

T.C.
SELÇUK ÜN İVERS İTES İ
SOSYAL B İLİMLER ENST İTÜSÜ
TEMEL İSLAM B İLİMLER İ ANA B İLİM DALI
İSLAM HUKUKU B İLİM DALI

ŞÂFİÎ USÛLCÜLERİN
İMAM ŞÂFİÎ'NİN USÛLÜNÜ TEMSİL SORUNU
(BEYAN, ÂMM-HÂSS, NESH, HABER-İ VAHİD)

(DOKTORA TEZİ)

DANI Ş MAN
Doç. Dr. HAL İ T ÇALI Ş

HAZIRLAYAN
EROL ERDEM

KONYA – 2008

Ö Z E T

İmam Şâfiî (ö.204/819) kendi dönemine kadar fikhî bir yapıya da sahip olan sünnetin işlevsel yönünü genişleterek İslam hukuk ilminin ilk gelişimine ciddi katkılarda bulunmuştur. Onun bu alanda getirdiği açılım daha sonra gelen Cüveynî (ö.478/1085), Şirazî (ö.476/1083), Sem'anî (ö.489/1096) ve Gazzâlî (ö.505/1111) gibi Şâfiî usûlcülere ilham kaynağı olmuş ve onların metodolojilerinin sağlam ve sistematik bir yapıda kurulmasına zemin hazırlamıştır.

İmam Şâfiî ile Şâfiî usûlcülerin Kur'an ve sünneti beyan ederken ortaya koyduğu temel ilke; nassların zahiri halleriyle anlaşılmasının gerekliliğidir. Ancak bunun gerçekleşmemesi halinde, Kitab'ı Kitap'la veya sünnetle açıklama yoluna gitmiştir. Ayrıca ichtihadla yorum ilkesini de bu iki temel kaynak çerçevesinde ele almışlardır.

Hem İmam Şâfiî hem de Şâfiî usûlcüler tahsis işlemini prensip olarak benimsemekle beraber, sınırlarını geniş bir alana yayarak, yani nasslar arasında bir ayırım yapmadan, Kur'an ve mütevatir sünnetin umum manasının ahad haberle hükmünün daralmasını neredeyse bu mahiyete uygun olan her konuda uygulamışlardır.

İmam Şâfiî ile Şâfiî usûlcülerin nesh işlemini temel bir ilke olarak benimsedikleri ve nesh neticesinde bazı meselelere dair hükümlerin, yeni bir hükme dönüşmesini hukukta uyguladıkları ortaya çıkmıştır.

İmam Şâfiî'nin haber-i vahidin delil olma yönüne akli ve nakli deliller getirmesi ahad haberin gücünü esas alan bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir. Zira o, er-Risale'de bu konuya ilişkin iki bölüm ayırarak önemini vurgulamaya çalışmıştır. Şâfiî usûlcülerin özellikle bu konuda imamlarının yolunu takip ettiklerini ve ravinin şartlarına ilişkin bazı meseleler dışında imamların prensiplerine uygun hareket ettikleri söylenebilir.

S U M M A R Y

Safii (204/819) has remarkably contributed to first advancement of Islamic laws, by improving the functional way of the Sunna. His expansion about this field has influenced many Safii methodologists like Cuveyni (478/1085), Sirazi (476/1083), Semani (489/1096) and Gazzali (505/1111) and helped their methodologies to become concrete and systematic.

By considering the aspects, agreed and disagreed points of Imam Safii and Safii methodologists about beyan, amm-hass and haber-i vahid, nesh the followings may be stated.

The fundamental principle of Imam Safii in declaration of Kuran and sunna is; not to understand the apparent form of the “nass”. But if this condition does not come true, he chooses the way of explaining the Book, by Book and Sunna.

Both Imam Safii and Safii methodologists have adopted the “tahsis” process as main principle. Moreover, by expanding the borders this process, they have applied this method - the constriction of the public meaning of Kuran and “mutevatir sunna” with judgement by “ahad haber” - it to all this kind of examples, without any distinction between new “nass”s.

It appears that, Imam Safii and Safii methodologists have adopted the “nesh” process as a basic principle, and as a result of the “nesh” process, they have applied, the conversation of rules by new rules, in the laws for some cases.

The adding of logical and quoted evidence to evidential way of “haber-i vahid” shows that Imam Safii has a way of understanding which is based on “ahad haber”. He stresses the importance of this subject by giving two chapters in er-Risale. It might be concluded that, the Safii methodologists have followed their leaders way in this manner and acted appropriate to their leaders principles, except some subjects related to “ravi” essentials.

İ Ç İ N D E K İ L E R

İÇİNDEKİLER	I
ÖNSÖZ	VII
KISALTMALAR	IX
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, ÖNEMİ, SINIRI	1
II. YÖNTEM VE KAYNAKLAR.....	6

B İ R İ N C İ B Ö L Ü M

B E Y A N

I. BEYANIN TANIMI	8
II. İMAM ŞÂFÎ'YE GÖRE BEYANIN TÜRLERİ	10
A. Kitabın Kitabı Beyanı	11
B. Kitabın Kısmen Mücmel Olan Kısmının Sünnetle Beyanı.....	12
C. Kitabın Mücmel Hükümlerinin Sünnetle Oluşan Beyanı	14
D. Sünnetin Teşrii'yle Oluşan Hükümlere Dair Beyan	14
E. Allah'ın İctihad Yoluyla Araştırılmasını Emrettiği Konulara İlişkin Beyan .	16
III. ŞÂFÎ USÛLCÜLERE GÖRE BEYANIN TÜRLERİ	21
IV. BEYANIN ERTELENMESİ	25
V. HZ. PEYGAMBER'İN FİİLİ VE KAVLİYLE OLUŞAN BEYAN	27
A. Hz. Peygamber'in Fiillerine İlişkin Tasnif	27
B. Hz. Peygamber'in Fiili ile Kavlinin Delil Olma Yönüyle Gücü	30
VI. HZ. PEYGAMBER'İN BİR HÜKÜM KARŞISINDA SÜKUTU VE İKRARI	32

İ K İ N C İ B Ö L Ü M

Â M M V E H Â S S

I. ÂMMİN TANIMI	34
II. ÂMM VE HÂSSİN BÖLÜMLERİ	36
A. Umumun Bir Sigasının Olup Olmadığı ve Bu Hususla İlgili İhtilaf	37
B. Umum İddiası Mümkün Olan ve Olmayan Sigaların Birbirinden Temyizi ..	42
1. Tahsis Edilmiş Umumun Geri Kalanlar Hakkında Mecaz Olup Olmaması Durumu	42
2. Bir Soruya Cevaben Söylenen Sözlerin Umumu	43
3. Özel Bir Sebebe Binaen Gelen Âmm Lafız	46
4. Müşterekin Umumu	50
5. Fiilde Umum İddiası	52
C. Âmmın Tahsisi	53
1. Akılla Oluşan Tahsis	55
2. Şerle Oluşan Tahsis	58
a. Munfasıl Tahsis	58
a.1. Kitapla Oluşan Tahsis	64
a.2. Sünnetle Oluşan Tahsis	64
a.3. İcma ile Oluşan Tahsis	74
a.4. Kıyasla Oluşan Tahsis	76
a.5. Sahabe Kavliyle Oluşan Tahsis	79
a.6. Ravi Sözüyle Oluşan Tahsis	81
a.7. Örf ve Adetle Oluşan Tahsis	82
b. Muttasıl Tahsis.....	83
b.1. İstisna ile Oluşan Tahsis	83

b.2. Şartla Oluşan Tahsis	87
b.3. Takyidle Oluşan Tahsis	89
b.4. Gayeyle Oluşan Tahsis	92
b.5. Mefhûmu'l-Hitabla Oluşan Tahsis	92
b.5.a. Fehva'l-Hitab	93
b.5.b. Lahnu'l-Hitab	96
b.5.c. Delilu'l-Hitab	96
b.5.d. Delilu'l-Hitabın Kabulüne ve Reddine Dair Görüşler	98
b.5.e. Delilu'l-Hitabın Bölümleri	107
b.5.e.1. Şart	108
b.5.e.2. Gaye	109
b.5.e.3. Sıfat	110
b.5.e.4. İsim	111
b.5.e.5. Hal	113
b.5.e.6. Ayn	113
b.5.e.7. Adet	114

Ü Ç Ü N C Ü B Ö L Ü M

N E S H

I. NESHİN TANIMI	117
II. NESH TEORİSİ	119
A. Neshin Maslahat Yönü	119
B. Neshin Konularına Göre	120
1. Neshi Caiz Olan ve Olmayan Şeyler	120
2. Neshi İspat delilleri	121

a. Akli Deliller	121
b. Sem’i Deliller	122
3. Neshin Zorluk ve Kolaylık Yönünden Bölümleri	128
a. Bir Hükmün Zorluk ve Kolaylık Bakımından Eşdeğer Olan Başka Bir Hükümle Neshi	128
b. Bir Hükmün Kendinden Daha Hafif Olan Başka Bir Hükümle Neshi	128
c. Bir Hükmün Kendinden Daha Zor Olan Başka Bir Hükümle Neshi ...	128
d. İki Emirden Birini İhtiyar Hakkını, Tek Emirle Sınırlandırılarak Oluşan Nesh	129
e. Vücubun İbaha ile İbahanın Vücub ile Neshi	129
f. Neshe Uğrayan Hükme Bedel Başka Bir Hükmün Ortaya Konması ...	130
4. Nesh ile Tahsis Arasındaki Fark	132
5. Nuzül Yönüyle Neshe ve Tahsise İlişkin Delillerin Tahlili	133
6. Neshi Tespit Yolları	135
7. Nassa Yapılan İlave	136
8. Nasların Birbirini Nesh Durumu	137
a. Kur’an’ın Kur’an’la Neshi	137
b. Kur’an’ın Sünnetle Neshi	139
c. Sünnetin Sünnetle Neshi	142
d. Sünnetin Kur’an’la Neshi	143

D Ö R D Ü N C Ü B Ö L Ü M

H A B E R - İ V A H İ D

I. HABER-İ VAHİDİN TANIMI	151
II. HABER-İ VAHİDİN BİLGİ İFADE EDİŞİ	152

III. HABER-İ VAHİDİN BİLGİ VE AMEL DEĞERİ.....	153
IV. RİVAYET VE ŞEHADET	161
A. Ravide Aranan Şartlar	161
1. Ergenlik	163
2. Zabt	163
3. İslam	163
4. Adalet	163
B. Rivayet ve Şehadet	166
C. Cerh ve Ta'dil	167
1. Tezkiye Edenlerin Sayısı	167
2. Cerh ve Ta'dil Sebebinin Zikredilmesi	168
3. Ravinin Müstenedi ve Zabt Keyfiyeti	169
a. Şeyhin Kıraati	169
b. Şeyhe Kıraat	170
c. İcâzet	170
d. Münâvele	171
e. Ravinin, Haberi Bir Kitapta Şeyhin Hattıyla Yazılı Olarak Görmesi ..	171
4. Şeyhin Hadisi İnkârı	172
5. Sikanın Ziyadesinin Bilgi Değeri	173
6. Mana Olarak Rivayet	179
D. Mürsel Haber	180
E. Müsned Haber	188
F. Umumu'l-Belva Olan Bir Konuda Varid Olan Haber-i Vahid	189
G. Haber-i Vahidin Kıyasla Tearuzu	192

SONUÇ	198
BİBLİYOGRAFYA	202

Ö N S Ö Z

İslâm hukukunun özellikle İmam Şâfiî (ö.204/819) ile şekillenen dönemi önem arz etmektedir. Çünkü hukukun ana kaynaklarından olan sünnetin tedvini ile tasnifi yönü büyük ölçüde bu dönemde yazı ile tespit edilip sistematize edilmiştir.

İmam Şâfiî kendi dönemine kadar fikhî bir yapıya da sahip olan sünnetin işlevsel yönünü genişleterek İslam hukuk ilminin ilk gelişimine ciddi katkılarda bulunmuştur. Onun bu alanda getirdiği açılım daha sonra gelen Cüveynî (ö.478/1085), Şirâzî (ö.476/1083), Sem'ânî (ö.489/1096) ve Gazzâlî (ö.505/1111) gibi Şâfiî usûlcülere ilham kaynağı olmuş ve onların metodolojilerinin sağlam ve sistematik bir yapıda kurulmasına zemin hazırlamıştır.

İmam Şâfiî'nin öncülük etmesiyle hicri ikinci asırda İslam hukuk metodolojisinin konu ve kaynak yönüyle temellerinin atılmaya başlandığı söylenebilir.

Bu çalışmamız, usûl-i fıkıh içindeki; beyan, umum-husus ilişkisi, nesh teorisi ve ahad haberin delil yönü gibi konuları ihtiva etmektedir.

Araştırmamıza ışık tutmak üzere birinci bölümde beyan konusunu ele aldık. Bu kısımda İmam Şâfiî ve Şâfiî müctehidlere göre beyanın tarifi ile kısımlarını inceledik. Ayrıca Hz. Peygamber'in fiili ve kavliyle oluşan beyan arasındaki farkı tespit etmeye çalıştık.

İkinci bölümde, umum-husus ilişkisinden hareketle, tahsisin delilleri ve bu delillerin birbirine etkisini inceleme dönemimize giren müctehidlerin bakış açısını da ortaya koyarak anlatmaya çalıştık.

Üçüncü bölümde; neshin alanı ve vukuu, nesih açısından Kur'an-sünnet ilişkisini ele almaya çalıştık.

Dördüncü bölümde; haberi vahidin delil yönünü ortaya koyarak, özellikle sahabe dönemi ve sonraki dönemlerde uygulandığını misallerle zenginleştirerek inceledik.

Bu çalışmamda, konunun tespitinden itibaren bütün safhalarda yardım ve katkılarını esirgemeyen danışman hocam Sayın Doç. Dr. Halit Çalış'a teşekkürü bir borç bilirim.

Erol ERDEM

Konya, 2008

KISALTMALAR

b.	: İbn, bin
bt.	: bint
c.	: cilt
çev.	: çeviren
DİA	: Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
H.	: Hazreti
MÜİF	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
ö.	: ölüm tarihi
r.a.	: radıyallahu anh
s.a.v.	: sallallahu aleyhi ve selem
thk.	: tahkik eden
ts.	: tarihsiz

G İ R İ Ş

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, ÖNEMİ VE SINIRI

İslâm hukuk metodolojisinin temellerinin atılmaya başlandığı hicri ikinci asır ile bir disiplin olarak ortaya konduğu beşinci asır usûl-ı fıkıh ilminin oluşumu ve tarihi gelişimi açısından çok önemlidir.

Bu çalışma usûl-ı fıkıh ilmi bünyesinde bulunan beyan, âmm-hâss, nesh, haber-i vahid konularını ihtiva etmekte olup özellikle İmam Şâfiî'nin yaşadığı dönem olan hicri ikinci asırdan, inceleme dönemimize giren diğer Şâfiî usûlcülerin - Cüveynî, Şirazî, Sem'anî, Gazzâlî- yaşadığı hicri beşinci asrın sonlarına kadar uzanmaktadır.

İmam Şâfiî dönemi öncesini, fikhî faaliyetlerin oluşum ve gelişim seyri hakkında genel olarak bilgi vermeyi uygun bulduk.

İmam Şâfiî'nin yaşadığı asrın ilk dönemlerinden itibaren bağımsız hukukî faaliyetlerin oluştuğu ilmi merkezler meydana geldi. Bunlar üç büyük bölge olan; Irak, Hicaz ve Şam'dır. Irak'ta Basra ve Kufe olmak üzere iki okul mevcut olup, Kufe'deki hukukî düşünce gelişimi, Basra'ya nazaran daha gelişmiştir. Çünkü Kufelilerin re'yleri fikhî bakımdan hüküm çıkarma yönünden daha kuvvetli idi. Hicaz'daki hukukî faaliyetlerin merkezi Mekke ve Medine okullarıdır. Hicaz'da bulunan bu iki merkezden Medine daha meşhur ve hukukî gelişim yönünden daha ileridedir. Bu bölgedeki fukaha ilk İslâm fukahası olup, İslâm fikhının kurulmasına öncülük etmiş ve re'y, nazar ve sünnetten fıkha neler alınacağı programının ilk ana hatlarını koymuştur. Şam okulunun ise ilk dönem metinlerinde zikri çok nadirdir.¹

İmam Şâfiî, zikri geçen ilk dönem okulları çok yoğun bir hukukî faaliyet ve tartışma içerisindeyken ortaya çıkmıştır. O, seleflerinin kitaplarını incelemiş, birçok

¹ Ahmed Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, 47; Kılıçer, *İslâm Fıkhında Re'y Taraftarları*, s. 50, 58.

bölgeye seyahatlerde bulunmuş, birçok muhaddisten hadis öğrenmiş, Iraklı ve Medineli hukukçularla münakaşalarda bulunmuş ve pek çok hususta onlardan farklı görüşler serdetmiştir. Selefte ve çağdaşı olan hukukçularda onun kendilerini takipçi olmasına engel olan bazı hususları tespit etmiştir. Onların kıyas uygulamalarında tutarsızlıklar bulmuş, bunu da Hz. Peygamber'den gelen bir hadisin mevcut olmasına rağmen bazen sahabenin sözünü tercih etmelerine veya hadis yerel uygulamaya aykırı ise ihmal etmelerine bağlamıştır. O ise, onların aksine Hz. Peygamber'den sahih bir hadis sabit olduğunda onun kabul edilmesi gerektiğinde ısrar etmiştir.² Ayrıca bu hadislerde yer alan bütün bir fikhî yapıyı ortaya koyarak dikkate değer bir başarı elde etmiştir. Bu başarının altında kendi dönemi ve önceki dönemlerin ilmi ve fikhî birikimlerini kendi akıl süzgecinden geçirerek özümsemesi yatmaktadır.

Bütün bu gelişmeler, onun bir taraftan *er-Risale*'yi,³ diğer taraftan fıkıh alanına dair *el-Ümm*'ü⁴ ortaya koymasına zemin hazırlamıştır. İmam Şâfiî'nin bu

² Ahmed Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, 47-55.

³ İmam Şâfiî, *er-Risale*'yi Abdurrahman b. Mehdi'nin (ö. 198/813-814) kendisine bir mektup yazarak ondan Kur'an'ın ahkâm ayetlerini, bu ayetlerle ilgili makbul tarihi rivayetleri, icmânın hüccet oluşunu ele alan, Kur'an ve Sünnet nasslarından nâsîh ve mensuh olanları açıklığa kavuşturan bir eser telif etme isteğine cevap olarak yazmıştır. Bu yüzden İbn Mehdi: "Kıldığım her namazdan sonra Şâfiî'ye dua ediyorum." demiştir. (Râzî, *Menakibu'l-İmam eş-Şâfiî*, 143.)

İmam Şâfiî'nin *er-Risale*'sinin iki nüshası vardır. Bunlardan ilkinin Bağdat'ta diğerini de Mısır'a yerleştikten sonra yazmıştır. Bu nedenle alimler kendi eserlerinde, *Risale*'den Risale-i Kadime ve Risale-i Cedide olarak bahsetmektedir. (Râzî, *Menakibu'l-İmam eş-Şâfiî*, 147; Nazlıgül, *İmam eş-Şâfiî'nin Hadis Kültürümüzdeki Yeri*, 56.) Ahmet Muhammed Şakir (ö. 1957), Risale-i Kadime'nin kaybolduğunu bugün elimizde mevcut olan nüshanın Risale-i Cedide olduğunu belirtir. (Şâfiî, *er-Risale*, Mukaddime 19.)

İmam Şâfiî, *er-Risale*'de diyalog metodunu takip etmiştir. Bu metoda göre Şâfiî, cevaplamak istediği soruları karşısındakine sordurur ve cevabını verir. (Gürkan, *İslâm Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şâfiî'nin Yeri*, 231.)

⁴ *el-Ümm*; İmam Şâfiî'nin furuu'l fıkha ait eseridir. İmam Şâfiî, bu eserinde sadece mesaili ve icthadlarını sıralayıp geçmemiş, aynı zamanda belli sahabeler ve fıkıh bilginleri arasındaki fikhî tartışmaları da işlemiştir. Kendisi de bu tartışmalara katılmıştır. *el-Ümm*, İmam Şâfiî'nin kaleminden çıkmamış, Rabi b. Süleyman (ö. 270/883), Buveyti (ö. 231/845) ve İbn Ebi'l-Carud'un rivayet ve nakilleriyle intikal etmiştir. Ve "imla" yoluyla tespit edildiği anlaşılmaktadır. (Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 221.)

eserleriyle İslâm hukuku usûl ve furu olmak üzere, iki yönde önemli gelişmeler kaydetmiştir.

İmam Şâfiî'nin nasslardan hüküm çıkarma ilkelerini tespit eden er-Risâle'si muhtevasıyla günümüze kadar ulaşmış ilk fıkıh usûlü olma özelliğine sahiptir. Hatta İmam Şâfiî'nin böyle bir eser kaleme alması sebebiyle özelde Şâfiî, genelde Şâfiî geleneği, usûlden furua gitme şeklinde bir yöntem benimsemekle bilinir. İmam Şâfiî'nin usûl ilkelerini yazıyla ilk defa tespit eden bir fakih, müctehid olması itibarıyla de bir Şâfiî fakih olan Fahrüddin Râzî (ö.606/1209), mantık ilminde Aristo'nun konumu ne ise, usûl ilminde de Şâfiî'nin konumunun aynısı olduğunu söyler.⁵

İmam Şâfiî'nin bu yeni ilmi ortaya koyan *er-Risale*'yi yazmasından sonra hicri dördüncü yüzyılın sonları ve beşinci yüzyılın başlarından itibaren usûl-ı fıkıh; fıkıh ilmi ile usûl-ı fıkıh ilmini birbirinden ayırt etme ihtiyacından doğmuş ve böylece usûl-ı fıkıh teriminin, fıkıhın unsurları ya da esasları anlamındaki müteradif kullanımı son bulmuş, kaynağını Kur'an ve sünnetten alan hukuk metodolojisine dönüşmüştür.

Öte yandan hicri beşinci asırda usûl-ı fıkıh ilmi üzerine yazılan iki telif çizgisinden söz edilebilir. Bunlardan biri kelam ilminin inceliklerini konu edinen Kadı Abdulcabbar'ın (ö. 415/1025) *el-Umed*'inin muhtevası esas alınarak telif edilmiş olan ve Ebu'l-Hüseyn el-Basri'nin (ö. 436/1044) *el-Mutemed*'i ile başlayan çizgide Sem'ânî'nin (ö. 489/1096) *Kavâtiu'l Edille*'si fıkıh usûlü eseridir. Şirazî (ö.476/1083) de birçok meselede bu çizgiye dahil olmaktadır.⁶ Bu çizginin en önemli özelliği, kelama dair konuların usûl-ı fıkıh ilmine karıştırılmamasıdır.

Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*'sinde kelamla usûl-ı fıkıhın karıştırılmasını eleştirir. O, eserine fıkıhın, ilimlerin en önemlisi ve en ulvisi olduğunu belirterek başlar; çünkü fıkıhı, daima değişen, sınırı olmayan ve sonuç olarak da bu olaylara uygulanması gereken hükümlerin bilgisini kapsamanın yolu olarak

⁵ Râzî, *Menakibu'l-İmam eş-Şâfiî*, 146.

⁶ Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkıhî İstidlal*, 53.

değerlendirirken, kelamı ise; kendi içinde ulvi bir ilim dinin bütün prensiplerinin dayanak noktası olarak değerlendirir. Oysa fıkıh, asırların geçmesi çevrelerin ve insanların durumlarının değişmesiyle sona ermeksizin ve inkıtaa uğramaksızın sürüp giden bir ilimdir. Nitekim Allah, müctehidin bu konulardaki ictihadının sünnetin yerini tutmasını dilemiştir. Bu zaman geçince, Allah ictihadı, Allah'ın ahkâmının izharına kaynaklık etmek üzere sünnet makamına ikame etmiştir.⁷

Bu çizginin diğer bir temsilcisi Şirazî'dir. Onun Tabakatu'l Fukaha'da güttüğü gaye, hukuk alanında otorite olan simaları göstermektir. O, bunu otorite olmayı sağlayıcı bilginin Hz. Peygamber'den kendi dönemine kadar intikalini izlemek suretiyle nesiller arası isnad zincirlerini göstererek şu düşüncüyü ispatlamak için yapmıştır: Temellerini, Hz. Peygamber'den alan kelam ve felsefe değil, hadis ve fıkıhtır.⁸

Nizamülmülk tarafından Şirazî için kurdurulan medresede Şâfiî usûl ve fıkının şart koşulması kelama karşı olan çizgisini teyit etmektedir. Hatta Şirazî'nin usûl-ı fıkıhta Eş'ari karşıtı olduğu bilinen bir gerçektir.⁹

Diğer bir telif çizgisi de Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) başı çektiği çizgidir. Bu çizgi geriye doğru bir yandan Bakıllani'ye (ö. 403/1013) diğer yandan Horasan Eş'ariliğinin reisi olan El-Kaffal'a (ö. 336/948) götürülebilir.¹⁰ Söz konusu grubu bir araya getiren unsurun Eş'arilik olduğu söylenebilir.

Bu çizginin temsilcilerinden biri olan Cüveynî'nin ilmi şahsiyetinde kelamcılık ağır basar. Bu alanda kendisini yetiştirerek geniş bir kültüre sahip olmuş, sadece Bakıllani'ye ait on iki bin varak hacminde olduğu rivayet edilen eserleri adeta ezberlercesine okumuştur. İtikadi problemlerin çoğunda Eş'ari çizgisini takip etmekle beraber bazı konularda ondan ayrılmış özellikle ilahi sıfatların yorumu,

⁷ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille fi'l-Usûl*, I, 17-19.

⁸ Şirazî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, 86-87.

⁹ Makdisi, *Şâfiî'nin Hukukî Teoloji Anlayışı*, çev. Sami Erdem, 33.

¹⁰ Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal*, 54.

alemin hâdis oluşunun ispatı ve Allah-âlem ilişkisi konularında farklı görüşler ortaya koymuştur.¹¹

Bu çizginin temsilcilerinden bir diğeri de Gazzâlî olup *el-Mustasfa* adlı eserinin başlarında ilimlerin tasnifini yaparak her ilim dalının işlevini belirtirken, usûl aliminin yalnızca hukukî hükümlerin kaynakları üzerinde durması gerektiğini zikreder. Diğer taraftan kendinden önceki usûlcülerin, usûl ilminin sınırlarını aşmak suretiyle ona kelim ilmini karıştırma hususundaki aşırılıklarını belirttikten sonra kendi sınıflamasını takip etmemekte bunun yerine selefleri gibi davranmaktadır.¹²

Bu dönemde fıkıh usûlünü kuşatan eserlerin mevzuu, tasnifi ve dili büyük ölçüde hicri dördüncü asırda belirlenmişken beşinci asrın ikinci yarısından önce yazılıp günümüze ulaşan usûl-ı fıkha dair eserlerin sayısı çok azdır. Ayrıca eserleri günümüze ulaşamamış müelliflerin mühim bir kısmı da beşinci asırda¹³ faaliyet göstermiştir. Beşinci asırdaki fıkıh usûlü faaliyetlerinin dördüncü asırdaki mesaiyi gölgelediğini söyleyebiliriz. Bu dönemin ikinci yarısına iz bırakan Şâfî usûlcülerin ortaya koyduğu metodoloji bunu teyit etmektedir. Zira onlar, belirli bir bilgi kümesini değil, bir disiplin olarak fıkıh ve fıkıh usûlü ilminin bilinmesini gerekli görmüştür.

İnceleme dönemimize giren müctehidler fikhî bilgi üretirken nasrlar yanında hem imamlarının fikhî mesaisini hem de müntesip fakihlerin katkılarını ihtiva eden geçmiş mezhep birikimini dikkate alarak metotlar geliştirmişlerdir. Böylece kaynak anlayışlarındaki çeşitlilik metodolojileri üzerinde belirleyici hale gelmiştir. Bu müctehidlerden her biri belirlediği bir takım kıstaslara göre kendisine kadar gelen mezhep birikimi ile mezhep imamının mesaisi arasında bir ilişki kurarak söz konusu kaynaklar ile insicamlı faaliyet içinde bulunarak hüküm elde etmeye çalışmıştır.

¹¹ Ed-Dîb, “Cüveynî, İmamu’l Harameyn”, *DİA*, VIII, 141-144.

¹² Gazzâlî, *el-Mustasfâ Min İlmi’l-Usûl*, I, 18-20.

¹³ Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal*, 51, 52.

Söz konusu insicamın derecesi farklı sebeplerle değişebilmektedir. Araştırmamızda Şâfiî usûlcülerin imamlarına mutabakatı veya muhalefeti değişiklik arz etmektedir. Bu usûlcülerden Şirazî ve onun talebesi Sem'ânî'nin imamlarının görüşleriyle pek çok yönden uyum içinde olduklarını söyleyebiliriz. Bilhassa Sem'ânî, eserinin bir bölümünü, imamının tartışmalı bazı görüşlerinin üstünlüğünü ispata ayırmıştır.¹⁴

Cüveynî ve Gazzâlî ise; bir taraftan imamlarının bazı meselelerde izlemiş olduğu yöntemin üstünlüğünü tespit ederken, diğer taraftan da imamlarına muhalif olduklarını izhar etmekten çekinmemişlerdir. Onların bu davranışı imamın bütün mesaisinin itibara alınacağı anlamına gelmediğini göstermektedir.

İmam Şâfiî'nin fikhî mesaisi Şâfiî fakihlerinin istidlal kaynağının tamamını teşkil etmemektedir. Bu esneklik müctehidlerin meseleler karşısında serbest bir şekilde fikir teatisinde bulunmalarının önünü açmış ve fıkıh birikimi diğer nesillere daha zengin bir şekilde miras olarak intikal etmiştir.

Çalışmamızda İmam Şâfiî'nin ve Şâfiî usûlcülerinin eserlerinde bu prensipleri nasıl uyguladıklarını tespit etmekle beraber; beyan, âmm-hâss, nesh, haber-i vahid hakkındaki bakış açılarını, ihtilaf veya ittifak ettikleri noktaları da tespit etmeye çalıştık.

II. YÖNTEM VE KAYNAKLAR

İmam Şâfiî'nin *er-Risale*'si araştırmamızın iskeletini oluşturmaktadır. Gerek bu eserdeki gerekse inceleme dönemimize giren diğer Şâfiî usûlcülerin eserlerindeki ilgili bölümler taranmış, bilgiler toplanmış ve bu bilgiler netleştirildikten sonra İmam Şâfiî ile diğer Şâfiî müctehidlerinin düşünceleri arasında karşılaştırma yapılmıştır.

Diğer taraftan İmam Şâfiî ile diğer Şâfiî usûlcülerin metotları incelenerek bu usûlcülerin imamlarına muhalefetleri ve mutabakatları belirlenmeye çalışıldı.

¹⁴ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, II, 368-411.

Ayrıca araştırmamızın pek çok kısmında usûle dair Şâfiî müctehidlerinin görüşlerinin pratikteki yansıması olan furua dair hükümler işlenmeye çalışıldı.

Bu çalışmanın ana kaynakları İmam Şâfiî'nin usûle dair eseri *er-Risale* ve fıkıh usûlü malzemesi bakımından bir hayli zengin olan furua dair eseri *el-Ümm*'dur.

Diğer ana kaynaklar; Cüveynî'nin *el-Burhan*, *et-Telhis*, Gazzâlî'nin *el-Mustasfa*, Şirazî'nin *et-Tabsira*, *el-Luma* ' ve *Şerhu'l Luma* ' , Sem'ânî'nin *Kavâtu'l-Edille* adlı usûle dair eserleridir. Bu usûlcülerin furua dair eserlerinden özellikle Şirazî'nin *el-Mühezzeb* adlı eseri ile Gazzâlî'nin *el-Vasit* adlı eserinden pek çok noktada istifade edildi.

BİRİNCİ BÖLÜM

BEYAN

İmam Şâfiî, fıkıh usûlü eserleri içinde kronolojik açıdan ilk sırayı tutan *er-Risale*'de¹⁵ beyan konusunu müstakil bir başlık altında geniş bir biçimde ele almıştır. Ancak, beyanın gayesi ve ifa ettiği görev açısından beyanın çeşitlerine dair terimlerden bahsetmemiştir. Bu terimleri *er-Risale* yazıldıktan yaklaşık iki asır sonra bir bütün olarak usûl eserlerinde görmekteyiz.

Şâfiî usûlcüler beyan konusunu mütekellimin metoduna göre yazılmış usûl eserlerinde, genellikle lafız bahislerinin mücmel ile ilgili kısmında alt başlık olarak incelemiştir. Beyanın tanımı, ihtiyaç anından sonrasına bırakılmasının cevazını tartışmıştır.¹⁶

I. BEYANIN TANIMI

Beyan, belirleme ve bildirmeye ilişkin bir durumdan ibarettir. Bildirme ancak bir delil ile gerçekleşir. Bu delil de bilmeyi doğurur. Buna göre beyanın oluşumu için üç durum gereklidir. Bildirme, bildirmedi kullanılacak delil ve delil sayesinde oluşan bilgi.¹⁷

İmam Şâfiî, beyanı, “ayrıntıda farklılıklar taşısa da kökleri bir noktada birleşen manaları kapsayan bir terim” olarak tanımlar.¹⁸ Ona göre beyanın bu

¹⁵ Edîb Sâlih, *Tefsiru'n-Nusus*, I, 29.

¹⁶ Gazzâlî, mücmelin beyana ihtiyacının olduğunu ileri sürerek, beyanın mücmel bahsinden sonra işlenmesi gerektiğini savunur. Zerkeşî (ö. 794/1392), hitabın üslupları arasında en önemli konunun beyan olduğunu, bundan dolayı İmam Şâfiî'nin de *Risale*'sinde beyan bölümüne öncelik verdiğini zikrederek, Gazzâlî'ye karşı çıkar. (Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 65.)

¹⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 696.

¹⁸ Şâfiî, *er-Risale*, 123, No. 53.

İmam Şâfiî'nin beyana dair tanımını bazı müctehidler “tanım” nitelikleri taşımadığından eleştirmiştir: Ebu Bekr b. Davud'a (ö. 275/888) göre, İmam Şâfiî'nin beyan tanımında kullandığı “beyan” lafzı kendisine ilişkin yapılan açıklamadan daha açıktır. Yani beyana dair yapılan tefsir daha açıklayıcı değildir. Ebu'l Hüseyin el-Basri de *el-Mutemed* adlı eserinde, İmam Şâfiî'nin beyan tarifinin beyanın özelliklerini

anlamalarının ortak noktası, Allah'ın kelamına muhatap olanlar için bir açıklama teşkil etmesidir.

Sem'ânî, İmam Şâfiî'nin bu tarifiyle beyanın muhtelif türlerini içine alan bir ismi kastettiğinin anlaşılması gerektiğini söylemekte ve şöyle devam etmektedir; “Bundan dolayı beyanın bir kısmı diğer bir kısmından daha açık ve anlaşılır bir mahiyet arz eder. Zira beyan olarak isimlendirilenler arasında manası hemen anlaşılan olduğu gibi, derin bir araştırma sonrası manası idrak edilenler de mevcuttur. Allah Teala'nın Kur'an'da nass, umum, zahir ve hitap delili gibi delillerle hitabı beyanın çeşitli yönlerden anlaşılabilme derecesine bir delildir.”¹⁹

Şâfiî usûlcüler (Sem'ânî hariç) beyanı, açıklanması gereken konularda bilgiyi oluşturan delilden ibaret saymışlar ve tanımını şu şekilde yapmışlardır: Doğru bir araştırmayla nassın delalet ettiği anlama ulaştıran delile beyan denir.²⁰

Beyanı tanımlama hususunda inceleme alanımıza giren diğer usûlcülerden ayrılan Sem'ânî'nin tarifi ise şu şekildedir: “Maksadın ancak kendisiyle anlaşılabilirdiği bir kelimada ortaya konmasıdır.”²¹ Ayrıca beyanın “delil” olarak tanımlanmasını reddetmektedir.²² O, bu görüşünün ispatı için de; “...İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamak için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'an'ı indirdik”²³ ayetini delil olarak getirmektedir.²⁴

açıklamaya yönelik olduğundan tanım olarak kabul etmemektedir. Ona göre İmam Şâfiî dil ehlinin yolunu takip etmiştir. Zira onlara göre beyan dalları yönüyle pek çok kısma ayrılır.

Ebu Tayyib (ö. 450/1058), İmam Şâfiî'ye yapılan bu eleştirileri haklı bulmadığını belirterek, onun tarifinden beyanın çeşitli kısımlarını ihtiva eden âmm bir ismi kastettiğinin anlaşılması gerektiğini vurgular. Bu görüşü Sem'ânî de savunmuştur. (Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 66.)

¹⁹ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 258; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 66.

²⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 697; Şîrâzî, *el-Luma' Fi Usûli'l-Fıkh* 116; Cüveynî, *el-Burhân Fi Usûli'l-Fıkh* I, 42.

²¹ Sem'ânî'nin bu tanımı Maverdi'ye (ö. 450/1058) aittir. Zira Sem'ânî beyana dair yapılan tanımlar arasında ortaya konulan bu tanımın en güzel olduğunu belirtmiştir. (Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 65.)

²² el-Basri, beyanı delilden hasıl olan zan ve ilim olarak tarif eder. (Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 65.)

²³ Nahl, 16/44.

Sem'ânî'nin bu eleştirel yaklaşımı pek tutarlı gözükmemektedir. Zira onlar, beyanı “delil” olarak tanımlarken, maksadın anlaşılabilmesi için delilin delalet ettiği şeyin bilinmesini kastetmişlerdir. Bu durumda onunla diğer usûlcüler hatta İmam Şâfiî arasında pek fark yoktur. Hepsini beyanın tarifi hususunda ortak bir noktada buluşturan; “maksadın açıklığa kavuşturulması” esasıdır.

II. İMAM ŞÂFÎ'YE GÖRE BEYANIN TÜRLERİ

İmam Şâfiî, *er-Risale*'de beyanı hükümlerin açıklanış keyfiyeti bakımından tasnife tabi tutar. Bu tasnifin özetini verirken dört grup beyandan söz etmişse de ardından bunları müstakil olarak açıkladığı sırada ikinci ve üçüncü grubu ayrı ayrı başlıklarla incelemiş ve beyanı beş bab olarak ele almıştır. Buna mukabil, beyanı, *el-Ümm* adlı eserinde üç ayrı bölüm olarak tasnif etmiştir:²⁵

- a. Kur'an'ın apaçık beyanı.
- b. Kur'an'da mücmel geçen ancak Hz. Peygamber'in lisanıyla da bunların nasıl yerine getirileceğine dair beyan.
- c. Kur'an'ın mücmel hükümlerinin ictihad yoluyla araştırılmasını emrettiği konulara ilişkin beyan.

İmam Şâfiî, kadim ve cedid mezhebinde beyanı, Kur'an'dan temel bir ilke çıkararak şu şekilde ele alır: “Allah'ın kitabında Müslümanlardan birinin karşılaştığı herhangi bir hadisenin hükmünü doğru olarak gösterecek bir delil mutlaka vardır.”²⁶ Bu ilkenin doğruluğunu tespit maksadıyla da Kur'an'dan deliller getirir. O'na göre; “...Ayrıca bu kitabı da sana, her şey için bir açıklama, bir

²⁴ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 259.

²⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, IX, 15.

Biz bu çalışmamızda, *er-Risale*'de geçen beyanın kısımlarını inceleyerek tahlil ettik.

²⁶ Şâfiî, *er-Risale*, 35, No. 48.

hidayet ve rahmet kaynağı ve Müslümanlar için bir müjde olarak indirdik.”²⁷ ayeti delillerin en açık olanıdır.

A. Kitabın Kitabı Beyanı

İmam Şâfiî, bu metodu nassı nass ile tefsir (beyan-ilan) etmek şeklinde normlaştırır.²⁸ Buna dair Kur'an'da geçen namaz, zekat, hac, oruç gibi temel dini farzlarla, zina içki gibi haramları örnek verir. Ayrıca tekrar açıklanmasına ihtiyaç duyulmayan ve te'vil edilmeye elverişli olmayan nassları da bu kısmın içinde değerlendirir. Nitekim Allah Teala temettu hacı yapan kimse hakkında şöyle buyurur: “...(*Hac yolculuğu için*) *emin olduğunuz vakit kim hac günlerine kadar umre ile faydalanmak isterse, kolayına gelen bir kurban kesmek gerekir. Kurban kesmeyen kimse hac günlerinde üç, memleketine döndüğü zaman yedi olmak üzere oruç tutar ki hepsi tam on gündür. Bu söylenenler, ailesi Mescid-i Haram civarında oturmayanlar içindir...*”²⁹

İmam Şâfiî, bu ayette muhatap olan kimselerin hac günlerinde üç, memleketlerine dönünce de yedi gün olmak üzere tam on gün oruç tutma hükmünün açık olduğunu belirtir. Ayrıca ziyade fit-tebyin yani manaya daha çok açıklık getirme maksadıyla zikredilmiş olabileceğini belirtir.³⁰ Zerkeşî ise bu kısmı te'kide dair beyan olarak isimlendirir.³¹

²⁷ Nahl, 16/89.

²⁸ Arslan, *İmam Şâfiî'nin Kur'an Okumaları*, 136.

²⁹ Bakara, 2/196.

³⁰ Şâfiî, *er-Risale*, 41, No. 73-7.

³¹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 67.

B. Kitabın Kısmen Mücmel Olan Kısımının Sünnetle Beyanı

Bu beyan türünde, Kur'an nassı amaçlanan manayı açık bir şekilde ifade ettiği halde bu mananın bazı kısımlarında mevcut olan kapalılıktan ötürü sünnet bu kısımları vuzuha kavuşturmuştur.³²

Bu konuya ilişkin şu ayetler delil olarak getirilmiştir “*Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi, başlarınızı meshedip, topuklara kadar ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüp oldunuz ise, boy abdesti alın...*”³³ “*...Cünüp iken de -yolcu olan müstesna- gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın....*”³⁴

İmam Şâfiî, Allah Teala'nın bu ayetlerde abdestin beyanını yaptığını ancak taş ile istincayı ve cünüplükten dolayı guslü açıklamadığını zikrederek³⁵ şöyle devam eder: İstincada üç taş ile temizlenmenin yeterli olduğuna sünnet delalet etmektedir. Hz. Peygamber, abdestin ve guslün nasıl yapılacağını göstermiş olup topukların ve dirseklerin de yıkanması gerektiğini bildirmiştir. Çünkü ayete göre abdest alırken dirsekler ve topuklar, yıkamanın sınırını oluşturabilecekleri gibi, bunlar yıkamaya dahil de olabilirler. Hz. Peygamber; “*Yazıklar olsun o topuklara ki, ateşte yanacaklardır*”³⁶ buyurarak abdest alırken çıplak ayakların yıkanması gerektiğini ve meshedilemeyeceğini belirtmiştir.³⁷ Ayrıca, cünüplükten dolayı gusül yapılırken apış arasının yıkanmasını ve namaz için abdest alır gibi abdest alınmasını, sonra da gusül yapılmasını emretmiştir. Nelerden dolayı abdest alınması gerektiğini ve guslü gerektiren cünüplüğün ne olduğunu da beyan etmiştir. Çünkü bunların bir kısmı da Kur'an'da açıklanmamıştır.³⁸

³² Cüveynî, bu kısma ilişkin bir değerlendirmede bulunur: Ona göre; maksadı ifade eden kelam açık ve belirgin olup mananın anlaşılmasını sağlayacak olanlar müctehidlerdir. (Cüveynî, *el-Burhan*, I, 40.)

³³ Maide, 5/6.

³⁴ Nisa, 4/43.

³⁵ Şâfiî, *er-Risale*, 41, No. 86.

³⁶ *Buhârî*, Vudû 27, 29; *Müslim*, Taharat 25, 28.

³⁷ Şâfiî, *er-Risale*, 41, No. 88.

³⁸ Şâfiî, *er-Risale*, 111, No. 464, 465.

İmam Şâfiî'nin bu bölüme ilişkin getirdiği misallerden, abdestle ilgili olan kısım kısmen mücmeldir. Zira ayete göre yıkanacak olan uzuvların sınırı tam olarak ifade edilmediğinden bu kapalı kısmı Hz. Peygamber beyan etmiştir. Ancak cünüplükten ötürü guslün nasıl alınacağı ile istincanın şekli hakkında Kur'an'da herhangi bir açıklama olmadığından bunların tamamen mücmel olduğu söylenebilir.

İmam Şâfiî'nin getirdiği diğer bir delil ise şudur: Kur'an'da zikri geçen nasslara göre, tereke taksim edilmeden vasiyetin gereğinin yerine getirilmesi: *“Ölenin çocuğu varsa, ana ve babasına altıda bir hisse verilir. Ölenin çocuğu yoksa ve sadece anası ve babası ona mirasçı oluyorsa, anasına üçte bir hisse verilir.”*³⁹, *“Yapacakları vasiyetten ve borçtan sonra eşlerinizin, eğer çocukları yoksa, bıraktıklarının yarısı sizindir. Çocukları varsa bıraktıklarının dörtte biri sizindir. Çocuğunuz yoksa, sizin de, yapacağınız vasiyetten ve borçtan sonra, bıraktığınızın dörtte biri onlarındır (zevcelerinizindir). Çocuğunuz varsa, bıraktığınızın sekizde biri onlarındır. Eğer bir erkek veya kadının, anababası ve çocukları bulunmadığı halde (kelâle şeklinde) malı mirasçılara kalırsa ve bir erkek yahut bir kızkardeşi varsa, her birine altıda bir düşer. Bundan fazla iseler üçte bir ortaklırlar. (Bu taksim) yapılacak vasiyetten ve borçtan sonra, kimse zarara uğramaksızın (yapılacak)tır. Bunlar Allah'tan size vasiyettir. Allah her şeyi hakkıyla bilendir, halîmdir..”*⁴⁰ Hz. Peygamber'den rivayet edilen haber ise vasiyetin, malın üçte birini geçemeyeceği yönündedir.⁴¹

Bu ayetlerde Allah Teala, mirasın ancak borç ve vasiyet yerine getirildikten sonra taksim edilebileceğini bildirmiştir. Hâlbuki Hz. Peygamber'den rivayet edilen haber; vasiyetin malın üçte birini geçemeyeceği şeklindedir.⁴²

³⁹ Nisa, 4/11.

⁴⁰ Nisa, 4/12.

⁴¹ Şâfiî, *er-Risale*, 43, No; 91.

⁴² Şâfiî, *er-Risale*, 43, No; 91.

İmam Şâfiî, *el-Ümm*'de bazen mücmel ile âmm lafzı müteradif bazen de mücmeli âmm lafzı kapsayacak şekilde kullanmıştır.⁴³ Bu konuda ayetleri mücmel kapsamına soktuğundan hadisi beyan olarak getirmiştir. Hâlbuki İmam Şâfiî, genelden özeli tespit ederken genellikle tahsis terimini kullanmıştır. Bu nedenle tahsis ifadesinin burada kullanılması daha uygun düşmektedir.

C. Kitabın Mücmel Hükümlerinin Sünnetle Oluşan Beyanı

Kur'an'da mücmel olarak bulunan pek çok hüküm, sıfat ve duruma ilişkin ayetlerin açıklığa kavuşmasını sağlayan sünnettir. Nitekim namazın, zekatın, haccın vücubuna dair gelen nasslar bu türden olup bunların yapılış şeklini sünnet açıklamaktadır.

Bu konuya dair misaller ise şöyledir: “...*Namaz müminler üzerine vakitleri belli bir farzdır.*”⁴⁴, “*Namazı tam kılın, zekatı hakkıyla verin...*”⁴⁵, “*Haccı ve Umreyi Allah için tam yapın...*”⁴⁶ Allah Teala'nın farz kıldığı namazların sayısını, vakitlerini, sünnetlerini, zekatın miktarını ve ne zaman verileceğini, haccın ve umrenin nasıl yapılacağını, bu mükellefiyetlerin hangi durumlarda kalkacağını ve hangi durumlarda yerine getirileceğini Hz. Peygamber beyan etmiştir.⁴⁷

D. Sünnetin Teşrî'yle Oluşan Hükümlere Dair Beyan

Hakkında Kitab'da nass bulunmayan konularda Hz. Peygamber'in koyduğu hükümlerin hepsi beyanın bu türüne girer.⁴⁸

⁴³ Şâfiî, *el-Ümm*, V, 402.

⁴⁴ Nisa, 4/103.

⁴⁵ Bakara, 2/43, 83, 110.

⁴⁶ Bakara, 2/196.

⁴⁷ Şâfiî, *er-Risale*, 43, No. 95.

⁴⁸ Şâfiî, *er-Risale*, 43, No. 96.

İmam Şâfiî, Hz. Peygamber'in teşrîi yönünü şu şekilde açıklar: "Allah'ın kitabında yer alan farzları, Allah'ın emri olarak kabul eden, O'nun Peygamberinin sünnetini de kabul etmiştir. Çünkü Allah, kullarına Peygamber'e itaati farz kılmış ve onun hükmüne başvurmalarını istemiştir. Kim Peygamber'in hükmünü kabul ederse, Allah'ın emrini kabul etmiş olur. Zira Allah, ona itaati farz kılmıştır. Sebepleri farklı görünse bile, Allah'ın kitabındakileri ve Peygamber'in sünnetini kabul etmek, bunların her ikisininin de Allah'ın emri olduğunu kabul anlamına gelir.⁴⁹ Nitekim Allah Teala, dilediği şekilde çeşitli vasıtalarla helaller ve haramlar koymuş, bazı şeyleri farz kılmış ve bazı davranışlar için de cezalar tayin etmiştir. Buna dair getirdiği ayetler ise şöyledir: *"Allah yaptığından sorumlu tutulamaz; onlar ise sorguya çekileceklerdir."*⁵⁰, *"Hayır, Rabbine andolsun ki aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra senin verdiği hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın (onu) tam manasıyla kabullenmedikçe iman etmiş olmazlar."*⁵¹ Bu ayet, bir toprak konusunda Zübeyr ile muhakeme olan bir şahıs hakkında nazil olup, Hz. Peygamber bu hususta Zübeyr lehine karar vermiştir. Bu karar, Hz. Peygamber'in sünnetine dahil olup hakkında Kur'an nassı bulunmayan bir konu ile ilgilidir.⁵²

Kısaca, Allah insanlara hem kendi emrine, hem de Peygamberinin emrine uymalarını farz kıldığını, Peygamberine itaatin kendisine itaat olduğunu bildirmiştir. Sonra da Allah Teala, Peygamberinin de kendi emrine uymasının farz olduğunu bildirmiştir.⁵³

⁴⁹ İmam Şâfiî, "Kur'an ve sünnet Allah'ın emridir" cümlesiyle, özellikle nesh konusuna ilişkin ortaya koyduğu görüşlerle çatışır izlenimini vermektedir. Çünkü kendisi nesh olayında sünnetin ve Kur'an'ın müstakil kaynaklar olduğunu belirterek birinin diğerini neshedemeyeceğini iddia etmektedir.

⁵⁰ Enbiya, 21/23.

⁵¹ Nisa, 4/65.

⁵² Şâfiî, *er-Risale*, 85, No. 273, 274.

⁵³ Şâfiî, *er-Risale*, 86, No. 281.

E. Allah'ın İctihad Yoluyla Araştırılmasını Emrettiği Konulara İlişkin Beyan

Beyanın bu kısmında, hakkında Kur'an nassı bulunmayan konular ile Kur'an'ın mücmel hükümleri icthad yoluyla araştırılarak açıklama yoluna gidilmiştir.

İmam Şâfiî'nin, bu konuya dair getirdiği misaller şöyledir: “*(Evet Resûlüm! Nereden yola çıkarsan çık (namazda) yüzünü Mescid-i Haram'a doğru çevir. Nerede olursanız olunuz, yüzünüzü o yana çevirin....*”⁵⁴ Allah Teala bu ayetle namaz kılacak olanların yüzlerini Mescid-i Haram yönüne çevirmelerini farz kılmıştır. İmam Şâfiî, ayette geçen “şatr” lafzı için şunları söyler: Arap dilinde bir şeyin şatırı onun yönü anlamına gelir. “Şunun şatırına yöneldim” demek, o şeyin kendisine yönelmek anlamına geldiği gibi, onun tarafına yönelmek anlamına da gelir. “Cihet” ve “tilka” lafızları da bu türdendir. Zira bunlar lafız yönüyle her ne kadar farklı olsa da anlamları aynıdır.⁵⁵

Ayrıca bu konuya ilişkin Kur'an'dan başka deliller de getirir. “*O sabahı aydınlatandır. O, geceyi dinlenme zamanı, güneş ve ayı (vakitlerin tayini için) birer hesap ölçüsü kılmıştır...*”⁵⁶, “*O, geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize verdi. Yıldızlar da Allah'ın emri ile hareket ederler....*”⁵⁷ İmam Şâfiî, bu ayetlerle Allah Teala'nın kullarına, yarattığı alametler ve verdiği akılla Mescid-i Haram'a yönelmelerini buna mukabil kullarının kendi arzularına göre hareket ederek kibleye yönelemeyeceklerini emrettiğini belirtir.⁵⁸

“*Ey iman edenler! İhramlı iken avı öldürmeyin. İçinizden kim onu kasten öldürürse öldürdüğü hayvanın dengi (ona) cezadır. (Buna) Kâbe'ye varacak bir kurban olmak üzere içinizden adalet sahibi iki kişi hükmeder (öldürülen avın*

⁵⁴ Bakara, 2/150.

⁵⁵ Şâfiî, *er-Risale*, 45, No. 105, 106; Şâfiî, *el-Ümm*, IX, 17.

⁵⁶ En'am, 6/96.

⁵⁷ Nahl, 16/12.

⁵⁸ Şâfiî, *er-Risale*, 46, No. 114; Şâfiî, *el-Ümm*, IX, 17.

dengini takdir eder)...”⁵⁹ İmam Şâfiî, bu ayetin, ihramlı iken av hayvanını öldüren kimsenin ceza olarak o hayvanın dengi evcil başka bir hayvanı adil iki şahidin ictihadda bulunarak tespit etmesi gerektiğini bildirdiğini belirtir. Yani hüküm onların “misl” olan şeyi tespitiyle gerçekleşir. Bu tespit yolunu da şu şekilde açıklar: “Zahire göre ‘denk’ (misl) olan hayvan, vücut büyüklüğü bakımından birbirine en yakın olan hayvandır. Peygamber’in sahabilerinden bu av konusunda fikir beyan edenlerin görüşleri bedence birbirine en yakın olan hayvan olduğunda birleşmiştir. Buna göre, av hayvanlarından öldürülenleri inceleriz, ehli hayvanlardan hangisi onlara vücutça daha çok benziyorsa onu kurban olarak keseriz. Öldürülen av hayvanına bedence denk olan ehli bir hayvanın, kıymet bakımından ona denk olması gerekmez. Burada, kıymetçe de bunların birbirine denk olması gerektiğini söylemek, uzak bir yorumdur. Şumüllü olan zahiri mana ise, burada daha uygundur. Av hayvanının dengi hakkında karar verecek olan kişinin yapacağı ictihad da budur.⁶⁰ İhramlı iken av hayvanını kasden öldürmeyi nehyeden ayet ile namaz kılarken Mescid-i Haram’a yönelmenin gerekliliğini bildiren ayetin delalet ettiği mana bir yönüyle aynıdır. Zira her iki ayette de ilgili şeylerin tespiti ictihadla olur.

İmam Şâfiî’nin getirdiği bu delillerin ortak özelliği, ictihadın zahire dayalı olarak yapılmasına elverişli olmasıdır. O, bu şekilde ictihadda bulunacak kişinin keyfi yorumlarının önüne geçmeyi amaçlamış olabilir.

Bir kimse namazda kibleye yönelik delaletleri ve öldürülen av hayvanına denk başka bir hayvanı araştırıp tespit edememesi halinde, namazı dilediği yöne kılar, öldürdüğü av hayvanına da bedence en yakın olan başka bir hayvanı kurban eder.⁶¹ İmam Şâfiî’nin bu hükmü onun Kitap ve sünnetle açık bir biçimde nassın mevcut olmaması halinde, ictihadda bulunacak kişiye geniş bir hareket sahası vermesi yönüyle önemlidir.

⁵⁹ Maide, 5/95.

⁶⁰ Şâfiî, *er-Risale*, 46, No. 118, 119.

⁶¹ Şâfiî, *el-Ümm*, IX, 17.

Bu durumda İmam Şâfiî'ye göre beyan, Kur'an, sünnet ve kıyas-ictihad delillerinden oluşmaktadır. Onun icmâyı zikretmeyişi ihmal olarak değerlendirilmiş ve bu nedenle eleştirilmiştir.⁶²

İmam Şâfiî'nin ictihad ile kıyas teriminin aynı manaya geldiğini ifade etmesi nedeniyle de kendi mezhebinde yetişen fakihler de dahil olmak üzere çoğunluğun itirazıyla karşılaşmış ve bu görüşü benimsenmemiştir.⁶³

⁶² Ebu Bekr el-İsfahani, İmam Şâfiî'nin beyanın kısımları arasında şer'î delillerin asıllarından biri olan icmâyı zikretmeyişi ona gerekli önemi vermemekle eleştirir. Ona göre, İmam Şâfiî, delilleri önem derecesine göre kullanmamıştır. Çünkü icmâ kendisinden bir alt mertebede olan kıyasın önünde değerlendirilmeliydi. (Cüveynî, *el-Burhan*, I, 140.)

Muasır müelliflerden Rıdvan es-Seyyid de şunları söylemektedir: “Şâfiî, icmâyı başlangıçtan itibaren bir asıl saysaydı, ictihadı dahil etmesi ve onu üç kaynağa bağlayarak kontrol etmesi daha kolay olabilirdi. Yani, ictihadın ilke olarak serbest olduğunu, fakat Kur'an, sünnet ve icmâyı bağlı olduğunu belirterek bunu yapabilirdi. Fakat Şâfiî, bir nedenden dolayı icmâ müstakil bir asıl saymamayı ve onu sünnet üzerinde temellendirmeyi tercih etmiştir. Bunun sonucu olarak da ictihad, ilk iki kaynak tarafından sınırlanmış ve böylece ictihadın kayda değer bir anlamı da artık kalmamıştır. Şâfiî, icmânın rolünü tamamen ilga etmiş olmaktadır; zira icmâ, gerçekte sistemin dışında kalmıştır. (Rıdvan es-Seyyid, *Şâfiî ve er-Risale*, çev. Salih Özer, 81.)

Kanaatimizce İmam Şâfiî bu eleştirileri hak etmemektedir. Zira o, her ne kadar beyan bölümünde icmâyı aktif bir rol vermese de, aynı bölümde beyanın asılları arasında onu zikretmiş ve eserinde onu müstakil bir başlık altında incelemiştir.

Ayrıca İmam Şâfiî kaynaklar hiyerarşisinde icmâ'nın varlığını ictihada ve nassa dayalı olarak kabul etmekte olup, bunlardan ictihada dayalı icma'ı, neredeyse sırf teorik olarak kabul ederken, temelinde nass bulunan icma'ı ise, nass statüsünde değerlendirmektedir. Bu durumda Şâfiî'ye göre icma bir delile dayalı olarak oluşmaktadır. Eğer bu delil nass ise beyanın birinci kısmından, ictihada dayalıysa beşinci kısmından sayılabilir. (Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 68; Aybakan, İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi, 82.)

⁶³ Gazzâlî, sarahaten İmam Şâfiî'nin ismini zikretmeden iki terimin müteradif bir anlama sahip olduğunu ileri sürenlerin hata yaptıklarını zikreder: “Bazı fakihler de, kıyasın ictihad demek olduğunu söylemişlerdir ki, bu da yanlıştır. Çünkü ictihad, kıyastan daha geneldir. Nitekim ictihad, bazen kıyasın haricinde, genel lafızlar, lafızların incelikleri ve diğer delalet yolları üzerinde düşünmek yoluyla olabilir. Üstelik ictihad, fakihlerin kullanımında yalnızca, hükmü talep hususunda, müctehidin olanca gücünü harcamasını ifade eder ve yalnızca kendini zorlayan ve çaba sarfeden kişi hakkında kullanılır. İctihad, özel anlamda kıyası ifade etmeyip aksine sadece, kıyas durumu demek olan çabayı ifade eder. (Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 279, 280.)

İlk dönemde re'y, ictihadın temel araçlarından biriydi. Kıyas ise basit önermelerden oluşuyordu. Yani asl (el-makıs aleyh), fer' (el-makıs), ortak esas, illet terimleri yazı ile sistematize edilmemişti. Bununla beraber, kıyas umumî prensiplere sahip bir delil olarak kullanılmaktaydı. Çünkü hicri ikinci asra kadar hem Iraklılar hem de Medineliler iki konu arasında küçük bir benzerlik bulduklarında kıyas delilini işleterek pek çok meselenin hükmünü bu delil sayesinde belirlemiştir. Bu döneme ilişkin kıyasın özelliği ve uygulamasına dair şu misal ışık tutacaktır: Azı dişine yapılan yaralamada Kur'an ve sünnet tarafından konulmuş bir tazminat yoktur. Bir habere göre İbn Abbas'a (ö. 68/687) bu konudan soruldu. Onun cevabı ise şu oldu: "Parmakların büyüklüklerinin farklı olmasına rağmen parmakların tazminatının eşit olması durumunda olduğu gibi azı dişi de diğer dişler gibi normal bir diştir."⁶⁴ İbn Abbas'ın bu kıyası doğrudan basit ve doğal bir kıyas olarak isimlendirilebilir.

Bu dönemde kıyasın serbest bir şekilde kullanılması onun delilden ziyade re'ye yakın bir çizgi içinde olduğu izlenimini vermektedir. İmam Şâfiî, kıyas kavramını terimleştirerek yeni bir mahiyete bürünmesine öncülük etmiştir. Çünkü o hukukun son delili kabul edilen kıyasın sahasını sınırlayarak genellikle serbest olarak kullanılan re'yden ayırmaya çalışmıştır. Kıyası araştırmaya dayalı ve bir takım delaletlerle gerçekleşen ictihadın bünyesine sokmuştur. Bu iki delili de (kıyas-ictihad) birbirinin yerini tutan terimler olarak kullanmıştır.

İmam Şâfiî'nin bu terimleri müteradif kabul ederek yaptığı tanım ise şöyledir: "Her olay hakkında ya ona ait bir hüküm veya hak olan hükmün yolunu gösteren bir işaret (delalet) vardır. Eğer belli bir hükmü varsa, buna uymak

Aynı şekilde Şîrâzî de İmam Şâfiî'nin "kıyas ictihaddan ibarettir." sözüne atıfta bulunarak bu sözün geçersizliğini şu sözlerle dile getirir: "İctihad kıyastan daha umumîdir. Çünkü ictihad, hükmü elde etmek için bütün gücü sarfetmektir. Bunun içine; mutlak-mukayyed, âmm-hâss arası istidlaller ile hüküm elde etmek için başvurulacak bütün yönler girer. Bunlardan hiçbirisi kıyasla elde edilmez. Kıyası ictihadla sınırlandırmanın bir anlamı da yoktur. (Şîrâzî, *el-Luma'*, 197.)

⁶⁴ Mâlik, *Muvatta*, II, 862.

gereklidir. Eğer belli bir hüküm yoksa, ictihad ile hadisenin doğru olan hükmü aranır; ictihad ise kıyastan ibarettir.”⁶⁵

İmam Şâfiî kıyası da şöyle tarif eder: Kıyas, deliller vasıtasıyla kitap ve sünnette geçen delillere hükmün uygunluğunun araştırılmasıdır.⁶⁶ Bu uygunluk da iki şekildedir:

a. Kanun koyucu, bir şeyi bir illetten dolayı nass ile helal veya haram kılar, biz de aynı illeti, hakkında nass bulunmayan meselede bulursak, ona bağlı hükmü buna da tatbik ederiz.⁶⁷

b. Bir şey hükmü bilinen iki şeye benzeyebilir. Bunlardan birine daha çok benzerlik gösterdiğine dair bir şey bulamazsak, benzerlik yönünden bu şeylerin en uygun olanına kıyas yaparız.⁶⁸

Birinci tarifte “hak olan hükmün delilini aramak” mefhumu ile daha umumî ve ictihada eşit olan kıyas, ikinci tarifte bu delil ve delaletin illet birliği veya benzerlikten ibaret oluşu ile hususiyet kazanıyor ve şumülü tahdit ediyor.

İmam Şâfiî’nin bu yaklaşımı bizi, kendisiyle diğer usûl alimleri arasında hududu ihtilaflı olan ictihadın, biri dar diğeri geniş olmak üzere iki manayı kastetmiş olabileceği sonucuna götürmektedir. İctihadın dar manası ile,⁶⁹ her zaman işaretli (delalet) bulunamayacak olan bazı şeylerin araştırılmasını kasteder ki, ona göre bu işaretler kıyastır. İctihadın geniş manası ile, bir konu hakkında, açık başlangıcı bir hüküm bulunmaması halinde, ona (hükme) doğrudan götüren işaretlerle ictihad etmeyi kasteder.⁷⁰ Bu durumda, meseleyi çözmek için kişinin

⁶⁵ Şâfiî, *er-Risale*, 243, No. 1325.

⁶⁶ Şâfiî, *er-Risale*, 47, No. 122.

⁶⁷ Şâfiî, *er-Risale*, 47, No. 124.

⁶⁸ Şâfiî, *er-Risale*, 47, No. 125.

⁶⁹ Hayrettin Karaman ictihadı dar ve geniş olmak üzere ikiye ayırarak, ictihadın dar manasının İmam Şâfiî’ye göre “kıyas” olduğunu belirtir. (Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, 19.)

⁷⁰ Şâfiî, *er-Risale*, 254, No. 1444- 1455

sarfettiği çabaya ictihad derken, araştırılmasını dayandırdığı işaretlere de kıyas demektedir.

III. ŞÂFÎÎ USÛLCÜLERE GÖRE BEYANIN TÛRLERİ

İmam Şâfiî'nin *er-Risale*'sinden sonra beyanın konuları, nassların tefsirine ilişkin ıstılahların artmasına bağlı olarak işlevleri yönüyle incelenmeye başlandı.⁷¹

İmam Şâfiî'nin beyana dair taksiminden sonra Şâfiî usûlcüler, pek çok merhaleden sonra beyanı kısımlara ayırmışlardır.⁷² Bu usûlcüler beyanı türlere ayırırken temel dayanakları, akıl yahut nakil yoluyla oluşan beyan tarzındaki delillerdir. Bu deliller, sadece mücmeli beyan etme amacıyla ortaya konmamış olup aynı zamanda hususîleştirilmesi gereken lafız yahut anlamları da ihtiva etmektedir.

Şâfiî usûlcülerin beyana dair tasnifleri arasında Cüveynî'nin taksimi, İmam Şâfiî'nin beyan analizine mahiyet itibariyle yakın durmaktadır. Çünkü her ikisi de, nassların birbirini beyanı hususunda Kur'an ve sünneti ilk sıraya almış, diğer delilleri de bunların arkasından zikretmiştir. Cüveynî'nin tasnifine göre beyan aklî ve sem'î olmak üzere ikiye ayrılır:

1. Aklî Beyan: Aklî beyan delalet ettiği şeyi beyan eder. Bu beyanı, hem gizli hem de aşıkâr şeylerde gerçekleştirmenin herhangi bir gruplaması yoktur. Bu nedenle, İmam Şâfiî'nin rivayet ve yoruma dayalı gruplama tarzından farklıdır.

2. Sem'î Beyan: Bu beyanın dayanağı mucizedir. Bilginin Allah'tan hak ve doğru olan kelamla sabit olduğunu, bu nedenle vahye yakın olan her kelamın öne geçmeye uzak olan her kelamın rütbe yönüyle uzak kalmaya daha layık olduğunu belirtir.

Cüveynî bu beyan türünü gruplara ayırır:

1. Kur'an ve Sünnet aynı kaynaktan geldiğinden birinci sırada yer alır.

2. İcmâ, kesin bilgi verdiği için ikinci sırada yer alır.

⁷¹ Edîb Sâlih, *Tefsiru'n-Nusus*, I, 29.

⁷² Edîb Sâlih, *Tefsiru'n-Nusus*, I, 29.

3. Haber-i vahid ve kıyas gibi deliller de icmâ ile kabul edilmiş olduğundan üçüncü sırada yer alır. Bu deliller zannî olduğundan kendi aralarında dereceleri de vardır.⁷³

Cüveynî'nin beyana dair delilleri kuvvet derecelerine göre sıralaması usûl ilminde takip ettiği metodu yansıtmaktadır. Onun, Kur'an ve sünneti aynı kaynaktan gelen nasslar olarak değerlendirmesi, özellikle nesh teorisindeki yaklaşımıyla paralellik arz etmiş ve nassların birbirini neshedebileceğine dair hükmü ortaya koymasına zemin hazırlamıştır. Onun neshe dair bu yaklaşımı her ne kadar başkaları tarafından eleştirilse de, ortaya koyduğu sistemi takip noktasında büyük önem arz etmektedir. Hâlbuki İmam Şâfiî, Kur'an ve sünneti aynı kaynağın mahsulü olarak değerlendirdiği halde, nesh olayında bu nassların müstakil oluşunu belirterek bunların birbirlerini neshedemeyeceği hükmünü ortaya koymuştur. O, bu yaklaşımıyla kendi sistemiyle çatışmış ve bu nedenle eleştirilmiştir.

Gazzâlî beyan konusu için başlık açmayı uygun görmediğini belirtir. Nitekim o, konunun, mücmelin beyana ihtiyacı kuralı gereğince mücmel bahislerinden sonra işlenmesinin gerekliliğini savunarak beyanın oluşumunu genel hatlarıyla ele alır:

Gazzâlî beyanın, fiil, işaret ve sembol vasıtasıyla gerçekleşebileceğini belirterek, bu delillerle oluşacak beyanın herkes için açık ve anlaşılır olmasının şart olmadığını savunur. Aksine beyanın duyulup üzerinde düşünüldüğünde bilmeye elverişli olmasının altını çizer.

Gazzâlî, beyanın sem'î delillerde gerçekleşebilmesi için bir takım şartlar ortaya koyar. Buna göre, Hz. Peygamber'in anlam ifade eden sözü, fiili, sükûtu ve sözün içeriği ile hükmün illetine dikkat çekmesi birer delil olması bakımından beyandır. Çünkü bu deliller her ne kadar zannî galip ifade etse de kendileriyle amel etmek vaciptir. Bu nedenle beyan olarak kullanılacak delilin ilim ve zahir zan ifade etmesini şart koşar. Bunların dışındaki şeylerle beyanın oluşumunu ise reddeder. Gazzâlî, umumun istiğrak manasına sahip olması yönüyle zann ifade ettiğini

⁷³ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 42.

belirtir. Ona göre bu durumda zannın bilgiye dönüşmesi ve istiğrakın gerçekleşmesi için ya da aksinin açıklık kazanıp, hususun gerçekleşmesi için umumun beyana ihtiyacı vardır. Aynı şekilde fiilin sigası olmadığından fiil ile şer'in beyanının kastolunduğuna dair bir açıklamaya ihtiyacı vardır.⁷⁴

Gazzâlî bu değerlendirmesiyle, ancak şer'î delillerin beyan kabilinden sayılabileceğini belirtir. Buna göre, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri ile, umumun tahsisine dair delilleri beyan olarak addetmiştir. Gazzâlî'nin bu yaklaşımı mezhebinin beyana ilişkin genel görüntüsünü de yansıtmaktadır.

Beyanın tasnifi konusunda aynı çizgide hareket eden diğer usûlcüler Şirazî ve Sem'ânî olmuştur. Bu usûlcülere göre beyan, Hz. Peygamber'in sünneti ve ictihadla gerçekleşir.

Sem'ânî, beyanın türlerini işlemeyen önce anlamı ancak bir açıklama ile anlaşılan mücmelin beyan yönünün oluşumunu şu şekilde açıklar: İcmal, bazen dilde tek bir mana ifade eden ancak kendisiyle kastedilen mananın malum olmadığı lafızda gerçekleşir. Misal; “*Namazı tam kılın, zekatı hakkıyla verin...*”⁷⁵ Bu türden bir mücmel lafzın beyanı Hz. Peygamber'in söz ve fiiline dayalı olarak açıklığa kavuşur. İcmal bazen müşterek isimlerde gerçekleşir. Misal; “kur” lafzı gibi. Bu lafız hem hayız hem de temizlik için kullanılır. Ancak lafzın iki manasından biri kastedilmektedir. Bu durumda ictihad devreye girerek, lafızdan maksadı belirlemeye çalışır. Sem'ânî ictihadla oluşan beyana dair şu nassları da delil olarak getirir: “...*Küçülerek elleriyle cizye verinceye kadar savaşın*”⁷⁶ Bilginler, bu ayetten hareketle cizyenin asgari miktarı için ictihadda bulunmuştur. “*Ey iman edenler! Cuma günü namaza çağrıldığı (ezan okunduğu) zaman, hemen Allah'ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın*”⁷⁷ Bu ayet, Cuma namazının geçerliliği için gerekli olan (cemaat) adedini mücmel bıraktığından alimler ictihadda bulunarak beyan yoluna

⁷⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 699.

⁷⁵ Bakara, 2/43.

⁷⁶ Tevbe, 9/29.

⁷⁷ Cuma, 62/9.

gitmiştir.⁷⁸ “İmkânı geniş olan nafakayı imkanlarına göre versin...”⁷⁹ Bu ayette nafakanın miktarını mücmel bırakmıştır. Bu nedenle de alimler, nafaka miktarının çoğu, ortası ve azı hususunu ichtihad ederek beyan etmiştir.⁸⁰

Sem’ânî ve Şîrâzî beyanın türlerini, mütekellim metoduna göre yazılmış usûl eserlerindeki gibi lafız bahislerinin mücmel ile ilgili bölümünde ele almıştır. Bunlar sırasıyla şöyledir⁸¹:

1. Sözle Oluşan Beyan: Hz. Peygamber’in, zekatın nisab miktarı ile diğer konulara ilişkin yaptığı açıklamalar. Misal: “Beş deve de bir koyun zekat vardır.”⁸²

2. Fiille Oluşan Beyan: Hz. Peygamber’in, namaz, hac gibi ibadetlerin oluşumu için işlediği fiiller. Takriri olarak oluşan fiilin beyanına şu rivayet delalet etmektedir: “Hz. Peygamber sabah namazından sonra, Kays’ın iki rekat namaz kıldığını gördü. (onların ne olduğunu) sordu. Kays, sabah namazının iki rekati olduğunu söyleyince, Hz. Peygamber bu fiili reddetmedi.”⁸³ Bu fiil, sabah namazından sonra sünnetin kılınabileceğine delalet etmektedir.⁸⁴

3. İşaretle Oluşan Beyan: Hz. Peygamber’in yaptığı işaretle oluşan beyan. Hz. Peygamber; “Ay bu kadar bu kadardır”⁸⁵ Yani otuz gündür. Sonra bütün parmaklarıyla üç kez tekrar edip üçüncüsünde de bir parmağını saklamış ve yirmi dokuz gün olduğunu beyan etmiştir.

⁷⁸ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhîr*, III, 71.

⁷⁹ Talak, 65/7.

⁸⁰ Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 263.

⁸¹ Şîrâzî, *el-Luma’*, 117; Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 29.

⁸² Ebu Davud, Zekat 5.

⁸³ Tirmizi, Salat 201.

⁸⁴ Şîrâzî, Kays’ın sabah namazından sonra kıldığı iki rekati âmın tahsisi olarak kabul eder. Çünkü Hz. Peygamber’in takriri ile oluşan kabulü nehy vaktinde bir sebebe dayalı her türlü namazın kılınabileceğine delalet eder. Ona göre bu işlem nehyin umum manasının tahsisidir. (Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, I, 381.)

⁸⁵ Buhârî, Savm 11; Tirmizi, Savm 16.

4. Yazı İle Oluşan Beyan: Hz. Peygamber'in, beden uzuvlarının diyeti ile zekatın oranı ve bunun dışında kalan bazı konuları etrafa göndermek üzere yazdırdığı mektupla yaptığı beyan.

5. Kıyasla Oluşan Beyan: Bu beyan türünde, Hz. Peygamber, yiyeceğe dair riba maddelerini dörtle sınırlandırmış olup kıyas, o maddelerin dışındaki yiyeceklerin de onların misli olduğuna delalet eder.⁸⁶

6. Tefsirle Oluşan Beyan: Bu beyan türünde, hükümler illet ve mana ile beyan edilmiştir. Hz. Peygamber'e, yaş hurmanın kuru hurma ile satışı sorulduğunda “*Yaş hurma kuruyunca azalır mı?*” demiş, “*Evet*” cevabı alınca da yasaklamıştır.⁸⁷

7. Alimlerin İctihadıyla Oluşan Beyan: Alimler yukarıda zikri geçen bölümleri ictihadlarıyla, ya asli delillere veya beyana delalet eden bir işarete dayanarak açıklığa kavuşturmuştur.

Şirazî ve Sem'ânî beyana dair bu yaklaşımlarıyla müctehidlere, nasslardan hüküm çıkarmaları durumunda geniş bir hareket alanı sunmuş olmaktadır. Halbuki İmam Şâfiî bu yetkiyi ancak bir konuya ilişkin nassın bulunmaması halinde vermektedir.

IV. BEYANIN ERTELENMESİ

Beyanın, teklifi hükümlerde ihtiyaç⁸⁸ vaktinden sonrasına ertelenmemesi hususunda görüş birliği vardır.⁸⁹ Bunun oluşumu ise şu şekildedir: Emir, dar bir zaman diliminde mükellefi yükümlü tuttuğunda beyana ihtiyaç duyuyor ve tehir

⁸⁶ *Müslim*, Müsakat 36.

⁸⁷ *Buhârî*, Buyu 75, 84; *Müslim*, Buyu 57, 66; *Ebu Davud*, Buyu 19; *Tirmizi*, Buyu 63, *İbn Mace*, Ticarat 55.

⁸⁸ Şîrâzî, “ihtiyaç” tabirinin kullanılmasını güzel bulmadığını belirterek kendi mezhebi için kullanılacak terimi şu şekilde ortaya koyar: “Hitapla yapılan beyanın, fiilin yapılması gerekli olduğu vakitten sonrasına tehiri” (Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 78.)

⁸⁹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 78.

edilmeye elverişli değilse bu durumda emrin yerine getirilmesine engel bir durum vardır. Bu tür bir ihtiyaçtan ötürü beyanın tehiri reddedilir.⁹⁰ Ancak bu imkânsızlıkla mükellef tutmayı caiz görenlere göre beyanın tehiri caizdir.⁹¹

Beyanın ihtiyaç anına kadar tehirinde ihtilaf söz konusudur.⁹² İmam Şâfiî ve Şâfiî usûlcüler bu tehiri kabul etmiş, mücmel, âmın tahsisi ile emir, nehiy, vad' gibi haberlerde de bunu uygulamışlardır.⁹³ Şöyle ki; mücmel bir hitap varid olur ve Hz. Peygamber bunu ihtiyaç anına kadar sözüyle beyan etmeyip bir müddet sonra ihtiyaç ve hükmü uygulama anında açıklama sayılmaya müsait olan bir fiil işlerse bu fiilin beyan olduğu anlaşılır. Çünkü bu fiil, beyan olmayacak olsaydı, Hz. Peygamber, beyanı ihtiyaç anından sonraya kadar ertelerdi. Hâlbuki bu kimilerine göre aklen kimilerine göre de sem'an imkansızdır.⁹⁴

Beyanı tehir etmenin caizliğine dair Kur'an'dan ve sünnetten getirilen misaller şöyledir: *“O halde, biz onu okuduğumuz zaman, sen onun okunuşunu takip et; sonra şüphelen olmasın ki, onu beyan etmek de bize aittir.”*⁹⁵ ayetinde geçen “sonra” lafzı tehir içindir. *“...(Bu sana indirilen), hikmet sahibi (ve) her şeyden haberdar olan (Allah) tarafından âyetleri sağlamlaştırılmış, sonra da açıklanmış bir kitaptır.”*⁹⁶ *“...Allah bir sığır kesmenizi emrediyor.”*⁹⁷ ayetinde Allah Teala belirlenmiş bir ineği kastettiği halde, soru sorulduktan sonra bunu açıklamıştır.

⁹⁰ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 208; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 78; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, II, 744.

⁹¹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, s. 699; Cüveynî, *et-Telhis*, II, 208.

⁹² İbn Süreyc (ö. 306/918), Taberi (ö. 310/922), İshak el-Mervezi (ö.340/951), Ebu Bekr es-Sayrafi (ö. 330/941) Beyanın ihtiyaç anına kadar tehirinin caiz olduğunu kabul ederken, Mu'tezile, Ebu Hanife ashabının bir çoğu ve ehl-i zahir aksi kanaattedir. (Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 699; Cüveynî, *et-Telhis*, II, 208; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 79.)

⁹³ Şîrâzî, *et-Tabsıra fî Usûli'l-Fıkh*, 211; Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 304; Cüveynî, *et-Telhis*, II, 208; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 699; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 78-79.

⁹⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 268.

⁹⁵ Kıyamet, 75/18-19.

⁹⁶ Hud, 11/1.

⁹⁷ Bakara, 2/67.

“...Bilin ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri Allah’a, Resûlüne, onun akrabalarına, yetimlere, yoksullara ve yolcuya aittir...”⁹⁸ ayetindeki “zi’l-kurbâ” (yakınları) sözüyle Ümeyye oğulları değil, Haşim oğulları ve Muttalib oğullarını kastetmiştir.⁹⁹ Hz. Peygamber’in, “Sebzelerde sadaka yoktur”¹⁰⁰ buyruğundan sonra “beş veskin altındaki şeylerde sadaka yoktur”¹⁰¹ demesi gibi. Hz. Peygamber’in; “Kırk koyunda bir koyun vardır”¹⁰² sözü, “Zekatı hakkıyla verin”¹⁰³ ayetinden sonra söylenmiştir.¹⁰⁴ Aynı şekilde nikâh, alım-satım ve miras konuları da böyledir. Önce bunların aslı varid olmuş arkasından kimlerin mirasçı olacağı, kimlerin olamayacağı, kimlerle evlenmenin helal ve haram olduğu, satımı sahih olan ve olmayanlar tedrici olarak açıklamıştır.¹⁰⁵

V. HZ. PEYGAMBER’İN FİİLİ VE KAVLİYLE OLUŞAN BEYAN

Hz. Peygamber’in fiili ve kavli sünnetiyle oluşan beyanı iki kısımda inceleyebiliriz.

A. Hz. Peygamber’in Fiillerine İlişkin Tasnif

Hz. Peygamber’in fiilî ve kavli sünnetiyle teşrîi kılınan hükümlerin bağlayıcılığı hususunda İmam Şâfiî, Cüveynî, Şirazî, Sem’ânî ve Gazzâlî hemfikirdir. Bu usûlcülerin, Hz. Peygamber’in fiillerine ilişkin tasnifi birbirine yakın olduğundan onların hepsini cem eden bir düzenlemeyle konuyu ele alacağız.

⁹⁸ Enfal, 8/41.

⁹⁹ Şâfiî, *er-Risale*, 68, No. 229.

¹⁰⁰ Tirmizi, Zekat 3.

¹⁰¹ Ebu Davud, Zekat 3.

¹⁰² İbn Mace, Zekat 13.

¹⁰³ Bakara, 2/43.

¹⁰⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 703.

¹⁰⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 702.

Hız. Peygamber'in fiillerini üç kısıma ayırarak incelerler.

1. Bedeni uzuvların hareketinden oluşan fiiller. Bunlara herhangi bir şekilde emir veya nehiy taalluk etmez.

2. İbadete dayalı olmadan yapılan fiiller. Bunlar, yeme, içme, giyinme, yatma gibi fiiller olup ibahaya delalet ederler.

3. Diyanete has fiiller. Bunlar da üç kısıma ayrılır:

a. Beyan tarzında olanlar.

b. Hüküm tarzında olanlar.

c. Hız. Peygamber'in zatına mahsus olan fiiller.¹⁰⁶

Bu fiillerin hükmü, vücup ya da nedb üzere olduğu kanaati ortaya konmakla beraber, bir delilin delaleti çerçevesinde hükmün değişebileceği izhar edilmiştir.¹⁰⁷

Sem'ânî, sahabe, fukaha ve mütekellim usûlcülerin bu minval üzere Hız. Peygamber'in fiillerini değerlendirdiklerini de belirtir.¹⁰⁸ Yani Hız. Peygamber fiillerine tabi olmamızı bildirmiş, ancak fiileri arasındaki farkların tespitini müctehidlere bırakmıştır.¹⁰⁹ Nitekim fiillerin hükmünü tespit icthadi bir mesele olduğu içindir ki, Hız. Peygamber'in vefatından sonra hangi fiilin bizim için ne derece örneklik teşkil ettiği hususu sahabeden itibaren tartışılmaya başlanmış ve sahabe arasında iki farklı temayül ortaya çıkmıştır. Abdullah b. Ömer'in başını çektiği bir grup, Hız. Peygamber'in her hareketini, takip edilmesi gereken bir sünnet olarak değerlendirirken, başını Hız. Aişe ve İbn Abbas'ın çektiği diğer bir grup sahabe ise bunun tersini savunmuş ve sünneti sadece örneklik teşkil eden fiillere tahsis etmiştir. Sahabe döneminde yapılan bu tartışma, bir fiilin bağlayıcı olup olmadığı, yahut ne derece bağlayıcı (vücup, neb, ibahe) olduğu değil, sünnet olup olmadığı ile ilgilidir. Oysa sonraki dönemlerde Hız. Peygamber'in bütün fiilleri

¹⁰⁶ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 304; Cüveynî, *el-Burhan*, I, 183; Şîrâzî, *el-Luma'*, 143.

¹⁰⁷ Şîrâzî, *el-Luma'*, 144.

¹⁰⁸ Sem'ânî, *el-Kavatiu'l Edille*, I, 304.

¹⁰⁹ Makdisi, *el-Muhakkak*, 113

peşinen sünnet adını alacak ve hangi sünnetin bağlayıcı, hangisinin bağlayıcı olmadığı tartışılacaktır.¹¹⁰

Fiille, beyanın tüm nev'ileri gerçekleşir. Bunların arasında; umumun tahsisi, zahirin te'vili ile mücmel ve nesh bölümü mevcuttur. Bu konulardan kısaca bahsedecek olursak şunları söyleyebiliriz:

1. Mücmelin Beyanı: Hz. Peygamber, namaz ve hac ibadetini yaparak, Kur'an'da bu ibadetlere dair geçen mücmel ayetleri beyan etmiştir.

2. Âmmın Tahsisi: Hz. Peygamber, “*Güneş batıncaya kadar ikindiden sonra namaz nehyedilmiştir*”¹¹¹ buyurmuş, ardından ona dair gelen bir rivayette¹¹² bir sebebe binaen ikindiden sonra namaz kıldığı belirtilmiştir. Şirâzî, Hz. Peygamber'in bir sebebe binaen ikindi namazından sonra öğlenin son sünnetini kılmasını nehy tarzındaki umumun tahsisi olarak değerlendirmiştir.¹¹³ Buna dair getirdiği delil; “*Andolsun ki, Resûlullah sizin için, ... güzel bir örnektir*”¹¹⁴ ayetidir.

3. Zahirin Te'vili: Hz. Peygamber, yara iyileşmeden kabuğunun bir taraftan soyulmasını yasakladı. Bir müddet sonra kendisi, yarası iyileşmeden bir tarafını soymuştur. Bu nehyden maksadın haram değil de, kerahat olduğu anlaşılmış oldu.

4. Nesh: Hz. Peygamber, “*Bekar bir erkek, bekar bir kadınla zina ederse, yüz sopa ve bir yıl sürgün cezası gerekir. Evlenmiş olan bir erkek, evlenmiş olan bir kadınla zina ederse, yüz sopa ve recm cezası gerekir*”¹¹⁵ buyurmuştur. Bir müddet

¹¹⁰ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 278.

¹¹¹ *Müslim*, Salat 158; *Ebu Davud*, Cenaiz 50, 51; *Tirmizi*, Cenaiz 41.

¹¹² Ümmü Seleme'den yapılan rivayette; “Allah Resulu, evinde ikindi namazından sonra iki rekat kılmıştır. Ona sebebini sorsun diye cariyeyi gönderdim. Cariye: Ümmü Seleme şunları sormaktadır: ‘Ey Allah’ın Resulü, senin şu şeyleri (iki rekâtı) nehyettiğini duydum ve görüyorum ki onları kılıyorsun.’ Allah Resulü şöyle cevap verdi:

‘Kaysoğullarından ziyaretime gelenler oldu ve öğleden sonra kılacağım iki rekâtın dolayı beni meşgul ettiler. İşte bunlar o iki rekattır.’ ” (*Buhârî*, Sehv 8.)

¹¹³ Şirâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 379.

¹¹⁴ *Ahzab*, 33/21.

¹¹⁵ *Müslim*, Hudud 14; *Tirmizi*, Hudud 8; *İbn Mace*, Hudud 7.

sonra Hz. Peygamber, Maiz'i recmetti ve ona celde (sopa cezası) uygulamadı.¹¹⁶
Bu fiil, ilk rivayetin mensuh olduğuna delalet eder.¹¹⁷

B. Hz. Peygamber'in Fiili İle Kavlinin Delil Olma Yönüyle Gücü

İmam Şâfiî'nin kavli ve fiilî sünnete ilişkin *el-Ümm* ve *er-Risale*'de yaptığı değerlendirmeden, onun fiilî sünneti kavli sünnete oranla daha güçlü bulunduğunu söyleyebiliriz. Ona göre, içki içmeden ötürü üç veya dört kez celde cezasına çarptırılan bir kişiye ilişkin Hz. Peygamber'in “*bu sayıyı aşarsa öldürülür*”¹¹⁸ emri; kendisine bu sayıyı aşan bir kimse getirildiğinde ona yine celde cezası uygulamasıyla neshe uğramıştır. Aynı şekilde üç veya dört kez zina işledikten sonra cariye'nin satılması gerektiğine dair Hz. Peygamber'in emri de ¹¹⁹ neshe uğramıştır.¹²⁰

Şâfiî usûlcüler arasında kavli ve fiilî sünnetten her birinin teşrîdeki derecesi ise ihtilaflıdır.

Sem'ânî ve Cüveynî, kavli ve fiilî sünnetin şeriatı beyan etmede eşit rol oynadığı ancak bazı durumlarda fiilî sünnetin, kavli sünnetin yerine geçebileceği görüşünü belirterek imamlarının yolunu takip etmişlerdir.¹²¹ Buna dair getirilen deliller şöyledir: “Evlenmiş olan bir erkek, evlenmiş olan bir kadınla zina ederse yüz sopa ve recm cezası uygulanır.”¹²² Bu rivayet Maiz ve Gamidiyye adlı kişilere recm cezası uygulanıp, sopa cezası uygulanmadığından neshe uğramıştır. Hz. Peygamber namaz esnasında ayakkabısını çıkarınca sahabiler de ayakkabılarını çıkardılar. Selam verdikten sonra onlara hitaben; “Size ne oldu da ayakkabılarınızı

¹¹⁶ *Buhârî*, Hudud 28; *Müslim*, Hudud 16.

¹¹⁷ Şîrâzî, *el-Luma* , 145; Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 300.

¹¹⁸ *İbn Mace*, Hudud 16.

¹¹⁹ *İbn Mace*, Hudud 14.

¹²⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, X, 205.

¹²¹ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 309; Cüveynî, *el-Burhan*, I, 183.

¹²² *Müslim*, Hudud 14; *Tirmizi*, Hudud 8; *İbn Mace*, Hudud 7.

çıkardınız” dediğinde “Seni ayakkabını çıkarırken gördük” dediler. O da “Cibril ayakkabımda necaset olduğunu bildirdi”¹²³ diyerek işlediği fiilin vahiy kaynaklı olduğuna işaret etmiştir. Sem’ânîye göre bu ve benzeri rivayetler, Hz. Peygamber’in fiillerinin, şeriatı beyan etmede kavli sünnetin yerine geçebileceğine bir delildir.¹²⁴ Şirazî, bu rivayetin haber-i vahid olduğunu ve usûle ait aslın ispatında delil olarak getirilmesinin caiz olmadığını belirterek şöyle devam eder. Onlara namaz kılarken kendisine tabi olmalarını emretmişti. Onlar da bu işlemin namazın bir kuralı olduğunu düşündüler.¹²⁵

Şirazî, fiilî ve kavli sünnetin beyan olmada eşit olduğunu ancak çatışmaları durumunda sözün fiilden önce geleceğini belirtir. Bunun nedenlerini de şu şekilde sıralar:

1. Söz hükme bizzat delalet derken, fiil hükme bir vasıtayla delalet eder.
2. Sözün geçişli olma özelliği mevcut olup fiilin bu özelliği ihtilaflıdır.
3. Sözle yapılan beyanda fiile ihtiyaç duyulmazken fiille yapılan beyanda söze ihtiyaç duyulur.
4. Sözün, beyan olmasında icma varken fiilde durum ihtilaflıdır.¹²⁶

Gazzâlî, kavli ve fiilî sünnetin birbiriyle çelişmesinin imkan dahilinde olduğunu belirterek oluşumunu şöyle açıklar: Hz. Peygamber, ümmetine herhangi bir fiili sürekli vacip kılan bir söz söyler, daha sonra kendisi bu fiilin aksini yapar veya bu fiilin aksi yapıldığında ses çıkarmazsa, sonuncu öncekini neshetmiş olur. Eğer tarih problemlili ise araştırılması gerekir. Aksi takdirde söz ve fiil arasında tearuz olur. Nitekim, hırsızlık yapan birisi hakkında “Eğer beşinci kez çalarsa öldürün” buyurmuş, daha sonra kendisine beşinci kez hırsızlık yapan biri getirilince

¹²³ *Ebu Davud*, Salat 8.

¹²⁴ Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 310.

¹²⁵ Şirazî, *et-Tabsira*, 245.

¹²⁶ Şirazî, *et-Tabsira*, 249.

öldürmemiştir. Eğer bu olay daha sonra ise fiilin sözü, eğer söz daha sonra ise sözün fiili neshetmesi gerekir.¹²⁷

Gazzâlî'nin bu tespiti nâsih mensuh ilişkisine dayalı olduğundan daha tutarlı gözükmetedir. Zira nasslarda asıl olan; zaman yönüyle sonra gelen nassın önce geleni yürürlükten kaldırmasıdır. Bu durumda kavli ve fiilî sünnetin birbirine herhangi bir üstünlüğü söz konusu değildir.

VI. Hz. Peygamber'in Bir Hüküm Karşısında Sükûtu Ve İkrarı

Hz. Peygamber, bir şey işitir veya bir fiili görür ve bunları reddetmezse, bu davranış onların caizliğine bir delalettir.¹²⁸ Bir rivayette “Hz. Peygamber, Kays'ın sabah namazından sonra iki rekat (sünnet) namaz kıldığını gördü ve ona bunu yasaklamadı.”¹²⁹ Bu fiil, sabah namazından sonra sebebe dayalı namazın kılınabileceğine delalet eder. Zira Allah Resulü bir münker gördüğünde onu yasaklar. Bu olayda öyle bir şey görmediğinden yasaklamamıştır.¹³⁰

Hz. Peygamber, kendi döneminde işlenip, nehyetmediği fiilin toplumda gizli kalması caiz olmadığından, bu görüp de bir şey demediği fiil mesabesindedir.¹³¹ Şu rivayette olduğu gibi: “Muaz, Yatsı namazını, Hz. Peygamber'le beraber kılardı. Ardından kavmi olan Beni Seleme'ye gider ve onlara namaz kıldırırdı. Bu namaz onun için nafil, diğerleri için de farzdır.”¹³² Bu fiil nafil kılan kimsenin arkasında farzın kılınabileceğinin caizliğine delalet eder. Böyle bir durum Hz. Peygamber'den gizli kalmayacağı gibi, caiz olmayan bir

¹²⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 275.

¹²⁸ Şîrâzî, *el-Luma* ' , 147.

¹²⁹ Tirmizi, Salat 200.

¹³⁰ Şîrâzî, *el-Luma* ' , 147.

¹³¹ Şîrâzî, *el-Luma* ' , 148; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 272.

¹³² Müslim, Salat 32.

duruma da müdahale etmesi söz konusu olurdu. Hâlbuki her iki fiil işlenirken herhangi bir uyarıda bulunmamıştır.¹³³

Sonuç olarak İmam Şâfiî, beyan konusunda nassların zahiri halleriyle anlaşılmasının gerekliliğini benimsemiştir. Ancak bunun gerçekleşmemesi halinde nassları birbiriyle açıklama yoluna gitmiştir. Ayrıca ictihadla yorum ilkesini de bu iki temel kaynak çerçevesinde ele almıştır.

Şâfiî usûlcüler de nassların beyanında hem İmam Şâfiî'nin metodunu uygulamış, hem de imamlarından farklı olarak beyanı, gayesi ve ifa ettiği görev yönüyle inceleyerek beyanın kapsamını genişletmişlerdir.

¹³³ Şîrâzî, *el-Luma* ' , 148.

İKİNCİ BÖLÜM

ÂMM ve HÂSS

İslâm hukukunun temel kaynaklarından hüküm çıkarabilmek için lafızların vaz’ olunduğu manalarının bilinmesi gerekir. Bu nedenle öncelikle âmm ve hâss lafızlarının mahiyet ve hükümleri belirlenmeye çalışılacaktır.

I. ÂMM’IN TANIMI

Âmm kelimesi, “amme” fiilinin ism-i failidir. Amme sözlükte; kapladı, şamil oldu, yaydı, kapsadı demektir.¹³⁴

İmam Şâfiî, âmm lafzın doğrudan bir tarifini vermemektedir. Bununla birlikte onun gerek usûl gerek furua dair tahlillerinden âmm’dan şunu kastettiği anlaşılmaktadır: Âmm; delalet ettiği şeylerin bütününe kapsayan lafızdır.¹³⁵

Şâfiî usûlcülerin âmm lafza ilişkin tarifleri de birbirine yakın olduğundan tüm tarifleri içine alan Gazzâlî’nin tarifini vermek uygun düşecektir: “İki veya daha fazla şeye tek bir yönden delalet eden lafızdır.”¹³⁶ Mesela “er-ricâl” mefhumuna giren her şeyi kapsamaktadır. Zira bu lafız kendi dışında başka bir şeyi kapsamamaktadır. Yani bu lafız, bu lafzın manasına elverişli olan tek tek adamların hepsini kuşatıcı olmaya delalet eden lafızdır. “Küll” lafzı da kapsamındaki her türlü manayı içine almaktadır. “Men” lafzı ise istifham için kullanılmaktadır. Biri

¹³⁴ Zebîdî, *Tâcû’l-Arus*, VIII, 410; Edîb Sâlih, *Tefsîru’n-Nusus*, II, 9.

¹³⁵ İmam Şâfiî, mücmel ile âmm terimini bazı yerlerde birbirlerinin yerine kullansa da, umuma dair getirdiği misallerde, manası kapalı olan âmm için mücmel tabirini kullandığını söyleyebiliriz. Aynı şekilde mücmel terimini manası kapalı olan hâss lafızlar için de kullanmıştır. (Şâfiî, *el-Ümm*, IX, 29.)

¹³⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 47.

Diğer Şâfiî usûlcülerinin âmm lafza ilişkin tarifleri ise şu şekildedir:

“İki veya daha fazla şeyi kapsayan her bir lafza denir” (Şîrâzî, *el-Luma’*, 68.)

“İki ve daha fazlasını kapsayan lafızdır” (Cüveynî, *et-Telhis*, II, 6.)

“Kendisine uygun olan her şeyi kapsayandır.” (Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 154.)

diğerine “Yanındaki kim?” dediğinde bu ifade yanında bulunan her akıl sahibini kapsarken, bu vasıfta olup o mekanda olmayanları dışarıda bırakmaktadır.¹³⁷

Bir lafzın mutlak olarak âmm ya da hâss yahut bir yönüyle âmm, bir yönüyle hâss oluşuna dair farklı görüşler mevcuttur: İmam Şâfiî bu konuya ilişkin misalleri ayetlerden getirir. Ona göre, Allah Teala bazı ayetlerle, mutlak olarak umumu ya da hususu yahut bir yönüyle hem umumu hem de hususu kastetmiştir. İmam Şâfiî’nin umuma ve hususa ilişkin değerlendirmesi şöyledir:

a. Zahiri âmm olup sadece umum murad edilen ayetler: “*Yeryüzünde yürüyen her canlının rızkı, yalnızca Allah’ın üzerinedir.*”¹³⁸, “*Allah her şeyin yaratıcısıdır. O, her şeye kadirdir.*”¹³⁹ Bu ayetlerin zahiri âmm olup bunlarda sadece umum kastedilmiştir.

b. Zahiri âmm olup tamamen husus murad edilen ayetler: “*Bir kısım insanlar, müminlere: ‘düşmanlarınız olan insanlar, size karşı asker topladılar; aman sakının onlardan!’ dediklerinde bu, onların imanlarını bir kat daha artırdı...*”¹⁴⁰ Ayette geçen “insanlar” sözü zahiri itibarıyla hem üç kişiyi hem de bütün insanları kapsasa da bütün insanların Müslümanlara ordu toplamadığı yine bütün insanların bu durumu onlara haber vermedikleri gayet açıktır. Zira Müslümanlara karşı asker toplayanlar, kendilerine karşı asker toplananlar ve her iki tarafın da dışında yer alıp durumu haber verenler, insanların tamamını oluşturmayıp hepsi ayrı ayrı grupturlar.¹⁴¹

c. Zahiri âmm olup, hem umum hem de husus murad edilen ayetler: “*Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir diğiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli*

¹³⁷ Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 154.

¹³⁸ Hud, 11/6.

¹³⁹ Zümer, 39/62.

¹⁴⁰ Al-i İmran, 3/173.

¹⁴¹ Şâfiî, *er-Risale*, 62, No. 197-201.

olanınız, O'ndan en çok korkanınızdır.”¹⁴² Ayetin baş tarafında yer alan insanların bir erkek ile dışiden yaratılmaları olayı, Hz. Peygamber zamanında hayatta olanları içerisine aldığı gibi, ondan önce yaratılmış ve ondan sonra yaratılacakları da içine alır. Ayetin sonunda gelen, Allah katında en şerefli olan insanların muttaki kimseler oldukları ise, her insanı içerisine almayıp, sadece akıllı ve buluğa ermiş olanları almasıyla hususîlik ifade eder.¹⁴³

Cüveynî bu mevzuda farklı görüş beyan eder. Ona göre lafız sadece bir yönüyle âmm bir yönüyle de hâss olabilir. Tek bir yönden hem âmmı hem de hâssı iktizasını kabul etmez.¹⁴⁴

Gazzâlî ise, “el-müminun” lafzından hareketle konuyu değerlendirir. Ona göre, “el-müminun” lafzı tek tek müminlere nispetle âmm, müminlerin hepsine nispetle hâssır. Çünkü bu lafız müşrikleri değil, müminleri içine almaktadır. Dolayısıyla içine aldığı şeyleri kapsamaması açısından âmm, sadece içine aldığı şeyleri kapsayıp içine almadığı şeyleri kapsamaması açısından hâss olarak adlandırılır.¹⁴⁵

II. ÂMM VE HÂSSIN BÖLÜMLERİ

Şâfiî usulcüler âmm ve hâssı eserlerinde kısımlara ayırarak incelemişlerdir. Bunlar sırasıyla şu şekildedir:

1. Umumun bir sigasının olup olmadığı ve bu hususla ilgili ihtilaf.
2. Umum iddiası mümkün olan ve olmayan sigaların birbirinden temyizi
3. Âmmın tahsisi.

A. Umumun Bir Sigasının Olup Olmadığı ve Bu Hususla İlgili İhtilaf

Umumun bir sigasının olup olmamasıyla ilgili görüş ayrılıkları mevcuttur. Bu görüşlere mesned teşkil eden çoğul sigaların ortaya konmasını, konunun sıhhatli

¹⁴² Hucurat, 49/13.

¹⁴³ Şâfiî, *er-Risale*, 60, No. 188, 192, 193.

¹⁴⁴ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 10.

¹⁴⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 48.

bir şekilde incelenmesine katkıda bulunacağından uygun gördük. Umum sigalarının sıralanışı şu şekilde olmuştur:

1. Çoğul isimler (el-fazu'l-cümü): Bu isimler, marife olabileceği gibi; er-rical (adamlar), el-müşrikun (müşrikler); nekre de olabilir; rical (adamlar), müşrikun (müşrikler).¹⁴⁶

2. Şart ve ceza için kullanıldığında, men (kim) ve ma (ne) lafızları gibi şart olanlar (ismi müphemler).¹⁴⁷

3. Olumsuzluk (nefy) bildiren edattan sonra gelen isimler..¹⁴⁸

4. İsmi belirli hale getirmeye yönelik olmayan harfi tarif (el öntakısı) almış tekil isim.¹⁴⁹ Misal: “İnsan gerçekten ziyan içindedir.”¹⁵⁰, “Hırsızlık eden erkek ve kadın”¹⁵¹, “Zina eden kadın ve zina eden erkek”¹⁵² Bu ayetler; her hırsızın elinin kesilmesini ve zina eden her erkek ile kadına celde uygulanmasını gerekli kılar.

Sem'ânî, “sârik” ve “zâni” lafızlarının umuma delalet etmeyen müfred lafızlar olduğunu ancak cins için olan “lam”ın dahil olmasıyla umum bir manaya dönüştüklerini dile getirir.¹⁵³

5. Küll, cemî, ecmeûn ve ekteûn gibi sözlerle te'kid edilmiş lafızlar.¹⁵⁴

Çoğul sigaları genelde yukarıda zikri geçen beş bab etrafında incelenmiştir. İmam Şâfiî dönemi olan hicri ikinci asırdan itibaren alimler bu beş siganın ifade ettiği anlam etrafında önce umum ve husus görüşünü benimseyenler olmak üzere iki

¹⁴⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 55; Şîrâzî, *el-Luma'*, 68.

¹⁴⁷ Şîrâzî, *el-Luma'*, 69; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 56.

¹⁴⁸ Şîrâzî, *el-Luma'*, 69; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 56.

¹⁴⁹ Şîrâzî, *el-Luma'*, 69.

¹⁵⁰ Asr, 103/2.

¹⁵¹ Maide, 5/ 38.

¹⁵² Nur, 24/2.

¹⁵³ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 167.

¹⁵⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 57; Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 154.

gruba ayrılmışlardır. Hicri dördüncü asırdan itibaren Eş'arilerin çoğunluğu ile mütekelliminden bazıları, kendilerine vakıfiyye (kararsızlar) denilen başka bir grup daha onlara ilhak edilmiştir.¹⁵⁵

Umumun bir sigasının olup olmadığı hususuna ilişkin ihtilafları genele teşmil eden ve sistematik olarak inceleyenlerin başında Gazzâlî gelmektedir. O, *el-Mustasfa*'da, alimlerin bu beş siga konusunda üç gruba ayrıldığını belirtir:

1. Husus kanaatinde olanlar. Çoğul isimlerin, çoğulun en alt sınırı olan iki veya üç sayısı için konulduğunu benimsemiştir.

2. Umum görüşünü benimseyenler. Bu sigaların, vaz'ı itibarıyla istiğrak için olduğunu, fakat mecazen vaz'ı dışında kullanılabileceğini söylemiştir.

3. Kararsız olanlar. Çoğul isimlerin ne umum ne de husus için konduğunu, tersine lafzın vaz'ı hüküm itibarıyla zarurî olarak hepsini karşılaması yönünden, çoğulun en alt sınırının da buna dahil bulunduğunu belirtmiştir.¹⁵⁶

Şâfiî usûlcüler, çoğul sigaları yorumlarken umum manayı benimsediklerinden onları “umumu benimseyenler” grubuna dahil ederek konuyu bu açıdan incelemeye çalışacağız. Bu yol aynı zamanda cumhur tarafından da benimsenmiştir.¹⁵⁷

Gazzâlî bu konuda kendisini “umumu benimseyenler” kapsamında değerlendirdiği halde bu görüşü ispat için meslektaşlarının getirdiği delilleri eleştirmiştir. Aslında onun yaptığı şey kendisi gibi aynı amacı güdenlerin ileri sürdükleri ispat delillerinin tutarsızlığını ortaya koymaktan ibarettir.

Umum kanaatinde olanlar, âmm lafzın tüm cinsi kapsamayı iktiza eden sigalarına ilişkin aklî ve naklî deliller getirerek görüşlerini ispata çalışırlar.

¹⁵⁵ Edîb Sâlih, *Tefsiru'n-Nusus*, II, 19.

¹⁵⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 57.

¹⁵⁷ Edîb Sâlih, *Tefsiru'n-Nusus*, II, 19.

1. Aklî Delil: Araplar, lafızları manalarına göre kısımlara ayırmıştır. Sayıları, nev'ileri, şahısları, cinsleri düşünüp her biri için birer isim koydukları gibi aynı şekilde umumun ve cinsin istiğrakını da düşünmüşlerdir.¹⁵⁸

Gazzâlî aklî açıdan getirilen bu delile birkaç yönden itiraz etmiştir. Bu itirazlar arasında öne çıkanlar şunlardır:

a. Bu, diller hususunda kıyas ve istidlal yapmaktır. Dil, kıyas ve istidlal yoluyla değil nakil ve tevkif yoluyla sabit olmuştur.

b. Hikmet yönüyle bunun vacip olduğu kabul edilse bile, dili vaz' edenlerin bu işi yaparken hikmete aykırı davranmayacak derecede masum olduklarını kimse kabul etmez.¹⁵⁹

Gazzâlî'nin getirdiği deliller ise şu şekildedir: Umum sigaları yalnızca Arap diline has olmayıp tüm diller için geçerlidir. Çünkü bütün dillerde umum sigasına ihtiyaç duyulur. Bu nedenle tüm halk kesimlerinin bu sigalara ihtiyaçları olduğu halde onlardan habersiz olması ve bu sigaları koymamış olmaları uzak bir ihtimaldir. Ona göre tüm dillerde bu sigaların konulmuş olacağına şu hususlar delalet eder:

a. Umuma dair emre karşı gelene itiraz edilirken itaat edene olumsuz bir yaklaşımda bulunulmaması.

b. Helal görmenin, genel biçimde helal kılınmış şeyler üzerine bina edilmesinin caiz oluşu.

2. Naklî Delil: Çoğul sigaların umuma hamlini benimseyen umum ehli, şer'î deliller getirerek iddialarını güçlendirmeye çalışmışlardır. Onlara göre sahabe ve dil ehlinin tamamı tahsisi yönünde delil bulunanlar dışında kalan kitap ve sünnet lafızlarını umum üzere hamletmişlerdir. Ayrıca sahabe umum delilini değil de husus delilini araştırmıştır. Buna dair getirilen deliller şöyledir: “*Allah size, çocuklarınız*

¹⁵⁸ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 160; Şîrâzî, *et-Tabsira*, 108; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 60.

¹⁵⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 61.

*hakkında, erkeğe, kadının payının iki misli (miras vermenizi) emreder.”*¹⁶⁰ Bu ayetle sahabe amel etmiş ve Hz. Ebu Bekir, Hz. Peygamber’den “*Biz peygamberler miras bırakmayız*”¹⁶¹ sözünü nakledinceye kadar, bu ayetten hareketle Hz. Fatıma’nın mirasçı olacağını istidlal etmişlerdir.¹⁶²

Bu hususa delalet eden bir olay da şudur: “*Mü’minlerden -özür sahibi olanlar dışında- oturanlarla malları ve canlarıyla Allah yolunda cihad edenler bir olmaz.*” ayeti indiğinde âma olan İbn Ümmi Mektum kendi durumunun ne olacağını sormuş ve arkasından “rahatsızlık olmaksızın” ilavesi inmiştir. Başlangıçta “müminler” lafzının umumu, gören görmeyen herkesi içine alıyordu.¹⁶³

“*Siz ve Allah’ın dışında taptığınız şeyler cehennem yakıtıdır. Siz oraya gireceksiniz.*”¹⁶⁴ ayeti indiğinde Abdullah b. Zeberi adındaki bir Yahudi Hz. Peygamber’in yanına gelerek şunları söyler: “Kimileri meleklerle, kimileri de Mesih’e tapmıştır: Senin sözüne göre, meleklerin ve Mesih’in de cehenneme atılması gerekir.” Bunun üzerine, tahsise dikkat çekmek üzere; “*Tarafımızdan kendilerine güzel âkibet takdir edilmiş olanlara gelince, işte bunlar cehennemden uzak tutulurlar.*”¹⁶⁵ ayeti inmiştir. Hz. Peygamber ve sahabe, bu Yahudinin ayetin umumuna tutunmasını yadırgamamışlar ve Yahudiye “Senin istidlal ettiğin lafız müşterek ve mücmel bir lafızdır” dememişlerdir.¹⁶⁶

“*And olsun sizi yarattık, sonra size şekil verdik, sonra da meleklerle, ‘Adem’e secde edin!’ diye emrettik. İblis’in dışındakiler secde ettiler. O secde edenlerden olmadı. Allah buyurdu: Allah buyurdu: ‘Ben sana emretmişken seni secde etmekten alıkoyan nedir?’ (İblis) ‘Ben ondan daha üstünüm. Çünkü beni*

¹⁶⁰ Nisa, 4/11.

¹⁶¹ Tirmizi, Siyer, 44.

¹⁶² Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 68.

¹⁶³ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 68.

¹⁶⁴ Enbiya, 21/98.

¹⁶⁵ Enbiya, 21/101.

¹⁶⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 69; Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 158.

*ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın' dedi.*¹⁶⁷ Allah Teala, meleklerin secdeye gitmelerini emredince, lafzın mutlak olarak bütünü kapsadığını anladılar. Eğer böyle olmasaydı secdeye gitmezlerdi ve tevakkuf yaparlardı. İblis secde etmekten kaçınıp, kibirlenince, Allah Teala onu cezalandırdı ve kovdu. Şeytan şu şekilde de özür beyan etmedi: “Ben bu lafzın altına gireceğimi bilmiyordum.” Bilakis şeytan başka bir şeye yöneldi ve şöyle dedi:¹⁶⁸ “Çünkü beni ateşten onu çamurdan yarattın”¹⁶⁹

Hiz. Ömer, Hiz. Ebu Bekir'e karşı Hiz. Peygamber'in: “*Ben, La ilahe illallah deyinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum*”¹⁷⁰ sözünü delil olarak getirmiş; Hiz. Ebu Bekir de umuma tutunmasını eleştirmeyerek, Hiz. Ömer'in bu dayanağını hadisın devamında gelen “illa bi hakkıha” sözünü eklemiştir.¹⁷¹ Bu söz ise cem lafzının umuma delaletini göstermektedir.

Gazzâlî bu delile de iki yönden itiraz etmiştir¹⁷²:

a. Bu anlayış, ümmetin bir kısmı açısından doğru olsa da bütünü için söylenemez. Ancak ümmetin bir kısmının umum düşüncede olmasının yadırganacak bir durum olmadığını da belirtir.

b. Bu meselede, sahabenin, hiçbir karineyi dikkate almadan sadece lafız yönüyle umuma hüküm verdiğine dair bir söz tevatüren nakledilmemiştir.

Sahabe, umuma dair konular da ihtilaflı olan yerleri ve tahsis delilinin bulunmaması halinde umuma dayanılabileceğini belirtmemiştir.

Gazzâlî'nin bu dayanaklarında kısmen bir zorlama olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü diğer Şâfiî usûlcüler sahabenin verdiği hükme onların usûle dair yaptıkları açıklamalarla değil de uygulamalarıyla varmışlardır.

¹⁶⁷ Araf, 7/11, 12.

¹⁶⁸ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 157.

¹⁶⁹ Araf, 7/12.

¹⁷⁰ *Buhârî*, Zekat 1.

¹⁷¹ Şîrâzî, *et-Tabsira*, 106; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 69.

¹⁷² Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 80.

Umumu benimseyen Şâfiî usûlcülerin âmm lafzın sigalarının tüm cinsi kapsadığına dair getirdiği aklî ve naklî deliller aralarında ihtilafa yol açsa da genel anlamda onlar tarafından kabul edildiği söylenebilir.

İmam Şâfiî ile Şâfiî usûlcülerin nasslara ilişkin uygulamalarından onların sahabenin takip ettiği kural olan âmmın tahsisine dair bir delil olmadıkça umumla amel etme kuralını prensip olarak benimsediklerini söyleyebiliriz.

B. Umum İddiası Mümkün Olan Ve Olmayan Sigaların Birbirinden Temyizi

Şâfiî usûlcüler âmm lafzın, tüm cinsi kapsamayı iktiza eden sigaları prensip olarak benimsemekle beraber aşağıda zikri geçen bazı meselelerde görüş ayrılıklarına düşmüşlerdir.

1.Tahsis Edilmiş Umumun Geri Kalanlar Hakkında Mecaz Olup Olmaması Durumu

Umumun tahsise uğraması durumunda geri kalanlar hakkında mecaz olup olmayacağı ve hüccet olmaya devam edip etmeyeceği hususunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Bu mevzua ilişkin görüşler ise şu şekildedir:¹⁷³

a. Tahsis eden, tahsis edilen âmm lafza ister muttasıl ister munfasıl olsun geriye kalanlar hakikat üzere kalır. Bu görüş, Hanbelilerle bazı Hanefilere ait olup, bazı alimler de Şâfiîlerin genelinden bu tarzda bir görüş nakletmiştir.

b. Âmm lafız, ister muttasıl ister munfasıl olsun umum için konulmuş olduğundan geriye kalanlar hakkında mecaz olur. Ancak karine sebebiyle vaz' edildiği şeyin dışında bir şey kastedilirse, mecaza dönüşür. Bu görüş Eş'arîlerin ekserisine aittir.

¹⁷³ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 86; Sem'ânî, *Kavânu'l-Edille*, I, 177; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 344; Serahsi, *Usûl*, I, 186.

c. Tahsis edici delil, şart ve sıfat ise âmmın geri kalan fertleri hakikat üzere kalır. Ancak tahsis edici delil, istisna edatı veya gayeye kadar ise geri kalanlar mecaz olur. Bu görüş Kadı Ebu Bekr el-Bakıllani'ye aittir.

d. Tahsisten sonraki umum, o isim altına giren tüm fertleri kapsamı bakımından hakikat, sadece belirli bir bölümüne hasredilmesi bakımından mecazdır.

İmam Şâfiî ile Şirâzî ve Sem'ânî, âmmın muttasıl veya munfasıl delillerden biriyle tahsise uğraması halinde geriye kalanlarda mecaz olmayacağını bilakis hakikat üzere kalacağını benimsemektedir. Gazzâlî ise, bu görüşün aksine âmmın mecaz olacağını savunur.¹⁷⁴

Sem'ânî, âmmın tahsise uğradıktan sonra hakikat üzere kalacağını; “*Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün*”¹⁷⁵ ayetiyle ispata çalışır. Ona göre, ayette geçen “müşrikleri öldürün” emri, âmm oluşu itibarıyla tüm müşrikleri kapsamaktadır. Yani her bir müşrik bu hükmün kapsamına girmektedir. Ancak bir delile dayalı olarak bazı müşrikler bu ayetin kapsamından çıkartıldığında, konuluşu yönüyle geriye kalan müşrikleri hakikat yönüyle kapsar.¹⁷⁶

2. Bir Soruya Cevaben Söylenen Sözlerin Umumu

İmam Şâfiî ile Şâfiî usûlcüler kanun koyucunun herhangi bir soru veya olay olmaksızın doğrudan açıklayarak gündeme getirdiği hususların umuma hamledilmesi gerektiğini bir ilke olarak benimsemektedir. Ayrıca şâriin soruya cevap olarak zikrettiği şeylerin, doğrudan bir kelama başlar gibi müstakil lafızlardan oluşması halinde bu söz de onlara göre âmm olur.¹⁷⁷

¹⁷⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 86-87; Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 175-177; Şirâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 344; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 408.

¹⁷⁵ Talak, 9/5.

¹⁷⁶ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 175.

¹⁷⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 93; Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 317.

Hız. Peygamber, köle satın alıp, onu çalıştıran ve akabinde ayıbına vakıf olan adamın durumuna ilişkin soruya; “*Gelir, ödeme sorumluluğunu taşıyan kimseye aittir.*”¹⁷⁸ cevabını vermiştir.

Hız. Peygamber, ariyye satışıyla ilgili bir soruya yapılabileceğine dair onay vermiştir.¹⁷⁹

¹⁷⁸ Ebu Davud, Buyu 71; Tirmizi, Buyu 53; Nesai, Buyu 15; *İbn Mace*, Ticarat 43.

İmam Şâfiî, bu prensibi kıyas yoluyla başka meseleler hakkında uygulayarak şu şekilde çıkarımlarda bulunmuştur:

a. Ben bir köle satın alsam ve ondan bir gelir elde etsem, sonra da onun ayıplı olduğunu görsem, benim o köleyi iade etme hakkım olur. Köle benim mülkiyetimde iken elde ettiğim gelirin iki özelliği vardır; birisi, köle satıcının mülkiyetinde değildir, bedelinin bir kısmı onun sağladığı gelirin karşılığı değildir. Diğer de, söz konusu gelir benim mülkiyetimde ve kölenin, satıcının sorumluluğundan çıktığı ve benim sorumluluğuma girdiği bir zamanda meydana gelmiştir. Köle bu arada ölseydi benim malım olarak ve benim mülkiyetimde iken ölecekti. İstesem ben onu ayıbı ile birlikte alıkoyardım. Gelir de bu sebeple böylece bana aittir.

b. Satın aldığım bir bahçenin meyvesi yine satın aldığım bir cariye veya davarın yavrusu gelir hükmündedir. Çünkü bunlar, alıcının mülkiyetinde meydana gelmiştir, satıcının mülkiyetinde meydana gelmemiştir.

c. Kocasının ölüm haberini alan bir kadın, iddetini bekledikten sonra evlense ve yeni kocası onunla zifafa girse, (bu arada eski kocası da sağ olarak çıkıp gelse) bu kadının ikinci kocasından mehir hakkı olduğu gibi, iddet beklemesi de gerekir. Bu evlilik sonucu doğan çocuk ikinci babaya aittir. Her ikisine de hadd cezası gerekmez. Birbirinden ayrılırlar ve biri diğerine mirascı olamaz. Bu ayırma, talaksız olarak nikâhın feshedilmesi demektir.

Zikri geçen hükümler (mehir, iddet, çocuğun babasına ait olması, hadd cezasının gerekmemesi) zahirde meşru olan bir hükmün mevcudiyetinden kaynaklanmaktadır. İddeti bitmeden evlenen kadının durumu da aynıdır. (Şâfiî, *er-Risale*, 277-278, No. 1659, 1660, 1668, 1669, 1670.)

¹⁷⁹ Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 194.

Konuyla ilgili haber şöyledir; Mâlik b. Enes, bize el-Esved b. Süfyân’ın azatlısı Abdullah b. Yezid vasıtasıyla haber verdiğine göre Ebu Ayyaş Zeyd’e, Sa’d b. Ebi Vakkas şöyle demiştir: “Hız. Peygamber’e kuru hurmanın taze hurma karşılığında satın alınması hakkında bir sual soruldu. Hız. Peygamber de, ‘taze hurma kuruyunca azalır mı?’ diye sordu. ‘Evet’ dediler. Bunun üzerine Hız. Peygamber, ondan nehyetti.” (*Buhârî*, Buyu 82, 83; *Müslim*, Buyu 62; *Ebu Davud*, Buyu 19; *İbn Mace*, Ticarat 55.)

Hız. Peygamber taze hurmanın kuruduğu zaman azaldığını hesaba katmış ve bu tür bir satışı yasaklamıştır. Ancak ihtiyaca binaen hurmanın hurma ile mübadelesini eşit ölçekli olması şartına bağlayarak ruhsat vermiştir.

H. Peygamber'in suallere ilişkin verdiği bu cevaplar umum olarak kabul edilmektedir. H. Peygamber'in kendisine yöneltilen soruya ilişkin cevabı ilave bir açıklama ihtiva ediyorsa bu durumda da cevap umum üzere hamledilir. Şöyle ki; H. Peygamber'in deniz suyuyla ilgili bir soruya; “*Denizin suyu temiz, ls de helaldir*”¹⁸⁰ sözü gibi.

Sem'ânî, özel bir sualin dışında kalan tüm lafızların umum üzere bırakılmasının gerekliliğini benimser. şeriatın hükmü, şâriin sözüyle sabit olur. Bu nedenle şâriin mm ve hâss lafızlarına itibar edilir.¹⁸¹

mam şf'ye göre, taze hurmanın kuru hurma karşılığında satılması, H. Peygamber'in nehyine dayalı olarak yasaklanmıştır. Çünkü H. Peygamber, taze hurmanın kuruduğu zaman azaldığını hesaba kattığından bu tür bir satışı yasaklamış ve hurmanın hurma ile mübadelesini ancak misli misline olması halinde serbest bırakmıştır. Ayrıca kuruma sonucu meydana gelecek eksiklik belli değildir. mam şf, ariyye satışına verilen onayı genel manada bir yasağın tahsisi olarak değerlendirmiştir. (şf, *er-Risale*, 185, No. 915; şf, *el-mm*, X, 264.)

Sem'ânî, ariyye satışına verilen ruhsatın taze hurma satın almaya gücü yetmeyen fakirler için verildiği, ancak cevabın hem fakirleri hem zenginleri kapsaması yönüyle mm olarak değerlendirilmesi gerektiği kanaatindedir. (Sem'n, *Kavâttu'l-Edille*, I, 194.)

Kanaatimizce mam şf'nin şu ifadesinden hareketle; “Zahirde mm olan mücmelin özel bir anlamının kastedildiğini gösteren sabit bir hadis bulunana kadar, anlaşılan manası ve umumiliği üzeredir.” (şf, *er-Risale*, 186, No. 923.) bu yasak ortaya çıkmaktadır. Bu işlem ise mm olan nehyin tahsisi kabilindendir.

Ayrıca mam şf'nin ariyye satışına ilişkin değerlendirmesi, Sem'ânî'nin yorumuna oranla daha tutarlıdır. Zira H. Peygamber'e sorulan soru ariyye satışının mahiyeti hakkında olup bu satışı gerekleştireceklerle ilgili değildir. Dolayısıyla bu satışa ilişkin ruhsatın hem fakirleri hem de zenginleri içine alması nedeniyle umum manaya hamli isabetli gözükmemektedir. Genel bir yasağın içinde bulunan bu satışa, ruhsat verildiği iddiası ise daha tutarlı gözükmektedir.

mam şf, ariyye satışıyla, H. Peygamber'in “Delil iddia sahibine, yemin de inkâr edene aittir.” (*Müslim*, Akdiye 1) haberi arasında bir ilişki kurar. Bu haber, yemin edenin suçsuz, iddia edenin de delil getirme zorunluluğunu ihtiva eder. Ancak H. Ömer'in, Kasame olayında, bir bölgede l bulunan kimse için, o bölgede yaşayanlara yemin ettirip, ardından lehte delil getirmeyenlerin diyet vermeleri gerektiğine dair sözü, “Delil iddia sahibine aittir” haberini tahsis ettiğini gösterir. mam şf, H. Ömer'in H. Peygamber'in sözüne aykırı davranmayacağından onun bu konuya ilişkin başka bir habere muttali olduğunu gösterdiğini belirtir. (şf, *el-mm*, X, 267.)

¹⁸⁰ *bn Mace*, Taharat 38; *Ebu Davud*, Taharat 41; *Tirmizi*, Taharat 52.

¹⁸¹ Sem'n, *Kavâttu'l-Edille*, I, 320.

Sual şahsa özelse cevabın genelliğinden söz edilemez. Hz. Peygamber'in Abdurrahman b. Avf'a "*İpek giy*" demesi, Ebu Burde b. Neyyar'a kurbanlık hususunda "*Sana bir oğlak yeter*" sözü, Ureynelilere develerin sidiklerini içmeleri hususunda izin vermesi, Hz. Ömer'e "*Söyle oğluna, karısına dönsün*" demesi gibi sözlerin hiçbirinin umumu yoktur. Bunların umumîleştirilmesi kıyas veya daha farklı bir delile ihtiyaç gösterir. Sual lafzı âmm ise, bu lafzın umumîliği, şâriin lafzının umum olması mesabesindedir. Biri, Hz. Peygamber'e Ramazan gündüzünde iftar eden birinin durumunu sorsa, Hz. Peygamber de "*Bir köle azad eder*" dese, bu söz "*Ramazan gündüzünde oruç bozan kişi, bir köle azad eder*"¹⁸² demesi gibidir.¹⁸³

Hülasa; soru âmm, cevap hâss ise hâss olan cevap kabul edilir. Aynı şekilde soru hâss, cevap âmm ise bu takdirde umum olan cevaba itibar edilir. Sorunun özel oluşuna itibar edilseydi, sadece soruyu soranın cevabın kapsamına girmesi, başkalarının girmemesi gerekirdi.¹⁸⁴

3. Özel Bir Sebebe Binaen Gelen Âmm Lafız

Özel bir sebep üzerine varid olan âmmın umuma veya hususa hamli genelde İmam Şâfi'ye nispet edilen görüşler çerçevesinde tartışılmıştır. Şâfiîlerden müteahhir fukaha sebebin suali tahsis ettiğini İmam Şâfi'ye nispet ederken görüşlerini ispat noktasında şunları zikrederler.¹⁸⁵

İmam Şâfiî, Hz. Peygamber'in Bidaa kuyusu hakkında sorulan bir soruya karşılık, "*Allah suyu temiz olarak yaratmıştır;*¹⁸⁶ *tadını, rengini, kokusunu, değiştirmeyen hiçbir şey suyu pisletmez.*"¹⁸⁷ haberini, sebebi üzere hamletmiştir.

¹⁸² Buhârî, Hudud 25.

¹⁸³ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 96.

¹⁸⁴ Şîrâzî, *et-Tabsira*, 145.

¹⁸⁵ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîr*, II, 356.

¹⁸⁶ Ebu Davud, Taharat, 34, 35.

¹⁸⁷ Tirmizi, Taharat, 50.

Ayrıca Hz. Peygamber'in, başka kimselerin ağaçlarından meyve toplayanlara yönelik “*Ağaçtaki meyvelerden ve hurma göbeğinden ötürü el kesilmez*”¹⁸⁸ hadisi için, Medine ehlinin adetleri üzere çıkan meyvelere has olduğunu, başka muhitlerde geçerliliğinin olmadığını söylemiştir. Onlara göre bu deliller tahsise delalet etmektedir.¹⁸⁹

İmam Şâfiî'nin, *er-Risale*'deki “Hz. Peygamber'in sünnetindeki âmm ve zahir olan her söz, zahirde âmm olan mücmel ifade ile o mücmelin özel bir anlamının kastedildiğini gösteren sabit bir hadis bulunana kadar, anlaşılan manası ve umumîliği üzeredir.”¹⁹⁰ maddesi, bu usûlcülerin bu kanaatlere varmasına zemin teşkil etmiş olabilir.

Cüveynî, İmam Şâfiî'nin bu konuya ilişkin Kur'an'dan delil getirişini ve bu delili yorumlayışını şu şekilde aktarır: “*De ki bana vahyolunanda, leş veya akıtılmış kan yahut domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimseye haram kılınmış bir şey bulamıyorum.*”¹⁹¹ Bu ayetle ilgili İmam Şâfiî şunları söylemektedir: “Kafirler; murdar et, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilen şeyleri helal kıldılar. Tabiatları gereği şeriatin vaz' ettiği şeylere muhalefet ederek şeriatte mubah olan pek çok şeyden de uzak durdular. Bu ayet onların bu durumunu ve yedikleri şeylerin türünü ortaya koymak üzere nazil olmuştur. Bu vaziyetlerini sanki Allah Teala ‘Onların helal kıldığından başka haram yoktur’ şeklinde reddetmektedir.” İmam Şâfiî, bu ayetin gereğiyle amel etmeyip, bu konu hakkında gelen haber-i vahidlerle amel etmiştir.¹⁹² Bu haber-i vahidlerin bir kısmı şöyledir: “*Bütün pençeli hayvanların yenilmesi yasaklanmıştır.*”¹⁹³, “*Bütün yırtıcı kuşların yenilmesi*

¹⁸⁸ *İbn Mace*, Hudud 25; *Tirmizi*, Hudud 19.

¹⁸⁹ *Sem'ânî*, *Kavâtu'l-Edille*, I, 195.

¹⁹⁰ Şâfiî, *er-Risale*, 187, No. 923.

¹⁹¹ *En'am*, 6/145.

¹⁹² Cüveynî, *el-Burhan*, I, 134.

¹⁹³ *Ebu Davud*, *Et'ime* 32, 33.

yasaklanmıştır.”¹⁹⁴ İmam Şâfiî, bu konuda gelen haberlerin de sıhhatli olduğunu zikreder.¹⁹⁵ İmam Şâfiî’nin bu ayetin özel bir sebebe binaen geldiğine dair dayanağı bu ayetten önceki ve sonraki ayetlerdir: “*Deveden de iki, sığırdan da iki (yarattı). De ki: O bunların erkeklerini mi, dişilerini mi, yoksa bu iki dişinin rahimlerinde bulunan yavruları mı haram kıldı?*”¹⁹⁶, “*Yahudilere bütün tırnaklı hayvanları haram kıldık. Sırtlarında yahut bağırsaklarında taşıdıkları ya da kemiğe karışan yağlar hariç olmak üzere sığır ve koyunun iç yağlarını da onlara haram kıldık.*”¹⁹⁷ Yahudiler, hayvanların iç yağlarının haram olduğunu ileri sürerek bunu Peygamber’in kendi arzusuyla helal kıldığını ve Allah’ın hükmünü değiştirdiğini iddia etmişlerdir. Bir kısım inkârcı grup, meytenin mubah olduğunu ileri sürerek bu konuda Müslümanlarla münakaşa etmiştir. Bir başka grup domuz etini mubah görür. İmam Şâfiî şöyle devam eder: “Yahudiler, helal gördükleri şeyin, Allah’ın haram kılıp ayet olarak Peygamberine indirmesini yadırgamışlardır.”¹⁹⁸

Cüveynî, İmam Şâfiî’nin ayetle ilgili değerlendirmesini aktardıktan sonra, özel bir sebebe binaen yapılan tahsisi kabul etmediğini belirtir. Ona göre bu işlem teşriin genellik ilkesiyle çatışmaktadır. Nitekim sahabe, mekan, zaman ve muhatab gibi özel unsurlara bağlı kalmaksızın genel sebeplerle tahsis yoluna gitmiştir.¹⁹⁹

Cüveynî’nin bu düşüncesi, İmam Şâfiî’nin ayetle ilgili görüşünü reddeden bir görünüm arz etmektedir. Gerekçe olarak da, ilgili yorumun ayete hüküm teşkil etmeye yeterli olmayışını ve sahabe uygulamalarını gösterir.

Zerkeşi (ö. 794/1392), Cüveynî’nin İmam Şâfiî ile ilgili değerlendirmesine itiraz eder. Ona göre İmam Şâfiî yiyeceklere ilişkin ayette sebebi dikkate almadan

¹⁹⁴ Ebu Davud, Et’ime 32, 33.

¹⁹⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 134.

¹⁹⁶ En’am, 6/144.

¹⁹⁷ En’am, 6/146.

¹⁹⁸ Cüveynî, *el-Burhan* adlı eserinde bu değerlendirmeyi İmam Şâfiî’ye nispet etmiştir. Ancak titizlikle yaptığımız taramalar sonucunda, İmam Şâfiî’nin eserinde ne saraheten ne de delaleten böyle bir ifadeye rastlayamadık.

¹⁹⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 134, 135.

sadece lafzı te'vil ederek tahsisle hüküm vermiş ve bu nedenle ayet belli bir şeye münhasır kılınmamıştır. Ayrıca Zerkeşi, haşere ve benzeri hayvanların haram oluşu hakkında sahabe icmâının bulunduğunu söyleyerek ayetin umum manaya hamledilemeyeceğini ispata çalışır.²⁰⁰

Ebu Hamid (ö. 406/1016), Kadı Ebu Tayyib (ö. 450/1058), Maverdî (ö. 450/1058), İbn Berhan (ö. 518/1113) ve Sem'ânî gibi usûlcüler İmam Şâfiî'nin özel bir sebebe dayalı gelen âmmı umuma hamletme görüşünde olduğunu belirtirler. Gazzâlî ve İbn Kuşeyrî (ö.344/955), İmam Şâfiî'ye nispet edilen bu görüşün isabetli olduğunu kaydeder. Râzî de *Menakıb*'da, sebebin suali tahsis ettiği görüşünü İmam Şâfiî'ye dayandıranları eleştirir. Ona göre Kur'an'da geçen ayetlerin bir kısmı özel durumlara ilişkin nazil olduğu halde, İmam Şâfiî bu ayetleri özel durumlarına hasretmemiş ve genel manayı benimsemiştir.²⁰¹

Zerkeşi de, İmam Şâfiî'nin sebebe dayalı olarak gelen âmm lafzı umuma hamlettiğini *el-Ümm*'deki talak kitabından dayanak getirerek ispata çalışır. Ona göre; “İmam Şâfiî, talak konusunda sebepleri dikkate alarak, lafızlarla amel edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Çünkü sebebe dayalı hükmün bazen gerçekleştiğini genelde ise hükmün sebep olmadan da oluştuğunu benimsemektedir. Buna binaen, öfke ve kızgınlık anında verilen talakla boşamanın gerçekleştiğine hükmetmiştir. Zerkeşi, İmam Şâfiî'nin bu hükmünü şu şekilde tahlil eder: “Şâfiî, tahsis edici sebebe değil de, lafzın umumuna dayanır.”²⁰²

İmam Şâfiî'nin özel bir sebebe dayalı gelen âmm lafzı umuma veya hususa hamlettiğine ilişkin ortaya konan görüşlerden onun mutlak olarak umumu veya hususu benimsediğini söylemek pek uygun düşmeyecektir. Bu nedenle onun *er-Risale*'deki şu görüşü bu mevzudaki kanaatini büyük oranda ortaya koyacaktır: “Hz. Peygamber'in sünnetindeki âmm ve zahir olan her söz, zahirde âmm olan mücmel

²⁰⁰ Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 361.

²⁰¹ Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 359.

²⁰² Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 358.

ifade ile o mücmelin özel bir anlamının kastedildiğini gösteren sabit bir hadis bulunana kadar, anlaşılan manası ve umumîliği üzeredir.”²⁰³

Şâfiî usûlcüler, özel bir sebebe dayalı gelen âmm lafzın umuma hamlini savunarak şu gerekçelerle de ispata çalışırlar: Âmm lafız müstakil ise umum üzere kalır ve sebep kendisini tahsis etmez. Zira hükmü gerekli kılan sebep manaya tesir etmemektedir.²⁰⁴ Nitekim, Hz. Peygamber, Meymune’ye ait bir koyunun yanından geçerken “*Tabaklanmış her deri temizdir*”²⁰⁵ buyurmuştur.

Gazzâlî, kimi usulcülerin özel bir sebebe binaen varid olan âmm lafzın umum özelliğinin kalmayacağı kanaatinde olduklarını ancak bu tür bir görüşün isabetli olmayacağını söyler. Ancak Şirâzî, temelde yukarıda zikri geçen prensibi benimsediği halde habere dair bir karinenin olmayışından hareketle bu mahiyetteki nassın umuma hamledilmesi gerektiğini savunmaktadır.²⁰⁶

Özel bir sebep üzerine varid olan âmmın umum manasının devam ettiğine dair delil, soru soranın sorusunda ve sebepte değil, şâriin lafzındadır. Bu nedenle verilen cevap, sorunun geliş biçiminden değişik olabilir. Şer’în temel prensiplerinin çoğu bir takım sebeplere göre çıkmıştır: “Hırsızlık yapan erkek ve kadın” ayeti bir kalkanın veya Safvan’ın elbisesinin çalınması üzerine inmiştir. Zihar ayeti Seleme bt. Sabr hakkında, lian ayeti Hilal b. Umeyye hakkında inmiştir ve hepsi de umum üzeredir.²⁰⁷

4. Müsterekin Umumu

Müsterekin umumundan maksat, müsterek lafız kullanıldığında hangi manalar için vaz’ olunmuşsa o manaların tümünün birden kastedilmesidir.²⁰⁸

²⁰³ Şâfiî, *er-Risale*, 187, No. 923.

²⁰⁴ Sem’ânî, *Kavâttu’l-Edille*, I, 196.

²⁰⁵ *Müslim*, Hayz, 61; *Ebu Davud*, Libas, 38.

²⁰⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 98; Şirâzî, *et-Tabsira*, 144.

²⁰⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 98-99.

²⁰⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 118.

Bir lafzın hem hakikat hem de mecaz anlamının aynı anda kastedilerek kullanılmasının caizliği hususunda görüş ayrılığı mevcuttur.²⁰⁹ İmam Şâfiî tahsisi gerekli kılan bir delilin olmaması halinde müşterek lafzı umuma hamleder.²¹⁰ Nitekim; nikâh lafzının hem cinsel ilişki hem de evlenme akdi anlamında, lems (temas) lafzının da hem dokunmak hem de cinsel ilişki anlamında kullanılması gibi. Bu kullanım, İmam Şâfiî'nin tercihidir. Ona göre “*Yahut kadınlara dokunup da (bu durumlarda) su bulamamışsanız, o zaman temiz bir toprakla teyemmüm edin...*”²¹¹ ayeti hem cinsel ilişki hem de dokunma anlamlarına hamledilebilir.

Bazı Şâfiî usûlcüler ise, müşterek lafızların müsemmalara cem yoluyla değil, bedel yoluyla vaz’ edildiğini belirterek bu tür lafızların aynı anda her iki anlama gelecek şekilde kullanılmasına karşı çıkar.²¹²

Aslında Gazzâlî, İmam Şâfiî'nin, lems (temas) ayetini hem dokunmaya hem de cinsel ilişkiye hamletmesini yadırgamadığını zira temas lafzının cinsel ilişki için istiare yoluyla kullanıldığını ve bunların kendi aralarında bulunan ilişki sebebiyle bir defa zikredilen bir lafızla her iki mananın kastedilmesinin imkan dahilinde olduğunu belirtir. Ancak müşterekin umum manaya dönük kullanımının Arap dil geleneğine aykırı bir kural olmasından ötürü bu tür bir kullanımı kabul etmez.²¹³

Cüveynî'ye göre müşterek lafız, mutlak olarak geldiğinde hem hakiki hem de mecazi manayı aynı anda ihtiva etmesi mümkün olmadığından bu tür bir kullanım kabul edilemez.²¹⁴

Şirazî de, müşterek lafzın birden fazla anlama gelicek bir biçimde mutlak kullanımını tercih eder. Ona göre, “kur” lafzı bir yerde hem hayız hem temizlik,

²⁰⁹ Kadı Ebu Bekr el-Bakillani ve Şâfiî'lerden bir grup ile Ebu Haşim el-Cübbai (ö. 321/933) ve Kadı Abdülcabbar gibi Mu'tezile'nin ileri gelenleri, müşterek lafzın bir yerde tüm manalarının kastedilebileceğini benimsemiştir. (Edîb Sâlih, *Tefsiru'n Nusus*, II, 141, 142.)

²¹⁰ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 323.

²¹¹ Nisa, 4/43.

²¹² Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 118; Cüveynî, *el-Burhan*, I, 121, 122.

²¹³ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 118.

²¹⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 121, 122.

lems (temas) lafzı hem cima hem de dokunmak anlamlarında kullanılabilir. Bu görüşünü şu şekilde gerekçelendirmektedir: “Bir lafızla iki mananın birden murad edilmesi caiz olduğu gibi aynı şekilde iki lafızla iki mananın kastedilmesi de caizdir. Nitekim biri diğerine; “Hades durumunda abdest al” dese, bundan maksat hem bevl hem gaitadır.”²¹⁵

Kanaatimizce müşterek ismin umum manaya hamlinin caizliği, lafzın kastedilen manalara elverişli olmasına bağlıdır. Aksi takdirde bu tür bir kullanım karışıklığa sebebiyet vereceğinden caiz olmaktan çıkar.

5. Fiilde Umum İddiası

Bir durum veya sıfat hakkında bilgi veren fiillerde tahsis işlemi kural olarak reddedilmektedir.²¹⁶

Ancak İmam Şâfiî, *el-Ümm*’de fiili bazen umuma bazen hususa hamlederek farklı bir yol izlemiştir.

İmam Şâfiî, fiilin umumu iktiza ettiğine Hz. Peygamber’in diyeti âkileye yükleyerek verdiği hükmü delil olarak getirmiştir²¹⁷: Hz. Peygamber bir kadının cinayet işlemesinden ötürü ödenecek diyeti akılesine yani baba tarafından yakınlarına yüklemiş ve onlara üç yıl mühlet vermiştir. Hz. Peygamber’in bu hükmü, İmam Şâfiî’ye göre diyeti tam ödenecek erkek ile diyeti yarım ödenecek kadın arasında ayrıma gitmediğinden umum mesabesindedir. Ayrıca ona göre ravi tarafından da tahsise dair herhangi bir açıklama yapılmaması bu görüşü teyit etmektedir.²¹⁸

İmam Şâfiî, fiilin umuma hamledilemeyeceğine de Hz. Peygamber’in cevap niteliğindeki; “*Allah Teala hülleci kocayı ve kendisi için hülle yapılan kocayı*

²¹⁵ Şîrâzî, *et-Tabsira*, 184-185.

²¹⁶ Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma*, I, 348.

²¹⁷ *İbn Mace*, Diyat 15.

²¹⁸ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 322, 323.

lanetler.”²¹⁹ hadisini getirmiştir. İmam Şâfiî, bu hadisin mutlak olmadığını, bir tür mut’a nikâhı olduğu kanaatini izhar etmektedir.²²⁰

Şâfiî usûlcülere göre, âmm, lafzıyla cinsin bütününi istiğrak ederken, fiil ancak belli bir vecih üzere vaki olur ve tek tek vaki olması mümkün olan diğer vecihlere hamledilemediğinden fiilde umurun kastedilmesi caiz değildir.²²¹ Diğer bir ifadeyle, fiil tek bir sıfat üzere kalır. Bu sıfat bilindiğinde hüküm onunla tahsise uğrarken, bilinmemesi durumunda da mücmel olur. Nitekim; “*H. Peygamber, sefer halinde iken namazı cem ederek kılmıştır.*”²²² Bu konu, rivayette geçen bir hususla sınırlandırılmıştır. O da seferdir. Bilinmeyen şeyin umuma hamli ise sahih değildir. Bu haberde H. Peygamber’in, uzun veya kısa bir seferde olup olmadığı bilinmemekte ancak bir seferde olduğu bilinmektedir. Bu seferin mahiyeti bizatihi bilinmediğinden tevakkuf vacip olur. Bu durumda sefer bilinebilir ve umum kastedilebilir.²²³ H. Peygamber’in Kâbe’nin içinde namaz kıldığına dair rivayet de aynı minval üzeredir. Bu durumda, namazın hem nafile hem de farzı kapsadığı söylenerek, bu fiilden hareketle Kabe’nin içerisinde farz namazın kılınabileceğine istidlal edilemez. Çünkü bu rivayette genel olan namaz fiili değil, namaz lafzıdır. Fiil ise ya farzdır ya da nafiledir.²²⁴ İmam Şâfiî ile Şâfiî usulcülerin değerlendirmelerinden onların fiilin umuma hamli konusunda temel yaklaşımlarının özde tevakkuf olduğu söylenebilir.

C. Âmmın Tahsisi

İmam Şâfiî, tahsis konusunu mutlak değil de, “âmmın tahsisi” şeklinde incelemiş ve diğer Şâfiî usûlcülerin mutlak tahsisle, âmmın tahsisi arasında

²¹⁹ *Ebu Davud*, Nikâh, 14, 15, 16.

²²⁰ *Zerkeşî, el-Bahru’l-Muhît*, II, 322.

²²¹ *Gazzâlî, el-Mustasfa*, II, 106; *Şîrâzî, el-Luma’*, 73.

²²² *Müsned*, II, 181.

²²³ *Şîrâzî, el-Luma’*, 73.

²²⁴ *Gazzâlî, el-Mustasfa*, II, 107.

yaptıkları ayrıma girmemiştir. İmam Şâfiî, âmmın tahsisî için bir delaletin varlığını zorunlu kılmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber'in âmm olarak ortaya koyduğu bir haberin hâss olduğuna delalet eden ve bize ulaşan bir mervîyyat yahut Hz. Peygamber'den işitilen bir haber olmadıkça umumun tahsisine hükmedilmez.²²⁵ Kendisi bu şartı ayetlere de teşmil ederek onların tahsisî içinde başka bir ayet veya sünnet ile aşağıda zikrettiğimiz (icmâ, kıyas, sahabe kavli) delilleri de kullanır. Buna mukabil doğrudan belirli şeyler için ortaya konan konuların araştırılmadan kabul edilmemesi gerektiğini zira anlamlarında, işitenlerden yahut nakledenlerden ötürü bir kapalılık ihtimalinin bulunabileceğini belirtmektedir.²²⁶

Şâfiî usûlcülerden Şîrazî ve talebesi Sem'ânî tahsis ve âmmın tahsisî arasında ayrıma giderek tahlilde bulunmuştur. Onlara göre mutlak tahsis; “cümlelerin veya mananın bir kısmını âmmıdan ayırmak” anlamına gelmektedir. Âmmın tahsisî ise; “âmm lafza dahil olan bazı fertlerin çıkarılması” demektir.²²⁷ Gazzâlî tahsisî; “âmmın başlangıcından itibaren maksadın umum değil de âmmın bazı fertleri olduğuna delalet eden delil”²²⁸ şeklinde tanımlamıştır. Bu durumda İmam Şâfiî ile Şâfiî usûlcülerin tariflerindeki ortak nokta; bir delile dayalı bazı fertlerin çıkarılması işlemidir.

Usûlcülerin büyük çoğunluğu umum ifade eden lafızların aklî ve şer'î delillerle tahsisinin geçerli ve caiz olduğunda birleşmişlerdir. Buna göre umumun delil yoluyla tahsisî iki şekilde gerçekleşir:

1. Akılla oluşan tahsis
2. Şer'le oluşan tahsis

²²⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, X, 40.

²²⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, X, 40-41.

²²⁷ Şîrazî, *Şerhu'l-Luma*, I, 341; Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 184.

²²⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 107.

1. Akılla Oluşan Tahsis

İslâm hukuku metodolojisinde akıl ve fonksiyonları; hüküm, deliller, mükellef (mahkûmün aleyh), tahsis delilleri ve hadis ravisinde aranan şartlar²²⁹ gibi konularda incelenmiştir. Konumuz akıl delilinin tahsis yönünün olup olmadığını ortaya koymaya yönelik olduğundan bu başlık altında aklın bu yönü değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Usûlcülerin çoğunluğu âmm lafzın akılla tahsisini benimsemektedir. Ancak bazı kimseler İmam Şâfiî'nin bu tahsis şekline karşı çıktığını ileri sürerek onu eleştirmiştir.²³⁰ Hâlbuki İmam Şâfiî'nin *er-Risale*'de aklın tahsis yönüne karşı çıktığına dair açık bir ifadesine rastlanamamıştır. Dolayısıyla onun, aklın devreye

²²⁹ Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 198.

²³⁰ İmam Şâfiî'nin, Allah Teala'nın zatına ilişkin ayetleri umuma hamlederek ortaya koyduğu hüküm hem kabul edilmiş hem de eleştirilmiştir:

İbn Davud, “Allah her şeyin yaratıcısıdır” ayetinin tahsise uğradığını belirterek İmam Şâfiî'ye itiraz eder. (Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 491.)

Şevkânî, akıl delilinin tahsis edici rolünü reddedenlerin, kitabın kitabı, sünnetin sünneti tahsisini de kabul etmemeleri gerektiğini belirterek tahsiste müessir olanın lafızlar değil irade olduğunu belirtir. (Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, II, 679.)

Ebu Bekr Bakıllani, Cüveyni, İbn Kuşeyri ve Gazzâlî'ye göre aklın delalet ettiği şeyin muktezası icmâ ile sabit olmuştur. İhtilaf edilen konu bu işlemin tahsis olarak isimlendirilmesindedir. Onlara göre tahsise uğrayana tesir eden akıl değil iradedir. Ebu Mansur, onların akıl delilinin sıhhati hususunda görüş birliğinde olduklarını belirterek, ihtilafın tahsis olarak isimlendirilmesinde yattığını zikreder. (Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 681.)

Günümüz ilim adamlarından Nasr Hamid, İmam Şâfiî'nin bu yaklaşımını ideolojik bulmaktadır. Ona göre “Allah her şeyin yaratıcısıdır” ayetinde geçen “her” lafzı umuma delaleti açısından ihtilafıdır. İmam Şâfiî'nin bunu, umumîliği üzerine kalan âmma örnek verirken, dolaylı olarak insanın irade hürriyetini ve insanın fiillerini seçmedeki etkinliğini reddeden cibr görüşünü savunanlarla ideolojik bağlılığını da ortaya çıkardığını söyler. (Nasr Hamid, Ebu Zeyd, *İmam Şâfiî ve Ortayol İdeolojisinin Tahsisi*, Çev. Salih Özer, 99.)

İbn Süreyc (ö. 306/918) ve Sayrafi (ö. 330/941) gibi mezhepte söz sahibi olanlar, mezhep imamlarının yaklaşımına paralel hareket etmişlerdir. Onlara göre akıl deliliyle âmmadan çıkarılacak şeylerin tahsis işlemine elverişli olması gerekir. Hâlbuki Allah'ın zatına ve sıfatına ilişkin ayetlerde tahsisin gerçekleşmesi caiz değildir. Çünkü tahsis olarak isimlendirilen şeylerin umum mananın altında dahil olması muhaldir. Ayrıca hitabın umumundan bazı şeylerin çıkarılması tahsis olarak addedilmez. (Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 490.)

girerek tahsis edeceği bir nassı umuma hamletmesi onu eleştirenleri kısmen haklı gösterse de, akıl delilinin muhassıs yönünü açık bir biçimde reddetmediğinden, isnatlarında bütünüyle haklı olduklarını göstermemektedir.

İmam Şâfiî'nin aklın tahsisine şu delillerden hareketle karşı çıktığı iddia edilmiştir: “*Allah her şeyin yaratıcısıdır. O, her şeye vekîldir.*”²³¹; “*(O öyle lütfkâr) Allah'tır ki, gökleri ve yeri yarattı*”²³²; “*Yeryüzünde yürüyen her canlının rızkı, yalnızca Allah'ın üzerinedir.*”²³³

İmam Şâfiî, “*Allah her şeyin yaratıcısıdır*” ayetine temas etmeden, diğer iki ayet üzerinden şu yorumu yaparak; “Gök, yeryüzü, canlı, ağaç ve diğer varlıkların her şeyini Allah yaratmıştır. Her canlının rızkı da Allah'a aittir. Allah her canlının hayatını geçireceği yeri de öleceği yeri de bilir.”²³⁴ bu ayetlere yüklediği âmm manayı tespit eder. Hâlbuki Şâfiî usûlcüler, özellikle “*Allah her şeyin yaratıcısıdır*” ayetini merkeze alarak, başka delilleri de ilave ederek, âmmın akıl deliliyle tahsisini ispat etmeye çalışır:

Cüveynî, “*Allah her şeyin yaratıcısıdır*” ayetiyle ilgili olarak Allah'ın bu hitaba dahil olamayacağını belirtir. Ona göre Allah her ne kadar “şey” olsa da mahluk olması muhal olduğundan bu hitaba muhatap olmaz.²³⁵ Ayrıca “şey”in zahiri hem kadim hem de hadis olana itlak olduğundan, akıl delili, Allah'ın bununla ilişkili olmadığına delalet eder.²³⁶ Cüveynî, şer'în akla aykırı gerçekleşmesini doğru bulmaz. Ona göre akıl, Allah'ın sıfatlarının yaratılışının imkânsızlığına delalet eder. “Allah her şeyin yaratıcısıdır” ayetinde sıfatların “şey” kavramının dışında tutularak tahsise uğradığını da belirtir.²³⁷ Ayrıca “şey” lafzının zahirini hem kadim hem de

²³¹ Zümer, 39/62.

²³² İbrahim, 14/32.

²³³ Hud, 11/6.

²³⁴ Şâfiî, *er-Risale*, 59, No. 180.

²³⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 130.

²³⁶ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 102, 142.

²³⁷ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 102.

hâdis olarak değerlendirir. Akıl delaletinden hareketle de Allah'ın sıfatı olan kudret “şey” bile olsa zatına taalluk edemeyeceği hükmüne varır.²³⁸

Cüveynî ve öğrencisi Gazzâlî bu hususta, başka bir ayeti delil olarak getirir: “*Yoluna gücü yetenlerin o evi haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.*”²³⁹ Bu ayetle ilgili şu yorumu yaparlar: “Bu ayette geçen ‘insan’ ismi zahiri yönden akıl sahiplerini ve delileri kapsamaktadır. Akıl sayesinde ‘insan’ ismi akıllılara hamledilmiş olup deliler bunun dışında bırakılmıştır. Kur’an ve sünnette geçen pek çok zahir bu yönden aklın hükmüne dayalı olarak tahsise uğramıştır.”²⁴⁰

Sem’ânî, “Allah her şeyin yaratıcısıdır” ayetiyle ilgili Allah'ın gerek kendi zatının ve gerekse zatının sıfatlarının yaratıcısı olmadığından aklî delilin, bu ayeti tahsis ettiğini savunur. Akıl delilinin tahsisine dair şu iki ayeti delil olarak getirir: “*Gerçekten, onlara (Sebelilere) hükümdarlık eden, kendisine her şey verilmiş ve büyük bir tahtı olan bir kadınla karşılaştım.*”²⁴¹, “*Gerçekten biz onu yeryüzünde iktidar ve kudret sahibi kıldık, ona (muhtaç olduğu) her şey için bir sebep (bir vasıta ve yol) verdik.*”²⁴² Ona göre akıl bu iki ayette geçen şahıslara (Belkıs, Zülkarneyn) her şeyin verilemeyeceğini bilmektedir.

Sem’ânî’ye göre, akıl deliline karşı çıkanların gerekçesi; aklın vahyin önüne geçirilmiş olmasıdır. Bu görüşe iki şekilde karşı çıkar:

1. Haber-i vahid gibi ilme dayalı olmayan bir şeyle tahsis geçerli ise, ilme dayalı aklî delille tahsis öncelikle geçerli olur.

2. “*Allah her şeyin yaratandır*”²⁴³, “*Kendisine her şey verilmiş.*”²⁴⁴ Bu ayetlerde aklın vahyi tahsis etmesi, ayetlere âmm mana hamletmenin muhal olması

²³⁸ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 102.

²³⁹ Ali İmran, 3/97.

²⁴⁰ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 102; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 144-145.

²⁴¹ Neml, 27/23.

²⁴² Kehf, 18/84.

²⁴³ Ra’d, 13/16.

²⁴⁴ Neml, 27/23.

sebebiyledir. Çünkü akıl delilinin vahiyden üstün olması gibi bir durumu söz konusu değildir.²⁴⁵

2. Şer’le Oluşan Tahsis

Şer’le oluşan tahsis munfasıl ve muttasıl olmak üzere iki şekilde incelenecektir.

a. Munfasıl Tahsis

Munfasıl tahsis, tek başına bir mana ifade eden ve kendisiyle beraber âmm lafzın zikrine ihtiyaç duymayan müstakıl bir delildir.²⁴⁶ Bu tahsis şekillerinden olan kitap ve sünnet delilini gerek İmam Şâfiî ve gerekse diğer Şâfiî usûlcüler prensip olarak benimser. Bu konuda ihtilaf ettikleri husus, bu delilleri oluşturan lafızlara yükledikleri manadır. Usûlcülerden biri; bir ayetin diğer bir ayetle veya sünnetle tahsise uğradığını kabul ederken, bir başkası; aynı ayeti mücmel olarak görmekte bir başka ayetle ya da sünnetle beyan olunduğunu savunmaktadır.

a.1. Kitapla Oluşan Tahsis

Cumhur, kitabın kitabı tahsisinin caiz olduğunu benimsemektedir. Ancak Zahirilerin bir kısmı bu tür bir tahsisi reddetmektedir. Onlara göre, tahsisten maksat, lafızda kastedilen manayı beyan etmektir. Bu işlem ise sadece sünnetle olur: “İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur’an’ı indirdik.”²⁴⁷ ayetini sadece sünnetin beyan işlevine sahip olduğunu ispat için getirirler.²⁴⁸

²⁴⁵ Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 183.

²⁴⁶ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 490; Edîb Sâlih, *Tefsîru’n-Nusus*, II, 85.

²⁴⁷ Nahl, 16/44.

Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 494; Şevkânî, *İrşâdu’l-Fuhul*, II, 684.

²⁴⁸ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 494; Şevkânî, *İrşâdu’l-Fuhul*, II, 684.

Hız. Peygamber'in beyan edici yönü, Zahirilerin iddia ettiğı gibi Kur'an'ın Kur'an'ı tahsis etmeyeceğı anlamına gelmemektedir. Zira âmm lafzın, Kitap'la sabit olması halinde, Kitap'la tahsisi caizdir. Bu işleme ilişkin İmam Şâfiî ile Şâfiî usûlcüler deliller getirerek tahsisi ispata çalışırlar: “Sizden ölenlerin, geride bıraktıkları eşleri, kendi başlarına (evlenmeden) dört ay on gün beklerler.”²⁴⁹ ayeti, “Gebe olanların bekleme süresi ise, yüklerini bırakmaları (doğum yapmaları)dır.”²⁵⁰ ayetiyle tahsise uğramıştır.²⁵¹

İmam Şâfiî yukarıda zikri geçen ayetlere “Boşanmış olan kadınlar, kendi başlarına (evlenmeden) üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler.”²⁵² ayetini ilave ederek değerlendirir. Ona göre Allah Teala bu ayetlerde, kocası ölen kadının dört ay on gün iddet beklemesini emretmiş hamile kadının iddetinin de, doğumuna kadar olduğunu bildirmiştir. Bu ayetlerden kocası ölen kadının hamile olması halinde her iki iddeti birlikte bekleme durumu ortaya çıkmaktadır. Ancak Hız. Peygamber'in kocasının ölümünden birkaç gün sonra doğum yapan Sübey'a bt. Haris'e; “Serbestsin evlen”²⁵³ demesi, ölüm ve boşanma iddetinin aylara ve ay hallerine göre olduğunu, ancak bunun hamilelik iddeti ile birleşirse bunların (boşanma ve ölüm) kalkacağını beyan etmiştir.²⁵⁴ İmam Şâfiî bu mevzuda kadının iddetiyle ilgili durumun mücmel olduğunu ve bunun Hız. Peygamber tarafından beyan edildiğini ortaya koymaktadır.

Aynı şekilde Şâfiî usûlcülerin tahsis olarak değerlendirdiğı²⁵⁵, İmam Şâfiî'nin mücmel addettiğı²⁵⁶ diğeri bir delil şöyledir: “Boşanmış olan kadınlar,

²⁴⁹ Bakara, 2/234.

²⁵⁰ Talak, 65/4.

²⁵¹ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 184.

²⁵² Bakara, 2/228.

²⁵³ *Müsneid*, VI, 289.

²⁵⁴ Şâfiî, *er-Risale*, 125, No. 544.

²⁵⁵ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 184.

²⁵⁶ Şâfiî, *er-Risale*, 125, No. 542, 543.

kendi başlarına (evlenmeden) üç kuru’ (hayız veya temizlik müddeti) beklerler”²⁵⁷ Bu ayet hamile olan ve olmayan bayanları kapsamı yönüyle âmm olup; “Henüz zıfafa girmeden onları boşarsanız, onları sayacağınız bu iddet süresince bekletme hakkınız yoktur.”²⁵⁸ ayetiyle tahsise uğramıştır.

İmam Şâfiî’nin sadece âmmın tahsisi olarak değerlendirdiği deliller ise şu şekildedir: “Namuslu kadınlara zina isnadında bulunup, sonra (bunu ispat için) dört şahit getiremeyenlere seksener sopa vurun ve artık onların şahitliğini hiçbir zaman kabul etmeyin.”²⁵⁹ ayeti, kadına zina iftirasında bulunan kocayı ve yabancı bir kimseyi ihtiva etmesi yönüyle umum üzeredir. Ancak, kendisinde hususun kastedildiğine ilişkin bir delil mevcut olduğundan tahsise uğramıştır: “Eşlerine zina isnadında bulunup da kendilerinden başka şahitleri olmayanlara gelince, onların her birinin şahitliği, kendisinin doğru söyleyenlerden olduğuna dair dört defa Allah adına yemin ederek şahitlik etmesi, beşinci defa da, eğer yalan söyleyenlerden ise Allah’ın lânetinin kendi üzerine olmasını dilemesidir. Kadının, kocasının yalan söyleyenlerden olduğuna dair dört defa Allah adına yemin ve şahitlik etmesi, beşinci defa da, eğer (kocas) doğru söyleyenlerden ise Allah’ın gazabının kendi üzerine olmasını dilemesi kendisinden cezayı kaldırır.”²⁶⁰ Bu ayetle Allah Teala bir kadına zina iftirasında bulunan koca ile yabancıyı hüküm bakımından ayırmıştır. Buna göre kadına zina isnadında bulunan yabancıyı, söylediğini ispat için dört şahit getirmezse hadd cezasına mahkum etmiştir.²⁶¹ Ancak karısına zina isnad eden

²⁵⁷ Bakara, 2/228.

²⁵⁸ Ahzab, 33/49.

²⁵⁹ Nur, 24/4.

²⁶⁰ Nur, 24/6-9.

²⁶¹ Şâfiî, *er-Risale*, 103, No. 424; Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 349.

İmam Şâfiî “lian” meselesini şu şekilde tahlil etmektedir: Allah Teala’nın koyduğu hükme göre zinaya şahitlik yapanların sayısı dörtten az olmamalıdır. Dört şahidi tamamlamadıkları takdirde iftira atmış sayılırlar. Hz. Ömer bu şekilde olanlara kazf cezasını uygulamıştır. Hâlbuki, zina şahitliği dışında kalan şahitliklerde böyle bir durum yoktur. Nitekim Ebu Hureyre’den naklen; Sa’d b. Ubade Hz. Peygamber’e; “Ben, eşimle beraber olan bir adamı görsem, dört şahit gelene kadar beklemeli miyim?” diye sorunca, Hz. Peygamber de; “evet” cevabını verir. (*İbn Mace*, Hudud 34) Bu cevap göstermektedir ki; zina fiilinin tespiti

kocayı da “lian” sonucu hadd cezasından kurtarmıştır. Bu durumda, muhsan kadınlara zina iftirasında bulundukları için sopa cezasına mahkum olanlar, kocalar değil, hür ve buluğ çağına gelmiş kadınlara zina isnad eden yabancılardır.²⁶²

Diğer bir delil şu şekildedir: “*Mümin kadınlar hicret ederek size geldiği zaman onları imtihan edin. Allah onların imanlarını daha iyi bilir. Eğer siz de onların inanmış kadınlar olduklarını öğrenirseniz onları kâfirlere geri göndermeyin.*”²⁶³; “*İman etmedikçe putperest kadınlarla evlenmeyin. Beğenseniz bile, putperest bir kadından, imanlı bir cariye kesinlikle daha iyidir.*”²⁶⁴ Her iki ayette umum üzere olup müşrik ismi hem ehl-i kitabı hem de onların dışında kalanları kapsaması yönüyle umum ifade eder. “*Mümin kadınlardan, iffetli olanlar*

için dört şahit gerekir. Ayrıca imam dışında başka biri ne ölüm cezası verebilir ne de gördüklerinden ötürü ceza verebilir. (Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 345.)

²⁶² Şâfiî, *er-Risale*, 103, No. 425.

²⁶³ Mümtehhine, 60/10.

İman etmedikçe putperest kadınlarla evlenmeyin” ayeti, Müslüman bir erkeğin, İslâm’dan irtidat eden ve puta tapan müşrik kadınlarla, ehl-i kitap olmayan kadınlarla evlenmesinin haram olduğuna delalet eder. (Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 706.)

Araplardan, Yahudi veya Hristiyan dinine giren hür kadınlarla evlenmek helal değildir. Zira onların dininin aslı hanifken, puta taparak sapıklığa düşmüşlerdir. Bu nedenle ehl-i kitap olarak isimlendirilmezler. Aynı şekilde Acem olan bir kimse de atalarının yolu üzere puta taptıktan sonra ehl-i kitap olursa yine bu kimse de ehl-i kitap olarak kabul edilmez. (Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 17) Hz. Ömer’den yapılan rivayette şunlar aktarılmıştır: “Arap Hristiyanlar ehl-i kitap değildir. Onların kestikleri bize helal değildir. Onları Müslüman oluncaya veya boyunlarını vuruncaya kadar terk edecek değilim.” Bu konu hakkında Ata ise şunları söylemektedir: “Arap Hristiyanlar ehl-i kitap değildir. Ehl-i kitap olanlar İsrail oğullarıdır. Onlara Tevrat ve İncil indirildi. Onların arasına giren kimse de onlardan değildir. (Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 18.) Dolayısıyla, Yahudilik ve Hristiyanlık değiştirilmeden evvel bu dinlere giren kimseler ehl-i kitap olarak kabul edilmektedir. Ancak bu dinleri, tahrife uğradıktan sonra kabul edenlerin hür kadınlarla evlenmesi helal değildir.

Diğer bir konu, Yahudilerin veya Hristiyanların kitabının tahrifinden önce veya sonra girdikleri bilinmeyen kimselerin -Arap Hristiyanları gibi- hür kadınlarıyla evlenilmesi durumudur. Onlarla evlenmek helal değildir. Aynı şekilde, milk-i yeminle o dinden olan cariyelerle vat’ı yapmak helal değildir. Çünkü ferç’de asıl olan duhuldur. Şüphelye beraber o fiil mubah olmaz. (Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 708.)

²⁶⁴ Bakara, 2/221.

ile daha önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar da ... size helaldir.”²⁶⁵

Bu ayet de, yukarıda geçen ayetlerin umum manasını, ehl-i kitaptan olan hür kadınlarla evlenilebilmesini, tahsis yoluyla helal kılmıştır.²⁶⁶

İmam Şâfiî’nin eserinin bir bölümünde sadece umum-husus²⁶⁷ yönüyle ele aldığı ancak başka bir bölümünde mücmel-beyan²⁶⁸ tarzında değerlendirdiği ayetler ise şu şekildedir: “*Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün*”²⁶⁹, “*Fitne ortadan kalkıncaya ve din tamamen Allah’ın oluncaya kadar onlarla savaşın*”²⁷⁰ Bu ayetler tüm müşriklerle savaşılması gerektiği hususunda hem umumu hem mücmeli ifade eder.

“*Kendilerine kitap verilenlerden Allah’a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve Resulünün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini kendine din edinmeyen kimselerle, küçülerek elleriyle cizye verinceye kadar savaşın*”²⁷¹ ayeti ise, cizyenin sadece ehl-i kitap olan müşriklerden alınabileceğine, vermemeleri halinde ise onlarla savaşılması gerektiğini bildirdiğinden yukarıdaki ayetleri hem tahsis hem beyan etmiştir.²⁷²

²⁶⁵ Maide, 5/5.

²⁶⁶ el-Ümm, VI, 14, 406.

²⁶⁷ Şâfiî, el-Ümm, V, 402.

²⁶⁸ Şâfiî, el-Ümm, IX, 29.

²⁶⁹ Tevbe, 9/5.

²⁷⁰ Enfal, 8/39.

²⁷¹ Tevbe, 9/29.

²⁷² Allah Teala bu ayetlerle ehl-i kitap olan ve puta tapan müşrikler arasında ayırma gitmiştir: İman edinceye veya cizye verinceye kadar ehl-i kitaptan olan müşriklerle, iman edinceye kadar puta tapan müşriklerle savaşılmasını emretmiştir. (Şâfiî, el-Ümm, V, 402.) Cizyenin sadece ehl-i kitap olanlardan ve ehl-i kitaba ilhak edilenlerden alınabilecek olması bunların dışında kalanlardan cizyenin alınmayacağına delalet eder. Hâlbuki ehl-i kitap olarak addedilmeyen Mecusilerden, cizyenin alınabileceğine dair görüşlerin mevcut olması bizi onların ehl-i kitap olarak değerlendirildiği vehmine götürmektedir. Nitekim Şîrâzî, Mecusileri ehl-i kitap kabul eden ve etmeyen görüşleri ve buna ilişkin delilleri ikiye ayırarak incelemiştir:

1. Ehl-i kitap değildirler. Buna dair delil: “Kitap, yalnız bizden önceki iki topluluğa (Hristiyanlara ve Yahudilere) indirildi.

İmam Şâfiî, yukarıda zikri geçen ayetlerin hükmünü âmm ile mücmel terimini müteradif kullanarak ortaya koymuştur. Manası açık ve kapalı olan bu terimleri birbirinin yerine kullanması şu şekilde izah edilebilir:

a. İmam Şâfiî'nin döneminde âmm ile mücmel lafzın anlamı bütünüyle tanımlanmamış olabilir.²⁷³ Nitekim İhtilafu'l Hadis kitabında, mücmel-müfesser terimlerinin anlamını vermeden ayetlerle açıklamalara gitmesi bu terimlerin işlevlerinin daha ön planda olduğunu göstermektedir.²⁷⁴

b. İmam Şâfiî, zikri geçen ayetlerin anlamlarında bir kapalılığın olduğu kanaatine varmış olabilir. Bu nedenle manası kapalı olan ayetleri bu yönüyle mücmel, ancak tahsise hükmetmesi yönüyle de âmm olarak değerlendirmiş olabilir.

Sünnetin tahsisi bölümünde açıklayacağımız üzere anlamında tereddüt yaşadığı haberleri de mücmel olarak addetmesi bizi ikinci şıkkın daha ağır bastığı kanaatine sevk etmektedir.

2. Ehl-i kitaptırlar. Hz. Ali'den yapılan rivayet buna dair bir delildir. Hz. Ali, onların ehl-i kitap olduğunu şu şekilde belirtir: “*Mecusiler, okudukları bir kitaba, tedris ettikleri bir ilme sahip idiler. Bir gün melikleri şarap içti. Sarhoşken kız kardeşine cinsi temasta bulundu. Tebasının bir kısmı buna muttali oldu ve ona had uygulamak üzere huzura çıktılar. O bundan kaçındı. Bu sebeple, kitaplarında ve kalplerinde olan ilim zamanla kayboldu.*” (Şîrâzî, el-Mühezzeb, III, 484.)

Hz. Ali'den yapılan bu rivayetle Mecusilerin ehl-i kitap olduğu her ne kadar zikredilse de onların kitabı Tevrat ve İncil dışında başka bir kitap olduğundan, Kur'an'da zikri geçen “ehli kitab”ın bünyesi altına girmezler. Bu nedenle İmam Şâfiî onlardan sadece cizye alınabileceğini bunun dışında kalan; kadınlarıyla evlenilmesi ve kestiklerinden yenilmesi yasağının devam ettiğini belirtir. Ayrıca bu mevzuda herhangi bir ihtilafın bulunmadığını da zikreder. İsrail oğullarından olan kadınlarla evlenilebileceği ve onların kestiklerinin de yenilebileceği hususunun Kur'an tarafından belirlendiğini vurgular. Ayrıca seleflerinden hiç kimseden ehl-i kitap olmayanlardan cizye alınabileceğine dair bir görüşün gelmediğini de zikreder. (Şâfiî, el-Ümm, V, 407.)

²⁷³ İmam Şâfiî'nin eserlerinde âmm ve mücmel lafzı sarahaten tarifine rastlayamadık. Ancak bu terimlerle ilgili ayetlerden örnekler getirmiştir.

²⁷⁴ Şâfiî, el-Ümm, X, 40.

a.2. Sünnetle Oluşan Tahsis

Kitabın ve sünnetin kitabı tahsis edip edemeyeceği İslâm hukukçuları arasında tartışmalıdır. Mütevatir sünnetin Kitab'ı tahsis edeceğinde icmâ varken, ahad sünnetin muhassıs olup olamayacağı tartışma konusudur.²⁷⁵ Bunun nedeni âmmın kat'iyeti meselesidir. Çünkü onun delaletini kat'i olarak kabul edenler, zannî bir delil olan ahad haberle aynı kuvvette olmadığından tahsisini kabul etmezler. Âmmın konulduğu manaya delaletinin zannî olduğunu ortaya koyanlar ise ahad haberin de zannî olduğunu ileri sürerek tahsise uğramasına cevaz verirler.

İmam Şâfiî ile Şâfiî usûlcüler sünnetle oluşan tahsisi prensip olarak benimsemekte ve iki kısma ayırarak incelemektedirler:

1. Ümmetin gereğiyle amel hususunda icmâ ettiği ahad haberler: Bu mahiyette bu özelliğe sahip sünnetin Kur'an'ı tahsisinde herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.²⁷⁶ Miras taksimi ile mirasa kimlerin hangi oranda pay sahibi olduğuna dair ayetler, sünnet tarafından açıklanarak tahsis yoluna gidilmiştir. Şöyle ki; *“..Ölenin çocuğu varsa, ana-babasından her birinin mirastan altıda bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yok da ana-babası ona varis olmuş ise, anasına üçte bir (düşer). Eğer ölenin kardeşleri varsa, anasına altıda bir düşer.”*²⁷⁷, *“Yapacakları vasiyetten ve borçtan sonra eşlerinizin eğer çocukları yoksa, bıraktıklarının yarısı sizindir. Çocukları varsa, bıraktıklarının dörtte biri sizindir.”*²⁷⁸ Bu ayetler sünnet tarafından din ayrılığı, hürriyet ve cinayet açılarından tahsise uğramıştır.

²⁷⁵ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, II, 685.

²⁷⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, X, 40.

Haber-i vahidin her durumda Kur'an ve mütevatir haberleri tahsisi, Ebu Hanife (ö. 150/767), Mâlik (ö. 179/795), Şâfiî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel'in de (ö. 241/855) aralarında bulunduğu usûlcülerin çoğunluğu ile âmmın zannî olduğunu benimseyen Ebu Mansur el-Mâturidî (ö. 333/944) ve Semerkantlı bazı Hanefiler tarafından kabul edilmiştir. Ancak Iraklılardan bir grup ile bazı Şâfiî, Mu'tezili ve Hanbelilere nispet edilen bir görüşe göre ahad haber, mutlak olarak Kur'an ve mütevatir sünneti tahsis edemez. (Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 354; Şîrâzî, *et-Tabsira*, 132, 133; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, II, 685; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrar*, III, 9.)

²⁷⁷ Nisa, 4/11.

²⁷⁸ Nisa, 4/12.

Allah, ana baba ve eşlerin durumlarına göre mirastaki hisselerini umumî tarzda belirtmiştir. Hz. Peygamber'in sünneti ise ana baba ve eşlerden bir kısmının bu hükümlerden yararlanamayacağını beyan ederek tahsise gitmiştir.²⁷⁹ Yani Hz. Peygamber'in sünneti, Kur'an'da belirtilen miras hisseleriyle özel kişilerin kastedildiğini göstermektedir. Nitekim: Mirasçı ile miras bırakan kimse aynı dinden olmalı, aralarında din ayrılığı olmamalıdır. Her ikisi de İslâm memleketinde bulunmalıdır. Veya onların eman akdiyle mal ve can güvenliklerini sağlayan Müslümanlardan birisiyle aralarında akit olmalıdır. Ancak her ikisinin müşrik olması halinde birbirlerine şirk bağıyla mirasçı olurlar.²⁸⁰

Aynı dine mensup olmayanların birbirlerine varis olamayacağına dair getirilen haber ise şöyledir ²⁸¹ : Usame b. Zeyd, Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu haber verdi: “*Müslüman kafire, kafir de Müslümana mirasçı olamaz.*”²⁸²

Mirasçı ve miras bırakanın hür olması gerekir. Bu konuya ilişkin getirilen haber şöyledir: Süfyân b. Uyeyne, bize İbn Şihab vasıtasıyla Sâlim'den, o da babasından Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu haber verdi: “*Bir kimse bir mala sahip olan bir köleyi satsa, kölenin bu malı satıcıya aittir; ancak alıcı, o malın da kendisinin olmasını şart koşmuşsa durum değişir.*”²⁸³ Bu haberde kölenin mal sahibi olamayacağı açıkça belirtilmiştir. Köle bir mala sahip olursa ona efendisi adına sahip olmuş olur. Zira kölenin mala sahip olması, izafî bir şeydir. O mala sahip olduğu için değil, mal onun elinde bulunduğu için böyle söylenmektedir. Arap kelimasında bu tür bir kullanım vardır. Mesela; Bir adamın, koyunlarına, evine ve arazisine bakan işçisine; “Bu senin koyunun, bu senin yerin” hitabı izafî olup bu

²⁷⁹ Şâfiî, *er-Risale*, 66, No. 216.

²⁸⁰ Şâfiî, *er-Risale*, 34, No. 47.

²⁸¹ Şâfiî, *el-Ümm*, V, 148.

²⁸² Buhârî, Hacc, 22/ 33, Feraiz 26; *Müslim*, Feraiz 1; *Ebu Davud*, Feraiz 10; *Tirmizi*, Feraiz 15; *İbn Mace*, Feraiz 6.

²⁸³ *Müslim*, Buyu 80; *Ebu Davud*, Buyu 42; *Tirmizi*, Buyu 25; *İbn Mace*, Ticarat 31; *Muvatta*, Buyu 2.

mülkûn ona ait olduğuna dair bir ifade değildir.²⁸⁴ Köle, hürriyetten yoksun bulunduğundan mal edinmesi de mümkün değildir. Zira kendisi de birinin malıdır. Satılır, hibe edilir, başkasına miras olarak kalır.²⁸⁵

Miras bırakanı öldüren kimse de mirastan mahrum bırakılır. Bu konuya dair Amr b. Şuayb, Hz. Peygamber'in "*Katil için mirastan bir şey yoktur.*"²⁸⁶ haberini rivayet etmiştir. Bu haber, kâtilin varis olamayacağını belirtmekte ve mirasa dair âmm hükmü tahsis etmektedir.²⁸⁷ İmam Şâfiî, katilin varis olamayacağına dair bu rivayetin gereğiyle bütün alimlerin amel ettiklerini ve amelde birleştiklerini söyler. Ve bu durumu Hz. Peygamber'in sünnetinin bütün İslâm alimlerince bağlayıcı bir delil olarak kabul edildiğinin bir göstergesi olarak sunar.²⁸⁸

Sem'ânî ve Şîrazî, yukarıda zikri geçen ahad haberlerin rivayetlerinde icmâ olmadığını ancak hükümlerinin bağlayıcılığı hususunda icmâ olduğunu belirterek bunların mütevatir mesabesinde değerlendirileceği kanaatindedirler.²⁸⁹

Şâfiî usûlcüler bu tahsis şekline ilişkin başka uygulamaları da delil olarak getirmektedir. Nitekim; onlara göre evlenilecek eş sayısına sınırlama getiren ancak evlenilmesi helal veya haram olan kadınlar arasında bir ayrıma gitmeyen "*Beğendiğiniz (veya size helâl olan) kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın*"²⁹⁰ ayetin umumu, "*Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, kardeş kızları, kız kardeş kızları, sizi emziren analarınız, süt bacılarınız, eşlerinizin anaları, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey*

²⁸⁴ Şâfiî, *er-Risale*, 113, No. 475; Şâfiî, *el-Ümm*, V, 148.

²⁸⁵ Şâfiî, *er-Risale*, 113, No. 475.

²⁸⁶ *Ebu Davud*, Diyat 18; *İbn Mace*, Diyat 14; *Muvatta*, Ukül 17.

²⁸⁷ Kasıtlı olarak adam öldüren kimsenin maktulün diyetine ve mirasına varis olamayacağı hususunda ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak hataen öldürmesi halinde bir ihtilaf söz konusudur. (Şâfiî, *el-Ümm*, V, 150; Cüveynî, *et-Telhis*, III, 116.)

²⁸⁸ Şâfiî, *er-Risale*, 113, No. 479.

²⁸⁹ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 188; Şîrazî, *et-Tabsira*, 133.

²⁹⁰ Nisa, 4/3.

kızlarınız size haram kılındı..”²⁹¹ haberiyle tahsise uğramıştır.²⁹² İmam Şâfiî bu haberi, mücmel olarak değerlendirdiği “*Bunlardan başkası size helal kılındı.*”²⁹³ ayetinin beyanı tarzında görmüştür.

İmam Şâfiî’ye göre, hadis ehli bu haberin sadece Ebu Hureyre tarafından nakledildiğini tespit etmiştir. Ona göre bu hadis, hadisleri reddedenlere veya hadisi bazen delil kabul eden bazen de delil olarak kabul etmeyenlere yönelik bir hüccettir. Zira Kur’an’da kadının halası ve teyzesiyle aynı nikâhta birleştirilemeyeceğine dair doğrudan ya da dolaylı bir delalet yoktur.²⁹⁴ Aslında Kur’an’da onlarla evlenmenin yasak olduğuna bir delalet vardır. Nitekim iki kız kardeşin aynı nikâhta cem edilmesinin Kur’an’da yasaklanması bu kapsamın genişleyebileceğini göstermektedir. Çünkü iki kız kardeşin aynı anda nikâhlanmasının yasak oluşuna dair illetin tespit edilmesi halinde teyzeyle de, halayla da, yeğenle de aynı anda nikâhlanamayacağı neticesine ulaşmak mümkündür. Dolayısıyla İmam Şâfiî’nin bununla kastı Kur’an’ın bu hususu sarıh bir biçimde düzenlememiş olduğu söylenebilir. Aksi takdirde Kur’an’dan delaleten bu sonucun çıkarılması imkan dahilindedir. İmam Şâfiî’ye göre; Hz. Peygamber’den ahad yolla gelen bu hadisin hükmü, Ebu Hureyre’den nakledilmiş ve buna rağmen kabul edilmiş ise o halde hadis rivayeti bakımından cerh edilmemiş, itiraza uğramamış her bir sahabenin naklettiği rivayetlerin de kabul edilmesi ve gereğiyle amel edilmesi gerekir.²⁹⁵ Kanaatimizce İmam Şâfiî bu mevzuda kendi döneminde ahad hadislere dönük eleştirilere bir nevi cevap vermektedir.

²⁹¹ *İbn Mace*, Nikâh 31; *Buhârî*, Nikâh 27; *Müslim*, Nikâh 4; *Nesai*, Nikâh 47.

²⁹² Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma*, I, 353.

²⁹³ Nisa, 4/23.

²⁹⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 11-12.

İmam Şâfiî bu hadisin beyan yönünü şöyle izah eder: Bir erkeğin bir kadınla evlenmiş olması, o kadının halası ve teyzesiyle evlenmesini ebedî olarak haram kılmaz. Bu durum kişinin kayıncılarıyla evlenmesi gibi ebedi değil, geçici bir evlenme yasağıdır. (Şâfiî, *er-Risale*, 127, No. 553.)

²⁹⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 12.

2. Ümmetin gereğiyle amel hususunda görüş ayrılığına düştüğü ahad haberler: Bu tür ahad haberlerle Kur'an'ın ve sünnetin âmm hükmünün tahsisinin mümkün olup olmadığı alimler arasında tartışmalıdır.

Sem'ânî, Kur'an'ın âmmının haber-i vahidle tahsisinin çoğu mütekellim tarafından caiz görüldüğünü belirtir. Ayrıca haber-i vahidin, ameli gerekli kılan bir delil olduğundan kendisiyle tahsisin caiz olması gerektiğini savunur. Ameli mümkün olan delilin terkinin caiz olmadığını da belirtir.²⁹⁶

Cüveynî, Kur'an'ın haber-i vahidle tahsisini caiz gördüğünü, sahabenin bu tür haberlere dayanarak amel ettiğini, bu nedenle de amel edilmesi gerektiğini vurgular.²⁹⁷

Bu konuyla ilgili misaller şöyledir; “Eğer erkek kadını (üçüncü defa) boşarsa, ondan sonra kadın bir başka erkekle evlenmedikçe onu alması kendisine helal olmaz.”²⁹⁸ Şâfiî usûlcülere göre bu ayetin umumu, cinsel birleşme öncesi ve sonrası nikâhın mubah olduğuna delalet eder. Ancak sahabenin üzerine icmâ ettiği Hz. Peygamber'in; “Hayır! Sen onun balcağını o da senin balcağını tatmadıkça, ilk kocana helal olmazsın.”²⁹⁹ haberiyle tahsise uğramıştır.³⁰⁰

²⁹⁶ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 185, 186.

²⁹⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 156-157; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 497.

²⁹⁸ Bakara, 2/230.

²⁹⁹ *Buhârî*, Libas 23; *Ebu Davud*, Talak 49; *Nesai*, Talak 9; *İbn Mace*, Nikâh 32; *Muvatta*, Nikâh 17-18.

³⁰⁰ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 186.

Kadın ilk kocasına şu durumlarda haram veya helal olur: Kadın, fasit bir nikâhla, veli veya şahitler olmadan evlenip boşanırsa yahut ikinci kocanın, kadına arka (avret) mahallinden yaklaşması durumunda - suyu tatma mevkii olmadığından- ilk kocaya helal olmaz. (Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, III, 96; Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 631) Kadının ilk kocasına helal olması ise cinsel ilişki fiilinin oluşumuna bağlıdır. (Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, III, 95) Ancak kadın, başka biriyle nikâhsız cinsel ilişkiye girmesi halinde ilk kocasına helal olmaz. Zira ayette geçen terim “nikâh” olup bundan maksat, cinsel ilişkidir. İkinci koca cima ettikten sonra ölürse, onu üç talakla boşayan ilk kocasına nikâhı, talakla boşanmış gibi helal olur. Zira ölüm, cimadan sonra birbirlerinden ayrılmaları gibi talak manasındadır. (Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 630) İmam Şâfiî, evlenmek (nikâh) terimini, hem cinsel ilişkide bulunmaya hem de evlenme akdi yapmaya hamletmektedir.

İmam Şâfiî konuyla ilgili ayeti mücmel olarak inen ayetlerden biri olarak değerlendirebilir. Evlenmek (nikâh) terimini, hem cinsel ilişkide bulunmaya hem de evlenme akdi yapmaya hamlederek şu şekilde devam eder: “Hz. Peygamber, karısını üç talakla boşayan kocaya, Allah’ın o kadını birisiyle evlendikten sonra helal kılmasının, nikâhla birlikte cinsel ilişkinin de bulunmasına bağlı olduğunu beyan etmiştir.”³⁰¹

İmam Şâfiî sünnete ilişkin bazı meselelerde âmm ve mücmeli aynı manaya gelecek şekilde kullanmıştır. Nitekim İbn Ömer’in Hz. Peygamber’den naklettiği; “Sizden biriniz, kardeşinin nikâhlanmak istediği kimseye evlenmek için talip olmasın”³⁰² hadisi bu özelliktedir. Bu haber, dul bir kadının evlenmek için kendisine

³⁰¹ Şâfiî, *er-Risale*, No. 442-447.

³⁰² *Buhârî*, Nikâh 45; *Müslim*, Nikâh 38; *Ebu Davud*, Nikâh 17; *Tirmizi*, Nikâh 38; *Nesai*, Buyu 19; *İbn Mace*, Nikâh 10.

İmam Şâfiî’ye göre Hz. Peygamber’in -Sizden biriniz kardeşinin nikâhlanmak istediği kadına talip olmasın- yasağının özel bir anlamı ve sebebi olduğunu gösteren iki husus vardır. Şöyle ki:

a. Hz. Peygamber’in bu nehyi, kadının velisini kendisini evlendirmesi için yetkili kılmasına ilişkindir. Bu durumda, kadın kendisini evlendirmesi için velisine izin vermedikçe onunla evlenmek isteyenler evlilik teklifinde bulunabilirler. Nitekim, Hz. Peygamber, dul olan ve rızasını almadan babası tarafından evlendirilen Hansa bt. Hızam’ın nikâhını onaylamamıştır.³⁰² Aksi takdirde bir şahsın, kardeşinin talip olduğu kimseyi istemesi, onun bu konudaki girişiminden vazgeçmesine kadar haram olurdu.

b. Hz. Peygamber, kadının kendisine talip olan kimseye razı olup sadece akit kısmının kaldığı bir evlilik teklifi üzerine başkalarının teklif yapmasını yasaklamıştır. Yani evlenmeye razı olan kadın veya o kadına talip olan erkek vazgeçmedikçe başka birinin araya girerek kadına evlilik teklifinde bulunması yasaklamıştır.³⁰² (Şâfiî, *el-Ümm*, IX, 53.)

Ayrıca İmam Şâfiî’nin İbn Ömer’in haberini bir soruya istinaden yorumlayışı onun dile ve usûle vukufiyetini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. İmam Şâfiî’nin yanında Süfyan b. Uyeyne ve Müslim b. Halid ez-Zenci bulunduğu bir sırada İmam Mâlik’e biri gelip fetva sormuştur. Adam, elindeki bir kanaryayı susmadan öttüğü iddiasıyla talak üzere yemin ederek satmış, çok geçmeden alıcı kanaryanın sustuğunu söyleyerek iade etmiştir. Adam da bu durumda eşinin boşanmış olup olmadığını merak ederek gelip İmam Mâlik’e sormuş, o da boşamanın gerçekleştiği fetvasını vermiştir. Bu adamla karşılaşan İmam Şâfiî, meseleyi dinlemiş ve adama o sözünü kuşun asla susmadığını mı yoksa ötüşünün suskunluğundan fazla olduğunu mu kastettiğini sormuş, o da, ikincisini kastettiğini, zira kuşun yediğini, içtiğini ve uyduğunu, dolayısıyla bu durumlarda kaçınılmaz olarak sustuğunun farkında olarak böyle bir beyanda bulunduğunu açıklamış, bunun üzerine İmam Şâfiî, boşamanın gerçekleşmediği fetvasını vermiştir. Verdiği

talip olan iki erkek hakkında Hz. Peygamber'e danışması, ancak onları onayladığına veya reddettiğine dair herhangi bir ifade kullanmaması üzerine, Hz. Peygamber'in üçüncü bir şahsı işaret ederek "Sen Usame ile evlen"³⁰³ buyruğuyla hem tahsis hem beyan edilmiştir.

İmam Şâfiî, İbn Ömer'in hadisinin bütünlüğü hususunda tereddüt ettiğini belirtir. Nitekim bir cevaba binaen söylenmiş olabileceğini yahut da Hz. Peygamber'in hadisin içerdiği bir hususu kastettiğini ve onu aktaran kimsenin bunun söyleniş sebebini işitmemiş olabileceğinden, hadisin bir kısmını rivayet ettiğini bir kısmında da şüpheyi düşüğünü bu nedenle o kısmı rivayet etmediğini zikreder.³⁰⁴ İmam Şâfiî'nin bu husustaki tereddütleri, onun ahad haberi bu yönüyle mücmel saydığı kanaatini uyandırmaktadır. Ancak ahad haberin tahsisine hükmetmesiyle de âmm olarak değerlendirdiği söylenebilir. Yani onun bir haberi hem mücmel hem âmm olarak nitelendirmesi, haberin bütünüyle nakli hususundaki kuşklarına dayalı bir durum olduğu ifade edilebilir.

Hem İmam Şâfiî'nin hem de Şâfiî usûlcülerin tahsis olarak değerlendirdikleri deliller de mevcuttur. Nitekim hırsızlık fiiline ilişkin cezanın hükmü bu niteliktedir. Bu cezanın hükmü belli şartlara bağlanarak hem şahıs hem

cevap İmam Mâlik'e intikal etmiş ve İmam Mâlik, neye dayanarak böyle bir fetva verdiğini sormuş, İmam Şâfiî de Fatıma bt. Kays hadisinden esinlendiğini belirtmiştir. Fatıma, Muaviye ve Ebu Cehm'in kendisine talip olduklarını Hz. Peygamber'e iletip istişarede bulunmuş, Resulullah da, Muaviye'nin fakir, Ebu Cehm'in ise elinden sopa düşürmediğini belirtmiştir. Ebu Cehm'in uyuduğu ve dinlendiği düşünüldüğünde bu ifadenin sürekliliği değil hakim durumu ifade ettiği anlaşılar. Mâlik bu cevabı hayranlıkla karşılamıştır. (Safedi, *Vafi*, II, 173, 174, çev. Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkah Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, 61-62.)

³⁰³ Mâlik b. Enes, bize el-Esved b. Süfyân'ın azatlısı Abdullah b. Yezid, Ebu Seleme b. Abdurrahman vasıtasıyla Fatıma bt. Kays'tan şöyle haber verdi: "Fatıma bt. Kays'ı kocası boşamış, Hz. Peygamber de ona İbn Ümmü Mektum'un evinde iddet beklemesini emretmiş ve 'iddetin bitince bana bildir demiştir. Fatıma bt. Kays der ki: "İddetim bitince, Muaviye b. Ebi Süfyân ve Ebu Cehm'in bana evlenme teklifinde bulunduklarını Hz. Peygamber'e söyledim. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle dedi: 'Ebu Cehm, sopasını omzundan indirmesin, Muaviye ise yoksuldur, malı mülkü yoktur. Sen, Usame b. Zeyd ile evlen.' Fatıma bt. Kays'ın 'ben ondan hoşlanmıyorum' demesi üzerine Hz. Peygamber, 'Sen Usame ile evlen' buyurdu. Ben de onunla evlendim. Allah, onu bana hayırlı eyledi ve onunla mutlu oldum." (Ebu Davud, Talak 39; Müslim, Talak, 36; Muvatta, Talak 67; Şâfiî, *el-Ümm* X, 245.)

³⁰⁴ Şâfiî, *el-Ümm* X, 245.

mal yönüyle genel olan anlamı daraltılmıştır: “*Hırsızlık eden erkek ve kadının yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah’tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin*”³⁰⁵ Ayette geçen “hırsız erkek” ve “hırsız kadın” lafzı, kendisinde hırsızlık manasının gerçekleştiği bütün fertleri ve az olsun çok olsun her türlü malı kapsamaması yönüyle âmm olup ahad haberle tahsise uğramıştır. Ayetin tahsise uğradığına dair Hz. Peygamber’den rivayet edilen haberler şöyledir: “*Ne ağacın üzerindeki meyvede ne de keserde (denilen hurma göbeğini çalması halinde) hırsızın eli kesilmez.*”³⁰⁶, “*Çeyrek dinar ve üzerindeki meblağı çalmadıkça (hırsızın eli) kesilmez.*”³⁰⁷ Ayrıca İbn Ömer, Hz. Peygamber’in kıymeti üç dirhem olan şeyi çalan hırsızın elini kestiğini bildirmiştir.³⁰⁸ İmam Şâfiî bu miktarın yarım dinar kıymetinde olduğunu belirterek, bu hadislerle aykırı sahih bir hadis olmadığından bunlarla amel edilmesi gerektiğini vurgular.³⁰⁹

Şirazî, hırsızlıkla ilgili ayetin mücmel olmadığını ancak lafzından hareketle de bir hükme varılamayacağını, şartların ilave edilmesi halinde, bir hüküm çıkarmanın söz konusu olacağını belirtir. Ayrıca, fukahânın bu ayet için koşmuş olduğu şartlara da itibar etmediğini zikreder. Ona göre; fukahânın “el kesme”yi gerekli kılan şartları koşmasının altında yatan neden, el kesmenin gerekmediği durumları tespitiye yöneliktir. Hâlbuki dikkat edilmesi gereken husus; ayette geçen lafzın iktiza ettiği mana ve bu lafızlardan çıkarılan hükümdür. Hırsızlıkla ilgili ayetin zahiri, delilin delaleti çerçevesinde el kesme fiilinin hırsızlık yapan herkesi

³⁰⁵ Maide, 5/38.

³⁰⁶ Ebu Davud, Hudud 13; Tirmizi, Hudud 19; Nesai, Sarık 13; İbn Mace, Hudud 27.

³⁰⁷ Müslim, Hudud 12; Buhârî, Hudud 13.

İmam Şâfiî ve Şâfiî müctehidlere göre bu hadis, bu meselede nihai hükmü vermiştir. Başka miktarların değil de çeyrek dinarın esas ölçü olarak alınması gerektiğine dair bir nasıdır. Hanefi mezhebi müctehidleri ise, çalınan malın on dirhemi bulmaması halinde elin kesilmemesi gerektiği görüşüne meyletmıştır. Çünkü “el” saygındır. Dokunulmazlığı icmâya dayalıdır. Dokunulmazlığın kaldırılması da ancak alimlerin üzerinde icmâ ettikleri bir hükümle olur. On dirhem ise alimlerin hepsi tarafından üzerinde ittifak edilen bir miktardır. (Cezirî, *Kitabu'l-Fıkhü Ale'l-Mezahibi'l Erbaa*, V, 158.)

³⁰⁸ Ebu Davud, Hudud 11-12.

³⁰⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 320, 325; Şâfiî, *er-Risale*, 67, No. 224.

kapsayacağıdır. Ancak deliller, bu ayette murat edilmeyen; çocuk, deli, baba ve oğul’u dışarda bırakmaktadır.³¹⁰

Şîrâzî, “Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün”³¹¹ ayetinin de bu minval üzere olduğunu kaydederek, bu ayette geçen “öldürme” fiili ayetin zahirinden tüm müşrikleri kapsarken, sünnetin delaleti akıl, buluş gibi vasıfları haiz olmayanların bu hükmün dışında tutulmasını gerekli kılmaktadır.³¹²

İmam Şâfiî ile Şâfiî usulcüler, sünnetle oluşan diğer bir tahsis delilini de şu şekilde izah ederler: Hz. Peygamber’in yakınlarından Muttaliboğullarına ve Haşimoğullarına ganimetten hisse ayırmasıyla ilgili ayet “*Bilin ki ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri Allah’a, Resûlüne, onun akrabalarına, yetimlere, yoksullara ve yolcuya aittir.*”³¹³ tahsise uğramıştır. Zira “Peygamber’in

³¹⁰ Şîrâzî, *et-Tabsira*, 191.

Bu konunun furuu’l - fikha yansıması şu şekildedir: Bir kimse evladının veya torununun malından çalar yahut tam tersine evlat babasının veya dedesinin malını çalar ve her ikisinde de çalınan malın miktarı nisaba ulaşırsa el kesilmez. Ebu Sevr (ö. 246/860), kesileceğini bildirir. Ona göre sırkata dair ayetin umuma hamledilmesi gerekir. Ayette tahsise gidilmesi hatalıdır. Şîrâzî bu görüşe katılmadığını belirterek Hz. Peygamber’den bu konuya dair şu haberi delil olarak getirir: “Şüpheler karşısında hadleri uygulamayınız.” (*İbn Mace*, Hudud 5) Babanın, çocuğun malına sahip olması ile çocuğun, babasının malına sahip olmasında bir şüphe mevcuttur. Bu şüpheden ötürü hadd kalkacağından ayet, bu haberle tahsise uğramış oldu. Ancak bu ikisi dışında başka bir yakının çalması halinde el kesilir. Zira bu durumda mala sahip olunmaması hususunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Ayrıca malı çalınan kimsenin hırsızlık yapan üzerinde velayeti bulunmamalıdır. Köle efendisinin malını çalarsa eli kesilmez. Zira köle, nafakaya hak sahibi olduğundan efendisinin malı hususunda şüphe oluşur. Ancak köle başka birinin malını çalarsa bu durumda eli kesilir. Çünkü başkasının malına hak sahibi olmayışı hususunda herhangi bir şüphe yoktur. (Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, III, 571.)

³¹¹ Tevbe, 9/5.

³¹² Şîrâzî, *et-Tabsira*, 191.

³¹³ Enfal, 8/ 41.

Şâfiî’lere göre ganimet, kafirlerle harp edilerek alınan mallardır. Bu mallar beşe taksim edilir. Bir hisse, Allah ve Resulüne ayrılır. Geri kalan dört hisse ise savaşa katılan gaziler arasında pay edilir. Bunun dağılımı ise şöyledir: Süvariler üç hisse, piyadeler bir hisse alırlar. Süvarinin iki hissesi atına mukabil verilmektedir. Müstehap olan bu malların harp diyarında pay edilmesidir. Bir mazeret olmaksızın İslâm ülkesine ulaşınca kadar dağıtımın geciktirilmesi hoş karşılanmamıştır. (Şâfiî, *el-Ümm*, V, 302; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, III, 468.)

ve yakınlarının hakkıdır” ifadesinden Hz Peygamber’in bütün yakınları kastedilmiş olup bu yönü itibariyle ayet âmmdır. Ancak Hz Peygamberin sadece Muttaliboğullarına ve Haşimoğullarına ganimetten pay vermesi yönüyle de sünnetle tahsise uğramıştır.³¹⁴

Şirazi’ye göre; humusu’l-hums’un (beşte bir) zevi’l kurba (Beni Haşim ve Muttalib) arasında taksimi yapılırken herhangi bir kriter belirlenmemiştir. Bu nedenle de ganimet malı; zengin fakir, küçük büyük, savaşa katılan katılmayan arasında ayırım yapılmaksızın herkese eşit oranda dağıtılmıştır. Nitekim, Hz. Peygamber, Beni Muttalib’i genel olarak zikrettiğinden zengin olmasına rağmen İbn Abbas’a ve Hayber savaşına katılmayanlara da pay vermiştir. Hz. Peygamber ganimeti karabete dayalı olarak vermiştir. Bu mevzuda ihtiyacı göz önünde bulundurmamıştır. Şayet öyle olsaydı zengin olanlara bu ganimetten dağıtmazdı. Halbuki Hz. Osman ve Hz. Abdurrahman’a zengin oldukları halde bu maldan hisse vermiştir. Ganimetin taksimi, mahiyet itibariyle miras taksimiyle benzerlik gösterir. Bu açıdan Muttaliboğullarından ya da Haşimoğullarından olanın Hz. Peygamber’in diğer akrabalarına üstün tutulmasının bir gerekçesi bulunmamaktadır. Öte yandan miras taksiminde olduğu gibi, ganimetin paylaşımında da erkek ve bayanlar ikiye bir oranında pay sahibi olurlar. Karabet ismiyle hak edilen ganimet payının erkek ve kadın arasında eşit olarak dağıtılması gerektiğini ileri sürenlere Şirazi karşı çıkar. Ona göre bu pay şer’ tarafından babanın karabeti yönüyle hak edildiğinden erkek kadına üstün tutulmuştur. Mirasta da durum aynıdır.³¹⁵

³¹⁴ Şâfiî, *er-Risale*, 67, No. 228, 229

H. Peygamber’in Haşim ve Muttaliboğullarını yakını olarak gördüğünü gösteren haber şöyledir: Cübeyr b. Mut’im anlatıyor: Humustan Beni Haşim ve Beni Muttalib’e ayrılan pay hakkını konuşmak üzere Osman b. Affan ile birlikte Hz Peygamber’e gittik. Biz: “Ey Allah’ın Resulü! Kardeşlerimiz olan Beni Muttalib’e (pay) verdin, bize hiçbir şey vermedin. Halbuki bizim de onların da size yakınlığı birdir” dedik. Hz. Peygamber: “Beni Haşim ile Beni Muttalib tek bir şeydirler.” buyurdular. Sonra parmaklarını birbirlerine kenetledi. İmam Şâfiî, Hz. Peygamber’in akrabaya verilecek hisseyi Beni Haşim ve Beni Muttalib arasında pay ettiğini, bu hisseden, Abdü’ş - Şems ve Nevfel oğullarından hiç kimseye pay vermediğini belirtir. (Şâfiî, *el-Ümm*, V, 302.)

³¹⁵ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, III, 476.

Cüveynî, Hz. Peygamber'in yakınlarına zekâtın haram kılınıp ganimetin beşte birinin tahsisinin faydasını, bu malların onlara sarf edilmesinin gerekliliğine bağlamaktadır. Ayrıca ganimetle ilgili olan bu ayetin sigası nass olup, tahsis hükmünü ihtiva etmekle beraber, Hz. Peygamber'in yakınlarına verilen yüce değere bir tenbih ve hak sahibi oluşlarına dair de bir sebeptir.³¹⁶ Ayrıca, Hz. Peygamber'in zatına has olan nikâh, ganimet gibi hususlar ümmetin tamamı için bağlayıcı nitelik arz etmezler. Bu görüşünü temellendirirken, sahabenin uygulamalarını örnek olarak gösterir. Cüveynî'ye göre sahabe, gerek siganın tahsisi gerektirdiği durumlarda ve gerekse tahsis olmadan sadece ona has yapılan hitaplarda ümmetin ortak olamayacağı düşüncesinden hareket eder.³¹⁷

Şirazî, ganimete dair ayette de lafzın iktiza ettiği mana ve bu lafızdan çıkarılan hükmü dikkate almaktadır.³¹⁸

Sem'ânî ise; sahabe, Hz. Peygamber'in, nikâh, ganimet gibi meselelerde özel bir hitapla muhatap kılınmasını tasdik ettiğinde tahsisten bahsetmenin mümkün olacağı görüşündedir.

İmam Şâfiî ile Şâfiî usulcülerin, sünnetin tahsisine yönelik bu değerlendirmeleri İslâm hukuku metodolojisi alanında yorum zenginliğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

a.3. İcma İle Oluşan Tahsis

İcmânın tahsis delili olmasından amaç Kur'an ve sünnetin âmmıyla, umum fertlerinden bir kısmının kastedildiğinin icmâ ile bilinmesidir. Başka bir ifadeyle ümmetin müctehidlerinin Kur'an veya sünnetin umuma aykırı olan bir hüküm üzerinde ittifak etmeleridir.³¹⁹

³¹⁶ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 210.

³¹⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 132.

³¹⁸ Şirazî, *et-Tabsira*, 191.

³¹⁹ Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisi*, 227.

Şâfiîlere göre âmm lafzın, icmâ ile tahsisi caizdir. Çünkü icmâ kesindir ve icmâda hata bulunması mümkün değildir. Âmm'da ise ihtimal söz konusudur.³²⁰

Bu delile dair misaller şöyledir:

“Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe, kadının payının iki misli (miras vermenizi) emreder..”³²¹ ayeti, hakkında icmâ bulunan “Köle mirasçı olamaz”³²² sünnetiyle tahsise uğramıştır.

İmam Şâfiî de kölenin bir mala sahip olması durumunda buna efendisi adına sahip olacağını, kölenin kendisine sahip olamadığından mala da sahip olamayacağını zira kendisinin de birinin malı olduğunu bu nedenle de satılıp, hibe edilip miras olarak kalabileceğini zikreder.³²³

İmam Şâfiî, kadim görüşünde sükûtî icmâyı kıyas gibi hüccet olarak kabul etmekteydi. Ancak cedid görüşünde hüccet olarak kabul etmez.³²⁴ Bu sebeple, ona göre âmmın tahsisi sükûtî icmâyı caiz değildir.³²⁵ Hâlbuki Sem'ânî, mutlak olarak icmâyı hüccet gördüğünden onunla âmmın tahsisini caiz görmekte ve buna dair şu delili getirmektedir: İbn Ömer, Rafî b. Hadic'in Hz. Peygamber'den tarım ortaklığı işleminin yasak olduğunu bildirinceye kadar bunda sakınca görmediklerini belirtir.³²⁶ Sem'ânî'ye göre bu olayın benzerleri çok olup sahabe bunun yasak oluşuna dair icmâda bulunmuş ve âmmı tahsis etmiştir.³²⁷ Sem'ânî'nin

³²⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 129; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 496.

³²¹ Nisa, 4/11.

³²² Müslim, Buyu 80; Ebu Davud, Buyu 42; Tirmizi, Buyu 25.

³²³ Şâfiî, *er-Risale*, 113, No. 475.

³²⁴ Sükûtî icmânın hüccet oluşunu Ebu Hanife ile İmam Mâlik de benimsemekteydi. (Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 188.)

İmam Şâfiî'yi takiben, mütekellim usûlcülerin çoğunluğu sükûtî icmâyı karşı çıkmıştır. (Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*, s. 46.)

³²⁵ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 188.

³²⁶ Müslim, Buyu 81, 85.

³²⁷ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 188.

bu yaklaşımından âmm lafzın ahad haberle tahsisini benimseyenlerin, hakkında icmâ bulunan ahad haberle tahsisini öncelikle kabul etmesi gerektiği sonucu çıkmaktadır. Çünkü bu durumda haber, icmâ ile delil olma yönüyle daha kuvvetli hale gelmektedir. Ayrıca âmmı tahsis eden icmâ olmayıp, icmâ delilidir.

a.4. Kıyasla Oluşan Tahsis

Âmm lafzın, kıyasla tahsisi İmam Şâfiî ve usûlcülerin çoğu tarafından caiz görülmüştür.³²⁸

Kıyas, hüküm çıkarma hususunda şer'î bir delil olduğundan, diğer delillerde olduğu gibi kendisiyle âmm lafzı tahsis etmek caizdir. Çünkü böyle söyleyenler âmmın delaletini de zanni görürler. Kitab'ın sünnetle tahsisinde olduğu gibi daha zayıf olan delilin daha kuvvetli olanla tahsisine engel bir durum yoktur. Neshte ise durum farklıdır. Nesh olayında, sabit olan hükmün yürürlükten kaldırılması söz konusudur. Bu durumda, daha zayıf olan delil daha kuvvetli olanı yürürlükten kaldırmış olur ki bu caiz değildir.³²⁹

Umumun kıyasla tahsisi halinde, hem kıyasın hem umumun kullanımı caizdir. Ancak evla olan birinin kullanılması diğerinin ise sakıt olmasıdır.³³⁰ Kıyas, mana cihetiyle hükme delalet ederken, âmm isim cihetiyle delalet eder. Manalar ve isimler karşı karşıya geldiğinde manaya göre hüküm verilir.³³¹

³²⁸ Kıyasla oluşan tahsisi, Ebu Hanife, İmam Mâlik, Ebu'l Hüseyin el-Basri ve Eş'ari (ö. 324/936) gibi müctehidlerin de içinde bulunduğu cumhur benimsemiştir. (Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, II, 690) Ancak Mu'tezilenin çoğunluğu ile fukahadan Ebu Bekr el-Bakillani âmmın, kıyasla tahsisini caiz görmezler. Bunun nedeni; âmmın zahirinin kıyasa nispeten daha güçlü olmasıdır. Nitekim âmm kat'î bir delildir. Kıyas ise zanni bir delildir. Kat'î olanın zanniden güçlü olması hususunda herhangi bir şekk bulunmamaktadır. Kıyasla nesh caiz olmayınca, tahsis de caiz olmaz. Umum nass olup kıyas nass olmadan kullanılmaz. (Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 190; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 385.)

³²⁹ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 190.

³³⁰ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 190.

³³¹ Mâlik (ö. 179/795), Ebu Hanife (ö. 150/767) ve Ebu'l Hasen Eş'ari (ö. 324/936), bu durumda kıyasın umuma takdim edileceğini benimser. Cübbâi (ö. 303/916), İbnu'l Cübbai (ö. 321/933), kelimcilerin ve fakihlerin bir kısmı umumun, kıyasa takdim edileceği görüşündedir. Kadı Ebu Bekr el-Bakillani ve bazı

İmam Şâfiî kıyasın celî veya hafî olmasına bakmaksızın mutlak olarak âmm manayı tahsis ettiğini benimsemektedir.³³²

Cüveynî, umum ve kıyas gibi zannî delillerin tearuzu halinde araştırma yapıldıktan sonra birini diğerine tercih etmeyi gerektiren aklî veya naklî bir delilin bulunması halinde hüküm verileceğini savunur.³³³

Gazzâlî, kıyasın umumla karşı karşıya gelmesi halinde, birini diğerine mutlak olarak tercih etmez. Kıyas türlerinden olan celî ve hafî kıyas arasında ayrım yaparak, celî kıyasın delaleti yönüyle güçlü olduğunu hatta umumdan da güçlü olduğunu, hafî kıyasın ise zayıf olduğunu tespit ettikten sonra şu değerlendirmeyi yapar: “Umum ve kıyas zann ifade eder. Müctehid bunlardan daha güçlü gördüğüne ittiba etmek durumundadır. Umum bazen, umum kastının zahir olmaması sebebiyle zayıf olur ve bu zayıflık, umumdan hariç tutulan şeylerin çok sayıda olmasıyla ve kendisine birçok tahsis girmesiyle ortaya çıkar. ‘Allah alım satımı helal kılmıştır’³³⁴ ayeti bu mahiyettedir. Çünkü Hz. Peygamber’in, ‘Buğdayı buğday mukabilinde satmayın’³³⁵ sözünün, pirinç ve hurmanın haramlığına olan delaleti, ayetin umumunun bunların helalliğine olan delaletinden daha açıktır.³³⁶

Gazzâlî bu izahtan sonra şu neticeye varır: “Umum ve kıyas birbiriyle çatıştığında, güçlü kıyasın zayıf umuma veya güçlü umumun zayıf kıyasa takdimi gerekir. Eğer umum ve kıyas birbirine denk ise, bu takdirde tevakkuf gerekir. Zira birinin umum ötekinin kıyas olması, bizatihi tercihi gerektiren şeylerden olmayıp, delaletlerinin kuvveti açısından tercih sebebi olurlar.”³³⁷

alimler de tearuz nedeniyle çekimser kalınacağını söylemiştir. İsa b. Eban (ö. 220/836), kıyasın, tahsise uğramış umuma takdim edileceğini, tahsise uğramamış umuma ise takdim edilmeyeceğini ileri sürmüştür. (Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 166.)

³³² Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma*, I, 384.

³³³ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 157.

³³⁴ Bakara, 2/275.

³³⁵ *Buhârî*, Buyu 76.

³³⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 173.

³³⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 174..

Cüveynî ile Gazzâlî'nin kıyasın tahsis etme fonksiyonunu, bir delilin varlığına yahut delalet bakımından tahsis edeceği delile oranla daha kuvvetli olması şartına bağlamaları, tahsis delilini uygularken kat'iyet aramamaları görüşleriyle çelişmektedir. Ayrıca Cüveynî'nin bir taraftan zanni bir delil olan ahad haberin, hem Kur'an'ı hem mütevatir sünneti neshedebileceğini savunması, diğer taraftan, dayanağı Kur'an ve sünnet olan kıyasın muhassıs olabilmesine yönelik bir takım şartlar getirmesi hem zorlamadan ibarettir hem düşündürücüdür. Bu usûlcüler celî ve hafî kıyas arasında ayırım yapmakla, kıyasın celî ve hafî olmasına bakmaksızın mutlak olarak tahsisin caiz olduğunu benimseyen İmam Şâfiî'yle de çatışmaktadırlar.

Âmmın kıyasla tahsisine dair getirilen misaller şöyledir: “*Zina eden kadın ve erkekten her birine yüz sopa vurun*”³³⁸ ayeti, cariyeye yarı ceza uygulanması gerektiğine dair olan; “*Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa onlara, hür kadınların cezasının yarısı (uygulanır)*”³³⁹ ayetiyle tahsise uğramıştır. Cariyeye kıyasla köleye de yarı ceza uygulanması hükmü nehye dair bir tahsistir. Bu durumda ayetin bir kısmı kitapla bir kısmı da kıyasla tahsise uğramış oldu.³⁴⁰ İmam Şâfiî, bu mevzuda Müslümanların kölenin recmedilmeyeceğine dair icmâ ettiklerini zikreder.³⁴¹

“*Biz, büyük baş hayvanları da sizin için Allah'ın (dininin) işaretlerinden (kurban) kıldık. Onlarda sizin için hayır vardır*”³⁴² ayeti, icmâ ile sabit olan; ihramda avlanmaya ceza olarak avdan yemenin haram oluşu hükmü ile tahsise uğramıştır. İmam Şâfiî, avdan bedel verilen hükme kıyasla da kıran ve temettü haccında kesilecek hayvanın etinin yenmesinin haram oluşu hükmüne varmıştır.³⁴³

³³⁸ Nur, 24/2.

³³⁹ Nisa, 4/25.

³⁴⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 157.

³⁴¹ Şâfiî, *er-Risale*, 97, No. 386.

³⁴² Hacc, 22/36.

³⁴³ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 192.

Şirazî, hükümler aynı olup sebepler farklı da olsa kıyas yöntemi ile mutlakın takyidini âmmın tahsisi olarak görür. Nitekim; “*Bunun da keffareti, bir köle azat etmektir.*”³⁴⁴ ayetinde geçen köle, hem mümin hem de kafir için âmm bir ifadedir. Ancak “kafir kölenin azat edilmesi caiz değildir” dediğimizde, kıyas deliliyle mutlak köleyi takyid etmiş oluruz. Âmmın kıyasla tahsisi de caizdir. Şirazî, bu yöntemle ayete ilave yaptığı eleştirisini getirenlere şu cevabı verir: “Bu işlemde bir ilave yapılmamıştır. Zira burada gerçek anlamda bir noksanlık vardır. Çünkü mutlak lafız hem mümin hem de kafir köleyi iktiza eder. Biz zahirin iktiza ettiği bazı şeyleri dışarıda bıraktık.”³⁴⁵

Usûlcülerin büyük bir çoğunluğu kıyasla yapılan tahsisi bir ilke olarak benimsemektedir.³⁴⁶ Ancak umurun kıyasla tahsisini, İmam Şâfiî ile Şirazî ve Sem’ânî mutlak olarak benimserken, Cüveynî ve Gazzâlî tahsise delalet eden bir delilin varlığına bağlamaktadır. Kanaatimizce, dayanağı Kur’an ve sünnet olan kıyasla yapılacak tahsisin mutlak kabulü daha isabetli gözükmemektedir.

a.5. Sahabe Kavliyle Oluşan Tahsis

Sahabe kavlinin bağlayıcılığı alimler arasında ihtilaflıdır. Bu nedenle umuru tahsisi mevzuunda farklı görüşler ortaya konmuştur.³⁴⁷

Sahabe kavlinin delil yönüyle ilgili, İmam Şâfiî’nin kavli cedit ve kavli kadim olmak üzere iki farklı görüşü mevcuttur. Kavli kadim görüşüne göre delil olarak kıyastan daha kuvvetlidir. Ancak umuru tahsis etmesi hususunda iki görüş mevcuttur.

a. Sahabe kavli, kıyas delilinden daha kuvvetli olduğundan bununla âmmın tahsisi caizdir.

³⁴⁴ Maide, 5/89.

³⁴⁵ Şîrâzî, *et-Tabsira*, 215-216.

³⁴⁶ Şevkânî, *İrşâdu’l-Fuhul*, II, 690.

³⁴⁷ Şevkânî, *İrşâdu’l-Fuhul*, II, 699.

b. Sahabe kavli, umum manayı tahsis edemez. Çünkü sahabe sünnetin zahirine dayanarak görüşlerini terk etmiştir.³⁴⁸

İmam Şâfiî'nin kavli cedidine göre, sahabe kavli mutlak olarak hüccet değildir. Bu nedenle İmam Şâfiî, İbn Abbas'ın irtidatı erkeğe tahsis edişine dair sözüyle, bir kısım sahabenin at cinsinden bazı sınıfların zekatının gerekmeyeceği görüşünü reddetmiştir.³⁴⁹

Zerkeşi, İmam Şâfiî'nin bir meselede sahabe kavli ile umum mana tearuz ettiğinde umum üzere hükmettiğini belirtir.³⁵⁰

Cüveynî, sahabe asrında sahabe kavliyle oluşan ittifakın icmâ olarak isimlendirilemeyeceğini çünkü bunun müstakil bir icmâ olduğunu belirtir. Ona göre; bu durumda âmmın tahsisi sahabe kavliyle değil de icmâ ile sabit olmaktadır.³⁵¹

Bazı usûlcüler, sahabenin yaşadığı dönemde sahabe kavli işitildiğinde bir muhalefetle karşılaşmamışsa, onu icmâ veya kat'i bir delil olarak kabul etmektedir. Ebu Mansur (ö. 429/1037), Ebu Hamid El-Isferayani (ö. 406/1016) ve Şirazî bu tür bir sahabe kavlinin umumu tahsis edeceğini belirtmektedir. Ancak sahabe kavli bir itirazla karşılaşmışsa bu durumda delil mahiyetini kaybeder ve onunla tahsis yapılması caiz olmaz.³⁵²

Şirazî, kendi mezheplerinde sahabe sözünün tahsis delili olarak kabul edildiğini söylemiştir.³⁵³ Hâlbuki Şirazî'nin bu iddiası İmam Şâfiî'nin kavli cedidiyle çatışıyor görünmektedir.

Tartışma daha çok ittifakla kabul edilen sahabe kavlinin isimlendirilmesine ilişkindir. Çünkü müctehidlerin bir kısmı bu işlemi icmâ olarak değerlendirerek

³⁴⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 382; Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 528.

³⁴⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 381; Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 529.

³⁵⁰ Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 529.

³⁵¹ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 203.

³⁵² Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 528.

³⁵³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 382.

tahsise giderken diğerk kısmı sahabe kavliyle oluşan icmâ olarak görmekte ve tahsisi uygulamaktadır.

Sünneti nakletmede titiz davranan bir topluluğun üzerinde ittifak ettiği bir hükmün hangi isim altında olursa olsun hüccet olarak kabul edilmesi daha isabetli gözükmektedir.

a.6. Ravi Sözüyle Oluşan Tahsis

İmam Şâfiî ve Şâfiî usûlcüler, bu tür bir tahsisi prensip olarak kabul etmezken bazı usûlcüler, bir takım şartlar dahilinde kabul etmektedir.³⁵⁴

Ebu Hanife, ravinin takip ettiği yolu dikkate alarak, haberin tahsisini caiz kabul eder. Ona göre ravi, rivayet ettiği şeyin kaynağını başkalarından daha iyi bilmektedir. Bu konuya ilişkin misal şöyledir: Ebu Hureyre, köpeğin salyası kaba sirayet ettiğinde üç kere yıkanmasının gerektiği yönünde fetva vermiştir. Hâlbuki kendisi Hz. Peygamber'den yedi kere yıkanması gerektiği yönünde rivayette bulunmuştur.³⁵⁵ Ebu Hureyre, bu mevzudaki rivayetini, fetvasıyla tahsis etmiştir.³⁵⁶ Aslında ravinin bir olaya ilişkin naklettiği haberin değil de, amelinin dikkate alınması pek uygun düşmemektedir. Çünkü bu durum hüccet yönü tartışmalı bir sözü, hüccet değeri olana tercih anlamına gelir ki, bu şer'în genel yapısıyla bağdaşmamaktadır.

İmam Şâfiî, ravinin bu tür bir tahsisinin hareket noktasının te'vil olması halinde kabul eder.³⁵⁷ Şâfiî usûlcülerden Cüveynî ve Sem'ânî, bu tür bir ravinin fetvasını kabul etmez. Onlara göre rivayet hüccet niteliği taşır, takip ettiği yol ise hüccet niteliği taşımaz. Hüccet mahiyetinde olan şeyin, hüccet olmayan şeyle tahsisi caiz değildir.³⁵⁸ Ayrıca Sem'ânî, ravinin habere dair iki ihtimalden birine yönelik

³⁵⁴ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, II, 700.

³⁵⁵ *Müslim*, Taharat 27; *Ebu Davud*, Taharat 37.

³⁵⁶ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 204.

³⁵⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 204.

³⁵⁸ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 189; Cüveynî, *el-Burhan*, I, 204.

tefsirini hüccet sayar. İbn Ömer'in alıcı ve satıcı birbirinden ayrılmadıkça muhayyerdir rivayetini, alıcı ve satıcı arasında geçen konuşmanın bitimi olarak değil de, bedenen ayrılık olarak tefsir etmiş olup bu tercihin daha evla olduğunu belirtir.³⁵⁹ Zira İbn Ömer'in, Hz. Peygamber'in hitabına şahit olduğu için onun maksadının ne olduğunu bildiğinden yaptığı tefsirin nakilde bulunduğu haber mesabesinde olduğunu ileri sürmektedir.³⁶⁰

Şirazî, Hanefilerin verdiği hükme itiraz sadedinde şunları söyler: Hz. Peygamber'in sözü hüccettir. Ancak ravinin sözü hüccet değildir. Hüccetin, hüccet olmayanla terki caiz değildir. Çünkü ravinin sözü; bir delilden, fasit bir görüşten veya batıl bir ictihaddan ortaya çıkmış olabilir. Bu nedenle hüccet olan umumun, batıl olmaya muhtemel bir sözle tahsisi caiz değildir.³⁶¹ Şirazî'nin bu değerlendirmesi, hukukun ana kaynaklarından olan sünnetin beşer sözüne denk tutulamayacağını ifade etmesi bakımından önem arz etmektedir. Zira Hz. Peygamber'in sözleri vahye dayanmaktadır.

a.7. Örf ve Adetle Oluşan Tahsis

Bir yorum çeşidi olan tahsisin örfle yapılıp yapılamayacağı İslâm hukukunda örf ile nassın çatışması konusunda incelenmiş³⁶² ve İmam Şâfiî ile Şâfiî mezhebine müntesip usûlcüler genel olarak, âdetin hukukî bir delil olmayışından hareketle de tahsis etme fonksiyonunun bulunmadığı kanaatini ortaya koymuşlardır.³⁶³

³⁵⁹ Sem'ânî, *Kavâttu'l-Edille*, I, 190.

³⁶⁰ Sem'ânî, *Kavâttu'l-Edille*, I, 190.

³⁶¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 382.

³⁶² Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, 254.

³⁶³ Sem'ânî, *Kavâttu'l-Edille*, I, 193; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 391; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, II, 697, 698.

b. Muttasıl Tahsis

Muttasıl (bitişik) tahsis, tek başına bir anlam ifade etmeyen ve ancak kendinden önceki söz ile anlaşılan lafızdır. Bu tahsis türüne müstakıl olmayan (gayri müstakıl) delil de denmektedir.³⁶⁴ Şâfiî usûlcüler, muttasıl tahsisi; istisna, şart, takyid, gaye olmak üzere dört gruba ayırarak incelemiştir.³⁶⁵

b.1. İstisna ile Oluşan Tahsis

Şâfiî usûlcüler istisnaya ilişkin, özü itibariyle birbirine yakın tariflerde bulunmuşlardır. Bunların arasında en kapsamlı olanı şudur: “Kendisine has sınırlı sayıda sigaları bulunan ve kendisinde zikredilen şeyin ilk sözle kastedilmediğine delalet eden bir sözdür.”³⁶⁶

Şâfiî usûlcülerin geneli, istisnanın tahsis delili sayılabilmesi için bir takım şartları ihtiva etmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Ancak Gazzâlî, istisnanın tahsisten pek çok yönden farklı olduğunu belirterek onun tahsis delili olamayacağını savunmaktadır. Nitekim ona göre istisna, lafzın kapsamına giren şeyleri kapsam dışı bırakırken; tahsis, lafzın kapsamına giren şeylerin hepsine değil, bir kısmına hasredildiğini ortaya koyar.³⁶⁷

İstisnayı tahsis delili kabul edenler; istisnanın müstesnaya bitişik olması ve istisnanın müstesnanın cinsinden olmasını şart koşarlar.³⁶⁸

1. İstisnanın bitişik olması: İstisnanın müstesna minhe bitişik olmaya elverişli olması gerekir. Munfasıl olması halinde hükmü batıl olur. Yani istisnanın herhangi bir söz veya süre yönüyle kesilmemesi gerekir. Ancak öksürme, aksırma gibi sebeplerden fasıla girecek olursa bu durum istisnaya herhangi bir zarar

³⁶⁴ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, II, 639; Edîb Sâlih, *Tefsiru'n-Nusus*, II, 95.

³⁶⁵ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 210; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 196.

³⁶⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 196.

³⁶⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 197.

³⁶⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 196.

vermez.³⁶⁹ Ancak aralarında İbn Abbas'ın da bulunduğu bazı alimlerden, tahsisin tehirinin caizliğine dair rivayetler aktarılmıştır.³⁷⁰ Tahsisin munfasıl olabileceğine dair İbn Abbas'tan gelen rivayet şu şekildedir: “Bir adam yemin edip bir sene sonra istisnada bulunsa bu caizdir.” Bu görüşüne dayanak olarak “*Bunu unuttuğun takdirde Allah'ı an*”³⁷¹ ayetini getirir.³⁷²

Şâfiî usûlcülerden, Cüveynî, Şirâzî ve Gazzâlî, İbn Abbas'ın bu türden bir görüşünün olamayacağından hareketle naklin sahih olmama ihtimalini ortaya atarlar.³⁷³

Sem'ânî, İbn Abbas'ın istisnanın munfasıl olabileceğine dair görüşünün delil olamayacağını zikreder.³⁷⁴

2. İstisna edilen şeyin, kendisinden istisna yapılanın (müstesna minh) cinsinden olması. İstisnanın aynı cinsten olması halinde hakikat, ayrı cinsten olması halinde mecaz olacağı ifade edilmiştir.³⁷⁵

Cüveynî, cinslerin ayrı olması halinde yapılacak bir çıkarımı istisna olarak adlandırmamakta ve bu tür bir işleme mecaz adını vermektedir.³⁷⁶

Bu konuya ilişkin getirilen deliller şöyledir: “*İyi bilin ki onlar benim düşmanımdır; ancak alemlerin Rabbi (benim dostumdur)*”³⁷⁷ ayetinde Allah Teala,

³⁶⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma*, II, 646, 647.

³⁷⁰ Ata b. Rebah (ö. 114/732), Hasan-ı Basri (ö. 110/728), Said b. Cübeyr (ö. 95/714) gibi alimlerden bir hafta, bir ay, bir yıl veya süresiz olarak yahut meclis devam ettiği müddetçe istisna yapılabilmesine dair rivayetler gelmiştir. (Şîrâzî, *et-Tabsira*, 162, 163; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, II, 649.)

³⁷¹ Kehf, 18/24.

³⁷² Şîrâzî, *el-Luma*, 95.

³⁷³ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 197; Şîrâzî, *el-Luma*, 95; Cüveynî, *el-Burhan*, I, 144.

³⁷⁴ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 210.

³⁷⁵ Şîrâzî, *el-Luma*, 96; Cüveynî, *et-Telhis*, II, 68; Şîrâzî, *et-Tabsira*, 165; Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 215.

³⁷⁶ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 144; Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 214.

³⁷⁷ Şuara, 26/77.

“Onlar benim düşmanımdır” sözünden anlaşılmaz. “Yanlışıyla olması dışında bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olmaz.”³⁷⁸ Ayette hata mükellefiyet kapsamı altına girmez. “Bu hususta zanna uymak dışında hiçbir (sağlam) bilgileri yoktur.”³⁷⁹ Ayette geçen zan terimi ilim cinsinden değildir. Bu delillerde istisna, istisna edilen şeyle aynı cinsten olmadığından Şâfiî usûlcüler tarafından farklı yorumlanmıştır. Sem’ânî ve Şirâzî bu delillerin hepsinin mecaz yönüyle değerlendirilmesi gerektiğini savunur.³⁸⁰ Cüveynî, cinsleri farklı olan şeylerde istisnanın olmayacağını, bu durumda istisnanın “lakin” manasına geleceğini zikreder.³⁸¹ Gazzâlî, bu tür istisnada tahsis ve çıkarma anlamı olmadığını zikreder. Ona göre, müstesna, kat’i olarak lafzın kapsamına girmiş değildir. Ayrıca, bu delilleri mecaz olarak değerlendirenlerin lugata aykırı davrandıklarını ileri sürerek eleştirmiştir.³⁸² Gazzâlî, İmam Şâfiî’nin şu sözünü de kendisine delil olarak getirir: “Bir kimse ‘aleyye mietu dirhemini illa sevben (bir elbise hariç yüz dirhem borcum var)’ diyecek olsa, bu istisna sahihtir ve söz ‘illa kıymetuhu (bir elbisenin kıymet miktarı hariç)’ anlamına gelir.” Ona göre; “İmam Şâfiî’nin elbiseyi ‘elbisenin değeri’ olarak değerlendirmesi ve bu şekilde istisnayı caiz görmesi; onu, istisna edilen şeyle, kendisinden istisna yapılan şeyi aynı cinsten gösterme külfetine sokmuştur.”³⁸³ Sem’ânî, İmam Şâfiî’nin bu görüşüne binaen istisnanın mana yönüyle sahih olacağı hükmüne varmıştır.³⁸⁴ Cüveynî, Ebu Hanife’nin ölçülebilen ve tartılabilen şeylerin kendi arasında istisna edilmesini caiz gördüğünü zikrederek, İmam Şâfiî’nin de cinsler arasında ihtilaf çıktığında elbisede yaptığı gibi te’vile gittiğini belirtir.³⁸⁵

³⁷⁸ Nisa, 4/92.

³⁷⁹ Nisa, 4/157.

³⁸⁰ Şirâzî, *el-Luma*, 96; Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 215.

³⁸¹ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 144.

³⁸² Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 199-200.

³⁸³ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 199.

³⁸⁴ Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 214.

³⁸⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 144.

Dilbilimciler, başta söylenen şeyin ekseriyetinin istisna edilmesinin caiz olup olmadığı hususunda ihtilafa düşmüştür.³⁸⁶ İmam Şâfiî ile Şâfiî usûlcülerin de içinde bulunduğu usûlcülerin büyük bir çoğunluğu bu şekildeki bir istisnanın caiz olacağı görüşündedir.³⁸⁷

Şirazî, Sem'ânî ve Gazzâlî bu tür bir istisnanın sahih olacağını kabul ederken,³⁸⁸ Cüveynî, bu tür bir istisnanın hakiki olmadığından hareketle istisnayı reddeder. Kur'an'dan şu delilleri getirirler: “*Birazı hariç, geceleri namaz kıl. (Gecenin) yarısını (kıl.) Yahut bunu biraz azalt ya da çoğalt ve Kur'an'ı tane tane oku*”³⁸⁹ Sem'ânî'ye göre, yarımın üzerine ziyade halinde, çoğunluğun istisnası ve az olanın geri kalması demektir.³⁹⁰ Cüveynî yarısı ve ziyadesinin istisnası üzerinde düşünülmesi gerektiğini belirtir. Hakiki istisnanın “birazı hariç” ifadesi olup ondaki sonrakilerin istisna olmadığını belirtir.³⁹¹

Birbirini takip eden cümlelerden sonra gelen istisnanın son cümle veya tüm cümleler için geçerli olacağı hususu ihtilaflıdır. Cüveynî, İmam Şâfiî'nin bu durumdaki bir istisnanın tüm cümleye, Ebu Hanife'nin ise son cümleye raci olduğu görüşünde olduklarını belirtmektedir. Bu görüş ayrılığının hukuktaki yansımaları göstermesi bakımından, “*Namuslu kadınlara zina isnadında bulunup, sonra (bunu ispat için) dört şahit getiremeyenlere seksener sopa vurun ve artık onların şahitliğini hiçbir zaman kabul etmeyin. Onlar tamamen günahkârdırlar. Ancak bundan sonra tevbe edip ıslah olanlar müstesnadır.*”³⁹² ayeti önem arz etmektedir. İmam Şâfiî; “tevbe edip ıslah olanlar hariç” ayetindeki istisnanın, ilk üç cümleye döneceğini ve bu durumda kazf haddi uygulanan kişi tevbe ettiği zaman, şahitlik

³⁸⁶ Zeccac (ö. 311/923) ve İbn Cinni (ö. 392/1001) bu tür bir istisnayı reddederken Kufe ve Basra dilbilimcilerinin çoğunluğu kabul etmektedir. (Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 434.)

³⁸⁷ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 74.

³⁸⁸ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 212; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 203.

³⁸⁹ Müzemmil, 73/2-4.

³⁹⁰ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 212.

³⁹¹ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 76.

³⁹² Nur, 24/4, 5.

ehliyetini yeniden kazanmış olacağını benimser. Ancak Ebu Hanife istisnanın son cümleye “*onlar tamamen günahkardırlar*” döneceğini ve tevbeyle sadece “fisk” isminin sona ereceğini, reddedilmesi gereken hükmün ise devam edeceğini benimsemektedir.³⁹³

Cüveynî’ye göre “onların şahitliğini hiçbir zaman kabul etmeyin” cümlesi bir hüküm ifade eder. “*Onlar tamamen günahkârdırlar*” cümlesi ise, kendisinden önce geçen cümledeki hükmün illeti hükmündedir. Kişi tevbe ettiği zaman, şahitliğin reddedilmesinin illeti yani iftira ve fisk ortadan kalkar ve şahitlik ehliyetiyle ilgili hüküm tekrar geri döner.³⁹⁴

İmam Şâfiî kazf ayetinde istisna edatını işleterek hükme ulaşmıştır. Hâlbuki Cüveynî ilgili ayette, illeti tespit ederek aynı hükme ulaşmış ve imamından farklı bir yol izlemiştir.

Gazzâlî ise, istisnanın tüm cümleler için geçerliliğini bir delilin delaletine bağlamaktadır. Kazf ayetinde böyle bir delili bulamadığını gerekçe göstererek istisnayı, son cümleye tahsis etmiştir.³⁹⁵

b.2. Şartla Oluşan Tahsis

Şart, bulunmadığında meşrutun (şarta bağlanmış olan şey) yokluğunu gerekli kılan, mevcut olduğunda meşrutun varlığını gerekli kılmayandır. Bu tanımda şartın varlığı öne çıkarılmıştır.³⁹⁶

İmam Şâfiî’ye göre şart, mevcutsa hükmü gerektirir, değilse gerektirmez. Dolayısıyla şartın varlığı ve yokluğu mantuk ve mefhum yoluyla şer’î bir hüküm ifade etmektedir ve umurun fertlerinden bir kısmı üzerine kasr ve tahsistir.³⁹⁷

³⁹³ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 141.

³⁹⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 143.

³⁹⁵ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 451.

Eş’ariler ile Ebu Bekr el-Bakillani, Cüveynî ve Râzî istisnanın son cümle veya tüm cümleler için geçerliliği hususunu bir delilin delaletine bağlamışlardır. (Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 451.)

³⁹⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 210.

Şirazî ve Sem'ânî şartın tahsis delili olduğunu belirtmekte,³⁹⁸ Gazzâlî ise; onlardan farklı olarak istisna gibi şartın da tahsis delili olmadığını ortaya koymaktadır.³⁹⁹

Sem'ânî'ye göre şart, kendisine bağlanmış olan şeyin tahsisini gerekli kılmaktadır. Ancak, te'kid veya yaygın durum mevkiinde olması halinde, delile istinaden hükümden çıkar. Bunun misali: “*Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman kafirlerin size kötülük etmelerinden endişe ederseniz, namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur.*”⁴⁰⁰ Bu ayette “endişe” fiilin tahsisi için şart olmayıp te'kid için gelmiştir. “*Kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı. Eğer onlarla (nikâhlanıp da) henüz birleşmemişseniz kızlarını almanızda size bir mahzur yoktur.*”⁴⁰¹ Ayette zikri geçen “evlerinizde bulunan” ifadesi yaygın durum mahiyetinde olup tahsis edici bir şart değildir.⁴⁰²

Şâfiî usûlcüler şartın oluşumuna dair şu ayetleri delil olarak getirmektedir: “*Ey iman edenler! Namaza kalktığınızda yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın.*”⁴⁰³ Allah Teala bu ayetle namazın sıhhati için tahareti şart kılmıştır. “*Eşlerine zihar yapıp onlardan ayrılmaya kalkıp da sonra söylediklerinden dönenlerin, eşleriyle temas etmeden önce bir köleyi hürriyetine kavuşturmaları gerekir... Buna imkan bulamayan kimse, temaslarından önce, iki ay ara vermeksizin oruç tutmalıdır. Buna da gücü yetmeyen altmış fakiri doyurmalıdır.*”⁴⁰⁴ Allah Teala, orucun tutulmasını, kölenin hürriyetine kavuşturulmaması, yemek yedirmeyi de

³⁹⁷ Taftâzânî, *et-Telviḥ*, I, 146; Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisi*nde Tahsis, 181.

³⁹⁸ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 223; Şîrâzî, *el-Luma'*, 100.

³⁹⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 211.

⁴⁰⁰ Nisa, 4/101.

⁴⁰¹ Nisa, 4/23.

⁴⁰² Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 223.

⁴⁰³ Maide, 5/6.

⁴⁰⁴ Mücadele, 58/3-4.

orucun tutulmaması şartına bağlamış olup bu durumda şart isimlerin umum manasını tahsis etmiş oldu.⁴⁰⁵

b.3. Takyidle Oluşan Tahsis

Takyid kayıtlamak, kısıtlamak ve bazı şartlara bağlamak anlamına gelmektedir. Ayrıca takyidin şart koşma manasına geldiği de ifade edilmiştir.⁴⁰⁶ İmam Şâfiî ile çoğu Şâfiî usûlcü takyidle tahsisin oluşumunu, âmm lafzın sıfatla takyidine bağlayarak mutlak lafzı âmm lafızlardan saymışlardır.⁴⁰⁷

Takyid işleminin tahsis olarak addedilmesi, bazı usûlcülere göre sebep-sonuç tek ise,⁴⁰⁸ bazılarına göre ise bu şart aranmadan gerçekleşir.⁴⁰⁹

İmam Şâfiî mutlakın mukayyede hamlini prensip olarak kabul etmektedir. Kendisi bir delilin vücudu halinde de mutlakın takyidini âmmın tahsisi olarak değerlendirmektedir.⁴¹⁰ Nitekim; ona göre “*Ey iman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaret olması hali müstesna, mallarınızı, bâtil (haksız ve haram yollar) ile*

⁴⁰⁵ Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 223-224.

⁴⁰⁶ İbn Manzur, *Lisanu’l Arab*, III, 383; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 212

⁴⁰⁷ Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, I, 416; Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 225; Cüveynî, *el-Burhan*, I, 159.

Şâfiîler bir mümini yanlışlıkla öldüren kimsenin “mümin bir köleyi hürriyetine kavuşturmasını” (Nisa, 4/92) veya zihar keffaretinde “ardı ardına iki ay oruç tutulmasını” (Mücadele, 58/4) öngörmüştür. Bu ayetlerde köle lafzı mutlak zikredilseydi hüküm hem mümin hem kafir bütün köleler hakkında âmm olurdu. Aynı şekilde iki ay oruç mutlak söylenseydi “ardı ardına” veya “ayrı ayrı” tutulan oruçları ihtiva edecekti. Ancak bu lafızlar “mümin” ve “ardı ardına” sıfatlarıyla kayıtlandıklarından tahsise uğramışlardır. (Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 225.)

⁴⁰⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 212.

⁴⁰⁹ Ebu Hanife nass üzerine yapılan ziyadeyi nesh saydığından, Hanefiler mutlakın mukayyede hamlini reddeder. (Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 214.)

Cüveynî, Hanefilerin, kölenin ayıplardan salim olması gibi şartları ileri sürdüklerinden onların da bu ayeti takyit ettiğini belirterek onları bu tutumlarından ötürü eleştirmiştir. (Cüveynî, *el-Burhan*, I, 159.)

⁴¹⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 159.

aranızda (alıp vererek) yemeyin.”⁴¹¹, “Bu hal onların ‘alım-satım tıpkı faiz gibidir’ demeleri yüzündendir.”⁴¹² Zikri geçen ayetlerin ikisi de her durumda alım satımın helal oluşu hususunda mutlaktır. Bunlar, Hz. Peygamber’den nakledilen bir haberle veya ümmetin icmâsıyla haram olan bazı bey türleri dışarıda bırakılarak tahsise uğramıştır.⁴¹³

İmam Şâfiî, zıhar keffareti hakkındaki “Bir köleyi hürriyetine kavuşturmak gerekir”⁴¹⁴ ayetinde mutlak olarak geçen köleyi, katl keffareti hakkında “Mü’min bir köleyi hürriyetine kavuşturmak gerekir”⁴¹⁵ ayetinde mukayyet olarak geçen köleye takyid ederek bu işlemi de âmmın tahsisi olarak nitelendirmiştir.

Şirazî ve Sem’ânî, İmam Şâfiî’nin takyidle ilgili bu kanaatine itiraz etmektedir. Onlara göre her ne kadar lafızlar aynı olsa da hükümler farklı olduğundan mutlakın takyidi gerçekleşmez. Bu usûlcüler, ancak sebep ve hüküm

⁴¹¹ Nisa, 4/29.

⁴¹² Bakara, 2/ 275.

⁴¹³ İmam Şâfiî konuyla ilgili ayetlerin tahsise uğrayışını şu şekilde açıklar: Hz. Peygamber, Allah Teala’nın âmm ve hâss buyruklarını beyan edendir. Onun bu mevzuda âmmı tahsis edişine delalet eden sözü iki şeydir; birincisi peşin parada fazlalık, ikincisi ise vadelinin her türlü. (Şâfiî, *el-Ümm*, V, 37) Altının altınla gümüşün gümüşle satımında miktarın eşit ve peşin olması gerekir. (*Müslim*, Buyu 32) Aynı şekilde bir kısım yiyecekler de bu gruba girer: Buğday, arpa, hurma, tuz gibi yiyecek maddelerinde de aynı cinsten olanların biri diğerine göre miktar yönüyle fazlalıklı mübadelesinde veya satımı haram olur. (*Müslim*, Buyu 32) Ancak, cinslerin ayrı olması halinde fazlalıklı olması (alım-satım) mubahtır. Bu maddelerin tümünün cinsi karşılığında vadeli olarak satımı haramdır. Altın ve kağıt paralarda da durum aynıdır. Zira haberin nassı bu hükmü ihtiva eder. Haberin nassından anlaşılan manaya göre aynı şekilde yenilen ve içilen şeylerin tümü de bu kısma girer. Bunun dışında kalan alım-satımlarda bir kısmını diğer bir kısmıyla fazlalıklı olarak peşin veya vadeli satımı helaldir. Buna dair deliller ise şöyledir: Hz. Peygamber bir köleyi iki köle karşılığında satın almıştır. Bu alım-satımı, Hz. Ali, İbnü’l Müseyyeb, İbn Ömer ve başkaları caiz görmüştür. Ancak bu haber olmasaydı caiz olmazdı. İkinci görüş şöyledir: Aynı cinsten iki şeyin olması halinde eşit ve peşin olması gerekir. Altının mübadelesinde olduğu gibi cinslerin ayrı değiştirilmesi halinde peşin ve fazlalıklı olmasında bir sakınca yoktur. Altının kağıt para, hurmanın arpa karşılığında verilmesi gibi. Bir devenin, iki deve karşılığında peşin olarak alım-satımı caiz değildir. Develerin yaş ve yol katedişleri ayrı olsa da aynı sınıftandır. Peşin alım-satımı caiz olmayan şeyin vadeli satımı öncelikle caiz olmaz. (Şâfiî, *el-Ümm*, V, 38.)

⁴¹⁴ Nisa, 4/92.

⁴¹⁵ Mücadele, 58/3.

aynı olduğunda mutlakın takyidini kabul etmekte ve bu işlemi tahsis olarak değerlendirmektedir.⁴¹⁶ Nitekim “*Alış veriş yaptığınız zaman da şahit tutun*”⁴¹⁷ ayeti şahitlerin sayısı ve sıfatı yönüyle mutlak olup aynı ayetin devamında gelen “*İçinizden iki erkek şahit de tutun. İki erkek bulunmazsa o zaman doğruluklarından emin olduğunuz bir erkek ile iki kadının şahitliğini alın.*”⁴¹⁸ ifadesiyle takyide uğramıştır. Bu ve benzeri ayetlerin hükmü aynı olduğundan mutlak mukayyede hamledilir.⁴¹⁹

Cüveynî, mutlakın mukayyede hamledilemeyeceğini kural olarak belirleyerek, mutlak lafzın âmm olduğunu ve âmm lafızlarda uygulanan işlemlerin bu mevzuda da geçerli olduğunu zikreder.⁴²⁰

Gazzâlî ise, mutlakın mukayyede hamlini sebep-sonuç ilişkisi halinde kabul edeceğini belirtir. Nitekim: Allah Teala, adam öldürme keffaretine ilişkin “Bir köleyi hürriyetine kavuşturmaları gerekir” buyruğunu mutlak olarak zikretse, bir başka yerde aynı fiile ilişkin “*Mümin bir köleyi hürriyetine kavuşturmak gerekir*” şeklinde mukayyet olarak kullansa, bu durumda kayıt şart koşma olup mutlak kısım mukayyede hamledilir.⁴²¹ Gazzâlî işlemi tahsis olarak değerlendirmektedir.

İmam Şâfiî ile Şâfiî usûlcüler, mutlakın takyidini tahsis olarak değerlendirmektedir. Ancak İmam Şâfiî takyid işlemini bir sınırlama getirmeden uygularken, Şâfiî usûlcüler bu işlemi bir takım şartlara bağlayarak uygulamışlardır.

⁴¹⁶ Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 225; Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, I, 417.

⁴¹⁷ Bakara, 2/282.

⁴¹⁸ Bakara, 2/282.

⁴¹⁹ Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, I, 417.

⁴²⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 159.

⁴²¹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 212.

b.4. Gayeyle Oluşan Tahsis

Gaye, kendinden önce veya sonra bulunan hükmün sübut veya nefyini gerekli kılan şeyin sınırı demektir.⁴²²

Zerkeşi ve Şevkani (ö. 1250/1834), usûlcülerin gayeyi herhangi bir kayıt koymadan mutlak olarak tahsis edicilerden kabul ettiklerini zikreder.⁴²³

Şâfiî usûlcülere göre; gaye âmî tahsis etmede şart gibidir. Buna dair getirilen misaller şu şekildedir: “*Kendilerine Kitap verilenlerden Allah’a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve Resûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini kendine din edinmeyen kimselerle, küçülerek elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.*”⁴²⁴ Cizyenin verilmesi, cizyeden evvel öldürülmelerine ve cizyeden sonra da onlarla savaşmaktan vazgeçmeye gaye olmuştur. Bu durumda gaye, tahsis edici bir şart olmuştur.⁴²⁵

Meşrut, gaye ve şart sabit olduktan sonra gerçekleşir: “*Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah’ın müsaade ettiği yerden onlara yaklaşın.*”⁴²⁶ Bu ayette kanın kesilmesi gaye, gusûl ise şart kılınmıştır. Bu iki şey birleşmenin mubah olmasında dikkate alınmıştır: Tahsis hem kanın kesilmesi hem de guslün yapılması durumunda gerçekleşir. Bunlardan birinin olmaması tahsisinin meydana gelmesine engel olur.⁴²⁷

b.5. Mefhûmu’l-Hitabla Oluşan Tahsis

Şâfiîlerin önderliğini yaptığı mütekellim metodunu benimseyen usûlcüler mefhumu’l hitabı genellikle mefhum ana başlığı altında ele almışlar ve şu şekilde

⁴²² Zerkeşi, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 480; Şevkânî, *İrşâdu’l-Fuhul*, II, 671.

⁴²³ Şevkânî, *İrşâdu’l-Fuhul*, II, 682.

⁴²⁴ Tevbe, 9/29.

⁴²⁵ Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 224.

⁴²⁶ Bakara, 2/222.

⁴²⁷ Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 224.

tanımlamışlardır: Lafzın, sözde ifade edilmeyen bir şeyin hükmüne delalet etmesine mefhum denir.⁴²⁸ Mefhumu üç kısma ayırarak incelemişlerdir⁴²⁹:

1. Fehva'l-Hitab
2. Lahnu'l-Hitab
3. Delilu'l-Hitab

Şâfiî usûlcüler bu hitab türlerinden delilu'l hitabı, mefhumu'l muhalifle müteradif olarak kullandığından biz de bu terimleri yer yer birbirinin yerine kullanacağız.

b.5.a. Fehva'l-Hitab

Fehva'l-hitab, lafzın zikri geçen hitaba dikkat çekme yönüyle delalet eden hitabdır. Diğer bir ifadeyle, bir şeyden ötürü başka bir şeyin bilinmesine dikkat çekmeye dair bir hitabdır.⁴³⁰ Bu hitap türüne mefhumu'l muvafaka da denilmektedir.

Mefhumu'l-muvafaka iki kısma ayrılır:

a. Hakkında söz söylenmeyen şeyin, söz söylenen şeyden hüküm yönüyle daha üstün olması.

İmam Şâfiî'nin kıyası taksim ederken kullandığı “en büyük kıyas” tabirinin mefhumu'l muvafaka terimine uygun düştüğü söylenebilir. İmam Şâfiî'ye göre en kuvvetli kıyas ise şöyledir: Kur'an'da Allah bir şeyin azını haram kılmıştır ya da onu Hz. Peygamber yasaklamıştır. Bir şeyin azının haram kılınışından o şeyin çoğunun da haram kılındığı anlaşılır, onun çoğu, haram olma yönünden azı gibidir veya daha da kötüdür; çünkü çokluğun azlığa galebe çalması tabiidir.⁴³¹

⁴²⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma* ' , I, 424.

⁴²⁹ Şîrâzî, *el-Luma* ' , 104.

⁴³⁰ Şîrâzî, *el-Luma* ' , 104.

⁴³¹ Şâfiî, *er-Risale*, 260, No: 1483.

İmam Şâfiî'nin bu kısmı izah kabilinden getirdiği misallerden biri şöyledir: “Kim zerre kadar hayır yapmışsa onu görür. Kim de zerre miktarı şer işlemişse onu görür.”⁴³² Buna göre zerre miktarından fazla yapılan iyilik daha çok övülmeye layıktır ve zerre miktarından fazla yapılan kötülük de, daha çok günahtır. Daha sonra İmam Şâfiî şunları söyler; “Bazı bilim adamları buna, “kıyas” adını vermekten çekinirler ve bu, Allah’ın helal ve haram kıldığı, övdüğü ve kınadığı şeylere girer; çünkü o, bizzat nassın manasında mevcuttur; başkasına kıyasla elde edilmiş değildir, derler. Onlar, helal kılınma illetini taşıyan şeyin helal, haram kılınma illetini taşıyan şeyin de haram sayılmasıyla ilgili diğer hususlarda da aynı görüşü ileri sürerler. Ancak benzerlik yönünden ayrı ayrı iki illetin bulunması ve bunlardan birinin bırakılıp ötekisinin kıyas için alınması mümkün olan şeye “kıyas” adı verilebileceğini zikrederler. İlim adamlarından diğer bir kısmı da kitap ve sünnetin dışında olan ve bunlardaki bir hükmün illetini taşıyan şey, kıyastır, der.”⁴³³

b. Meskûtün anh’ın, mantuka müsavi olması.

Bu bölüm, kısımları yönüyle bazen celî olur ki bunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Nitekim “*Haksızlıkla yetimlerin mallarını yiyenler şüphesiz karınlarına ancak ateş tıkmış olurlar.*”⁴³⁴ ayeti mefhumu yönüyle, yetimin malının yenmesinin haramlılığına delalet eder ki, bu mananın kabulünde ihtilaf bulunmamaktadır. Bazen de hafî olur. O takdirde hakkında ihtilaf bulunur. İmam Şâfiî'nin kasıtlı olarak adam öldürmeye ilişkin keffareti şu ayetin mefhumundan ötürü gerekli kılması gibi; “*Yanlışlıkla olması dışında bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olmaz. Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin, mümin bir köle azad etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir.*”⁴³⁵ Hatalı olarak adam öldürmeye ve bir müminin daru’l harpte öldürülmesine ilişkin

⁴³² Zilzal, 99/7-8.

⁴³³ Şâfiî, *er-Risale*, 260-261, No. 1490, 1492, 1493, 1494, 1495.

⁴³⁴ Nisa, 4/10.

⁴³⁵ Nisa, 4/92.

keffaretin verilmesi vacip olunca, kasıtlı olarak adam öldürmeye ilişkin keffaretin verilmesi öncelikle vacip olur.⁴³⁶

Şâfiî usûlcülerin getirdikleri misaller ise şöyledir: “Onlara ‘Of’ bile deme; onları azarlama”⁴³⁷ sözünden sövmenin, dövmenin ve öldürmenin haram olduğu anlaşılmaktadır. “Haksızlıkla yetimlerin mallarını yiyenler şüphesiz karınlarına ancak ateş tıkmış olurlar.”⁴³⁸ ayetinden, yetim malını itlaf etmenin, yakmanın ve helak etmenin haram oluşu ortaya çıkmaktadır: “Kim zerre kadar hayır yapmışsa onu görür.”⁴³⁹, “Ehl-i kitaptan öylesi vardır ki, ona yüklerle mal emanet bıraksan, onu sana noksansız iade eder. Fakat onlardan öylesi de vardır ki, ona bir dinar emanet bıraksan, tepesine dikilip durmazsan onu sana iade etmez.”⁴⁴⁰ ayetlerinde, bir dinardan fazlası da anlaşılmaktadır.

Şirazî, bu ayetlerle, en alt sınırı söyleyerek en üst sınıra veya en üst sınırı söyleyerek en alt sınıra dikkat çekildiğini belirtir. Gazzâlî ise bu isimlendirmede hiçbir kısıtlama olmadığını belirtir.⁴⁴¹

Bu ayetlerde dikkat çekmenin lugat yönüyle mi yoksa kıyas yönüyle mi oluştuğu hususunda iki görüş vardır:

1. Lugat yönüyle: Mütakellim usûlcülerinin çoğunluğu ve Zahirilerin görüşüdür.

2. Celî kıyas yönüyle: Bu görüş İmam Şâfiî’den nakledilmiş olup, buna dair şu misali getirir: “Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin, mümin bir köle azat etmesi gereklidir.”⁴⁴² Bu ayet, kasten adam öldürmeye ilişkin keffaretin vacip

⁴³⁶ Naci Emin, *el-Kadim Ve'l Cedid Fi Fıkhî's Şâfiî*, I, 318, 319.

⁴³⁷ İsrâ, 17/23.

⁴³⁸ Nisa, 4/10.

⁴³⁹ Zilzal, 99/7.

⁴⁴⁰ Al-i İmran, 3/75.

⁴⁴¹ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 165, 166; Şirazî, *el-Luma'*, 104, Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 225; Sem'ânî, *Kavâttu'l-Edille*, I, 236.

⁴⁴² Nisa, 4/92.

olduğuna dikkat çeker.⁴⁴³ özellikle Sem’ânî ve Şirazî bu ismi İmam Şâfiî’nin verdiğini belirtmişlerdir.

b.5.b. Lahnu’l-Hitab

Lahnu’l-hitab, kelamın ancak kendisiyle tamamlandığı zamirle delalet eden lafızdır.⁴⁴⁴

*“Değneğini taşa vur! demiştik. Derhal (taştan) on iki kaynak fışkırdı.”*⁴⁴⁵

Bu; vurdu ve fışkırdı manasına gelmektedir. Bunun benzeri, muzafın hazfı ve muzafın ileyhın muzafın yerine geçmesi şeklindeki “Şehre sor”⁴⁴⁶ ayetidir. Bu ayet “Şehir ehline sor” anlamına gelmektedir. Zikri geçen örnekler, beyan ve ifade yönünden mantuk’a benzemekte olup, gerek zamirin ilavesi gerek muzafun ileyhın muzafın yerine geçmesi ihtiyacın olması durumunda caiz olur.⁴⁴⁷

b.5.c. Delilu’l Hitab

Delilu’l hitab, hükmün, bir şeyin iki vasfından birine ta’lik edilmesi ve bu hükmün vücub bakımından zıt olanlar için söz konusu olmadığına delalet etmesidir.⁴⁴⁸ Yani açıklanan şeyin iki sıfatı olup, hüküm bu iki sıfattan birine talik edilir. Bu durumda delilu’l hitab, sıfatın varlığı halinde hükmü müspet kılarken, sıfatın yokluğu halinde hükmü menfî kılar.⁴⁴⁹ Bu nev’i istidlalin mefhum olarak

⁴⁴³ Şîrâzî, *el-Luma’*, 104; Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 236; Cüveynî, *el-Burhan*, I, 165.

⁴⁴⁴ Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, I, 426.

⁴⁴⁵ Bakara, 2/60.

⁴⁴⁶ Yusuf, 12/82.

⁴⁴⁷ Şîrâzî, *el-Luma’*, 104, 105.

⁴⁴⁸ Şîrâzî, *et-Tabsira*, 218; Şîrâzî, *el-Luma’*, 106.

⁴⁴⁹ Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 238.

adlandırılmasının sebebi, elde edilen hükmün sırf mefhum olup mantuka dayanmamasıdır.⁴⁵⁰

Sem'ânî delilu'l hitabın mahiyeti ve kısımları hakkında şu misalleri verir:

Hz. Peygamber'in "Saime koyunda zekat vardır."⁴⁵¹ hadisi nassı itibarıyla; zekatın saime vasfını taşıyan hayvanlarda söz konusu olduğunu, delilu'l hitabı açısından da; mâlufe olanların zekata tâbi olmadıklarını gösterir.

Hz. Peygamber'in "Su, iki kulleteyne ulaştığında pislik taşımaz"⁴⁵² hadisi⁴⁵³ nassı yönünden; suyun, iki kulleteyne ulaşması durumunda temiz olacağını, delilu'l hitabı açısından da; suyun iki kulleteynden eksik olması halinde necis olacağını gösterir.

Hz. Peygamber, "Kırk koyunda bir koyun zekat vardır"⁴⁵⁴ hadisiyle, kırk koyunu, zekatın nisabı için bir ölçü olarak belirlemiş ve bu sayının altındakine zekatın gerekmediğini bildirmiştir.

Allah Teala şöyle buyurur: "Ey iman edenler! Eğer bir fasık size bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın"⁴⁵⁵ Bu ayetin nassı; fasığın sözünün

⁴⁵⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 224.

⁴⁵¹ *Ebu Davud*, Zekat 5.

⁴⁵² *Ebu Davud*, Taharet 33; *Müslim*, Taharat 67.

⁴⁵³ İmam Şâfiî, suyun necis veya temiz oluşuna dair ölçüyü sünnete dayanarak tespit ettiğini açıklar: Buna göre; Su, iki kulleteynden az olup, meytenin karışması halinde hem kap hem de su necis olur. Kabin temizlenmesi, ancak yıkanmasıyla mümkün olur. Bu miktardaki bir suya necasetin karışması halinde suyun dökülmesiyle necaset kalkar. (Şâfiî, *el-Ümm*, II, 11) Suyu, suda yaşayan hayvanların ölüsü girmişse su necis olmaz. Ancak suya yenilmesi haram olan bir şeyin karışması halinde suyun rengi, kokusu, tadı değişirse de su necis olur. İmam Şâfiî bu görüşlerini kulleteyn hadisine dayandırır. (Şâfiî, *el-Ümm*, II, 22) (Kulle; 104 kiloluk bir su küpüdür. Kulleteyn ise; 208 kg'dan oluşan su miktarıdır.) (Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 254.)

Buna göre İmam Şâfiî, iki kulleteynden az olan bir suya dışarıdan temas eden veya karışan şeyin doğada temiz veya necis oluşuna göre hüküm verir. Nitekim ter, tükrük gibi adeten temiz sayılan şeylerin suya karışması suyu necis kılmaz. Ancak domuz ve köpek gibi yenilmesi yasak olan hayvanların derilerinin veya terlerinin karışması yahut suyu yalamaları halinde su necis olur. (Şâfiî, *el-Ümm*, II, 13.)

⁴⁵⁴ *İbn Mace*, Zekat 13.

araştırılmasını gerekli kılmaktadır. Ayetin delilu'l hitabıyla, adil olanın sözünün kabulünü ve onun hakkında araştırma yapılmasının terk edilmesini gerekli kılmaktadır.⁴⁵⁶

b.5.d. Delilu'l-Hitab'ın Kabulüne ve Reddine Dair Görüşler

İlim ehli, mefhumun delil olması ve onunla amel edilmesi hususunda ihtilaf etmiştir. İmam Şâfî, Malik ve bu ikisinin mezhebine bağlı çoğunluk alimlere göre, bu durumda hüküm diğer vasıflar için geçerlidir. Eş'ari de bu görüşü benimsemiştir.⁴⁵⁷

Cüveynî, İmam Şâfî'nin mefhumu'l-muhalifin sabit olduğuna dair şunları zikrettiğini belirtir: Kanun koyucu, bir sıfatı hususîleştirerek zikrettiğinde ondan maksat tahsistir. Hz. Peygamber'in şeriatı beyan etmedeki kastı, sahih bir amaca binaendir. Zira sahih amaçlardan arınmış bir tahsis Hz. Peygamber'in konumuna yakışmaz. Bu maksadın zuhuru halinde de tahsis edilmiş vasfın ortaya çıkması durumunda şeriatın muktezasına uygun olması gerekir. Durum böyle olunca tahsis ifadesi, ihtimal cihetlerini sona erdirmiş olur. Yani, bir şeyin vasfının zikredilmek suretiyle tahsisi, ondan ayrı olan vasfın hilafına da delalet eder.⁴⁵⁸

Cüveynî, İmam Şâfî'nin bu konuya ilişkin tespitini bir yönden doğru bulduğunu belirtirken, diğer bir yönden de eleştirir. Ona göre bu tespit, eşyanın lakabıyla tahsisine de uygun düştüğünden reddedilmesi gereken bir husustur. Zira bir şey ismiyle tahsise uğradığında o ismin dışında kalan şeylerde, hükmün hem nefyini hem de kanun koyucuya dönük bir faydayı içermelidir. Eğer tahsis bu şekilde gerçekleştirilmezse amacı olmayan bir tahsis yahut şâriin maksadına hamledilemeyen bir tahsis olur ki tümü sakıncalıdır.

⁴⁵⁵ Hucurat, 49/6.

⁴⁵⁶ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I 238.

⁴⁵⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 224.

⁴⁵⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 172.

Cüveynî'nin bu değerlendirmesi hem lakabın hem de sıfatın mefhumunun caizliğini belirlemeye yönelik olup bu açıklamasıyla şu sonuca varmaya çalışır: Tahsise tealluk eden kelimada, tahsisin sıfatın dışında geçerli olmadığına dair bir beyanın yapılması gereklidir. Aksi takdirde Dekkak'ın (ö. 392/ 1012) da benimsediği görüş olan; tahsisin lakaplarda da geçerli olduğu anlamı çıkabilir.⁴⁵⁹

Zikri geçen hususlardan yola çıkarak Cüveynî'nin, İmam Şâfiî'ye eleştirisi şu şekilde olmuştur: İmam Şâfiî'nin, sıfatın tahsisini gerekli kılan ve o sıfatın dışında kalanları hüküm yönüyle dışarıda bırakan prensibini bütünüyle izah etmeyişi nedeniyle, mahiyetleri farklı olan sıfat ve ismin aynı minval üzere olduğu vehmini uyandırmıştır.

Kanaatimizce Cüveynî'nin, İmam Şâfiî'yi sıfatın mefhumuna dair kapsamlı bir izah getirmeyişi nedeniyle eleştirmesi kabul edilebilir. Ancak onun sıfata ilişkin izahatın yetersizliğinden, eşyanın lakabıyla tahsisinin caizliğinin anlaşıldığı iddiası ise pek isabetli değildir. Zira İmam Şâfiî, sıfatın dışında başka bir şeyden bahsetmemiş ki böyle bir sonuca varılmış olsun. Ayrıca Cüveynî'nin lakabın tahsisine ilişkin Dekkak'a yapılan itirazların çok aşırıya kaçtığını söylemesi, bir yönden bizde, onun Dekkak'ın görüşüne meylinin olduğu zannını uyandırmıştır. Belki de Dekkak'a aşırı bir biçimde eleştiri getirilmemiş olsaydı onun da bu yargıya varması muhtemeldi.

Mefhum konusunda İmam Şâfiî ve diğer Şâfiî usûlcülerden farklı görüş beyan eden Gazzâlî'ye göre mefhum ile istidlal caiz değildir.⁴⁶⁰

Mefhum deliliyle amel edilmemesi gerektiğine dair getirdiği deliller ise şöyledir:

⁴⁵⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 173.

⁴⁶⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 224.

Ebu Hanife ile takipçileri, Şâfiîlerden; İbn Sureyc, Kadı Ebu'l Hamid el-Mervezi (ö. 340/951), Ebu Bekr el-Kaffal eş-Şaşi (ö. 336/948) ve Mu'tezilelerin çoğunluğu mefhumun hüccet olmadığı görüşündedir. (Şîrâzî, *el-Luma'*, 39; Şîrâzî, *et-Tabsira*, 218.)

1. Saime koyunun zekatının verileceği, “Saime koyunda zekat vardır” sözünden anlaşılmaktadır. Ancak, sadece Saime koyunun zekatının verileceğinden hareketle, Malufede (besi koyunlarında) zekatın gerekmediği hükmünü çıkarmak ancak dil bilginlerinden yapılan mütevatir ya da mütevatir hükmünde bir nakille mümkündür.

Gazzâlî’ye göre ahad nakiller bu hususta yeterli değildir. Ona göre Allah kelamının nazil olduğu bir dil hakkında, hata yapma ihtimali bulunan ahad haberle hüküm verilmesi doğru değildir.⁴⁶¹ Hâlbuki Gazzâlî, ahad haberle amel etmeyi prensip olarak benimsemekle beraber ahad haberlerin birbirini neshedebileceğini de kabul etmiştir.⁴⁶² Ancak ahad haber sahibinin sırf hata ihtimalinden dolayı naklettiği haberin mefhumuyla amel edilmeyeceğini söylemesi aynı şekilde hata ihtimali mevcut olan ahad haberin kendisiyle de amel edilmemesini gerekli kılar.

2. Hüsnü’l istifham’dır. (Açıklama isteyen soru sormanın uygun düşmesi) Gazzâlînin getirdiği misal şöyledir: Birisi, “Zeyd sana kasten vurursa, sen de ona vur” dese bu hitaba muhatap olan kişinin “Zeyd bana yanlışlıkla vurursa, ben de ona vuracak mıyım?” diye açıklama istemesi dil açısından yerinde olur. Aynı şekilde, “Saime koyunlardan zekat ver” derse, karşıdaki kişinin “Malufe olan koyunlardan da zekat vereyim mi?” demesi uygun olur. İşte dil ve sözün gelişi bakımından açıklama isteyen soru sormanın uygun düşmesi, bu hususun doğrudan doğruya sözün mefhumundan anlaşılmadığını göstermektedir.⁴⁶³

Aslında getirilen bu misal de çok uygun değildir. Çünkü hitap “Zeyd sana vurursa sen de ona vur” şeklinde mutlak yapılmıyor ki muhatap bir kayıt koyarak ona sorsun. Hitap mukayyet olarak “Zeyd sana kasten vurursa” şeklinde yapıldığından, bu takyidi tekrar başka bir şekilde kayıtlamanın aslında bir manası yoktur. “Kasıt” lafzı “hata” lafzının zikrini gerekli kılmamaktadır.

⁴⁶¹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 225.

⁴⁶² Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 225.

⁴⁶³ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 226.

3. Bir şeyin bir vasfını ön plana çıkararak haber vermek, bu vasıfta olmayan şeyleri nefyetmez. Misal: “Siyah kalktı veya çıktı veya oturdu” demek bu işleri beyazın yapmadığı anlamına gelmez. Tam aksine bu şekildeki söz, beyaz hakkında bir şey söylememek demektir.⁴⁶⁴

Gazzâlî’nin usûlde mefhum-ı muhalifle amel edilmeyeceğine dair getirdiği delillerle furudaki yaklaşımı birbirine aykırıdır. Çünkü o, “*Saime koyunda zekat vardır*” sözünün mefhumuyla amel edilmesi gerektiğini belirterek usûldeki sistemiyle çatışmış ve mezhebinde genel kabul gören görüşe meyletmiştir.⁴⁶⁵

Sem’ânî, delilu’l hitabın lafız veya şer’î yönüyle delil oluşu hususunda ihtilafa düşüldüğünü belirterek şunları söyler: “Sahih olan, onun Arap dilindeki kullanımı yönüyle delil oluşudur.”⁴⁶⁶

Cüveynî ve Sem’ânî, Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam’ın (ö.224/839), Arap kelamını nakledenler arasında en güvenilir kişi olduğunu belirtmiştir.⁴⁶⁷ Ayrıca hitap delilinin kullanımını Araplardan hikâye etmiş ve Hz. Peygamber’in şu sözlerini de delil olarak getirmiş ve onlarla ilgili yorumlarda bulunmuştur: “*Birinizin karnını tıka basa irin ile doldurması şiir ile doldurmasından daha hayırlıdır.*”⁴⁶⁸ Bu hadis, şiir dışında başka bir şeyle uğraşmayı kınamaktadır. Ancak kişinin uğraştığı ilimler arasına şiiri de sokması halinde kınanmayacağına delalet eder. Aslında hadiste bütün uğraşı şiir olan bir kayıt olmadığından mefhumun delaletine delil getirilmesi pek uygun düşmemektedir. “*Zengin temerrüdü zulümdür*”⁴⁶⁹ hadisi, borcunu ödemeye gücü yetmeyen borçluları kınamamaya delalet eder.”⁴⁷⁰ Aynı şekilde bu haberde de geçen takyid ifadesi

⁴⁶⁴ Gazzâlî’nin bu değerlendirmesi sıfat bölümünde İmam Şâfiî ile Şâfiî usûlcülerin benimsedikleri sistem dahilinde incelenmeye çalışılacaktır.

⁴⁶⁵ Gazzâlî, *el-Vasit*, I, 379.

⁴⁶⁶ Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 244.

⁴⁶⁷ Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 244; Cüveynî, *el-Burhan*, I, 169.

⁴⁶⁸ *Buhârî*, Edeb 92.

⁴⁶⁹ *Ebu Davud*, Akdiye 31; *Nesai*, Buyu 100; *İbn Mace*, Sadakat 57.

⁴⁷⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 169.

sıfatla değil izafetle olduğundan mefhumun oluştuğunu söylemek pek isabetli değildir.⁴⁷¹ Çünkü bu durumda zengin olmayanın temerrütte bulunması halinde, zulmetmemiş olur ki bu durum nassın ruhuna aykırıdır.

Sem'ânî, bu zatın Hz. Peygamber'in sözlerini Arap lisanının bildirdiği çerçevede kendi kitabında yorumlarken; hatırına geldiği çerçevede ve zanna dayalı olarak yapmadığını belirtir.⁴⁷²

Gazzâlî, Ebu Ubeyd'in hitap delili konusundaki kanaatinin ictihad kaynaklı olduğunu zikreder. Bu ictihadın da itirazlara hedef olduğunu belirtir.⁴⁷³

Sem'ânî, hitap delilinin lûgat yönüyle lafızdan ve Arap lisanından ortaya çıktığına dair şu misalleri getirir: Biri şöyle dese: “Her kim eve girerse ona dirhem ver” veya “Eve Arap girerse ona dirhem ver.” Arap, birinci cümleden eve her geleni kastederken, ikinci cümleden sadece Arabı kasteder. “Saime koyunda zekat vardır” Saime koyun, menfaatin çok olması yönüyle cinsi üst derecededir. Halbuki malufe koyun, bakımı ve masrafı menfaatine denk gelecek kadar çoktur. Bu nedenle, saimenin malufeyle eşit olması uygun değildir. Hz. Peygamber'in bu ve benzeri konulara ilişkin söylediği sözler mefhumu muhalife delalet eder. Bu durum Arap dilinin inceliklerinden olup, lûgat da bunu gerekli kılar.⁴⁷⁴

Mefhuma dair, Araplardan gelen bazı naklî deliller hakkında gerek İmam Şâfiî gerekse Şâfiî usûlcüler farklı tespitlerde bulunmuş ve buna binaen de birbirinden farklı hükümler ortaya koymuştur. Şöyle ki; Allah Teala “*Onlar için ister af dile, ister dileme; onlar için yetmiş kez af dilesen de Allah onları asla affetmeyecek.*”⁴⁷⁵ buyurmuştur. Bu ayete dair, Abdullah b. Ubey'in kıssasında Hz.

⁴⁷¹ Es-Subki, *Cemû'l-Cevâmî*, 513.

⁴⁷² Sem'ânî, *Kavâttu'l-Edille*, I, 244.

⁴⁷³ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 228.

⁴⁷⁴ Sem'ânî, *Kavâttu'l-Edille*, I, 244.

⁴⁷⁵ Tevbe, 9/80.

Peygamber şöyle ifade etmiştir: “(Öyleyse) ben de yetmişden fazla mağfiret dilerim.”⁴⁷⁶

Bir başka rivayet de “*Bana karşılık verileceğini bilseydim, yetmişin üzerine ilave ederdim*”⁴⁷⁷ Bu şekilde istidlalde bulunmanın sahih olmayacağını zira kelamın münafıkların mağfiretten ümitlerini kestiklerine dair olduğunu iddia edenler vardır. ⁴⁷⁸ Ayrıca Cüveynî de, hadis ehlinin bu hadisi sahih olarak değerlendirmediyi iddia eder.⁴⁷⁹ Gazzâlî, bu olaya dair rivayetin haber-i vahid olduğunu ve delil olarak getirilemeyeceğini iddia eder. Ona göre, bu hususun kabulü söz konusu olsa bile bu mefhum ile değil akıl delili ile olmalıdır.⁴⁸⁰ Sem’ânî’nin bu iddialara yönelik cevabı şu şekildedir: “Bu hadisi delil getirmek sahihtir. Kelam, onlara mağfiret edilmesine dair ümidi kesmeye muhtemel olduğu gibi yetmiş ve üstündeki bir sayıda mağfiretin gelebileceğine de muhtemeldir. Hz. Peygamber, Allah’ın kulları için kalbinde oluşturduğu merhameti lisanın hükmüne göre kullanmış, delili de konuya göre ortaya koyarken mağfiretin ve icabetin birbirine denk gelmesini ummaktadır. Allah Teala, ümidin kalmadığına dair hakikati şu ayette açıklamıştır: “*Onlardan ölmüş olan hiçbirine asla namaz kılma, onun kabri başında da durma!*”⁴⁸¹ Bu ayet istidlalin yönüdür. Apaçık da ortadadır.”⁴⁸²

Cüveynî’ye göre kelam, konuluğu yönüyle bir şeyin sebebini açıklayıp delillerle ortaya koyması halinde tahsisi iktiza etmede şart ve cezadan daha açıktır. İletin bir hüküm iktiza etmesi halinde; illetin yokluğu hükmün yokluğunu, varlığı da hükmün varlığını gerekli kılar. Bu değerlendirmeyi yaptıktan sonra delillerle görüşünü ispat etmeye çalışır; “*Saime koyunda zekat vardır*” haberine ilişkin

⁴⁷⁶ Buhârî, *Kitabu’l Tefsiru’l Kur’an*, 12.

⁴⁷⁷ Buhârî, *Kitabu’l Tefsiru’l Kur’an*, 13.

⁴⁷⁸ Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 245.

⁴⁷⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 170.

⁴⁸⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 230.

⁴⁸¹ Tevbe, 9/84.

⁴⁸² Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 246.

merada otlayan koyunun beslenmeye dair ihtiyaçlarının elverişli olması nedeniyle, şer' zekatın gerekliliğini ona yüklemiştir. Bu tahsiste koyunun otladığı ortamla zekat arasında bir münasebetin bulunduğunu savunur. “*Aynı şekilde zenginin temerrüdü nehyedilmiştir*”⁴⁸³ Borcunu ödemeye gücü olan bir kimseden, borcu talep edildiğinde hak sahibine onu ödemeye engel bir mazereti yoktur. Bu nedenle de borcun vadesini uzatıp geciktirmesi zulüm işlemeye munasip olduğundan sebep hükmünde olur.⁴⁸⁴

Sem'ânî, bu yaklaşımı doğru bulmadığını zira sıfatın bağlı olduğu hükme münasebetinin bir şey ifade etmediğini, muteber olan lafzın çoğunlukla üzerine delalet ettiği fayda olduğunu belirtir. Ona göre fayda; telaffuz edilenlerin dışında kalanların aykırı oluşlarıdır.⁴⁸⁵ Sem'ânî bu yolun zayıf olduğunu ve iki nedenden ötürü de tercih edilmeyeceğini de şöyle açıklar:

1. İmam Şâfiî'nin yoluna aykırıdır. Zira o sıfat ve hüküm arasında münasebete itibar etmeksizin her yerde mefhumu umum üzere hüccet kılmıştır.⁴⁸⁶ Ayrıca şâriin amacı, bu nassda mükellef tuttuğu her şeyi beyan etmektir. Şâri “*Saime koyundan zekat veriniz*” cümlesinde zekatı bütün koyunlardan talep etseydi, mutlak isim zikrederdi.

2. Bu münasebete itibar etmemiz durumunda hükme tesir eden bir illet olmaz. Nitekim illetlerde süreklilik gerekir. Ancak illeti tersine çevirmek hükmü de tersine çevirmeye delil olmaz. İletin varlığı halinde, hüküm mevcut olur. Fakat illetin yokluğu, hükmün yokluğunu gerekli kılmaz.⁴⁸⁷

Sem'ânî'nin izlediği yol; âmmı tahsis eden delillerin mukayyet olması ve adetler arasında yapılan istisna gibi, sıfatla yapılan takyid de hitabı tahsis eder.⁴⁸⁸

⁴⁸³ *Ebu Davud*, Akdiye 31; *Nesai*, Buyu 100; *İbn Mace*, Sadakat 57.

⁴⁸⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 174.

⁴⁸⁵ Sem'ânî, *Kavâttu'l-Edille*, I, 246.

⁴⁸⁶ Sem'ânî, *Kavâttu'l-Edille*, I, 246.

⁴⁸⁷ Sem'ânî, *Kavâttu'l-Edille*, I, 246; *Gazzâlî*, *el-Mustasfa*, II, 241.

⁴⁸⁸ Sem'ânî, *Kavâttu'l-Edille*, I, 246.

İbn Abbas, ölenin kızı olmasıyla beraber kız kardeşe miras bırakabileceği hususunda sahabeye muhalefet ettiği rivayet olunmuştur. Nitekim delil olarak şu ayeti getirir: “*Erkek çocuğu olmayan bir kimse ölür de onun bir kızkardeşi bulunursa, bıraktığının yarısı bunudur.*”⁴⁸⁹ Bu ayet hitap deliline taalluk eder. Kız kardeşin mirası çocuğun olmaması halinde söz konusu olunca, çocuğun olması durumunda hak sahibi olmayacağına delalet eder. Bu görüş sahabenin alimleri ve dile hakim olanlara aittir. Hiç kimse bunun istidlalini reddetmez. Bu şeyin lügati iktiza edişine delalet eder.⁴⁹⁰

Namazın kısaltılması mevzuunda Ya’la b. Ümeyye, Hz. Ömer’e “Emniyet içerisinde olduğumuz halde ne diye hâlâ namazları kısaltıyoruz” şeklinde bir soru sormuştur. Bu sözle de şu ayete işaret etmiştir: “*Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman kâfirlerin size kötülük etmelerinden endişe ederseniz, namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur.*”⁴⁹¹ Hz. Ömer de şu cevabı verir: “Senin merak ettiğin şeyi ben de merak edip Allah Resulü’ne sormuştum. Hz. Peygamber bana dedi ki: ‘Bu Allah’ın size bahsettiği bir sadakadır. Allah’ın sadakasını kabul edin.’”⁴⁹²

İmam Şâfiî’ye göre, Kur’an bu ayetle; “*Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman kâfirlerin size kötülük etmelerinden endişe ederseniz, namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur.*”⁴⁹³ Sefere çıkıldığında ve korku halinde namazın kısaltılmasının Allah’ın kullarına bir kolaylaştırma olduğunu ancak bunun üzerlerine farz olmadığını beyan eder.⁴⁹⁴ Ayrıca İmam Şâfiî, yolculuk halinde korku olsun veya olmasın namazın kısaltılmasının Allah’ın bir ruhsatı olduğunu, Kur’an’ın da bunu açık bir şekilde belirttiğini zikreder.⁴⁹⁵ İmam Şâfiî, bu ayetin ihtiva ettiği ruhsata dair hükme benzer başka ayetlerden misaller getirir: “*Nikâhtan sonra henüz*

⁴⁸⁹ Nisa, 4/176.

⁴⁹⁰ Şîrâzî, *et-Tabsira*, 219; Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 245; Cüveynî, *el-Burhan*, I, 172.

⁴⁹¹ Nisa, 4/101.

⁴⁹² *Müslim*, Salat 109; *İbn Mace*, Salat 112.

⁴⁹³ Nisa, 4/101.

⁴⁹⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 355.

⁴⁹⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, X, 50.

*dokunmadan veya onlar için belli bir mehir tayin etmeden kadınları boşarsanız bunda size mehir zorunluluğu yoktur.”*⁴⁹⁶ Bu ayetle Allah Teala, kadınlara dokunmadan onları boşamalarını zorunlu kılmamıştır. “*Rabbinizden gelecek bir lütfu (kazancı) aramanızda size herhangi bir günah yoktur.”*⁴⁹⁷ Bu ayet de, hac mevsiminde ticaret yapmanın bir zorunluluk olmadığını beyan eder. “*Sizin için de, gerek kendi evlerinizden, gerekse babalarınızın evlerinden ... yemenizde herhangi bir sakınca yoktur.”*⁴⁹⁸ Allah Teala bu ayetle herhangi bir evden yeme zorunluluğu getirmemiştir. Bu ayetlerin ortak özelliği mahiyetlerinde bulunan ruhsatın isteğe bağlı olarak kullanılması durumudur.

İmam Şâfiî bu kıyaslamayı yaptıktan sonra konuyla ilgili şunları söyler: “Namazın korku ve sefer halinde kısaltılması önce kitapla sonra sünnetle sabit olmuştur. Ayrıca sefer halinde⁴⁹⁹ namazın kısaltılması sünnet nassıyla da sabit olmuştur. Hz. Peygamber, bunu Allah Teala’nın kulları için tasdik ettiğini haber vermiştir.”⁵⁰⁰

Bu mevzuda namazın kısaltılmasına dair kelim her ne kadar âmm olarak ortaya konulsa da bundan maksat bazı namazların (öğle, ikindi, yatsı) kısaltılması, geri kalanının (sabah, akşam) bunun dışında bırakılmasıdır. Bu durum, Arap dilinin genişliğini gösterir.⁵⁰¹

⁴⁹⁶ Bakara, 2/236.

⁴⁹⁷ Bakara, 2/198.

⁴⁹⁸ Nur, 24/61.

⁴⁹⁹ Hz. Aişe dedi ki: “Allah Resulü bunların tamamını yapmıştır. Sefer halinde namazı hem kısaltmış hem de tam olarak kılmıştır.” (*Müslim*, Salat 109.)

⁵⁰⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, X, 50; Şâfiî, *el-Ümm*, II, 356.

İmam Şâfiî tercihini şöyle açıklar: Ben sefere çıktığımda korku hali olsun veya olmasın namazın kısaltılmasını tercih ederim. Her kim bu iki durumda namazlarını tam olarak kılacak olursa da bu namazlarını ifsat etmez. Ancak bunu hoş karşılamam. Sünnetten uzaklaşma maksadıyla yapılması halinde ise nehyederim. (Şâfiî, *el-Ümm*, II 356.)

⁵⁰¹ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 356.

Aslında İmam Şâfiî, namazın sefer halinde kısaltılmasını, sünnette yeri olduğundan benimsemektedir. Buna aykırı bir davranışın içine girilmesi halinde de sünnetten uzaklaşılacağı gerekçesini ortaya koymaktadır. Bunun kasıtlı yapılması halinde yapan kişinin bu fiilden sakındırılması gerektiğini de belirtir.

İmam Şâfiî, Hz. Osman'ın sadece korku halinde namazların kısaltılabileceğine dair te'viline katılmadığını belirtir.⁵⁰²

Şirâzî bu konuda, mefhumu benimsediğini belirtmiştir. Ona göre sahabe “namazın kısaltılışı” konusunda sözün mücebine ve hitap deliline müracaat etmiştir. “Eğer korkarsanız...” ayeti sözün mucebine taalluk etmiş olup asıl olan tamamlamadır denmemiştir.⁵⁰³

Mefhumu benimseyenler, şeriatın başlangıçta belirlediği korku hali dışında namazın tamamlanmasının gerekliliğini kabul etmiştir. Cüveynî, mefhuma dair getirilen bu dayanağın geçerli olmadığına dair şunları söyler: “Namazın dört rekat olarak sabit oluşuna dair vücut emri korku hali dışındaki durum içindir. Şer’ bu hükmü sabit kılmış ve namazın kısaltılması korku haline has kılınmıştır.” Ayrıca ayet, şart sigasına dayalı olarak tahsisi iktiza eder. Zira Allah Teala: “Eğer korkarsanız ...” buyruğuyla hitap etmektedir. Aynı zamanda mefhumu inkar edenlerin büyük bir kısmı bunu şartın tahsisi olarak değerlendirir.⁵⁰⁴

b.5.e. Delilu'l Hitab'ın Bölümleri

Şâfiî usûlcüler delilu'l hitabın bölümlerini; şart, gaye, sıfat, isim, hal, ayn, adet⁵⁰⁵ şeklinde sıralarlar ve bunlar arasında en çok sıfat üzerinde durur ve buna dair misaller getirirler.

⁵⁰² Şâfiî, *el-Ümm*, X, 54.

⁵⁰³ Şirâzî, *et-Tabsira*, 720.

⁵⁰⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 170.

⁵⁰⁵ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 250.

Cüveynî, İmam Şâfiî'nin adet, miktar, hasr,⁵⁰⁶ hadd, zaman⁵⁰⁷ ve mekan cihetlerini, mefhuma hasredişini ve tahsis kabilinden sayısının, cumhur tarafından kabul edildiğini belirttikten sonra bu cihetleri “sıfat” kavramı altına almasını uygun görmediğini belirtir. O, tahsis rolü oynayan her bir cihetin müstakil olarak kabul edilmesi gerektiğini ve bunların “sıfat” kavramı altında değerlendirilmesini uygun bulmaz.⁵⁰⁸

b.5.e.1. Şart

Şarta bağlı bir hüküm ifade eden meşrutun, şart bulunmadığında zıddının subutuna delalet etmesidir.⁵⁰⁹

“Mefhum-ı şartla”, yani şartla oluşan mefhum-ı muhalefetle Ebu Hanife, İmam Malik, Ebu Bekr El-Bakillani, Gazzâlî ve Âmidî (ö. 631/ 1233) amel etmemiştir. Şevkani, Cüveynî'nin amel etmeyenleri eleştirdiğini zikretmektedir.⁵¹⁰

Bu konuya şu ayeti örnek verebiliriz: *“İçinizden, imanlı hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimse, ellerinizin altında bulunan imanlı genç kızlarınız*

⁵⁰⁶ İmam Şâfiî *el-Ümm* adlı eserinde hasr hitabından bahsetmiş ve bununla da amel etmiştir. Hasr nevinin mefhum veya mantuk türünden oluşu hususunda ihtilaf edilmiştir. Şîrâzî mantuk olduğunu belirtirken, fukaha ve usûlcülerden oluşan bir grup -bunların arasında Cüveynî ve Gazzâlî'de vardır- mefhum olduğunu benimsemiştir. (Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, II, 779) Bu nevin “ma” ve “illa” ile yapılması halinde kuvvetli bir mefhum olur. “De ki bana vahyolunan, leş veya akıtılmış kan yahut domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimseye haram kılınmış bir şey bulamıyorum.”(En'am, 6/145.)

⁵⁰⁷ “*Hac bilinen aylardadır*” (Bakara, 2/197); “*Cuma günü namaza çağrıldığı (ezan okunduğu) zaman*” (Cuma, 62/9) Bu mefhum türünü İmam Şâfiî hüccet olarak kullanmaktadır. Aslında bunun sıfat mefhumunun kısımları altına girmesi daha uygun düşmektedir. (Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, II, 780.)

⁵⁰⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 168.

⁵⁰⁹ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 250; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, II, 774

Mu'tezile ile Hanefilerin ekserisi, Ebu Hanife, İmam Mâlik, Ebu Bekr el-Bakillani, Gazzâlî bu mefhumun reddini benimsemiştir. (Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, II, 775)

⁵¹⁰ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, II, 775.

(sayılan) cariyelerinizden alsın.”⁵¹¹ Allah Teala’nın mü’min cariyeyle evlenmeyi mubah kılması imanlı hür bir kadınla evlenmeye gücü yetmeyen kimse içindir. Bu ayet mefhumuyla da ehl-i kitaptan olan cariyelerle evlenilmesinin haram oluşuna delalet etmektedir. İmam Şâfiî, bu ayetin mefhumuyla delil getirilmesini kabul etmektedir.⁵¹²

b.5.e.2. Gaye

Kendisindeki hükmün bir gaye ile kayıtlı bulunduğu lafzın, gaye sonrası ve ötesi hakkında bu hükmün zıddına delalet etmesidir.⁵¹³

Gayenin mefhumuna dair getirilen misaller şu şekildedir: “*Ay halinde olan kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın.*”⁵¹⁴ Ayetin mefhumu muhalifi, hayızdan kadınlar temizlendikten sonra, kendileriyle cinsi münasebetin mubah oluşudur.⁵¹⁵ “*Eğer erkek kadını (üçüncü defa) boşarsa ondan sonra kadın bir başka erkekle evlenmedikçe onu alması kendisine helal olmaz.*”⁵¹⁶ Bu nass, kadının kendisini üç defa boşayan kocasına helal olmadığına delalet ediyor. Mefhumu muhalifi ile, gayeden sonra yani kadının evlendiği ikinci kocasından boşanıp iddeti bittikten sonra ilk kocanın helal olacağına delalet etmektedir.⁵¹⁷ Bu bölüm mefhumun kısımları arasında en kuvvetli olandır.⁵¹⁸

⁵¹¹ Nisa, 4/25.

⁵¹² Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 15.

⁵¹³ Zeydan, *el-Veciz Fi Usûli'l Fıkh*, 368.

⁵¹⁴ Bakara, 2/222.

⁵¹⁵ Zeydan, *el-Veciz Fi Usûli'l Fıkh*, 368.

⁵¹⁶ Bakara, 2/230.

⁵¹⁷ Zeydan, *el-Veciz Fi Usûli'l Fıkh*, 368.

⁵¹⁸ Bu mefhum türünü cumhur benimsediği gibi, şart mefhumunu benimsemeyen Kadı Ebu Bekr el-Bakıllani, Kadı Abdulcabbar, Ebu'l Hüseyin el-Basri ve Gazzâlî de benimsemiştir.

Hanefilerden bir grup ile Âmidî bu mefhumla amel etmemiştir. (Şevkânî, *İrşadu'l-Fuhul*, II, 777.)

b.5.e.3. Sıfat

Bir sıfatla kayıtlanmış lafzın, sıfatın bulunmaması halinde hükmün zıddına delalet etmesidir.⁵¹⁹ Sıfatla koşulan şart, vasıfları muhtelif olan şeylerde gerçekleşir. Bunun asgari sayısı da iki vasfa haiz olmasıdır. Hüküm iki sıfattan biriyle ilişkili olduğunda, sıfatın varlığı hükmün varlığını gerekli kılar. Delilu'l hitabıyla da sıfatın yokluğu halinde hükmün zıddına delalet etmesidir.⁵²⁰

Sıfat mefhumunu cumhur benimsemiştir. Arap dil kurallarına göre, bir şey, iki vasfı kendi bünyesinde cem ettiğinde bu sıfatlardan birinin zikri ile diğeri onun dışında kalır. Bu durumda kastedilen sıfat zikri geçendir.

Ebu Hanife ve ashabı ile bazı Şâfiî ve Malikîler mefhum-ı sıfatla amel edilmeyeceğini belirtirler. Bunlara Ahfeş (ö. 215/830), İbn Fârid (ö. 395/1004) ve İbn Cinni (ö. 392/1001) gibi dil biliminin ustaları da katılmıştır.⁵²¹

Şâfiî usûlcülerin bu konuya dair getirdikleri misaller şöyledir: “*Mümin kadınlardan iffetli olanlar ile daha önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar da mehirlerini vermeniz şartıyla ... size helaldir.*”⁵²² Bu ayetle ehl-i kitap olan hür kadınların nikâhının mübah kılınması, ehl-i kitap olan cariyelerin nikâhının haram oluşuna delalet eder. Çünkü dil bilminde, bir şeyin sıfatından ibaha veya tahrim kastedildiğinde, bu sıfatın dışında kalanların kastedilen maksada aykırı olduğuna delalet eder.⁵²³ Kanaatimizce bu mefhumun delaleti şöyle olur. Ayet-i kerime Müslüman erkeğin ehl-i kitap kadınlardan iffetli olanlarla evlenebileceğini hükme bağlıyor. O halde bunun mefhumu sıfata bağlandığından mutlak anlamda ehl-i kitap olan kadınlarla evliliğin caiz olmadığı, sadece iffetli olanlarla evliliğin caiz olacağı hükmü çıkmaktadır.

⁵¹⁹ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, II, 774.

⁵²⁰ Sem'ânî, *Kavâttu'l-Edille*, I, 250.

⁵²¹ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, II, 772.

⁵²² Maide, 5/5.

⁵²³ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, II, 774; Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 15.

Ayrıca Hz. Peygamber'in, bütün yırtıcı hayvanların yenmesini yasaklaması, yırtıcı olmayan hayvanların yenilmesinin mubahlığına delil teşkil etmektedir. Hz. Peygamber'in “*Saime koyunda zekat vardır*” sözü ile deve ve sığırdaki zekatın vacip oluşu kıyasa açıktır. Nitekim deve ve sığır gibi hayvanlarda da zekatla ilgili hükümler aynıdır.⁵²⁴

b.5.e.4. İsim

Kendisindeki hükmün alem isme bağlanmış bulunduğu lafzın, bu hükmün başka “alem isimlerde olmadığına delalet etmesidir.”⁵²⁵ Burada alem isimden maksat, sıfata delalet etmeyen zata delalet eden lafızdır.

Hükmün isimle ilintili oluşu iki kısma ayrılır:

1. Sıfattan türeyen isim: Kafir, müslim, katil gibi isme taalluk eden hüküm, delilin kullanımı yönüyle sıfata bağlı olan hüküm gibidir. Bu görüş; İmam Şâfiî'nin mezhebine müntesip olanların çoğunluğuna aittir.⁵²⁶

2. Bir manadan türeyen lakabın ismi: Erkek, kadın vb. İmam Şâfiî ve Şâfiî usûlcüler, bu mevzuda lakap delilini kullanmamaktadır.

⁵²⁴ Şîrâzî, *el-Luma*, 107; Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 250.

İmam Şâfiî'ye göre maşiye (deve, sığır, manda, koyun, keçi, at) olanların ancak saime olması halinde zekatın gerekeceği hususu ortaya çıkmaktadır. Saime olmayan maşiyelerde zekatın gerekmeyeceğini, o hayvanlara yapılan bakım masraflarına (yem, su) bağlar. Ayrıca Hz. Peygamber ve Raşit Halifeler döneminde, bunlardan zekat alındığına dair bir rivayetin bulunmadığını zikreder. İmam Şâfiî, ziraat işlerinde çalıştırılan sığır ile yük işlerinde çalıştırılan deve zekatın gerekmeyeceğini belirtir. Ona göre bu hayvanlar saime grubuna dahil değildir. Ziraat ve yük işlerinde bazen çalıştırılan bazen de çalıştırılmayan maşiyelere de yine zekat gerekmez. Aynı şekilde bazen mer'ada otlatılan bazen de besi ile beslenen koyunlar için zekatın gerekmeyeceğini bildirirken, ancak kendisi bu durumdaki hayvanlardan zekat verilmesini tercih ettiğini belirtir. Yani ona göre kaide olarak bu tür hayvanlardan zekat çıkartılması vacip olmamakla beraber, kendisinin zorlayıcı bir esas olmadığı halde tercihini zekat verme yönünde kullandığını belirtir. (Şâfiî, *el-Ümm*, III, 59, 60)

⁵²⁵ Şevkânî, *İrşadu'l-Fuhul*, II, 777; Zeydan, *el-Veciz Fi Usûli'l Fıkh*, 369.

⁵²⁶ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 251.

Usûl âlimlerinden olan Ebu Bekr el Dekkak, lakaplarla yapılan tahsisin, zikri geçmeyen manayı nefyettiği görüşündedir.⁵²⁷

Şâfiî usûlcüler bu görüşe karşı çıkar. Bunlardan biri olan Şirazî gerekçelerini şöyle sıralar:

1. Araplar, hüküm yönüyle çeşitli cinslerin arasını birleştirir. Bunlardan her birinin ismini de tayin eder. Arap şöyle dediğinde; “Et, hurma, ekmek al” bu hükmü bir sıfatla takyit etmez. Bu sıfatla veya zıddıyla da olsa nitelenen birdir. Arap şöyle demez; “Pişmiş et al” Zira pişmiş veya bunun dışındaki et birdir.

2. Hükümün, bazı isimlere ta’liki, başka isimlere ta’likine engel olmaz. Hükümün, isme bağlı kılınması, âmm ismin tahsisini gerekli kılmaz. İsim, muhalefeti iktiza etmez. Ancak hükümün, sıfata taliki âmm olan ismin tahsisini gerekli kılar. Tahsis, istisna ve gayede olduğu gibi ancak muhalefeti iktiza etmesi durumunda gerçekleşir. Zekatın önce koyuna sonra sığıra vacip kılınması. Zekatın koyuna taalluk etmesinden dolayı sığıra taallukuna engel olmaz.

Cüveynî, Dekkak’ın lakabın tahsisine dair görüşünü reddedenlerin aşırıya kaçtığını dile getirir. Ona göre, lakapla yapılan tahsis müphem bir amacı iktiza eder.⁵²⁸ Ancak, müsemmanın dışında kalanı nefyetmeyi tahsisin faydalarından görmez.

Tahsisten bir faydayı talep etmenin altında yatan maksat, şâriin bir şeyi ismiyle tahsis etmesiyle, onun dışında kalan şeylerde hükümün nefyini gerekli kılmasıdır.⁵²⁹

Cüveynî şöyle devam eder: Biri, zorlama yoluyla Hz. Peygamber’in “Koyunun erkeğinde zekat vardır” dediğini farz ederse, bu sözün, lakapla yapılan tahsis gibi mefhum-ı muhalifi yoktur. Ayrıca Hz. Peygamber’den bu tür bir ifade ve boş bir kelamın çıkması uzaktır.

⁵²⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 169.

⁵²⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 176.

⁵²⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 173.

İsim ve lakap bir şeyi tanımlandırmak için vaz' olunmuştur. Sıfatın ise tanımlama yönü olmayıp manayı bildirmek için ortaya konmuştur. Sıfat ve isim arasındaki fark; lügatin ve Arap dilinin güzelliğini göstermektedir. İsimlerde manalar bir olmakla beraber birbirinden farklıdır. Bu durum sıfatlarda tasavvur edilmez. Sıfatların delilleri özel olarak oluşur. Yani sıfatın zikri halinde husus üzere sıfata delalet eder. Yukarıdaki açıklamayı bir misalle izah edecek olursak; biri, “siyah’a ver” dese, bu emirden özel olarak siyaha verilmesi ve beyazın bundan men edilmesi anlaşılır. Ancak “Zeyd’e ver” emrinden Amr’a verilmemesi anlaşılmaz.⁵³⁰

b.5.e.5. Hal

Hal, sıfat gibidir. Halin varlığı, hükmün varlığını, yokluğu da hükmün yokluğunu gerekli kılar. Halin nassı, hükmün sabit oluşuna, delili ise; hükmün yokluğu için kullanılır.⁵³¹

Hitabın hal ile takyidine ilişkin şu ayet misal olarak verilmektedir. “*Mescitlerde ibadete çekilmiş olduğunuz zamanlarda kadınlarla birleşmeyin*”⁵³²

b.5.e.6. Ayn

Hükmün, aynla olan bağı için şu misalleri verebiliriz: “Bu mala zekat düşer”, “Bu adama zekat farzdır.” Burada hitap delili kullanılmaz. Aynı şekilde, zekatın o malda vacip olup diğerlerinden düşeceğine dair bir delalet yoktur. Burada belirlenen malda zekatın vacip oluşu onun dışında kalanların üzerinden bu hükmü düşürmez.⁵³³

b.5.e.7. Adet

⁵³⁰ Sem’ânî, *Kavâttu’l-Edille*, I, 249.

⁵³¹ Sem’ânî, *Kavâttu’l-Edille*, I, 251.

⁵³² Bakara, 2/187.

⁵³³ Sem’ânî, *Kavâttu’l-Edille*, I, 251.

Mefhum-ı muvafakati sağlayan kayıt bir adet (sayı) ise, bu adet dışında kalanlarda o hükmün yokluğuna delalet etmesidir.⁵³⁴ Yani hükmün belli bir adede bağlanması o adet haricinde hükmün bulunmadığına delalet eder.

İmam Şâfiî, bu kısma ilişkin “*Su kulleteyne ulaştığında pislik taşımaz.*”⁵³⁵ haberini getirerek, iki şeye delalet ettiğini belirtir.

a. Suyun kulleteyn ve üstüne ulaşması halinde necaset taşımaz. Zira iki kullenin necaset taşımaması onun üstündeki miktarda da taşımamasını gerekli kılar.

b. Suyun kulleteynden az olması halinde necaset taşınması. Bu gerekçe bu miktarda olmayan suyun necaset taşıdığına bir delildir.⁵³⁶

Hiz. Peygamber’in “*Köpek birinizin kabını yaladığı zaman onun temiz olması için yedi kere yıkanması ve bunlardan birincisinin toprakla olması gerekir.*”⁵³⁷ hadisi taharetin yedi sayısına bağlı olduğunu ifade eder. Yedi sayısının altında temizliğin yapılması halinde kap temizlenmiş olmaz. Burada temizleyici

⁵³⁴ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, II, 775.

⁵³⁵ *Ebu Davud*, Taharat 33; *Müslim*, Taharat 67.

⁵³⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, II, 11.

⁵³⁷ *Müslim*, Taharat 27; *Ebu Davud*, Taharat 37.

İmam Şâfiî haberde yer alan köpeğe dair hükme domuzu da kıyas ederek şunları söylemiştir: “Köpeğin ve domuzun içinde su olan kabı yalaması halinde hem su hem kap necis olur. Temizlenmesi ancak yedi kere yıkamakla mümkün olur. Bu yıkamadan evvel veya sonra toprakla temizlenmesi gerekir ki kap temiz sayılsın. (Şâfiî, *el-Ümm*, II, 13) Toprağın olmaması halinde onun yerine geçecek artıkla veya başka bir şeyle temizlenir. Hiz. Peygamber yırtıcı hayvanların ve ehil olan eşeklerin etinden yenilmesini yasaklamıştır. (*Müslim*, Sayd ve Zebaih 5.) Buna mukabil bunların artığı olan sularla dini temizlik yapılmasına ruhsat vermiştir. Ayrıca eti yenilmeyen hayvanın canlı olması halinde artığı da necis değildir. Ancak ölüsü suyu necis yapar.

Köpeği diğer hayvanlardan ayıran diğer bir şey de mütekavvim olmamasıdır. Zira Hiz. Peygamber köpekten elde edilecek parayı yasaklamış, bir zaruret yahut menfaat durumunun olması halinde evde beslenmesine müsaade etmiştir. Bu hususta şunları buyurur: “Her kim bir köpeği çiftlik veya ziraat (işleri) dışında beslerse her gün amelinden iki kırat eksilir.” (*Muvatta*, İstîzan 54.) Ancak Hiz. Peygamber, eşek ve yırtıcı hayvanlardan elde edilecek semeni reddetmediği gibi onların bakımını da yasaklamamıştır. (Şâfiî, *el-Ümm*, II, 24.)

olmaktan çıkan yedi değil, yediden az yıkamadır. Zira yıkanacak yerin yedi kez yıkanması hükmü vardır.⁵³⁸

Mefhum-ı muhalif deliliyle amel etme işlemi mutlak olarak nefyedilemeyeceği gibi mutlak olarak da kabul edilemez. Zira mefhumun mutlak kabulü halinde bir takım nassların mefhumu ile ilgili nasslarda doğan hükümlerin çatışması neticesini doğurur. Mefhumun mutlak nefyi halinde de, şâriin nassı bir kayıtle takyidinin anlamı kalmamış olur ki, bu durumda bu tür bir kaydın füzuli olarak yapıldığı intibainı verir. Bu da kanun koyucudan beklenmez. Şâriin nassı bir sıfatla kayıtlamasının bir anlamı olmaz. Çünkü bu durum kanun koyucunun konumuna elverişli değildir.

İmam Şâfiî'nin izlediği yol da bu minval üzeredir. Zira o, mefhumla aykırı olan bir şeyin varlığından emin olması halinde mefhumla amel etmezdi. Nitekim İmam Şâfiî, fazlalık ribasını mefhum yoluyla mubah kılan İbn Abbas'ın rivayet ettiği “*Riba ancak nesiede (vadeli) olur.*”⁵³⁹ hadisiyle amel etmez. Aynı şekilde bu haberi Usame b. Zeyd de nakletmiştir.⁵⁴⁰

Bu mefhumla çatışan delil olarak Hz. Peygamber'in şu haberini getirir: “*Altını altınla ancak misli misline alıp verin. Onların birini ötekisinden fazla veya eksik olarak alıp vermeyin.*”⁵⁴¹ Ardından Usame b. Zeyd'in haberine şu şekilde cevap verir: Belki Usame, altının gümüşle, hurmanın buğdayla değiştirilmesi gibi iki ayrı cinsin, ya da böyle cinsleri farklı olan şeylerin peşin alım-satımında fazlalık bulunmasıyla ilgili bir yönü üzerine Hz. Peygamber'in; “*Riba ancak vâdelide olur.*” buyurduğunu işitmiştir. Yahut da o, böyle bir soruya yetişmemiş ve sadece bu cevaba ulaşmış olabilir. Bu sebeple o, cevabı rivayet etmiş ve soruyu hıfz etmemiş veya onda şüpheyne düşmüştür. Çünkü onun rivayet ettiği hadiste Usame'nin hadisine ters düşen bir şey yoktur. Dolayısıyla ona muvafık olma ihtimali de var.

⁵³⁸ Şîrâzî, *et-Tabsira*, 221.

⁵³⁹ *Müslim*, Musakat 86, 102; *Buhârî*, Buyu 79; *Nesai*, Buyu 50; *İbn Mace*, Ticarat 49.

⁵⁴⁰ *Buhârî*, Buyu 79; *Nesai*, Buyu 50; *İbn Mace*, Ticarat 49.

⁵⁴¹ *Buhârî*, Buyu 77, 78; *Müslim*, Musakat 75, 77; *Ebu Davud*, Buyu 13; *Tirmizi*, Buyu 24.

İmam Şâfiî bu meselelerde, nassın mefhumu nassla çatıştığında mefhumla amelî terk etme yolunu seçmiş ve nassla amel etmiştir.

Şâfiî usûlcülerin bu konuya ilişkin tutumları ise farklıdır. Şirazî ve Sem'ânî pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da imamlarına yakın bir duruş sergilemiştir. Onlar da lakabın mefhumu muhalifiyle amel edilemeyeceğini benimserken delilu'l hitabın altındaki kısımlara da yine bir takım şartlar muvacehesinde amel edileceğini belirtmektedir.

İnceleme dönemimize giren Cüveynî ve Gazzâlî ise hem imamlarından hem de meslektaşlarından farklı bir yol izlerler. Özellikle Gazzâlî'nin bu mevzuda delilu'l hitabla amel edilemeyeceğine dair delilleri maddeler halinde getirmesi ve gerekçelerini de ispata çalışması, bu meselede mezhebine aykırı bir düşünce sistemine sahip olduğu izlenimini verir. Diğer taraftan Cüveynî, mutlak anlamda delilu'l hitabla amel etmeyi reddetmemekle beraber, o mefhumla amelî, sıfatın bağlı olduğu hükme münasip olma şartına bağlı kılar ve bir münasebet olmaması halinde de amel etmeyi reddeder. O bu yaklaşımıyla delilu'l hitabla amelî pek çok zaviyeden daraltmış ve bunu da imamına pek çok yönden muhalif davranarak izhar etmiştir. Ayrıca imamını, delilu'l hitaba dair cihetlerin tümünü sıfat kavramı altında değerlendirmesi nedeniyle eleştirmiştir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NESH

İmam Şâfiî ve Şâfiî usûlcüler Kur'an ve sünnette neshin varlığını bir ilke olarak benimsemektedir. Ancak kitabın ve sünnetin karşılıklı olarak birbirini neshedebilme durumuna ilişkin aralarında görüş ayrılıkları bulunmaktadır.

I. NESHİN TANIMI

Kelime olarak nesh, kaldırmak, izale etmek anlamlarına gelmektedir. “Güneş gölgeyi neshetti” sözü “onu sildi, kaldırdı ve yayılarak onun yerini aldı” anlamına gelmektedir.⁵⁴² Nesh kelimesinin bu sözlük anlamı, onun bir terim olarak kazandığı içerikte de kendini göstermektedir. Nitekim usûlcüler de neshi aynı minval üzere tanımlamıştır.

Neshin terim anlamı üzerinde duranların başında İmam Şâfiî gelmektedir. O neshi “kendi döneminde geçerli olan bir hükmün yürürlükten kaldırılması ve yerine yeni bir hükmün getirilmesi” şeklinde tanımlayarak şöyle devam eder: “Allah bir hükmü yürürlükten kaldırıncaya kadar uygulamak gerekir. Kişi, bir hükmün farz olduğu dönemde ona uymakla, sonra da onu terk etmekle Allah’a itaat etmiş olur. O döneme yetişmeyen kimse de, sadece onu nesh eden hükme uyarak Allah’a itaat etmiş olur.”⁵⁴³

İmam Şâfiî, bu açıklamadan sonra neshin oluşumuna dair Kur'an'dan bazı ayetleri delil getirir: “Allah dilediğini siler, (dilediğini de) sabit bırakır. Bütün kitapların aslı onun yanındadır”⁵⁴⁴ ; “Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman -ki Allah, neyi indireceğini çok iyi bilir-“Sen ancak bir

⁵⁴² İbn Manzûr, *Lisanu'l Arab*, III, 61; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 381; Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 317; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 317; Nahhas, *en-Nâsihu ve'l Mensuhu*, I, 101.

⁵⁴³ Şâfiî, *er-Risale*, 92, No. 361.

⁵⁴⁴ Ra'd, 13/39.

iftiracısın” dediler. Hayır; onların çoğu bilmezler.”⁵⁴⁵ ; “Biz bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelersek) mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz.”⁵⁴⁶ Bu ayetlerden yola çıkarak, onun nesh kavramına yok etme, tebdil etme ve erteleme gibi anlamları yüklediğini söyleyebiliriz.⁵⁴⁷

Şâfiî usûlcüler de nesh kavramını genellikle aynı manaya gelen ifadelerle tanımlama yoluna gitmiştir. Bu tanımlar arasında en kapsamlı olanı şudur: “Önce gelen hitapla sabit olan hükmün kalktığına delalet eden hitap olup zaman bakımından daha sonra gelen bu hitap olmasaydı hüküm ilk hitap ile sabit olarak kalırdı.”⁵⁴⁸ Bu tanımda “nass” lafzı yerine “hitab” lafzının tercih ediliş sebebini Şâfiî usûlcüler tanımın hem lafzı hem fahvayı hem mefhumu hem de diğer delilleri kapsamı olarak açıklamıştır.⁵⁴⁹

Nesh için yapılan diğer bir tanım da şöyledir: “İlk hükmün devam şartını yürürlükten kaldırmayı ortaya koymaya delalet eden lafızdır.”⁵⁵⁰

Gerek İmam Şâfiî gerek Şâfiî usûlcülerin neshe dair yaptıkları tariflerin ortak noktası; sabit olan hükmün yürürlükten kaldırılması ve buna vurgu yapılmasıdır. Bu nedenle, nesh için kullanılan “kaldırma” (ref) lafzı tartışma konusu olmuştur.⁵⁵¹

⁵⁴⁵ Nahl, 16/101.

⁵⁴⁶ Bakara, 2/106.

⁵⁴⁷ Şâfiî, *er-Risale*, 84, No. 317, 323.

⁵⁴⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 317; Şîrâzî, *el-Luma*, 120.

⁵⁴⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 318.

⁵⁵⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, II, 246.

⁵⁵¹ Fukaha, Allah’ın sözünü kaldırma ifadesini uygun görmediğinden, neshi şöyle tanımlamıştır: “İbadetin müddetini veya sona eriş vaktini ortaya çıkarıp gösteren hitaptır.” (Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 319.)

Mu’tezile de neshi şöyle tanımlar: İlk gelen nass ile sabit olan hükmün, mislinin zail olduğuna delalet eden hitap olup şayet bu hitap olmasaydı, ilk hüküm sabit kalacaktı. Gazzâlî, Mu’tezile’nin de “kaldırma” lafzını kullanmaktan kaçınmak amacıyla bazen “zail” sözü yerine “sakıt” (düşmüş) veya “sabit olmayan” lafızlarını kullandıklarını ifade etmiştir. (Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 319, 320; Cüveynî, *el-Burhan*, II, 247.)

II. NESH TEORİSİ

Sahabe ve tabiun dönemine kadar nesh teriminin, beyanın diğer kısımlarından (tahsis, takyid, mübhemi beyan ve mücmeli tafsil) farkı ortaya konmamıştı. Ancak mezhep imamları döneminden itibaren nesh teorik olarak tartışılmaya başlanmış ve usûlcüler nezdinde bilinen anlamıyla kullanılmıştır. Neshin terim anlamı üzerinde duran ve neshi âmmın tahsisi, mutlakın takyidi, mübhem ve mücmelin beyanı ile istisnadan ayıranların öncülüğünü yapan İmam Şâfiî olmuştur. Aynı şekilde o, neshin gereklerinden olan; nâsihle amel ve mensuhla amelin terki prensibini büyük ölçüde belirleyendir. Daha sonraki dönemlerde ise nesh, tefsir, hadis ve fıkıh usûlü ilimlerinin önemli bir konusu olmuştur.⁵⁵²

Nesh konusunu bir sistem dahilinde inceleyenlerin biri de Sem'ânîdir. Kendisi neshi öncelikle maslahat prensibine uygunluğu yönüyle ele almış, ardından bölümlere ayırarak incelemiştir. Sistemin devamı adına konunun bu minval üzere incelenmesi uygun bulunmuştur.

A. Neshin Maslahat Yönü

İmam Şâfiî, Allah Teala'nın hidayet ve rahmet olsun diye insanlara Kitab'ı indirdiğini ve her şeyi onda açıkladığını belirtmektedir. Ayrıca Kur'an da bir kısım farzları sabit kıldığını ve bir kısmını da insanların yüklerini hafifletmek, onlara kolaylık sağlamak ve verdiği nimetleri artırmak için neshettiğini, böylece sabitleştirdiği ve neshettiği şeylerin tamamında, Allah'ın rahmetinin insanları kapsadığını belirtmektedir.⁵⁵³

Sem'ânî, Allah Teala'nın bir hükmü yürürlükten kaldırırken yerine bir başka hükmü koymasını maslahat prensibine bağlamaktadır. Ona göre; güzel olduğu düşünülerek bir zaman dilimi içinde yapılması istenen bir emir, başka bir zaman diliminde güzel addedilmeyebilir. Buna binaen şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: Hz. Adem'in şeriatinde kardeşler arasında evlilik caizken sonraki

⁵⁵² Nehhas, *en-Nâsîh ve'l Mensuh Fi Kitabillahi*, I, 102.

⁵⁵³ Şâfiî, *er-Risale*, 83, No. 313.

dönemlerde bu fiil caiz olmaktan çıkmış ve yürürlükten kaldırılmıştır. Bir şey farklı zaman dilimlerinde farklı mahiyette özellikler arz edebilir. Yani bir zaman maslahata dayalı güzel olabilirken, başka bir zaman mefsedete dayalı çirkin olabilir. Hz. Adem'in şeriatında kardeşlerin evliliği maslahat gereği iken, Hz. Musa döneminde bu fiil mefsedet olarak ortaya çıkabiliyor. Nesh de böyledir. Allah, bir takım şartlar muvacehesinde bir hükmü bir zaman dilimi için bağlayıcı kılarken, daha sonra başka bir hükmü maslahata binaen onun yerine koyabilmektedir.⁵⁵⁴

B. Neshin Konularına Göre Tasnifi

Nesh kavramı altındaki konuları şu şekilde inceleyebiliriz:

1. Neshi caiz olan ve olmayan şeyler
2. Neshin kısımları
3. Neshin zorluk ve kolaylık yönünden bölümleri
4. Nesh ile tahsis arasındaki fark
5. Nüzül yönüyle neshe ve tahsise ilişkin delillerin tahlili
6. Neshi tespit yolları
7. Nassa yapılan ilave
8. Nassların birbirini nesh durumu

1. Neshi Caiz Olan ve Olmayan Şeyler

Allah'ın sıfatları, geçmiş ümmetlerin haberi,⁵⁵⁵ gelecek hakkındaki haberler gibi anlamı ve hükmü değişmeyen lafızların neshi caiz değildir. Ancak namaz, oruç gibi şer'î ibadetlerde hükmü değişmesi mümkün olan konularda nesh caizdir.⁵⁵⁶

⁵⁵⁴ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 421, 422.

⁵⁵⁵ Hz. Peygamber'in şeriatinin daha önceki peygamberlerin şeriatlerini bütünüyle neshetmediği hususunda görüş birliği vardır. (Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 331) Nitekim, iman etmenin gerekliliği, zina, hırsızlık, adam öldürme ve küfrün haram oluşu neshedilmemiştir. Allah Teala bu haramları yeni bir hitap ile

Neshin Hz. Peygamber'in vefatından sonra gerçekleşmesi caiz değildir. Dolayısıyla icmâ ile sabit olan hüküm Hz. Peygamber'in vefatından sonra oluştuğundan neshi caiz değildir. Gerek cumhurun gerek İmam Şâfiî'nin görüşüne göre kıyasla sabit olan hükümde nesh caiz değildir. Kıyasın aslı yani Kur'an ve sünnet neshe uğradığında, kıyasla sabit olan hüküm de neshe uğrar. Zira asıl yürürlükten kalktığında ona tabi olan fer de yürürlükten kalkar.⁵⁵⁷

2. Neshi İspat Delilleri

Şâfiî usûlcüler lafız ve hüküm yönüyle nâsih ve mensuhun kısımlarını incelerken; bir hüküm içeren ayetin sadece lafzının veya sadece hükmünün ya da her ikisinin birlikte neshinin caiz oluşunu benimsemektedir. Gazzâlî buna ilişkin aklî ve sem'î deliller getirerek kanaatlerini ispata çalışır.

a. Aklî Deliller

Gazzâlî, bazı ayetlerin lafız ve hüküm yönüyle oluşan neshine aklî deliller getirmiştir. Ona göre Kur'an'daki tilavetin lafzı, lafzından anlaşılan haramlık ve helallik ile onunla ibadet edilmesi yönü bir hüküm teşkil etmektedir. Nitekim Gazzâlî, nesh konusunda tilavet ile tilavetin hükmü arasında ayrıma giderek onları farklı şekillerde değerlendirir. Ona göre tilavet bir hüküm, bu tilavetle namazın kılınması başka bir hükümdür. Dolayısıyla asıl değildir. Aslolan tilavetin delaletidir. Ayetin tilavetinin nesh edilmesi ve artık onunla namaz kılınamayacağına hükmedilmesi, bu tilavetin delaletinin neshi anlamına gelmez. Çünkü tilavet edilmeyen ve kendisiyle namaz kılınmayan pek çok delil vardır. Bu ayet Kur'an'da

ya da başka peygamberlere inen hitap ile haram kılmış ve bunları devam ettirmekle mükellef tutmuştur. Öte yandan Hz. Peygamber kendisinden önceki hiçbir şeriatle mükellef tutulmamıştır. Şayet önceki şeriatlere uyması emredilseydi; zihar, muhsan kişilerin recmi ve miras konusunda vahyi beklemeden, her toplum için zaruri olan bu hükümler için o şeriatlere başvurması gerekirdi. Halbuki Hz. Peygamber taabbüde engel olduğundan tahrife maruz kalan bu şeriatlere müracaat etmemiştir. (Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 607, 608.)

⁵⁵⁶ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 424; Şîrâzî, *el-Luma*, 124.

⁵⁵⁷ Şîrâzî, *el-Luma*, 124.

tilavet edildiği için değil, nâzil olduğu için delildir. Nesh, ayetin hem nüzulünü hem de vürudunu kaldıramayacağı gibi, onu hiç nâzil olmamış durumuna da getiremez. Bilakis, onu indirilip tilavet edilmeyene ilhak eder. Diğer taraftan, delil yok olduğu halde, medlûlün bâki kalması caizdir. Çünkü delil, illet değil alamettir. Delil bir kere delalet ettikten sonra yok olmasında bir zarar yoktur. Hükmü vacip kılan (mucib) Allah'ın kadim kelimidir; bu yok olmaz ve kaldırılması tasavvur olunamaz. Bu itibarla “şu ayet mensuhtur” dendiğinde, bununla o ayetin kul ile olan ilişkisinin kesildiği ve onun medlulünün ve hükmünün kalktığı kastedilmektedir. Bizzat ayetin kalktığı murad edilmemektedir.⁵⁵⁸

b. Sem'î Deliller

Şâfiî usûlcülerin sem'î delillere ilişkin getirdikleri nasslar tartışma konusu olmuştur. Bunlar şu kısımlara ayrılmaktadır:

1. Lafzı bâki hükmü mensuh olan ayetler: “*Sayıli günlerde olmak üzere (oruç size farz kılındı). Sizden her kim hasta yahut yolcu olursa (tutamadığı günler kadar) diğer günlerde kaza eder. (İhtiyarlık veya şifa umudu kalmamış hastalık gibi devamlı mazereti olup da) oruç tutmaya güçleri yetmeyenlere bir fakir doyumu kadar fide gerekir.*”⁵⁵⁹ Ayetinin lafzı bâki kalmış, hükmü ise orucun farz kılınmasıyla⁵⁶⁰ neshe uğramıştır.⁵⁶¹

Şâfiî usûlcülerin mensuh olduğuna hükmettikleri ayeti, neshe delil olarak getirmesi pek tutarlı gözükmemektedir. Zira bu ayetin hükmüyle amel edileceği yönünde kanaat belirtenlerin dayanaklarının daha isabetli olduğu gözükmemektedir. Nitekim İbn Abbas “Oruç tutmaya güçleri yetmeyenlere bir fakir doyumu kadar fide gerekir” ayetinin neshe uğramadığını, yaşlı ve güç yetiremeyen kimseler hakkında olduğunu ve onların tutamadıkları her gün için bir fakiri doyurmaları

⁵⁵⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 368-370.

⁵⁵⁹ Bakara, 2/184.

⁵⁶⁰ Bakara, 2/185.

⁵⁶¹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 369; Cüveynî, *et-Telhis*, II, 485.

gerektiğini belirtir. Ayrıca Enes b. Malik'in yaşlılık döneminde oruç tutamadığı günler için fakirlere fidye verdiği rivayet edilmiştir.⁵⁶²

Hakkında ihtilaf bulunmayan diğer ayetler şöyledir: Eşleri ölen kadınların bir yıl iddet beklemeleri gerektiğine dair ayetin⁵⁶³ hükmü bir başka ayetin hükmü olan; dört ay on günlük süre ile neshedilmiştir.⁵⁶⁴ Kadınlardan zina yapanların evlerde alıkonulması gerektiğini bildiren ayetin⁵⁶⁵ hükmü; bu kadınlara sopa cezası uygulanacağı hükmüyle⁵⁶⁶ neshe uğramıştır.

2. Lafız ve hüküm yönüyle mensuh olanlar: Bu tür neshe, "...*Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir...*"⁵⁶⁷ ayetiyle, namazda Beytü'l Makdis'e dönülmesinin⁵⁶⁸ neshedilerek Kabe'ye dönülmesinin emredilmesi örnek verilebilir.

İmam Şâfiî, bunlardan her birinin kendi döneminde hak olduğunu belirterek farz namazlarında başka tarafa dönülmesinin caiz olmayacağını ancak bazı korku hallerinde veya yolculuk sırasında kılınan nafile namazlarda mümkün olan yöne dönülebileceğini belirtir.⁵⁶⁹

Ayrıca bu neshle ilgili İbn Ömer'den, cahiliye döneminde Arapların Aşura orucunu tuttukları nakledilmiştir.⁵⁷⁰ Ancak Ramazan orucunun farz kılındığına dair

⁵⁶² Buhârî, *Kitabu'l Tefsiru'l Kur'an* 25.

⁵⁶³ Bakara, 2/240.

⁵⁶⁴ Bakara, 2/234.

⁵⁶⁵ Nisa, 4/15.

⁵⁶⁶ Nur, 24/2.

⁵⁶⁷ Bakara, 2/144.

⁵⁶⁸ Beytü'l Makdis'in neshe uğradığına delil şudur: Mâlik b. Enes, Yahya b. Said vasıtasıyla Said b. el-Müseyyeb'in şöyle dediğini nakletmiştir: "Hz. Peygamber altı ay Beytü'l Makdis'e doğru namaz kıldı. Sonra Bedir savaşından iki ay önce kible değiştirildi. (*Muvatta*, Kible 7.)

⁵⁶⁹ Şâfiî, *er-Risale*, 92, No. 365.

⁵⁷⁰ Buhârî, *Tefsiru'l-Kur'an*, 24.

ayet nazil olunca, Aşura orucunun tutulması neshe uğrayarak isteğe bağlı bırakılmıştır.⁵⁷¹

3. Mensuhun lafzı bâki hükmü merfu, nâsihin lafzı merfu hükmü bâki olan ayetler: Bu nesh türü usûlcüler arasında pek çok zaviyeden tartışılmıştır. Konuyla ilgili Şâfiî usûlcülerin öne sürdükleri deliller şu şekildedir: “Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde hapsedin”⁵⁷² ayeti, “*Başından evlilik geçmiş erkek ve kadın (şeyh ve şeyha) eğer zina edecek olurlarsa bunları Allah’tan bir ceza olarak, mutlaka recmedin*” ayetiyle neshe uğramıştır. Bu ayetle ilgili Hz. Ömer şunları zikreder: “Biz o ayeti, Allah Resulü döneminde okuduk. Eğer insanların ‘Ömer, Allah’ın kitabına ilave yaptı’ demelerinden endişe etmeseydim ben onu Kur’an’a yazardım’”⁵⁷³

⁵⁷¹ Buhârî, *Savm*, 24.

⁵⁷² Nisa, 4/15.

⁵⁷³ Buhârî, *Hudud*, 31.

Şâfiî usûlcüler, Hz. Aişe’nin; “Hz. Peygamber vefat ettiği zamanda bu, Kur’an’dan bir ayet olarak okunuyordu” sözünü, bunun hükmü zikrediliyordu şeklinde te’vil etmişlerdir. (Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, III 181.)

Buhârî’nin rivayetine göre Hz. Ömer de böyle bir te’vilde bulunmuştur. Zina eden evli erkeğin recmedilmesi emri, Allah’ın kitabında nâzil olmuştur. Buhârî’ye göre “Resul size ne verdiğiyse onu alın. Neyi size yasak ettiyse, ondan da kaçınınız” (Haşr, 59/7) ayetine göre recm, Allah’ın kitabında zikredilmiş olmaktadır. Buhârî’nin, Allah’ın kitabında olup da, anlamı yürürlükte bırakılarak lafzının neshedildiği ayetler hakkında yorum yaparken naklettiği şudur: “*Başından evlilik geçmiş erkek ve kadın (şeyh ve şeyha) eğer zina edecek olurlarsa bunları Allah’tan bir ceza olarak, mutlaka recmedin*” Ben bu sözün Kur’an’dan olduğuna ilişkin iddiayı reddetmekte tereddüt etmem. Çünkü ilk etapta bu sözü işiten bir kimse, bunun istenilen sonucu vermemesinin yanı sıra, fesahat ve belagatta zirveye ulaşmış olan Allah kelamının yanında hiçbir değer taşımayan uydurma bir söz olduğuna kesin karar verir. Recmin şartı, evli olmaktır. “Şeyh” kelimesi lugata göre kırk yaşına varan kimseler için bir sıfat olarak kullanılır. Eğer bu söze bakacak olursak, şeyhin biri zina ederse evlenmemiş bir bekar olsa bile recmedilir. Ama bunun yanında evli olan yirmi yaşındaki bir genç zina ederse, bu hükme göre recmedilmez. Bu gibi sözlerin Kur’an’dan olduğunu söylemek, hiç mi hiç doğru olmaz. (Buhârî, *Hudud*, 31; Cezirî, *Kitabu’l-Fıkhı Ale’l-Mezahibi’l Erbaa*, V, 2376.)

Bu nesh türünü reddedenler ise getirilen delilin ahad haber olduğunu ve zanni bir delil olduğundan, kat'i olanı yani ayeti neshedemeyeceğini iddia etmektedir.⁵⁷⁴

Bir Şâfiî fakih olan Zerkeşi, Hz. Ömer'in recm hükmüne ilişkin ortaya koyduğu delil hakkında her ne kadar icmâ oluşsa da haber-i vahid olduğunu ve icmânın neshetme fonksiyonunun bulunmadığını belirterek bu tür bir neshe karşı çıkmaktadır.⁵⁷⁵

Hiz. Ömer hutbede recmle ilgili şunları söylemiştir: "Allah'ın indirdikleri arasında recm ayeti mevcuttur. Onu okuduk ve idrak ettik. Hiz. Peygamber gibi biz de recmi uyguladık. Bir müddet sonra insanların "Allah'ın kitabında recm ayeti mevcut değildir" şeklinde sözler söylemesinden endişe etmekteyim. Bu durumda Allah'ın indirdiği bir farzı terk etmeleri sebebiyle dalaletle düşeceklerdir. Hâlbuki recm; itiraf, hamilelik ve delil sebebiyle muhsan olan erkek ve kadına uygulanır."⁵⁷⁶ Hiz. Ömer'in bu sözlerinden maksadının ne olduğu tartışma konusu olmuştur. Zira Şâfiîlerin geneli recm ile ilgili ifadelerin tilaveti mensuh bir ayetin varlığına delalet ettiğini benimserken onların dışında kalanlar recm ile ilgili beyanın anlam itibarıyla recmin İslâm'da tespit edilmiş bir ceza oluşuna delalet ettiği sonucunu çıkarmakta ayrıca Hiz. Ömer'in recme ilişkin bu hükmü kesinlikle Kur'an'a dahil edeceği görüşünü ortaya koymaktadır. Kanaatimizce Hiz. Ömer'in bu beyanı dinin genel yapısı içinde bir yere oturtulması halinde bunun dinde, tartışmasız, reddi mümkün

⁵⁷⁴ Kaysî, *Nâsihu'l-Kur'an ve Mensuhuhu*, 49.

⁵⁷⁵ Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 182.

Bir konuda icmânın oluşması, icmânın tek başına neshedici özelliği bulunmamakla birlikte ulema bazı karinelere dayanarak iki zıt haberden birinin nâsih, diğerinin mensuh olduğunda ittifak ederse bu durumda icmâ neshin bilinmesine yardımcı olur. İçki içtiği için üç defa cezalandırılan kimsenin dördüncü defa aynı suçu işlediğinde öldürülmesini emreden hadisin (*İbn Mace*, Hudud, 17; *Ebu Davud*, Hudud, 37) öldürmeme yönünde oluşan icmâ ile mensuh sayılması buna örnek gösterilmektedir. (Şâfiî, *el-Ümm*, X, 207) Öldürmeyle ilgili rivayeti nakleden Tirmizi, arkasından dördüncü defa içki içen birinin Hiz. Peygamber'e getirildiğini ve ona içki içme cezasının uygulanmasını emrettiği konusunda farklı bir rivayet nakletmiş, ayrıca öldürülmeyeceği hususunda icmâ oluştuğunu belirtmiştir. (*Tirmizi*, Hudud 15) (Efendioğlu, "Nesih", *DİA*, XXXII, 582.)

⁵⁷⁶ *Buhârî*, Hudud 31; *Tirmizi*, Hudud 7.

olmayan kesin ahkâmdan biri olduğunu vurgulamak üzere te'kid edilmiş, mübalağalı bir ifade olarak değerlendirmek ve cezayı tespit ekseninde düşünmek daha isabetli gözükmektedir.

4. Mensuhun metni ve hükmü merfu olup nâsihin metni merfu hükmü baki olan ayetler: Hz. Aişe'den “emzirme” konusuna ilişkin yapılan rivayette; önce on emzirmenin mahremiyet gerektirici olduğu hükmü, sonra beş emzirme ile neshe uğradığı belirtilmektedir.⁵⁷⁷ Ancak şu anda bu beş emzirme ile ilgili ayet de Kur'an'da mevcut değildir.⁵⁷⁸

Şâfiî usûlcülere göre bu neshin oluşumu şöyledir: Hz. Aişe'nin ilk haberi; “On emzirme haram kılar” Kur'an ayetleri arasındaydı. Daha sonra bu ayet gerek metin gerek hüküm bakımından “beş emzirme haram kılar” ayetiyle neshedilmiştir. Böylece mahremiyeti gerektirici emzirme ondan, beşe indirilmiş ve ona göre amel edilmeye başlanmıştır. Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre önce de beş emzirmenin mahremiyeti gerektirici oluşuna dair “beş emzirme haram kılar” ifadesi Kur'an'dan kaldırılmış ancak bu ayetin hükmüyle amel edilmeye devam edilmiştir.⁵⁷⁹

“On emzirme haram kılar” hükmünde neshin gerçekleştiği ve bu nedenle amel edilmeyeceği yönünde görüş birliği vardır.⁵⁸⁰ Usûlcüler nezdinde tartışılan

⁵⁷⁷ Müslim, Radâ 24; İbn Mace, Nikâh 35; Ebu Davud, Nikâh 10; Tirmizi, Radâ 3; Nesai, Nikâh 51.

⁵⁷⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 329; Şîrâzî, *el-Luma'*, 124.

⁵⁷⁹ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 427.

Kanaatimizce Şâfiîler, bir taraftan süt sebebiyle beş doyurucu emme haram kılar hükmünü esas alırken, diğer taraftan İbn Mesud'a (ö. 32/653) isnad edilen “Üç gün peş peşe oruç tutulmalıdır” şaz kıraatını ve onun hükmünü reddettiklerinden bir tutarsızlığın içine girmişlerdir. Hâlbuki ikisi de sünnette sabit ve şazdır. Aslında onların delil olarak geçerli saymadıkları şaz kıraattan oluşan hüküm ile, emzirmeye ilişkin ortaya koydukları hüküm aynı minval üzeredir. Zira her ikisi de sika ravilerin aktarımıdır.

İbn Mesud'un şaz kıraatı mütevatir olmadığından, ondan ortaya çıkan hüküm reddediliyorsa aynı şekilde emzirmeye ilişkin rivayet de mütevatir olmadığından reddedilmelidir. Bu durumda Kur'an'da sabit olmayanların delil edinilmesi sahih olmadığı gibi delalet ettikleri hükümlerin de ortadan kalkması gerekir.

⁵⁸⁰ Kaysî, *Nâsihu'l-Kur'an ve Mensuhuhu*, 49.

durum “....süt bacılarınız size haram kılındı...”⁵⁸¹ ayetinden çıkarılan süt akrabalığının oluşmasını gerekli kılan emme sayısıdır. Hanefiler ve Malikiler⁵⁸² yukarıdaki ayetin zahirine dayanarak evlenme yasağının tek emzirme ile gerçekleşeceğini benimserken özelde Şâfiî, genelde Şâfiîler ve Hanbeliler, Hz. Aişe’nin hadisiyle amel ederek beş emzirme ile yasağın oluşacağını belirtmektedir.⁵⁸³

Süt akrabalığının oluşmasıyla ilgili rivayet⁵⁸⁴ haber-i vahid niteliğinde olup bu tür bir rivayetle sübutu mütevatir olan ayetin neshi tartışma konusudur. İmam Şâfiî’nin bu rivayetle Kur’an’ın neshe uğradığı kanaati, onun gerçekte rivayeti mensuh bir ayet olarak değerlendirmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Çünkü ona göre Kur’an’ı ancak Kur’an neshedebilir. Şâfiî usûlcüler ayetlerin lafız ve hükmü arasında ayırım yaparak bunlardan birinin neshi ile diğerinin kalabileceği yönünde kanaat bildirmişlerdir.⁵⁸⁵

Kanaatimizce on emzirme ile oluşacak süt akrabalık hükmünün, hem hüküm hem lafız yönüyle neshe uğradığı icmâya dayalı olarak kabul edilmesi⁵⁸⁶ halinde aynı şekilde Şâfiîlerin geneli tarafından tilaveti mensuh hükmü bâki kabul edilen beş emzirme ile doğan hükmün de nâsih yönünün kabul edilmesi gerekir. Çünkü hem on hem beş emzirme ile oluşacak mahremiyet hükmü aynı kanaldan yani Hz. Aişe’den aktarıldığından, tartışmanın boyutu, ahad olarak nakledilen bir haberin kabul edilmesinin caiz olup olmaması şekline dönüşecektir. Bu durumda nâsih ile mensuh hüküm yönüyle aynı mertebede olduğundan neshin tahakkukuna engel bir durum da kalmamaktadır.

⁵⁸¹ Nisa, 4/23.

⁵⁸² İmam Mâlik ve Medine ehline göre on emzirme hem hüküm hem lafız yönünden neshe uğramıştır. (Kaysî, *Nâsihu’l-Kur’an ve Mensuhuhu*, 49.)

⁵⁸³ Kaysî, *Nâsihu’l-Kur’an ve Mensuhuhu*, 49.

⁵⁸⁴ *Müslim*, Radâ 24; *İbn Mace*, Nikâh 35; *Ebu Davud*, Nikâh 10; *Tirmizi*, Radâ 3; *Nesai*, Nikâh 51.

⁵⁸⁵ Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 427; Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, I, 497.

⁵⁸⁶ Kaysî, *Nâsihu’l-Kur’an ve Mensuhuhu*, 49.

3. Neshin Zorluk ve Kolaylık Yönünden Bölümleri

Bu bölümü, neshin hükümlerini bildirmeye yönelik olarak altı kısma ayırdık:

a. Bir Hükümün Zorluk ve Kolaylık Bakımından Eşdeğer Olan Başka Bir Hükümle Neshi

Kible ciheti olan Beytü'l Makdis'in Kâbe'yle neshine⁵⁸⁷ ilişkin hüküm kolaylık ve zorluk yönünden eşittir.

b. Bir Hükümün Kendinden Daha Hafif Olan Başka Bir Hükümle Neshi

Bir yıl olan⁵⁸⁸ iddet bekleme süresinin dört ay ön gün⁵⁸⁹ ile neshi hüküm cihetinin süre yönünden hafifletilmesidir.

c. Bir Hükümün Kendinden Daha Zor Olan Başka Bir Hükümle Neshi

Bu kuralın caiz oluşuna aklî ve şer'î deliller getiren Sem'ânî'ye göre, aklî cihetle, insanlar mükellef olma hususunda iki görüşle karşı karşıyadır: Bir kısım insanlar Allah'ın dilemesine bağlı olarak hafif olan hükümün ağırla, ağır olan hükümün hafifle neshini kabul etmekle beraber, bir kısım insanlar da bir hükümün bazı durumlarda maslahattan ötürü daha hafif veya daha ağır olan bir başka hükümle neshini kabul eder.⁵⁹⁰ Yani akıl ya maslahattan ötürü veya Allah'ın dilemesinden ötürü hükümlerden hafif olanının ağır olanıyla veya ağır olanının hafif olanıyla neshini kabul etmektedir.

⁵⁸⁷ Bakara, 2/144.

⁵⁸⁸ Bakara, 2/240.

⁵⁸⁹ Bakara, 2/234.

⁵⁹⁰ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 428.

Şer’î cihetle; hafif olan bir hükmün daha ağır olanla neshi mevcuttur. İslâm’ın ilk dönemlerinde cihada ilişkin mutlak olarak ortaya konan hükümler bir müddet sonra cihadın farz olduğuna dair hükümlerin gelmesiyle neshe uğramıştır. Aynı şekilde, Aşura orucunun, Ramazan orucuyla neshi ile zina yapan kadınların evlerde alıkonulması hükmü de recm cezasıyla neshe uğramıştır. Bir hükmün kendinden daha ağır olanıyla neshi halinde sevabın da o oranda artacağını Hz. Aişe’den yapılan rivayetten anlıyoruz.⁵⁹¹ “*Mükafatın çektiğin zorluk oranındadır.*”⁵⁹²

d. İki Emirden Birini İhtiyar Hakkını Tek Emirle Sınırlandırarak Oluşan Nesh

İslâm’ın ilk dönemlerinde Müslümanlar Ramazan ayında fidye verme veya Ramazan orucunu tutmada ihtiyar hakkına sahipken bu tercih hakkı, sadece oruç tutma emriyle neshe uğramış oldu. Nitekim; “...(*İhtiyarlık veya şifa umudu kalmamış hastalık gibi devamlı mazereti olup da*) *Oruç tutmaya güçleri yetmeyenlere bir fakir doyumu kadar fidye gerekir...*”⁵⁹³ ayetinde geçen tercih hakkı, “... *Sizden Ramazan ayını idrak edenler onda oruç tutsun...*”⁵⁹⁴ ayetindeki “oruç tutsun” emriyle neshe uğramıştır. Bu ayetlerde hafif nitelikteki emrin daha ağır olanıyla neshi söz konusudur.⁵⁹⁵

e. Vücubun İbaha ile İbahanın Vücub ile Neshi

Oruç gecelerinde uykudan sonra yemek yeme ile cinsi münasebetin haram kılınışına dair vacip olan emir, “*Oruç gecelerinde kadınlarınıza yaklaşmak size*

⁵⁹¹ Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 429.

⁵⁹² *Müslim*, Hac 17.

⁵⁹³ Bakara, 2/184.

⁵⁹⁴ Bakara, 2/185.

⁵⁹⁵ Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 429; Cüveynî, *et-Telhis*, II, 453.

helal kılındı...”⁵⁹⁶ ayetiyle neshe uğrayarak mubah olmuştur.⁵⁹⁷ Aynı şekilde gece namazının vücubu, ibahaya dönüştürülerek neshe uğramıştır: “*Gecenin üçte ikisinden biraz eksik, yarısı ve üçte biri kadar*” emredildikten sonra “O, sizden bazılarının hasta olacaklarını bilmektedir...” ayetiyle de gece namazını hafifletmiştir. İmam Şâfiî bu ayeti “...Kur’an’dan kolayınıza geleni okuyun...”⁵⁹⁸ sözüne kadar okumuş ve neshin gerçekleştiğini zikretmiş ve bu ayetin iki manaya geldiğini belirtmiştir: Bunlardan biri; gece namazının farz olmasıdır. Zira bununla başka bir farz kaldırılmıştır. Diğer de, bu namazın başka bir namazla neshedilmiş bir farz olmasıdır. Onu nesheden “*Gecenin bir kısmında uyanarak sana mahsus bir nafile olmak üzere namaz kıl*”⁵⁹⁹ ayeti olup, bu emir gücünün yettiği kadar okuyacağı farz namazdan başka bir gece namazını da ifade etmiş olabilir. İmam Şâfiî bu değerlendirmeleri yaptıktan sonra “*Gecenin bir kısmında uyanarak sana mahsus bir nafile olmak üzere namaz kıl*” ayetinin geceleyin, gecenin yarısı, üçte biri ve mümkün olan miktarda Kur’an okuyarak namaz kılmanın, neshe uğradığını kabul eder.⁶⁰⁰

f. Neshe Uğrayan Hükme Bedel Başka Bir Hükümün Ortaya Konması

Şâfiî usûlcülere göre bu tür bir neshin varlığı caiz olup bunu hem akıl hem de şer’ kabul etmektedir. Şöyle ki: “*Ey iman edenler! Peygamber ile gizli bir şey konuşacağınız zaman bu konuşmanızdan önce bir sadaka veriniz....*”⁶⁰¹ ayeti, Hz. Peygamber’le ikili konuşma öncesi takdim edilen sadakanın hükmünü neshetmiştir.⁶⁰²

⁵⁹⁶ Bakara, 2/187.

⁵⁹⁷ Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 429; Cüveynî, *et-Telhis*, II, 486.

⁵⁹⁸ Müzemmil, 73/20.

⁵⁹⁹ İsra, 17/79.

⁶⁰⁰ Şâfiî, *er-Risale*, 144, No. 336-341.

⁶⁰¹ Mücadele, 58/12.

⁶⁰² Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 333.

H. Peygamber'in "Üç günden sonra kimse kurban etinden yemesin"⁶⁰³ emri ile oluşan yasak, verdiği ruhsatla neshe uğramıştır.⁶⁰⁴ Nitekim H. Aişe'den gelen rivayette; bu yasağın gezgin fakirler sebebiyle oluştuğu ve H. Peygamber'in bunun ardından ruhsat verdiği belirtilir.⁶⁰⁵ Nitekim İmam Şâfiî ruhsatın verilmesini şu iki sebepten birine bağlar:

1. Gezin fakirlerin gelmesi halinde yasak geri döner, gelmemesi halinde ise kurban etlerine dair ruhsat geçerli olur.

2. Kurban etlerinin üç günden fazla alıkonulmasıyla ilgili yasak her durumda neshedilmiş olabilir.

İmam Şâfiî yasağı sebebe bağlayarak sebebin geri gelmesi halinde eski hükmün de geçerli olacağını belirtmiştir. Diğer taraftan H. Aişe'nin rivayet ettiği bu hadisin de sünnetlerin neshi konusunda çok açık bir örnek olduğunu söylemesi düşündürücüdür.⁶⁰⁶

⁶⁰³ *Müslim*, Edâhi 26; *Buhârî*, Edâhi 16; *Tirmizi*, Edâhi 13; *Nesai*, Cenaiz 100; *Muvatta*, Dahaya 6, 7.

⁶⁰⁴ H. Peygamber'in, kurban etlerinin üç günden fazla alıkonmasına dair yasağı farz manasında olmayıp, ihtiyar manasındadır. İmam Şâfiî, yasağın ihtiyara benzediğini şu ayete dayanarak belirtir: "Yan üstü yere düşüklerinde ise, artık (camı çıktığında) onlardan hem kendiniz yeyin, hem de ihtiyacını gizleyen-gizlemeyen fakirlere yedin." (Hacc, 22/36) Bu ayette zikri geçen hayvanlar nafîle olarak kesilenler olup vacip için olanlar değildir. H. Peygamber nafîle olarak kestiği kurbandan yemiştir. Üzerine kurban vacip olanlar, kendi zekatlarından ve kurban etlerinden yiyemedikleri gibi bunlardan da hiçbir şekilde yiyemezler. Zira üzerine vacip olan şeyin bir kısmından yenilmesi halinde tam manasıyla sorumluluk yerine getirilmemiş olur. Nafîle olarak kurban kesenin fakire ve yoksula yedirmesi şu ayette güzel karşılanmıştır: "...Artık ondan hem kendiniz yiyin, hem de yoksula, fakire yedin." (Hacc, 22/28) Bunun üç bölüme ayrılarak; fakire, akrabaya vermesi ve aile efradına yedirmesi güzel karşılanmıştır. (Şâfiî, *el-Ümm*, X, 201.)

⁶⁰⁵ *Müslim*, Edahi 5.

⁶⁰⁶ Şâfiî, *er-Risale*, 144, No. 668-673.

H. Aişe, şu haberi rivayet etmiştir: "H. Peygamber zamanında, kurban bayramı dolayısıyla çöl halkından bazı kimseler gelmiş dolaşıyordu. Bunun üzerine H. Peygamber, kurban etinden üç gün yetecek kadarını alıkoyun ve artan kısmını sadaka olarak dağıtın, buyurmuştur. Bir zaman sonra H. Peygamber'e; 'Ey Allah'ın Resulü, insanlar kurbanlarından yararlanırlardı, onların iç yağlarını eritiyorlar, derilerinden saka yapıyorlar.' denildi. H. Peygamber de 'Bunda ne var?' der gibi bir şey söyledi. Onlar da: 'Ey Allah'ın Resulü, sen kurban etlerinin üç günden fazla alıkonulmasını yasaklamıştın' dediler. Bunun üzerine H.

Aslında Şâfiî usûlcülerin kurban etinin üç günden sonra yenmeyeceğine ilişkin haberin hükmünü neshin vukuu ile izah etmeye çalışmaları çok isabetli değildir. Zira Hz. Peygamber sadece Medine toplumunu sürekli ilgilendiren bir sebeple değil de Medine’de meydana gelen özel arızî bir sebeple yasak getirmiştir.⁶⁰⁷ Çünkü sahabe dönemindeki uygulama yasağın geçici olduğunu göstermektedir. Nitekim Hz. Osman muhasara altında iken Hz. Ali, Hz. Peygamber’in üç günden sonra kurban etinden yenmesini yasakladığına dair sözünü, kurban bayramı hutbesinde zikretmiştir. Buna mukabil Hz. Ali, kurban etlerinin zahiri olarak saklanabileceğini bildiren hadis ravileri arasındadır.⁶⁰⁸ Bu durum Hz. Ali’nin Hz. Peygamber dönemindeki şartların tahakkuk ettiği kanaatine ulaşması nedeniyle onu yasaklama cihetine gittiği söylenebilir.⁶⁰⁹

Şâfiîlerin bu kısımda neshe ilişkin getirmiş oldukları delillerin bir kısmını İslâm şeriatının önceki şeriatleri neshi çerçevesinde değerlendirmesi halinde daha isabetli olabilirdi. Zira neshe uğradığı iddia edilen bu hükümlere ne sarahaten ne de delaleten Kur’an ve sünnetten bir şeye rastlayamadık.

4. Nesh ile Tahsis Arasındaki Fark

Tahsis, siga gereği kapsama dahil olduğu düşünülen hususun aslında lafzın delaleti alanına girmediğini ifade eder. Nesih; lafızdan bu lafzın delalet alanına giren hususları çıkarır. Nesih ve tahsis beş hususta birbirinden ayrılır.

1. Nâsihin mensuhtan ayrı olması gerekir. Tahsis, hem bitişik (muttasıl) hem de ayrı (munfasıl) olabilir.

2. Nesih, ancak söz ve hitapla olur. Tahsis ise, sem’î deliller ile aklî delillerle de olabilir.

Peygamber: ‘Ben, kurban bayramında gelen fakir gezginlerden dolayı yasaklamıştım. Şimdi kurban etinden yiyin, sadaka verin ve saklayın’ buyurdu.” (Nesai, Dahaya 37; Müslim, Edâhi 28, 29; Muvatta, Dahaya 7.)

⁶⁰⁷ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 305.

⁶⁰⁸ Müslim, Edâhi 5.

⁶⁰⁹ Tahâvî, *Şerhu Maâni’l-Asar*, IV, 184-185.

3. Tahsisde tahsis edici delil ile yani muhassıs ile muhassas arasında kuvvetlilik bakımından eşitlik aranmaz. Hâlbuki neshte, nâsih ile mensuh deliller bakımından, kuvvetlilik itibarıyla eşitlik aranır.

4. Tahsis, lafzın delaletini, tahsisten sonra ihtilaflı olmakla beraber hakikaten ve mecazen devam ettirilebilir. Nesih ise, mensuhun delaletini tamamen iptal eder.

5. Muhatabı tek kişi olan emirde tahsis söz konusu olmaz. Hâlbuki böyle bir emrin neshi mümkündür.⁶¹⁰

5. Nuzül Yönüyle Neshe ve Tahsise İlişkin Delillerin Tahlili

Nuzül yönüyle delilleri nâsih-mensuh ve umum-husus yönüyle inceleyebiliriz. Nitekim nasların tearuzu durumunda iki ayetle birden amel mümkün ise amel edilir veya tahsise gidilir. Ancak neshe dair bir delil varsa o takdirde hem tahsis hem de iki ayet arasındaki cem işlemi terk edilir. Bu tür bir neshe vasiyete dair ayet⁶¹¹ misal olarak verilebilir. Mirasa dair ayetlerin⁶¹² neshe uğramadan onlarla amel edilmesi mümkünken sahabeden gelen rivayetler miras ayetlerinin vasiyete dair ayeti neshettiği yönündedir. Hz. Peygamber'den “*Allah her hak sahibine hakkını vermiştir. Varise vasiyet yoktur*”⁶¹³ rivayeti de aktarılmıştır. Bu delille, tahsisten neshe dönüş olmuştur. Tabiundan olan Tavus b. Keysan, iki ayet arasında cem işlemi yaparak bu mevzuda neshi kabul etmemiştir.⁶¹⁴

İki hüküm arasında bir çatışma olduğunda o hükümlerin nüzul tarihlerine bakılarak ilk inenin mensuh olduğuna sonra nazil olanın da nâsih olduğuna hükmedilir. Nitekim “*Sizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi başlarına*

⁶¹⁰ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 458; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 348, 349.

⁶¹¹ Bakara, 2/180.

⁶¹² Nisa, 4/7, 11, 12, 176.

⁶¹³ *Buhârî*, Vesaya 6; *Ebu Davud*, Vesaya 6; *Buyu* 88; *Tirmizi*, Vesaya 5; *Nesai*, Vesaya 5; *İbn Mace*, Vesaya 6.

⁶¹⁴ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 436.

(evlenmeden) dört ay on gün beklerler...”⁶¹⁵ ayeti, “...Evlerinden çıkarılmadan, bir yıla kadar bıraktıkları maldan faydalanmaları hususunda (sağlıklarında) vasiyet etsinler.”⁶¹⁶ ayetini neshetmiştir. Nâsîh olan ayet tilâvet yönüyle önde olsa da nüzul yönüyle sonradır.⁶¹⁷

Bir şey hakkında iki ayrı hüküm ortaya çıktığında her ikisinin bir arada bulunmasına engel bir durum yoksa âmm-hâss ilişkisi çerçevesinde amel edilir: “İman etmedikçe putperest kadınlarla evlenmeyin...”⁶¹⁸ ayetinin umum manası, mukabili olan başka bir hâss ayetle (“...Daha önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar da mehirlerini vermeniz şartıyla, namuslu olmak, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helaldir...”⁶¹⁹) tahsis uğramıştır. Bu durumda ayetin manası şöyle olur: “Müşrik kadınlarla evlenmeyin ancak ehl-i kitap olanlar hariç.” İki ayetin umum-husus yönüyle eşit olması durumunda birini diğeriyle tahsis etmek de caizdir.⁶²⁰ “...İki kız kardeşi birden almak da size haram kılındı; ancak geçen geçmiştir.”⁶²¹, “Ve onlar ki iffetlerini korurlar; Ancak eşleri ve ellerinin sahip (cariyeleri) hariç....”⁶²² Bu iki ayetten her biri, diğeri tahsis edebilir. Bu durumda iki kız kardeşle birden evlenmek haram olur ancak ellerinin altındaki cariyelere sahip olanlar bu hükmün dışındadır. Yahut ellerinin altındaki cariyelerle evlenmek helal olur ancak iki kız kardeşle birden evlenmek bunun dışında tutulur. Her iki ayet de cevaz hususunda eşit olunca iki ayetten birinin diğeri tahsis etme zorunluluğu ortaya çıkıyor. Bundan dolayıdır ki; Hz. Osman bu mevzuyla ilgili şöyle buyurmuştur: “Bir ayet her ikisiyle birden evliliği helal kılarken diğeri bir ayet

⁶¹⁵ Bakara, 2/234.

⁶¹⁶ Bakara, 2/240.

⁶¹⁷ Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 437; Cüveynî, *et-Telhis*, II, 502.

⁶¹⁸ Bakara, 2/221.

⁶¹⁹ Maide, 5/ 5.

⁶²⁰ Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 436.

⁶²¹ Nisa, 4/23.

⁶²² Mü’minun, 23/5, 6.

de haram kılmaktadır.”⁶²³ “İki kız kardeşi birden almak da size haram kılındı”⁶²⁴ ayetini kitabının mücmel bahsinde inceleyen İmam Şâfiî şu değerlendirmeyi yapmıştır: İki kız kardeşi birden almanın haram oluşu, “...*Bunlardan başkasını namuslu olmak ve zina etmemek üzere mallarınızla (mehirlerini vererek) istemeniz size helal kılındı...*”⁶²⁵ sözünden anlaşılmakta olup Allah’ın iki kız kardeşle birden evlenmeyi yasaklayışı, bunların aynı anda bir nikâhla birleştirilmesini haram kıldığını göstermektedir.⁶²⁶

6. Neshi Tespit Yolları

Nüzül yönüyle önce veya sonra gelen neshin delilleri şu şekildedir

a. Tilavetin nazmında bulunan lafzın neshe delaleti: Cihad için sabra dair ayetler bu nesh türünü oluşturur: “...*Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa, iki yüze (kâfire) galip gelirler....*”⁶²⁷ ayeti “*Şimdi Allah, yükünüzü hafifletti; sizde zayıflık olduğunu bildi. O halde sizden sabırlı yüz kişi bulunursa, iki yüz kişiye galip gelir....*”⁶²⁸ ayetiyle neshedilmiştir. Bu ayetten maksat ağır olan emrin hafif olanıyla neshidir.⁶²⁹

b. Neshi tenbih etmeye yönelik varid olan lafız: Bu tenbih, neshe işareti içeren lafızdır: “...*Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde hapsedin.*”⁶³⁰ Ayeti celdeye dair “*Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz sopa vurun*”⁶³¹ ayetiyle neshe uğramıştır. “Allah bir yol açıncaya kadar” ifadesi hapsin sürekli

⁶²³ Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 436.

⁶²⁴ Nisa, 4/23.

⁶²⁵ Nisa, 4/24.

⁶²⁶ Şâfiî, *er-Risale*, 162, No. 549.

⁶²⁷ Enfal, 8/ 65.

⁶²⁸ Enfal, 8/66.

⁶²⁹ Şâfiî, *er-Risale*, 94, No. 373.

⁶³⁰ Nisa, 4/15.

⁶³¹ Nur, 24/2.

olmadığına bir işarettir. Bundan dolayı Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Benden öğreniniz. Benden öğreniniz. Allah onlara bir yol açtı.*”⁶³²

c. Lafızda neshe delalet eden bir şey bulunması: Hz. Peygamber’in: “*Ben size kurban etlerini saklamanızı yasaklamıştım. Artık kurban etlerini saklayabilirsiniz. Ben size kabirleri ziyaret etmeyi yasaklamıştım. Artık kabirleri ziyaret edebilirsiniz*”⁶³³ haberi lafızda neshe delalet eden bir şey bulunmasına örnek teşkil eder.⁶³⁴

d. Ravinin nakli: Rivayet edilen iki hükümden birinin zaman yönüyle önce veya sonra gelmesi nâsîh veya mensuh olmasını gerekli kılar: Aynı manaya gelen bir nass hem Mekke’de hem Medine’de veya hem Bedir hem Uhud senesinde rivayet edilmişse zaman yönüyle sonra gelenin nâsîh olduğuna karar verilir.

Ravi, rivayet edilen iki delilden zaman yönüyle önce olanı rivayet edip sonra geleni rivayet etmemişse; önce gelen ahad haber sonra gelen mütevatir ise sonra gelen önce geleni nesheder. Ancak tam tersi ise ahad olan mütevatiri neshedemez. Eğer her ikisi de ahad ise sonra gelen önce geleni neshedebilir.⁶³⁵ Cüveynî, ahad haberin mütevatiri neshedebileceğini savunarak Şâfiî usulcülerden farklı bir kanaat ortaya koymuştur.⁶³⁶

7. Nassa Yapılan İlave

Nass üzerine ziyadenin nesh olarak değerlendirilmesi tartışma konusudur. Mütekellim, Eş’ari ve Mu’tazile’nin çoğunluğu bu ilaveyi mutlak nesh addederken⁶³⁷, Hanefiler ziyadenin kendine ziyade yapılanı değiştirmesi halinde nesh olarak değerlendirir. Aksi takdirde onlara göre bu işlem nesh değildir.⁶³⁸

⁶³² *Müslim*, Hudud 12, 13; *Ebu Davud*, Hudud 13; *Tirmizi*, Hudud 8; *İbn Mace*, Hudud 7.

⁶³³ *Muvatta*, Edâhi 23; *Müslim*, Cenaiz 36.

⁶³⁴ *Gazzâlî*, *el-Mustasfa*, I, 381; *Sem’ânî*, *Kavâtu’l-Edille*, I, 440.

⁶³⁵ *Sem’ânî*, *Kavâtu’l-Edille*, I, 440.

⁶³⁶ *Cüveynî*, *et-Telhis*, II, 520.

⁶³⁷ *Sem’ânî*, *Kavâtu’l-Edille*, I, 441.

Şâfiî usûlcüler ziyadenin kendine ziyade yapılanla ilişkisini kısımlara ayırarak bir değerlendirme yapar.

a. Ziyadenin ziyade yapılanla bir ilişkisinin olmadığı biliniş. Namaz ve oruç farz kılınıldıktan sonra zekat ve haccın farz kılınması, ziyade yapılanın hükmünü değıştirmedığından bu nesh olarak değeriendirilmemektedir.

b. Ziyadeyle kendine ziyade yapılan şekil veya mahiyet yönüyle artıyor ve ondan ayrılamıyorsa bu bütünleşme bir neshtir. Nitekim, sabah namazına iki rekat ilave edildiğinde bu işlem neshtir. Ancak ilaveden sonra yine ilk şekliyle kılındığında namaz geçerliyse bu nesh değildir.⁶³⁹

c. Ziyadenin kendine ziyade yapılandan ayrılması veya bitişmesi ilk iki kısım gibi değilse bu nesh olarak addedilmez. Yani ziyadenin ayrılması; orucun namazdan ayrılması gibi olmayıp bitişmesi de rekâtların bitişmesi gibi değildir. Nitekim, zina yapan bekâr erkeğe yüz celdeye ilaveten verilen sürgün cezası ne bu celde hükmünün yürürlükten kalkmasına ne de değışikliğe uğramasına herhangi bir etki yapmadığından nesh olarak değeriendirilmez.⁶⁴⁰

8. Nassların Birbirini Nesh Durumu

Kur'an'ın sünneti, sünnetin Kur'an'ı neshi konusu ihtilaflı olup müctehidler bu konuda farklı görüşler ileri sürerek delillerle ispat yoluna gitmişlerdir:

a. Kur'an'ın Kur'an'la Neshi

Bu tür bir nesh ittifakla caizdir.⁶⁴¹ Buna ilişkin getirilen deliller şöyledir: “Onlara âyetlerimiz açık açık okunduğu zaman (öldükten sonra) bize kavuşmayı

⁶³⁸ Hanefiler celde ayetine sürgün cezasını; sirkat ayetine zararın ödenmesini; abdest ayetine niyet ve tertibi ziyade etmeyi, gerek kıyasa gerek ahad habere dayanarak reddetmiştir. (Şîrâzî, *et-Tabsira*, 276.)

⁶³⁹ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 441.

⁶⁴⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 349.

⁶⁴¹ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, II, 809.

beklemeyenler: Ya bundan başka bir Kur'an getir veya bunu değiştir! dediler. De ki: O'nu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir. Ben bana vahyolunandan başkasına uymam....”⁶⁴² Bu ayetle Allah Teala, Hz. Peygamber'in kendisine vahyolunana uymasını emretmiş ve onun kendiliğinden ayetleri değiştiremeyeceğini bildirmiştir. İmam Şâfiî'ye göre bu ayet Kitab'ın ancak Kitap'la neshedileceğine bir delil teşkil etmektedir. Çünkü Allah Teala farzları ilk olarak bildiren ve dilediğini kaldıran yahut da sabit kılandır. Bu yetki, O'nun kullarından hiçbiri için söz konusu değildir.⁶⁴³ “Allah, dilediğini siler, (dilediğini de) sabit kılar. Bütün kitapların aslı O'nun yanındadır.”⁶⁴⁴ ayetinde “Allah dilediğini siler” ifadesi, Allah Teala'nın dilediği farzı kaldırma ve dilediği farzı da sabit kılma anlamı mevcut olup, bu yetki kullarından hiç kimseye Allah Resulüne dahi verilmemiştir.⁶⁴⁵ “Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman -ki Allah, neyi indireceğini çok iyi bilir- ‘sen ancak bir iftiracısın! dediler. Hayır; onların çoğu bilmezler.”⁶⁴⁶ Ayetinde ise, nesh kavramı tebdil olarak açıklanmıştır. Bu durumda bir ayetin bedeli ancak başka bir ayet olabilir.

İmam Şâfiî'nin getirdiği bu ayetlerin ortak özelliği, “ayeti ancak başka bir ayet nesheder” ilkesini tespit etmeye yöneliktir. Bu ilke diğer bölümlerde açıklanacağı üzere tartışma konusu olmuştur.

İmam Şâfiî, Kur'an'ın neshedilmesinin ve inzalinin geciktirilmesinin ancak Kur'an'la mümkün olacağını, Allah Teala'nın “Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelersek) mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz....”⁶⁴⁷ ayetiyle bildirdiğini belirtir.⁶⁴⁸

⁶⁴² Yunus, 10/15.

⁶⁴³ Şâfiî, *er-Risale*, 84, No. 316-317.

⁶⁴⁴ Ra'd, 13/39.

⁶⁴⁵ Şâfiî, *er-Risale*, 84, No. 318, 320.

⁶⁴⁶ Nahl, 16/101.

⁶⁴⁷ Bakara, 2/106.

⁶⁴⁸ Şâfiî, *er-Risale*, 95, No. 322.

b. Kur'an'ın Sünnetle Neshi

Müctehidler Kur'an'ın sünnetle neshi konusunda farklı görüşler ileri sürmüştür. Nitekim Ebu Hanife, İbn Süreyc ve çoğu mütekellim Kur'an'ın neshinin ancak mütevatir sünnetle caiz oluşunu benimserken Zahiriler ahad olan sünnetle de neshin gerçekleşeceğini iddia etmektedir.⁶⁴⁹

İmam Şâfiî, Kur'an'ın ancak kendi misli olan Kur'an'la neshedilebileceğini, Allah Teala'nın, farz olan bir şeyi ilk olarak kendisinin bildirdiğini, dolayısıyla da o farzı kaldıracak veya sabitleyecek olan varlığın yine kendisi olduğunu ve bu yetkinin kullarından hiçbirine devredilemeyeceğini belirtir. Ayrıca sünnete, indirilen nasslara bağlı olma ve anlaşılmayan konuları açıklama misyonu yüklediğinden⁶⁵⁰ Kur'an'ın sünnetle neshine karşı çıkar.

Şirazî ve Sem'ânî, Kur'an'ın mütevatirle veya ahad sünnetle neshini mutlak olarak reddetmektedir.⁶⁵¹ Bu görüşlerinin ıspatı için de şu delilleri getirirler: “Biz bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelersek) mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir.”⁶⁵² Ayetin “Mutlaka daha iyisini veya benzerini (mislini) getiririz.” kısmı “mutlak olarak daha hayırlısını getiririz” manasına gelmektedir. Bu da Allah'ın vahyi arasında, ancak Kur'an'ın Kur'an'ı neshi durumuyla mümkündür. Kur'an'ın sünnetle neshi durumunda mutlak anlamda bu hayır mevcut değildir. Ancak sünnetin sevap yönüyle veya yarar yönüyle Kur'an'dan daha hayırlı olma ihtimali dahi, sünnetin Kur'an'dan mutlak anlamda daha hayırlı olduğunu göstermez.⁶⁵³ “Benzerini (mislini) getiririz.” sözünde mislinden kasıt her yönüyle benzeyen demektir. Sünnet, Kur'an'ın gerek tilavet yönüyle elde edilen sevabına gerekse nazmıyla Hz. Peygamber'in doğruluğuna delalet etmede bu anlamda misli değildir.

⁶⁴⁹ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, II, 811; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 499; Şîrâzî, *et-Tabsira*, 264-265.

⁶⁵⁰ Şâfiî, *er-Risale*, 84, No. 316-320.

⁶⁵¹ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, II, 812; Şîrâzî, *et-Tabsira*, 264.

⁶⁵² Bakara, 2/106.

⁶⁵³ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 453; Şîrâzî, *et-Tabsira*, 265.

Ancak, her ikisi her ne kadar hüküm teşkil etmede eşit rol oynasa da yine Kur'an, sünnetten merteye yönüyle üstte olduğundan birbirlerinin benzeri olmazlar.⁶⁵⁴ “*Bilmez misin ki, Allah her şeye kadirdir*” ifadesinin, ilgili ayetin sonunda zikredilmesi, Kur'an'ın mislini veya daha iyisini getirmeye muktedir olanın sadece Allah olduğunu beyan etmeye yönelik bir hitaptır.⁶⁵⁵

Ayrıca Sem'ânî, Kur'an'ın sünnetle neshedileceğine dair getirilen delilleri zayıf bulduğunu belirtir. Zina yapan kadınlara yönelik inen “*Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde hapsedin*”⁶⁵⁶ ayetinin muhatabı ile celde cezasını gerekli kılan ayetin (“*Zina eden kadın ve erkekten her birine yüz sopa vurun*”⁶⁵⁷) muhatabı bekârlar olup muhsan (evli) olanlar bunun dışındadır. Zira muhsanlara verilen recm cezası, tilaveti mensuh bir ayet olup ilk olarak sünnetle sabit olmuştur. Bu durum, kitabın kitabı neshettiğini gösterir.⁶⁵⁸ “*Evlerde hapsedin*”⁶⁵⁹ ayetinin muhatabı muhsan ve bekâr olanlar kabul edilse dahi, bu ayet celde ayetiyle, o da tilaveti mensuh, hükmü baki olan ve muhsanlara hitaben gelen “*Başından evlilik geçmiş erkek ve kadın (şeyh ve şeyha) eğer zina edecek olurlarsa bunları Allah'tan bir ceza olarak, mutlaka recmedin*” ayetiyle neshe uğramıştır. Recm hükmü “*Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde hapsedin*”⁶⁶⁰ ayetine dayalıdır. Allah Teala'nın “bir yol açıncaya kadar” sözü hapis hükmünün gayesi olup, Hz. Peygamber'in sünnetinde sabit olan recme bir işarettir. Sanki Allah Teala şöyle buyurmuştur: “Onlara bir sünnet beyan edilinceye kadar evlerde hapsedin” Ardından recm delili sabit olunca hapis hükmüne ilişkin zaman, akşamın girmesiyle oruç tutma vaktinin son bulduğu gibi bu da son bulmuş oldu.⁶⁶¹

⁶⁵⁴ Şîrâzî, *et-Tabsira*, 268.

⁶⁵⁵ Şîrâzî, *et-Tabsira*, 265.

⁶⁵⁶ Nisa, 4/15.

⁶⁵⁷ Nur, 24/2.

⁶⁵⁸ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 454.

⁶⁵⁹ Nisa, 4/15.

⁶⁶⁰ Nisa, 4/15.

⁶⁶¹ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 455, 456.

Ebeveyne ve yakınlara vasiyet ayeti; miras ayetleriyle neshe uğramıştır. Hz. Peygamber'in; "*Varise vasiyet yoktur.*"⁶⁶² sözü miras ayetlerinin vasiyet ayetini neshettiğinin beyanıdır.⁶⁶³

Cüveynî ve Gazzâlî, Kur'an'ın sünnetle neshi konusunda diğer iki müctehidle İmam Şâfiî'den farklı görüş beyan etmiştir.⁶⁶⁴ Cüveynî mutlak anlamda yani sünnetin ahad veya mütevatir olmasına bakmaksızın Kur'an'ı neshedebileceğine hükmederken, Gazzâlî ahad ve mütevatir sünnet arasında ayrım yaparak, mütevatir olanın Kur'an'ı neshedeceğini benimsemiştir. Bu müctehidlerin görüşlerinin ispatına dair getirdikleri deliller birbirine yakın olsa da, Gazzâlî öne sürdüğü delillerin tartışmaya açık olduğunu belirterek tam taraf olmadığını işaretini de vermiştir.⁶⁶⁵

Cüveynî ve Gazzâlî, neshin vukuunu aklın kabul ettiğini ve bu tür bir neshin oluşumuna dair naklî delillerin de mevcut olduğunu belirterek bu tür bir neshin caiz olmadığını iddia edenlerin hüccetlerini ortaya koyarak görüşlerinin ispatına giderler: Nitekim "Bizimle karşılaşacaklarını hesaba katmayanlar, 'Sen bize bundan başka bir Kur'an getir ya da onu değiştir' derler. De ki; benim onu kendiliğimden değiştirme yetkim yok. Ben sadece bana vahyolunana uyarım." ayetini gerekçe getirenlere şu cevabı vermişlerdir: Hz. Peygamber'in kendiliğinden neshedemeyeceği ancak Kur'an nazmında olmayan bir vahiyle neshedebileceği hususunda bir ihtilaf bulunmamaktadır. İctihad yoluyla neshin caiz kabul edilmesi halinde icthad izni Allah'tan olduğundan, gerçekte neshedici Hz. Peygamber'in lisanı üzere olan Allah'tır. Bu durumda Allah bir açıdan nâsih bir açıdan mensuhtur.

⁶⁶² *Buhârî*, Vesaya 6; *Ebu Davud*, Vesaya 6, Buyu 88; *Tirmizi*, Vesaya 5; *Nesai*, Vesaya 5; *İbn Mace*, Vesaya 6.

⁶⁶³ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 455.

"Birinize ölüm geldiği zaman, eğer bir mal bırakacaksa anaya, babaya, yakınlar uygun bir biçimde vasiyet etmek Allah'tan korkanlar üzerine bir borçtur." (Bakara, 2/180) ayeti, "*Varise vasiyet yoktur*" mütevatir sünnetiyle neshe uğramıştır.

⁶⁶⁴ Mütekellimin büyük bir çoğunluğuyla, İbn Süreyc bu tür bir neshi kabul etmektedir. (Cüveynî, *et-Telhis*, II, 510.)

⁶⁶⁵ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 514; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 382.

Zira Allah'ın biri Kur'an olan diğeri Kur'an olmayan iki kelamı olmayıp değişiklik ibarelerdedir. Allah bazen kelamını tilavetini emrettiği manzum bir lafızla gösterir ve o Kur'an olarak isimlendirilir. Bazen de metlup olmayan bir lafızla gösterir ve bu da sünnet olarak isimlendirilir. Ayette, Hz. Peygamber'den Kur'an'a benzer başka bir Kur'an talep edilmiştir. Hz. Peygamber de kendiliğinden buna güç yetiremeyeceğini söylemiştir. Ayet bu durumu beyan etmektedir.⁶⁶⁶ Ayrıca “*Biz bir ayeti nesheder veya onu unutturursak mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz*”⁶⁶⁷ ayetini de gerekçe göstererek, sünnetin, ayetin ne dengi ne de ondan üstün olduğunu zikrederek karşı çıkanlara cevap verirler: Cüveynî, ayetteki neshin oluşumunun, Kur'an'ın lafzında değil de hükümlerinde cari olduğunu belirtir. Ona göre sanki Allah Teala bu ayette “Biz bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırırsak, mükelleflere sevap veya uygunluk cihetiyle mislini yahut daha hayırlısını indiririz.” buyurmuştur.⁶⁶⁸ Gazzâlî, gerek kadim gerek yaratılmış olarak takdir edilsin, Kur'an'ın bir kısmının diğeri bir kısmından daha hayırlı olduğu yönünde bir vasıflamaya gidilemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre ayette kastedilen mananın, bu amelden daha hayırlı bir amelin getirilmesidir. Bir amel de ya daha kolay olduğu için veya daha çok sevap olduğu için hayırlı olabilir.⁶⁶⁹

c. Sünnetin Sünnetle Neshi

Bu nesh türü temelde müctehidler tarafından kabul edilmektedir. Ancak sünnetin türü noktasında bir ihtilaf mevcuttur.⁶⁷⁰

İmam Şâfiî, sünneti ancak benzer bir sünnetin neshedebileceğini belirtir. Onun mütevatir sünneti kat'iyeti ifade etmede ayetle aynı kefeye koymasına bu sünnetin ahad olandan üstün olduğunu dolayısıyla misli olmadığını göstermektedir.

⁶⁶⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 382; Cüveynî, *et-Telhis*, II, 514.

⁶⁶⁷ Bakara, 2/106.

⁶⁶⁸ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 519; Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 455.

⁶⁶⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 373.

⁶⁷⁰ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, II, 811.

Bu nedenle de o mütevatirin ahadı neshedebileceğini ancak ahadın mütevatiri neshedemeyeceğini benimsemiştir.⁶⁷¹

Şîrazî ve Sem'ânî, nesh olayında kural olarak belirledikleri nâsih ile mensuhun delil olma yönüyle birbirine denk veya nâsihin mensuhtan bir üst mertebede olmasının gerekliliğini bu mevzuda da uyguladılar.⁶⁷² Onlara göre, mütevatir sünnet, hem mütevatiri hem de ahadı, ahad sünnet de sadece ahadı neshedebilmektedir.

Cüveynî ve Gazzâlî, sünnetin ahad veya mütevatir olmasına bakmaksızın birbirlerini neshedebileceği görüşündedirler. Gazzâlî, mütevatir sünnetin, ahad sünnet ile neshinin, sem'an vuku bulduğu, akıl cihetiyle de caiz olduğu kanaatindedir.⁶⁷³

d. Sünnetin Kur'an'la Neshi

İmam Şâfiî dışındaki diğer Şâfiî usûlcüler sünnetin, Kur'an'la neshini kabul etmektedir. Bu mevzua ilişkin, İmam Şâfiî ile ondan sonra gelen usûlcüler arasındaki ihtilafın konusu, Kur'an'ın, sünnetin getirdiği şeylerin dışında başka şeyler getirmesi ile sünnetin ortaya koyduğu hükümleri kaldırması değildir. Asıl ihtilaf sünnetle beyan yapılmadan, sünnetin Kur'an'la oluşan neshini beyan eden başka bir sünnetin varlığının gerekliliği hususudur. Aksi takdirde, her türlü hadis nassının Kur'an'la çatışması halinde reddedilmesi ve onunla amel edilmemesi gerekir. Bu durumda da sünnetin Kur'an'ı tahsis ve beyan etmemesi gerekir.⁶⁷⁴

⁶⁷¹ Şâfiî, *er-Risale*, 585, No. 326; Şâfiî, *er-Risale*, 235, No. 1260.

⁶⁷² Şîrazî, *et-Tabsira*, 269; Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 456.

⁶⁷³ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 374.

⁶⁷⁴ Ebu Zehra, *eş-Şâfiî*, II, 228, 229.

İmam Şâfiî'nin sünnetin Kur'an'la neshedilemeyeceğine sahip çıkanlar olmuştur:

Ebu Mansur el-Bağdadî (ö. 429/1037); İmam Şâfiî'nin, “mutlak anlamda sünneti kastetmediğini, bilakis çoğu ahad olarak nakledilen sünnetle Kur'an'ın neshedilemeyeceğini kastettiğinden, mutlak ifadeyle iktifa ettiğini belirterek onu savunmaya çalışır. (Şevkânî, *İrşadu'l-Fuhul*, II, 814.)

İmam Şâfiî'nin bu tür bir neshi kabul etmeyeşine dair gerekçeleri şunlardır: Hz. Peygamber, sünnetiyle belirlediği bir hüküm konusunda, Allah ona başka bir şey bildirirse, kendisine bildirilen şey konusunda yeni bir sünnet koyar. Böylece farklı olan önceki sünnetini nesheden yeni bir sünneti bulunduğunu insanlara bildirmiş olur. Bu durumda Hz. Peygamber'in sünnetini Kur'an'ın neshettiğini söylemek caiz olur.⁶⁷⁵ Aksi takdirde sünnetin bağlayıcılığı ile ilgili tereddütler aşağıda zikrettiğimiz şekilde oluşabilirdi.

1. Hz. Peygamber bazı alım satımları ayet indirilmeden yasaklamıştır: “...Allah, alım satımı helal, faizi haram kılmıştır...”⁶⁷⁶ ayeti nazil olunca, “her türlü alım satım caizdir” denebilirdi.

2. Evlenmiş bir kimseyi, zina ettiği zaman Hz. Peygamber recmetmiştir. “Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz sopa vurun...”⁶⁷⁷ ayeti nazil olduktan sonra “bekâr ve evli olan kimseye sopa vururuz onları recmetmeyiz” denebilirdi.

3. Hz. Peygamber, bir dinarın dörtte biri kadar bir şey çalan kimsenin elinin kesileceğini, bu konuyla ilgili ayette: “Hırsızlık yapan erkek ve kadının,

Zerkeşi, “Kur'an ve sünnetin birbirine aykırı olamayacağını, bu nassların birbirini neshetmesi halinde nesheden nassın benzerinin mevcut olduğunu belirterek şöyle devam eder: Bu görüşte, Kur'an ve Sünnete karşı büyük bir edep ve hürmet yatmakta olup her iki nassın da anlaşıldığının bir göstergesidir. Bu mesele hakkında konuşanlar Şâfiî'yi idrak edebilmiş değildir. Aksine onun kast ettiği şeyin tersini anlamışlar, hataya düşerek de onu te'vil etmeye çalışmışlardır. (Şevkânî, *İrşadu'l-Fuhul*, II, 814.)

Muasırlardan Ebu Zehra da şunları söyler: İmam Şâfiî'nin neshe dair bu yaklaşımı şeriatın ruhuna uygun düşmektedir. Zira sünnet neshe uğradığında, Hz. Peygamber yeni hükmün muktezasına göre amel ederek onu beyan eder. Dolayısıyla yeni bir sünnet vaz' eder. Ayrıca, İmam Şâfiî'nin nâsih ve mensuha ilişkin getirdiği delilleri geçersiz kılan herhangi bir şey yoktur. (Ebu Zehra, *eş-Şâfiî*, 228, 229.)

Bu mevzuda hem usûlde hem de furuda daima Şâfiî ekolünden yana görüş beyan eden Kadı Abdülcabbar, Kur'an'ın sünneti neshi meselesinde İmam Şâfiî'yi eleştirerek şunları söylemiştir: “Bu adam büyük bir adamdır. Ancak hak ondan daha büyüktür.” (Şevkânî, *İrşadu'l-Fuhul*, II, 813.)

⁶⁷⁵ Şâfiî, *er-Risale*, 86, No. 332, 333.

⁶⁷⁶ Bakara, 2/275.

⁶⁷⁷ Nur, 24/2.

yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah'tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin...”⁶⁷⁸ ibaresi indirilmeden önce teşri' kılınmıştır. İlgili ayet indikten sonra hırsızlık sayılabilecek her işten dolayı el kesilebilir, denebilirdi. Bu suretle bütünü terk etmek mümkün olurdu.⁶⁷⁹

Şâfiî usûlcüler, sünnetin Kur'an'la neshine dair şu delilleri getirir: Beyt-i Makdis'e yönelme⁶⁸⁰ sünnetle sabitken, sünnetin bu hükmü; “...İşte şimdi, seni memnun olacağın bir kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir...”⁶⁸¹ ayetiyle neshe uğramıştır.⁶⁸² Aşura orucunun tutulması sünnetle vacip kılındıktan sonra⁶⁸³, Ramazan orucuyla neshe uğradı: “...Öyle ise sizden Ramazan ayını idrak edenler onda oruç tutsun...”⁶⁸⁴ Oruç gecesinde, kadınlarla ilişkiye girmek sünnetle haram kılınmışken, “Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size

⁶⁷⁸ Maide, 5/38.

⁶⁷⁹ Şâfiî, *er-Risale*, 141, No. 648, 649, 650.

Korku namazına dair ayet ise şöyledir: “Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman kâfirlerin size kötülük etmelerinden endişe ederseniz, namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur. Şüphesiz kâfirler, sizin apaçık düşmanınızdır. Sen de içlerinde bulunup onlara namaz kaldırdığın zaman, bir kısmı seninle beraber namaza dursunlar, silahlarını (yanlarına) alsınlar, böylece (namazı kılıp) secde ettiklerinde (diğerleri) arkamızda olsunlar. Sonra henüz namazını kılmamış olan (bu) diğer grup gelip seninle beraber namazlarını kılsınlar ve onlar da ihtiyat tedbirlerini ve silahlarını alsınlar...” (Nisa, 4/101, 102.) Bu ayet, Hz. Peygamber'in Hendek savaşı sırasında, namaz vakti bulunamayınca akşam vaktinden sonra, her namaz için ayrı ayrı alınan kametlerle peş peşe kılınan “korku namazı”nın tek bir vakitte kılınışını neshetmiştir. (Şâfiî, *er-Risale*, 145, No. 674.)

⁶⁸⁰ Muvatta, Kible 7.

⁶⁸¹ Bakara, 2/144.

⁶⁸² İmam Şâfiî, Kitab'ın sünneti neshi konusuna getirilen bu misali kabul ettiğini ancak Kur'an'ın yanında sünnetin de kible yönünü bildirdiğini belirtir. (Şâfiî, *er-Risale*, 212, No. 1113.) Buna dair şu nassları getirir: “Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir” (Bakara, 2/144) ayetiyle beraber, İbn Ömer'den rivayet edilen şu haberi getirmiştir: “İnsanlar Kuba'da sabah namaz kılarken biri geldi ve Hz. Peygamber'e Kur'an ayetleri indi ve kible olarak Kâbe'ye dönmesi emredildi, siz de ona dönün” dedi. Onların yüzleri Şam'a dönüktü. Bunun üzerine Kâbe'ye döndüler. (Buhârî, Âhad 1; Nesai, Salat 24, Kible 3.)

⁶⁸³ Buhârî, *Kitabu'l Tefsiru'l Kur'an*, 24.

⁶⁸⁴ Bakara, 2/185.

helal kılındı”⁶⁸⁵ ayetiyle neshe uğramıştır. Hz. Peygamber, Hudeybiye senesinde müşriklerle anlaşma yaptı. Anlaşmada koşulan şartlar arasında; müşriklerden bir kadın gelirse, Hz. Peygamber onu iade edecekti. Allah bunun akabinde anlaşmayı neshetti⁶⁸⁶: “...Eğer siz de onların inanmış kadınlar olduklarını öğrenirseniz onları kafirlere geri göndermeyin...”⁶⁸⁷

İmam Şâfiî bu nesh türünün hem ayetle hem de sünnetle⁶⁸⁸ gerçekleştiği kanaatinde olup neshin sadece Kur’an’la gerçekleştiğini kabul etmemektedir.⁶⁸⁹

Sem’ânî, İmam Şâfiî’nin hem kadim hem de cedid Risale’sinde sünnetin Kur’an’la neshini kabul etmediğine dair delillerin mevcut olduğunu ancak başka yerlerde de kabul ettiğine dair deliller açığa çıkınca, Şâfiî mezhebi müntesiplerinin bu konuyu iki görüş etrafında incelediğini belirtir.⁶⁹⁰

⁶⁸⁵ Bakara, 2/187.

⁶⁸⁶ Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 456.

⁶⁸⁷ Mümtehine, 60/10.

⁶⁸⁸ Şâfiî, *er-Risale*, 118, 119, 120, No. 509, 513, 515.

Mâlik b.Enes bize, Yezid b. Ruman ve Salih b. Havvat vasıtasıyla Zatu’r-Rika savaşında Hz. Peygamber’le korku namazını kılanlardan şöyle nakletti: “Müminlerin bir kısmı Hz. Peygamber’le birlikte saf oldular; bir kısmı da düşmana karşı durdular. Hz. Peygamber kendisiyle saf olanlara bir rekat namaz kıldırды, sonra ayakta bekledi ve onlar namazlarını kendi kendilerine tamamladılar ve düşmanın karşısına saf olup durdular. Öteki kısım geldi; Hz. Peygamber namazın kalan rekâtını da onlara kıldırды; sonra oturup bekledi ve onlar da namazlarını kendi kendilerine tamamladı. Bundan sonra Hz. Peygamber onlarla birlikte selam vererek namazdan çıktı. (*Müslim*, Musafirin 310; *Ebu Davud*, Sefer 14.)

İmam Şâfiî sünnetin nesh yönünü göstermesi adına başka bir haberi delil olarak getirir: İbn Ömer, Hz. Peygamber’den haber vererek korku namazını anlattı ve şöyle dedi: “Eğer daha fazla bir korku bulunursa, namazlarını kibleye dönerek veya dönmeyerek yaya olarak veya binekleri üzerinde kılarlar.” (*Buhârî*, Tefsiru Suretu’l Bakara 44) Ona göre Hz. Peygamber’in bu sünneti şu hususa delalet eder: Farz namazlarda kibleye dönmek daima farzdır; ancak kibleye dönerek namaz kılmanın mümkün olmadığı yerde bu farz terk edilir. Bu ise savaşta, kaçma sırasında veya kibleye dönerek namaz kılmanın imkânsızlaştığı yerlerde olur. (Şâfiî, *er-Risale*, 119, No. 510.)

⁶⁸⁹ Şâfiî, *er-Risale*, 119, No. 51.

⁶⁹⁰ Şîrâzî ve Cüveynî, İmam Şâfiî’nin sünnetin Kur’an’la neshini benimsediğini aktarmıştır. (Şevkânî, *İrşâdu’l-Fuhul*, II, 815.)

1. Sünnetin Kur'an'la neshi caiz değildir. Mezhepte zahir görüş budur.
2. Sünnetin Kur'an'la neshi caizdir.

Gazzâlî de, İmam Şâfiî'nin Kur'an'ın sünnetle, sünnetin Kur'an'la neshinin hiçbir surette vuku bulmadığına dair söylemini tahakküm olarak değerlendirir. Ancak, İmam Şâfiî'nin, neshin çoğunlukla böyle olduğunu söylemesinden ötürü, bunun tartışma konusu yapılmasının gereksiz olduğunu vurgular.⁶⁹¹

Sonuç olarak, sünnetin Kur'an'la, Kur'an'ın sünnetle neshi müctehidler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Özellikle sünnetin Kur'an'la neshi meselesi daha çok tartışılmış ve buna karşı çıktığı iddia edilen İmam Şâfiî eleştirilmiştir.

İmam Şâfiî'nin bu tür bir neshi reddedişi, sünnetin neshi halinde, bu nesh yönünü beyan edecek bir sünnetin olmaması durumuyla ilişkili olabilir. Zira neshe dair bir sünnetin olmaması, her türlü hadis nassının Kur'an'la çatışması halinde reddedilmesini ve onunla amel edilmemesini gerekli kılabilirdi. Bu durumda da sünnetin Kur'an'ı tahsis ve beyan etmemesi söz konusu olabilirdi. Hâlbuki bu hususlar İmam Şâfiî tarafından kabul edilmemektedir.

Kanaatimizce İmam Şâfiî'nin gerek usûle gerekse furua dair eserlerinde, Kur'an'ı ve sünneti vahyi metlûv ve vahyi gayri metlûv esasına dayandırması, Kur'an ve sünnetin birbirini neshedebilmesini benimsemesi halinde kendi iç sistematığının düzeni açısından daha uygun olabilirdi.

Bu mevzuda Şâfiî usûlcüler ise belirledikleri bir takım kriterlere göre nesh olayını değerlendirmişlerdir. Bu usûlcüler arasında en tutarlı yol izleyen Sem'ânî ve Şirazî olmuştur. Onlar nesh olayında kural olarak belirledikleri nâsih ile mensuhun delil olma yönüyle birbirine denk veya nâsihin mensuhtan bir üst mertebede olmasının gerekliliğini her durumda uygulamışlardı. Bu yol aslında nassların bağlayıcı olma gücünün derecelere ayrıldığını ve buna göre uygulandığını göstermektedir. Zira ahad olan haberin kendinden daha üst bir mevkide olan mütevatiri neshi halinde, bu iki haber arasında bir farkın olmadığı sonucuna bizi

⁶⁹¹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 370.

götürür ki bu durumda böyle bir ayrımın da gereksizliği ortaya çıkar. Madem nassların bağlayıcılığı hususunda bir takım taksimlere gidilmiş, o halde bunların işletilmesi gerekir. Bu ilkeye muhalif olarak Cüveynî'yi zikredebiliriz. Zira Cüveynî, mutlak anlamda neshin her türlü nassla yapılabileceğini savunarak meslektaşlarından farklı bir yol izlemektedir. Gazzâlî ise, daha ihtiyatlı davranarak ahad olanın Kur'an'ı neshedemeyeceğini ancak mütevatir sünnetin neshedebileceğini belirtir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HABER-İ VAHİD

Haber-i vahidin delil olma yönüne aklî ve naklî deliller getirenlerin, sıhhati için de belli kriterler ortaya koymaya çalışanların başında İmam Şâfiî'nin geldiği söylenebilir. Onun delil getirme faaliyetinin yaşadığı dönemin ve mekanın özelliklerinden kaynaklandığı ifade edilebilir.⁶⁹²

Nitekim İmam Şâfiî, yetişme yeri olan Hicaz'da, sünnetin eski bağlılarını tanıdığı gibi, ziyaret ettiği Irak'ta Hanefileri ve Mu'tezile'yi tanımıştır. Yani her iki grubu ve düşünce yapılarını yakından tanıma imkanı bulmuştur. Öyle ki, yaşadığı dönemde mütevatir sünneti kabul eden, buna mukabil ahad olanı reddeden bazı sünnet alimleriyle de karşılaşmıştır. Onlara göre, adalet ve zabt sahibi kimselerin hata yapma ihtimali, naklettikleri haberlerle amel edilmemesine bir neden teşkil ediyordu. Aslında onların bu davranışları, ilk dönemin değişkenlerini ve yaşadıkları toplumun örflerini ve kurallarını büyük oranda görmezden gelmelerinden kaynaklanabilir.

İmam Şâfiî, kendi döneminde yaşayan İmam Malik ve bazı Hanefilerin hadislerin bir kısmını kabul edip bir kısmını kabul etmediklerini ortaya koydu. İmam Malik bazı durumlarda Medine ehlinin tamamı veya bir kısmının ameli

⁶⁹² Hicri ikinci asır, propagandaların ve mezhep çatışmalarının şiddetlendiği, çeşitli akım ve grupların ortaya çıktığı akıl-nakil meselesine yeni bir yaklaşımın olduğu dönemdir.

Bu dönemin başlarında, Vasıl b. Ata (ö. 131/748) ile Yahya b. Ebi Kesir'in (ö. 113/731) ortaya koyduğu bu görüşler dönemin görüntüsünü bir yönüyle ortaya koymaktadır. Bunlardan Vasıl b. Ata, delil olarak; aklın hüccet olmasını ve icmâyı kabul ederken, karşı taraftaki Yahya b. Ebi Kesir gibileri de sadece kastettikleri "sünnet" mefhumunu izah etmeksizin, kendi dışındaki her şeyi, hatta Kur'an nassını bile, hakim ve kapsayıcı bir şekilde içine alan sünneti kabul etmektedir. Bu duruma göre; Vasıl b. Ata; Kur'an nassını, akıl ve icmânın eline teslim ederken, Yahya b. Ebi Kesir de; Kur'an'ı sünnetin kapsamına dahil etmekte veya akıl yürütme, anlamaya çalışma ve anlama konusunda sünneti, Kur'an üzerine egemen kılmaktadır.

İmam Şâfiî, "Hz. Peygamber'e itaatin Allah'a itaat olduğu" düsturunu temel alarak, Vasıl'ın sünnet görüşünü sapık addettiği gibi, aynı zamanda; "*O (bildirdikleri) vahyedilenden başkası değildir.*" (Necm, 53/4) ayetinde belirtildiği üzere, Kur'an ve sünnetin kaynakları tek olduğundan birinin diğeri üzerine hakim kılınamayacağını belirterek, sünneti, Kur'an üzerine egemen kılan Yahya b. Ebi Kesir'in eğilimini reddetmiştir. (Seyyid, Rıdvan, *Şâfiî ve er-Risale*, 73.)

sebebiyle, ahad haberle amel etmemiştir.⁶⁹³ Bazı Hanefiler haberin meşhur olmaması halinde Kur'an'ın umumuyla amel ederek ahad haberle oluşacak tahsisi kabul etmemişlerdir.⁶⁹⁴

Yukarıda zikri geçen hususlardan ötürü İmam Şâfiî'nin, ahad haberin kabulüne ilişkin belli kriterler ortaya koyarak ihtiyatlı davranmasının nedenlerinden biri de, o dönemde hadis uydurmadan ötürü ahad habere karşı oluşan güvensizliği ortadan kaldırmaya yönelikti. Zira onun bu çıkışıyla hem hadis uydurmalarının önüne büyük oranda geçilecek hem de İslâm'ın ilk dönemlerinde olduğu gibi ahad habere olan ilgiyi tekrar uyandıracaktı.

Bu nedenle ahad haberi reddeden Mu'tezile ile onu hüccet olma konusunda zayıf sayan ehli re'yin gerekçelerini dikkate almıştır. Bu iki grup, ahad haberi, şahitliğe benzeterek, şahitlikte bir kişinin şahitliği geçersiz sayıldığından, ahad yolla gelen rivayetlerin de aynı şekilde geçersiz sayılması gerektiği görüşünü savunmuştur.⁶⁹⁵

İmam Şâfiî de özellikle bu gruba cevap teşkil etmesi adına *er-Risale*'de haber-i vahid ve şahitlik konularını işlemiş, bunların birbirine benzer ve birbirinden ayrılan yönlerini ortaya koymuştur. Bunu yapmadaki amacı, haber-i vahidin tek bir kişi tarafından nakledilmesi halinde bile hüccet olma yönünü belirlemektir. Nitekim, hadiste bir erkeğin ve bir kadının tek başına rivayeti bir takım şartların cem'i halinde esas teşkil ederken, diğer taraftan şahitlikte bunlardan birinin tek başına şahitliği geçerli değildir.⁶⁹⁶

Bu yaklaşımıyla ahad haberi nakleden ravinin vasıflarının tartışılması durumunu yeniden gündeme getirmiştir. Zira Mu'tezile ve ehli re'y temelde ahad haberin delil olma yönüne şüpheyile yaklaşmaktaydı.

⁶⁹³ Şâfiî, *el-Ümm*, VIII, 524, 525.

⁶⁹⁴ Serahsi, *Usûl*, I, 345, 350.

⁶⁹⁵ Seyyid, Rıdvan, *Şâfiî ve er-Risale*, 73.

⁶⁹⁶ Şâfiî, *er-Risale*, 197, No. 1010.

Bu tespiti yaptıktan sonra ahad haberin ve şahitliğin geçerliliği için aranan şartları birbiriyle mukayese ederek, ahad haberi aktaran ravide koşulan kriterlerin, şahitlik yapacak şahide oranla daha ağır olduğunu zikreder.⁶⁹⁷

Buna dair gerekçeleri:

1. Hadisin manasının saptırılmasının şahitliğin manasının saptırılmasına oranla daha kapalı bir husus teşkil etmesi.

2. Hadis ravisinin güvenilir, ezberi iyi olan ve hadisin manasını saptıracak olan hususları da bilen biri olması şartının aranması; şahitlikte ise bu tür şartların aranmaması.

3. Muhaddisin, bir şeyin helal veya haram oluşuna dair rivayeti halinde, o haberin hükmü karşısında diğer Müslümanlar gibi eşit olması. Şahitlikte ise şahitlik yapan birinin kendisine, çocuğuna veya babasına bir menfaat sağlama ya da bir borca karşı onları savunmaya yönelik bir davada şahitliğinin reddedilmesi.⁶⁹⁸

Kanaatimizce, şahitliğin kabulü için aranan şartlar, ahad haberin kabulü için aranan şartlardan daha hafif olduğundan, şahitlerin şehadetine dayalı verilen hükümleri kabul edenlerin, öncelikle ahad haberle ortaya çıkan hükümleri kabul etmesi gerekir.

I. HABERİ VAHİDİN TANIMI

İmam Şâfiî'nin haber-i vahid tanımı şöyledir: Haber-i vahid, ya Hz. Peygamber'e ya da onun dışında başka bir şahsa ulaşacak şekilde tek kişinin tek kişiden naklettiği haberdur.⁶⁹⁹

Şâfiî usûlcülerinin ise haber-i vahid tanımı şu şekildedir: Bir kişinin veya yalana muvafakat etmeyecek birkaç kişinin bildirdiği haberdur.⁷⁰⁰

⁶⁹⁷ Şâfiî, *er-Risale*, 198, No. 1016.

⁶⁹⁸ Şâfiî, *er-Risale*, 197, 205, No. 1013, 1015, 1084, 1086.

⁶⁹⁹ Şâfiî, *er-Risale*, 196, No. 999.

⁷⁰⁰ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 332.

Cüveynî, usûl erbabının haber-i vahidden, bir habercinin her türlü haberinin delillere veya zarurete dayalı olmaksızın hem doğru hem de yalan ihtimali olan haberi kastettiğini bildirir.⁷⁰¹

Haber-i vahid denilince çok geniş bir alanı kapsamaktadır. Ancak bizim çalışmamız bir usûl çalışmasıdır. Usûl çalışması olması yönüyle haber-i vahidler bizi bilgi ve amel değeri yönüyle ilgilendirmektedir. Bununla birlikte konunun usûl eserlerinde bugün itibarıyla hadis usûlünü ve hatta diğer bazı hadis ilimlerini ilgilendiren yönlerine de temas edilmiştir. Ancak biz işin usûl yönüne yoğunlaştığımız için o hususların ayrıntılarına temas etmeyeceğiz. O bütünlüğü de vermek bakımından aslında hadis ilimleri kapsamında alınması gereken ama fıkıh usûlü kitaplarına da yansımış olan hususlara temas etmeye çalışacağız.

II. HABER-İ VAHİDİN BİLGİ İFADE EDİŞİ

Şâfiî usûlcülere göre, ahad haber kat'î bilgiyi gerektirmez.⁷⁰² Buna dair gerekçeleri şu şekildedir:

1. Haber-i vahidin kat'î bilgi içermesi durumunda nübüvvet iddiasında bulunan veya başkasından mal alacağı olduğunu ileri süren kimsenin haberinin kesin bilgi ifade etmesi gerekirdi ki, bu tür bir kanaat hiç kimseden sâdır olmamıştır.

2. Haber-i vahid, kat'î bilgiyi ifade etmiş olsaydı mütevatir haberi nakleden ravilerde itibar edilmeyen; İslâm, adalet, buluğ vb. sıfatların bu haber türünde aranmamış olması gerekirdi. Bu vasıfların ravilerde şart koşulması onun kat'î bir delil olmadığına delalet eder.

3. Ahad haber, kat'î bir delil olsaydı, mütevatir haberle çatıştığında, tearuzdan bahsedilmesi gerekecekti. Hâlbuki kural olarak mütevatirin, ahad olan

⁷⁰¹ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 325.

⁷⁰² Cüveynî, *el-Burhan*, I, 228; Şîrâzî, *et-Tabsira*, 298; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 608.

haberinin önüne takdimi gerekmektedir. Bu durum, ahad haberinin kat'î bir delil olmadığını gösterir.

4. Bir kişinin naklettiği haberle ilgili olarak yalan söylemesi ve hata yapması caiz görülümüş. Bu sebeple de haberi kat'îlik ifade etmez.⁷⁰³

Şîrazî ahad haberi müsned ve mürsel olmak üzere ikiye ayırarak, haberinin müsned olması halinde bazı durumlarda kesin bilgiyi ifade edeceğini belirtir:

1. Allah Teala'nın ve Hz. Peygamber'in haberi.

2. Hz. Peygamber'in huzurunda bir şeyin haberini veren ve reddedilmediğini iddia eden kimsenin haberi.

3. Kalabalık bir cemaatin huzurunda bir şeyler anlatan ve anlattığı şeylerin o kimseler tarafından bilindiğini ve reddedilmediğini iddia eden kimsenin haberi.

4. Ümmetin hüsnü kabul gösterdiği ahad haber. Bu haberle ümmetin tümünün, bazısının yahut da bir kısmının te'vil ederek amel etmesi de kesin bilgi ifade edişini etkilemez.⁷⁰⁴

III. HABER-İ VAHİDİN BİLGİ VE AMEL DEĞERİ

Sahabe, tabiun, fukaha ve kelamcılar gibi selefın çoğunluğu haber-i vahidle amel etmenin sem'an vaki olduğu görüşündedir.⁷⁰⁵

İmam Şâfiî, haber-i vahidin hücciyeti konusunda kesin bir kanaat sahibi olup ona göre mutlak bağlayıcı bir delildir. Bu hususa dair, *er-Risale ile el-Ümm* adlı eserinin İhtilafu'l Hadis ve Cima'u'l İlim bölümlerinde ayrıntılı deliller getirir. Nitekim İbn Mesud'dan rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Allah, benim sözümü işitip ezberleyen ve onu iyice aklında tutup rivayet eden bir kulun yüzünü nurlandırır. Bir bilgiyi nakleden bazı kişiler bilgin olmayabilir. Bir bilgiye sahip olan bazı kişiler de onu, kendilerinden daha bilgin

⁷⁰³ Şîrâzî, *et-Tabsira*, 298; Cüveynî, *et-Telhis*, II, 328.

⁷⁰⁴ Şîrâzî, *el-Luma*, 155.

⁷⁰⁵ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, I, 253.

olan kimselere nakledebilir. Üç şey vardır ki müslümanın kalbi onlara karşı hıyanet etmez. Onlar da; Allah için amelde ihlâs, Müslümanlara nasihat ve Müslümanların cemaatinden ayrılmamaktır. Çünkü İslâm'ın çağrısı, onları arkalarından kuşatır.”⁷⁰⁶ İmam Şâfiî'ye göre Hz. Peygamber'in kendi sözünü işitip ezberlemeyi ve onu rivayet etmeyi bir kişiye görev olarak vermesi; hadisin kendisine iletilen kimseye hüccet olması içindir. Ayrıca Hz. Peygamber'in Müslümanların cemaatinden ayrılmamaya dair emri Müslümanlar için icmâ'nın bağlayıcı bir delil olduğunu gösterir.⁷⁰⁷

Diğer bir delil ise şu şekildedir: Ebu Rafi'den naklen Hz. Peygamber şöyle haber vermiştir: “Koltuğuna oturan ve kendisine benim bir emir ve yasağım gelince, ‘Bilmiyoruz, biz Allah'ın Kitabında ne bulursak ancak ona uyarız’ diyen birinizle asla karşılaşmayayım.”⁷⁰⁸ Bu haber Hz. Peygamber'den nakledilen bir haberin delil olarak kabul edilmesini ve Müslümanlar için de bağlayıcı olduğunu bildirmeye yöneliktir.⁷⁰⁹

İmam Şâfiî ile Şâfiî usûlcülerin bu konuya ilişkin getirdiği delilleri üç bölümde inceleyebiliriz:

1. Sahabenin, haber-i vahidi kabul hususundaki icmâ'ı. Sahabenin pek çok olayda haber-i vahidle amel ettiği tevatüren nakledilmiştir. Bunlardan her biri tek tek mütevatir olmasa bile bunların toplamı ile bilgi oluşur.⁷¹⁰ Şöyle ki:

Hz. Ömer'in birçok olayda haber-i vahidle amel ettiği nakledilmiştir. Bunların bir kısmına işaret edelim: Hz. Ömer, ceninin diyeti konusunda, Hz. Peygamber'in nasıl hüküm verdiğini sorar. Orada bulunan Hamal b. Malik en-Nabiğa kalkarak; “Ben, iki kadının arasındaydım. Biri diğerine merdane ile vurunca, diğer kadın karnındaki cenini ölü olarak düşürdü. Hz. Peygamber bu

⁷⁰⁶ Ebu Davud, İlm 10; Tirmizi, İlm 7.

⁷⁰⁷ Şâfiî, *er-Risale*, 210, No. 1103, 1104.

⁷⁰⁸ Ebu Davud, Sünen 5; Tirmizi, İlm 10; İbn Mace, Mukaddime 2.

⁷⁰⁹ Şâfiî, *er-Risale*, 211, No. 1108.

⁷¹⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 149; Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 337.

durumda gurreye⁷¹¹ hükmetti” dedi. Bunun üzerine Hz. Ömer “Bunu duymasaydım başka bir şeyle hüküm verecektim. Kesinlikle gurre ile hüküm vermeyecektim” dedi.⁷¹² Ana karnında diri olup olmadığına kuşku bulunduğu için cenin ölü olarak ayrılmış sayılmıştır.⁷¹³

Başka bir meselede Hz. Ömer, başparmak için on beş, şahadet parmağı ve orta parmak için on, yüzük parmağı için dokuz ve küçük parmak için altı deve diyet gerektiği şeklinde hükmetmiştir. İmam Şâfiî, Hz. Peygamber’in el için elli deve diyet ile hükmettiğini Hz. Ömer’in bildiğini ve beş parmağı değerlendirerek elin diyetini taksim ettiğini ve böylece karar verdiğini belirtir. Ona göre bu işlem, habere kıyas yaparak hüküm vermektir.⁷¹⁴ Bu konuya ilişkin Amr b. Hazm ailesinde bulunan mektup ve onda Hz. Peygamber’in “*Her parmak için on deve (diyet) vardır.*”⁷¹⁵ haberi görülünce herkes bununla hükmetmeye başlamıştır.

⁷¹¹ İmam Şâfiî, gurreyi sünnete kıyas ederek şu tespiti yapmıştır: Bu meselede Hz. Peygamber hür olan birinin cenini için gurre ile hükmettiğinde, onun (cenin için) dişi veya erkek olup olmadığı yönünde herhangi bir şey sorduğu dile getirilmediğinden hür olan birinin guresini esas almış olmaktadır. Cenin ister dişi ister erkek olsun tek olduğundan, hem hür hem de cariyeye olan kadın eşit tutulmuştur. Gurrenin yokluğu halinde her biri için, beş deve veya yirmi dinar tespit edilmiştir. (Şâfiî, *el-Ümm*, IX, 107; Şâfiî, *er-Risale*, 276, No. 1641.) Ceninlerden iki tane canlı doğup ölürse, köle için 100 deve, cariyeye için 50 deve ödenir. Bunlar ister efendisinden olan ümmü veleden ister hür bir kadından olsun durum değişmez. (Şâfiî, *el-Ümm*, IX, 107.) Burada İmam Şâfiî, mutlak olarak kişiyi esas almıştır.

Şîrâzî de, ceninin canlı olarak doğup bu arada ses çıkarması, süt emmesi veya ölünceye kadar acı çekmesi halinde tam diyetin gerekeceğini bildirir. (Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, III, 347.)

Ebu Hanife bu mevzuda farklı düşünür. Ona göre, gurre miktarı, cenin sahibinin hür veya cariyeye olmasına göre değişir. (Şâfiî, *el-Ümm*, IX, 105.)

Biz bu mevzuda İmam Şâfiî’nin kendi prensibinden ayrıldığını düşünüyoruz. Zira ona göre köle veya cariyeye bir mal olup öldürülmesi halinde kıymetleri oranında diyet lazım gelirken gurrede onlardan birinin cenin olma vasfıyla sağ olarak düşmesi halinde hür birinin kıymeti esas alınmıştır. Halbuki gurrenin tazmininde de belirlediği esasa göre yani köle veya cariyenin kıymeti oranında, düşen cenine de kıymet biçmeliydi.

⁷¹² *Müslim*, Kasame 35-36; *Nesai*, Kasame 40; *Ebu Davud*, Diyat 19-20; *İbn Mace*, Diyat 11.

⁷¹³ *Tirmizi*, Diyat 18; *İbn Mace*, Diyat 12.

⁷¹⁴ Şâfiî, *er-Risale*, 218, No. 1160, 1161.

⁷¹⁵ *Tirmizi*, Diyat 4; *Ebu Davud*, Diyat 18; *Nesai*, Kasame 45-47.

İmam Şâfiî, bu haberin Hz. Ömer’e ulaşmadığını ancak ulaşması halinde onunla amel edeceğini zira ona ulaşan başka haberlerde de böyle hareket ettiğini belirterek⁷¹⁶ şöyle devam eder: İmam, sünnet bulunmadığı zaman kendi görüşü ile ictihad yapabilir ancak sünnet mevcut olduğu zaman imamın ona uyması ve kendi tatbikatını terk etmesi gerekir.⁷¹⁷

Hiz. Ebu Bekir de (r.a.), nineye mirastan altında bir hisse verilmesi gerektiğine dair haberi Muğire b. Şube ve Muhammed b. Mesleme’den öğrenmiş ve amel etmiştir.⁷¹⁸

Hiz. Osman da, kocası ölen kadının sükna hakkını Furey’a bt. Malik’in haberine başvurarak öğrenmiştir.⁷¹⁹

Hiz. Ali’nin ise bir kişinin naklettiği haberi kabul ettiği ve bunu yemin ile takviye ettiği bilinmektedir. Onun raviye yemin ettirmesi, ravinin yalan töhmeti altında bulunması sebebiyle değil, hadisin olduğu şekilde sevki hususunda ihtiyat ve mana olarak naklederek lafzını değiştirmesinden kaçınmak amacıyla dır. Bir de

⁷¹⁶ Şâfiî, *er-Risale*, 218- 219, No. 1164, 1165, 1167, 1168.

⁷¹⁷ Şâfiî, *er-Risale*, 219, No. 1171.

⁷¹⁸ *Ebu Davud*, Feraiz 5,6; *İbn Mace*, Feraiz 4.

⁷¹⁹ Mâlik b. Enes, Sa’d b. İshak vasıtasıyla, o da halası Zeyneb bt. Ka’b aracılığıyla el-Furey’a bt. Mâlik b. Sinan’ın şöyle haber verdiğini söyledi: “El-Fürey’a, Hiz. Peygamber’e gelip Beni Hudra’da bulunan ailesine dönmek istediğini bildirmiş; çünkü kocası kölelerini aramak için çıkmış ve el-Kaddum tarafında onlara yetişmiş ise de köleleri onu öldürmüştür. El-Fürey’a ‘Hiz. Peygamber’e aileme dönebilir miyim? Çünkü kocam, beni içinde oturacağım mülkü olan bir evde bırakmadı’ diye sordum (dedi.) Hiz. Peygamber de, ‘evet’, dedi. Bunun üzerine ben de gittim. Nihayet evde miydim, mescidde miydim, Hiz. Peygamber beni çağırttı veya emretti. Huzuruna getirildiğimde, ‘nasıl demiştin?’ dedi. Kendisine kocamla ilgili olarak anlattığım hikayeyi tekrar ettim. Bunun üzerine Hiz. Peygamber, bana, ‘iddetin bitene kadar evinde bekle’, dedi. Ben de orada dört ay on gün iddet bekledim. Osman, halife olunca benden bu meseleyi sordu. Kendisine anlattım. O da buna uydu ve bununla hükmetti.” (*Ebu Davud*, Talak 4; *Tirmizi*, Talak 23; *Nesai*, Talak, 60; *İbn Mace*, Talak 8.)

Bu olayda Hiz. Osman, imamlığına ve ilmine rağmen muhacirler ve Ensarın arasında bir kadının haberine göre hükmetmiştir. (Şâfiî, *er-Risale*, 226, No. 1215.)

ravinin zann ile rivayete yeltenmemesi, aksine kesin olarak duyması durumunda rivayette bulunmasını sağlamak içindir.⁷²⁰

Sahabe de haberi vahidle amel konusunda aynı hassasiyeti göstermiştir. Nitekim İbn Ömer'in şöyle dediği nakledilmiştir: “Biz tarım ortaklığı yapıyor ve bunda bir sakınca görmüyorduk. Rafi' b. Hudeyc, Hz. Peygamber'in bu işi yasakladığını sanmıştı. Bu yüzden biz onu terk ettik.”⁷²¹ İmam Şâfî'nin haberle ilgili tespitleri şöyledir: İbn Ömer, tarım ortaklığından yararlanıyor ve onun caiz olduğunu kabul ediyordu. İtham edemeyeceği bir kimse, Hz. Peygamber'in bundan menettiğini kendisine haber verince, o işe devam etmedi. Yani Hz. Peygamber'den gelen habere karşı kendi re'yi ile amel etmedi ve biz bugüne kadar böyle yaptığımız halde kimse bizi kınamıyordu, demedi. Bu mevzuda, Hz. Peygamber'den intikal eden bir habere dayanmayan sonraki bir uygulamanın, Hz. Peygamber'den gelen bir haberi zayıflatmayacağını açıklayan bir mana vardır.⁷²²

Sahabeden sonra tabiunun uygulaması bu şekilde cereyan etmiştir. Buna binaen İmam Şâfî şöyle demiştir: “Ali b. Huseyn, Muhammed b. Ali, Cübeyr b. Mut'im, Nafi b. Cübeyr, Harice b. Zeyd (ö. 100/718), Ebu Seme b. Abdurrahman, Süleyman b. Yesar, Ata b. Yesar, Tavus ve Mücahid'in ahad haberlere itimat ettiklerini belirledik. Aynı şekilde Basra ve Kufe fukahası ile bunlara tabi olan Alkame (ö. 62/682), Esved (ö. 95/714), Şabi (ö. 103/712), Mesruk (ö. 63/683) ile Yemen'de Meysere ile Şam'da Mekhul de bu yolu izlemiştir. Daha sonraki fukaha da böyle davranmış ve hiçbir dönemde bir inkârla karşılaşmamışlardır. Şayet bu tutuma karşı çıkılmış olsaydı, tıpkı haber-i vahidle amelin yaygın olarak nakledilmesinin itici sebepleri bulunduğu gibi, bu itirazların da itici sebepleri olurdu ve bunlar yaygın olarak nakledilirdi. Tüm bunlar gösteriyor ki haber-i vahidle amel hususunda selef icmâ etmiştir. Bu konudaki tartışma daha sonraları ortaya çıkmıştır.”⁷²³

⁷²⁰ Şîrâzî, *el-Luma'*, 156.

⁷²¹ *Müslim*, Buyu 81.

⁷²² Şâfî, *er-Risale*, 228, No. 1225-1227.

⁷²³ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 446-447.

2. Hz. Peygamber'in, civar memleketlere idareciler, kadılar ve zekat memurları gönderdiği tevâtürün sabittir. Bunlar tek tek kişilerdi. Hz. Peygamber bunları zekatları toplamak, ahitleri bozmak, yürürlüğe koymak ve şer'in ahkâmını tebliğ etmek üzere göndermekteydi. Aynı şekilde, Hz. Ömer'i zekat işiyle görevlendirmiş, Muaz'ı Yemen'deki zekatları toplamakla ve oranın halkına hâkimlikle görevlendirmiş, Hz. Osman b. Affan'ı kendisi adına tasarrufta bulunan bir elçisi olarak Mekkelilere göndermiştir.⁷²⁴ Hz. Ebu Bekir'i de hicri dokuzuncu yılda hac emiri olarak tayin etmiş, hac ibadeti için muhtelif beldelerden gelen çeşitli kavimlere bu ibadeti yaptırmış ve kendilerine Hz. Peygamber'in emirlerini ve nehiylerini bildirmiştir.⁷²⁵

Ayrıca, Hz. Peygamber, devlet başkanlarına mesajlarını ulaştırmaları ve insanlara da dinin emir ve hükümlerini öğretip açıklamaları için elçiler göndermiştir; Muaz'ı Yemen'e, Attab b. Useyd'i Mekke ehline, Osman b. Ebu'l As'ı Taif'e, Dihye'yi Kayser'e, Abdullah b. Huzafe es-Sehmi'yi Kisra'ya, Amr b. Ümeyye ed-Damiri'yi Habeş'e göndermiştir. Ayrıca İskenderiye'nin idarecisi olan Mukavkıs'a da elçiler göndermiştir.⁷²⁶ Ancak Hz. Peygamber'in tek tek elçi gönderme biçimindeki bu uygulaması onlara tevâtürün ulaşmıştır. Ayrıca tayin fermanı, yazı stiline biliniyor oluşu onların kuşku duymasına da engel olmuştur. Aksi takdirde elçilerle münakaşa etmeleri söz konusu olurdu.⁷²⁷ Hz. Peygamber düşman toprağına casus ve gözcü göndermiş ve bunların bilgisiyle de iktifa etmiştir.⁷²⁸

3. Müftü'nün verdiği fetva zan kaynaklı olsa da sıradan insanların müftüye tabi olmaları ve onu tasdik etmelerinin vacip oluşu hususunda icmâ vardır.⁷²⁹ Yalana ve doğruya muhtemel olan haber-i vahidin de zanna dayalı olduğu

⁷²⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 448; Şîrâzî, *et-Tabsira*, 312.

⁷²⁵ Şâfiî, *er-Risale*, 215, No. 1133.

⁷²⁶ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 337; Şîrâzî, *et-Tabsira*, 312.

⁷²⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 449.

⁷²⁸ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 337.

⁷²⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 451.

düşünülmeyen vücut üzere amel edilmelidir. Zira; kitap, sünnet ve icmâda haber-i vahidle amelin gerekliliğine dair deliller mevcuttur.⁷³⁰

Bu şekilde kanaatlerini temellendiren Şâfiî ve Şâfiî usûlcüleri haber-i vahidle amelin gerekli olmadığı ya da haber-i vahidin bilgi ve amel değeri taşımadığı iddiasına sahip olan Kaderilerin çoğunluğu ile bazı zahir ehli ve Şia'nın bu yaklaşımlarına şiddetle karşı çıkarlar.

Ahad haberle amelin gerekli olmadığını savunan bu gruplar gerekçe olarak sahabe dönemindeki uygulamaları ve zanna dayalı delilin butlanını gösteren nassları getirmişlerdir.

1. Sahabe dönemindeki uygulamalar. Ahad haberle amelin gerekli olmadığını savunanlara göre; haber-i vahidin ispatı hususunda icmâdan başka dayanak olmayıp sahabenin tamamı da haber-i vahidi reddettiğine dair icmânın varlığı da iddia edilemez. Buna dair haberler şöyledir.⁷³¹

Hz. Peygamber, kendisinin ikinci rekâta selam verdiğini söyleyen Zülyedeyn'in haberinde duraksamış ve Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer'e durumu sormuştur. Bunlar da Zülyedeyn'in haberi doğrultusunda şahitlik edip onu tasdik edince, Hz. Peygamber haberi kabul etmiş ve sehv secdesi yapmıştır. Hz. Ebu Bekir, Mugire b. Şube'nin ninenin mirasçılığına dair haberini,⁷³² Muhammed b. Mesleme aynı şeyi haber verinceye kadar muallakta tutmuştur. Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer, Hz. Osman'ın Hakem b. Ebi'l As'ın (sürgünden dönmesi konusunda) Hz. Peygamber'den izin istediğine dair haberini reddetmişler ve Hz. Osman'dan kendisine şahitlik yapacak birini talep etmişlerdir.⁷³³

Ahad haberle amelin gerekli olmadığını savunanlar yukarıda zikri geçen delillere şunları da ilave etmekte: Haber-i vahid yoluyla furua dayalı gelen meselelerin kabulü vacip olsa, usûle dair gelen meselelerin (Allah'ın sıfatları gibi)

⁷³⁰ Şîrâzî, *et-Tabsira*, 309.

⁷³¹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 455.

⁷³² Ebu Davud, Feraiz 5-6; *İbn Mace*, Feraiz 4.

⁷³³ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 453.

de kabulü vacip olurdu. Hâlbuki usûle dair meseleler de itaat vacip olmadığından furua dayalı meselelerde de vacip değildir. Allah'ın kelamının haber-i vahid yoluyla nakli caiz olmadığından, Hz. Peygamber'in sözünün nakli de caiz değildir. Bunun nedeni; ahad haberi aktaranın, haber verdiği şeyde yalan söyleme ihtimalinden emin olunamamasıdır.⁷³⁴

Şâfiî usulcüler yukarıda zikri geçen iddialara şu cevapları vermektedir: Bu haberlerin çoğu, tevatürü şart koşanların görüşünü değil de, ravide belli bir sayıyı şart koşanların görüşüne delalet eder. Tevatürü şart koşanlar toplanıp da haberin mütevatir olmasını beklememişlerdir. Ayrıca sahabe, bir takım arızı sebepler yüzünden haberleri reddetmiştir. Onların bu davranışı da haber-i vahidle amel prensibinin butlanını gerekli kılmaz. Aynı şekilde onların, bazı Kur'an nasslarını reddetmesi ve bazı kıyas türlerini terk etmesi ile hakimin bazı şehadet türlerini kabul etmemesi bunların temelden batıl olduğunu göstermez.⁷³⁵

2. Zanna dayalı delilin butlanını bildiren nasslar. Ahad haberle amelin gerekli olmadığını savunanların diğer bir delili de zanna dayalı delilin butlanını bildiren nasslardır. Buna ilişkin getirdikleri deliller şöyledir: *“Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme”*⁷³⁶ *“O (şeytan) size ancak kötülüğü çirkini ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi emreder.”*⁷³⁷ *“...Biz bildiğimizden başkasına şahitlik etmedik...”*⁷³⁸ *“Eğer bir fasık size haber getirirse, onun doğruluğunu araştırın, yoksa bilmeden bir topluluğa kötülük edersiniz de sonra yaptığınızdan pişman olursunuz”*⁷³⁹ Bu delilleri getirenler, haber-i vahidin zanni bir delil olduğundan, hakikat yönüyle hiçbir şey ifade etmediğini iddia ederler.⁷⁴⁰ Gazzâlî bu dayanakların batıl oluşunu şu şekilde izah eder:

⁷³⁴ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 336.

⁷³⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 454.

⁷³⁶ İsra, 17/36.

⁷³⁷ Bakara, 2/169.

⁷³⁸ Yusuf, 12/81.

⁷³⁹ Hucurat, 49/6.

⁷⁴⁰ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 336.

a. Onların haber-i vahidi inkar edişleri, kesin bir delil ile bilinmiş değildir. Bilakis bu hususta hata mümkündür. Bu nedenle haber-i vahidi inkâr etmek, bilgiye dayanmaksızın hüküm vermektir.⁷⁴¹

b. Haber-i vahidle amel etmenin vacipliği, icmâ gibi kesin bir delil ile bilinmekte olup bu hususta bir cehalet söz konusu değildir.

c. Ayetlerden maksat; şahidin, görmediği ve bilmediği hususlarda kesin şahitlik yapmaktan men edilmesi, rivayet edilmeyen ve adil kimseler tarafından nakledilmeyen şeylerle fetva vermenin yasak kılınmasıdır.

d. Zanna dayalı delillerin butlanını gösteren ayetler şayet haber-i vahidin reddine delalet etseydi, bu aynı zamanda iki kişinin, dört kişinin, bir kadınla iki erkeğin şahitliğinin ve yemin ile hüküm vermenin reddine de delalet ederdi. Yalan ihtimali bulunmakla beraber bunlarla hüküm vermenin gerekliliği Kur'an nassı ile bilinmektedir. İşte haber-i vahidler de aynı şekildedir. Ayrıca halifelerin ve hâkimlerin tayininin haram olması da lazım gelir. Çünkü onların mü'min olup olmadıkları yakinen bilinmemektedir. Hatta namaz kıldırın imamın bile abdestli olup olmadığı bilinmediği halde uymakta sakınca yoktur.⁷⁴²

IV. RİVAYET VE ŞEHADET

Hiz. Peygamber'den nakledilen haberlerin geçerliliği için bazı kriterler aranmaktadır. Bunlar sırasıyla şu şekildedir:

A. Ravide Aranan Şartlar

Haber-i vahidle amelin vacipliği sabit olduğundan her türlü haberin kabul olunmayacağı hususunda da alimler icmâda bulunmuştur.⁷⁴³ Bu nedenle ravide bazı şartlar aranmaktadır:

⁷⁴¹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 457.

⁷⁴² Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 458.

⁷⁴³ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 461.

1. Ergenlik

Usûlcüler ve fukaha ravide ergenlik şartının koşulmasında ihtilafa düşmüştür.⁷⁴⁴ Nitekim Şâfiî usûlcüler, ravide aranan şartlar çerçevesinde bu özelliği tartışmışlar ve muteber olmayacağı kanaatine varmışlardır.⁷⁴⁵ Bu usûlcülerden biri olan Gazzâlî, çocuğun rivayetini kabul etmeyişi; çocuğun, Allah korkusuna sahip olmayışına ve onu yalan söylemekten caydıracak bir etkenin bulunmayışına bağlamaktadır. Bu nedenle çocuğun sözüyle güven hasıl olmaz. Gazzâlî ayrıca, fasık ile çocuk arasında bir mukayese yaparak; fasığı çocuktan daha güvenilir bulur. Ona göre, fasıkta hem Allah korkusu vardır hem de dini ve aklı onun için caydırıcı olabilmektedir. Çocukta ise Allah korkusu olmadığından, öncelikle sözü reddedilir.

Sem'ânî'ye göre çocuğun dine dair haberiyle, fetvası ve şahitliği kabul edilmemektedir. Nitekim çocuğun kendi şahsıyla ilgili haberlerinin reddi, başkası hakkında söylediği sözlerin öncelikle reddini gerekli kılmaktadır.⁷⁴⁶ Gazzâlî, Sem'ânî'nin bu dayanağını, köle örneğini vererek çürütmeye çalışır. Kölenin ikrarı kabul edilmediği halde rivayeti kabul edilmektedir. Bunun sebebi; bu ikrarın, efendinin mülkünü içermesi olsa da efendinin mülkü dokunulmazdır. Çocuğun mülkü de kendi maslahatı için kendisinden korunmuştur. Teklife taalluk etmeyen hususlarda dürüst ve facir kişiye uyulduğu gibi çocuğa da uyulabilir.⁷⁴⁷

Çocuktan yapılan rivayetin bir takım şartlara bağlı olarak geçerli sayılması daha isabetli gözükmemektedir. Buna göre çocuğun haberi; tahammül anında mümeyyiz, eda anında yetişkin ise rivayeti kabul edilir. Zira gerek tahammülünde gerekse edasında bir kusur yoktur. İbn Abbas, İbn Zübeyr, Numan b. Beşir ve benzeri genç sahabilerin haberleri gerek buluşdan önce gerekse buluşdan sonra tahammül etmesi arasında bir ayırım yapmaksızın kabulü hususunda sahabenin icmâ'ı gerçekleşmiştir.. Buna binaen selef ve halef, çocukları rivayet meclislerine

⁷⁴⁴ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, I, 256.

⁷⁴⁵ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 359; Şîrâzî, *el-Luma'*, 161; Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 345; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 461.

⁷⁴⁶ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 345.

⁷⁴⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 461.

yerleştirmişler ve küçüklükten itibaren tahammül ettikleri hususlardaki şahitliklerini kabul etmişlerdir.⁷⁴⁸

2. Zabt

Ravi, unutkanlık ve hatadan uzak olmalıdır. Çünkü insanların onu zabt sahibi olarak kabullenmeleri için de rivayet ettiğı ve sorumluluğunu üstlendiğı şeye tam olarak hakim olmalıdır. Ancak hadisin hükümlerini bilmek, zabtın şartlarından olmayıp ona ilave edilen bir vasıftır. Ravinin cahil olması da hadisin hükümlerinin kabulüne engel değildir.⁷⁴⁹

3. İslam

Kâfirin rivayetinin geçersizliğı ümmetin icmâ'ıyla sabittir. Kâfir din hususunda töhmet altındadır. Ebu Hanife kâfirlerin birbirleri hakkındaki şahitliklerini her ne kadar geçerli saysa da rivayetinin reddi hususunda muhalefet etmemiştir.⁷⁵⁰

4. Adalet

Adalet, kişinin toplumsal ve dini hususlarda dosdoğru olmasıdır. Bu durumun neticesinde o kişinin doğru söylediğine dair insanların güveni oluşur. Allah Teala “*Eğer bir fasık size bir haber getirirse, onun doğruluğunu araştırın...*”⁷⁵¹ buyurmaktadır. Bu ayet, fasıkın sözüne güven duyulmasını men etmektedir. Aynı zamanda gerek rivayet ve gerekse de şahadette adaletin şart olduğuna dair bir delildir.⁷⁵²

⁷⁴⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 462; Cüveynî, *et-Telhis*, 359; Şîrâzî, *el-Luma'*, 161.

⁷⁴⁹ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 346; Şîrâzî, *el-Luma'*, 163.

⁷⁵⁰ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 350; Cüveynî, *el-Burhan*, I, 234; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 463.

⁷⁵¹ Hucurat, 49/6.

⁷⁵² Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 464.

Şâfiî ve diğer Şâfiî usûlcüler ravinin taşıması gereken vasıflardan birinin de adalet vasfı olduğunda müttefiktirler. Nitekim onlar kişinin bütün günahlardan masum olmasının şart olmadığını ancak büyük günahlardan kaçınmasının da yeterli olmayacağını belirterek, ferdi veya sosyal hayatta işlenecek küçük günahların yahut hataların adaletin ölçüsünü belirlemede rol oynadığını uzun uzadıya örnekler vererek izah etmeye çalışır.⁷⁵³

Ayrıca Sem'ânî, rivayette bulunan şahsın adaletli oluşunun ictihada dayalı bir durum olduğunu belirterek gerekçesini şöyle açıklar: Bir şahıs, biri tarafından adil olarak değerlendirilirken bir başkası tarafından böyle nitelendirilmeyebilir. Nitekim Hz. Ali, Burua bt. Vaşık'tan, rivayette bulunan kişinin haberini kabul etmezken, İbn Mes'ud kabul etmektedir. Bu olay bize insanların ictihad mevzuunda ihtilafa düşebileceğini gösterir.⁷⁵⁴

Iraklı bazı alimler, adaletin, açık bir fiske uzak olarak Müslümanlığı izhar etmekten ibaret olduğunu söylemiştir.⁷⁵⁵ Yani rivayetin sıhhati hususunda zahirle yetinileceği görüşünü benimsemiştir.⁷⁵⁶

Gazzâlî bu görüşün batıl oluşunu şu hususları delil göstererek reddeder⁷⁵⁷:

1. Fasıkın şahadeti ve rivayeti Kur'an nassıyla merduttur. Ancak adil olan birinin ahad haberinin kabulüne dair sahabe icmâsı bir delil teşkil etmektedir. Bu durumda fasıklık; rivayet açısından çocukluk ve küfür gibi, şahadet açısından da kölelik gibi rivayete engeldir.

2. Meçhulün şahadeti, rivayeti gibi geçerli değildir. Irak ehlinin, mali konulardaki şahitliği kabul etmeyip, ceza hukukuna dair şahitliği kabul etmelerini Cüveynî ve Gazzâlî eleştirir. Onlara göre, meçhul kişinin ukubat hususundaki şahitliği de geçersizdir.

⁷⁵³ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 353; Şîrâzî, *el-Luma'*, 161; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 465-66.

⁷⁵⁴ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 345.

⁷⁵⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 466.

⁷⁵⁶ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 355.

⁷⁵⁷ Cüveynî, *et-Telhis*, 355; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 463, 467.

Gazzâlî, bu gerekçelere ilaveten sahabenin uygulamalarını delil olarak getirir: Hz. Ömer, “Doğru mu yalan mı söylediğini bilmediğimiz bir kadının sözünü nasıl kabul ederiz” diyerek Fatıma bt. Kays’ın haberini reddetmiştir. Hz. Ali, Eşcai’nin haberini reddetmiş, zahirinden fık değil adalet anlaşılan kişilere de yemin ettirmiştir.⁷⁵⁸

Cüveynî’ye göre meçhul olan ravinin adalet üzere olduğu bilinmiyorsa rivayeti reddedilir. Ancak adaletli olduğu biliniyorsa rivayeti kabul edilir. Zira bu durum nesebinin bilinmezliğine bir zarar teşkil etmez.⁷⁵⁹ Cüveynî, İmam Şâfiî’nin fasık ve kafır olan kimselerin haberlerini te’vilde bulunarak kabul etme hususunda meyilli oluşunu şu sözlerine dayanarak tespit eder. Hz. Osman’ı, muhasara etme ve öldürmekle fasık olan ve bunu kendilerinde bir hak olarak görenlerin şahitlikleri ve rivayetleri reddedilmeyerek haberleri de te’vil edilerek sahabe icmâsıyla kabul edilmektedir. Cüveynî bu mevzuda sahabe icmâ’ının gereksizliğini belirtmektedir. Nitekim ona göre bazı sahabiler tarafından, bu kimselerin rivayetleri kabul edilse

⁷⁵⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 469.

⁷⁵⁹ Meçhul ikiye ayrılır.

a. Meçhulu’l Ayn: Kendisinden tek bir ravinin rivayette bulunması. Bu şahsın rivayetinin kabulü hususunda ulemalar beş farklı görüş ileri sürerek ihtilafa düşmüştür.

1. Mutlak olarak kabul edilmez. Hadis ehlinin çoğu ulemasıyla bunların dışındakiler bu görüştedir.

2. Mutlak olarak kabul edilir. Ravide İslâm dışında şart aramayanların görüşüdür.

3. Adil olan kişilerden rivayette bulunan bir ravinin rivayette bulunması halinde kabul edilir.

4. İlim dışında zühd ile meşhur olması halinde kabul edilir.

5. Cerh ve tâdil imamlarından biri onun rivayetini alarak tezkiye ederse rivayeti kabul edilir.

b. Meçhulu’l Hal: Meçhul kişiden, iki veya daha fazla kişinin rivayette bulunduğu kişinin güvenilir olmaması demektir. Bu niteliklere sahip kişinin rivayetiyle ilgili iki görüş mevcuttur.

1. Mutlak olarak kabul edilmez. İmam Mâlik, İmam Şâfiî, meşhur olan bir rivayetinde İmam Ahmed, Zahiru’r Rivaye’de Ebu Hanife bu görüştedir.

2. Mutlak olarak kabul edilir. Bir rivayetinde İ. Ahmed, İbn Hibban, bazı Şâfiîler, İbn Fürekan (ö. 406/1015), zahir olmayan rivayette Ebu Hanife bu kanaattir. (Cüveynî, *et-Telhis*, II, 382.)

de, bu kabul bütün sahabe tarafından gerçekleşmediğinden icmâ iddiasında bulunulamaz.⁷⁶⁰

B. Rivayet ve Şهادete Dair Hususlar

Teklif, İslâm, adalet ve zabt hususları rivayet ve şahadet konusunda müşterektir.⁷⁶¹ Hürriyet, erkeklik, görme, akrabalık, sayı ve düşmanlık gibi altı hususun ise rivayete değil şahadete etkisi vardır. Zira rivayetin hükmü herhangi bir kişiye özel olmayıp genel olduğu için ona dostluk, akrabalık ve düşmanlığın etkisi olmaz. Bu bakımdan, Hz. Peygamber'in çocukları kendisinden ve her çocuk kendi babasından rivayette bulunabilir. Gözleri görmeyen kişinin zabt yeteneği iyi ise hem şahitliği hem de rivayeti geçerlidir. Zira sahabe Hz. Aişe'nin sesine Hz. Aişe'ye nispetle, görmeyen kişi durumundadır. Ravinin alim ve fakih olması şart olmayıp, rivayet ettiği haberinde kıyasa uygun veya aykırı olması da aranmamaktadır. Rivayette şart olan sağlam ezberlemektir.⁷⁶² Bu genel değerlendirmeler yanında, te'vilci fasığın şahadetinin kabulü alimler arasında tartışma konusu olmuştur; biri şahadetin kabul olunduğunu söylerken diğeri reddetmektedir.

Gazzâlî, İmam Şâfiî'nin bu konuya ilişkin kanaatlerini eserinde şöyle aktarır: “Ben, Hanefî birinin şahitliğini kabul ederim; nebiz içmesi durumunda ise ona had uygulamam. Çünkü nebiz içmek kesin olmayan bir fiske. Kesin olan fiske ise, diyarları, çocukları öldürmeyi mubah gören Haricilerin fiske. Bunlar kendilerinin fasık olduğunu bilmemektedir.” İmam Şâfiî, Rafızanın Hattabiye kolu dışındaki bid'at ehlinin şahitliğini kabul edeceğini söylemiştir. Çünkü Hattabiye mezhebi, kendi mezheplerinden olan kişiler için yalancı şahitlik yapmanın caiz olduğu görüşündedir.⁷⁶³

⁷⁶⁰ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 380.

⁷⁶¹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 472; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, I, 259.

⁷⁶² Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 477.

⁷⁶³ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 473.

Ebu Hanife, küfür ve fıkın ehliyeti gidermediği bilakis töhmeti gerektirdiği görüşündedir. Ebu Hanife, bu nedenle zımmet ehlinin birbirleri hakkındaki şahitliğini kabul etmiştir. İmam Şâfiî'ye göre, küfür bir makam eksikliğidir, fık ise şahadetin reddini, töhmet sebebiyle giderir. Gazzâlî, son görüşü benimser⁷⁶⁴ ve şunları ekler: Sahabenin gerek haber gerek şahadet hususunda te'vilci fasık oldukları halde Haricilerin sözünü kabul etmeleri, İmam Şâfiî'nin görüşüne delalet etmektedir. Tabii da aynı şeyi devam ettirmiştir. Çünkü Hariciler, yalandan kaçınıyor ve fık içinde olduklarını bilmiyorlar.⁷⁶⁵

C. Cerh ve Tâ'dil

Bu konuyu dört başlık altında incelemeye çalışacağız.

1. Tezkiye Edenlerin Sayısı

Tezkiye edenlerde sayı şartının aranıp aranmayacağı hususunda alimler ihtilaf etmiştir. Cumhur, adil, cerh tekniğini iyi bilen ve ilmine vakıf olan tek kişi ile iktifa edilebileceği görüşündedir.⁷⁶⁶ Bazı hadisçiler, şahidin tezkiyesindeki gibi, gerek tezkiye eden ve gerekse cerh edende sayıyı şart koşmuşlardır. Şâfiî usûlcüler; sayı şartının, rivayette değil de şahadette şart olduğu görüşündedir.⁷⁶⁷

Cüveynî'ye göre; rivayette adil olan bir kimseyle iktifa etmenin delili; o şahsın ahad haberinin kabul edilmesi ve mucebiyle amel edilmesinin gerekliliğidir. Bunun en açık göstergesi, şahitlerin olmaması halinde tek bir müftiyle iktifa etmek zorunluluğudur.⁷⁶⁸

⁷⁶⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 474.

⁷⁶⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 475.

⁷⁶⁶ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 349.

⁷⁶⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 479; Cüveynî, *et-Telhis*, II, 361.

⁷⁶⁸ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 362; Cüveynî, *el-Burhan*, I, 237.

Şahitlerde adet şartı koşulduğundan, tâdilleri hususunda da adet şartı koşulur. Rivayette adet şartı koşulmadığından tezkiyeleri hususunda da adet şartı yoktur.⁷⁶⁹ Sahabe, Hz. Ebu Bekir'in rivayetini kabul ettiği gibi, tâdilini de kabul eder.⁷⁷⁰

2. Cerh ve Tâ'dil Sebebinin Zikredilmesi

İmam Şâfiî, cerh sebebinin açıklanması, tâdil sebebinin ise açıklanmaması gerektiği kanaatindedir. Çünkü cerhin sebebi hususunda ihtilaf bulunduğundan, birinin cerh sebebi saydığı şeyi, bir diğeri cerh sebebi saymayabilir. Dolayısıyla da cerhin sebeplerinin tespiti gerekir.⁷⁷¹ Adaletin sebepleri ise belirlenemediğinden mutlak olarak tâdil yeterli olur.⁷⁷² Kadı Ebubekr el-Bakillani'ye göre her ikisinde de sebebin zikredilmesine gerek yoktur. Çünkü kişi eğer bu işin inceliklerini bilmiyorsa tezkiye için elverişli değildir. Eğer bu işin uzmanı ise bu takdirde de soru sormanın gereği yoktur.⁷⁷³ Gazzâlî, el-Bakillani'nin bu görüşüne katılarak şunları söyler; "Müzekkinin durumuna göre değişiklik gösterir. Basiret ve zabtına güven duyulan kişinin mutlak ifadesiyle yetinilir. Zatı yönünden adil olarak bilinen fakat adaletin şartlarına dair bilgisinin olup olmadığını bilmediğimiz kişiyi tanıyan birini bulamazsak doğrudan kendi bilgisine başvururuz."⁷⁷⁴

Cüveynî de tâdil ve cerh bulunan kişiye göre durumun değişeceğini belirtir. Tâdilde bulunan, işin inceliklerini bilen bir kişiye, zahiren adaletli olduğunu bildiği şahıs için tâdilde bulunması geçerli olur. Bu mutlak olarak yeterlidir. Cerhte bulunan, sıradan ve ilmi olmayan bir şahıs ise sözüne itibar edilmez. Mutlak cerh,

⁷⁶⁹ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 362.

⁷⁷⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 479, Cüveynî, *el-Burhan*, I, 23.

⁷⁷¹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 481, Cüveynî, *el-Burhan*, I, 237.

⁷⁷² Cüveynî, *el-Burhan*, I, 237.

⁷⁷³ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 237; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 480; Cüveynî, *et-Telhis*, II, 366.

⁷⁷⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 481.

tevakkufu iktiza etmede yeterli kabul edilir.⁷⁷⁵ Cerh ve tâdilin oluşumunu bilmeyen kişinin naklettiği haber mutlak olarak kabul edilmez. Ancak kendisine güven duyulan biri olup, ravi veya şahidin zabtlarına yönelik vasıflarından haber verirse kabul edilir. Daha sonra araştırma yapılarak cerh veya tâdil edilirler.⁷⁷⁶

Gerek Cüveynî, gerek Gazzâlî cerh ve tâdilın tearuz etmesi durumunda cerhi takdim ederler. Çünkü cerh eden kişi, tâdil eden kişinin bildiğine ilave bir bilgiye sahiptir. Tâdil eden kişi bu ziyadeyi nefyetmemiştir. Eğer bu ilaveyi nefyedecek olursa, tezkiye eden kişinin adaleti batıl olur. Yukarıda zikri geçen cerh ve tâdilde bulunanların sayısının eşit olması durumundadır. Ancak tâdilde bulunanların sayısı fazla cerhte bulunanların sayısı az ise bazı âlimler adaletin evla olacağını söylemiştir. Hâlbuki bu doğru bir görüş değildir.⁷⁷⁷

3. Ravinin Müstenedi ve Zabt Keyfiyeti

Ravinin dayanağı şu şekillerden biriyle olur:

1. Şeyhin raviye kıraati
2. Ravinin şeyhe kıraati
3. İcazet
4. Munavele
5. Ravinin, bir kitapta şeyhin hattıyla yazılı olarak görmesi.

a. Şeyhin Kıraati

Şeyhin, kendisinden rivayette bulunması için ihbar sadedinde okumasıdır. Haberin bu yolla alınması raviye, “haddesena” “ahberena” “kale fulan” ve

⁷⁷⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 237.

⁷⁷⁶ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 361.

⁷⁷⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 480-481; Cüveynî, *et-Telhis*, II, 368-369.

“semituhu yekulu” deme imkanı verir. Gazzâlî, rivayette bu tür bir yolu en üst mertebe olarak değerlendirir.⁷⁷⁸

b. Şeyhe Kıraat

Haberi şeyhe okurken, şeyh sükût ederse, bu sükût şeyhin “bu haber sahihtir” demesi gibi olur. Bazı zahirî âlimlerin aksine, bunun rivayet edilmesi caiz olur.⁷⁷⁹

Cüveynî’ye göre bu şekil en kuvvetli mertebe olup oluşumunu da şöyle açıklar: Ravi işittiği haberi şifahi olarak şeyhe okuduğunda şeyh sükût eder ve sarahaten kabul ettiğini de beyan muvacehesinde şunları söyler: “Kema Kara’te” veya ravi, şeyhe “okuduğum gibi mi?” der Şeyh de “evet” cevabını verir. Ancak, hadis ehlinin çoğunluğu, şeyhin ortada gaflet, ikrah gibi durumlar yokken, sükûtunu sarahaten kabul mesabesinde değerlendirmemektedir. Hâlbuki Cüveynî, bu ve benzeri engellerin mevcut olmaması durumunda şeyhin sükûtunun yeterli olacağını düşünür. Açık bir kabulün gerekmediğini savunur.⁷⁸⁰

Gazzâlî gaflet veya ikrah durumunun olması halinde şeyhin sükûtunu yeterli görmez. Bu durumda şeyhin doğrudan söylediği intibahı verir. Ravinin bu ifadesi yalan olur.⁷⁸¹

c. İcazet

Şeyhin “falan kitabı veya benim mecmuatımdan sana göre sahih olanları benden rivayet etmene icazet veriyorum” demesidir. Bu durumda mesmuun tayininde ihtiyatlı davranmak gerekir. Rivayetin geçerliliği şeyhin açık bir ifade ile

⁷⁷⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 487; Şîrâzî, *el-Luma'*, 171.

⁷⁷⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 487; Cüveynî, *et-Telhis*, II, 388; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, I, 304

⁷⁸⁰ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 363.

⁷⁸¹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 487.

izin vermesi durumunda mümkündür. Aksi takdirde caiz değildir.⁷⁸² Nitekim nakilde bulunan kimsenin “haddesena fulanun” sözü, uygun olmayıp, bunda yanıltma ve tedlis vardır. Bu nedenle icazetle açık bir şekilde bildirilmesi gerekir.⁷⁸³

d. Munavele

Şeyhin, “şu kitabı al ve onu benden tahdis et; ben onu falandan işittim” demesidir. Bu lafızlar olmaksızın yapılan münavelenin bir anlamı yoktur. Cüveynî, bu mevzuun ihtilafı olduğunu belirterek şunları söyler: Zahiriler ve onlara tabi olan müteahhirlere göre bununla amel etmek vacip değildir. Haberlerden mürsel olanların hükmünde olur. Ulemanın ekserisinin bununla amelin vücubu görüşünde olduğunu kendisinin de aynı görüşü paylaştığını ifade eder.⁷⁸⁴

Gazzâlî de munavelenin bir tekellüf olduğunu belirtir. Ona göre hadisin icazetle rivayeti caiz olduğu gibi onunla amel etmek vaciptir.⁷⁸⁵

e. Ravinin, Haberi Bir Kitapta Şeyhin Hattıyla Yazılı Olarak Görmesi

Ravinin, şeyhin hattında geçen; “İnni semi’tu ala fulanın keza” yazısını görerek ve ona dayanarak şeyhten rivayette bulunması caiz değildir. Çünkü ravinin ondan rivayette bulunması, şeyhin bunu söylediğine şahadet etmek demektir. Hâlbuki yazı bunu göstermez.⁷⁸⁶

Ravinin, haberi kat’i olmayan bir yolla yani zannı galible işitmesi durumunda bu rivayetin caizliği hususunda ihtilaf oluşmaktadır.

⁷⁸² Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 488.

⁷⁸³ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 390.

⁷⁸⁴ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 39.

⁷⁸⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 488.

⁷⁸⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 489; Cüveynî, *et-Telhis*, II, 384.

1. Ravinin bu haberi rivayeti ve onunla ameli caiz değildir. Bu haber, ravinin tahdisi yönüyle bir hüküm olmakta ancak ilme dayalı olmadığından caiz değildir. Gazzâlî bu görüştedir.⁷⁸⁷

2. Hem rivayet hem de amel caizdir. Zira zannı galible sahih olduğu kabul edilir. İmam Şâfiî bu görüştedir.⁷⁸⁸

4. Şeyhin Hadisi İnkârı

Cumhur şeyhin inkâr ettiği bir haberle amel etmemekte ve hadisi reddetmektedir. Ancak, şeyhin şekke dayalı inkâr etmesi halinde; (Örneğin: Rivayette bulunduğum haberi hatırlamıyorum) haberi reddetmez ve hadis ehlinin çoğunluğu da bu görüşü benimsemektedir.⁷⁸⁹ İmam Malik, İmam Şâfiî ve kelimcilerin çoğunluğu ilk ravinin de unuttuğu hadisle amel edileceği görüşündedir.⁷⁹⁰

Cüveynî, şeyhin haberi inkâr edişini şekk veya kat'i olması yönüyle değerlendirir: Kesin bir dille inkâr etmesi halinde (Örneğin: Benden kat'i olarak işitmedin) hadisle amel etmeyip tevakkuf yapar. Sem'ânî ve İmam Şâfiî ise reddedilmeyeceği görüşündedir.⁷⁹¹

Şeyh, ravinin hadisini kesin bir dille inkâr eder ve amel etmezse Gazzâlî'ye göre ravi cerh edilmiş olmaz. Ona göre cerh, bir kişinin sözüyle sabit olmayabilir. Buna binaen, bu tür bir haberle amel edilebileceğini belirtir. Ona göre ravi, şeyhten bu haberi işittiğinden kesin olarak emindir. Şeyh de onu kesin olarak yalanlamamaktadır. Her ikisi de adil olduğundan her ikisinin de doğru sözlü oluşunun mümkün olduğunu belirtir.⁷⁹²

⁷⁸⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 489.

⁷⁸⁸ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 385.

⁷⁸⁹ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 393.

⁷⁹⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 492.

⁷⁹¹ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 393.

⁷⁹² Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 492.

Kerhi (ö. 340/952) ve ona tabi olan müteahhir Hanefî fukahası, şeyhin hadisi unutulması durumunda hadisin boşa çıkacağını ileri sürmüş ve Zühri'nin rivayet ettiği; “*Velisinin izni olmaksızın evlenen kadının nikâhı batıldır*”⁷⁹³ hadisinin reddini bu anlayış üzerine bina etmiştir.⁷⁹⁴ Kerhi'nin dayanağı şudur: Zühri asıldır. (ilk ravidir) Şeyh hadisle amel etmeyince şeyhin fer'i olan ravi o hadisle nasıl amel edebilir.⁷⁹⁵

Hanefiler aynı şekilde, Süheyl b. Ebu Salih'in; “şahit ve yemin”⁷⁹⁶ ile ilgili haberini reddetmiştir. Zira bu haber ona sorulduğunda onu hatırlamamış ve şöyle demiştir. “*Rabia bunu benden tahdis etti ve amel etti*”⁷⁹⁷

Cüveynî bu hadisle ilgili şunları söylemiştir: Hadisi nakleden güvenilir olup şeyhi de bunu açık olarak inkâr etmemiştir. Rivayet ve naklin devamlılık şartlarından biri de devamlı insanın bilgisinde bulunması değildir.⁷⁹⁸

Gazzâlî, yukarıdaki soruya ve Hanefilerin bu değerlendirmelerine şöyle cevap vermiştir: Şeyh adil birinin haberini, rivayet ettiğinden kuşku duymuyorsa amel edebilir. Aksi takdirde amel edemez. Hâkim, zahiren adil görünen yalancı şahidin sözüyle hüküm vermek durumundadır. Fakat bu şahide haramdır. Avamdan olan biri, müctehidin sonradan değişen fetvasını bilmesee dahi onunla amel etmesi gerekir.

5. Sikanın Ziyadesinin Bilgi Değeri

Cumhur, sika ravinin, hadisi rivayet eden topluluktan farklı olarak, bir ziyadeyi ister hadisin lafzında ister anlamında olsun tek başına rivayet etmesini

⁷⁹³ Tirmizi, Nikâh 14; *İbn Mace*, Nikâh 15.

⁷⁹⁴ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 394; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 492.

⁷⁹⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 492.

⁷⁹⁶ *Ebu Davud*, Akdiye 21.

⁷⁹⁷ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 395.

⁷⁹⁸ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 395.

geçerli saymaktadır. Zira sika ravi, tek başına bir hadisin tüm lafızlarını nakletmemesi halinde bile rivayeti yine geçerlidir.⁷⁹⁹

İmam Şâfiî tarafından bu ilave geçerli addedilir. Zira burada ravi yeni bir şey çıkarmamaktadır.⁸⁰⁰

Şirazî, ziyadeyi mutlak olarak kabul etmektedir. Ona göre meclisin çok veya bir olması, ravinin birden çok veya tek olması, bu ilavenin haberin manasını değiştirmiş olması veya olmaması gibi faktörler durumu değiştirmez.⁸⁰¹

Sem'ânî, adalet, zabt ve diğer tüm vasıfları üzerinde cem eden ve bu nedenle rivayetine karşı çıkılmayan ravinin, bir habere ziyadede bulunarak aktarması durumunda da geçerli olacağını belirtir.⁸⁰²

Aynı mecliste bulunan ve bunların arasından birinin habere ilavede bulunarak rivayet etmesinin bir takım sebepleri olabilir. Nitekim Hz. Peygamber söz konusu hadisi iki ayrı mecliste zikretmiş; ziyadeyi söylediği mekanda sadece bu kişi bulunmuş olabilir. Veya hadisi bir mecliste iki kere tekrar etmiş, ikinci tekrar anında sadece bu bir kişi bulunmuş olabilir. Mecliste hepsi, aynı anda bulunmuş fakat bu kişi dışındakiler ziyadeyi unutmuş olabilir.⁸⁰³ Hz. Peygamber'in hitabı esnasında ravinin başına bir iş gelmesi, kafasının dalgın olması, bir başka kimsenin sözüne kulak vermiş olması gibi nedenler de sayılabilir.⁸⁰⁴

Bir toplulukla aynı meclisi paylaşan fakat orada bulunanlardan ayrı olarak habere bir ilave ekleyerek rivayette bulunan raviye, o topluluk tarafından itirazın gelmemesi haberin kabulü anlamına gelir. Zira bu topluluğun ziyadede haberdar olmaması söz konusu olamaz. Ancak ravi, Hz. Peygamber'den bir şey işitmediği halde, işittiği vehmine kapılıp habere ilavede bulunup rivayet etmişse ona itibar

⁷⁹⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 493.

⁸⁰⁰ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 256.

⁸⁰¹ Şîrâzî, *et-Tabsira*, 325.

⁸⁰² Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 401.

⁸⁰³ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 493.

⁸⁰⁴ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 401; Şîrâzî, *et-Tabsira*, 324.

edilmez.⁸⁰⁵ Fakat sika ravi, işittiği haberin şekke dayalı olmadığını, bu şekilde olması halinde rivayet etmeyeceğini söylemesi durumunda haberiyle amel etmek vacip olur.⁸⁰⁶

Ancak ictihad ehlinin, habere ziyade ekleyerek rivayet edenin hatalı oluşuna kanaat getirmesi halinde ziyade iptal olur. Şirâzî, bu tür bir haberi şahitliğe benzetmektedir. Şahitlikte; iki şahit, bir adamın bini itiraf ettiğine, bir başka iki şahit de bin beş yüz itiraf ettiğine dair şahitlik yaparsa ziyadede bulunanların şahitliği kabul edilir. Haber de buna benzemektedir.⁸⁰⁷

Ravinin habere ziyade yapışına dair şu rivayetleri verebiliriz: Fıtır sadakası hakkında İbn Ömer’in tahdis ettiği haberi sika bir cemaat de rivayet etmiştir: “Hz. Peygamber; fıtır sadakasını “bir sa, arpa”veya “bir sa, hurma”dan vermemizi emretti. Sonra Said b. Abdurrahman el-Cummahi, “bir sa, buğday”ı ilave ederek, Abdullah b. Ömer’den o da Nafi’den o da İbn Ömer’den rivayet etmiştir.”⁸⁰⁸

İbn Cüreyc Hz. Peygamber’den şu haberi nakletmiştir: “Hangi kadın, velisinin izni dışında nikâhlanırsa, nikâhı batıldır.” Sonra, İshak b. Ahmed, bu habere ziyade yaparak şöyle rivayet etmiştir: “*Hangi kadın velisinin izni dışında ve iki adil şahit olmadan nikâhlanırsa, nikâhı batıldır.*”⁸⁰⁹

⁸⁰⁵ Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 401.

⁸⁰⁶ Şirâzî, *et-Tabsira*, 324.

⁸⁰⁷ Şirâzî, *et-Tabsira*, 324.

⁸⁰⁸ *Buhârî*, Zekat 74.

⁸⁰⁹ *Ebu Davud*, Nikâh 18, 19.

İmam Şâfiî yukarıda zikri geçen hadise ilaveten Hz. Ömer’in uygulamasını delil olarak getirir: İbn Uyeyne, bize Amr b. Dinar, Abdurrahman b. Mabed vasıtasıyla, Hz. Ömer’in velisinin izni olmadan evlenen bir kadının nikâhını reddettiğini haber verdi. (Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 34) İmam Şâfiî bu delillere binaen bu tür bir nikâhı geçerli saymaz. Ona göre bu şekilde akdedilen bir nikâhla, erkeğin, kadınla cinsel ilişkiye girmesi halinde kadına mehr-i misl vermesi gerekir. Zira Hz. Peygamber bu şekilde hüküm vermiştir. Bu hüküm aynı zamanda cinsel ilişkinin gerçekleştiği fasit olan her türlü nikâh için geçerlidir. (Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 35)

Evlenecek olanın dul veya bakire olmasına bağlı olarak velinin evlendirmedeki bağlayıcılığı değişiklik arzeder. Nitekim; İbn Abbas Hz. Peygamber’in şöyle buyurduğunu haber verdi: “Dul kadın evlenirken, kendisini evlendirmeye velisinden daha çok hak sahibidir. Bakire ise evlendiğinde onun için izin istenir. (*Ebu*

Malik b. Muzavvel, Velid b. İzar'dan o da Ebu Amr eş Şeybani'den o da Abdullah b. Mesud'dan hadisi şöyle nakletmiştir: “Resullallah’a hangi amel daha faziletlidir?” diye sorulduğunda şu cevabı vermiştir: “*Vaktinde kılınan namaz*”⁸¹⁰ Sonra Hasan b. Mükrem, Osman b. Amr'dan, Bindaran, bir başka kişiden, o da Malik b. Muğaffel'den, Hz Peygamber'in şu buyruğunu aktardı: “*İlk vaktinde*

Davud, Nikâh 25; *İbn Mace*, Nikâh 11.) Ayrıca Hz. Peygamber'in bu sünnetinde bekâr ve dul ayrımına dair bir delalet de bulunmaktadır: Dul olan kadın, velisine oranla nikâhını akdettirme mevzuunda daha fazla hak sahibidir. Hâlbuki bâkire olan bir kızın kendi evliliğine dair vereceği karar velisini bağlayıcı olmaktan ziyade bir nevi tercihinin yansıtır. Bu durumda bekâr olan kızın evliliği onaylamasıyla dul olanın onaylaması aynı değildir. (Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 47)

Velilerin bekâr veya dul birini evlendirmeleri durumunda onların onayını alma zorunlulukları vardır. Ancak velinin baba olması halinde bu tür bir zorunluluğun gerekli olmadığı belirtilir. Yani; velinin baba olup olmamasına göre bekâr kızın evlendirilme işlevi değişiklik arzeder; velinin baba olmaması halinde, bekâr kızın evliliğe dair onayı birinci derecede önem arzederken, baba olması halinde bekâr kızın onayı ikinci derecede ve sadece tercih mesabesinde kalır. (Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 47)

Bülüğa ersin veya ermesin bekâr bir kızın sahih veya fasit bir nikâhla yahut zina yoluyla cima etmesi halinde baba ancak onun rızasını aldıktan sonra onu evlendirebilir. Zira bu nitelikteki kadın dul hükmündedir. Dul olan ancak onayı alındıktan sonra evlendirilebilir. (Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 48.) Bu durumda, baba sadece kendisiyle alakalı karar verme yeteneğine sahip olmayan ergenliğe girmiş olsun veya olmasın bekâr kızını evlendirme yetkisine sahiptir. (Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 48; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, II, 688.) Buna mukabil, babanın bekâr kızını denk olmayan biriyle evlendirmesi ise caiz değildir. (Aynı şekilde küçük oğlunu da denk olmayan biriyle evlendirmesi caiz değildir.) Nasıl ki, baba çocukları adına alışveriş yaptığında onları zarara sokmaması halinde yaptığı akit geçerliyse, bu evlilik akdinin geçerliliği de çocuklarının maddi ve manevi açıdan zarar görmemesine bağlıdır. Bir baba, kızını köle veya benzer biriyle evlendirirse denklik olmadığından bu akit caiz değildir. Zira bu akitte kızı için zarureten bir eksiklik vardır. Aynı şekilde hasta (cüzam, deli, derisi lekeli, hadım) olan biriyle evlendirirse nikâh caiz değildir. Ancak yine de kızını bu tür hastalıklara sahip biriyle evlendirirse kız bülüğa ulaştığında bunlardan biriyle nikâh akdinin devam etmesini istese de bu nikâh caiz değildir. Zira nikâhın aslı yoktur. Babanın küçük (ergenliğe ermemiş) oğlunu bir cariyeyle veya hastalıklı biriyle evlendirmesi de caiz değildir. (Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 49.) İmam Şâfiî, bekâr kızların evlendirilmesinde anneler için hiçbir yetki bulunmadığını belirterek bu görüşe dair âlimlerin arasında bir ihtilafın bulunmadığını da belirtir. (Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 50.)

⁸¹⁰ *Tirmizi*, Salat 15.

kılınan namaz”⁸¹¹. Bu ilave geçerlidir. Zira Hasan b. Mükrem ve Bindaran’ın her ikisi de sikadır.⁸¹²

Adil olan bir ravi, haberi rivayet ettikten sonra ziyade hatırına gelirse onu da aktarmasında herhangi bir sakınca yoktur. Zira bu mevzuda ravi kıssanın bir bölümünü ihtiyaçtan, kalan bölümünü de ihtiyaç ortadan kalktığına rivayet etme yoluna gitmiştir.⁸¹³

Cüveynî, bu meselede ravinin adil oluşu ve emanete riayet edişini göz önünde bulundurmaktadır. Ravinin adaletini zedeleyen bir fiilin çıkmaması rivayetin kabulünü gerekli kılar.⁸¹⁴

Bu konunun bir benzeri de şaz kıraattir. İbn Mesud’a isnad edilen ve mezhepler arasında tartışma konusu olan şaz kıraat şudur: “Üç gün peş peşe oruç tutulmalıdır.” İmam Şâfiî, tevâtüren nakledilmeyen şaz kıraati yeminin keffareti olarak delil olarak kabul etmez. Bu tür bir kıraati sika olan ahadların naklettiği haber mesabesinde de değerlendirmez. Bu nedenle yemininden ötürü üç gün oruç tutulurken “peş peşe” şartını koymaz. Ebu Hanife bu kıraate dayanarak yemininde “peş peşe” şartını koşmuştur.⁸¹⁵

İmam Şâfiî ile Şâfiî usûlcüler Ebu Hanife’nin ahad habere ziyade yapan ve tek başına kalan sika ravinin rivayetini reddedip tek kişiye isnad edilen “şaz kıraati” kabul etmesinin bir çelişki olduğunu belirtmişlerdir.⁸¹⁶

Cüveynî, şaz kıraatin delil olarak getirilemeyişi iki şeye dayandırır:

1. Kur’an İslâm’ın temelidir, şer’î kuralların da başıdır. Tüm asıllar ona dayanır. Dinde ondan daha büyük bir amir yoktur. Bir durum hakkında ahad habere

⁸¹¹ *Tirmizi*, Salat 15.

⁸¹² Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 403.

⁸¹³ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 399.

⁸¹⁴ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 400.

⁸¹⁵ Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 402.

⁸¹⁶ Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 403; Cüveynî, *et-Telhis*, II, 399.

müracaat etmek uygun değildir.⁸¹⁷ Aslında Cüveynî, ahad haberin Kur'an'ı ve sünneti neshedebileceğini savunarak bu görüşüyle çatışmıştır.⁸¹⁸

2. Hz. Peygamber'in ashabı, Osman b. Affan'ın halifeliği döneminde iki kapağın içinde bulunanlar üzerine icmâ etmiştir. Bunun dışında kalanları da reddettiler. İki kapağın ihtiva etmediği hiç bir ziyade, Kur'an'dan sayılmaz.⁸¹⁹

Sika, bazen haberin bir bölümünü rivayet edebilir. Bu tür bir haberin kabulü ise şu şarta bağlıdır:

Haberin tamamı bir kere rivayet edilmiş olup o haberde zikredilen kısım, zikredilmeyen kısımla anlamı değiştirmeyecek bir biçimde bağlantılı ise haberin bir kısmının rivayeti geçerli olur. Ayrıca iki kısmın da müstakil olması gerekir.⁸²⁰ Zira zikredilen kısım, terk edilen kısımla, ibadetin şartı, rüknü veya tamamlayıcı olan kısmıyla bağlantılı ise, bu durumda hadisin bir kısmını nakletmek tahrif ve karıştırma olur.⁸²¹

İmam Şâfiî, bu mevzuda iki haber hususunda tereddüt etmiştir. Nitekim bazı raviler, İbn Mesud'dan şu şekilde nakilde bulunmuştur: Hz. Peygamber istinca yapmak üzere iki taş ve bir küçük sap almış ardından sapı fırlatarak şöyle demiştir: “*O pistir*”⁸²² Bazı raviler de, Hz. Peygamber'in sapı fırlattıktan sonra; “*Bana üçüncüsünü bul*” sözünü dediğini rivayet etmiştir.⁸²³ Haberde geçen “üçüncüsü” lafzını zikretmekten sükût etmek rivayetin naklini ihlal etmez. Fakat sapın pis oluşuna dair beyan, iki taşla iktifanın caizliği vehmini uyandırır. Bu yanlış vehmin oluşmasından ötürü hadisin bazılarıyla yetinmek caiz değildir. Haberin bir kısmıyla

⁸¹⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 257.

⁸¹⁸ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 415.

⁸¹⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 257.

⁸²⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 494; Cüveynî, *et-Telhis*, II, 400.

⁸²¹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 494.

⁸²² *İbn Mace*, Taharat 16.

⁸²³ *Tirmizi*, Taharat 13.

rivayette bulunan, rivayet etmediği diğer kısımların kendisine ulaşmadığına hamledilir.⁸²⁴

Recm ile ilgili olan Maiz hadisi de ikinci misaldir. Bazı kimseler, Hz. Peygamber'in "*Evlenmiş olan bir erkek, evlenmiş olan bir kadınla zina ederse yüz sopa ve recm cezası uygulanır*"⁸²⁵ haberini nakletmiştir. İmam Şâfiî, bu hadisin "*Maiz hadisiyle*"⁸²⁶ neshe uğradığını, zira Hz. Peygamber'in "*celde*" uygulamayıp sadece "*recm*" uyguladığı naklini delil olarak getirir ve şunları söyler: "*Bu kıssa meşhur bir kıssa olup celde uygulanmış olsa nakledilirdi.*"⁸²⁷ Aslında İmam Şâfiî'nin recme ilişkin söylediği bu söz, çoğunluğun bilgisi dışında kalmayan hadislerin, ahad yollarla naklini benimsemesiyle çelişmektedir.

Kadı Ebubekr el-Bakillani, İmam Şâfiî'nin zikrettiği hususun celdenin terkinde dair olduğunu ve bunun icmâ ile desteklendiğini belirtir. Cüveynî, el-Bakillani'nin bu görüşüne katılmadığını, zira selef arasında recm ve celde arasını cem edenlerin olduğunu iddia eder. İmam Şâfiî'nin hadisle ilgili kelama özen göstermesini de bu konuya ilişkin var olan görüşlere bağlar. El-Bakillani birinci hadiste hata görmektedir. Taşlarla öldürülen birine yüz celde uygulamanın bir manasının olmadığını bu takdirde cezaya çarptırılan kişiye ölene kadar taş fırlatılacağını belirtir. Yahut da ravi, bekâr hakkında celdeyi işitmiş arkasından evli hakkında da olduğunu zikretmiş olabilir. Rivayetlerde hataların bu şekilde yapılabileceğini iddia eder. Cüveynî, Kadı'nın bu gerekçelerini reddeder. Ona göre sikaların rivayetlerinin reddedilmesi caiz değildir. Aksi takdirde te'vil mahalli kuvvetlenir ve yaygın kanaatler ortaya çıkar.⁸²⁸

⁸²⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 254.

⁸²⁵ Tirmizi, Hudud 8.

⁸²⁶ Ebu Davud, Hudud 23, 24.

⁸²⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 254.

⁸²⁸ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 255.

6. Mana Olarak Rivayet

Ebu Hanife, Malik, Şâfiî ve fakihlerin çoğunluğu, lafızların inceliklerini ayırt edebilenlerin manen nakilde bulunmasına cevaz vermiştir. Zira hadisi lafız olarak değil de mana olarak nakletmek, hitabın olduğu yerleri ve lafızların inceliklerini bilmeyenlere haramdır.⁸²⁹

Şâfiî usûlcülere göre, lafzın mana ile rivayeti halinde kesin olarak değişikliğe uğramaması gerekir. Nitekim Hz. Peygamber'in elçileri, aldıkları emirleri gittikleri bölgede konuşulan dille tebliğ ediyorlardı. Zira Hz. Peygamber, elçilerinin lafızları ezberlemesi yönünde sorumlu tutmuyordu. Ayrıca, Hz. Peygamber'in ashabı, bir olayla ilgili aynı manaya gelen muhtelif lafızlarla rivayette bulunmuşlardır. Bu durum, onların mana olarak yapılan nakle verdikleri önemi göstermektedir. Ancak lafzın manasını anlamadan onu değiştiren kimselerin ibarelerini de reddetmişlerdir. Ayrıca sahabe, teşehhüd, tekbir gibi ibadete dair lafızları ezberlemede de tüm gayretlerini göstermiş, taabbüdi konularda lafza önem atfederken bunun dışındaki konularda mana ile yapılacak nakilde bir sakınca görmemiştir.⁸³⁰ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in sözlü ifadelerinin çok büyük bir kısmının orijinal lafızlarıyla değil, mana rivayeti ile geldiğini söyleyebiliriz. Mananın da ne derece anlaşılıp ifade edildiği de ravilerin maharetine ve kapasitelerine kaldığı bir şeydir.⁸³¹

D. Mürsel Haber

İmam Şâfiî'ye göre mürsel haber, Hz. Peygamber'in sahabilerine yetişmiş tabiunun munkatı olarak Hz. Peygamber'den yaptığı rivayetlerdir.⁸³²

⁸²⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 494.

⁸³⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 495; Cüveynî, *et-Telhis*, II, 406; Cüveynî, *el-Burhan*, I, 252; Şîrâzî, *el-Luma'*, 169.

⁸³¹ Görmez, *Sünnetin ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 195.

⁸³² Şâfiî, *er-Risale*, 235, No. 1264.

Şâfiî usûlcüler de mürsel haberi şu şekilde tanımlamışlardır: Hz. Peygamber'e muasır olmayan birinin, -bu kişi tabiun veya bir başka dönemden olabilir- hadisi Hz. Peygamber'e izafe etmesi veya sahabe döneminde yaşamayan birinin hadisi sahabilerden birine nispet ederek aktarmasına mürsel haber denir.⁸³³

Mürsel hadisle amelin gerekli olup olmadığı müctehidler arasında tartışma konusudur. Fukahanın ekserisi, mürsel haberle amelin vacip olduğu görüşündedir. Bunlar arasında; Ebu Hanife, Irak ehli, İmam Malik ve Medine ehli vardır.⁸³⁴ Ancak İmam Şâfiî ve Şâfiî usûlcüler mürsel haberle amel edilemeyeceğini prensip olarak benimser.⁸³⁵

İmam Şâfiî mürselin anlamında meçhullük olduğunu, asıl ravisinin belirtilmesi halinde, rivayetinden hoşlanılmayan birinin ortaya çıkabileceği ihtimalinin bulunduğunu belirterek genel anlamda reddeder.⁸³⁶

Şirazî, ravinin rivayette bulunduğu şahsı adil olarak gördüğünden irsalde bulunduğunu, ancak ravi nezdindeki bu adaletin irsalde bulunan kişinin haberiyle amel etme gerekliliğini doğurmadığını dolayısıyla kendisinden rivayet yapılan ravinin araştırılması için isminin atlanmaması gerektiğini vurgular.⁸³⁷

Sem'ânî de, ravinin haberi işittiği kimsenin ismini tesmiye etmekten sükûtunu, ravinin rivayeti yaptığı şahsın zayıflığına ve adaletli olmayışına hamletmektedir. Bu durum, rivayetin kabulüne engel teşkil eder. Sem'ânî, yukarıdaki görüşe ilave olarak da şunları getirir; "Raviler adet üzere, rivayet ettikleri şahsın ismini zikrederler ki, sened Hz. Peygamber'e kadar ulaşsın ve raviler

⁸³³ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 497; Cüveynî, *et-Telhis*, II, 418; Cüveynî, *el-Burhan*, I, 243.

⁸³⁴ Hanefiler, hicri ikinci ve üçüncü asırdaki mürselleri ittifakla kabul etmişler, ancak bu asırdan sonraki mürsellerin kabulünde ihtilaf etmişlerdir: Kerhi, asırlardan ötürü mürsellerin kabulünde bir fark görmez ve şöyle der: "Müsned rivayeti kabul edilenin, mürsel rivayeti de kabul edilir." İsa b. Eban, irsalde bulunan kimsenin, ilim nakli yönüyle meşhur olması şartını koyar. Ebu Bekr er-Râzî ve Serahsî (ö. 490/1096), hicri üçüncü asra kadarki mürselleri geçerli sayar. (Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, I, 315, 318.)

⁸³⁵ Şâfiî, *er-Risale*, 236, No. 1276; Cüveynî, *el-Burhan*, I, 245.

⁸³⁶ Şâfiî, *er-Risale*, 236, No. 1276.

⁸³⁷ Şirazî, *et-Tabsira*, 328.

birbirinden kopmasın. Aksi takdirde haberi rivayet edenin tilaveti ve künyesi kaybolur. Ayrıca hadisin isnadıyla rivayetinin bu ümmetin mehasinlerinden olduğunu ve bir başka ümmete verilmediğini belirtir. Bu nedenle de bu ümmetin selefleri isnadları talep etmiş ve isnadlardan ayrı olan hadisleri de munkatı olarak isimlendirmişler.⁸³⁸

Cüveynî, haberlerde dikkate alınan sikalığın, yaygın olan görüşle sabit olduğunu, sikalığın bozulması halinde de haberin kabulünde tevakkuf yapılması gerektiği görüşünü benimser ve şunları ifade eder: “Sikalık için aranan kriterlerin farklı olmasından ötürü mürselin bazı yönleri reddedilmekte bazı yönleri de kabul edilmektedir. Nitekim bazı kimseler sikalık için hürriyet ve adalet gibi şartları dikkate almayıp genel olarak soyut bir sikalığı kabul eder.”⁸³⁹

Gazzâlî’de adil birinin rivayette bulunmuş olması halinde, atlanan kişinin tâdil edilmeyeceğini savunur.⁸⁴⁰

Bazı durumlarda gerek İmam Şâfiî gerek Şâfiî usûlcüler bir takım şartlar arayarak mürsel haberin kabulüne yanaşır. İmam Şâfiî’nin mürsel hadislerin bir kısmını kabul ederken aradığı kriterler şunlardır:

1. Sika ravilerin, mana itibarıyla mürsel hadisin benzeri bir başka hadisi rivayet ederek, Hz. Peygamber’e isnat etmeleri durumunda mürsel hadisi doğru kabul eder. Bu tür bir mürsel aşağıda sıralanacak mürsellere göre daha kuvvetlidir.

2. Mürsel hadisin, muteber ravilerce rivayet edilen başka bir mürselle muvafık olmasını arar. Eğer bulamazsa başka arayışlara gireceğini belirtir. Şöyle ki; tabiunun mürsel olarak rivayet ettiği hadise uygun bir sahabi görüşünün bulunması. Bu durum hadisin doğru bir kaynaktan çıktığını gösterir.

3. Çoğu âlimin, mürsel hadise uygun tarzda fetva vermiş olması.

4. Mürsel hadis ravisinin hadisi kimden aldığını ismen belirtmesi

⁸³⁸ Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 380.

⁸³⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 244.

⁸⁴⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 497.

5. Mürsel hadis ravisinin, bu tür bir hadis rivayetinde bulunan muhaddislerden biriyle birleşmesi ve ona muhalefet etmemesi. İmam Şâfiî bu tür mürsel hadisleri muttasıl hadis seviyesinde değerlendirmedeğini de belirtir.⁸⁴¹

İmam Şâfiî'nin koşmuş olduğu bu şartlara Şâfiî usûlcülerin bir kısmı ile bazı müctehidler itiraz etmiştir: İmam Şâfiî'nin adil bir kimsenin mürsel rivayet ettiği haberi bir başkasının müsned olarak rivayet etmesi şartını geçerli sayışına katılmadığını Kadı Ebubekr el-Bakillani şu şekilde belirtir: “Böyle bir şartın koşulmasının anlamı yoktur. Her ne kadar müsned mürselin sıhhati için delil olsa da, bir yönden hadis müsned rivayet edildiği zaman⁸⁴² mürsele ihtiyaç olmaz. Dolayısıyla bu görüş geçersizdir.

Cüveynî de, İmam Şâfiî'nin mürsel hadisi geçerli sayarken aradığı şartların bir kısmına itiraz etmektedir. Nitekim İmam Şâfiî'nin rivayet şartlarına uymayan bir mürseli,⁸⁴³ sahih habere muvafık olması halinde geçerli saymasını bir kıyaslamaya giderek şu şekilde eleştirir: Zayıf birinden yapılan rivayet, adil olan birinin haberine uygun düştüğünde sıhhatine hükmedilemeyeceği gibi bu tür bir rivayet de geçerli değildir.⁸⁴⁴ Ayrıca mürsel hadisin, muteber ravilerce rivayet edilen başka bir mürsele muvafık olması gerekir şartının dikkatle incelenmesi gerektiğini vurgular. Ona göre mürsel, hadis usûlünde zayıf olarak kabul edilir. İrsalin çok olması, onu kuvvetli hale getirmez. Zayıf olan bir kimseden yapılan rivayet ameli gerekli kılmadığı gibi zayıflardan oluşan bir gruptan yapılan rivayet de aynı hükümdedir. Cemaatin yaptığı irsal kabul için tesir edecek olursa aynı şekilde tek kişinin irsalle yaptığı rivayetin kabulüne kanaat getirmek gerekir. Mürsel hadise, çoğu âlimin uygun tarzda fetva vermiş olması şartı da usûle aykırı bir şekilde çoğunluğun uygun görüp hüküm vermesine hüccet teşkil etmez. Çünkü mürselin bu şekilde takviyesi

⁸⁴¹ Şâfiî, *er-Risale*, 235, 236, No. 1265, 1275.

⁸⁴² Bu itiraza Nevevî (ö. 676/1277) tarafından cevap verilmiştir: Cem edilmesi mümkün olmayan sahih iki hadis tearuz ettiğinde ortaya çıkar. Bu iki hadisten mürsel olan diğer hadise tercih edilir. (Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, I, 64.)

⁸⁴³ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 425.

⁸⁴⁴ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 425.

caiz olursa, aynı şekilde zayıf raviden yapılan rivayetin de takviye edilmek suretiyle caiz olması gerekir.⁸⁴⁵ Ayrıca İmam Şâfiî, “genel” tabirinden ulemaların çoğunluğunu kastedecek olursa, bu takdirde mürselin kabulünde de icmâyı şart koşmuş olur. İcmânın sabit olması halinde ise mürsele ihtiyaç duyulmaz.⁸⁴⁶

Cüveynî’nin bu eleştirel yaklaşımına kısmen katıldığımızı söyleyebiliriz. Nitekim zayıf bir ravinin rivayetinin geçerliliğini, lafız veya mana yönüyle muadil sahih bir haberin varlığına bağlamamız halinde, bir haberin sıhhati için ravide aranan şartların koşulması büyük ölçüde önemini yitirebilir.

Mürsel haberi kabul edenler, sahabe ve tabiunun adil bir kimsenin mürselini kabul konusundaki ittifakını gerekçe göstermişlerdir. Nitekim; İbn Abbas, pek çok hadis rivayet etmiş olmasına rağmen, yaşının küçüklüğü sebebiyle Hz. Peygamber’den sadece dört hadis işittiği söylenmiştir. İbn Abbas, bu durumu “riba nesiededir”⁸⁴⁷ hadisinde açıkça dile getirerek; “Bunu bana Usame b. Zeyd haber verdi” demiştir. Ayrıca İbn Abbas, “*Allah Resulü Akabe cemresini atıncaya kadar telbiye yapardı*”⁸⁴⁸ şeklinde rivayette bulunmuş, kendisine bu haberle ilgili müracaat edilince de; “*Bunu bana kardeşim Fazl b. Abbas haber verdi*”⁸⁴⁹ demiştir. İbn Ömer, Hz. Peygamber’den, “*Kim cenaze namazını kılarsa, ona bir şu kadar (kırat) sevap vardır.*”⁸⁵⁰ sözünü rivayet etmiş, daha sonra bu haberi Ebu Hureyre’ye isnad etmiştir. Ebu Hureyre, “*Kim Ramazan’da cünüp olarak sabahlarsa, orucu bozulmuştur.*”⁸⁵¹ hadisi için “Bunu ben söylemiyorum. Kâbe’nin Rabbine yemin

⁸⁴⁵ İbn Subkî, Cüveynî’nin bu değerlendirmesine şöyle cevap verir: “İmam Şâfiî ne çoğunluğun görüşünü ne de icmâyı arzu etmiştir. Maksadı ilim ehlinin çoğunluğudur. Zanna dayalı bir şey takviye edildiği takdirde onunla amel edilir. Mürsel, haddi zatında zayıftır. İlim ehlinin çoğunluğunun görüşü de aynı mahiyettedir. İkisi birleştiğinde zannı galip oluşur. (Cüveynî, *et-Telhis*, II, 342.)

⁸⁴⁶ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 427.

⁸⁴⁷ Buhârî, Buyu 79.

⁸⁴⁸ Buhârî, Hacc 22.

⁸⁴⁹ Buhârî, Buyu 79; Müslim, Musakat 86, 102; Nesai, Buyu 50; İbn Mace, Ticarat 49.

⁸⁵⁰ Müslim, Cenaiz 54; Tirmizi, Cenaiz 49; Nesai, Cenaiz 79; İbn Mace, Cenaiz 34.

⁸⁵¹ Buhârî, Savm 22.

olsun ki bunu Muhammed (s.a.v.) söyledi” diyerek, rivayet etmiş; Bu haber için kendisine başvurulunca da; “Bunu bana Fadl b. Abbas haber verdi” demiştir.⁸⁵² Berâ b. Azib de “Size aktardığımız hadislerin hepsini biz Hz. Peygamber’den duymuş değiliz. Bir kısmını ondan duyduk; bir kısmını da onun arkadaşlarından” demiştir. Tabiuna gelince; Nehai: “ ‘Eğer haddesenî fulanun an Abdillâh’ dersem bana hadisi nakleden odur. Eğer ‘Kale Abdullâh’ dersem bunu birçok kişiden işitmişimdir” demiştir. Daha birçok tabiundan mürsel hadisi kabul ettikleri nakledilmiştir.⁸⁵³

Şâfiî usûlcüler zikri geçen gerekçelerle ilgili kanaatlerini şu şekilde ortaya koymuşlar:

Cüveynî’nin mürselle ilgili değerlendirmesi şöyledir: Sahabe İbn Abbas’ın Hz. Peygamber’den az haber işittiğini ve pek çok rivayette bulunduğunu bilmektedir. Aynı şekilde tabiun da bunu bilmekte ve rivayetlerini de kabul etmekteydi. Cüveynî, zikri geçen sahabilerin delil olarak getirilmesinden ötürü ikna olmadığını, zira aynı asırda icmâ etmeleri mümkün olmayan birçok grup tarafından hadislerin irsal edildiğini belirtir. İbn Abbas’la ilgili olarak şu şekilde devam eder: “Bir kimsenin kısa bir müddet içinde pek çok şeyi işitmesi mümkündür. İbn Abbas’ın sadece dört hadis işittiği yönündeki ifade büyük bir yalandır. Biz biliyoruz ki şeriatı nakletmede istekli bir kimsenin, bir günde, sözü, fiili, sükûtu şer’ olan hakkında dörtten fazla hadis işitir.”⁸⁵⁴ Şayet biz İbn Abbas’ın temyizinden, Hz. Peygamber’in vefatına kadar vakti baz alacak olursak bu pek çok seneye ulaşır ki bu durum söylemlerinin butlanına delalet eder. Bir veya iki hadisle onun irsaline dair rivayette bulunanların bu çabası da hüccetlerini güçlendirmez. Zira mürselle amele dayanak olarak getirilen delil icmânın terkine delalet eder. Bu nedenle de bizim için icmâ iddiası doğru değildir.” Cüveynî, bu delillere yönelik cevabını ve eleştirilerini

⁸⁵² Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 498.

⁸⁵³ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 499; Cüveynî, *et-Telhis*, II, 422.

⁸⁵⁴ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 423.

zikrettikten sonra, sahabe mürselini kabul ettiğini, Allah Teala'nın onları adaletle nitelendirdiğini belirtir. Bu şekilde sorunun ortadan kalkacağını da zikreder.⁸⁵⁵

Gazzâlî de zikri geçen dayanakların doğru olduğunu ve bir kısım sahabenin mürsel haberleri kabul ettiğinin bir göstergesi olduğunu kabul eder. Ancak zikredilen örneklerden, sahabenin bir kısmının da mürsel haberleri kabul etmediğinin anlaşıldığını, İbn Abbas'ın, adaletlerinden kuşku duymadığı İbn Ömer ve Ebu Hureyre ile sadece ravinin açığa çıkması için tartıştığını da belirtir. Ona göre bu konu ictihadi olup icmâ sabit olmamıştır.⁸⁵⁶

Gazzâlî tercih ettiği görüşü de şu şekilde açıklar: “Tabiun veya sahabe, sarîh haberi sadece sahabeden rivayette bulunmakla tanınıyorsa, bunun mürseli kabul edilir. Eğer böyle tanınmıyorsa kabul edilmez. Çünkü onlar bazen, hiç sohbeti bulunmayan bedevi gibi sahabe olmayan kimselerden rivayette bulunmuşlardır. Bizim için sabit olan sadece sohbet ehlinin adaletidir. Nitekim Zühri, irsal yaptıktan sonra “Bunu bana Abdülmelik'in kapısı önünde bir adam haber verdi” demiştir. Yine Urve b. Zübeyr, Büsre'den naklettiği bir haber hususunda “Bunu bana muhafızlardan biri haber vermişti” demiştir.⁸⁵⁷

Sem'ânî, tüm sahabenin adil olduğunu bu nedenle de adaletli oluşlarına dair ictihadda bulunulamayacağını belirtir. Bu iddiasını da Kur'an'dan ve Sünnetten deliller getirerek ispat etmeye çalışır: “... işte onlar, Rableri yanında, sözü özü doğru olanlar ve şehitlik mertebesine erenlerdir...”⁸⁵⁸ Hz. Peygamber: “*Ashabım yıldızlar gibidir. Onlardan hangisine uyarsanız doğru yolu bulursunuz.*”⁸⁵⁹ buyurmuştur. Sem'ânî, sahabeden sonra gelen nesillerin adaleti hususunda ictihada

⁸⁵⁵ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 424.

⁸⁵⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 499.

⁸⁵⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 500.

⁸⁵⁸ Hadid, 57/19.

⁸⁵⁹ Mevzu bir hadistir. İbn Abdu'l Berr “Câmiu Beyani'l İlmi” adlı eserinde tahric etmiştir. Albani, zayıf hadisler zincirinde bu hadisten 58, 59, 60, 61 nolu rakamlarla bahsetmiştir. (Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, I, 337.)

ihtiyaç duyulduğunu belirterek şu sözü kaydeder: “Adaletini bilmediğimiz kişinin haberiyle amel etmek caiz değildir.”⁸⁶⁰

Sem’ânî, kendi döneminden önceki eserlerden yapılan nakillerin İmam Şâfiî’nin sadece İbn Müseyyeb’in (ö. 100/718) mürsellerini kabul ettiği ve diğer tabiun mürsellerini dışarıda bıraktığı yönünde bir mahiyet arz ettiği iddiasına karşı çıkar. Ona göre, İmam Şâfiî’nin, İbn Müseyyeb’in mürsellerini kabul etmesindeki temel neden; bu mürsel hadislerin aslının muttasıl olmasıdır. Bunun benzerini; Ata, Hasan (ö. 110/728), Nehai (ö. 96/713), Mekhul’un (ö. 116/734) mürsellerinde görseydi onların mürsellerini de gönül hoşnutluğu içinde kabul edeceğini ifade eder.⁸⁶¹

Sem’ânî, tabiun mürsellerinin ekserisinin; Hasan, Nehai, Ata, Mekhul, İbn Müseyyeb, Ebu Hilal (ö. 95/714), Şabi (ö. 103/712) ve Zühri’den (ö. 124/742) çıktığını belirtir. Yukarıda zikri geçen fakihlerin bazı hadisleri meçhul kişilerden rivayet ettiği halde, hadis ehli arasında bir sıkıntı oluşturmadığını da kaydeder.⁸⁶²

Şirazî, sahabenin sahabeden irsal yapması halinde bu tür bir irsalin kabul edilmesi gerektiğini bildirir. Gerekçe olarak da sahabenin adaletinin sabit olmasını getirir. Ancak tabiun hakkında aynı şekilde hüsn-ü zanna sahip değildir. Bir kısım tabiunun, diğer bir kısımdan rivayette bulunması halinde, tabiunun adil oluşu sabit olmadığından durumlarına ilişkin bir araştırma yapılması gerektiğini savunur. Şirazî, İmam Şâfiî’nin İbn Müseyyeb’in mürsellerini tercihi hususunda istihsanda bulunduğunu kaydeder.⁸⁶³

Şâfiîler, sahabenin adalet niteliğinin genel kabul görmesi nedeniyle mürsellerini kabul etmektedir. Ancak tabiun mürsellerini kabul etmede birtakım şartlar ileri sürerek daha titiz davranmışlardır. Bunun nedeni; tabiun’dan olan ravilerin, bazı mürsel haberleri tanınmayan kişi veya gruplardan almasıdır.

⁸⁶⁰ Sem’ânî, *Kavâttu’l-Edille*, I, 385.

⁸⁶¹ Sem’ânî, *Kavâttu’l-Edille*, I, 385.

⁸⁶² Sem’ânî, *Kavâttu’l-Edille*, I, 382.

⁸⁶³ Şirazî, *et-Tabsira*, 330.

E. Müsned Haber

Müsned haber, Hz. Peygamber'e nakil yoluyla ulaşan haberdır. Bunun muteber oluşu üç şarta bağlıdır:

1. Rivayeti nakleden kişinin, senet bağını Hz. Peygamber'e ulaşan sahabeye kadar ulaştırması gerekir. Rivayet bağının bir halkası ortada veya herhangi bir noktada eksik olursa hadisin muttasıl olma vasfı kalmaz.

2. Hadisi nakleden kimsenin meşhur olduğu adla veya başkalarının kendisine koyduğu isimle tesmiye edilmesi gerekir. Aksi takdirde kendi ismi hakkında tedlis olur. Bunun nedeni kolay bir şekilde tanınmasını sağlamaktır. İsim belirtmeden “sika olan haber verdi” veya “töhmetsiz duymadığım biri haber verdi” ifadeleri rivayetin kabulü ve nakli hususunda delil olmaz. Sem'ânî, İmam Şâfiî'nin bu şekilde rivayet yaptığı itirazına karşı, Şâfiî'nin meşhur kimselerden aldığını kaydederek onu savunur.

3. Ravi grubunda bulunan kimsenin zabt ve adalet gibi vasıfları haiz olması gerekir. Bu vasıflardan birinin bulunmaması halinde, haber reddedilir.

Ayrıca Sem'ânî, sahabenin “şununla emrolunduk” veya “şundan nehyolunduk” Hz. Peygamber; “şunu emretti” veya “şunu yasakladı” ya da “sünnet olan şey budur” tarzındaki söylemi hem müsned hem de hüccet olarak değerlendirir.⁸⁶⁴

⁸⁶⁴ Ebu Bekr es-Sayrafi; Hanefilerden Kerhî'nin sahabenin bu tür sözlerinin hem hüccet hem de müsned saymadığını belirtir.

Hanefiler; sünnet sözcüğünün genel anlamından bazen Hz. Peygamber'in kastedildiğini bazen de başka bir şeyin kastedildiğini iddia eder. Delil olarak da Hz. Ali'nin şu sözünü getirirler: “Allah Resulü 40 celde, Ebu Bekir (r.a.) 40 celde, Ömer (r.a.) 40 celde vurmuştur. Bunların hepsi de sünnettir.” Bu mevzuda Hz. Ömer'in uygulamasını, Hz. Peygamber'in uygulaması gibi sünnet olarak itlak etmiştir. (Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 354.)

F. Umumu'l-Belva Olan Bir Konuda Varid Olan Haber-i Vahid

Hadis ashabı ve re'y ehli haber-i vahidin umumu'l belva şeklinde varid olması halinde, onunla amelin gerekli olmadığını benimsemekte ve şu gerekçeyle savunmaktadır: “Çoğunluğun bilgisi dışında kalmayan şeylerle ilgili sorular çok olacağından bunların beyanı da o oranda çokça yapılır. Beyanı çok olan şeyin nakli de çok olur. Bu durumda nakli az olan şeyin temelde sabit olmadığı sonucu ortaya çıkar.”⁸⁶⁵

İmam Şâfiî ile Şâfiî usûlcüler umumu'l belvada varid olan haber-i vahidi kabul etmektedir. Onlara göre belli kriterlere sahip her ravinin haberinin tasdik edilmesi gerekir.⁸⁶⁶

Sem'ânî, umumu'l belva ile amelin reddini savunanların gerekçesini reddeder. Aslında o, haber-i vahidin umumu'l belvada varid olması veya olmamasıyla da ilgilenmez. Kendisi haberin kabulünü gerekli kılan unsurun sahabe icmâsı olduğunu ve bu nedenle de amelin gerekli olduğunu savunur.⁸⁶⁷

Şirazî, sahabenin “Hz. Peygamber döneminde şöyle şöyle yapardık” ifadesi ile “Resulullah şöyle buyurdu” sözünü Hz. Peygamber'e müsned bir haber olarak değerlendirmektedir. Hanefiler bu söze itiraz ederek müsned olmadığını savunmuşlardır. Nitekim onlara göre sahabe, Hz. Peygamber döneminde ona müsned olmayacak fiilleri işlerlerdi. Tenasül uzuvlarının birleşmesinde ihtilafa düştüklerinde bazıları şöyle demiştir. “Hz. Peygamber döneminde cima eder ve dışarı akıttırdık, bundan ötürü de gusletmezdik.” Hz. Ömer de bunun üzerine onlara; “Resulullah mı bunu size öğretti ve rıza gösterdi.” sorusunu yönlendirince onlar da “Hayır.” cevabını verdiler. Şirazî bu itiraza şöyle cevap verir: Tenasül uzuvlarının iltikası, İslâm'ın ilk dönemlerinde guslü gerekli kılmıyordu. Onlar cima ediyor ve gusletmiyorlardı. Sonra bu hüküm neshe uğradı, ancak bu fiil Hz. Peygamber döneminde yine uygulanıyordu. Neshe uğradığını bazı sahabiler bilmediğinden

⁸⁶⁵ *Kavâtiu'l Edile*, I, 355.

⁸⁶⁶ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 355; Şirâzî, *et-Tabsira*, 433; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 500.

⁸⁶⁷ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 355.

devam ettiler. Devamlılık ve süreklilikten bu fiilin gizli kalması da caizdir. Zira sahabe, bir şeye Hz. Peygamber'den izin almadan başlamazdı.,⁸⁶⁸

Şâfiî usûlcülerin, umumu'l belva olarak nitelendirdikleri; “cinsel organların birbirine iltikası”,⁸⁶⁹ “cinsel organa dokunma”,⁸⁷⁰ “su, sudan dolayı gerekir”,⁸⁷¹

⁸⁶⁸ Şîrâzî, *et-Tabsira*, 330.

⁸⁶⁹ İmam Şâfiî, bu konuyu cenabet kavramıyla bağlantılı, sebep-sonuç ilişkisine dayalı bir minval üzere işlemiş ve bir takım hükümler ortaya koymuştur: “Ey iman edenler! Siz sarhoş iken -ne söylediğinizi bilinceye kadar- cünüp iken de -yolcu olan müstesna- gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın...” (Nisa, 4/43) Allah Teala, bu ayetle cenabetten dolayı guslü vacip kılmıştır. Arap lisanında cenabet, cima manasına gelmekte olup, cima esnasında suyun akması da şart değildir. Aynı şekilde zina fiilinin had doğurması ve mehrin gerekliliği için inzal olması şart değildir. “Falanca şahıs, fûlanca kadınla birleşti” sözüne muhatap olan kimse, inzal olmasa da beraber oldu manasını anlar. Sünnete göre cenabet, erkeğin tenasül uzvunun kadının fercine duhulu demektir. (Şâfiî, *el-Ümm*, II, 79.)

Said b. Müseyyeb bu konuyla ilgili şu rivayeti aktarmıştır; Ebu Musa el-Eş'ari, Hz. Aişe'ye tenasül uzuvlarının iltikasını sormuş o da Hz. Peygamber'in şu buyruğunu aktarmıştır: “Tenasül uzuvlarının iltikası veya sünnet kısımlarının teması guslü vacip kılar.” (*İbn Mace*, Taharat 111.) İmam Şâfiî bu haberi, inzal olsun veya olmasın erkeğin zekerinin kadının fercinde kaybolması halinde guslün vacip olacağı şeklinde değerlendirir. Ancak, erkeğin zekeri kadının fercine kaybolmayacak şekilde girmiş ve su inzal olmamışsa gusül vacip değildir. (Şâfiî, *el-Ümm*, II, 81; *el-Vasit*, I, 181.)

⁸⁷⁰ Cinsel organ dokunulması halinde abdestin bozulacağı hükmüne varılmıştır. Bu konuya dair gelen haber şöyledir: Ebu Hureyre'den naklen, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Sizden birinizin eli, zekerine ulaştığında ikisi arasında bir şey yoksa (çıplak olarak) abdest alsın” (*İbn Mace*, Taharat 63.) Bu durumda, kişinin avuç içi kısmı zekerine bir setre olmadan teması halinde abdest vacip olmaktadır. (Gazzâlî, *el-Vasit*, I, 104; Şâfiî, *el-Ümm*, II, 45) Aynı şekilde, kişi kendi arka avret mahalline veya eşinin ön veya arka avret mahalline temas etmesi durumunda da abdest bozulur. (Şâfiî, *el-Ümm*, II, 45.) Kadının da kendi fercini veya kocasının fercini tutması halinde aynı şekilde abdest vacip olur. (Şâfiî, *el-Ümm*, II, 45.)

⁸⁷¹ Sahabe, “su (gusül), sudan (meni) dolayı gerekir.” (*İbn Mace*, Taharat 110; *Müslim*, Hayz 55) hadisinin, Hz. Aişe'nin iki hitan buluşunca gusül gerekir” (*Tirmizi*, Taharat 80; *İbn Mace*, Taharat 111) sözüyle mensuh olduğunu söylemiştir. (Gazzâlî, *el-Mustasfa*, 170.)

İmam Şâfiî, ehli hadisten bazı kimselerin bu hükme muhalefet ettiğini belirtir. Onlara göre guslün vacip olması için, karısıyla cima eden kişiden suyun (meni) akması gerekir. Buna dayanak olarak da Ubeyy b. Kâb'ın Hz. Aişe'den naklettiği “Ben ve Resulullah beraber olduk ve yıkandık” haberini getirirler. Bu söz ehl-i hadise göre, guslün sünnet olduğunu ihtiva etmektedir. Zira vacip olması halinde Hz. Peygamber'in “Gusül lazım gelir” buyruğunu kullanacağını iddia ederler. İmam Şâfiî, Hz. Aişe'nin bu mevzua ilişkin “Gusül lazım gelir” tabirini çoğunlukla kullanmadığını genelde “Ben ve Resulullah beraber olduk ve yıkandık” ifadesini kullandığını belirtir. Ayrıca, Ubeyy b. Kâb'ın bu görüşünden rücu ettiğini de belirtir. Ayrıca Arap, cenabet

“Fatıha’nın okunması”⁸⁷² gibi haberlerin hükmüne ilişkin haber-i vahide müracaatını eleştirenlere Gazzâlî şu cevabı verir: “Vitr namazı, fasd, hacamat⁸⁷³, kahkahanın hükmü, kametin tekli veya çiftli olması gibi hususlar da umumu’l-belva olup Hanefiler de bu hususları haber-i vahide dayanarak ispat etmiştir.”⁸⁷⁴

Gazzâlî, belvanın umumî olduğu kısımlardan bir kısmının yaygınlık kazanabileceğini diğer bir kısmının da tek tek kişiler tarafından nakledilebileceğini ve bu tek kişilerin aktardığı hususların umumu’l belva olmasının imkân dâhilinde olduğunu ve buna engel bir durumun olmadığını dile getirir.⁸⁷⁵

Ayrıca Gazzâlî bu mevzuda raviyi esas alarak kanaatini şöyle ortaya koyar. Ravinin adil olup naklettiği haber doğru ise bu durumda haberin kabulü gerekir. Ancak bir valinin pazarda öldürülmesi, zelzele veya büyük bir yıldızın düşmesi gibi yaygınlık kazanmaması adeten imkânsız olan bir şey nakletmesi halinde gizli kalması mümkün olmadığından haber-i vahidi kabul edilmez. Aynı şekilde Kur’an

lafzıyla muhatap olduğunda bundan maksadın inzal olmadan oluşan cima olduğunu bilir. Buna ilaveten büyük bir çoğunluğun, haddi gerekli kılan zina fiilinin inzal olmadan yapılan cima olduğu hususunda hemfikirdir. (Şâfiî, *el-Ümm*, X, 70)

⁸⁷² *Müslim*, Salat 11.

⁸⁷³ İslâm’ın ilk dönemlerinde hacamat işleminin orucu bozduğuna dair ahad haberin “Hacamat edenin ve ettirilenin orucu bozulmuştur” (*Tirmizi*, Savm 60.) hükmü, İbn Abbas’tan rivayet edilen başka bir ahad haberle “Allah Resulü ihramlı ve oruçlu iken hacamat yaptırdı.” (*Tirmizi*, Savm 61.) neshe uğramıştır.

İmam Şâfiî, İbn Abbas’ın hadisinden şu kıyaslamaya gitmektedir: Cesedden çıkan bir şey orucu bozmaz. Ancak oruçlu kimsenin midesinden gelecek şekilde ortaya çıkan kusmuk, bedenine bir şeyin girmesi, cima yoluyla zevk alması orucu bozar. (Şâfiî, *el-Ümm*, X, 192.)

⁸⁷⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 501.

İsnad zincirinde şekli esaslara daha fazla önem veren ve maddî ittisali haberin sıhhati için yeterli gören İmam Şâfiî’ye karşılık Hanefiler maddî ittisali yeterli görmemiş, manevî ittisali de aramışlardır. Hanefilerin “manevî ittisali” anlayışının teşriî açısından delil olarak kullanılabilmesi için, haberin, Kur’an’a, meşhur sünnete, umumu’l belvaya ve sahabilerin tatbikatına mutabakat arz etmesi olarak anlamak mümkündür. Çünkü bu ilkeye dayanarak Hanefiler, maddî ittisalde aranan şekil şartlarını taşıya bile haberin daha kuvvetli bir delil ile çalışmasını yani Kur’an ve mütevatir sünnetin özüne muhalif olmasını ve umumu’l belva bulunan bir konuda şaz’ kalmasını manevî yönden inkıta saymışlar ve bu tür haberleri delil olarak kullanmamışlardır. (Dağcı, *İmam Şâfiî, Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri*, 77.)

⁸⁷⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 503.

hakkında da haber-i vahidi kabul edilmez. Çünkü Hz. Peygamber Kur'an'ı yaymakla mükellef idi ve herkese duyurmaya özen gösteriyordu.⁸⁷⁶ Kanaatimizce Gazzâlî bu iddiasıyla süt akrabalığı ve recmin oluşumuna ilişkin ahad olarak nakledilen tilaveti mensuh, hükmü bâki olan ayetleri kabul etmekle⁸⁷⁷ çelişmektedir. Zira bir ayetin toplum nezdinde şuyu bulması imkan dahilinde olup ahad olarak nakli düşündürücüdür. Nitekim bu mevzuda Gazzâlî'nin, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı yaymakla mükellef olduğu şeklindeki sözü bu düşüncemizi teyit etmektedir.

G. Haber-i Vahidin Kıyasla Tearuzu

Haber-i vahidin kıyasla tearuzu halinde bu delillerden hangisinin takdim edileceğine dair farklı görüşler ortaya konmuştur.

Hz. Peygamber'den sahih bir yolla nakledilen haber-i vahidin, kıyasa takdimi çoğunluğu teşkil eden sahabe ve tabiun ile mezhep imamlarından Ebu Hanife⁸⁷⁸, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel tarafından benimsenmiştir. Ancak İmam Malik bu mevzuda kıyası, habere takdim ederek tek başına kalmıştır.⁸⁷⁹

⁸⁷⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 500.

⁸⁷⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 369.

⁸⁷⁸ Müteahhir Hanefî fukahasının çoğunluğu haberin kıyasa takdim edilmesini ravinin fıkıh bilgisine sahip olması şartına bağlamışlardır. (Serahsi, *Usul*, I, 338) Onların bu şartı pek çok konuda Şâfiîlerle karşı karşıya gelmelerine neden olmuştur.

Ebu Zehra, haber-i vahidin kıyasla tearuzu halinde Ebu Hanife'den bazı meselelerde haberi, bazısında da kıyası takdim ettiğine dair görüşlerin aktarıldığını belirtir. Nitekim Ebu Hanife, namazda kahkahayla gülmenin abdesti bozduğuna dair haberle amel ederken, kıyası reddetmektedir. Ancak musarrat hadisinde (*Buhârî*, Buyu 65) develeri ve koyunları sütlü göstermek için sağılmamasını akitte aldatma olarak addetmekle beraber haberin kıyasa aykırı olduğu kanaatine vararak kıyasla amel etmiştir. (Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, trc. Osman Kesioğlu, 305.)

⁸⁷⁹ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, I, 278-280; el-Cuhani, *el-Kıyasu İnde'l-İmam eş-Şâfiî*, I, 286.

İmam Şâfiî, haber-i vahidin kıyasa takdimini mutlak olarak kabul etmiştir. Onun bu görüşünü, Şâfiî olan ve olmayan usûlcülerin⁸⁸⁰ ona nispet etmesinden ve onun bu konuya ilişkin verdiği hükümlerden öğreniyoruz. Nitekim İmam Şâfiî, şer’î delilleri sıralarken, Kitap, sünnet ve icmâdan sonra kıyası zikretmiştir. Sünnetten bahsederken, ahad yolla yapılan veya üzerinde icmâ edilen sünnet arasında herhangi bir ayrıma gitmemiştir. Bu görüşünü *er-Risale*’nin muhtelif bölümlerinde şu şekilde ortaya koyar: “Kitap ve üzerinde icmâ edilen yani ihtilafı olmayan sünnetle hüküm verilir. Bir kişi tarafından rivayet edilen ve üzerinde bilginlerce icmâ edilmeyen sünnetle de hüküm verilir.”⁸⁸¹ İmam Şâfiî şu şekilde devam eder: “Allah, Hz. Peygamber’den sonra hiç kimseye, kendisinden önce gelen ilim kaynaklarına dayanmadan fetva verme yetkisi tanımamıştır. İlim kaynakları ise, Kitap, sünnet, icmâ, sahabeden gelen uygulamalar ile açıkladığımız şekilde bunlara kıyastır.”⁸⁸² Bu ve benzeri açıklamalardan İmam Şâfiî’nin kıyası, habere takdimi tasavvur edilemez. Çünkü kıyas, mütevatır olan ve olmayan sünnete muhtaçtır. Haber ise müstakil bir delildir.

Şâfiî usûlcüler, haber-i vahidin mütevatır gibi ameli vacip olan bir delil olduğunu, amel edilmede kıyasa takdiminin gerekliliğini zikrederek, sahabenin bu mevzudaki icmâ’ını delil olarak getirirler.⁸⁸³ Ayrıca haberin sarîh bir yolla, kanun

⁸⁸⁰ Ebu’l Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044), *el-Mutemed*’de, “Şâfiî nezdinde haberle amel etmek daha evladır” demektedir. (Basrî, *el-Mutemed*, II, 162.)

Râzî, *el-Mahsul*’de, “Şâfiî, haberle amel etmeyi tercih eder” ifadesini kullanır. (Râzî, *el-Mahsul*, II, 212)

Amidî (ö. 631/1233), *el-İhkam*’da, “Şâfiî, Ahmed, Kerhi ve fakihlerin çoğunluğu haberi kıyasa takdim ederler.” ifadesini kullanır.

Sem’ânî de, *Kavâtu’l-Edille*’de, “Şâfiî’ye göre haberle amel etmek daha evladır.” demektedir. (Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 358.)

⁸⁸¹ Şâfiî, *er-Risale*, 296, No. 1815, 1816.

⁸⁸² Şâfiî, *er-Risale*, 258, No. 1468.

⁸⁸³ Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 360.

Sahabe ve tabiun kendilerine sahih veya hasen bir yolla haber geldiği zaman kıyası dikkate almazlardı. Onlardan kıyası takdim ettiklerine dair gelen rivayetler ya sahih değildir ya da haberin kendilerine

koyucunun maksadına delalet ettiğini, kıyasın ise zann yoluyla kanun koyucunun kastına delalet ettiğini vurgulayarak, sarîh olanın, olmayana takdiminin gerekliliğini belirtirler.⁸⁸⁴

Sem'ânî, bu mevzuda kendilerinden farklı düşünenlerin delillerini zikrederek hem bunları çürütmeye çalışır hem de haklılıklarını ispat için deliller getirir. Bu konuda ciddi anlamda görüş ayrılığına düştükleri kimselerin de Hanefiler olduğunu kaydederek şunları söyler: “Hanefiler, kendi kitaplarında haber-i vahidin kıyasa göre daha anlaşılır olduğunu belirtmesine rağmen haber-i vahidin usûle⁸⁸⁵ aykırı olması durumunda kabul edilmeyeceğini de zikretmişlerdir.⁸⁸⁶ Buna binaen, kur'a, musarrat, şahit ile yemin, kahkaha, hurma nebiziyle abdestin alınmasına dair haberlerin kıyasa aykırı olduğunu kabul etmişlerdir.”⁸⁸⁷

Sem'ânî, Hanefilerin bu değerlendirmesini eleştirerek, zikredilen mevzularda usûle aykırı bir durumun olmadığını iddia eder. Ve şöyle devam eder: “Bir hadis sabit olduğunda asıl olur. Ancak bazı durumlarda hadisin manası şer'în diğer asıllarında da zahir olmaz. Benzerinin olmayışı, bir şeyin hükmünü iptal eder. Asılların, usûl oluşu onların sıhhatine ve sübutuna dair delillerin kaim oluşu

ulaşmaması nedeniyledir. Sahabe döneminde haberin kıyasa takdimine dair en meşhur delil, Muaz hadisidir. (Tirmizi, Buyu 75.) Çünkü o, kitap ve sünnetle amel etmeyi kendi ichtihadına takdim etmiştir.

Şevkânî, haberin kıyasa takdimini gerekli kılan hususları; haberin delaleti ve rivayetin adil bir kimse tarafından yapılmış olmasına bağlar. (Şevkânî, *İrşadu'l-Fuhul*, I, 279, 280)

⁸⁸⁴ Şîrâzî, *et-Tabsira*, 318.

⁸⁸⁵ Şîrâzî, Hanefilerin usûlden maksatlarının kitap, sünnet ve icmâ olması halinde hem kendisinin hem de mezhebinde bulunanların bu görüşe katıldığını belirtir. Ancak Hanefilerin, Kitap Sünnet ve İcmâ'nın bulunmadığı bazı yerlerde usûlü genel kaide olarak zikrettiklerini kaydeder. Buna ilişkin, musarrat, teflis ve kur'a ile ilgili haberleri dayanak olarak getirir. (Şîrâzî, *et-Tabsira*, 319.)

⁸⁸⁶ Şîrâzî Hanefilerin bu mevzuda tenakuza düştüklerini belirtir. Zira onlar haber-i vahidle kıyası terk etmişlerdir. Bunu da istihsan olarak adlandırmışlardır.

Ebu Hanife, oruçlu iken unutarak yiyen bir kimsenin orucunun kıyasa göre bozulduğunu, ancak Ebu Hureyre'nin; “Her kim unutarak yer veya içerse orucu bozulmamış olur.” (*Buhârî*, Savm 26; *Müslim*, Sıyam 33.) hadisine dayanarak da kıyası terk ettiğini belirtir. (Şîrâzî, *et-Tabsira*, 318.)

⁸⁸⁷ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, I, 361.

nedeniyledir. Haber de sabit olduğunda diğer usûller gibi asıl olur. Haberin diğer usûller için terki vacip olduğunda diğer usûllerin de onun için terk edilmesi vaciptir.”⁸⁸⁸

Sem’ânî, Şâfiî mezhebinde uygulanan, fakat Hanefilerin kabul etmediği halde mezheplerinde uyguladıkları haberleri şöyle sıralar: Hurma suyuyla abdestin alınabileceği, namazda kahkahadan ötürü abdestin vacip oluşu. Bu haberlere ilişkin şunları söylemişlerdir: “Bu haberler hem kıyasa hem de usûle aykırıdır.” Sem’ânî, bu görüşün geçersiz olduğunu dile getirerek, mana yönüyle var olan aykırılığın bizzat kıyastan kaynaklandığını iddia eder. Ayrıca, kahkaha ve hurma nebazine dair haberlerin isnadlarının zayıf olduğu halde onları vacip olarak değerlendirmelerine taaccüp eder.⁸⁸⁹ Aslında Şâfiîlerin Hanefilere yönelik bu eleştirileri kısmen yanlıdır. Zira Hanefî usûlcülerden Serahsi, haber-i vahidin kıyasla çatışması halinde, ahad haberin tercih edileceğini belirtmiştir.⁸⁹⁰

Şâfiî usûlcüler, görüşlerinin ispatına dair şu delilleri getirirler: “Hz. Ömer, Hamal b. Nabiğa’nın rivayet ettiği hadis nedeniyle, ceninle ilgili kıyasla vereceği hükümden vazgeçmiş ve şöyle demiştir: ‘Bu haber olmasaydı bunun dışında bir başka hükümle hükmedecektik.’⁸⁹¹ Hz. Ömer, usûl manasına her ne kadar aykırı olsa da bu hadisi kabul etmiş. Zira Hz. Peygamber, ceninin diri veya ölü olmasına bakmaksızın bedene karşılık yüz deveyi gerekli kılmıştır.⁸⁹² Hz. Ömer, parmakların diyetini önem derecelerine göre taksim edecekti. Bu görüşünden, Hz. Peygamber’den aktarılan: ‘Her parmak için 10 deve vardır’⁸⁹³ haberi nedeniyle vazgeçmiştir. Bu hükme hiç kimse itiraz etmemiştir.”⁸⁹⁴

⁸⁸⁸ Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 361

⁸⁸⁹ Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 361.

⁸⁹⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 158.

⁸⁹¹ Şîrâzî, *et-Tabsira*, 318.

⁸⁹² Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 362.

⁸⁹³ Tirmizi, *Diyat* 4; *Ebu Davud*, *Diyat* 18; *Nesai*, *Kasame* 45-47.

⁸⁹⁴ Sem’ânî, *Kavâtu’l-Edille*, I, 362.

Sonuç olarak, İmam Şâfiî'nin haber-i vahidin geçerliliğini savunanlar arasında başı çektiğini söyleyebiliriz. Zira *er-Risale* adlı eserinde haber-i vahide iki bölüm ayırması ve *el-Ümm*'de onun bağlayıcılığının ispatı için deliller getirmesi bu kanaatimizi destekler mahiyettedir.

Nitekim, İmam Şâfiî'nin haber-i vahide ilişkin Hz. Peygamber'in hadislerini ve sahabe uygulamalarını delil olarak getirmesini, kendi döneminde hadisin otoritesini ortaya koymaya yönelik bir çıkış olarak değerlendirebiliriz.

İmam Şâfiî'den sonra gelen hicri beşinci asırdaki Şâfiî usûlcüleri de imamlarının yolundan giderek haber-i vahidin delil olma yönüne dikkat çekmiş aklî ve naklî delillerle ispatına çalışmış, özellikle imamlarının kendi eserlerinde dikkat çektiği sem'î delilleri onlar da eserlerinde zikrederek mezhep birikimini de katarak açılımlarda bulunmuş ve haber-i vahidin hüccet oluşuna yeni bir ivme kazandırmışlardır.

İmam Şâfiî ile kendisine müntesip usûlcülerin haber-i vahide dönük bu ispatı yapmaları onların bu delili kayıtsız şartsız kabul ettikleri anlamına gelmemektedir. Zira onlar, haber-i vahidin kabulü konusunda belli kriterler ve bir takım şartlar öne sürerler. Buna göre ravi, dininde güvenilir ve hadis rivayetinde sika olarak tanınan biri olmakla birlikte, hadisin sadece anlam ve özünü değil, lafzını da rivayet edebilecek kabiliyette olmalıdır.

Dikkatimizi çeken en önemli husus; diğer bölümlerde imamlarına veya birbirlerine kısmen yahut tamamen muhalif görüş serdeden bu usûlcülerin haber-i vahidin delil olarak tespitinde genel anlamda aynı kulvarda hareket etmeleri ve özellikle imamlarının takip ettiği çizgiyi takip etme istidadında olmalarıdır. Bu usûlcüler arasında özellikle Sem'ânî haber-i vahidin hüccet oluşunu kabul edişine ilişkin imamına yöneltilecek eleştirileri bir takım gerekçelerle karşılık vererek savuşturmuştur. Nitekim, yapılan eleştiriler arasında İmam Şâfiî'nin mürsel ve munkatı hadisleri belirlediği bir takım şartlar dahilinde geçerli olacağına aksi takdirde reddedileceğine dair yaklaşımıdır. Aslında bu yaklaşım yeni bir kuraldır. Zira İslâm'ın ilk günlerinde hatta İmam Malik dönemine kadar rivayet zincirine pek ehemmiyet verilmemekteydi. Bundan dolayı ilk dönem fakihleri sık sık mürsel ve

munkatı hadislere dayanarak ve bazen de hiç zincir zikretmeden delillendirmede bulunmuşlardır. İmam Şâfiî'nin bu tür hadislere kural koyması var olan alışkanlığı bozduğundan bu düşüncede olmayan fakihlerin eleştirilerine maruz kalmıştır. Aslında bu kural, haber-i vahidin hukukta uygulanabilirliği için önemli bir adımdı. İmam Şâfiî'nin de bunu yaptığı kanaatindeyiz.

SONUÇ

İmam Şâfiî'nin hukuka dair meseleleri nasslara dayalı olarak çözüme kavuşturma düşüncesi, onu yeni bir ilim dalının temellerini atmaya sevk etmiştir. Bu ilim dalı İslâmi ilimler içinde müstakil bir anlama yöntemi geliştiren usûl-ı fıkıh ilmidir. İmam Şâfiî'nin bu çabasının semeresi olarak yeni bir dönemin başladığı söylenebilir

İmam Şâfiî, usûl ilmine dair *er-Risale*'yi, hukuk ilmine dair *el-Ümm*'ü telif etmesiyle; kendi dönemine kadar sistematik ve yazılı bir biçimde pek işlenmeyen, âmm, hâss, zahir, batın, mücmel, müfesser, nâsih ve mensuh gibi kavramlarla nassları yorumlama çabasına girmiş ve bu işlemi de daha çok lafızların zahiri anlamlarına bağlı kalarak yapmıştır. Bu kullanımıyla lafızları her ne kadar yeterli bir şekilde ele almasa da onun bu atılımı usûl ilminde başlangıç olduğundan önemli bir adımdır.

er-Risale'nin yazılmasından yaklaşık iki, üç asır sonra usûle dair bu kavramlara yenilerinin eklenmesi ve bunların ilk döneme nispetle metot ve muhteva farkına dayalı olarak kullanılmasıyla teknik açıdan belli bir olgunluğa ulaşılmıştır. Bu dönemde yetişen Şâfiî usûlcüler bu terimlerle usûl konularını tedvin ederken referansları olan imamlarının mesaisini ve kurumsallaşan mezhep birikimini de ihmal etmemişlerdir.

Bu usûlcülerin Kur'an ve sünneti yorumlarken lafzî yoruma ağırlık verdikleri bir gerçektir. Ancak yorum sisteminde sadece nassların lafızlarına bakıp ruhunu ihmal ettiklerini iddia etmek haksızlık olur. Onlar bu konuda büyük ölçüde imamlarının yolunu takip etmişlerdir.

Sunmuş olduğumuz bu genel tespitten sonra araştırmamıza konu teşkil eden bölümler hakkında bir değerlendirme yapacak olursak şunları söyleyebiliriz:

İmam Şâfiî'nin Kur'an ve Sünneti beyan ederken ortaya koyduğu temel ilke; nassların zahiri halleriyle anlaşılmasının gerekliliğidir. Ancak bunun

gerçekleşmemesi halinde, Kitab'ı Kitap'la veya Sünnetle açıklama yoluna gitmiştir. Ayrıca ictihadla yorum ilkesini de bu iki temel kaynak çerçevesinde ele almıştır.

Şâfiî usûlcüler, nassların beyanında hem imamlarının uyguladığı metodu hem de kendi dönemlerinde cari olan terimleri kullanarak beyanı, gayesi ve îfa ettiği görev yönüyle farklı açılardan yorumlamışlardır.

Hem İmam Şâfiî hem de Şâfiî usûlcüler tahsis işlemini prensip olarak benimsemekle beraber, sınırlarını geniş bir alana yaymışlardır. Onlar, nasslar arasında bir ayırım yapmadan, Kur'an ve mütevatir sünnetin umum manasının tahsis işleminin kendisiyle gerçekleştiği tüm delillerle hükmünün daralmasını neredeyse bu mahiyete uygun olan her konuda uygulamışlardır. Bu açıdan diğer mezhep müntesiplerinden ciddi anlamda ayrılmışlardır. Ancak Şâfiî usûlcüler, delilleri oluşturan bazı lafızlara İmam Şâfiî'den farklı bir anlam yüklemiştir. İmam Şâfiî'nin mücmelin beyanı olarak yorumladığı bazı konuları, onlar, âmmın tahsisi olarak değerlendirmiştir. Ayrıca İmam Şâfiî, âmm ve mücmel lafzı bazen müteradif bazen de mücmeli âmm lafzı kapsayacak şekilde kullanmıştır. Onun zikri geçen bu lafızları bu şekilde kullanmasının nedeni, ilk dönemde lafızların karşılığı olan mananın tam oturmamış olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

Klasik nesh teorisi analizimizden, İmam Şâfiî ile Şâfiî usûlcülerin neshin vukuunu temel bir ilke olarak benimsedikleri ve nesh neticesinde bazı meselelere dair hükümlerin, yeni bir hükme dönüşmesini hukukta uyguladıkları ortaya çıkmıştır.

İmam Şâfiî, nesh işleminde Kur'an ve sünneti müstakil bir kaynak kabul ederek bu delillerden birinin diğerini yürürlükten kaldıramayacağı sonucuna ulaşmıştır. Onun görüşü tartışma konusu olmuş ve bir takım haklı gerekçelerle eleştirilmiştir.

Usûlde iki ayrı çizgiyi takip eden Şâfiî usûlcüler neshi uygularken kendi sistemleri dahilinde hareket etmişler ve bunu çok açık bir şekilde izhar etmişlerdir. Buna göre; Şirazî ve Sem'ânî aynı metodu, Gazzâlî ve Cüveynî ise farklı bir metodu benimsemiştir. Bu durum, onların nassları farklı bir şekilde konumlandırmalarına neden olmuştur. Bunun neticesinde, Şirazî ve Sem'ânî, nâsîh ile mensuhun delil

olma yönüyle birbirine denk veya nâsihin mensuhtan bir üst mertebede olmasını temel bir ilke olarak belirlerken Cüveynî ve Gazzâli, nâsih ile mensuhun delil gücünü dikkate almadan bu deliller arasında neshi uygulamışlardır. Kanaatimizce Şirazî ve Sem'ânî'nin bu konuda ortaya koydukları kural daha tutarlıdır. Zira nassların bağlayıcı olma dereceleri, yaptıkları ayırımla amacına ulaşmış olur.

İmam Şâfiî'nin haber-i vahidin delil olma yönüne aklî ve naklî deliller getirmesi ahad haberin gücünü esas alan bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim o, *er-Risale*'de bu konuya ilişkin iki bölüm ayırarak önemini vurgulamaya çalışmıştır. Bu eserinde altını çizdiği husus; sahabenin ahad haberin ortaya konması durumunda, bazı meselelere dair verdikleri hükümlerden vazgeçip habere dayanmalarıdır. Özellikle sahabe asrından Hz. Ömer'in uygulamalarını vermek suretiyle, ictihadı en çok kullananlardan biri olduğunu ve onun şahsında genelde sahabenin bu yolu izlediklerinin işaretini vermiştir. Şâfiî usûlcülerin özellikle bu konuda İmam Şâfiî'nin yolunu takip ettiklerini ve ravinin şartlarına ilişkin bazı meseleler dışında imamlarının prensiplerine uygun hareket ettiklerini söyleyebiliriz. Ayrıca, onlar bir mezhep bilinci içinde ahad habere dayalı bazı konuları ortaya koyarak ahad haberin delil yönünü savunmuşlardır. Bu mevzuda, özellikle Hanefileri ahad habere karşı takındıkları tavır nedeniyle eleştirmişlerdir.

Araştırmamızın başında Şâfiî usûlcülerin usûle dair eserlerini iki muhtelif çizgiye bağlı kalarak ortaya koyduklarını ifade etmiştik. Bu çizginin bir ucunda Şirazî ve Sem'ânî, diğer ucunda da Cüveynî ve Gazzâli vardır. Aynı çizgi içinde olanların usûle dair konulara bakış açısı ise birbirine yakındır. İmam Şâfiî'ye pek çok konuda mutabık kalarak, onu ciddi eleştiriler karşısında savunanların başında Sem'ânî, ardından da Şirazî gelmektedir. Bu iki usûlcü pek çok meselede imamlarıyla aynı kulvarda hareket etmişlerdir. Diğer usûlcülerden Cüveynî ve Gazzâli her ne kadar imamlarına pek çok konuda mutabık kalmışlarsa da, onu bazı meselelerde eleştirmekten geri kalmamışlardır. Özellikle Cüveynî, pek çok meselede imamına muhalif davranmasıyla öne çıkmıştır.

Kanaatimizce Şâfiî usûlcülerin kendi asırlarında ortaya koydukları düşünce sisteminin sonraki dönem müctehidleri tarafından referans olarak kabul edilmesi, onların usûl ilmine ne denli katkıda bulunduklarını göstermesi bakımından önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, çev. Haluk Songür, İstanbul, 1999.

Âmidî, Seyfuddin Ebu'l Hasan Ali b. Ebi Ali (ö. 631/1233), *el-İhkam fi Usûli'l-Ahkam*, Beyrut, 1984.

Arslan, Gıyasettin, *İmam Şâfiî'nin Kur'an Okumaları*, İstanbul, 2004.

Aybakan, Bilal, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İstanbul, 1997.

Basrî, Ebu'l Hüseyin Muhammed b. Ali b. et-Tayyib (ö. 436/1044), *el-Mutemed fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah, Ahmed Bukeyr, Hasen el-Hanefi, Dimaşk, 1964-1965.

Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali (ö. 458/1066), *Menâkibu's-Şâfiî*, thk. es-Seyyid Ahmed Abbas Sakr, Kahire, 1970.

Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed (ö.730/1330), *Keşfü'l-Esrar an Usûli'l-Fahri'l-İslam el-Bezdevî*, thk. Mu'tasım Billah el-Bağdadî, Beyrut, 1994.

Buhârî, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail (ö.256/870), *es-Sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Kahire, 2004.

Cezirî, Abdurrahman, *Kitabu'l-Fıkhı ale'l-Mezahibi'l-Erbaa*, Beyrut, ts.

Cuhani, Fahd b. Sa'd ez-Zâyidî, *el-Kıyas inde'l-İmam eş-Şâfiî*, Riyad, 2003.

Cüveynî, Ebu'l Meâlî Abdülmelik b. Abdullah (ö.478/1085), *Kitabu't-Telhîs fi Usûli'l Fıkh*, thk. Abdullah Cevlem en-Nebyanî, Şebir Ahmed el-Umerî, Beyrut, 1996.

_____, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Salih b. Muhammed b. Uveyrida, Beyrut, 1997.

Dağcı, Şamil, *İmam Şâfiî: Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri*, Ankara, 2004.

Dönmez, İbrahim Kafi, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi), İstanbul, 1981.

Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (ö.275/888), *es-Sünen*, Beyrut, 1999.

Ebu Zehra, Muhammed, *eş-Şâfiî: Hayâtuhu ve Asruhu-Ârâuhu ve Fıkhuhu*, Kahire, 1996.

_____, *Ebu Hanife*, çev. Osman Keskiöğlu, Ankara, 2005.

_____, *Tarihu'l-Mezahibi'l-İslâmiyye*, Kahire, ts.

ed-Dîb, Abdülazim, “Cüveynî, İmamu'l Haremeyn”, *DİA*, VIII, 141-142.

Edîb Sâlih, Muhammed, *Tefsîrû'n-Nusûs fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Beyrut, el-Mektebetu'l-İslâmîyye, 1993.

Efendioğlu, Mehmet, “Nesih”, *DİA*, XXXII, 582.

Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1998.

Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (ö.505/1111), *El-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, thk. İbrahim Muhammed Ramazan, Beyrut, Daru'l Erkam, ts.

_____, *el-Vasît fi'l Mezheb*, thk. Ebû Amr el-Heynî b. Amr b. Abdirrahim, Beyrut, Daru'l Kutubu'l-İlmiyye, 2001.

Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, 1997.

Gürkan, Menderes, *İslâm Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şâfiî'nin Yeri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Kayseri, 1997.

İbn Ebu Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî (ö.327/938), *Âdâbu's Şâfiî ve Menâkibuhu*, thk. Abdulğânî Abdulhalik, Halep, ts.

İbn Hanbel, Ahmed (ö. 241/855), *el-Müsned*, Beyrut, ts.

İbn Mace, Muhammed b. Yezid el-Kazvînî (ö.273/886), *es-Sünen*, Mısır, 1349.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, Dâru Sâdır, ts.

İbn Subkî, Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali, *Cem'u'l-Cevâmi*, thk. Said b. Ali Muhammed el-Hamîrî, Beyrut, 1999.

Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul, ts.

_____, *İslâm Hukukunda İctihad*, İstanbul, 1996.

Kaya, Eyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul, 2001.

Kaysî, Ebu Muhammed Mekki b. Talib, *Nâsihu'l-Kur'an ve Mensûhuhu*, thk. Ahmed Hasan Ferhad, Beyrut, 2006

Kılıçer, Esad, *İslâm Fıkhında Re'y Taraftarları*, Ankara: DİB Yayınları, 1994.

Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İstanbul, 1996.

Makdisî, Ebu Şâme Abdurrahman b. İsmail (ö.665/1266), *el-Muhakkak min 'İlmi'l usûl fî mâ Yeteallaku bi-ef'ali'r-resûl*, thk. Ahmed el-Küveytî, Riyad: Daru'l Kutubi'l-Eseriyye, 1989

Makdisî, George, *Şâfiî'nin Hukukî Teoloji Anlayışı*, Çev. Sami Erdem (M. Hayri Kırbasoğlu, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Ankara: Kitabiyat, 2000) adlı eserin içinde.

Müslim, Ebu Hüseyin b. Haccac el-Kuşeyrî (ö.261/875), *es-Sahih*, Beyrut, Daru'l Kitab el-Azaye, 2006.

Naci, Emin, *El-Kadim Ve'l Cedid Fi Fikhi's-Şâfiî*, Kahire, Dar'u İbn Affan, 2007.

Nasır Hamid, Ebu Zeyd, *İmam Şâfiî ve Ortayol İdeolojisinin Tahsisi*, Çev. Salih Özer, (M. Hayri Kırbasoğlu, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Ankara, Kitabiyat, 2000.) adlı eserin içinde.

Nazhgül, Habil, *İmam eş-Şâfiî'nin Hadis Kültürümüzdeki Yeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara, 1993.

Nehhas, Ebu Cafer, *en-Nâsih ve'l Mensuh Fi Kitabillah*, thk. Süleyman b. İbrahim b. Abdullah el-Lâhim, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1991.

Nesai, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb (ö.303/915), *es-Sünen*, Beyrut, Daru'l Kutubu'l İlmiyye, 2005.

Râzî, Fahreddin, Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn (ö.606/1209), *Menâkibu'l-İmami'sh-Şâfiî*, thk. Ahmed Hicazî es-Sakka, Beyrut, Daru'l Cil, 1993.

_____, *el-Mahsûl Fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, thk. Tâhâ Câbir el-Ulvânî, Riyad, 1979.

Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdulcabbar (ö.489/1096), *Kavâtu'l-Edille fî'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasen İsmail, Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1997.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebu Sehl (ö.483/1090), *el-Usûl*, thk. Refik el-Acem, Beyrut, Daru'l Marife, 1997.

Seyyid, Rıdvan, *Şâfiî ve er-Risale*, çev. Salih Özer, (M. Hayri Kırbaçoğlu, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Ankara: Kitabiyat, 2000) adlı eserin içinde.

Subkî, Tâcuddin Nasr Abdulvahhab (ö.771/1370), *Tabakatu'sh-Şâfiîyye el-Kubrâ*, thk. Mahmud Muhammed Tenahi, İsa el-Babi Matbaası, 1964.

Şâfiî, İmam Muhammed b. İdris (ö.204/819), *er-Risale*, şerh ve ta'lik: Abdülfettah b. Za'fir Kebbare, Beyrut, Daru'n-Nafaes, 1999.

_____, *el-Ümm*, thk. Rıfat Fevzi Abdulmuttalib, Beyrut, Daru'l Vefa, 2005.

Şevkânî, Muhammed b. Ali (ö.1250/1834), *İrşadu'l-Fuhul*, thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Sâdî, Beyrut, Daru'l-Fazila, 2000.

Şirazî, Ebu İshak İbrahim b. Ali (ö.476/1083), *et-Tabsıra fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hasen el-Heytu, Dımaşk, 1980.

_____, *Şerhu'l-Luma'*, thk. Abdulmecid et-Turki, Beyrut, 1988.

_____, *el-Luma' fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhyiddin Dîb Mestû-Yusuf Ali Bedîvî, Beyrut, 2002.

_____, *el-Mühezzebe fî Fıkhî'l İmam eş-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed İvaz, Beyrut: Daru'l Marife, 2003.

_____, *et-Tenbih*, thk. Ali Muavvaz, Beyrut: Daru'l Erkam, 1997.

_____, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, thk. Halil el-Meyyis, Beyrut, ts.

Taftâzânî, Sa'deddîn Mes'ud b. Ömer (ö.792/1390), *et-Telvîh 'ale't-Tevdîh li-Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrut, 1957.

Tâhâvî, Ebu Câfer, *Şerhu Maâni'l-Asâr*, thk. Muhammed Seyyid Cadu'l-Hak, Kahire, Mâtbaatu'l-Envâr, ts.

Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa (ö.279/892), *es-Sünen*, Riyad, Mektebetu'l Maarif, ts.

Zebîdî, Muhammed Murtaza El-Hüseyni (ö.1205/1790), *Tâcû'l-Arus min Cevâhîrîl-Kâmûs*, Matbaatu'l-Hayriyye.

Zeydan, Abdülkerim, *el-Veciz Fi Usûli'l Fıkh*, Ürdün, Mektebetu'l Besair, 1994.

Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh (ö.794/1392), *el-Bahru'l Muhit fi Usuli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Tâmir, Beyrut, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 2007.