ve icmâm da kıyasın doğruluğuna delil oluşturduğuna dolayısıyla kıyasın Kitâb’a dayandığına inanmaları gerektiğini söyler.²⁸³

Sühreverdî, ayetlerde kıyasa dair açık bir inkar bulunmamakla birlikte, kıyasın kullanılmasının caiz olduğuna dair ayetlerde genel bir prensibin bulunduğunu ifade eder.²⁸⁴

Karşı taraf, bu durumun Kur’an’da şu şekilde açıklandığını belirtir. “Yeryüzünde bulunanların çoğu, kendilerine uyarsan, seni Allah yolundan saptırırlar. Çünkü onlar zandan başka bir şeye tâbi olmuyorlar ve temelsiz bir tahminden başka bir şeye de dayanmıyorlar.”²⁸⁵ ve “Gerçekten şeytanlar dostlarına, sizinle mücadele etmeleri için telkinde bulunurlar.”²⁸⁶

Sühreverdî’ye göre ayette geçen zan sözcüğü ile ‘ilm fi’z-zâhir/zahirdeki bilgi’ kastedilmektedir. Örneğin, şahitlerin doğru sözlü olduğunun zannedilmesi halinde hakimın verdiği hüküm kesin olmaktadır. Aynı şekilde kible tayininde bulunulması, av cezası ve hükmün menatının tahkiki vb. konular da buna örnektir. Bu durumlarda zahiri bilgi zan ile elde edilmiş olsa dahi kesin olmaktadır.²⁸⁷

Sühreverdî, delil olarak sundukları “Gerçekten şeytanlar dostlarına, sizinle mücadele etmeleri için telkinde bulunurlar.” ayetinin hilafına kendilerinin de kıyası inkar

²⁸⁰ “وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ” en-Nahl 16/89.

²⁸¹ Avl: Bir mirasın taksiminde, belirli hisse sahiplerinin terekeden alacakları pay miktarı hesaplanırken, payların toplamının ortak paydadın fazla çıkmasına avl denir.

²⁸² Mebtute: Üç talak ile boşanmış kadın.

²⁸³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 292.

²⁸⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 292.

²⁸⁵ “وَإِنْ تُطِيعُوا أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَبْغُوكُمْ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ” el-En’am 6/116.

²⁸⁶ “وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ” el-En’am 6/121.

²⁸⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 295; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 777; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 292.

için mücadelede bulunduklarını hatırlatarak; “*Rabbini yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış. Kuşkusuz senin rabbin, yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir; O, doğru yolda bulunanları da çok iyi bilir.*”²⁸⁸ ayetini karşı bir delil olarak gösterir.²⁸⁹

Sühreverdî, karşı tarafın tutunduğu diğer bir delilin de “*Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah’a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah’a ve peygambere götürün.*”²⁹⁰ ayetinin olduğunu söyler. Sühreverdî, bu delillerini kabul etmez ve doğrudan re’ye başvurmadıklarını, aksine Hz. Peygamber (s.a.s.)’in naslarından istinbat edilen delillere götürdüklerini ifade eder. Sühreverdî, bu ayetin bir anlaşmazlık içerisinde olanların argümanlarına ilişkin bir ayet olduğunu belirtir.²⁹¹

4.2. İLLET

İllet, sözlükte “hastalık, bir kimseyi ihtiyacını gidermekten alıkoyan durum, zafiyet, sebep ve gerekçe” anlamlarına gelir.²⁹² Fıkıh usûlü kaynakları incelendiğinde illet ile ilgili her âlimin kendine göre bir tasnifinin olduğu görülmektedir. Bir âlimin bir başlık altında ele aldığını diğer bir âlim çok farklı bir başlıkta ele almakta, aynı şekilde bir âlim diğer âlimlerin esas aldığı bazı türlere hiç temas etmemektedir. Sühreverdî, illetin türleri ile ilgili belirli bir tasnife eserinde yer vermemektedir. Ancak eserinde mansus-müstenbat illet ve müteaddi-kâsır illet kavramlarını kullanmıştır. Yeri geldikçe bu kavramlara dair açıklamalarda bulunulacaktır.

4.2.1. İllet-i Kâsıra İle Ta’lil

Sühreverdî, illet-i geçişlilik durumuna göre müteaddi (geçişli) ve kâsır (geçişsiz) olarak ikiye ayırır. İleti kâsıra ile ta’lil meselesi âlimlerin ihtilafta bulunduğu meselelerden biridir. Fakihlerin ve usûlcülerin çoğunluğu, mansus ve müstenbat ayrımı yapmaksızın mutlak anlamda kâsır illet ile ta’lile cevaz verirken; Hanefi usûlcülerin

²⁸⁸ en-Nahl 16/125. “أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ”

²⁸⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 293.

²⁹⁰ “فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ” en-Nisa 4/59.

²⁹¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 293.

²⁹² İbrahim Kafi Dönmez, “İllet”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/117.

çoğunluğu bu tür bir ta'lilin batıl olduğu kanaatindedir. Sühreverdî, Ebu Hanife'nin bu konudaki görüşünü zayıf olarak değerlendirir. Ona göre ta'diyye (illetin bir durumdan diğerine geçirilmesi), illetin geçerliliğinin bir türevidir. Bu bağlamda, illetin geçerliliği, o illetin bir durumdan başka bir duruma geçirilebilir olmasının geçerlilik kriteri olamaz. Sühreverdî bu şekilde, illetin geçerliliğinin bağımsız bir değerlendirme gerektirdiğini ve sadece illetin ta'diyesine dayanarak bir hükmün geçerliliğinin sorgulanamayacağını savunur. Sühreverdî'nin bu yaklaşımı, illetin geçerliliği ve ta'lil süreci üzerine derin bir analiz sunar ve illetin başka durumlara uygulanabilirliğinin, illetin kendi geçerliliği ile aynı olmadığını vurgular.²⁹³

Satım ve nikah akdi gibi hukuki işlemler, belirli amaçlarla gerçekleştirilir. Örneğin, mülkiyet transferi amacıyla yapılan satım akdi ya da helallik amacıyla gerçekleştirilen nikah akdi gibi. Eğer bu amaçlar gerçekleşmezse, yapılan akdin batıl olduğu kabul edilir. Benzer şekilde, illet (sebepe) de, hukuki bir hükmün kaynağı olarak işlev görür ve bu hükmün, nas (açık metin) dışında ispatlanması amacıyla kullanılır. Kâsır illeti kullanarak ta'lil işlemine cevaz vermeyenler, bir illetin belirli bir hükme yol açmadığı durumlar için bu illetin faydasız olduğunu ve dolayısıyla geçersiz kabul edilmesi gerektiğini savunurlar. Bu görüşe göre illetin bir hükmü sabit kılamadığı durumlar, illetin batıl olduğunu gösterir. Çünkü illet, hükmü doğrulama ve dayanak olma işlevini yerine getirememiştir. Bu anlayış, illetin hukuki işlemler ve hükümler üzerindeki etkinliğini ve geçerliliğini değerlendirmenin bir yolunu sunar.²⁹⁴

Mülkiyet amacıyla satım akdinin yerine getirilmesi, helallik amacıyla nikah akdinin gerçekleştirilmesi gerektiği aksi takdirde amacı gerçekleşmeyen bu akitlerin batıl olacağının söylenmesi gibi illet de kendisiyle hükmün nas dışında ispat edilmesi için amaçlanmaktadır. Kâsır illetle ta'lili caiz görmeyenler, bu bakımdan bir illetle hükmün (nas mahalli dışında) sabit olamaması durumunda, faydasızlığı nedeniyle o illeti batıl olarak değerlendirir.²⁹⁵

Sühreverdî, bunlara iki yöntem ile cevap vermektedir;

²⁹³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 303-304.

²⁹⁴ Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 884; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 303.

²⁹⁵ Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 885; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 303.

1. Batıl olduğundan kastettikleri, hükmün illetle nas mahalli dışında sabit olmaması ise, ‘Bu kabul edilmiştir’ diyerek faydanın yokluğu kabul edilebilir. Çünkü sıhatten kasıt şudur: Müçtehid, bir meseleyi düşünür ve illetini araştırır. Araştırma sonucunda, bulunan illetin kâsır mı yoksa müteaddi mi olduğu ortaya çıkar.²⁹⁶

Sühreverdî, bir müçtehidin, illeti araştırma sürecinde, illetin kâsır (geçişsiz) veya müteaddi (geçişli) olup olmadığını başlangıçta bilemeyeceğini vurgular. Müçtehid, araştırma sürecinde, zannına galip gelen bir münasebet, maslahat (fayda) veya maslahatı tazammum (genel fayda) yoluyla illetin geçişlilik durumuna karar verir. Eğer illet kâsır olarak belirlenmişse, bu, müçtehidin zannının veya yaptığı araştırmanın yanlış olduğu anlamına gelmez. Müçtehid, içsel olarak sabit kabul ettiği bir sebebi sırf bu yüzden reddetmez. Sühreverdî’ye göre sıhhat bu şekilde yorumlanırsa bunun reddedilmesi artık mümkün olmaz. Kaldı ki diğerleri de butlanı kendilerince tanımladıkları şekilde yorumlarsa yaptıkları yorum reddedilmez ve anlaşmazlıklar ortadan kalkar.²⁹⁷

2. Kâsır illetin faydasız olduğu kabul edilmez. Zira kâsır illetin iki faydası bulunmaktadır:
 - a. Şer’in konuluş hikmetinin ve maslahatının bilinmesi kalpleri yumuşatarak tatminini kolaylaştırmakta ve hükmün konuluş anından itibaren hemen kabul etmeye meylettirmektedir. Zira nefis, hükmün zorluğu ve teabbüdün yoruculuğundansa, makul bir sebebe ve maslahatlara dayanan hükümleri kabul etmeye daha meyillidir.²⁹⁸
 - b. Sühreverdî’ye göre müteaddi illetlerin ortaya çıkması durumunda, illetin bir durumdan diğerine geçiş yapabilmesinin (ta’diyenin) yalnızca tercih edilmesi koşuluyla mümkün olacağıdır. Bu ifade, yeni bir geçişli sebep tespit edildiğinde, bu sebebin başka bir duruma uygulanabilmesi için öncelikle bu uygulamanın tercih edilmiş olması gerektiğini vurgular. Diğer bir ifadeyle, illetin bir durumdan başka bir duruma geçirilmesi sürecinde, bu geçişin mantıklı veya tercih edilir olması gerekmektedir. Bu yaklaşım, illetin geçiş

²⁹⁶ Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 885; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 304.

²⁹⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 304.

²⁹⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 305.

sürecinin keyfî veya rastgele olmadığını, belirli bir tercih ve mantık çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.²⁹⁹

Bir kısım âlim, böyle bir durumda hükmün ta‘diyesinin imkânsızlığının kâsır bir illetin ortaya çıkma sebebiyle değil de bir illetin ortaya çıkmaması sebebiyle olduğunu savunur. Dolayısıyla da kâsır illete gerek olmadığını, zira müteaddi bir illetin ortaya çıkması durumunda kâsır illet ile ta‘lilin imkânsız olamayacağını belirtirler. Bunun aksine hükmün aslında iki, fer‘de ise bir illet ile ta‘dil edilmiş olacağını ifade ederler. Sühreverdî, onların bu görüşüne karşı çıkarak durumun böyle olmayacağını belirtir. Nitekim ona göre müteaddi bir illetin ortaya çıkması halinde hükmün ta‘diye (geçişsizi geçişli hale getirme) edilmesi gerekir. Böyle bir durumda kâsır illetle ta‘lil mümkün görülürse, müteaddi illet buna karşı olur ve onu def eder. Kâsır illet, kendisine eşit olan müteaddi illetin def‘ini, müteaddi illet de kâsır illetin def‘ini ifade ediyorsa ve aralarında da itişme varsa o halde hüküm nassa has kalır. Ancak kâsır illet olmasaydı bu durumda hüküm teaddi ederdi.³⁰⁰

Kâsır illetle ta‘lil konusunda yaşanan fikir ayrılıkları, illetin müteaddi kabul edilmesi halinde nas mahallindeki hükmün illete mi yoksa nassa mı izafe edileceği tartışmalarını gündeme getirmiştir.³⁰¹ Bu tartışma esasında kâsır illetin fayda sağlayıp sağlamadığı, sağlıyorsa da ne tür bir yansıması olduğu noktasından hareketle çıkmaktadır.

Hanefiler, illetin müteaddi olması halinde hükmün nassa eklenemeyeceği görüşünü benimsemiştir. Zira onlara göre hüküm, mansus açısından kesin iken, illet zannidir. Bu durumda kesin olan bir şeyin zanni olan bir şeye izafe edilmesi mümkün değildir. Eş‘ârî usûlcüler ise, hükmün illete izafe edileceği görüşünü benimsemişlerdir. Sühreverdî de Eş‘ârî usûlcülerle aynı kanaattedir. Sühreverdî, bu görüşü benimserken illetten kasıtlarının yalnızca Şâri‘i hükmü koymaya sevk eden sebep (baîs) olduğunu ifade eder. Nitekim ona göre şayet Şâri‘ sarhoş edici tüm maddeleri isimleriyle zikredip ‘Şarap, nebîz, şu, şu içkileri içmeyin’ demiş olsaydı yine de bizlerin ‘Şâri‘i tüm bunları haram kılmaya sevk eden sebep (baîs) iskardır (sarhoş edicilik vasfıdır)’ şeklinde düşünmemize engel teşkil etmezdi. Dolayısıyla o, hükmün nas ile şarap ve nebîze izafe edildiğini, ancak

²⁹⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ‘l-fikh*, 304.

³⁰⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ‘l-fikh*, 304.

³⁰¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 339; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 886.

buradaki izafe edilişin şiddetle mualllel olduğunu belirtir. Yani Şâri‘i (şarabı) haram kılmaya iten sebebin şiddet olduğu kanısındadır.³⁰²

4.2.2. İki İllet ile Ta‘lil

Sühreverdî, usûlcüler arasında ihtilaflı olan bu konu hakkında üç farklı görüşün olduğunu belirtir.³⁰³

- Mutlak anlamda (aklî ve şer‘i açıdan) caiz olduğu görüşü
- Mutlak anlamda (aklî ve şer‘i açıdan) caiz olmadığı görüşü
- Nasla sabit olan illetlerde caiz olup, istinbatla elde edilen illetlerde caiz olmadığı görüşü.

Bu ihtilaflı mesele kıyas konusundaki en müşkil meselelerden biri olarak nitelendirilmiştir. Bu tartışmanın temelinde şer‘i illet-akli illet arasındaki benzerlik ve farklılık düşüncesi yatmaktadır. Sühreverdî, şer‘i illeti mülkiyet örneği üzerinden değerlendirerek, mülkiyetin varlığının pek çok sebebi olduğu gibi birden çok şer‘i illetin de aynı hükme alamet olabileceğini belirtir. Sühreverdî, açıkça belirtmese dahi ifadelerinden onun da Gazzâlî³⁰⁴ ve Râzî gibi usûlcüler ile aynı görüşü paylaşıp şer‘i illet açısından (mansus) birden fazla illet ile ta‘lilin mümkün olduğu ancak, aklî illetler (müstenbat) hususunda imkânsız olabileceği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.³⁰⁵ Bu görüşte olanların temel argümanları, şer‘i illetlerin hükme esas teşkil eden emareler olmasıdır. Bundan dolayı Şâri‘in bir hükmün sübutu için iki veya daha fazla emare tayin etmesinde herhangi bir engel bulunmadığı, bir hükmün sübutu için iki veya daha fazla ta‘lilin caiz olduğu kanaatindedirler.³⁰⁶

İki illet ile ta‘lilin imkânsız olduğu kanaatindekilerin, akli argümanı da şu şekildedir: Şayet bir hüküm iki farklı illete dayanıyorsa, bu durumda Kaderiyye mezhebi

³⁰² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 339; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 886; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli‘l-fikh*, 305; Halit Çalış, “Kâsır İlletle Ta‘lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı”, *Usul İslam Araştırmaları* 4/4 (2005), 91.

³⁰³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli‘l-fikh*, 301.

³⁰⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 336; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 878.

³⁰⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 336; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 878; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli‘l-fikh*, 301.

³⁰⁶ Sabri Erturhan, “Usûlcülere Göre Bir Hükmün Birden Fazla İlletle Ta‘lili”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005), 109.

için de kudret dışında başka bir illet de meşru kabul edilir. Ancak bir illetin belirli bir bağlamda kabul edilmesi, bu illetin farklı bir bağlama da uygulanabilir olmasını zorunlu kılmamaktadır. Bu, bir illetin belirli bir bağlama tahsis edilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla, bir önermenin bir durumda geçerli olması, onun her durum ve bağlamda geçerli olmasını zorunlu kılmaz. Öte yandan cevher/öz ve araz/sıfatların imkanını mümkün kılan faktörler, tek bir unsurdan kaynaklanmamaktadır. Zira hudûs/oluş ve vucûd/varoluş, bu kavramlara bağlı olarak gerçekleşir. Bu da, matematikteki çift sayılar örneğinde olduğu gibi, dört ve altı gibi sayılardaki çiftlik özelliğinin sonsuza kadar uzanan sayı dizelerine uygulanabilirliğini gösterir.³⁰⁷

İki veya daha çok illet ile ta'lili hem akli açıdan caiz hem de şer'an vaki gören bir grup âlimin temel argümanı ise, hükmün konuluş gerekçesini teşkil eden şer'i illetlerin alamet, emare ve muarraf olduğu, dolayısıyla bir hükmün bir illet ile sübutunun başka illetler ile de sübutuna engel teşkil etmediğidir.³⁰⁸

Karşı görüş sahipleri, bir bölüşüm işlemi gerçekleştiğinde, parçaların eşit olması durumunda bu işlemin doğruluğunun sağlanacağını iddia ederler. Ancak Sühreverdî, bu yaklaşımın, bölüşümün doğruluğunu temel alması gerektiğini savunur ve bunun yalnızca bir olasılık veya ihtimal olduğunu, gerçek anlamda tek bir nedenin varlığını açıklamadığını belirtir. Ayrıca, tek bir nesnenin iki farklı nedene sahip olmasının kabul edilemez olduğunu vurgular. Eğer bir nesne için herhangi bir nedensellik kanıtlanamazsa, diğer neden de geçerli kabul edilmemelidir. Eğer her bir parça kendi varlığını bağımsız bir şekilde gerekçelendirebiliyorsa, bu durumda toplamda yalnızca bir tane neden vardır ve her bir parça bu nedenin bir parçasıdır. Sühreverdî'nin bu eleştirisi, nedenlerin nasıl belirlenmesi gerektiği ve bir nesnenin birden fazla nedenle ilişkilendirilmesinin problematik olabileceğini vurgular.³⁰⁹

Sühreverdî, bölünmüş parçaların her birinin kendi başına özgün bir illet (sebep) barındırdığı ve dolayısıyla her bir parçanın tam bir illet oluşturduğu yönündeki iddiaları reddeder. Ona göre bir nesnenin aynı anda iki defa var olması mantıksızdır. Bu, ya tekil bir nesne üzerinden tek bir nedensellikle açıklanmalıdır, böylece diğeri için yer kalmaz,

³⁰⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 301-302.

³⁰⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 301.

³⁰⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 302.

ya da bütün üzerinden bir nedensellik ile açıklanmalıdır ki bu durumda da tüm parçalar tek bir nedene dayanır ve biri diğerinin sebebi olmaz. Her bir parçanın kendi içinde tam ve bağımsız bir doğruluğu olduğunu kabul etmek, diğer parçaların benzer şekilde bağımsız doğruluklar içermesini gerektirmez. Eğer bir nesne çoğaltılabilirse, bunun aksini düşünmek yanılgıya sebep olur ve bu yanılgı, bu düşüncüyü kabul eden kişiyi yanıltabilir. Bu ifadelerle Sühreverdî, bir nesnenin veya durumun birden fazla nedene dayanmasının yanıltıcı olduğunu ve her durumun kendi içinde bir bütünlüğü olması gerektiğini vurgular.³¹⁰

4.2.3. Mansus İletin Kıyas Gerektirmesi, Kıyas Yoluyla Mı, Umûm Yoluyla Mı Olduğu

İlkesel olarak kıyası hüccet kabul etmeyen Nazzâm, mansus illetin aynı illete sahip meselelerin de mansus illetin hükmüne ilhakı gerektirdiği kanaatindedir. Ancak o, bu ilhakın kıyas yoluyla değil, umûm yoluyla gerçekleştiği kanaatindedir. Sühreverdî, Nazzâm'ın bu görüşünü fasit bir görüş olarak değerlendirir ve onun bir yanılgı içerisinde olduğunu belirtir. Nazzâm'a göre “Şu gıdayı yeme, çünkü o zehirlidir” sözünden umûm mana anlaşılıp bu müşahhas gibi zehirli diğer gıdaların da yenmesinin yasaklandığı anlaşılmaktadır. Sühreverdî'ye göre bu husus anlaşılır ancak, umûm yoluyla değil adet in süreğenliği karinesiyle ve babaların çocukları ve efendilerin köleleri hakkındaki tavır ve amaçlarının bilinmesi karinesiyle anlaşılır. Zira burada amaç, zehirler arasında ayırım yapmak değil, çocukları ve köleleri ölümden korumaktır. Sühreverdî'ye göre iki söz arasında bir fark vardır. Çünkü ilkinin aksine ikincisi, kapsayıcı ve sınırlayıcı bir girişle birlikte gelir.³¹¹

Gazzâlî'ye göre müstenbat illette, biri ‘illetin aslı’, diğeri de ‘fer‘in asla ilhakı’ olmak üzere zanna göre hareket edilecek iki durum bulunmaktadır. Fer‘in asla ilhakı, ayırıcı özelliklerin bulunmaması şartına bağlanmıştır. Mansus illette ise, sadece tek bir durum zanna konu olur, bu da ‘fer‘in ilhakı’dır. Zira fer‘in ilhakı, aslın illetinin bütün vasıflarının bilinmesine bağlıdır. Burada belirtilen illet ise, özellikle şarabın şiddeti değil, mücerred şiddettir. Bunun bilinmesi, ancak hükmün genelleştirilmesini gerektiren ve

³¹⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 302.

³¹¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 301; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 794; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 283.

kıyasa duyulan ihtiyacı gideren bir nas sebebiyle bilinebilir. Sühreverdî'ye göre Gazzâlî'nin bu yaklaşımı geçersizdir. Nitekim detaylar genel kapsamın içerisinde ve genel kapsamlar sınırlıdır. Bundan dolayı onlara dair açık bir ifade gelir. Öte taraftan Sühreverdî, Peygamberlere genelleme yapma zorunluluğunun dayatılmasının kabul edilemez olduğunu belirtir.³¹²

Mansus illetin umûm yoluyla gerçekleştiğini savunanlara göre akıl, akli illetlere delâlet ettiği gibi şer'î illetlere de delâlet edebilir. Çünkü maslahat ile sabit olmuştur. Ancak Sühreverdî, bunun fasit bir ilhak olduğu kanaatindedir. Zira ona göre kıyas, nassların tahsisi yalnız nasslar iledir. Ona göre maslahatların kıyas olmaksızın genelleştirilmesi durumunda, mürsel haberlere de itibar edilecektir.³¹³

4.2.4. İleti Belirleme Yöntemleri

Usûlcülere göre ileti belirlemek için yapılması gereken, içtihad yöntemleri üç bölümden oluşur. Bunlar, “Hükmün menâtını tenkih” (tenkîhu'l-menât), “Hükmün menâtını tahkik” (tahkîk'ul-menât) ve “Hükmün menâtını tahrir ve istinbat” (tahrîcu'l-menât) şeklindedir.³¹⁴

Sühreverdî, bunların tanımını şu şekilde yapmaktadır:

Tenkîhu'l-menât: Menât, hükmün kendisine bağlandığı vasfı ifade ederken, tenkîh de ayıklama anlamını ifade eder. Usûl terimi olarak tenkîhu'l-menât, nassın illet olduğuna işaret ettiği bir vasfı, beraber zikredilen ve hükmün ileti olamayacak diğer vasıflardan ayırmak için yapılan araştırma anlamına gelir.³¹⁵ Müçtehid, hüküm için illet olmaya elverişli olmayan vasıfları bırakarak, illet olmaya elverişli vasfı bulana kadar gayret sarf eder. Sühreverdî, buna ramazan ayında eşiyile cinsel ilişkiye giren bedeviye köle azat etmenin vacip olmasını örnek verir. Burada asıl illetin cinsel ilişki olduğuna işaret etmekle birlikte hükmün umûmiliğine de vurgu yapmaktadır. Yani hükmün bu bedeviye uygulandığı gibi bir başka bedeviye veya Türklere ve Farisilere de uygulanabileceğini belirtir. Aynı şekilde başka bir ramazanda orucu bozanın da hükme

³¹² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 283.

³¹³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 283.

³¹⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 281; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 741; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 294-295.

³¹⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 294.

dahil edileceğini belirtir. Çünkü hükmün menâtının ramazan ayına karşı işlenen bir saygısızlık olduğunu ifade eder.³¹⁶

Tahrîcu'l-menât: Naslarda bulunan fıkhi bir hükmün nassın ibare ve işaretiyle ya da icma yoluyla belirtilmeyen illetini ortaya çıkarmak üzere yapılan araştırmadır. Tanımda da görüldüğü gibi illet, mansûs değil, müstenbattır. Kesici bir alet ile işlenen cinayete verilen kısas hükmünün illetinin, kasten ve düşmanca hislerle öldürmek olduğunu tespit için yapılan araştırma buna örnektir.³¹⁷

Tahkîku'l-menât: Şer'î bir hükmün illetinin bilindikten sonra, aynı illetin farklı olaylarda da bulunup bulunmadığına dair inceleme yapılmasıdır. Örneğin, kadının hayız halindeki kadından uzak durmanın illeti, ezadır. Aynı illetin nifas halinde de bulunup bulunmadığının incelenmesi tahkîku'l-menât olarak nitelendirilir.³¹⁸

4.2.5. Mûnasip İletin Kısımları

Sühreverdî, mûnasibin kısımlarını müessir, mülâim ve garib olmak üzere üçe ayırır.³¹⁹

Sühreverdî, bu kavramların tanımlarının çok farklı şekillerde yapıldığını, kendisinin etkili bir şekilde düzenleme konusunda en yakın tanımı verdiğini belirtir. Yaptığı tanımlar şu şekildedir:³²⁰

Müessir: Şâri' tarafından mûnasip görülüp; hüküm için illet olarak kabul edildiğine dair delâlet bulunan vasıftır. Bu illet türünün kendisi, hükmün bizzat kendisi üzerinde etkide bulunur. Hırsızlığın bizzat kendisinin kesmenin kendisi üzerinde etkili olması bu illet türüne örnektir. Aynı şekilde cinayet cinsinin, ceza cinsi üzerinde bizzat etkili olması da buna illet türüne örnektir. Sühreverdî'ye göre kıyası kabul edenler, ittifakla müessiri de kabul etmektedirler.³²¹

³¹⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 294.

³¹⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 294.

³¹⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 294.

³¹⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 295.

³²⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 295.

³²¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 295.

Mülâim: Bir vasfın doğrudan bu hükümde etkili olmaması, ancak aynı türdeki vasıfların bu hükmün türünde etkili olması durumudur. Örneğin, hayız gören bir kadın, hayız döneminde tutamadığı oruçları kaza ederken, kılamadığı namazları kaza etmez. Bunun nedeni, namazın çok sayıda olması ve daha sık tekrarlanması nedeniyle namazların kazasının zor olmasıdır. Burada meşakkat, türü itibariyle etkili olan bir durumdur. Nitekim meşakkatin türü, kolaylaştırmada etkili olabilir. Ancak burada bahsedilen meşakkat, yani tekrar etme zorluğu, başka bir durumda etkili olmamıştır.³²²

Sühreverdî, garib ile ilgili kendi tanımını yapmayıp, Gazzâlî'nin yapmış olduğu tanımını 'şöyle dediler' diyerek aktarır. Gazzâlî'nin tanımı şu şekildedir:³²³

Garib: "Tesiri ve şer'în tasarruflarının cinsine mülâimliği ortaya çıkmamış vasıftır". Bu vasıf, bir nastan çıkarıldığı halde Şâri'in hükümlerine uygun olma hususunda müessir ve mülâim niteliği taşımayan vasıftır. Bu illet, bir hadiste belirtilen bir hüküm için tespit edilen hükme münasip illettir. Ancak Şâri'in diğer tasarruflarına uygun düşmemektedir. Nitekim Şâri' bütün hükümlerinde böyle bir illete yer vermemektedir. Dolayısıyla bu illet türü, sadece verilen hükme münhasır kalır. Bundan dolayı da 'el-münâsibu'l-garib' olarak adlandırılır.³²⁴

Ancak Sühreverdî'ye göre bu tanım her ne kadar ona uygun nitelikte ilişkilendirilmiş bir hüküm bulunduğu anlamına gelse de, cinsi veya türü içinde belirtilmediği sürece, içki yasağının iskar ile şaraba uygulanmak suretiyle hükmün genişletilmesine yönelik bir örnek gibidir.³²⁵

Sühreverdî, bazılarının kıyası müessire hasretmenin mümkün olmadığı iddiasında olduğunu belirtir. Sühreverdî'nin görüşünü belirttiği kişi kanaatimizce Gazzâlî'dir. Nitekim Gazzâlî, kıyası, sadece müessire dayandırmanın mümkün olmadığını, zira talep edilenin zann-ı galip olduğunu savunur. Ona göre sahâbenin kıyaslarını ve içtihadlarını

³²² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 295.

³²³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 311; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 820; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 295.

³²⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 295.

³²⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 295.

inceleyen kişi, onların her kıyasta illetin mutlaka nas veya icma ile belirlenmesini şart koşmadıklarını görür.³²⁶

Sühreverdî, garib ile ilgili kısımda Gazzâlî'nin görüşünü aktarmakla iktifa etmiş, kendisinin de bu görüşü benimsediğine veya benimsemediğine dair herhangi bir izlenim uyandırmamıştır.

Bir kısım âlime göre bir devlet başkanının kötülüğe iyilikle cevap verme âdeti bulunduğu ve kendisine söven kimseyi dövdürtmeyeceği biliniyorsa; emirin/valinin hasmı küçük görmesi veya onun kalbini kazanma düşüncesi ile casusa göz yumduğunun bilinmesi, sonrasında da bu casusun öldürtüldüğünün görülüp, öldürtmenin casusluk sebebiyle yapıldığının düşünülmesi tahakküm ve tevehhümden ibarettir. Onlara göre bir kimsenin, valinin böyle bir âdetinin varlığını bilmesi halinde; valinin süreğen âdeti, bu kişinin zannına dayanarak verdiği hükme şahitlik eden bir alamettir.³²⁷

Sühreverdî, yukarıda zikredilen bu iddiaya karşı verilen cevapları ele almaktadır. Yukarıdaki iddiaya genel olarak řu üç mertebede cevap verilir:³²⁸

1. Reisin, kötülüğe iyilikle karşılık verme alışkanlığında olduğunun ve emir/valinin, casusa göz yumma alışkanlığında olduğunun bilinmesi.
2. Reisin ve emirin, söven kişiyi dövme ve casusluk yapanı öldürme alışkanlığında olduğunun bilinmesi.
3. Reis ve emirin, casusluk yapan ve söven hakkında belirli bir alışkanlığının olup olmadığının bilinmemesi.

Sühreverdî'ye göre üç mertebede verilen bu cevaplar, genellikle âlimlerin kendi adetlerine göre bir örnek verme alışkanlığıdır. Ona göre onların bu örneği üç düzeyi ve şeriatın bu seviyelerle ilgili durumları nasıl ele alındığını açıklamak amacıyladır. Örneğin, bir reisin alışkanlığının, öncelikle erdemli olanları onurlandırmak şeklinde olduğunun, böylece o kişinin erdemine öncelik verildiğinin düşünülmesinin mümkün olduğunu belirtirler. Sühreverdî, bu durumun kıyası kabul edenler tarafından ittifakla

³²⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 312; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 822; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 295.

³²⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 296.

³²⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 314; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 826-827; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 296.

kabul edildiğini aktarır.³²⁹ Dolayısıyla onların öncelikle kişinin alışkanlıkları hakkında bilinen en son örnek üzerinden gittiklerini söyler. Örneğin, erdemlileri onurlandırma alışkanlığı olan kimsenin bir kimseyi onurlandırması durumunda bunu erdemli olduğundan dolayı yaptığı düşüncesi hakim olabilir. Aynı şekilde saldırı alışkanlığı olan birinin bir darp meselesinde bunun düşmanlık sebebiyle yapıldığının düşünülmesi mümkündür.³³⁰

Sühreverdî, “Meliklerin genellikle böyle yaptığı ve tabiatlarının çoğunlukla birbirine yakın olduğu” iddiasına şöyle cevap verir: ‘Bu durumda da yine daha galip olan alınır. Aynı şekilde ibadetler dışında şer’in adetlerinde daha galip olan yön, esnemez teabbüdi hükümlere değil, münasebetlere ve maslahatlara ittibâdır. Dolayısıyla şer’in hükmünü münasebet ve maslahatlara ittiba esasına göre değerlendirmek zanna daha ağır basmaktadır.’³³¹

Sühreverdî, hükümlerin genellikle kapsamlı olduğunu ve bir kimsenin geçmişteki iyilik ve kötülükleri hakkında doğrudan bir delil sağlanamayacağını ifade eder. Sühreverdî’ye göre İslam hukukunda bir kişinin geçmişteki davranışları genellikle mevcut durumu değerlendirmek için kullanılmamaktadır. Dolayısıyla da bir kişinin geçmişteki iyilikleri veya kötülükleri, onun gelecekteki muamelesini belirlemede doğrudan bir delil oluşturmaz. İslam’da adalet, herkesin mevcut durumu ve eylemleri temel alarak değerlendirilmesini gerektirir.³³²

4.2.6. Kendisiyle Amel Edilebilmesi -Zanna Değil- Bilgiye Bağlı Olan Konularda Kıyas

Sühreverdî, teabbüdi bilgilere bağlı olan şeylerin kıyas ile isbatının caiz olmadığı kanaatindedir. Sühreverdî’ye göre bu haber-i vâhidi, şahitliğin kabulüne kıyasla isbat etmek isteyen kişinin durumuna benzemektedir.³³³ Teabbüdi bilgilere bağlı şeylerin kıyas ile isbatını caiz görenler, buna örnek olarak altıncı namazı ve şevval orucunu gösterirler ki bu ikisi de kıyas ile sabit olmaz. Sühreverdî’ye göre bu ve benzeri temel konuların

³²⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 296.

³³⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 296.

³³¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 296.

³³² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 296.

³³³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 299.

(usûl), bilgiye dayalı olması zorunludur. Ancak bu tartışmalı bir konudur. Zira vacip olup olmadığında ihtilaf bulunsa dahi vitir namazının altıncı namaz olduğunun söylenmesi mümkün görülmektedir. Kaldı ki, altıncı namazın vacip olup olmadığının kesin olarak bilinmesi şart değildir. Ancak böyle bir kıyasın geçersiz olmasının nedeni, ya bu kıyasın geçersiz olduğunun bilinmesidir ya da kıyas edilebilecek uygun bir aslın bulunmamasıdır. Zira şevval orucunun ramazan orucuna kıyas edilmesi mümkün değildir.³³⁴

4.2.7. Sebeplerde Kıyas

Ta'lele muhtemel olan her şer'î hüküm için kıyas icra edilebilmektedir. Gazzali, şer'î hükümleri iki temel kategoriye ayırır: 'Hükümün kendisi' ve 'Hükümün sebeplerinin belirlenmesi'. Örneğin, zina eylemine recm (taşlama) cezasının ve hırsızlığa el kesme cezasının vacip kılınması iki temel hükme işaret eder: Birincisi, cezanın uygulanması; ikincisi ise, bu cezaların uygulanmasına neden olan eylemlerin belirlenmesidir. Gazzali, aynı nedene dayanarak başka durumların da benzer hükümlere tabi tutulabileceğini savunur. Ona göre buradan hareketle de, 'Zina suçunda şu illetten dolayı recm vacip kılınmıştır. Aynı illet livatada da bulunmaktadır. O halde -livataya 'zina' ismi vermesek dahi- onu da (recme) sebep yapalım' denilebilir."³³⁵

Ebu Zeyd Debûsî, illetin tespitinde kıyasın kullanılmasına karşı çıkar ve hikmeti bir illet olarak kabul etmeyi reddeder. Onun görüşüne göre hikmet, bir illet değil, bir sonuç veya semeredir. Ona göre hükümün temelinde sebep bulunur, hikmet değil. Örneğin, öldürmeyi önleme ve caydırma amacıyla kısasın gerekliliği gibi bir argüman, kısasın henüz gerçekleşmemiş bir durumda bile uygulanması gerektiğini savunamaz. Yani, bir suçun önlenmesi ihtiyacı, kısasın uygulanmasını zorunlu kılar nitelikte bir sebep olarak görülemez.³³⁶ Buna karşılık, Sühreverdî Debûsî'nin bu yaklaşımını kabul etmez ve bir şeyin faydalı veya verimli olmasının, onun illet olarak kabul edilmemesine engel olamayacağını savunur. Sühreverdî'ye göre bir şeyin sonuç olarak yararlı olması, onun aynı zamanda bir illet olabileceğini gösterir. Bu anlayışla, hikmetin sadece bir sonuç

³³⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 328; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 861-862.

³³⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 328; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 862; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 299.

³³⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 329; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 862; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 299.

olmaktan öte, hükümlerin belirlenmesinde kullanılabilecek geçerli bir sebep olabileceğini öne sürer.³³⁷

Sühreverdî, kıyasın bu çeşidine karşı çıkanların tutarsızlığını ele alır ve özellikle oruç bozma kefareti meselesinde yeme-içmeyi cinsel ilişki ile kıyasladıklarına dikkat çeker. Ona göre bu kişiler kıyasta bulunduklarını kabul etmese de, bu durumda “nefy-i farık” (ayırt edici unsur inkar) türü de dâhil olmak üzere, kıyasın temel unsurları olan asıl, fer‘ ve ilhakı kullanmışlardır. Yani, yeme ve içme gibi fiziksel ihtiyaçları, orucu bozma bakımından cinsel ilişki ile karşılaştırmış ve böylece bir kıyas uygulamışlardır.³³⁸

Karşıt görüş, sunulan kefareti cinsel ilişki ile değil, oruç bozma eylemiyle ilişkilendirdiklerini ve bu nedenle kıyasın geçersiz olduğunu savunur. Sühreverdî, karşı tarafa, livata eylemine uygulanan cezanın zina cezası olmadığını, bunun yerine cinsel organın doğal olarak şehvet uyandıran ve kendisine haram kılınan bir organa girişi nedeniyle uygulandığını ifade ederek yanıt verir. Aynı şekilde, bir kefen soyucusuna uygulanan el kesme cezasının, mülkiyeti belirsiz olmayan korunmuş bir malı haksız yere almak nedeniyle verildiğini belirtir. Kısasın da, doğrudan bir ceza olmaktan ziyade, suçlunun kanının dökülmesi emrini yerine getirme zorunluluğundan kaynaklandığını vurgular. Sühreverdî’ye göre bu örnekler, sebeplerde yapılan kıyasın geçerli olduğunu gösterir çünkü toplumdaki kötülüklerin artmasıyla birlikte cezalandırma sebepleri de çoğalır. Bir sebep sabit kaldığında genişleme göstermez, fakat tartışmalı bir negatifliğin ispatı ile her durum için bir amaç belirlenir ve bu, genel bir hükme dair ifadeyi mümkün kılar. Bu bağlamda Sühreverdî, sebepler üzerinde yapılan kıyasın, toplumsal düzenin korunması ve kötülüklerin önlenmesi amacıyla genişletilmesinin önemini vurgular. Bu yaklaşım, genel hükümlerin uygulanmasında belirli sebeplerin rolünü ve önemini gözler önüne serer.³³⁹

Sühreverdî, önlemenin hikmet oluşunun kıyasa mani olduğu, hikmetin semere olduğu, ancak kısastan sonra hâsıl olacağı ve kısastan sonraya kalacağı, dolayısıyla hikmetin kısasın vacipliğinin illeti olamayacağı görüşünü, fasit bir yaklaşım olarak değerlendirir. Ona göre hikmet, faile veya gerçekten hükme bağlı olan şeydir. Gerçek

³³⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 300.

³³⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 300.

³³⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 300.

anlamda hikmet olan şey de zorunlu olarak önce gelir. Çünkü Sühreverdî'ye göre hikmet, sebep olan sebebin nedenidir ve hükmün varlığının nedeni maddenin özünde değil, varlık sahibinin amacını gerçekleştirmek için sebebinde bulunur.³⁴⁰

Sühreverdî, hükümlerin nedenlere dayandırılması sürecinde, evrensel özelliklerin önemini vurgular. Ona göre hükümleri belirlerken, bu hükümlerin evrensel nedenlerle uyumlu olduğunu düşünmemiz gerekmektedir. Eğer bir hüküm, evrensel bir özellik ile ilişkilendirilirse ve bu süreçte özel durumlar göz ardı edilirse, o zaman bu özellik evrensel bir neden olarak tanımlanabilir. Bu yaklaşım, genel hukuki kuralların uygulanmasını ve yorumlanmasını kolaylaştırır. Çünkü bu, genel geçer kuralların daha geniş bir çerçevede değerlendirilmesi için bir kapı açar. Sühreverdî'nin bu görüşü, hükümlerin evrensel ölçütlerle uyumlu olması gerektiğini ve böylece daha tutarlı ve kapsayıcı hukuki yorumların mümkün olabileceğini belirtir.³⁴¹

Sonuç olarak; Sühreverdî, kıyas konusunda Gazzâlî ve Şâfiî usûlcülerin tanımlarını eleştirir. Gazzâlî'nin tanımında yer alan ifadelerin asıl ve fer' arasında eşitlik öngördüğünü, bunun doğru olmadığını savunur. Ayrıca, tanımda kullanılan 'bilinen' ve 'birleştirici nitelik (câmi')' gibi ifadelerin yanlış ve gereksiz ayrıntılar içerdiğini belirtir. Sühreverdî, kıyasın daha sade ve tekrarlardan uzak bir tanımını yapar: "Kıyas, zihinde tasarlanan iki mefhumdan birinin, aralarındaki ortak bağa dayanarak diğerinde olanla aynı hükmün verilmesidir." Bu tanıma göre, kıyas hem ispat (varlık) hem de nefy (yokluk) durumlarını kapsar.

Sühreverdî, illetin geçişliliği ve geçişsizliği konusunu derinlemesine ele alarak, müteaddi (geçişli) ve kâsır (geçişsiz) illet ayrımını yapar. Ona göre bir illetin geçerliliği, o illetin bir durumdan diğerine geçirilebilir olmasına bağlı değildir ve bu nedenle sadece illetin geçişliliğine dayanarak bir hükmün geçerliliği sorgulanamaz. Sühreverdî, kâsır illetlerin de faydalı olduğunu savunur ve bunların şer'i hükümlerin hikmetini ve maslahatını anlamaya yardımcı olduğunu belirtir. Ayrıca, müteaddi illetlerin uygulanabilirliğinin, mantıklı ve tercih edilir olma şartına bağlı olduğunu vurgular. Hanefilerin kâsır illetle ta'lili kabul etmemesine karşın, Sühreverdî, Eş'ârî usûlcüler gibi

³⁴⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 301.

³⁴¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 301.

hükümün illete izafe edilebileceğini savunur ve Şâri‘i hükmü koymaya sevk eden sebebin (baîs) önemini vurgular.

Sühreverdî, iki illet ile ta‘lil konusunda üç görüşü değerlendirir: mutlak anlamda caiz olduğu, caiz olmadığı ve sadece nasla sabit olan illetlerde caiz olduğu. Şer‘i illetlerde (nasla sabit) birden fazla illetin aynı hükme delalet edebileceğini kabul ederken, akli illetlerde (istinbatla) bunun mümkün olmadığını savunur. Sühreverdî, hükümlerin gerekçesi olan illetlerin birden fazla olabileceğini, ancak akli illetlerin bağlama göre değişiklik gösterebileceğini vurgular. Ayrıca, bir nesnenin aynı anda iki farklı nedene dayanamayacağını ve her parçanın bağımsız bir şekilde tek bir nedenselliğe dayandığını belirtir.

Sühreverdî, mansus illetin kıyas yoluyla değil, umûm yoluyla ilhak edilmesi gerektiğini savunan Nazzâm’ın görüşünü eleştirir ve fasit bulur. Gazzâlî’nin mansus illet ve müstenbat illet ayırımına dair yaklaşımını da geçersiz olarak değerlendirir. Sühreverdî’ye göre hükümlerin genelleştirilmesi nasslarla sınırlıdır ve kıyasın gerekliliği açıktır. İlleti belirlemenin üç yöntemini (tenkîhu’l-menât, tahrîcu’l-menât, tahkîku’l-menât) açıklar ve münasip illetleri müessir, mülâim ve garib olarak sınıflandırır. Kıyası kabul edenlerin müessiri de kabul ettiğini belirtir ve teabbüdi bilgilere dayalı şeylerin kıyasla isbatının caiz olmadığını savunur.

5. İSTİSHÂB

Sözlük anlamı, “beraberliği istemek, birlikte olmayı devam ettirmek”³⁴² olan istishâb kavramı, fıkıh usûlünde “bir zamanda sabit olan bir durumun aksini gösteren delil bulunmadıkça, sonrasında da devam ettiğine hükmetmek”³⁴³ manasında kullanılır.³⁴⁴

Sühreverdî, aklın şer‘i hükümlerin kaynağı olmadığı, yani akıl ile sem‘i hükümlerin bilinemeyeceği kanaatindedir. Ona göre akıl, sem‘in vârid olmasından önce zimmetin borçlardan berî olduğuna ve herhangi bir kısıtlama bulunmadığına delalet etmektedir.³⁴⁵

³⁴² Muharrem b. Mükerram İbn Manzûr, “Shb” (Beyrut: Dâru Sâdır, 1300), 1/519-521.

³⁴³ Cürcânî, “İstishâb”, 22; Vehbe Zuhaylî, *Usûlü’l-fikhi’l-İslâmî* (Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1406), 859.

³⁴⁴ Ali Bardakoğlu, “İstishab”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/376.

³⁴⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 337.

Sühreverdî, istishâbı nefy/yokluk anlamında kullanır. Ona göre örneğin; Hz. Peygamber (s.a.s.)’in beş vakit namazı farz kılması durumunda altıncı vakit namazın vacip olmaması, Hz. Peygamber (s.a.s.)’in böyle bir namazın olmadığını açıkça belirtmesinden değil, vacipliği gerektirecek şeyin olmamasından kaynaklanır. Dolayısıyla altıncı namazın vacipliğini kanıtlayacak bir şeyin bulunmaması, bu namazı aslî olarak yokluk durumunda bırakır.³⁴⁶

İstishâbı, ispat/varlık olarak değerlendirenler, Sühreverdî’nin bu anlayışını kabul etmezler. Onlara göre aklın, şer’ın vârid olmaması şartıyla delil olması iddia ediliyorsa, şer’ın vazedilmesinden sonra hükmün nefyi bilinemez. Nihâi dayanakları sem’ın vârid olduğunu bilmemektir ki, bilmemek hüccet olarak kabul edilmez.³⁴⁷

Sühreverdî, sem’i delilin yokluğunun kimi zaman bilgiye dayalı olduğunu kimi zaman da zanna dayalı olduğunu belirtir. Nitekim altıncı vakit namazın ve şevval orucunun vacipliği konusunda delil bulunmamaktadır. Bu konuda herhangi bir delil bulunuyor olsa, yaygınlık kazanır ve herkes tarafından bilinirdi. Sühreverdî’ye göre buradaki durum, delili bilmenin yokluğu (delili bilmemek) değil, delilin yokluğunu bilmektir.³⁴⁸

Sühreverdî’ye göre müçtehidlerin, yoğun bir araştırma ve çaba sonucu belirli bir delil bulamadıkları durumlarda ortaya çıkan kuvvetli zan (zann-ı galip), içtihadı dayalıdır ve müçtehidlerin yerine getirmesi gereken bir görev olarak kabul edilir. Bu bağlamda kuvvetli zan, uygulamada bilgiye eşdeğer olarak görülür. Yani, müçtehidlerin delil bulma konusundaki çabaları sonucunda net bir delil ortaya çıkmasa bile bu durumda oluşan kuvvetli zan, bir bilgi olarak kabul edilir ve buna göre hareket edilir. Bu da İslam hukukunda içtihadın önemini ve müçtehidlerin karşılaştıkları belirsiz durumlarda kuvvetli zan üzerine hareket etme yetkilerini vurgular.³⁴⁹

Sühreverdî, karşı tarafın, “Hakkında delil olmayan bir şeyin vacip kılınması ya da hakkında bilgiye ulaşılmayan bir delilin bulunması başka şeyler için neden imkânsız

³⁴⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 337.

³⁴⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 337.

³⁴⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 337.

³⁴⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 159; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 430; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 337.

görülyüyor?” sorusuna Őu Şekilde cevap verir: “Hakkında delil bulunmayan bir Şeyin vacip kılınması imkânsızdır. Nitekim bu, güç yetirilemeyen bir Şeyle mükellef (sorumlu) tutmak anlamına gelir. Bundan dolayı bizler, sem‘in vârid olmasından önce hüküm bulunmadığını söyleriz.”³⁵⁰

Sühreverdî, bizlere ulaşmayan delilin bizim hakkımızda geçerli olmadığını savunur. Ancak karşı taraf, bu görüşün kabul edilmesi halinde bilen bilmeyen herkesin (âvâmın) kendisine delil ulaşmadığı iddiasıyla esasen var olan delili yok sayabileceğini belirtir. Sühreverdî’ye göre ise bu iki durum arasında fark vardır. Ona göre delillere vâkıf olup akıl yürütme gücü bulunan müçtehidler için bu durum geçerlidir. Sühreverdî buna, evinde bir eşyasını bulmak için dönüp dolaşan birinin sonrasında eşyanın bulunmadığına kesin olarak kanaat getirebileceğini örnek verir. Ancak bu durum, evi tanımayan ve görme engelli birinin evde eşyanın bulunmadığına dair iddiaları için geçerli değildir.³⁵¹

Sühreverdî, istishâbı dört kısma ayırmaktadır. Bunlardan ilki yukarıda ele aldığımız ‘akıl istishâbı’dır; ikicisi, nesh vârid oluncaya kadar ‘nas istishâbı’ ve tahsis vârid oluncaya kadar ‘umûm istishâbı’; üçüncüsü, ‘hüküm istishâbı’, dördüncüsü de ‘icmâ istishâbı’dır. Sühreverdî, bu istishâb türlerinden hakkında ihtilafların çok olduğu icmâ istishâbını ele alır.³⁵²

5.1. İcmâ istishâbı

Sühreverdî, tartışma mahallindeki icmâ istishâbını hüccet olarak kabul etmemektedir. Buna karşın, bazı fakihler icmâ istishâbının hüccet teşkil ettiğine inanmaktadırlar. İcmâ istishâbını delil olarak kabul edenlerden gelen örneklerden biri, teyemmüm almış bir kişinin namaz sırasında su bulması durumudur. Bu görüşe göre teyemmümle abdest almış kişi, namazı sırasında suyla karşılaşırsa bile namazına devam edebilir. Zira teyemmüm almış kişinin namazının geçerliliği ve devam ettirilmesi konusunda icmâ bulunmaktadır. Su bulmanın beklenmedik bir zamanda gerçekleşmesi, rüzgarın esmesi veya şafak vaktinin gelmesi gibi doğal olaylara benzetilir. Bu durumda

³⁵⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ‘l-fikh*, 337.

³⁵¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 159; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 431; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ‘l-fikh*, 337-338.

³⁵² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ‘l-fikh*, 338.

suyun görülmesinin namazı bozduğuna dair bir delil ortaya çıkana kadar namazın bozulmadığı yönünde bir varsayımı sürdürmek ve böylece namaza devam etmek uygun bulunur.³⁵³

Sühreverdî, onların bu görüşlerini fasit görür. Çünkü bu şekilde bir istishâbta bulunan ya mesele hakkında hiçbir delilin bulunmadığını ikrar ederek “Ben nefyediciyim, nefyedici nin delil getirmesi gerekmez” demiş olur ya da kendisinin delil getirmiş olduğunu zanneder. Ona göre rüzgarın esmesi, namazın kabulü için farklılık gösteren suyun varlığı ve yokluğu gibi değildir. Kendi içinde çelişki taşıyan bir delil, tartışma konusu olan şeyi ispatlamaz. İcmânın kendisi çelişki içermektedir. Buna karşılık âm (genel) bir hüküm, bir delil gerektirir ve kendi içinde çelişki taşımaz. Tahsis (özelleştirme) de bir delil gerektirir ve kendisinde çelişki taşıyan şey bunu karşılamaz, benzer durumlar da böyledir.³⁵⁴

Karşı taraf, ‘Bir konuda icmâ olmasının o konuda ihtilafı haram kıldığı düşünülürse, sonraki ihtilaf sebebiyle icmâm nasıl ortadan kalkacağını?’ sorar.³⁵⁵ Sühreverdî, böyle bir tartışma yapmanın haram olmadığını icmâ ile sabit olduğunu belirtir. Ona göre bu durumda muhalif, icmâa karşı gelmiş olmamaktadır. Çünkü icmâ, suyun varlığı durumuna göre değil, yokluğu durumuna göre kurulmuştur. Varlığı ve yokluğu aynı hükme tabi tutan kişinin delil getirmesi gerekmektedir.³⁵⁶

Sühreverdî, karşı tarafın “Aslolan kuşku sebebiyle hiçbir şeyin sabit olmamasıdır. Namaza yeniden başlanmasının vacipliğinde kuşku bulunmaktadır, o halde yakîn olan bir şey bu kuşku nedeniyle ortadan kalkmaz” şeklindeki iddialarına da söyledikleri sözün eşdeğeri bir sözle cevap verir. Sühreverdî, namaza yeniden başlamayı vacip gören kişinin bunu zannına galip gelen bir delil nedeniyle vacip gördüğünü ifade eder. O, yakîn/kesin bir şeyin bile bazı durumlarda kuşku sebebiyle kaldırılabilceğini belirtir. Buna örnek

³⁵³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 338.

³⁵⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 339.

³⁵⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 160; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 434; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 339.

³⁵⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 339.

olarak da, murdar hayvanın boğazlanmış hayvanla, süt kız kardeşin yabancı bir kadınla ve temiz suyun da pis su ile karışması gibi meseleleri verir.³⁵⁷

5.2. Nefyedicinin Delil Getirme Zorunluluğu

Nefyedici (bir şeyin yokluğunu iddia eden) kimsenin delil getirme zorunluluğu usûlcüler arasında ihtilaflı meselelerden birini oluşturmaktadır. Kimileri, delil getirmek zorunda olduğunu; kimileri delil getirmesinin gerekli olmadığını; kimileri ise, akli konularda getirmesi gerektiği, şer‘i konularda ise gerekli olmadığı görüşündedir.³⁵⁸

Sühreverdi’nin görüşü ise, zaruri olmayan bir şeyin ancak delil ile bilinebileceği yönündedir. Nitekim böyle konularda nefiy (yokluk), isbat (varlık) gibi olur. Sühreverdi’ye göre nefiy iddiasında bulunan kimseye, “Yokluğunu iddia ettiği şeyin yokluğunu kesin olarak mı bildiği, yoksa tereddüt mü ettiği?” sorulur. Nefyeden kişi tereddütte olduğunu itiraf ederse, delil getirmesi istenmez. Çünkü kişi cehaletini itiraf etmiş olur. Ancak kesin olarak nefye kanaat getirdiğini belirtirse, “Kesin kanaatinin zaruret kaynaklı mı, yoksa delil kaynaklı mı olduğu?” sorusu yöneltilir. Nefy bilgisi zaruri bilgi olarak kabul edilmez. Kişi zaruri olarak bilmediğine göre, ya *taklid* kaynaklı ya da *nazar* kaynaklı bilir. Taklid eden kişinin de yanlış olması mümkün olduğundan, taklid bilgi ifade etmez. Eğer delil nefyin bilgisi, akıl yürütme kaynaklı ise, bu durumda bunun açıklanması gerekir. Sühreverdi’ye göre asıl delil de budur.³⁵⁹

Nefyedicinin delil getirmesini gerekli görmeyen grup, borçlu olduğu iddia edilen kişinin (davalı) delil getirmek zorunda olmadığını, çünkü böyle bir borcunun bulunmadığını söylediğini (borcu nefyettiğini) savunurlar. Buna delil olarak da Hz. Peygamber (s.a.s.)’in “*Beyyine davacıya, yemin ise inkar edene gerekir.*”³⁶⁰ hadisini sunarlar. Sühreverdi, bu yaklaşımı fasit bir yaklaşım olarak değerlendirir. Çünkü burada verilen delil, kesin olan şeyleri fer‘i ibadetlerle ilişkilendirmek anlamına gelmektedir.³⁶¹

³⁵⁷ Sühreverdi, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 339.

³⁵⁸ Sühreverdi, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 340.

³⁵⁹ Sühreverdi, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 340.

³⁶⁰ Ebû Dâvûd, ‘Akdiyye’, 23.

³⁶¹ Sühreverdi, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 340.

Sühreverdî, şer'î (dini) alanlarda inkar eden kişinin, akli (mantıksal) alanlarda inkar eden ile delili düşürme noktasında, yani mazeret noktasında ortak olduğu iddialarını kabul etmez. Ona göre akli konularda genel veya özel bir zorunluluk söz konusudur ve bunun olmaması durumunda, onun olmadığı anlaşılabilmektedir. Örneğin; Allah, cisimli ve birleşik bir varlık olsaydı, bölünebilir olurdu ya da herhangi bir şeye işaret edebilir durumda olurdu. Ancak bir şahidin durumunda her zaman diliminde inkarın zorunluluğuna ihtiyaç vardır ve bu konuda açıklama yapılabilir.³⁶²

Sühreverdî'ye göre özel durumlarda inkar eden kişi, örneğin; Zeyd'in kendisine borçlu olmadığını bilmek için bir delile ihtiyaç duymaz, fakat akli meseleleri inkar eden kişi, zorunlu olmayan durumlarda akli bir aracıya sahip olmalıdır. Bundan dolayı birleştirme imkânı bulunmamaktadır.³⁶³

Esasen Sühreverdî, böyle bir tartışmanın bir anlamının olmadığı kanaatindedir. Çünkü bir delil olmadan inanmak mümkün değildir. Yaratıcının bir meselede delil aramayı yasaklaması durumunda ispat edenin de bunu yapmaktan kaçınması cezalandırılmaz. Eğer, sorulan kişi bir açıklama yapmazsa, iddia edilenin temelsizliği açığa çıkar.³⁶⁴

6. SAHÂBÎ KAVLİ

Fıkıh usûlündeki genel tanıma göre sahâbî terimi, Hz. Peygamber (s.a.s.) ile birlikte bulunup ona iman etmiş kişiyi ifade eder ve genellikle O'nunla (s.a.s.) uzun süre arkadaşlık eden kişilere atıfta bulunur.³⁶⁵ Sahâbîlerin sözlerinin hüccet olup olmadığı tartışması genellikle, fıkıh ve istinbat yönünden tanınmış sahâbîlerle ilgilidir. Sahâbî sözlerinin değerine ilişkin mezhep imamlarının değişken yaklaşımları bulunmaktadır. Aslında sahâbî sözlerinin hüccet olup olmaması konusu, bir sahâbî sözünün sonraki dönemlerde nakledilip yaygınlaşmasıyla ilgilidir. Ancak bu sözün sahâbe arasında muhalefet veya muvafakat görmemesi durumunda tartışmaya neden olmuştur. Bazı âlimler, sahâbî sözlerinin mutlak hüccet olduğunu savunurken, bazıları kıyas yoluyla

³⁶² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 341.

³⁶³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 341.

³⁶⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 341.

³⁶⁵ Mehmet Efendioğlu, "Sahâbe", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/491.

belirlenemeyecek durumlarda hüccet olduğunu ileri sürmüştür. Kimileri dört halifenin sözünün hüccet olduğunu; kimileri ise, sadece iki halifenin (Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer) sözünün hüccet olduğunu savunmuştur.³⁶⁶

Sahâbî kavlini mutlak hüccet olarak görenler, kıyasa uygun veya aykırı bulunması arasında fark gözetmeyerek, her durumda sahâbî sözünün hüccet olduğunu savunmuşlardır. Bu görüşlerine delil olarak da “*Ashabım yıldızlar gibidir. Hangisine uyarsanız uyun hidayete erersiniz.*” hadisini gösterirler. Bu görüşü savunanlar, sahâbenin masumlğu sabit olmamışsa dahi onlara uymamız gerektiğini belirtirler. Bunu da tek bir râvinin masumlğu sabit olmadığı halde teabbüd bu yolla gerçekleşeceğinden bu tek râviye uymak gerektiğine dayandırarak söylerler.³⁶⁷

Sahâbî kavlinin hüccet olduğunu dört halife ile sınırlayanların dayandıkları delil “*Size gereken, benim sünnetimden ve benden sonraki raşid halifelerin sünnetinden ayrılmamanızdır.*”³⁶⁸ hadisidir.³⁶⁹

Sahâbî kavlinin hüccetini iki halife ile sınırlayanlar da “*Benden sonraki iki kişiye iktida edin.*”³⁷⁰ hadisini delil olarak kullanırlar.

Sühreverdî, yapılan sınırlandırmaları kabul etmemektedir. Aynı şekilde bazı âlimlerin halkın, âlimlerin fetvasını alması, emir ve yasakları kabul etmesi ve danışma süreçlerine katılması iddiasını da kabul etmemektedir. Ona göre bir sahâbînin görüşü, hukuki bir sonuca varmak için kullanılıyorsa, bu durumda asıl dayanak noktası, sahâbînin kendi görüşü değil, kıyas veya nas -açık bir metin- olur. Bu da bir sahâbînin sözlerinin, kendi çıkarımı veya yorumu yerine, Kur’an veya Sünnet gibi temel metinlere dayalı açık bir delili veya mantıksal bir çıkarımı olmadığı sürece, bir hukuki argüman olarak tek başına yeterli olmayacağı anlamına gelmektedir.³⁷¹

³⁶⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 168; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 455; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 341.

³⁶⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 341.

³⁶⁸ Beyhâkî, *el-Medhal*, 162.

³⁶⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 342.

³⁷⁰ Tirmîzî, ‘Menâkıb’, 16.

³⁷¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 342.

Sühreverdî, sahâbe kavlinin hücciyetini dört halife veya iki halifeyle sınırlayanların görüşünü de reddeder. Nitekim Sühreverdî'ye göre bunun kabul edilmesi sonucunda geriye kalanların tamamı için içtihad etmenin haram olması gerekir. Ancak böyle bir şey mümkün değildir. Dolayısıyla hücciyeti de sadece onlarla sınırlamak mümkün değildir.³⁷²

Sahâbî kavlini iki halife ile sınırlayanlar, Abdurrahman b. Avf'ın (r.a.), hilafet görevini iki halifeye -Hz. Ebû Bekir (r.a.) ve Hz. Ömer (r.a.) - iktida etmesi şartıyla Hz. Ali'ye (r.a.) vermesini delil göstererek, iki halifeye iktidayı gerekli görmüşlerdir.³⁷³ Sühreverdî, bu sözün iki halifenin sözünün hüccet olmasını gerektirmeyeceğini söyler. Ona göre Hz. Osman (r.a.), Abdurrahman b. Avf'ın (r.a.) yapmış olduğu bu tekliften siret ve adalet hususunda ittibayı anlamışken, Hz. Ali (r.a.) taklid etmenin vacipliğini anlamış olabilir. Dolayısıyla Sühreverdî'ye göre deliller kesindir, bundan dolayı kimse caydırılmamalı ve yanlış düşünülebilecek yerler gözden kaçırılmamalıdır.³⁷⁴

Sühreverdî, karşı tarafın, 'sahâbe kıyasa aykırı bir söz söylediğinde, bu durumu Hz. Peygamber (s.a.s.)'den bir haber duyduğuna hamletmekten başka yol olmadığı' şeklindeki görüşlerinin de aslında sahâbî sözünün hüccet olmadığına ve hüccetin ancak haber olduğuna dair bir itiraf niteliğinde olduğunu söyler.³⁷⁵

Sühreverdî, kıyas olmadığı halde bir şeyin kıyas zannedilmesinin veya bir şeyin zayıf bir kıyas haline geldiğinin düşünülmesinin caiz olduğunu belirtir. Bundan dolayı da karşı tarafın iddiasının müsamaha ile karşılanabileceği kanaatindedir.³⁷⁶

Sühreverdî, İmam Şâfiî'nin sahâbî kavli konusunda kadîm (eski) ve cedîd (yeni) olmak üzere iki farklı görüşünün bulunduğunu belirtir. Ona göre İmam Şâfiî'nin kadîm görüşünde sahâbî kavli, bir muhalefetle karşılaşmadan yaygınlık kazanırsa hüccettir, anlayışı hakimdir. Cedîd görüşünde ise, bir âlimin başka bir âlimi taklit etmediği gibi sahâbeyi de taklit etmeyeceği, ancak âlimin sahâbeyi taklit etmesinin caiz olması

³⁷² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 343.

³⁷³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 169; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 457-458; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 343.

³⁷⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 343.

³⁷⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 343.

³⁷⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 343.

durumunda diğer âlimleri taklit etmesinin de caiz olduğu, hatta zorunlu olduğu anlayışı vardır.³⁷⁷

İmam Şâfiî'nin cedid görüşü olarak verilen görüş her ne kadar usûl eserlerinde ona nispet ediliyor olsa da Şâfiî'nin cedid görüşlerinin ele alındığı eserlerde bu bilgiye rastlanmamaktadır. Zira Şâfiî, hem kadîm hem de cedîd görüşünde sahâbe kavlini bir delil olarak kabul etmiştir. Şâfiî usûlcülerinin çoğunun iddialarının aksine, Şâfiî, kadîm mezhebindeki sahâbe kavlinin delil niteliği görüşünden vazgeçmemiştir. Bu görüşünden döndüğünü gösteren herhangi bir ifadesi veya uygulaması bulunmamaktadır. Aksine, yeni mezhebinde de sahâbe kavlini delil olarak aldığını açıkça ifade etmiş ve uygulamalarında bunu göstermiştir. Şâfiî'nin bazı durumlarda sahâbe kavlini delil olarak kullanmaması, o konuda daha güçlü bir delile sahip olmasından veya sahâbe kavlinin kendisi için kesinleşmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Şâfiî, kıyasın geçerli olmadığı konularda sahâbe kavlini daha fazla önemserken, kıyasın geçerli olduğu konularda da sahâbe kavlini bir delil olarak kabul etmiştir.³⁷⁸

Sühreverdî, iki kıyastan birinin sahâbî sözü sebebiyle tercih konusundaki görüşünü ise şu şekilde belirtir: “Bir sahâbenin sözüne dayanarak karşı taraftan birinin diğerine üstünlük sağlaması caizdir. Çünkü bu, müçtehidin görüşünü tasdik eder ve daha öncekilere delil niteliğindedir.”³⁷⁹

7. İSTİHSAN

İstihsan kelimesi, “güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey”³⁸⁰ anlamına gelen hüsn kelimesinden türetilmiştir. Genel olarak “bir şeyi iyi ve güzel bulmak” anlamında kullanılır. Fıkıh usûlü terimi olarak ise, müçtehidin bir meselede icmâ, zaruret, maslahat veya örf gibi daha güçlü bir delile dayanarak o meselenin benzerlerinde akla ilk gelen

³⁷⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 343.

³⁷⁸ Taha Nas, “İmam Şâfiî'nin Sahâbe Kavline Bakışı”, *Artuklu Akademi/Journal of Artuklu Academia* 1/1 (2014), 186-191.

³⁷⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 343.

³⁸⁰ İbn Manzûr 2/234.

hükümden vazgeçip, hukukun amacına daha uygun bulduğu başka bir hükmü vermesi şeklinde tanımlanabilir.³⁸¹

Ebu Hanife, istihsânı fıkıh usûlü delillerinden bir delil olarak görmüş ve kullanmıştır.³⁸² Sühreverdî, İmam Şâfiî'nin ise, "İstihsan yapan yeni bir şariat ortaya koymuş olur"³⁸³ dediğini ifade etmektedir. Ancak böyle bir ifadeye İmam Şâfiî'nin eserlerinde rastlanmamaktadır. Sühreverdî, bazılarının istihsânı, akıl ile güzel görülen şey manasında açıkladığını belirtir.³⁸⁴ Burada bazıları ifadesinden kastının Gazzâlî olduğunu anlamaktayız. Nitekim Gazzâlî 'el-Müstasfâ' adlı eserinde böyle bir açıklamada bulunmaktadır.³⁸⁵

Sühreverdî, istihsânı muteber görenlerin, "*Sözü işitip sözün en güzeline ittiba edenler...*"³⁸⁶ ayetini delil olarak kullandıklarını, ancak bunun zayıf bir dayanak olduğunu belirtir. Zira burada 'işitilen söz' ile Allah Teâla'nın "*Size Rabbinizden indirilenin en güzeline ittiba edin*"³⁸⁷ ayetine işaret edilmektedir. Dolayısıyla bu istihsâna delil olmamaktadır.³⁸⁸

İstihsanı hüccet kabul edenlerin kullandıkları ikinci delil, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in "*Müslümanların güzel bulduğu şey Allah katında da güzeldir*"³⁸⁹ hadisidir. Sühreverdî, bu hadisin âhâd bir hadis olduğunu, dolayısıyla âhâd bir haber ile aslın sabit olamayacağını söyler. Sühreverdî'ye göre 'Müslümanlar' sözünün genelleştirilmesi yani, toplumun belli bir kesiminin görüşlerinin tüm toplumu temsil ettiği varsayımı, toplumun farklı kesimlerinin çeşitliliği -çocuklar, bilgisiz kadınlar ve avam erkekler- nedeniyle geçerli olmaz. Ancak, toplumun tamamının aynı görüşü paylaştığı durumlar, yani genel

³⁸¹ Ali Bardakoğlu, "İstihsan", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/339.

³⁸² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/200.

³⁸³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fıkh*, 343.

³⁸⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fıkh*, 344.

³⁸⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 171; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 463.

³⁸⁶ "الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ" ez-Zümer 39/18.

³⁸⁷ "وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمْ الْعَذَابُ بُعْتَهُ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ" ez-Zümer 39/55.

³⁸⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fıkh*, 344.

³⁸⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 171; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 463.

bir icmâin söz konusu olduğu durumda bu hadis güçlü bir delil olarak kullanılabilir. Nitekim ümmetin ittifak ettiği bir konu hukuki bir delil olarak kabul edilir.³⁹⁰

Üçüncü argüman olarak öne sürdükleri delil, Müslüman cemaatinin yıkama ücreti, suyun maliyeti ve hamamda geçirilecek sürenin önceden belirlenmemesi koşuluyla hamamları kullanma pratiği ve benzer şekilde, su dağıtıcısından suyun bedeli ve tüketilecek miktarının önceden tespit edilmeden su tüketilmesinin güzel bulunmasıdır. Sühreverdî, bu tür bir uygulamanın, toplumun tüm kesimleri tarafından ortak bir uzlaşıyla gerçekleştirilmesi durumunda, icmâ oluşacağını belirtir. Sühreverdî'ye göre bu pratiğin Hz. Muhammed (s.a.s.)'in zamanında da var olabileceğine işaret eden bir olasılık mevcuttur ya da bu, sonradan eklenmiş bir uygulama olabilir.³⁹¹

Sühreverdî, kimilerinin istihsân kelimesini, “müçtehidin zihninde oluşan ama ifade edemeyip açıkça ortaya koyamadığı bir delil” olarak yorumladıklarını belirtir. Sühreverdî'ye göre bu, fasit bir yorumdur. Zira ifade edilemeyen şeyin vehim mi, yoksa hakikat mi olduğu bilinemez. Bunun şer'î delillere göre değerlendirilmeye alınabilmesi için açıklanması ve açıklandığında da şer'î delillerin bunun doğruluğunu belirlemesi gerektiğini söyler.³⁹²

Sühreverdî'ye göre istihsân kelimesinin ‘hevâyı takip etmek’ diye tarif edilmesi de fasittir. Bilakis o, istihsânın sağlıklı bir aklı ve dürüst bir bakışı takip etmekle ilgili olduğunu belirtir.³⁹³

Sühreverdî, son olarak Kerhî tarafından yapılan istihsân yorumunu aktarır. Sühreverdî'ye göre Kerhî, istihsânı, ‘Bir görüşü delilsiz değil, delilden hareketle ileri sürmek’ şeklinde tanımlar ve bunun da birkaç çeşidinin olduğunu vurgular. Bu çeşitlerden ikisi şöyledir:³⁹⁴

- a. İstihsan, bir meselenin hükmünü, Kur'an'dan özel bir delil sebebiyle, benzerlerinin hükmünden ayırmaktır. Örneğin; bir kişi ‘Benim malım sadakadır’ veya ‘Malımı sadaka olarak dağıtmam, üzerimde Allah'a ait bir

³⁹⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 345.

³⁹¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 345.

³⁹² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 345.

³⁹³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 348.

³⁹⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 348.

borçtur' dediğinde, kıyasa göre bu kişinin mal adı altına giren bütün varlığını tasadduk etmesi gerekir. Ancak Ebu Hanife “*Onların mallarından bir kısmını sadaka olarak al*”³⁹⁵ ayetinden hareketle sadaka verilecek malı zekat miktarı ile sınırlandırmayı güzel görerek bu kişinin sadece zekat malını kastettiğini belirtmiştir.

- b. İstihsan, bir meseleye, sünnet delili sebebiyle benzerlerinin hükmünden farklı bir hüküm vermektir. Örneğin; namazda abdestin istem dışı bozulması ile kasten bozulması arasında gözetilen fark böyledir. İstem dışı bozulduğu takdirde, kıyasa aykırı olsa da, bu kimsenin abdest alıp, namaza kaldığı yerden devam etmesi caiz görülmüştür.

Sühreverdî, istihsân konusunda yapılan tartışmaların genel olarak lafzi tartışmalar olarak kaldığını belirtmiştir. Ona göre istihsân konusunda derinlemesine ve geniş çaplı bir tartışma yapılmamıştır. Tartışmalar daha çok istihsânın ne olduğu ve nasıl adlandırıldığı üzerinde odaklanmıştır.³⁹⁶

8. İSTİSLÂH/MASLAHAT-I MÜRSELE

İstislâh kavramı, sözlükte, “iyileştirme, düzeltme ve bir şeyi iyi bulma”³⁹⁷ olan sulh, maslahat ve ıslah kelimeleriyle aynı köke sahiptir. Fıkıh usûlü terimi olarak da, ‘nasların kapsamına girmeyen ya da kıyas yoluyla nasta düzenlenmiş bir olaya bağlanamayan fikhî bir meselenin hükmünü şer‘an itibar edilebilir maslahatlara ve fikhin genel ilkelerine göre belirleme yöntemini ifade etmektedir.³⁹⁸ Maslahat ise, ‘bir işin uygunluğuna, hayırlı olmasına sebep olan şey’³⁹⁹ anlamında kullanılmaktadır. İlk dönem usûlcüleri tarafından genel olarak ‘hakkında ittifak edilmiş bir asıl bulunmayıp, aklın gereği olarak hükmü gösteren münâsib mâna’⁴⁰⁰ şeklinde tanımlanmıştır.

³⁹⁵ “خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ” et-Tevbe 9/103.

³⁹⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 345.

³⁹⁷ İbn Manzûr, “*Lisânü'l-Arab*”, 2/516.

³⁹⁸ Şükrü Özen, “İstislah”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/383.

³⁹⁹ İbn Manzûr, “*Lisânü'l-Arab*”, 2/516.

⁴⁰⁰ Cüveynî, *el-Burhân fî usûli 'l-fikh*, 1/161.

İslam âlimleri, genelde dinin, özelde teşrîi ahkâmın esasen insanların yararının gözetilerek vazedildiği; dinin emir ve yasaklarının Şâri'in gerçekleşmesini istediği birtakım amaçlara dayandığı hususunda görüş belirtmektedirler. Dini literatürde 'makâsîdüş-şerîa' olarak ifade edilen bu amaçların özü, insanların dünya ve ahiret mutluluğudur. Nasların sınırlı olması ve hayatın bütün yönlerini doğrudan ele alamaması dolayısıyla, bir boşluk oluşmaktadır. Oluşan bu boşluğun içtihad ile doldurulması kaçınılmaz hale gelmektedir. Bu süreçte, dinin genel amaçlarına uygun olan ve korunmasını istediği menfaatlerin bilinmesi ve bunlara uygun çözüm üretilmesi önem arz etmektedir.

Masâlih-i mürsele, İslam hukukunda maslahatın kabul edilip edilmediği ve nasıl uygulanacağı konusunda fakihler arasında çeşitli görüş ayrılıklarına neden olmuştur. Cumhûr-i fukahâ, maslahatın muteber olduğunu ve naslara aykırı olmadıkça bununla amel edilmesi gerektiğini kabul eder. Ancak Hanefî ve Şâfiîler, maslahatın kıyas yoluyla belirlenmesinde ısrar eder ve bunun için mazbut bir illetin bulunmasını şart koşar. Mâlikî ve Hanbelîler ise münasip vasıfların, kıyas için elverişli ve mazbut bir illet olmaksızın da maslahatı içerebileceğini savunur.⁴⁰¹

İslam âlimleri, istislâhın hücciyeti hususunda görüş ayrılığındadır. İmam Mâlik ve kimi âlimler, istislâhı muteber görmekte ve maslahat-ı mürseleyle ittibayı caiz görmektedir. Kimi âlimler istislâhı tamamen reddederken, kimileri de zaruriyyet ve diğer durumları birbirinden ayırarak maslahatı; zaruriyyat, haciiyyat ve tahsiniyyat kısımlarına bölmektedirler. Bu ayrımlarda bulunanlardan biri de Gazzâlî'dir.⁴⁰²

Sühreverdî, istislâh konusunu ele alırken yaklaşık iki sayfa kadar Gazzâlî'nin 'el-Müstasfâ' adlı eserindeki ifadelerinin özetini aktarmaktadır. Sühreverdî, ardından bu bölümdeki ifadeleri ele alarak kendi görüşlerini beyan etmektedir.⁴⁰³ Biz de bu bölümde Sühreverdî'nin eleştirilerini daha iyi anlayabilmek adına öncelikle Gazzâlî'nin ifadelerini aktaracağız.

⁴⁰¹ Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi Fıkıh Usûlü*, 242-243.

⁴⁰² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 173; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 469; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fıkh*, 346.

⁴⁰³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fıkh*, 346-352.

Gazzâlî'ye göre maslahat kelimesinden maksat halkın yararının sağlanması ve zararlarının giderilmesi değil, şer'in amacının korunmasıdır. Ona göre şer'in insanlara ilişkin amaçları da din, can, akıl, nesil ve mallarının korunmasıdır. Nitekim kısasın vacip olması canın korunmasını, şarap içme cezası aklın korunmasını, zina haddinin vacip olması neslin ve nesebin korunmasını, gaspçıların ve hırsızların cezalandırılması ise malların korunmasını sağlar.⁴⁰⁴

Gazzâlî, hacciyyat mertebesine örnek olarak, küçük çocuğunun malının yetkisinin veliye bırakılmasını verir. O, burada herhangi bir zaruretin olmadığını, ancak maslahatların sağlanması için buna ihtiyaç duyulduğunu belirtir. Aynı şekilde ileride uygun geçimin sağlanabilmesi düşüncesiyle küçüğün evlendirilmesinde denklik şartının konması da buna örnektir. Burada küçüklerin evlendirilmesi, aşırı şehvet ve üreme ihtiyacı nedeniyle değil, toplulukların kaynaşarak yaşam şartlarının iyileştirilmesi gibi amaçlarla ihtiyaç duyulmuştur. Gazzâlî, hacciyat mertebesine en uygun örneğin de bu olduğunu belirtir.⁴⁰⁵

Gazzâlî, tahsiniyyat mertebesinde ise, hür bir erkeğin uzun boylu bir köle kadınla evlenmesinin geçerliliğinin tahsiniyyât ve tezyînât kapsamında ele alınması, özgürlük ve kölelik durumuna göre boşanma sayısının farklılaşması ve bir kölenin en fazla iki kadınla evlenmesine izin verilmesinin sınırlaması gibi örneklerin yer aldığını belirtir.⁴⁰⁶

Gazzâlî, hacciyyat ve tahsiniyyat mertebelerinde yer alan maslahatların belirli bir aslın şahitliği ile desteklenmemesi durumunda, sadece maslahat olmalarına dayanılarak hüküm verilemeyeceğini belirtir. Zira bir asla dayanmaksızın sadece maslahat olduğu için hüküm vermenin re'y ile hüküm vermeye benzeyeceğini, bunun da istihsân olarak değerlendirilebileceğini ifade eder.⁴⁰⁷

Gazzâlî, zaruriyyat mertebesinde yer alan maslahatların ise, belirli bir aslın şahitliği olmaksızın dikkate alınabileceği kanaatindedir. Örneğin, Müslüman esirleri

⁴⁰⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 173; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 470; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 346.

⁴⁰⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 173; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 470; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 346.

⁴⁰⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 346.

⁴⁰⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 173; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 471; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 346.

kendilerine siper etmiş kâfirleri öldürmemek, onların İslam topraklarını ele geçirip bütün Müslümanları öldürmelerine sebebiyet verebilir. Ancak Müslümanların siper edilişlerine aldırış etmeyip, savaşa devam etmek de masum Müslümanların ölümüne sebebiyet verir. Gazzâlî, böyle bir meselenin şer’de hiç gündeme gelmediğini belirtir. O, dinin korunması için savaş hükmünün geçerli olması gerektiğini düşünür, aksi takdirde bir şey kendisini yücelten ve varlığını bozan haline gelir. Ona göre bu maslahat için üç vasıf söz konusudur; zarurilik, kesinlik ve küllilik.⁴⁰⁸

Gazzâlî’ye göre bir gemide bulunan ve ancak içlerinden birinin denize atılması halinde kurtulacak olan insanların hep birlikte batmak yerine bir kişiyi atmaları bu maslahat kapsamına girmemektedir. Zira burada maslahat, küllî değildir. Nitekim en kötü ihtimalle ölecek olanlar, belli sayıda insanlardır. Bu durum, Müslümanların kökünün kazınması gibi değildir. Yine açlıktan ölmek üzere olan bir topluluğun aralarından kur’a yöntemiyle birini seçip yemeleri de Gazzâlî’ye göre bunun gibidir. Külli bir maslahat olmadığından buna da ruhsat verilmemektedir. Gazzâlî, kâfirlerin Müslümanları siper olarak kullandığı bir kalede, ateş etmemeyi de bunu helal kılacak bir zaruret bulunmadığından maslahata dâhil olmadığını ifade eder. Bu durumda kaleye ihtiyaç olsa dahi, ele geçirilmemesi gerekir.⁴⁰⁹

Sühreverdî, Gazzâlî’nin maslahatı çeşitli kategorilere ayırmasını ele alır ve bu kategorizasyonun karmaşık ve iç içe geçmiş olsa bile anlayışla karşılanabileceğini belirtir. Sühreverdî’ye göre bir velinin küçük çocuk adına yetkilendirilmesi, el kesme cezası kadar önemli bir zorunluluktur. Aslında, el kesme politikaları çoğunlukla çocuğun malını korumaya yöneliktir, zira yetişkinler kendi mallarını hırsızlıktan koruyabilecek güçte iken, çocuklar bu konuda yardıma ihtiyaç duyarlar. Sühreverdî ayrıca, kötü olanın terk edilmesi ve kölenin şahitliği gibi tahsiniyyat (iyileştirici önlemler) kapsamındaki birçok konunun, maslahatın temel ve tamamlayıcı olarak ayrılmasının doğru olduğuna inanmaktan başka, bunların karşıt ve benzer örneklerle ispat edilebileceğini vurgular. Bu ifadelerle, Sühreverdî maslahatın nasıl ele alınması gerektiğini tartışır ve toplumsal

⁴⁰⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 174; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 473; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 347.

⁴⁰⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 174; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 474; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 347.

faidaların belirli durumlar için nasıl uygulanabileceğini açıklar, böylece maslahatın kapsamını ve uygulamadaki esnekliğini gösterir.⁴¹⁰

Sühreverdî, tamamlayıcı maslahatlar kapsamında, bazı eylemlerin yasaklanmasını örneklerle açıklar. Örneğin, öpüşmenin haram kılınması bu kategoriye girer çünkü bu eylem zinaya davet çıkarabilir. Benzer şekilde, şehvet uyandıran eğlencelerin yapılmasının haram kılınması da, bu tür eğlencelerin zararlı arzuları teşvik etme potansiyeli nedeniyle tamamlayıcı maslahatlar arasında yer alır. Öte yandan, temel maslahatlara örnek olarak, nikâhın esası ve zinanın haram oluşunu gösterir. Nikâh, toplumsal düzen ve aile yapısını koruma amacı taşıırken, zina yasağının temel bir maslahat olarak değerlendirilmesi, bireysel ve toplumsal ahlakın korunması açısından önemlidir.⁴¹¹

Sühreverdî, Gazzâlî'nin zaruriyyat kategorisinde örnek olarak sunduğu, “kâfirlerin bir grup Müslümanı esir alması durumunda savaşılması gerektiği” senaryosunu eleştirir. Sühreverdî'ye göre bu örnek, gerçek bir durumu yansıtmaktan ziyade, potansiyel bir tehlikenin abartılmasına dayanmaktadır. Gazzâlî'nin bu örneği, esir alınan Müslümanların bırakılması halinde İslam ülkelerinin yıkılacağı ve güvenli sığınakların ortadan kalkacağı gibi bir durumu ima eder. Sühreverdî bu senaryoyu eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirir ve böyle bir durumun gerçekleşmesinin muhtemel olmadığını, dolayısıyla bu örneğin gerçekçi olmadığını vurgular. Bu eleştiriyle, Sühreverdî zaruriyet kategorisine dâhil edilen durumların gerçekçiliklerinin sorgulanması gerektiğini savunur.⁴¹²

Sühreverdî, Gazzâlî'nin ele aldığı yöntemi eleştirmeksizin, yalnızca verilen örneklerin uygunsuzluğunu dile getirmektedir. Bu da bizlere Sühreverdî'nin, diğer pek çok konuda olduğu gibi istislâh konusunda da Gazzâlî'yi takip ettiğini göstermektedir.

8.1. İstislâhın Delil Oluşu

Sühreverdî'ye göre maslahat-ı mürselenin geçerli olmasının delili, Kur'an-ı Kerim'in cem' edilmesi meselesinde Hz. Ömer (r.a.) ve sahâbenin, Hz. Ebû Bekir'e (r.a.) itaat etmeleridir. Sühreverdî, kendilerine bu konuda herhangi bir nas gelmeden veya bir

⁴¹⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 347.

⁴¹¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 348.

⁴¹² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 348.

asla ilhak edilmiş herhangi bir asıl olmadan sadece maslahat düşüncesiyle yapıldığını belirtir. Nitekim Hz. Ebû Bekir (r.a.), Müseyleme ile yapılan savaşta pek çok Kur'an hâfızının öldürülmesi üzerine hafızların sayısının azalmasından korktuğu için maslahata binaen böyle bir karar vermiştir. Sühreverdî'ye göre ümmetin bu konuda birlik olması, maslahata ittifakla itibar ettiklerini göstermektedir.⁴¹³

Sühreverdî, aynı şekilde Hz. Osman'ın (r.a.) bazı Kur'an sayfalarını yakmasını ve ümmetin buna itiraz etmemesini de maslahatı kabul ettiklerine dair delil olarak görmektedir.⁴¹⁴

Sühreverdî, Hz. Osman'ın (r.a.) katillerinin araştırılmasının Hz. Ali (r.a.) tarafından yasaklanmasının da yalnızca maslahat için olduğunu, bunun dışında bir dayanağı olmadığını ifade eder. Hz. Ali'den sonra Muaviye başa geçince de bu yasağı devam ettirdiğini ve kimsenin buna itiraz etmediğini belirtir.⁴¹⁵

Sühreverdî, Şâri' tarafından maslahatın gerçekleştirilmesinin istendiğine dair pek çok delilin bulunduğunu belirtir. Bu konuda aktardığı deliller şunlardır:⁴¹⁶

1. Allah Teâlâ ayet-i kerimede şöyle buyurmuştur: "...Allah sizin için kolaylık istiyor, güçlük çekmenizi istemiyor."⁴¹⁷
2. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan, sonra göğe yönelerek onları, yedi gök olarak tamamlayıp düzene koyan O'dur ve O, her şeyi hakkıyla bilmektedir."⁴¹⁸
3. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "...Allah, rahmetinden dolayı size geceyi ve gündüzü yarattı ki dinlenesiniz."⁴¹⁹
4. Ayet-i Kerime'de şöyle buyrulmuştur: "...Bizim rabbimiz her şeye özüyle ve biçimiyle varlık verendir..."⁴²⁰

⁴¹³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fıkh*, 349.

⁴¹⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fıkh*, 349.

⁴¹⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fıkh*, 350.

⁴¹⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fıkh*, 351.

⁴¹⁷ "يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ" el-Bakara 2/185.

⁴¹⁸ "هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" el-Bakara 2/29.

⁴¹⁹ "وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ" el-Kasas 28/73.

⁴²⁰ "قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ" et-Taha 20/50.

Sühreverdî, pek çok haberin de aynı şekilde maslahata delil olduğunu ifade eder. Ona göre temel olarak mesele, menfaatlerin dikkate alınmasıdır. Bu menfaatlerin Allah tarafından gözetilmesi zorunlu değildir. Ancak bunlar şer‘ ile belirlenir ve Allah’ın merhametinin etkileriyle gözlemlenmektedir. Sühreverdî’nin buradaki temel vurgusu, İslam hukukunun insanların iyiliğini ve toplumun menfaatini gözetme amacına sahip olduğu ve bu prensiplerin Allah’ın merhametinin yansıması olarak görülebileceğidir.⁴²¹

Sühreverdî, sünnetlerden örnek olarak da Hz. Peygamber (s.a.s.)’in “*İslam’da zarar vermek de zarara uğramak da yoktur.*” hadisini vermektedir. Sühreverdî, yalnızca bu hadisin dahi maslahatların gözetilmesi ve mefsedetlerden kaçınılması için yeterli olacağını belirtir. Ayrıca Sühreverdî, zararlı canlıların öldürülmesine izin verilmesini, zararın önlenmesi ve faydaların korunmasının önemini pekiştiren diğer bir örnek olarak verir. Sühreverdî’ye göre bu ifadeler, genel olarak zararın önlenmesi ve faydaların maksimize edilmesi gerektiğine, böylece toplumsal refahın ve bireylerin iyiliğinin sağlanmasına vurgu yapmaktadır.⁴²²

Sühreverdî, ‘O halde menfaatin yerine getirilmesi için bizden bir şey istenmemelidir’ iddiasını doğru bulmaz. Sühreverdî’ye göre bir eylemin veya yükümlülüğün gerçekleştirilmesi, gerçekleştirilmemesine oranla daha büyük menfaat barındırmaktadır. Bu nedenle bu yükümlülüğün yerine getirilmesi önem arz etmektedir. Ayrıca Sühreverdî’ye göre bir prensip veya kuralın, her zaman ve durumda kendisine uyulma zorunluluğu bulunmamaktadır. Kimi durumlarda muhalefete rağmen yapılan eylem geçerli sayılabilmektedir. Daha öz ifade ile açıklayacak olursak, bir prensip mutlak olmayabilir ve bazı istisnâî durumlarda uygulanmayabilir. Ancak bazı durumlarda uygulanmaması onun temel bir ilke olarak değerini kaybetmesine neden olmaz.⁴²³

Sühreverdî, böyle bir durumun şeriata ekleme olduğu görüşünde olanları reddeder. Ona göre şer‘in kıyas yoluyla hüküm koymaya izin vermesi durumunda bu hüküm şer‘e dayandığı gibi, maslahat ve istihsâna itibar edilmesi durumunda da ‘Müslümanların güzel bulduğu, Allah katında da güzeldir’ ilkesi gereği ve sayılan diğer

⁴²¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 351.

⁴²² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 351-352.

⁴²³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 352.

hususlar neticesinde istihsân ve istislâhın, şahsi görüşlerle değil şer‘ ile sabit olduğunu söylemek mümkündür.⁴²⁴

Sühreverdî, ‘Pek çok menfaat şeriat tarafından dikkate alınmamıştır’ iddiasına da şu şekilde cevap verir: ‘Bu menfaatlerin özel olarak belirlenmesi mümkün değildir ve şeriat tarafından iptal edilen, ancak menfaat olarak düşünülen şeylerde zararlar bulunabilmektedir. Aynı şekilde şeriatın dikkate almadığı menfaatler de bulunabilir. Zira bu menfaatlerin dikkate alınmaması ya daha büyük bir zararı önlemekte ya da genel bir hikmet dengesini sağlamaktadır. Bundan dolayı bireysel menfaatler, genel prensipler göz önünde bulundurulduğunda önemsizdir. Örneğin; çok ihtiyacı olduğu için zengin bir kişinin malını çalan Zeyd’in, müşkil durumda olduğu göz önünde bulundurulduğunda yaptığı hırsızlık uygun görülebilir, ancak bu tür bir davranışın serbest bırakılması, toplum için engellenemeyecek zararlara yol açabilir. Dolayısıyla Zeyd’in menfaatine uyan değil, genelin menfaatine uygun olan tercih edilir.’⁴²⁵

Sühreverdî’ye göre ‘Hükümler gizli olduğu için niteliklere dikkat etmek zorundayız’ iddiası da geçersizdir. Nitekim hükümler ve menfaatler, ince niteliklerden daha belirgindir. Çünkü insan tabiatı/doğası menfaat arayışına daha yatkındır ve bu menfaatler, belirli nitelikleri anlamaktan daha kolay algılanmaktadır. Sühreverdî’ye göre maslahat konusunda adaletli bir değerlendirme yapıldığında, bazı durumların düzeltilmesinin genellikle insanların düşündüğünden daha önemli olduğu sonucuna ulaşılabilir. Bu da toplumun ve bireylerin genel menfaatini gözetmenin ve ona göre hareket etmenin önemini vurgular.⁴²⁶

Sonuç olarak; Sühreverdî, istislâh veya maslahat-ı mürsele kavramını İslam hukukunun önemli bir unsuru olarak kabul eder ve bunu Gazzâlî’nin yaklaşımlarını takip ederek açıklar. Gazzâlî’nin maslahatları zaruriyyat, hacciyyat ve tahsiniyyat olarak sınıflandırmasını eleştirir ve bazı örneklerin gerçekçi olmadığını belirtir. Ancak, genel yaklaşımını kabul eder ve izler. Sühreverdî, maslahatın meşruiyetini Kur’an ve sünnetten çeşitli delillerle destekler, özellikle sahabenin Kur’an’ın toplanması ve korunması konusundaki uygulamalarını örnek gösterir. Ayrıca, Peygamber Efendimiz’in (s.a.s.)

⁴²⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 352.

⁴²⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 352.

⁴²⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 353.

hadislerine dayanarak, zararın önlenmesi ve faydanın sağlanması prensibinin önemini vurgular. Adaletli ve dengeli bir yaklaşım benimsenmesi gerektiğini savunur, bireysel menfaatlerden ziyade toplumsal menfaatlerin öncelikli olması gerektiğini belirtir.



İKİNCİ BÖLÜM

ŞİHÂBÜDDİN ES-SÜHREVERDÎ'NİN İSTİNBÂT TEORİSİ

2. ÂM VE HÂS

2.1. ÂM/UMÛM KAVRAMI VE MAHİYETİ

Umûm, sözlükte ‘içine almak, kapsamak, yayılmak’ anlamlarına gelen ‘amme’ fiilinden türetilmiştir.⁴²⁷ Gazzâlî, âm kavramını, ‘İki veya daha fazla şeye tek yönden delâlet eden lafız’ olarak tanımlamaktadır.⁴²⁸

Sühreverdî, âm ile ilgili bir tanıma yer vermemektedir. O, âm kapsamına ve umûm ifade eden lafızlara da yer vermeyip, âm ve tahsis ile ilgili âlimler arasında ihtilafın yoğun olduğu meseleleri ele alarak konuya başlamaktadır.

2.1.1 Tahsîs Edilen Umûmun Geride Kalan Fertleri Mecaza Dönüşümü Ve Hüccet Değeri

Bu başlık altında iki konu incelenecektir. Bunlardan biri, umûmun tahsis edilmesi durumunda geride kalan fertlerin mecaza dönüşüp dönüşmeyeceği; ikincisi ise, tahsis edilmiş umûmun geri kalan fertlerinde hüccet olup olmayacağıdır.

Sühreverdî, âm ve hâs konusunda ihtilafli meselelerden ilki olarak, umûmun tahsis edilmesi durumunda geri kalan fertlerinin mecaza dönüşüp dönüşmeyeceği tartışmasına yer verir. Gazzâlî, bu konuda ortaya çıkan dört görüşü aktarırken, Sühreverdî, bunlardan sadece ikisini aktarır. Birinci görüşe göre, umûm tahsisten sonra da kalan fertlerinde hakikat olarak kalmaya devam eder. Nitekim umûm, geri kalan şeyleri de hakikat olarak içerisinde barındırır. Dolayısıyla bir kısmının hariç tutulmasının geride kalan fertlerin delaletine bir etkisi yoktur. Sühreverdî’nin daha güçlü görüş olarak nitelendirdiği ikinci görüşe göre ise; tahsisten sonra umûmun, geri kalan fertlere delaleti mecaza dönüşür. Nitekim bu lafız, umûm için konulmuş olup, karine nedeniyle konulmuş olduğu şeyin dışında bir şey kastedilirse mecaza dönüşmüş olur.⁴²⁹

⁴²⁷ İbn Manzûr, “Âm”, 4/3112.

⁴²⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 224; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 596.

⁴²⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fıkh*, 307.

Sühreverdî, genel bir ifadenin belirli durumlar için tahsisi sonrasında, bu ifadenin geri kalan fertler için delil olup olmadığı konusunu ele alır. Bazı âlimler, bir genel ifadenin tahsis edilmesinin ardından artık o ifadenin mücmel hale geleceğini savunur. Bu görüşe göre tahsis edilen ifade orijinal anlamını koruyamaz ve dolayısıyla anlamının açıklığını sağlayacak bir karine olmadan, desteksiz kalır. Anlamının açıklığını sağlayacak karine belirli olmadığı takdirde de ifadeye ulaşılması güçleşecektir. Diğer taraftan bazı âlimler de, tahsis sonrası genel ifadenin en az miktarda kalan kısmının hala geçerli olacağını iddia ederler. Onlara göre âm/genel ifadenin en az bir kısmının kesin olarak bilinebileceği kabul edilir, böylece tahsis sonrasında bile bu kısmın hüccet olarak kullanılabileceğini düşünürler.⁴³⁰

Tahsisten sonra umûmun mücmel hale geleceği kanısında olanlar, görüşlerini temellendirmek için şu gerekçeye tutunmaktadırlar: “Hırsız lafzından; nisap miktarından az çalanlar, koruma altında olmayan malı çalanlar, nafaka hakkına sahip olanlar ve bunun benzerleri çıkarıldığı takdirde, ‘hırsız’ lafzı ile kastedilenin ne olacağı, münhasıran anlaşılmamaktadır. Umûmun vaz‘ edildiği mana ortadan kalkmış olup; ayrıntı ve hasr ifade eden bir karine de bulunamadığından âm lafız, mücmel hale gelmiş olur.”⁴³¹

Kimi âlimler de âm lafzın geride kalan fertlerine delaletinde hüccet olarak devam edeceğini; ancak, umûm lafızdan bilinmeyen bir şeyin istisnâ edilmesi durumunda ise, mücmel olacağını savunmaktadırlar. Buna göre, ‘Bir adam hariç müşrikleri öldürün’ dendiğinde bilinmeyen bir şey istisnâsı edildiğinde âm lafız mücmele dönüşmüş olur. Bilinen bir şeyin istisnâ edilmesi durumunda ise, umûm lafız, geri kalan fertler için hüccet olmaya devam eder.⁴³² Gazzâlî bu görüşü savunmaktadır. Sühreverdî, genel olarak Gazzâlî ile aynı görüşleri paylaşırsa da, Gazzâlî’ye ait bu görüşü, ‘kimileri’ şeklinde aktarmış olması kendisinin Gazzâlî ile aynı kanaatte olmadığı izlenimini vermektedir.

Karşı tarafın görüşüne göre, ‘إن كان عام خصص’ (Eğer âm ise özelleştirilir) denilmesi halinde bunun manası, daha önce genel olan bir şeyin daha sonra özel hale getirilmiş olması değildir. Aksine, özelleştirilen şey, başından itibaren umûm lafzın içine

⁴³⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 307.

⁴³¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 235; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 621; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 307.

⁴³² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 235; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 621; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 308.

girmemektedir ve dolayısıyla başından beri genel olarak kabul edilmemektedir. Sühreverdî, onların bu görüşünü aktararak, bir kimsenin ‘her şey bu şekildedir’ demesi halinde yalan söylese dahi o anda doğru olacağını, ‘Başlangıçta hiçbir şey bu şekilde değildir’ dendiğinde de yalan söylediği anda yalan olacağını belirtir. Konunun daha iyi anlaşılması açısından, olumlu ifadenin yanlış olması için olumsuz ifadenin doğru olması örneğinin verilebileceği kanaatindeyiz. Örneğin, ‘Hiçbir taş canlı değildir’ ifadesi doğru kabul edildiğinde artık ‘Her taş canlıdır’ ifadesi yanlış sayılır. Aynı şekilde ‘Hiçbir canlı insan değildir’ ifadesi doğru kabul edildiğinde ‘Her canlı insandır’ ifadesi yanlış olur. Dolayısıyla ifadelerden ikisi de yanlıştır, sadece bunlardan biri olumlu, öteki olumsuzdur.⁴³³

Sühreverdî, hukuki kararlarla ilgili ifadelerde umûm ifadelerin genellikle kapsam olarak daha geniş olduğunu belirtir. Ona göre genellemeler içeren ifadeler (olumlu veya olumsuz) yalan olabilirken, kısmi ifadeler genellikle doğru olabilir. Bu nedenle, kısmi ifadeler ne birbiriyle çelişir ne de doğruluk ve yanlışlık açısından farklılık gösterirler. Ancak, bir olumsuz ifade kısmen doğru olduğunda, buna karşılık gelen tam kapsamlı olumlu ifade mutlaka yanlış olur. Bu durumda, tam kapsamlı ifadenin geçersizliğinde, geri kalan kısmın var olup olmaması önemsizdir. Bu, tam kapsamlı ifadelerin geçersizliğini ve çelişkileri yalnızca olumsuzluk veya olumlulukla değil, aynı zamanda kısmi ifadelerle de açıklar.⁴³⁴

Sühreverdî’ye göre bir kişinin ‘كل كذا كيت’ (Herhangi bir şey tamamen bu şekildedir) demesiyle başkasının ‘ليس شيء أصلاً من كذا كيت’ (Başlangıçta hiçbir şey böyle değildir) demesi arasında çelişki kaçınılmazdır, çünkü bu ifadeler zorunluluk bağlamında ele alındığında birbiriyle uyuşmaz. Bu tür durumlar, görünüşte çelişkili olsa da, zamanla ilgili nesh ya da iki zaman arasındaki hukuki farklılıklar yoluyla açıklanabilir. Her iki ifade de kendi zamanında doğru olabilir ki bu da, tahsis edilen umûmun genel geçerliği iptal etmediğini gösterir. Başka bir deyişle, bir ifadenin bir dönemde doğru kabul edilmesi, farklı bir dönemde geçerli olan bir ifadeyi geçersiz kılmaz.⁴³⁵

⁴³³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 235; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 621-622; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 308.

⁴³⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 308.

⁴³⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 308-309.

Sühreverdî, ayetlerdeki umûm ifadelerin yorumlanmasına dair bir analiz yapar. Örneğin, bir ayette geçen “...*Her şeyi yok eder...*”⁴³⁶ ifadesinde “her şey” kelimesi genellikle bütünü kapsayıcı olarak anlaşılır. Ancak Sühreverdî’ye göre eğer bu ifadenin “bazı şeyleri” kapsadığına dair bir yorum kabul edilirse, o zaman bu ifade başlangıçta genel bir anlam taşımaz ve yalnızca belirli, belirsiz davranışları kapsar. Diğer bir deyişle, eğer bu ifade, içerisinden bazı öğeler çıkarılarak yorumlanırsa, bu durumda ifadenin kapsamı âm değil, sadece umûmun belirli bir kısmını içerir. Bu çıkarım, ‘كل فلان كيت إلا الذي’ (Herhangi bir şey tamamen bu şekildedir, ancak benim dışarıda tuttuğum istisnâlar hariç) şeklinde bir ifade ile benzerdir. Burada ifade edilen özel durumlar hariç tutulduğunda, genel geçerlik kaybolur çünkü istisnâ edilenler belirsizdir ve istisnânın net bir sonucu ortaya çıkmaz.⁴³⁷

Sühreverdî, eğer bir istisnânın belirlendiği iddia ediliyorsa, bu iddianın ek bir kanıtla desteklenmesi gerektiğini belirtir. Eğer bu tür bir iddia kabul edilirse, bu durumda ifade, kapsayıcı olarak değil, belirli durumları içeren bir ifade olarak değerlendirilir ve genel bir ifade olarak görülmez. Ancak Sühreverdî, net bir istisnâ belirtilmişse, örneğin “Herkes buna sahiptir, Zeyd hariç” denilirse, bu durumun geçerli bir istisnâ olduğunu ve ifadenin bu şekilde doğru kabul edilebileceğini ifade eder.⁴³⁸

Sühreverdî’nin ifadeleri çerçevesinde, bir lafzın anlamı üzerine tartışıldığında, söz konusu lafız ya bir çelişki içermektedir ki bu şariat açısından imkânsız bir durumdur ya neshi gerektiren bir durumu ifade etmektedir ya da ifade kısmen doğru ancak umûm olmayıp sadece belirli fertleri kapsıyor olabilmektedir. ‘Her şey’ ifadesi bazıları kastedilerek kullanıldığında ya da ‘Her şey’ kendi anlamında bırakılıp içinden belirli olmayan bir şey istisnâ edildiğinde de, belirli olmayan ‘bazılar’ kesinlikle istisnâ edilmiş olur ve her şey ifadesinin açık kullanımı niyet edilenin doğruluğunu, söylenenin ise -izin alınmadıkça- yanlışlığını gerektirir.⁴³⁹

⁴³⁶ “تَذَمَّرُ كُلُّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَاصْبَحُوا لَا يَرَى إِلَّا مَسَاجِدَهُمْ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ” el-Ahkâf 46/25.

⁴³⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 309.

⁴³⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 309.

⁴³⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 309.

2.1.2. Umûm İddiası Mümkün Olan Şeyler

Sühreverdî, umûm iddiasının, Şâri‘in doğrudan kendisi söze başlayarak zikrettiği şeylerde mümkün olduğuna dair bir görüşü aktarır. Aynı şekilde Şâri‘in kendisine sorulan bir soruya cevap vermesi halinde verilen cevapta müstakil bir lafız kullanılmışsa, bu sözün âm olduğuna dair görüşü aktarır. Buna örnek olarak; Budaâ kuyusu hakkında sorulan bir soruya karşılık Hz. Peygamber (s.a.s.)’in “*Allah, suyu temiz olarak yaratmıştır; tadını, rengini veya kokusunu değiştirmeyen hiçbir şey suyu pisletmez*”⁴⁴⁰ hadisi ve yine deniz suyu ile ilgili bir soruya da, “*Denizin suyu temiz, ölüsü helaldir*”⁴⁴¹ hadisi ile cevap verilmesini örnek verir.⁴⁴²

Sühreverdî’nin ifadesine göre eğer lafız ‘lâm-ı ta‘rif (elif ve lam) takısı almışsa kapsayıcı bir genellik oluşur. Aksi takdirde ortaklığın engellenmediği anlamında genel bir mahiyete dönüşür. Sühreverdî’ye göre böyle bir ifade de yoksa soran kişinin sorusuna bakılmalıdır. Soru soran kişinin lafzı âm değilse, verilen cevap için de bir genellik olmaz. Örneğin bir kimse, ‘Ramazan gününde cinsel ilişkide bulundum’ dediğinde, o kimseye ‘Bir köle azat et’ denilmesinde bir genellik bulunmamaktadır. Dolayısıyla genellik, metnin genelliği ile değil; yalnızca ilhak, cem‘/toplama ve hükmün başka bir delil ile genelleştirilmesi ile olur. Özel durumların olduğu hükümlerin ise özel kabul edilmesi gerekir. Mesela, Hz. Peygamber (s.a.s.)’in Abdurrahman b. Avf’a ‘İpek giy’ buyurması⁴⁴³; Ebû Burde’ye kurbanlık için ‘Sana bir oğlak yeter’ buyurması⁴⁴⁴ ve Ureynelilere develerin sidiğini içmeleri konusunda izni vermesi⁴⁴⁵ gibi sözlerin umûmu yoktur, bunlar özel durumlar olarak kabul edilmelidir.⁴⁴⁶

Sühreverdî, soru soran kişinin, lafzının âm (genel) olması durumunda bu lafzın umûmiliğinin, Şâri‘in umûm lafzı mesabesinde olduğunu ifade eder. Bunun nedeni ise, bu ifadenin pek çok sayıyı kapsamasıdır. Örneğin, bir kimse, Hz. Peygamber (s.a.s.)’e ‘Ramazan gündüzünde iftar eden kişinin durumunu sorsa ve Hz. Peygamber (s.a.s.) de

⁴⁴⁰ Tirmîzî, ‘Tahâret’, 49.

⁴⁴¹ Tirmîzî, ‘Tahâret’, 52.

⁴⁴² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 310-311.

⁴⁴³ Buhârî, ‘Libâs’, 28.

⁴⁴⁴ Buhârî, ‘İydeyn’, 5.

⁴⁴⁵ Buhârî, ‘Tıb’, 56.

⁴⁴⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 311.

‘Bir köle azat eder’ diye cevaplarsa, bu söz ‘Ramazan gündüzünde iftar eden kişi, bir köle azat eder’ anlamında olur. Nitekim soruya verilen cevap ya soruya mutabık olmalı ya da sorudan daha genel olmalıdır. Ancak soru soran bir kimsenin, ‘Zeyd Ramazanın gündüzünde orucunu bozdu’ demesi ve Hz. Peygamber (s.a.s.)’in de ‘Bir köle azat etmesi gerekir’ diye cevaplaması, bu sözün umûm olduğunu göstermez. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.), Zeyd’in bir köle azat etmesini gerektiren başka bir nedeni biliyor olması mümkündür. Burada özel durumların ve yönelimlerin göz önünde bulundurulup bulundurulmadığı bilinmemektedir. Aynı şekilde bu kişinin, orucu unutarak mı yoksa kasıtlı mı yiyip içerek bozduğu, yoksa cinsel ilişki ile mi bozduğu da bilinmemektedir. Dolayısıyla verilen hükmün genelleştirilmemesi gerekmektedir.⁴⁴⁷

Sühreverdî, “Durumların tearuzuna/çatışmasına rağmen Şâri’in ayrıntıları sormaması, hükmün umûm olduğunu gösterir” şeklindeki iddiayı da kabul etmez. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.)’in bu kişilerin özel durumlarını bilip bu bilgisine istinaden ayrıntıları sormadan cevap vermiş olabileceğini ifade eder. Sühreverdî, bu yaklaşımı, sırf vehim yoluyla bir umûm ortaya çıkarma çabası olarak değerlendirmektedir.⁴⁴⁸

2.1.3. Özel Bir Sebep Üzerine Söylenen Âm Lafız

Sühreverdî, genel ifadenin belirli bir sebep üzerine söylenmiş olmasının, ifadenin umûm olmasını sorgulamak için yeterli olmadığını savunur. Bu bağlamda Hz. Peygamber (s.a.s.)’in Meymûne’ye ait ölmüş bir koyunun yanından geçerken sarf ettiği “*Tabaklanmış her deri temizdir*”⁴⁴⁹ sözünü örnek olarak kullanır. Sühreverdî’ye göre bu ifade belirli bir duruma, yani Meymûne’nin koyununa yönelik söylenmiş olsa da, ifadenin genel bir kuralı ifade ettiği ve dolayısıyla daha geniş bir kapsam taşıdığı anlaşılmaktadır. Bu örnekle Sühreverdî, özel bir duruma yönelik olarak yapılan genel ifadelerin, bu özgül durumun ötesine geçebilecek genel geçer hükümler içerebileceğini vurgular.⁴⁵⁰

Bazı kimseler, özel bir sebep üzerine varid olan âm bir lafzın umûm ifade etmediği görüşündedir. Sühreverdî, böyle bir yaklaşımın yanlış olduğunu ifade eder. Sühreverdî’ye göre böyle bir durumda her ne kadar tahsis ihtimali akla daha yakın geliyor ve zayıf bir

⁴⁴⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 311-312.

⁴⁴⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 312.

⁴⁴⁹ Ebû Dâvûd, ‘Libâs’, 41.

⁴⁵⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 312.

delille yetiniliyor olsa da şeriatın hükümlerinin çoğunun sebepler üzerine geldiği inkar edilemez. Nitekim, “*Hırsızlık yapan erkek ve kadın...*”⁴⁵¹ ayeti Safvân’ın kıyafetinin çalınması üzerine, liân ayeti de Hilal b. Ümeyye hakkında inmiştir. Dolayısıyla muayyen bir sebebe binaen varit olan her âm lafzı sebebe hasretmek Şâri’in maksadıyla bağdaşmamaktadır.⁴⁵²

Sühreverdî’nin ifadesine göre âm bir lafzın özel bir sebep üzerine vârid olmasının lafzın umûmunu düşüreceği görüşünde olanlar üç gerekçeye tutunmaktadır. Bunların gerekçeleri ve Sühreverdî’nin verdiği cevaplar şu şekildedir:⁴⁵³

1. Sebebin bir etkisinin bulunmadığı ve yalnızca lafzın dikkate alındığı düşünülürse, sebebi, tahsis gereği müsemmaların (isimlendirilenlerin) genelinden çıkarmanın caiz olması gerekirdi.

Sühreverdî’ye göre Şâri’in sözünün, sebebin/olayın beyanı/hükmü hakkında olduğu hususunda herhangi bir tartışma bulunmamaktadır. Asıl tartışma, bu beyanın diğer durumlar için geçerli olup olmadığı hususundadır. Çünkü beyan edilen şeyin sorulan sorudan daha fazla/geniş/kapsayıcı olması caizdir.

2. Sebebin hiçbir rolü bulunmuyorsa, râvinin bu sebebi nakletmesi faydasızdır.

Sühreverdî, râvinin sebepleri nakletmesinin, nüzul sebeplerini, siyeri, şeriatın derinliğini ve genişliğini anlamamıza olanak sağladığını belirtir. Ayrıca içtihad yoluyla özgün hükümlerin türetilmesinde tahsis hükmüyle sebebi dışlamanın mümkün olamayacağını bilmesini sağladığını ifade eder.

3. Amaç beyanın sebebini açıklamak olmasaydı, beyan olayın gerçekleştiği vakte ertelenmezdi.

Sühreverdî’ye göre bu durumun faydaları arasında, Kur’an’ın parça parça inmesinin, bir defada inmesinden daha uygun olduğu olabilir. Bu yöntemle Cebrail’in (a.s.) inişinin bereketinin vahiy sürecinin kesintiye uğramaması sağlanır. Böylelikle Cebrail’in (a.s.) farklı şekillerde inmesi tebliği ulaştırmada çeşitliliğe ve ilahi vahyin pekişmesine olanak tanır. Eğer Kur’an bir defada inmemişse ve zamanlar hak etme

⁴⁵¹ “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ” el-Mâide 5/38.

⁴⁵² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 312-313.

⁴⁵³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 313-314.

açısından eşitse, bir olayın gerçekleşmesi o zamanı öne çıkarır. Bundan dolayı her olayda semavî vahyin beklenmesi gerekir ki, bu da inananların inançlarını arttırır.

2.1.4. Fiillerde Umûm

Bazı âlimler tüm fiillerin genel/âm bir kurala göre gerçekleşeceğini öne sürerken, Sühreverdî bu düşünceye katılmamaktadır. Ona göre her fiil özel koşullar altında ve belirli bir şekilde gerçekleşir. Sühreverdî, bu düşüncesini açıklamak için şöyle bir örnek verir: Hz. Peygamber (s.a.s.)'in yatsı namazını gece şafağının (gece aydınlığının) kaybolmasından sonra kıldığı ile ilgili bir rivayet üzerine konuşan bir kişi, “Gece şafağının biri kırmızı, diğeri beyazdır. Ben, Peygamber’in namazını bu iki şafak arasında kıldığını düşünüyorum” der. Bu örnekle, Sühreverdî her fiilin özgün koşullara bağlı olduğunu ve fiillerde umûmun geçerli olamayacağını vurgular.

Sühreverdî’ye göre Hz. Peygamber (s.a.s.)’in fiilinin, fiilin durumlarına göre umûmu olmadığı gibi, başkalarına nispetle de umûmu bulunmamaktadır. Aksine, Hz. Peygamber (s.a.s.) bir fiil için, ‘Ben bu fiille, hakkınızdaki şer‘i hükmü açıklamayı amaçlıyorum’ demediği sürece, fiil O’na (s.a.s.) umûm ifade etmez ve zatına mahsus kalır. Örneğin, ‘*Beni nasıl namaz kılıyor görüyorsanız, siz de öyle kılın*’⁴⁵⁴ veya ‘*Haccın menâsikini benden alınız*’⁴⁵⁵ ifadelerinde olduğu gibi fiile eşlik eden karinelerin hükmün genelliğini ifade ettiği durumlar haricinde genelleme yapılamaz.

2.2. HÂS TANIMI VE MAHİYETİ

Hâs, sözlükte ‘tek kalmak, ayrılmak, tahsis etmek, birini diğerinden üstün tutmak, temyiz etmek’⁴⁵⁶ gibi anlamlara gelen hassa (husus) kökünden türetilen bir isimdir. Fıkıh usûlü terimi olarak, ‘Tek bir vaz‘ ile bir tek manaya veya sınırlı sayıdaki fertlere delâlet etmek üzere konulan lafız’ anlamında kullanılmaktadır.⁴⁵⁷ Tahsis ise, mübalağa ifade eden ‘hassasa’ kelimesinin mastarı olup, ‘özü kılma, benzerlerinden ayırmak,

⁴⁵⁴ Buhârî, ‘Ezan’, 18.

⁴⁵⁵ Müslîm, ‘Hac’, 310.

⁴⁵⁶ İbn Manzûr, “Hass”, 7/24.

⁴⁵⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 224; Ferhat Koca, “Has”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/264.

daraltmak'⁴⁵⁸ gibi anlamlara gelmektedir. Sühreverdî'nin tahsis ile ilgili bir tanımı bulunmamaktadır.

Mütekellimin metodunu benimseyen usûlcüler, husus başlığı altında genel olarak tahsis konusuna yer vermişlerdir. Sühreverdî ise, tahsis konusunu diğer mütekellimin metodunu benimseyen usûlcülerden farklı olarak tahsis başlığı altında ele almıştır. Sühreverdî, âm kavramında olduğu gibi tahsis kavramı için de bir tanım yapmamıştır.

Sühreverdî, umûmu kabul eden âlimler arasında umûmun, delil yoluyla tahsisinin caizliği hususunda görüş ayrılığı bulunmadığını ifade eder. Sühreverdî'nin ifadesine göre “Allah her şeyi yerle bir eder”⁴⁵⁹ ve “O'nun her şeye gücü yeter”⁴⁶⁰ sözlerinin tahsis edileceği konusunda ittifak varken, umûmun tahsisinin inkarı mümkün görünmemektedir.⁴⁶¹

2.2.1. Umûmu Tahsis Eden Deliller

A. Kesin Aklî Delil İle Tahsis

Sühreverdî, “Allah her şeyi yerle bir eder”⁴⁶², “Kendisine her şey verilmiş melike”⁴⁶³ ve “O'nun her şeye gücü yeter”⁴⁶⁴ ayetlerinin kesin akli delil ile tahsis edildiğini belirtir. Gazzâlî ise, “Kendisine her şey verilmiş melike” ayetinin his (duyu) delili ile tahsis edildiğini ifade eder.

B. Özel/Hâs Nass İle Tahsis

Sühreverdî, icmâ delili ile âm lafzın tahsis edilebileceğini söyler. Nitekim icmâ hâs nasstan daha kuvvetlidir. Sühreverdî, buna örnek olarak “Göğün suladığı (ekinde) onda bir (zekat) vardır”⁴⁶⁵ şeklinde nisap altındaki şeyleri de kapsayan sözün, Hz.

⁴⁵⁸ Cürçânî, *İstishâb*, 87; Muhammed Murtedâ el-Hüseynî Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: et-Turâsu'l-Arabî, 1421), 17/500-557.

⁴⁵⁹ “تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَاصْبَحُوا لَا يَرَى إِلَّا مَسَاكِينَهُمْ كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ” el-Ahkâf 46/25.

⁴⁶⁰ “ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ” el-Hac 22/6.

⁴⁶¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 318.

⁴⁶² “تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَاصْبَحُوا لَا يَرَى إِلَّا مَسَاكِينَهُمْ” el-Ahkâf 46/25.

⁴⁶³ “وَأَوْثَقْتُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ” en-Neml 27/23.

⁴⁶⁴ “وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ” el-Âl-i İmrân 3/189.

⁴⁶⁵ Buhârî, ‘Zekât’, 2/133.

Peygamber (s.a.s.)’in “*Beş veskin altında olan şeylerde zekât yoktur*”⁴⁶⁶ sözüyle tahsisini verir. Yine Allah Teâlâ’nın “*Hırsızlık yapan erkek ve kadın*”⁴⁶⁷ sözünün, her türlü malı kapsamına almaktayken; nisap miktarının altındaki malların, “*Kesme, ancak çeyrek dinar ve üzerindeki meblağın çalınması durumundadır*”⁴⁶⁸ sözü ile hükmün dışında kalmasını buna örnek verir.⁴⁶⁹

Sühreverdî, Kâdi Bâkılânî ve bir grubun, hâs ve âmin tearuz ettiği ve birbirini nefyettiği/olumsuzladığı iddiasında olduklarını belirtir. Onlara göre eğer âm bir ifade hâs bir ifadeden sonra gelirse, bu, önceki hâs ifadenin neshedildiği anlamına gelir. Eğer âm ifade hâs bir ifadeden önce gelmişse, önce âm kabul edilir, ancak daha sonra gelen hâs ifade ile âm ifade neshedilebilir. Bu bağlamda, Sühreverdî Gazzâlî’nin bir yorumuna atıfta bulunur. Gazzâlî, hâs hükümlerin öncelikli olduğunu savunur. Ancak ona göre bir neshin gerçekleştiğini kabul etmek, belirli bir durumun daha önce âm bir kuralın kapsamında olduğunu ve sonra bu kapsamdan çıkarıldığını varsaymayı gerektirir. Bu tür bir nesih de ancak varsayımlarla (tevehhüm) desteklenebilir ki, bu çok nadirdir. Dolayısıyla, Gazzâlî’ye göre hâs hükümlerin öncelikli olduğunu ve neshin nadir olduğunu kabul etmek daha mantıklıdır. Ayrıca, Sühreverdî, sahâbîlerin de tarihsel sıralamayı dikkate almadan direkt olarak hâs ve âm üzerine hükmetmeye eğilimli olduklarını belirtir.⁴⁷⁰

Sühreverdî’nin görüşüne göre bahsedilen âm ve hâs hükümler arasındaki ilişki ve nesih konusundaki gerekçeler yetersizdir. Sühreverdî’ye göre bir özel hükmün bir genel hükmü neshetmesi (yani genel ifadenin özel ifade ile sınırlanması), genel ifadenin uygulanma alanının özel ifade tarafından kesintiye uğratılması anlamına gelir. Bu durum, bazı âlimler tarafından öne sürülen ve hâs ifadelerin âm ifadeleri geçersiz kıldığı düşüncesine örnek teşkil eder. Sühreverdî, sahâbîlerin bu tür durumları tarihsel sırayı dikkate almadan değerlendirmelerini eleştirir. Ona göre sahâbîlerin bu şekilde doğrudan genel ve özel hükümleri yorumlamaları, tarih bilgisinin eksikliği nedeniyle geçerli bir yöntem değildir. Çünkü tarihî sıralama, hangi hükmün diğerini iptal ettiğini anlamada

⁴⁶⁶ Müslîm, ‘Zekât’, 1.

⁴⁶⁷ “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ” el-Mâide 5/38.

⁴⁶⁸ Ebû Dâvûd, ‘Hudûd’, 12.

⁴⁶⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 319.

⁴⁷⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 319.

kritik bir rol oynar. Dolayısıyla bu yöntemin çelişkileri/tenakuzu ortaya çıkardığını ve bu nedenle güvenilir olmadığını ifade eder.⁴⁷¹

Sühreverdî, ‘Nesih nadirdir, tahsis ise daha fazladır, dolayısıyla tahsise hamledilmelidir’ şeklinde yapılan iddiayı reddederek; burada hangisinin daha fazla olduğuna itibar edilmeyeceğini belirtir. Nitekim sûtanne ile karıştırılan yabancı kadınlar konusunda yabancı kadınların çoğunlukta olmasında dahi yasak genelleştirilmiştir. Dolayısıyla çoğunlukta olmasının önemi bulunmamaktadır.⁴⁷²

Sühreverdî, ‘Sahâbîler, Kur’an’ın başından sonuna tamamının neshedildiğine inanmadılar; “*O her şeyi bilendir*” ayeti ve bunun dışında nadir ifadelerden başka genel olan her şeyi tahsis ettiler’ iddiasını da kabul etmez. Zira Sühreverdî, “*Ebû Leheb’in elleri kurusun, kurudu zaten*”⁴⁷³ ayeti ve bunun gibi sayılamayacak çokça örneğin olduğunu belirterek; Kur’an’ın tamamının âm olmadığını dile getirir. Ona göre neshedilen her ayet tamamen âm değildir. Bununla birlikte sahâbeden nakledilen bir görüş her zaman sahâbenin ortak görüşü olmayıp, bazen bireysel görüşler de olabilir. Ayrıca Sühreverdî, neshin nadir bir durum olduğu iddiasını da reddeder. Yani Kur’an’da daha önceki ayetleri iptal eden ayetlerin nadiren bulunduğu fikrine katılmaz.⁴⁷⁴

C. Fahvâ ile Tahsis

Sühreverdî’ye göre “fahva” bir kelimenin kendisinden ziyade içeriğinden çıkarılan anlamı ifade eder. O, bir kelimenin “fahva” yoluyla tahsisini kabul edilebilir bulur. Buna göre bir kelimenin fahva ile yorumlanması, kelimenin yüzey anlamına değil, derin anlamına dayanır ve bu anlam, bir nas kadar kesin olabilir. Ayrıca Sühreverdî, bir kelimenin anlamının, sadece kelime olarak değil, onun anlamına işaret eden deliller sebebiyle kabul edildiğini belirtir. Yani, bir konu hakkında konuşuluyorsa ve bu konu belirli bir eylemi veya durumu açıkça gösteriyorsa, bu anlam kesin olarak kabul edilir. Ancak bu tür bir bağlam yoksa, o zaman bu anlam kabul edilemez..⁴⁷⁵

⁴⁷¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fıkh*, 320.

⁴⁷² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fıkh*, 320.

⁴⁷³ “تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ” et-Tebbet 111/1.

⁴⁷⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fıkh*, 320.

⁴⁷⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fıkh*, 321.

D. Hz. Peygamber (s.a.s.)’in Fiili ile Tahsis

Sühreverdî’ye göre Hz. Peygamber (s.a.s.)’in fiiliyle, âm bir lafzın hükmü/kapsamı kastedildiğinde bu fiilin muhassıs olduğu kabul edilir. Örneğin, Hz. Peygamber (s.a.s.)’in “*Beni nasıl namaz kılıyor görmüşseniz namazı öyle kılın*” sözü böyledir.

Sühreverdî’nin ifadesine göre fiille açıklama yapmayı kastettiği açıkça ortaya çıkmıyorsa bu durumda bakılır, şayet Hz. Peygamber (s.a.s.)’in fiili, daha önce verdiği bir hüküm ile çelişiyorsa, hükme aykırı olduğu için verdiği hükmün aslı kaldırılamaz; ancak bu fiil tahsise hamledilebilir. Sühreverdî, bu duruma şu iki örneği verir:

1. Hz. Peygamber (s.a.s.), visal orucunu⁴⁷⁶ yasaklamış, ancak kendisi visâl yapmıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.)’in bunu yapması, diğerleri üzerindeki yasak hükmünü kaldırmamıştır.⁴⁷⁷
2. Hz. Peygamber (s.a.s.), hacet giderildiği zaman kıbleye dönülmesini yasaklamıştır. Ancak Hz. Ömer (r.a.) O’nun (s.a.s.) bir yüzey üzerinde kıbleye doğru dönük halde hacet giderdiğini görmüştür. Bu fiille açıklama yapmış olmanın kastedilmesi doğru değildir. Çünkü kendisiyle açıklama kastedilen fiilin, -insanların bununla bilgiye dayanarak teabbüdde bulunmaları isteniyorsa- tevâtür ehli nezdinde açıklama yapılmalıdır. Ancak insanlar, bilgi ile değil de zan ve amel ile mükellef iseler, bu fiil bir iki kişinin yanında açık bir şekilde yapılmalıdır. Kıbleye doğru tuvalet ihtiyacını gidermenin yasaklanması herkesin önünde yapıldı, Hz. Peygamber (s.a.s.) ise, bu fiilini gizlilik içinde yaptı. Dolayısıyla bu fiilini, açıklama yapmak maksadıyla yapmadığından hükmün özelleştirilmesi mümkündür. Olasılıkların çatıştığı durumda sadece varsayımlarla diğer bir hükmün üstünlüğü ortadan kalkmamaktadır.⁴⁷⁸

E. Takrîrî Sünnet ile Tahsis

⁴⁷⁶ Visâl orucu: İki veya daha fazla günü iftar etmeksizin birbirine ekleyerek oruç tutmaktır.

⁴⁷⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 321.

⁴⁷⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 321.

Sühreverdî'nin ifadesine göre, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in ümmetten birinin umûmun gereğine aykırı bir harekette bulunmasına ses çıkarmaması (sükût) ve bunu onaylaması (takrir) halinde şu üç ihtimal söz konusu olmaktadır:⁴⁷⁹

- a) Hükümün aslı neshedilmiştir.
- b) Hüküm özel olarak bu şahıs hakkında neshedilmiştir.
- c) Bu kişinin içerisinde bulunduğu vasıf, bir durum ve vaktin tahsis edilmesiyle aynı anlamdaki tüm kişileri de aynı özel hükme katmıştır. Eğer bu hüküm her durum ve vakitte sabit olmuşsa, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in takriri, bu hükmün ya genel olarak ya da özel olarak bu kişi için neshini ortaya koyar. Bu durumda kesin olarak bilinen, hükmün yalnızca bu kişi için neshedilmiş olduğudur. Ancak nesih, bu kişinin özel durumu sebebiyle olduysa, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in bu kişinin özel durumunu açıklaması gerekirdi. Aksi takdirde 'Bir kişi hakkında verilen hükümün aynı zamanda topluluk hakkında verilmiş olduğu' ilkesi gereğince mutlak neshe istidlal edilmesi mümkündür.

Sühreverdî, tahsis edici delilleri saydıktan sonra bunlar dışında gerçekte tahsis olmadıkları halde tahsis edici olduğu zannedilen iki delil bulunduğunu aktarır. Bunlardan biri, muhatapların âdeti; diğeri ise, sahâbenin sözüdür.⁴⁸⁰ Biz burada yukarıdaki sıralamayı devam ettirerek geri kalanlara yer vereceğiz.

F. Muhatapların Âdeti

Hz. Peygamber (s.a.s.)'in, bir topluluğa "*Yemeyi ve içmeyi size haram kıldım*" demesi, bu topluluğun yemeği âdet edindiği cinsteki yemeklerin dışında o bölgede yenilmesi mutâd olmayan kuş, balık ve diğer yiyecekleri de yasak kapsamına almaktadır. Nitekim hüccet, Şâri'in lafzındadır ve bu lafız da genel bir lafızdır. Şâri'in lafızları insanların âdetleri ve yaşayış tarzları üzerine inşa edilmemiştir. Ancak yapılması mutad olan şeylerde durum böyle değildir. Yani insanların âdetinin, lafızlardan neyin kastedildiği üzerinde etkisi vardır. Örneğin, sofrada su isteyen bir kişinin âdeten soğuk

⁴⁷⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 321.

⁴⁸⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 322.

ve tatlı içildiği için, soğuk ve tatlı su istediği anlaşılır. Fakat Sühreverdî'ye göre bu durumun Şâri'in onlara hitabı üzerinde hiçbir etkisi yoktur.⁴⁸¹

G. Sahâbî Sözü (Mezhebu's-Sahâbî)

Sühreverdî, bunun da tahsis edici bir delil olarak görüldüğünü, ancak bunun tahsis edici deliller arasında sayılamayacağını belirtir.⁴⁸²

2.2.2. Kur'an'ın Umûmunun Haber-i Vâhid İle Tahsîsi

Âlimler, Kur'an'ın umûmunun haber-i vâhid ile tahsisinin birini diğerine takdim etmek konusunda caiz olduğunda ittifak etmişlerdir. Ancak böyle bir durumun vukuu/gerçekleştiği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilaflarından da dört farklı görüş doğmuştur. Bazıları umûmun takdim edileceğini, bazıları haberin takdim edileceğini, bazıları bunların birbirini dengeleyeceğini ve başka delil çıkıncaya kadar beklenileceğini, bazıları da umûm kendisinde kesin bir delil ile tahsis edilmiş ve bu yüzden zayıflayarak mecaza dönüşmüş ise haberin evlâ olacağını, aksi takdirde umûmun evlâ olacağını savunmuştur. Sühreverdî, bu son görüşü İsâ b. Ebân'a nispet eder.⁴⁸³

Umûmun takdim edileceğini tercih edenler, iki gerekçe ileri sürmüşlerdir:

1. Kitâbın umûmu kesindir, ancak haber-i vâhid zannîdir. Dolayısıyla haber-i vâhid Kitâb'a takdim edilemez.⁴⁸⁴

Sühreverdî, buna birkaç yönden cevap verildiğini aktarır:⁴⁸⁵

- a. Âm bir kural içerisine hâs bir durumun dahil edilmesi ve bu âm kuralın bu hâs durumu da kapsadığının düşünülmesi zayıf bir varsayımdır. Tavakkuf edip bu durumu geçici olarak kabul eden bazı kişiler, ifadenin belirsiz olduğunu öne sürerek bu düşüncüyü reddetmişlerdir. Ancak, Kitâb'ın aslının kesinliği, kesin olmayan bir ifadeyle kastedilen bir hususta herhangi bir fayda sağlamaz. Yani,

⁴⁸¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 322.

⁴⁸² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 322.

⁴⁸³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 322.

⁴⁸⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 323.

⁴⁸⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 323.

genel bir kuralın kesinliği, özel bir duruma uygulanırken o durumun belirsizliğini çözemez.⁴⁸⁶

Sühreverdî'ye göre verilen bu cevap yanlıştır. Nitekim inkar eden kişinin inkarı, kesin olarak bilinen bir şeyi kesinlikten çıkarmaz.⁴⁸⁷

- b. Eğer bu kesin olmuş olsaydı, râvinin kesinlikle yalanlanması gerekirdi. Ancak râvinin doğru sözlü olduğunda kuşku bulunmamaktadır.

Sühreverdî, râvinin güvenilirliğine rağmen nesh ile ilgili aktardığı bilginin bazen kabul edilmediği bir itiraza değinir ve bu itiraza verilen bir cevabı aktarır. İtiraz şu şekildedir: “Eğer bir ravi, bir ayetin neshedildiğini aktarıyorsa ve ravi güvenilir ise, bu bilginin doğru olduğu kabul edilebilir. Ancak, bu tür bir nakil bazen kabul edilmez.” Buna verilen cevap ise, bir ayetin neshedildiğinin kabul edilmesinin, ayetin kendisinin kesin doğruluğu ile açıklanamayacağıdır. Yani, bir ayetin hükümleri yalnızca neshedici başka bir delil yoksa geçerlidir. Eğer neshedici bir delil ortaya çıkarsa, o ayetin kesinliği artık geçerli değildir. Sühreverdî'ye göre bu cevap ve önceki açıklamalar ışığında, nesih ile tahsis arasında bir denge kurulabileceği anlaşılmaktadır. Yani, bir ayetin veya hükmün özel bir durumla sınırlanması ile tamamen iptal edilmesi arasında bir denge bulunabilir.

- c. Sem‘in vârid olmasından önce beraat-i zimmet kesin olmasına rağmen, haber-i vâhid nedeniyle bu kesinlik kalkar. Zira beraat-i zimmet, sem‘in vârid olmaması halinde ise kesinliğini korur.

Sühreverdî, bu durumu nesih ve tahsisle ilişkilendirerek tartışır. Bazı âlimler nesih ve tahsisin birbirine eşit olduğunu ve zorunlu olduğunu savunur. Ancak Sühreverdî, nesih ve tahsisin birbirinden farklı olduğunu vurgular. Yani, her iki durum farklı süreçler gerektirir ve birbirlerinin yerine geçemezler. Bu yüzden, suçsuzluk durumunun değiştirilmesi tek bir haberle zayıflatılabilir, ancak bu, genel hukuki süreçlerin nasıl işlediğini tek başına açıklamaz.⁴⁸⁸

⁴⁸⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 251; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 657; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 323.

⁴⁸⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 323.

⁴⁸⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 323.

- d. Haber-i vâhid ile amelin vacipliği, icmâ nedeniyle kesindir. Bu konudaki ihtimal ise, râvinin doğru söyleyip söylemediği hususundadır. Bizler râvinin doğru sözlü olduğuna inanmakla mükellef değiliz. Nitekim doğru olmadığından emin olsak dahi iki adil kişinin şahitliği ile kisası ve evliliği helal saymamız gerekir.⁴⁸⁹
2. Hadis ya nesh ya da beyan şeklindedir. Haber-i vâhid ile nesih yapılamayacağı hususunda görüş birliği bulunmaktadır. Bu hadisin bir beyan olması da mümkün değildir. Nitekim beyan, beyan edilen ile bitişik halde bulunan ve Şâri'in, hüccetin sağlam olması niyetiyle tevâtür ehline tarif ettiği şey, manasındadır.⁴⁹⁰

Sühreverdî'ye göre bu hadis beyan niteliğindedir. Beyan ise, bitişik olabileceği gibi, müteahhir de olabilmektedir. Ayrıca hadisin zaman bakımından sonra geldiği de bilinmemektedir. Belki de hadis beyan ile bitişik halde idi ancak râvi tarafından bize aktarılmadı. Sühreverdî'ye göre onların, 'Şâri'in bunu tevâtür sayısındaki kişilere tarif etmesi gerekir' şeklindeki iddia da doğru değildir. Nitekim, Şâri'in ilim ile değil de amel ile mükellef tuttuğu kişilerin, adil bir kişinin sözüyle de mükellef tutulması caizdir.⁴⁹¹

Haberin takdim edileceği görüşünde olanların gerekçeleri, Ebu Hureyre'den (r.a) rivayet edilen sahâbenin bu yöndeki uygulamasıdır. Ebu Hureyre (r.a), "*Kadın teyzesi ve halası üzerine nikahlanamaz*"⁴⁹² hadisini rivayet etmiştir. Sahâbe ise, bu haber ile "*Bunlardan başkasını, iffetli yaşamak ve zina etmemek kaydıyla istemek size helal kılınmıştır*"⁴⁹³ ayetini tahsis etmiştir. Yine Küba ehli, haber-i vâhid ile yönünü Kâbe'ye çevirmiştir. Sühreverdî, buna itiraz ederek, bunların salt sahâbe sözüyle tahsis edildiklerinin anlaşılmayacağını belirtir. Nitekim sahâbenin nezdinde pek çok delilin ve çeşitli durumların bulunması sebebiyle böyle bir uygulamada bulunmuş olabileceklerini ifade eder.⁴⁹⁴

⁴⁸⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 251; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 658; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 323.

⁴⁹⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 324.

⁴⁹¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 324.

⁴⁹² Müslîm, 'Nikâh', 37.

⁴⁹³ "وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ" en-Nisâ 4/24.

⁴⁹⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 324.

Bâkılânî ve kararsız kalınıp tavakkuf edileceği kanaatinde olanlara göre, genel bir kuralın aslı kesin bir delilken, bu kuralın uygulanma kapsamı/şumulü zanna dayanır. Yani, genel bir kuralın doğruluğu kesin olabilir, ancak bu kuralın hangi durumları kapsadığı konusunda belirsizlikler olabilir. Ayrıca onlara göre, haber de asıl itibariyle zanni, lafız ve anlam itibariyle kesindir. Bu iki faktör -genel bir kuralın aslının kesinliği ile şumulünün varsayıma dayanması ve bir haberin aslının varsayıma dayanması ile lafzının ve anlamının kesinliği- birbirini dengelemektedir. Bu denge nedeniyle, hangi bilgi kaynağının daha güvenilir veya öncelikli olduğuna karar vermek için açık bir delil yoktur.⁴⁹⁵

Sühreverdî, Gazzâlî'nin de içerisinde olduğu bir grup müteahhirûn âlimin, adil kişinin haberinin takdim edilmesinin, tercihe şayan olduğu kanaatinde olduklarını aktarır. Çünkü onlar, açık ve kesin olan bir nassın rivayeti hususunda, adil bir kimseye karşı duyulan güvenin, şahitlik hususunda iki adil kişiye duyulan güven gibi olduğu anlayışına sahiptirler.⁴⁹⁶

Sühreverdî, umûmun mücmelliğini iddia edenlerin görüşünün son derece kuvvetli ve vâki olduğunu, haber-i vâhidi inkar edip hüccet saymayanların görüşünün ise, oldukça zayıf olduğunu belirtir.⁴⁹⁷

Sühreverdî, bütün bu tartışmaların göz önünde bulundurulması halinde durumun zayıflığının -yani tüm tarafların yetersiz delil sunduğunun- görüleceğini aktarır. Ancak, tahsisin nesihten farklı bir türünün mümkün olması halinde Bâkılânî'nin sözlerinin daha kuvvetli olacağını yani tavakkuf edilmesinin daha isabetli olacağını belirtir. Sühreverdî, her ne kadar bu ifadeleri kullansa da durumu yeterince açıkladığını ve tercihi bizlere bıraktığını sözlerine ekler.⁴⁹⁸

2.2.3. Umûmun Kıyasla Tahsîsi

Kıyasın umûmu tahsis edip edemeyeceği konusunda farklı görüşler ortaya konulmuştur. Âlimlerin çoğunluğu kıyasın, mutlak şekilde umûmu tahsis eden bir delil

⁴⁹⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 252; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 661; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 324.

⁴⁹⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 324.

⁴⁹⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 324.

⁴⁹⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 324.

olduğu kanaatindedir. Sühreverdî, ayrı ayrı düşünüldüğünde tek başına umûmu hüccet sayanların ve tek başına kıyası hüccet sayanların, özel bir nassa yapılan kıyasın başka bir nassa yapılan kıyasa karşı gelmesi halinde takınılacak tavır konusunda farklı görüşlere ayrıldıklarını bildirir. Netice itibariyle de ortaya beş farklı görüş çıkmıştır.⁴⁹⁹

İmam Mâlik, İmam Şâfiî, İmam Ebu Hanife ve Ebu'l-Hasan el-Eş'ari, kıyasın böyle bir durumda umûma takdim edileceği görüşünü benimsemiştir. Mutezileden Cübbâî ve İbnu'l-Cübbâî ile kelamcılarının ve fakihlerin bir kısmı, umûmun kıyasa takdim edileceği görüşündedir. Bâkılânî ve bazı âlimler ise, teâruz nedeniyle tevakkuf edilmesi gerektiğini savunmuştur.⁵⁰⁰ Bazı âlimler, hâfi/gizli kıyasın celî/açık kıyasa takdim edileceğini ileri sürerken; İsbân, ise adeti olduğu üzere bunların arasını ayırarak, kıyasın tahsise uğramış umûma takdim edileceğini, tahsise uğramamış umûma ise takdim edilmeyeceğini belirtmiştir.⁵⁰¹ Bu beş farklı görüş sahipleri, görüşlerini temellendirmek adına çeşitli gerekçeler ileri sürmüşlerdir. Bu kısımda onların gerekçelerine ve Sühreverdî'nin bunlara itirazına yer verilecektir.

Kıyası Umûma Takdim Edenlerin Gerekçeleri;⁵⁰²

1. Umûmun hem mecaz anlamda kullanılma hem husus anlamında kullanılma hem de konulduğu anlamın dışında kullanılma ihtimali bulunmaktadır.

Kıyasta ise bu ihtimaller bulunmamaktadır. Dolayısıyla kıyas, daha evlâdır.⁵⁰³

Sühreverdî, kıyastaki yanlış ihtimalinin, umûm hakkında zikredilen ihtimallerden az olmadığını belirterek; bu iddialarının geçersizliğini ifade eder.

⁴⁹⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 325.

⁵⁰⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usuli'l-fikh*, 480; Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, 2005, 2/811; Şîrâzî, *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*, 1/384; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/1/132; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 122; Alâeddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl (el-Muhtasar)*, thk. M. Zeki Abdülber (Katar, 1984), 320.

⁵⁰¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 325.

⁵⁰² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 325-326.

⁵⁰³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 253; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 664; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 325.

2. Umûmun kıyas ile tahsisi, onu kıyas ile cem‘ etmek ve ikisiyle de amel etmek anlamına gelmektedir. Bu ise, birini veya her ikisini amelden düşürmekten daha evlâdır.⁵⁰⁴

Sühreverdî, bu gerekçelerinin de geçersiz olduğunu belirterek; tekabülün gerçekleştiği miktar yönünden umûmun kıyas ile tahsis edilmesinin cem‘ olarak değerlendirilemeyeceğini, aksine bu işlemin umûmun kaldırılarak kıyas ile amel etme anlamı taşıdığını ifade eder.

Umûmu Kıyasa Takdim Edenlerin Gerekçeleri,⁵⁰⁵

1. Kıyas fer‘dir, umûm ise asıldır. Dolayısıyla fer‘, asıl olana takdim edilemez.⁵⁰⁶

Sühreverdî, buna iki yönden itiraz eder. Ona göre kıyas, bu âm nassın fer‘i değil, başka bir nassın fer‘idir. Yani bu âm şeklindeki nas, kıyasın kendi aslı olmadığından mahiyet itibarıyla fer‘ konumundaki kıyasın takdiminde sıkıntı yaratmaz. Aksi halde, Kur‘an’ın da, haber-i vâhid ile tahsis edilmemesi gerekir. Zira haber-i vâhid, Kitâb ve sünnetten bir asıl ile sabit olduğuna göre bir fer‘ sayılmaktadır. Hâlbuki kıyas ile tahsisi kabul etmeyenler, haber-i vâhid ile tahsisi kabul etmiştir. Dolayısıyla bu durum bunlar için de geçerlidir.

2. Kıyas, doğrudan Kur‘an veya Hadis metinlerinde ifade edilmemiş olan hükümleri tespit etmek için kullanılır. Yani, bir metinde açıkça belirtilmeyen ancak benzer durumlarla ilişkilendirilebilecek hükümler kıyas yoluyla türetilir. Öte yandan, doğrudan metinlerde açıkça ifade edilen hükümler için kıyas kullanılmaz. Çünkü bu hükümler zaten açık ve kesin bir şekilde belirlenmiştir.⁵⁰⁷

Sühreverdî, umûm ifadelerin her zaman sadece bir şeye işaret etmediğini belirterek; kendisiyle hususun kastedildiği âm lafzın, bu husus miktarında nutk/mantuk

⁵⁰⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 253; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 664; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 325.

⁵⁰⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 248; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 661-662; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 326.

⁵⁰⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 248; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 662; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 326.

⁵⁰⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 248; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 662; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 326.

sayıldığını, kastedilmeyen şeyler için ise, nutk sayılmayacağını ifade eder. Burada kastedilen, Şâri'in sarîh ifadesine akıl yürütmelerine karşı gelmesinin kabul edilemez olduğudur, ancak umûm ifadenin akılla tahsisi bu kuralın dışında tutulabilir. Dolayısıyla, Sühreverdî'nin görüşüne göre umûm bir ifade, akıl yürütme ile belirli durumlar için özel hale getirilebilir ve bu yolla, bu ifadeler daha kesin ve uygulanabilir hale getirilir.

3. Hz. Peygamber (s.a.s.) ile Muâz arasında geçen diyalogda Muâz, 'Ne ile hükmedersin?' sorusuna cevap verirken içtihi en sona bırakmıştır. Bu ise, içtihiğin önemli bir alanını oluşturan kıyasın Kitâb'a takdim edilemeyeceğini göstermektedir.⁵⁰⁸

Sühreverdî'ye göre bunun Kitâb'ta zikredilmiş olması, umûm ile murad edilmiş olmasına dayanır ki bu kuşkuludur. Dolayısıyla bunun Kitâb'ta oluşu da kuşkuludur. Bu yüzden Muâz'ın, mütevâtir haber ve haber-i vâhid ile eşit derecede olan umûmu terk etmesi caiz olmaktadır. Oysaki Sünnetin, Kitâb'ın anlamını beyan etmesi dışında, Kitâb nassının, Sünnet ile terkedilmemesi gerekir. Kitâb, Kitâbı; Sünnet de Sünneti bazen lafız bazen de lafzın ma'kûlû ile beyan etmektedir.

Tavakkuf Edilmesi Gerektiğini Savunanların Gerekçeleri;⁵⁰⁹

Kıyas ve umûmdan hangisinin takdim edileceği hususunda tavakkuf edilmesi gerektiğini savunanlar, diğer görüşlerin ve bunların gerekçelerinin geçersiz olduğunu delil göstererek; hem kıyasın hem de umûmun müstakîl şekilde delil olup, teâruz etmeleri halinde bir tercih sebebi bulunmazsa tercihte bulunulamayacağını ve tevakkuf etmek gerektiğini söylerler.

Sühreverdî'ye göre tartışmalar dikkate alındığında umûm ifadenin tahsis edilmesi sonrasında tahsis edilenin dışında kalan kısmın durumunun belirlenmesi oldukça önemlidir. Bundan dolayı böyle önemli bir meselede karar vermenin zorluğu göz önüne alınacak olursa, müçtehidin karar vermesini sağlayacak bir delil bulununcaya kadar tevakkuf etmesi daha doğru olacaktır.⁵¹⁰

⁵⁰⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 248; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 662; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 326.

⁵⁰⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 249; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 665-667; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 327.

⁵¹⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 327.

2.3. ÂM VE HÂS İLE İLGİLİ MESELELER

2.3.1. İki Umûmun Çatışması ve Umûm İle Hüküm Vermenin Caiz Olduğu Durum

Teâruz, sözlükte “çatışma, birbirine ters düşme”⁵¹¹ anlamlarına gelmektedir. Fıkıh usûlü terimi olarak da, ‘İki eşit delilden her birinin, diğerinin gereğini engelleyecek şekilde karşı karşıya gelmesini’ ifade etmektedir.⁵¹²

Sühreverdî, bu başlık altında iki umûmun teâruzu durumunda birinin diğerinden bir yönüyle eksik ya da fazla olması konusunu ele almaktadır. Sühreverdî, bu durumu açıklamak için iki hadis örneğini kullanır: Birincisi, Hz. Peygamber (s.a.s.)’in, “*Dinini değiştireni öldürün*”⁵¹³ hadisidir. Bu ifade dinden dönen herkesi kapsar şekilde geneldir. İkincisi ise, “*Kadınları öldürmekten nehyolundum*”⁵¹⁴ hadisidir. Bu ise, dinden dönenler dahil özellikle kadınları kapsayan daha özel bir durumu ifade eder.⁵¹⁵

Sühreverdî, bu görüşüne bir de iki ayetten örnek sunar. Birinci ayet, “*İki kız kardeşi cem‘ etmeniz (aynı anda nikah altına almanız) size haram kılındı*”⁵¹⁶ şeklinde olup; iki kız kardeşin aynı anda evlendirilmesinin yasaklandığını belirtir. İkinci ayet ise, “*Ya da elinizin altındakilerle (milki yemininizdekilerle) yetinin*”⁵¹⁷ şeklinde olup; bir kişinin sahip olduğu kölelerle evlenmesinin kabul edilebilir olduğunu ifade eder.

Bazı âlimlere göre, ilk ayet kapsamında milk-i yemin (köle sahipliği) aracılığıyla iki kız kardeşin birleştirilmesi (cem‘) de yasaktır. Ancak, ikinci ayetin umûmu, milk-i yemin kapsamında iki kız kardeşin birleştirilmesini helal kılabilir. Yani, ilk ayetteki hâs yasak, ikinci ayetin daha âm oluşu ile sınırlı bir durumda geçersiz kılınabilir.⁵¹⁸

⁵¹¹ İbn Manzûr, “Arz”, 8.

⁵¹² Özen, “Teâruz”, 40/208.

⁵¹³ Buhârî, ‘Cihâd’, 4/21.

⁵¹⁴ Buhârî, ‘Cihâd’, 4/21.

⁵¹⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli l-fikh*, 328.

⁵¹⁶ “وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ” en-Nisâ 4/23.

⁵¹⁷ “إِنْ جُفِيَ أَلَّا تَعْبُدُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ” en-Nisâ 4/3.

⁵¹⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 253; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 674-675; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli l-fikh*, 328.

Sühreverdî bu noktada, açık bir tercih sebebi ortaya çıkmadıkça, iki umûm ifade arasında birini diğerine tercih etmenin mümkün olmadığını belirtir. Ancak, Sühreverdî burada bir tercih sebebi olduğunu iddia eder. Ona göre “*İki kız kardeşi cem‘ etmeniz*” ayetinin umûmu, spesifik durumlar için yapılan tahsislerde güçlüdür çünkü bu ayetin genel yasağı üzerinde bir mutabakat yoktur. Diğer taraftan, bu ayette belirtilen yasak, müşterek cariye, istibra sürecinde olan cariye, Mecusi kadın, süt kardeş ve nesep kardeşi gibi özel durumlar için istisnâlar içerir. Dolayısıyla, iki kız kardeşin cem‘ edilmesinin yasaklanması, genel bir kural olarak güçlü bir şekilde ifade edilmiştir ve bu durum umûmiliğini korur.⁵¹⁹

Sühreverdî, ‘Hiçbir tercih unsuru olmaksızın, iki umûmun teâruzu mümkün müdür?’ sorusuna bir grup âlimin, iki söz arasındaki çelişkinin töhmet ve şüphe doğurması ile tâat, ittiba ve tasdikten uzaklaştıracağı gerekçesiyle caiz olmadığı şeklinde cevap verdiklerini aktarır. Ancak Sühreverdî, bu görüşü geçerli bulmaz ve iki umûm ifadenin çelişmesinin mümkün olduğunu savunur. Ona göre ilk dönemlerde açık olan bazı konular, zaman geçtikçe ve deliller kayboldukça sonraki dönemler için kapalı hale gelmiştir. Bu nedenle, bizlere ulaşmayan bilgilerden dolayı sorumlu tutulmamız gerekmez.

Sühreverdî ayrıca, iki genel ifade arasındaki çelişkinin insanları doğru yoldan ayıracağı iddiasının asılsız olduğunu belirtir. Bu tür bir durumun, Kur’an’da bahsedilen kâfirlerin tepkilerine benzediğini öne sürer. Nitekim Kur’an’da, “*Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman -ki Allah neyi indireceğini çok iyi bilir- “Sen sadece uyduruyorsun” dediler. Öyle değil, fakat onların çoğu bilmezler.*”⁵²⁰ Ayetinde ifade edildiği gibi, Allah’ın bir âyeti diğer bir âyetle değiştirdiğinde kâfirlerin “*Sen sadece uyduruyorsun*” dedikleri ve bunun üzerine “*Öyle değil, fakat onların çoğu bilmezler*” şeklinde cevap verildiği belirtilir. Sühreverdî, bu örneği kullanarak, iki umûm ifadenin çelişmesinin neshin imkânsızlığını göstermediğini, aksine bu tür durumların mümkün olduğunu ifade eder.⁵²¹

⁵¹⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 328.

⁵²⁰ “وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزَّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ” en-Nahl 16/101.

⁵²¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 328-329.

2.3.2. Müçtehidin Tahsîsi Araştırmaksızın Umûma Hükmetmesi

Sühreverdî'ye göre müçtehidin, tahsis edici bir delilin bulunup bulunmadığını araştırmaksızın doğrudan umûma göre hükmetmesi caiz değildir. Ona göre muhassısın yokluğundan emin olunmadıkça âm lafızla hükmedilemez. Bundan dolayı müçtehid diğer konularda araştırma yapmak zorunda olduğu gibi tahsis edici delil konusunda da araştırma yapmak mecburiyetindedir.⁵²²

Sühreverdî, bu konudaki asıl tartışmanın, araştırmanın süresi hakkında olduğunu belirtir. Zira tahsis delilinin varlığına yönelik olasılık asla tamamen ortadan kalkmamaktadır. Sühreverdî, Bâkılânî ve beraberindeki bir grup âlimin ise, tahsis edici bir delil bulunmadığına dair kesin kanaatin getirilmesi gerektiğini savunduklarını belirtir. Zira onlara göre muhassısın kesin bir delil bulunmadıkça varılan kesin kanaat saflık ve cehaletten başkası değildir. Onlara göre kâmil/tam bir âlim, kesin delil bulunmayan yerlerde ihtimal bulunduğunu nefsinde hissetmeli ve buluncaya kadar içi rahat etmemelidir. Onlara göre buradaki problem, tahsis edici delilin bulunmadığının tespitinde takip edilecek doğru yöntemin ne olacağıdır. Bâkılânî, bunun için iki yöntem bulunduğunu belirtmektedir:⁵²³

1. Zimmî mukabilinde bir Müslümanın öldürülmesi konusunda, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in “Mümin, kâfir karşılığında öldürülmez” hadisinde kâfir lafzının tahsis edici delillerini araştıran kimse, bununla ilgili şu ifadelerde bulunabilir: ‘Âlimler bu meseleyi oldukça fazla araştırmışlar, öyle ki bu meselenin müdreklerinin gözden kaçırılmış olması olanaksızdır. Onlardan aktarılan müdreklerin de kesin olarak batıl olduğunu biliyorum. O halde bu meselede tahsis edici delilin bulunmadığını kesin olarak söyleyebilirim.’

Sühreverdî, bu yaklaşımı iki yönden tutarsız bir yaklaşım olarak değerlendirir:⁵²⁴

- a. Sahâbe ve ilk Müslümanlar, genel olarak derinlemesine araştırma yapmadan Kur'an'ın umûm ifadelerine dayanarak hareket etmişlerdir. Bu yaklaşım, her durumda genel hükümlere sıkı sıkıya bağlı kalınmasına ve tahsis ihtimali

⁵²² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 329.

⁵²³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 329-330.

⁵²⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 330.

olmasına rağmen onların umûm ifadelerle hareket etmelerine bir kısıtlama getireceği belirtiliyor. Yani, sahâbenin âm hükümlere bu kadar bağlı kalmasının, özel durumların dikkate alınmasını engelleyeceği düşünülebilir. Ancak, gerçekte sahâbe, özel durumların var olabileceği ihtimaline rağmen, kendilerine ulaşmamış olabilecek nesih hükümleri bile olsa, âm hükümlere göre hareket etmişlerdir.

- b. Üzerinde uzun süre çalışılmış olması halinde artık yakînin meydana geldiğini söylemek mümkün değildir. Aksine tahsis edici delilin, bütün âlimlerin gözünden kaçmış olamayacağı düşünülse dahi, bütün âlimlerle görüşülmesi veya bütün âlimlerin sözlerinin kendilerine ulaşmış olması mümkün değildir.
2. Müçtehidin yeterli araştırma yaptıktan sonra tahsis deliline ulaşmadığında bunun varlığından ümidini kesmesi ve artık âmın şumuliyetinin kesinliğini iddia etmesi mümkündür. Nitekim müçtehid, “Eğer hüküm hâs/özel olsaydı, Allah onun için bir delil belirlerdi ve bu mükelleflere gizli kalmazdı” diyebilir.

Sühreverdî, bu ikinci yöntemi destekleyerek, müçtehide düşen görevin sadece araştırma yapmak ve özel bir delilin bulunmadığı hususunda güçlü bir kanı oluştuğunda hüküm vermek olduğunu söyler.⁵²⁵

2.3.3. Müşterekin Umûmu

Bu başlık altında müşterek bir ismin umûm/genel olup olmadığı tartışmalarına yer verilmiştir.

Müşterek, sözlükte ‘ortak olmak’⁵²⁶ manasında iştirak fiilinin ism-i mef’ûlüdür. Müşterek, birden çok anlamı bulunan kelimeler için kullanılmakta olup; müterâdif (iki veya daha fazla sözcüğün tek anlama gelmesi) kelimesinin karşıtıdır.

İmam Şâfiî, Ebû Ali el-Cübbâi, Kâ’bî ve Bâkılânî, müşteregin umûmu/ dildeki ifadelerin birden fazla anlama gelebileceğini ve bu anlamların tamamının hakikat olarak kastedilebileceğini savunurken⁵²⁷, Sühreverdî bu yaklaşımı doğru bulmamaktadır. Onlar,

⁵²⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 330.

⁵²⁶ İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *‘Lisânu’l-‘Arab’* (Beyrut: Dâr Sâdır, 3. Baskı, 1993), 10/449.

⁵²⁷ Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl fî netâici’l-ukûl (el-Muhtasar)*, 345; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 239; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 637; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 79.

bir terimin hem belirgin bir anlam taşıyabileceğini hem de çoklu anlamlar içerebileceğini öne sürerler. Örneğin, bir kelime kullanıldığında bu kelime tek bir anlam ifade edebilir; aynı kelime tekrar kullanıldığında ise tüm anlamları kapsayabilir. Sühreverdî'ye göre eğer bir terim bir topluluğu ifade ediyorsa, bu durumda terim direkt olarak topluluğun bireysel üyelerini değil, topluluğun bütünü temsil eder. Buna göre, bir dil kullanımında birden fazla anlamın olması durumu, dil kullanımının bir üçüncü modunu temsil eder; burada terim, her kullanımda farklı bir anlam katmanını aktif hale getirir. Sühreverdî'nin buradaki eleştirisi, dildeki ifadelerin kullanımlarının toplamının bireylerden farklı olması gerektiği gerekliliği üzerinedir.⁵²⁸

Bâkılânî, bir terimin iki kez kullanılarak her kullanımda farklı bir anlam ifade edilebileceğini savunmaktadır. Buna göre, bir terim tek seferde zikredildiğinde de bu iki anlamın aynı anda kastedilmesinin kabul edilebilir olduğunu öne sürer.⁵²⁹ Ancak, Sühreverdî bu görüşü reddeder ve bir terim kullanıldığında, o terimin yalnızca tek bir anlama odaklanılacağını ve ikinci bir anlamı içermeyeceğini iddia eder. Sühreverdî'ye göre dildeki her kullanım spesifik bir anlama işaret eder ve çok anlamlılık, terim her seferinde yeniden kullanılmadıkça aktif hale gelmez.⁵³⁰

2.3.4. Umûm İddiasının Mümkün Olup Olmadığı Hitaplar

A) Köleler, İnsanlar veya Müminlere Yönelik Hitaba Dâhil Midir?

Sühreverdî, insanlara ve müminlere yönelik hitabın altına kölenin de girdiği kanaatindedir. Zira bu minvalde pek çok ayet bulunmaktadır. Bu ayetlerden biri de “...Yoluna güç yetirenlerin haccetmesi Allah’ın insanlar üzerindeki hakkıdır...”⁵³¹ Ayetidir. Sühreverdî, bazı âlimlerin, kölenin bu hitabın altına girmeyeceği kanısında olduklarını ifade eder. Nitekim onlara göre, köle, Allah’ın temliki ile bir insanın mülkü haline gelmiştir. Dolayısıyla köleye ancak özel bir hitabın yöneltilebileceğini savunurlar. Sühreverdî, onların bu görüşünü saçmalık olarak nitelendirerek, kölenin pek çok

⁵²⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 78.

⁵²⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 239; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 638; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 79.

⁵³⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 79.

⁵³¹ “وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا” el-Âli İmrân 3/97.

mükellefiyetinin olduğunu, mükellefiyetten çıktığı durumların ise hastanın, hayızlının ve yolcunun mükellefiyetten çıkması gibi olduğunu belirtir.⁵³²

B) Kâfirler, ‘İnsanlar’ Şeklindeki Genel Hitaba Dâhil Midir?

Sühreverdî, kâfirlerin de ‘insanlar’ ve benzeri bütün genel lafızların altına gireceği kanaatindedir. Zira kâfirin de ibadetlerin fûruu ile muhatap olması mümkündür. Sühreverdî’ye göre İslama giren kâfirlerin bazı ibadetlerden muaf tutulması ise özel bir delil sebebiyle gerçekleşir. Ancak bir kısım âlim, buna karşı çıkmıştır. Sühreverdî, karşı çıkanların öne sürdükleri delillerin geçersiz olduğunu ifade eder. Ancak bu delillere yer vermez.⁵³³

C) Kadınlar ‘Müminler’ ve ‘Müslümanlar’ Lafzına Dâhil Midir?

Sühreverdî, kadınların, ‘İnsanlar’ lafzına izafe edilen hükümlerin altına girmelerinde bir ihtilafın bulunmadığını; ancak, muarref haldeki ‘el-mü‘minûn, ‘el-müslimûn’ hitaplarının ve erkek çoğul sigalarının altına girip girmediklerinde ihtilafın bulunduğunu belirtir. Bazı âlimler, kadınların bu sigaların kullanıldığı hükme dâhil olduğunu, zira erkeklerin ve kadınların bir arada bulunduğu bir ortamda Arap geleneği olarak erkeklik hitabının kullanıldığını belirtmiştir. Bâkılânî gibi bazı âlimler ise, kadınların bu tür sigalara dâhil olmadığını ileri sürmüşlerdir. Nitekim onlara göre Allah, el-müslimûn/Müslüman erkekler, el-müslimât/Müslüman kadınlar, el-mu‘minûn/mümin erkekler, el-mu‘minât/mümin kadınlar şeklinde erkek çoğul hitaplarını ve kadın çoğul hitaplarını farklı kullanmıştır. Dolayısıyla Araplar, her ne kadar erkek ve kadının bulunduğu ortamda erkek için kullanılan hitabı yeterli görmüşseler de; başlangıç itibari ile inşa edilen ve el-mu‘minûn lafzıyla özelleştirilen bazı şeylere mümin kadınların eklenmesi, ancak kıyas ile ya da bu manada başka bir delil nedeniyle olmuştur. Gazzâlî, Bâkılânî ile aynı görüşü benimsemektedir.⁵³⁴ Sühreverdî ise, bu görüşe karşı çıkarak; “Her kim Allah’a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrâil’e ve Mikâil’e düşman ise bilsin ki Allah da inkarcıların düşmanıdır”⁵³⁵ ayetinde meleklerin adlarının ayrı ayrı zikredilmesinin onları melek vasfından çıkarmadığı gibi, erkek ve kadın çoğul

⁵³² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 79.

⁵³³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 79.

⁵³⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 241; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 640.

⁵³⁵ “مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ” el-Bakara 2/97.

hitaplarının kullanılmasının aynı hitaba muhatap olmalarını engellemediğini savunur. Yani bazı yerlerde kadın erkek hitaplarının ayrı ayrı zikredilmesi ‘el-müslimûn’ ve ‘el-mu‘minûn’ hitabıyla toplu bir şekilde hitaba engel olmamalıdır. Sühreverdî, bu tür örneklerin oldukça fazla olduğunu belirterek, dilde eril/erkek ifadelerin hükmünün baskın olduğuna dair açık bir gelenek olduğunu ve olması gerekenin de böyle bir kullanım olduğunu ifade eder.⁵³⁶

D) Karşılıklı Konuşmada Topluluğa Hitap

Sühreverdî’ye göre karşılıklı konuşmalarda hitabın tüm ortamdaki insanlara yönelik olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Çünkü bir kişi bir hitapta bulunurken yüzünü çevirdiği kişiler, o hitabın muhatabıdır ve bu, kişinin duruşu ve bakışıyla belirlenir. Dolayısıyla Kur’an’daki “*Ey İnsanlar!*” veya “*Ey İman Edenler!*” gibi hitaplar, Hz. Peygamber (s.a.s.)’in zamanında yaşayanlara yönelik bir hitaptır. Sühreverdî’ye göre bu tür hitapların sonraki nesiller için geçerli olabilmesi için, o dönemdeki hükümlerin her Müslüman için geçerli olmasını sağlayacak başka delillerin olması gerekir. Yani, bu hitaplar sadece o dönemin şartları ve olaylarına yöneliktir ve sonraki dönemlerdeki insanları doğrudan kapsamazlar. Bu tür hitapların genel hükümler haline gelmesi için başka kanıtların sunulması gerekmektedir. Sühreverdî, bu yaklaşımın genellikle kabul edilen normlara uymadığını ve bu nedenle hoşgörülle karşılanması gerektiğini belirtir. Çünkü bu görüş, çoğunluk tarafından benimsenen kurala uymamaktadır.⁵³⁷

E) Hitabı Yapan Kişi Hitaba Dâhil Midir?

Sühreverdî’nin kanaatine göre, hitabı yapan kişi de âm hitabın altına girmektedir. Ancak bazı âlimler hitabı yapan kişinin buna muhatap olamayacağını savunur. Onlar, Allah’ın “*Allah her şeye kadirdir*”⁵³⁸ buyurduğunda ayetteki hitabın altına girmemesi ve ev sahibinin hizmetçisine “Eve girene bir dirhem ver” dediğinde bu hitabın altına kendisinin girmemesinden hareketle hitabı yapan kişinin bu hitabın altına girmeyeceğini iddia ederler. Sühreverdî, bu yaklaşımı doğru bulmaz. Ona göre zikredilen lafız, âm bir lafızdır; verilen her iki örnekte de hitap eden kişiyi hitap dışında bırakan şey ise karine/delildir. Öte yandan Allah’ın, ‘Allah her şeyi bilir’ ayetindeki hitabın dışında

⁵³⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 80.

⁵³⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 81.

⁵³⁸ “وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ” el-Âli İmrân 3/189.

olduğunu söylemek doğru değildir. Zira Allah, kendi zatını da bilmektedir. Dolayısıyla lafız Allah'ı da kapsamaktadır. Sırf hitapta bulunmuş olmak, kişiyi her hitapta umûm dışında bırakmayı gerektiren bir karine değildir. Aksine birçok karine bu noktada birbiriyle çatışmaktadır.⁵³⁹

2.3.5. Âm Lafız ile İktirân veya Âm Lafza Atfın Umûmun Şartı Olması

Bazı âlimlere göre âm bir lafız ile bitişme/iktirân ve âm üzerine atfedilme, umûmun gereklerindendir. Yani âm bir lafza bitişen hâs bir lafzın, umûmlaştırmanın yollarından biri olduğunu ileri sürerler. Sühreverdî bu yaklaşımı kabul etmez. Ona göre âm bir lafızdan sonra gelen veya ona bitişen hâs lafız birleştirilebilir. Nitekim Arapçada bunun pek çok örnekleri bulunmaktadır. Örneğin; âm lafız olan “وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ”⁵⁴⁰ ayetinin devamında hâs bir lafız olan “وَيُغَوِّلُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا”⁵⁴¹ lafzı gelmiştir. Aynı şekilde ibaha olan “كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ”⁵⁴¹ lafzından sonra ayetin devamında vacip kılma anlamındaki “وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ” lafzı gelmiştir. Dolayısıyla âm bir lafızdan sonra hâs bir lafzın gelmesi, aynı şekilde ibaha anlamındaki lafızdan sonra vacip kılma anlamındaki lafzın gelmesi caizdir. Bunların birbirlerine etkisinin olması zorunlu değildir.⁵⁴²

Sühreverdî'ye göre bu durum haber ifade eden cümleler ise farklılık arz etmektedir. Örneğin, “Her at, insan ve kuş bir hayvandır” denildiğinde bu bağlamda her biri için genelleme/umûmlaştırma zorunlu hale gelir. Ancak bağlam farklı olduğunda bu zorunluluk geçerli olmamaktadır. Mesela, “Her köpek ve Zeyd zararlıdır” veya “Her köpek ve Kral” denildiğinde bu zorunluluk geçerli olmaz.⁵⁴³

Sühreverdî'ye göre emir ifade eden lafızlarda ise; örneğin, “Daima oruç tut ve namaz kıl” dendiğinde namazın sürekli kılınması anlamına gelen genel bir kural zorunlu değildir. Ona göre bunlar, haberlerin ve benzerlerinin ayrıntılı şekilde

⁵³⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 81.

⁵⁴⁰ “وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَجِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيُغَوِّلُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ” el-Bakara 2/228.

⁵⁴¹ “وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْثَرَهُمُ الرِّبُّونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ” el-En'am 6/141.

⁵⁴² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 82.

⁵⁴³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 82.

açıklanmamasından kaynaklana bir karışıklığı içermektedir. Ayrıca koşullu ifadelerde, genellemenin, ilk kısımdaki bir şeye veya belirsiz bir kişiye uygulanması mümkündür.⁵⁴⁴

Sühreverdî'ye göre bağlantılı genellemeler ile tekil haber genellemeler arasında da fark bulunmaktadır. Zira bağlantılı genellemeler, zamanlar ve durumlar açısından geneldir. Ancak tekil haber genellemeleri, bireysel ve kişiler açısından geneldir ve bu tür genellemeler, spesifik kişiler ve özel durumlar için geçerlidir.⁵⁴⁵

2.3.6. Lafzın Muktezasının Umûmu

Sühreverdî'ye göre muktezanın, umûmu/genelliği yoktur. Nitekim umûm, mana için değil lafız için söz konusudur. Umûmun manaları içermesi durumu da lafızların zaruretinden kaynaklanır. Bazıları, “Gecedен niyet etmeyen orucu yoktur” lafzının hem eksiksiz olmayı hem de geçerliliği reddettiğinin genel olarak söylenebileceğini ileri sürerler. Sühreverdî ise, bunu kabul etmez. Ona göre şayet lafız “Niyeti olmayanın orucunun hiçbir hükmü yoktur” şeklinde olsaydı, bu her durumu kapsardı ve geçerli olmanın yanı sıra eksiksiz olmanın da zaruri olarak kalktığı anlaşıldı. Ancak bu durum genellikten kaynaklanmaz.⁵⁴⁶

Sühreverdî'ye göre gerçekliğin bir yönünün göz ardı edilmesi halinde, yapılan genellemeler yanlış olabilecektir. Ancak belirli bir durum için doğru bir genelleme yapılması da mümkündür. Yani bir durumun özgül özelliklerinin doğru değerlendirilmesi gerekmektedir.⁵⁴⁷

Sühreverdî, ‘Muktezanın Umûmu’ ibaresinin bu durumda yanlış anlaşıldığını belirtir. Sühreverdî'ye göre ibareden kastedilenin genel bir nedenin umûmu olmadığı söylenmek istenirse, bu açıklamaya gerek olmayan doğal bir durumdur. Ancak ibare genel bir nedenin zorunlu olmadığı anlamında kullanılmışsa, genelleme kabul edildiğinde nedenin de zorunlu olacağı kabul edilmelidir.⁵⁴⁸

⁵⁴⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 82.

⁵⁴⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 83.

⁵⁴⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 83.

⁵⁴⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 84.

⁵⁴⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 84.

Sühreverdî'ye göre meşhur olmuş bu ifadeyi şöyle düzeltmek mümkündür: “Hüküm verilen veya hüküm konusu olan şey hükmün tamamına uygulanmak zorunda değildir”. Örneğin; “Su temizleyicidir” ifadesi suyun her durumda her şeyi temizleyeceği anlamına gelmez. Benzer şekilde “Gece niyetlenmeyenin orucu yoktur” ifadesi de belirli durumlara işaret eder ve genel bir kural olarak anlaşılmamalıdır. Yine Allah Teâlâ'nın “Oraya giren emniyette olur”⁵⁴⁹ ayeti giren her kişi için güvenlik vaadi içerirken, bu güvenliğin her türlü fiziksel veya sağlık sorunundan koruma anlamına gelmemektedir. Yani bu ifade, genel bir güvenlik ve koruma sağlasa da, her türlü olumsuz durumdan mutlak bir güvenlik garantisi olarak yorumlanmamalıdır. Aynı şekilde “Hareket halindeki her şey durabilir” sözü de tüm durumları kapsamaz. Zira bu ifade hareketin kendisi durdurulamayacak kadar hızlı ve sürekli olduğunda geçerli olmayabilir. Yine bir kişinin “Yemem” demesi belirli yiyecekler ve zamanlar için geçerli olurken, tüm yiyecekler ve yenen şeyler için zorunlu değildir. Dolayısıyla hakkında hüküm verilen şey, genel bir haberde olsa bile, her zaman geçerli olmak zorunda değildir. Sühreverdî, bu tür ifadelerin doğru anlaşılması için, metindeki bağlama ve genel kullanıma dikkat edilmesi gerektiğine vurgu yapar.⁵⁵⁰

2.3.7. Çoğulun Alt Sınırı

Umûmun, çoğulun alt sınırından daha düşük bir sayıya çevrilmesi caiz değildir. Çoğulun alt sınırının ne olduğu hususunda ise, âlimler arasında ihtilaflar yaşanmıştır. Hz. Ömer (r.a), Zeyd b. Sabit (r.a), İmam Mâlik ve beraberindeki bir grup, çoğulun alt sınırını iki olarak belirlemiştir. İbn Abbas (r.a), İmam Şâfiî ve Ebû Hanife ise, üç olarak belirlemişlerdir.⁵⁵¹

Çoğulun alt sınırının üç olduğunu savunanlar, Arap dilinde sayıların ‘Tekil’, ‘İkil’ ve ‘Çoğul’ şeklinde üç kısıma ayrıldığını, bu kısımların da her birinin diğerinden farklı olacağı göz önünde bulundurulduğunda çoğulun alt sınırının üç olacağını iddia ederler. Onlar bu iddialarını temellendirmek için şu delile dayanırlar: “Şayet iki sayısı çoğul

⁵⁴⁹ “وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا” el-Âli İmrân 3/97.

⁵⁵⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 85-86.

⁵⁵¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 243; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 645-646; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 86-87.

olsaydı, فَعَلَا ‘İkisi yaptı’ sözü çoğul olur ve tıpkı فَعَلُوا ‘Yaptılar’ sözündeki gibi üç ve daha fazlası için kullanılması caiz olurdu.⁵⁵²

Sühreverdî’ye göre “فَعَلُوا” (onlar yaptılar), çoğulun diğer sayıları için müşterek bir çokluk ifade ederken; “فَعَلَا” (o ikisi yaptı) özel bir çoğuldur. Çünkü çoğul için gerekli olan ekleme yapılabilmesidir ki bu durum, iki sayısı için de geçerli olmaktadır. Dolayısıyla bu yönden iki sayısı, on sayısı gibidir. Yani iki sayısı çoğuldur, ancak özel bir çoğuldur ve başka çoğul için uygun değildir. Sühreverdî’ye göre iki sayısı müfretten/tekilden sonra gelen ilk ve en eski çoğuldur. Burada iki dışında bir topluluk olmadığı, her topluluğun iki olduğu ve aslında her iki kişinin bir topluluk oluşturduğu iddiası da yoktur. Sühreverdî’ye göre genel kabul görmüş tekil bir ifade, doğrudan genel bir kategori oluşturmamaktadır. Nitekim “Hareket eden (iradeli şey)” genel bir kategori olup, ‘insan’ ve ‘hayvan’ olarak bölünmüşse ve ‘hayvan’ yalnızca yabancılara atfedilmişse; bu insanların hayvan olma özelliği taşımadığı anlamına gelmez. Ancak örf/gelenek değerli olanı özel bir isimle adlandırmak ve diğer kategorileri daha genel bir terim altında toplamak şeklinde ilerler. Örneğin; ‘Müslüman’, ‘fakih’ vb. isimler böyledir. Sühreverdî’ye göre iki sayısı müfretten/tekilden sonra gelen ilk ve en eski çoğuldur.⁵⁵³

Kâdı Bâkıllânî de çoğulun alt sayısının iki olduğu iddiasındadır. Bâkıllânî, bu görüşünü dil bilimcilerin, “فَعَلْتُمْ” (yaptınız), “فَعَلْنَا” (yaptık) ve “تَفْعَلُونَ” (yapıyorsunuz) ifadelerinin iki kişi hakkında da kullanılmasının caiz olduğuna dair icmâlarına dayandırmaktadır. Ona göre bunun delilleri de şöyledir:⁵⁵⁴

1. “Dâvûd’u ve Süleyman’ı da an. Bir zamanlar, (zarar görmüş) bir ekin konusunda hüküm veriyorlardı. Bir topluluğun koyun sürüsü, geceleyin başıboş bir vaziyette bu ekinin içine dağılıp ziyan vermişti. Biz de onların hükmüne tanık idik.”⁵⁵⁵ Ayetinde Davut ve Süleyman iki kişi oldukları halde ayetin sonunda ‘Onlar’ çoğul lafzı ile kendilerinden bahsedilmiştir.

⁵⁵² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 244; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 647; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 87.

⁵⁵³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 87-88.

⁵⁵⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 244; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 647; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 87-88.

⁵⁵⁵ “وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفِثَتْ فِيهِ غَنَمَ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ” el-Enbiya 21/78.

Dolayısıyla çoğul ifadeler iki sayısı için de kullanılabilmektedir. O halde iki sayısı, çoğulun en alt sınırındır.

Sühreverdî'ye göre burada “*Biz de onların hükmüne tanık idik*” ifadesi, “Haklarında hüküm verilenlerle birlikte bu ikisinin hükmüne şahit idik” anlamındadır.

2. Allah Teâlâ, Musa ve Harun kıssasında, o ikisine hitaben “*Biz de sizinle beraber işitiyoruz.*”⁵⁵⁶ Buyurmuştur. İki kişi için ‘Siz’ hitabı kullanılmıştır.

Sühreverdî, “*Biz de sizinle beraber işitiyoruz.*” İfadesinde Allah Teâlâ’nın Harun, Musa, Firavun ve Firavun’un kavmini kastettiğini belirtir ki, bu da topluluk/çokluk olur.

3. Yusuf suresinde “*Umulur ki, Allah onların hepsini bana getirir. Şüphesiz O, çok iyi bilendir, hikmet sahibidir.*”⁵⁵⁷ İfadesinde Yusuf ve kardeşi için ‘onlar’ lafzı kullanılmıştır.

Sühreverdî'ye göre ayette geçen ‘onların hepsini’ sözüyle Yusuf, kardeşi ve kardeşlerinden en arkada kalan büyük kardeş kastedilmiştir. Dolayısıyla çokluktan bahsedilmiştir.

Sühreverdî, bu konuda genel bir değerlendirmede bulunarak; ‘iki’ sayısının, iki farklı ögenin birleşimini temsil eden temel bir sayısal değer olduğunu ve bu sayının tüm dillerde kabul gördüğünü vurgulamaktadır. Ona göre ‘iki’ sayısı, ikişerli grupların en basit formunu oluşturur ve bu yönüyle dil biliminde ve edebiyatta kullanımı, fıkıh usûlünde kullanımından daha uygundur. Sühreverdî, bu sayı ile ilgilenmenin Kâdî Bâkılânî’den çok dil bilimci Asmâî⁵⁵⁸ (ö. 216/831), tarafından yapılmasının daha uygun olacağını belirtir. Nitekim Ona göre dil ve edebiyat, bu tür sayısal kavramları daha geniş bir bağlamda ve daha esnek bir şekilde ele alabilmektedir. Dolayısıyla da Sühreverdî, böyle bir meselenin tartışmalarının dil bilimcilere bırakılması gerektiği kanaatindedir.⁵⁵⁹

⁵⁵⁶ “قَالَ كَلَّا فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ” eş-Şuâra 26/1.

⁵⁵⁷ “عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ” el-Yusuf 12/83.

⁵⁵⁸ Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmâî el-Bâhilî. Basra dil mektebinin önde gelen simalarından şiir ve ahbâr râvisi, dil ve edebiyat âlimi.

⁵⁵⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fıkh*, 88.

3. İSTİSNÂ VE TAKYÎD

Bu başlık altında; istisnânın tanımı, nesih, tahsis ve istisnâ arasındaki fark, istisnânın şartları, birbirini takip eden müteradif cümlelerin ardından istisnâ gelmesi, şartlı ifade ve takyîd/mutlak ile mukayyed konularına yer verilecektir.

3.1. İSTİSNÂ'NIN TANIMI

İstisnâ, sözlükte, “bir şeyi başka bir şeyin üzerine katlamak”⁵⁶⁰ anlamına gelen seny (ثنى) mastarından türemiştir. İstisnâ sıygaları bilinmekte olup; ‘إِلَّا’ (illâ), ‘عَدَا’ (adâ), ‘خَلَا’ (halâ) vb. lafızlardır.

Gazzâlî, istisnâ'nın tanımını şu şekilde yapmıştır: “*İstisnâ, kendine mahsus sınırlı sayıda sıygaları bulunan ve kendisinde zikredilen şeyin ilk sözde kastedilmediğine delalet eden sözdür.*”⁵⁶¹ Gazzâlî, bu tanımda tahsis delillerini dışarıda bırakmaya çalıştığını belirtir. Çünkü Ona göre tahsis delilleri her zaman söz olmayıp; bazen fiil, karine veya akıl da olabilmektedir. Aynı şekilde, tanımdaki ‘kendine mahsus sıygaları bulunan’ sözüyle de ‘رَأَيْتُ الْمُؤْمِنِينَ وَلَمْ أَرِ زَيْدًا’ Mü'minleri gördüm fakat Zeyd'i görmedim) sözünü dışarıda bırakmak istediğini belirtir. Nitekim bu sözle de her ne kadar ‘رَأَيْتُ الْمُؤْمِنِينَ إِلَّا زَيْدًا’ (Mü'minleri gördüm, Zeyd hariç) sözünün ifade ettiği anlam ifade ediliyorsa da Araplar bunu istisnâ olarak adlandırmamışlardır.⁵⁶²

Sühreverdî'ye göre bu tanım hatalıdır. Ona göre bir ifadeyi değerlendirirken sadece kelimelerine bakmak yeterli değildir. Eğer bir ifadeyi sadece kelime bazında ele alırsak, aynı anlamı taşıyan farklı kelime biçimlerini aynı ifade olarak kabul ederiz ki bu doğru değildir. Yani, farklı kelime biçimleri aslında farklı ifadelerdir ve aynı anlama gelmek zorunda değildirler. Dolayısıyla, bir ifadenin farklı biçimlerinin aynı anlamı taşımasını beklememiz yanlış olur.⁵⁶³

Sühreverdî, bir şeyden kastedilenin, aynı tür veya kategori içerisindeki tekil bir örneği ifade ettiği, yani ‘tüm kuşlar’ ifadesi yerine belirli bir tür kuşun kastedildiği,

⁵⁶⁰ İbn Manzûr, ‘*Lisânu'l-'Arab*’, 115.

⁵⁶¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 257; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 680.

⁵⁶² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 257; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 680-681.

⁵⁶³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fıkh*, 89.

iddiasını kabul etmemektedir. Nitekim Sühreverdî'ye göre bir türün tanımının o türün bireyleri üzerinden yapılması mümkün değildir. Ayrıca bireylerin, sayıca sonsuz olabilmesinin mümkün olması, sınırlama yapmayı geçersiz kılmakta ya da kategorilerin belirtilmemesi yaklaşımı geçersiz kılmaktadır. Sühreverdî, burada Kelâm-ı Nefsî⁵⁶⁴den bahsediliyor olması halinde de, yaratıcı için 'birinci' veya 'ikinci' gibi zamansal sıralamalar veya çokluğun geçerli olamayacağını beyan eder.⁵⁶⁵

Öte yandan Sühreverdî'ye göre belirli özel ifadelerin veya istisnâların ifade edilmesi genellikle yetersiz kalmaktadır. Örneğin; 'رأيتهم ولم أر زيدا' (Onları gördüm, Zeyd'i görmedim) ifadesi doğru değildir. Sühreverdî, bu tür ifadelerin sınırlı olmadığı ve özelleştirilmediği iddialarını kabul etmez. O, burada Gazzâlî'nin tanım yaparken Arapların 'رأيت المؤمنين ولم أر زيدا' Mü'minleri gördüm fakat Zeyd'i görmedim) gibi ifadeleri istisnâ olarak kabul etmedikleri iddiasına bir eleştiride bulunmaktadır. Ayrıca bu tür durumların ve yapıların sınırlılığını ve özelliklerini anlamamız gerektiğini vurgulayarak, bu tür ifadelerin genel geçer kabul edilmemesi gerektiğini belirtmektedir.⁵⁶⁶

Sühreverdî, 'istisnâ', 'âm', 'emir' vb. dilbilgisel yapıların Arapça dışındaki dillerde de mevcut olduğunu belirterek; bu yapıların dil araçlarının kısıtlı olmadığını vurgulamaktadır. Sühreverdî'ye göre istisnâ, bir cümleye potansiyel olarak dâhil olabilecek bir ögeyi dışarıda bırakan bir yapıdır ve bu yapının, bağlı olduğu ifadeyi tekrar gerektirmemesi gerekir. Yani istisnâlar, genellikle belirli bir durumu tekrarlamadan anlatmaya yaramakta ve bu yönüyle de dilbilgisel bir araç işlevi görmektedir. Örneğin, 'رأيت المؤمنين إلا زيدا' (Mü'minleri gördüm, Zeyd hariç) ifadesindeki görme ihtiyacını tekrar etmemek için 'لم أر زيدا' (Zeyd'i görmedim) ibaresi çıkarılmıştır. Zorunluluk değil, mümkünlük esas alınmıştır.⁵⁶⁷

3.1.1. İstisnâ, Tahsis ve Nesih Arasındaki Fark

Sühreverdî'ye göre istisnâ, tahsis ve nesih arasındaki farklar şu şekildedir:⁵⁶⁸

⁵⁶⁴ Kelâm-ı Nefsî: Bizzat varlık tarafından var olan söz. Bu kavram, Eş'ârî mezhebinin Kelamullah hakkındaki görüşlerine işaret etmektedir. Detaylı anlatım için bk. Sabri Yılmaz, "Cüveynî'ye Göre Kelâmullah Ve Kelâm-ı Nefsî", *Kelâm Araştırmaları* 9/1 (2011), 215-232.

⁵⁶⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 89.

⁵⁶⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 90.

⁵⁶⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 90.

⁵⁶⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 91-92.

1. İstisnâ, delâleti kesin ve açık olan naslarda mümkün iken; tahsis ise, bu tür naslarda mümkün değildir. İstisnâ, bir kuralın genel geçerliğinden bazı öğeleri veya durumları çıkarırken; tahsis ise, o kuralın uygulanma şeklini daha dar bir kapsama veya belirli durumlara indirgemektedir.
2. Nesih, bir hükmü veya yasayı tamamen veya kısmen kaldırma işlemini ifade ederken; istisnâ ve tahsis ise, var olan bir hükmü değiştirmeden, sadece uygulama alanını sınırlandırmaktadır. Nesih, hükmün kendisini ortadan kaldırırken, istisnâ ve tahsis ise, hükmün alanını sınırlar.

3.1.2. İstisnâ'nın Şartları

Sühreverdî'ye göre istisnâ'nın üç şartı bulunmaktadır:

1. Bitişiklik (İmtisâl)

Sühreverdî'ye göre bir kişinin 'Müşrikleri dövün' emrinden bir müddet sonra 'Zeyd hariç' demesi halinde istisnâ gerçekleşmemektedir. Ancak 'Müşrikleri dövün' emrinden bir müddet sonra 'Ben müşriklerden falan kavmi değil de, diğer kavmi kastetmişim' demesi istisnâ olmaktadır.⁵⁶⁹ İbn Abbas'tan (r.a) yapılan bir rivayette İbn Abbas'ın (r.a) istisnânın geciktirilmesini caiz gördüğü nakledilmiştir.⁵⁷⁰ Ancak Sühreverdî, İbn Abbas'ın (r.a) bu rivayetin sahih kabul edilmediğini belirtirler. Sühreverdî'ye göre bu rivayet sahih kabul edilse dahi İbn Abbas'ın (r.a) bunu, bir kişinin, istisnâyâ önceden niyet edip, bu niyetini daha sonra açıklaması manasında kullanmış olması mümkündür.⁵⁷¹

Kimi âlimler, bir kişinin 'Zeyd hariç' dediği esnada 'Ben bununla istisnâyı kastediyorum' diyorsa, yalnız bu şartla istisnânın geciktirilmesini caiz görmüşlerdir. Onlar, bu iddialarına nesih, tahsis delillerinin geciktirilmesini ve beyanın geciktirilmesini gerekçe gösterirler. Sühreverdî, bunun kabul edilemeyeceğini, zira dilde kıyasın geçerli olamayacağını belirtir. Sühreverdî'ye göre dilde kıyas olsa; şart ve haberin de buna kıyas edilmesi gerekirdi ki böyle bir iddiada bulunan olmamıştır. Öte yandan Sühreverdî, 'لا

⁵⁶⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 92.

⁵⁷⁰ Hâkim, "Müstedrek", 4/303.

⁵⁷¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 92.

'زيدا' (Zeyd hariç) sözünün önceki kelamı tamamlamak bir tarafa, anlaşılır dahi değilken, istisnânın tahsis delillerine benzetilmesini kabul etmemektedir.⁵⁷²

2. Müstesnâ'nın, Müstesnâ Minh'in Cinsinden Olması

Müstesnâ (istisnâ edilen şey), müstesnâ minh (kendisinden istisnâ yapılan şey) cinsinden olmalıdır. Örneğin; istisnâ, 'رَأَيْتَ النَّاسَ إِلَّا ثَوْرًا' (Boğa hariç, insanları gördüm) denilemez. Aynı şekilde bir şeyin kapsamına giren şeyler de istisnâ edilemez. Örneğin; 'رَأَيْتُ زَيْدًا إِلَّا وَجْهَهَا' (Yüzü hariç, Zeyd'i gördüm) ya da 'رَأَيْتَ الدَّارَ إِلَّا بَابَهَا' (Kapısı hariç, evi gördüm) denilemez.⁵⁷³

Kimi âlimler, istisnâ edilen şeyin, kendisinden istisnâ yapılan şeyin cinsinden olmasının şart olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu görüşlerini temellendirmek için de 'فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ' (İyi bilin ki âlemlerin rabbi dışında taptıklarınız benim düşmanımdır.) ve 'يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً' (Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin; ancak karşılıklı rızânıza dayanan ticaret böyle değildir.) ayetlerini delil gösterirler. Aynı şekilde Arap beyitlerinden 'إِلَّا الْبِعَافِيرَ وَإِلَّا الْعَيْسَ' (Nice beldeler var ki, içinde vahşi inekler ile beyaz/kızıl develerden başkası bulunmamaktadır) beytini delil gösterirler.⁵⁷⁴

Ebu Hanife, tartılabilen şeyler ile ölçülebilen şeylerin birbirinden istisnâsını caiz görmüş, ancak ikrar hususunda bu ikisi dışındakilerin bunlardan istisnâ edilmesini caiz görmemiştir. İmam Şâfiî ise, başka şeylerin de bunlardan istisnâsını caiz görmüştür.⁵⁷⁵ Sühreverdî, evlâ olanın, bunu ikrarlar hususunda da caiz görmek olduğunu belirtir. Nitekim Arapların böyle bir kullanımı mevcuttur. Ancak bu istisnânın hakikat olarak mı yoksa mecaz olarak mı anlaşılacağı tartışılmıştır. Bâkılânî, bu kullanımı hakikat olarak değerlendirirken; Sühreverdî, mecaz olduğu kanısındadır. Çünkü istisnânın kökü ثَمَى (engel olma) dir. Örneğin; 'Zeyd'i görüşünden vazgeçirdim' şeklinde kullanılır. Sühreverdî'ye göre bu kökten türemiş istisnâ kelimesinden de, siyakının gerektirdiği

⁵⁷² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 258; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 681-682; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 93.

⁵⁷³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 258; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 682-683; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 92.

⁵⁷⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 258; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 683; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 92.

⁵⁷⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 259; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 684; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 93.

doğrultudan çevrilmesi manası hissedilmektedir. Ancak bir kişi, istisnâ yapılmamış olsa dahi, ilk sözün kapsamına hiç girmeyecek bir hususu zikrederse sözü normal gidişatından çevirmiş olmaz. Dolayısıyla bunun ‘istisnâ’ olarak kullanımı mecaz manada olacaktır.⁵⁷⁶

3. İstisnâ’nın Müstağrik/Tam Kaplamalı Olmaması

İstisnâ şartlarından bir diğeri de bir cümlede kullanılan istisnâ ifadesinin, cümlemin genel anlamını tamamen geçersiz kılmamasıdır. Yani istisnânın müstesna minhin tümünü kapsamaması gerekir. Örneğin; ‘رَأَيْتَ كُلَّهُمْ إِلَّا كَلْهَمْ’ (Hepsi hariç, hepsini gördüm) ifadesi istisnâ olmaz, aynı şekilde ‘علي عشرة إلا عشرة’ (Borcum on eksi ondur) ifadesi de yanlıştır. Zira başta ‘علي عشرة’ (On lira borcum var) diyerek borcunu ikrar etmiş, daha sonra da ‘إلا عشرة’ (On lira hariç) diyerek on lirayı geri çıkarmıştır. Bu durumda yapılan istisnâ, ikrarın kaldırılmasını gerektirmektedir, oysaki ikrarın kaldırılması caiz değildir. Dolayısıyla istisnâ gerçekleşmeyecektir.⁵⁷⁷

Başta söylenen şeyin tamamının istisnâ edilmesi caiz görülmemiştir. Ancak söylenenin çoğunluğunun istisnâ edilip edilmeyeceği âlimler arasında ihtilaflıdır. Âlimlerin çoğunluğu, böyle bir istisnâyı caiz görürken; Bâkılânî ve bir kısım âlim ise, bunun caiz olmadığını belirtmişlerdir.⁵⁷⁸ Sühreverdî de bunu dil bilgisi kurallarına ve anlam bütünlüğüne uygun bulmayarak caiz olmadığını ifade etmektedir. Sühreverdî’ye göre sağlıklı dil bilgisine sahip her birey, çoğunluğun istisnâ edilmesini garipseyecek ve uygun bulmayacaktır.⁵⁷⁹

Çoğunluğun istisnâ edilmesini caiz görenler ise, bu görüşlerini temellendirmek için ⁵⁸⁰”فَمُؤَلِّقُ الْأَقْلَابِ نَصْنَعُهُ أَوْ انْقُصَ مِنْهُ قَلِيلًا“ (Geceleyin -birazı dışında- namaza kalk! Gecenin yarısında bu vakti biraz öne veya biraz ileri de alabilirsin) ayetini delil gösterirler. Onlara göre, bir şeyin yarısı istisnâ edilebildiğine göre, çoğunluğunun da istisnâ edilmesi

⁵⁷⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 93.

⁵⁷⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 259; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 684-685; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 93.

⁵⁷⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 259; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 684-685; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 93.

⁵⁷⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 93-94.

⁵⁸⁰ el-Müzzemmil 73/2-3.

mümkündür.⁵⁸¹ Sühreverdî, ayette geçen “قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا نِصْفَةً” sözünün ‘Gecenin yarısı’ manasında olduğunu, bunun bir şeyin yarısının kaldırılması veya eklenmesi önerisiyle daha çok değişiklik veya eklemeyi ifade ettiğini ve istisnâ olmadığını belirtir. Ayrıca, çoğunluğun azınlığa dâhil edilmesi ve zorunluluk gerektiren bir birleşmenin yasaklanması gibi argümanlarla bu durumun desteklendiğini aktarır.⁵⁸²

3.1.3. Birbirini Takip Eden Cümlelerin Ardından İstisnâ’nın Gelmesi

Bir kimse; “من قذف زيدا فاضربه وأرد شهادته واحكم بفسقه إلا أن يتوب أو إلا الذين” (Zeyd’e iftira atan, ona zarar veren ve şahitliğini reddeden ve onun fiskını hükmeden kimse, tevbe etmediği veya bunların dışında kalanlar sürece affedilmez) dediğinde son cümledeki ‘إلا الذين’ lafzının bütün cümleler için geçerli olup olmayacağı tartışılmıştır. Kimi âlimler, bu istisnânın geçen bütün cümleler için geçerli olacağını; kimileri, sadece sonuncu cümle için geçerli olacağını; kimileri de, iki durumun da geçerli olabileceğini bunu için de bir delil çıkıncaya değin tavakkuf edilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.⁵⁸³

İstisnâ lafzının bütün cümleler için geçerli olacağı görüşünde olanlar, görüşlerini temellendirmek için üç gerekçe ileri sürerler.⁵⁸⁴

1. “عاقب من قتل وزنى وسرق إلا من” sözünü ile “اضرب الجماعة التي منها قتله وسراق وزنة إلا من تاب” sözünü arasında bir fark bulunmamaktadır. Onlar, bu ifadelerin her ikisinde de istisnânın tüm cümleye döneceğini ifade ederler.⁵⁸⁵ Sühreverdî’ye göre yaptıkları bu uygulama kıyas olmakta ve kıyasın dilde yeri bulunmamaktadır. Nitekim birden fazla farklı lafzın tek bir lafız gibi düşünülmesi mümkün değildir.⁵⁸⁶
2. “إن دخل الدار فأضربه إلا أن يتوب وإن أكل فاضربه إلا أن يتوب” örneğinde olduğu gibi, cümlelerin her birinden sonra tekrar eden istisnâ lafızları rahatsızlık vermektedir. Onlara göre, karşı taraf bu rahatsızlığı görmek bir yana, bunu

⁵⁸¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 259; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 685; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 94.

⁵⁸² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 94.

⁵⁸³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 95.

⁵⁸⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 95-97.

⁵⁸⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 260; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 686; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 95.

⁵⁸⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 95.

istisnânın şumulünün bilinmesi için vacip bile görebilmektedir.⁵⁸⁷ Sühreverdî, onların bu iddialarını reddederek, böyle bir kullanımı mümkün görür.⁵⁸⁸

3. Bir kişinin, “والله لا أكلت الطعام ولا دخلت الدار ولا كملت زيدا إن شاء الله تعالى” demesi halinde, istisnâ lafzı önceki cümlelerin hepsine dönmektedir.⁵⁸⁹ Sühreverdî, bu gerekçeyi de kabul etmemektedir.

Sühreverdî’ye göre delil gösterilen gerekçelerin tümü geçersizdir. Çünkü genel kuralların fer‘i meseleler ile ispatı doğru bir yaklaşım değildir. Zira fer‘i deliller, yeterince güçlü bir temele sahip değildirler. Bundan dolayı her ne kadar geçerli olabilecek bir yöntem olsa da asılların/temel ilkelerin fer‘i delillerle ispatlanmaya çalışılması, zaten temel ilkeleri inkar eden kimselerin inkarını daha da kolaylaştıracaktır.⁵⁹⁰

İstisnânın yalnızca son cümle için geçerli olacağı görüşünde olanlar ise, görüşlerini temellendirmek için iki gerekçeye dayanırlar:⁵⁹¹

1. İstisnâyı genelleştiren kişiler, bu genelleştirmelerini, her cümle arasında yer alan ‘atıf vâvı’ ile tek cümle haline getirerek genelleme yapmaktadırlar. Bizler de istisnâyı son cümleye tahsis ederek, son cümleyi müstakil bir cümle olarak alıyoruz.⁵⁹²

Sühreverdî, genelleştirenlerin esasen böyle bir iddiasının bulunmadığını, bunların, böyle bir iddiayı karşı taraf yapmış gibi ortaya atarak, kendileri için bir gerekçe haline getirdiklerini iddia eder. Öte yandan Sühreverdî’ye göre cümlelerin bağımsız olmayıp birbirlerine atfedildiği illeti öne sürülüp; sadece bununla yetinilecek olursa, kendilerine herhangi bir yarar sağlayamayacaktır.⁵⁹³

⁵⁸⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 260; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 687; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 95.

⁵⁸⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 96.

⁵⁸⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 260; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 687; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 96.

⁵⁹⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 97.

⁵⁹¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 97-98.

⁵⁹² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 261; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 687; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 96.

⁵⁹³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 98.

2. İlk sözün herhangi bir kayıt olmaksızın söylendiği bilinmekle beraber, bu ilk sözün istisnâ altına girip girmeyeceği kuşkuludur. Bundan dolayı ilk cümle kapsamına giren şeyler, ancak yakîn ile çıkarılabilir.⁵⁹⁴

Sühreverdî, bu gerekçelerinin bir öncekinden daha kötü olduğu değerlendirmesinde bulunur. Ona göre ilk sözün kayıtsız olduğu şeklindeki bir iddia doğru değildir. Aynı zamanda istisnânın son cümleye râci olduğu/döndüğü belirlenmiş olmayıp, yalnızca ilk cümleye dönmesi de mümkündür. Dolayısıyla burada yakîn/kesinliğin bulunduğu da söylenemez.⁵⁹⁵

Sühreverdî'ye göre genelleme ve tahsisin her ikisinin de tahakküm olması nedeniyle batıl olması ve Arapların bunlardan birini kullandığını görüp, ikisinden birine hakikat, diğerine de mecaz denmesinin mümkün olmaması hasebiyle geriye kalan tek çare tevakkuf etmektir. Ona göre şayet dil ehlinen gelen ve bunlardan birinin hakikat ötekinin mecaz olduğuna dair mütevâtir bir rivayet nakledilmiş olsaydı bir seçim yapılabilirdi. Ancak böyle bir bilgi bulunmadığından en doğru yaklaşım tevakkuf etmek olacaktır.⁵⁹⁶

3.1.4. Şartlı İfade

Gazzâlî, şartı, 'yokluğunda bu şarta bağlanmış olan şeyin (meşrut) de bulunmadığı şey' olarak tarif eder. Ancak meşrutun, şart bulunmadığı anda bulunmasını gerekli görmez. Gazzâlî'ye göre şart, üç kısma ayrılır; aklî, şer'î ve lügâvî. Gazzâlî, aklî şarta, hayatın ilim için, ilmin irade için ve hayat için şart olması gibi örnekleri verir. Şer'î şarta; abdestin namaz için, muhsanlığın da recm için şart oluşunu örnek verir. Lügâvî şarta da; 'Eve girersen boşsun' ve 'Bana gelersen sana ikramda bulunurum' gibi örnekleri verir. Gazzâlî'ye göre lügâvî şartta dil ehlinin ittifakı ile sözün gereği ikramda bulunma, 'gelme' eylemine has kılınmıştır. Zira bu kişi gelme eyleminde bulunmadan ikramda bulunulacaksa, söylenen bu söz, şart koşturmak manasında olmaz ve şart, bir bakıma umûmun tahsisi ve istisnâ seviyesine iner.⁵⁹⁷

⁵⁹⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 261; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 687; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 98.

⁵⁹⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 98.

⁵⁹⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 98.

⁵⁹⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 262; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 689.

Sühreverdî'ye göre; şartın, istisnâ veya âmın tahsisi gibi değerlendirilmesi doğru değildir. Zira şart, bir durumun gerçekleşebilmesi için gerekli olan ön koşulları ifade eder. Örneğin, 'إن كان هذا بالغاً عاقلاً فهو مكلف' (Eğer bu kişi yetişkin ve akıllı ise o zaman sorumludur) sözünde bir kişinin yasal olarak sorumlu tutulabilmesi için "yetişkin ve akıllı olması" gibi şartlar öne sürülür. Bu durum, şartların her zaman eşit ağırlıkta olduğunu ve birinin diğerini özelleştirmemesi gerektiğini gösterir. Aynı zamanda lafızda olduğu gibi manada da şart söz konusu olur. Örneğin, 'إن كان هذا صحيح الصلاة فهو متطهر' (Eğer bu kişinin namazı doğru ise o zaman temizdir) sözünde temiz olmanın bir kişinin namazının geçerliliği için bir şart olduğu ele alınırken; bu, şartın bulunduğu her zaman, namazın geçerli olduğu anlamına gelmez. Yani, her temiz kişinin namazı otomatik olarak geçerli değildir; temizlik namazın geçerliliği için bir ön koşuldur, ama tek başına yeterli değildir. Öte yandan Sühreverdî'ye göre istisnâ, genellikle bir kuraldan belirli bir öğeyi veya durumu çıkarmak için kullanılırken, şart bir durumun gerçekleşmesi için gerekli olan şeyleri tanımlamaktadır.⁵⁹⁸

3.2. TAKYİD/MUTLAK VE MUKAYYED

Sühreverdî, mutlak kavramını; 'bir şeyin özünü, hiçbir koşula bağlamaksızın, belirli bir varlık durumunu belirlemeksizin veya bir özellik ile sınırlamaksızın, sadece özünü dikkate almak' olarak tanımlar. Yani mutlak kavramının, bir nesnenin veya kavramın özüne işaret ederken, bu özün herhangi bir koşul, özellik veya belirli bir varlık durumu ile sınırlandırılmadığını ifade eder. Dolayısıyla mutlağın, bir şeyin en temel, değişmez ve saf haline odaklandığını belirtir.⁵⁹⁹

Sühreverdî'ye göre mutlak kavramının iki terim anlamı bulunmaktadır. Bunlardan ilki; Çoğunlukla fıkıh âlimleri tarafından kullanılır ve 'bazı durumları, ayırt edici özelliklerinden soyutlayarak ve belirli bir bütünlük çerçevesinde ele almak' şeklinde anlaşılır. İkinci olarak da; 'saf su' nitelemesi gibi, 'bir şeyin saf ve katışıksız hali' için kullanılır. Bilim dallarında da genel olarak bu manada kullanılmaktadır. Sühreverdî,

⁵⁹⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 98.

⁵⁹⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 98.

kendisinin de mutlak kavramını bu manasıyla pek çok eserinde ele aldığını ve incelediğini ifade etmektedir.⁶⁰⁰

Bu başlık altında tartışmalı olan husus mutlakın takyîde hamledilmesinin/eklenmesinin caiz olup olmadığıdır.

Sühreverdî, takyîd/kayıtlama kavramınının, şart olarak değerlendirilip; mûcib (sebebe) ve mûcebin (hüküm) aynı olması durumunda, mutlakın mukayyede hamledileceğini/ekleneceğini belirten bir görüşe yer verir. Örneğin; ‘لا نكاح إلا بولي وشهود’ (Nikah, veli ve şahitler olmadan geçerli olmaz) diyen bir kişinin, ardından da ‘لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل’ (Nikah, veli ve iki adil şahit olmadan geçerli değildir) demesi halinde mutlak takyîde hamledilir. Yani mutlak olan ‘şahitler’ ifadesi ‘iki şahid’ olarak kayıtlanır. Aynı şekilde katl/cinayet kefareti için ‘تحرير رقبة’ (bir kölenin özgürlüğünü kazandırmak) denilip; başka bir zaman da ‘تحرير رقبة مؤمنة’⁶⁰¹ (mümin bir kölenin özgürlüğünü kazandırmak) denilirse, burada kayıt şart koşma olur ve mutlak ifade buna göre değerlendirilir. Sühreverdî’ye göre bu ifadeler, âm ile hâs arasında nâsih-mensûh ilişkisinin bulunmadığını iddia eden fıkıhçılar tarafından öne sürülmektedir.⁶⁰²

Sühreverdî, kimi âlimlerin; hükmün, zihâr ve katl/cinayet gibi birbirinden farklı meseleler olması halinde başka bir delile gerek duyulmaksızın, olayların tek bir olay gibi değerlendirilerek, mutlakın takyîde hamledileceği görüşünde olduklarını belirtir. Sühreverdî’ye göre bu, tamamen keyfî bir uygulamadır ve bunun sonucunda bir çelişki ortaya çıkacaktır. Zira oruç, zihâr kefaretinde peş peşe olmalı iken, hac kefaretinde aralıklı olarak tutulabilmektedir. Dolayısıyla aynı kategoride değerlendirmemek gerekmektedir.⁶⁰³

Kimi âlimler ise, kıyas delili bulunsa dahi hiçbir şekilde mutlakın takyîde hamledilemeyeceğini savunur. Nitekim onlara göre bu tür bir uygulama nesih olmaktadır.⁶⁰⁴ Sühreverdî, bunu da geçersiz bir görüş olarak değerlendirir ve bunun nesih

⁶⁰⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 99.

⁶⁰¹ en-Nisa 4/92.

⁶⁰² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 99.

⁶⁰³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 99.

⁶⁰⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 263; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 691-692; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 99.

olmayacağına dair deliller getirerek bu iddialarını çürütür. Sühreverdî'nin bu iddiaya cevabı nesih bölümünde ele alınacaktır, tekrara düşülmemesi adına burada yer verilmeyecektir.⁶⁰⁵

Sühreverdî, mutlak ifadelerin kullanımını ve bu ifadelerin ne zaman ve nasıl spesifik koşullar veya durumlarla sınırlandırılabilceğini örneklerle açıklamaktadır. Örneğin, birine su talebinde bulunmak gibi genel bir ifade, talebin bağlamına göre daha dar bir kapsamda incelenebilir. Ayrıca, 'Tek bir çocuğu değil, bütün çocukları kastetmedim' cümlesindeki "çocuklar" lafzı örneğinde olduğu gibi, olumsuz ifadelerin her zaman geniş bir kapsamı ima etmediğini belirtir. Bunun da genellikle yanlış bilindiğini ifade eder. Dolayısıyla Sühreverdî, genel ifadelerin ve nesir içindeki olumsuz bağlamların nasıl değerlendirilmesi gerektiği üzerine derin bir dilbilimsel ve hukuki analiz sunar, bu tür ifadelerin daima geniş bir yorum gerektirmediğini, bazen çok daha dar bir anlam taşıyabileceğini vurgular.⁶⁰⁶

Sühreverdî, mutlakın takyîdi üzerine yapılan kıyası geçersiz görmektedir. Ona göre problemin kaynağı, ardışık olmayan ve geniş kapsamlı genelliklerden kaynaklanan sapmalardır. Sühreverdî'ye göre bu tür bir kıyas, birden fazla örneğe işaret etmez. Tekil bir durum, kendi başına bir özelleştirme sağlamasa bile, özel bir duruma ek bir açıklama eklenerek doğrulanabilir. Örneğin, birisi soğuk su istediğinde, bu onun herhangi bir su istediği anlamına gelir. Bu tür genellemeler, sadece özelleştirilmiş durumlarda geçerlidir, genel durumlarda değil. Eğer genel bir durum özelleştirilmiş olarak ifade edilmezse, özelleştirilmiş olanın da ifade edilmediği anlaşılır. Örneğin, biri bir at satın alınması talimatı verdiğinde ve ardından beyaz bir atın belirlendiği durumda, eğer talimatı veren kişi çeşitli seçenekler sunduysa, bu yalnızca bir öneri olarak kabul edilebilir. Sühreverdî'ye göre birinin belirli bir özelliği vurgulayarak bir insanı tanımladığını iddia etmesi ve bu tanımlamanın genellemeler ile özelleştirmeler arasında bir birleştirme işlemi olduğunu söylemesi ise, ciddi bir yanılgıdır.⁶⁰⁷

⁶⁰⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 99-100.

⁶⁰⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 100.

⁶⁰⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 100.

4. NESİH

4.1. NESİH TANIMI

Arap dilinde “نسخ” (ne-se-ha) fiilinden türeyen “nesih” kavramı, sözlükte; “*kaldırmak (ref’), yok etmek (izâle), nakletmek, iptal etmek ve kopyasını çıkarmak*”⁶⁰⁸ anlamlarına gelmektedir. Bu kavram, İslam’ın ilk dönemlerinde âmin tahsisi, mutlakın takyîdi, mübhem ve mücmelin beyanını da içerisine alan geniş bir anlam yelpazesine sahip iken; zamanla anlamında daralma meydana gelmiştir. Çağdaş araştırmalar, bu daralmanın ilk olarak İmam Şâfiî (150/204) tarafından neshin, âmin tahsisi, mutlakın takyîdi ve diğer beyan türleri olmadığına dair ifadeleri ile başladığını ortaya koymaktadır.⁶⁰⁹ Bu kavram daha sonraları usûlcüler tarafından sözlükteki manalarıyla örtüşecek şekilde genel olarak *ref’* ve *nakil* anlamlarında kullanılmıştır.⁶¹⁰ Ebû’l-Hüseyin el-Basri’nin de aralarında bulunduğu usûlcülerin büyük çoğunluğu *ref’* ve *izâle* manasının gerçek mana olduğu, nakil manasının ise mecaz mana olduğu konusunda birleşmişlerse de; Şâfiî âlimlerden Kaffâl, gerçek mananın nakil, mecaz mananın da *ref’* ve *izâle* olduğunu; Bâkılânî (ö. 403/1013)⁶¹¹ ve Gazzâlî⁶¹² ise her iki anlamın müşterek olduğunu savunmuştur.

Fıkıh usûlünde neshin tanımı da ekoller arası hatta aynı ekol müntesipleri arasında dahi farklılık arz etmektedir. Yapılan tanımlar, temelde biri ‘*ref’/kaldırma*’ diğeri ‘*beyan*’ olmak üzere iki mana üzerine bina edilmiştir.

Bâkılânî (ö. 403/1013), Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi bir kısım usûlcü, neshin ‘*ref’/kaldırma*’⁶¹³ manasında olduğu görüşündedir. Bu usûlcüler; *ref’*i, zaman içerisinde kendiliğinden yıkılacak olan şeyin,

⁶⁰⁸ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 5/61; Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât*, çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra, 2010), 1050.

⁶⁰⁹ Ferhat Koca, “Nesih”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 22 Nisan 2022).

⁶¹⁰ Ebu’l Hüseyin Muhammed b. Alî Basrî, *el-Mu’temed fî usûli’l-fıkh*, thk. Muhammed Hamîdullah (Beyrut: Daru’l-Kutubu’l-İlmiyye, 1964), 1/364.

⁶¹¹ Ebu’l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa’lebî Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008), 459-460.

⁶¹² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 86; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 239.

⁶¹³ Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fıkh*, 1/246; Şîrâzî, *el-Lüma’ fî usûli’l-fıkh*, 163; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 86; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 239.

bir müdahale sonucu yıkılması veya bir icâre akdinin fesih ile sonlandırılması arasındaki ilişkiye benzeterek, devam edecek olan bir hükmün dış bir etken sebebiyle sona ermesi olarak ifade ederler. Dolayısıyla neshi de “*Önceki hitap ile sabit olan hükmün zaman bakımından daha sonra gelip bu hükmün kaldırıldığına delalet eden hitaptır ki; bu hitap olmasaydı, ilk hitapla sabit olan hüküm devam edecekti.*” şeklinde tanımlamışlardır.⁶¹⁴

Sühreverdî, neshin ref‘ manasında olduğu hususunda mezkûr usûlcüler ile hemfikir olmakla birlikte; haklı olarak neshin ‘hitâb’ şeklinde tanımlanmasını doğru bulmamaktadır. Zira hitâb ifadesi neshe değil, nâsihe karşılık gelmektedir. Sühreverdî, neshin bizzat ‘ref‘/kaldırma’ eylemi olduğunu, yapılan tanımın neshin değil de ‘nâsih(râfi‘kaldıran)’in tanımı olabileceğini savunur. Ancak ‘hitâb’ın ‘nesih’ olarak ele alındığı bir tanıma da müsamaha gösterilebileceğini ifade eder.⁶¹⁵ Sühreverdî, her ne kadar eserinde nesih ile ilgili tam bir tanım yapmasa da kanaatimizce “*Şer‘i bir hükmün daha sonra gelen şer‘i bir delille kaldırılması*”⁶¹⁶ şeklindeki bir tanımı benimsemektedir.

Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) ve Cüveynî’nin (ö. 478/1085) de aralarında bulunduğu bir kısım Eş‘ari usûlcü⁶¹⁷, Mutezilî usûlcüler⁶¹⁸ ve fukahânın çoğunluğu ise,⁶¹⁹ neshin beyan manasında olduğu görüşündedir. Bu âlimler, neshi, hükmün biteceği zamanı beyan etmek (açıklamak) olarak kullanırlar. Cüveynî neshi, “*İlk hükmün, devam şartının bulunmadığının açığa çıkmasına delalet eden lafız*”⁶²⁰ olarak tanımlarken; Mu‘tezilî usûlcüler, neshi “*Zaman bakımından sonra gelen ve (önceki) nass ile sabit olan hükmün benzerinin (mislinin) artık sabit olmadığına delalet eden şey olup şayet bu şey olmasaydı (önceki hüküm) kalmaya devam edecekti.*”⁶²¹ şeklinde tarif ederek mensûhun nâsih tarafından kaldırıldığına değil de mensûhun kaldırılmasına vurgu yapmışlardır. Fukaha ise, Allah’ın kelamı için ref‘ manasını kullananların aşırı bir cehalet içinde olduklarını, zira ref‘ olduğunu iddia etmenin Allah’ın ilminde bedânın gerçekleşeceği manasına

⁶¹⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 201.

⁶¹⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 201.

⁶¹⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 204.

⁶¹⁷ Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fikh*, 1/247.

⁶¹⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 202.

⁶¹⁹ Cessâs, *el-Fusûl fî’l-usûl*, 2/197.

⁶²⁰ Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fikh*, 1/246.

⁶²¹ Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fikh*, 1/247.

geleceğini ileri sürerek, neshi, “*İbadetin müddetini veya ibadetin bitiş/inkitâ‘ zamanını sonradan gelen söylem ile beyân eden hitaptır.*”⁶²² şeklinde tarif etmektedir.⁶²³

Gazzâlî, onların neshin beyan manasında olduğu şeklindeki bu tariflerinin “*Orucu geceye tamamlayın.*”⁶²⁴ mealindeki ayet ile geçersiz olacağı kanaatindedir. Nitekim ona göre nesih, beyan olarak kabul edildiği takdirde, bu ayetin hiçbir kaldırma manası ifade etmediği halde nesih olduğunun kabul edilmesi gerekecektir. Aynı şekilde ‘*Gündüz oruç tut*’ denildikten sonra ‘*Geceleyin ye*’ denildiğinde de bunun nesih olması gerekecektir. Ancak Ona göre burada gündüz oruç tut denmesi zaten geceyi dışarda bırakacağından bir nesih söz konusu olmaz. Nesih sadece ilk hitâbın kapsamına giren ve lafız ile delaletin kastedildiği bir şeyde olur. Burada fukaha tarafından zikredilenin ise tahsis olabileceğini ifade eder.⁶²⁵ Sühreverdî, Gazzâlî’nin bu görüşünü aktararak bunun fasit bir görüş olacağını, nitekim buradaki beyandan kastın mutlak beyan olmayıp; belki de sadece şu veya bu şekilde o hükmün şer‘îlik süresini beyan etmek olduğunu bildirmektedir.⁶²⁶

Neshin *kaldırma/ref‘* manasında olduğunu savunan âlimler, beyan anlamında kullananlara karşı neshin sözlükte *izale* ve *nakil* gibi anlamlara geldiğini, ancak bu anlamlar içerisinde ‘*beyan*’ manasının olmadığını, dolayısıyla beyan olarak ifade edilemeyeceğini savunmaktadırlar. Sühreverdî, böyle bir itirazın delil olarak ileri sürülemeyeceğini belirtir. Nitekim ona göre nesih, herhangi bir açıdan sözlük manası üzerinde sabit kalmamış, kimi zaman ‘*izale*’ manasının bir kısmına has kılınmışken; kimi zaman da tamamen başka bir manaya nakledilmiştir. Sühreverdî, *izâle* olarak tanımlanması halinde *nakil* manasının mecaz olacağını, *nakil* manasında kullanımı durumunda ise *izâle* manasının mecaz olacağını, dolayısıyla herhangi bir durumda zaten sözlükteki manası üzerinde sabit kalamayacağını ifade eder. Bundan dolayı da getirilen eleştirinin yerinde bir eleştiri olmadığını belirterek, -kendisi de neshin, *ref‘/kaldırma*

⁶²² Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2/200.

⁶²³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fi usûli’l-fikh*, 202.

⁶²⁴ *Kur’an- Kerim* (Erişim 26 Nisan 2022), el-Bakara 2/187.

⁶²⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 87; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 240-241.

⁶²⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fi usûli’l-fikh*, 203.

manasında olduğunu savunduğu halde- bu tür bir delilin yerinde bir delil olmadığını ifade eder.⁶²⁷

Nesih ile tahsis arasında bulunan bazı benzerliklerden dolayı özellikle neshi, beyan anlamında kullanan bir kısım usûlcü, neshin; tahsis ile eş anlamlı olduğunu öne sürmüştür. Onlar, nesih ve tahsis arasında umûm-husus ilişkisi olduğunu; tahsisin nesihten daha genel olduğunu vurgulamışlardır.⁶²⁸

Neshi ref' manasında kullanan usûlcüler tarafından ise nesih ve tahsisin farklı olduğu görüşü benimsenmiştir. Onlar, nesih ile tahsis arasındaki farkları şöyle sıralamışlardır:⁶²⁹

1. Nesihte nâsihin sonradan gelmesi şart iken, tahsiste böyle bir şart bulunmamaktadır.
2. Nesih, emredilenin tek bir kişi olmasında dahi mümkünken; tahsis, yalnızca umûm hakkında olur.
3. Nesih, sadece söz ve hitap ile mümkün olabilirken; tahsis, aklî deliller, karîneler ve diğer sem'î deliller ile olabilmektedir.
4. Nesih, mensûhun delaletini gelecek açısından tamamen iptal ederken; tahsis, lafzın delaletini geriye kalan kısımda devam ettirmektedir.
5. Kesin olan bir şeyin neshi ancak kesin olan bir şeyle olabilirken; kesin olan âm bir lafzın tahsisi, kıyas, haber-i vâhid ve diğer delillerle olabilmektedir.

Sühreverdî, usûlcülerin zikrettikleri bu farkları olduğu aktarmakla yetinmektedir. Bize göre bu da kendisinin, nesih ve tahsis arasında bu farkların olduğunu kabul ettiğinin anlaşılması açısından yeterli görülmektedir.

Sühreverdî, haber-i vâhid ve kıyasla tahsis yapıldığı gibi nesih de yapılabileceği iddialarını kabul etmemektedir. Nitekim O, haber-i vâhid ve kıyasla tahsis konusunda

⁶²⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 202.

⁶²⁸ Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, 1964, 1/234.

⁶²⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 89; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 246; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 466.

âlimlerin ihtilaf halinde olduklarını, bunu kabul eden âlimler olduğu gibi kabul etmeyen âlimlerin de bulunduğunu bildirerek onların bu iddialarını fasit görür.⁶³⁰

Sühreverdî, Allah'ın ilminde neshin gerçekleştiği vakte kadar hükmün sabit olması durumunda neshin beyan manasında olacağı, kulların sürekli olarak emre muhatap oldukları halde, neshin meydana gelmesi durumunda da Allah'ın (c.c) bilgisinde değişikliğin olacağı (bedâ) konusundaki iddialara şiddetle karşı çıkar. O, neshi, alışveriş akdinde fesihle kesintiye uğrayacağı vakte kadar mülkiyetin devam ettiğinin bilinmesine benzetmektedir. Zira Ona göre emre muhatap olanlar, Allah'ın (c.c.) ilminde nesih vaktine kadar emredilmiştir. Nesih de önceki hükmün kaldırılmasıdır ki, şayet nesheden hüküm gelmemiş olsaydı, önceki hüküm devam ediyor olacaktı. Sühreverdî, Allah'ın bilgisinde değişikliğin meydana geleceğine dair iddiaları da reddetmekte; özellikle, Râfizilerin hadlerini aşırp “Ali, gaybı bildiği halde, Allah'ın fikir değiştirmesinden (bedâ) korktuğu için gaybtan haber vermemiştir.” diyerek, Allah hakkında bedâ iddiasında bulunmalarına şiddetle karşı çıkmaktadır.⁶³¹

4.1.1. Nesih İmkânı

Sühreverdî, neshin gerçekleşmesinin hem aklen hem de sem'an caiz olduğu kanaatindedir. Ebû Müslim el-İsfahânî (ö.322/934) haricinde Müslümanlar, bu hususta ciddi bir ihtilafa girmeden genel olarak caiz olduğunu kabul ederler.⁶³² Neshin caiz olmadığı görüşü, çoğunlukla dinlerinin İslam dini ile neshedileceği endişesi duyan Yahudiler tarafından benimsenen bir görüştür. Usûlcüler, neshi inkar edenlere karşı neshin, aklen ve sem'an ispatı için deliller getirmişlerdir. Sühreverdî de onların akli olarak sundukları delilleri aktarır, inkar edenlere cevap vermektedir. Nitekim o, neshin aklen imkânsız olmasının ya neshin özünden (zât) ve şeklinden (sûret) dolayı olacağını ya bir mefsedet doğurmasından ya da imkânsıza götürmesinden dolayı olacağını belirterek; ilkinin batıl olduğunu zira burada neshin siyah ile beyazın arasını bulmak gibi olmadığını ve bir şeyin nispetinin farklı olmasının mümkün olduğunu savunur. Bir mefsedete yol açmasından dolayı imkânsız olmasını da reddederek; aslah olanın emredilmesinin -Mutezilenin iddialarının aksine- Allah (c.c) için vacip olmadığını ifade

⁶³⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 203.

⁶³¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 204.

⁶³² Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 467.

eder. Sühreverdî, bunun vacip olmasının, müsamaha ile karşılanması durumunda dahi Allah'ın kulları için aslah olarak gördüğü bir şeyi, mutlak olarak emretmesinin ve kullarının da o şey için hazırlanmalarının ve daha sonra aslah olanı, masiyet ve şehvetlerden uzak durmalarında görmesinin, bundan dolayı da emrini hafifletmesinin yadırganacak bir şey olmadığını savunarak, onların bu tezini çürütmeye çalışır.⁶³³

Sühreverdî, neshin vukuunun aklen caiz olmasına dair sunulan delillerin yerinde olduğunu düşünüp, kendisi de benzer şekilde delil getirmekle birlikte; sem'an vukuu için sunulan nass ve icma delillerinin herhangi bir sonuç doğuramayacağı kanaatindedir. Nitekim sem'an vukuunu ispatta icmaa delil olarak, ümmetin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şeriatının geçmiş bütün şeriatleri neshettiğine dair görüş birliğini verirler. Nass olarak da Allah'ın (c.c.) *“Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz.”* ayetini delil gösterirler. Sühreverdî, bunların delil olarak sunulmasının ne neshi kabul etmeyenler ne de neshin beyan manasında olduğu görüşünde olanlar üzerinde ikna edici herhangi bir etki yaratmayacağı kanaatindedir. Zira o, neshi kabul etmeyenlerin, genel olarak Yahudiler olduklarını ve zaten Müslümanların nassını da icmasını da kabul etmediklerini ifade eder. Aynı şekilde neshi, beyan manasında kullananlara karşı bu delillerin sunulmasının da gereksiz olacağını, zira onların da neshi inkar etmeyip, sadece taşıdığı mana konusunda muhalefetlerinin olduğunu belirtir.⁶³⁴

Sühreverdî, neshin ref' manası taşıdığı görüşünde olanların, beyan manasında olduğunu savunanlara karşı sundukları *“Eğer nesih beyan manasında ise neden ihtiyaç duyulan vakte kadar bu beyan ertelenmektedir.”* şeklindeki delillerinin de zayıf olduğunu düşünür. Nitekim o, karşı tarafın böyle bir iddiada bulunmadığını, aksine onların, neshin ihtiyaç duyulmadan önce gerçekleştiğini, yani emre muhatap olanlara ibadetin müddeti açıklandıktan/beyandan sonra neshe ihtiyaç duyulduğunu ifade ettiklerini bildirir.⁶³⁵ Sühreverdî, neshi, ref' manasında görenlerin karşı tarafa sundukları bu delilleri eleştirmekle yetinip; beyan manasında görenlere karşı sunulacak doyurucu delilin ne olacağına dair bir fikir beyan etmemektedir.

⁶³³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 205.

⁶³⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 205.

⁶³⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 206.

4.1.2. Nesih Çeşitleri

Klasik usûl eserlerinde nesih çeşitleri üç başlık altında ele alınmaktadır. Bunlar;

- 1) Hüküm neshedilip tilaveti bâki kalanlar;
- 2) Tilaveti neshedilip hüküm bâki kalanlar;
- 3) Hem hüküm hem de tilaveti neshedilenlerdir.⁶³⁶

Sühreverdî, bunların üçünün de mümkün olduğu görüşünde olmakla birlikte, bunlar arasında en çok tartışmanın tilavetin neshedilmesinin mümkün olup olmadığı konusunda olduğunu belirtir. Sühreverdî, buna recm ayetinin neshedilip hükmünün bâki kaldığı örneğini vererek, tilavetin neshinin mümkün olduğunu ve neshin çoğunluğunun da bu şekilde tilavetin neshedilmesiyle olduğunu ifade eder.⁶³⁷

Bir kısım usûlcü, hükmün tilavete tâbi olduğu gerekçesi ile asıl (tilavet) neshedildikten sonra fer'ın (hükmün) bâki kalmasının mümkün olamayacağı görüşündedir. Sühreverdî, zikredilen bu yaklaşımları doğru bulmaz. Nitekim O, hükmün, tilavetin fer'i olmadığını; tilavetin bir hüküm, bu tilavetle namaz kılınmasının da başka bir hüküm olduğunu, dolayısıyla tilavetin asıl olmadığını, burada asıl olanın ayetin delaleti olduğunu savunur. Ona göre ayetin tilavetinin neshedilip, bundan sonra bununla namaz kılınamayacağına hükmedilmesinin, ayetin hükmünün de neshedildiği anlamına gelmeyeceğini, zira Kur'an'da kendisiyle namazın kılınmadığı nice delillerin mevcut olduğunu belirtir.⁶³⁸

Diğer bir kısım usûlcü ise; tilavetin bâki bırakılıp hükmün neshedilmesinin çelişki olacağını; Nitekim bunun, tıpkı delil bulunduğu halde medlûlün kaldırılması gibi olacağını gerekçe göstererek caiz görmemektedirler. Sühreverdî, delilin yok olması durumunda medlûlün bâki kalmasını da caiz görerek, nâsîh (hüküm nesheden hitap)

⁶³⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 99; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 272; Şîrâzî, *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*, 121-122; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 484; Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, 1964, 1/386387.

⁶³⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 216.

⁶³⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 216.

geldiğinde delilin delalet şartının kalkmış olacağını ifade eder. Dolayısıyla da delalet yönünden yok olan bir şeyin, bâki kalmasının caiz olacağını belirtir.⁶³⁹

4.2. DELİLLER ARASI NESİH İLİŞKİSİ

Neshin caiz olduğu görüşünde olan bütün usûlcüler tarafından, Kur'an'ın Kur'an ile ve Sünnet'in de Sünnet ile neshedilmesi caiz görülmektedir.⁶⁴⁰ Usûlcüler arasında asıl tartışma konusu olan Kur'an'ın Sünnet ile Sünnet'in de Kur'an ile neshedilmesi meselesidir. Bunun yanında; icma ile nesh, sahâbe sözü ile nesh ve mütevâtir haber'in haber-i vâhid veya kıyas ile neshi meseleleri de usûlcüler arasında tartışma konusu olan diğer konulardır. Sühreverdî, genel olarak ihtilaflı olan bu konuları ele alıp; ekollerin delillerinin, mantikî bir bakış açısı ile tahlilini yapmaktadır. Bunu yaparken de bazen getirilen delilleri ikna edici bularak kabul etmekte, bazen bu delilleri eleştirmekle yetinmekte, bazen de bu delilleri reddederek karşıt görüşü bertaraf etmeye çalışmaktadır. Bu başlık altında bu meselelerdeki ihtilaflara ve Sühreverdî'nin bu konulardaki görüşlerine yer verilecektir.

4.2.1. Kur'an'ın Sünnet'le ve Sünnet'in Kur'an'la Neshi

İmam Şâfiî (150/204) ve bir kısım usûlcü dışında, Eş'ari usûlcülerin tamamı, Mutezilî âlimler ve Fukaha⁶⁴¹, Kur'an'ın Sünnetle ve Sünnet'in de Kur'an'la neshini caiz görmektedir. Onlar, bu tür neshin, aklen inkar edilemeyeceğini, Sem'an da vâki olduğunu savunurlar. Bu görüşlerini de birçok örnekle delillendirirler. Örneğin; Sünnet'in Kur'an'la neshine, Beytü'l- Makdis'e yönelmenin Kur'an'da bulunmayıp sünnette var olduğunu ve Kur'an-ı Kerim'in “*Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm'a çevir, nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin.*”⁶⁴² ayeti ile neshedildiğini; yine, Kur'an'da hükmü bulunmadığı halde uygulanmakta olan, Ramazan gecelerinde eşlerle birleşme yasağının, “*Oruç gecesinde kadınlarınızla*

⁶³⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 217.

⁶⁴⁰ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 487.

⁶⁴¹ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 488.

⁶⁴² “قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الْأُولَى لَكُنْ عَنَّا غِثًا وَخَبْرًا” el-Bakara 2/144.

birleşmek size helal kılındı.”⁶⁴³ mealindeki Kur'an ayeti ile; Sünnetle sabit olan Aşure orucunun da Ramazan orucunun farz kılındığı ayet ile neshedildiğini gerekçe gösterirler.⁶⁴⁴ Sühreverdî de, sünnetin Kur'an ile neshine bu örnekleri vermekle birlikte, Kur'an'ın Sünnet ile neshine de; anne-babaya vasiyet ayetinin, Hz. Peygamber (s.av.)'in “Vârise vasiyet yoktur.” hadisiyle neshini örnek vererek, bu çeşit neshe dair pek çok örneğin vâki olduğunu ifade eder.⁶⁴⁵

Ancak İmam Şâfiî ile birlikte bir kısım usûlcü ise, Kur'an ile Sünnet arasında neshi kabul etmezler. Onlar, görüşlerini desteklemek için, Allah Teala'nın “...Onlara şöyle de: Onu kendiliğinden değiştirmeye hak ve yetkim yoktur, ben ancak bana vahyedilene uyuyorum...”⁶⁴⁶ ve “Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz.”⁶⁴⁷ ayetlerini gerekçe gösterirler. Sühreverdî, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in kendiliğinden ayetleri neshedemeyeceğini; neshin, Kur'an dışında ancak Hz. Peygamber'e (s.a.s.) gelen ve Kur'an'dan sayılmayan vahiy ile olabileceğini ve bu konuda da bir ihtilafın bulunmadığını belirterek; Kur'an'ın metlûv, Sünnet'in ise gayrı metlûv vahiy olduğunu, yani her ikisinin kaynağının da Allah olduğunu, dolayısıyla Allah'ın, bir ayeti Resûlullah'ın lisanı üzere neshedip yerine misli bir ayet getirdiğinde vaadini yerine getirmiş olacağını ifade eder.⁶⁴⁸

4.2.2. İcmâ İle Nesih

Bir kısım Mutezilî âlim ve İsâ b. Ebân (ö. 221/836) haricinde, Cumhur ulemâ tarafından icmâ ile neshin gerçekleşmesi caiz görülmemiştir.⁶⁴⁹ Sühreverdî de, icmâm herhangi bir hükmü neshedemeyeceği; aynı şekilde Hz. Peygamber (s.a.s.)'in nübüvvet yıllarından sonra icmâ faaliyetlerinin ortaya çıkması sebebiyle icmâmın da nass ile

⁶⁴³ “أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثِ إِلَى نِسَائِكُمْ” el-Bakara 2/187.

⁶⁴⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 101; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 276; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 217.

⁶⁴⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 217-219.

⁶⁴⁶ “قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَيِّلَهُ مِنْ تَلْقَائِ نَفْسِي إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُرْحَى إِلَيَّ” el-Yûnus 10/15.

⁶⁴⁷ “مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ” el-Bakara 2/106.

⁶⁴⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 217.

⁶⁴⁹ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 496.

neshedilemeyeceği kanaatindedir.⁶⁵⁰ Zira nesih, Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında gerçekleşmiş ve bitmiştir. İcmâ ise, kesin delil olmakla birlikte Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatının ardından söz konusu olmuştur. Dolayısıyla da daha sonra gerçekleşmiş olan icmân kendisinden önceki nas ile neshedilmesi mümkün değildir. İcmâ ile bir hükmün neshedildiğinin ifade edilmesi durumunda, icmân buradaki fonksiyonu ancak vahyin nüzul yıllarında Kitâb ve Sünnet'te gerçekleşen bir nesih olayında nâsihin ne olduğunu göstermekten ibarettir.⁶⁵¹

4.2.3. Mütevâtir Sünnetin Haber-i Vâhid İle Neshi

Kimi âlimler, mütevâtir sünnetin, haber-i vâhid ile neshini caiz görmüşlerdir. Onlar, Kuba Mescidi'ndekilerin, kendilerine haber veren bir kişinin sözü ile yönlerini Kâbe'ye doğru dönmelerini⁶⁵² ve aynı şekilde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sahâbîleri tek olarak dört bir tarafa gönderip, oradaki Müslümanlara nâsih ve mensuh hakkında haber vermelerini istemesini, bu tür neshin, Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında sem'an vukuuna delil göstererek, kesin bir yolla sabit olmuş bir hükmün tek bir kişi kanalıyla gelen haberle neshini kabul etmişlerdir. Kimi âlimler de, bunu mümkün görmeyip, kesin olan bir hükmün zannî olan bir şeyle kaldırılması manasına geleceğini belirterek itiraz etmektedirler. Örnek olarak getirilen Kuba hadisinin de bu konuda tek başına delil olamayacağını ve buna ilim ifade edecek bir takım (destekleyici) karinelerin eklenmiş olabileceğini ifade ederler. Caiz görenler ise, destekleyici karineler varsayımının haber-i vâhidi batıl kılacağını ve neshin bu karineler ile gerçekleşmiş olacağını; karşı tarafın, "Kesin olan hükmün, zannî olan ile kaldırılması manasına geleceği" sözlerini kabul etmenin mümkün olmadığını iddia ederler. Nitekim onlar, bunun mümkün görülmesi halinde haberi nakleden kişinin yalancı olduğuna kesin gözle bakılacağını; ancak aksine kendilerinin buna kesin gözle bakmayıp, o kişinin doğru söylediğinin mümkün olduğu görüşünde olduklarını belirtirler. Hatta kişinin getirdiği haberi nesheden bir haberin vâki olmaması şartıyla, o kişinin doğru söylediğinin kesin olduğunu savunurlar.⁶⁵³

⁶⁵⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 219.

⁶⁵¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 101; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 279; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 496.

⁶⁵² Buhârî, 'Tefsir', 2.

⁶⁵³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 220.

Sühreverdî, mütevâtir sünnetin, haber-i vâhid ile neshini caiz görmemektedir. O, caiz olarak görenlerin yukarıda geçen “Destekleyici karineler varsayımı, âhâd haberi batıl kılmayı gerektirir.” sözlerinin de fâsit bir delil olduğu kanaatindedir. Nitekim o, haber-i vâhidin karineler ile atıl hale gelmediğini, yani karineye itibar etmenin haber-i vâhidi devre dışı bırakmayacağını; dolayısıyla bu karineler ile nesih gerçekleşmeyeceğini ifade etmektedir. Sühreverdî, haber-i vâhidin atıl bırakılmış olduğu kabul edilse dahi, burada mütevâtir sünnetin neshedilmesi iddialarının yanında haber-i vâhidin atıl bırakılmasının daha hafif kalacağını belirtir. Sühreverdî, diğer taraftan haber-i vâhid iddiasında bulunmanın, karine iddiasında bulunulduğu anlamına geleceğini ve neshin de doğal olarak haber-i vâhid ile gerçekleşmiş olacağını ifade eder.⁶⁵⁴

Haber-i vâhid ile neshi caiz görenler, abdestte ayakların yıkanması ayetinin⁶⁵⁵ de âhâd hadis kabilinden olan mest üzerine mesih yapılabileceğine dair hadis⁶⁵⁶ ile neshedildiğini delil olarak sunarlar. Sühreverdî, onların bu iddialarını reddederek; buradaki ayaklar üzerine mesh yapılması hadisinin âhâd kabilinden bir hadis olmadığını, bilakis mütevâtir derecesinde bulunduğunu, hatta Ebu Hanife’nin bu hadisin mütevâtir olduğu konusunda “Bize güneş ışığı gibi geldi.” dediğini ifade eder. Dolayısıyla Sühreverdî, haber-i vâhid ile neshin söz konusu olmadığını; ancak, haber-i vâhidin nesih konusunda elverişli olmamasının, nesih alanı dışındaki alanlarda kendisiyle amel edilmeyeceği anlamına gelmediğini belirtir.⁶⁵⁷

4.2.4. Sahâbe Kavli İle Nesih

Sühreverdî, âlimlerin ihtilaf ettikleri bir diğer konunun, sahâbenin bir hükmün neshedildiğini haber verdiğinde ‘Şu hükmü neshettim’ sözünü Hz. Peygamber’den (s.a.s.) işittiğini söylemedikçe, hükmün neshedilip edilemeyeceği hususunda olduğunu ifade eder. Sühreverdî, bu konuda âlimler tarafından kabul edilen iki görüşü aktarır. Bunlardan biri, bir grup âlimin savunduğu, böyle bir durumda neshin caiz olacağı, nitekim

⁶⁵⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 220.

⁶⁵⁵ el-Maide 5/6, “Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başınızı meşhedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın).”.

⁶⁵⁶ Muğire bin Şu‘be (r.a.) şöyle dedi: “Bir seferde Nebiyy-i Ekrem (s.a.s.) ile birlikte idim. (Abdest aldığı sırada) mestlerini çıkarmaya davrandım. Efendimiz (s.a.s.): “Dokunma, zira ben mestlerimi, ayaklarım tâhir (temiz) iken giydim.” buyurdular ve mestleri üzerine meshettiler.”, Buhari, Vudû‘, 49.

⁶⁵⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 220-221.

sahâbeden rivayet edilen emir veya nehiy bildiren sözlerin kabul edildiği gibi neshin de kabul edileceği görüşüdür. Buna karşılık ikinci görüş de, Bâkılânî ile birlikte çoğunluğun kabul ettiği görüştür. Bu görüşe göre ancak sahâbî, nâsihi zikretmişse onun üzerinde düşünülür ve rey'e (akla) göre hüküm verilir. Bu görüşü savunanlar, sahâbînin nâsihi zikretmediği takdirde, bunu tek kaldığı bir içtihada dayanarak söylemiş olabileceğini düşünerek, bunun taklid edilemeyeceğini ifade ederler. Sühreverdî, bu konu ile ilgili görüşünü belirtmemekle birlikte, bu konudaki görüşlerin her ikisinin de ihtimal dahilinde olduğunu, zira meselenin içtihadî bir mesele olduğunu bildirir.⁶⁵⁸ Görüldüğü gibi Sühreverdî, burada getirilen delilleri eleştirmeden olduğu gibi kabul etmekle yetinmekte ve her iki durumu da mümkün görmektedir.

4.2.5. Mütevâtir Sünnetin Kıyas İle Neshi

Cumhur ulemâ, mütevâtir sünnetin kıyas ile ve kesin bilinenin de zan ve içtihad ile neshinin caiz olmadığı konusunda ittifak halindedir.⁶⁵⁹ Fakat bazı Şâfiî âlimler⁶⁶⁰, hâfi/kapalı kıyasın mütevâtiri neshi konusunda cumhur ile aynı görüşte olsa da, celî/açık kıyasın neshi konusunda cumhura muhalefet ederler. Nitekim onlar, mütevâtirin celî kıyas ile neshini caiz görmektedirler.⁶⁶¹

Şâfiîlerin bu görüşüne karşı bir kısım müteahhîr âlim⁶⁶² “Burada celî kıyas lafzı mübhem durumdadır, şayet celî kıyasla kastedilen kesin kıyas ise, bu görüş sahihtir. Ancak zannî kıyas kastediliyorsa, bu durumda görüş sahih değildir.”⁶⁶³ diyerek itiraz ederler. Onlar, kesin olduğu vehmedilen kıyasın da üç mertebesi olduğunu belirtirler. Onlara göre, ilk mertebede nas hükmünde olan ve nistan daha açık olan kıyas bulunmaktadır. Bu tür kıyasa örnek olarak, “Onlara öf bile deme!” ayetini verip; öf dahi denmemesi gerektiğine göre dövmenin de haram olduğunun bu ayetten kesin olarak

⁶⁵⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fıkh*, 222.

⁶⁵⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 102; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 281.

⁶⁶⁰ Âmidî, bu görüşü Ebü'l-Kâsım Osman b. Saîd b. Beşşâr el-Ahvel el-Enmâtî'ye nispet etmektedir. Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 498.

⁶⁶¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fıkh*, 223.

⁶⁶² Sühreverdî'nin burada müteahhîr âlim sözüyle kastettiği kişiler; Gazzâlî ve bir kısım mütekellim usûlcüdür.

⁶⁶³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 102; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 282.

çıkarılabileceğini, dövmenin caiz olduğuna dair bir nas varid olsa bile bu kıyasla o nassın hükmünün neshedilebileceğini ifade ederler.⁶⁶⁴

Onlar, ikinci mertebede, örneğin; köle azadının cariyeye hakkında geçerli olmayacağı yönünde bir nas varid olsa ve daha sonra Hz. Peygamber (s.a.s.), “Kim bir köledeki payını azad ederse, geriye kalan kısmın değeri onun aleyhine belirlenir (kalan kısmın bedelini ortağına ödemesi gerekir)” buyurursa, bu durumda söz konusu hükmün köle ile birlikte cariyeye hakkında geçerli olduğuna hükmedileceğini belirtirler. Çünkü onlar, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) burada hükmü koyarken kadın erkek olarak değil de, kölelik durumunu kastettiği kesin olarak bilindiğinden, cariyeye için de hükmün kesin olarak geçerli olacağının anlaşıldığını ifade ederler.⁶⁶⁵

Onlara göre, üçüncü mertebede de örneğin, nebiz⁶⁶⁶in mübah olduğuna dair bir nassın varid olduğu kabul edildiğinde, daha sonra Şari‘ (hüküm koyucu) tarafından “Şarabı, şiddeti yüzünden haram kıldım.” denirse ve eğer kıyas ile amel edilirse, şaraba kıyas ederek nebizin mübahlığı hükmünün neshine hükmedileceğini söylerler. Onlar, kıyasla amel etmediğimiz takdirde ise neshin gerçekleşmeyeceğini, zira bazı hususiyetlerinden dolayı özel bir durumunun olabileceğini ifade ederler.⁶⁶⁷

Sühreverdî, onların bu iddialarının bir semeresinin olmadığını; nitekim onların bunu ya doğrudan nasstan anladığını ve şarabın şiddetini de buna izafe edip illet demiş olduklarını belirtir ki Ona göre o zaman bunda bu şiddeti mutribenin bir payı olmuş olacağını ifade eder. Onların, kıyas ile amel edilir demeleri halinde de, onlara her yerde ve her surette kıyasla amel edilir diye bir şeyin olmadığı şeklinde cevap verir. Eğer burada bir fârik olduğu vehmedilirse, bu durumda zaten bunun diğer kıyaslardan bir farkının olmayacağını söyler. Dolayısıyla da onların “Celî kıyas, kesinlik ifade eder.” sözlerine itibar edilemeyeceğini zira şarabın şiddetinin illet olması da orada bir fârikın sabit

⁶⁶⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 102; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 282; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fıkh*, 223.

⁶⁶⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 102; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 282.

⁶⁶⁶ Sarhoşluk verici maddeleri tanımlayan genel bir tabir.

⁶⁶⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 102; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 281-282.

olmasının da mümkün olduğunu ve her halükarda kesinlik ifade ettiğinin söylenemeyeceğini belirtir.⁶⁶⁸

Kesin olan bir şeyin zannî olan ile neshedilmesinin imkânsızlığı aklî midir, sem'î midir? Diye bir soru sorulduğunda; Gazzâlî, bu imkânsızlığın aklen olduğu, zira bir nassın kendisinden çıkarılan (fer'î) bir kıyasla neshedilmesiyle emrolunmamızın imkânsız olduğu şeklinde cevap verir.⁶⁶⁹ Sühreverdî, bu cevabı uygun bulmayarak; burada neshedenin neshedilen şeyin bir fer'î olmadığını, bilakis başka bir nassın fer'î olduğunu belirtmiştir. Sühreverdî, onun bu şekilde cevap vermek yerine sahâbe icmaî ile cevap vermesi gerektiğini, nitekim sahâbenin ancak nassın ümitlerini kestikleri zaman kıyasla amel ettiklerini ve 'Eğer bunu işitmeseydik bunun hilafına kıyas ile amel ederdik.' diyerek nassa muhalif olan her kıyasın batıl olduğu konusunda icmada bulunduklarını belirtir.⁶⁷⁰ Kısacası Sühreverdî, kıyasın mütevâtir nassı neshetmesinin caiz olmadığı konusunda Gazzâlî ile hemfikir olsa da onun delil olarak sunduğunun isabetli olmadığını, bunun yerine sahâbe icmaîni delil getirmesi gerektiğini ifade eder.

4.3. NESHİN MAHİYETİ İLE İLGİLİ MESELELER

Sühreverdî, neshin mahiyeti ile ilgili meselelerden, yalnızca üzerinde ihtilafın bulunduğu meseleleri ele almıştır. Bu meseleleri ele alırken de, hem kendi fikrini beyan ederek karşı tarafa deliller sunmuş hem de farklı görüşte bulunanların görüşlerini temellendirmek üzere kullandıkları delilleri inceleyerek; mantıklı bulduklarını olduğu gibi aktarmış, kendisine mantıksız gelen delilleri ise -aynı görüşü paylaştığı kimselerin delili dahi olsa- eleştirmiştir. Dolayısıyla bu meselelerde kendi görüşlerini de yansıtmakla beraber, bu meselelere getirilen delillere objektif bir bakış açısı ile yaklaşmış ve mantık açısından değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu başlık altında Sühreverdî'nin ihtilaflı olan konulara bakışı ve ihtilaf edilen konularda karşılıklı getirilen delilleri değerlendirmesine yer verilecektir.

⁶⁶⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 224.

⁶⁶⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 102; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 283.

⁶⁷⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 224.

4.3.1. Emrin İmtisâlınden/Uygulanmasından Önce Neshin Gerçekleşmesi

Emredilen fiilin yerine getirilmesinden önce bu emrin neshedilip edilemeyeceği konusu âlimlerin üzerinde ihtilaf ettikleri konulardan biridir. Mutezile mezhebi âlimleri⁶⁷¹, bir kısım Hanefî âlim⁶⁷² ve bir kısım Şâfiî âlim⁶⁷³ emrin imtisal imkânı bulmadan önce neshedilmesini caiz görmemiştir. Sühreverdî, emrin imtisâle imkân bulmadan önce neshedilmesini mümkün görüp; Şâri'in, *'Bu sene ramazan ayında haccedin'* veya *'Bu vakitte ibadet edin'* şeklinde emredip, ardından emrin gerçekleştirileceği bu zaman gelmeden önce ya da zamanı geldiğinde -gerçekleşecek olayda bir kolaylaştırma olmaksızın- emri neshedebileceğini ifade eder.⁶⁷⁴

Mu'tezile mezhebi, emrin imtisalinden önce neshedilmesini mümkün görenlere iki soru ile itiraz eder. Bunların ilki, "Siz, Allah (c.c.)'ın kelamı tektir diyorsunuz, tek olan bir şey nasıl aynı anda hem 'emir' hem de 'nehy/yasak' olabilir?" şeklindedir. Sühreverdî, onların bu iddialarında kastettikleri ve imkânsız olarak gördükleri şeyin kelamın tek olması ise kendilerine kelam ilminde yazdığı eserlerden delil getireceğini; ancak emir ve nehyin aynı anda bir şeye taalluk etmesi durumunda da emir ve nesih arasında zaman bakımından öncelik ve sonralık olduğunu ve aynı anda ikisi ile hitap edilmediğini ifade eder.⁶⁷⁵

Mu'tezile'nin ikincisi sorusu ise, "Hem emredilip hem de nehyedilen bir şey nasıl olur da aynı anda hem 'maslahat/yarar' hem de 'mefsedet/zarar' olabilir?" şeklindedir. Sühreverdî, burada kastedilen şey, maslahatın ve mefsetetin gözetilmesi ve bunun Allah'a vacip olması ise, zaten böyle bir iddiada bulunmadıklarını zikreder. Ancak, 'bir şey nasıl olur da hem emir hem de nehiy olabilir?' diye sorulursa buna da iki şekilde cevap verebileceğini ifade eder. İlk olarak, emir ve nehyin yönlerinin farklı olduğunu, yani bir şeyin bir yönden emredilmekte iken başka bir yönden nehyedilmesinin mümkün olduğunu belirtir. İkinci olarak da, emrin ve nehyin aynı yönden ve aynı vakitte olmasının da imkânsız olmadığını, nitekim emredilen şeyin, bizzat veya emredilmeden önce

⁶⁷¹ Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, 1964, 1/376.

⁶⁷² Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 2/231.

⁶⁷³ Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, 1964, 1/376.

⁶⁷⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 206.

⁶⁷⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 206-207.

kendisinde bulunan bir vasıf sebebiyle güzel görülmediğini ve dolayısıyla irade edilen şey de emredilen olmadığından, hem güzel hem de kötü olmasının tenakuz/zıtlık teşkil etmeyeceğini ifade eder.⁶⁷⁶

Emrin imtisalinden önce neshin gerçekleşmesini mümkün gören İbn Hazm (ö. 456/1064) ve Gazzâlî gibi âlimler, görüşlerini kuvvetlendirmek amacıyla farklı deliller zikretmişlerdir. İbn Hazm, görüşünü temellendirmek için namazın farz kılındığı Miraç hadisesinin zikredildiği hadisi delil getirirken; Gazzâlî ve beraberinde bulunan bir kısım âlim ise, görüşlerini Hz. İsmail (a.s.)'ın kurban edilmesi üzerinden temellendirmeye çalışmıştır.⁶⁷⁷ Kur'an-ı Kerim'in Saffât sûresinde kıssa edilen bu olaya göre Hz. İbrahim (a.s.), oğlu Hz. İsmail (a.s.)'ı kurban etmek ile emrolunmuş, ancak Hz. İbrahim fiilini gerçekleştirmeden önce bu emir, *"Bu, kesinlikle apaçık bir imtihandı. Biz, (oğlunun canına) bedel olarak ona iri bir kurbanlık verdik."*⁶⁷⁸ ayeti ile neshedilmiştir. Kaderîler tarafından bu durum müşkil görülmüş, bu da onları ayeti tevilde zorlamalara götürmüş ve beş ayrı teville (yoruma) başvurmuşlardır.⁶⁷⁹ Sühreverdî, yapılan bu tevilleri aktarıp her bir teville getirilen eleştiriyi aktarmıştır. Aktardığı bu eleştirileri de daha sonra kendi açısından değerlendirmiştir. Kaderîler tarafından başvurulanan teviller/yorumlar ve bu tevillere getirilen eleştiriler şu şekildedir:⁶⁸⁰

Birinci yorum; bunun bir emir olmayıp, rüya olduğu yorumudur. Bu yorum, Peygamberlerin çoğunun peygamberliğinin (mücerred) rüya ile olduğu öne sürülerek eleştirilmiş ve bunu desteklemek için de Hz. İsmail'in "Emrolunduğun şeyi yap!" sözü delil getirilip bunun bir emir olduğu ifade edilmiştir. Sühreverdî, Peygamberliğin rüya ile olabileceği görüşünü kabul eder. Ancak bunun, Peygamberlerin rüyalarının tümünün hüküm olacağı manasına gelmediğini; bilakis, onların rüyaları için de teville başvurulabileceğini ifade eder. Sühreverdî, bu görüşüne örnek olarak da, Hz.

⁶⁷⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fıkh*, 207-208.

⁶⁷⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 92; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 254.

⁶⁷⁸ "إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ وَقَدْ نَبَّأَهُ بِذَنْبِ عَظِيمٍ" es-Saffât, 37/106-107.

⁶⁷⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 92; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 254-255.

⁶⁸⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 92-93; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 255-257.

Peygamber'in (s.a.s.) bir keresinde rüyasında kılıcının ön kısmının kırıldığını görmesi⁶⁸¹ gibi bir kısım rüya örneği verir.⁶⁸²

İkinci yorum; bunun bir emir olduğu, ancak onların emrolunduğu şeyin, teslimiyet olup bu emri yerine getirmeye azmetmeleri olduğu, dolayısıyla bunun bir kesme eylemi değil de imtihan olunan şeye azmetmek olduğu şeklindeki yorumdur. Yapılan bu yorum, imkânsız olarak görülmüş ve Hz. İsmail'in "Emrolunduğun şeyi yap!" sözü delil getirilerek bu sözün kesmeye işaret ettiği ifade edilmiştir. Kastedilen azmetmenin de ancak vacip kılınma durumunda gerçekleşebileceği belirtilerek yapılan bu yorum doğru bulunmamıştır. Sühreverdî, Hz. İsmail'in "Emrolunduğun şeyi yap!" sözünün delil olarak sunulmasının isabetli olamayacağını, nitekim Hz. İsmail'in özellikle çocukluk yıllarında söylemiş olduğu bu sözü, belki de böyle bir şey gerçekleşmediği halde, böyle emredildiğini vehmederek söylemiş olabileceğini ifade etmektedir.⁶⁸³

Üçüncü yorum; burada bir neshin gerçekleşmediği, Allah'ın, emir gerçekleşmeden Hz. İsmail'in (a.s.) boynunu bakır veya demire dönüştürdüğü, dolayısıyla boynu kesilmeden emrin gerçekleştirildiği yorumudur. Bu yorum da imkânsız görülerek burada yapılan yorumun Kaderîlerin kendi prensiplerine de ters düştüğü, çünkü onlara göre şartlı emrin sabit olmadığı ifade edilmiştir. Allah (c.c.), İsmail'in (a.s.) boynunu demire dönüştüreceğini biliyor ise imkânsızlığını bildiği bir şeyi emretmiş olamaz, dolayısıyla da bir fidyeye ihtiyaç duymaz ve bu iş İbrahim (a.s.) hakkında bir imtihan olmaz denilerek eleştirilmiştir.⁶⁸⁴

Dördüncü yorum; Hz. İbrahim (a.s.)'a emredilenin kesmek olmadığına, burada emredilenin alnı yere koymak ve bıçağı sürtmek olduğuna dair yorumdur. Karşı görüştekiler tarafından bu yorum da doğru bulunmayarak, mücerred yere yatırmanın 'zebh' (kesme) olarak adlandırılmayacağı gibi 'belâ' (imtihan) olarak da

⁶⁸¹ Hz. Peygamber (s.a.s.), rüyasında elinde bir kılıç bulunduğunu ve o kılıcı şiddetli bir şekilde salladığını, kılıcın ön kısmının kırılıp düştüğünü; ikinci kez salladığında ise, kılıcın kırılan parçasının, eskisinden daha güzel bir şekilde yenilendiğini gördüğünü anlatır. Hz. Peygamber (s.a.s.), kılıcın kırılmasını, Uhud savaşındaki yenilgiye; eskisinden daha güzel bir şekilde yenilenmesini de Mekke'nin fethine hamletmiştir. Buhari, Kitabu't-Ta'bir, 44, Hidayet Aydar, "Hz. Muhammed'in Bazı Rüyalari ve Yaptığı Rüya Yorumlarından Örnekler", *Ekev Akademi Dergisi*, (2005), 95.

⁶⁸² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 210.

⁶⁸³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 206-207.

⁶⁸⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 93; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 256.

adlandırılmayacağı ve dolayısıyla fidye (bedel) mukabili kurtarmaya da gerek olmayacağı belirtilerek eleştirilmiştir.⁶⁸⁵

Beşinci yorum; burada nesih olayı olmadığı, İbrahim (a.s.)’ın emre imtisal ederek fiili gerçekleştirdiği, ancak kesilen yerin hemen iyileştiği yorumudur. Kaderîler, bu yorumlarını güçlendirmek adına Allah’ın (c.c.), Hz. İbrahim’e “قَدْ صَدَّقْتَ الرُّءْيَا” “*Rüyanı gerçekleştirmiş oldun.*”⁶⁸⁶ şeklinde buyurmasını delil getirmiştir. Kaderîlerin bu yorumu da imkânsız görülerek, iyileşme gerçekleşmiş olsaydı fidyeye ihtiyaç duyulmayacağı belirtilmiş, aynı zamanda böyle bir bilginin başka kimse tarafından nakledilmemiş olduğu vurgulanarak, böyle bir durumun olması halinde bunun bilgisinin yaygınlık kazanmış olması gerektiği ve Allah’ın (c.c.) ayetlerinden (mucizelerinden) biri olması gerektiği ifade edilmiştir. Diğer taraftan Hz. İsmail’in (a.s.) “صَدَّقْتَ” sözünün de “Sen emri doğruladın, eğer doğrulamasaydın ona yeltenmezdin” anlamında olduğu iddia edilmiştir.⁶⁸⁷

Sühreverdî, beşinci yoruma getirilen bu eleştirin zayıf olduğunu; nitekim yaygınlık kazanmanın, haberin şartı olmadığını; özellikle de böyle üzerinden binlerce yıl geçmiş bir olayın başkaları tarafından nakledilmemesinin ve Kur’an-ı Kerim’de ibret alınması için hikâye edilen olaylardan biri olarak yer almamasının mümkün olduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde iddia edildiği gibi tasdik etmenin/doğrulamanın bir fiile yeltenmek manasına gelmeyeceğini, nitekim nice kimselerin bir emri doğruladıkları halde onu yapmaya yeltenmediklerini belirterek; dolayısıyla bunun karşı tarafın tezine karşı kesin bir cevap olmadığını ifade etmektedir.⁶⁸⁸ Görüldüğü üzere Sühreverdî, emrin imtisalinden önce neshedilmesini caiz görmekle beraber, caiz gören diğer âlimlerin delil olarak sunduklarını yeterli bulmayarak eleştirmektedir. Ancak eleştirdiği deliller yerine kendi delillerini sunmayıp, sadece eleştirmekle yetindiği görülmektedir.

4.3.2. Neshedilenin Yerine Alternatifinin Getirilmesi Şart mıdır?

Neshedilmiş bir hükmün yerine bedelinin getirilmesinin şart olup olmadığı âlimler arasında ihtilaflı konulardan bir diğeridir. Sühreverdî, yerine bedel getirilmeden de neshin

⁶⁸⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 93; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 256.

⁶⁸⁶ “قَدْ صَدَّقْتَ الرُّءْيَا إِنَّا كَذَبُكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ” es-Saffat 37/105.

⁶⁸⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 93; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 256.

⁶⁸⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 208-210.

gerçekleşmesini mümkün görmektedir. Kimi âlimler ise, neshin bedelsiz olmasını imkânsız görüp; buna Allah Teala (c.c.)’nın “*Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz.*”⁶⁸⁹ ayetini delil getirmektedirler.⁶⁹⁰

Sühreverdî, onların bu gerekçelerine iki şekilde cevap verilebileceğini; ilk olarak, yukarıda geçen ayetin, neshin vukûuna (gerçekleşmesine) mani ise de teorik olarak gerçekleşmesinin cevazına mani olmadığını; ikinci olarak da, bu ayetin, zahirine göre bir ayetin misliyle neshedilmesi ve yerine başkasının getirilmesini değil de, mensuh (neshedilen) ayetin giderildiğini gösterdiğini ifade eder. Buna örnek olarak da, Hz. Peygamber ile görüşme yapılmadan önce sadaka verilmesi ile ilgili Allah Teâlâ (c.c.)’nın, “*Ey iman edenler! Peygamberle özel görüşme yapmak istediğiniz zaman, bu görüşmenizden önce bir sadaka verin. Sizin için en iyi ve en nezih davranış budur.*”⁶⁹¹ ayetinin yerine bedel getirilmeden neshedildiğini, aynı şekilde Hz. Peygamber (s.a.s.)’nin “*Daha önce kurbanların etlerini üç günden fazla elinizde tutmanızı size yasaklamıştım; artık uygun gördüğünüz kadarını elinizde tutabilirsiniz*”⁶⁹² hadis-i şerifi ile de kurban etlerini saklama yasağının bir bedel olmaksızın neshedildiğini örnek verir. Sühreverdî, bunlar dışında pek çok hükmün daha bedelsiz olarak neshedildiğini belirtir.⁶⁹³

4.3.3. Daha Ağır Hüküm İle Nesih

Bir hükmün daha hafif olan bir hüküm ile neshi, cumhur âlimler tarafından ittifakla caiz görülmüştür. Ancak, hükmün daha ağır olan hüküm ile neshi, bir kısım Şâfiî ve bir kısım Zâhirî⁶⁹⁴ tarafından caiz görülmemiştir. Onlar, neshin yalnızca daha kolay olan ile gerçekleşeceğini belirterek, neshi sınırlandırmışlardır. Bu âlimler, daha ağır olan

⁶⁸⁹ “مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ” el-Bakara 2/106.

⁶⁹⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 212.

⁶⁹¹ “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَيْكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ” el-Mücâdele 58/12.

⁶⁹² Mehmet Emin Özafşar vd. (ed.), *Hadislerle İslam* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 5/Müslim, Edâhî, 37.

⁶⁹³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 212.

⁶⁹⁴ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli 'l-ahkâm*, 482.

hüküm ile neshin ya zatı itibari ile imkânsız olmasından dolayı ya maslahattan dolayı ya da muhal/imkânsız bir durumdan dolayı caiz olmadığını savunmuşlardır.⁶⁹⁵

Neshin daha ağır bir hükümle gerçekleşmeyeceği görüşünde olanlar, “...*Allah insanlara karşı çok şefkatli, çok merhametlidir.*” ayetini delil getirip Allah (c.c.)’ın kullarına karşı merhametli olduğunu dolayısıyla zorlamanın O’na (c.c.) yaraşmayacağını öne sürerler. Sühreverdî onlara cevap olarak, böyle bir anlayışın kabul edilmesinin dünyada fakirliğin, hastalıkların ve en baştan sorumlu tutulmanın olmamasını gerektireceğini savunur. Nitekim Sühreverdî’ye göre böyle bir durumda, bu tür sıkıntıları vermenin de Allah’a (c.c.) yaraşmaması gerekirdi. Yine onlar, ayette “...*daha hayırlısını getiririz...*” şeklinde buyurulduğunu, Kur’an’ın bütünüyle en hayırlı olması münasebetiyle bizim için en hayırlı olana bakılacağını, onun da bizim açımızdan en hafif olan olacağını iddia ederler. Sühreverdî, onların bu iddiasını da kabul etmeyerek, ayetin bu şekilde anlaşılmasının doğru olmayacağını; zira ayette daha hayırlı olan diye ifade edilenin, bize şu an daha zor gelse dahi sevap açısından daha iyi sonuçlara götürecek olan şey olarak anlaşılması gerektiğini ifade eder.⁶⁹⁶

Sühreverdî, onların şer’de daha ağır bir şey ile neshin vâki olmadığı/gerçekleşmediği iddialarına da; sahâbenin ilk olarak savaşı terk etmek ile emrolunduğunu, daha sonra da bir kişinin on kişiye karşı direnmesi dahi söz konusu edilerek savaşmak ile emrolunduğunu delil gösterir. Yine öncesinde serbest olduğu halde daha sonra şarap, mut’a nikahı ve ehlî eşeğin haram kılınmasını ve yine aşure günleri orucunun daha ağır olan ramazan ayı orucu ile neshedilmesini delil getirerek öncekinden daha ağır olan hüküm ile neshin gerçekleşmiş olduğunu savunur.⁶⁹⁷

4.3.4. İbadetlerin Bir Kısımının Neshedilmesi İle Asıl Neshedilmiş Sayılır mı?

Âlimlerin ihtilaf ettiği konulardan bir diğeri, dört rek’atlık bir namazın iki rek’ata düşürülmesi gibi ibadetin bir kısmının/parçasının neshedilmesi ile sadece zikredilen bu

⁶⁹⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 213.

⁶⁹⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 213.

⁶⁹⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 213.

kısımının mı, yoksa ibadetin aslının/tamamının mı? neshedileceği konusudur. Bu konuda üç farklı görüş bulunmaktadır:

Kerhî, Ebû Hasan el-Basrî⁶⁹⁸ ve bir grup muhakkik, neshedilen şeyin ibadetin bir kısmı olması veya şartı olması fark etmeksizin, ibadetin aslını neshetmeyeceği kanaatindedir.⁶⁹⁹

Bir grup âlim, ibadetin bir kısmının neshedilmesi ile ibadetin aslının/tamamının da neshedileceği kanaatindedir. Nitekim onlar, dört rek'atlık namazın hükmünün vacip olduğunu ve burada neshedilenin de bu dört rek'atlık namazın hükmü olduğunu; yeni getirilen iki rek'atlık namazın ise, dört rek'atlık namaz dışında farklı bir ibadet olduğunu belirtirler. Onlar, yeni getirilen iki rek'atın önceki dört rek'atı eksilteceğinin iddia edilmesi halinde, örneğin sabah namazını dört rek'at olarak kılan birinin hem vacip olanı hem de ziyadeyi yerine getirmiş olacağını ancak bunun mümkün olmadığını ifade ederler.⁷⁰⁰

Kadî Abdülcebbâr (ö. 415/1025)⁷⁰¹ ve Gazzâlî⁷⁰² gibi bir kısım âlim ise, ibadetin bir parçasını ve şartını ayrı değerlendirerek, ibadetin bir kısmının neshedilmesi ile ibadetin tamamının neshedileceği; ibadetin şartının neshedilmesi ile ise, sadece şartın neshedilmiş olacağı, bununla ibadetin aslının neshedilmeyeceği görüşündedir. Zira bu âlimler, ibadetin şartının da ibadetin bir kısmı olarak görülüp şartının neshi halinde, ibadetin de neshedileceği görüşünü kabul etmezler.

Sühreverdî, ibadetin parçası ve şartı konusunda yaptıkları bu ayrımın yerinde olmadığı kanaatindedir. O, münferid olarak bakıldığı takdirde muteberlik açısından bunların denk olduğunu düşünmekte ve ibadetin bir kısmının neshedilmesi halinde tamamı neshediliyorsa, şartının neshedilmesi halinde de neshedilmesi gerekeceği; aynı şekilde bir kısmının neshi halinde tamamı neshedilmiyorsa, şartının neshinde de

⁶⁹⁸ Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, 1964, 1/414.

⁶⁹⁹ Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdîrahîm b. Muhammed Urmevî, *Nihâyetü'l-vusûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Sâlih b. Süleyman el-Yusuf el-Yusuf - Sa'd b. Sâlim es-Suveyh (Mekke: Mektebetü't-Ticâriyye, ts.), 2407.

⁷⁰⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 214.

⁷⁰¹ Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, 1964, 1/415; Urmevî, *Nihâyetü'l-vusûl fî dirâyeti'l-usûl*, 2408.

⁷⁰² Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 93-94; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 257.

tamamının neshedilmemesi gerekeceği kanaatindedir. Nitekim o, abdestin vacip olduğu namazın daha sonra gelen ‘abdestsiz namaz vaciptir’ hükmü ile değiştirilmesi ve yine abdestin vacip olduğu namazın ‘abdestli veya abdestsiz namaz caizdir’ hükmü ile değiştirilmesini örnek vererek, bunlar arasında bir farkın olmadığını beyan eder. Çünkü ona göre abdestin vacip olduğu namaz, abdestsizliğin vacip olduğu namazdan farklı ise, aynı şekilde abdestin vacip olduğu namaz, abdestsizliğin caiz olduğu namazdan da ve hatta abdestin caiz olduğu namazdan da farklı olur. Sühreverdî, abdestin namazın mahiyetinden olmadığı açısından bakıldığı takdirde de bir şeyin, kendi mahiyetinde olmayan şartlarında bir değişikliğin meydana gelmesi durumunda o şeyin özünde (mahiyetinde) herhangi bir değişikliğin olmadığı sonucuna gidileceğini belirtir. Nitekim o, birbirine zıt olan iki şartın değişiminin, mahiyete hiçbir yönden zararının olmayacağını ifade eder.⁷⁰³

Burada Sühreverdî’nin, ibadetin bir kısmının neshedilmesi halinde tamamında neshin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusunda herhangi bir fikir beyan etmeyip; iki tarafın karşılıklı olarak sunduğu tezleri, kendi açısından değerlendirmekle yetindiği ve olaya felsefik bir açıdan yaklaştığı görülmektedir.

4.3.5. Nass Üzerine Ziyade Nesih Sayılır mı?

Nass üzerine ziyadeyi kimileri nesih olarak değerlendirirken, kimileri nesih sayılamayacağı kanaatindedir. Sühreverdî, öncelikle meselenin ayrıntılarına girilmesi gerektiğini belirtir. Zira o, burada ziyadeden kastın metnin üzerine bir artış olmadığı, bilakis bu artışın onun gerekliliklerinde ve hükmünde olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla Sühreverdî, ziyade ile kendisi üzerine ziyade yapılan arasındaki ilişkinin incelenmesi gerektiğini düşünür. Buna bağlı olarak da, bir kısım usûlcü tarafından üç mertebede ele alınan ilişkiyi aktararak görüşünü beyan eder.⁷⁰⁴

Birinci mertebede, ziyade ile kendisi üzerine ziyade yapılan arasında hiçbir ilişkinin bulunmadığının bilinmesi yer alır. Buna göre önce namazın farz kılınması, ardından da orucun farz kılınması gibi birbirinden tamamen farklı iki hüküm, aralarında bir ilişki olmadan aynı anda bâki kalmaktadır. Dolayısıyla sonradan farz kılınan,

⁷⁰³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 214.

⁷⁰⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 214-215.

öncekinin hükmünü değiştirmemektedir. Çünkü kendisine ziyade yapılanın vacipliği ve iczâsı (yükümlülüğten kurtarması) olduğu gibi kalmaktadır.⁷⁰⁵

İkinci mertebede; ziyadenin, kendisine ziyade yapılanı birleşmesi yer alır. Örneğin; iki rek‘at olan sabah namazına iki rek‘at ziyade (ilave) yapılarak bunun sayısı dörde çıkarılırsa nesih gerçekleşmiş olur. Zira bu ilave yapılmadan önce iki rek‘at olarak kılınması yükümlülüğten kurtarmakta iken, iki rek‘atın ilavesi ile bu hüküm kalkmış oldu.⁷⁰⁶ Sühreverdî, bu görüşe yönelttilen “*Dört rek‘at, hem iki rek‘atı hem de yapılan ziyadeyi kapsamaktadır. Bundan dolayı da ilk iki rek‘at kalkmamış ve kendisine iki rek‘at daha eklenmiştir.*” şeklindeki itiraza karşı çıkararak neshin, kendisi hakkında hüküm bulunan şeyi değil de hükmü kaldırıcı olduğunu, dolayısıyla da burada sıhhat ve iczâ (yükümlülüğten kurtarıcı) olan ilk iki rek‘atın, hükmünün kaldırıldığını belirtir. Nitekim Sühreverdî, onların bu görüşlerine göre bakıldığında 4 rek‘atlık namazın 2+2 rek‘attan oluştuğunun kabul edilmesi gerekeceğini, ancak burada 4 rek‘atın mahiyetinin hakikatte tek olduğunu ve parçalardan oluşmadığını belirtir. Dolayısıyla mahiyeti itibari ile tek olan 4’ün 2 ve 2 şeklinde parçalardan oluştuğunu söylemenin batıl olacağını, aklen de böyle bir şeyin mümkün olmadığını belirtir. Sühreverdî, buna 10 sayısının 5+5’ten oluşmasının 4+6’dan oluşmasından veya 3+7’den oluşmasından evlâ olmadığı örneğini vererek; bir şeyin tek bir suretinin olduğunu (4 rek‘at olması gibi) ve bunun farklı sayılarla değiştirilmesinin ona bedel olmayacağını söyler.⁷⁰⁷

Üçüncü mertebe ise; ilk iki mertebe arasında yer almaktadır. Buna, *kazf*⁷⁰⁸ cezasında seksen celdeye yirmi celde daha eklenmesi örnek verilir. Burada ziyade ve kendisine ziyade yapılan arasında olan ayrılık, namaz ve oruç arasındaki ayrılık gibi olmayıp; aralarının birleşmesi de rek‘atların birleşmesi gibi değildir.⁷⁰⁹ Ebu Hanife (ö. 150/767), bu mertebede yer alan seksen celde üzerine ziyade yirmi celdeyi nesih saymaktadır.⁷¹⁰ Ancak Gazzâlî, Ebu Hanife’nin görüşünü sahih bulmayıp, bunun nesih

⁷⁰⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 94; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 259.

⁷⁰⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 94; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 260.

⁷⁰⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 215.

⁷⁰⁸ Sözlükte ‘herhangi bir şeyi atmak’ manasına gelip, fıkıh terimi olarak “*muhsan olan bir kimseye zina ithamında bulunmak veya nesebini reddetmek*” şeklinde tanımlanan bir kavram.

⁷⁰⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 215.

⁷¹⁰ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/82.

olmayacağı kanaatindedir. Nitekim ona göre burada anlatılan ziyade birinci mertebedeki munfasıla (iki hükmün birbirinden ayrı olmasına) daha çok benzemektedir. Zira burada kazf suçunun cezası olan seksen celdenin vacipliği ve yeterliliği giderilmiştir. Ancak seksen celdenin kendisi baki kalmakla birlikte, bunun üzerine ziyade yapılması vacip olmuş ve yüz celde, seksen celde artı ziyadenin toplamı olmuştur. Bunun, birinci mertebedeki namaz örneğinden farkı, seksenin iczâ edicilik hükmünün ziyade sebebiyle kalkmamış olmasıdır.⁷¹¹ Sühreverdî, Gazzâlî'nin yapmış olduğu bu ayrımı fasit görerek, namaz konusunda verdiği namazın tek oluşu ve mahiyetindeki sayılardan az olan sayının çok olan sayının bir parçası olmayışı örneğini celde cezasına da uyarlamaktadır. Yani burada da yüz celdenin emredilmesinin seksen ve üzerine yapılan ziyade yirmi olarak anlaşılmasının doğru olmadığını, seksen ve yüz celde cezalarının kendi başlarına birer ceza olduklarını, seksen celdenin yüz celdenin bir parçası olmadığını savunur.⁷¹²

Sühreverdî, seksenin vacip kılınmasının seksene hasredildiği ve bunun da seksen üzerine ziyade yapılmasına mani olduğu itirazına da karşı çıkar. Nitekim o, burada seksenin üzerine ziyade yapılmasına mani oluşun mefhum yolu ile bilindiğini, ancak kendisinin mefhum yoluyla neshi kabul etmeyip sadece mantuk yoluyla gerçekleşen neshi geçerli gördüğünü bildirir.

4.3.6. Hükmün Neshedildiğine Dair Kendisine Haber Ulaşmamış Kişinin Nesih Karşısındaki Durumu

Usûlcülerin ihtilaf ettikleri konuların bir diğeri, kendisine, neshedilen bir hükmün bilgisi ulaşmamış olan kişinin, nâsih/neshedilen hüküm ile amel edip etmeyeceği meselesidir. Bir kısım Şâfiî âlim, kişinin nesihten habersiz olsa dahi onunla amel etme zorunluluğunda olduğunu iddia etmektedir. Gazzâlî⁷¹³ gibi neshi ref' manasında gören usûlcüler ise, kişinin kendisine ulaşmayan nesih bilgisiyle mükellef/sorumlu olmadığı kanaatindedir. Bu usûlcüler, kendisine önceki hükmün neshedildiğine dair haber ulaşmamış bir kişinin, hâlâ önceki hükümle sorumlu olduğunu, kendisinin önceki bu hükmü terk etmesi halinde asi olacağını ifade ederler. Sühreverdî de aynı şekilde

⁷¹¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 94; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 260.

⁷¹² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 215-216.

⁷¹³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 97; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 268.

kendisine neshedildiğine dair bilgi ulaşmayan kişinin önceki hükümle amel etmesi gerektiği, aksi halde asi olacağı görüşündedir.⁷¹⁴

Sühreverdî, nesih bilgisi kendisine ulaşmayan bir kimsenin, neshi öğrendiği zaman önceki hükmü nesih sebebiyle mi terkedeceği, yoksa neshin gerçekleştiğini bilmesi sebebiyle mi terkedeceği? sorusunu aktarır. Sühreverdî, bu soruya verilen ‘bu durumda bilmenin etkisinin olmadığı ve hükmü terketmenin neshin gerçekleşmiş olması ile vacip olduğu, yani kişinin bunu nâsihin inmesi ile birlikte terk etme zorunluluğunda olduğuna, bilmemesinin kendi hatası olduğuna’ dair cevabın doğru olmadığı kanaatindedir. Nitekim o, hükmü kaldıranın nâsih olduğunu, ancak bilmenin de şart olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla o, şart (bilgi) mevcut ise, kaldırma işinin nâsihe atfedileceğini; fakat mevcut değil ise, neshin gerçekleşmiş olmayacağını belirtir. Zira ona göre nâsih, bir hitaptır ve kendisine hitap ulaşmamış kişi hakkında bir hitaptan söz edilmez. Sühreverdî, onların kendisine nesih bilgisi ulaşmamış kişinin hatalı olduğu konusundaki sözlerini de doğru bulmaz. Çünkü hatanın, kendisinden bir talepte bulunulduğu halde istenileni yapmayan veya üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmede kusuru bulunan kişi hakkında gerçekleştiği, ancak burada her iki durumun da olmadığı kanaatindedir.⁷¹⁵

4.4. NÂSİH VE MENSÛHUN TESPİT YOLLARI

Sühreverdî, taâruz eden naslardan nâsih olanın, zaman bakımından daha sonra gelen olacağını ifade eder. Sühreverdî, hangisinin daha sonra geldiğinin de şu üç yolla bilinebileceği kanaatindedir;

1) Neshe yönelik naslardan hangisinin müteahhir/sonra gelen hangisinin mütekaddim/önce gelen olduğuna dair icmâ veya bir nassın nâsih olduğuna dair icmâ‘da bulunulması;

2) Râvinin tarih zikretmesi;

⁷¹⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 221.

⁷¹⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 221-222.

3) Neshe delalet eden bir lafzın bulunması; örneğin, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Ben size kabir ziyaretlerini yasaklamıştım. Artık kabirleri ziyaret edebilirsiniz."⁷¹⁶ buyurması bu şekildedir.⁷¹⁷

Sühreverdî, zikredilen bu yollar dışında nâsîh ve mensûhun, mushaftaki tertipleri itibariyle öncelik ve sonralığına göre tespit edilemeyeceğini ifade eder. Aynı şekilde râvilerinin Müslüman olma tarihlerine göre de tespit etmenin mümkün olamayacağını belirtir. Nitekim ona göre râvî, naklettiği rivayeti Müslüman olmadan önce veya Müslüman olduktan sonra duymuş olabilmektedir.⁷¹⁸

5. MÜCMEL VE MÜBEYYEN

5.1. MÜCMEL

Mücmel lafzı, sözlük anlamı "*toplamak, bir araya getirmek*"⁷¹⁹ olan icmâl sözcüğünden türetilmiştir. Mücmelin tanımı hususunda usûl âlimleri arasında farklılıklar bulunmaktadır. Hasan el-Basrî mücmeli "Kendisiyle kastedilenin bilinmesi mümkün olmayan şey"⁷²⁰ şeklinde tanımlamaktadır. Sühreverdî, Basrî'nin bu tanımını teknik açıdan eleştirerek; 'mücmel' teriminin, tek başına anlaşılamayan kelime olarak tanımlanması halinde, kelime sayılmayan ses ve harflerin veya gerçek dışı/hayali kavramların da mücmel olarak kabul edilmesini gerektireceğini belirtir. Öte yandan bir dilin, o dili bilmeyen kimse tarafından da mücmel olarak nitelenmesini gerektirecektir. Hâlbuki dil uzmanları, bir dilin, onu yeni öğrenen kişiler tarafından anlaşılmasının mücmel olarak ifade edilemeyeceğini belirtirler. Örneğin, Arapça'daki bir ifade Arapça konuşanlar tarafından iyi bilinse de, bir Türk tarafından anlaşılıyorsa bu durum, ifadenin haddi zatında mücmel olduğu anlamına gelmez. Sühreverdî'ye göre bir dilin veya ifadenin mücmelliğinde, o dilin konuşulduğu kültürel ve dilsel çerçevedeki genel algısı esas alınmalıdır.⁷²¹

⁷¹⁶ Tirmîzî, *Cenâiz*, 3/361, Müslîm, *Cenâiz*, 2/282.

⁷¹⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 224.

⁷¹⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 225.

⁷¹⁹ Fîrûzâbâdî, "İcmâl", 1/1266.

⁷²⁰ Basrî, *el-Mu'temed fî usûli 'l-fikh*, 1964, 1/293.

⁷²¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 109-110.

Sühreverdî, bir kavramın tanımında en sık rastlanan, çoğunlukla veya azınlıkla ilgili özelliklerin spesifik olarak belirtilmediğini ifade eder. O, bir terimin veya ifadenin tanımının, genellikle yaygın kullanımı veya mecazi anlamı yoluyla oluşan bir tür kolektif anlaşma veya kabul ile belirlendiğini belirtir. Dolayısıyla dilin ve terimlerin zaman içerisindeki kullanımlarına bağlı olarak bu terimlerin anlamında değişiklik ve genişleme yaşanabileceğini, bunun neticesinde de mücmel tanımında olduğu gibi belli başlı bazı problemlerin ortaya çıkabileceğini ifade eder.⁷²²

Bazı Mutezilî âlimler, ayetlerde geçen “Anneleriniz size haram kılınmıştır”⁷²³ ve “Meyte size haram kılınmıştır”⁷²⁴ gibi ifadelerin mücmel olduğu iddiasında bulunmuşlardır. Nitekim onlara göre, haram kılınan şey, eşyanın (a’yân) kendisi değil, eşyaya ilişkin fiil olmalıdır. Burada ise, haram kılınan fiilin ne olduğu bilinmemektedir. Sühreverdî, bu yaklaşımı, hatalı bulmaktadır. Nitekim Ona göre örfün kullanımı vaz‘ gibi değerlendirilmektedir. Örneğin, “Yiyecek ve içecekleri sana haram kıldım” diyen bir kimse, aslında bu yiyecek ve içeceklere bakmayı veya dokunmayı değil, yeme ve içme eylemini kastetmiştir. Aynı şekilde “Şu elbiseyi sana haram kıldım” diyen kimse, elbisenin giyilmesini kastetmiştir. Dolayısıyla kastedilen fiilin haram olduğu bildirildiğinden buna mücmel ifade denilememektedir.⁷²⁵

Bazı âlimler ise, ayetlerdeki ifadelerin, “Köye sor” örneğinde olduğu gibi eksik bırakılmış ifadeler (mahzuf) olduğunu düşünmektedirler. Onlara göre ayetlerde geçen “Behîmetu’l-en‘âm sizlere haram kılınmıştır”⁷²⁶ ve “Deniz avı size haram kılınmıştır”⁷²⁷ gibi ifadeler de yine eksik bırakılmış ifadelerdir. mahzuf kabilindendir.⁷²⁸ Sühreverdî, onların bu ifadeleri mücmel kapsamına dahil etme amacı taşımaları halinde, hata etmiş olacaklarını belirtir. Ancak ileri sürdükleri mana, mahzuf olamalarına rağmen anlamın

⁷²² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fıkh*, 110.

⁷²³ “حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ” en-Nisa 4/23.

⁷²⁴ “حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ” el-Mâide 5/3.

⁷²⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fıkh*, 111.

⁷²⁶ “أُجِّلَتْ لَكُمْ بِهَيْمَةُ الْأَنْعَامِ” el-Mâide 5/1.

⁷²⁷ “أُجِّلَ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ” el-Mâide 5/96.

⁷²⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 186; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 506; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fıkh*, 111.

açık olduğu şeklinde ise, bu durumda doğru söylediklerinin kabul edilebileceğini belirtir.⁷²⁹

5.2. MÜBEYYEN

Mübeyyen, sözlükte “açığa çıkarmak, açıklamak, ayırmak”⁷³⁰ gibi anlamlara gelen ‘tebyin’ kelimesinden türetilmiştir. Beyan için usûlcüler, üç farklı tanımda bulunmuşlardır. Bazıları, beyanı tariftten ibaret görerek “bir şeyin kapalılık durumundan açıklık durumuna getirilmesi” şeklinde tanımlamıştır. Bazıları, yalnızca ‘bilme’den ibaret görüp, “bir şeyin açıklık kazanması” olarak tanımlamıştır. Bâkılânî’nin de aralarında bulunduğu bazı usûlcüler ise, “Hakkında doğru düşünme sayesinde, delilin delâlet ettiği şeyi bilmeye ulaştıran delil” olarak tanımlamışlardır.⁷³¹ Sühreverdî, her üç tanımın da beyan için kullanılabileceğini, ancak en yakın ve uygun tanımın Bâkılânî’nin de yapmış olduğu tanım olacağı kanaatindedir.⁷³²

5.2.1. Beyânın Ertelenmesi

Sühreverdî, diğer konularda olduğu gibi mücmel mübeyyen konusunda da tartışmalı olan hususları ele alır. Bunlardan biri de beyanın ertelenmesidir. Âlimler, beyanın ertelenmesinin caiz olup olmadığı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Güç yetirilemeyen şeylerle yükümlü tutulmanın (teklîf-i mâ lâ yutak) caiz olmadığını savunanlar; doğal olarak beyanın ihtiyaç vaktinden sonraya ertelenmesinin de caiz olmadığı konusunda fikir birliği etmektedirler. Çünkü böyle bir erteleme, mükellef açısından imtisâli mümkün olmayan bir sorumlulukla yükümlü tutulmayı gerektirecektir. Burada asıl tartışma konusu olan, beyanın hitap anından ihtiyaç duyulan ana kadar ertelenmesinin caiz olup olmadığı konusundadır.⁷³³

⁷²⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 111.

⁷³⁰ Muhammed b. Ya’kub Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu ’l-Muhît* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, ts.), 1526.

⁷³¹ Cüveynî, *el-Burhân fî usûli ’l-fikh*, 1/126.

⁷³² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 120-121.

⁷³³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 192; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 519; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 121-122.

Sühreverdî, beyanın ertelenmesinin caiz olduğuna delâlet eden dört yaklaşımı aktarmaktadır. Yaklaşımlar şu şekildedir.⁷³⁴

1. Beyanın ertelenmesi imkânsız olsaydı, bu imkânsızlık ya doğrudan ertelemenin kendisinden kaynaklanacak dolayı ya da imkânsız bir sonuca ulaştırmasından kaynaklanacaktır. Bunlar da ya zaruri olarak bilinmekte ya da akıl yürütme yoluyla elde edilmektedir. Ancak burada her iki durum da söz konusu değildir. Dolayısıyla beyanın ertelenmesinin önünde bir engel bulunmamaktadır.⁷³⁵ Bâkılânî'nin pek çok meselede bu delili kullandığını aktaran Sühreverdî, bu delilin tartışmaya açık bir delil olduğunu ifade eder. Zira bu delil imkânsızlığı ortaya koymadığı gibi beyanın ertelenmesinin caizliğini de ispat etmemektedir.⁷³⁶
2. Bir emrin imtisali/yerine getirilmesi için beyana ihtiyaç duyulmasının sebebi, bu emrin uygulanabilir hale gelmesini sağlamaktır. Emri yerine getirebilmek için kudrete ve gerekli araçlara sahip olunması gerekir. Nasıl ki araçların ve kudretin ertelenmesi mümkünse, aynı şekilde açıklamanın ertelenmesi de mümkündür. Bu delili Bâkılânî zikretmiştir.⁷³⁷ Ancak Sühreverdî'ye göre bu delil tartışmaya açıktır. Çünkü bu delil, ancak muhatabın emri yerine getirmenin imkânsız olduğunu kabul etmesi durumunda geçerli olur. Ancak muhatap, bu emri yerine getirmenin içerdiği bir belirsizlik veya anlamsızlık nedeniyle de imkânsız olduğunu düşünebilir.⁷³⁸
3. Kur'an ve sünnetten yer alan bazı ifadeler, vaki oluşundan hareketle beyanın tehirinin caiz oluşuna delildir. Örneğin; Allah Teâlâ'nın “ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ ”⁷³⁹ (Biz onu okuduğumuzda sen onun okunuşunu takip et, sonra onu

⁷³⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 121-123.

⁷³⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 192; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 519; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 122.

⁷³⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 122.

⁷³⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 192; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 520; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 122.

⁷³⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 123.

⁷³⁹ el-Kıyamet 75/18.

beyan etmek bize aittir.) sözündeki “ثُمَّ” (sonra) lafzı erteleme içindir. Bu da beyanın ertelenmesinin caizliğine delil olmaktadır.⁷⁴⁰

4. Neshin ertlenmesinin caizliği hususunda ittifak bulunmaktadır. Hatta Mutezile’ye göre neshin ertelenmesi vacip olmaktadır. Nitekim onlara göre, nesih ibadet vaktinin beyanıdır.

Sühreverdî’ye göre bu deliller, anlamı açıklanmaya ihtiyaç duyan âm, mücmel, mecaz ifadeler, birden fazla anlama gelen fiiller ve kendisine herhangi bir sınırlama getirilmemiş mutlak şartlar gibi unsurların açıklanmasının ertelenmesinin caiz olduğunu göstermektedir. Bu durum, beyanın ertelenmesini sadece emir konusunda caiz görenlerle bu görüşe karşı olanlar aleyhine de delil olmaktadır.⁷⁴¹

Beyanın ertelenmesini caiz görmeyenler, görüşlerini temellendirmek adına dört argüman sunmaktadır:⁷⁴²

1. Arap bir kişiye Acem diliyle, Fârisî bir kişiye de Zenci diliyle hitap edilmesi mümkün görülüyorsa tutarsız davranılmış olunur. Bu mümkün görülüyorsa, bununla bir Araba manasını anlamayıp sadece lafzını işittiği mücmel bir lafızla hitap etmek arasında fark kalmaz. Durum böyle olursa, bu ifadelerden “Açıklama gelinceye kadar, bir kişiye sadece kendisinin koyduğu bir dille hitap etmek caizdir” şeklinde bir sonuç ortaya çıkar.⁷⁴³

Sühreverdî, “أَتَمَرُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ” (*Hasad günü onun hakkını verin*) ayetinin anlaşılmayan bir dille söylenmiş gibi yorumlanmasını eleştirir. Ayetin muhatabı olan kişinin, ayetten vermenin gerekli olduğunu anladığını ve vermeye karar verdiğini, ancak hasat gününün ne zaman olduğu konusunda açıklama beklediğini belirtir. Sühreverdî’ye göre bu iki durumu yani, vermenin gerekli olduğunu anlamak ve hasat gününü bilmemenin eşit kabul etmenin yanlış olduğunu belirtir.⁷⁴⁴

⁷⁴⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 193; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 520-521; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 123.

⁷⁴¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 123.

⁷⁴² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 123-125.

⁷⁴³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 194; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 523; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 124.

⁷⁴⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 124.

2. Hitabın bir anlam ifade etmeye yönelik olması gerekir. Anlam ifade etmeyen hitabın varlığı ve yokluğu arasında ise fark bulunmamaktadır. Bir anlam ifade etmeyen mücmel lafız da bunun gibidir, varlığı ve yokluğu arasında fark bulunmaz.⁷⁴⁵

Sühreverdî'ye göre amacı veya yararı olmayan mücmel bir lafızla hitap etmek caizdir. Zira “Hasad günü hakkını verin” ifadesinden vermenin vacip olduğu, verme zamanının ve bunun mülkiyet hakkı olduğu anlaşılmaktadır. Kişinin bu ifadelerle emri yerine getirmeye karar vermesi ve buna hazırlanması mümkündür.⁷⁴⁶

3. Bir kimsenin beş atı kastederek “Beş deve de bir koyun zekat vardır” demesi halinde sonrasında beyan şartı ile dahi olsa bunun caiz olmayacağı hususunda ittifak bulunmaktadır. Zira burada yanıltma ve kasta aykırı izlenim oluşmaktadır.⁷⁴⁷
4. “Beyanı, uzun veya kısa olması fark etmeksizin belirli bir vakte kadar ertelemek caizdir” denmesi tahakküm (delilsiz bir iddia) olur. “Beyan belirli olamayan bir vakte kadar ertelenebilir” denmesi halinde ise, ola ki Hz. Peygamber (s.a.s.) beyan yapmadan vefat eder ve umûm ile amel edecek olanlar, kedisıyla husûsun kastedildiği bir umûma tutunup, cehalet içinde kalırlar.⁷⁴⁸

Sühreverdî'ye göre Hz. Peygamber (s.a.s.), ancak kendisine izin verildiğinde veya belirli bir zamanda beyan etme emredildiğinde bir hükmün beyanını erteleyebilir. Eğer Hz. Peygamber (s.a.s.), açıklama yapmadan vefat ederse, mükellefler tıpkı neshedilmesi gereken bir hükmü neshedemeden vefat etmesi durumunda olduğu gibi mevcut hükümle yükümlü kalırlar.⁷⁴⁹

⁷⁴⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 195; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 524; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 124.

⁷⁴⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 124.

⁷⁴⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 195; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 525; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 125.

⁷⁴⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 196; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 526; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 125.

⁷⁴⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 125.

5.3.2. Nas ve Zâhir

Mütekellim usûlcüler, mantûkun delâletini açıklık ve kapalılık bakımından mücmel ve mübeyyen başlıkları altında ele almışlardır. Bununla birlikte mübeyyenin mücmel olmayan nas ve zâhiri kapsayan daha genel bir terim mi, yoksa nas ile eş anlamlı kullanılan bir terim mi olduğu hususunda iki farklı tutum sergilemişlerdir. Mütekellim usûlcülerden Bâkılânî, Cüveynî⁷⁵⁰ ve Gazzâlî⁷⁵¹ mübeyyenin nas ile eş anlamlı olup zâhiri kapsamadığı şeklinde bir yaklaşımda bulunmuşlardır. Onların, zâhir kavramını mübeyyenden ayrı değerlendirmelerinde beyanı, bilgi ifade eden delille eş anlamlı olarak kullanmalarının etkisinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Sühreverdî de, bu mütekellim usûlcülerin geleneğini takip ederek, mübeyyenin nas ile eş anlamlı olup zâhiri kapsamadığı şeklinde açık bir görüş belirtmektedir.⁷⁵² Şîrâzî⁷⁵³, Bağdâdî⁷⁵⁴ ve Bâcî⁷⁵⁵ gibi bazı usûlcüler ise, mübeyyeni nas ve zâhiri de kapsayan genel daha bir terim olarak kullanmışlardır.⁷⁵⁶

Sühreverdî mübeyyeni nas ve zâhir olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Sühreverdî, nassı “tevil ihtimali taşımayan lafız”; zâhir ise “Tevil ihtimali taşıyan lafız” şeklinde tanımlamaktadır. Sühreverdî, usûlcülerin nassı, üç farklı anlamda kullandıklarını belirtmektedir. Bunlardan biri; İmam Şâfiî’nin zâhiri, nas olarak adlandırmasıdır. Sühreverdî’ye göre bu kullanım terimin sözlük anlamına uygun olduğu gibi şer’i açıdan da mümkündür. İkinci kullanım, nassın kendisine yakından uzaktan herhangi bir ihtimal giremeyen lafız olarak kullanımıdır. Sühreverdî, en yaygın kullanımın bu olduğunu belirtir. Bu kullanıma göre, örneğin; ‘beş’ lafzı kendi anlamında olup, dört ve altı gibi başka sayılara ihtimali bulunmamaktadır. Benzer şekilde ‘at’ lafzı kendine aittir ve ‘katır’ ve ‘eşek’ gibi diğer hayvanlara ihtimali bulunmamaktadır. Üçüncü kullanım ise, nas lafzının herhangi bir karine ile desteklenen uygun bir ihtimalin

⁷⁵⁰ Cüveynî, *el-Burhân fî usûli ’l-fikh*, 1/126.

⁷⁵¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 196; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 528.

⁷⁵² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 128.

⁷⁵³ Şîrâzî, *el-Lüma’ fî usûli ’l-fikh*, 449.

⁷⁵⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve ’l-Mütefakkih* (Beyrut: Dâru’l-Kutubu’l-İlmiyye, 1400), 1-2/74.

⁷⁵⁵ Ebü’l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa’d et-Tüçbî Bâcî, *İhkâmü ’l-fusûl fî ahkâmî ’l-usûl*, thk. Abdullah M. el-Cebbûrî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1989), 71.

⁷⁵⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 128.

bulunmadığı lafzı ifade etmek için de kullanımıdır. Sühreverdî'ye göre delilin desteklemediği ihtimal olması, lafzın nas olmaktan çıkmasını gerekli kılmaz. Sühreverdî'ye göre nas lafzının bu kullanımlardan üçü ile de kullanımında herhangi bir kısıtlama bulunmamaktadır.

5.3.3. Te`vil

Sühreverdî'ye göre te`vil, bir delilin desteklediği anlam ihtimalidir ve bu ihtimal, delilin etkisiyle zâhiri anlamdan daha güçlü ve baskın hale gelir. Başka bir deyişle te`vil, bir kelimenin ya da ifadenin gerçek anlamından uzaklaşıp mecazi bir anlama yöneltilmesidir. Zikredilen ihtimal, bazen güçlü bazen de zayıf olabilir. Eğer ihtimal güçlü ise, bu durumda daha az kuvvetli bir delil bile yeterlidir. Ancak ihtimal zayıf ise, bu zayıflığı telafi edecek daha kuvvetli bir delile ihtiyaç vardır. Bu delil, bazen bir ipucu, bazen kıyas, bazen de daha güçlü açık bir delil olabilir. Bazı te`viller, böyle bir ipucu olmasa bile, bir ipucu varsayılarak anlam kazanır. Örneğin, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in “*Ribâ ancak nesîdedir/veresiye*”⁷⁵⁷ sözü, cinslerin farklı olması durumuna yorulur. Bu tür bir özel anlam, ancak bir duruma ve farklı cinsler arasındaki ribâyâ dair bir sorunun varsayılmasıyla anlaşılabilir. Ancak böyle bir ipucu, bir nas ile desteklenmedikçe kabul edilemez. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in “*Buğdayı buğdayla ancak denk olarak satın*”⁷⁵⁸ sözü, fazlalık ribâsını ispat eden bir nas'tır. “*Ribâ ancak nesîdedir*” sözü ise ribâyı sadece nesî/veresiye ile sınırlar ve fazlalık ribâsını reddeder.⁷⁵⁹

Sühreverdî'ye göre daha önce belirtilen uzak te`vil ile bu iki hadis arasında bağlantı kurmak, nassa muhalefet etmekten daha iyidir. Uzak ihtimal, akıl delilleri hususundaki yakın ihtimal gibi değerlidir. Akıl delillerine hiçbir şekilde karşı çıkılamaz. Uzak ihtimalin, bir kelimenin kastedilen anlamı olma ihtimali mümkündür. Akıl delilleri konusunda ise, sadece kesin ve yakın ihtimal içermeyen nassa bağlı kalınabilir.⁷⁶⁰

Hem ihtimalin hem de delilin güçlü olduğu durumlarda, müçtehidin tercih yapması ve en kuvvetli bulduğu delili alması gerekir. Ancak Sühreverdî'ye göre her

⁷⁵⁷ Müslîm, “Müsâkat”, 102.

⁷⁵⁸ Buhârî, “Buyû‘”, 74.

⁷⁵⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 196; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 530.

⁷⁶⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fıkh*, 129.

te`vilin, her delil vesilesiyle kabul edilmesi söz konusu değildir. Te`viller farklı olabilir ve belirli bir kurala bağlanamaz.⁷⁶¹



⁷⁶¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 130.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İÇTİHAD VE TAKLİD

3.1. İÇTİHADIN TANIMI VE İMKÂNI

Sözlükte, “çaba göstermek, bütün gücünü kullanmak, ısrarlı olmak, zahmet çekmek”⁷⁶² manasındaki ‘cehd’ kelimesinden türeyen ‘içtihad’ kelimesi, “bir konuda elden gelen çabayı sarf etmek, bir şeyi elde edebilmek için olanca gücü harcamak”⁷⁶³ manalarına gelmektedir. İctihadın terim anlamı hususunda, ekollerin ve fakihlerin farklı bakış açılarını içerisine alacak şekilde değişik tanımlar yapılmıştır. Bu tanımların ortak noktasını ‘fakihin herhangi bir şer’î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşabilmek için bütün gücünü harcaması’ oluşturmuştur.⁷⁶⁴ Sühreverdî ise, içtihad için herhangi bir tanım yapmamıştır.

3.2. İÇTİHADTA MUSAVVİBE VE MUHATTİE

İctihadta bulunan müçtehidin hata ve isabet hususundaki konumu âlimler arasında tartışılmıştır. İmam Şâfiî ve İmam Ebu Hanife’nin bu konudaki görüşlerine ilişkin farklı rivayetler bulunmaktadır.⁷⁶⁵

Genel bir özetle bu görüşler iki gruba ayrılır. Bunlardan ilki zannî konularda her âlimin musîb olduğu (isabet ettiği) görüşünderken, ikinci grup musibin tek bir kişi olduğu, geriye kalanların hatalı olduğu görüşündedir. Bu gruplardaki âlimler de kendi aralarında farklı görüşler bildirmişlerdir.⁷⁶⁶

“Her müçtehidin isabet ettiği” görüşünde olan (musavvibe) grubunun muhakkik âlimlerine göre, hakkında nas bulunmayan bir olayda, zan yoluyla talep edilecek (Allah’a ait) bir hüküm bulunmamaktadır. Aynı şekilde tersine hükümler de zanna tabidir ve her müçtehid açısından Allah’ın hükmü, müçtehidin zannettiği şeydir. Musavvibe grubunun

⁷⁶² İbn Manzûr, ‘Chd’, 3/133.

⁷⁶³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 342; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 895.

⁷⁶⁴ H. Yunus Apaydın, “İctihad”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/432.

⁷⁶⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 353.

⁷⁶⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 353.

diğer âlimlerine göre ise, hakkında nas bulunmayan olaya ilişkin muayyen bir hüküm bulunur ve şer'î talep de buna yöneliktir. Bu âlimlere göre, her şer'î talebin bir matlubu bulunmaktadır. Dolayısıyla da müçtehid hükümde isabet etmekle mükellef değildir. Müçtehid isabet etmekle mükellef olmadığı bu hükümde hata dahi etse musîb (isabet etmiş) sayılır. Çünkü müçtehidin mükellef tutulduğu şey isabet etmek değil, içtihad ederek zannına ağır basan konuda hüküm vermektir. Müçtehid bu görevini yerine getirdiği anda bu sorumluluktan kurtulur.

“Musîbin tek bir kişi” olduğu görüşünde olanlar ise, hakkında nas bulunmayan bir meselede dahi Allah Teâlâ'nın muayyen bir hükmünün bulunduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak bu hükme delâlet eden bir delilin bulunup bulunmadığı hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bir kısım, bu yönde bir delilin bulunmadığı ve bu hükmün arayanın tesadüfen bulabileceği bir gömü örneğine benzediği kanaatindedir. Onlara göre bu hükmü bulan kişi, iki ecir alır; bulamayan da gayreti ve talebi nedeniyle bir ecir alır. Bu görüşlerini şu hadise dayandırmışlardır: “*Müçtehid, içtihad edip isabet ederse iki sevap, hata ederse bir sevap kazanır.*” Âlimlerin kısmı da bu hükme delâlet eden bir delil bulunduğu kanaatindedir. Bu görüşte olanlar, bu delilin kat'î mi, yoksa zannî mi olduğunda ihtilafa düşmüşlerdir. Delilin kesin olduğu görüşünde olanlar, delilin kapalılığı ve gizliliği sebebiyle hata eden kişiden günahın kaldırıldığını söylemişlerdir. Bîşr el-Merîsî ise, delilin kesin olduğunu, dolayısıyla isabet etmemiş müçtehidin günahkâr olacağını söylemiştir. Delilin zanni olduğu iddiasında bulunanlar da, müçtehidin kesin olarak bunu tutturmakla sorumlu olup olmadığı noktasında ihtilafa düşmüştür.⁷⁶⁷

Sühreverdî, hükmün zannî bir delilinin olduğunu, dolayısıyla isabet etmeyen müçtehidin günahkâr sayılacağı iddiasına karşı çıkar. Sühreverdî'ye göre zannî emareler bizatihi delil olmayıp kişiden kişiye değişmektedir. Nice deliller bulunmaktadır ki, Zeyd için zan ifade eder ancak Amr için zan ifade etmez. Yine aynı delil, aynı kişi için bir olayda zan ifade ederken, başka bir olayda zan ifade etmez. Sühreverdî, buna Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in maaş dağıtımı konusundaki görüş ayrılığını örnek verir. Hz. Ebû Bekir, “Dünya bir yetinmedir, kaldı ki insanlar Allah için çalışmışlardır, onların ecirlerini vermek Allah'a düşer” demiştir. Hz. Ömer ise, fâdıl (erdemli) ile efdâl (daha erdemli) olanın eşit tutulamayacağı görüşünde olup, kendi döneminde maaş dağılımını buna göre

⁷⁶⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fıkh*, 354.

yapmıştır. Sühreverdî, her ikisinin de birbirlerinin bu konudaki görüşlerini duyduğunu, ancak birbirlerinin görüşleri kendilerine zann-ı galip ifade etmediği için uygulamadıklarını belirtir.⁷⁶⁸

Sühreverdî, her insanın kendine özgü bir mizacı, doğası ve alışkanlıkları olduğunu; bundan dolayı, insanların güzellik algılarının ve yiyeceklere yönelik eğilimlerinin veya korku, açgözlülük, korkaklık ve cesaret gibi farklılıkların olduğunu belirtir. Ayrıca, insanların uğraştıkları mesleklerde deneyim kazandıkça o mesleğe olan eğilimlerinin arttığını ifade eder. Dolayısıyla Sühreverdî'ye göre tartışmacılardan biri, birçok olasılık ve argümânla güçlü bir görünüm elde etse bile, diğer taraf, "Bu benim düşüncemi etkilemiyor; bu tek şey, benim düşüncemi bahsettiklerinden daha çok etkiliyor" diyebilir. Kişisel farklılıklar göz önünde bulundurulduğunda tek bir doğrunun varlığından bahsetmek mümkün olmaz. Bu da müçtehidlerin farklı sonuçlara ulaşmalarına rağmen her birinin isabet ettiğine delil olarak kullanılabilir.⁷⁶⁹

Doğrunun tek olduğu ve bunu tutturmanın tek bir müçtehid olduğu görüşünde olanlar, görüşlerini dört aklî gerekçeye dayandırır. Dayandıkları gerekçeler ve Sühreverdî'nin verdiği cevaplar şu şekildedir:⁷⁷⁰

1. İctihatta hata olmadığı ve her müçtehidin isabet ettiği görüşü, zıt olan iki görüşün aynı anda doğru kabul edilmesi imkânsızdır. Bazı kimseler, bu görüşle alay ederek; bu görüşün evvelinin safsata, sonunun da zındıklık olduğunu söylemişlerdir.⁷⁷¹

Sühreverdî, zıt olan durumların aynı anda doğru kabul edilmelerinin imkânsız olmadığı görüşündedir. Nitekim namaz, bazılarına farz iken hayızlı kadına değildir. Yine yolculuk durumundaki kimse için hükümler farklı iken mukim için farklıdır. Aynı şekilde nikahlı kadın kocaya helal iken bir başkasına haramdır. Dolayısıyla iki zıt durum bir arada bulunabilir.

⁷⁶⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 356.

⁷⁶⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 357.

⁷⁷⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 357.

⁷⁷¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 346; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 927.

2. “Şayet Şâri’ açıkça bildirmişse, bizatihi imkânsız değildir” şeklindeki görüş kabul edilse bile, bu anlayışın bazı biçimleri imkânsıza götürür ki imkânsıza götüren de imkânsız olur. Örneğin, erkek müçtehid kadın müçtehidini nikahlasa, sonra kadına “sen bainsin” dese, müçtehid koca Şâfiî mezhebine mensup olup rec‘ati (geri dönülebilir boşama) caiz görerek karısına dönse, müçtehid kadın Hanefî mezhebine mensup olup kinayeli lafızların rec‘ati kaldıracağı görüşünde olsa, bu durumda koca cinsel ilişki yoluyla rec‘at yapma hakkına sahiptir, kadının da kocanın bu yetkisine rağmen cinsel ilişkiye girmekten kaçınması vaciptir.⁷⁷²

Sühreverdî, bu gerekçeye birkaç yönden cevap verilebileceğini belirtir. Ancak muhtemel cevaplardan birini vermekle yetinir. Verdiği cevap şu şekildedir: Müçtehid zann-ı galibe uymakla emrolunmuştur, burada ise zann-ı galip bulunmamaktadır. Bizim burada diyebileceğimiz de sizin dediğiniz gibidir. Çünkü bir konuda delil bulunsa dahi - doğru olan tespit edilmezse- ve bu sadece bir kişi tarafından yapılsa olsa bile, tevakkuf etmek gerekir. Ardından mesele bir kadıya ya da başka bir müçtehide götürülebilir veya en muhtemel olana göre hüküm verilebilir.⁷⁷³

3. Şayet söyledikleriniz caiz olsaydı, kible yönünün belirlenmesi hususunda içtihad edip farklı sonuçlara ulaşan iki müçtehidin, birbirlerinin içtihadına uymaları da caiz olurdu.⁷⁷⁴

Sühreverdî’ye göre bazı âlimler, mezhep farklılığına rağmen iktidayı (diğerine uymayı) caiz görmektedirler. Kaldı ki, sunulan bu gerekçe kabul edilse dahi; namazda, ancak muktedî hakkında sahih bilgisi bulunan birine iktida edilebilir. Muktedinin ise “İmamın namazı kendisi hakkında sahihtir, çünkü bu namaz onun kanaatine uygundur, benim hakkımda ise geçersiz olur, çünkü benim kanaatime aykırıdır” diyebilir. Dolayısıyla böyle bir namazın kendisi hakkında geçersiz olduğuna kanaat getiren bir kimse için iktida etmek uygun değildir.⁷⁷⁵

⁷⁷² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 348; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 929; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 357.

⁷⁷³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 357.

⁷⁷⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 349; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 932; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 358.

⁷⁷⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 358.

4. Şayet müçtehidin tasvibi, yani hepsinin meselenin hükmünde isabet ettiği görüşü doğru ise, münazara defterini dürmek gerekir. Nitekim herkesin görüşünde isabet etmesi halinde hasmı, kendi görüşünden döndürmeye çağıran münazaranın bir anlamı bulunmaz.

Sühreverdî, münazaranın hasmı kendi görüşünden döndürmek manasında olduğunu inkar etmediklerini, ancak münazaranın tek gayesinin de bu olmadığını ifade eder. Sühreverdî'ye göre münazaranın pek çok amacı vardır. Bu amaçlardan biri şudur; Mesele hakkında kesin bir nas veya kesin bir delil bulunabilir. Bu delile denk gelindiğinde artık zan ve içtihad imkânsız olur. Bu durumda bu kesin delili bulan kişinin araştırma ve münazara yapması gerekir ki, gözden kaçırmak suretiyle günahkâr olunan kesin delil açığa çıkabilsin.⁷⁷⁶

Sühreverdî, münazaranın faydalarına da şu şekilde örnek verir; kendisine atfedilen inatçılık veya kesin karara aykırılık suçlamasını kaldırmak, bu suçlamaların yanlış olduğunu ortaya koymak ya da görüşünün daha güçlü olduğunu göstermek. Ayrıca, ona göre münazara, hem kendisi hem de hasmı için içtihad yolunu açıklığa kavuşturmak ve düşüncesini kesinlik derecesine yükseltmek için yapılır. Bu da münazaranın en önemli faydalarındandır.⁷⁷⁷

Doğrunun tek olduğu ve bunu tutturmanın tek bir müçtehid olduğu görüşünde olanların görüşlerini dayandırdığı naklî gerekçeler ise şu şekildedir:⁷⁷⁸

1. *“Dâvûd'u ve Süleyman'ı da an. Bir zamanlar, (zarar görmüş) bir ekin konusunda hüküm veriyorlardı. Bir topluluğun koyun sürüsü, geceleyin başıboş bir vaziyette bu ekinin içine dağılıp ziyan vermişti. Biz de onların hükmüne tanık idik. Süleyman'ın dava konusunu iyi anlamasını sağladık. Her birine de hükmetme yeteneği ve ilim verdik. Kuşları ve tesbih eden dağları da Dâvûd'un buyruğu altına soktuk. Bunları yapan bizdik.”*⁷⁷⁹

⁷⁷⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 358.

⁷⁷⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 358.

⁷⁷⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 358.

⁷⁷⁹ وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفِثَتْ فِيهِ عَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعَلَّمْنَا سَعْرَنَا مَعَ " el-Enbiya 21/78-79.

Ayet, doğrunun kaynağının sadece Hz. Süleyman tarafından bilindiğini ve bunun ise, Allah katında aynı meselede tek bir doğrunun bulunduğunu göstermektedir.⁷⁸⁰

Bazı âlimler bu gerekçeye iki şekilde cevap vermiştir: Birincisi, “Peygamberlerin içtihadı, bazı insanlar tarafından inkar edilmiştir. Ancak Hz. Davud’un hata etmesi imkânsızdır. Kaldı ki, Hz. Davud’un verdiği hükmün içtihad kaynaklı olup olmadığı da bilinmemektedir.” İkinci cevap da, “Hz. Davut ve Hz. Süleyman’a, kendi içtihadlarıyla hüküm vermeleri hususunda izin verilmiş ve daha sonra inen nas ile Hz. Süleyman’ın içtihadı muayyen(belirli) hale gelmiştir.” şeklindedir.⁷⁸¹

Sühreverdî, bu görüşlerin her ikisinin de fasit olduğu kanaatinde. Sühreverdî, zikredilen konudan Kur’an’da bahsedildiği ve bu konuda nassın indirildiği iddiasının yanlış bir iddia olduğunu belirtir. Nitekim O, Hz. Davut’un bir şeriat sahibi olmadığını, kendisine Hz. Süleyman’ın hükmünde isabet ettiğine dair vahyin indiğini söylemenin, daha çok karşı tarafın görüşünü doğrulayacağını savunur.⁷⁸²

Sühreverdî’ye göre burada verilmesi daha uygun olan cevap şu olmalıdır: “Olayın çözümünü Hz. Davud’tan istemeden önce Hz. Süleyman’ın olayı çözdüğünün iddia edilmesidir.” Sühreverdî’ye göre her ne kadar bu konuda böyle bir cevap verilse dahi, konu çeşitli olasılıkları barındırmaya devam eder.⁷⁸³

2. Hz. Peygamber (s.a.s.), “Hâkim içtihad ettiğinde; isabet ederse iki, hata ederse bir ecir alır” buyurmuştur. Bu söz, gerçeğin tek olduğuna açıkça delâlet etmektedir.⁷⁸⁴

Bazı musavvibe taraftarları bu iddiaya şu şekilde cevap vermişlerdir: “Bu hadis, her müçtehidin –ictihad etmek suretiyle- isabet ettiğine yönelik bir delildir. Zira her müçtehid ecir almaktadır. Kaldı ki, her müçtehid bu hükme ulaşmamış sayılsaydı, Allah’ın hükmüne aykırı bir hükümde bulunan müçtehidler ecir alamazdı.” Sühreverdî, bu cevabı hatalı bulur. Çünkü isabet eden ve hata eden şeklinde bir taksimat yapıldığında,

⁷⁸⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 358.

⁷⁸¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 350; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 937; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 358.

⁷⁸² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 358.

⁷⁸³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 358.

⁷⁸⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 351; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 938; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 359.

hatalı olan kişi, hükümde isabet etmemiş olsa dahi gösterdiği çabadan ötürü doğru davranmış olur ve bu davranışından ötürü de ecir alır.⁷⁸⁵

3. Sizler içtihadta hata yolunu kapatıyorsunuz. Oysaki sahâbe hatadan sakınmaya çalışma konusunda icmâ etmiştir. Bu da içtihadta hata ihtimalinin bulunduğunu gösterir. Nitekim Hz. Ebû Bekir kelâle hakkında kendisine soru sorulduğunda “Ben kelâle konusunda kendi re’yimi söylüyorum; doğru ise Allah’tan, yanlış ise şeytandandır” demiştir. Hz. Ali de Hz. Ömer’e “Eğer içtihadta bulunmaz iseler hakkı gizlemiş olurlar; içtihadta bulunur iseler hataya düşmüş olurlar. Günah meselesine gelince, umarım ki senin için bunda günah söz konusu değildir. Ancak diyet ödemen gerekir” demiştir. Ebu Musa el-Eş‘ari de, Hz. Ömer adına mektup yazdığında “Bu, Allah’ın Ömer’e gösterdiğidir” şeklinde başlamış; Hz. Ömer, bu yazıyı “Bu ifadeyi sil, yerine “Bu, Ömer’in görüşüdür” yaz ki; yanlış olursa, Ömer’in yanlış olsun” demiştir.⁷⁸⁶

Sühreverdî bu iddialarına karşılık dört durumda hata ihtimalinin bulunabileceğini kabul ettiğini belirtir:

- a. İctihadın ehil olamayan bir kişiden sadır olması durumunda,
- b. Müçtehidin, incelemesini tamamlamamış olması durumunda,
- c. Müçtehidin, hakkında kesin bir delilin bulunduğu bir konuda içtihad etmesi,
- d. Müçtehidin içtihadında kesin bir delile muhalefet etmiş olması.

Bu durumlardan birinin bulunması halinde hata ihtimali bulunmaktadır. Ancak bu durumlar dışında müçtehidin içtihadında hata ihtimali bulunmaz. Öte taraftan delil olarak yukarıda zikredilen sahâbe sözlerinin hepsi hüccet olarak kullanılamayacak ve sayılan hata ihtimallerini barındırabilecek âhâd haberlerdir.⁷⁸⁷

⁷⁸⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fıkh*, 359.

⁷⁸⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 353; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 941; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fıkh*, 359.

⁷⁸⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fıkh*, 359.

4. Allah'ın hükmü aranmalıdır.⁷⁸⁸

Sühreverdî'ye göre hakkında nas bulunan bir meselede nassın kolayca bulunmasını sağlayacak kesin bir delil varsa müçtehidin bu nassı bulması vaciptir. Ancak, bu nassa kolayca ulaştıracak bir delil yoksa bu hüküm yalnızca nassın kendisine ulaştığı kimseler hakkında geçerli olur.⁷⁸⁹

Sühreverdî'ye göre hakkında nas bulunmayan meselelerde ise, muayyen bir hüküm bulunmamaktadır. Çünkü Allah'ın hükmü, Allah'ın hitabı anlamındadır. Allah'ın hitabı da ya Peygamberden işitilerek ya da Peygamber'in fiil veya onayı gibi kesin bir delilin delâletiyle bilinebilir. Dolayısıyla eğer insanlara işitilebilir bir hitapta bulunulmamışsa, bu durumda onunla muhatap olunmaz. Sühreverdî, bu yönde zannî delillerin bulunduğu itirazına şu şekilde cevap verir: “Emarelerin ‘delil’ olarak adlandırılması mecazî bir söylemdir. Çünkü emareler, bizatihi zannı gerektirmemekte, aksine izafete -kişiye ve duruma- göre değişkenlik göstermektedir.”⁷⁹⁰

Her meselede müçtehidin amacı olan muayyen bir hükmün bulunduğunu savunanlar, şu sözleriyle ihticac etmişlerdir: “Bizler talep zarureti nedeniyle böyle bir görüş belirtmek zorunda kaldık. Nitekim talebin mutlaka bir matlubunun bulunması gerekir. Cansız şeylerin âlim veya cahil olamayacağını bilen kişinin, cansız şeylerin bilmesi veya bilmemesi konusunda bir zannın peşine düşmesi düşünülemez. Aynı şekilde kıdem ve hudûs vasfından arınmış olduğuna kanaat getiren kişinin, yokluğuna kanaat getirdiği şeyin peşine düşmesi de düşünülemez.” Sühreverdî, bu delillerine verilen şu cevaba yer vermektedir: “Hata yaptınız, çünkü bir müçtehidin, Allah'ın hükmünün Allah'ın hitabı olduğunu bilmesine rağmen Allah'ın hükmünü araştırdığını sanıyorsunuz. Oysaki olay hakkında herhangi bir nas veya hitap yoktur. Aksine müçtehid, zann-ı galip oluşturma peşindedir. Bu durum, deniz kenarında bulunan birine söylenen şu söze benzer: “Eğer bu deniz yolculuğunu esenlikle tamlayacağına dair güçlü bir inancın varsa, gemiye binmen mubahtır, ancak helak olacağına dair zannın güçlü ise, bu yolculuğa çıkmanı haram kılıyorum. Zannın oluşmasından önce yolculuk hakkında senin için bir hüküm

⁷⁸⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 353; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 941; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 360.

⁷⁸⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 360.

⁷⁹⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 360.

bulunmamaktaydı. Bu hüküm, senin yolculuk hakkındaki zannına göre oluştu. Dolayısıyla, bir zannın oluşmadan veya herhangi bir olayda Allah'ın size bir hükmü yoktur."⁷⁹¹

Sühreverdî, verilen bu cevabı yanlış bir cevap olarak değerlendirir. Sühreverdî'ye göre bu durum, çelişki yöntemi ile ilgili olarak, iki farklı müftiye gidip 'Dokundum, abdestim bozulur mu?' veya benzer bir soru soran kişinin durumunda varsayılmalıdır. Müftilerden biri 'Abdestin bozulur' derken, diğeri 'Bozulmaz' der. İki farklı hüküm aynı kişiye aynı anda karşıt şekilde gelmiş olur.⁷⁹²

Karşı taraf, "O halde eğer bunlardan birini takip edersen bir sonuç çıkar, ancak diğerini takip edersen olmaz" der.⁷⁹³

Sühreverdî, buna verilen şu cevabı aktarır: "Hiçbiri 'Kesinlikle bozulmaz' ya da 'Bozulur' dememelidir. Ancak, 'Eğer beni takip edersen, senin için delilim benim görüşümdür; eğer onu takip edersen, senin için delil onun görüşüdür' demelidir."⁷⁹⁴

Sühreverdî, verilen bu cevabın da yanlış olduğunu, çünkü müftünün kesin bir zorunlulukla hükmetmesi gerektiğini belirtir.⁷⁹⁵

Sühreverdî'ye göre halk için, iki çelişkili belirti meydana gelir ki bu, şüphe durumunda biri yanlış anlaşılırsa karışıklığa yol açar. Ancak, zıt uçlarda aynı anda doğru olan iki belirti imkânsızdır.⁷⁹⁶

Öteki taraftan Sühreverdî'ye göre Allah'ın hükmü, kişinin zihninde beliren düşüncesine dayanır; eğer birinin aklına birini takip etme ihtimali geldiyse, bu o kişinin hükmü olur. Ona göre bu, kabul edilemez bir durumdur. Ancak asıl mesele, talebin kesinliğidir çünkü talep edilenin belirlenmesi şarttır. Eğer bir hükmün böyle olduğunu düşünürsek, bu hüküm bizde mi, kendinde mi, yoksa Allah katında mı kesinleşmiş olur? diye sorgulamamız gerekir. Bizde sabitliğini talep etmek için bir gerekçe yoktur, çünkü

⁷⁹¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 360.

⁷⁹² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 360.

⁷⁹³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 353; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 942; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 360.

⁷⁹⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 361.

⁷⁹⁵ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 361.

⁷⁹⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 361.

biz bakıp da bilememişizdir, dolayısıyla sabitliğinin kendinde ya da Allah katında olması gerektiği anlaşılır, bu yüzden zıt uçlardan birinin biz bakmadan önce belirlenmiş olması gerekir.⁷⁹⁷

Sühreverdî, bir delilin ve onu gösteren bir sonucun bulunması gerektiğini söyler. Bunu da, ‘Şu hüküm sabittir’ sözünü söylemeye benzetir. Sühreverdî’ye göre delil, belirli bir şeyin sabit olduğuna dair zannı harekete geçirir, dolayısıyla bir delilin, zanda belirli bir şeyin sabit olduğunu gösterdiği şeklinde bir durumu kabul etmek mümkün değildir. Yani delil, bilginin sonucu veya sabitliğe dair zannı harekete geçiren şeydir, zandaki sabitliğe dair zannı harekete geçiren şey değildir. Sühreverdî, buna maruz kaldıktan sonra saçmalamaya başlayan birine iyi bir şekilde davranılması gerektiğini çünkü onun reddedilmiş olduğunu belirtir.⁷⁹⁸

Aynı şekilde Sühreverdî’ye göre deniz yolculuğuna çıkacak birisine 'Eğer güvenli olacağına dair zannın ağır basarsa, sana müsaade edilir' denildiğinde, asıl talep, şeriatın bunu bana müsaade ettiği yönündedir, yani bu durumun o kişinin zannında mübah olup olmadığı değildir. Bir şeyin sabit olduğuna dair zannımız, eğer doğruysa, o şeyin sabitliğinin sebebi değil, engeli olabilir. Bir şeyin zannı, başka bir şeye dair bir işaret de olabilir. Sühreverdî’ye göre bir şeyin, ona işaret eden delile tabi olduğu düşüncesi, o şey üzerine bir delil değildir, ancak kendi içinde ona işaret eden delile tabidir. Şer’î hükümlerde, bizden sadece zan ile hareket etmemiz istenmez -çünkü eğer kıyasın bir bölümü eksikse, içtihad baştan sağlam değildir- ancak doğru delilden elde edilen zanla hareket etmemiz beklenir. Bir delilin sağlamlığı, herhangi bir zannı sağlamasıyla değil, doğru bir zannı sağlamasıyla ölçülür, bu da rastlantısal değil, içerdiği doğruluk ve zannın gerçeği yansıtması yoluyla olur.⁷⁹⁹

Sühreverdî zanni hükmün, hem doğruluğu hem de yanlışlığı içerebileceğini, bu nedenle, doğruluk ve yanlışlık dışına çıkamayacağını; bunun da, dışsal bir gerçeklikle uyumlu olmayı veya olmamayı gerektireceğini belirtir. Ona göre metinlerden yoksun olmanın (nassın bulunmaması), hüküm ve hitaptan yoksun olmak anlamına geldiğini söylemek bozuk bir görüştür. Çünkü Peygamber (s.a.s.)’in eylemi gibi diğer kesin

⁷⁹⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 361.

⁷⁹⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 361.

⁷⁹⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 361-362.

delillerle veya icma ile sabit olan, hitapla sabit olmayan bir hükümdür ve bu da Allah'ın her hükmünün hitapla alınmadığını göstermektedir.⁸⁰⁰

3.3. MÜÇTEHİD NEZDİNDE İKİ DELİLİN TEARUZU

Bu meselede ihtilaf edilen, müçtehid nezdinde iki delilin tearuz etmesiyle, müçtehidin bunlardan birini tercihte aciz kalması durumunda ne yapacağı hususundadır.⁸⁰¹

Hükümde mûsibin (isabet edenin) tek olduğu görüşünde olanlar, bunu müçtehidin acizliğine yorarak, Şer'î deliller arasında tercih yapılamayacak bir tearuzun bulunmasını reddetmişlerdir. Bu durumda bulunan bir müçtehidin de tevakkuf etmesini (kararsız kalmasını) veya bir tercih yolu bulmuş olan müçtehidi taklit etmesi gerektiğini söylerler.⁸⁰²

Her müçtehidin isabet etmiş olacağını söyleyenler ise, kendi içlerinde farklı görüşlere sahiptirler. Bazıları, müçtehidin zann-ı galip ile amel etmekle sorumlu olduğunu, dolayısıyla zann- galibin bulunmadığı durumda tevakkuf etmesi gerektiğini savunur.⁸⁰³

Kâdî Bakıllânî, böyle bir durumda müçtehidin muhayyer olduğunu ve tearuz eden iki delilden hangisini dilerse onunla amel edebileceği görüşündedir. Sühreverdî, bazılarının, bunu kefaretin seçeneklerindeki duruma benzeterek, seçim yapılması görüşünde olduklarını söyler.⁸⁰⁴ Sühreverdî'nin 'bazıları' lafzından kastının Gazzâlî olduğunu görmekteyiz. Nitekim Gazzâlî, Kâdî'nın bu görüşünü mümkün görerek, kefarette olduğu gibi, iki hüküm arasında muhayyer bırakmanın Şer'de mevcut olduğunu bildirmektedir. Gazzâlî'ye göre şayet Şer' bunun gibi bir durumda muhayyerliği açıkça

⁸⁰⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 362.

⁸⁰¹ Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 949; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 363.

⁸⁰² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 358; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 949; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 362.

⁸⁰³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 363.

⁸⁰⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 363.

söylemiş olsaydı, müçtehid bu hakka sahip olmuş olurdu. Dolayısıyla müçtehidin muhayyer olacağını söylemeye mecbur kaldıklarını bildirir.⁸⁰⁵

3.4. MÜÇTEHİDİN BAŞKASINI TAKLİDİ

İçtihadını tamamlamış ve zannına baskın gelen bir hüküm olduğunda, müçtehidin içtihadını terk ederek, başka birinin içtihadını taklit etmesini, âlimler ittifakla caiz görmemişlerdir. Ancak, halktan birinin veya bazı meselelerde içtihadta bulunmaktan aciz kişinin yeteneğindeki eksiklik nedeniyle bazılarında taklitte bulunması durumunda, bu taklit geçerli olmaktadır.⁸⁰⁶

Bu bölümde asıl tartışma konusu olan husus, bir meseleyi araştırmış, deliller üzerinde kafa yormuş ve bu meselede bağımsız olup, bir başkasından ilim öğrenmeye gerek duymayacak vasıftaki kişinin -yani müçtehidin- içtihad etmesinin vacip mi olduğu, yoksa başkasını taklit etmesinin caiz olup olmadığıdır. Âlimler, bu konuda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Ahmed b. Hanbel ve Süfyan es-Sevrî gibi âlimler, bir âlimin başka bir âlimi taklit etmesini caiz görmüşlerdir. Muhammed b. Hasen ise, bir âlimin ancak kendisinden daha âlim olan birini taklit edebileceği görüşündedir. Kimi âlimler, müçtehidin fetva verdiği konularda değil, kendine has konularda taklit edebileceği kanaatindeyken; Kâdı Bakıllânî ise, sahâbeyi ve sahâbeden sonra gelenleri taklit edemeyeceği kanaatindedir. Nitekim mesele zannî bir meseledir. Masumlugu sabit olmamış ve isabet ettiği bilinmeyen, bilakis hata etmesi mümkün olan birini taklit etmek şer'î bir hükümdür. Şer'î hükümler de, ya nas ile ya da mansusa kıyas edilerek sabit olabilir. Burada hem nas veya mansus bulunmamakta hem de sadece âmî (sıradan halk) ve müçtehid bulunmaktadır. Âmî birinin, kendi başına bilgi ve zan oluşturmaktan aciz olduğu için başkasını taklit etmesi caizdir. Ancak müçtehid, aciz değildir. Dolayısıyla müçtehidin kendi başına gerçeği araştırması zorunludur.⁸⁰⁷

Karşı taraf, şura ehlinden olmalarına rağmen tartışmalı konularda Talha, Zübeyr ve Abdurrahman b. Avf'ten bir görüşün nakledilmediğini, bunun da onların içtihad

⁸⁰⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 364; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 949.

⁸⁰⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 363.

⁸⁰⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 368-370; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 961-963; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 363-364.

etmeyip başkalarını taklit ettiklerini gösterdiğinin belirgin bir şekilde ortaya çıktığını savunur. Sühreverdî karşı tarafın bu argümanına, onların, başkalarının fetva işini yapmalarını yeterli görmeleri hasebiyle fetva vermedikleri şeklinde cevap verir.⁸⁰⁸

Karşı taraf, diğer bir delil olarak “*Eğer bilmiyorsanız zikir ehlinde sorun*”⁸⁰⁹ ayetini göstererek; ayetin hem âmîyi hem de âlimi içerisine alan genel bir ifade olduğunu savunurlar. Sühreverdî, bu argümanlarına da iki şekilde cevap verir:⁸¹⁰

1. Bu ayette kastedilen şey, halka, âlimlerden sormayı emretmektir. Çünkü soru soranın sorulandan ayırt edilmesi gerekir.
2. Bu lafızla kastedilen ‘Öğrenmek için sorun’ dur. Yani ‘Bir bilgiyi elde edebilmek için delilini sorun’ manasındadır.

Sühreverdî, bu meselede zikredilen konulardan birinin de Câhız’ın “*Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz*”⁸¹¹ ayetini gerekçe göstererek, Yahudi ve Hristiyanlar gibi İslam dinine muhalif olanların çaba göstermeleri, düşünüp araştırmaları neticesinde gerçeği bulmadıklarında günahkar olamayacaklarına, ancak inatçı davrananların günahkar olacağına dair görüşüdür.⁸¹²

Sühreverdî, Allah’ın onların günahlarını hafifletebileceğini, ancak bazı Mu’tezilîlerin düştüğü gibi, akli konularda nasıl olduysa doğruyu bulduğu anlamına gelmeyeceğini belirtir. Nitekim bunun sem‘i deliller ile sabit olduğunu ve Hz. Peygamber (s.a.s.)’in Yahudi ve Hristiyanlara kendisine iman edip tâbi olmayı emrettiğini belirtir.⁸¹³ Kur’an’da buna delâlet eden pek çok ayetin bulunduğunu ifade eder ve şu ayetleri örnek verir:⁸¹⁴ “*Bu, inkar edenlerin zannıdır. Cehennem ateşinden vay o inkarcıların başına geleceklere!*”⁸¹⁵, “*İşte sizi zelil eden, Rabbinize karşı beslediğiniz bu zandır.*”⁸¹⁶

⁸⁰⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 364.

⁸⁰⁹ “وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ” en-Nahl 16/43.

⁸¹⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 364.

⁸¹¹ “لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا” el-Bakara 2/286.

⁸¹² Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 364.

⁸¹³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 364.

⁸¹⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*, 365.

⁸¹⁵ “وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظُنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ” es-Sad 38/27.

⁸¹⁶ “وَلَكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدِلُكُمْ فَاصْبِرُوا مِنْ الْخَاسِرِينَ” el-Fussilet 41/23.

3.5. HZ. PEYGAMBER (S.A.S.)'İN İÇTİHADININ VUKUU

Hiz. Peygamber (s.a.s.)'in içtihadını caiz görenler, bunu vukuu (gerçekleşmesi) hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Kimileri vaki olduğunu kabul ederken, kimileri vaki olmadığını, kimileri bu konuda kararsız olduğunu beyan etmiştir.⁸¹⁷

Hiz. Peygamber (s.a.s.)'in içtihadının vuku bulunduğu görüşünde olanlar, görüşlerini temellendirmek için şu örnekle delil göstermişlerdir: Hiz. Peygamber (s.a.s.)'e Bedir savaşında esir düşenlerin durumu için sitem içeren “*O yerde gerekli temizliği yapıp hâkimiyetini kuruncaya kadar bir peygamberin esirlerinin olması uygun değildir.*”⁸¹⁸ ayeti indiğinde, Hiz. Peygamber (s.a.s.), “*Şayet bir azap gelecek olsaydı, Ömer'den başkası bundan kurtulmazdı*” buyurmuştur. Çünkü Hiz. Ömer esirlerin öldürülmesini önermişti. Eğer Hiz. Peygamber (s.a.s.), nas ile bu hükmü vermiş olsaydı, ayette kendisine sitemde bulunulmazdı.⁸¹⁹

Gazzâlî, onların bu gerekçelerini reddeder. Gazzâlî'ye göre Hiz. Peygamber (s.a.s.)'in nas ile esirlerin tamamını serbest bırakmak, tamamını öldürmek ya da hepsini fidye karşılığı serbest bırakmak seçenekleri arasında muhayyer bırakılmış olması mümkündür. Gazzâlî, bu seçenekler arasından sahâbenin bir kısmının serbest bırakmayı önermiş olabileceği, inen sitem ayetlerinin de bu kişiler için indirilmiş olabileceğini belirtir.⁸²⁰

Gazzâlî'nin vermiş olduğu cevabı aktaran Sühreverdî, bu argümanın zayıf olduğu kanaatindedir. Nitekim bunun hem hadisin bağlamıyla hem de yaygın olarak bilinen kıssanın bağlamıyla çelişmekte olduğunu ifade eder.⁸²¹

Hiz. Peygamber (s.a.s.)'in içtihadının vukuunu kabul etmeyenlerin delilleri de şu şekildedir:⁸²²

⁸¹⁷ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 366.

⁸¹⁸ “مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُنْجَنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ النَّبِيِّ وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ” el-Enfal 8/67.

⁸¹⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 366.

⁸²⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 349-350; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 907; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 367.

⁸²¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 367.

⁸²² Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 350; Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 908; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli'l-fikh*, 367.

1. Hz. Peygamber (s.a.s.)’in içtihadı ile hüküm vermesi emredilmiş olsa, Hz. Peygamber (s.a.s.), her soruya vahiy gelmesini beklemeden cevap verirdi.
2. Hz. Peygamber (s.a.s.) içtihad ediyor olsaydı, bu yaygın olarak nakledilmiş olurdu.
3. Hz. Peygamber (s.a.s.) içtihad etseydi, bazı durumlarda içtihadının değişmesi gerekebilirdi ve görüşünü değiştirdiği için töhmet altında bırakılabilirdi.

Sühreverdî, Hz. Peygamber (s.a.s.)’in vahiy beklemesinin kendi içtihadıyla henüz bir yere varamadığı yerlerde olduğu kanaatindedir. Sühreverdî’ye göre belki içtihad konusu olmayan bir hüküm için vahiy beklemiştir, belki içtihadın yasaklandığı bir durumda beklemiştir. Belki de Hz. Peygamber (s.a.s.)’e hangi konularda vahiy bekleyip hangilerinde beklemeyeceğine dair bir işaret verilmiştir.⁸²³

Sühreverdî, Hz. Peygamber (s.a.s.)’in içtihadına dair naklin bulunmamasının, insanların Hz. Peygamber (s.a.s.)’in içtihadına muttali olamaması sebebiyle olabileceğini ya da henüz nasların inmekte olması sebebiyle olabileceğini belirtir.⁸²⁴

Sühreverdî’ye göre Hz. Peygamber (s.a.s.)’in töhmet altında kalma iddiası da geçersizdir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.), nesh nedeniyle töhmet altında bırakılmış, ancak inen “*Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman -ki Allah neyi indireceğini çok iyi bilir- “Sen sadece uyduruyorsun” dediler. Öyle değil, fakat onların çoğu bilmezler*”⁸²⁵ ayeti ile neshin imkânsız olmadığı bildirilmiştir.⁸²⁶

3.6. HZ. PEYGAMBER (S.A.S.) DÖNEMİNDE SAHÂBE İÇTİHADI

İçtihat, hakkında açık ve kesin bir nas bulunmayan konularda veya nassın farklı yorumlara açık olduğu durumlarda uygulanır. Kesin delillere dayanan konular, içtihadla kapalıdır ancak ayrıntıları içtihadla belirlenebilir. İçtihat, lafzın zahiri anlamının belirlenmesinden, lafzın amacı ve anlamının anlaşılmasına kadar geniş bir alanı kapsar. Sahabe döneminde, Hz. Ömer ve Hz. Aişe gibi nassların amaçlarına odaklananlar ile İbn

⁸²³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 367.

⁸²⁴ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 367.

⁸²⁵ “وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزَّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ” en-Nahl 16/101.

⁸²⁶ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli ’l-fikh*, 367.

Ömer gibi lafızlara sıkı bağlı olanlar arasında farklılıklar görülür. Lafzın zahiri anlamı üzerinden yapılan içtihad, hükmün nassların zahirinden çıkarılması anlamına gelir ve bu faaliyet, hükümlerin genel ifadeler ve lafızların inceliklerinin anlaşılması, genel ifadelerin tahsisi, mutlak ifadelerin kayıtlanması ve müphem lafızların tevil edilmesi gibi durumları kapsar. Ancak bu tür içtihadın geçerliliği tartışmalı olup, bazı usûlcüler lafzi istidlali teknik anlamda içtihad kapsamının dışında tutar. Lafzın anlamı ve amacı üzerinden yapılan içtihad ise hükmün illete dayandırılarak elde edilmesi çabasıdır. Hikmet eksenli içtihad ise istihsan ve istislah olarak adlandırılır. Şer'i hükümlerde zanni delillerin muteber olduğu ve hakkında kesin delil bulunmayan konularda içtihad yapılabileceği genel kabul görür. Hakkında kesin delil bulunan hükümler içtihada açık değildir.⁸²⁷

Sahabe dönemi içtihadları incelendiğinde, hakkında kesin delil bulunmayan her şer'i hükmün içtihadın konusu olduğu görülür. Kesin delil bulunan hükümlerde içtihad yapılamaz ve ihtilaf edilemez. Ancak hakkında kesin delil bulunmayan konularda içtihad geçerli ve muteberdir, müctehid hata ederse mazur görülür ve hatta ecir alır. Özellikle açık nass bulunmayan konularda sahabe içtihad yapmış ve bu tür içtihadlar sonraki dönemlerde kıyas, istihsan, istislah gibi isimlerle anılmıştır.

Bu başlık altında ele alınan tartışmalı konu, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in hakkında nas olmayan konularda içtihad etmesinin ve sahâbenin peygamberlik döneminde içtihad etmesinin caiz olup olmadığıdır. Bir grup, her iki meselede de ibadete yönelik içtihadın caiz olduğu kanaatindedir. Nitekim içtihad ile teabbüd etmenin ne bizatihi imkânsızlık olacağını ne imkânsız bir sonuca götüreceğini ne de mefsedete yol açacağını belirtirler. Bir grup ise, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in huzurunda olanlar için caiz olmadığı, huzurunda olmayanlar için ise caiz olduğu görüşündedir.⁸²⁸

Sühreverdî, her iki meselede de nas bulunduğu içtihad etmenin imkânsız olacağı ve hükmü sarîh nas ile bilmenin mümkün olduğu durumda insanların zanna itilmemesi gerektiği görüşünü kabul etmez. Sühreverdî'ye göre Hz. Peygamber (s.a.s.)'e 'Sen ve beraberindekiler içtihad edin, sizin teabbüdünüz içtihad ile'dir' diye vahyedilse onların nassa uyma zorunluluğu olur ve nassın mümkün olması içtihada engel olmaz.

⁸²⁷ Adnan Memduhoğlu, *Sahabenin İctihad Anlayışı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 258-261.

⁸²⁸ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fıkh*, 365.

Sühreverdî, bu durumun, siyahın mümkün olmasının beyazın mümkün olmasını engellememesi, ancak gerçekleşmesini engellemesi gibi olduğunu belirtir. Muâz kıssasının da bunun düzenini gösterdiğini ifade eder.⁸²⁹

Sühreverdî, bir kısım âlimin, Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında içtihadın caiz olup olmamasını, Hz. Peygamber'in iznine bağladığını belirtir. Sühreverdî'ye göre gerek doğrudan izin verilsin gerek susma yoluyla istidlal edilsin içtihad hem Hz. Peygamber (s.a.s.)'in bulunduğu zamanda hem de bulunmadığı zamanda mümkündür.⁸³⁰

Sühreverdî, 'Hz. Peygamber (s.a.s.)'in sözünün zanna zıt kesin bir nas olduğu, zanda ise, hata ihtimali bulunduğu, dolayısıyla iki durumun birbirine zıt olduğu görüşünü reddeder. Sühreverdî, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in içtihadının şahitlerin doğru sözlülüğüne olan zannı gibi olduğunu belirtir. Ona göre şahit iç durumu itibariyle yalancı dahi olsa, doğru sözlü olduğuna hükmedilir. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in zannı da hükmünün belirtisidir. Aynı şekilde her müçtehidin de durumu böyledir ve onlara tabi olmak gerekir.⁸³¹

Karşı taraf, her halükarda içtihadta isabetli olmak açısından, diğer müçtehidlerin de Hz. Peygamber (s.a.s.)'e eşit olduğu düşünüldüğünde, kendi içtihadlarıyla elde ettikleri hükümler ile Hz. Peygamber (s.a.s.)'in kıyasına muhalefet edebilmelerinin caiz olması gerekeceğini savunur.⁸³² Sühreverdî, bununla ibadet edilmesi istense muhalefetin de caiz olacağını, ancak icmân Hz. Peygamber (s.a.s.)'in içtihadına muhalefetin haramlığına delâlet ettiğini ifade eder. Sühreverdî, mûsibin tek olduğu görüşünde olanların, hatadan masum olması sebebiyle Hz. Peygamber (s.a.s.)'in içtihadını tercih ettiklerini, zira diğerlerinin hata yapma ihtimallerinin bulunduğu görüşünde olduklarını belirtir.⁸³³

⁸²⁹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 365.

⁸³⁰ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 365-366.

⁸³¹ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 366.

⁸³² Gazzâlî, *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*, 904-907; Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 366.

⁸³³ Sühreverdî, *et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*, 366.

SONUÇ

Çalışmamızda, “*et-Tenkîhât fî usûl fikh*” adlı eseri üzerinden Şihâbüddîn es-Sühreverdî’nin usûl anlayışı tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmamız boyunca Sühreverdî’nin mezkûr eserinde Gazzâlî’nin “*el-Müstasfâ*” eserinde kullandığı metodolojisini takip ettiği ve bir nevi “*Müstasfâ*”nın muhtasarını telif ettiği tespit edilmiştir. Sühreverdî’nin, Gazzâlî’ye ait görüş ve delillere eserinde yer verirken Gazzâlî’ye ait ifadelere aynı lafızlarla yer verdiği halde Gazzâlî’nin ismini zikretmeyip onun için “قال بعض” ifadesini kullanması dikkat çekicidir. Sühreverdî’nin, Gazzâlî’yi büyük ölçüde takip etmekle birlikte, bazı konularda kendisinden farklı mülahazalara sahip olduğu da görülmektedir. Sühreverdî’nin yer yer Gazzâlî’nin görüş ve delillerine eleştiriler geliştirdiği ve kendisinden farklı düşündüğü konularda da özgün görüş ve düşüncelerini aktardığı görülmüştür.

En çok yararlandığı eserin “*el-Müstasfâ*” olmasının yanı sıra Kâdî Bâkılânî, Cüveynî ve Şîrâzî gibi usûl alimlerinin de eserlerinden yararlandığı ve görüşlerine eserinde yer verdiği görülmüştür. Sühreverdî, Kâdî Bâkılânî’nin görüşlerini aktarırken “القاضي” ismini, Cüveynî ve Şîrâzî gibi usûlcülere ait görüşleri aktarırken “أصحابنا” nitelemesini kullanmıştır. Onun, Bâkılânî’ye karşı olduğu ve görüşlerini eleştirdiği noktalarda ise Gazzâlî ile benzerlik gösterdiği görülmüştür.

Sühreverdî, genel olarak usûl konusundaki tartışmalı meseleleri ele almış bu meselelere tarafların delillerini akıl ve mantık süzgecinden geçirerek tutarlı bulmadığı görüş ve delilleri eleştirmiş; kimi zaman bunları eleştirmekle yetinirken kimi zaman da özgün düşünceleriyle fıkıh usûlüne yeni bir soluk kazandırmıştır.

Çalışmamız, Sühreverdî’nin sadece bir sûfî, filozof ve edip olarak değil, aynı zamanda bir usûlcü olarak da önemli bir kimliğe sahip olduğunu gözler önüne sermiştir. Bu, çok yönlü bir bilgin olan Sühreverdî’nin daha önce belki de yeterince vurgulanmamış bir yönünü daha açığa çıkarmıştır.

Sühreverdî’nin usûl konularına dair görüşlerine bakacak olursak şunları söylememiz mümkündür:

Sühreverdî, sünneti mütevâtir ve gayrı mütevâtir şeklinde ayırarak, mütevâtir haberi çokluğu ve doğruluğu garanti edilen kesin bilgi olarak kabul etmektedir.

Sühreverdî, bir haberin mütevâtir sayılabilmesi için yeter/tam sayının gerekmeyeceği yönünde görüş belirterek; bu hususta Gazzâlî'ye muhalefet etmektedir. Sühreverdî, âhâd haberin bilgi değeri taşıdığı hususunda da olumlu görüş belirtmektedir.

Sühreverdî, hadisin anlamını tam kavrayan bir râvi tarafından istinbât ve anlam açısından farklılığa yol açmayacak şekilde mana ile rivayetin yapılabileceği görüşündedir. Sühreverdî, hadislerin mana ile rivayetini inkar edenlerin delil olarak sunduğu “*Benden bir söz işitip, onu koruyan ve işittiği gibi aktaran kişinin yüzünü ak etsin!*” hadisinin dahi mana ile rivayet edildiğini belirterek, mana ile rivayeti inkar edenlerin kendileri ile çeliştiğini ifade etmektedir.

Sühreverdî, usûlcülerin çoğunluğu ile aynı görüşü paylaşarak icmâm şer‘i delillerden biri olduğu ve hüccet olarak kabul edileceği kanaatindedir. Ancak icmâm hücciyetine dair öne sürülen nakli delilleri yetersiz bulmaktadır. Ona göre tevâtüren Kur‘an ayetleri kadar kuvvetli olmasa dahi icmâm hücciyetine delâlet konusunda “*Ümmetim hata üzere birleşmez*” hadisi daha güçlü bir delil olmaktadır.

Sühreverdî, kıyası hüccet olarak kabul etmekte, ancak tanım konusunda Gazzâlî'ye muhalefet etmektedir. O, Gazzâlî'nin “Bir hüküm veya vasfın ispat ya da nefyini içeren birleştirici bir özellik sebebiyle, bir hükmü her ikisine de vermek (ispat) ya da vermemek (nefy) amacıyla bilineni başka bir bilinene hamletmektir” şeklindeki tanımını teknik açıdan eleştirmektedir. Sühreverdî'ye göre tanımda asıl ve fer‘in hükümde eşit olması, tanımda “şey” yerine “bilinen” kelimesinin kullanılmasının yanıltıcı olması ve birleştirici niteliğin yalnızca iki sabit şeye dayanarak kanıtlanması gibi sorunlar bulunmaktadır.

Sühreverdî, re‘y ile içtihadı caiz görse de, bu konuda sunulan akli ve nakli delilleri yetersiz görerek çeşitli yönlerden eleştirmektedir. Sühreverdî, kıyası inkar edenlerin Kur‘an ve Sünnetten sundukları delillerin kıyasa dair açık bir inkarı barındırmadığını belirtir. Ona göre Kur‘an’ın delaletine az da olsa inanan bir kimsenin, Kitâb’ın icmâa ve icmâmın da kıyasın doğruluğunu oluşturduğuna dolayısıyla kıyasın Kitâb’a dayandığına inanması gerekmektedir.

Sühreverdî, geleneği takip ederek illeti geçişlilik durumuna göre kâsır ve müteaddi olarak ikiye ayırmaktadır. Sühreverdî'ye göre illetin geçişli veya geçişsiz olduğu müçtehid tarafından ilk etapta bilinmemektedir. Müçtehid araştırma sürecinde

zannına galip gelen bir münasebet sebebiyle bunun geçişli veya geçişsiz olduğuna hükmetmektedir. Sühreverdî, geriye kalan kıyas meselelerinde de Gazzâlî'nin yaklaşımına paralel bir yaklaşım sergilemektedir.

Sühreverdî, istihsan ile ilgili yapılan çeşitli tanımları aktararak, tanımların eksik veya yanlış bulduğu yönlerini eleştirmektedir. Sühreverdî, istihsanı hüccet kabul edenlerin görüşlerini temellendirmek adına sundukları akli ve nakli delilleri de yetersiz bularak eleştirmektedir. O, istihsan konusundaki tartışmaların genel olarak tanımlamalar üzerinden gerçekleştiğini ve lafzi düzeyde kaldığını belirtmektedir.

Sühreverdî, sahâbî kavlinin Kur'an veya Sünnet gibi temel metinlere dayalı açık bir delilinin bulunmadığı sürece hukuki bir argüman olarak tek başına yeterli olamayacağı görüşündedir. Sühreverdî, sahâbî kavlinin belirli sahâbîler ile sınırlandırılmasının da yanlış bir yaklaşım olduğu görüşündedir.

Sühreverdî, istislâh ve maslahatı İslam hukukunun önemli bir unsuru olarak görmektedir. Sühreverdî, istislâhın hücciyeti konusunda Kur'an ve sünnetten çeşitli deliller getirmekte; bu bağlamda, sahabenin Kur'an'ın toplanması ve korunması konusundaki uygulamalarını, maslahat düşüncesinin İslam hukukunda geçerli olduğuna delil olarak göstermektedir. Ayrıca, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in hadislerine dayanarak, zararın önlenmesi ve faydanın sağlanması prensibinin önemine vurgu yapmaktadır. Sühreverdî, maslahatların değerlendirilmesinde adaletli ve dengeli bir yaklaşım benimsenmesi gerektiğini savunmaktadır. Bireysel menfaatlerin yerine toplumsal menfaatlerin öncelenmesi gerektiğini ve bunun İslam hukukunun temel amaçlarından biri olduğunu belirtmektedir. Sühreverdî, Gazzâlî'nin maslahat teorisini genel anlamda kabul etmekte ve onu takip etmektedir, ancak Gazzâlî'nin maslahat kavramını zaruriyyat, hacciyyat ve tahsiniyyat olarak sınıflandırmasına eleştirel bir yaklaşım sergileyerek, bazı örneklerin gerçekçi olmadığını vurgulamaktadır.

Sühreverdî, ıstîshâbı nefy/yokluk manasında kullanmaktadır. Örneğin, altıncı vakit namazın olmamasının, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in böyle bir namazın olmadığını belirtmesi ile değil, vacipliği gerektirecek bir ifadenin yokluğu sebebiyle olduğunu belirtmektedir. Sühreverdî, ıstîshâbı akıl, nas, hüküm ve icmâ ıstîshâbı olarak dört kısma ayırmaktadır. Ancak bu ıstîshâb çeşitlerinden sadece hakkında ihtilafların çok olduğu

icmâ ıstışâbını ele almaktadır. Sühreverdî, icmâ ıstışâbını hüccet kabul etmeyerek ve icmâ ıstışâbının hücciyetine dair öne sürülen delilleri eleştirmektedir.

Sühreverdî, elfâz bahsine ‘*et-Tenkîhât*’ında ilk bölümde yer vermektedir. Ancak biz çalışmamızda klasik usûl eserlerindeki yöntemi takip ederek deliller bahsinden sonra ele almaya çalıştık. Sühreverdî’nin, elfâz konularındaki yaklaşımları şu şekildedir:

Sühreverdî, istisnâ kavramını dikkatle ele alırken, bu dilbilgisel yapıyı sadece kelime düzeyinde değil, ifadenin anlam bütünlüğü içinde de değerlendirmektedir. Ona göre istisnâ, bir ifadenin genel kapsamından belirli bir ögeyi dışarıda bırakan dil aracıdır. Ancak istisnânın kullanımı, ifadenin mantıksal ve dilbilgisel bütünlüğünü bozmamalıdır. İstisnâ yapıldığında, istisnâ edilen öge ile ana ifade arasında cinsel veya kategorik bir uyum olmalıdır. Bu kurala uygun olmayan istisnâlar, dilin sağlıklı kullanımı açısından sorgulanabilir. Ayrıca, Sühreverdî’nin görüşüne göre bir ifadeye istisnâ eklemek, o ifadenin genel anlamını tamamen geçersiz kılmamalıdır. İstisna yapılan ögenin, ana ifadeye katkıda bulunması ve anlam bütünlüğünü koruması gerekmektedir. Bu noktada dilbilgisel ve mantıksal tutarlılık ön plandadır. İstisnâ ile ilgili ihtilafli konularda Gazzâlî ile aynı yaklaşımı sergilemektedir.

Sühreverdî’nin mutlak ve mukayyed kavramlarını ele aldığı metinlerde, dilbilimsel ve hukuki açıdan derinlemesine bir analiz sunduğu görülmektedir. Sühreverdî, mutlak kavramın, bir şeyin özüne odaklanırken, bu özün belirli bir koşula, özellik veya duruma bağlı olmadığını ifade etmektedir. Örneğin, genel ifadelerin veya olumsuz bağlamların her zaman geniş bir kapsamı kapsamadığını ve bazen dar bir anlam taşıyabileceğini vurgulamaktadır.

Sühreverdî, mutlak ifadelerin takyîde hamledilmesi veya eklenmesi konusunda ise, bu tür pratiklerin genellikle keyfi olduğunu belirtmektedir. Özellikle hukuki metinlerde veya sözleşmelerde mutlak ifadelerin belirli koşullar veya örneklerle sınırlandırılmasının doğru olmadığını savunmaktadır. Örneğin, bir ifadeye sonradan eklenen veya bir şartla sınırlanan mutlak ifadelerin doğru bir yorum olmadığını ve bu tür uygulamaların çelişkilere yol açabileceğini ifade etmektedir.

Sühreverdî, âm ve hâs ile ilgili bir tanıma yer vermemektedir. O, âmın kapsamına ve umûm ifade eden lafızlara da yer vermeyip, sadece âm ve tahsis ile ilgili âlimler arasında ihtilafın yoğun olduğu meseleleri ele alır. Sühreverdî, hukuki kararlarla ilgili

ifadelerde umûmun genellikle kapsam olarak daha geniş olduğunu belirtmektedir. Ona göre âm ifadeler (olumlu veya olumsuz) yalan ihtimalini taşıırken, hâs lafızlar genellikle doğru olmaktadır. Bu nedenle, hâs ifadeler ne birbiriyle çelişir ne de doğruluk ve yanlışlık açısından farklılık gösterirler. Sühreverdî, âm ve hâs konusunda genel olarak Gazzâlî'yi takip etmekle beraber kadın ve erkeklerin beraber bulunduğu bir ortamda 'el-mu'minûn' hitabına kadınların da dahil olduğu görüşü gibi bazı meselelerde Gazzâlî'ye muhalefet etmektedir.

Sühreverdî, deliller arası nesih ilişkisinde Kur'an'ın Kur'an ve Sünnetle neshini, Sünnet'in de Sünnet ve Kur'an ile neshini caiz görmekle birlikte; icma ile neshi, mütevâtir nassın haber-i vâhid ve kıyas ile neshini ise caiz görmemektedir. Sühreverdî, neshin mahiyeti ile ilgili meselelerden, emrin imtisalinden önce neshin gerçekleşmesi meselesini mümkün görür. Sühreverdî, neshedilenin yerine alternatif bir hükmün getirilmesini şart koşmamaktadır. Keza daha ağır hüküm ile neshin gerçekleşmesini de mümkün görmektedir. Ona göre kendisine nesih bilgisi ulaşmamış kişi, nâsih hükümle yükümlü değildir. Sühreverdî, ibadetlerin bir kısmının neshedilmesi ile aslın neshedilip edilemeyeceği, nas üzerine ziyadenin nesih sayılıp sayılmayacağı gibi neshe dair diğer bazı meselelere de değinmektedir. Ancak bu konulardaki görüşünü açıkça beyan etmeyip tarafların ihtilaflı meselelere dair görüşlerine yer vermekle yetinmektedir.

Sühreverdî, mücmel ve mübeyyen kavramlarıyla ilgili derinlemesine tartışmaları ortaya koymaktadır. Sühreverdî'ye göre mücmel kavramı üzerine yapılan tanımlamalar, dilin ve terimlerin kullanıldığı kültürel ve dilsel çerçevedeki genel algıyı esas almayı vurgulamaktadır. Ona göre mücmel terimleri sadece dilin içerdiği potansiyel anlam çerçevesinde değerlendirmek, kelime sayılmayan ses ve harflerin veya gerçek dışı kavramların da mücmel olarak kabul edilmesine yol açabilmektedir. Ayrıca, nassın mücmel veya mübeyyen olma durumu, anlamı açıklanma gereksinimi duyan ifadelerle ilgili tevil yeteneğini de içermektedir. Mübeyyen kavramı ise, açığa kavuşturulan ve belirli bir anlama ulaştırılan ifadeleri tanımlamaktadır. Sühreverdî, mübeyyenin nas ve zâhir kavramlarını içermediği görüşündedir, yani sadece açık ve net anlamlı ifadeler olarak kabul edildiği kanaatindedir. Sühreverdî beyanın ertelenmesi konusunda da, çeşitli delillerle bu eylemin caizliğini savunmaktadır. Ancak bu konudaki tartışmaların, beyanın yerine getirilmesinin zaruriet ve imkânı gibi konular etrafında şekillendiğini ifade etmektedir.

Sühreverdî'nin içtihad konusundaki görüşleri, içtihadın doğasını derinlemesine anlamaya yöneliktir ve bu tartışmaların, hukuki hükümler üzerine karar vermede ne denli karmaşık ve öznel olduğunu ortaya koymaktadır. Ona göre içtihad sadece zannî delillere dayanabilir ve her müçtehid, kendi zannına göre hüküm vermesiyle sorumluluktan kurtulur. Bu bağlamda, içtihadın kendisi de bir nevi kulluğun bir gereği olarak değerlendirilir. Çünkü müçtehidin görevi, zannına dayanarak doğru kararı bulmaktır; gerçek doğruyu bulmak değildir.

Sühreverdî, müçtehidin içtihadını tamamladıktan sonra, zann-ı galibe göre bir hükmü terk edip başka birinin içtihadını taklit etmesini uygun görmemektedir. Ona göre müçtehidin bağımsız bir şekilde delilleri araştırması ve kendi zannıyla hüküm vermesi gereklidir. Ancak, içtihad yeteneği olmayan kişilerden birinin ise bir başkasını taklit etmesi gerekir. Sühreverdî, gerek doğrudan izin verilmesi gerek susma yoluyla istidlal edilmesi durumlarında sahâbe içtihadının hem Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde hem de sahâbe döneminde mümkün olduğu görüşündedir.

Sühreverdî'nin perspektifine göre içtihad yeteneği olan birinin başkasını taklit etmesi, bu kişinin özgünlüğünü ve yeterliliğini sorgulatabilir. O, müçtehidin sadece daha bilgili birini taklit etmesi gerektiğini, kendisinden daha az bilgili birini taklidinin ise uygun olmadığını savunmaktadır. Sühreverdî'nin içtihad, taklit ve dinî sorumluluk konularındaki görüşleri genel olarak adalet, bilgi edinme özgürlüğü ve dini vicdan özgürlüğü temelinde şekillenmektedir.

Sonuç olarak, Sühreverdî'nin usûl ilmindeki katkıları, dilin yapısal ve kültürel dinamiklerine duyarlı bir şekilde terimlerin tanımlanması ve anlaşılması üzerine derinleşen bir analiz sunmaktadır. Onun metodolojisi, dilin kullanımı ve terimlerin anlamı üzerine sağlam bir temel oluştururken, tevil yeteneğiyle de ilgili meseleleri derinlemesine ele almaktadır.

Çalışmamızda Şihâbüddîn es-Sühreverdî'nin fıkıh usündeki deliller konusundaki görüşleri, istinbât teorisi ve içtihad ile taklid konularına bakış açısı incelenmiş olup; çalışmamızın sınırlılığı açısından “*et-Tenkîhât fî usûli 'l-fikh*” isimli eserde yeralan delalet bahsine yer verilmemiştir. Bundan sonraki çalışmalarda Sühreverdî'nin delalet bahsi konusundaki yaklaşımının incelenmesi mümkündür. ‘*et-Tenkîhât*’ isimli eser ile ilgili yapılacak çalışmalarda Gâzzâlî'nin ‘*el-Müstasfâ*’ isimli eseri ile paralel olarak

değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Nitekim ‘*et-Tenkîhât*’ta yer alan ifadeler çoğunlukla birbirinden kopuk olmakta ve karmaşık bir yapı arz etmektedir. Eser ‘*el-Müstasfâ*’nın bir nevi özeti formatında olduğundan ifadelerin bağlamına buradan ulaşılabilir.



KAYNAKÇA

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008.

Apaydın, H. Yunus. "İçtiḥad". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 21. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Apaydın, H. Yunus. "Kıyas". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 25. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Apaydın, H. Yunus. "Mütevâtır". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Aydar, Hidayet. "Hz. Muhammed'in Bazı Rüyaları ve Yaptığı Rüya Yorumlarından Örnekler". *Ekev Akademi Dergisi*.

Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî. *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl*. thk. Abdullah M. el-Cebbûrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989.

Baktır, Mustafa. "Umûmü'l-belvâ". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 42. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Bardakoğlu, Ali. "İstishab". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 23. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Bardakoğlu, Ali. "İstihsan". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 23. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Basrî, Ebu'l Hüseyin Muhammed b. Alî. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hamîdullah. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1964.

Basrî, Ebu'l Hüseyin Muhammed b. Alî. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2005.

Bedir, Murteza. "Sünnet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 38. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Birişik, Abdulhamit. "Kur'an". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 26. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1414.

Cihan, Ahmet Kamil. “Şihabeddin Sühreverdî'nin Eserleri”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11 (2001).

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fadîle, 2004.

Cüveynî, Ebü'l-Me'âlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418.

Çalış, Halit. “Kâsır İletle Ta'lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı”. *Usul İslam Araştırmaları* 4/4 (2005).

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ. *Takvîmü'l-edille fi usuli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.

Döndüren, Hamdi. “Avl”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 4. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Dönmez, İbrahim Kafi. “İcmâ”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 21. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Dönmez, İbrahim Kafi. “İlet”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Ebû Zehra, Muhammed. *İslam Hukuku Metodolojisi Fıkıh Usûlü*. çev. Abdulkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınları, 12. Basım, 2014.

Efendioğlu, Mehmet. “Sahâbe”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 35. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.

Ensârî, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrerem el-. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

Erturhan, Sabri. “Usûlcülere Göre Bir Hükmün Birden Fazla İletle Ta'lili”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005).

Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kub. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

Gazzâlî. *Müstasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)*. çev. H. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 4. Basım, 2021.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Müstasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselam Abdü's-Şâfi. Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1413.

Hatîb el-Bağdâdî. *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1400.

İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1972.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.

İbn Manzûr, Muharrem b. Mükerrram. "Kys". C. 12. Beyrut: Dâru Sâdır, 1300.

İbn Manzûr, Muharrem b. Mükerrram. "Shb". C. 1. Beyrut: Dâru Sâdır, 1300.

İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât*. çev. Abdulbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra, 2010.

Karadâvî, Yusuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. çev. Bünyamin Erul. İstanbul: Nida Yayıncılık, 11. Basım, 2018.

Keleş, Ahmet. *Hadis Tarihi ve Usûlü Dersleri*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2017.

Koca, Ferhat. "Has". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 16. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Koca, Ferhat. "Nesih". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 22 Nisan 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nesih--seriat#3-fikih>

Koyuncu, Adil. "İşrâkî Düşüncede Mantığın Yeri". *Mantık Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2019).

Köşe, Abdullah. "Hacamat". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 14. İstanbul, 1996.

Kutluer, İlhan. "Sühreverdî, Maktûl". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 22 Nisan 2022. <https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/38/C38012414.pdf>

Memduhoğlu, Adnan. *Sahabenin İctihad Anlayışı*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

Nas, Taha. “İmam Şâfi’ın Sahâbe Kavline Bakışı”. *Artuklu Akademi/Journal of Artuklu Academia* 1/1 (2014).

Okudan, Rifat. *İşrak Filozofu Sühreverdî Maktûl Eserlerindeki Üslup ve Belağat*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.

Özafşar, Mehmet Emin vd. (ed.). *Hadislerle İslam*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2020.

Özen, Şükrü. “İstıslah”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 23. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Özen, Şükrü. “Teâruz”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 40. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Pezdevî, Fâhru’l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn. *Usûlü’l-Pezdevî (Kenzu’l-Vusûl ilâ Ma’rifeti’l-Usûl)*. Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi Yayınları, ts.

Polat, Salahattin. “Mürsel”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 32. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Sağlam, Hadi. “Şer’i Bir Delil Olma Açısından İcmânın Mahiyeti Hakkında Tahlil”. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (2015).

Semerkindî, Alâeddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü’l-usûl fî netâici’l-ukûl (el-Muhtasar)*. thk. M. Zeki Abdülber. Katar, 1984.

Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl. *Usûlü’s-Serahsî*. Beyrut: Dâr’ul-Ma’rife, 483M.S.

Sevgili, Hamit. *Ebû İshâk eş-Şîrâzî’nin Usûl Anlayışı*. Ankara: İlâhiyât Yayın, 1. Basım, 2020.

Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Cem’ul-Cevâmi’*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1424.

Sühreverdî, Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş. *et-Tenkîhât fî usûli’l-fikh*. thk. İyâd bin Nâmî es-Sülemî. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2006.

Şehrezûrî, Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd. *Nüzhetü'l-ervâh*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Şîrâzî, Ebû İshâk. *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 1439.

Urmevî, Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm b. Muhammed. *Nihâyetü'l-vusûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Sâlih b. Süleyman el-Yusuf - Sa'd b. Salim es-Suveyh. Mekke: Mektebetü't-Ticâriyye, ts.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Haber". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Yıldız, Abdullah. "Ebu Bekr Muhammed es-Serahsî'nin Hayatı, Sünnet Anlayışı ve Hadislerle Ameli". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1998).

Yılmaz, Sabri. "Cüveynî'ye Göre Kelâmullah Ve Kelâm-ı Nefsî". *Kelam Araştırmaları* 9/1 (2011).

Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV, 24. Basım, 2016.

Zebîdî, Muhammed Murtedâ el-Hüseynî. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Kuveyt: et-Turâsu'l-Arabî, 1421.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Bahru'l-Muhîr fî Usûli'l-Fikh*. Dâr'ul-Kutbî, 1414.

Zuhaylî, Vehbe. *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1406.

Kur'an- Kerim. Erişim 26 Nisan 2022. <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-1/bakara-suresi-2/ayet-106/kuran-yolu-meali-5>