



**HİCRÎ V. ASİR İSLÂM HUKUKU
METODOLOJİSİNDE HANEFÎ-ŞÂFÎ AYRIŞMASI
(SAYMERÎ VE ŞÎRÂZÎ ÖRNEĞİ)**

Hamza KAYA

Doktora Tezi

Temel İslam Bilimleri

Ana Bilim Dalı

Prof. Dr. Yusuf ŞEN

2026

(Her Hakkı Saklıdır)

T.C.
BAYBURT ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM HUKUKU DOKTORA PROGRAMI

HİCRÎ V. ASIR İSLÂM HUKUKU METODOLOJİSİNDE HANEFÎ-ŞÂFÎ
AYRIŞMASI (SAYMERÎ VE ŞÎRÂZÎ ÖRNEĞİ)

DOKTORA TEZİ

Hamza KAYA

Danışman: Prof. Dr. Yusuf ŞEN

BAYBURT - 2026

KABUL VE ONAY

Prof. Dr. Yusuf ŞEN danışmanlığında, Hamza KAYA tarafından hazırlanan “Hicrî V. Asır İslâm Hukuku Metodolojisinde Hanefî-Şâfiî Ayrışması (Saymerî ve Şîrâzî Örneği)” başlıklı bu çalışma, 08.01.2026 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Davut YAYLALI

Üye : Prof. Dr. Yusuf ŞEN

Üye : Prof. Dr. Ali İhsan PALA

Üye : Prof. Dr. Emrullah DURLU

Üye : Doç. Dr. Hatice KELEŞ

Bu tezin kabulü Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulu’nun/...../20... tarih ve 20...../.....-..... sayılı kararıyla onaylanmıştır.

Prof. Dr. Bünyamin ALİM
Enstitü Müdürü

BEYANNAME

Bayburt Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre Prof. Dr. Yusuf ŞEN danışmanlığında hazırlamış olduğum Hicrî V. Asır İslâm Hukuku Metodolojisinde Haneî-Şâîî Ayrışması (Saymerî ve Şîrâzî Örneği) başlıklı doktora tezimin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

08.01.2026

Hamza KAYA



ÖN SÖZ

Usûl ilmi İslamî kaynaklardan güvenli bilgi edinmek için araştırmacılara akademik beceri sağlayan önemli bir disiplindir. Aynı zamanda tutarlı bir hukuk nosyonu oluşturmanın en sağlam yoludur. Dinî metinler diğer metinlerde olduğu gibi anlam üretimi lafız mana ilişkisine bağlıdır. Bu noktada dengeyi sağlamak için ne lafzı önceleyip manayı geri plana atmalı ne de manayı lafızdan kopararak batınî yorumlara kapı aralanmalıdır. Dolayısıyla Dinî metinleri sağlıklı yorumlamanın temel ilkeleri ihlal edilmesi durumunda tutarsız, dinin temel dinamikleriyle uyuşmayan görüş ve uygulamalara rastlamak kaçınılmaz olur. Bu tehlikeden kurtulmak için usûl ilmiyle alakanın kurulması gerekir. Nasların statik yapısıyla hayatın dinamik akışı arasındaki denge ancak usûl ilmiyle kurulabilir.

İslam âlimleri başlangıçtan günümüze şer'i delillerden hüküm çıkarma yollarını, diğer bir tabirle hukuk üretmenin kurallarını ve evvelce üretilmiş olanların tuturluluğunu denetlemek için yoğun çaba harcayarak dünya hukuk müktesebatına büyük katkılar sunmuşlardır. Çünkü usûl ilmi ve muhtevası Dünya'ya Müslümanlar tarafından hediye edilmiş orijinal bir disiplindir.

Ulema vahyin nüzûlünü takip eden ilk asırlardan itibaren fıkhnın temel kaidelerini belirlemeye ve kayda almaya başlamışlardır. Usûl-i fikhın erken dönemi diyebileceğimiz Hicrî dördüncü ve beşinci asırlarda metodolojik kaygılar artmaya başlamıştır. Netice olarak hukukî muhakemenin doğruluğunu sorgulama ihtiyacı, kapsamlı sistematik çalışmalar yapılmasına sebep olmuştur. Fikhî mezheplerin istikrar kazanmaya başladığı hicrî dördüncü ve beşinci asırlarda, her mezhebin kendi özgün metodolojisini oluşturma ve kurumsallaştırma çabası, mezhepler arası yoğun usûlî tartışmaların ortaya çıkmasında önemli bir etken olmuştur.

Usûlî tartışmalara neden olan faktörler, yalnızca müçtehitlerin farklı meleke ve ilmi donanımlara sahip olmalarıyla açıklanamaz. Bu alanda vazgeçilmez bir kaynak olan vahiy mahsulü metnin doğasının da tartışmalar üzerinde etkili olduğu kabul edilmelidir. Nitekim müşterek lafız, nâsih-mensûh, lafızlarda umum-husus kullanımı, dil kuralları, mutlak-mukayyed ilişkisi ile hakikat-mecaz ayrımı gibi konular, ortaya çıkan ihtilafların başlıca sebepleri arasındadır. Hicrî beşinci asırda zirveye ulaşan bu tartışmaların incelenmesi, fikhın felsefesini kavramak ve mezhepler arası ihtilaflara müsamahalı yaklaşmak için önemli bir adım teşkil etmektedir. Ülkemizde yaşayan Müslümanların büyük çoğunluğu Hanefî ve Şâfiî mezheplerine mensuptur. Bu doğrultuda çalışmada, Irak Hanefî geleneğinin önemli temsilcilerinden Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed es-Saymerî'nin (ö. 436/1045) Mesâ'ilü'l-hilâf fi usûli'l-fıkh adlı eseri ile aynı bölge ve dönemin Şâfiî âlimlerinden Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) et-Tebşîra fi usûli'l-fıkh adlı

eseri başta olmak üzere diğer usûl eserleri mukayeseli olarak incelenecektir. Böylece hicrî beşinci asırda Hanefî ve Şâfiî usûlü arasında ortaya çıkan ayrışma noktaları tespit edilecektir.

Çalışmanın başından itibaren akademik motivasyon kazanmama vesile olan, ihtiyaç duyduğum her anda desteklerini esirgemeyen danışmanım muhterem Prof. Dr. Yusuf ŞEN hocama kalbî şükranlarımı sunarım. Ayrıca engin bilgi ve tecrübelerinden istifade ettiğim kıymetli hocam Prof. Dr. Davut YAYLALI'ya da teşekkür ederim. Bu çalışmayı gerçekleştirmemde bana destek olan eşime ve çocuklarıma minnettarım.

Hamza KAYA



ÖZET

DOKTORA TEZİ

HİCRÎ V. ASIR İSLÂM HUKUKU METODOLOJİSİNDE HANEFÎ-ŞÂFÎ AYRIŞMASI (SAYMERÎ VE ŞÎRÂZÎ ÖRNEĞİ)

Hamza KAYA

Bayburt Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Yusuf ŞEN

Bayburt-2025, Sayfa: 272

Bu çalışmada, Hicrî beşinci asrın Hanefî fakihî Saymerî ile Şâfîî fakihî Şîrâzî'nin usûl anlayışları mukayeseli olarak incelenmiştir. Çalışmada her iki müellif arasındaki usûlî ihtilafın sebepleri üzerinde durulmuştur. Mezhep âlimleri, kendi görüşlerinin haklılığını temellendirmek amacıyla hilâf türünde eserler telif etmiş olup, söz konusu eserler metodolojideki ayrışmanın ipuçlarına dair önemli veriler sunmaktadır. Nitekim bir usûl kaidesindeki ihtilafın, fûrû-ı fıkıhta onlarca meselenin hükmünü etkileyebildiği görülmektedir. Bu çerçevede ihtilaf ile metodolojik ayrışma arasında umum-husus ilişkisi bulunduğu anlaşılmaktadır. Her ihtilaf usûlde ayrışmaya yol açmayabilir; ancak her usûl ayrışmasının derin ihtilaflara sebep olduğu tespit edilmiştir. Usûl ilminde ihtilafa konu olan meseleler ayrıntılı bir şekilde ele alınarak metodolojik ayrışmaya yol açan saikler incelenmiştir. Bu bağlamda Şîrâzî'nin usûlî görüşleri, usûl ve fûrû alanında telif ettiği birçok eser dikkate alınarak tespit edilmiştir. Saymerî'nin kanaatleri ise ilgili alandaki tek eseri olan Mesâ'ilü'l-hilâf fî usûli'l-fîkh adlı çalışması üzerinden belirlenmiştir. Ayrıca her iki müellifin eserlerinin yanı sıra Hicrî beşinci asrın diğer usûl âlimlerinin görüşlerine de yer verilmiştir. Çalışma üç temel bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Saymerî ve Şîrâzî'nin hayatları ile kendilerine nisbet edilen eserler ele alınmış; dönemin ilmî ve siyasî arka planına kısaca değinilmiştir. İkinci bölümde usûlî ihtilafın yoğunlaştığı elfâz bahsi kapsamında umum-husus, emir-nehiy, mutlak-mukayyed, müşterek lafız, beyan ve nesih teorileri incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise Kur'ân, Sünnet, icmâ, kıyas ve içtihat konuları değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Usûl, hilaf, Mesâ'ilü'l-hilâf, Saymerî, Şîrâzî.

ABSTRACT

PH. D. THESIS

THE HANAFI-SHAFI'I DIVERGENCE IN LEGAL METHODOLOGY (UŞÛL) IN THE 5TH HIJRI CENTURY: A CASE STUDY OF AL-SAYMARI AND AL-SHIRAZI

Hamza KAYA

Bayburt University

Institute of Graduate Studies

Department of Basic Islamic Sciences

Thesis Advisor: Prof. Dr. Yusuf ŞEN

Bayburt-2025, Pages: 272

In this study, the uşûl conceptions of Saymerî, a Ḥanafî jurist of the fifth Islamic century, and Shîrâzî, a Shâfi'î jurist of the same period, are examined comparatively. The research focuses on identifying the causes of the uşûl-related disagreements between the two authors. Scholars of the legal schools composed works in the genre of khilâf in order to substantiate the validity of their own views, and these works offer significant insights into the methodological points of divergence. It is observed that a disagreement concerning a single uşûl principle may affect the rulings of dozens of issues in furû' al-fiqh. In this regard, it has been understood that an 'umûm-khuşûş (general-particular) type of relationship exists between disagreement and methodological divergence. Not every disagreement necessarily leads to a methodological separation; however, every methodological separation has resulted in profound disagreements. The issues that are subjects of disagreement in the science of uşûl have been examined in detail, and the motives leading to methodological divergence have been investigated. In this framework, Shîrâzî's uşûl-based views were identified by consulting his numerous works authored in both the fields of uşûl and furû'. As for Saymerî, his views were determined through his only known work in this field, Masâ'il al-Khilâf fî Uşûl al-Fiqh. In addition to the works of both authors, the views of other uşûl scholars of the fifth Islamic century have also been taken into account. This study is composed of three main sections. The first section deals with the lives of Saymerî and Shîrâzî and provides information about the works attributed to them, while also briefly addressing the intellectual and political context of their period. The second section examines the theories of 'umûm-khuşûş, amr-nahy, muṭlaq-muqayyad, polysemous expressions, as well as the theories of clarification (bayân) and abrogation (naskh)—topics under the chapter of alfâz where uşûl-related disagreements are most intense. The third section discusses the subjects of the Qur'ân, Sunnah, consensus (ijmâ'), analogical reasoning (qiyâs), and ijtihâd.

Keywords: al-Fiqh al-Islâmî, Uşûl al-Fiqh, al-Khilâf, Masâ'il al-Khilâf, al-Şaymarî, al-Shîrâzî.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	II
BEYANNAME.....	III
ÖN SÖZ.....	IV
ÖZET.....	VI
ABSTRACT.....	VII
İÇİNDEKİLER.....	VIII
KISALTMALAR.....	XI
GİRİŞ.....	1
Araştırmanın Konusu ve Problemi.....	1
Araştırmanın Amacı.....	2
Araştırmanın Önemi ve Gerekçesi.....	3
Araştırmanın Sınırlılıkları.....	6
BİRİNCİ BÖLÜM.....	7
1. HİCRÎ 5. ASIRDA FIKIH USÛLÜ VE DÖNEMİN ŞARTLARINA GENEL BAKIŞ 7	
1.1. HİCRÎ 5. ASIRDA SİYÂSÎ DURUM.....	12
1.2. HİCRÎ 5. ASIRDA İLMÎ DURUM.....	15
1.2.1. Hicrî 5. Asırda İlmî Durumun Temel Özellikleri.....	16
1.3. EBÛ ABDİLLAH ES-SAYMERÎ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ.....	18
1.3.1. Ebû Abdillâh es-Saymerî'nin Hayatı.....	18
1.3.2. Ebû Abdillâh es-Saymerî'nin İlmî Kişiliği.....	19
1.3.3. Ebû Abdillâh es-Saymerî'nin Hocaları.....	21
1.3.4. Ebû Abdillâh es-Saymerî'nin Öğrencileri.....	22
1.3.5. Ebû Abdillâh es-Saymerî'nin Eserleri.....	23
1.3.5.1. Fıkıh usûlü eserleri.....	23
1.4. EBÛ İSHÂK EŞ-ŞİRÂZÎ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ.....	25
1.4.1. Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Hayatı.....	25
1.4.2. Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin İlmi Kişiliği.....	26
1.4.3. Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Hocaları.....	29
1.4.4. Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Öğrencileri.....	31
1.4.5. Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Eserleri.....	32
1.4.5.1. Fıkıh usûlü eserleri.....	33
İKİNCİ BÖLÜM.....	35
2. VAZOLUNDUĞU MANA BAKIMINDAN LAFIZLAR.....	35
2.1. ÂM LAFİZ.....	35
2.1.1. Âm Lafzın Sigasına Usûcülerin Yaklaşımı.....	37
2.1.2. Âm Lafızlar.....	42
2.1.2.1. Çoğulun en az miktarı.....	47
2.1.3. Âm Lafızların İfade Ettiği Hüküm.....	50
2.1.4. Âm Lafzın Tahsisi.....	53
2.1.5. Âm Lafzın Akılla Tahsisi.....	58
2.1.6. Âm Lafzın Haberi Vahidle Tahsisi.....	59
2.1.7. Âm Lafzın Kıyasla Tahsisi.....	62
2.1.8. Âm Lafzın Râvinin Görüşüyle Tahsisi.....	65

2.1.9. Âm ve Hâs Lafzın Teâruzu.....	68
2.2. MÜŞTEREK LAFİZ	73
2.3. MUTLAK VE MUKAYYED	77
2.4. EMİR	82
2.4.1. Emrin Tanımı.....	83
2.4.2. Mutlak Emrin Vücûbu Gerektirmesi	86
2.4.3. Yasaktan Sonra Gelen Mutlak Emir	89
2.4.4. Emrin Me'mûrun bih'in Tekrarına Delaleti	91
2.4.4.1. Şart veya sıfatla kayıtlanmış emrin tekrarı	94
2.4.5. Emrin Fevri veya Terâhîyi Gerektirmesi.....	98
2.4.6. Emirle İlişkisi Bakımından Muvesa' Vâcip.....	103
2.4.7. Emirle İlişkisi Bakımından Muhayyer Vâcip	106
2.4.8. Emirle İlişkisi Bakımından Eda ve Kaza.....	109
2.4.9. Muhatapları Açısından Emir	114
2.4.10. Bir Şeyi Emretmenin Onun Zıddını Yasaklaması	120
2.4.11. Emre Konu Davranışın İfası	123
2.4.12. Nehiy Kavramı	125
2.4.13. Nehyin, Yasaklanan Şeyin (Menhî Anh) Fesâdına Delâleti	126
2.5. BEYAN TEORİSİ	130
2.5.1. Beyan Türleri.....	131
2.5.2. Beyanı İhtiyaç Vaktine Ertelemek.....	134
2.5.3. Tebliğin Ertelenmesi.....	138
2.6. NESH TEORİSİ	140
2.6.1. Neshin Tarifi.....	141
2.6.2. Hükmün Daha Zor Bir Hükümle Neshi.....	143
2.6.3. Geçerlilik Tarih Gelmeden Emrin Neshi İmkânı	145
2.6.4. Nassa Ziyâde ve Nesih	148
2.6.5. Kur'an'ın Sünnetle Neshi	151
2.6.6. Sünnetin Kur'an'la Neshi	156
2.6.7. Haber-i Vâhidle Nesih	159
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	161
3. ASLİ DELİLLER.....	161
3.1. KUR'AN.....	161
3.1.1. Kur'anda Mecaz	161
3.1.2. Kur'an'da Arapça'dan Başka Lafzın Varlığı	163
3.2. SÜNNET	164
3.2.1. Hz. Peygamber'in Fiilleri	164
3.2.2. Hz. Peygamber'in Fiillerine Uymak.....	165
3.2.3. Hz. Peygamber Fiillerinin Vücûbiyeti.....	166
3.2.4. Hz. Peygamber'in Fiil ve Sözlerinin Çatışması	169
3.3. HABER TEORİSİ	170
3.3.1. Haber-i Vâhid'in Bilgi Kaynağı Olması.....	170
3.3.1.1. İki veya dört kişinin verdiği haber.....	172
3.3.2. Haber-i Vâhidle Amel Etmek.....	172
3.3.2.1. Haber-i vâhidle amelin fiiliyatı	174
3.3.2.2. Farz olan hususlarda haber-i vâhid.....	175

3.3.2.3. Umûmu'l-belvâ'da (herkesin başına gelebilecek konular) haber-i vâhid	177
3.3.2.4. Haber-i vâhid ve kıyasın çatışması	180
3.3.3. Mürsel Hadislerin Makbuliyeti	183
3.3.4. Sahâbînin Hadis Rivayet Edip Aksini Yapması	187
3.3.4.1. Sahâbî'nin Nehiy ve Emir Hususundaki Sözləri	189
3.3.5. Kendisinden Rivayet Edilen Hadisi İnkâr Eden Kimse	190
3.3.5.1. Râvînin hatırlamadığı el yazısı notunun bağlayıcılığı	192
3.3.5.2. “Şu benim hadîsimdir; onu benden anlat!” sözü	194
3.3.6. Hadislerin Manen Rivayeti İmkânı	196
3.3.7. Hadiste Râvîlerin Çokluğu	199
3.4. İCMA BAHSİ	202
3.4.1. İcmanın Şer'î Delil Olmasında İlk Dönem İslam Âlimleri ve Kelâmcılar	203
3.4.2. Sahâbe Sonrası İcma	206
3.4.3. İcmanın Teşekkülü İçin İnkırâzu'l-Asr	207
3.4.4. İhtilaf Sonrası İcma	209
3.4.5. Ümmetin Coğunluğuyla İcmanın Oluşması	212
3.4.6. İcmanın Oluşma Keyfiyeti	213
3.4.7. İctihad Yoluyla Oluşmuş İcma	215
3.4.8. Medine Toplumunun İcması	216
3.4.9. Ümmetin İhtilafından Ayrılma	218
3.4.10. Sahâbe Arası Yaygın Görüş ve Sükûtî İcmâ	220
3.5. KİYAS BAHSİ	222
3.5.1. Kıyasla Amel Etmenin Cevazı	223
3.5.1.1. Kıyasla amelin fiilen vaki olması	225
3.5.2. İlet Bildiren Nasların Kıyasa Delaleti	227
3.5.2.1. Aks yoluyla akıl yürütme	229
3.5.2.2. Sözcüklerin kıyas yoluyla tespiti (anlam genişlemesi)	230
3.5.3. Kıyas Yoluyla Sabit Olana Başka Bir Şeyi Kıyas Etmek	232
3.5.3.1. İstisna edilmiş bir şeyin başkasına makîsün aleyh olması	234
3.5.4. Hadler ve Kefâretlerde Kıyas	235
3.5.5. Şer'î İletlerin Tahsisi	238
3.5.6. Mezhep Ulemâsında “İstihsân” Tabiri	242
3.6. İCTİHAT BAHSİ	245
3.6.1. Hz. Peygamber'in Şer'î Konularda Re'yle Ameli	246
3.6.2. Her Müctehidin Musîb Olması	247
3.6.2.1. Birbirine denk iki kıyasın çatışması	250
3.6.3. Şâfî'nin Aynı Olayda Birden Fazla Görüş Bildirmesi	251
3.6.3. Faydalı ve Zararsız Fiillerin Mubahlığı	252
SONUÇ	255
KAYNAKÇA	262
ÖZ GEÇMİŞ	272

KISALTMALAR

B	: İbn/Bin
BY	: Basım Yeri Yok
BK	: Bakınız
CC	: Celle Celaluhu
ÇEV	: Çeviren
H	: Hicrî
Hz.	: Hazreti
M	: Miladî
Ö	: Ölümü
RA	: Radıyallahu Anh
SAV	: Sallahu Aleyhi Vesellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
THK	: Tahkik Eden
TS	: Tarihsiz
VB	: Ve Benzeri
YY	: Yayıncı Yok

GİRİŞ

Fıkıh ilminin teşekkülünden itibaren ortaya çıkan ihtilaflar ve bu ihtilafların tartışılması, hicrî dördüncü asırdan itibaren usûl-i fikhın altında ilmü'l-hilâf adıyla anılan bir alt disiplinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Hicrî beşinci asra gelindiğinde fakihlerin hilâf türü eserler telif etmelerinin temel amaçlarından biri, ihtilafa konu olan meseleleri delillendirerek açıklığa kavuşturmak ve mezheplerinin görüşünü savunmadaki ilmî yetkinliklerini ortaya koymaktır. Bu dönemde Irak-Bağdat bölgesinde hilâf alanında öne çıkan eserler arasında Hanefî âlimi Saymerî'nin (ö. 436/1045) Mesâilü'l-hilâf'ı ile Şâfiî âlimi Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) Tebsıra'sı dikkat çekmektedir. Hicrî beşinci asırda ilmî sahada yaşanan yoğun tartışmaların arka planını ve temel düşünce yapısını kavrayabilmek için Hanefî âlim Saymerî ile Şâfiî âlim Şîrâzî'nin görüşlerini mukayeseli olarak incelenecektir.

Araştırmanın Konusu ve Problemi

Saymerî, Irak Hanefîlerinin temsilcileri olan el-Kerhî (ö. 340/952) ve Cessâs'ın (ö. 370/981) görüşlerine sıkça atıfta bulunmaktadır. Şîrâzî ise daha geniş bir perspektifle farklı fıkıh ekollerinin görüşlerini dile getirir de, kendisini Şâfiî geleneği içinde konumlandırmaktadır. Bu bağlamda araştırmamız, Hanefî ve Şâfiî usûl geleneğindeki farklılıkları incelemektedir.

Her iki müellifin eserleri, genel olarak hilâf literatürüne dahil edilse de, usûl ihtilaflarını konu almaları nedeniyle, fûrû fikhın tartışıldığı klasik hilâf eserlerinden ayrılmaktadır; zira bu eserlerde fûrû fıkha dair örnekler oldukça sınırlıdır. Bu nedenle, yöntem açısından hilâf, içerik açısından ise usûl eseri niteliği taşıyan bu eserler, bahsedilen özellikleriyle “usûl-hilâf eseri” olarak adlandırılabilir. Araştırmamızın temel kaynakları, Saymerî'ye ait Mesâ'ilü'l-hilâf fî uşûli'l-fıkh ile Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) el-Lüma' fî uşûli'l-fıkh ve Şerhu'l-Lüma' (el-Vüşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl) eserleridir; bu eserlerin isimleri de söz konusu nitelemenin doğruluğunu desteklemektedir. Çalışma, Saymerî ve Şîrâzî özelinde Hanefî ve Şâfiî usûl ayrışmasını incelemeye odaklanacaktır. Hicrî beşinci asırda telif edilen usûl eserlerinin tamamında, az veya çok, hilâf yöntemi hâkimdir. Araştırma, usûl farklılıklarını tespit ederek başlarken yalnızca her iki müellifin eserleriyle sınırlı kalmayacak; müelliflerin eserlerinde atıfta bulundukları diğer âlimlerin görüşlerine de müracaat edilecektir. Ayrıca her iki müellifin mezhep açısından görüşlerinin tutarlılığı ve mezhepler arasındaki farkın temel nedenleri de ele alınacaktır.

Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı, biri Hanefî, diğeri Şâfiî olan iki müellifin usûl-î fikhin temel meselelerini hilâf zemini üzerinde tartışırken kullandıkları delilleri değerlendirmek ve tercih ettikleri görüşlerin arka planındaki sebepleri ortaya koymaktır.

Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf fi usûli'l-fikh* adlı eserinde çoğunlukla Hanefîler ile Şâfiîler arasındaki ihtilaflara değinmekle birlikte, mezhep içi ihtilaflara ve nadiren fukahâ ve kelamcılar arasındaki tartışmalı konulara da yer vermektedir.¹ Şîrâzî ise *Tebşıra* ve diğ. usûl eserlerinde her meselede tercih ettiği görüşü kısa bir cümle ile belirtir ve ardından bu görüşe karşı yapılan itirazları aktarır. Şîrâzî kendisini açıkça Şâfiî geleneğe ait görür; eleştirip cevap verdiği karşıt görüş sahipleri ise Hanefîler, Ehl-i Irak, ashâb-ı hadîs, ashâb-ı Mâlik, zaman zaman Mu'tezile ve usûl ilmi açısından farklı görüşleri beyan eden Eş'arîler olabilmektedir.²

Aynı asırda yaşayan her iki müellifin usûl konularını benzer üslupta ele alması, birbirlerinden etkilenip etkilenmediklerinin tespit edilmesini gerektirmiştir. Usûl ilminde hilâf yöntemini zirve düzeyde kullanan Saymerî ve Şîrâzî'nin eserleri mukayese edilmiş olup, ortaya çıkan farklar ve bu farkların sebepleri değerlendirilmiştir. Araştırmada, Hanefî ve Şâfiîler arasındaki usûlî ihtilaflar yalnızca teknik boyutlarıyla değil, yer yer fûrû fıkha yansıyan yönleriyle de ele alınmıştır. Ayrıca her iki müellifin kendi mezheplerinin baskın kanaatine ne ölçüde bağlı kaldıkları incelenmiştir. Bu çalışma, fukahânın hukukî anlayış oluştururken sağlam bir metodolojiye dayanmak zorunda olduğunu göstermektedir; zira hiçbir ihtilaf mesnetsiz değildir.

Fıkhi ihtilaflar ile usûl ayrışmaları arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Her hukuki görüş ayrılığı mutlaka bir yöntem farklılığına dayanmasa da, yöntemdeki (usûl) farklılaşmanın büyük oranda uygulama düzeyinde ihtilafa yol açtığı kabul edilmektedir. Bu bağlamdaki en dikkat çekici tartışmalardan biri Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) *Tabakatü'l-Fukaha* adlı eserinde yaptığı derecelendirmedir. Kemalpaşazâde; Ebû Yûsuf, Muhammed b. el-Hasan, Züfer ve Hasan b. Ziyâd gibi kurucu fakihleri '*müctehid-i müntesip*' kategorisinde değerlendirmiş, bu yaklaşımı nedeniyle de birçok alimin eleştirisine maruz kalmıştır. Bu gruptaki müctehidler, fıkıh sistematüğinde (fûrû') kendi içtihadî yetkinliklerini kullansalar da temel yöntem bakımından bir mezhep çatısı altında kabul edilirler. Ancak bu isimlerin '*müntesip müctehid*' olarak nitelenmesi, özellikle Zâhid Kevserî (1879-1952) tarafından

¹ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, thk. Maksut Fikretoğlu Kerimov (Kuveyt: Asfâr lineşri Nefisi'l-Kütübi ve'l-Resâili-İlmiyye, 2021), 223-233-236-240-243-248.

² Cemâluddîn İbrâhim b. 'Alî b. Yûsuf Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *et-Tebşıra fi usûli'l-fikh*, thk. Muḥamed Ḥasan Heyto (Şam: Dâru'l-Fikr, 1980), 1/18-22-67-173-180-187-207-216-322-466.

metodolojik açıdan hatalı bulunarak eleştirilmiştir.³ Sonuç olarak, modern çalışmalarda İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in metodolojik yaklaşımlarını (usûl) ortaya koyabilmek amacıyla, onların tikel hukuki meselelerdeki (fürû') görüşlerinden hareketle tümevarımcı analizler yapılmaktadır.

Söz konusu âlimlerin Ebû Hanîfe'ye intisap ettiklerini ifade etmeleri, gerçekte onun bütün görüşlerine bağlı oldukları anlamına gelmez; bu, daha çok hoca-talebe ilişkisine dayanan ilmî bir edep ifadesidir. Nitekim el-Cüveynî (İmâmü'l-Haremeyn), talebelerin birçok meselede Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiklerini açıkça belirtmiştir.

Debûsî'nin, Hanefî mezhebinin önde gelen talebelerinin usûl anlayışının Ebû Hanîfe'nin usûllerinden farklılaştığını söylemesi de aynı bağlamdadır. Hanefî Şâfiî arasında usûl ayrışmasını itilaflar üzerinden temellendirmeye çalışmamızın sebebi yukarıda bahsi geçen gerekçelere dayanmaktadır.

Araştırmanın Önemi ve Gerekçesi

Hicrî beşinci asır, fıkıh tarihi açısından bir tekâmül dönemidir. Bu yüzyılda İslâm dünyasının siyasî bakımdan zayıflamasıyla birlikte Abbâsî, Fâtımî, Büveyhî, Selçuklu ve diğer siyasî aktörler arasındaki rekabet ilmî sahaya da yansımıştır. Mezhepler arasındaki ilmî rekabetin artmasıyla Hanefî ve Şâfiî ekolleri arasında fıkıh usûlünde belirgin ayrışmalar ortaya çıkmıştır. Hicrî beşinci asrın bu karakteristik özelliği ve Irak Hanefî ekolünün usûl alanındaki ilmî birikimi, akademik çevrelerde kısmen Cessâs üzerinden araştırmalara konu edilmiştir. Ancak Saymerî, adeta Cessâs'ın gölgesinde kalmış; onun katkıları yeterince incelenmemiştir.

Saymerî'nin ilgili eseri ilk kez 1985 yılında Abdülvâhid Cejdânî tarafından doktora tezi olarak tahkik edilmiştir. Buna rağmen *Mesâ'ilü'l-hilâf fî usûli'l-fıkıh* akademik çevrelerde beklenen ilgiyi görmemiştir. Oysa Saymerî'nin eserinde hilâf yönü, Cessâs'ın *Fuşûl*'ünden daha baskın ve daha muhtasar bir nitelik arz etmektedir. Saymerî'nin görüşleri, genel olarak Cessâs'ın çizgisiyle paralellik gösterse de ona muhalefet ettiği önemli meseleler bulunmaktadır. Saymerî, aşağıda bahsi geçen çalışmaların ışığında Hanefî mezhebinin tarihî hafızasını kayıt altına almanın yanı sıra usulî konuları sistematize ederek mezhep içi birliği koruyan bir figür olarak tavsif edilmektedir.

1. *Mesâ'ilü'l-hilâf fî usûli'l-fıkıh* (Haz. Râşid b. Ali el-Hây): Saymerî'nin fıkıh usulü alanındaki en temel eseridir. Râşid el-Hây'ın çalışmasıyla akademik dünyaya kazandırılan bu eser, fıkhi meseleleri mezhepler arası karşılaştırmalı bir yöntemle (hilâf) inceler. Saymerî

³ Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî, *Hüsnü't-tekdî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, ts.), 25.

burada, Hanefî doktrinini diğer hukuk ekollerine karşı rasyonel ve metodolojik bir dille savunur.

2. *İlmü usûli'l-fıkh fi'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî* (Osman Şûşân): Osman Şûşân'ın doktora tezi, Saymerî'yi 5. yüzyılın “köprü şahsiyeti” olarak tanımlar. Bu çalışmada Saymerî'nin, klasik Bağdat Hanefîliği mirasını kendisinden sonraki usûl alimlerine aktarıldığı görüşüne yer verilmiştir. Eserlerinin içerik ve özelliklerinden bahsedilmiştir.⁴ Aynı eserde Şafîi fakih Ebu İshak eş-Şirazi ve eserlerine genişçe yer verilmiştir.⁵

Bu çalışmalara ilave olarak Merter Rahmi Telkenaroğlu'nun “Hüseyin b. Alî es-Saymerî ve Dönemin Emir-Nehiy Tartışmalarındaki Duruşu”⁶ makalesi ile Hacer Yetkin tarafından yazılan “*Hicrî 5. Asır 'Usûl-Hilâf' Eserlerine Dair Mukayeseli Bir İnceleme*”⁷ gibi makale düzeyinde bazı çalışmalar vardır. Saymerî'nin fıkıh usûlü eseri Merter Rahmi Telkenaroğlu tarafında tercüme edilmiştir.⁸ Fakat ülkemizde Saymerî'ye doğrudan Yüksek Lisans veya Doktora seviyesinde temas eden akademik çalışma yoktur. Bu yönüyle çalışmamız alanında tek ve orijinal bir çalışmadır. Hicrî beşinci asırda telif edilen usûl eserlerine yönelik çalışmalar genellikle ya tek bir esere ya da tek bir müellife odaklanmıştır. Hanefî ve Şâfiî usûl anlayışlarını aynı dönemde yaşamış iki müellif üzerinden mukayeseli olarak ele alan çalışmalar ise oldukça sınırlıdır. Bu çalışma, söz konusu boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Usûl meselelerini benzer bir üslup ve tarzda tartışan Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin, Saymerî'nin en önemli talebelerinden ed-Dâmegânî (ö. 478/1085) ile uzun münazaralarda bulunduğu tabakat eserlerinde açıkça belirtilmiştir. Bu yönüyle Saymerî ve Şîrâzî, hicrî beşinci asırdaki ilmî rekabet ortamının önemli temsilcileridir.

Her iki âlim, kendi usûl anlayışlarını güçlü bir şekilde savunmalarının yanı sıra, karşıt görüşleri çürütmeye yönelik sistematik bir tartışma üslubu geliştirmiştir. Saymerî, Irak Hanefî usûl geleneğinin son önemli temsilcilerinden biri olarak eserlerinde hilâf yöntemini yoğun şekilde kullanırken; Şîrâzî, Şâfiî usûl geleneğini Irak ve Horasan çizgilerini harmanlayarak zenginleştirmiştir. Bu iki âlimin karşılaştırılması, dönemin ilmî birikimini, mezhep içi tutarlılığı ve mezhepler arası etkileşimi anlamak açısından önemli bir imkân sunmaktadır.

⁴ Osman b. Muhammed el-Ahdar Şûşân, *İlmü usûli'l-fıkh fi'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî: Dirâse târihiyye ve tahliliyye* (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Doktora Tezi, 2004) 743.

⁵ Şûşân, *İlmü usûli'l-fıkh*, s. 555.

⁶ Merter Rahmi Telkenaroğlu, “Hüseyin b. Alî Es-Saymerî ve Dönemin Emir-Nehiy Tartışmalarındaki Duruşu”, *Journal of Turkish Studies* 13/ 9 (01 Ocak 2018), 239-256.

⁷ Hacer Yetkin, “Hicrî 5. Asır 'Usûl-Hilâf' Eserlerine Dair Mukayeseli Bir İnceleme”, *Rize İlahiyat Dergisi* 25 (20 Ekim 2023), 103-121.

⁸ Ebu Abdillâh Hüseyin b. Ali b. Muhammed es-Saymerî, *Mesâilü'l-Hilâf fi Usûli'l-Fıkh* (Fıkıh Usulünde İhtilafî Konular), çev. M. Rahmi Telkenaroğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 13.

Aynı dönemde yaşayan ve benzer usûl konularını ele alan iki müellifin birbirlerinden etkilenip etkilenmediğinin tespiti, mezhepler arası fikir akışını kavramak bakımından büyük önem taşımaktadır. Hanefî ve Şâfiî usûl farklarının fîrû fıkha yansımalarının incelenmesi ise mezhep içi hüküm üretim mantığının anlaşılmasını mümkün kılmaktadır. Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'* adlı eserinde Saymerî'nin ismini bizzat zikrederek onun bazı görüşlerini eleştirmiştir. *Mesâ'ilü'l-hilâf fî uşûli'l-fıkh* eserinin son tahkikini yapan Maksut Fikretoğlu Kerimov'un, Şîrâzî'yi Saymerî'nin öğrencileri arasında zikretmesi ve Şîrâzî'nin bazı sorular sormak üzere Saymerî'nin ilim halkasına katıldığını kendi beyanıyla aktarması, bu iki müellif arasındaki ilişkiyi ortaya koymak açısından son derece önemlidir. Şîrâzî hakkında gerek Türkiye'de gerekse Arap dünyasında yürütülen çalışmaların sayısı, Saymerî ile kıyaslandığında oldukça fazladır. Bu kapsamda öne çıkan makale türündeki bazı çalışmalar şunlardır:

1. Shawish Murad, “Şîrâzî'nin '*el-Luma' fî Usûli'l-Fıkh*' Adlı Eserindeki Yöntemi”, *Van İlahiyat Dergisi* 8/13 (Aralık 2020).
2. Semra Peker, “*Ebû İshâk eş-Şîrâzî ve en-Nüket fî'l-mesâili'l-muhtelef fihâ beyne's-Şâfi'î ve Ebî Hanîfe* İsimli Kitabı”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 10/1 (Haziran 2022).

Bu çalışmanın amacı, fıkıh usûlünün tarihsel gelişimini ve mezhepler arası metodolojik farklılıkları, aynı sırda yaşamış iki seçkin âlimin eserleri üzerinden tespit etmektir. Bu doğrultuda çalışmamızın gerekçeleri üç başlıkta toplanabilir:

1. Tarihsel Gerekçe:

Hicrî beşinci asır, Abbâsî-Fâtımî-Selçuklu siyasî mücadelelerinin yoğunlaştığı, medrese sisteminin özellikle Nizâmiye Medreseleri ile kurumsallaştığı, mezhepler arası ilmî rekabetin belirginleştiği bir dönemdir. Bu ortam, hilâf yönteminin zirveye çıkmasına zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla yöntemdeki farklılaşmaların tarihsel arka planının anlaşılması açısından bu dönem kritik önemdedir.

2. Metodolojik Gerekçe:

Hanefî ve Şâfiî usûl ayrışması, literatürde çoğunlukla delillerin hiyerarşisi veya nass-kıyas ilişkisi bağlamında ele alınmış; hilâf yönteminin usûl ayrışmasındaki yeri sistematik biçimde incelenmemiştir. Bu çalışma, iki mezhebin usûlî meselelerde karşıt görüş üretme biçimlerini doğrudan karşılaştırarak metodolojik ayrışmayı ortaya koymaktadır.

3. İlmî Gerekçe:

Saymerî ve Şîrâzî'nin usûl eserleri, yalnızca mezhep görüşlerini nakletmekle sınırlı olmayıp, delillerin tahlili, karşıt görüşlerin güçlü-zayıf yönlerinin değerlendirilmesi ve tercih

ölçütlerinin açıklanması gibi katkılar sunmaktadır. Bu yönüyle çalışma, klasik hilâf metinlerinin işlevine dair daha bütüncül bir perspektif geliştirmeye imkân vermektedir.

Sonuç olarak, usûl ilminde tarihsel bağlamın araştırılması hem metodolojik analiz hem de Hanefî-Şâfiî usûl ayrışmasının temel sebeplerinin belirlenmesi açısından önem arz etmektedir. Bu sebeple hilâf yönteminin usûl ilmi içerisindeki konumunun yeniden değerlendirilmesi kaçınılmaz hâle gelmiştir. Bu gerekçelere bağlı olarak tezimizde, İslâm hukuk metodolojisi literatürüne özgün ve derinlikli bir katkı sunmak amaçlanmaktadır.

Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu çalışmada, Hanefî ve Şâfiî usûl anlayışları arasındaki farkları ortaya koymak amacıyla temel olarak Saymerî ve Şîrâzî'nin eserleri esas alınmıştır. Bununla birlikte Hicrî beşinci asırda Hanefî usûl geleneğinin şekillenmesinde ağırlıklı olarak etkisi hissedilen Cessâs (ö. 370/981), Debûsî (ö. 430/1039), es-Serahsî (ö. 483/1090[?]) ve el-Pezdevî (ö. 482/1089) gibi usûlcülerin eserleri de çalışmaya dâhil edilmiştir. Debûsî'nin, hilâf ilmini sistematik bir şekilde ele alan ilk fakihlerden biri olması ve Ebû'l-Usr el-Pezdevî ile Şemsüleimme es-Serahsî ile birlikte Hanefî fıkıh usûlünün kurucu üçlüsü arasında kabul edilmesi sebebiyle, söz konusu âlimlerin eserleri çalışmamız açısından ayrı bir öneme sahiptir.

Şâfiî usûl geleneğine yönelik değerlendirmelerde ise İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) usûl alanındaki temel eseri er-Risâle başta olmak üzere, el-Cüveynî (ö. 478/1085), el-Gazzâlî (ö. 505/1111), er-Râzî et-Taberistânî (ö. 606/1210) ve Sübkî (ö. 771/1370) gibi müelliflerin eserlerine müracaat edilmiştir. Ayrıca, Hanefî ve Şâfiî gelenekleri dışında olmakla birlikte, Hicrî beşinci asırda usûl konularını hilâf yöntemiyle ele alan Ebû Ya'lâ el-Ferrâ' (ö. 458/1066) ve el-Bâkılânî (ö. 403/1013) gibi âlimlerin görüşlerinden de yararlanılmıştır.

Bu araştırmanın kapsamı gereği, incelemede ağırlıklı olarak usûl konuları tartışmalı yönleriyle ele alınmıştır. Fürû' fıkıhın amelî ve tatbikî boyutuna ise yalnızca Saymerî ve Şîrâzî'nin usûl eserlerinde yer verdikleri ölçüde temas edilmiştir. Literatür taramasında, hicrî beşinci asrın usûl anlayışını doğrudan yansıtan birincil kaynaklara öncelik verilmiş; böylece araştırmanın gereksiz ölçüde geniş bir alana yayılması engellenmiştir. Bununla birlikte, çalışmaya katkı sağlayacağı düşünülen beşinci asır sonrası veya çağdaş döneme ait biyografi eserleri ile usûl literatüründen de istifade edilmiştir.

Araştırmada incelenen konu başlıkları belirlenirken Saymerî'nin ilgili usûl eseri temel alınmış ve böylece araştırmanın çerçevesi sistematik bir bütünlük içerisinde oluşturulmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. HİCRÎ 5. ASIRDA FIKIH USÛLÜ VE DÖNEMİN ŞARTLARINA GENEL BAKIŞ

Usûl-ü fıkıh; sözlükte “kaide, esas, kök,” gibi anlamlarda kullanılan asl kelimesinin çoğulu usûlün, fıkıh kelimesine bitleştirilmesiyle oluşturulan bir izafet terkididir.⁹ İstilahta fıkıh usûlü, tafsîli delillerden elde edilen şer’i ameli hükümleri bilmek anlamına gelir.¹⁰

Şer’i ilimlerin değer ve önem bakımından en faydalısı fıkıh usûlü ilmidir. Bu ilim sayesinde şer’i delillerden hüküm çıkarmak mümkün olmaktadır. Şer’i deliller Kitap ve Sünnettir. Hz. Peygamber hayattayken vahiy geliyor ve bu esnada kendisine sorulan meselelere açıklık getiriyordu. Dolayısıyla ilk dönemde kıyas ve nazara pek ihtiyaç yoktu.¹¹ Buna rağmen usûl ilminin tarihi seyri Hz. Peygamber hayattayken başlamıştır. Zira Hz. Peygambere yöneltilen bir soruya cevaben Kur’an’ın umum ifade eden nasıyla cevap verdiği, esirler konusunda içtihat yaptığı nakledilmiştir.¹² Hz. Peygamberin vefatından sonra Kur’an ve sünnetin korunması ve meseleleri hükme bağlamak için başvurulacak önemli delillerden bir tanesinde sahabe icmâsıdır. Bu delil sıralamada Kitap ve Sünnetin peşi sıra gelmektedir. Sahâbe, tabiîn ulemasının benzer meseleleri kıyas ederek çözüm üretmeleri usûl ilmini ortaya çıkardı.¹³

Müçtehitler devrinde fıkıh, bugün olduğu gibi sadece amelî konulara ait hükümlerden ibaret değildi. İtikadî ve ahlakî hükümler de “fıkıh”ın konusu idi. Bu sebepten dolayı İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe itikadî konulara dair yazdığı meşhur risalesini “*el-Fıkhu’l-ekber*” diye isimlendirdi. “*Fıkıh, insanın hak ve yükümlülüklerini bilmesi şeklinde tanımlanmış ve bu tanımın bütün dinî hükümleri kapsayıcı bir mahiyete sahip olduğunu belirtmiştir.*” Bu devrin ilerlemesiyle fıkıhın bina edildiği esaslara, şer’i delillerin durumuna yönelik, içtihat faaliyetinin düzen ve seyrini temin edecek usûl kaideleri oluşturuldu. Sonra usûl, fıkıh ilminden ayrılarak, müstakil bir ilim haline geldi,¹⁴ fıkıh ile münasebetini göstermek için de “usûl-ü fıkıh” adını aldı.¹⁵

⁹ Mustafa Said el-Hın, *Ebhâs havle usûli’l-fikhi’l-islâmî* (Dımaşk: Dârü’l-Kelimi’t-Tayyib, 2000), 65.

¹⁰ İyâz b. Nâmî es Sülemî, *Usûlü’l-fikh ellezî lâ yesa’u’l-fakîh cehlehu* (Demmâm: İbni’l-Cevzî, 2018), 13.

¹¹ Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed İbn Haldun, *Kitâbü’l-iber ve divânü’l-mübtade ve’l-haber fî eyyâmi’l-Arab ve’l-acem ve’l-berber ve men asarahum min zevi’s sultânî’l-ekber* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1408), 1/573.

¹² İyâz es Sülemî, *Usûlü’l-fikh*, 8.

¹³ İbn Haldun, *Kitâbü’l-iber ve divânü’l-mübtade ve’l-haber fî eyyâmi’l-Arab ve’l-acem ve’l-berber ve men asarahum min zevi’s sultânî’l-ekber* (Tunus: Dâru’s-Sadr 2006), 1/573.

¹⁴ Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 127.

¹⁵ Mehmed Seyyid Bey, *Usûl-ü Fıkıh Medhal*, çev. Hâsan Karayığit (İstanbul: İstanbul Matbaacılık, 2010), 60.

Usûl ilmine dair birçok eser yazıldı. Bu ilim dalında ilk derli toplu eser İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) *er-Risâle*'sidir.¹⁶

Bu alanda eser veren âlimler genel olarak *mütekellimîn* ve *fukahâ* şeklinde iki grupta anılmaktadır. Bu gruplardan Hanefiler, fukahâ metodunun takipçileri olarak mezhep imamlarının fûrû'fıkıh eserlerinde yer alan fetvalara bağlı kaideler oluşturmak suretiyle usûl eserlerini telif etmişlerdir. Mütekellimîn metodunu benimseyen âlimler ise daha ziyade dil ilkelerinden ve lafızların yapısal özelliklerinden istifade ederek usûl literatürünü kaleme almışlardır.¹⁷

Bu hususu şöyle izah edebiliriz: Hanefiler bir binanın ölçülerini takip ederek proje ortaya koyarken mütekellim metodunu takip edenler önce projeyi ortaya koyup sonra ona göre yapılar (fetvalar) ortaya koymuşlardır. Hanefilerden ilk usûl eseri yazan kişinin Îsâ b. Ebân (ö. 221/836) olduğu ve *Haberü'l-vâhid*, *İctihâdü'r-re'y* adlı usûle dair eser telif ettiği kaynaklarımızda yer almaktadır.¹⁸ Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Me'âhizü (Me'hazü)'ş-şerâ'i' fi usûli'l-fikh* eseri telif ettiği bilgisi kaynaklarda mevcuttur.

Ebû Ya'kûb İshak b. İbrâhim eş-Şâfi'ye (ö.325/934) nisbet edilen *Usûli'sh-Şâfi* önemli Hanefî usûl eserlerindendir.¹⁹ Hanefî usûl tarihinde adı öne çıkan eserlerden biri, Cessas'ın (ö. 370/981) *el-Fuşûl fi'l-usûl* adlı kitabıdır. Söz konusu eser, müellifin *Ahkâmü'l-Kur'ân* isimli tefsirine bir mukaddime olarak kaleme alınmış olup, usûlün bütün temel meselelerini ihtiva etmesi bakımından büyük önem taşımaktadır.²⁰ Bu eser, Ebû Hanîfe'nin yaşadığı hicrî ikinci asırdan hicrî dördüncü asra kadar teşekkül eden Hanefî usûl birikiminin sistemli bir şekilde kayda geçirilmiş ilk kapsamlı örneklerinden biri niteliğindedir.²¹ Eser hacmi ve ansiklopedik özelliği sebebiyle öne çıkmıştır, aslında Hanefî usûl mantalitesini verme açısından Cessas'ın hocası Kerhî (ö. 340/952) Hanefî imamların ortaya koyduğu umumî kaideleri tespiti yönelik küçük çalışması olan *er-Risâle* oldukça önemlidir. İbn Kemal Paşa, onu "meselelerde içtihat edenler" (Müctehid fi'l-Mesaîl) tabakasından saymıştır. Ancak şu gerekçeyle bu konuda ona itiraz edilmiştir: Kerhî'nin usulde (yöntemde) kendine has görüşleri ve tercihleri vardır ki bunlar Ebu Hanife'nin usulüne aykırıdır. Bu durum onu, hakkında imamdan (Ebu Hanife'den)

¹⁶ Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b Bahadır b Abdullah Zerkeşi, *Bahrü'l-muhit fi usûli'l-fikh* (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve'sh-Şuuni'l-İslamiyye bi'l-Kuveyt, 1992), 6/18.

¹⁷ Mustafa Said El-Hın, *Ebhâs havle Usûli'l-Fikhi'l-İslami* (Dimeşk: Daru kelimu'dayyib, 2000), 285.

¹⁸ Tâcuddîn 'Abdulvehhâb b. Takıyyuddîn es-Subkî Tâcuddîn es-Subkî, *Ref'u'l-Hâcib 'an Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. 'Alî Muhammed Mu'avvağ, 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1419/1999), 116.

¹⁹ Ebû Alî eş-Şâfi, *Usûlü'sh-Şâfi*, thk. Muhammed Feyzü'l-Hasan el-Kangehî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1982), 13.

²⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessas, *el-Fuşûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve'sh-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994), 1/40.

²¹ Şaban Muhammed İsmail, *Usûlü'l-fikh Târihuhi ve Ricâlühü* (Riyad: Daru'l-Merih, 1981), 133.

bir nass (açık hüküm) bulunmayan meselelerde içtihat edenler tabakasının da üzerine çıkarır. O, Mutezile'nin önde gelenlerinden biriydi.²² Yapılan araştırmalarda Kerhî ve Cessas'ın eserlerinden yararlanan Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl* ve *Te'sîsü'n-naẓar fi'htilâfi'l-e'imme* eserlerini telif ederek Hanefî geleneğini devam ettirdiği bilgisi yer alır.²³ Hâlbuki Cessastan sonra elimize eseri ulaşan ve Irak Hanefîlerinin son temsilcisi kabul edilen ve çalışmamıza konu olan Saymerî'nin (ö. 436/1045) *Mesâ'ili'l-hilâf fi usûli'l-fikh* eseridir. Debûsî ile aynı dönemde yaşayan Saymerî Irak Hanefî usûl geleneğinin Cessas'tan sonra kayda geçirilip günümüze gelmesine *Mesâ'ili'l-hilâf fi usûli'l-fikh* eserini telif ederek katkıda bulunmuştur. Saymerî'nin yaşadığı dönem yüzyıllardır devam eden Irak merkezli Hanefîliğin özelliğini kaybedip Maveraünnehir bölgesi Hanefîliğin merkezi olmaya başladığı dönemdir.²⁴

Saymerî'nin uzun süre görev yaptığı Bağdat'ta hicrî ikinci asırdan beşinci asra kadar Hanefîlik güçlü bir konuma sahipti. Ancak bu bölgede Hanbelîliğin giderek güç kazanması ve Mu'tezilî âlimlerin dışlanmasıyla birlikte Hanefîliğin etkisi zamanla zayıflamıştır. Hanefî mezhebinin hem entelektüel hem de siyasî rakibi konumundaki Şâfiî çevrelerin, Hanefîliği Mu'tezile ile irtibatlandırmaları ve bunun sonucunda ortaya çıkan siyasî-ideolojik gerilimler, Hanefîlerin Mu'tezile'den farklı bir fikrî zemine sahip olduklarını ortaya koyma ihtiyacını doğurmuştur. Nitekim Selçuklular döneminde bu polemikler merkezî İslâm coğrafyasına, özellikle Bağdat ve çevresine taşınmıştır. Dolayısıyla Mu'tezile'nin dışlanmasıyla birlikte, onların düşünceleriyle yakın ilişki içerisinde bulunan Hanefîler de bu durumdan etkilenmiş ve Hanefîlik buradaki merkezi konumunu kaybetmiştir.²⁵ Bu aşamadan sonra Hanefîliğin güçlü temsil edildiği yer Mâverâünnehir olmuştur.

Hicri beşinci asırda Hanefîlerle ilmî bir rekabet halinde olan Şâfiî usûl âlimlerinden kısaca bahsetmek gerekir. Zira çalışmamız Hanefî ve Şâfiî iki âlim üzerinden her iki usûlü inceleme şeklinde olacaktır. İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) *er-Risâlesinden* sonra Şâfiî usûlüne katkı mahiyetinde birçok usûl eseri yazılmıştır. Bu noktada hicri beşinci asırda yazılan ve özellikle usûl ve fîrûda İmam Şâfiî'nin takipçisi olan âlimlerin eserlerini zikredeceğiz.

Ebû Ahmed Muhammed b. Sa'îd b. Ebî'l-Kādî el-Harzemî (ö. 340/954), dönemin önemli ilim merkezlerinden birinde yetişmiş olup Şâfiî fikhına dair klasik ve erken dönem metinleri arasında yer alan *el-Hâvî* ve *el-'Umde* adlı eserlerin müellifidir. Bağdat'ta Ebû İshak el-Mervazî es-Sayrafi'den ders almış; meşhur âlimlerden el-Mâverdî ile el-Fevrânî ise

²² Şaban Muhammed İsmail, *Usûlü'l-fikh Târihu ve Ricâluhu*, 120.

²³ Sadrettin Buğda, *Beyân-Fıkıh Usûlü İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 105.

²⁴ Abdullah Kavalcıoğlu, *Hanefî Usûlünde Yöntem Tartışmaları* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 92.

²⁵ Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünneti: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 30.

kendisinden ilim tahsil etmişlerdir. Müellifin Usûl-ü fıkıh alanında telif ettiği *el-Hidâye* adlı kitabı, bu sahada kaleme alınmış erken ve etkili eserlerden biri kabul edilmektedir.²⁶

Ebû Hamid Ahmed b. Bişr el-Merverruzî, (ö. 362/972) telif ettiği *el-Cami*’ adlı eseri usûl ve fûrûa ait meseleleri ihtiva eder. İmamın ortaya koyduğu kaideleri ve ashabının görüşlerini ihtiva eder. Şâfiî âlimlere göre güvenilir kaynak sayılır.

Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. İsmâîl el-Kaffâl eş-Şâfiî (ö. 365/976), Kaffal-i Kebir olarak isimlendirilen bu zat, mâverâünnehirde bulunan Şâfiî fıkıhçıların en büyüğüdür. Usûl-ü fıkıh ilmine dair de eseri vardır. İmam Şâfiî’nin *er-Risâle* isimli kitabına bir açıklama (şerh) yazmış olsa da bu eser günümüze kadar gelmemiştir. Kendisi, Şâfiî fıkının Mâverâünnehir bölgesinde yayılmasını sağlamıştır.²⁷

Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-İsferâyînî (ö. 406/1016), fıkıhta Irak ekolünün benimsediği yöntemin önde gelen ustası olup Şâfiî mezhebinin hâfızı ve imamı olarak kabul edilmiştir.²⁸ Ed-Dârikî’nin yanında fıkıh alanındaki ilmî birikimini geliştirerek dönemin en itibarlı otoritelerinden biri hâline gelmiştir. Bağdat’ta hem dinî hem de dünyevî meselelerde kanaat önderi olarak görülmekteydi. El-Müzenî’nin *Muhtasarı* üzerine şerh mahiyetinde bir eser kaleme almış, böylece mezhep içi ilmî geleneğin derinleşmesine katkıda bulunmuştur. Hanefî mezhebinde kendi döneminin imamı olarak anılan Ebû Abdullah es-Saymerî ile aynı asırda yaşamıştır. el-Kudûrî; onun, İmam Şâfiî’den daha güçlü bir fakih ve kıyasçı (kıyas yapabilen bir hukukçu) olduğunu ifade etmektedir.²⁹

“Ebû’t-Tayyib Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir et-Taberî (ö. 450/1058), yaşadığı dönemde Bağdat ulemasının önde gelen imamları arasında yer almaktaydı. Iraklı birçok âlim ondan ilim tahsil etmiş; ayrıca *Muhtasarı’l-Müzenî*’ye bir şerh kaleme almıştır. Mezhep görüşleri, münazara adabı ve imamlar arasındaki ihtilâflı meseleler hakkında emsalsiz nitelikte hilaf³⁰ türü eserler telif ederek literatürde müstesna bir konum edinmiştir. Kadı Saymerî’den sonra Kerh bölgesinde kadılık görevini yürütmüş; Hanefî âlimlerinden el-Kudûrî ve Ebû’l-Hâsen et-

²⁶ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf fi usûli’l-fıkıh*, thk. Maksut Fikretoğlu Kerimov(Kuveyt: Asfâr lineşri Nefisi’l-Kütübi ve’l-Resâili-İlmiyye, 2021), 92.

²⁷ Mehmet Boynukalın, *Fıkıh usûlü âlimleri ve eserleri: (III-XIII Hicri yüzyıl)* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 87.

²⁸ Abdülvehhâb İbrâhîm Ebû Süleymân, el-Fikrû’l-Usûlî: Dirâse Tahliliyye Nakdiyye (Cidde: Dâru’s-Şurûk, 1403/1983),174.

²⁹ Muhammed El-Hudari, *İslam Hukuku Tarihi*, çev. Haydar hatipoğlu (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1967), 347.

³⁰ “Cedel yönteminin dinî ilimlere, bilhassa fıkıh alanına uygulanması sonucunda, mezhepler arasındaki ihtilâflı meseleleri sistematik biçimde inceleyen ‘hilâfiyât’ adı verilen ilim dalı ortaya çıkmıştır. Mehmet Erdoğan, “Hilaf”, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü (İstanbul: Ensar Neşriyat, 5. Basım, 2015),198.

Tâlikanî ile gerçekleştirdiği ilmî münazaralar dönemin ilmî hareketliliğine önemli katkılar sağlamış oldu.³¹

Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), Şâfiî fikhî, usûl, tabakat, cedel ve edebiyat alanlarında temayüz etmiş seçkin bir âlimdir. Şîraz'a yakın Fîrûzâbâd beldesinde doğmuş, ilk eğitimini burada Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin talebelerinden Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer eş-Şîrâzî'den almıştır. Ardından eğitim amacıyla gittiği Şîraz'da (410/1019) Ebû Abdullah el-Cellâb'dan fıkıh tahsil etmiş; daha sonra Basra ve Bağdat'taki ilim halkalarına katılmıştır. Bağdat'ta Ebû't-Tayyib et-Taberî'den Şâfiî fikhını derinlemesine öğrenmiştir. Fîrû alanında kaleme aldığı *et-Tenbîh* ve *el-Mühezzeb* ile ihtilaflı meselelere dair *en-Nüket*; fıkıh usûlü sahasında ise *el-Lüma'*, onun şerhi ve *et-Tabsıra* adlı eserleri mezhepte büyük teveccüh görmüş ve klasik literatür içinde mümtaz bir konuma ulaşmıştır.³² Nitekim bu usûl eserleri çalışmamızın da konusunu teşkil etmektedir. Fesâhat ve münazara konularındaki üstün mahareti, hakkında darb-ı mesel hâline gelmiş ve ilmî çevrelerde hayranlık uyandırmıştır. Fıkıh hakkında derin bilgiye sahip ve çok sayıda talebe yetiştirdiği için İbn-i Süreye'nin rolünü üstlendiği söylenirdi. Hanefî âlimlerinden Ebû Abdillâh ed-Dâmegânî el-Kebîr (ö. 478/1085) ile münazaraları vardır.³³ Hicrî beşinci asırda Mütakellim metoduyla usûl yazan birçok âlim vardır. Bizim yukarıda biyografisine kısaca değindiğimiz âlimler Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin hocası veya hocası konumunda olup, Şâfiî mezhebinin önemli âlimleri olarak öne çıkmış isimlerdir.

Bu asırda mezhep eksenli tartışmalar artmış, herkes kendi takip ettiği müctehit imamın hak üzere olduğunu sözle veya yazıyla savunma yolunu tutmuştur. İşte bu durum hilaf türü eserlerin ortaya çıkışını hızlandırmış, deliller münakaşa konusu edilmiştir.³⁴ Herkes kendini haklı çıkaracak yöntemlere başvurmuş, muhalif görüşlerin delilini çürütecek argümanlar ileri sürmüştür. Diğer taraftan Ehl-i tercih, fetvalar arasında tercih yaparak sağlam olanları aramışlar, hüküm bulunmayan hususlarda çıkarım yoluyla yeni hükümlere ulaşmaya gayret etmişlerdir. Bu asırda tercih ve tahric yöntemi adeta mezhebî gelişmenin tamamlayıcı unsuru olmuştur. Fakat müstakil müctehid hareket tarzıyla kimse ortaya çıkmamıştır.³⁵

Bu dönemde mutlak müctehit olmasa da meselede müctehit ehl-i tahric ve tercih ehli hayli müctehit âlim yetişmiştir. Hilaf türü eserlerin ortaya çıkışından bir rekabet ortamının oluştuğu anlaşılmaktadır.

³¹ Muhammed El-Hudari, *İslam Hukuku Tarihi*, 348.

³² Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Muhyiddîn Dîb Müstû vd., rev. Abdülkâdir el Arnaût - Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Şam: Dâru İbn Kesîr, 1431/2010), 13/213.

³³ Muhammed El-Hudari, *İslam Hukuku Tarihi*, 349.

³⁴ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fî el-Mu'cemi'l-Kebîr*, thk. Münîre Nâcî Sâlim (Bağdat: Riyâsetü Dîvânî'l-Evkâf, 1395/1975), 2/215.

³⁵ Osman Keskiöğlu, *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku* (Ankara: Müftüoğlu Yayınları, 1969), 163.

Şâfiî mezhebi, söz konusu asırda pek çok müctehid âlimin yetiştiği bir ilmî yükseliş dönemi yaşamıştır. Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027), Ebû Hâmid el-Merverrûzî (ö. 362/973), el-Mâverdî (ö. 450/1058), Kādî Abdülcebbar (ö. 415/1025), Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî et-Tûsî (ö. 505/1111), Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110) ve Beyhakî (ö. 458/1066) gibi pek çok seçkin Şâfiî âlimi bu dönemde yetişmiştir.

Mezkûr dönemde Şâfiî mezhebinde Irak ve Horasan meşâyihî şeklinde bir ayrım mevcuttur. Bağdat Nizâmîye Medresesi'nin ilk müderrisinin Ebû İshâk eş-Şîrâzî olması, onun bu ilmî gelenek içindeki merkezî konumunu göstermektedir.³⁶ Nitekim Şîrâzî, Nîşâbur'a elçi olarak gönderildiğinde, yol üzerindeki şehirlerde imam, kadı, müftü gibi görevlerde bulunan birçok kişinin kendi talebesi olduğunu ifade ederek fıkıh eğitimindeki etkisini bizzat dile getirmiştir.³⁷ Şîrâzî, fûrû fıkıh alanında *et-Tenbih* ve *el-Mühezzebe*, usûl alanında *et-Tabsıra* ve *el-Lüma'*, hilâf ilminde *en-Nüket* ve cedelde *el-Me'ûne fi'l-Cedel* adlı eserleriyle mezhep literatürüne yön veren temel metinler ortaya koymuştur.³⁸

Hicri beşinci asırda hilaf ilminin doğmasına sadece yukarıda zikredilen hususları gerekçe göstermek doğru olmaz. Zira Şîrâzî *Tabakâtü'l-fukahâ* adlı eserinin başında Hz. Peygamberin sahâbesi onu dinliyor anlıyor ve süreç içerisinde sahabenin çoğu fakih seviyesine ulaşıyordu tespitini yapar. Çünkü onlar için fıkıh Allah ve Rasûlünün hitabı idi. Zira hitap onların diliyle inzal oluyor, dolayısıyla ibadet ve muamelat konuları çok kolay anlaşılıyordu. Bunun bir meyvesi olarak ihtilaf yoktu. Ancak Hz. Peygamber vefat edince vahiy kesilmiş ve sonrasında ihtilaflar başlamıştır. Burada ihtilafa medar olan husus sadece yeni meseleler hakkında vahiy inmemesi değil, aynı zamanda insanların o dilin inceliklerine muttali olamamasıdır. Bu durum da ihtilaf için önemli bir faktördür.³⁹ Dil faktörünün ihtilafa zemin hazırladığı inkârı kabil olmayan bir hakikattir. Bu yönüyle usûl eserlerimizde elfaz bahsi önemli bir konuma sahiptir.

1.1. HİCRÎ 5. ASIRDA SİYÂSÎ DURUM

Hicri beşinci asır siyasî açıdan değerlendirildiğinde, İslâm coğrafyasındaki siyasî bağların büyük ölçüde koptuğu ve İslâm dünyasının parçalı bir yapı arz ettiği görülmektedir. Batı İslâm dünyasına bakıldığında, Abbâsî Devleti'nin zayıflaması sonucunda, Abdurrahman en-Nâsır'ın himayesinde Endülüs'te müstakil bir Emevî Devleti'nin (756–1031) ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Buna yakın bölgelere sahip olan Kuzey Afrika'da ise Şîi-İsmâilî gelenek

³⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 13/ 213.

³⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 13/ 213.

³⁸ Tuncay Başoğlu, "Hicri Beşinci Asırda Genel Özellikler ve Mezheplerin Yeniden Şekillenmesi", *İLAM Araştırma Dergisi* 3/2 (1998), 133.

³⁹ Ebû İshak eş-Şîrâzî eş-Şâfiî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dar'ül Raidil Arabî, 1970), 35.

mensupları tarafından Fâtımî Devleti (910–1174) kurulmuş ve devletin başına, kendisini ‘emîrû’l-mü’minîn’ olarak adlandıran Ubeydullah el-Mehdî el-Fâtımî geçmiştir. Fâtımîlerin yönetim merkezi, Tunus yakınlarında kurdukları el-Mehdiyye şehri idi.

Mısır’da İhşidoğulları (934–969), hanedanın kurucusu Muhammed b. Tuğç et-Türkî (ö. 334/946) önderliğinde hüküm sürmekteydi.⁴⁰ Musul ve Halep bölgelerinde ise Hamdânîler bulunmakta olup görünürde Abbâsî halifesine bağlılıklarını sürdürmekteydiler. Yemen’de ise Şîi akîdesine yakınlığıyla bilinen Zeydîler bölge üzerinde hâkimiyet kurmuştu.

Irak ve çevresinde iktidarı ele geçiren Büveyhoğulları (932–1055) ise Abbâsî halifelerini yalnızca sembolik bir konuma mahkûm etmiş, bu dönemde halifenin siyasî nüfuzu neredeyse tamamen ortadan kalkmıştır.⁴¹ Doğu’da ise merkezi Buhara olan ve geniş bir coğrafyayı kontrol eden Sâmânoğulları (847–999) güçlü bir siyasî yapı olarak varlık göstermekteydi. Bütün bu tablo bir arada değerlendirildiğinde, İslâm âleminin siyasî birliğini yitirdiği, farklı bölgelerde bağımsız veya yarı-bağımsız devletlerin ortaya çıktığı ve bu devletler arasında dostane ilişkilerden ziyade rekabet, güvensizlik ve çekişmenin hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Bu siyasî parçalanmışlık, Müslüman toplumlar arasında derin ihtilafların ve karşılıklı rekabetin giderilmesi güç bir boyuta ulaştığını göstermektedir. Bu istenmeyen savaş durumu, Mısır’da hakimiyet kuran Fatımîler ile başkenti Bağdat olan Abbasîler arasında devam eden soğuk savaş; zamanla sıcak savaşa dönüşmüştü. Fatımîler kendilerini Hz. Fatıma’ya nisbet ederek meşruiyet kazanmaya çalışırken, Bağdat uleması onların iddiasını boşa çıkarmaya yarayacak şekilde şecerelerinin Hz. Fatıma’ya dayanmadığını ifade eden belgeler çıkarıp imzaladılar.⁴²

Bütün bu olumsuz gelişmeler devam ederken Selçuklular Abbasî halifesini Şîi Büveyhoğullarının esaretinden kurtardılar ve aralarındaki bağları kuvvetlendirmek için birbirlerinden kız alıp verdiler. Türkler ortaya koydukları bu diplomatik başarı ile Abbasîlerin ilk döneminde olduğu gibi dünya sahnesinde bir ihtişam meydana getirdiler. Selçuklular İslam dünyasında siyasi birliği temin etmeye muvaffak oldular.⁴³

Afganistan’da hakimiyet kuran Gazne devleti ise Hindistan’a akınlar düzenleyerek İslam’ın o topraklarda yayılmasına vesile oldular.⁴⁴ Ancak bu istikrar pek uzun sürmedi. Müslüman devletler yine birbirleriyle mücadeleye tutuştular. Nitekim Selçukluların kendi

⁴⁰ Ebû ‘Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. ‘Osmân ez-Zehebî, *Siyeru A ‘lâmi ‘n-Nubelâ’*, thk. Su‘ayb el-Arnâvut (b.y.: Mu’essesetu’r-Risâle, 1405), 15/365.

⁴¹ Zehebî, *Siyeru A ‘lâmi ‘n-Nubelâ’*, 16/384.

⁴² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve ‘n-Nihâye*, 15/ 537.

⁴³ Zehebî, *Siyeru A ‘lâmi ‘n-Nubelâ’*, 18/106.

⁴⁴ Ekrem Buğra Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi* (Arı Sanat Yayınevi, 2015), 132.

aralarında ihtilaflar çıkınca, iç çatışmalar baş gösterdi. Müslümanlar arasında devam eden anlaşmazlıklar ve özellikle Selçuklular ile Fatımîler'in Suriye üzerindeki anlaşmazlıklarını adeta ganimet bilen Hristiyanlar, hicrî beşinci asrın sonlarında Haçlı seferleri fikrini gündemlerine alarak Kudüs'ü işgal ettiler.⁴⁵ Haçlı seferlerinin tarihî boyutu irdelendiğinde farkedilecektir ki Hristiyanlar Kudüs'ü işgal etmekle kalmayıp, Müslümanları uzun zaman rahatsız ettiler.⁴⁶

Nihai olarak haçlı seferleri, İslam alemini talan etti. Bu kaos ve kargaşa ilmî çalışmaları etkiledi.⁴⁷ Hicrî beşinci asrın siyasî konjonktürü, yukarıda çizilen tabloyla özetlenebilir. Sonuç olarak İslâm dünyası, önceki dönemlerde sahip olduğu siyasî ihtişamı bu asırda büyük ölçüde yitirmiştir. Siyasî rekabetin ve parçalanmışlığın doğal bir yansıması olarak ilmî sahada da çeşitli sıkıntıların ortaya çıktığı görülmektedir. Bu dönemde devletler arasındaki çatışmaların daha derin bir biçimde mezhepler arasında da tezâhür ettiği anlaşılmaktadır. Bu gerginliğin arka planında, her mezhep mensubunun kendi mezhebine aşırı bir taassupla bağlı olmasının belirleyici bir rolü vardır.

Mezhep mensupları arasındaki bu rekabet kimi zaman öyle bir noktaya ulaşmıştır ki, hadiseler fiilî çatışma boyutuna varmıştır. Nitekim Hicrî 445, 478, 481, 482 ve 486 yıllarında Ehl-i Sünnet ile Şîî gruplar arasında yaşanan gerilimler sebebiyle pek çok kişi hayatını kaybetmiştir. Bu gelişmeler, dönemin ilmî, toplumsal ve siyasî atmosferinin ne denli gergin olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Sünnî-Şîî çatışmaları kadar şiddetli olmasa da, Bağdat'ta Eş'arîlerle Hanbelîler arasında ve diğer bölgelerde de yoğun fikir tartışmaları yaşanmıştır. Benzer çekişmeler özellikle Şâfiîler ile Hanbelîler ve Kerrâmîler arasında yoğunlaşmıştır. Bu tartışmaların fitilini ateşleyen ihtilaflı meseleler, büyük ölçüde Bağdat'taki Nizâmiye Medresesi'nde gündeme gelmekteydi. Söz konusu medrese, Selçuklu veziri Nizâmülmük tarafından kurulmuş olup, şehir dışında da aynı sistemle işleyen nizâmiye medreseleri tesis edilmiştir. Nişâbur'da kurulan Nizâmiye Medresesi, bu eğitsel modelin en çarpıcı örneklerinden biridir. Bu medreselerin kuruluş amacı, özellikle Şîa karşısında Ehl-i Sünnet'in görüşlerini savunmak ve ilmî birikimi sistematik biçimde yaygınlaştırmaktı.⁴⁸

Bu asırda her mezhebin kendi görüşlerinin haklılığını ispatlamak için gayret gösterdiğini biliyoruz. Dolayısıyla bu savunmacı refleksin sebepleri üzerinde durmaya çalışacağız. Tuğrul Bey döneminde Eşarîlere yönelik tutumun Alparslan ile nihayete erdiğini,

⁴⁵ Muhamed Ali es-Sâys, *Târihu-Fıkhi'l-İslâmî* (Beyrut Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 127.

⁴⁶ Muhammed El-Hudari, *İslam Hukuku Tarihi*, 318.

⁴⁷ Keskiöglü, *Fıkıh Tarihi*, 143.

⁴⁸ İbrahim Âgah Çubukçu, "Hicrî 5./ Miladî 11. Yüzyılda İslamda Siyasi ve Dinî Durum", *Ankara Üniversitesi Basımevi* 13/1-4 (1965), 41.

Alparslan ve diğer Selçuklu sultanlarının Eşârî akideyi benimsedikleri iddiası anlaşılmaktadır. Selçuklular döneminde Hanefî Mu'tezilî ve İsmailî/Batınî anlayışa karşı bir cephe oluşturmak için Eş'ariliğin resmî bir mezhep olarak benimsendiği ve Nizamiye Medreselerinin kurulduğu bilinmektedir. Nizamiye Medreselerinin yanı sıra Hanefîler kendi okullarında Hanefî-Mâtürîdî çizgiyi takip ettiler. Bu dönem, Mâtürîdî çizgiyi savunan âlimlerin yetişmesi bakımından en verimli bir dönem oldu ve fıkıh, kelam gibi alanlarda çok önemli eserler yazıldı.⁴⁹

1.2. HİCRÎ 5. ASIRDA İLMÎ DURUM

Bu asırda İslam aleminin siyasi pozisyonu arzu edilen noktada değildi. Bu duruma paralel olarak fıkıh alanındaki eserlerin varlığı siyasi durumun aksine ilerleme kaydetmiştir.⁵⁰

Özellikle doğuda Selçuklular döneminde İslam aleminde seçkin ve üstün âlimler ve eşsiz mütefekkirler yetişmiştir. Çünkü Selçuklular döneminde Bağdat'ta fikhî mezheplerin hizmetine sunulmak üzere medreseler kurulmuş ve bu ilmî canlılığı tetiklemiştir. Medreseleri bu dönemde ikiye ayırmak mümkündür Hanefîlerin medreseleri; “Meşhed-i Ebû Hanîfe”de okuyan öğrencilere burs verilmiş ve öğrenciler medresede yatılı olarak kalmışlardır. Burası Bağdat'ta en uzun ömürlü medresedir. İkincisi “Medreset'ü Türkan Hatun”dur. Diğer önemli medrese ise “Bâbu't-Tâk” medresesidir, Selçuklu sultanları Şîî fikirlerin yayılmasını önlemek amacıyla bu müesseseleri kurmuşlardır.⁵¹

İkinci olarak Şâfiîlere ait medreselerdir ki bunların başında Bağdat Nizâmiye Medresesi gelir ve bu medresenin ilk müderrisi Ebû İshâk eş-Şîrâzî'dir.⁵² Tabi ki buradaki ilmî ilerleme yukarıda da değindiğimiz gibi beşinci asırdaki siyasî pozisyona nisbetle bir ilerleme manasına gelir. Ancak ilk asırdan itibaren dördüncü asra nisbetle bu asır ilmin ve fikhın dumura uğradığı asırdır. Hicrî ilk üç asırda ortaya konulan fikhî müktesebat, birçok meseleyi çözüme kavuşturmuştur. Zira bu asırda içtihat melekeseine sahip âlimler yetişti. Bütün İslam aleminde özellikle şehirlerde aynı dönemde birçok müçtehit bulunuyordu. Bunlar da tabiîn fakihleri gibi mutlak müçtehit idiler. Hiçbiri diğerini taklit etmezdi. Müslümanlar da ihtiyaç anında dilediğinden veya ilim halkasına katıldığı âlimden istifade ederdi. Müslümanlar bugün olduğu gibi belirli bir mezhebe bağlı değildi.⁵³

Hicrî üçüncü asırdan sonra içtihat faaliyetleri yavaşlamış nihayet hicrî beşinci asırda bu alanda duraklama olmuştu. Mezhep taassubu hâkim anlayış haline gelmiş ve mezhepler

⁴⁹ Yahya b. Hamza el-Vezne, *Medînetu Merv ve's-Selâcika hattâ Asri Sencer* (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2007), 200.

⁵⁰ Muhammed El-Hudari, *İslam Hukuku Tarihi*, 319.

⁵¹ Muhammed Hüseyin Sendeb, *el-Hadârati'l-İslamiyye fî Bağdat* (Beyrut: Dâru Nefâis, 1984), 58.

⁵² Ebû İshak eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 4.

⁵³ Mehmed Seyyid Bey, *Usûl-ü Fıkıh Medhal*, 61.

arasında sert çekişmeler yaşanmıştır. Aynı bölgelerde bulunan mezhepler arasında yaşanan cedel ve münazaralar ulemanın gündeminden hiç düşmemiştir. Hanefî ve Şâfiî mezheplerini bu duruma örnek olarak gösterebiliriz.⁵⁴

Ancak bu münazaralar ilmin gelişmesine katkı sağladıysa da ilk üç asırda olduğu gibi özgün bir fıkıh müktesebatı ortaya konamamıştır. Zira münazaralar nas merkezli olmaktan ziyade selef imamların içtihat ve kavilleri merkeze alınarak yapıyordu.⁵⁵ Bu durum içtihat faaliyetini sekteye uğrattıyor ve yanısıra birçok problemi beraberinde getiriyordu. Bu sorunlardan birisi ulema arasında içtihat kapısının kapandığı anlayışının zımnen hâkim olmasıydı. Ancak bütün mezhepler bu fikri aynı şekilde karşılamadılar.

Bu anlayış, Hanefî ve Şâfiî mezheplerinde büyük ölçüde kabul görmüş olmakla birlikte, Mâlikî mezhebinde aynı derecede benimsenmediği söylenebilir. Öte yandan Hanbelî mezhebinde ise bu anlayış tamamen reddedilmiştir.⁵⁶ Hanbelî mezhebinde bunun en belirgin örneği, Hicrî yedinci asırda yaşayan İbn Teymiyye'dir (ö. 728/1328). İbn Teymiyye, dört İmam tarafından ittifakla kabul edilen bir meseleyi dahi, naslar ışığında yeniden değerlendirerek farklı bir görüş ortaya koymuştur. İbn Teymiyye, kendisinden önce hükme bağlanan Talâk-ı selâse meselesini, bir defada üç talâkın verilmesinin hukuken bir talâk mı yoksa üç talâk mı teşkil edeceği sorusunu gündeme getirmiştir. Selef alimlerin aksine görüş beyan etmiştir.

1.2.1. Hicrî 5. Asırda İlmî Durumun Temel Özellikleri

Yukarıda ifade edildiği gibi hicrî beşinci asırda içtihat fikri dumura uğramış dolayısıyla taklit devri başlamış oldu. Bu asırda önemli ulema yetişmiş ancak bunların hiçbiri mutlak müçtehit gibi davranmayıp kendilerini usûlde mukallit gibi takdim etmişlerdir. Bu devirde mutlak müçtehit yetişmemesinin yine birçok sebebi vardır. Bu sebepleri kısaca maddeler halinde zikredebiliriz:

1. Bu devrin âlimleri halkın selef ulemaya olan saygısını bildiklerinden ve kendileri de selef ulemaya son derece saygılı olup tevazu ile davranmalarından içtihat etmekten geri kaldılar.
2. Selef ulema bulundukları asrın meselelerini çözüme kavuşturmanın yanında farazî meselelere fetva üretmişlerdi. Bu asırda ulemanın sadece ilgili fetvalardan birini tercih işlemi yeterliydi.

⁵⁴ Muhammed Ebû Zehra, *İslamda Fıkhî Mezhepler Tarihi*, çev. Abdülkadir Şener (İstanbul: Hisar Neşriyatı, ts.), 83.

⁵⁵ Ahmet İbrahim Bek, *İlmî Usûl'l-Fıkh* (Kahire: Daru'l-Ensar, 1945), 222.

⁵⁶ Muhammed Ebû Zehra, *İslamda Fıkhî Mezhepler Tarihi*, 83.

3. İslam toprakları genişleyince devletin başında bulunan hükümetler hukuk birliğini sağlama adına yargıçları belirli mezheplerden tayin etmiştir. Bu durum içtihat faaliyetinin durmasına sebep olmuştur. Zira medreseler bu minvalde şekillendirilince âlimler müstakil içtihat yolunu bırakıp muayyen mezhebin görüşlerini öğrenmeye yönelmişlerdir.⁵⁷

Mezkûr sebepler içtihat faaliyetini durdurunca artık taklit devri başlamış oldu zira âlimler yeni meseleleri tahric yöntemiyle çözüme kavuşturmaya çalışmışlardı. Tahric; şer'i hükmün illet ve sebebini tespit etme ameliyesidir. Tahric yöntemiyle ilgilenen Hanefî âlimleridir. Çünkü imamlardan aktarılagelen hükümlerin çoğunun illetleri açıklanmamıştı. Dolayısıyla şer'i hükümlerin istinbat yöntemlerini beyan etmek durumundaydılar. Hükümlerdeki illetleri beyan etmenin faydası nassı bulunmayan meselelerde fetva vermeye dayanak oluşturuyordu. Yani şer'i bir meselede imamların verdiği hükmün illeti ortaya çıkarıldığı zaman, aynı illeti barındıran ve imamlarının hakkında hüküm beyan etmediği başka meselelerde kendileri fetva verirlerdi. Bu âlimler, ahkâmın illetlerini bulmaya çalışırlarken, fıkıh usûlü ile ilgili kaideleri ortaya koydular.⁵⁸ Tahric metodu taklidi beraberinde getirdi. Hatta bu asırda bu durumdan dolayı içtihat kapısının kapalı olduğunu iddia edenler dahi oldu.⁵⁹

Bu asrın önemli özelliklerinden birisi de usûl-ü fıkıhın alt dalı olan hilaf ilminin bu asırda ortaya çıkıp büyük gelişmeler göstermesidir. Nitekim hilaf ilminin kaidelerini ortaya koyarak bu alanın bir ilim dalı olmasını tesis eden Ebû Zeyd Debûsî (ö. 430/1039) olarak kabul edilir.⁶⁰ Diğer yandan her ne kadar İsmail Hakkı İzmirli ve bazı tabakat yazarları bu ilmin kurucusu olarak Debûsî'yi işaret etse de bu alanda ilk usûl-ü fıkıh ihtilaflarını konu alan kitap, Saymerî'nin Mesâ'ilü'l-hilâf fî usûli'l-fıkıh eseridir. Irak Hanefî hukuk metodolojisine önemli oranda katkı sunan ve o zamana kadar tartışmaya konu olan usûl-ü fıkıh konularını mukayese ve münazara üslubu içinde işleyen en eski telif olmasıdır.⁶¹

Bu bakımdan çalışmamızda Saymerî'nin fıkıh usûlüne olan katkılarını tespiti çalışacağız. Bu asırda usûl-i fıkıhın bir alt dalı sayılan ilmi hilaf alanında eserler yazıldı ve münazaralar yapıldı. Özellikle Fıkıh alanında Hanefî ve Şafîî mezheplerinin görüşleri münazara konusu oluyordu. Dolayısıyla halk, kelam ilmiyle ilgili münazaraları terk ederek, bhusus Hanefî ve Şafîî mezheplerine göre ihtilaflı olan görüşler hakkında münazaralara yöneldiler.⁶²

⁵⁷ Ekinci, *İslam Hukuku Tarihi*, 136.

⁵⁸ Muhammed El-Hudari, *İslam Hukuku Tarihi*, 325.

⁵⁹ İsmail Hakkı İzmirli, *İlm-i Hilâf* (Konya: Hüner, 2010), 251.

⁶⁰ İsmail Hakkı İzmirli, *İlm-i Hilâf*, 20.

⁶¹ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ali b. Muhammed es-Saymerî, *Mesâ'ili'l-hilâf fî usûli'l-fıkıh*, thk. Rahmi Telkenaroğlu (İstanbul: İlim Kapısı Yayıncılık, 2020), 11.

⁶² Muhammed El-Hudari, *İslam Hukuku Tarihi*, 330.

Bu meşhur münazaralardan bir tanesi de Ebû İshâk Şîrâzî (ö. 476/1083) ile büyük Hanefî fakihi Ebû Abdillâh ed-Dâmegânî el-Kebîr (ö. 478/1085) arasında vuku bulmuştur.⁶³

Bağdat'ta birisi vefat ettiğinde insanlar mahalle mescidinde toplanır ve bu esnada ya Kur'an okunur ya da fikhî konularda âlimlerin münazaraları halk tarafından takip edilirdi. Yine böyle bir günde Saymerî, eşi vefat eden bir âlime taziyede bulunmak için geldiğinde insanlar ondan bir münazara dinlemek istedi. Saymerî, bu isteklerini kabul etmeyince Ebû Abdillâh ed-Dâmegânî gibi talebesi olan bir âlimin münazaraya girmesine ihtiyacı yoktur. Ed-Dâmegânî de buradadır, münazara edecek onunla etsin dediler. Bu söze binaen Ebû't-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058) Ebû İshâk Şîrâzî de benim öğrencimdir, o bu münazarada bana vekalet etsin dedi.⁶⁴ Yukarıda zikredilen münazaralar gibi Ebû İshâk Şîrâzî ve ed-Dâmegânî arasında birçok münazara gerçekleşmiştir. Kısaca beşinci asrın ilmî özelliklerini bu şekilde ifade edebiliriz. Sübki'nin tabakatında ve birçok biyografi eserlerinde bu münazara detaylarıyla kayda geçirilmiştir.

1.3. EBÛ ABDİLLAH ES-SAYMERÎ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ

Araştırmamıza konu olan alimlerin hayatlarının bilinmesi onların düşünce tarzlarını kavramak için son derece önemlidir. Hanefî fakihi Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed es-Saymerî'nin (ö. 436/1045) nerede, ne zaman doğduğu, nerede eğitim aldığı, ne iş ile uğraştığı ve sosyal çevresinin bilinmesi konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

1.3.1. Ebû Abdillâh es-Saymerî'nin Hayatı

Hanefî fakihi Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed es-Saymerî'nin (ö. 436/1045) ismi ve nisbesi hakkında tabakat eserlerinde ittifak vardır.⁶⁵ Saymerî, bugün İran sınırları içinde bulunan Huzistan bölgesinde bulunan saymer kasabasında hicrî 351 yılında doğdu.⁶⁶ Bağdat'ta Hanefîlerin önde gelen âlimlerindendir. Medâin şehrinde kadılık yapmıştır.

Hayatının son demlerine doğru Kerh'te de kadılık vazifesi yapmış ve ömrünün sonuna kadar bu vazifeye devam etmiştir.⁶⁷ İlmî açıdan donanımlı, son derece güvenilir ve aklî

⁶³ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Hicru li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzi'i, 1431), 4/237.

⁶⁴ Ebû İshak eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 3.

⁶⁵ Takıyyüddîn b. Abdilkâdir et-Temîmî ed-Dârî el-Gazzî el-Mısrî Temîmî, *Tabakâtü's-Seniyye Fî Teracimu'l-Hanefiyye* (Rıyad: Dârü'r-Rifa'i, 1983), 153.

⁶⁶ Kınalızâde, Ali Çelebi b. Emrullah, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, thk. Muhyî Hilâl es-Serhân (Bağdat: Dîvânü'l-Vakfi's-Sünnî, 1426), 2/86.

⁶⁷ Hayrüddîn ez-Ziriklî (1893-1976) *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l İlmi li'l Melâyîn, 2002), 2/245.

olgunluğu yüksek⁶⁸, ibadete düşkün, âlimlerin kıymetini bilen mümtaz bir şahsiyete sahipti.⁶⁹ Yaşadığı dönemde fıkıh ve hadis ilminde temayüz etmiş âlimlerdendi. Hatîb el-Bağdâdî, Saymerî'nin hicrî 436 yılında Şevval ayının yirmi birinci gecesi pazar günü vefat ettiğini nakleder.⁷⁰ Kadılık yaptığı şehir Kerh'te vefat etmiş ve evine defnedilmiştir.⁷¹ Yaşadığı dönemdeki âlimlere oranla tabakat kitaplarında Saymerî'nin hayatı hakkında verilen bilgiler birbirinin tekrarı niteliğinde olup, oldukça kısıtlıdır.

1.3.2. Ebû Abdillâh es-Saymerî'nin İlmî Kişiliği

Saymerî'nin ilmi kişiliği hakkındaki değerlendirmeler, onun ilmî kişiliğine atıfta bulunan ve hakkında hüsnü şahadette bulunan ulemanın beyanlarına dayanmaktadır. Saymerî kendi döneminde Irak bölgesinde Hanefîler'in imamı konumuna yükseldi. Hocaları Cessâs ve Hârizmî'nin ders halkası kurduğu Derbûabde Mescidi'nde, daha sonra Bağdat'ın batı tarafındaki Derbûzzerrâdîn'de bir camide ilmî tedrisatına devam etti.

Saymerî doğduğu yeri ilimle meşgul olmak için erken yaşta terk etti. İlme çok hırslıydı. Özellikle hadis, fıkıh ve kelam gibi alanlarda birçok âlimden ders almak için Bağdat, Basra ve civar şehirlere yolculuklar yaptı. Bir hac yolculuğu esnasında uğradığı Dimaşk'ta konakladığı günlerde birçok âlime hadis rivayetinde bulundu ve onlardan da hadis aldı. Bunlar arasında Ali b. Ebî Hevl (ö. 444/1053) ve Abdülaziz el-Kettânî (ö. 466/1077) gibi önemli âlimler vardır.⁷² Meşhur öğrencileri arasında Kādîlkudât Dâmegânî, Bağdat'taki ilk Hanefî medresesi Meşhedü Ebû Hanîfe'nin ilk müderrisi olan Ebû Tâhir İlyâs b. İbrâhim ed-Deylemî ve Hatîb el-Bağdâdî sayılabilir.⁷³

Abbâsi halifesi el-Kâdir-Billâh (ö. 422/1031) döneminde Bağdat'ta Şiîler tarafından yönetiminin sıkıntıya maruz bırakıldığı bir zamanda Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh'ın batınî olduğunu Allah'ın lanetine müstehak olduklarını zira itikatlarının mecusi ve seneviyye ile karışık zenadika taifesinden olduklarına dair bir tutanak yazdırıp Bağdat'ın önde gelen eşraf ve âlimlerine gönderdi, Halifenin tutanak gönderdiği âlimlerden biriside Saymerî'dir.⁷⁴ Saymerî'nin Halife tarafından dikkate alınması ilmî konumunun ne derece yüksek olduğunun

⁶⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 1/615.

⁶⁹ Kâsım b. Kutluboğa., *Tâcu't-terâcim*, thk. Muhammed b. Hayr Ramazan Yusuf, (Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1992), 163.

⁷⁰ İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hâsen b. Hibetullah, *Târihu Dimeşk*, thk. Amr b. Ğurâme el-'Umri. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 14/266.

⁷¹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 7.

⁷² es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, thk. Maksut Fikretoğlu Kerimof, 12.

⁷³ Muḥâmed el-Emîr el-Kebîr el-Mâlikî el-Emîr el-Mâlikî, *en-Nuḥbetu'l-Behiyye fî'l-Eḥâdîsi'l-Mekzûbe 'alâ Ḥayri'l-Beriyye*, thk. Zuheyr eş-Şâviş (b.y.: y.y., 1409/1988), 66.

⁷⁴ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 17.

bir emaresidir. Kendisinden sonraki ulema ve terâcim yazarlarının onun hakkındaki beyanları şöyledir: Iraklı fakihlerden Saymerî, metin hakimiyeti ve muhakeme kabiliyeti son derece güzeldi.⁷⁵

Irakta yıldızının parladığı ve ilmî birikimi açısından yaşadığı dönemde âlimler arasında müstesna bir yeri olduğuna dâir icma ve ittifak vardır.⁷⁶ Bağdat Hanefî usûlünü bize ulaştıran Cessâs ve Saymerî'dir ve bu âlimlerin Mu'tezile ile ilişkilerinin olduğu iddia edilmiştir.⁷⁷

Ebü'l Velîd el-Bâcî, Saymerî hakkında Bağdat'ta Hanefilerin imamı ilmiyle amil hayır sahibi, bilge bir kişiliğe sahiptir diye tezkiyede bulunmuitur.⁷⁸ Yine öğrencisi Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) onun samimiyet tevazusundan şöyle bahseder: Ebü'l-Hâsen ed-Dârekutnî (ö. 385/995) bir râviyi cerh ettiğinde onun çok zayıf hatta ondan da zayıf olanları zikrettikten sonra bu âma kişilerin arasındaki kör gibidir. Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406/1016), o mecliste bu ifadenin kitaba eklenmesini isteyince ben Dârekutnî'nin ders halkasından ayrıldım der.⁷⁹ Böyle büyük bir âlimin samimi bir itirafta bulunması tevazunun bir göstergesidir. İlmî konumu hakkında Ebû İshâk eş-Şîrâzî "*Tabakâtü'l-fukahâ*" adlı eserinde bizzat Saymerî ile görüştüğü ve o dönemde yaşayan âlimlerin ilmî birikimi hakkında ona sorular yönelttiği tesbit edilmiştir.⁸⁰ Bu bulgu Saymerî'nin ilmî kişiliği hakkında önem arz etmektedir.

Saymerî, fikhî konularda Hanefilerin önemli savunucularından olmasının yanında Mu'tezile âlimlerinin görüşlerine meylettiği açık bir şekilde görülmektedir. Mesela Şâri'in birden çok şeyi emredip bunlar arasında mükellefi muhayyer bıraktığında bunlardan sadece bir tanesi kula vâcip olur.⁸¹ Bu görüş Ehl-i Sünnete aittir. Ancak Saymerî'nin konu hakkındaki görüşü muhayyer vacibin her biri bedel yöntemiyle mükellefe vâcip olmasıdır.⁸² Yine bir başka görüşü kendisinden fayda elde edilen eşya şeriatın hakkında bir beyanı olmadan önce ondan yararlanmanın mübah olduğu kanaatindedir.⁸³

Birçok talebesinin Mu'tezili olduğu ve Saymerî'nin çok güçlü bir Mu'tezile olan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) cenaze namazını kıldırmasının onun mu'tezile ile bağlantısını perçinlediğini savunanlar olmuştur. Çünkü Ebü'l-Hüseyn el-Basrî her ne kadar

⁷⁵ Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn 'Abdülkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, (Riyad: Dâr-ı İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye ve Dâru'l-Ulûm bi'r-Riyad, 1993), 2/117.

⁷⁶ Temîmî, *Tabakâtü's-Seniyye*, 153.

⁷⁷ Yusuf Şen, *Osmanlı'da Fıkıh Usûlü Anlayışı -Babertî Örneği-* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 220.

⁷⁸ Temîmî, *Tabakâtü's-Seniyye*, 153.

⁷⁹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, ts., 16.

⁸⁰ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 124.

⁸¹ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *et-Tebşira fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hâsan İsmail (Beyrut: m, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 40.

⁸² Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamîdullah (Dimeşk: Ma'hedü'l-İlmî el-Fransî li'd-Dirâseti'l-Arabiyye, 1964), 1/77.

⁸³ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *et-Tebşira*, 532.

Hanefî olsada fıkıh, hadis gibi alanda değil kelamcılığı ile meşhur olmuştur. Tabakat eserlerinde verilen bilgilere göre Irak Hanefîlerinin genelinin mu'tezile olduğu yönündedir.⁸⁴ Mu'tezilî Şâfî görüşlerinden döndüğünü kadî İbn Ebû's-Şevârib (ö. 417/1026) dışında zımnen dahi olsa hiçbir Mu'tezilî âlim beyan etmemiştir.⁸⁵

1.3.3. Ebû Abdillâh es-Saymerî'nin Hocaları

Saymerî, yaşadığı dönemde birçok âlimden fıkıh, hadis ve diğer İslâmî ilimleri tahsil etmiştir. Bu âlimler arasında Hilâl b. Muhammed, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ İsmâ'îl el-Harbî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Yakub el-Cercerâî (ö. 378/989) ve Ebû'l-Fazl Ubeydullah b. Abdurrahman b. Muhammed ez-Zührî el-Avfî (ö. 381/991) gibi isimler öne çıkmaktadır. Saymerî, bu hocalarından hadis rivayetleri almıştır.⁸⁶ Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî İbn Şâhin (ö.385/996)⁸⁷ Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî (ö. 403/1013), Saymerî'den övgüyle söz eder; onu 'kimseden hediye kabul etmeyen, son derece istiğna sahibi, fetvası güzel, görüşleri isabetli ve çok titiz düşünen bir âlim olarak, ondan başkasına rastlamadım' şeklinde tasvir eder. Ayrıca, Saymerî'den hadis dinlediğini de nakletmektedir.⁸⁸ İbn Şâzân, Ebû Bekr Ahmed b. İbrahim b. Hâsan b. Muhammed b. Şâzan b. Harb b. Mehran el-Bağdâdî el-Bezzaz (ö.383/993) Ebû'l-Hâsen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (ö. 385/995) Ebû Ubeydillah b. İmran b. Musa b. Ubeyd el-Merzubânî el-Bağdâdî (ö.384/994) İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî (ö. 385/996) Ebû Hafs Amr b. Ahmed b. Kesir el-Bağdâdî el-Kettânî (390/1000)⁸⁹ tabakat kitaplarında Saymerî'nin bu âlimlerden hadis dinlediği nakledilir. Ali b. Ahmed Talip Ebû'l-Hâsen el-Muaddil (ö. 377/988) Râfîzîlere reddiye mahiyetinde bir kitabı vardır.⁹⁰ Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd el-Merzübânî el-Bağdâdî (ö. 384/994)⁹¹ Ali b. Hâsan b. Ali b. Hâsan İbnü'nur-Râzî (ö. 391/1001)⁹² gibi mezkûr âlimlerden hadis ilmi tahsil etmiştir.

⁸⁴ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 24.

⁸⁵ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 25.

⁸⁶ Ebu't-Tayyib Nâyif b. Salâh b. Alî el-Mansûrî, *el-Ravzû'l-Bâsim fî Terâci Şüyûhu'l-Hâkim*, thk. Sa'd b. Abdillâh el-Hamid (Riyad: Dâru'l-Âsime, 2010), 660.

⁸⁷ Ebû'l-Velîd Suleymân b. Halef el-Bâcî, *el-İşâre fî Ma'rîfeti'l-Usûl ve'l-Vicâzeti fî Ma'nâ'd-Delîl*, thk. Muhammed 'Alî Ferkûs (Mekke: Mektebetü'l-Mekkiyye, 1416/1996), 70.

⁸⁸ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih* (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1985), 172.

⁸⁹ Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî Haîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, thk. Mustafa Abdulkadir 'Ata (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417), 634.

⁹⁰ Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî Haîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002), 228.

⁹¹ Haîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 385.

⁹² Haîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 322.

1.3.4. Ebû Abdillâh es-Saymerî'nin Öğrencileri

Saymerî kadılık görevinin yanında ilmi faaliyetlerden geri durmadı. Fıkıh, hadis, cerh ve tadil gibi alanlarda kendisinden sonra yüksek konuma gelen birçok talebe yetiştirdi.⁹³ Şam diyarından hac yolculuğuna çıktığında kendisinden büyük bir grup âlim hadis aldı. İlmî açıdan parlayan bir yıldız olduğu hususunda adeta icma vardır. Bu vesileyle kendisinden ilim tahsil eden isimlerin başında Ebü'l-Hâsan Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Dimeşkî (ö. 428/10037) ve talebelerinin en meşhurlarından Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dâmegânî el-Kebîr (ö. 478/1085). Aynı nisbeyle tanınan diğer âlimlerden ayrılması için “el-Kebîr” lakabıyla anılmaktadır.⁹⁴ İlyas b. Nasır b. İbrahim ed-deylemî (ö. 461/10069) Saymerî'den fıkıh tahsil etti.⁹⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî (ö. 463/1071) hadis hâfızı ve âlim *Târîhu Bağdâd* adlı eserinde Saymerî'den takriben dörtyüz kadar rivayette bulunmuştur.⁹⁶ Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî el-Bâcî (ö. 474/1081) Endülüs Mâlikî fakihlerinin önde gelenlerinden olup Saymerî'den Bağdatta bulunduğu dönemde ders aldı aynı zamanda muhaddis ve ediptir.⁹⁷ Ali b. Hâsan b. Ali el-Sandalî el-Mu'tezilî el-Hanefî (ö. 484/1091) Nişabur'da eğitimine başladı. Mu'tezile kelamının öncülerindendir, Kur'an'ın yarısının tefsirini telif ettiği bir eseri vardır. Horasanlıların adeti üzere vaaz etmeye devam ediyordu. Sultan Tuğrul'la birlikte Bağdat'ta bulundu ve bu dönemde Saymerî'den ders aldı.⁹⁸ Ahmed b. Ali b. Kudâme el-Mu'tezilî, Ebü'l-Meâlî, el-Bağdadî el-Hanefî, (ö. 486/1093) Saymerî'den fıkıh tahsil etti. Daha sonra Saymerî'nin en önemli talebelerinden olan Kādîlkudât Muhammed ed-Dâmegânî'nin fıkıh derslerine devam etti. Bugün Irak sınırları içerisinde yer alan Enbâr kadısı olarak uzun süre görev yaptı. Yalnız başına Bağdat'a döndü ve orada vefat etti.⁹⁹ Saymerî'nin *Mesâ'ilü'l-hilâf fî usûli'l-fıkh* eserini tahkik eden Maksut Fikretoğlu Kerimov Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Saymerî'nin talebesi olduğunu ilgili eserde beyan etmiştir.¹⁰⁰ Ancak yaptığımız araştırmalarda Şîrâzî'nin Saymerî'ye sorular yönelttiği ve bu soruları sormasının sebebinin Saymerî'nin fakih olmasının yanı sıra muhaddislik yönü olduğu için âlimlerin tercüme-yi hayatlarına dair sorular olduğu kaynaklarda saptanmıştır.

⁹³ İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 14/274.

⁹⁴ Temîmî, *Tabakatü's-Seniyye*, 255.

⁹⁵ Temîmî, *Tabakatü's-Seniyye*, 185.

⁹⁶ Temîmî, *Tabakatü's-Seniyye*, 255.

⁹⁷ Bâcî, *el-İşâre*, 71.

⁹⁸ Ebû Muhammed Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 2/554.

⁹⁹ Ebû Muhammed Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 2/215.

¹⁰⁰ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 15.

1.3.5. Ebû Abdillâh es-Saymerî'nin Eserleri

Saymerî'ninkayıtlara geçen üç eseri bulunmaktadır.¹⁰¹ Bu eserlerden usûlû fıkha dâir yazılmış ve döneminin Irak Hanefî usûlünün önemli eseri çalışmamızın temel eserlerindendir.

1.3.5.1. Fıkıh usûlû eserleri

Saymerî'nin “*Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihî*”, “*Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*” ve “*Mesâilü'l-hilâf fî usûli'l-fikh*” olmak üzere üç eseri bulunmaktadır.¹⁰² Bu eserlerden usûl-ü fıkha dâir yazılmış ve döneminin Irak Hanefî usûlünün önemli eseri çalışmamızın temel eserlerindendir.

Kitâbü Mesâ'ili'l-hilâf fî usûli'l-fikh

Saymerî'nin *Kitâbü Mesâ'ili'l-hilâf fî usûli'l-fikh*'ı Cessâs'ın *Fusûl*'ü ile birlikte erken dönem Irak Hanefîlerinden günümüze kadar gelen iki önemli usûl eserinden biridir. Konuları, ıstılahları, mutemed olan görüşler ve delillendirme yönünden Cessâs'ın usûlû ile arasında ciddi bir alaka vardır. Zira eserinde bizzat Cessâs'ın ismini zikrederek atıfta bulunur.¹⁰³ Saymerî, hilâf üslûbune göre ele aldığı 133 usûl meselesini eserinde genel hatlarıyla Kerhî ve Cessâs yöntemine bağlı kalarak işlemiştir. Sözü geçen iki âlimin kendi aralarında veya başka Hanefîler'le ihtilâflı oldukları meselelerde ikisinden birinin görüşüne meyletmiştir. Eserde fıkıh usûlünün temel konuları deliller, lafızlar, kıyas, ictehad kapsamlı bir şekilde ele alınmamakta, sadece her meseleyle alakalı önemli konular işlenmektedir. En çok kıyasla alakalı konular üzerinde durulmuştur.¹⁰⁴

Saymerî, bu kitabına ilmî metodunu yansıtan bir mukaddime yazmamıştır. Dolayısıyla eserin kendisinden yola çıkarak müellifin metodu hakkında ipuçları niteliği taşıyan bilgilere yer verilecektir. Kitabı incelediğimizde dokuz ana başlık altında toplanan meselelerin dağılımı şöyledir: 1. Emir-nehiy, on sekiz mesele 2. Umûm-husûs, yirmi iki mesele, 3. Beyân, üç mesele, 4. Ef'âl-i nebî beş mesele, 5. Nâsih-mensûh, sekiz mesele, 6. Hadis rivayet teknikleri, yirmi dört mesele 7. İcma, yirmi üç mesele 8. Kıyas yirmi mesele 9. İctihadla ilgili meseleler on tanedir. Her meselede önce Hanefî mezhebinin konuyla ilgili temel yaklaşımı ve varsa mezhep içi ihtilaflar, sonra da diğer müctehidlerin görüşleri dile getirilmektedir. Müellif kitabında başlıkla ilgili mevcut yaklaşımları kısaca verdikten sonra mezhep içi kabullerin temel

¹⁰¹ Ebû Gays Muhammed Hayrûddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 2002), 245.

¹⁰² Ziriklî, *el-A'lâm*, 245.

¹⁰³ es-Saymerî, *Mesâ'ili'l-hilâf*, 238.

¹⁰⁴ Tuncay Başoğlu, “Saymerî'nin Usûlû ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tesbitler”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 275.

argümanlarını okuyucuyla paylaşmaktadır. Ardından karşıt görüş sahiplerinin delillerini vererek bunları güçlü bir akıl nakil ilişkisi bağlamında çürütmeye çalışmaktadır.¹⁰⁵

Kitabın isminden de anlaşılacağı üzere hilaf türü bir eserdir. Eser genel hatlarıyla Hanefî ve Şâfiî arasındaki ihtilaflı meseleleri ele alarak diyalektik çerçevesinde tartışır. Ara sıra Malikilere atıfta bulunur ancak Hanbelîlerin görüşlerini zikrettiği halde mezhep ve görüş sahiplerinden bahsetmez. Aklî çıkarımlara, usûlî kaidere atıfta bulunur, muhaliflerinin görüşlerini çok kısa ve mücmel ifadelerle zikreder.¹⁰⁶ Dolayısıyla ilgili görüşlerin ana kaynaklarından teyit etme ihtiyacı duyulmaktadır. Eser dil açısından oldukça başarılı olup Arap dilinin gramer kaidelerine uygun ve az lafız ile çok mana ifade etme bakımından usûlî birçok kavramı muhtasar bir şekilde ele almıştır. Kitabın dikkat çeken özelliklerinden birisi de Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (ö. 430/1039) *Takvîmü'l-edille*'si ile Şemsü'l-eimme Ahmed es-Serahsî'nin (ö. 483/1090) *Usûlü's-Serahsî* eseri arasında mukaren bir metod izlemesidir. Bu eserde mensubu olduğu Hanefî mezhebinin usûlî görüşlerini zikredip o görüşleri aklî ve naklî açıdan temellendirdikten sonra Mu'tezile ile uygunluk arz eden görüşlerini zikreder.¹⁰⁷ Eserinde konuyla alakalı bir çok örneğe rastlamak mümkündür.

Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih

Günümüze kadar ulaşmış ve Ebû Hanîfe hakkında oldukça kapsamlı bilgiler içeren bir tabakât kitabı, H. 404 (1014) yılının Ramazan ayında tamamlanmıştır. Irak civarında yetişmiş yaklaşık altmış Hanefî fakihi konu alan bu eser, IV./X. yüzyılda yaşamış Hanefî âlimlerini ele almaktadır ve mezhep tarihinin önemli kaynaklarından biri olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁸ Eser, ilk olarak Mısır'da basılmıştır. Ancak Mısır baskısı hatalı ve özensiz olduğundan, Ebû'l-Vefâ Afgânî'nin girişimleri sonucunda İstanbul'a başvurulmuş ve oryantalist çalışmalarıyla tanınan, bir dönem İstanbul Üniversitesi'nde de görev yapmış olan Hellmut Ritter (1892–1971) aracılığıyla, Şehit Ali Paşa Kütüphanesi'ndeki bir nüsha Mısır'a ulaştırılmıştır. İlgili nüsha, Mısır'da İmam Zahid el-Kevserî tarafından titizlikle kontrol edilerek, Haydarabat'ta H. 1394'te yeni baskısıyla yayımlanmıştır.¹⁰⁹

Şerhu Muhtasari't-Tahâvî

Eserin günümüze ulaşip ulaşmadığı bilinmemekle birlikte, İbn Kutluboğa söz konusu eserin birkaç ciltten müteşekkil olduğunu belirtmektedir.

¹⁰⁵ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 46.

¹⁰⁶ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 47.

¹⁰⁷ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 21.

¹⁰⁸ es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 6.

¹⁰⁹ es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 10.

1.4. EBÛ İSHÂK EŞ-ŞİRÂZÎ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

Araştırmamızın konusu olan âlimlerden bir diğeri de Ebû İshâk eş-Şîrâzî'dir. Bir âlimin hayatına dair bilgilerin bilinmesi, onun düşünce tarzını anlamak açısından son derece önemlidir. Şâfiî fakihi Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî'nin nerede ve ne zaman doğduğu, hangi merkezlerde eğitim aldığı, hangi ilim dallarıyla meşgul olduğu ve sosyal çevresinin özellikleri gibi bilgiler, onun ilmî kişiliğini ve eserlerinin bağlamını kavrayabilmek için gereklidir.

1.4.1. Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Hayatı

Ebû İshâk eş-Şîrâzî, Şîraz'ın takriben yüz on beş kilometre güneyinde Fîrûzâbâd beldesinde hicrî (393/1003) yılında doğdu. Şîrâzî'nin ismi Ebû İshâk Cemâlüddin İbrahim b. Ali b. Yûsuf eş- Şîrâzî el-Fîrûzâbadî'dir.¹¹⁰ eş-Şîrâzî diye künyesiyle anılmasının sebebi ilim tahsili için yaptığı yolculukların ilk durağı Şîrâz olduğundan ve burada tanınmasından kaynaklanmaktadır. Erken sayılabilecek yaşta geldiği Şîrâz'da ciddi ilmî çalışma yapmış kısa zamanda buradaki hocaların dikkatini üzerine çekmeyi başarmıştır. Fars topraklarında yer alan Şîrâz büyük ve önemli şehirdir. Kimilerine göre burası Harzem şehridir.¹¹¹

İlk eğitimini burada Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin öğrencilerinden olan Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer eş-Şîrâzî'den aldı. Doğduğu yerdeki ilmî imkânlardan istifade ettikten sonra tahsil seviyesini yükseltmek için gittiği Şîraz'da (410/1019) Ebû Abdullah el-Cellâb'dan ve Ebû'l-Ferec İbnü'l-Beyzâvî'den fıkıh dersleri aldı. On yedi yaşında Şîraz'a geldi.¹¹² Burada kendisinden fıkıh tahsil ettiği hocası Ebû Ahmed Abdurrahman b. Hüseyin el-Gandecânî memleketine dönünce o da Gandecân'a gidip onun derslerine devam etti. Burada bir müddet kaldıktan sonra Basra'da Ebû Ahmed Abdülvehhâb b. Muhammed el-Bağdâdî ve bölgenin önemli âlimlerinden ders aldı.

Ebû İshâk eş-Şîrâzî, hicrî 415 yılı Şevval ayında (Aralık 1024) Bağdat'a gitti ve ömrünün sonuna kadar orada yaşadı.¹¹³ Bağdat'ta alanında uzman kabul edilen büyük âlimlerden fıkıh, usûl-ü fıkıh, hilâf, cedel ve hadis gibi ilimleri tahsil etti. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin derslerine çok çalıştığı ve her dersi bin defa tekrar ettiği bizzat kendisinden nakledilmiştir.¹¹⁴ Üzerinde tesirini hissettiği hocası Fıkıh âlimi Ebû't-Tayyib et-Taberî idi. On yıl hocasının ilim halkasına devam etti. Aynı dönemde Ebû Ali b. Şâdân ve Ebû Bekir el-Berkânî'den hadis dersleri aldı. 430 (1039) yılından sonra Nizamiye Medresesinde eğitim

¹¹⁰ es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, 4/215.

¹¹¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 16/ 87.

¹¹² eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 1.

¹¹³ Ebû İshak eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 3.

¹¹⁴ es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, 4/218.

faaliyetlerine başlayana kadar Ebü't-Tayyib et-Tâberî'nin Bâbü'l-Merâtib mahallesindeki mescidinde onun özel isteğine binaen ders vermeye devam etti.¹¹⁵

Şîrâzî'nin yaşadığı dönem, hicrî dördüncü asrın sonları ile hicrî beşinci asrın başlarına denk gelmektedir. Siyasi iktidarlar açısından Şîrâzî'nin seksen dört yıl olan ömrünün yarısından çoğunu oluşturan elli dört yılı Büveyhîler'in, geri kalan kısmı ise Selçuklular'ın hakimiyeti altında geçmiştir. Zira bu dönemde Sultan Alparslan'ın veziri Nizamülmülk Şîrâzî'yi Bağdat'ta yaptırdığı medreseye baş müderris olarak atamıştır.¹¹⁶ Şîrâzî Bağdat'a yerleştikten sonra, 381/991 yılında zamanın halifesi olan Kadirbillah, 11 Zilhicce 422/1031 tarihinde vefat etti. Takriben 40 yıl hilafet makamında olan Kadir'in *Usûl* adlı eseri, Mehdi Camii'ndeki ehli hadis mensupları tarafından her Cuma okunurdu.¹¹⁷ Kadir'in vefatı ve yerine Kaimbiemrillah'ın halife seçildiği dönemde 30 yaşlarında bir ilim talebesi olan Şîrâzî eserlerinde bu olaylara dair herhangi bir bilgi vermemektedir.

Hayatı boyunca ilimle meşgul olan Şîrâzî hayatının son anına kadar yine ilimle uğraşmış, öğrencilerine ders vermiştir. Vefatına kadar Bağdatta kalan Şîrâzî, burada Nizâmiye Medresesinde ders vermeye son ana kadar devam etmiştir. Şîrâzî'nin vefat tarihi hususunda bazı ihtilafların varlığıyla birlikte kaynakların çoğunda geçtiği üzere Şîrâzî, 476/1083 yılının Cemaziyelahir/Kasım ayının 21/5. gününde pazar gecesini Bağdat'ta vefat etmiştir. Bazı rivayetlere göre 472/1080'de vefat etmiştir.¹¹⁸ İbn Sübkî'de geçen rivayete göre ise pazar gecesini değil çarşamba günü vefat etmiştir. Ebû Vefa b. Ukayl el-Hanbelî onu yıkamıştır. Yine İbn Subkî'ye göre Bâbü'l-Harb'de, diğer kitapların çoğuna göre ise Bâbü'l-Ebrâz'da defnedilmiştir.¹¹⁹

1.4.2. Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin İlmi Kişiliği

Şîrâzî Basra'daki eğitimini tamamladıktan sonra Şevval 415/1024 yılında Bağdat'a gelip ilim öğrenmeye devam etmiştir. Bağdat'a gelmesiyle yeni bir ilmi atmosfere giren Şîrâzî burada fukahânın önde gelenlerinden Ebû Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058) ile görüşmüş ve ders halkasına katılmıştır.¹²⁰ Şîrâzî'nin ilmi şahsiyetinin oluşmasında en çok Ebü't-Tayyib et-Taberî'nin katkısı olduğu söylenebilir. Şîrâzî burada on küsur yıl talebelikten sonra bir müddet kendisine muidlik vazifesi yaptığı hocası Taberî, el-Müzenî el-Mısırî'nin (ö. 264/878)

¹¹⁵ es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, 4/217.

¹¹⁶ İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber*, 3/580.

¹¹⁷ Ebü'l-Hâsan Takıyyüddin Ali b Abdilkafi b Ali Sübkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc ala Minhâci'l-Vüsûl ila ilmi'l-Usûl*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2011), 3/5.

¹¹⁸ Zirikî, *el-A'lâm*, 51.

¹¹⁹ es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, 4/229.

¹²⁰ Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbu'l-Esmâ' ve'l-Luğât* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 173.

Muhtasarına şerh yazmış, hilaf, cedel, usûl ve fûrû gibi pek çok alanda eserler vermiş önemli bir şahsiyettir. Hocasının bu ilmî kişiliği Şîrâzî'ye de yansımıştır. Netice olarak Şîrâzî Müzenî el-Mısırî'nin talebesinin talebesidir.¹²¹ Zira Şîrâzî hocası Taberî, hakkında “gördüğüm kimseler içinde, ondan daha çok çalışan birini, daha çok tahkik yapanı ve görüşü daha iyi olanı görmedim.” demiştir.¹²² Bağdat'ta tahsiline devam Şîrâzî, genel itibariyle mezhebin Irak çizgisinin duayeni kabul edilen Ebû Hamid el-İsferayini'nin (344-406/955-1015) talebeleri olan hocalardan fıkıh, usûl, hilaf ve cedel dersleri aldı: Kerh kadılığı yapmış Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Beydavî (424/1033)7, Ebû Hatim (Mahmud b. el-Hâsan et-Taberi) el-Kizvinî (440/1048)8, Ebü'l-Kasım Mansur b. Ömer el-Kerhi (447/1055), el-Kadi Ebü't-Tayyib et-Taberi (450/1058) gibi fukahayı burada zikretmek mümkündür.¹²³ Şîrâzî'nin ilmi yetkinliğini gösteren en önemli olay şudur: Ebü't-Tayyib et-Taberî'nin eşi için düzenlenen taziye meclisinde, dönemin büyük alimleri arasında bir fıkıh münazarası yapılması istenir. Şâfiî fakih Taberî kendi yerine öğrencisi Şîrâzî'yi, Hanefî fakih Saymerî ise kendi öğrencisi Dâmeğânî'yi vekil göstermiştir Şîrâzî'nin bu münazarada üstün bir performans ortaya koyduğunu aktarmıştır.¹²⁴ Şîrâzî, hocası Ebû Tayyîb et-Taberî'nin ilmî açıdan güvenini kazanmış, derse gelemediği zamanlarda onu, öğrencilerine ders vermekle vazifelendirmiştir. Şîrâzî, hocası Ebû Tayyîb et-Taberî'nin mescitlerden birinde ders vermesi talebinden dolayı takriben on beş sene Bağdat'ta kalmıştır. Bağdat'ta hocası Ebû Tayyîb et-Taberî'nin 450/1058 yılında vefatından sonra Şîrâzî, Şâfiî mezhebinin fakîhleri arasında ünü artmış ve Bâb-ı Merâtıb'daki mescidinde ders halkaları kurarak ilmî faaliyetlerine devam etmiştir.¹²⁵

Eserlerini yazarken konuyla ilgili bir beyit görse o beytin kaynağını bulup ezberlerdi. İslamî ilimlerin her alanında behresi olana Şîrâzî özellikle hilaf konularında ciddi uzmanlık kazanmış adeta birinin Fatiha'yı bildiği gibi hilaf konularını ezbere bilirdi. Şîrâzî'nin bu azmi ona haklı bir şöhret kazandırmış, Babülmerâtıbdale talebe yetiştirmeye başlamasıyla da şöhreti daha da artmıştır. Şîrâzî'nin gayreti telif hayatına da aksetmiştir. Başta usûl olmak üzere fıkıh, cedel, hilaf, tabakat, akide ve hadis alanlarında birçok eser telif etmiştir. Şîrâzî'nin İslâmî ilimlerin genelinde eserler vermesi onun çok yönlü olduğunun bir göstergesidir.¹²⁶ Bu durum ona iyi bir şöhret kazandırmış, şöhretinin pekişmesinde katıldığı münazaraların etkisi çok olmuştur. Hicri beşinci asırda siyasi ve mezhep çekişmelerinin varlığı cedel ve hilaf ilminde uzman olmasında etkili sebeptir. Şîrâzî Şeyh lakabıyla anılmasından çok hoşlanırdı zira bir gün

¹²¹ eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 128.

¹²² Ebû İshak eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 128.

¹²³ Ebû İshak eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 126.

¹²⁴ es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, 4/245.

¹²⁵ Ziriklî, *el-A'lâm*, 51.

¹²⁶ Muhammed Hâsan Heyto, *el-İmâmü's-Şîrâzî hayâtühû ve ârâuhû'l-usûliyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1980), 49-75.

H. Peygamberi rüyasında görmüş H. Peygamberden teberrüken bir hadis dinlemek istemiş H. Peygamber ona şeyh diye hitap etmiş bu sebepten dolayı bu lakapla anılmayı çok sevdiğini ifade etmiştir.¹²⁷

Yukarıdaki rivayet Şîrâzî'nin kişiliği hakkında önemli ipucu vermektedir. Şîrâzî'nin Bağdat'a gelişinden itibaren bölgede önemli siyasi gerilimler yaşanmıştır. 430/1039 yılında başlattığı ilim halkasında fıkıh dersleri vermeye başlayan Şîrâzî, bundan sonra on yedi yıl Büveyhî iktidarının hâkim olduğu zamanda yaşamıştır. 447/1055 yılında Tuğrul Bey'in Bağdat'ı ele geçirip Büveyhî hakimiyetine (334-447/945-1055) son vermesiyle hilafet merkezinde Selçuklu egemenliği başlamıştır. Büveyhilerin hakimiyetinde (334-447/945-1055) çok ciddi bir Sünni-Şii çekişmesi söz konusudur. Dolayısıyla bu noktada cereyan eden siyasi güç cenahında Sünni Ehl-i hadis, Hanbeliler, Eş'ariler ve bir noktaya kadar Hanefiler vardır. Hanefiler 'in Mu'tezile ile itikadî anlamda aynı eksende olmaları zan altında kalmalarına neden olmuştur.¹²⁸

Burada Şii akıma karşı ilmî açıdan güçlü cevapların üretilmesi için çareler aranmıştır. Dolayısıyla zilhicce 457/Kasım 1065'de Dicle Nehri'nin doğu kenarında inşasına başlanan Bağdat Nizamiye Medresesi, 10 Zilkade 459 (22 Eylül 1067)'da resmen eğitim faaliyetine başladı.¹²⁹ Medrese inşaat alanının istimlakinde haksızlık olduğu düşüncesi, Şîrâzî'yi açılış dersini yapmaktan alıkoymuş ve açılış dersini İbn Sabbağ (ö. 477/1084) yapmıştır. Durum hakkında Nizamülmülk'e bilgi verildiğinde derhal olaya el koymuş ve medreseyi Şîrâzî için inşa ettirdiğini ve kesinlikle onun müderris olması tâlimatını Bağdat emiri Ebû Sa'd b. Abdurrahim'e göndermiştir. Hem emir Ebû Sa'd hem de talebelerinden gelen baskılar neticesinde Şîrâzî yirmi gün sonra Zilhicce ayının başında 459 (13 Ekim 1067) cumartesi günü Nizamiye Medresesinde ders okutmaya başlamıştır.¹³⁰

Ebû İshak eş-Şîrâzî ilmî faaliyetlerinin yanında sosyal ve siyasi meselelerin çözümünde aktif rol üstlenmiştir. Abbâsî halifeleri ve Selçuklu sultanlarının ilmine ve ferasetine güvendiği bir fakih idi. Örnek olarak 465 (1072) yılında Bağdat halkı içki gibi ifsat ortamlarının oluşmasından rahatsızlık duymuş ve halkın bir kısmı ve Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin başını çektiği heyet Halife el-Kâim bi-Emrillâh'ın huzuruna çıkıp bu kötülüğe son verilmesini istemişler, halife duruma el koyması için sultan Alp Arslan ile görüşeceğini söylemesine rağmen

¹²⁷ es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, 4/225.

¹²⁸ Bilal Aybakan, "Bağdat Nizamiye Medresesi İlk Müderrisi Ebu İshak eş-Şîrazi (476/1083)", *İslam Medeniyetinde Bağdat Medinetü's-Selam) Uluslararası Sempozyumu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2008), 702.

¹²⁹ İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 12-13.

¹³⁰ es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, 4/218.

dağılmamışlardır. Halife; Ebû İshak eş-Şîrâzîyi Bâbü'l Garâbeye davet edip ikna etmiştir.¹³¹ Şîrâzî'nin, ilim ve aksiyon sahibi bir kişiliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. İlim ve hizmet yolundaki gayreti öylesine yoğundur ki, hayatı boyunca evlenmemiş, mal biriktirmemiş ve bu nedenle hacca gidememiştir. Hacca gitme teklifinde bulunan birçok dostunun tekliflerini ise geri çevirmiştir. Bu yönüyle Şîrâzî, istiğna anlayışına sahip bir âlim ve fakih olarak tarihî kayıtlara geçmiştir.”

1.4.3. Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Hocaları

İlmî sahada bir kimsenin konumunu kısmen belirleyen hususlardan birisi ilim aldığı hocaları, yetiştiği ortam ve kendisinden ilim tahsil eden talebelerinin varlığıdır. Şîrâzî'nin ilim yolculuğu çok genç yaşta başlamış olup biyografisinde bu konuya yer verilmiştir. Şîrâzî'nin çok fazla hocası olmuştur. Ancak burada hepsini zikretmeye imkân yoktur. Sadece Şîrâzî'nin ilmî kişiliğinin şekillenmesine tesir eden hocalarını bahse konu edecek, kısaca biyografilerinden bahsedeceğiz.

Bunlardan en önemlisi Ebü't-Tayyib Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir et-Taberîdir (ö. 450/1058). Kendisi bir Şâfiî fakihidir. Irak Şâfiî fakihleri ondan fıkıh ilmi tahsil edip sonraki nesillere aktardı. Talebeleri arasında Hatîb el-Bağdâdî, Ebû İshak eş-Şîrâzî, İbnü's-Sabbâğ, gibi önemli limler yer almaktadır. Hanefî fakihî Hüseyin b. Ali es-Saymerî'nin vefatıyla (436/1045) Kerh kadılığına ataması yapıldı.¹³² Hayatının sonuna kadar bu vazifeye devam etti. Bâbüharb Mezarlığı'nda medfundur.¹³³

Künyesi Ebû'l-Kâsım olup ismi Mansûr bin Ömer bin Ali'dir. (ö.447/1055) Bağdat'ın Kerh mahallesinde doğduğu için Kerhî ve Bağdadî nisbesiyle anılırdı. Bağdat'ta vefât etti. Bâbüharb mezarlığına defnedilmiştir. Döneminin en görkemli ilim merkezlerinden olan Bağdat'da dünyaya gelen Ebû'l-Kâsım Kerhî, Şâfiî fakihlerin meşhurlarından Ebû Hâmid İsfârâyânî'den fıkıh tahsil etti.¹³⁴ Hadîşçi ve Şâfiî Mezhebi fakihî olarak tanınırdı.¹³⁵

Ebû Hatim et-Taberî (ö. 414/ 1023) Şâfiî fakihlerinden olup künyesi Ebû Hatim'dir. Kaynaklarda ismi Muhammed b. Hâsen b. Muhammed b. Yusuf b. Hâsen b. Muhammed et-Taberî el-Kazvînî şeklinde yer alır. Kazvînî mahlasıyla meşhurdur. Taberistan'a bağlı Âmül şehrinde dünyaya gelmiş ve burada tahsil hayatı başlamış sonrasında Bağdat'a gidererek Ebû

¹³¹ Abdülkerim Özaydın, “Bağdat Nizâmiye Medresesi'nin İlk Müderrisi Ebû İshâk Eş-Şîrâzî Ve Medresenin Resm-i Küşâdî”, *Şarkiyat Mecmuası* 26 (2015), 93.

¹³² eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 3.

¹³³ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 5/13.

¹³⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/101.

¹³⁵ eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 129.

Hâmid İsferâyani'nin ilim halkasına katılmış, Ebû el-Bâkılânî (ö. 403/1013) usûl-ü fıkıh dersleri almıştır. Ebû Hatim et-Taberî doğduğu şehir Âmül'de vefât etmiştir.¹³⁶

Muhammed el- Beydavî (ö. 1032/424) kaynaklarda ismi Muhammed b. Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el- Beydâvî'dir. Bağdat'ta kaldığı dönemlerde Ebû'l-Kâsım Abdülaziz ed- Darekî'den (ö. 375/985) fıkıh dersleri almıştır.¹³⁷ Son derece güvenilir ve takva sahibi olan Beydavî ilmî seviyesi yüksek Şâfiî fikhî ve hilaf konularını ezberine almış fetva konusunda güvenilir bir âlimdir. Hicrî 424 yılında aniden hastalanarak vefat etmiştir.¹³⁸

İbn Râmîn, kaynaklarda tam adı Ebû Ahmed Abdülvehhâb b. Muhammed b. Râmîn el-Bağdâdî' (ö.430/1038)'dir. Ebû'l-Kâsım ed-Dârekî' ve Ebû Ali b. Hayran'dan (ö. 320/932) ders almıştır. Şîrâzî hocasının hocası İbn Hayran'ın kendisine kadılık teklif edildiği halde kabul etmediğini ifade eder.¹³⁹ İbn Râmîn hayatının büyük bir bölümünü Basra'da geçirmiştir. Usûl ve fıkıh alanında otorite kabul edilir.¹⁴⁰ Şîrâzî İbn Râmînden Şîrâz'da derslerine katılıp talebesi olmuştur. İbn Râmîn, Şâfiî mezhebinin önde gelen âlimlerindendir.

Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî el-Berkânî (ö. 425/1034) Hadis ilminde imam ve hafız gibi önemli sıfatlarla anılmış, Hatîb el-Bağdâdî sika olduğunu ve kendisinden rivayette bulunduğunu ifade etmiştir. Bağdat'ta ikamet etmiştir. Çok ibadet ettiği hakkında ulamanın hüsnü şahadeti vardır. Şîrâzî hadis ilmini bu hocasından almıştır.¹⁴¹

Ebû Ali Muhamed b. Ahmed el-Hâşimî (428/1036) Hanbelî fakihlerinden olup fikhî meselelerde uzman, ilmî kabiliyetiyle meşhur ve ilim ehline değer atfeden bir kişiliğe sahiptir. Fıkıh âlimi olmakla birlikte hadis ilmine de vakıftır ve bu alanda musannef telif ettiği aktarılır. Abbasî Halifesi Kâdir Billah'ın en çok ilgi gösterdiği kişi Ebû Ali el-Hâşimî'nin ilim meclisine Şîrâzî de katılmış, kendisinden istifade etmiştir.¹⁴²

Gendecanî'nin vefat tarihi bilinmemektedir. Tam ismi Ebû Ahmed Abdurrahman b. Hüseyin olan el- Gendacanî, Ebû Hamidel- İsferayî'nin talebelerindendir. Şîrâzî, hem Şiraz'da hem de Gendecan'da kendisinin ders halkasına katılmıştır.¹⁴³

¹³⁶ eş-Şîrâzî, *Tabağâtü'l-fukahâ*, 130.

¹³⁷ eş-Şîrâzî, *Tabağâtü'l-fukahâ*, 126.

¹³⁸ es-Sübki, *Tabağâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, 4/153.

¹³⁹ ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 11/388.

¹⁴⁰ eş-Şîrâzî, *Tabağâtü'l-fukahâ*, 135.

¹⁴¹ es-Sübki, *Tabağâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, 4/47.

¹⁴² eş-Şîrâzî, *Tabağâtü'l-fukahâ*, 174.

¹⁴³ es-Sübki, *Tabağâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, 5/105.

Ebû Ali b. Şâ'zân (ö.420/1029) Şîrâzî'nin hadis dinlediği hocasıdır. Tam ismi Hâsan b. İbrahim b. Ahmed b. Hâsan b. Muhammed b. Şâ'zân b. harb b. Mihren'dir. Hadis alanında önemli bir mevkiye sahiptir. Hadis alanında sika râvi olarak kabul edilir.¹⁴⁴

1.4.4. Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Öğrencileri

Şîrâzî tahsiline erken yaşta başlamış olup hayatının sonuna kadar hiç ara vermeden ilmî sahadaki çalışmalarına devam etmiştir. Bu çalışmalar için doğası gereği ders alma ile başlamış zamanla ilmî derinlik kazandıktan sonra ders verme şeklinde devam etmiştir. Şîrâzî, Ebû't Tayyib et-Taberî'nin derslerine devam ettiği süreçte hocası ders vermesi için kendisine vekalet vermiş olmasının yansira Nizamiye medresesine baş müderris tayin edilmesiyle hocalık hayatı vefat edene kadar toplam 30 yıl devam etmiştir.¹⁴⁵

Şîrâzî'nin, güzel ahlakı, tesirli uslûbu, derslerinde nüktedan ve mütebessim çehresi sebebiyle birçok ilim talebesi halkasına dahil olmuştur.¹⁴⁶ Etrafında toplanan talebelerinin sayısının artmasının temel sebeplerinden biri de Nizamiye medreselerinde ders vermesidir. Şîrâzî hem tahsil hayatındaki ders arkadaşları hem hocalığı döneminde kendisinden ders alanların sayısı hakkında şöyle der: Horasan bölgesine gittiğimde belde, köy kasaba yoktur ki; oranın müftüsü kadısı veya camisinin hatibi ders arkadaşlarımdan veya öğrencilerimden biri olmasın.¹⁴⁷ Öğrencilerinden bir kısmı şunlardır:

Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî (ö. 463/1071). Nisbesinden de anlaşılacağı üzere Bağdâdî, Bağdat şehrinde (392/1001) senesinde dünyaya geldi. Yirmi yaşından itibaren Basra, Nîşâbûr, İsfahân, ve Şam gibi ilim merkezlerine hadis almak için rihle denilen yolculular yapmış ve farklı üstadlardan hadis tahâmül etmiştir.¹⁴⁸ Hadis ilmindeki konumu bakımından Dârekutnî'ye benzetilmiştir. Ebû't-Tayyib et-Taberî ve Şîrâzî'den fıkıh dersi almıştır. *Târîhu Bağdâd* isimli eseriyle meşhur Bağdâdî, hadis hâfızı ve tarihçidir.¹⁴⁹

Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî (474/1081) Endülüs'te (403/1012) yılında dünya'ya geldi. Eğitim hayatına burada başlayan Bâcî, (420/1029) yılında ilmini geliştirmek maksadıyla Hicaz, Bağdat, Şam, Musûl gibi şehirlere gitmiş burada bulunan ulemeden fıkıh, usûl, kelam ve hadis dersleri almıştır. Takriben on üç yıl devam eden bu ilmî seyâhatlerden sonra büyük bir ilmî birikimle Endülüs'e dönen Bâcî, buranın farklı yerlerinde kadılık görevine

¹⁴⁴ es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, 4/217.

¹⁴⁵ İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyüddîn Osman b. Salâhuddîn eş-Şehrezûrî., *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'îyye*, thk. Muhyiddin Ali Necib (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992),1/ 301.

¹⁴⁶ İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî., *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'îyye*,1/ 301.

¹⁴⁷ es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, 4/317.

¹⁴⁸ es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, 4/29.

¹⁴⁹ Ebû'l-Fazl Bedrüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî ed-Dımaşkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyye*, ed. Hafız Abdülalîm Hân (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 241.

getirilmiştir. Endülüs'te aynı dönemde yaşadığı Zâhirî mezhebinin önde gelen simalarından İbn Hazm (456/1064) ile münazaraları vardır. Bâcî, birçok alanda otuzu aşkın eser telif etmiştir.¹⁵⁰ Endülüs'te vefat eden Bâcî, hem Şîrâzî hem de Saymerî'den ders almıştır.¹⁵¹

Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Cürcânî (482/1089). Cürcânî, fıkıh ve edebiyat alanında otorite kabul edilmesinin yanında Basra'da kadılık ve müderrislik görevlerinde bulundu.¹⁵² Şîrâzî'den fıkıh tahsil etti, Basra'da Şâfiîlerin önderi konumuna geldi, edebiyat alanındaki başarısıyla da meşhur oldu. *eş-Şâfi*, *et-Tahrîr*, *el-Bülğa* ve *el-Me'âyâh* isimli eserler telif etti. Cürcânî (482/1089) senesinde Basra'da vefat etmiştir.¹⁵³

Fahrulislam Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî. 507/1113 Yılında ülkemizin Güneydoğusunda Diyarbakır'a bağlı Meyyâfârikîn'de (silvan) dünyaya geldi. Ancak aslen Mâverâünnehir'de Şâş kentinden olduğu için eş-Şâşî olarak anıldı. Eğitim hayatına burada birçok hocadan ders alarak başlayan Şâşî'nin Bağdat'taki ilmî serüveni; Şîrâzî'nin ders halkasına katılmak ve onun asistanı olmak suretiyle devam etmiştir. Bağdat'ta Şâfiî mezhebi açısından önemli bir konuma erişmiştir. 504/1110 yılında Gazali'den sonra Nizamiye Medresesinde görev alan Şâşî, hayatının sonuna kadar buradaki görevine devam etmiştir. Şâşî, (507/1113) senesinde vefat etmiş ve bir rivâyete göre hocası Şîrâzî ile aynı kabre, diğer rivâyete göre ise onun yanına defnedilmiştir.¹⁵⁴

Ebü'l Vefâ İbn Akîl (ö. 1119/513) Bağdat'ta dünya'ya geldi ailesi Hanefî mezhebinden olduğu tahmin edilmektedir ancak az sayıda Hanbelî âlimden de ders aldığı bilinmektedir. (447/1055) yılında fıkıh ilminde derinleşip bu alanda söz sahibi olduğu nakledilmiştir.¹⁵⁵

İbn Akîl münâzara ilmine dâir incelikleri Şîrâzî'den öğrenerek, eserlerinden çok yararlandığını söylemiştir. Şîrâzî vefat edince cenazesini İbn Akîl'in yıkadığı bilinmektedir.¹⁵⁶

1.4.5. Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Eserleri

Şîrâzî'nin tabakat kitaplarında birçok eserlerinin zikredilmesi onun velûd bir âlim olduğunu göstermektedir. Fıkıhın pek çok alanında eserler telif etmiştir. Burada onun fıkıhın fûrû kısmıyla alakalı olan eserlerini zikretmeyeceğiz.

¹⁵⁰ ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 18/538.

¹⁵¹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-Hilâf*, 15.

¹⁵² es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, 4/74.

¹⁵³ Ebû Bekir b. Ahmed b. Muḥâmed b. Omar el-Esedî eş-Şuhbî ed-Dimeşkî Taḳiyyuddîn İbn Kâdî Şuhbe İbn Kâdî Şuhbe, *Tabakâtu's-Şâfi'îyye*, thk. el-Hâfız 'Abdul'âlim Hân (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1407/1986), 260.

¹⁵⁴ ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 19/393.

¹⁵⁵ Ebû'l-Ferec Zeynüddîn 'Abdurrahmân b. Ahmed b. 'Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. 'Abdurrahmân b. Suleymân el-Uṣeymîn (Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1425/2005), 143.

¹⁵⁶ Ebû'l-Fazl Bedrüddîn ed-Dımaşkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyye*, 4/229.

1.4.5.1. Fıkıh usûlü eserleri

Çalışmamızın kapsamı açısından, Şîrâzî'nin yalnızca usûl alanındaki eserlerine değinmekle yetinilecektir; zira diğer alanlardaki eserleri farklı çalışmalarda ele alındığından, tekrara düşmemek amacıyla bu çalışmada konu edilmeyecektir.

et-Tabsıra

Usûl alanında Şîrâzî' tarafından yazılan ilk eser *et-Tabsıra*'dır. Müellif bu kitabı yazmasının sebebi olarak eserin mukaddimesinde usûl-ü fıkıh alanında ihtilaflı meseleleri cem eden bir telifte bulunmasına dair yoğun talepler olduğunu ifade eder. Maksada uygun olarak eserde genel hatlarıyla ihtilaflı konular ele alınmıştır. Bunun yanında eser her seviyeden öğrencinin anlayacağı şekilde tertip edilmiştir, ihtilaflı konularda ilgili mezheplerin görüşleri ve tutundukları deliller zikredilerek cevaplar verilmiştir.¹⁵⁷

et-Tabsıra, Saymerî'nin (ö. 436/1045) *Mesâilü'l-hilâf fî usûli'l-fıkh* adlı usûl eseri gibi konuları ilgili başlıklar altında mesele mesele ele almıştır. Emir nehiy yirmi altı mesele, umum husus on yedi mesele, istisna dört mesele, mücmel mufasssal on bir mesele, delilü'l-hitap dört mesele, nesh on üç mesele, Ahbar yirmi yedi mesele, icma onbeş mesele, taklit beş mesele, kıyas üç mesele, içtihat on iki mesele, yukarıda da ifade edildiği gibi konular tartışma usûlü şeklinde bir nevi diyalektik metoduyla işlenmiştir. *et-Tabsıra* Muhammed Hâsan Heyto tarafından tahkik edilmiş ve bu eser *el-İmâmü's-Şîrâzî: Hayâtühû ve ârâühû'l-usûliyye* başlıklı bir mukaddimeyle 1980 senesinde Dimaşk'ta Dâru'l-Fıkr tarafından tab' edilmiştir.

el-Lüma'

el-Lüma' Şîrâzî'nin *et-Tabsıra* eserinden sonra yazdığı usûl-ü fıkıh eseridir. Eserin başında bazı dostlarımız bizden hilaf türü bir eser olan et-Tabsıra'nın içerdiği bilgilere ilave olarak bir usûl-ü fıkıh eseri yazmamızı talep ettiler şeklinde bir bilgi verir. Şîrâzî'nin bu ifadesi *el-Lüma'*ın *et-Tabsıra*'dan daha sonra yazıldığını isbatıdır. Bu eserin ünü insanlar arasında yayıldı. Çünkü bu eser usûlle alakalı üzerinde ittifak edilen ve ihtilaf edilen bütün meseleleri içermektedir. Eserde meseleler gayet açık ve kolay bir üslûpta ele alınmıştır. Bazı usûl eserlerinde yer alan husûn kubuh gibi anlaşılması zor olan meseleler bahse konu edilmemiştir. Ancak bütün bunlara rağmen eserin mukaddimesinde Kelamın kısımları hakikat, mecaz, bilgi, zan, nazar, istidlal, delil nedir ve bunlara tealluk eden konulara kısaca değinilmiştir. Dolayısıyla bu eser birçok büyük imamların müracaat ettiği ve nakilde bulunduğu önemli bir eserdir.¹⁵⁸

¹⁵⁷ Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî eş-Şîrâzî , *et-Tabsıra fî usûli'l-fıkh* (Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1980), 8.

¹⁵⁸ Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî eş-Şîrâzî, *el-Luma' fî Uşûli'l-Fıkh* (b.y.: y.y., 1424/2003), 3.

Bu eser üzerine yazılan birçok şerh vardır. Bunlardan ilk telif edilen Şîrâzî'nin yazdığı *Şerhu'l-Luma'dır*. Diğer bir şerh Ziyaüddin el-Kerdî el-Hezbânî'ye ait bir şerhtir. Ve yine Ebû Muhammed el Bağdâdî'ye ait bir şerh vardır. Bağdâdî başladığı bu şerhini tamamlamamıştır. Son olarak Mesud el-Yemânî'ye ait bir şerh bulunmaktadır.¹⁵⁹

Şerhu'l-Luma` / el-Vusûl ilâ ilmi'l-usûl

Şerhu'l-Luma`*: Şîrâzî'nin kendi eseri *el-Luma` üzerine yazdığı ve usûl alanına dair son eseri olduğu kabul edilmektedir. Eserin telif tarihi net olarak bilinmemekle beraber, Şîrâzî'nin *el-Mühezzeb* adlı fûrû fıkha dair yazdığı sıralarda bu eserini yazmış olduğu kuvvetle muhtemeldir.¹⁶⁰ Şîrâzî'nin usûle dair yazdığı en geniş eseridir.

Bu eser başlığındaki ismiyle meşhur olmuştur. Bu durum *Şerhu'l-Luma'nın* müstakil bir eser mi, şerh mi sorusunu gündeme getirmiştir. Usûl müellifleri ve muhakkikler *Şerhu'l-Luma`* isminin daha uygun olacağını ifade etmelerinin yanısıra *el-Vusûl* olarak adlandırılmasında bir problem olmayacağını ifade etmişler. *el-Vusûl ilâ ilmi'l-usûl* ünvanıyla bu kitabı zikreden kişi Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) olduğu mukakkik tarafından beyan edilir.¹⁶¹

Eser görünüş itibariyle şerh türü eserlere benzemeyip müstakil bir eser gibidir. Dolayısıyla *el-Luma`*'nın geniş ve detaylı bir şerhidir. Ancak metot olarak şerh olmaktan çok müstakil bir eser hüviyeti taşımaktadır.

Şîrâzî diğer usûl eserlerinde olduğu gibi bu eserde de konuları mesele mesele başlıklar altında ele almıştır. Önce meşhur görüşleri daha sonra da kendi görüşünü zikreder. Ardından farklı olan görüşlere yer vermektedir. Bütün görüşleri zikrettikten sonra muhalif görüşlerin aslî ve fer'î deliller ve aklî delillerle çatıştığını ifade eder. Muhalif olan görüşler Mu'tezile bazen ise Eş'arî, Malikî, Hanefî ve Zahirî mezhebine ait görüşleridir. Benimsediği görüşler ise Şâfiî mezhebine mensup olmasından dolayı Şâfiîlerin özellikle de hocası Ebû Tayyib et-Taberî'nin görüşleridir

¹⁵⁹ es-Sübkî, *Ṭabaḳātü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, 6/42.

¹⁶⁰ Heyto, *el-İmâmü's-Şîrâzî*, 159.

¹⁶¹ Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma`*, ed. Abdülmecîd Türkî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 1/57.

İKİNCİ BÖLÜM

2. VAZOLUNDUĞU MANA BAKIMINDAN LAFIZLAR

Usûl âlimlerinin şeri delillerden hüküm çıkarma konusunda ilk başvurdıkları metot, lafzın manaya konuluşunu kategorize eden taksimattır. Zira müctehidin Kur'an ve Sünneti incelerken ilk olarak ele alması gereken lafızlar, cümlelerin oluşması için adeta temel yapı taşlarıdır. Bu taksimatta elfaz konusu âm, hâs, müşterek ve müevvel diye dört ana başlık altında incelendiğini görmekteyiz. Dolayısıyla lafız ana başlıklar altında mantıkî örgü takip edilerek alt başlıklar halinde araştırmaya konu edilecektir.

Hanefî usûl geleneğine göre yazılmış ve günümüze ulaşan ilk eser, Cessâs'ın (ö. 370/981) *el-Fuşûl fi'l-uşûl*'ü elfaz bahsine âm lafzı konu edinerek başladığını görmekteyiz.¹⁶² Cessas'tan sonra Hanefî usûl geleneğinde elfaz bahsine hâs konusu öne alınmıştır. Araştırmamıza konu olmaları hâsebiyle Saymerî ve Şîrâzî ilk yazdıkları usûlde aynı yöntemi takip etmişlerdir.¹⁶³ Her iki âlimin konuları benzer başlıklar altında ele almış olmaları, aralarında herhangi bir ihtilaf bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim her iki müellif, çoğunlukla cedeli bir yöntem benimseyerek karşı tarafın mezhebî görüşlerini eleştirmiştir. İhtilafın temelinde yer alan hususlardan biri ise, âlimlerin lafızlardan hüküm çıkarma biçimlerine dair farklı yaklaşımlar sergilemeleridir. Bu nedenle çalışmamız, özellikle söz konusu farklılaşmanın tahliline odaklanacaktır.

2.1. ÂM LAFIZ

ع fiil kökünden türeyen اء âm, dildeki anlamı itibariyle bir şeyin başka bir şeyin fertlerini nitelik, nicelik, mutlak veya izafî olarak kapsaması, onu içine alması anlamına gelmektedir.¹⁶⁴ Bu tarife göre âmm lafız diğerinden kapsamı daha şümüllü olan her şeye denir.¹⁶⁵ Mantık ilminde âm, kavramlar arası münasebetler açısından değerlendirilmektedir. İki kavram arasında, eşitlik/müsavat, ayrıklık/mübayenet, tam girişimlilik (umum ve husus mutlak) ve eksik girişimlilik (umum ve husus min vecih)¹⁶⁶ gibi münasebetler söz konusudur ve kavramlar arası ilişkiler bu şekilde ele alınmıştır. Mantıkçılara göre iki kavramdan biri ister tam

¹⁶² Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessas, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Suûni'l-İslâmiyye, 1994), 1/40.

¹⁶³ Şîrâzî, *et-Tebşîra fi'uşûli'l-fıkḥ*, 9.

¹⁶⁴ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Daru's-Sadîr, 1993), 1.

¹⁶⁵ Ebu Zeyd Debûsî, *Takvîmü'l-Edille fi'Usûli'l-Fıkḥ*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007), 94.

¹⁶⁶ Hücetü'l-İslam Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzali, *el-Müstesfâ min 'ilmi'l-usûl*. (Dimeşk: Daru'l-Fikr, ts.), 1/26.

girişimlilik isterse eksik girişimlilik olsun biri diğerini lafzın ifadesi nisbetinde kapsamı alanına alır. İki kavramın birbiriyle tamamen örtüşmesine müsavat, tamamen birbirinden ayrı olması mübayenet, iki kavram arasındaki ilişkinin, mutlak olması tam girişimlilik, kavramlar arasında nisbî bir işlem-kaplam münasebetine eksik girişimlilik denir. Bir kavram, diğerinin bütün fertlerini içine alıyorsa buna umum mutlak/tam girişimlik; diğerini kaplayan kavrama da mutlak denir. Bu kavram, diğerini kısmen kapsıyorsa buna da umum min vecih/eksik girişimlilik denir yani mutlak e‘âm denir.¹⁶⁷

Mezkûr tariflerin ardından usûl âlimleri âm lafzı şu şekilde tanımlamaktadırlar. Âm lafız, iki veya daha fazla ferdi kapsayan ve bu fertlerin tamamına eşit düzeyde delalet eden ifadedir.¹⁶⁸ Şîrâzî’ye ait bu tarif *Şerhu’l-Lüma*’da geçmektedir. Ebû İshak eş-Şîrâzî, ilk olarak telif ettiği *et-Tebsıra fî usûli’l-fıkh* isimli eserinde, umuma ait sîga için “tedullü alâ istiğrâkî’l-cinsi ve’t-tabaka” (تدل على استغراق الجنس والطبقة) ifadesine yer verir. Daha açık bir ifadeyle; “Kur’an ve Sünnette yer alan umum lafızlar karinelere soyutlanmış olduğu zaman cinsin ifade ettiği bütün fertlere hakiki anlamıyla şamildir. Umum ifade eden bu lafızlar bir delille tahsis olunur.”¹⁶⁹ şeklinde izahta bulunur. Bu iki kayıt birlikte değerlendirilmediği takdirde Şîrâzî’nin âm lafzın tarifinde fukaha yöntemine yakın durduğu zannedilir olsa da durum bunun aksinedir.

Şîrâzî ve Saymerî’nin tarifleri incelendiğinde ikisi arasındaki farkın âm lafzın kapsamıyla alakalı olduğu görülmektedir. Usûlcülerin âm lafzı, istiğrak, ve cem’ lafızlarından biriyle tarif etmeleri bu farkın gereğidir. Şîrâzî’nin tarifinde istiğrak, Saymerî’de cem’an kaydı bulunmaktadır. Bu cihetle Saymerî Hanefî ekolu, Şîrâzî ise mütekellim metodunu takip ettiği gözlenmektedir. Nitekim Gazzalî Hanefî usûlcülerden farklı olarak âm lafzı tarif ederken cem’ şartını değil, istiğrak şartını gerekli görmüştür. Ona göre âm, bir cihetten iki ve daha fazla şeye delalet eden tek lafızdır.¹⁷⁰

Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma* adlı eserinde aynı tarifi yaptığı gözlenmiştir. Hanefilerden Debûsî’nin (ö. 430/1039) tarifi Saymerî’yi destekler niteliktedir. Her iki usûl âliminin tarifi fukaha ve mütekellim ayırımına işaret etmektedir. Bu ayırımın semeresi olarak istiğrak şartını kabul etmeyen Hanefilerin çoğunluğuna göre ilgili tarife cemi münekker dahil olur, istiğrak şartını koyanlara göre cemi münekker âm lafız olarak kabul edilmez.¹⁷¹

¹⁶⁷ Gazzali, *el-Müstesfâ min ‘ilmi’l-usûl*, 1/26.

¹⁶⁸ Şîrâzî, *el-Luma ‘fî Uşûli’l-Fıkh*, 26.

¹⁶⁹ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma*, 308.

¹⁷⁰ Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muḥâmed b. Muḥâmed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muḥâmed ‘Abdusselâm ‘Abduşşâfi (Beyrut: y.y., 1413/1993), 225.

¹⁷¹ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed b. Ebi Bekir el-Mısırî İbn Nüceym, *Lübbü’l-Usûl Muhtasarı’t-Tahrîr li İbni’l-Hümâm*, thk. Muhammed Fâl Seyyid Şinkîti (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 81.

Âm lafzın tarifi konusunda Muhammed b. Şüca‘ (ö. 266/880), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), Ebü’l-Hâsen Eş‘arî (ö. 324/938) ve Bakıllânî (ö. 403/1013) gibi usûl âlimleri bir delil zikredilene kadar âm lafızlar hakkında görüş beyan etmemek gerektiğini savunmuşlardır. (Vakıf ehli) olarak tanınan bu usûl âlimlerinin, âm lafzın istiğrak ile cem‘u killet arasında ortak olduğunu; fakat bu görüşlerinin isabetli olmadığı ekser ulema ve özellikle Şîrâzî ile Saymerî tarafından beyan edilmiştir.

Saymerî tahsise uğramamış âm lafızlar “Haber ve emir anlamı taşıyan cümlelerde, lafzın kapsadığı fertlerin tamamına yorulmalıdır.” diye ifade etmiştir.¹⁷² Saymerî’nin âm lafzın tanımında yer alan “tahsis olunmamış haber ve emir anlamı taşıyan cümlelerde” ifadesinde Şîrâzî’nin, Saymerî ile aynı görüşte oldukları saptanmıştır.¹⁷³ Ancak âm lafız konusunda usûl âlimlerinin farklı yaklaşımları olduğunu Saymerî’nin hocası konumunda olan Cessâs (ö. 370/981) *el-Fuṣūl fi’l-uṣūl* eserinde beyan etmiştir.

2.1.1. Âm Lafzın Sigasına Usûcülerin Yaklaşımı

Hicrî beşinci asrın usul âlimleri, eserlerinde âm lafzın temelde kendine ait bir kalıbının (sîga) bulunmadığını iddia eden Mürcie mensuplarına aklî ve naklî delillerle cevap vermişlerdir. Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), *Şerhu’l-Lüma‘* adlı eserinde, usul literatüründe âm lafız üzerine gündeme gelen ilk ihtilafın, bu lafza ait mahsus bir sîganın olup olmadığı meselesi olduğunu belirtir. Söz konusu mesele, kelâmî ve dil bilimsel boyutlarıyla çok yönlü olarak tartışılmıştır.

Konuyla ilgili birinci iddia; âm lafızların bilinmesini sağlayan bir siga yoktur. Umum olmaya uygun olan bütün lafızlar hususa da uygundur. Bunlardan birisini tercih etmek, lafzın dışında bir delille mümkündür. Bu görüş, “delil yoksa tevakkuf etmek gerekir” diyenlerin yaklaşımıdır.¹⁷⁴ Hem Saymerî hem de Şîrâzî âm lafızların anlaşılmasını sağlayan kendilerine ait siga (kalıp) ların olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Lakin âm lafza ait bir siganın olmadığını iddia edenler Mürcie mezhebi mensupları¹⁷⁵ ve Ebü’l-Hâsen el-Eş‘arî (ö. 324/935-36) dir. Burada altı çizilmesi gereken husus bütün Eş‘arî’ler bu görüşte değildir.¹⁷⁶

Mürcie’nin iddialarına diyalektik yöntemlerle cevap verilmiştir. Şîrâzî, konuyu önce naslar üzerinden örneklendirmiş, ardından dil kurallarından deliller sunmuştur. Örneğin Hûd sûresi 45. ayette geçen “ehlî” (مِنْ أَهْلِي) ifadesine karşılık, bir sonraki ayette Yüce Allah’ın “leyse

¹⁷² es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 103.

¹⁷³ Şîrâzî, *et-Tebşıra*, 62.

¹⁷⁴ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf fi’l-uṣūli’l-fıkh*, ts., 103.

¹⁷⁵ Ebü’l-Hâsen ‘Alî b. Ebî ‘Alî Seyyiduddîn es-Sa‘lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fi’l-Uṣūli’l-Ahkâm*, thk. ‘Abdurrezzâk ‘Afîfî (Beyrut; Dımaşk: el-Mektebu’l-İslâmî, ts.), 2/200.

¹⁷⁶ Şîrâzî, *et-Tebşıra fi’l-uṣūli’l-fıkh*, 59.

min ehlik” (لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ) buyurması; “ehl” kelimesinin zamire muzaf olduğunda âm bir kalıp ifade ettiğini kanıtlamaktadır.¹⁷⁷ Enbiyâ Suresi 98. Ayet nazil olunca Abdullâh b. ez-Ziba’râ bu ayet üzerinden Hz. Peygamberi ilzam etmeye çalışmıştır. Zira melekler ve Hz. İsa’ya tapanlar olmuştur. Özetle Hz. Peygamber bu şahsın ilgili ayette geçen وَمَا تَعْبُدُونَ kelimesinde ki âm lafızla istidlal etmesini garipsememiştir. Aynı sûrenin 101. ayetiyle ilgili ayet tahsise uğramış olup Abdullâh b. ez-Ziba’râ’a karşı bir cevap niteliği taşımaktadır.¹⁷⁸ Naslarda zikredilen umum ifade eden izafet terkihi ve ismi mevsul olan مَا lafızlarıdır.

Bu yaklaşıma muhalif olanların itirazı şöyledir: Naslardan getirilen örneklerde zikredilen lafızlar, umum ifade etmeye elverişli olmakla birlikte, bunlardan âm lafzın belirli bir sığaya sahip olduğu sonucu çıkarılamaz. Ancak bu itiraza verilen cevap, söz konusu değerlendirmenin sorunlu olduğudur. Zira “lafızların umum ifade etmeye elverişli olması” şeklindeki yaklaşım, naslarda bu lafızlarla beyan edilen hükümlerin kesinlik ifade ettiği gerçeğiyle bağdaşmamaktadır. Aksi takdirde, Abdullâh b. ez-Ziba’râ’nın Hz. Peygamber’i ilzama yönelik girişimi anlamlı ve mümkün olmazdı.¹⁷⁹

Âm lafzın bir kalıbının olmadığı iddiasına karşı yukarıda da ifade edildiği gibi dönemin hem Şâfiî hem de Hanefî usûlcüleri tarafından naklî deliller üzerinden cevaplar verilmiştir. Tartışmanın bir diğer yönü de aklî deliller ve dil tahlilleri üzerinden olmaktadır.

Saymerî’nin aklî temellendirmelere dayalı dil tahlillerine benzer örneklerle, Şîrâzî’nin *et-Tebşıra* adlı eserinde de rastlanmaktadır. Nitekim bir lafzın te’kîd edilmesi söz konusu olduğunda, her lafzın kendi anlam alanına uygun te’kîd unsurlarıyla pekiştirildiğine dair tespitler dilciler tarafından açıkça ortaya konmuştur. Şîrâzî’ye göre tekit (pekiştirme) lafızları ile müekked (pekiştirilen) lafızlar arasında tam bir uyum vardır. Örneğin “Zeyd’in kendisini gördüm” (رَأَيْتُ زَيْدًا نَفْسَهُ) cümlesinde has bir lafız olan “Zeyd”, yine has nitelikteki “nefsehû” kelimesiyle tekit edilmiştir. Buna mukabil “Topluluğun hepsini gördüm” (رَأَيْتُ الْقَوْمَ أَجْمَعِينَ) örneğinde, âm bir lafız olan “el-kavm”, ancak âm lafızları pekiştirmek için kullanılan “ecma’in” ile tekit edilmiştir. Bu durum, dilde her lafız türünün kendine özgü bir kalıbı ve pekiştirme usulü olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.¹⁸⁰

Serdedilen bu delili Mürcie mensupları âm lafzın bir kalıbı olmadığına delili olarak kullanmışlardır. Zira onlara göre tekit eden kelime tekit edilen lafza anlam yönünden bir katkısı

¹⁷⁷ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli’l-fıkh*, 59.

¹⁷⁸ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli’l-fıkh*, 59.

¹⁷⁹ Muḥâmed b. Huseyn b. Muḥâmed b. Hâlef Ebû Ya’lâ el-Ferrâ’, *el-’Uddetu fî usûli’l-fıkh*, thk. Aḥmed b. ‘Alî el-Mubârekî (b.y.: y.y., 1990), 2/493.

¹⁸⁰ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-ḥilâf*, 103.

yoktur. Netice olarak “Umumilik ifade eden lafzın tekide ihtiyacı yoktur.” demişlerdir.¹⁸¹ Dolayısıyla onlara göre burada âm lafızdan bahsetmek mümkün olmaz. Aynı itiraz konusunu gündemine alan Şîrâzî, muhaliflerine siz tekit lafızlarını kabul ettiyseniz âm lafzın bir kalıbı olduğunu da kabul etmiş olursunuz. Zira tekit eden lafız umum ifade ettiğinde tekit edilen lafızda umumi mana taşıdığı anlaşılır.¹⁸² Yine itiraz olarak şayet lafızlarda sigadan kaynaklı umumilik manası olmazsa kelimeleri istisna yoluyla kullanmak mümkün olmaz. Çünkü istisna aynı cinsten olan bir bütünden parçayı ayırarak ifade etmektir. İstisnada cins birliği yoksa buna istisnai munkatı diyoruz ki orada istisna edatı lakin anlamını taşımaktadır. Kur’an’da bunun örnekleri çoktur.¹⁸³

Seyfüddîn el-Âmidî (ö. 631/1233), Eş’arî kelâm geleneğine mensup bir âlim olmakla birlikte, Usûl-ü fıkıh alanında kaleme aldığı eserlerinde söz konusu meseleleri benzer bir üslup çerçevesinde ele almıştır. Bu noktadan hareketle, Saymerî ile Şîrâzî’nin kendilerinden sonra başta Âmidî olmak üzere birçok usûl âlimi üzerinde etkili oldukları söylenebilir.

Nitekim Âmidî, *el-İhkâm fî uşûli’l-ahkâm* adlı eserinde, söz konusu meseleye ilişkin değerlendirmesinde; Şâfiî, Mu’tezilî ve Hanefî âlimlerin âm lafzın belirli bir sığaya sahip olduğunu kabul ettiklerini, buna karşılık Mürcie mezhebinin âm lafız için özel bir sığa bulunduğunu benimsemediğini ifade etmektedir.¹⁸⁴ Mürcie mezhebine karşı mezkûr ekoller konunun üzerine titizlikle giderek mesele hakkında nas, icma ve aklî delilleri muarızlarına cevap olacak nitelikte uzun uzun zikretmişlerdir.

Mürcie, nakil yoluyla getirilen delillere, “Bunlar âhâd yolla gelen bilgilerdir; hâlbuki haber-i vâhid usûl meselelerinde delil kabul edilmez” diyerek itiraz etmiştir. Ancak bu yaklaşım isabetli değildir. Zira her ne kadar haber-i vâhidin değeri konusunda birtakım ihtilaflar bulunsa da, haber-i vâhidin belirli şartlar altında kabul edileceği hususunda ümmetin icmâ ettiği usûl kaynaklarında açıkça belirtilmiştir.¹⁸⁵ Yukarıda beyan edilen hususlar adeta ünlü Eş’arî kelâmcısı Bâkîllânî’nin (ö. 403/1013) *et-Takrib ve’l-İrşad* adlı usûl eserindeki görüşlere cevap niteği taşımaktadır. Bâkîllânî’nin âm lafzın tanımında bir farklılık yoktur; o âm lafzı “iki veya daha fazla fertlere şamil olan sözdür” diye tarif etmiştir.¹⁸⁶ Bununla birlikte Mürcie, âm lafza özgü bir sığanın bulunduğu görüşünü kabul etmemiş ve bu kanaatini delillendirilmiş biçimde ortaya koymuştur. Âm ve hâs lafızların genel ve özel anlam ifade etmesini izafî bir durum gibi

¹⁸¹ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 105.

¹⁸² Şîrâzî, *et-Tebşîra fî uşûli’l-fıkh*, 62.

¹⁸³ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 105.

¹⁸⁴ Âmidî, *el-İhkâm fî Uşûli’l-Ahkâm*, 2/200.

¹⁸⁵ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî uşûli’l-fıkh*, 61.

¹⁸⁶ Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *et-Takrib ve’l-irşad*, ed. Abdulhamîd b. Ali Ebû Zenîd (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1418), 3/5.

göstermesi, “Öyleyse âm lafızlar hâs, hâs lafızlar da âm mıdır?” şeklindeki bir itirazla karşılaşmasına yol açmıştır. Âlimler bu yaklaşımın sahih olmadığını belirtmiş, ancak meselenin belirli yönleriyle te’vile açık olduğunu ifade ederek tartışmanın sınırlarını açıklığa kavuşturmuşlardır. Şîrâzî’ye göre bir lafız, nispet edildiği gruba göre farklı nitelikler kazanabilir. Örneğin, “Müşriklerin en zelili” (أذل المشركين) ifadesi, bütün müşrikleri kapsamı bakımından âm, müminleri dışarıda bırakması yönüyle de hâs bir lafızdır.¹⁸⁷ Bâkılânî bu yaklaşımıyla “umum ifade eden bir lafız yoktur” demek istememiştir. Lafzın umum ifade etmesinin, ona özgü bir sîgadan kaynaklanmadığını; aksine mütekellimin maksadı ve iradesini yansıtan karineler aracılığıyla lafzın umum anlam kazanabileceğini ileri sürmüştür. Bu yaklaşım ise çeşitli eleştirileri beraberinde getirmiştir. Nitekim şu şekilde itiraz edilmiştir: Bir lafız, kapsamı içine giren bütün fertleri kuşatmakla birlikte ondan özel bir anlam çıkarılması mümkünse, bu lafzın umuma ait belirli bir sîgaya sahip olduğu nasıl iddia edilebilir? Hâlbuki aynı lafzın aynı anda hem âm hem hâs olması bâtıldır.¹⁸⁸ Bu itiraza verilen cevap ise şöyledir: Söz konusu iddianın dilciler nezdinde bir karşılığı bulunmamaktadır. Bilakis bütün âm lafızların duyulduğu anda akla gelen belirli bir anlamı vardır ve bu mana, o lafızların hakiki anlamını teşkil eder. Buna karşılık, bu lafızlarla özel bir anlamın kastedilmesi mecaz kapsamına girer. Dolayısıyla bir kullanımda mecaz, diğerinde hakikat söz konusu iken, aynı lafzın iki farklı bağlamda aynı anlamı ifade ettiği iddia edilemez.¹⁸⁹ Bu cevaba ilave olarak Şîrâzî konuyu bir örnekle daha anlaşılır bir şekilde ifade etmiştir. Örneğin, “himâr” (حمار) lafzı, hakiki anlamı itibarıyla belli bir hayvan türünü ifade eden hâs bir lafızdır. Ancak aynı lafız ahmak kişi için kullanıldığında burada mecaz olduğu anlaşılır.¹⁹⁰ Burada konuyla alakalı birçok örnek olmasına rağmen maksadın anlaşılmasına yönelik örneklerin zikredilmesiyle iktifa edilmiştir.

İkinci olarak bahse konu ihtilaflı mesele, tahsise uğramamış âm lafızların emir cümlelerinde umûm ifade ettiğini, haberî cümlelerde ise çekimser kalınması gerektiğini söyleyenlerin görüşüdür. Bu görüşü gündemine alan Bâkılânî konuya çok farklı açıdan yaklaşmıştır. Ona göre böyle bir ayrıma gitmek yersizdir. Zira haber içerikli lafızları umuma hamletmeyip tevakkuf etme gerekçesinin aynısı emir içerikli lafızlarda da mevcuttur dolayısıyla bir delil olmaksızın her iki durumda da tevakkuf gereklidir anlayışını savunmuştur.¹⁹¹ Bu görüş usûl âlimleri tarafından eleştirilmiş olup belli başlı açılardan cevap verilmiştir. İlk olarak emrin umum ifade ettiği tespit edilince dolaylı olarak haber cümlesinin de umum anlam ifade ettiği anlaşılır. Çünkü birinde mümkün olan diğerinde de mümkün

¹⁸⁷ el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve 'l-irşâd*, 3/6.

¹⁸⁸ el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve 'l-irşâd*, 3/8.

¹⁸⁹ es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 53.

¹⁹⁰ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî usûli 'l-fıkh*, 63.

¹⁹¹ el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve 'l-irşâd*, 3/51.

olduğunu gösterir zira emrin kullanıldığı yerde haber içerikli cümlede kullanılmaya uygundur. En önemli delilimiz sahabe-i kiramın Allah Teâla'nın emir ve haberlerinin zahirine müracaat etmeleridir. Yani yüce Allah, âm bir lafızla emrettiği zaman onu umuma hamletmemiz gerektiği gibi haber içerikli âm bir lafızla emrettiğinde durum aynıdır. Aklî olarak Allah'ın âm bir lafızla bize hitap edip sonra o lafızla dile koyulduğu anlamdan farklı bir anlam kastederek hitap etmesi caiz olmaz ki bu da vaki değildir.¹⁹² Bu son cümleden anlaşılan teklîf-i mâ lâ yutâk endişesidir.

Emir ve nehiy sîgalarının neye delalet ettiği açık olduğundan, "Müşrikleri öldürün" (اقتلوا (المشركين) ifadesinin ek bir delile ihtiyaç duymadan umum ifade etmesi zorunludur. Aksi takdirde, muhatabın hangi müşriki kastedildiğini bilememesi sebebiyle "teklîf-i mâ lâ yutâk" (güç yetirilemeyen sorumluluk) durumu ortaya çıkar. Saymerî'nin konuya bakışı Allah Teâlâ, âm bir lafızla emir veriyse mananın umûma yorulması bakımından haber içerikli cümleler ile emir cümleleri arasında herhangi bir fark yoktur. Bir şeyden âm bir lafızla haber vermesi de böyledir. Çünkü Allah'ın bize bir mesaj verip de bu mesajla dilde konulan (sözlükte yer alan) anlam dışında bir şeyi kastetmiş olması mümkün değildir. Eğer kastederse mutlaka ona bir biçimde işaret edecek ve açıklayacaktır.¹⁹³ Bu konuyu farklı değerlendirenlerin bakış açısı şöyledir: Naslarda yer alan emirler ile neyin kastedildiği bilinmezse teklîf-i mâ lâ yutâk gündeme gelir. Halbuki vaad ve vaîd gibi konulara ilişkin haberler ise böyle değildir. Çünkü bu nevi cümlelerin her zaman amelî/hukukî bir yönü bulunmayabilir.¹⁹⁴ Bu şekilde ayırım yapanların yukarıdaki gerekçelerine ilave olarak sigaların birinin (emrin ve nehyin) inşâî olduğunu dolayısıyla doğru ve yalana ihtimalleri olmayışından yola çıktıkları anlaşılmaktadır.

Zira ihbarî sigalar doğru ve yalana ihtimalleri vardır, bu açıdan lafızların umum ifade etmesi hususunda delil olmayınca tevekkuf gereklidir görüşünü desteklediği kanaatindeyiz. Şîrâzî, "Kim eve girerse ona ikram et" (من دخل الدار فأكرمه) şeklindeki inşâî kalıbın, haberî bir cümle yerine kullanılmasında sakınca görmemiştir. Müellif bu yaklaşımıyla, konuya dair zihinlerde oluşabilecek muhtemel bir soruya (mukadder suale) cevap vermiştir.¹⁹⁵ Aynı konumu paylaşımlarının umum ifade ettiğinin delili kabul edilmiştir. Saymerî'de bu hususa emirde bir işin ihdası haber içerikli lafızla ifade edilmesi mümkündür diyerek her iki siganın umum ifade ettiğine dikkat çekmiştir. Saymerî ve Şîrâzî'nin bu konuda ittifakları söz konusu olsa da haber içerikli âm lafızların tahsisi konusunda farklı düşünmektedirler.¹⁹⁶

¹⁹² Ebû Ya'la el-Ferrâ', *el-'Uddetu fi uşûli'l-fîkh*, 2/513.

¹⁹³ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 110.

¹⁹⁴ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 110.

¹⁹⁵ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 317.

¹⁹⁶ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 122.

Üçüncü olarak tartışmaya medar olan konu âm lafızların kapsadıkları fertlerin en azına yorulması gerektiğini savunmuşlardır. Onlara göre, söz konusu lafızlar, bir delil uyarınca bütünün kastedildiği anlaşılan kadar aynı içeriği korur.¹⁹⁷

Âm lafzın sigası konusunda tartışmalı son mesele lafızdan kastedilen mananın tümüne şumülü meselesidir. Aslında bütün mesele muhaliflerin âm lafza ait bir siganın kalıbın olmadığını ispat çabasıdır. Zira bu son konuda da şayet böyle bir siga varsa ki buna delil gerekir hatta bunun yanı sıra fertlerin tümüne şumülü içinde yine bir delil olmalı görüşünü savunurlar.

Yine geride zikredildiği üzere bu görüşün isabetli olmadığı sahabe-i kiramdan böyle bir şey nakledilmemesidir. Aklî olarak âm lafızların kapsadıkları fertlerin en azına yorulmasının gerekçesi kesinlik hâssasiyetidir. O takdirde âm lafzın bir ferdi kapsamı daha kesindir. Çünkü bazen cem‘ zikredilip tek kastedilir. Kur’an’da bunun örneği Hicr Sûresi 9. ayeti zikredilebilir.¹⁹⁸ Benzer bir metaforla ilgili görüş Şîrâzî tafindandan eleştirilmiştir.¹⁹⁹ Şîrâzî’ye yöneltilen itirazlardan biri, “Falan kişiye dirhemlerce borcum var” (لَفْلَانِ عَلَيَّ دَرَاهِمٌ) şeklindeki ikrardan yalnızca üç dirhem anlaşılabileceği iddiasıdır. Şîrâzî bu yaklaşıma karşı çıkarak buradaki “dirâhim” (دِرَاهِمٌ) kelimesinin belirlilik takısı (el- takısı) almadığına, dolayısıyla cins ifade eden âm bir lafız sayılamayacağına dikkat çeker. Zira bu nekre kelimeyi umum ifade edecek şekilde yorumlamak mümkün değildir. Aksi bir kabul, ikrarda bulunan kişinin yeryüzündeki bütün dirhemleri borçlandığı anlamına gelir ki bu durum örfî ve fiilî imkânsızlık sebebiyle geçersizdir.²⁰⁰ Saymerî benzer meselelerde cevap verdiği için dolayı bu konu hakkında bir görüş beyan etmediği görülmüştür. Ancak Ebû Ya‘Lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) *el-‘Udde fî uşûli’l-fıkh* eserindeki beyanları Saymerî’nin meseleyle ilgili görüşlerini yansıttığı kanaatindeyiz. Zira yapılan araştırmalara göre Saymerî ve Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın usûlü fıkıh eserleri arasında ciddi benzerlikler tesbit edilmiştir. Soru cevap yöntemi ve teorideki benzerlikler bunun en bariz örneğidir.

2.1.2. Âm Lafızlar

Âm lafızlar hem sîga hem de anlam bakımından çoğulluk ifade eder. Örneğin “er-ricâl” (الرِّجَالُ), “en-nisâ” (النِّسَاءُ), “el-müslimûn” (المُسْلِمُونَ) ve “el-müslimât” (المُسْلِمَاتُ) gibi kelimeler, cem‘ (çoğul) kalıbında olup umum ifade eden lafızlardır. Bu kelimelerin müfret (tekil) ve

¹⁹⁷ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-ḥilâf*, 111.

¹⁹⁸ Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, *el-‘Uddetu fî uşûli’l-fıkh*, 2/510.

¹⁹⁹ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli’l-fıkh*, 65.

²⁰⁰ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli’l-fıkh*, 66.

tesniye (ikil) biçimleri bulunsa da esas olan, cem' sîgalarının kapsayıcı ve umum ifade eden yapısıdır.²⁰¹

Âm lafızlar çeşitli şekillerde ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede, öncelikle ilk konuluğu itibariyle âm olan lafızlardan söz etmek gerekir. Bazı kelimeler, dilde ilk vaz' edildikleri andan itibaren umum anlamı taşır. "el-Kavm" (القوم) lafzı bu gruba örnektir; bu tür kelimeler müfred veya tesniye formları olmaksızın doğrudan genel bir anlam ifade ederler. Yaygın olarak kullanılan bir diğer âm lafız ise "küll" (كُلُّ) kelimesidir. "Küll", umumiyetini muzaf olduğu (eklendiği) kelimedenden alır ve onun tüm fertlerini kapsar. Örneğin, "Evleneceğim her kadın boştur" (كُلُّ امْرَأَةٍ أَتَزَوَّجُ فِيهَا طَالِقٌ) ifadesinde boşama hükmü, yalnızca ilk evlilikte gerçekleşir. Bunun sebebi, "küll" lafzının kapsamının "evlenme" (tezevvüc) fiiline değil, doğrudan "kadın" (imreatün) lafzına bağlı olmasıdır.²⁰² Benzer şekilde "el-cemî" (الجميع) lafzı da umum ifade eder; ancak "küll" (كُلُّ) lafzından farklı olarak fertlere topluca (hey'et-i mecmûa) delalet eder. "Küll" fertleri tek tek (âhad) kapsarken, "el-cemî" onları bir bütün olarak ifade etmektedir.

Umum ifade eden diğer bir grup ise şart isimleridir. "Men" (مَنْ) akıllı varlıklar, "mâ" (مَا) ise çoğunlukla akıl dışı varlıklar için kullanılır; ancak bağlama göre "mâ" edatının akıllı varlıklar için de kullanıldığı görülür. Bu edatlar, şart cümlelerinde kapsayıcı bir anlam kazanır. Ayrıca "men" (مَنْ), "metâ" (مَتَى) ve "eyne" (أَيْنَ) gibi soru isimleri de kullanıldıkları bağlamda umum anlamı taşımaktadır.²⁰³ Çünkü bu lafızlar belirli bir kişiye, zamana veya mekâna işaret etmez; geniş bir imkân alanını ifade eder. Bunlara ek olarak, isim-i mevsullerden الذی ve benzerleri, hem akıllı hem akıl dışı varlıklar için kullanılabilir ve bağlama göre umum ifade etme özelliğine sahiptir.²⁰⁴

Son olarak, olumsuzluk bağlamında kullanılan nekra lafızlar umum ifade eder. Nitekim "Evde hiçbir adam yoktur" (لَا رَجُلَ فِي الدَّارِ) cümlesindeki nefy (olumsuzluk) bildiren "lâ", evde bir tek erkeğin dahi bulunmadığını ifade ederek cinsteki tüm fertleri kapsar.²⁰⁵ Buna ilave olarak, el takısı dışında izafet yoluyla marife hâle gelen çoğul isimler de umum ifade eder. Bu tür umum lafızları, Saymerî ve Şîrâzî benzer örneklerle eserlerinde zikretmişlerdir. Bazı lafızlar ilerleyen bölümlerde ayrıntılı biçimde ele alınacağından, burada kısa bir açıklama ile yetinilmiştir. Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fıkh* adlı eserinde, müfred bir isme el takısı

²⁰¹ Salah Muhammed Ebü'l-Hac, *Tehzibu Mesari'l-Vusul ila İlmi Usuli'l-Fikhi'l-Hanefiyye* (Âman: Darül Faruk, 2020), 97.

²⁰² Süleyman b. Abdülkavî b. Kerîm et-Tûfi es-Sarsârî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, 1. bs. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 1/ 472.

²⁰³ Mahmud Esad İbn-i Emîn Seydişehrî, *Telhîs-i Usûl-i Fıkh: Osmanlıca Metin ve Sadeleştirme Bir Arada, sadeleştiren Bahaddin Karakuş*, (Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, ts.), 1/338.

²⁰⁴ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 307.

²⁰⁵ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fıkh*, 61.

getirildiğinde, “bu ismin cins ve tabaka²⁰⁶ ifade ettiğini; ayrıca el takısının cins anlamı dışında bazı muhtemel anlamlara da delalet edebileceğini belirtir.

Şîrâzî’nin “cins ve tabaka ifade eder” sözü, özellikle bazı Şâfî âlimlerinin el takısıyla gelen müfred ismi türün tamamı veya tür içindeki belirli bir sınıf anlamında değerlendirdiğini göstermektedir. Bununla birlikte Şîrâzî, müfred ismin asıl kullanımının cins manası olduğunu vurgular ve bu görüşünü eserlerinde birçok ayete dayanarak açıklayıp temellendirir. Böylece el takısının, bağlama göre farklı anlamlara işaret etse bile, müfred isimde temel delaletinin cinsî anlam olduğunu savunur.²⁰⁷ Konuyla alakalı diğer Hanefî usûl eserlerinde Şîrâzî’nin görüşünü destekler nitelikte açıklamalar vardır.

Hanefî usûlcülerden Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330), el takısının delaleti konusunda iki farklı yaklaşımı birleştiren bir açıklama yapmaktadır. Ona göre, bir kimsenin “أنتِ الطلاق” demesi hâlinde, el takısıyla gelen kelimenin bütün talakları kapsadığı yönünde hüküm vermek, kişinin niyetine bağlıdır. Bu bağlamda el-Buhârî, lafzın kapsamının niyetle daralıp genişleyebileceğini belirtir. Bunun yanında el-Buhârî, başka bir değerlendirmesinde, el takısının dahil olduğu müfred ismin, Hanefiler ve cumhur usûlcüler ile dil âlimlerinin ittifakıyla cins ve istiğrak ifade ettiğini nakleder. Böylece el-Buhârî, hem niyetin belirleyiciliğini hem de lafzın dilsel ve usûlî yönünü dikkate alan bir yaklaşım ortaya koymaktadır.²⁰⁸

Bu konu Saymerî ve Hanefî usûlcüler açısından tartışma konusu değildir demek mümkündür. Zira الإنسان kelimesi cins açısından umum ifade eder; çünkü bu lafız, tahdında bulunan bütün fertleri kapsar.²⁰⁹ Şîrâzî ve Saymerî’nin bu meselede aynı görüşü paylaştıkları tespit edilmekle birlikte, iki müellifin konuya yaklaşım tarzları arasında dikkate değer bir farklılık bulunmaktadır. Nitekim Şîrâzî, et-Tebşîra fî usûli’l-fıkh adlı eserinde ۱ takısıyla gelen müfred ismin ahd ifade ettiği görüşünü benimseyenlere karşı çeşitli açılardan sistematik itirazlar yöneltmiştir. Şîrâzî, bu itirazlarında özellikle ۱ + müfred yapısının tek başına belirli bir ferdin kastedildiğine delalet etmeyeceğini, aksine Arap dilinin yaygın kullanımında çoğu zaman cins anlamı taşıdığını vurgular. Ayrıca, bir lafzın ahde hamledilebilmesi için bağlamın açık bir şekilde bu delâleti desteklemesi gerektiğini, aksi takdirde ahd yorumunun dilbilgisel ve bağlamsal bakımından temelsiz kalacağını belirtir. Bu yönüyle Şîrâzî, sadece teorik bir

²⁰⁶ Lafız bazen tür içinde belirli bir grubu veya sınıfı ifade eder. Örnek: العلماء → “âlimler sınıfı”.

²⁰⁷ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 1/303.

²⁰⁸ Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr fî şerhi Uşûli’l-Pezdevî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 2/14.

²⁰⁹ Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsmâ ed-Debûsî, *Takvîmü’l-edille fî usûli’l-fıkh*, thk. Halil Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421), 94.

değerlendirme yapmakla kalmayıp, örnekler üzerinden meselenin delâlet boyutunu ayrıntılı biçimde ele almıştır.

Buna karşılık, Saymerî'nin ilgili eserinde aynı konuya dair bu türden ayrıntılı itirazlara veya sistematik bir reddiye rastlanmamaktadır. Saymerî her ne kadar lafzın umum veya tahsis cihetleri üzerinde durmakta olsa da, ۱-li müfredin ahd²¹⁰ ifade ettiği iddiasına özel bir eleştiri geliştirmemiş; meseleyi geniş bir tartışma zeminine taşımamıştır. Bu durum, iki usûlcünün neticede aynı görüşe sahip olmalarına rağmen, meseleyi tartışma ve gerekçelendirme yöntemlerinde belirgin bir üslup farkı bulunduğunu göstermektedir.

Şîrâzî'nin diğer usûl eserleri incelendiğinde de, bu konuda Hanefilerle paralel bir çizgide görüşler benimsediği görülmektedir. Bununla birlikte Şîrâzî'nin, söz konusu meselede itiraz yönelttiği Ebû Yahyâ el-Habbâbî adına tabakat veya teracim kaynaklarında rastlanmamıştır. Ancak Şîrâzî'nin eleştirilerinin benzerlerinin, Şâfîî ve Eş'arî gelenek içinde yer alan Fahrüddîn er-Râzî'nin usûl eserlerinde görüldüğü anlaşılmaktadır. Nitekim Râzî'ye göre, el takısı ile gelen müfred bir kelime cins anlamı taşısa bile, bu kullanım doğrudan umum ifade etmez; çünkü sözün ilk akla getirdiği anlam bu değildir. Râzî ayrıca şu noktaya dikkat çekerek itirazlarını güçlendirir: Cins anlamı taşıdığı kabul edilen bir lafız, cem'îye ait te'kit unsurlarıyla teyit edilemez ve çoğul lafızlarla nitelendirilemez. Bu durum, lafzın umuma delalet ettiği yorumunu dilbilgisel açıdan zayıflatmaktadır. Bu çerçevede, Ferrâ, Şîrâzî ve Râzî'nin değerlendirmeleri birlikte ele alındığında, ۱ + müfred yapısının doğrudan umum veya ahd ifade ettiği yönündeki iddialara karşı güçlü bir eleştirel çizginin bulunduğu görülmektedir..²¹¹

Fahrüddîn er-Râzî eserinde örnekler zikrederek istişhata bulunur. Şöyle ki bu lafız umum ifade ediyorsa o zaman umuma delalet eden lafızlarla sıfat ve te'kit edilmesi gerektiğini öne sürmüştür. Râzî'nin itirazlarına Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinden Rükneddin es-Semerkindî (ö. 701/1301) *Câmiu'l-usûl fi beyani'l-kavaidi'l-Hanefiyye ve's-Şafiiyye fi usûli'l-fıkıh* isimli eserinde mufassal cevaplar vermiştir.²¹² Bu değerlendirmeleri bir arada ele aldığımızda, farklı açılardan getirilen itirazların aslında istisnâî nitelikte olduğu görülmektedir. Kanaatimizce, Râzî'nin el takısı bitişen müfred kelimenin, umum ifade eden lafızlarda olduğu gibi, sıfat ve te'kit unsurlarıyla pekiştirilmesi gerektiği yönündeki itirazı, ancak şu durumda anlamlıdır: Lafzın hem mana hem de lafız bakımından umum ifade ettiği açıkça bilinen yerlerde, bu tür bir

²¹⁰ Bir ismin ahd (belirli bir kişi/şey) ifade etmesi için, ya önceki cümlede o şeyden bahsedilmiş olmalı, ya da herkesin zihninde bilinen bir şeye işaret etmelidir. Sırf ۱ gelmesi ahd için yeterli değildir.

²¹¹ Fahrüddîn Muhammed b Ömer b el-Hüseyn er-Râzî, *el-Mahsul fi İlmi Usuli'l-Fıkıh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012), 2/367.

²¹² Ebû Muhammed Rüknuddîn Ubeydullâh b. Muhammed b. Abdilazîz es-Semerkindî, *Câmiu'l-usul fi beyani'l-kavaidi'l-Hanefiyye ve's-Şafiiyye fi usûli'l-fıkıh*, ed. İsmet Garibullah Şimşek (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 1/137.

pekiştirme makul karşılanabilir. Fakat el takısı taşıyan müfred kelime, lafzen bir umumilik yoktur; bu nedenle, söz konusu te'kit beklentisi de zorunlu değildir.

Şîrâzî ve Hanefî usulcülerin görüşlerini destekleyen en güçlü delillerden biri, Asr sûresinde geçen “el-insân” (الإنسان) lafzıdır. Bu kelime her ne kadar müfred olsa da cins anlamı taşımaktadır. Nitekim ayetin devamında gelen “ancak iman edenler müstesna...” (إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا) şeklindeki çoğul (cem'î) istisna, baştaki “insan” kelimesinin tüm fertleri kapsayan bir cins ismi olduğunu kanıtlamaktadır.

Öte yandan Şîrâzî, belirlilik takısı (el-) almayan çoğul isimlerin cins anlamı taşımadığını ifade eder. Literatürde “cem'-i münekker” olarak adlandırılan bu nekre çoğullar, müfred nekreler gibi değerlendirilmelidir. Şîrâzî'ye göre, eğer bu lafızlar cins anlamı taşısaydı “mâ” (ما) edatı ile tekit edilmeleri gerekirdi. Oysa belirlilik takısı alan çoğullarda bu tür bir tekit caiz değildir. Bu dilsel ayrım, nekre çoğulların kendiliğinden umum ifade etmediğini gösteren önemli bir delildir.²¹³

Bu meseleye örnek olarak “مُسْلِمِينَ” ve “مُشْرِكِينَ” gibi lafızlar verilebilir. Bu kelimeler cem'î münekker olarak isimlendirilir ve bu yapıda kullanılan kelimeler cins anlamı taşımaz. Dolayısıyla bu tür lafızların umum ifade etmemesi dilsel açıdan tabiidir. Nitekim bunların nekre oluşu, belirli bir sınıfın tüm fertlerini kapsayan bir genel anlamdan ziyade, bağlama göre değişen belirsiz bir çoğulluğa işaret ettiğini göstermektedir.²¹⁴ Saymerî ile aynı dönemde yaşayan Ebû Zeyd ed-Debûsî, fıkıh usûlü eserinde farklı bir yaklaşım sergileyerek “رَجَالٌ” kelimesinin dilde, bir arada bulunan bir topluluğun ismi olarak vaz' edildiğini belirtir. Ona göre bu kelime, kendi başına sınırsız bir çoğulluğa delalet etmez; üçten fazlasını ifade etmesi ancak ayrıca bir beyan veya karinenin bulunmasıyla mümkün olur. Bu açıklama, Debûsî'nin cem' lafızlarını doğrudan umum ifade eden kelimeler olarak görmediğini göstermektedir.²¹⁵

“El” takısı bulunmayan cem'î isimler umum ifade etmez; çünkü cins anlamı taşımamaları onların nekre olduğunu gösterir. Bu nedenle bu tür lafızlar “cem'î münekker”²¹⁶ olarak adlandırılır. Âm lafzın tarifinde istiğrakı şart koşan usûlcülere göre, cem'î münekker lafızlar doğal olarak âm kapsamına girmez. Her ne kadar bu mesele tartışmaya açık olsa da, cem'î münekkerin istisna ve tahsis kabul etmediği konusunda ittifak bulunduğundan, bu lafızların âm sayılmayacağı kabul edilmektedir.

²¹³ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî usûli'l-fıkh*, 68.

²¹⁴ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-Uddetu fî usûli'l-fıkh*, 2/530.

²¹⁵ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 110.

²¹⁶ Cem'î münekker, çoğul bir kelimenin el takısı almamış, yani belirsiz (nekre) hâlde kullanılmasıdır. Bu tür kelimeler, çoğul olmalarına rağmen cins anlamı taşımaz ve umum ifade etmez.

Saymerî, bu konuya eserinde “Cem‘inin delalet ettiği en alt sınır” başlığı altında kısaca değinir. Buradan hareketle, Şîrâzî ile Hanefî âlimlerin bu meselede aynı görüşü paylaştıkları anlaşılmaktadır.

2.1.2.1. Çoğulun en az miktarı

Âm lafız konusuyla alakalı olarak usûl âlimlerinin üzerinde durduğu konulardan birisi de “Ekall-i cem‘ (çoğulun en az miktarı)” meselesidir. Hanefî mezhebine göre çoğulun en azı üçtür. Şafii âlimlerin çoğunluğu da bu görüştedir. Bazıları hakiki anlamda kullanılan çoğulun en az iki nesneyi içerdiğini söylemişlerdir.²¹⁷ İbnü’l-Mâcişûn (ö. 212/827), Bâkılânî gibi âlimler de cem‘inin miktarının en az iki olduğunu ifade etmişlerdir. Bu konunun Hanefiler arasında da ihtilaf meselesi olması hâsebiyle cumanın kılınması için en az sayı²¹⁸, muhazatü’n-nisâ²¹⁹ ve yol kapatılması gibi konularda yani namaz için iki saf olsa da aralarından yol geçse diğer safa dahil olmak caiz olmaz ancak yolun ortasında iki saf olsa bu safaların ardından üçüncü safa dahil olmak caizdir. Dolayısıyla bu yönleriyle ihtilafa medar olmuştur. Hanefilerde cem‘inin miktarının en az iki olduğunu savunan Ebû Yusuf’tur.²²⁰ Ebû Yusuf birçok meselede bu görüşüyle ihtilafa konu edilmiştir.

Şîrâzî, Şâfiî mezhebi ashabından Bâkılânî ve önemli bir nahiv kıraat âlimi olan Niftaveyh el-Vâsıtî (ö. 323/935) cem‘inin ifade ettiği en az sayının iki olduğunu ifade etmiştir. Saymerî’inde ifade ettiği gibi Şîrâzî’de Şâfiî Mezhebin çoğunluğu “Cem‘inin ifade ettiği miktar en az üçtür.” diye beyan etmiştir.²²¹ Her iki âlim birbirine yakın beyanda bulunmuşlardır. Burada Saymerî ve Şîrâzî’nin muhalif görüşlere verdikleri cevaplar tahlil edilecektir.

Şöyle ki Bâkılânî bu konu hakkında üç ayrı görüşten bahseder. Birinci görüş Ekall-i cem’ ikidir, ikinci görüş ise Ekall-i cem’ üçtür ve bu görüşü savunanlar ashabı husus olarak bilinen mütekellimun âlimleridir. Son olarak Bâkılânî’nin meylettiği görüştür ki Bâkılânî bu konuda âm lafzın sigası konusundaki takındığı ilmî tavırla ayniyet arz eder. Mutlak manada bir ve ikinci görüşe meyletmeyi reddeder iki görüşten birini tercih etmek için delil gerekli olduğunu savunarak ehli vakfin tutumunu benimsediğini beyan eder. Ancak en son tahlinde ekall-i cem’in iki olduğunu beyan eder.²²²

²¹⁷ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 144.

²¹⁸ Ebû Bekir b. Ali b. Muhammed el-Haddâdî el-Abbâdî ez-Zebîdî el-Yemenî, el-Cevhera en-Neyyire, (Kahire: el-Matba’atu’l-Hayriyye, 1322), 1.90.

²¹⁹ Hanefî mezhebinde “muhâzât”, bazı şartlar gerçekleştiğinde erkeğin namazının tehlikeye girmesi bağlamında tartışılmıştır. Diğer mezheplerde ise çoğunlukla namaza etkisi olmadığı görüşü hâkimdir.

²²⁰ es-Semerikandî, *Camîu’l-usul*, 1/116.

²²¹ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî usûli’l-fıkh*, 73.

²²² el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, 3/18.

Meseledeki dilsel tartışmaların naslarla irtibatı literatürde sıklıkla ele alınmıştır. Nitekim Nisâ sûresinin 11. ayetinde geçen, “Eğer ölenin kardeşleri varsa, annesinin hissesi *altıda birdir.*”²²³ ifadesi, annenin hacbedilmesi (payının düşürülmesi) durumunu beyan eder. Bu noktada İbn Abbas (ö. 68/687), ayette geçen “ihve” (إخوة) kelimesinin çoğul (cem‘) oluşuna dikkat çekerek Hz. Osman’a (ö. 35/656) itiraz etmiştir. İbn Abbas’a göre, ayetteki lafız çoğul olduğundan iki kardeş annenin mirasını üçte birden altıda bire indiremez; zira çoğul sîgası en az üç kişiyi kapsayan bir umum ifade eder. Hz. Osman cevaben “*Benden önceki bir uygulamayı bozamam. Bu yıllardır böyle uygulanıyor.*” diye cevap vermiştir. İbn Abbas tercümanü’l-Kuran olması hâsebiyle arap dilinin özelliklerine vukufiyetinden dolayı “Ekall-i cemi‘ üçtür.” görüşünü savunmuştur. Hz. Osman ise ona karşı icma vurgusuna dikkat çekmiştir. Zira asırlar boyu annenin mirasındaki hacb uyulması bu şekilde tevarüs etmiştir. Ancak bu uygulama cem‘inin en az miktarı iki görüşünü desteklemez.

Zeyd bin Sabit’ten geldiği iddia edilen “الأخوان أخوة” rivayeti iki sayısının hakiki anlamıyla üç olarak değerlendirilmesine karşı çıkmıştır.²²⁴ Bu mesele Arap dili uzmanlarının tahliline göre kelimeleri sayı bakımından müfred, tesniye ve cemi olmak üzere üç kısma ayırmışlardır. Arapça dil bilgisi alanında yazılmış bütün eserlerde de böyle bir sistem takip edilmiştir. Bu tür eserlerde önce müfred, sonra tesniye ve ardından cem‘i konuları gelmektedir. Burdan anlaşılan, iki sayısı Arapça’da gerçek anlamıyla kullanılan bir çoğul değildir. Çünkü cem‘i alâmeti olan “vâv” harfinin üç kişi hakkında kullanılması arap dili açısından doğru olmasına rağmen iki kişi hakkında kullanılması hatalıdır. Mesela; üç kişi hakkında فَعَلُوا denirken, iki kişi hakkında فَعَلَا denir. Bu ve benzeri kullanımlar, çoğul kalıpların iki kişi hakkında mecaz olduğunu göstermektedir.²²⁵

Arapçada her kelimenin ayrı bir sigası olup birinin diğerinin yerine hakiki anlamda kullanılmadığı anlaşılmış oldu.

Muhelif görüşü savunan âlimlerin öne sürdüğü deliller ise şunlardır: Cem’ (çoğul) kelimesi, bir şeyin başka bir şeyle toplanmasından türetilmiştir. Bu anlam üç rakamında gerçekleştiği gibi iki rakamında da gerçekleşir. Ayrıca, Hz. Peygamber (s.a.v.) bir hadisinde “*Cemaat, iki ve üzeri sayıdaki kişiden oluşur.*” buyurmaktadır.²²⁶ “Biz onların verdiği hükme şahittik.”²²⁷ âyetindeki هُمْ zamiri de iki davalıya ya da Davud ile Süleyman peygamberlere

²²³ en-Nisâ, 4/11.

²²⁴ Şirazi, *et-Tebşıra fî usûli’l-fıkh*, 73.

²²⁵ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 144.

²²⁶ Ebû ‘Abdullah Muḥâmed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen İbn Mâce*, nşr. Muḥâmed Fuâd ‘Abdülbâkî (Dâru İhyâi’l-Kütübü’l ‘Arabiyye, 2010), “İkâmetü’s-salât”, 44. Ayrıca Buhârî, bu hadisi muallak olarak rivayet etmiştir. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *el-Câmi ‘u’l-musnedi’s-şâhihi’l-muḥtaşar min umûri Rasûlillah sallallâhu ‘aleyhi ve sellem ve sunenihi ve eyyâmihi* (Mısır: Sultaniye, ts.), “Ezân”, 35.

²²⁷ el-Enbiyâ 21/78.

gönderme yapmaktadır. Ayrıca birçok âyette de çoğul kalıplar, iki kişi için kullanılmaktadır. Örnek olarak Kur'ân'da "Müminler ancak kardeşler..." şeklinde başlayan âyetin devamında "İki kardeşinizin arasını düzeltin!"²²⁸ gibi naslarda lafız cemi olup kastedilen tesniyedir. Ve bu naslar cem'inin en az miktarı ikidir görüşünü savunanları zahiren desteklemektedir. Ancak ilgili iddiaların her birine derinlikli cevaplar verilecektir.

Birinci iddiaya cevap olarak mezkûr yaklaşım müfred isimde de mümkündür zira müfred isimler de parçaların bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. Ancak müfred kelimeler cemi gibi değildir. Bu duruma rağmen tesniye bir kelime için cemi anlamının oluşması, kelime türetme kurallarına aykırı görülemez.²²⁹

"Cemaat, iki ve daha fazla kişiden oluşur." hadisiyle ilgili olarak; bu hadis, bir ıstılah öğretimi değil, şer'î hükmü açıklama gayesiyle söylenmiştir. Hz. Peygamberin muhatabı olan sahabe zaten arap dili konusunda en fasih kimselerdi.²³⁰ Hz. Peygamberin (s.a.v.) sözlerinin mana ve maksadını bizzat kendisinden öğrenmek lazımdır. Başka bir yerden öğrenmek mümkün değildir. Bu hadisi bir başka açıdan "cemaat fazileti bakımından ibadetlerde iki kişinin üç kişi gibi olduğu" yönünde de yorumlamak mümkündür.²³¹ İlgili ayette iki kişiyi cemi sigasıyla ifade etme meselesinde bu kullanımın mecâzî olduğu açıktır. Bu sebepten bu meseleye cevap vermek gayet zaid bir durumdur. Mecâz olduğunun en temel isbatı "*Bunu biz takdir ettik; ne güzel takdir edenleriz biz.*"²³² meâlindeki ayettir.

Şîrâzî'nin "*Biz onların verdiği hükme şahittik.*"²³³ âyetindeki هُمْ zamirine yaklaşımı Saymerî'den farklı olarak burdan maksat mecaz değil hakikattir zira hüküm meclisinde melekler grubu, mahkûmun leh ve Hz. Süleyman ve Hz. Davut vardır.²³⁴ Diye beyanda bulunmuştur.

Ekall-i cem meselesinde Saymerî ve Şîrâzî en azın üç olduğu konusunda ittifak halindedirler. Hacıb meselesinde icmaya bağlı kalmışlardır. Bir lafzın ne anlam ifade edeceğini öncelikle sigasına bakmak gerektiği hususunda da fikir birliği vardır. İki lafzının üç anlamında da kullanılacağını ifade eden rivayetlere karşı aynı tavrı sergilemeleri "Birbirinden etkilendi." savını güçlendirmektedir. Hatta karşıt görüşün hatalı olduğuna dair bir takım aklî çıkarılar dahi ayniyet arz etmektedir.

²²⁸ el-Hucurât 49/10.

²²⁹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 146.

²³⁰ Şîrazî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fıkh*, 75.

²³¹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 146.

²³² el-Mürselât 77/23.

²³³ el-Enbiyâ 21/78.

²³⁴ Şîrazî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fıkh*, 84.

2.1.3. Âm Lafızların İfade Ettiği Hüküm

Âm lafızla ilgili en yoğun tartışmalardan birisi âm lafzın ifade ettiği hüküm meselesidir. Usûl âlimleri âm lafzın hükmü meselesinde tahsise uğramış âm lafız ve tahsise uğramamış âm lafız olmak üzere iki yönlü konuya yaklaşmışlardır. Âm lafızla alakalı olarak bir sigasının olduğu meselesini tartıştıktan sonra tanımını ve sigası üzerinden hükmü hakkındaki görüşleri ele alacağız. Âm lafız tahsis edildiğine dair bir delil olmadığı sürece kapsamına dahil olan fertlere şamil olur. Ancak bu durum kat'î midir yoksa kat'î değil midir meselesi tartışmaya konu olan durumdur. Genel olarak bu konuda üç görüş vardır.

Birinci görüş: Tevakkuf edenlerin görüşü: Âm lafzın kapsadığı fertler bilinemeyeceği için bu lafızlar mücmel ve müşterek gibi değerlendirilir. Yani bu lafızlarla ne kastedildiği beyan edilene kadar tevakkuf etmek gerekir. Eş'arilerin ezici çoğunluğu Mürcie, Hanefilerden Ebû Saîd el-Berdaî (ö. 317/930) bu görüşü savunanlar arasındadır.²³⁵

İkinci görüş: Ashabu'l-husus. Bu kategorideki âlimlere göre âm lafızlar delalet fertlerin asgarisini kapsadığı için özel bir mana sabit olur, bunların gerekçesi asgariye delalette kesinlik olduğu içindir. Bunun dışında mananın oluşabilmesi için delil gereklidir bu görüşü savunanlardan birisi Hanefî âlim Ebû Abdurrahman es-Selcî (ö. 266/880) dir.²³⁶ Bu görüşün pek taraftarı yoktur.

Üçüncü görüşü savunanlar "*Ashâbu'l-umum*"²³⁷ diye adlandırılan gruptur. Bu gruba göre âm lafzın tahsis edildiğine dair bir delil olmadığı zaman kapsamına dahil olan tüm fertlere şamil olur.²³⁸ Hanefî usûl âlimlerinin kahir ekseriyetinin görüşü bu yöndedir ve tahsise uğramadığı sürece delaleti katidir.²³⁹

Bir lafzın kapsadığı tüm fertlere şamil olduğu sabit olduğunda, bu lafız artık âm lafız olarak kabul edilir. Bu aşamadan sonra usûlcüler arasında tartışma konusu olan husus, âm lafzın delaletinin kat'î mi yoksa zannî mi olduğu meselesidir. Hanefî âlimlerden Ebû Zeyd ed-Debûsî ve el-Meydânî (ö. 1298/1881) şu görüştedir: Bir âm lafız tahsis edilmediği sürece, delaleti hâs bir lafzın delaleti gibi kat'îdir. Yani lafzın bütün fertleri kapsadığı kesin olarak anlaşılır. Buna karşılık İmam Şâfiî, âm lafzın delaletinin kat'î olmadığını savunur. Bu nedenle Şâfiî'ye göre hâs bir lafız, âm bir lafız nesh edebilir; ancak âm bir lafız, hâs bir lafız nesh edemez. Çünkü

²³⁵ Cessas, *el-Fușûl fi'l-usûl*, 1/101.

²³⁶ Şirazî, *et-Tebşîra fi usûli'l-fıkh*, 59.

²³⁷ Ashâbu'l-umûm, usûl-i fıkıhta genel ifadeleri (âm lafızları) tüm fertleri kapsayan lafızlar olarak kabul eden âlimler için kullanılan bir isimdir. Genellikle hanefî âlimleri, bazı mâlikî ve şâfiî usûlcüler, umum delaletini lafzın doğal anlamı kabul eden kelâmcı usûlcüler bu grupta sayılır.

²³⁸ Cessas, *el-Fușûl fi'l-usûl*, 1/117.

²³⁹ İbn Nüceym, *Lübbü'l-Usûl*, 82.

ona göre âm lafız, delalet bakımından kesinlik ifade etmediği için, daha belirleyici olan hâs lafzın önüne geçemez.²⁴⁰

Âm lafzın delaletinin kat'î mi yoksa zannî mi olduğu hususunda ihtilaf edilmişse de her iki görüşü savunanlar, bu lafzın başlangıç itibarıyla kapsadığı bütün fertlere şâmil olduğu noktasında müttefiktir. Şâfiîlerin âm lafzı zannî kabul etme gerekçeleri, “Tahsis görmemiş hiçbir âm lafız yoktur” (ما من عام إلا وقد خص منه البعض) kaidesidir. Ancak Hanefîler, bu yaklaşımı delilsiz bir ihtimale dayandığı gerekçesiyle reddetmiş ve âm lafzın, tahsis edilmediği sürece delaletinin kat'î olduğunu savunmuşlardır.²⁴¹

Şîrâzî, âm lafızların anlaşılmasıyla ilgili olarak önce şu temel soruyu gündeme getirir: “Âm bir lafız ilk duyulduğunda onunla hemen amel mi edilmeli, yoksa hüküm vermeden önce beklemek mi gerekir?” Bu bağlamda Şâfiî âlimlerinden Ebû Bekir es-Sayrâfî'nin (ö. 330/941) görüşünü aktarır. Sayrâfî'ye göre âm lafız ilk duyulduğunda âm olarak kabul edilir ve bu doğrultuda amel edilir. Ancak Zerkeşî (ö. 794/1392), Sayrâfî'nin bu ifadesinin iki farklı şekilde yorumlanabileceğini belirtir. Birinci yoruma göre, âm lafzı tahsis eden herhangi bir delil yoksa müctehid bu lafzın zan ifade ettiğini kabul eder; yani anlamı kesin değildir. İkinci yoruma göre ise, âm lafzın bütün fertleri kapsadığını gösteren farklı bir delil bulunursa âm lafzın delaleti kat'î kabul edilir. Böylece Zerkeşî, Sayrâfî'nin sözünü hem zannî hem de kat'î delaletini mümkün kılan iki ihtimalle açıklayarak meseleyi daha esnek bir çerçevede değerlendirmektedir.

İkinci ihtimal “Her iki durumda da âm lafız kat'iyet ifade eder.” görüşüdür. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve İbn Berhân (ö. 518/1124) tarafından bu ikinci yaklaşımın hatalı olduğu nakledilmiştir.²⁴² Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihî el-İsfahânî (ö. 749/1349) bu konuya dair beyanında Sayrâfî'nin eserlerinden yararlandığını ve mutlak âm lafzın zan ifade ettiğini beyan etmiştir.²⁴³ Âm lafızla amel etmenin vâcib olduğunu daha önce ispatladığını beyan eden Saymerî, bu noktadan hareketle naslarda varid olan âm bir lafız ile onun bazı fertleri kastedilse bile umum ifade ettiğine inanmanın gerektiğini söyleyebiliriz demiştir.²⁴⁴ Saymerî'nin bu noktada Hanefî çizgide olduğu anlaşılmaktadır. Onun bu konu hakkındaki görüşleri âm lafzın tahsisi konusunda daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Şâfiîler, mutlak âm lafız konusunda “Tahsis görmemiş hiçbir âm lafız yoktur” (ما من عام إلا وقد خص منه البعض) kaidesini ihdas ederek âm lafzın delaletini zannîlik düzeyine indirmişlerdir. Bu

²⁴⁰ Zerkeşî, *Bahrü'l-muhit fî usulî'l-fikh*, 3/35.

²⁴¹ Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-muşannif 'ale'l-Menâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/161.

²⁴² Zerkeşî, *Bahrü'l-muhit fî usulî'l-fikh*, 4/58.

²⁴³ Zerkeşî, *Bahrü'l-muhit fî usulî'l-fikh*, 1/59.

²⁴⁴ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 162.

yaklaşım, hüküm açısından mütevâtir bir nassın, haber-i vâhid derecesindeki bir delil ile eşitlenmesinin önünü açmıştır. Böylelikle, kat'î olan âm bir nassın zannî bir delil ile tahsis edilmesine imkân tanınmıştır. İlgili kaide her ne kadar naslar üzerinde birtakım araştırmalar neticesinde ortaya konulmuş olsa da bu kaidenin kendisi kesinlik ifade etmediğinden dolayı buna bağlı hüküm bina edilmesi doğru bir yaklaşım olmadığı kanaatindeyiz. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de birçok ayet âm biçiminde gelmiş olup hükümlerinin tahsis edildiğine dair herhangi bir delil olmadığı gibi tahsis edilmeleri de mümkün değildir. Söz gelimi; "Allah her şeyi bilir."²⁴⁵ ayeti kerimesi buna örnek gösterilebilir.

Âm lafzın hükmü konusunda farklı yaklaşımların bulunmasının fûrû fıkıhta birçok mesele hakkında etkili olduğu bilinmektedir. Hanefiler ve Şâfiîler arasındaki bu yaklaşım farklılığının tezahürlerini açıkça görmekteyiz. Konunun anlaşılmasına matuf bir örnek vermek gerekirse Şâfiîlerin *bey' u'l-arâyâ* işlemine²⁴⁶ cevaz vermelerini zikredebiliriz. Ancak Ebû Hanife, ağaçtaki taze hurmanın aynı miktardaki kuru hurma karşılığında satılmasını tahmini değil de misli misline denk gelecek şekilde zarurete binaen caiz olduğu kanaatindeydi. İmameyn faiz endişesinden dolayı cevaz vermemişlerdir.²⁴⁷ Şâfiîlerden Nevevî de (ö. 676/1277) bu satışı caiz görmemiştir.²⁴⁸ Ancak bazı kimseler Hz. Peygambere yaş hurmaların olgunlaştığını ve satın alamaya güçlerinin olmadığını sadece ellerinde fazladan kuru hurmaları olduğunu söylediler. Hz. Peygamber ellerindeki kuru hurma karşılığında tahmini bir ölçüyle taze hurma satın alabileceklerini söyledi. İmam Şâfiî, âm ifade eden başka bir rivayete rağmen ruhsat ifade eden bu rivayeti kabul etti.²⁴⁹ Zira ruhsat ifade eden bu rivayet hâs olmakla delaleti kat'î olduğundan "التَّمْرُ بِالتَّمْرِ كَيْلٌ بِكَيْلٍ" âm ifade eden rivayete tercih etmiştir. Zira İmam Şâfiye göre tahsise uğramamış âm lafız, zan ifade etmektedir. Âm lafız neden Şâfiîlere göre zan ifade eder çünkü onlara göre tahsis tağyir değil, tefsir ve izah kabilindendir.

Şayet tahsise engel bir durum bulunsa bile, âm lafızlar için tahsis ihtimali teorik olarak var kabul edilir. Bu sebeple Şâfiî âlimleri, her âm lafzın tahsise açık olduğunu ileri sürerler.²⁵⁰ Hanefiler ise bu yaklaşıma şöyle cevap verir: Tahsis ihtimali bulunabilir; ancak bu ihtimal yakîn ifade eden bir delaletin terk edilmesini gerektirmez. Çünkü sırf ihtimal nedeniyle yakîn ortadan kaldırılamaz. Hanefilere göre ihtimal iki çeşittir: Birincisi, delilden doğan ve delille desteklenen

²⁴⁵ et-Tevbe 9/115.

²⁴⁶ Bey' u'l-arâyâ, yaş hurmanın hurma kurusu karşılığında tahmini ölçüyle satılmasına izin veren istisnâî bir satış türüdür. Normalde yaş hurma ağaç üzerindeyken (müzâbene kapsamına girdiği için) kuru hurma ile değişimi caiz değildir. Ancak bazı zaruret ve ihtiyaç hallerinde buna sınırlı bir şekilde ruhsat verilmiştir.

²⁴⁷ Abdullah b. Mahmud b. Mevdud el-Mevsili, *el-İhtiyar li Ta'lili'l-Muhtar* (Beyrut: Daru'l-Erkam, ts.), 2/32.

²⁴⁸ Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ el-Müzenî, el-Muhtasar min 'İlmi's-Şâfi'î ve min Ma'nâ Kavlihî, thk. Ebû'l-Âmir Abdullah Şerefüddîn ed-Dağîstânî, (Riyad: Dâr Medâric, 2019), 1/430.

²⁴⁹ Alâüddîn Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/298.

²⁵⁰ Muhammet Mustafa Şelebî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1986), 420.

ihtimaldir; ikincisi ise herhangi bir delile dayanmayan, sadece varsayımdan ibaret olan ihtimaldir. Şâfiîlerin dayandığı tahsis ihtimali, Hanefilere göre ikinci türdendir; yani delile dayanmayan bir ihtimaldir ve bu nedenle yakîn ifade eden âm delaletinin terk edilmesine sebep olamaz.²⁵¹

Tahsis ihtimali Hanefiler tarafından da kabul edilmektedir; ancak onlar, sırf ihtimal üzerine hüküm bina edilemeyeceğini vurgular. Hanefîlerin meseleye yaklaşımı şöyledir: Âm bir lafız, başlangıçta zannî bir delille tahsis edilmez. Çünkü Hanefilere göre tahsis, bir nevi tağyir yani hükmü değiştirme anlamına gelir.²⁵²

Tağyir ise aslında deliller arasında galebe (üstün gelme) ilişkisini gerektirir. Zayıf olan bir delilin, güçlü olana galip gelmesi mümkün değildir. Bu nedenle Hanefilere göre bir âm lafız ancak ondan daha güçlü veya en az onunla aynı kuvvette bir delil tarafından tahsis edilebilir.

2.1.4. Âm Lafzın Tahsisi

Âm lafızların tahsisi meselesine geçmeden önce, tahsisin mahiyetinin, hükmünün ve usûl literatüründeki yerinin ele alınması gerekmektedir. Çünkü tahsis, ancak bir delile dayanarak varlığından söz edilebilen bir işlemdir. Usûl kaynaklarında tahsis, âm lafzın kapsadığı fertlerden bir kısmını kapsamın dışına çıkarma veya âm lafzın kapsadığı fertler arasında bazılarının hükmünü açıklama şeklinde tanımlanmıştır.²⁵³

Âm lafızla amel etmek için tahsisin var olup olmadığını araştırmayı şart koşan âlimler olduğu gibi şart koşmayıp âm lafızla direk amel edilmesini gerekli gören âlimler vardır. Bu açıdan Hanefîlerin kahir ekseriyeti âm bir nas hakkında tahsis delilinin varlığına dair araştırma yapmadan onu hemen kabul edip onunla amel etmenin gerekliliği üzerinde durmuşlardır. Şöyleki Hanefî âlimlerden Ebû Abdullah el-Cürcânî' (ö.522/1128'den sonra) bu konuya bağlı bulunduğu mezhepten farklı olarak; bir kimse Hz. Peygamberden âm ifade eden nassın hükmünü öğrenmek maksadıyla bir şey duysa bunun umumuna itikat etmesi icap eder. Lakin âm ifade eden nassı başkasından duyduğunda ilgili âm nassı tahsis eden bir muhâssısın varlığını araştırır ve tahsis yoksa nassın umum ifade ettiğine hükmedilir diye beyanda bulunur. Süfyân b. Uyeyne'ye (ö. 198/814) atfedilen bir görüşe göre âm lafız ilk duyulduğunda tevakkuf etmeden umuma hamledileceğini ifade etmektedir. Şâfiîlerin kahir ekseriyeti ise âm lafız ilk duyulduğunda âm lafzı tahsis eden bir muhâssıs bulunana kadar tevakkuf edilmesi gerektiğini savunurlar.²⁵⁴

²⁵¹ Ahmed Davutoğlu, *Fıkıh Usûlü Dersleri* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2023), 69.

²⁵² Ahmed Davutoğlu, *Fıkıh Usûlü Dersleri*, 2023, 68.

²⁵³ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Uddetu fî uşûli'l-fikh*, 1/155.

²⁵⁴ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Uddetu fî uşûli'l-fikh*, 2/538.

Saymerî'nin bu meseleye yaklaşımı şöyledir: Daha önceki tartışmalarda, âm lafızla amel etmenin vâcip olduğunu delilleriyle açıklamıştık. Bu nedenle naslarda geçen âm bir lafız, bazı fertlerin özellikle kastedilmiş olmasına rağmen, yine de umum ifade eder. Saymerî'ye göre bunun sebebi, Hanefîlerin benimsediği “beyanın tehirinin caiz olmaması” ilkesidir. Dolayısıyla Saymerî, bu konuda Hanefî mezhebinin genel yaklaşımına bağlı kalmaktadır.²⁵⁵ Şîrâzî ise Şâfiî mezhebinin genel kabulünü takip eder. Ona göre bir lafız, kendisini tahsis eden bir delilden soyutlandığında ve cins ifade eden bir anlamda vaz‘ edildiğinde, bu lafzın gerçekten umum ifade edip etmediği araştırılmalıdır. Çünkü araştırma yapılmadan tahsis işlemine götüren bir muhâssısın varlığı tespit edilemez. Bu sebeple Şîrâzî, muhâssısın bulunup bulunmadığı araştırılincaya kadar tevakkuf edilmesi gerektiğini belirtir.

Kendisine itiraz olarak somut varlığı olan şeylerin isimlerini duyunca tevakkuf edilmediği hemen zikredilen ismin müsemmaya delaletine yoruyoruz diye yöneltilen görüşe karşı cevaben; evet örnek اسد ismini ilk duyduğumuzda bunu hayvana hamlediyoruz ancak bununla başka anlam kastetmek mümkün bu da mecaz yoluyla olur kaldı ki mecaza delilsiz gitmek mümkün değildir. Halbuki âm lafız böyle değildir çünkü âm lafız tahsis edildikten sonra mecaza hamledilmez.²⁵⁶

Şîrâzî ile Saymerî arasındaki bu tartışmanın pratik sonucu, daha çok te'hîru'l-beyân meselesi ele alınırken ortaya çıkacaktır. Ayrıca “âm lafız tahsis edildikten sonra mecaza hamledilmez” şeklindeki ilke hem Saymerî hem de Şîrâzî tarafından önemli görülmüş, her iki usûlcü de bu konuyu ayrı bir mesele olarak incelemiştir. Bu sebeple tahsis konusuyla doğrudan bağlantılı olduğu için burada da kısaca ele alınacaktır.

“Âm lafız, tahsisten sonra geriye kalan kısmında mecaz anlamı taşımaz” görüşü, Hanefî ve Şâfiî usûlcülerin büyük çoğunluğu tarafından benimsenmiştir. Buna göre tahsis işlemi, âm lafzın hakikî anlamını tamamen ortadan kaldırmaz; sadece kapsamını daraltır ve geri kalan kısmı hâlâ hakikat olarak kalır. Buna karşılık Mu'tezile mensupları ile Hanefîlerden İsbâ b. Ebân, muhassıs ister muttasıl (aynı cümle içinde) ister munfasıl (ayrı bir delil ile) olsun, tahsise uğramış bir âm lafzın mecaz ifade edeceği görüşündedir. Yani onlara göre tahsis işlemi, lafzın hakikî anlamını bozmakta ve geriye kalan kısmı mecaz kılmaktadır. Kerhî ise daha ayrıntılı bir ayırım yapar: Ona göre tahsis muttasıl bir muhassıs ile yapılmışsa lafız hakikat anlamını korur; fakat tahsis munfasıl bir delil ile yapılmışsa geriye kalan kısmın delaleti mecaz olur. Bâkılânî (ö. 403/1013) de Kerhî'nin bu yaklaşımını benimseyen usûlcüler arasındadır.²⁵⁷

²⁵⁵ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-İhlâf*, 162.

²⁵⁶ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî usûli'l-fîkh*, 69.

²⁵⁷ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/344.

Şîrâzî'nin tercihi âm lafzın diğer fertler hakkında da hakikat olduğu yaklaşımıdır. Zira şart, gaye, istisna muttasıl muhâsislar kelimada çok müracaat edilen kelimelerdir ve kelimada aslolan da hakikattir dolayısıyla bunlar hakkında delil olmadan mecaza gidilmez diye görüş beyan etmiştir.²⁵⁸ Şîrâzî bu konuyu başlık halinde ele aldığı tahsise uğramış âm lafız geriye kalan fertler için mecaz olmaz diye başlık atması mutlak manada mecaza gidilmez olarak anlaşılmıştır. Yukarıda ifade edilen bilgilerin benzerlerini Saymerî'nin eserinde de görmekteyiz.

Konuya Saymerî ve Şîrâzî'nin yaklaşımları aynı olsa da bu yaklaşımların gerekçesi birbirlerinden farklıdır. Lakin en temelde âm lafzın istiğrak ifade etmesi konusuna istinad eder. Nitekim Saymerî ilgili usûl eserinde Cessâs'ın "Hangi delille tahsis edilmiş olursa olsun mecaza gidilmez ve tahsisten sonra geriye kalan fertler hakkında delil olarak kullanılabilir." demiştir. Birinci görüşün delili: İstisna edilen kısım bütünle geriye kalan ile aynı şeydir. Bu durumda dokuz rakamının sanki iki ismi var gibidir. Birisi "dokuz", diğeri "on eksi bir"dir. Bu durumda isimlerden hangisiyle ifade edilirse edilsin hakiki anlamdadır. Bunun gibi aynı manayı ifade etmeleri bakımından "iki" demekle "bir artı bir" demek arasında da fark yoktur. Tahsis delili lafzî de olsa durum değişmez. Yani bu delil, âm lafza ilave edilir ve tahsisten önceki ile sonraki hali, sanki tahsisten sonra geriye kalan kısım için üretilmiş gibi olur. Lâfzî olmayan (akıl ve duyular gibi gayr-i lafzî) bir delille yapılan tahsis ise böyle değildir.²⁵⁹ Tartışmasının sebebi lafzın âm olarak kabul edilebilmesi için onda istiğrakın (bütün fertleri kapsama) şartı olup olmadığı ihtilafıdır. Burada konunun detaylı zikredilmesindeki temel gaye her iki âlimde yapacakları tahsis tanımı konuya dair yaklaşımları ortaya çıkacağından dolayıdır.

Şîrâzî, ilk olarak mutlak tahsisi tarif ederek meseleye başlar. Mutlak tahsis, cümleden bazı cümleleri ayırmak, temyiz etmek veya mana bakımından ayırmak diye tarif eder. Hz. Peygamberin zekât vermeyi zengine, almayı da fakire tahsis etti diye ilgili tarifi örnekle izah eder. Mutlak tahsis ile âm lafzın tahsisinin benzer olduklarını buna rağmen aralarında fark olduğuna değinir. Konuyla ilgili olarak "*Namazları ve orta namazı aksatmadan kılın, huşû içinde Allah'ın huzurunda durun.*"²⁶⁰ ayetiyle burada mutlak tahsis olduğuna değinmiştir. Çünkü burada tahsis edilen orta namaz hüküm olarak diğer fertlerin kapsamı dışında değildir. Şayet ayet olumsuz olsa o takdirde orta namazla alakalı hüküm diğer namazlarla ilgili hükümden adeta istisna edilmiş gibi olacaktı ki bu durum âm lafzın tahsisi olarak değerlendirilir.²⁶¹ Şîrâzî âm lafzın tahsisine daha net olarak "*Murdar hayvan, kan, domuz eti,*

²⁵⁸ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fıkḥ*, 71.

²⁵⁹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-ḥilâf*, 111.

²⁶⁰ el- Bakara 2/238

²⁶¹ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/341.

size haram kılındı."²⁶² ayetini örnek olarak zikreder. Çünkü bu ayette bütün leşler ve bu leşlerin parçaları umumi olarak haram kılındı sonra balık ölüsü ve tabaklanmış deri sünnetle genel hükümden dışarda tutulmasını âm lafzın tahsisine örnek olarak zikretmiştir.²⁶³

Saymerî, ilgili usûl eserinde tahsisin tanımına özel olarak yer verdiğine rastlanmamıştır. Çağdaşı Hanefî Mutezîlî Âlim Ebül-Hüseyn el-Basrî tahsisi, "hitâbın şümulüne dahil olan fertlerin bir kısmını mukarin bir delil ile ondan çıkarmak"²⁶⁴ şeklinde tarif etmiştir. Burada tahsisin bir delil ile zikredilmesi Şîrâzî'de aynen mevcuttur lakin bu delilin Hanefîler gibi mukarin olma şartı yoktur. Zira Şîrâzî, tehiri beyanı caiz görmektedir. Mukarinden maksat zamansal bir durumdur. Buna rağmen yukarıda geçen âm lafız tahsisten sonra mecaz mı yoksa hakikat mı konusunda aynı düşüncelerinden dolayı Saymerî ve Şîrâzî tahsisin tanımında ittifak ettikleri kanaati oluşmuştur. Zira Hanefîlere göre tahsîs, müstakil ve âm lafza mukarin bir delil ile, âmmın kapsamına dahil olan fertlerin bazısının kasdedilmiş olması halinden ibarettir.²⁶⁵

Çoğunluğu oluşturan Şâfiîler ve aynı görüşü benimseyen cumhur âlimlerine göre, âm lafzın genel anlamından çıkarılıp bazı fertlerine tahsis edilmesi mutlak olarak tahsis kabul edilir. Buna göre umum anlamını engelleyen delil ister müstakil (ayrı bir delil) ister gayr-ı müstakil (cümle içinde) olsun; yine bu delil ister âm lafza muttasıl biçimde, yani hemen ardından zikredilmiş olsun, ister âm lafızdan munfasıl olarak ayrı bir delil hâlinde gelsin, sonuç değişmez: Her iki durumda da tahsis gerçekleşmiş olur.

Ancak cumhura göre, eğer tahsis edici delil munfasıl ise, bu delilin âm lafızla amel edilmeden önce gelmiş olması gerekir. Çünkü âm lafza dayalı bir hüküm uygulandıktan sonra gelen bir delil, artık tahsis değil, nesh niteliği taşımış olur. Bu nedenle cumhur, munfasıl tahsis delilinin zaman bakımından âm lafzın kullanımından önce bulunmasını şart koşar.²⁶⁶

Bu tarifler göz önünde bulundurulduğunda, genel bir ifadeden bazı fertlerin hüküm bakımından istisna edilmesinin tabîî bir durum olduğu anlaşılır. Ayrıca Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e tebyin görevini vermesi de tahsisin meşruiyetini destekleyen bir husustur. Nitekim Allah Teâlâ, Nahl Sûresi 44. âyette şöyle buyurur: "(O peygamberleri) apaçık deliller ve kitaplarla gönderdik. Sana da insanlara kendilerine indirileni açıklamak için ve düşünüp ibret almaları için bu zikri indirdik."²⁶⁷ Cessâs (ö. 370/981), bu âyeti âm lafzın tahsisine delil

²⁶² el-Maide 5/3

²⁶³ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/341.

²⁶⁴ Muhammed b. Ali Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi uşuli'l-fıkḥ*, thk. Halil Meys (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426), 1/252.

²⁶⁵ Sübki, *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc*, 4/1343.

²⁶⁶ Zekiyyüddin Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kafi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 349.

²⁶⁷ el-Nahl 16/ 44.

olarak zikreder. Ona göre naslardaki âm ifadelerin tahsisi, söz konusu âyetlerin açıklığa kavuşturulması anlamını taşır. Dolayısıyla tahsis işlemi, tebyinin bir türüdür ve âyetin maksadını daha belirgin hâle getirir.²⁶⁸

Ayetlerin muhataplarına çoğu zaman küllî ve icmalî bir üslupla hitap ettiği bilinmektedir. Bu sebeple âm lafızların tahsisi ve mutlak ifadelerin takyidi, nasların anlaşılmasında doğal ve gerekli bir süreç hâline gelmektedir. Nitekim naslarda âm lafzın tahsisi meselesi çokça ele alınmış ve birçok ihtilafın temel sebeplerinden biri olmuştur. Usûl âlimleri, tahsisin nesh ile karıştırılmaması için bazı ölçütler belirlemişlerdir. Bu ölçütlerden en önemlisi şudur: Tahsis yalnızca âm lafızlarda gerçekleşir, oysa nesh hem âm lafızlarda hem de diğer lafız türlerinde ortaya çıkabilir. Böylece tahsisin kapsamı neshe göre daha sınırlı bir alanda değerlendirilir. Hanefiler ayrıca, âm lafzı tahsis eden delilin müstakil bir delil olması ve lafzın bağlamıyla uyumlu bulunması gerektiğini ifade ederler. Buna karşılık neshte böyle bir şart aranmaz; nâsîh hükmün geçerlilik kazanabilmesi için mensûh lafızdan sonra gelmiş olmalıdır. Bu ayırım, tahsis ile neshin birbirine karıştırılmamasını sağlayan temel usûl ilkelerinden biridir.²⁶⁹

Şîrâzî ve Saymerî tahsisi mümkün kılan birtakım deliller zikretmişlerdir. Bu deliller Saymerî'nin eserinde dağınık bir şekilde zikredilirken Şîrâzî'nin eserlerinde daha sistematik olarak kayda geçmiştir.

Konumuz diğer bir ifadeyle muhâsis olarak hangi deliller kabul edilir meselesidir. Genel hatlarıyla muhâsisler iki kısımdır. Birinci kısım muttasıl delille tahsis ki bunlar şart, istisna, gaye²⁷⁰ sıfattır yeri geldiğinde bunlardan bahsedilecektir. İkinci kısım munfasıl delille tahsistir, Şîrâzî'nin munfasıl muhâsis ile kasdı burada akıldır, bu da kendi içince iki kısımdır.²⁷¹ Şîrâzî bu beyanlardan sonra aklın şer'i naslarda varid olan âm lafızları tahsis edeceğini ifade etmiştir.²⁷²

Şer'in aklın hilafına beyanda bulunmasının caiz olması, özellikle "berâet-i zimmet asıldır" ilkesinde kendini gösterir. Çünkü istishab delilinin aksini ortaya koyan bir nas bulunması mümkündür ve böyle bir durumda şer'î beyan aklî beklentinin önüne geçebilir.²⁷³ Bununla birlikte, şer'in aklın hilafına beyanda bulunmasının caiz görülmediği alan ahkâm-ı

²⁶⁸ Cessas, *el-Fușûl fi'l-usûl*, 1/143.

²⁶⁹ Alâüddîn Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/198.

²⁷⁰ Cemâlüddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Luma' fî uşûli'l-fıkh* (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/41.

²⁷¹ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/349.

²⁷² Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/349.

²⁷³ Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf el-Fîrûzâbâdî eş-Şîrâzî, *el-Mu'ne fi'l-Cedel*, thk. Ali Abdülazîz el-Umeyrîni, 1. bs. (Kuveyt: Cem'iyet İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1987), 39.

akliyye konularıdır. Örneğin âlemin hâdis oluşu, Allah Teâlâ'nın sıfatlarının mahlûkun sıfatlarından farklı ve kadîm olması gibi meselelerde aklın ortaya koyduğu kesin hükümlere aykırı bir nas beyanı düşünülemez ve caiz kabul edilmez. Bu tür konularda akıl, hükmün temel belirleyicisidir ve şer'î beyan aklın kesin çıkarımına muhalif olamaz.

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere, Şîrâzî birçok meselede Şâfiî geleneğe bağlı kalmaktadır. Ancak ahkâm-ı akliyye bağlamında Eş'arî çizgiye tam olarak bağlı olduğu söylenemez. Buna karşılık Saymerî'nin bu konuda Hanefî geleneğin yaklaşımını benimsediği görülmektedir. Tahsis delillerinin (muhasşısların) ele alınacağı ilerleyen bölümlerde, Saymerî ve Şîrâzî'nin meseleleri değerlendirme biçimleri daha geniş bir çerçevede karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

2.1.5. Âm Lafzın Akılla Tahsisi

Fıkıh usûlünde akıl ve işlevine dair hüküm, deliller, mükellef (mahkûmun aleyh) tahsis delilleri ve hadis râvisinde aranan şartlar gibi konularda incelenmiştir. Burada aklın tahsis delili olmasıyla ilgili tartışmalara dahil olmak için onun bilgi kaynağı olması hakkındaki ve naklin yanındaki pozisyonu açıklığa kavuşturulması gerekir.²⁷⁴

Akide ile ilgili temel eserlerde bilginin kaynağına dair açıklama yapmadan önce bilginin zarurî ve iktisabî olarak iki kısma ayrıldığı ve iktisabî bilginin kaynaklarını beş duyu (havass-ı selime), haberi sadık ve akıl diye beyan edilir.²⁷⁵ Görüldüğü gibi İslamî ilimlerin en kadimi kelâm ilmi, aklın bilgi edinme kaynaklarının olmazsa olmazları arasında yer aldığını sistemli bir şekilde ifade etmiştir. İnanç konusunda kaynak olan akıl amelî ve usûlî konularda tartışmasız bir delil hüviyetine sahiptir. Şîrâzî, geride munfasıl muhâssıs olarak akla kısaca değinmişti. Dolayısıyla bu kendi içinde iki kısımdır. Birincisi şer'in aklın hilafında beyanda bulunmasının caiz olduğu yerdir. İkinci olarak şer'in aklın hilafına beyanda bulunmasının caiz olmadığı husustur.²⁷⁶ İşte tam olarak bahse konu olan mesele ikincisidir.

Aklın bilgi kaynağı olduğunu ve naklin yanında konumunu tesbit ettikten sonra onun tahsis delili olması meselesine temel yaklaşımları ele alacağız. Bu konuyu usûl âlimlerinin çoğu muhâssıs başlığı altında incelemiştir. Usûl âlimleri hem zarurî hem de nazarî olarak akılla tahsisi caiz görmüşlerdir.²⁷⁷ Ayrıca aklî deliller varlık üzerine ve şer'i deliller üzerine takdim edilmesinden dolayı akıl bir tahsis edici olduğu Şîrâzî tarafından ifade edilmektedir.²⁷⁸

²⁷⁴ Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1996), 197.

²⁷⁵ Nureddin es-Sabuni, *Matüridiyye Akaidi*, çev. Bekir Toplaoglu (İstanbul: İfav Yayınları, 2012), 6.

²⁷⁶ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu 'l-Lüma'*, 1/349.

²⁷⁷ Zerkeşi, *Bahrü'l-muhit fî usuli'l-fikh*, 4/471.

²⁷⁸ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu 'l-Lüma'*, 1/368.

Cumhur ulemanın görüşü akılla tahsis olacağının cevazı yönündedir. Bu görüşe mütekellimden karşı çıkan bazı gruplar vardır. Bunun delili “اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ” “Allah her şeyi yaratandır”²⁷⁹ ayetidir. Bu ayette dil açısından شَيْءٍ lafzı Allah’ın zatını ve sıfatlarını da içine alır. Hâlbuki yüce Allah zatı ve sıfatları yaratılmış değildir. Yüce Allah’ın kudreti, muhale tealluk etmez. Çünkü kadim varlığın yaratılmaya konu olması muhaldir. Dolayısıyla akıl bu durumu lafzın umumundan zaruri olarak çıkarır. Bu ihtilaflı bir mesele olmayıp ancak bu durumu farklı isimlendirme söz konusu olabilir diye ifade edilmiştir.²⁸⁰

Her ne kadar burada bir ihtilaflı olmadığından bahsedilse de Saymerî bu konudaki akıl ve nesih benzetmesinden yola çıkarak tahsis caiz olsaydı, daha önce konulmuş bir hükmü Kitap, Sünnet ve İcmanın neshettiği gibi onun da neshetmesi caiz olurdu. “Sadece akla dayanarak bir hükmü neshetmek caiz olmadığına göre tahsis de caiz değildir.” itirazına şöyle cevap vererek konuyu aydınlatmıştır: Akıl yürütme yoluyla nesih mümkün değildir. Zira nesih konulmuş bir hükmün yürürlükte kalma süresinin beyanıdır. İnsan aklı ise, dinî bir hükmün kesintisiz şekilde devamına hükmeder. Dolayısıyla aklın, yürürlükte kalması caiz olan bir hükmün kaldırılması konusunda bir tesiri olamaz. Tahsiste ise durum tamamen farklıdır. Çünkü tahsis, mesaj sahibinin maksadını açıklamaktır. Bu işlev, akıl yürütme yoluyla da gerçekleşebilir.²⁸¹ Bu hususa farklı bir bakış açısı sunanlardan birisi de Cüveynî (ö. 478/1085) dir. O akıl ile tahsisi inkâr edenlerin inkarını akla ve şer’e aykırı bulmam demekle beraber kendisi aklın bir muhâsis olabileceğini ancak bu konunun tartışılmasında bir yararın olmadığını ifade etmiştir.²⁸²

Bu hususu burada tartışmamızın en önemli sebebi Saymerî’nin eserinde aklın nesihle gündeme gelmesidir.

2.1.6. Âm Lafzın Haberi Vahidle Tahsisi

Hanefî usûl âlimleri âm lafzın delâletinin kat’î olduğunu ifade etmelerinin semeresi olarak haber-i vahid ile kıyas terkedilir demişlerdir.²⁸³ Ancak âm lafız ilkten kendisi gibi delalet açısından kat’î olan Kur’an veya mütevatir hadisle tahsis edilmesinden sonra geriye kalan fertlere delâletinin zannî olacağından dolayı haber-i vâhid ile tahsisi caiz görmüşlerdir.²⁸⁴

²⁷⁹ ez-Zümer 39/ 62.

²⁸⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/314.

²⁸¹ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 113.

²⁸² İmâmu’l-Harameyn el-Cuveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fıkh*, thk. Şalâh b. Muḥâmed b. ‘Aveyde (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 1/149.

²⁸³ Ebû Yakup İshak b.İbrahim eş-Şaşı - Muhammed Enver Bedahşânî (ed.), *Teshilü Uşûlü’ş-Şâfi* (İstanbul: el-Mektebetü’l-Hanefiyye, ts.), 14.

²⁸⁴ Cessas, *el-Fuṣûl fî’l-usûl*, 1/155.

Hanefilerin bu konudaki görüşüne ilave olarak Saymerî, mezhep âlimlerimizin “daha önce ittifakla tahsisi olmuş âm lafzın haber-i vâhidle tekrar tahsis edilmesi caizdir” demişlerdir.²⁸⁵

Saymerî meseleye yaklaşımında “*ittifakla tahsisi sabit olması*” ifadesinden Hanefilerin ilkten kat’i delille tahsis edildikten sonra haber-i vâhidle tahsis edilir anlayışını benimsediği anlaşılmaktadır.

Şîrâzî ve Hanefilerin dışındaki Cumhur usûl âlimlerine göre âm lafızların umuma delâleti zannîdir. O bakımdan Kur’an’ın Kur’an ile veya mütevatir haberle tahsis edilmeden önce de âm lafızların haber-i vâhidle tahsis edilmeleri caizdir.²⁸⁶ Şâfiî ve mütekellim usûlcülerden er-Râzî (ö. 606/1210) yukardaki görüşü İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Mâlik b. Enes (ö. 179/795) gibi büyük mezhep imamlarının benimsediklerini ifade etmektedir.²⁸⁷ Hanefî usûlcülerin ve mezhepte tercih edilen görüş Saymerî’nin beyan ettiği görüştür.²⁸⁸

Şîrâzî mensubu olduğu mezhebinin görüşüne bağlı kalarak Kur’an’daki âm lafızların önceden tahsis edilmiş olsun ya da olmasın mutlak olarak haber-i vâhid ile tahsisin mümkün olacağını ifade ettikten sonra Hanefilere ait şu görüşlere yer verilmektedir:

İsa b. Eban, âm lafız ilk olarak kat’î bir delil ile tahsis edildikten sonra artık haber-i vâhid ile tahsisi caizdir. Ancak ilkten kat’î bir delil ile tahsis olmamışsa o takdirde âm lafzın haber-i vâhid ile tahsisi mümkün olmaz diye ifade etmiştir.²⁸⁹ Görüldüğü üzere Şîrâzî, Hanefilere ait ilgili görüşleri o mezhepte en etkin âlimden nakletmiştir.

Daha önce ifade edildiği gibi Saymerî haber-i vâhidle tahsisi caiz görmektedir. Hem Saymerî hem de Şîrâzî’nin konudaki temel dayanakları, sahâbe icmasıdır. Konuyla ilgili zikredeceğimiz örnekler her iki âlimin eserlerinde aynı minvalde zikredilmiştir.²⁹⁰ Zira Onlar, “*Sayılanların dışında herhangi bir kadınla evlenmeniz size helâl kılındı.*”²⁹¹ âyetini Ebû Hureyre’nin rivayet ettiği “*Bir kadın halası ve teyzesiyle birlikte bir kocanın aynı anda nikâhı altında bulunamaz.*”²⁹² hadisiyle tahsis etmişlerdir. Yine aynı şekilde miras paylaşımını

²⁸⁵ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 115.

²⁸⁶ er-Râzî, *el-Mahsul*; 3/85.

²⁸⁷ er-Râzî, *el-Mahsul*, 3/85.

²⁸⁸ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 115.

²⁸⁹ Şîrâzî, *el-Luma’ fî uşûli’l-fıkh*, 1/33.

²⁹⁰ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 115; Şîrâzî, *el-Luma’ fî uşûli’l-fıkh*, 1/33.

²⁹¹ en-Nisâ 4/24.

²⁹² Buhârî, “Nikâh”, 28; Ebu’l-Hüseyn Müslim b. Haccac b. Müslim el-Kuşeyrî en-Neysabûrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Ahmed b. Rıfat vd. (Türkiye: Dâru’t-Tıba’a, 1916), “Nikâh”, 37.

düzenleyen âyetleri²⁹³ “*Kâtil mirasçı olamaz.*”²⁹⁴ Hadisiyle tahsis etmişlerdir. Sünnette bu tür örneklere çokça rastlamaktadır.

Burada ihtilafa medar olan husus kat’i olan âm lafız kendisiyle aynı derecede olan bir nas ile tahsis edildikten sonra mı yoksa ilkten haber-i vahid ile tahsis mümkün müdür.

Şîrâzî, kendisine yöneltilen itiraza cevaben, haber-i vâhidin her ne kadar zannî bir delil olsa da onunla amel etmenin kat’î deliller olan Kitap ve icmâ ile sabit olduğunu belirtir. Ayrıca Kitap’taki umumî ifadelerin muhtemel anlamlara sahip olduğunu, dolayısıyla zannîlik içerdiğini vurgular. Bu sebeple, delâleti kat’î olan hâs bir haber-i vâhidin, anlamı ihtimale açık olan Kitap’taki âm bir ifadeye takdim edilmesi gerektiğini ifade eder. Şîrâzî bu görüşünü şöyle temellendirir: Eğer Hanefilerin ileri sürdüğü gibi Kitap’taki âm lafızlar gerçekten kat’î anlam taşıyor olsaydı, o zaman zannî olan haber-i vâhidlerin de zorunlu olarak kat’î şekilde yalanlanması gerekirdi; hâlbuki böyle bir uygulama veya kabul hiçbir zaman söz konusu olmamıştır. Şîrâzî, görüşünü güçlendirmek için haber-i vâhid ile amel edileceğine dair icmâ bulunduğuna da özellikle dikkat çeker.²⁹⁵

Şîrâzî’nin değerlendirmelerinden anlaşıldığı üzere, Şâfiî usûlcüler kat’iliği Hanefiler gibi sübût temelli değil, delâlet temelli olarak kabul etmeye meyillidir. Bu nedenle sübûtun kat’î olmasını şart koşmazlar. Zira haber-i vâhid ile amel edileceğine dair hem nas hem de icmâ bulunmaktadır. Nitekim iki kişinin şahitliği, zina sebebiyle uygulanan recm cezası hariç, bütün şer’î konularda geçerli kabul edilmiştir. Şîrâzî, bu görüşe muhalefet edenleri ise icmâyâ aykırı davranmakla eleştirmektedir.

Konuyla alakalı olarak Hanefilerin yaklaşımı kat’i bir nasın haber-i vâhidle tahsis edilememesinin sebebi olarak; bir lafız manaya konulduğunda o mananın aksini ifade eden karine ortaya çıkıncaya kadar o mana devam eder.²⁹⁶ Şayet Şâfiîlerin iddia ettiği gibi delilsiz tahsisi caiz görmek hem lügata hem şer’înin umum ifade eden lafızlarına külliye itimatsızlık olur ki bu caiz değildir.²⁹⁷ Görüldüğü gibi âm lafzın tahsisi konusunda her iki âlimin mensup olduğu mezheplerin gerekçeleri birbirinden farklıdır. Bu konuya istinaden fûru fıkhıta birçok meselede ihtilafın olduğuna rastlamaktayız. Şafilerin yaklaşımı her ne kadar makul gözükse de bu bir çıkarımdan ibarettir.

²⁹³ en-Nisâ 4/11, 12, 176.

²⁹⁴ Süleymân b. el-Eş’âs es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, nşr. Şu’ayb el-Arnaûf (Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009), “Diyât”, 20; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü Tirmizî*, thk. Beşşar ‘Avvad (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1996), “Ferâiz”, 17; İbn Mâce, “Diyât”, 14.

²⁹⁵ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî usûli’l-fıkh*, 134.

²⁹⁶ Şelebî, *Usûlü’l-fikhi’l-İslâmî*, 414.

²⁹⁷ Sa’deddin Mesud b. Ömer b Abdullah Teftâzânî, *Şerhü’t-Telviḥ ale’t-Tavziḥ li-Metni’t-Tenkih fî Usuli’l-Fıkh*, thk. Zekeriyya Umeyrat (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2013), 1/73.

Saymerî'nin bu meseleye yaklaşımı şu şekildedir: Haber-i vâhid ile amel edileceğine dair delil kat'î olduğundan, haber-i vâhid de hüküm bakımından kat'îmiş gibi değerlendirilir ve böylece Kitap'taki âm ifadelerle aynı seviyeye yükselmiş olur. Saymerî bu durumu açıklamak için şu misali verir: Farz edelim ki Hz. Peygamber (s.a.v.) “Bir kimse size bir namazın farz olduğunu haber verirse, onu yerine getirin.” buyursaydı; haberi getiren kişinin yanılma veya unutma ihtimali bulunsa bile, Hz. Peygamber'e nispetle aktardığı bu bilgi, adeta Hz. Peygamber'in doğrudan “İki rekât namaz kılın.” demesi gibi anlaşılırdı.

Bu yaklaşımı destekleyen bir başka örnek de kible meselesidir. Bir kimsenin Kâbe'yi bizzat görmeden sadece ictihad yoluyla ona yönelmesi zannî bir durumdur; ancak namazda kibleye yönelme yükümlülüğü kat'î bir delille sabit olduğundan, bu ictihad neticesinde belirlenen yön nas derecesinde bir bağlayıcılık kazanır. Benzer şekilde, muhakeme usûlünde tanık beyanının delil olarak kabul edilmesi “İçinizden iki dürüst kişiyi şahit tutun.”! ²⁹⁸ gibi âyetlerle sabit olduğundan, tanıklığın doğru olup olmadığına dair değerlendirme hâkimin ictihadına bağlı bulunsa da, tanık beyanı teorik olarak yanlışlanması mümkün olmayan bir delil konumunda değerlendirilir.

Bu bakış açısıyla Saymerî, haber-i vâhidin hüküm bakımından Kitap'ın âm ifadeleriyle aynı seviyeye yükselebileceğini, dolayısıyla âm lafzı tahsis etmesinin makul ve geçerli olduğunu ifade eder.²⁹⁹

Usûl eserleri kimlikleri zikredilmeksizin bazı mütekellimler diye bahsettiği gruplar haber-i vâhid ile âm lafzın tahsisini hiçbir surette kabul etmemişlerdir³⁰⁰ bunlara karşı hem Saymerî ve Şîrâzî, eserlerinde birbirine oldukça yakın örnekler kullanarak adeta bir usûl savunusu ortaya koymuşlardır. Haber-i vâhidin âm lafzı tahsis etmesi meselesi, mezhepler arasında fûru' fıkha yansıyan önemli görüş ayrılıklarının sebepleri arasında yer almakla birlikte, bu çalışmada söz konusu ayrıntılara girilmeyecektir.

2.1.7. Âm Lafzın Kıyasla Tahsisi

Kıyasın tahsis delili olarak değerlendirilmesinden kasıt, âm bir lafzın hâs nitelikteki bir kıyas karşısında kapsamının daraltılmasıdır. Bu açıdan bakıldığında kıyasın tahsis edici olarak kullanılması, âm lafzın Kur'ân'dan veya sünnetten gelmesi bakımından bir farklılık arz etmez. Usûl âlimlerinin kıyas ile tahsis konusundaki yaklaşımları genel olarak dört grupta

²⁹⁸ et-Talâk 65/2.

²⁹⁹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 118.

³⁰⁰ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî usûli'l-fıkh*, 132.

toplanmaktadır: Şartsız biçimde kıyasla tahsisi kabul edenler, şartsız olarak reddedenler, belirli şartlar altında kabul edenler ve bu konuda çekimser kalanlar.³⁰¹

Hanbelî usûlcü Kâdî Ebû Ya‘lâ (ö. 458/1066) başta olmak üzere mütekellimîn yöntemine bağlı cumhur usûlcüler, âm bir nassın hâs bir kıyasla karşılaştığı durumlarda, âm lafzın sübûtunun kat‘î veya zannî olmasına ya da daha önce tahsise uğrayıp uğramamasına bakılmaksızın kıyasla tahsis edileceğini savunmuşlardır.³⁰²

Âm lafzın zannî olduğunu söyleyenler kıyas ile tahsisini caiz görmüşler. Ancak kıyası müstekil bir delil kabul etmeyenler ki bunlar Zâhirîlerdir bu durumda âm lafzın tahsisinden bahsetmek mümkün değildir. Kıyası delil olarak kabul edenlerin yaklaşımı iki şekildedir. Kıyasın âm lafız karşısında bir delil değeri yoktur dolayısıyla kıyas âm lafzın karşısında olmadığı sürece delildir fakat âm lafzın kıyas ile tahsisi mümkün değildir. Bu düşüncenin taraftarları muhtelif mezheplerden fakihler Ebû'l-Hâsen-Eş‘arî (ö. 324/935-36) ve Ebû Ali el-Cübbâî‘dir (ö. 303/916). İkinci yaklaşım olarak İmam Ebû Hanife, İmam Malik, İmam Şâfi‘, âm lafzı hem kıyas-ı celi hem de kıyas-ı hafinin tahsis edeceğini söylemişlerdir. Şâfi‘îlerden bir grup ise celi kıyasla âm lafzın tahsisini caiz görüp hafi kıyasla caiz görmemişlerdir.³⁰³

Şîrâzî *et-Tebşıra fî uşûli‘l-fıkh*, eserinde kıyası hafi ile âm lafzın tahsisi caizdir diye ifade etmiştir.³⁰⁴ Şîrâzî, *el-Lüma‘ fî uşûli‘l-fıkh* adlı eserinde, bazı âlim arkadaşlarının Ebû'l-Hasen el-Eş‘arî (ö. 324/935-36) ve Ebû Ali el-Cübbâî‘nin (ö. 303/916) kıyasın tahsise elverişli bir delil olmadığını ileri sürdüklerini aktardığını belirtir. Îsâ b. Ebân (ö. 221/836) ise, kat‘î bir delille tahsis edildikten sonra âm bir lafzın kıyasla da tahsise konu olabileceğini; Irak ekolüne mensup âlimlerin de âm lafzın öncelikle kıyas dışında bir delille tahsis edilmesi şartıyla kıyasın onu tahsis edebileceğini savunduklarını nakleder.

Şîrâzî, bu rivayetleri aktardıktan sonra kıyasın tahsis delili olarak kullanılmasının hem naklî hem aklî temellerini ortaya koyarak kendi mezhebinin görüşünü güçlendirmeye çalışır. kıyas hâs lafız gibi tahsis etme özelliğine sahiptir demiştir. Bu açıklamasında kıyasın tahsis edici olarak mutlak zikredilmesinden *et-Tebşıra*‘daki görüşüyle aynı olduğu anlaşılmış oldu.³⁰⁵ Zira Muhammed Hâsan Heyto, doktora tezi olarak hazırladığı *el-İmâmü‘ş-Şîrâzî: Hayâtühû ve ârâ‘ühû‘l-uşûliyye* eserinde Şîrâzî‘nin *et-Tebşıra*‘ eserinde sadece kıyas-ı hafinin tahsis edici olduğunu ve *el-Luma*‘da bu görüşünden döndüğünü iddia etmiştir. Halbuki durum böyle değildir çünkü Şîrâzî *et-Tebşıra*‘da kıyas-ı hafinin âm lafzı tahsisi hüküm bakımından aynı

³⁰¹ Koca, *Tahsis*, 234.

³⁰² Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ‘, *el-Uddetu fî uşûli‘l-fıkh*, 2/559.

³⁰³ el-Bâkillânî, *et-Takrîb ve‘l-irşâd*, 3/195.

³⁰⁴ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli‘l-fıkh*, 138.

³⁰⁵ Şîrâzî, *el-Luma‘ fî uşûli‘l-fıkh*, 1/37.

kıyas-ı celi gibi olduğunu beyan etmiştir³⁰⁶ ve bu bilgi hakkında tevatür vardır.³⁰⁷ Hanefîlerin konu hakkındaki yaklaşımı şöyledir: Şayet (âmm lafız) daha önce bir icmâ ile tahsis edilmişse, artık onun kıyas yoluyla da tahsis edilmesi caiz olur. Eğer daha önce bir tahsise uğramamışsa, kıyasla tahsis edilmesi caiz değildir.³⁰⁸

Saymerî'nin konuya yaklaşımı ise şöyledir: Mezhep âlimlerimize göre, tahsis edildiği ittifakla sabit olmuş âm bir lafzın kıyasla tekrar tahsis edilmesi caizdir. Bazı âlimler “Âm lafızların kıyasla tahsis edilmesi kat’i surette caiz değildir.” demişlerdir. Şâfiî âlimlerin bir kısmı ise “Hafî kıyasla değil, celî kıyasla tahsis caizdir.” görüşünü beyan etmişlerdir. Bazıları da “âm lafzın kıyasla tahsisi her şekilde caizdir.” demişlerdir.

Ebü'l-Hâsen el-Kerhî'nin de bu son görüşte olduğu nakledilmiştir.³⁰⁹ Görüldüğü gibi her iki âlimin birleştiği nokta kıyasın tahsis edici bir delil olduğudur. Ayırtışıkları nokta ise her iki âlimin mezheplerinin genel prensibine bağlı olmaktan dolayı Saymerî “Âlimlerimize göre tahsis edildiği ittifakla sabit olmuş âm bir lafzın kıyasla tekrar tahsis edilmesi caizdir.” görüşünü ortaya koymuştur. Şîrâzî ise kıyas bir delildir ve âm lafzın şümülünün bazı kısmını nefyeder nitelikte olunca o lafzı tahsis eder, çünkü Şîrâzî “İllet nutuk gibidir.” ifadesiyle onu hâs lafız gibi kabul etmiştir.³¹⁰ Şîrâzî illeti nutka benzetip hâs gibi kabul edince Hanefîlerin kıyasın ilkten tahsis edemez itirazına cevap vermiş oldular.

Gerek Şîrâzî gerekse Saymerî eserlerinde kıyas ile tahsisin mümkün olamayacağını iddia edenlere karşı kısmen birbiriyle ayniyet arz eden cevaplar vermişlerdir.

Hiz. Peygamber (s.a.v.) Muâz b. Cebel'i Yemen'e vali olarak gönderirken ona “*Neyle hükmedeceksin?*” diye sordu. O da “*Allah'ın kitabı, Elçisinin sünnetiyle*” diye cevap verdi. Allah resûlü “*Peki, aradığın hükmü bu ikisinde bulamazsan?*” deyince, Muâz “*Kendim ictihad ederim*” cevabını verdi. Onun bu sözü Hiz. Peygamberin pek hoşuna gitti ve onayladı.³¹¹ Bu hadis her iki âlimin eserinde kıyas ile tahsisin olamayacağını kabul edenlerin tutunduğu bir delil olarak yer alır. Saymerî cevap olarak: Kıyas, nassın yanında şartları dâhilinde fer' olursa, kıyas yoluyla ilgili nassa aykırı hüküm verilemez. Zira kıyasın doğruluğunu test etmek için metinler asıl ve kurallar vardır. Dolayısıyla asıl ve fer' tartışmasız bir hukuk kaynağıdır.³¹² Aynı soruya Şîrâzî'nin cevabı nasıl ki tartışmasız olarak Sünnet Kur'an'ı tahsis ediyorsa kıyasta sünneti o

³⁰⁶ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fıkıh*, 139.

³⁰⁷ Ebu'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Vâzıh fî usûli'l-fıkıh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 3/ 388.

³⁰⁸ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 3/ 388.

³⁰⁹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 118.

³¹⁰ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fıkıh*, 139.

³¹¹ Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 11.

³¹² es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 120.

şekilde tahsis eder.³¹³ Verilen cevapların odak noktası, her iki âlim kıyasın tartışmasız delil oluşundan dolayı onunla tahsisi caiz görmeleridir.

Kıyas ile tahsis hukukun dinamizmi için elzemdir. Zira “Allah alışverişi helâl kıldı.”³¹⁴ ayeti ribevî mallarla ilgili hadis ile tahsis edilmiştir Ancak ribevî mallar, hadiste zikredilen altı maddeden ibaret midir? Mesela buğdayın buğdayla değiştirilmesinde faiz cereyan etmemesi için peşin cins ve miktar belirleyici illettir. Dolayısıyla pirinç de aynı cinsden bir malla değiştirilirse alınıp satılan bu madde (keylî) olmasından dolayı buğdaya kıyasla eşit ve peşin değiştirilmelidir.³¹⁵ Verilen cevap ve açıklamaların büyük çoğunluğu Zâhirilere karşıdır. Yöneltilen önemli eleştirilerden biri de kıyas ile neshin caiz görülmemesidir. Buna göre kıyas ile tahsisinde caiz olmaması gerekir. Zira her ikisinden hedef nassı bir bütünlük içerisinde açıklığa kavuşturmadır. Bu hususa cevaben Şîrâzî haber-i vâhid ile tahsis caiz ancak nesh caiz değildir. Neshin lafzın ifade ettiği hükmü iskatı söz konusuysa tahsiste her iki nassın arasını bulmak vardır bu yönüyle nesh tahsis birbirinden farklıdır.³¹⁶

Saymerî’nin yaklaşımı, Ashâb-ı Kirâm, bir nassın hükmünü kıyas yoluyla neshetmekten imtina’ etmiş ancak aynı durum tahsiste yaşanmamıştır bize düşen sahabenin yolundan gitmektir.³¹⁷ Kıyasın varlığı ve bir delil olarak şer’i meseleleri hükme bağlamakta büyük bir role sahip olmasının yanı sıra kıyasın âm lafzı tahsis edici olarak kabul edilip temellendirilmesi İslam hukukunun dinamizmine büyük güç katmaktadır.

2.1.8. Âm Lafzın Râvinin Görüşüyle Tahsisi

Hadisi rivayet eden râvinin içtihadıyla âm lafzın tahsis edilmesi konusu esasında sahabe kavlinin hüccet olup olmaması tartışmasının bir neticesidir. Bu konu mezhepler arasında ihtilafli bir konudur. İmam Şâfî kavli cedidinde usûl âlimlerinin ve fukahanın kahir ekseriyeti âm lafız sahabenin içtihadına aykırı bir beyanda bulunuyorsa ve bu sahabe ister râvi olsun ister olmasın sahabe kavlinin âm lafız karşısında hüccet değeri olmadığı görüşünü ifade ettiler. Ancak Hanefîler, Hanbelîler, İsa b. Eban ve fukahadan bir grup sahabe kavlini hüccet olarak kabul etmişlerdir. Konuyla alakalı olarak Şâfîler şayet sahabe delile bağlı olarak görüş beyan ederse onun görüşü hüccettir denecek olursa, cevaben aksi durum zaten bahis mevzu olamaz zira aksi durum sahabenin adaletine hâlel getireceği konusunda icma vardır demişlerdir.³¹⁸

³¹³ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fıkh*, 140.

³¹⁴ el-Bakara 2/275.

³¹⁵ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf fî uşûli'l-fıkh*, ts., 121.

³¹⁶ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fıkh*, 140.

³¹⁷ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf fî uşûli'l-fıkh*, ts., 212.

³¹⁸ Âmidî, *el-İhkâm fî Uşûli'l-Ahkâm*, 2/333.

Âlimlerin fikir ayrılığına sebep olan husus re'y ve ictihada dayanan sahabe kavlinin, sahabe'den sonra gelen nesiller için bağlayıcı bir kaynak teşkil edip etmeyeceği meselesidir.³¹⁹ Bazı Şâfiî âlimlere göre, şayet hadis iki anlama gelme ihtimali varsa öncelikle râvînin rivayete yüklediği mana tercih edilir.³²⁰ Örneğin; Abdullah b. Ömer, rivayet ettiği şu hadis “*Alışveriş yapan tarafların ayrılmadan önce akdi bozabilecekleri*”³²¹ yönündeki hadisi “fiziksel ayrılmaya hamletmiştir. Ancak Şâfiîler bu tevili bir tahsis olarak görmemişlerdir.³²² Bu duruma binaen (Şâfiîler), bahsi geçen yorumu, “başka bir konuya geçme” şeklindeki ikinci bir yoruma tercih etmişlerdir.

Şîrâzî ilgili görüşleri şu şekilde gerekçelendirir: Râvî için rivayeti bağlayıcıdır ne kendisinin ne de bir başkasının ictihadıyla rivayet tahsis edilmez. Çünkü rey’ zan ifade eder zan ile zahir olan terkedilmez. Aksi durum ictihadı Hz. Peygamberin sözüne tercih etmek anlamına gelir ki bu kabul edilemez.³²³ Şîrâzî ilgili eserinde Hanefîlerin âm rivayetin râvisinin ictihadıyla tahsis edileceğini ifade etmiş olsa da Saymerî, bu konuda Mu'tezilî Şâfiî çizgide olduğu anlaşılmaktadır. Zira Saymerî'ye göre bu konuda sahâbî kavli müstakil bir delil niteliğinde değildir. Dolayısıyla sahâbenin yaptığı açıklamaya istinaden âyet ya da hadislerin zahirî anlamları terk edilmez.³²⁴ Dolayısıyla Saymerî Şâfiîlerin kabul ettiği iki ihtimalli manası olan âm rivayette sahabenin yaptığı tercihi dahi doğru bulmamıştır.

Hanefîlerin konu hakkındaki kabulü râvînin kişisel görüşüyle âm lafzın tahsisi mümkün olduğudur. Zira “*Dinîni değiştireni öldürün*”³²⁵ bu hadis İbn Abbâs'ın “Kadın irtidat ederse hapsedilir.” görüşünün, ilgili hadisi tahsis edici bir uygulama olarak kabul edildiği görülmektedir. Oysa “مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ” hadisindeki “Men” lafzı âm olup hem erkek hem kadın için geçerlidir. Hanefîler de irtidat eden kadının öldürülmeyeceği kanaatindedir. Bu meselede Hanefîler ile Hanbelîlerin savunması şu şekilde özetlenebilir: Adalet sahibi bir sahâbînin Hz. Peygamber'den bir hüküm işitip daha sonra onun aksiyile amel etmesi ancak söz konusu hükmün neshedilmiş olmasıyla açıklanabilir.

Şâfiî âlimlerinden Takıyyüddin İbn Dakîkul'îd (ö. 702/1302) ise, râvînin kişisel görüşüyle tahsisin mümkün olabileceğini belirtmiştir. Ona göre, bir rivayetin tahsis edildiğini

³¹⁹ Zekiyyüddin Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 2013, 215.

³²⁰ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf fi uşûli'l-fıkh*, ts., 129.

³²¹ Buhârî, “Buyû”, 19; Müslim, “Buyû”, 47.

³²² Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 390.

³²³ Şîrâzî, *et-Tebşıra fi uşûli'l-fıkh*, 149.

³²⁴ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 232.

³²⁵ Buhârî, *Cihâd*, 149.

gösteren bazı karineler bulunabilir ve bu karineleri bilme imkânı da çoğu zaman yalnızca rivayeti aktaran râviye mahsustur.³²⁶

Saymerî'nin konu hakkındaki görüşleri ise Hanefîlerin ve Şâfiîlerin genel kabulünden farklı olmasının gerekçeleri şu şekildedir: Râvînin hadisleri yorumlamasında diğer insanlarla aralarında bir fark yoktur. Nitekim râvî, umum ifade eden bir rivayetin ilk anlamını bırakıp onun husus ifade ettiğini veya hakikat manasını bırakıp mecâzî anlamda olduğunu ifade etse, onun bu görüşü kendisini bağlar başkasını bağlamaz. Sahâbî olmayan kişinin durumu da aynen böyledir. Yani râvî ile başkası arasında bu konuda herhangi bir fark bulunmamaktadır.

Saymerî, sahâbî olmayan bir kişinin görüşünü sahâbînin rey'iyle aynı seviyede değerlendirmesi sebebiyle, sahâbî içtihadıyla rivayetin tahsis edilmesine kapıyı tamamen kapatmış görünmektedir.

Bu çerçevede Saymerî, konuyla ilgili muhtemel sorulara şu şekilde cevap vermektedir: Muhtemel itiraz: Bir sahâbî râvînin, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) rivayet ettiği hadiste neyi kastettiğine ilişkin bir karineye bizzat şahit olmuş olması mümkündür. Bu nedenle sahâbînin hadis hakkındaki yorumu, diğer insanların yorumlarıyla eşit tutulmamalı; bilakis daha üstün kabul edilmelidir. Saymerî'nin cevabı: Eğer böyle bir gerekçe kabul edilirse, râvînin hadisi hakikî anlamdan mecâzî bir anlama taşıdığı durumlarda da aynı ilkenin geçerli olması gerekir; çünkü bu gerekçe her iki durumda da aynıdır. Ayrıca Saymerî, İmam Şâfiî'nin uygulamada "köpeğin yaladığı kabın yedi kere yıkanması" gerektiğini söylemekle kendi belirlediği ilke ile çeliştiğini ifade eder. Ona göre, Şâfiî'nin bu uygulaması, sahâbî içtihadını esas alarak rivayetin delâletinde değişiklik yapılabileceği iddiasını desteklemez.

Hâlbuki hadisin râvîsi olan Ebû Hureyre³²⁷, bunu tavsiye niteliğinde bir emir telakki etmiş ve üç kere yıkamayı yeterli görmüştür. Alışveriş yapan tarafların ayrılmadan önce muhayyer oldukları yönündeki hadise gelince, Abdullah b. Ömer burada maldaki kusurlardan sorumlu olmama -satılan mal geri alınmaz demek- gibi satım akdinin hukukunu ilgilendiren bir şart koşmasından korktuğu için alışveriş yaptığı kişiden uzaklaşmıştır.³²⁸

Saymerî bu mukadder soruya cevap niteliğinde olan açıklamalarında hem Şâfiîlere hem de âm lafzın sahabe kavliyle tahsis olacağını savunan Hanefîlere cevap vermiştir. Çünkü her iki gruptan farklı düşündüğünü bu noktadan anlamış olmaktadır.

³²⁶ Zerkeşi, *Bahrü'l-muhit fî usulî'l-fikh*, 4/530.

³²⁷ Buhârî, "Vudû", 33; Müslim, "Tahâret", 89.

³²⁸ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 129.

2.1.9. Âm ve Hâs Lafzın Teâruzu

Teâruz, iki delilden birinin diğerini ortadan kaldırması, yani hükümsüz bırakması anlamına gelir. Şer'î deliller arasında hakiki anlamda bir teâruz bulunmaz; zira hepsi aynı kaynaktan gelmektedir. Bununla birlikte, zahiren birbiriyle çelişiyor gibi görünen bazı ifadeler vardır. Bu tür durumlarla en çok haber-i vâhid rivayetlerde karşılaşılır.³²⁹ Bu gibi durumlarda teâruzu giderme yollarına başvurulur. Bu üç şekilde olur:

1. İmkân ölçüsünde her iki delille amel etmek ki bu iki delilin arasını bulmakla olur ve en uygun yol budur.
2. İleride zikredeceğimiz üzere iki delilden birini tercih etmekle olur ki bu noktada tercih kriterleri devreye girer.
3. İki delilden birinin diğerini neshettiğine hükmetmek ki bunun için hangisinin önce hangisinin sonra geldiğini bilmek gerekir.³³⁰

Teâruz konusunda Gazzâlî teâruzun kaynaklandığı noktayı iyice tesbit edilmesi gerektiğinden bahseder. Teâruz gibi gözüken bir yerde akıl birini mümkün ve gerekli görüp diğerini muhal görüyorsa burada teâruzdaki bahsedilemez. Çünkü aklî delilin neshedilmesi mümkün değildir. Aklın hilafına gelen delil ya mütevatir değildir ya da müevveldir. Dolayısıyla bu gibi durumlarda bir teâruzdaki bahsedemeyiz.³³¹

Âm ve hâs lafızların teâruzunda önemli bir husus ayet veya hadislerin nüzûl ve vürûd tarihlerinin bilinmesi önemlidir. Şayet biliniyorsa ortaya üç durum, bilinmiyorsa bir durum ortaya çıkar. Birincisi her ikisinin tarihleri aynı olursa o takdirde âm lafız hâs ile tahsis edilir. İkincisi hâs lafız âm lafızdan sonra geldiği biliniyorsa hâs lafız ifade ettiği mana miktarınca âm lafız tahsis eder. Üçüncü olarak âm lafız hâs lafızdan sonra geldiği biliniyorsa âm lafız hâs lafız neshetmiş olur. Şayet nüzûl ve vürûd tarihleri bilinmiyorsa o takdirde aynı anda geldiği kabul edilir hâs olan, âm lafız tahsis eder.³³² Usûlcülerin çoğuluğu ve Şâfiîler bu görüştedir. Onlara göre aslında burada bir teâruz yoktur. Öşür hakkında olduğu rivayet edilen “Beş veskten aşağı zekât yoktur.” hadisi buna örnektir.³³³

Şîrâzî teâruz konusunda iki delil hâs olduğu gibi âm lafızda olabilir veya iki delil bir yönden âm bir yönden hâs olabilir, son olarak delillerden birisi hâs iken diğeri âm olabileceğini ifade etmişlerdir.³³⁴ Ancak şer'î naslarda bir delilin ifade ettiğini bir başka delilin aynı anda

³²⁹ İbn Nüceym, *Lübbü'l-Usûl*, 213.

³³⁰ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî, *Takrîbü'l-Vusul ilâ 'İlmi'l-Usul*, çev. Soner Duman (İstanbul: beka, 2022), 281.

³³¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 252.

³³² İbn Akîl, *el-Vâzih*, 3/ 443.

³³³ Talip Türkan (ed.), *Fıkıh Usûlü* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 384.

³³⁴ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/358.

nakzetmesi tenakuza getirir. Bu ise şer’i naslarda caiz değildir. Teâruz varsa o takdirde tarihlere bakılır hangisi sonra gelmişse öncekini nesheder. Şayet tarihler bilinmiyorsa tevakkuf edilir ve ardından bir karine veya tercih yapmayı gerektiren durumlardan birine binaen tercih yoluna gidilir.³³⁵

Şîrâzî, âm bir lafız ile hâs bir lafız karşı karşıya geldiğinde “Hâs lafız, âm lafız üzerine bina edilir.” diyerek hâssın takdim edilmesi gerektiğini belirtmiş ve bu konuda kendi mezheplerinde herhangi bir ihtilaf bulunmadığını ifade etmiştir. Bununla birlikte, mezhepler arasında bu meselede ciddi görüş ayrılıkları mevcuttur. Nitekim Bâkılânî (ö. 403/1013), âm ve hâs lafız teâruz ettiğinde tevakkuf etmenin vâcib olduğunu, bu iki delilden herhangi biriyle amel edilmemesi gerektiğini ve söz konusu mesele hakkında başka bir delile başvurarak hüküm verilmesinin zorunlu olduğunu savunmuştur.³³⁶ Bazı Mu’tezile ve Hanefilerin bir kısmı âm lafız hâs lafızdan sonra gelirse onu nesheder yani biri diğeri üzerine kurulmaz. Ancak tarihler bilinmiyorsa bazı Hanefilere göre tahsis söz konusudur.³³⁷

Konuyla alakalı olarak Saymerî’nin yaklaşımı şöyledir; Umum ifade eden hadis hükmün varlığından, ondan daha hususî anlam taşıyan hadis ise aynı konu hakkında hükmün olmadığını ifade ediyorsa ve bu hadislerin hangisinin önce hangisinin sonra geldiği bilinmiyorsa bu takdirde mevcut karineler delillerden hangisini esas almayı gerektiriyorsa ona göre tercihte bulunulur. Örnek olarak, “*Yağmur suyuyla sulanan arazilerden 1/10 oranında zekât alınır.*”³³⁸ ile “*Beş veskin altındaki mahsulden zekât alınmaz.*”³³⁹ hadisleri değerlendirilirken buna dikkat edilmiştir.³⁴⁰

Saymerî burada hâs lafzı âm lafza takdim etmemiş, mensup olduğu mezhebin içtihadına bağlı kalarak bir tercihte bulunmuştur. Ebû Hanife de kendi usûlüne uygun olarak şu muhakemeyi yapmıştır: Beş veskten az olan mahsulde öşür meselesinde âm ve hâs teâruz etmiştir.³⁴¹ Bu hadislerin hangisinin sonra geldiği de bilinmemektedir. O halde üstün olana göre amel edilir. Burada âm olan tercihe şayandır. Zira umum ifade eden hadis öşrün farziyetini ifade etmekte; hâs olan, bu farziyeti nefyetmektedir. İhtiyatlı olan tutum, farziyet hükmünü almaktır. Bu ise, âm ifade taşıyan hadistir.³⁴² Her ne kadar bu meselede Ebû Hanife ve İmameyn arasında

³³⁵ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma*, 1/359.

³³⁶ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma*, 1/363.

³³⁷ Şîrâzî, *et-Tebşûra fî usûli’l-fıkḥ*, 153.

³³⁸ Buhârî, “Zekât”, 55; Tirmizî, “Zekât”, 14; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 11.

³³⁹ Buhârî, “Zekât”, 32; Müslim, “Zekât”, 1.

³⁴⁰ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 123.

³⁴¹ Ebû Zeyd ed-Debûsî, *el-Esrâr fî mesâili’l-hilâf*, thk. Adnân b. Fehd el-Me’bât (Kuveyt: Esfâr li-Neşri Nefisi’l-Kütüb ve’r-Resâili’l-İlmiyye, 2023), 2/370.

³⁴² Zekiyyüddin Şa’ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 357.

ihtilaf olsa da Ebû Hanife'nin görüşü müftâ-bih olması hâsebiyle O'nun görüşü Hanefî mezhebinin genel kabulüdür.³⁴³ Diğer bir husus ihtilafa konu olan rivayet “*Beş veskin altındaki mahsulden zekât alınmaz.*” olduğu için hâs olsa da dahi bu rivayetle değil, âm olan “*Yağmur suyuyla sulanan arazilerden 1/10 oranında zekât alınır*” rivayetiyle amel edilmiştir, çünkü bu rivayette ittifak vardır.³⁴⁴

Ebû Hanife'nin konuyla alakalı gerekçesinin ihtiyat olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Saymerî'nin açıklamaları Ebû Hanife'nin gerekçesini açıklığa kavuşturur niteliktedir. Saymerî kendi görüşünü isabetli bulmasının nedeni olarak, bazen âm lafız, hâs lafzın temas ettiği ve etmediği bütün fertleri kapsar. Dolayısıyla âm lafız, içine aldığı miktar özelinde hâs lafzın karşıtı olmuş olur. Yani böyle bir durumda teâruz eden iki hadis gibi birisi hükmün varlığını, diğeri hükmün yokluğunu ifade etmiş olur. Son tahlilde, bu iki hadisten hangisiyle amel etmemizi gerektiren başkaca deliller aranır. Bir başka açıdan bakacak olursak âm lafzı bırakıp hâs lafızla amel edersek, âm lafız sanki hiç varid olmamış gibi olur.³⁴⁵

Saymerî'nin son ifade ettiği gerekçe üzerinde durulması gereken mühim bir konudur. Zira âm lafzı terkedip hâs ile amel etmek şer'i bir nassı iptal anlamına gelmektedir ki bu durum kabul edilemez.

Şâfiî fakihlerin çoğunluğu “âm lafız, hâs lafzın üzerine kurulur.” demişlerdir. Şâfiî fakihlerden Şîrâzî âm ve hâs teâruz ettiğinde her hâlükârda hâs ile hüküm verilir demiştir. Ona göre hâs lafız âm lafız üzerine kurulur çünkü hâs lafzın pozisyonu aklın zorunlu olarak bazı nasları tahsis etmesindeki durumuna benzetmiştir. Zira âm lafzın ifade ettiği ihtimal olmasına karşı hâs lafzın yakîn ve kesinlik ifade eder dolayısıyla kesin varken ihtimalli olan kabul edilmesi caiz olmaz. Diğer bir gerekçe hâs lafzın ifade ettiği hususları âm lafız içerdiği için burada âm lafzın iptali söz konusu değildir.³⁴⁶

Şîrâzî meseleyi âm lafzın kıyasla tahsis etmesine benzetmiş şöyle ki âm lafzı tahsis eden kıyasın illeti ister âm lafızdan önce gelsin veya sonra gelsin âm lafzı tahsis etmesine bir hâlel gelmez. Dolayısıyla hâs haber, kıyastan daha kuvvetli olduğundan dolayı âm lafzı evleviyetle tahsis eder.³⁴⁷ İmam Şâfiî, bu konuda kendi usûlüne uygun olarak, hâs lafzı âm lafza takdim

³⁴³ Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl-l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 1/113.

³⁴⁴ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/364.

³⁴⁵ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-İhlâf*, 124.

³⁴⁶ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/365.

³⁴⁷ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî usûli'l-fıkh*, 154.

etmiş ve hâs lafzın gereğine göre amel etmiştir.³⁴⁸ Netice olarak şu fikhî sonuca varılmıştır: “Beş veskten az olan mahsulden zekât gerekmez.”³⁴⁹

Kıyasla tahsis meselesine bağlı olarak Saymerî’nin yeni tartışmaya sebep olacak yaklaşımı şu şekildedir: Bu konuda kıyas, hadisten farklıdır. Zira kıyas ister âm lafza bitişik (mukârin), isterse ondan önce (mütেকaddim) gerçekleşsin, belli bir kıyasa dayanarak söz konusu âm lafız tahsis edilebilir. Ancak hâs hadis, âm hadise mukarin olmazsa onu tahsis etmesi söylenemez. Zira mukarin olursa âm lafız, onu neshetmiş olur. Daha sonra gelirse o, âm lafzı neshetmiş olur. Sonuç olarak, âm lafzın değindiği çerçevenin kıyasla daraltılabileceğini, buna karşın hâs hadisle böyle bir daraltmaya gidilemeyeğini kabul etmeliyiz.³⁵⁰

Burada Saymerî Şîrâzî’nin kıyasla âm lafzın tahsisi mümkün oluyorsa nas ile evleviyetle “hâs lafzın âm lafzı tahsis etmesi mümkündür” görüşünü ele alırken iki yaklaşım arasındaki temel farka dikkat çekerek cevap vermektedir. Ona göre bu farkın kaynağı, hâs ve âm lafızların mahiyetine dair yapılan tanımlardır. Şîrâzî, hâs lafzı kat’î, âm lafzı ise zannî olarak nitelendirmekte ve bu nedenle hâsın âm üzerine öncelikli olduğunu savunmaktadır.

Buna karşılık Saymerî, Mu‘tezile etkisi taşıyan Hanefî bir usûl anlayışına mensup olduğu için, tahsis edilmeyen âm lafzın kat’î olduğunu kabul eder. Bu nedenle yukarıda zikredilen hadislerde biri hükmün varlığını, diğeri yokluğunu ifade ettiği için ihtiyatın esas alınması gerektiğini ileri sürer. Şâfiîlere göre ise burada zaten hakiki anlamda bir teâruz yoktur; hâs lafzın tahsiste belirleyici olması teâruzu ortadan kaldırmaktadır.

Şîrâzî, Saymerî’nin “hadisin tahsis etmede kıyastan farklı olduğu” yönündeki açıklamasına cevap verirken, dolaylı biçimde Mu‘tezile’ye mensup bazı âlimlerin benimsediği şu görüşü eleştirir: “Hâs lafızdan sonra gelen âm lafız onu nesheder.” Şîrâzî bu yaklaşımı reddeder ve eleştirel bir üslupla şu prensibi vurgular: Her hâlükârda hâs lafız âm lafızdan önce gelir; ister hâs lafız âm lafızdan önce olsun ister sonra gelsin, bu durum sonucu değiştirmez. Ayrıca bunun Kitap’ta veya Sünnet’te geçmesi arasında da fark yoktur.

Örnek olarak Kur’ân-ı Kerîm’de umûm ifade eden bir âyeti tahsis eden hâs lafızlar görmekteyiz. Mesela; “Sizden evvel kendilerine kitap verilenlerin hür kadınlarıyla evlenmek size helâldir”³⁵¹ ayeti, “İman etmedikleri sürece müşrik kadınlarla evlenmeyin!”³⁵² âyetini tahsis etmiştir. Görüldüğü üzere bu örnekte, müşrik kadınlarla evlenme yasağı, ehl-i kitap

³⁴⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, Minhâcû’t-Tâlibîn, thk. Abdürrezzâk el-Müsevî Dımaşk: Dârü’l Fikr, 2022. 213.

³⁴⁹ Zekiyyüddin Şa’ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 357.

³⁵⁰ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 126.

³⁵¹ el-Mâide 5/5.

³⁵² el-Bakara 2/221.

kadınlarla evlenmeye izin verilmesiyle tahsis edilmiştir. Kur'ân'da ve sünnete buna benzer pek çok örnek vardır.³⁵³

Şîrâzî'nin bu cevap niteliğindeki tutunduğu delillere karşı Saymerî'nin cevabı şöyledir: Âm lafzı hâs üzerine bina etmeye bir delil varsa, bu delile göre amel etmekte bir sakınca yoktur. Burada tartışmanın temel sebebi; haricî bir delil olmadan lafzın zâhiriyle böyle bir sonuca gitmektir. Kaldı ki biz de Kur'ân-ı Kerîm'den hâs lafzın terk edilerek âm lafzın esas alındığıyla ilgili, aleyhinize olan birtakım deliller getirebiliriz. Mesela; “*Sana haram aydan ve o ayda savaşmaktan soruyorlar. De ki: O ayda savaşmak, büyük bir günahdır...*”³⁵⁴ âyeti haram aylarda savaşmanın yasak olduğunu ifade eden hâs bir lafızdır, ama “*Bütün müşriklerle savaşın!*”³⁵⁵ âyetiyle neshedilmiştir.³⁵⁶ Ve yine başka bir örnek olarak, “*Ana-baba ve akrabalara vasiyet etmek farz kılındı*”³⁵⁷ âyeti hâs olduğu halde, miras âyetinde geçen ve daha kapsamlı anlama sahip “*Bu paylaşım, yapılan vasiyetin yerine getirilmesinden sonra uygulanmalıdır*”³⁵⁸ âyetiyle neshedilmiştir. “*Ana-baba ve akrabalara vasiyet etmek farz kılındı*”³⁵⁹ âyetinin “*Mirasçıya vasiyet yoktur*”³⁶⁰ hadisiyle neshedilmesi de aynı konuya örnektir.³⁶¹

Şîrâzî ve Saymerî arasındaki tartışma âm ve hâs arasındaki teâruzu giderme yönteminde ortaya çıkmaktadır. Netice olarak âm ve hâs lafzın teâruzu meselesi, âm lafzın delaleti konusundaki ihtilafın bir sonucudur. Yukarıda öşrün nisabının beş vesk olduğu hadisiyle amel eden Şâfiî fakihlerin temel gerekçesi hâs olan rivayet âm olan rivayeti beyan etmesidir.³⁶² Zira Şâfiîlere göre âm zannîlik, hâs ise kat'îlik ifade eder ve bunun doğal sonucu olarak hâs âmı beyan eder. Onlara göre esasında bu misalde bir teâruz yoktur.

Konuyla alakalı olarak mübeyyin olan hâs lafız nasıl mübeyyen lafızdan önce gelir itirazına cevap olarak Şîrâzî akıl metaforunu kullanmıştır. “Akıl açıklayıcı olarak meselelerden mukaddem olması gibi burada tefsir görevi gören hâs lafzın tekaddümü mümkündür.” demiştir.³⁶³

³⁵³ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/367.

³⁵⁴ el-Bakara 2/217.

³⁵⁵ et-Tevbe 9/36.

³⁵⁶ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 128.

³⁵⁷ el-Bakara 2/180.

³⁵⁸ en-Nisâ 4/12.

³⁵⁹ el-Bakara 2/180.

³⁶⁰ Ebû Dâvûd, “Vesâyâ”, 6; Tirmizî, “Vesâyâ”, 5; İbn Mâce, “Vesâyâ”, 6.

³⁶¹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 128.

³⁶² Şîrâzî Ebû İshak, *el-Muhezzeb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/289.

³⁶³ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/371.

2.2. MÜŞTEREK LAFIZ

Müşterek lafız, iki veya daha fazla anlama vaz‘ edilmiş lafızdır. Bir başka ifadeyle, farklı anlamlardan birine delâlet etme ihtimali bulunan lafızdır.³⁶⁴ Usûl literatüründe müşterek lafız genellikle âm lafız konusunun ardından ele alınır. Saymerî, müşterek lafzı umum–husus ilişkisi bağlamında tartışmıştır.³⁶⁵ Şîrâzî de *et-Tebşıra fî uşûli’l-fıkh* adlı eserinde aynı şekilde umum–husus bahsinden hemen sonra bu konuya yer vermiştir.³⁶⁶

Müşterek lafız, görünüş itibarıyla âm lafza benzemekle birlikte, aralarında belirgin farklılıklar bulunmaktadır. Âm lafız tek bir anlama vaz‘ edilmiş olmakla birlikte çok sayıda ferdi kapsar; dolayısıyla ondaki çokluk fertlere ilişkindir. Buna karşılık müşterek lafız birden fazla anlama vaz‘ edildiği için çokluk manalardadır. Ayrıca âm lafzın delâlet ettiği fertlerin sayısı teorik olarak sınırsız kabul edilirken, müşterek lafzın delâlet ettiği muhtemel anlamlar sınırlıdır. Delâlet yönü açısından da iki lafız tipi arasında fark vardır: Âm lafız kapsamındaki bütün fertlere aynı anda delâlet eder; müşterek lafızda ise muhtemel anlamlardan yalnızca biri kastedilir ve aynı anda birden fazla anlamın murad edilmesi söz konusu değildir.³⁶⁷

Yukarıda belirtilen hususları açıklamak bakımından Cessâs’ın müşterek lafız konusundaki yaklaşımı önem taşımaktadır. Cessâs’a göre müşterek lafız, umum ifade eden lafızlarda olduğu gibi kapsadığı tüm fertlere aynı anda delâlet etmez; aksine, bu tür lafızların doğru biçimde anlaşılması beyana bağlıdır. Kerhî (ö. 340/952) de müşterek lafızda yalnızca tek bir anlamın maksut olacağını ifade eder. Bununla birlikte “insan” ve “kardeşlik” gibi kelimeler bu çerçeveye dâhil değildir; zira bu kelimeler, yapı itibarıyla birbirinden farklı birçok anlama delâlet eder. “İnsan” lafzı kadın, erkek, kardeş, anne ve baba gibi çeşitli fertleri kapsayacak şekilde küllî bir anlam taşır ve bu fertlerin her birine aynı anda şamil olabilir. Kerhî, bu durumu “insan” lafzının umum ifade eden bir kelime olmasına bağlar. Müşterek lafızda ise böyle bir özellik bulunmaz; müşterek lafzın delâleti alternatif anlamlar arasından yalnızca birine yönelir. Müşterek lafzın farklı cihetlerden zıt manaları taşıması mümkündür ancak lafzın içerdiği bütün anlamlara aynı anda delalet etmez.³⁶⁸

Saymerî konuyu naklederken Hanefilerde mezhep içi ihtilafa dikkat çekmektedir. Zira Ebû Hanîfe’ye göre, tek bir kelimeyle birden farklı anlam kastedilemez. Müşterek lafzın manaya delaleti ister her iki anlamda hakikat, isterse birinde hakikat diğesinde mecaz olsun

³⁶⁴ Abdulazîz b. Ahmed b. Muḥâmed el-Ḥanefî ‘Alâ’uddîn el-Buḥârî, *Keşfu’l-’esrâr şerhu’l-Uşûli’l-Pezdevî* (b.y.: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.), 1/37.

³⁶⁵ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-ḥilâf*, 148.

³⁶⁶ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli’l-fıkh*, 184.

³⁶⁷ Muhammed Ubeydullah el-Es’adi, *el-Mûcezz fî Usuli’l-Fıkh* (İstanbul: Hâşimi Yayınları, 2021), 131.

³⁶⁸ Cessâs, *el-Fuṣûl fî’l-usûl*, 1/88.

sonuç değişmez. İmâmeyn'e (Ebû Yûsuf ve Muhammed) göre ise, böyle bir şeyin vaki olması mümkündür.³⁶⁹ Şâfiî fakihler de bu konuda İmâmeyn gibi düşünmektedirler.³⁷⁰

Şîrâzî'nin konuya yaklaşımı; iki farklı mananın iki farklı lafızla ifade edilmesi mümkün olunca iki farklı manayı bir lafızla ifade edilmesi manaya uygun olması şartıyla mümkün olacağı yönündedir. Bu görüş aynı zamanda Ebû Hâşim (ö. 321/933) tarafından da benimsenmiştir.

Şöyle ki bir kimseye “Abdest al!” dediğinizde bu ifadeyle o kişiye bevletmekten veya büyük abdeste çıkmadan dolayı hades hali arız olduğunu kastetmek mümkündür. Ancak bir lafızla birden fazla mananın kastedilmesinin mümkün olamayacağını savunmak için bu manaların aynı lafızda murad edilmesi imkânsız olmalıdır. Umum ve husus durumunun aynı lafızda olmasının mümkün olmaması gibi veya icap ve iskatta aynı lafızda birleşemez. Bu iki hususu birer örnek ile izah edecek olursak; “İçinizden biri ayakyolundan gelirse yahut kadınlarla cinsel ilişkide bulunursa, bu hallerde su bulamadığınız takdirde temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin), yüzünüzü ve ellerinizi onunla meshedin”³⁷¹ Burada bahse konu olan husus, (أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ) ayetinden maksadın dokunmak mı yoksa cinsel ilişki mi olduğu yönündeki tartışmadır. Şîrâzî'ye göre burada her iki mülamaseyi de kastetmek mümkündür.³⁷²

Şîrâzî; ayette geçen "لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ" (*lâ mestümü'n-nisâ*) lafzında, umum (genellik) ve husus (özellik) ifade eden bir durumun söz konusu olmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla burada hem dokunmak ve cinsellik anlamını kastetmek mümkündür. Çünkü onlara göre lafız her iki anlamı taşımaya uygundur. Aynı şekilde bir kimse eşini boşasa ve eşim üç kur' bekliyor demesi caizdir çünkü kur' kelimesinden hem hayız hem de temizlik kastedilmesi mümkündür.

Usûlcülerin cumhuru İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) usûlüne tabi olarak müşterek bir lafızla birden fazla anlamın kastedilmesini caiz görmüşlerdir. Bu görüşün temel nedeni nassa dayanmaktadır. Zira “Allah ve melekler peygambere salât ediyorlar; ey iman edenler, siz de ona salât ve selâm okuyun.”³⁷³ ayetinde geçen “salat” kelimesi müşterek bir lafızdır birçok manaya medardır. Allah için kullanıldığında mağfiret, Yüce Allah'tan başkası için kullanıldığında dua ve istiğfar anlamına gelmektedir. Bu ayette “salat” kelimesi Allah ve melekler için kullanıldı ve farklı anlamlar aynı anda kastedilmiş oldu. Konuyla alakalı olarak bir ayet; “Görmez misin göklerde ve yeryüzünde bulunanlar; güneş, ay, yıldızlar, dağlar,

³⁶⁹ Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl eş-Şâfiî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 1/ 288.

³⁷⁰ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 148-149.

³⁷¹ el-Mâide 5/6.

³⁷² Şîrâzî, *et-Tebşıra fi usûli'l-fıkh*, 185.

³⁷³ el-Ahzâb 33/56.

ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu hep O'na secde etmektedir! Niceleri de azabı hak etmiştir. Allah'ın hakir kıldığı kimseyi onurlandırabilecek birisi yoktur. Kuşkusuz Allah dilediğini yapar."³⁷⁴ Aynı durum bu ayette geçen يَسْجُدُ kelimesi için geçerlidir.³⁷⁵

Burada göze çarpan husus karine bulunduğu zaman, karinenin işaret ettiği manaya ya da manalara müşterek lafzın hamledilmesinin vâcip olmasıdır. Ancak karine bulunmadığı zaman İmam Şâfiî'nin usûlüne tabi olarak muhtemel bütün manalara ihtiyaten hamletmenin vâcip olmasıdır. Muhtemel manalardan birine karinesiz hamletmek tercih bila müreccih olur ki bu caiz değildir.³⁷⁶

Şîrâzî'nin konu hakkındaki temel görüşlerini zikrettikten sonra Saymerî'nin ve Hanefilerin meseleye dair temel gerekçeleri zikredilecektir: Ebû Hanîfe'nin delili şudur: Hakikat; lügat itibariyle vaz'edildiği anlam üzere kullanılan kelimedir. Mecaz ise, ilk duyulduğunda akla gelen ve ilk konulduğu anlamın dışına aktarılan kelimedir. Bir kelimenin aynı anda hem hakikat hem de mecaz olarak kullanılması caiz değildir. Çünkü insanların iki zıt şeye aynı anda niyet etmeleri imkânsızdır. Mesela; bir kişiye karşı aynı anda hem saygı hem de hakir görme hisleri beslenemez. Ayrıca, bir cümlede anlatılmak istenen mana, söz konusu cümlenin sahibi tarafından kastedilmişse anlatılmış demektir. Söz konusu manayı kastetmek imkânsız olduğunda ise, bu manayı anlattığını hiçbir şekilde söyleyemeyiz.³⁷⁷

Bu ifadelerden anlaşılan yukarıdaki ayetten Hanefiler dokunmak anlamını değilde cimayı anlamışlar. Zira onlara göre bir kelimenin hem hakikat hem de mecaz anlamı birden kastedilmesi mümkün değildir.

Şîrâzî, Saymerî'nin hakikat ve mecaz anlamın aynı anlamda kullanılmasını doğru bulmayan görüşünü naklederek adeta kendi problematiğini üreterek şöyle cevap vermiştir: Siz teyemmüm ayetinde الماء lafzını hem hakiki anlamıyla suya, mecaz anlamıyla nebize hamlettiğinizi görmekteyiz. Şîrâzî, Saymerî'nin itirazını gereksiz görmüştür. Buna ilave olarak bizim bu noktada tutunduğumuz temel kaide, bir kelimenin iki anlamın kastedilmesine uygun olmasıdır. Ta'zim ve istihfaf anlamlarının bir kelimeyle kastedilmesi mümkün değildir zira o iki anlam bir lafızla kastedilmeye uygun değildir.³⁷⁸

Saymerî, Şîrâzî'nin itirazını örnekleriyle dile getirmiştir: Allah (c.c.), "Ve şayet su bulamadıysanız (temiz toprağa teyemmüm edin!)"³⁷⁹ ifadesiyle hem mutlak suları hem de

³⁷⁴ el-Hac 22/18.

³⁷⁵ Muhammed Hâsan Heyto, *el-veciz fî usulî't-teşri'l-islami* (Dimeşk: Daru'l-Mustafa, 2022), 114.

³⁷⁶ Heyto, *el-veciz*, 115.

³⁷⁷ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 149.

³⁷⁸ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî usûli'l-fıkh*, 185.

³⁷⁹ en-Nisâ 4/43.

hurma nebîzi gibi mukayyed suları kastetmiş değil midir? Hem “*Boşanmış kadınlar kendi başlarına üç kur’ beklerler*”³⁸⁰ âyetindeki *قُرْ* (kur) kelimesi, sizin yaklaşımınıza göre ‘bütün müctehidlerin doğruya isabet ettiği’ ilkesinin bir sonucu olarak hem hayız hem de temizlik dönemini birlikte içerecek şekilde anlaşılmaktadır. Buna göre Allah Teâlâ, iki farklı müctehidin aynı anda birbirinden farklı iki ictihadını birlikte murat etmiş olmaktadır.

Saymerî, Şîrâzî’inde eserinde yer alan itiraz sadedinde olan görüşlere şöyle cevap vermiştir: “*Şayet su bulamadıysanız...*” âyetindeki su kelimesi, içinde su parçacıkları bulunması bakımından hurma nebizine zaten değinmektedir. Âyetin zâhirinden anlaşılan mana ise, teyemmümün, ister bağımsız isterse başka bir şeyle karışık olsun su cinsinden herhangi bir sıvının bulunmaması halinde caiz olduğudur.

Kur’ *قُرْ* ifadesiyle kastedilen manaya gelince, temizlik diyenler hakkında temizlik, hayız diyenler hakkında hayızdır. Ancak Allah, bize göre ilgili konu hakkında iki defa konuşmuştur. Birisinde hayzı, ötekinde ise temizliği irade etmiştir. Bu da sonuçta bizim söylediğimizle aynı kapıya çıkmaktadır.³⁸¹

Bu tartışmanın neticesi olarak Hanefîlere göre umumu’l-müşterek söz konusu olmaz. Bu durumda tek mananın dışında diğer bir mana kastetmek mümkün değildir. Çünkü mütekellim bir kelime zikrettiğinde akla ilk gelen müşterek manadan sadece bir tanesinin kastedilmesidir. Bu kelamın doğru anlaşılması için fevkalade önemlidir. Dolayısıyla müşterek manalardan birini tayin etmek zorunludur.³⁸²

Mütekellimin bir kere bir mânayı, bir kere de diğer mânayı kastetmesi mümkün olur. Nasıl ki bir adam giydiği elbiseyi bir kere mülk olarak, bir kere de ariyet olarak kullanabilir. Dolayısıyla umum-u müşterek caiz değildir tabirinden maksat böyle bir itlâk ile o müşterek lâfzın manalarının bir anda kast ve irade olunamayacağını söylemektir. Bazı Şâfiîlere göre umum-i müşterek caiz ise de Hanefî ulemanın çoğunluğuna göre caiz değildir.³⁸³

Sonuç olarak Şâfiîlerin yaklaşımı ihtiyat esasına dayanır. Buna göre müşterek lafız birden fazla anlama ihtimal taşıdığı ve bu anlamlardan birini diğerine tercih etmeyi sağlayacak bir karine bulunmadığında, lafzın mümkün olan bütün anlamlarının birlikte kastedildiği kabul edilir. Ancak bunun caiz olabilmesi için söz konusu anlamların aynı lafızda toplanmasının dil bakımından mümkün olması gerekir.

³⁸⁰ en-Bakara 2/228.

³⁸¹ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-İhlâf*, 149-150.

³⁸² Salah Muhammed Ebü’l-Hac, *Tehzibu Mesari’l-Vusul*, 100.

³⁸³ Ali Haydar Efendi, *Usûl-ü Fıkıh Dersleri* (İstanbul: Meral Yayınları, 1966), 165.

Hanefiler ise karine bulunmaksızın lafzın herhangi bir manaya hamledilmesini caiz görmezler. Onlara göre böyle bir yaklaşım hükümlerde çelişkiye yol açar; bu durum hem dil açısından hem de mantık bakımından kabul edilebilir değildir.

2.3. MUTLAK VE MUKAYYED

Mutlak ve mukayyed lafızlar, hâs lafzın alt kısımlarından kabul edilir. Hâs lafzın tanımı, âm lafzın tahsisi bağlamında zımnen ortaya konulduğu için ayrıca müstakil bir başlık altında ele alınmamıştır.

Mutlak lafız, kapsamını ve fertlerini belirleyen veya onları sınırlayan herhangi bir kayıt bulunmaksızın, mensup olduğu cins içinde yaygın bir kullanım ifade eden lafızdır.³⁸⁴ Bu noktada üzerinde durulması gereken önemli bir husus, mutlak lafzın âm lafza benzemekle birlikte aralarında ince fakat belirleyici bir fark bulunmasıdır. Âm lafız fertlere *ala sebîli's-şümûl*, yani tüm fertleri kapsayacak şekilde delâlet eder. Mutlak lafız ise fertlerine *ala sebîli'l-bedel*, yani cins içindeki herhangi bir ferde yönelik yaygın bir delâletle ilişkilidir.³⁸⁵ Mukayyed lafız ise şart, sıfat veya benzeri herhangi bir unsurla belirlenen, bir açıdan tayine konu olan lafızdır. Mukayyed lafızda, mutlakta olduğu ölçüde bir şüyû' ve geniş kapsam yoktur. Bu iki lafız türü bağlamında öncelikle Şîrâzî ile Saymerî'nin yaklaşımları ele alınacaktır.³⁸⁶

Mukayyed lafızda, mutlak lafızdaki kadar geniş bir şüyû' bulunmaz. Bu iki lafız türüne ilişkin olarak öncelikle Şîrâzî ve Saymerî'nin yaklaşımları ele alınacaktır. Mutlak lafzın hükmü ise şöyledir: Bir lafız şer'î bir nassın içinde mutlak olarak yer alıyor ve başka bir nass tarafından ne açık bir ifade (nas yoluyla) ne de delâlet yoluyla kayıt altına alınmıyorsa, söz konusu nassın hükmü itlâkı üzere geçerlidir. Bunun gerekçesi, mutlak lafzın hâs mahiyetinde olması ve hâs lafzın manaya delâletinin kat'î kabul edilmesidir.³⁸⁷

Konuyla alakalı olarak bu ayet “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler”.³⁸⁸ Örnek olarak zikredilebilir. Zira اَزْوَاجًا lafzı mutlaktır, duhul veya herhangi bir şekilde kayıtlanmamıştır. Dolayısıyla mutlak itlakı üzere caridir. Ancak birtakım emareler ve karineler olduğunda mezheplerin konuya farklı yaklaşımları söz konusudur.

³⁸⁴ Davutoğlu, *Fıkıh Usûlü Dersleri*, 62.

³⁸⁵ Davutoğlu, *Fıkıh Usûlü Dersleri*, 63.

³⁸⁶ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî, *Takrîbü'l-Vusul ilâ 'İlmi'l-Usul*, 111.

³⁸⁷ Muhammed Fethi Düreynî, *el-Menahicü'l-usuliyye fi'l-ictihad bi'r-re'y fi't-teşri'* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2013), 510.

³⁸⁸ el-Bakara 2/234.

Şîrâzî, mutlak ve mukayyed lafızların ilişkisine dair çeşitli şart ve ihtimallerden söz eder. Birinci ihtimalde, mutlak lafız itlâkı üzere geçerlidir ve onu kayıt altına alan herhangi bir delil bulunmamaktadır. İkinci ihtimalde ise lafız baştan itibaren mukayyettir. Üçüncü ihtimalde, lafız bir yerde mutlak, başka bir yerde mukayyed olarak geçmektedir. Bu durumda iki lafzın hükümleri ya aynı olur ya da farklılık gösterir. Eğer hükümler farklıysa mutlak lafız mukayyede hamledilmez. Buna karşılık, hükümler aynı sebeplerle aynı ise veya hüküm aynı olup sebepler farklı ise mutlak lafzın mukayyede hamledilmesi uygun görülür.

Şîrâzî bu konuda ticaretle alakalı işlemlerde şahitliğin nasıl icra edileceğiyle ilgili ayetleri örnek olarak zikretmiştir.³⁸⁹ Şîrâzî, burada Şâfiîlerin genel kabulünü yansıtmıştır. Hükümler aynı sebepler farklı olan yerde ta'lil yani illet birliği sebebiyle mutlakı mukayyede hamletmişlerdir bu konuya örnek olarak katl keffareti ve zıhar kefaretiyle ilgili nasları zikretmişlerdir. Şâfiîlerin bu konuda temel gerekçelerinden biri de mefhumu vasfı, mefhumu sıfat gibi görmelerinden dolayıdır.³⁹⁰ Şîrâzî bu naslarda hamlin lafız sebebiyle olduğunu iddia eden kendi mezhep mensuplarına pirinçte ribanın varlığı lafzen değil illet yoluyla tesbit edilir diye karşı çıkmıştır.³⁹¹

Bu durumda mutlak lafzın mukayyede hamledilmesi gerektiğini savunan Şâfiîler, hükmün tek olması sebebiyle iki nass arasında bir tür teâruz bulunduğunu kabul ederler. Bu teâruzu gidermek ve naslar arasında bütünlük sağlamak için mutlak lafzın mukayyed olana bağlanması gerektiğini belirtirler. Hanefîlere göre ise söz konusu naslar arasında herhangi bir teâruz yoktur; dolayısıyla her bir lafız kendi bağlamında müstakil olarak geçerliliğini korur.³⁹²

Saymerî'nin yaklaşımı şöyledir: Hükümleri aynı, birisi mutlak diğeri mukayyed iki farklı nassa mutlak mukayyede hamledilmez. Aksine mutlak ıtlakı üzerine, mukayyed de takyidi üzerine bırakılır. Her biriyle ayrı ayrı amel edilir.³⁹³ Saymerî de gerekçe olarak bir lafzın zâhiriyle maksut olan mana herkes tarafından bilindiğine göre, mutlak lafzın, lugattaki ya da dinî ıstılahtaki manasına hamledilmesi vâciptir. Aksini ispatlayan bir delil bulunmadıkça mutlak lafız, kullanıldığı bu anlamların dışına nakledilemez.³⁹⁴

Hanefîler mutlakı mukayyede hamletme konusunda Şâfiîlerden daha sıkı şartlar ileri sürmüşlerdir. Şîrâzî, mutlağın mukayyede hamledilmesi gerektiği hususunda örnek olarak Kur'ân-ı Kerîm'de şahitliği bir yerde mutlak bırakmış, diğer bir yerde ise (adalet vasfıyla)

³⁸⁹ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/418.

³⁹⁰ Muhammed Alâüddîn Ali Hâskefî, *İfâdatü'l-envâr 'alâ usûli'l-Menâr*, ed. Muhammed Berekât (İstanbul: Dârü'l-Lübab, 2022), 233.

³⁹¹ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/418.

³⁹² Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh* (Beyrut Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 288.

³⁹³ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 150.

³⁹⁴ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 151.

kayıtlamıştır. Bu ve benzeri konulardaki uygulamaya esas teşkil eden pek çok âyette mutlak lafızlar mukayyede hamledilmiştir.³⁹⁵ Saymerî cevap olarak; bu gibi naslarda, mutlakı mukayyede lafızdan kaynaklı bir hamletme söz konusu değildir. Bilakis nassı çevreleyen karineler böyle bir yoruma gidilmesini gerekli kılmıştır³⁹⁶ demiştir.

Şehadet konusuna ilişkin âyet ve hadisler bağlamında Saymerî'nin yaklaşımına karşılık Hanefî usûl âlimlerinden Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî (ö. 482/1089), ilgili naslarda mutlakın mukayyede hamlinden söz eder. Pezdevî'ye göre şehadetle ilgili âyetlerde mukayyed lafız muhkem konumunda olup açık ve belirleyicidir; buna karşılık mutlak lafız muhtemel anlamlar taşır. Bu nedenle mutlak lafzın mukayyede hamledilmesi gerekir. Böylece mukayyed lafız, mutlak lafzı beyan etmiş olur. Pezdevî, bu yaklaşımın usûl âlimleri arasında kabul gören bir görüş olduğunu da ifade eder.³⁹⁷ Pezdevî'nin bu yaklaşımının temelinde, ilgili naslar arasında konu birliği bulunması yer alır. Bu meseleyi Serahsî (ö. 483/1090 [?]) daha geniş bir şekilde ele alır ve bazı örneklerle mutlakın mukayyede hamledildiğini gösterir. Serahsî'ye göre, sâimelerin zekâtı, kıran ve temettü hacılarının hedy kurbanları gibi konularda mutlak lafızlar mukayyed olanlara bağlanmıştır. Aynı şekilde, av cezasının Kâbe'ye ulaştırılmasına ilişkin ayette geçen “هَدْيًا بِالْعَبَةِ” ifadesindeki “Kâbe'ye ulaşma” şartı da lafzı mukayyed hâle getirmektedir.

Serahsî, bu örneklerde usûl âlimleri arasında ittifak bulunduğunu belirtir; zira bu nasların tamamı aynı konuya ilişkindir ve bu konu birliği mutlakın mukayyede hamlini gerekli kılar.³⁹⁸

Saymerî ve Şîrâzî arasında konuyla alakalı olan önemli tartışma konularından birisi de mutlakın mukayyede kıyas yoluyla hamledilmesi meselesidir. Mutlakın mukayyede kıyas yoluyla hamledilmesi caiz midir? Bu soruya Saymerî'nin cevabı, âlimlerimize göre bu caiz değildir şeklindedir. Şâfiî fakihlere göre ise caizdir.

Saymerî'nin bu meseledeki gerekçesi şöyledir: Mutlakın takyid edilmesi bir tür “nassa ziyade”dir. Nassa ziyade ise nesihtir. Haber-i vâhid ya da kıyasa dayanarak da bir hüküm neshedilemez. Saymerî konuyu somutlaştırmak için zikrettiği örnek şöyledir: Köle azadını emreden mutlak âyet, mümin-kâfir ayırmaksızın her tür köleyi azat etmeye uygundur. Bunun yanında mukayyed âyet, kâfir kölenin azat edilmesine imkân tanımamaktadır. Köleyle ilgili mutlak bir tabir üzerine “iman” vasfı geldiğinde bu tabirin meşru gördüğü bir kısım bireyleri

³⁹⁵ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/417.

³⁹⁶ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-İhlâf*, 151.

³⁹⁷ Alaüddin Abdülazîz b Ahmed b Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usuli Fahrülislam el-Pezdevî* (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 2/419.

³⁹⁸ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b Ahmed b Sehl Serahsî, *el-Mebsut* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1,267.

yasaklı hale getirmiş oluruz ki, bu da bir tür nesihdir.³⁹⁹ Şîrâzî burada nassa ziyade söz konusu değildir bilakis noksanlık vardır örnek olarak mesela رقية kelimesi mutlak olarak kafir veya mümin köleyide içine alır şayet biz bu kelimedenden kafir köleyi çıkarırsak o takdirde رقية kelimesinin anlamını daratmış oluruz, dolayısıyla bu bir ziyade değil tahsis ve noksanlık olarak değerlendirilir.⁴⁰⁰

Şîrâzî bu yaklaşımlarının yanısıra mutlakın mukayyede hamlinin kıyas yoluyla caiz görmelerinin en temel sebeplerinden birisi olarak mutlak lafzı âm, mukayyet lafzı hâs lafız gibi değerlendirmelerinden kaynaklanmaktadır. Kıyasla âm lafzın tahsisi ittifakla caiz olunca Şâfiîlere göre burada bir işkâlden söz etmek mümkün olmaz. Ancak Hanefîler meseleyi nesh olarak gördükleri için kıyas ile nesh caiz değil demişlerdir.⁴⁰¹

Saymerî, Şîrâzî ve diğer Şâfiî âlimlerin mutlak lafzı âm lafız gibi değerlendirmelerine, doğrudan lafzın delâleti üzerinden itiraz eder. Ona göre âyette geçen “rakabe”⁴⁰² kelimesinden kölenin mümin veya kâfir oluşuna ilişkin bir anlam çıkarmak mümkün değildir. Bu kelimenin kinayeli bir anlatım taşıdığı ya da haber yoluyla ilave bir anlam aktardığı da söylenemez. Bununla birlikte aynı kelime, kölenin bedensel hastalıklardan uzak, sağlıklı bir yapıya sahip olduğunu tazammün yoluyla ifade eder. Zira köle, sağlık yönünden bir eksikliği bulunmadığında tam anlamıyla “rakabe” vasfını taşır

Bu çıkarımın gerekçesi şöyledir: Kölenin imanı ya da küfrü tercih etmemesi aklen mümkündür (köle bu konuda özgür iradesiyle hareket eder). Dolayısıyla köle (رقية) kelimesinde iman ve küfür anlamları arayamayız. Ancak sağlık ve hâstalık gibi iki zıt şeyden birisi kölede ister istemez bulunur. Nasıl ki, kölenin çocuklu ya da hamile olmasını şart koşturmak nassın hükmünü neshetme anlamına geliyorsa, mümin olmasını şart koşturmak da aynı sonuca götürdüğü için aynı anlama gelir.⁴⁰³

Saymerî, “رقية (rakabe)” kelimesini hâs bir lafız olarak değerlendirdiği için söz konusu sonuca ulaşmaktadır. Aynı örneği ele alan Şevkânî de, şârînin katl kefaretinde mümin bir kölenin azadını, zihar kefaretinde ise herhangi bir kölenin azadını emretmesinin, mutlak lafzın mukayyede hamledilmesini lafzen zorunlu kılmadığını belirtir. Bu açıklama, Hanefî yaklaşımını destekleyici niteliktedir. Şâfiîlerin bu konuya cevabı ise daha genel bir esasa dayanır. Onlara göre Kur’ân bir bütün olarak “tek bir kelime gibidir.” Bu nedenle nasslar

³⁹⁹ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-ḥilâf*, 152.

⁴⁰⁰ Cemâluddîn İbrâhîm b. ‘Alî b. Yûsuf Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *et-Tebşîra fî uşûli’l-fıkh*, thk. Muḥâmed Ḥasan Heyto (Şam: Dâru’l-Fıkr, 1980), 1/216.

⁴⁰¹ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma* 1/420.

⁴⁰² “Rakabe” kavramı, ayette iman özelliği açısından bir kayıt taşımayan, ancak sağlıklı ve hukuken geçerli bir köleyi ifade eden genel bir terimdir.

⁴⁰³ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-ḥilâf*, 153.

arasında teâruz bulunduğu kabul edilir ve bu teâruzu gidermek için mutlak lafzın mukayyede hamledilmesi gerektiği ileri sürülür.

Şâfiîler, mutlakın mukayyede hamledilmesi gerektiğine dair görüşlerini temellendirmek üzere, örnek olarak şahitlerin adalet şartıyla kayıt altına alınmasını zikrederler. Bununla birlikte, bu yaklaşım eleştiriye açıktır; zira Kur’ân’ı “tek bir kelime gibi” görme ilkesi, her âm lafzın mutlaka tahsise ve her mutlak lafzın da mutlaka takyide konu edilmesi sonucuna götürür ki bu doğru bir netice değildir. Ayrıca onların zikrettiği ikinci örnek üzerinde zaten herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.⁴⁰⁴ Şîrâzî, kendisine yöneltilen eleştirilere cevap verirken “رَقَبَة (rakabe)” kelimesinin iman vasfını içermese de küfür vasfını içerdiğini belirtir. Buna göre, köle azadında “kâfir bir kölenin yeterli olmayacağını” söylediğimizde bir tür tahsis yapılmış olmaktadır. Şîrâzî bu açıklamasıyla, mutlak lafzı âm lafız gibi değerlendirdiğini aklî bir çıkarım yoluyla temellendirmiş olur.⁴⁰⁵

Kıyas yoluyla mutlakın mukayyede hamledilmeyeceği ile ilgili olarak bir itirazda şöyledir: Hakkında nas olan konuların birini diğerine kıyas etmek caiz değildir. Çünkü bu durumda kıyasa zaten ihtiyaç yoktur. Örnek zikretmek gerekirse abdest ve teyemmümün her birinin hükmü naslarda vardır. Dolayısıyla abdest alırken yıkanması farz olan dört azayı teyemmüme kıyas ederek mesh yapamayız. Aynı şekilde, yol kesen eşkıya ile hırsızın cezaları naslarda ayrı ayrı zikredildiği için hırsızın eli eşkıyaya kıyas edilerek ayaklarıyla birlikte kesilemez. Ve netice olarak, zihâr ve adam öldürme kefareti de naslarla sabit olduğu için birinin ötekine kıyas edilmesi asla caiz olmaz.⁴⁰⁶

Şîrâzî, kendisine yöneltilen itirazlara çeşitli örnekler üzerinden cevap verir ve “Biz her mutlak lafzın mutlaka mukayyede hamledileceğini savunmuyoruz.” diyerek yaklaşımını sınırlandırır. Bu çerçevede temettü‘orucu ile zihar kefareti ilişkili oruç hükümlerini birbirine hamletmediklerini, çünkü burada birbirine zıt iki farklı hükmün söz konusu olduğunu belirtir. Ancak zihar kefareti ile katl kefareti bu şekilde değerlendirmenin doğru olmayacağını ifade eder ve iki lafızdan birinin âm, diğerinin hâs olduğu hususunda özellikle ısrar eder.

Şîrâzî ayrıca verilen diğer örneklerde zaten hamilden söz etmenin mümkün olmadığı konusunda icmâ bulunduğunu ileri sürer. Bu bağlamda, “Kıyas ile hamletmeye icmâ engel teşkil etmezse, hamlederiz.” diyerek yaklaşımının sınırını ortaya koyar.⁴⁰⁷

⁴⁰⁴ Muḥâmed b. ‘Alî b. Muḥâmed el-Yemenî eş-Şevkânî, *İrşâdu’l-Fuḥûl ilâ Tahkîki’l-Hakki min ‘İlmi’l-Uşûl*, thk. eş-Şeyḥ Ahmed ‘İzzu ‘Înâye (Dimaşk: y.y., 1419/1999), 2/7.

⁴⁰⁵ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî uşûli’l-fîkh*, 1/216.

⁴⁰⁶ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-ḥilâf*, 152.

⁴⁰⁷ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî uşûli’l-fîkh*, 1/217.

Bir diğerk itiraz ise burada mansus olanın yine mansus olana kıyası söz konusu olmayıp bilakis meskut-u anh'ın mantuk-un bih'e olan kıyasıdır. Yani katl keffaretinde mümin köle azadı mantuk, zıhar keffaretindeki köle azadı meskut-ü anh'dır. Dolayısıyla pirincin buğdaya illet yoluyla kıyası gibi bu gibi durumlar caizdir demişlerdir.

Saymerî bu iddiaya zihâr kefâreti hakkında nas olan bir konudur. Adam öldürme kefâreti aynıdır. Dolayısıyla bu konu hakkındaki yaklaşım aynen teyemmüm ile abdest, eşkıya ile hırsız örneğinde olduğu gibidir. İhramlı kişinin yanlışlıkla av hayvanını öldürmesinde ise durum farklıdır. Çünkü bu davranış nasla düzenlenmiş olmadığından, kasten öldürmeye kıyas edilebilir.⁴⁰⁸ Buradaki bir hususu daha anlamış olduk ki Saymerî ve Şîrâzî'nin mantuk ve meskut-u anh⁴⁰⁹a yükledikleri anlam birbirinden farklıdır.

Zahiren bakıldığında mutlak lafız âm lafza benzer; ancak dikkatli bir inceleme bu iki lafız türü arasındaki farkı ortaya koyar. Âm lafzı, kapsadığı fertler bakımından bir daire şeklinde tasavvur edecek olsak ve o daireyi fertleri temsil eden noktalarla doldursak, âm lafız zikredildiğinde bu noktaların hiçbirisi dairenin dışında kalmaz; âm lafız bütün fertleri kuşatır. Aynı tasviri mutlak lafza uyguladığımızda ise durum farklıdır. Mutlak lafız zikredildiğinde, lafzın medlûlü yayılır; ancak bu yayılma bütün fertleri kapsayacak şekilde değildir. Bu durum, zeytinyağının suyun yüzeyine yayılıp bütününü kaplamaması gibidir. Bu nedenle âm lafızlarda şümûl, mutlak lafızlarda ise şüyû' söz konusudur.⁴¹⁰

Şâfiîlere göre mutlak lafız, âm lafız konumundadır; mukayyed lafız ise hâs lafız gibidir. Bu nedenle âm lafzı hangi delille tahsis etmek caiz ise, mutlak lafzı da aynı delille takyid etmek caizdir. Buna karşılık, âm lafzın tahsisine elverişli olmayan bir delille mutlak lafzı takyid etmek mümkün değildir.⁴¹¹

Bu tartışmanın temelinde, Şîrâzî ve Şâfiîlerin mutlak lafzı âm; mukayyed lafzı ise hâs lafız gibi değerlendirmeleri yatmaktadır. Saymerî'nin Şâfiîlere yönelttiği eleştirilere karşı Şîrâzî'nin verdiği cevapların ise kanaatimizce tatmin edici bir açıklık taşımadığı görülmektedir.

2.4. EMİR

Dinî ahkâmın omurgasını oluşturan emir ve nehiy, usûlü'l-fıkhın temel konuları arasında yer almaktadır. Tezimizin araştırma çerçevesi gereği öne çıkan Saymerî ve Şîrâzî gibi

⁴⁰⁸ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 152.

⁴⁰⁹ Meskût-u anh, hakkında açık bir nassın bulunmadığı, yani şer'î delillerde doğrudan hükmü belirtilmemiş olan meseleler için kullanılan bir kavramdır. Bu tür konular ne açıkça helâl kılınmış ne de haram sayılmıştır; hükmün belirlenmesi ictihada bırakılmıştır. Dolayısıyla meskût-u anh meselelerinde, genel ilkeler, kıyas veya maslahat gibi fer'î deliller üzerinden hükme ulaşılır.

⁴¹⁰ Efendi, *Usûl-ü Fıkh Dersleri*, 143.

⁴¹¹ Heyto, *el-veciz*, 224.

âlimlerin, hilâf yöntemini esas alan usûl eserlerinde bu konuları ilk başta ele almaları dikkat çekicidir. Emir ve nehiy, Müslümanların günlük hayatını kuşatan helal, haram ve mübah gibi hükümlerin kaynağını teşkil ettiği için büyük önem taşır. Fûrû fıkha ilişkin hükümlerin tespitinde de emir ve nehiy konuları belirleyici bir yere sahiptir. Emrin, hukukun omurgasını oluşturduğu iddiası, meselenin dilsel boyutunun da olduğunu göstermektedir. Buradaki kastımız şudur: hukukun düzeni gerçekleştirebilmesi için onun içinde yer alan kuralların kişileri bağlayıcı nitelikte olması lazımdır. Bu bağlayıcılık da emir olgusuna bağlıdır. Emretme yetkisi kimde ise onun emirleri bağlayıcı olur.⁴¹²

Usûl ilmi, bu iki kavramı yorum tekniği açısından ele alarak emir ve nehyin sigası, bunların vücûb, nedb veya ibaha ifade edip etmediği, fevrî mi yoksa terâhîyi mi gerektirdiği ve tekrar anlamına delalet edip etmediği gibi meseleleri inceler. Zira dil eksenli bir yöntemin öne çıktığı fıkıh usulünde bu konu, tüm boyutlarıyla ele alınmış ve teorik tartışmaların pratiğe yansımaları ayrıntılı bir biçimde açıklanmıştır.⁴¹³

Bu başlıklar Saymerî ve Şîrâzî'nin eserlerinden yola çıkarak mukayeseli biçimde ele alınacaktır. Nitekim emir ve nehiy meselesi birçok fikhî ihtilafın da temelinde yer alır.

Şîrâzî, emir bahsinde ilk olarak “emirde irade bulunup bulunmadığı” meselesini ele alır. Bu konu, Mu‘tezile ile Ehl-i Sünnet arasında tartışılmış ve itikadî yönü bulunan kadim meselelerden biri olarak değerlendirilmiştir.⁴¹⁴ Belirtmemiz gereken bir diğer husus, Saymerî ve Şîrâzî'nin eserlerine emir ve nehiy konusuyla başlamış olmalarıdır. Ancak biz bu tertibi takip etmedik. Bunun sebebi, araştırmamızın lafzın manaya konulması açısından yürütülmesidir. Umum–husus bahsini incelerken emir ve nehiy konuları hâs lafzın alt başlıkları arasında yer aldığından, bu meseleler çalışmamızda burada ele alınacaktır.

2.4.1. Emrin Tanımı

Emir, en yaygın tanımıyla, rütbe bakımından üst konumda bulunan bir kimsenin, daha aşağı konumda olana yönelik “yap” talebidir. Ancak Molla Hüsrev bu tarifi yeterli bulmamış ve daha kapsamlı bir tanım yapmıştır: “Emir, fiilin yapılmasını kesin olarak talep etmek üzere vaz‘ edilmiş, isti‘lâ içeren bir lafızdır (لفظ طلب به الفعل جزما بوضعه له استعلاء).” Bu tarifte yer alan unsurlardan “vaz‘ edilmiş olma”, lafzın haber kalıbında değil emir kalıbında bulunmasını ifade eder. “Cezmen” kaydı, emrin karinelere bağlı olmaksızın asli anlamında, kesinlik taşıdığını gösterir. “İsti‘lâen” kaydı ise âmirin muhataptan rütbe ve yetki bakımından üstün olmasını

⁴¹² Ali İhsan Pala, İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu (Ankara: FCR Yayınları, 2009) 6.

⁴¹³ Pala, İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu, 7.

⁴¹⁴ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fıkh*, 1/17.

gerektirir; aksi hâlde lafız emir kalıbında da olsa hakikî anlamda emir sayılması mümkün değildir.⁴¹⁵ Emrin birçok çeşidi bulunduğundan, hakikî emri diğer türlerinden ayırmak için efrâdını câmi‘, ağyârını mâni‘ olacak bir tarif yapılması gerektiği usûl âlimlerince kabul edilmiştir. Bu çerçevede Şîrâzî, emri “الأمر قولٌ يُستدعى به الفعل ممن هو دونه” şeklinde tanımlar; yani emir, “âmirin kendisinden rütbece daha aşağı konumda bulunan bir kişiden bir fiilin yapılmasını talep ettiği sözdür.”

Ancak Şîrâzî’nin emredilen kişinin rütbe bakımından daha alt seviyede olması gerektiğine dair bu yaklaşımı, Şâfiî fakihlerinin genel kabulüyle örtüşmemektedir. Nitekim Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî gibi Şâfiî ulemasının çoğunluğuna göre üst makama yöneltilen talepler de hakikî emir kapsamına girebilir. Bu sebeple Şâfiîlere göre emrin tanımına *isti’lâ* veya *uluww* kaydı eklemeye gerek yoktur; lafzın emir sigasıyla gelmesi hakikî emir için yeterli görülür.⁴¹⁶

Şâfiîlerden bir kısmının bu tanıma على سبيل الوجوب “yani kesin bir şekilde” kaydı eklediğini ifade ederek böyle bir eklemenin doğru olmadığını ifade etmiştir.⁴¹⁷ Çünkü birçok emirde *istid’â*⁴¹⁸ manası yoktur. Bazı emirler ta‘ciz bazısı tehdit vb. manalar içerirler.

Saymerî, emrin tarifine değinmeden direkt emrin kapsamı hakkında bilgi vererek konuya başlamıştır, o sebepten yukarıda Hanefîlerin meşhur tarifini naklettik. Ancak Saymerî’nin hocası konumunda olan Cessas’ın emir tarifi: kişinin kendisinden konum itibarıyla daha aşağıda olan kimseye söylediği şu sözdür; kesin yapmasını emrettiği şeyi murat ettiği zaman “yap” deme kipidir.⁴¹⁹ Cessas’ın tarifinde dikkat çeken ayrıntı Mu‘tezile ile Ehl-i Sünnet arasında tartışılan emir-irade ilişkisidir. Bu konunun detaylarına girmeden önce Saymerî’nin emrin kapsamına dair yaptığı açıklamalara değinmek istiyoruz.

Hanefî fakihler, “Emir kipi hakikî anlamıyla yalnızca sözlü ifadeyi kapsar; fiiller için kullanımı ise mecazdır.” görüşünü benimsemişlerdir. Fukaha ve mütekellimîn âlimlerinin büyük çoğunluğu da bu görüşe katılır. Buna karşılık Mâlikî ve Şâfiî âlimlerinden bir kısmı, emrin hakikî anlamda hem söz hem de fiil için kullanılabileceğini ifade etmiştir.⁴²⁰ Bu görüşlerinin sebebi Hz. Peygamber’in (s.a.v.) fiillerinin zahiren vücûb ifade ettiğini

⁴¹⁵ Ahmed Davutoğlu, *Fıkıh Usûlü Dersleri*, 2023, 36.

⁴¹⁶ Tuba Erkoç Baydar, “Ebû İshâk Eş-Şîrâzî’nin Usûl Düşüncesinde Emir Ve Nehiy”, *Usul İslam Araştırmaları* 30 (2018), 33.

⁴¹⁷ Şîrâzî, *el-Luma‘ fi Uşûli’l-Fıkh*, 12.

⁴¹⁸ İstid’â, bir kimsenin karşısındakinden bir fiili yapmasını *talep etmesi*, yani ondan bir işi istemesi anlamına gelir. Usûl literatüründe emir tariflerinde kullanılan bu terim, emrin özünü oluşturan “fiil talebi”ni ifade eder. Dolayısıyla istid’â, emrin emir olmasını sağlayan temel unsurdur; bir şeyi haber vermek değil, bir fiilin yapılmasını istemektir. Şîrâzî, *el-Luma‘ fi Uşûli’l-Fıkh*, 12.

⁴¹⁹ Cessas, *el-Fuşûl fi’l-usûl*, 2/79.

⁴²⁰ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 62.

düşünmeleridir.⁴²¹ Emrin kavı anlamında olduğu konusunda ayrıca bir delil aramaya gerek yoktur ama emrin fiil anlamında olmasında ihtilaf vardır. Âlimlerin kahir ekseriyeti emrin fiil anlamında olmasının ancak mecâzen mümkün olduğunu ifade etmişlerdir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî yukarıdaki görüşleri naklettikten sonra emrin kavı ve fiil anlamında müşterek olacağını örnekler vererek izah etmiştir.⁴²²

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin أمر فلان “Emru fulanın” denildiği zaman burada bu sözü duyanların kasdı kavı, fiil, şey, sıfat, ve şan olup olmadığı hakkında tereddüt edilir. İsnevî (ö. 772/1370) bu konuya Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) fıkıh usûlü eseri üzerine yazdığı *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-uşûl* şerhinde konuyu etraflıca işledikten sonra “Emirde ilk akla gelen kavıdır.” diyerek itiraz etmiştir.⁴²³ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve onun gibi düşünönlere bir reddiye de Saymerîden gelmiştir. Delil olarak getirilen “*Firavun'un emri doğru değildi*”⁴²⁴ ayetin konuyla bir ilgisi yoktur. Çünkü “emir” kelimesinin bir karineyle mecaza hamledilerek fiil hakkında kullanılabileceğini biz de kabul ediyoruz. Buradaki ihtilaf, emrin fiil hakkında hakikat olup olmadığı hususudur. Dolayısıyla âyet, emrin fiil hakkında hakikat olduğuna delil olamaz.⁴²⁵ Saymerî'nin, itikad bakımından aynı mezhebe mensup olduğu ve yakın dostu kabul edilen Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'yi bu konuda eleştirdiği düşünölebilir. Konuyla ilişkili olarak Şîrâzî, “Emrin söz anlamında kullanımı hakikî, fiil anlamında kullanımı ise mecazdır.” ifadesini kullanır ve burada “fiillerden maksadın Hz. Peygamber'in fiilleri olduğunu” özellikle belirtir. Böylece Şîrâzî, emir sigasının fiiller için kullanılmasını mecazî kabul eden yaklaşımını temellendirir.⁴²⁶

Bu konu etrafında Saymerî ve Şîrâzî arasında, emrin sözde hakikat, fiilde ise mecaz olduğu hususunda bir ihtilaf bulunmamaktadır; aksine her ikisi de aynı görüşü farklı gerekçelerle savunmaktadır. Şîrâzî, bu başlık altında daha çok Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında tartışılan emir-irade meselesine yoğunlaşmış, diyalektik bir yöntemle çeşitli örnekler vererek Mu'tezile'yi eleştirmiştir. Saymerî'nin bu meseledeki görüşüne dair açık bir tespit bulunamasak da, hocası konumunda olan ve Mu'tezilî çizgide yer alan Cessâs'ın emir tarifinde “emir-irade” ilişkisini mezhebin kabullerine uygun şekilde temellendirdiği görölmektedir.

Saymerî ve Şîrâzî'nin ittifak ettiği bir diğör husus ise emre ait bir siganın bulunduğudur. Bu tespitleriyle, Ebü'l-Hâsen el-Eş'arî el-Basrî (ö. 324/935-36) ve bazı usûlcülerin “emre ait

⁴²¹ Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Alî b. et-Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*, thk. Halîl el-Meys (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982), 1/39.

⁴²² Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*, 1/39.

⁴²³ Ebü Muḥâmed 'Abdurrahîm b. el-Ḥâsen el-İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl Şerḥu Minhâci'l-Vuşûl* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420/1999), 155.

⁴²⁴ Hûd 11/97.

⁴²⁵ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-ḥilâf*, 63.

⁴²⁶ Şîrâzî, *el-Luma' fî usûli'l-fıkh*, 1/12.

özel bir siganın bulunmadığı” yönündeki görüşlerine aklî ve naklî delillerle cevap niteliğinde açıklamalar ortaya koymuşlardır. Benzer tartışmanın bir diğer yansıması umum–husus bahsinde detaylı biçimde ele alınmıştır.

2.4.2. Mutlak Emrin Vücûbu Gerektirmesi

Bu konu “Emrin bir sigası var mıdır?” konusunun devamıdır. Saymerî ve Şîrâzî emre ait bir siganın olduğunu delillerle ispatladıktan sonra bu sigaların hangi manalara delalet ettiği konusunu ele almışlardır. Esasında bu konu hakkında Hanefî ve Şâfiî usûlcüleri arasında bir ihtilaf yoktur.⁴²⁷ Ancak bazı Mu‘tezile kelâmcıları ise “Mutlak emir, vücûba delâlet eden durum olmadığı sürece nedb olduğuna hükmedilir.” demişlerdir. Buna ilaveten emir sigasını sâir isimlerde olduğu gibi müşterek kabul edenlere göre, sigadan ne kastedildiği ortaya çıkana kadar çekimser kalınır diye görüş beyan edenler olmuştur. Diğer bir görüşe göre ise “Emir, nedbe ve vücûba dair delil bulunana kadar ibâhaya yorumlanır.” şeklinde ihtilaflar vardır.⁴²⁸

Bu ihtilafların detayına girmeden önce usûlcüler arasında emrin hangi anlamlarda kullanıldığını açıklamak konunun anlaşılması için önem arz etmektedir. Emrin hangi manaya delalet ettiğini belirleyen temel unsurlar karinelerdir. Bu bakımdan karinelerin çevrelediği on altı farklı emir çeşidi olduğunu görüyoruz.

Bunlar: Birinci olarak icap içindir: وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ “*Namazı kılın, zekâtı verin.*”⁴²⁹ İkincisi nedb içindir: فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا “*kendilerinde hayır görürseniz- tekliflerini kabul edin.*”⁴³⁰ Buna ilave olarak te’dib manası da vardır: كُلْ مِمَّا يَلِيكَ “*Sağ elinle ye! Hep önünden ye!*”⁴³¹ Üçüncüsü irşad manasıdır: وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ “*Erkeklerinizden iki şahidi de tanık tutun.*”⁴³² Dördüncüsü ibaha manasıdır: وَكُلُوا وَاشْرَبُوا “*Yiyin için,*”⁴³³ Beşincisi tehdit manasıdır: قُلْ تَمَتَّعُوا “*İstedığınızı yapın!*”⁴³⁴ yine bu maddeye bağlı olarak ikaz manası da vardır. قُلْ تَمَتَّعُوا “*De ki: “Biraz daha oyalanın; sonunda döneceğiniz yer ateştir!”*”⁴³⁵ Altıncısı imtinan (nimetlendirme) manasıdır: وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ “*Allah’ın size verdiği rızıklardan yiyin.*”⁴³⁶ Yedincisi ikram manasıdır: اُدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ “*Esenlikle, güvenle girin oraya!*” (denecek).⁴³⁷

⁴²⁷ İbn Rüşd el-Hafîd, *ed-Darûrî fî usûli’l-fıkıh (Muhtasaru’l-Müstasfâ)*, thk. Cemâleddin el-Alevî (Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1994), 122.

⁴²⁸ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 63.

⁴²⁹ el-Bakara 2/110.

⁴³⁰ en-Nûr 24/33.

⁴³¹ Buhârî, “Et’ime”, 3.

⁴³² el-Bakara 2/282.

⁴³³ el-Bakara 2/187.

⁴³⁴ Fussilet 40/41.

⁴³⁵ İbrâhîm 14/30.

⁴³⁶ el-Mâide 5/88.

⁴³⁷ el-Hicr 15/46.

Sekizincisi teshir (Alay etme) manasıdır: *كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ* “Aşağılık maymunlar olun!”⁴³⁸ Dokuzuncusu ta’ciz (aciz bırakma) manasıdır: *قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ* “Eğer iddianızda doğru iseniz, o zaman onun benzeri bir sûre de siz getirin bakâlim”⁴³⁹ Onuncusu ihanet (aşağılama) manasıdır: *تُفَىٰ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ* “Tat bakâlim; zira sen (aklıncı) güçlü ve itibarlısın”.⁴⁴⁰ Onbirinci tesviye manasıdır: *فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا* “Artık sabretmişsiniz etmemişsiniz, sizin için farketmez”.⁴⁴¹ On ikincisi dua manasıdır: *رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ* “Rabbimiz! Hesap kurulacağı gün beni, anamı, babamı ve müminleri bağışla.”⁴⁴² On üçüncüsü temenni manasıdır: *أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ* “O! Bâkî geceler”⁴⁴³ On dördüncüsü ihtikâr manasıdır: *قَالَ بَلَىٰ أَلْقُوا* “O’nun buyruğu “ol!”⁴⁴⁴ On beşincisi tekvin manasıdır: *كُنْ فَيَكُونُ* “O’nun buyruğu “ol!”⁴⁴⁵ demekten ibarettir; hemen oluverir.”⁴⁴⁶ On altıncısı *فَاصْنَعِ مَا شِئْتَ* “Utanman yoksa dilediğini yap”⁴⁴⁷ cümlesinde yer alan emir haber manasındadır. Bu durumun tam tersi haber kipinde olan emirlerde vardır. *وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ* “Emzirmeyi tamamlamak isteyen için analar çocuklarını tam iki yıl emzirirler.”⁴⁴⁸ Burada yer alan on altı tane emir kipi görüldüğü üzere hepsi birbirinden mana olarak farklıdır ve bu farklılık emir kelimesini çevreleyen karinelere bağlıdır.⁴⁴⁹ Usûlcüler, bir emrin herhangi bir karine ile desteklenmediği durumlarda hangi hükmü ifade edeceği sorusuna özel önem vermişlerdir. Hicrî 5. asrın önde gelen Şâfiî usûlcülerinden Ebü’l-Muzaffer es-Sem’ânî (ö. 489/1096), karineden soyutlanmış emrin hakiki anlamıyla “emir” olduğunu ve bu durumda vücûb ifade ettiğini belirtir. Ona göre bilim ehlinin çoğunluğu da aynı görüştedir. Buna karşılık Mu‘tezile’den bir grup, karinesiz emrin hakiki anlamının nedb ifade eden emir olduğunu savunmuştur. Böylece karinenin yokluğunda emrin neyi gerektirdiği hususu, mezhepler arasında delalet teorisinin temel tartışma konularından biri hâline gelmiştir.⁴⁵⁰ Şîrâzî ve Şâfiî âlimlerin kahir ekseriyeti mücerret emrin vücub ifade ettiğini beyan eder.⁴⁵¹ Ancak emrin vücûb ifade etmesindeki temel etken dil açısından mı yoksa şer‘î vaz‘ açısından mı olduğu hususunda fukahâ iki kısma ayrılır. Şîrâzî’ye göre siga, lügavî bir

⁴³⁸ el-Bakara 2/65.

⁴³⁹ Yûnus 10/38.

⁴⁴⁰ ed-Duhân 44/49.

⁴⁴¹ et-Tûr 52/16.

⁴⁴² İbrâhîm 14/41.

⁴⁴³ İmriü’l-Kays b. Hucr’a (ö.540) ait bir şiiirdir.

⁴⁴⁴ İhtikâr ve ihânet kelimeleri anlam itibariyle birbirlerine yakın olsada aralarında farklar vardır. İhtikâr kişinin düünce ve itikadıyla alakalı olurken, ihânet/ aşağılama, söz ve eylem gibi durumlarda bahis konusu olur.

⁴⁴⁵ Tâhâ 20/66.

⁴⁴⁶ Yâsîn 36 /82.

⁴⁴⁷ İbn Mâce, “Zühâd” , 17.

⁴⁴⁸ el-Bakara 2/233.

⁴⁴⁹ İsnvî, *Nihâyetu’s-Sûl Şerhu Minhâci’l-Vuşûl*, 160.

⁴⁵⁰ Sem’ânî, *Kavâti’u’l-edille*1/54.

⁴⁵¹ Ebü’l-Münzir Mahmûd b. Muhammed el-Minyâvî, *eş-Şerhu’l-kebîr li-muhtasari’l-usûl min ilmi’l-usûl* (Mısır: el-Mektebetü’ş-Şâmile, 2011), 13.

vaz' ile vücûbu gerektirirken, bazısına göre ise şer'î vaz' ile vücûbu gerektirir. Şîrâzî'nin taraftar olduğu görüş ise sîğanın şer'î vaz' ile îcâbı gerektirmesidir.⁴⁵²

Şîrâzî, Mu'tezile hakkında karinelere soyulmuş emrin nedb ifade ettiğini, vücûb ifade edebilmesi için karineye ihtiyaç olduğu görüşünü savunduklarını beyan etmiştir.⁴⁵³ Ancak Şîrâzî, Mu'tezilenin bu konu hakkında ki görüşünün mutlak olmadığını hatta bazı Şâfîîlerin de bu şekilde düşündüklerini beyan etmiştir. Son tahlilde emir vücûb ifade eder ve hakiki manada emirdir.⁴⁵⁴

Saymerî'nin emrin hakiki anlam ifade eden vücûb ifade edenidir görüşünde olmasının sebebi, Cessâs'ın şu görüşüdür: Vücûb manası olmayan emirlerin hakiki anlamda olmadığını, hakikat anlamıyla kullanılan emrin yalnızca kendisiyle vücûb manası kastedilen emirler olduğunu söylemiştir. Aynı görüş Ebü'l-Hâsen el-Kerhî'den de nakledilmiştir.⁴⁵⁵ Bu konuyla alakalı örneklerde gerek Şîrâzî gerek Saymerî aynı minvalde görüşleri savunmuşlardır.

Saymerî'nin bazı konularda Mu'tezilî gibi davranmasına rağmen ulamanın çoğunluğu gibi konu hakkında görüş beyan etmiştir. Nitekim konuyla alakalı görüşü şöyledir: Emrin vücûb için olduğunun en önemli delili şudur: Şayet emir, vücûb için olmasaydı emredilen kişi (me'mûr), bunu yapıp yapmamakta muhayyer olurdu. Dolayısıyla, vücûbu gerektiren bir lafız olmadan bir şey hakkında vücûba hükmedemiyorsak, serbestliği gerektiren bir lafız da olmadan bir şey hakkında serbestliğe hükmedemeyiz. Bu durumda karinelere soyulmuş emir kipinden serbestlik anlamı çıkarılamayacağına göre, kendisine bir şey emredilen şahsın bunu yapıp yapmama konusunda muhayyer olduğunu düşünmek hatalıdır. Nihai olarak bizler, söz konusu kişinin, emrin gereği olan şeyi yerine getirmesini zorunlu görmekteyiz.⁴⁵⁶

Burada câlib-i dikkat olan hususlardan birisi de Saymerî Mu'tezilî temayülü olmasına rağmen Mu'tezileyi eleştiren çok örnekler zikretmiştir. Biz burada birkaç örnek vermekle yetiniyoruz. Eş'arî kelamcılar ise başkaca bir delil ortaya çıkana kadar bu konuda tevakkuf edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Eş'arî kelamcılarının umum-husus meselesinde tevakkufla alakalı etraflı cevaplar verilmiştir. Dolayısıyla tekrara düşmeme adına burada konu hakkında verilen cevaplar zikredilmemiştir.

⁴⁵² Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma* '1/206.

⁴⁵³ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fıkḥ*, 27.

⁴⁵⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma* '1/206.

⁴⁵⁵ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-ḥilâf*, 69.

⁴⁵⁶ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-ḥilâf*, 64.

2.4.3. Yasaktan Sonra Gelen Mutlak Emir

Yasaktan sonra gelen mutlak emirin vücûbu gerektirmesi hususunda Şîrâzî ve Saymerî arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Her iki âlimde yasaktan sonra gelen emrin vücûb ifade ettiği hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak Şâfiî mezhebinde bu durumun aksini iddia edenler olduğu için her iki müellefin bu konuda verdikleri cevaplar kısaca tahlil edilecektir. Konu hakkında temel olarak iki görüş hakimdir. Bu görüşler esasında “Emir sigasının medlulü vücûbu gerektirir” konusunun alt başlığıdır. Bu tür bir emir vücûbu mu yoksa ibahayı mı gerektirir? Tartışmasında öne çıkan dört görüş vardır. Birincisi “Tahrimden sonra emir vücûbu gerektirir.” görüşüdür ki İmam Şâfiî ve takipçileri, Mu'tezile ve Şîrâzî ve Sem'anî'dir. İlgili âlimler bu hususu eserlerinde etraflıca ele almışlardır.⁴⁵⁷ İkincisi ibaha olduğunu savunanlar ki bunlar: İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) ve İbn Berhân (ö. 518/1124) *Veciz* adlı eserinde fukaha ve mütekimden birçok kimsenin bu görüşte olduğunu nakletmiştir. Şâfiî fakih, usûl âlimi İbnü't-Tilimsânî (ö. 658/1260) de bu görüşü benimseyenlerdendir.⁴⁵⁸

Üçüncü görüş Gazzâlîye aittir. O bu konuda karine hangi yönü gösteriyorsa ona göre hükmedilir. “Şayet karine yoksa vücûb ve ibaha arasında bir tereddüt oluşmuşsa o takdirde eğlebi (baskın kanaat) olan ibahaya meyledilir.” demiştir.⁴⁵⁹

Dördüncü görüş İmâmü'l-Haremeyn Cüveynîye aittir ki o bu konuda tevakkuf etmiştir.⁴⁶⁰ Şîrâzî “Haramdan sonra mutlak emir vücûba delalet eder.” görüşünü savunmuştur. Fakat bizim ashabımızdan bazıları bu tür bir emrin ibahaya delalet ettiğini ve İmam Şâfiî'nin zahir görüşünün bu noktada olduğunu beyan etmiştir. Bundan sonra kendisinin neden emrin vücûba delalet ettiğini şu gerekçeye dayanarak savunmuştur: “Onun emrine aykırı davrananlar başlarına ya bir belânın gelmesinden yahut can yakan bir cezaya çarpılmaktan korksunlar!”⁴⁶¹ bu ayette haram hükmünün önceliği ve sonralığından bahsedilmemiştir.

Dolayısıyla emir, karinelere soyulduğunda nasıl vücûba delalet ediyorsa, haramlık hükmü gelmezden önce de yine vücûba delalet eder. Bu noktada karine hakkında şu itiraz ileri sürülebilir: “Haramlık hükmünün gelmesi zaten bir karinedir ve lafzı zahir anlamından farklı bir manaya taşır. O hâlde karinenin ortadan kalkması, haramlık hükmünün de kalktığına delalet eder.” Bu itiraza verilecek cevap şudur: Bir karinenin karine olarak kabul edilebilmesi, lafzın manasını açıklayıcı bir mahiyete sahip olmasına bağlıdır. Bu açıklayıcı işlev ise ancak karinenin

⁴⁵⁷ Ebû'l-Hâsan 'Alî b. 'Abdulkâfi Taqiyuddîn Subkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/43.

⁴⁵⁸ Taqiyuddîn Subkî, *el-İbhâc*, 2/44.

⁴⁵⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 211.

⁴⁶⁰ Taqiyuddîn Subkî, *el-İbhâc* 2/45.

⁴⁶¹ en-Nûr 24/63.

lafza denk bir delalet gücüne sahip olmasıyla mümkündür. Dolayısıyla beyan edici niteliği bulunmayan bir unsur, karine olarak da değerlendirilemez. Başka bir ifadeyle, lafzın anlamını açıklama kudreti olmayan bir unsurun karine sayılması mümkün değildir.⁴⁶² Görüldüğü üzere Şîrâzî mensup olduğu mezhebin görüşlerini aklî ve naklî olarak eleştiriye tabi tutmuştur.

Şîrâzî'nin bu konuda Hanefilerle aynı paralelde olduğunu görmekteyiz. Zira Hanefilere göre haramlık hükmünden sonra emir kesinlikle icap ifade eder. Çünkü emrin aslı ve sigası bunu gerektirir. Nedbe ve ibahaya ihtimal yoktur zira bu durumda hakiki anlamda bir emirden bahsetmek mümkün olmaz.⁴⁶³

Şîrâzî'ye karşı aksi görüşte olanlar “İhramdan çıkınca avlanabilirsiniz”.⁴⁶⁴ “Namaz kılındı mı artık yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lutfundan nasip arayın.”⁴⁶⁵ “İyice temizlendiklerinde onlara Allah'ın emrettiği şekilde yaklaşın.” Ayetlerde yer alan emirlerin hükmü hakkında soru yönelttiklerinde onlara karşı birkaç yönlü cevaplar vermiştir. Mezkûr ayetlerde yer alan emirler ibaha olduğunu gösteren karineler olması hasebiyle mubahlığa hamlederiz. Bu ayetlerin ibaha ifade ettiği hakkında icma söz konusudur.⁴⁶⁶

Burada “Emrin muktezası vücûbu gerektirir.” söylemine gitmeyiz. Zira umumi lafızların çoğu şer'i açıdan kendisinden husus kastedildiğinde lafzın muktezası hususu gerektiriyordu iddiasında bulunmayız.⁴⁶⁷ Buna ilaveten Şîrâzî, “Haram aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün.”⁴⁶⁸ Bu ayeti kerimenin hükmüyle cevap vermiştir. Çünkü bu ayet vücûbu gerektiriyor.

Konuya ilişkin başka bir soru da şudur: “Eşyada aslolan ibaha olduğuna göre, emir yasaktan (hazırdan) sonra geldiğinde yasak kalkar ve yerine ibaha gelir. O hâlde emrin vücûb ifade ettiği nasıl söylenebilir?” Şîrâzî bu itiraza şu şekilde cevap verir: “Hayır, biz eşyada aslolanın ibaha olduğunu kabul etmiyoruz. Ashabımızdan bazılarına göre eşyada aslolan hazırdır; bazılarına göre ise tevakkuf esastır. ‘Eşyada aslolan ibahadır’ sözü Basra Mu‘tezilesine ait bir ilkedir.” Böylece Şîrâzî, Şâfîî usûlünün bu konuda Mu‘tezile’den ayrıldığını açıkça ortaya koyar.

Ayrıca şu cevap da mümkündür: Farz kıldım, vâcib kıldım gibi açık ve bağlayıcı ifadelerin varlığı, “eşyada aslolan ibahadır” ilkesini geçersiz kılar. Dolayısıyla emir

⁴⁶² Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fıkh*, 38.

⁴⁶³ el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*1/130.

⁴⁶⁴ el-Mâide 5/2.

⁴⁶⁵ el-Cuma 62/10.

⁴⁶⁶ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 71.

⁴⁶⁷ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fıkh*, 39.

⁴⁶⁸ et-Tevbe 9/5.

bağlamında, eşyada aslolan ibahadır ilkesine dayanmak mümkün değildir. Bu durum, emrin karinesiz olarak vücûb ifade ettiği görüşünü desteklemektedir.⁴⁶⁹

Şîrâzî'nin "Eşyada aslolan ibaha değildir." ifadesi Hanefiler açısından makul değildir. Şîrâzî'nin kendi mezhepdaşlarına yönelttiği bu ağır eleştirileri Saymerî'nin bir Hanefî olmasına rağmen onda görmemekteyiz. Saymerî ve Şîrâzî bu konu hakkında aynı noktada birleşseler de gerekçeleri birbirinden farklıdır. Şîrâzî'nin muhaliflerine yönelttiği eleştiriler Saymerî'den çok daha fazladır. Ulemadan bazıları yasaktan sonra gelen emirler için "Vücûbu gerektirmesi açısından ilk başta verilen emirden bir farkı yoktur." bazıları ise "Mübahlığı gerektirir." demişlerdir. Saymerî'nin bu ifadeleri Şîrâzî'yle bire bir örtüşmektedir.

İlk görüşün doğru olduğunun delili, emrin yasaktan sonra gelmesinin emrin muktezasında herhangi değişiklik yapmayacağıdır. Dikkat edilirse, emrin aklî yasaktan sonra gelmesi, onun vâcib olmasına engel değildir. Bunu açıklamak için şöyle bir örnek verebiliriz: Namaz ve oruç aklî bakımdan yasaklanmış davranışlardır. Fakat bu iki davranış daha sonra emredilmiş ve bu emir, onların vâcib olmasına engel teşkil etmemiştir. Aynı şekilde, sem'î (nakil yoluyla sabit olan) yasaktan sonra gelen emrin de vücûba hamledilmesine herhangi bir engel bulunmamaktadır.⁴⁷⁰

Saymerî ve Şîrâzî muhaliflerine ciddi cevaplar vererek eleştiriler yapsalar da Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) örnekler üzerinden yaptığı açıklamalar daha tatmin edici olması açısından tercihe şayandır.

2.4.4. Emrin Me'mûrun bih'in Tekrarına Delaleti

Bu başlık altında gerek Şîrâzî gerekse Saymerî'nin eserlerinden yola çıkarak aşağıdaki sorulara verdikleri cevapları mukayese etmeye çalışacağız. Emir tekrarı gerektirir mi, yoksa bir kez yapmakla yerine getirilmiş olur mu? Şart veya sıfatla kayıtlanmış bir emir tekrarı gerektirir mi? Emir cümlesinin tekrar etmesi, emre konu davranışın tekrarını da gerektirir mi?

Bu sorular her iki âlimin eserlerinde mesele mesele alınmış olup tartışmalarda cedel yöntemi takip edilmiştir. İlk olarak emir, tekrarı gerektirir mi, yoksa bir kez yapmakla yerine getirilmiş olur mu sorusuna verilen cevaplar ele alınacaktır.

Bu konu Saymerî ve Şîrâzî arasında tartışmalı bir mevzu değildir. Ancak ulema arasında farklı görüşler vardır. Birincisi tevakkuf edenlerin görüşüdür ki bunu savunanların başında Bâkılânî (ö. 403/1013) gelir. Onun görüşünü burada zikredilmeye değer görmemizin sebebi

⁴⁶⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma* '1/218.

⁴⁷⁰ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 70.

ulemanın çoğunun “Mutlak emir tekrarı gerektirmez.” sözünü nakledip onlardan farklı düşünmesidir.⁴⁷¹

Bâkılânî emrin akabinde emirle ilgili soru yöneltmenin durumuna göre bu husus değerlendirilir. Bir kimse “Zeydi döv!” diye emir verdikten sonra emredilen şahsın ne kadar diye soru yöneltmesi uygundur. Ancak “Zeydi bir kez döv!” diyen kimseye ne kadar diye soru yöneltmesi ise abestir. Dolayısıyla bu ihtimaller bizi tevakkuf etmeye sevketti beyanında bulunmuştur. Ve ardından şu rivayeti aktarmıştır: Hac menasikleriyle ilgili olarak Sürâka b. Mâlik b. Cü’şûm ayağa kalkarak, “Yâ Resûlallah! Bu durum, bizim bu senemize mi mahsus, yoksa ilelebet devam edecek mi?” diye sordu. Resûlullah (s.a.v) parmaklarını birbirine kenetleyerek üç defa, “Umre, hacca dâhil olmuştur. Hayır, ebedî olarak devam edecektir!” buyurdu. Bu rivayette yer alan soruyla istişhad eden Bâkılânî adeta Saymerî ve Şîrâzî’nin bu konu hakkında usûlerini bina ettikleri dilsel yaklaşımı geçersiz saymıştır. Zira sahabe dili çok iyi bilmesine rağmen Hz. Peygambere soru yöneltmiştir.⁴⁷²

İkinci görüş mutlak emrin tekrarı gerektirmediği ki bu ulemanın çoğunun görüşüdür.⁴⁷³ Üçüncü olarak Bazı Şâfiîlerin mutlak emrin tekrarı gerektirir görüşüdür.⁴⁷⁴ Saymerî ve Şîrâzî bu üç görüşten tevakkuf edenler ve mutlak emir tekrarı gerektirir görüşünü savunanlara karşı cevap verilmişlerdir. Verilen cevaplardaki örnekler aynı olması ve fûrû fıkhıta karşılıkları olması bakımından kayda değer görülmüştür. Bu örneğin aynısını namaz ve oruç örneği üzerinden Şîrâzî de zikreder.⁴⁷⁵

Bu konu hakkında önemli bir detay şöyledir; Şîrâzî’nin *et-Tebşıra fî uşûli’l-fıkh* eserini tahkik eden Muhammed Hasan İsmail, konu hakkında tevakkuf edenler arasında Bâkılânî’yi zikrekmiştir. Halbuki Bâkılânî’nin bu konu hakkındaki görüşü emir sürekli tekrarı gerektirmez beyanıdır.⁴⁷⁶ Bâkılânî *et-Takrîb ve’l-irşâd* eserinde *وليس يمتنع عندنا أن يقال إنه يجب على أصل القول بالوقف* geçen bu ifade Şîrâzî’nin *Şerhu’l-Lüma*’da ki beyanıyla örtüşmektedir.⁴⁷⁷ Bu detayı zikrettikten sonra ilgili müelliflerin bakış açısı şöyledir:

Saymerî konu hakkındaki görüşünün isabetli olduğunun kanıtı şöyledir: Normal bir durumda yanımızda olan kimseye emir verildiği zaman bu bir kez yapmayı gerektiriyorsa, Allah’ın (c.c.) verdiği emirler de bir kez yapmayı gerektirir. Bu hususun fûrû fıkhıta karşılığı

⁴⁷¹ Fahrüddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi’l-usûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1997), 2/150.

⁴⁷² el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, 2/ 117-118.

⁴⁷³ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 71.

⁴⁷⁴ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli’l-fıkh*, 41.

⁴⁷⁵ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli’l-fıkh*, 43.

⁴⁷⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, 2/139.

⁴⁷⁷ Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma* 1/220.

olması bakımından bir örnek üzerinden anlatmak mümkündür: Bir adam düşünün karısını boşaması için verdiği vekâlet kişinin boşama yetkisi bir defayla sınırlıdır. Aynı durum, kocasından boşama yetkisi (tefvîzu't-talâk)⁴⁷⁸ alan kadın da kendisini bir defa boşayabilir. Bir köleye ekmek alması için emir verildiğinde o kölenin ekmeği bir defa satın alsa kâfidir. Bir başka gerekçemizde şöyledir: Emir cümlesini bir yönden haber bildiren cümlelere benzetmek mümkündür. Çünkü emir, bir fiilin yapılmasını talep etmek, haber de o fiilin meydana geldiğini bildirmektedir. Dolayısıyla “Zeyd eve girdi.” cümlesi ihbarî olması hâsebiyle girme eyleminin sürekli yapıldığını gerektirmediğine göre, eve girme emri de bunu gerektirmez.⁴⁷⁹

Emir tekrarı gerektirmez diyenlerin tutunduğu en temel gerekçe lügatin muktezası yani dilin gerektirdiği anlamdır. Ancak bu gerekçeyi geçersiz kılmaya çalışanların konu hakkında beyanı şöyledir: Evet dilin muktezası açısından emir tekrarı gerektirmez ancak şer'in karşısında dilin muktezasını terkederiz ve şeriatın belirlediği manaya hamlederiz. Çünkü şer'in karşısında dilin muktezası terkedilmelidir.⁴⁸⁰ Örnek olarak bir kimse kelle yemeyeceğim diye yemin etse biz burada dilin muktezası olan tüm kellelere hamledemeyiz ancak şer'in kelle diye itibar ettiği şeylere itibar etmek zorundayız.⁴⁸¹ Buna cevap olarak yemin ve vekalette emir dilin (lugat) muktezasına hamledilir. Çünkü dilin ve örfün bu fonksiyonuna bizzat şeriat itibar etmiştir. Şayet bu iki hususta emir tekrarı gerektirecek şekilde kayıtlanmışsa o takdirde emir tekrara hamledilir. Mesela kişinin vekiline “Sana ne zaman boşama yetkisi verirsem boşal!” diye bir emir mezkûr duruma örnektir. Ancak “Kelle yemeyeceğim.” diye yemin eden kimsenin sözünde örfün ve dilin kelle diye itibar ettiği şeye lafzı hamlederiz.⁴⁸²

“Kur'ân-ı Kerîm'de geçen namaz, oruç, zekât vs. emirlerin tamamı tekrâren yapılan ibadetlerdir dolayısıyla emir tekrara delalet eder.” itirazına Saymerî'nin cevabı şu şekildedir: Kur'ân'ın emirleri zâhirî anlamıyla değil, ayetleri çevreleyen başka karinelere istinaden tekrara hamledilmiştir. Akra' b. Hâbis'in Hz. Peygamber'e (s.a.v.) hacla ilgili “her sene mi yapılacağını” sorması⁴⁸³ ve bu soruya Hz. Peygamber'in “hayır” cevabını vermesi bunun bir göstergesidir. Bu olaydan, namaz, oruç ve zekât gibi ibadetlerden farklı olarak mükellefin haccı bir defa yapması kâfi geleceği sonucu çıkarılmıştır. Şayet emir tekrarı gerektirseydi, Arap

⁴⁷⁸ Tefvîzu't-talâk, kocanın boşama (talâk) yetkisini tamamen veya kısmen eşine devretmesi anlamına gelir. Boşama yetkisi İslâm hukukunda aslen kocaya aittir; ancak koca bu yetkiyi belirli bir sözleşme, şart veya beyan ile eşine devredebilir. Bu devir işlemi *tefvîz* olarak isimlendirilir ve nikâh akdi sırasında veya evlilik devam ederken yapılabilir. Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, thk. Asımmatullah İnâyetullah Muhammed, Sâid Muhammed Yahyâ Bekdaş, Muhammed Ubeydullah Han, Zeynep Muhammed Hasan Felâte; neşre haz. ve tsh. Sâid Bekdaş (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye – Dârü's-Sirâc, 1431/2010), 5/79.

⁴⁷⁹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 71.

⁴⁸⁰ Şirâzî, *et-Tebsıra fi usûli'l-fıkh*, 42.

⁴⁸¹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir kavâ'id ve furuu fıkhi's-Şâfi'iyye* (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 95.

⁴⁸² Şirâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/222.

⁴⁸³ Müslim, “Hac”, 412.

dilinin inceliklerini bilen sahabe konuyla ilgili soru yöneltme ihtiyacı duymazdı.⁴⁸⁴ Bu örneklerin zikredilmesin temel sebebi emir tekrarı gerektirir söylemin bazı Şâfiîlerin savunmasıdır.

2.4.4.1. Şart veya sıfatla kayıtlanmış emrin tekrarı

Konu etrafında şekillenen sorulara cevap ararken ilgili müelliflerin konuya yaklaşımları ele alınacaktır. Şîrâzî ve Saymerî arasında bu konuda bir ihtilaf yoktur. Ancak Şîrâzî bu konuda kendi mezhebinde iki görüşün öne çıktığını belirtir. Bununla birlikte bu iki görüşten muteber olan emrin tekrarı gerektirmediğidir.

Birinci görüşün değerlendirilmesinde öne çıkan temel husus, şart edatının emrin tekrarına etkisinin bulunmadığıdır. “Ayağa kalktığı zaman onu döv” veya “Ayağa kalkarsa döv” şeklindeki ifadelerde, şart cümledeki fiilin gerçekleşmesini emre bağlamakta; ancak bu bağlam, emrin her şart gerçekleştiğinde yenilenmesini gerektirmemektedir.⁴⁸⁵ Bu tür kullanımlarda şart, emrin kapsamını belirleyen bir tahsis işlevi görür; fakat emir, şartın çoklanmasıyla çoklanmış sayılmaz.

Bu genel ilkenin dışında kalan bazı ifadeler bulunmaktadır. Örneğin “Her ne zaman eve girersen boşsun” sözünde yer alan كَلَّمَ (küllemâ) edatı, Arap dilinde tekrar anlamı taşıyan özel bir edattır. Bu nedenle bu ifade, önceki örneklerden farklı olarak, şartın her gerçekleşmesinde hükmün yeniden meydana geldiği bir kullanım özelliği taşır. Dolayısıyla “küllemâ” edatıyla kurulan şartlı cümleler, hükmün tekrarlanmasına delalet eder ve bu yönüyle diğer şart edatlarından ayrılır.⁴⁸⁶ Ve aynı şekilde “Artık içinizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin.”⁴⁸⁷ Ayetinde de emrin tekrarı vardır, çünkü burada ilgili örnekleri çevreleyen karineler mevcuttur.

İkinci görüşü savunanlara göre emrin tekrarını gerektiren iki temel gerekçe bulunmaktadır. Birinci gerekçe, “hükmün illetin tekrarıyla tekerrür etmesi” ilkesidir. Bu görüşe göre illet her tekrar ettiğinde hüküm de yenilenir; bu durum usûl literatüründe genel kabul gören bir kaidedir. Bu nedenle şart da illet gibi değerlendirilmiş, şartın her gerçekleşmesinin hükmü yeniden doğurduğu ileri sürülmüştür. Ayrıca şer’î illetlerin varlığına işaret eden bazı alametlerin bulunduğu da belirtilmiştir. Bu gerekçeye şu şekilde cevap verilir: Aklî illet, yapısı gereği illiyeti zorunlu kılar; zira illetin varlığı, ma’lûlün ortaya çıkmasıyla

⁴⁸⁴ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-ḥilâf*, 73.

⁴⁸⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, 2/108.

⁴⁸⁶ Şîrâzî, *et-Tebşîrâ fî uşûli’l-fıkh*, 1/48.

⁴⁸⁷ el-Bakara 2/185.

anlaşılır. Ma'lûl ortaya çıkmadan illetin varlığı bilinemez. Dolayısıyla aklî illetin doğrudan şartla eşitlenmesi doğru değildir.

İkinci gerekçe, şer'î illetin varlığıdır. Bu görüşe göre şer'î illet bulunduğu, hükmün de onunla birlikte var olması zaten kabul edilir. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken husus, şer'î illetin varlığının kendiliğinden şartın tekrar anlamı taşıdığı sonucunu doğurmadığıdır. Dolayısıyla bu gerekçe de emrin tekrarını zorunlu kılacak nitelikte değildir.⁴⁸⁸

Bu meselede önemli bir nokta, “şart” ile “illet”in ya da “illet anlamı taşıyan şart”ın karıştırılmaması gerektiğidir. Saymerî, bu karışıklığa dikkat çekmiş ve söz konusu yaklaşımı eleştirerek şu tespiti yapmıştır:

İddia edildiği gibi şart, illete benzemez. Çünkü illetin bulunduğu her durumda hüküm zorunlu olarak bulunur; illet, hükmün varlığını gerektiren bir unsurdur. Buna karşılık şartın bulunması, hükmün bulunmasını zorunlu kılmaz.⁴⁸⁹ Şart gerçekleştiğinde hükmün varlığı mümkündür, ancak kesin değildir. Bu yönüyle şart, illiyet vasfını taşımaz. Saymerî'nin vurguladığı ikinci fark ise şudur: Şartın benzeri, şart niteliğini taşımaz; yani şart, kendine özgü bir bağlayıcılığa sahiptir. Buna karşılık illetin benzeri, illet olabilir. Yani başka bir unsur aynı illiyet fonksiyonunu yerine getirebilir. Bu durum, illetin hükümle kurduğu zorunlu ve geniş kapsamlı ilişkiye işaret ederken, şartın daha sınırlı bir işlevi olduğunu ortaya koyar.

Bu açıklamalar, şart ile illetin usûl terminolojisindeki işlevsel farklarını belirginleştirmekte ve emrin tekrarına ilişkin tartışmalarda bu iki kavramın birbirine karıştırılmasının doğuracağı hatalara dikkat çekmektedir.⁴⁹⁰

Kısaca yukarıda değinildiği gibi illet şart ayrımında farklı düşünmenin neticesinde Şâfiî mezhebi içerisinde böyle bir ihtilaf vuku bulmuştur. Bu konu hakkında gerek Saymerî gerekse Şîrazî birçok örnekler zikretmiştir fakat konunun temerküz ettiği husus anlaşıldıktan sonra ilgili örneklerin burada zikredilmesine gerek duyulmamıştır.

⁴⁸⁸ Gazzâlî, *el-Mustaşfâ*, 214.

⁴⁸⁹ İlet-hüküm ilişkisi fıkıh usulünde illet, bir hükmün bağlanmasına sebep olan temel gerekçedir. İlgili metinde bu ilişki şu şekilde kurulmuştur: Tazminatın gerekmesi bakımından tezkiye, şahitlik hükmündedir. Çünkü şahitlikten dönmek, ancak bir zarara (itlaf) sebebiyet verdiği için tazminatı gerektirir. Şahitlik ise ancak tezkiye ile 'itlaf' (zarar verici bir hüküm) vasfını kazanır. Görmez misin ki, tezkiye olmasaydı (hakimin) hüküm vermesi gerekmezdi. Dolayısıyla şahitlik, ancak tezkiye ile işlerlik kazanmaktadır. Bu durumda tezkiye, 'illetin illeti' (sebebin sebebi) hükmündedir ve bir itlaf sayılır. İhsan üzerine yapılan şahitlik ise bundan farklıdır; çünkü ihsan, zinanın (hadd gerektiren bir) illet olabilmesi için sadece bir 'şart'tır. Hüküm ise şarta değil, illete bağlanır. Bkz. Alâuddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'* (Mısır: Şirketü'l-Matbûâtî'l-İlmiyye - el-Cemâliyye, 1327-1328), 6/287.

⁴⁹⁰ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 75.

Emir cümlesinin tekrar etmesi, emre konu davranışın tekrarını da gerektirir mi? Bu soruya müelliflerimizin verdiği cevaplar mukayeseli olarak tahlil edilecektir.

Saymerî bu konuda Mezhep âlimlerimizin kanaati, nekira (belirsiz) bir kelimeye müteallik olan emir cümlesinin emre konu davranışı tekrar etmeyi gerektirdiğidir.⁴⁹¹

Tekrar eden emir cümlelerinin tekit mi yoksa yeni bir yükümlülük (tesis) mü ifade ettiği, usûl âlimlerinin tartıştığı konulardan biridir. Atıfsız şekilde art arda gelen iki emrin, her ne kadar lafızları aynı olsa da, çoğunluk tarafından birbirinden farklı iki talep doğurduğu kabul edilir. Örneğin Allah Teâlâ'nın kula önce “İki rekât namaz kıl!” ardından tekrar “İki rekât namaz kıl!” demesi, ikinci emrin birincinin tekrarı olmadığına, aksine yeni bir emir ifade ettiğine delalet eder.⁴⁹² Bu noktada tekit değil, tesis söz konusudur. Ancak emir belirli bir varlığı gösteren “el” takısıyla geldiğinde durum değişir. “Bugün oruç tut!” anlamındaki *صُمْ الْيَوْمَ* ifadesi tekrar edildiğinde, her iki emir de aynı güne işaret ettiği için ikinci emir yeni bir yükümlülük oluşturmaz; sadece tekit anlamı taşır.⁴⁹³ Benzer şekilde *اسْقِنِي مَاءً* örneğinde olduğu gibi, emir cümlesi mevcut bir ihtiyaca ve halin delaletine bağlı olarak tekrar edildiğinde de bu tekrar yeni bir talep doğurmaz, yalnızca vurgulama işlevi görür.⁴⁹⁴

Bu meselede âlimlerin değerlendirmeleri farklılık göstermektedir. Ebû Bekir es-Sayrafi ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, tekrar eden emirlerin tekit mi yoksa tesis mi doğurduğu konusunda kesin bir tercih ortaya koymayarak tevakkuf etmişlerdir. Bazı Şâfiî âlimleri ile Ebû Ali el-Cübbâî, bu tür tekrarların tekit anlamında olduğunu savunmuşlardır. Buna karşılık âlimlerin çoğunluğu, lafız yapısı ve kullanım örnekleri itibarıyla atıfsız tekrarın tesis ifade ettiğini, yani yeni bir emir içerdiğini belirtmiştir. Çoğunluğun bu yaklaşımı, lafzın zâhirine daha uygun olduğu için tercih edilmiştir.⁴⁹⁵

Usûlcüler arasında meşhur olan *te'kid-te'sîs* ilkesi sebebiyle, emir cümlesinin tekrarının ne ifade ettiği meselesi burada zikredilmeye değerdir. Şâfiî fakihlerden Ebû Bekir es-Sayrafi (ö. 330/941), “Emir cümlesinin tekrarı, emredilen fiilin tekrarını gerektirmez.” diyerek bu tür ifadeleri *te'kid* olarak değerlendirmiştir.⁴⁹⁶ Ona göre burada *te'sîs* değil, yalnızca önceki emrin pekiştirilmesi söz konusudur. Bu görüşe göre elde edilebilecek pratik sonuçlardan biri şudur: Bir kimse aynı mecliste eşine üç defa “boş ol, boş ol, boş ol” derse, bu ifade tek bir boşama

⁴⁹¹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 84.

⁴⁹² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 41.

⁴⁹³ Şehâbeddin Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, *Nefâ'isü'l-uşûl fi şerhi'l-Maḥşûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1995), 2/700.

⁴⁹⁴ Şîrâzî, *el-Luma'*, 15.

⁴⁹⁵ Muḥâmed Emin b. Muḥâmed el-Buḥârî el-Ma'ruf bi Emir Bâd Şâh Şâh, *Teysiru't-Taḥrîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye; Daru'l-Fikr, ts.)1/362-363.

⁴⁹⁶ Şîrazî, *et-Tebşîra fi uşûli'l-fıkh*, 51.

sayılır. Bu görüşü savunanların gerekçesi şudur: Böyle durumlarda ifade hem te'kide hem de istinafa (yeni bir hüküm tesisine) ihtimallidir. Dolayısıyla eşit ihtimalli iki anlamdan birine dayanarak hüküm bina etmek doğru değildir. Ancak bu yaklaşıma şu şekilde cevap verilmiştir: Evet, ihtimal vardır; fakat bu tür ihtilaflı durumlarda galip (baskın) ihtimalle amel edilir. Nitekim emrin vücûb ifade etmesi meselesinde de benzer şekilde, ihtimaller arasında baskın olan anlam esas alınmaktadır.⁴⁹⁷

Yukarıda es-Sayrafi'nin görüşünden yapılan tahrice örnek sadedinde şu örnekleri zikretmek mümkündür: Bir kimse “Bir dirhem tasadduk et!” diye birine emretse sonra aynı emri tekrar etse bu iki dirheme hamledilir. Benzer şekilde bir kimse eşine “boş ol, boş, ol dese” iki talakı da vermiş olur. Ve yine bir dirhem ikrar etti sonra yine bir dirhem ikrar etse bu iki dirheme hamledilir.⁴⁹⁸ Talak örneğinde Saymerî iki vakitli diye kayıt koymasını düşündürücü bir durumdur.⁴⁹⁹

Saymerî, me'mûrun-bihin nekre olarak gelmesi durumunda, bu emirlerin birbirinden farklı fiilleri gerektirdiğini belirtir. Bu yaklaşımını da Abdullah b. Abbâs'ın ilgili âyette⁵⁰⁰ geçen “yusrâ” kelimesini nekre olduğu için iki ayrı kolaylık olarak değerlendirmesine, ““usrâ” kelimesinin ise marife olması sebebiyle tek bir zorluğa işaret ettiği şeklindeki tespitine dayandırır. İbn Abbâs'ın “Bir zorluk iki kolaylığı yenemez.” sözü, nekre ve marife ayrımının anlam üzerindeki etkisini gösteren önemli bir delil olarak kabul edilir. Bu örnek, Saymerî'nin nekre me'mûrun-bihin tekrara ve farklılığa delalet ettiği yönündeki görüşünü desteklemektedir.⁵⁰¹

Şîrâzî'ye gelince, me'mûrun-bihin marife veya nekre oluşuna bağlı olarak böyle bir ayrım yaptığını gösteren açık bir bilgiye rastlanmamıştır. Bununla birlikte Şîrâzî'ye göre, me'mûrun-bih her ne kadar ayrı ayrı lafızlarla tekrar edilse de, bu tekrarların her biri o fiilin yeniden yapılmasını gerektirir. Hatta bu ifadeler aynı cümle içinde birlikte zikredilse dahi, emirlerin içerdiği fiiller farklı olduğu sürece her birinin ayrı ayrı yerine getirilmesi gerekir.⁵⁰²

Bu değerlendirmeler birlikte ele alındığında, Saymerî'nin lafzın nekre veya marife oluşunu delalet farkı doğuran bir unsur olarak gördüğü; buna karşılık Şîrâzî'nin lafzın şekline değil, emredilen fiilin bağımsızlığına odaklanarak tekrar gerekliliğini belirlediği anlaşılmaktadır

⁴⁹⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma* 1/233.

⁴⁹⁸ Cessas, *el-Fuṣûl fi'l-usûl* 2/150.

⁴⁹⁹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 84.

⁵⁰⁰ el-İnşirâh 94/5-6.

⁵⁰¹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 84-85.

⁵⁰² Şîrâzî, *et-Tebşıra fi' usûli'l-fıkh*, 51.

2.4.5. Emrin Fevri veya Terâhîyi Gerektirmesi

Mutlak şekilde gelen emrin fevriyete, yani hemen yerine getirilip getirilmemesi sadece Saymerî ve Şîrâzî arasında bir tartışma konusu olmayıp her iki müellifin mensup olduğu mezhepler arasında da tartışmalıdır.⁵⁰³ Şâfiî mezhebine mensup Razî, Âmidî, Beyzavî gibi birçok usûlcüye göre emir fevriyeti gerektirmediği gibi terâhiye de delalet etmez. Hanefî ve Hanbeliler göre fevr anlamına gelirken Bakillânî, Cübbâî, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, ve bir kısım Şâfiîlere göre tarâhî ifade eder.⁵⁰⁴ Genel hatlarıyla bu konu usûl âlimleri nezdinde ihtilaflı olup fûrû fıkha pek çok yönden yansımaları söz konusudur. Saymerî ve Şîrâzî'nin bu konuya yaklaşımları ele alınıp değerlendirilecektir.

Şîrâzî, bu konuyu değerlendirirken bağlı bulunduğu mezhepten bazı kimselerin emrin terâhiye veya fevre delaleti şeklinde bir ifade kullanmanın doğru olmadığını belirtir. Zira ona göre emrin terâhiye delalet ettiğini savunan kimse yoktur. Dolayısıyla tartışma konusu “emrin fevre delalet edip etmeyeceği” meselesidir.⁵⁰⁵ Bu ifadeyle Şîrâzî neyi kasdettiği pek açık değildir, zira fevrî olmayan şey zaten terâhi anlamını içerir. Burada tekrarı gerektirmeyen durumlar olabilir bu ancak o cümleyi çevreleyen karineler vasıtasıyla bilinir.

Şîrâzî emrin mucebının emrin fevriyetiyle sıkı bir ilişki içinde olduğunu ifade eder. Çünkü mutlak emir tekrarı gerektirir görüşünü savunacak olursak o takdirde emrin fevriyeti gerektirdiğini de savunmak gerekir. Çünkü emrin tekrarından önceki zamanda yerine getirilmesi tekrar anında ki zamana dahildir. Şayet emir tekrarı gerektirmez görüşü savunulacak olursa o zaman emrin fevriliği tartışma konusu olarak gündeme gelir.⁵⁰⁶ Çünkü emrin mucebi tekrarı gerektirir diyenler aynı zamanda fevrilikte tekrarı iktiza eder demişlerdir. Bunun sebebi tekrarın zaruri olarak emir anından itibaren ömrün sonuna kadar bütün zamanı kapsamasıdır.⁵⁰⁷

Dolayısıyla bu mesele asıl itibarıyla emir tekrarı gerektirir mi konusuna bağlıdır. Lakin burada merkeze alınan husus mutlak emir fevri gerektirir mi gerektirmez mi meselesidir. Bu konuda tevekkuf edenlerin icmaya aykırı davrandıklarını ifade eden Gazzâlî meseleye şöyle açıklık getirir; bir kimse elbiseyi yıka, veya öldür gibi emirler verse, bu ifadeler fevri olmaya uygundur, veya bir kimse ben bu eve gireceğim diye yemin etse o eve fevren girmek zorunda değildir.⁵⁰⁸ Bu durumda fevriliği iddia etmek zorlama bir yorum olur. Çünkü افعل emrinin

⁵⁰³ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 3/16.

⁵⁰⁴ Mansur Koçinkağ, *Mütekellim Yöntemi İslam Hukuk Metodolojisi (Beyzavî Örneği)* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019), 154.

⁵⁰⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'* 1/235.

⁵⁰⁶ Ebü İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/234.

⁵⁰⁷ Feyzullah b. Receb b. İbrâhim el-Ankaravî, *Medâricü'l-vusûl ilâ Mir'âtü'l-usûl*, thk. Ömer Faruk Korkmaz (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2021), 182.

⁵⁰⁸ Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ fî ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 215.

dilbilimciler tarafından böyle bir özelliğinin olduğu ne tevatüren ne de âhad yoluyla nakleden olmamıştır.

Gazzâlî kendisine yapılan eleştirileri sıralayarak cevaplamıştır. Birincisi emir vücûb içindir terâhi ve tevessu' buna aykırıdır, ikincisi emir vücûb için olunca devreye itikat ve imtisal girer dolayısıyla burada da terâhi ve tevessu' caiz olmaz. Gazzali her iki gerekçeyi tek bir örnekle kendi zaviyesinden geçersiz saymıştır. Örnek elbiseyi dilediğin vakit yıka bu ifade mezkûr gerekçeleri geçersiz kılmıştır beyanında bulunmuştur.⁵⁰⁹ Bu mesele üzerinde çokça ihtilafın olduğu savını desteklemek amacıyla verdiğimiz örnekten sonra konuyla alakalı Şîrâzî ve Saymerî'nin görüşleri tahlil edilecektir.

Şîrâzîye göre mutlak emir fevri gerektirmez bu görüşü ashabımızın çoğu benimsemektedir diye beyanda bulunur. Ancak Şâfiîlerin önde gelen âlimlerinden Ebû Bekir es-Sayrafi (ö.?-330) ve Ebû Hâmid Merverrûzî (ö. 362/973) emrin fevre delalet ettiğini savunmuşlar. Bu görüş aynı zamanda Hanefilerinde çoğunun görüşüdür. Mütakelimen bir kısmı bunlar Gazzâlî (ö. 505/1111), Cüveynî (ö. 478/1085), emrin fevr mi yoksa terâhî mi olduğu ortaya çıkıncaya kadar tevekkuf edilir görüşünü benimsemişlerdir.⁵¹⁰

Hanefilerin çoğunun bu görüştedir ifadesi toptancı bir bakış açısidir, zira Serahsî'nin konuya yaklaşımı şöyledir: Emir iki kısımdır birincisi mutlak emir ikincisi zamanla kayıtlı emir, burada konumuz olması açısından mutlak emri ele alacağız. Serahsî ve Hanefî ulemasına göre sahih olan mutlak emirde terâhîdir. Örnek bir kimse bir ay itikaf yapmayı nezretse veya bir ay oruç tutmayı nezretse dilediği zaman nezrini yerine getirir. Çünkü emir mutlaktır. Yine Serahsî, *el-Mebsûr* eserinde kişi ramazanı dilediği zaman kaza eder, zekât, öşür, fitre gibi ibadetleri tehir etmesinden dolayı müfrid yani gevşek davranmış olmaz.⁵¹¹

Bütün bu açıklamalardan anladığımız Semerkand Hanefileri, vakti belirtilmemiş (mutlak emrin) terâhî ifade ettiğini öne sürerken, Kerhî gibi Irak Hanefileri, mutlak emrin fevrî olduğunu belirtmişlerdir. Bu hususu Leknevî (1848-1886) izah ederken mutlak emir fevri veya terâhîyi gerektirmez, burda zekâtın fevren verilmesi gerektiğine fakirin ihtiyacını karine olarak görür.⁵¹² Leknevî burada bir yönüyle Gazali'nin görüşüne meyletmıştır.

Şîrâzî, emrin fevre delalet etmediğini bir takım akli çıkarımlarla izah etmeye çalışmıştır. Şöyle ki; emir bir eylemin yapılmasını talep etmektir, dolayısıyla burada zaman söz konusu

⁵⁰⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 215.

⁵¹⁰ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî uşûli'l-fıkh*, 1/53.

⁵¹¹ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1425)1/26.

⁵¹² Ebû'l-Hâsenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm el-Leknevî, *Şerhu'l-Hidâye* (İstanbul: Dâru Kütübi'l-'Arabî, 2018)2/5.

değildir. Memur emri ne zaman yerine getirirse emre imtisal etmiş olur, bu duruma ilave olarak emir kipine hal dahil olmaz, kişi hangi halde bunu yerine getirirse yine maksat hâsıl olur. Zamanda da aynı durum söz konusudur. Emir zaman ve mekânı gerektirmez bilakis zaman ve mekânı ihtiyaç duyar çünkü mahlukatın eylemleri zaman ve mekânda gerçekleşir, dolayısıyla hangi zamanda emir yerine getirilirse o emre uyulmuş olur.⁵¹³ Şîrâzî'nin bu tür çıkarımında bulunmasının temel sebebi emrin mutlak oluşudur. Aynı gerekçeye dayanarak Saymerî'nin konuya yaklaşımı daha farklıdır yani ona göre emir fevre delalet eder. Şöyleki: Mutlak emrin fevrîyeti gerektirdiğine dâir görüşümüzün isabetli olduğuna delili: Emir sadece bir şeyi bir kez yapmakla yerine getirilmiş olur.⁵¹⁴

Buradan anlaşılan emreden kişinin kasdı, bir defa yerine getirilen iştir ve Irak Hanefîlerinin emir tekrarı gerektirmediği görüşünü savunmadıkları hususudur. Bu konuya ayrıca değinilecektir.

Emrin hükmüne ilişkin bir diğer delil ise fevrîlik–terâhî ayırımına dayanır. Emir ya derhal yerine getirilmeyi (fevr) ya da geciktirilmiş bir edayı (terâhî) ifade eder. Eğer emrin terâhî anlamı taşıdığı ileri sürülürse iki ihtimal ortaya çıkar. Birinci ihtimale göre, emrin gerektirdiği fiilin ertelenmesi, gerçekleşme zamanı bilinmeyen (meçhul) bir âna kadar devam eder. Bu durumda mükellef, o bilinmeyen ânı kaçırdığı takdirde emri hiç yerine getirmemiş sayılır.⁵¹⁵ İkinci ihtimalde ise terâhî, süresi belirlenmemiş biçimde sonsuza kadar devam edebilir. Bu durumda emredilen fiil vâcip olmaktan çıkar ve nâfile niteliğine dönüşür. Her iki ihtimal de kabul edilemez. Çünkü meçhul bir vakte kadar tehir, mükellefi zamanı belirlenmemiş bir sorumlulukla yükümlü kıldığı için teklîf-i mâ lâ yutâk anlamına gelir; bu ise şer'an caiz değildir. Bu iki seçenek geçersiz kaldığına göre geriye tek bir makul sonuç kalmaktadır: Emir, fevrîdir; yani derhal yerine getirilmesi gerekir.⁵¹⁶

Saymerî burada şayet sizin iddia ettiğiniz gibi emir terâhî için olursa bunun zamanı nereye kadardır çünkü mükellef kişi bu fiili yerine getirmediği takdirde bir ceza ile karşılaşması muhakkaktır.

Şîrâzî ve bazı Şafîîler emrin fevrî mi yoksa terâhî mi ifade ettiği sorusuna karşılık olarak, özellikle Ramazan orucu ve keffaretlerde kaza uygulaması üzerinden örnekler verir ve bu örneklerin emrin terâhî anlamını desteklediğini ifade eder.⁵¹⁷ Ona göre, kaza ibadetlerinin

⁵¹³ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî usûli'l-fıkḥ*, 1/27.

⁵¹⁴ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-ḥilâf*, ts., 76.

⁵¹⁵ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-ḥilâf*, 69.

⁵¹⁶ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-ḥilâf*, 69.

⁵¹⁷ Minyâvî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 195.

varlığı, emrin derhal yerine getirilmesinin zorunlu olmadığını; aksine belirli şartlarda gecikmeye izin verildiğini göstermektedir.⁵¹⁸

Mükellefin mutlak bir emri yerine getirmeden ölmesi hâlinde sorumluluğun ne olacağı meselesinde ise Şîrâzî, Şâfiî fakihî Ebû Alî el-Bağdâdî'nin (ö. 345/956) görüşünü aktarır. Bu görüşe göre kişi, emri yerine getirmeden ölürse günahkâr olmaz ve söz konusu emir nâfileye dönüşmüş sayılmaz. Çünkü Şâfiîlere göre farzlarda “azim” esastır; yani farz, farz olarak kalır ve nâfileye dönüşmez.⁵¹⁹

Şîrâzî, bu açıklamayı aktarırken önemli bir ayrıntıya dikkat çeker: Eğer kişi, zann-ı galibiyle emri yerine getirmeye ömrünün yetmeyeceğini düşünüyorsa ve buna rağmen emri geciktiriyorsa, bu durumda günahkâr olur. Fakat ölüm ansızın gerçekleşmişse sorumluluk söz konusu değildir. Bunu, vasiyet örneğiyle temellendirir: Vasiyet, neshedilmeden önce vâcipti; kişi vasiyet etmeden aniden ölseydi günahkâr olmazdı. Dolayısıyla mutlak emir de, kişi onu fiilen yerine getirmese bile, ölümün ani olması durumunda mükellefi günahkâr kılmaz ve emrin vâcipliği de ortadan kalkmış olmaz.

Bu değerlendirmeler, Şîrâzî'nin emir-terâhî ilişkisini hem kaza ibadetleri hem de mükellefin fiilî imkânları çerçevesinde ele aldığını göstermektedir.⁵²⁰

Hanefîler “*Rabbimizin mağfiretine ve genişliği göklerle yer kadar olan cennete koşuşun.*”⁵²¹ ayetini emrin fevrîliğine delil olarak zikrederler. Burada taat eyleminde bizatihi mağfiret vardır. Dolayısıyla bu noktada hızlı davranmak vâciptir.

Şîrâzî Hanefîlerin bu istidlalinin doğru olmadığına dair beyanı şöyledir: Ayetten maksat günahlardan tevbe ve istiğfardır. Tevbeye mağfiret taalluk eder. Dolayısıyla ayeti ona hamletmek lazımdır.⁵²² Yine Hanefîler başka bir “*Siz hep hayırlı işler yapmada birbirinizle yarışın!*”⁵²³ ayetini delil olarak zikretmişlerdir. Çünkü ilgili nasta emredilen hayırda yarışmak fevre delalet ettiği açıktır. Şîrâzî bir önceki ayette zikrettiği gerekçeyi burada da zikrederek bu istidlali de isabetli bulmamıştır.⁵²⁴

Şîrâzî bu itirazlarının yanı sıra kendi görüşünü temellendirirken tutunduğu gerekçesi de Hudeybiye musalahasında yaşananlardır. Zira Müslümanlar Hz. Peygamber'in (s.a.v) rüyasına istinaden Mekke'ye gelmişler. Ancak Müslümanlar müşriklerin girmelerini engellemelerinden

⁵¹⁸ Şîrâzî, *el-Lüma* ' , 15.

⁵¹⁹ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli 'l-fıkh*, 1/27.

⁵²⁰ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli 'l-fıkh*, 1/27.

⁵²¹ Âl-i İmrân 3/133.

⁵²² Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli 'l-fıkh*, 1/27.

⁵²³ el-Bakara 2/148.

⁵²⁴ Şîrâzî, *Şerhu 'l-Lüma* ' , 1/234.

dolayı Hz. Peygamber (s.a.v) ihramdan çıkmış ve kurbanını kesmiştir. Bu durum Müslümanlara ağır gelmesine rağmen Hz. Peygamber'in (s.a.v) ihramdan çıkmasıyla onlarda ihramdan çıkmışlardır. Hz. Ömer Hz. Ebû Bekr'in yanına gelerek "Allah, bize mescidi harama gireceğimizi vaad etmedi mi?" diyerek ardından şu ayeti okumuştur. "*Allahın izniyle mescidi harama gireceksiniz*"⁵²⁵ Bu soruya cevaben Hz. Ebû Bekir ilgili ayette Rabbimiz Mescid-i Harama girileceğini beyan etmiş ancak bunun ne zamanını beyan etmemiştir. Buradan hareketle bu örnekte emrin fevrî olmadığı ispatlanmaya çalışılmıştır.⁵²⁶

Ancak Şîrâzî'nin bu istidlali eleştiriye açıktır. Çünkü ilgili ayette emir kipi yer almamakta bilakis muzari kipi bulunmaktadır. Muzari kalıbın istikbale delalet etmesi açısından emirle ilgisinin olmadığı açıktır.

Yapılan tartışmada gerek Saymerî'nin gerekse Şîrâzî'nin bağlı oldukları mezhebin hilafına kendilerine ait bir takım özgün yaklaşımları vardır. Şîrâzî Cumhurun aksine "Emir tekrarı gerektirir ve fevrîyeti gerektirir." beyanında bulunmuştur.

Zira Cumhura göre mutlak emir tekrarı gerektirmediği gibi fevre veya terâhîye delalet etmez. Delalet ettiği şey hangi vakitte yapılırsa mükellefin zimmetinden düşmüş olmasıdır. Ancak bazı emir ve nehiylerin fevre mi yoksa terâhîye mi delalet ettiği onu çevreleyen karinelere anlaşılar.⁵²⁷ Bu ifadelerden mezkûr fark kısaca izah edilmiş oldu.

Hanefiler açısından mesele ele alındığında, Saymerî'nin Irak Mu'tezilî-Hanefî geleneğine mensup olması sebebiyle usûl anlayışında belirgin farklılıklar bulunduğunu daha önce ifade etmiştik. Bununla birlikte Hanefî mezhebinin genel kabulü, mutlak emrin terâhî ifade ettiği, yani emredilen fiilin derhal yerine getirilmesinin zorunlu olmadığı; fevran, gelecekte veya ilerleyen herhangi bir zamanda ifasının mümkün olduğudur. Bu yaklaşımın temel gerekçesi, mutlak emir sigasında, fiilin hemen mi yoksa geciktirilmiş bir zamanda mı yapılacağını belirleyen herhangi bir karinenin bulunmamasıdır.

Hanefî usûlcülere göre, emrin fevrî veya terâhî oluşu, lafzın kendisinden değil, onu çevreleyen karineler aracılığıyla anlaşılar. Örneğin bir kimsenin hizmetçisine "Su getir!" demesi, örf ve hâl karinesine göre derhal yerine getirilmesi gereken bir emir niteliği taşır. Çünkü toplumdaki yaygın kullanım ve bağlam, bu emrin geciktirilmeden yapılmasını gerektirir.

Hanefiler nezdinde tercih edilen ve "sahih" olarak kabul edilen görüş de budur: Mutlak emir, karine bulunmadıkça terâhî ifade eder; fevriyet ancak karine ile sabit olur.⁵²⁸

⁵²⁵ el-Fetih 48/27.

⁵²⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma* '1/234.

⁵²⁷ Heyto, *el-veciz*, 157.

⁵²⁸ Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, 298-299.

2.4.6. Emirle İlişkisi Bakımından Muvesa' Vâcip

Bu başlık altında ele alınacak konular emrin ne zaman yerine getirileceği ile ilgilidir. Bu me'murun-fih vakittir. Vakit ya me'murun-bih'e eşittir ya fazladır ya da azdır. Birincisi mi'yar Ramazan orucu gibi; bu, Hanefilerin tabiridir. Cumhur buna muzayyak tabirini kullanır. İkincisi Muvesa' vâcip ki Hanefiler buna zarf tabirini kullanırlar. Üçüncü şık me'murun-fih'in me'murun-bih'in icra edileceği zamandan daha az olması durumudur. Bu teklifi mâ lâ yutâk olur. Ancak bazı durumlar bundan istisna edilir. Mesela kadın hayızdan temizlenip veya çocuğun bulağa erip namaza başlayıp hepsini tamamlayamama durumu örnek olarak zikredilir. Çünkü bu örneklerde kaza veya bir kısmı eda, bir kısmı kaza gibi durumlar söz konusudur. Mezkûr yerlerden ihtilaf edilen nokta zarf yani muvesa' olanıdır. Bir kısım Şâfiîlerin bu konuda ihtilafı söz konusudur.⁵²⁹

Meselenin temerküz ettiği nokta mukayyed vâcip için belirli bir vakit ve o vacib için aynı cinsten başka bir ibadetin yerine getirilmesine imkân verecek kadar geniş olan müvesa' vâcibdir. Hanefiler geniş vakitli vâcibi zarf terimiyle ifade ederler.⁵³⁰ Hanefî (Irak Hanefileri) ve Şâfiîler arasındaki ihtilafa medar olan husus muvesa' bir vâcip emirde vücûbun emrin evveline mi yoksa sonuna mı taalluk edeceği tartışmasıdır.

Şîrâzî, belirli bir vakitte emredilen ibadet o vaktin tamamını kapsamıyor ve aynı cinsten başka ibadet yapmak mümkünse o takdirde vücûb emri vaktin evveline taalluk eder. Namaz ibadeti buna örnek gösterilebilir. Hanefilerin çoğunluğuna göre vücûbiyet vaktin sonuna taalluk eder. Kerhiye göre vaktin muayyen olmayan herhangi bir cüz'üne taalluk eder ve vâcip hangi anda yerine yetirilirse sahih olur.⁵³¹

Şîrâzî'nin buradaki gerekçesi emrin muktezası vücûbu gerektirmesidir ve buna delil olarak *"Gündüzün güneşin gün ortasını aşmasından gecenin karanlığına kadar namazı kıl."*⁵³² ayetini zikreder. Çünkü bu ayet vaktin evvelini içermesinden dolayı vücûbu gerektirir. Aynı şekilde ayet vaktin evvelini içerdiği gibi sonunu da içerir. Dolayısıyla vaktin hem sonunda hem başında emrin hükmünü yerine getirmek için ibadet yapmak caizdir. Vücûbiyyet hükmü vaktin sonuna taalluk ediyorsa ki ediyor vaktin başına evleviyetle taalluk eder.⁵³³

Saymerî, bir ibadetin vâcip oluşu vaktin evveliyle ilintili olsaydı, bu ibadetin başka bir alternatifle telafî edilmesi caiz olmazdı. Zira telafî edilememek, nâfile ibadetlerin bir özelliğidir. Farz bir ibadeti ilk vakitte yapmayıp ileri bir vakte ertelemenin ittifakla caiz olması,

⁵²⁹ es-Semerkandî, *Camîu'l-usul*, 1/82.

⁵³⁰ Türkan, *Fıkıh Usûlü*, 70.

⁵³¹ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî uşûli'l-fıkh*, 61.

⁵³² el-İsrâ 17/87.

⁵³³ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî uşûli'l-fıkh*, 61.

vücûbun ilk vakte bağlı olmadığını kanıtlamaktadır.⁵³⁴ Dolayısıyla yukarıda dile getirilen görüşe şöyle cevap vermek mümkündür: Emir, vaktin evveli ile sonunu vücûbiyet bakımından değil, geçerlilik (cevâz) bakımından içerir. Son tahlilde vücûbiyet vaktin evvelinde bulunmamaktadır.

İkinci itiraza cevaben: Vaktin en önemli kısmı son tarafıdır. Çünkü mazeret dışında burayı geciktirmek caiz değildir (kaçırıldığı zaman telafisi imkânsızdır). Vaktin evveline gelince, herhangi bir mazeret ya da yerine geçecek bir alternatif olmaksızın da geciktirilebilir. Dolayısıyla bütün bunlar görüşünüzün isabetli olmadığını göstermektedir.⁵³⁵

Saymerî' cevap niteliğinde olan bu ifadelerinden sonra konuya temel yaklaşımını şöyle izah etmiştir: Irak Hanefîlerine göre, (beş vakit namaz gibi müvessa') bir ibadetin vâcib oluşu, o ibadet için tayin edilmiş vaktin son anına bağlıdır. İlk vaktinde yapılması halinde durumun nasıl vasıflanacağı ihtilafa sebep olmuştur. Vaktin evvelinde yapılan ibadeti "farzın vaktin sonunda vâcib olmasına mâni olan nafile bir fiil" olarak niteleyenlerin yanında, mükellefin halini dikkate alarak karar verilmesi gerektiğini söyleyenler de bulunmaktadır. Bu son görüşe göre, sorumlu olduğu ibadeti vaktin ilk kısmında yerine getiren kimse, o ibadetin müdavimi ise, yaptığı şeyin vâcib olduğunu; yok, böyle biri değilse, yaptığına nafile olduğunu anlarız.⁵³⁶

Saymerî'nin savunduğu bu görüş pek fazla taraftar bulduğu söylenemez. Bu görüşün semeresi; vakti girer girmez kılınan namaz, nâfile olarak eda edilmiş sayılır ve bu namaz vaktin geri kalan kısmındaki farziyeti düşürür. Bu varsayıma göre kişi nafile bir ibadet yaparak farzın sorumluluğundan kurtulmuş olmaktadır. Bu durum Hanefî mezhebinin genel usûl prensiplerine uygun düşmemektedir.

Şîrâzî, bir ibadetin vâcib oluşunun, o ibadet için tayin edilmiş vaktin son anına bağlı olduğu görüşüne itirazını bir örnekle şöyle izah eder: Bir kimse yemininde hânis olduğu zaman, yeminle alakalı keffaret türlerinden birini yerine getirmesi gerekir. Şayet bunlardan birisi tayin edilmemiş olsun, çünkü vücûb sebebi mevcuttur. Aynı şekilde namaz vakti girince, vaktin evvelinden sonuna kadar muhayyerdir.⁵³⁷

Şîrâzî'nin verdiği bu cevapta, muvessa' vâcipte emrin vaktin evveline taalluk ettiği savını adeta muhayyer vacibe benzetmiştir. Bu teşbihin izlerini Fahreddin Er-Râzî'de (ö. 606/1210) bulmak mümkündür. Râzî, muvessa' vacibin hakikatini muhayyer vacibi araştırdığımızda ona bağlı olduğunu görmekteyiz. Sanki âmir şunu söylemiştir; bu ibadeti ya

⁵³⁴ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-ḥilâf*, 96.

⁵³⁵ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-ḥilâf*, 97.

⁵³⁶ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-ḥilâf*, 96.

⁵³⁷ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/249.

vaktin başında ya ortasında ya da sonunda yerine getir ancak son vakte geldiğinde o vakit sadece o ibadeti yerine getirecek kadarsa o takdirde o ibadeti terketme. Muhayyer vâcip olduğu gibi seçeneklerden birisi yerine getirilmeli tümüyle terkedilmemelidir.⁵³⁸

Gerek Saymerî gerekse Şîrâzî çizgisinde düşünen usûlcülerin görüşlerinin, Fahreddîn er-Râzî tarafından kapsamlı biçimde tahlil edildiği kanaati oluşmaktadır. Bu durumu şu şekilde açıklamak mümkündür:

Bir kısım âlimler muvessa' vâcibin varlığını kabul etmemiş; yani bir ibadetin vaktinin kendi eda süresinden daha geniş olabileceği fikrini reddetmişlerdir. Bu âlimler kendi içinde üç gruba ayrılmıştır:

Birinci grup, emrin vaktin başına taalluk ettiğini savunur. Bu görüşe göre ibadet vaktin sonunda yerine getirilirse bu, kaza hükmündedir. Bu yaklaşımın temsilcilerinin bir kısmını Şâfiî fakihleri oluşturur.

İkinci grup, Hanefilerin yaklaşımını temsil eder. Hanefilere göre vücûb emri vaktin sonuna yöneliktir. Bu sebeple vaktin başında yapılan eda, vaktinden önce verilen zekâta benzer; yani hükmü vacip vaktinin dışına taşan bir işlem niteliği taşır. Hanefiler bu tür ibadetleri zarf olarak isimlendirirler; burada geniş zaman, hükmün mahalli değil, onun içine yerleştirildiği bir çerçevedir.

Üçüncü görüş, Kerhî'ye aittir. Ona göre vaktin başında kılınan namaz mevkuf bir nitelik taşır. Kişi namazı vaktin sonunda mükellefiyet bilinciyle kılsa farzı eda etmiş olur; ancak bu bilinçle kılmazsa, namaz nafile hükmüne dönüşür. Bu açıklamalardan, farz namazın son vakitte de olsa niyet unsurunu gerekli kıldığı anlaşılmaktadır. Bu üç yaklaşım birlikte değerlendirildiğinde, Saymerî ve Şîrâzî'nin mutlak emir ve zaman ilişkisine dair görüşlerinin, Râzî'nin geniş perspektifli analizleriyle paralellik gösterdiği görülmektedir.⁵³⁹

Râzî, Şâfiîlerin çoğunluğunun muvessa' vâcibi kabul ettiğini, fakat bu kabulün kendi içinde iki farklı yaklaşımı barındırdığını belirtir. Bir grup Şâfiî fakihine göre, namazın vaktin başından sonraya ertelenebilmesi ancak bir bedel veya azim (kararlı niyet) ile mümkündür; yani tehirin meşru olabilmesi belirli bir gerekçeye dayanmalıdır.⁵⁴⁰ Diğer grup ise böyle bir şartın gerekli olmadığını, ibadetin vaktin herhangi bir kısmında yerine getirilmesinin tek başına yeterli olduğunu savunur.

⁵³⁸ er-Râzî, *el-Mahsul*, 2/178.

⁵³⁹ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerikandî, *Mizânü'l-usûl fî netâ'ici'l-'ukûl*, ed. Muhammed Zekî Abdülber (Katar: Metâbiu'd-Devhati'l-Hadîse, 1404), 1/218.

⁵⁴⁰ Şîrâzî, *el-Lüma'*, 16.

Râzî, bu iki yaklaşımı aktardıktan sonra kendi tercihini açık bir şekilde ortaya koyar ve “Bize göre tercih edilen görüş budur.” ifadesiyle, tehir için ayrıca bir bedel veya azme ihtiyaç olmadığı kanaatine meylettiğini ifade eder.

Bu açıklama, Şâfiî usûl içindeki içsel farklılaşmayı göstermesi bakımından önemlidir ve Râzî’nin değerlendirmesinin, konuya dair metodolojik çeşitliliği dikkate alan bir denge unsuru taşıdığını ortaya koymaktadır.⁵⁴¹

Saymerî ve Kerhî’nin görüşlerinin birbirine çok yakın olduğunu görmekteyiz; bunun sebebi ikisinin de Irak havzasında olmalarıdır. Şîrâzî ve Râzî arasında, vaktin evvelinden sonraya bir bedel veya azimle tehir etme görüşü hariç, bir mutabakat olduğu söylenebilir. Burada dikkat çeken önemli bir husus, emrin vaktin sonuna bırakılması halinde eda değil, kaza olarak algılanması görüşüdür ki Saymerî’nin itirazları bu hususu tenkit amaçlı olabilir.

Şîrâzî ve Râzî’ gibi Şâfiî âlimler görüşlerini temellendirirken tutundukları en önemli gerekçe emrin mucebi bunu gerektirir açıklamasıdır. Tezimizin konusu iki müellifi arasında bir usûl mukayesesi olması bakımından Şîrâzî *Şerhu’l-Lüma* ‘ adlı eserinde bu konu hakkında sual yöneltip ve bu sorunun Saymerî’ye ait olduğu beyan edip uzun uzun vevap vermesi son derece önemlidir.⁵⁴² Zira mukayese konusunda isabetli bir seçim olduğuna sunacağımız bir kanıt mesabesinde.

2.4.7. Emirle İlişkisi Bakımından Muhayyer Vâcip

Emir, kefaretlerde olduğu gibi birden fazla alternatif arasından mükellefin dilediğini seçmesine imkân tanıyan bir biçimde varit olursa, bu durum klasik usûl literatüründe “muhayyer vâcip” başlığı altında ele alınır.⁵⁴³ Bu soruya sağlıklı bir cevap verebilmek için, önce bu meselenin usûldeki genel taksim içindeki yerini belirlemek gerekir. Yapılması emredilen fiil (me’mûrun-bih), mahiyeti bakımından muayyen ve muhayyer olmak üzere ikiye ayrılır. Ayrıca, fiilin yerine getirileceği vakit dikkate alındığında emir muvessa‘ ve muzayyak kısımlarına ayrılır. Bunun yanında, yükümlülüğün kime yöneldiği açısından emir aynî ve kifâî vasıflarını da alır. Bu çerçevede tartışmanın konusu olan muhayyer vâcip, mükellefe birden fazla seçenek sunan ve bunlardan herhangi birini yerine getirmekle yükümlülüğü düşüren emir türüdür.⁵⁴⁴ Yahut kefaretlerde olduğu gibi “köle azadı, iki ay peş peşe oruç tutma veya altmış fakiri doyurma” seçeneklerinin herhangi biriyle hükmün yerine getirilebilmesi buna örnek teşkil eder.

⁵⁴¹ er-Râzî, *el-Mahsul*, 2/174-175.

⁵⁴² Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma* ‘, 1/247.

⁵⁴³ Safvân Adnân Dâvûdî, *el-Lübâb fî usûli’l-fikh* (Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 2. Basım, 1436/2015), 70.

⁵⁴⁴ Dâvûdî, *el-Lübâb fî usûli’l-fikh*, 71.

Bu konuda Mu'tezile âlimlerinin, cumhur fukahadan farklı yorum ve gerekçeler geliştirdikleri görülür. Dolayısıyla muhayyer vâcip meselesi, emir teorisinin tali bir ayrıntısı değil, bilakis emrin bağlayıcılığı ve mükellefin seçim alanı arasındaki ilişkiyi belirleyen önemli bir tartışma başlığıdır.⁵⁴⁵

Muhayyer vâcip; matlup belli bir şey olmayıp iki veya üç şeyden birisidir. (Buna bir nevi seçimli borç diyebiliriz) Yemin keffâreti gibi; sırasıyla, on fakire birer fitre (fıtır sadakası) miktarı veya bir fakire on ayrı günde her gün birer fitre miktarı para vermek veya on yoksulu sabah akşam doyurmak ya da giydirmektir. Buna gücü yetmeyenlerin ise ara vermeden üç gün oruç tutmaları gerekir.⁵⁴⁶ Ve yine Hacda av yasağı ve ihramdayken tıraş olma zorunluluğundan dolayı seçimli keffaretler gibi.⁵⁴⁷

Saymerî'nin konuya yaklaşımı Şîrâzî ile aynı paralelde olduklarını göstermektedir ancak mu'zetileye karşı sundukları argümanlar kayda değer görüşlerdir. Bu sebeple her iki müellifin konuya yaklaşımı kısaca ele alınacaktır.

Ulema arasında bu konuda ihtilaf vardır. Bir kısım ulema, söz konusu alternatifler arasından vâcip olanı, hangisi olduğu belirsiz olacak şekilde bir tanedir demiştir. Fakihlerin geneli bu görüştedir.⁵⁴⁸ Mu'tezile ise "içlerinden birisini seçme hakkı baki kalmakla birlikte tamamı vâciptir" demiştir.⁵⁴⁹ Ebü'l-Hâsen el-Kerhî, bir defa ilk görüşe, diğer bir defa ise ikinci görüşe destek vermiştir. Cessas muhayyer vâcipde hepsinin vâcip olduğunu söylemek bize göre caiz demiştir. Çünkü bedel söz konusu olduğu için, birinin seçimiyle vâcip yerine getirilir; aksini savunmak caiz olmaz.⁵⁵⁰

Muhayyer vâcipde seçeneklerden yalnız biri mi vâciptir, yoksa hepsi mi vâcip hükmündedir? sorusuna olumlu cevap verip seçeneklerin tamamı vâciptir; mükellef bunlardan birini tercih etmekte serbesttir diyenlerin görüşü şu gerekçelere dayanır: Öncelikle emir, ilgili keffâret türünde zikredilen bütün seçenekleri birlikte kapsamaktadır. Dolayısıyla şer'î hitap, sayılan bütün fiillere eşit düzeyde yönelmiştir. Bu seçeneklerin her birinin aynı maslahatı gerçekleştirmesi, onların hüküm bakımından eşit bir konumda bulunduğunu gösterir. Ayrıca, seçeneklerden hangisi yerine getirilirse getirilsin, yükümlülük düşmektedir. Bu durum, her bir seçeneğin diğerinin yerine geçebilme özelliğine sahip olduğunu ortaya koyar. O hâlde bir seçenek vâcip ise, diğerinin vâcip olmadığı ileri sürülemez; çünkü hepsi aynı hitabın

⁵⁴⁵ er-Râzî, *el-Mahsul fî İlmi Usulî'l-Fıkh*, 2/159.

⁵⁴⁶ el-Mâide, 5/89.

⁵⁴⁷ Ebü 'Abdullâh Muḥâmed b. 'Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfi'î ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fî 'Usûli'l-Fıkh* (b.y.: Dâru'l-Kutubî, 1414/1994)1/246.

⁵⁴⁸ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-ḥilâf*, 81.

⁵⁴⁹ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fıkh*, 70.

⁵⁵⁰ Cessas, *el-Fuṣûl fî'l-usûl* 2/149.

kapsamındadır. Buna rağmen bir kimse, zikredilen tüm bu gerekçeleri kabul ettiği hâlde “vâcip yalnızca bir tanesidir” demeye devam ediyorsa, bu muhalefetin ilmî bir ağırlığı yoktur. Ancak bu gerekçelerden birini reddediyorsa, o zaman itirazı özü itibarıyla anlamlı hâle gelir ve ayrıca tartışılması gerekir.⁵⁵¹ Bu değerlendirmeler, muhayyer vâcipde seçeneklerin hükmi konumunu belirlemek açısından önemli bir teorik çerçeve sunmaktadır. Mu‘tezile, bu meselede kendi yaklaşımını şalâh–aşlah ilkesi üzerine kurmuş ve görüşlerini bu çerçevede temellendirmiştir. Ancak onların ürettiği bu gerekçelere karşı, gerek Saymerî gerekse Şîrâzî tarafından güçlü ve sistematik itirazlar yöneltilmiştir. Her iki müellif de Mu‘tezile’nin aklî önceliklendirmeye dayalı yorumlarını eleştirerek, nasların bağlayıcılığı ve şer‘î delillerin sınırları açısından daha tutarlı bir yaklaşım geliştirmeye çalışmıştır.

Bu noktada, konunun teorik boyutu oldukça geniş olmakla birlikte, pratik fikhî sonuçlar açısından belirleyici bir etkisinin bulunmadığı görülmektedir. Bu sebeple burada, Saymerî ile Şîrâzî’nin konuya ilişkin genel tavrını özetlemekle yetinmek uygun olacaktır. Her iki usûlcünün ortaya koyduğu bu eleştiriler, Mu‘tezile’nin salah–aşlah eksenli yaklaşımına karşı klasik Sünnî usûl geleneğinin temel duruşunu yansıtmaları bakımından önem taşımaktadır.

Şîrâzî, muhayyer vâcip konusunda “seçeneklerin tamamının vâcip olduğu” görüşünü eleştirirken şu gerekçeyi ileri sürer: Eğer seçeneklerin her biri gerçekten vâcip olsaydı, mükellef bunların hepsini terk ettiğinde, her bir vâcibi terkten dolayı ayrı ayrı cezalandırılması gerekirdi. Oysa uygulamada böyle bir sonuç ortaya çıkmaz; mükellef yalnızca bir kefâret yükümlülüğünü yerine getirmediği için sorumlu tutulur. Bu durum, seçeneklerin tamamının aynı anda vâcip olmadığını, aksine mükellefin bu seçeneklerden yalnızca birini yerine getirmekle yükümlü olduğunu gösterir. Dolayısıyla hepsinin vâcip olduğu sonucuna varmaya gerek yoktur.⁵⁵²

Kefâret hükümleri bağlamında şöyle bir itiraz ileri sürülebilir: “Mükellef, seçeneklerin hepsini birden yerine getirirse bile vâcip olan yine birdir; hepsini terk etse de sadece bir tanesini terk ettiği için cezayı hak eder. Bu durum zaten tek bir vâcip bulunduğunu göstermez mi?”

Bu itiraza şu şekilde cevap verilir: Mükellef, seçeneklerin hepsini birden yerine getirirse artık seçim hakkından söz etmek mümkün değildir.⁵⁵³ Zira muhayyer vâcipde esas olan, mükellefin birden fazla seçenek arasında tercih yapabilmesidir. Eğer “seçeneklerin tamamı vâciptir” denilirse, bu durumda her bir seçeneğin bağımsız bir vâcip olması gerekir. Böylece, hepsi terk edildiğinde de tüm seçeneklerin terkinden dolayı ayrı ayrı sorumluluk doğması icap eder. Ancak bu, fikhî açıdan kabul edilebilir bir sonuç değildir.

⁵⁵¹ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-ḥilâf*, 82.

⁵⁵² Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli’l-fikh*, 70.

⁵⁵³ Dâvûdî, *el-Lübâb fî usûli’l-fikh*, 71.

Doğru olan şudur: Henüz yerine getirilmemiş fakat yapılmasına güç yetirilebilen seçenekler arasından mükellef tercih hakkına sahiptir. Mükellef bu seçeneklerden yalnızca birini yerine getirdiğinde yükümlülük düşer; diğerlerinin ayrıca vâcip sayılması gerekmez. Bu nedenle, muhayyer vâcipde vâcip olan şey “seçeneklerin toplamı” değil, onlardan birinin seçilerek yerine getirilmesidir. Böylelikle görüşümüzün isabeti açıkça ortaya çıkmaktadır.⁵⁵⁴

Saymerî ve Şîrâzî’nin bu meselede Mu‘tezile’ye yönelttikleri eleştiriler aynı doğrultudadır. Saymerî’nin, Mu‘tezile geleneğinden gelmesine rağmen bu konuda kendi mezhebini eleştirmesi dikkat çekicidir. Tartışma şu şekilde özetlenebilir: Mu‘tezile, kefâret seçenekleri arasında ilâhî iradenin yalnızca birine yöneldiğini, gerçek faydanın (şalâh) sadece o seçenekte bulunduğunu ileri sürmüştür. Buna karşılık hem Saymerî hem de Şîrâzî şu cevabı verir: Eğer gerçekten ilâhî irade yalnızca tek bir seçeneğe yönelmiş olsaydı, mükellef o belirlenen seçeneği terk ettiğinde, diğer kefâret türlerinden birini yerine getirerek yükümlülükten kurtulamazdı. Oysa uygulamada durum bunun tersidir. Mükellef, seçeneklerden birini yerine getirmemiş olsa bile, diğer geçerli kefâret türlerinden birini uyguladığında borcu düşmekte ve cezayı ödemiş sayılmaktadır. Fıkıh âlimlerinin üzerinde ittifak ettiği bu durum, faydanın tek bir seçenekte toplandığı iddiasının geçersiz olduğunu açık biçimde göstermektedir. Bu nedenle, kefâret seçeneklerinin tamamı geçerli ve hüküm bakımından eşdeğer kabul edilmiştir.⁵⁵⁵

2.4.8. Emirle İlişkisi Bakımından Eda ve Kaza

Emredilen bir davranışın, vaktinde özürlü ya da özürsüz yerine getirilmemesi durumunda, me’murun-bih’in düşüp düşmeyeceği başka bir ifadeyle, kaza ibadeti söz konusu olduğunda emrin hükmünün devam edip etmediği meselesi usûlcüler açısından önemli bir tartışma alanı oluşturmıştır. Bu sebeple önce *edâ* ve *kazâ* kavramlarının mahiyeti açıklığa kavuşturulmalıdır.

Emrin hükmü olan *vâcip*, kendisine konu edilen fiilin niteliğine göre *edâ* ve *kazâ* şeklinde iki farklı biçimde yerine getirilebilir. *Edâ*, vâcip kılınan fiilin bizzat kendisinin, belirlenmiş vakit içinde yerine getirilmesidir. Bu durumda mükellef, emredilen davranışı tam olarak istenilen şekliyle ifa etmiş olur. *Kazâ* ise, vaktinde yerine getirilemeyen vâcip fiilin, daha sonra *mislini* ifa etmek suretiyle yerine getirilmesidir.⁵⁵⁶ Burada dikkat çekilmesi gereken temel fark, *edâ*da asıl fiilin kendisi, *kaza* da ise “asıl fiilin benzeri (misli)”nin ifa edilmesidir.

⁵⁵⁴ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-ḥilâf*, 83.

⁵⁵⁵ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-ḥilâf*, 83.

⁵⁵⁶ Dâvûdî, *el-Lübâb fî usûli’l-fikh*, 69.

Dolayısıyla iki kavram arasındaki ayrım, “kendisini teslim etmek” ile “mislini teslim etmek” şeklindeki farklılıklarda açıkça ortaya çıkar. Bu ayrım, emrin vaktine bağlı olarak hükmün devam edip etmeyeceği tartışmalarının da temel zeminini oluşturur.⁵⁵⁷

Şîrâzî’nin tanımı: Bir ibadet emredildiğinde vakti içinde yerine getirilirse eda, vakti içinde arızı bir durumdan dolayı başlanan ibadet bozulsa ve tekrar aynı vakit içinde yapılırsa buna eda ve iade denir. Vakti çıktıktan sonra yerine getirilirse buna kaza ve iade denir.⁵⁵⁸ Bu kavramlar bazen birbirleri yerine kullanılır. Nitekim “*Hacca mahsus ibadetlerinizi bitirdiğinizde.*”⁵⁵⁹ ayette bu hususa çok net bir şekilde şahit olmaktayız. Konuyu bu kavramlar etrafında incelememizin sebebi, bir ibadet muvakkat bir vakitte emredilip sonrasında o vakit içinde özürlü veya özürsüz yerine getirilmediğinde kaza edilmesi konusunda ulema ihtilaf etmiştir. İhtilaf noktası bu kaza edilecek ibadet ilk emrin me’muru-bih’i midir yoksa yeni bir emrin mi sorusu etrafında tartışılmıştır.⁵⁶⁰

Bu konuda usûlcüler arasında iki temel görüş bulunmaktadır. Birinci görüş, ibadetin vaktinde eda edilmemesi hâlinde dahi ilk emrin hükmünün devam ettiğini savunur. Buna göre kazâ, aynı emrin bir uzantısıdır. Hanbelîler ve fakihlerin çoğunluğu özellikle Hanefîler bu görüştedir. Onlara göre, me’mur bih (emredilen şey) vaktinde yapılamasa bile yükümlülük sakıt olmaz; kazâ, ilk emrin gereği olarak vâcip olmaya devam eder. İkinci görüş ise, ibadetin vaktinde yapılmadığında ilk emrin sakıt olduğunu ve kazânın ancak yeni bir emirle sabit olacağını savunur. Bu yaklaşım, Şâfiîler ve Mu’tezile’nin muhakkik âlimleri tarafından benimsenmiştir. Onlara göre vakit, emrin bir parçasıdır; dolayısıyla vakit çıkınca emir de sona erer. Kazâ ise ancak ayrı bir emirle vâcip hâle gelebilir.⁵⁶¹

Şîrâzî, tartışmayı aktardıktan sonra kendi tercihini açıkça ortaya koyar. Ona göre, ibadet vaktinde yapılmamışsa ilk emir artık vaktin dışında geçerli değildir. Yani ikinci vakitte yapılan ibadet, ilk emrin hükmüyle vücut bulmuş sayılmaz. Şîrâzî bunun gerekçesini şöyle temellendirir: Vaktinden önce bir ibadeti yapmak nasıl ilk emrin kapsamına girmezse, vaktinden sonra yapılan ibadet de aynı şekilde ilk emrin kapsamına girmez. Bu nedenle kazâ, ilk emrin doğal uzantısı değil, bağımsız bir yükümlülük olarak değerlendirilmelidir.⁵⁶²

Saymerî, mezhebimin bu konudaki kanaati, ilk emirden mütevellit sorumluluğun sakıt olacağı yönündedir. Ayrıca onlara göre, sakıt olan sorumluluğun kazâ edilebilmesi için, ilk

⁵⁵⁷ Muhammed Ali Hâskefî, *İfâdatü’l-envâr*, 92.

⁵⁵⁸ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 1/253.

⁵⁵⁹ el-Bakara 2/200.

⁵⁶⁰ Âmidî, *el-İhkâm fî Uşûli’l-Ahkâm*, 2/179.

⁵⁶¹ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/179.

⁵⁶² Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli’l-fıkḥ*, 64.

emrin dışında ikinci bir emre daha ihtiyaç vardır. Şâfiî mezhebine mensup bazı âlimlere göre “emrin hükmü, emrin gereği yerine getirilene kadar bakidir” demişlerdir.⁵⁶³

Şîrâzî, Şâfiî mezhebi içerisindeki bu mesele hakkında iki farklı yaklaşıma dikkat çekmektedir. Öncelikle tartışmanın temel konusu, mutlak bir emrin mukayyed (şartlara bağlı) bir ibadetle ilişkisidir. Şîrâzî, hem kendi görüşünü hem de muhaliflerinin görüşlerini ve bu görüşlerin dayandığı gerekçeleri (istidlalleri) sistematik olarak sıralamıştır. Birinci Görüş (İkinci Emre Gerek Yoktur): Bu yaklaşımı savunanlar, ibadetin kazasını gerektiren emrin ilk emir olduğunu ve yeni bir emre (tekrâr-ı emre) ihtiyaç duyulmayacağını ifade ederler. Bu görüş, "Mutlak emir vücûbu gerektirir" kaidesiyle temellendirilmektedir. Bu ilkeye göre mutlak emir bâki kaldığı sürece kaza yükümlülüğü devam eder. İkinci Görüş (İkinci Emre İhtiyaç Vardır): Bu yaklaşımı benimseyenler ise, ilgili kaideyle (Mutlak emir vücûbu gerektirir) bu bağlamda hüküm çıkarmanın mümkün olmayacağını öne sürmektedirler. Bu durumda ibadetin kazasının vücûbu için ikinci bir şer'î emre (delile) ihtiyaç olduğu savunulur.⁵⁶⁴

Mutlak emir vücûbu gerektirir kaidesi üzerinden bu konuyu temellendirenler vücûbiyyet Şari'in emri olup yine onun emri olmadan sakıt olmaz düşünceleri muhtemeldir.

Saymerî görüşünü şu şekilde temellendirir. İkinci vakitte ibadet ilk vakitte yapılanın aynısı değildir. Bu yüzden, ilk vakitte yapılan ibadetin vâcip olduğuna dair bir delile ihtiyaç duyulduğu gibi, ikinci vakitte yapılanın vâcip olduğuna dair de başkaca bir delâlete ihtiyaç vardır. Bu çıkarımın isbatı hukuk kaidelerinden beklenen maslahatın vakitlerinin değişmesiyle farklılık arz etmesidir. Kesin hakikat, bir fiilden beklenen maslahat, o fiile ait kılınmış vakit içinde gerçekleşmektedir.

İkinci bir vakitte ise söz konusu maslahatın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği şüphelidir. Hatta zarara yol açması muhtemeldir ki böyle bir fiili vâcip görmenin çok da makul tarafı yoktur.⁵⁶⁵

Saymerî bir eylem kendine tahsis edildiği zaman diliminde yapıldığı ölçüde kıymetlidir, vakti geçtikten sonra onu yapmanın vakti içerisinde yapılmayla asla eşit olmaz. Bu günümüzde geç gelen adalet adalet değildir özdeyişiyle anlatılır.

Bu konuya bir örnekle Ebû Ya'la el-Ferrâ' (ö. 458/1066) katkıda bulunmuştur, me'murun-bih mükellef tarafından yapılmadığı zaman o ibadet sakıt olmaz, bir başka tabirle o ibadeti kaza etmek için delile ihtiyaç yoktur. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) İshak b. Hanie (ö.

⁵⁶³ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 78.

⁵⁶⁴ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/250.

⁵⁶⁵ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 79.

?) den bir kimse hakkında şöyle bir nakilde bulundu; Bir kimse mukim olduğu zaman namazı unutsa daha seferde bu namazı dört rekat olarak kaza eder. Çünkü bu namaz zimmete bu şekilde girmiştir.⁵⁶⁶

Fukahânın ve mütekellimînin çoğunluğu bu görüşü benimsememiş, me'mûrun bih'in sâkıt olduğu görüşünü savunmuştur. Bununla birlikte Ebû Ya'lâ'nın yaklaşımından da anlaşıldığı üzere, vaktinde eda edilmeyen ibadetin kazâ edilmesi gerektiği kabul edilmektedir.⁵⁶⁷ Bu durumda, kazânın hangi emre istinaden yerine getirildiği sorusu gündeme gelmektedir. Bu sorunun cevabı, me'mûrun bih'in sâkıt olup olmaması meselesinden sonra ele alınacaktır. Her ne kadar bu iki mesele birbiriyle yakından ilişkili olsa da birçok usûl eserinde emrin ve me'mûrun bih'in sâkıt olup olmaması aynı başlık altında incelenmiştir. Ancak Saymerî, konuya dair iki ayrı başlık açmıştır.

Bu bağlamda Saymerî ile Şîrâzî'nin aynı görüşü paylaştıkları görülmektedir. Her iki âlimin itirazları ve gerekçeleri yukarıda zikredilmiştir. Bununla birlikte, me'mûrun bih olan ibadetin vaktinde yerine getirilmemesi hâlinde bu ibadetin telafisinin bulunup bulunmadığı meselesi ayrıca önem taşımaktadır.

Şer'î emirlerin yerine getirilmemesi durumunda bunların tamamının kazâ edilmesinin vâcib olup olmadığı sorusu Şîrâzî'ye yöneltildiğinde, o, her ne kadar bazı ibadetlerin kazâ edilmesi gerekse de şer'î emrin kazâsının emrin mücebinden kaynaklanan bir zorunluluk olmadığını belirtmektedir. Aksine kazâ yükümlülüğü, emri kuşatan başka karine ve delillere dayanmaktadır.

Ve yine Hz. Peygamber, *"Her kim bir namazı unuttur veya ondan gaflet edip uyuyakalırsa, onu hatırladığında hemen kalsın. Onun bundan başka kefareti yoktur"*⁵⁶⁸ buyurmuştur. Dolayısıyla bu hadis yerine getirilmeyen ibadetin kazâsının olduğuna delildir.

Şîrâzî, ilgili hadis sizin için değil bizim için delil olma niteliğindedir, zira sizin iddia ettiğiniz gibi bu hadis ibadetin kaza edilmesi için delil olsa o takdirde emrin muktezasıyla kaza edilmesi gerekir demenize gerek yoktur.⁵⁶⁹ Bu konuda Şîrâzî ve Saymerî'nin görüşlerini teyit eden birçok gerekçeleri vardır, ancak Saymerî' Hanefilerin çoğunluğuna tabi olmamıştır. Zira Hanefilerin çoğunluğu özel bir vakit için geçerli bir emir, o vakit içerisinde yerine getirilmezse o emrin geçerliliği vakit çıktıktan sonra da devam eder. Burada önemli bir koşul şayet o fiil için makul bir misil varsa namaz ve oruç gibi... Yani bunların kazası içinde birinci emrin geçerliliği

⁵⁶⁶ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Uddetu fî uşûli'l-fikh*, 1/293.

⁵⁶⁷ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Uddetu fî uşûli'l-fikh*, 1/293.

⁵⁶⁸ Buhârî, "Mevâkîtü's-salât", 37/ 597.

⁵⁶⁹ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî uşûli'l-fikh*, 65.

devam etmektedir. Şayet emrin gereği olan fiil için makul bir misli yoksa mükellefin o birinci emre yönelmesinin bir anlamı kalmaz, Yaşlı oruç tutmaktan aciz kimsenin fidye vermesi ve başkası yerine hac yapmak gibi...⁵⁷⁰

Bu konuyu emrin sakıt olması bahsinde Saymerî her iki görüşü savunanların bakış açısına göre gerçeğiyle izah etmiştir.

Cessâs, mutlak emrin fonksiyonunun devam edeceği görüşünü benimsemiştir. Ona göre, me'mûrun bih'i emrin ardından yerine getirmeyen mükellef, bu yükümlülüğü daha sonraki bir zaman diliminde ifa etmekle sorumlu olmaya devam eder. Bu ibadet yerine getirilmediği sürece, söz konusu yükümlülük mükellefin ömrünün sonuna kadar devam eder.

Diğer Hanefî âlimleri ise, ilgili emrin yürürlükten kalktığı kanaatindedir. Bu hususa yukarıda değinilmiştir.

Cessâs ile aynı görüşü paylaşanlar, delil olarak şu gerekçeyi ileri sürmektedirler: Me'mûrun bih'in belirli bir vakitle kayıtlanması, ona ilave bir nitelik kazandırmak anlamına gelir. Aksi takdirde, emrin konusuna zaman sınırı konulmasının bir anlamı olmazdı. Bu durumda mutlak emir de, zamanla kayıtlanmış emir gibi, vâcip kılındığı vakitten sonraya ertelenemezdi.⁵⁷¹ Nitekim biri diğerinin özelliğini kazandığında, hüküm bakımından her ikisi aynı noktaya ulaşmış olur

İkinci görüş ise şudur: Muvakkat emir ile mutlak emir, vakte bağlı olma hususunda ortaktırlar, yani sürenin bitimiyle biri sakıt olduğunda diğerinde sakıt olması gerekir. Bu duruma örnek olarak; açıkça belirtilen hükümlerin delâlet yoluyla sabit olan hükümlere eşdeğer olmasıdır. Söz gelimi satım sözleşmesinde kural olarak malın ayıplı olmaması gerekir; müşterinin bunu sarâhâden şart koşup koşmaması durumu değiştirmez.⁵⁷²

Buradaki benzetme yukarıda yer alan metaforun tersinden algılanmış halidir. Son olarak meseleyi Şâfiîler açısından ele alacak olursak; o emir ikinci vakti gerektirmez demişlerdir bir metafor üzerinden görüşlerini gerekçelendirmek mümkündür. Bir kimse hizmetçisine şu fiili cuma günü yapacaksın dese ve o iş o gün yapılmadığında ertesi günlere mezkûr emir delalet etmez. Çünkü lafzın manaya delaleti ya mutâbikidir, ya tazâmunîdir ya da iltizamîdir, burada bu delaletlerin hiçbirisi yoktur.⁵⁷³

Dolayısıyla birinci emrin fonksiyonu o eylemin icra edilmesinde bir etkisinin olması söz konusu olamaz. Saymerî Hocası konumunda olan Cessâs'ın görüşlerini zikretmiş ancak o

⁵⁷⁰ es-Semerkindî, *Camiu'l-usul*, 1/98-99.

⁵⁷¹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 80.

⁵⁷² es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 80.

⁵⁷³ es-Semerkindî, *Camiu'l-usul*, 1/99.

görüşü benimsemediği anlaşılmış olup Şîrâzî ile aynı yerde durduğu saptanmıştır. Mukayesede ön çıkan hususlardan birisi de bu konuda muarızlarını eleştirirken bazen aynı örnekleri zikretmeleridir.

2.4.9. Muhatapları Açısından Emir

Hükümlerin muhataba aktarımında köprü mesabesinde olan emir, fıkıh usûlünde çok yönlü konularından biri olmuştur. Dinî metinlerde yer alan emirlerde Âmir Şari'dir, buna bağlı olarak akıl yetisiyle temayüz etmesinden dolayı insan me'murdur.⁵⁷⁴ Ancak her insan bu emirlere muhatap mıdır sorusu zihinleri meşgul eden bir konudur. Zira insan denilince kadın, erkek, müslüman, kafir, hür, köle, gibi tikeller insan tümelinin altındadır. Dolayısıyla insanı dinî emirlere muhatap kılmanın bir kriteri var mıdır yoksa salt insan olmak yeterli midir veya insanın dinî hükümlere muhatap olması için bazı niteliklere haiz olması gerekir mi sorularına cevap aranacaktır.⁵⁷⁵ Öncelikle doğru cevaba ulaşmak için dinî hükümleri taşıyan lafızlar o dilin gramer kurallarına göre incelenir. Zira emir kipi delalet ettiği mana itibariyle muhataplarının kapsamı hakkında ip uçları vermektedir. Buna ilave olarak harici karinelere başvurarak bu kapsam Saymerî ve Şîrâzî'nin mensup oldukları mezhep açısından tesbite çalışılacaktır.

Birinci olarak kâfirler, şer'i emirlere muhatap mıdır sorusu üzerinden bu mesele incelenecektir. Bu konuda Saymerî ve Şîrâzî'nin ittifak halinde olduğu gözlemlenmektedir. Ancak bazı Şâfiî âlimler, dinî konularda verilen emrin kâfirlere değil, yalnızca Müslümanlara hitap ettiğini söylemişlerdir. Bazı kimseler ise, Yalın haldeki emir kölelere değil, özgür kişilere hitap eder demişlerdir.⁵⁷⁶ Bu mesele yalnızca Şâfiîler arasında değil, bazı Hanefî usûl âlimleri tarafından da farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Bu sebeple, gerek Şâfiîler gerekse Hanefîler arasında konuya farklı yaklaşan âlimlere karşı, Saymerî ve Şîrâzî'nin verdikleri cevapların ve yönelttikleri eleştirilerin örneklerle zikredilmesi gerekmektedir. Şîrâzî'ye göre, ashabımızın çoğunluğu kâfirlerin şer'î emirlere muhatap olduğu görüşündedir. Bununla birlikte, bazı âlimler kâfirlerin şer'î emirlere muhatap olmadıklarını ileri sürmüşlerdir. Bu görüşü tercih edenler arasında Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406/1016) yer almaktadır. Ayrıca bazı Şâfiî âlimler de, kâfirlerin emirlere değil, yalnızca nehiylere muhatap olduklarını savunmuşlardır.⁵⁷⁷

Hanefî âlimlerinden Ebû Bekr Alâüddîn es-Semerikandî (ö. 539/1144), bu meseleye şu şekilde yaklaşmaktadır: Ona göre kâfirler, haramlar (yasaklar) ve muamelâtla ilgili konularda

⁵⁷⁴ Dâvûdî, el-Lübâb fî usûli'l-fikh, 75.

⁵⁷⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer el-Mâzerî (öl. 536/1141), *İydâhu'l-mahsûl min Bürhâni'l-usûl*, thk. Ammâr et-Tâlibî (Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 88 .

⁵⁷⁶ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 89.

⁵⁷⁷ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî usûli'l-fikh*, 80-81.

şer‘in muhatabıdır; ibadetler konusunda ise muhatap kabul edilmezler.⁵⁷⁸ Zira muhataplık, hitaba ehil olmakla doğrudan ilişkilidir. Kâfirlerin haramlar ve muamelât alanında muhatap sayılmalarının sebebi, bu konularda hitaba ehil olmalarıdır. Bunun gerekçesi, Müslümanlarla aynı toplumsal ve hukuki zeminde yaşamalarıdır. Buna karşılık ibadetler konusunda muhatap kabul edilmemelerinin sebebi, bu alanda ehliyetlerinin bulunmamasıdır. Ehil olma, ibadetin hükmü, maksadı ve sağladığı faydayla uyumlu bir konumda bulunmayı gerektirir. İbadetlerde Allah rızası, sevap ve azaptan kurtuluş söz konusu iken, kâfir bu niteliklerin hiçbirine layık değildir. Buna karşılık yasaklar ve muamelât alanında, âlemin nizamının korunması amacıyla kâfirler muhatap kabul edilir. Nitekim zimmi⁵⁷⁹ ve müstemenlere⁵⁸⁰ ilişkin hukukî düzenlemeler de bu kabule dayanmaktadır.⁵⁸¹

Konu hakkında Hanefiler arasında da mezkûr yaklaşımın dışında farklı görüşler mevcuttur. Iraklı Hanefiler şeriatın fûrû kısmıyla itikat ve eda açısından muhatap olduklarını söylemişlerdir. Bundan dolayı kafirlerin azap göreceklərini “Sizi şu yakıcı ateşe sokan nedir?”⁵⁸² Onlar şöyle cevap verirler: “Biz namaz kılanlardan değildik”.⁵⁸³ Ayetlerini delil olarak getirmişlerdir. Namazı terkettiklerinden dolayı azap göreceklər. Mâverâünnehir Hanefilerinden bir grup meşâyih kâfirler şer‘i hükümlere itikadî açıdan muhataptır, ameli açıdan değil. Cehennemde azap görmelerinin sebebi farzlara inanmadıklarından dolayıdır, demişlerdir.⁵⁸⁴

Saymerî’nin bu konuya yaklaşımı şöyledir: Mutlak emir zikredildiğinde zihnin koşturduğu ilk anlamının herkesi kuşatması, bu konuda haklı olduğumuzun isbatıdır. Ayrıca, emredilen şey Müslüman tarafından yerine getirilmesi halinde geçerli olduğu gibi kâfir tarafından da yerine getirilmesi halinde geçerli olmaktadır. Dolayısıyla, emrin mutlak olması Müslüman hakkında bir hitap oluşunun temel gerekçesidir. Aynı gerekçenin kâfirde de bulunması sebebiyle onun hakkında da bir hitap olduğunu gösterir. “Vay haline o müşriklerin ki, zekâtlarını vermezler!”⁵⁸⁵ âyetinde zekât vermeyi kabul etmeyen müşriklerin ahiret azabıyla korkutulmaları önemli bir delildir. Bu tehdidin zekâtın onlara vâcip olduğunun göstergesidir. Öte yandan, el-Müddessir 74/43-45. âyetleri de kâfirlerin namazı terk etmeleri ve yoksullara

⁵⁷⁸ es-Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, 1/194.

⁵⁷⁹ Zimmi: İslâm devletinin hâkimiyeti altında yaşayan, cizye karşılığında canı, malı ve dinî hürriyeti güvence altına alınmış gayrimüslimdir. Bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 5. Basım, 2015), 621.

⁵⁸⁰ Müstemen: İslâm ülkesine geçici bir eman ile giren, bu süre zarfında can ve mal güvenliği teminat altına alınmış gayrimüslim yabancıdır. Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 431.

⁵⁸¹ es-Semerkandî, *Camiu’l-usul*, 1/86.

⁵⁸² el-Müddessir 74/42.

⁵⁸³ el-Müddessir 74/43.

⁵⁸⁴ Salah Muhammed Ebü’l-Hac, *Tehzibu Mesari’l-Vusul*, 90.

⁵⁸⁵ el-Fussilet 41/6-7.

yiyecek vermemeleri nedeniyle azap görececeklerini haber vermektedir. Bu ibadetler onlara vâcip olmasaydı, bu tehditlerin emirlerin bir anlamı olmazdı düşüncesi akılları meşgul eden bir durumdur. Bu konuda ihtilafın söz konusu olmadığı diğer husus da zina yapan Müslümana had cezasına çarptırıldığı gibi, zina yapan kâfire de aynı cezanın tatbik edilmesi ve hırsızlık yaptığı zaman elinin kesilmesidir. Kâfir, İslam'ın koyduğu yasakların muhatabı olmasaydı, o yasakları işlediği zaman kendisine had cezası uygulanmazdı.⁵⁸⁶

Bu konuda birçok ihtilaf olsa da akla yatkın olan Saymerî'nin tercih ettiği görüştür. Zira nasların zahiri onu ve Şîrâzî'yi desteklemektedir. Ayrıca kafirlerin imanla muhatap kılınmalarında icma' vardır. Dolayısıyla imanla muhatap kılınmak iman gereği olan amellerle muhatap kılınmayı gerektirir.

Yukarıda geçen görüşleri özellikle Şîrâzî açısından şöyle gerekçelendirmek mümkündür: kafirler ibadetle muhataptırlar, peki nasıl? Bir insan abdest almaya imkân bulamazsa teyemmüm ile namaz kılar dolayısıyla küfür namaz kılmaya engeldir. Cevap olarak küfür, teyemmüm, abdest benzetmeleri doğru bir kıyas değildir. Çünkü kafir ibadet etmek için öncesinde iman etme imkânı vardır. Aynen cünüp bir kimsenin namaz emriyle muhatap kılınması gibi çünkü ibadetin şartı tahareti gerine getirme imkanına sahiptir.⁵⁸⁷ Bu örneğe ilave olarak sarhoş, abdestsiz, cahil kimselerde de durum böyledir. Nitekim sarhoş olmuş ne dediğini bilmeyen kimse ibadet konusunda mazur kabul edilmez. Zira masiyet hafifletici bir sebep olarak kabul edilmez.⁵⁸⁸ Bundan dolayı İmam Şâfiî (ö. 204/820) bir kimsenin müslüman olduktan sonra irtidat edip tekrar müslüman olduktan sonra irtidat günlerindeki namazların kaza edilmesi gerektiğini söylemiştir.⁵⁸⁹ Ancak aslî kafir bu durumdan istisnadır. “*İnkâr edenlere söyle, eğer yaptıklarına son verirlerse geçmiş günahları bağışlanacaktır.*”⁵⁹⁰ ayet bu istisnanın delilidir.

Bu konunun usûl açısından iki önemli istinadkâhı vardır. Birincisi emrin mutlak olmasından dolayı kapsamının bütün insanlara şâmil olması, diğeri bir şeyi emretmenin zıttını nehyetme olarak anlaşılmasıdır. Üzerinde durulması gereken bir mesele bazı günümüz usûl yazarları bu konunun sadece uhrevî yönlü olduğu, dünyevî bir semeresi olmadığı görüşleridir. Kanaatimizce bu isabetli bir görüş olmayıp bu konunun dünyevî tarafı da vardır.

İkinci olarak mutlak emrin kapsamına köleler girer mi girmez mi tartışmasıyla ilgili konudur. Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/855) bir rivayete göre kölelerin Şahitliği geçerlidir. “*Ey*

⁵⁸⁶ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-İhlâf*, 90.

⁵⁸⁷ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fıkh*, 82.

⁵⁸⁸ es-Serahsî, *Uşûl*, 1/78.

⁵⁸⁹ es-Semerikandî, *Camîu'l-usul*, 1/87.

⁵⁹⁰ el-Enfâl 8/38.

iman edenler! Belirlenmiş bir zamana kadar bir borç ilişkisi kurduğunuzda bunu yazın.”⁵⁹¹ Ayeti de istiṣhad olarak zikredilebilir. Yine ondan bir rivayette, îlâ köleleri de kapsar denildi ve ilgili ayet zikredildi. Ancak bu konu Şâfiîler arasında ihtilaflıdır, onlardan bir kısım âlim hitap kölelere de şamildir derken diğer bir kısım âlimler kapsamaz demiştir.⁵⁹²

Hanbelî usûlcü Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’ delil olarak köleler için şer‘î emirle mükellef olmaları sahihtir, böylelikle hitap hür gibi onları da kapsayıcıdır. Onlara hususi hitabın olması umumi hitaba dahil olmalarına engel değildir. Bir nevi burada umum husus ilişkisi söz konusudur. Borç altına girmek kısas edilmek gibi hususlara muhataptırlar.⁵⁹³ Kölelerin şer‘î açıdan kendilerine özgü bazı hükümlere tâbi olmaları kabul edilmekle birlikte, Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’, umum–husus ilişkisine dikkat çekerek bu noktadan kendisine yöneltilebilecek eleştirilerin önünü kapatmaktadır.

Saymerî ise, “Mezhep âlimlerimizin kanaatine göre, hür kimseye hitap eden emrin köleye de hitap etmesi aynıdır” ifadesiyle konuya kısa ve açık bir açıklama getirmiştir.⁵⁹⁴ Yukarıda ifade edildiği gibi konu Şâfiîler arasında ihtilaflıdır, dolayısıyla Şâfiî âlim Şîrâzî’nin Saymerî’yle ve kendi ashabıyla hangi pozisyonda yer aldığı incelenecektir.

Şîrâzî’ köleler şeriatin sahibi Yüce Allah’ın mutlak emrine dahildir görüşünü benimsemiştir. Bu görüş cumhur ulemanında görüşüdür. Ancak bazı Şâfiîler, köleler mutlak emrin muhatabı olabilmesi için birtakım karinelerin gerekli olduğunu iddia etmişlerdir. Bu görüşü Hanefîlerden Cessas’ta savunmuştur. Şîrâzî kendi görüşünü temellendirmek için Kur’an’da yer alan يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ve يَا أَيُّهَا النَّاسُ diye başlayan ayetleri delil olarak zikretmiştir. Çünkü bu ayetlerdeki muhataplar mümin ve insanlar olması cihetiyle kölelere de uygundur.⁵⁹⁵ Muhalif görüşte olanlar şeriatla birçok emirler vardır ki köleler bu emirlerle mükellef değildir. Örnek hac, cuma namazı ve cihat vs. Burdan anlaşılıyor ki köleler mutlak emrin kapsamına dâhil değildir. Şîrâzî muhatap oldukları emirler pek çoktur fakat olmadıkları yerlerde muhakkak bir delil vardır ve bu delil ile genel hükümden tahsis edilmiş olurlar.⁵⁹⁶

Saymerî mutlak emrin kapsamı kâfirler hakkında neyse burada da aynısıdır diyerek konuyu özetlemeye çalışmıştır: Denilse ki: kölenin mülkiyeti yoktur; hepsi efendisine aittir dolayısıyla sahip olmadığı bir şey hakkında emre muhatap olması mümkün müdür? İbadeti

⁵⁹¹ el-Baraka 2/282.

⁵⁹² Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’, *el-‘Uddetu fî uşûli’l-fıkh*, 2/348.

⁵⁹³ Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’, *el-‘Uddetu fî uşûli’l-fıkh*, 2/350.

⁵⁹⁴ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-ḥilâf*, 89.

⁵⁹⁵ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma*, 1/272.

⁵⁹⁶ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli’l-fıkh*, 85.

yerine getireceği zaman dilimi, genelden müstesna tutulmuştur. Diğer bir ifadeyle, kölenin mal varlığı, ilgili ibadeti yerine getireceği miktarın dışında efendisine aittir.⁵⁹⁷

Bu konuda Saymerî ve Şîrâzî aynı noktada birleştikleri ve aynı gerekçeye tutundukları görülmüştür. Kölelerin bazı emirlerle muhatap kabul edilmemelerini Saymerî genelden istisna etmek diye açıklarken Şîrâzî umum husus ilişkisi olmakla izah etmiştir. Görüldüğü gibi açıklamalar konuya yaklaşımlar benzerlik arz etmektedir. Şîrâzî ise muhalif görüşte olanlar kendi ashabından olmasından dolayı konu hakkında bir başlık açmış ve yukarıda zikrettiğimiz örneklerin benzerlerine yer vermiştir.

Üçüncü olarak: Emir, erkeklere ve kadınlara aynı lafızla hitap eder mi? Konusu üzerinde durulacaktır. “Ey insanlar!” diye başlayan âyetlerde, emrin hem erkekleri hem de kadınları kapsadığı konusunda ihtilaf yoktur. Ancak hitap “افْعَلُوا” Yapın!” kalıbıyla ki (bu erkeklere ait bir sigadır) böyle bir emir varit olduğunda, bize göre bu emir erkekleri kapsadığı gibi kadınları da kapsar. İmam Şâfiî’ye göre ise, bu tür emirler sadece erkeklere yöneliktir; harici bir delil, karine olmadığında kadınlar bu türden emirlerin muhatabı olmazlar.⁵⁹⁸

Saymerî’nin ifadelerinden de anlaşıldığı üzere bu konuda Şâfiîlerin itirazı vardır. İşte tamda bu noktada Şîrâzî, kadınlar, erkeklere ait sigalarla varid olan emrin kapsamına dahil olmadıklarını ifade ettikten sonra, zâhirî mezhebinin ikinci imamı İbn Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 297/910) ve Ebû Hanife ve ashabının cemi müzekker sigasıyla varid olan emre kadınların dahil olacakları bigisini nakletmiştir.⁵⁹⁹

Saymerî’nin temel gerçeği, dil (lisan) âlimlerinin üzerinde ittifak ettikleri şu kaidedir: Erkeklerle kadınların her ikisinin cümlede maksud yerde tağlîb sanatı kullanılarak müzekker kalıplar kullanılır. Buna benzer bir kaide; akıllı varlıklar ile akılsızlar topluca bulundukları bir ortam için de bu kural geçerlidir. Dolayısıyla bir topluluktan bahsederken akıllılara ait lafızlar kullanılır.⁶⁰⁰ Bu kuralı şu örnekle açıklayabiliriz: Âyet-i Kerîme’de “Birbirinize düşman olarak (dünyaya) inin! dedik”⁶⁰¹ buyrulmaktadır.

Saymerî’ “قُلْنَا اهْبِطُوا” (dünyaya) inin! Emrinin muhatabı olarak Hz. Âdem ve Hz. Havva olması cihetiyle bu ayeti delil olarak almıştır. Şîrâzî ise daha başka ayet ve hadislerle tutunmuştur. Şöyleki kadınlardan bir topluluk Hz. Peygamberin yanına gelmiş ve ona Ya Rasûlellah Allah Kur’anda sizi (erkekleri) zikrediyor ama bizi zikretmiyor deyince Yüce Allah

⁵⁹⁷ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-ḥilâf*, 91.

⁵⁹⁸ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-ḥilâf*, 92.

⁵⁹⁹ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli’l-fıkh*, 88.

⁶⁰⁰ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-ḥilâf*, 92.

⁶⁰¹ el-Bakara 2/36.

Ahzâb Sûresi otuz beşinci ayeti indirdi.⁶⁰² Şîrâzî “إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ” “Müslüman erkekler, müslüman kadınlar”⁶⁰³ Ayette geçen müzekker ve müennes lafızların ayrı ayrı zikredilmesini delil olarak almıştır.

Saymerî ileri sürülen örneğe cevap niteliğinde açıklamada bulunmuştur. Ümmü Seleme'den rivayetle kadınlar, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) giderek “Yüce Allah kitabında hep erkekleri anmakta” şeklinde bir serzenişte bulunmuşlardı.⁶⁰⁴ Allah da “Müslüman erkekler ve Müslüman kadınlar...”⁶⁰⁵ âyetini indirmişti. Şayet kadınlar müzekker sığasında olan fiillerin içine dâhil olsaydı, Allah rasûlü onlara “zaten siz erkeklerle birlikte zikredilmektesiniz” derdi. Halbuki Allah Rasûlü böyle bir şey dememiştir. Böyle bir soru yönelttiğinizi kabul edersek buna şöyle cevap veririz: Bu meselede kadınlar, Allah'ın, sadece hanımlara değinen müstakil bir söylemde bulunmadığından yakînmişler ve Kur'ân-ı Kerîm'de kendilerinden özel olarak bahsedilmesini arzu etmişlerdir. Bu olaydan önce sahâbî hanımların “Namaz kılın ve zekât verin!”⁶⁰⁶ âyetinin hükmü gereği namaz kılmaları ve zekât vermeleri, dile getirdiğimiz iddianın bir isbatıdır.⁶⁰⁷

Saymerî burada bahse konu meseleyi sebebi nüzûl bağlamında Şâfiîlerden farklı anladıklarını ifade etmiştir. Saymerî tağlip yoluyla kadınlar cemi müzekker sigaya dahil olduğunu beyan edince Şîrâzî tağlibi reddetmeyip meseleyi farklı yönden ele alıyor. Şöyleki erkekler kadınlara ait sigaya dâhil değildir, fakat tağlib yoluyla erkeklere ait sigayla kadınlar kastedilirse bu mümkündür fakat mutlak olarak zikredildiğinde ikisi eşittir, biri diğerine hakikaten dâhil değildir, diyor. Örnek olarak eşek, geri zekalı adam yerine kullanılır, ama adam eşek yerine kullanılmaz hakiki anlam itibariyle aslî vaz'da ikiside eşittir.⁶⁰⁸ Şîrâzî bu yaklaşımıyla mutlak emrin gereği olarak değil harici karinelerle erkeklere ait sigalara kadınlar dahil olduğu görüşünü ihsas etmektedir. Nitekim kadınlar şer'i hükümlerin geneline muhatapdır bu mutlak emrin gereği sebebiyledir eleştirisine karşı Şîrâzî'nin cevabı şöyledir. Biz kadınlar erkeklerle emir lafzında ortaktır demiyoruz bilakis kadınlar karineler sebebiyle erkeklerle aynı hükme ortaktırlar.⁶⁰⁹

Şîrâzî' ve Saymerî arasında önemli fark, erkeklere ait siga ile kadınlarında kastedilmiş olmasını, Saymerî mübaşeretle emrin mucibinin sonucu olarak görürken, Şîrâzî meseleye bu noktadan bakmamıştır ve tağlip konusunda kast ve iradeyi şart koşturmuştur. Aksi takdirde emrin

⁶⁰² Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/273.

⁶⁰³ el-Ahzâb 33/35.

⁶⁰⁴ Tirmizî, “Tefsîr”, 5; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/219.

⁶⁰⁵ el-Ahzâb 33/35.

⁶⁰⁶ el-Bakara 2/43.

⁶⁰⁷ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 95.

⁶⁰⁸ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/275.

⁶⁰⁹ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî usûli'l-fıkh*, 78.

muktezasına dayanak mezkûr sonuca varmak mümkün değil demek istemiştir. Tağlip konusuna kısaca değinmek gerekirse atfin getirdiği lafız fazlalığından kurtulmak için bu yöntemine başvurulur, tağlip yaparken hangi lafız hangisini kapsayacak konusunda temel ilke lafızda tahfif yani telaffuzu kolay olan kelime seçilir örnek عمرين lafzın kelime anlamı iki ömer olmakla beraber maksut olan mana Hz. Ebû bekir ile Hz. Ömer'dir. Burada عمر lafzıyla tağlip olması onun daha üstün olduğu anlamına gelmez. Bu kadarıyla iktifa edip konunun detayına girilmeyecektir.

2.4.10. Bir Şeyi Emretmenin Onun Zıddını Yasaklaması

Ulema, emir ve nehyin zıtlarıyla ilişkisi konusunda ihtilafa düşmüştür. Bir grup âlime göre, bir şeyi emretmek aynı zamanda onun zıddını nehyetmek anlamına gelir.⁶¹⁰ Bu görüş, lafzın delaletine dayandırılmakta olup Eş'arîler tarafından benimsenmiştir. Zira onlara göre emir ve nehiy, kendilerine mahsus bir sigaya sahip olmayıp, bunlarla kaim olan manalar esas alınmaktadır.⁶¹¹ Hanefî usûl geleneğinin önde gelen âlimlerinden Cessas'ın yaklaşımı şöyledir: Bize göre sahih olan; bir şeyi emretmek zıddını nehyetmektir, zıt şey bir veya daha fazla olması bu durumu değiştirmez görüşünü nakleder, zira mutlak emrin vucûbu ve fevri gerektirir görüşünü savunmanın neticesinde bu noktaya varılmıştır. Örnek olarak şu vakitte emredilen şu fiilin zıtlarını da yapma demektir. Şu vakitte evden çık, dolayısıyla o vakitte çıkış eyleminin zıtlarını işlemesi o kimseye kerih görülür. Sözgelimi oturmak, kalkmak, yatmak eylemleri gibi.⁶¹²

Serahsî, Cessas'ın görüşüne yer verdikten sonra bir grup ulemanın bir şeyi emretmenin zıddında mekruh olacağı görüşünü nakletmiştir. Bize göre ise muhtar olan görüş zıddının kerih olacağı yönündedir; ancak biz emrin mutlak manada veya delalet yoluyla kerâheti gerektirir demiyoruz.⁶¹³ Ezcümle muhtar olan bir şeyi emretmek zıddının işlenmesinin kerahiyetini gerektirir.⁶¹⁴ Serahsî'nin bir şeyi emretmenin zıddının kerâheti mutlak ve delalet yönüyle değil demesinin sebebi mükellefin fiillerinin mutlak emrin ve nehyin mucebi arasında sıkışıp mübah eyleme yer kalmayacağı endişesinden kaynaklanmış olabilir.

Saymerî bu konuda iki görüşü gerekçeleriyle nakletmiştir şöyle ki: Bu konuda âlimler ihtilaf etmiştir. Bir grup âlim, mefhûm-u muhâlefet (aksiyle kanıt) yorumuna dayanarak “Bir şeyi emretmek, onun zıddını yasaklamaktır” demiştir. Onlara göre zıddı olan bu davranış, ister

⁶¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed eş-Şerîf et-Tilimsânî (öl. 771/1370), *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâ'i'l-fürû' ale'l-usûl*, thk. Muhammed Ali Ferkûs (Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1998), 407-408.

⁶¹¹ Zeynüddin Kasım b. Kutluboğa, *Hulâsatu'l efkâr şerh Muhtasârü'l-Menâr*, thk. Hafız Şena'ullah ez-Zâhidî (b.y.: Daru İbn Hâzm, 2003), 73-74.

⁶¹² Cessas, *el-Fuşûl fi'l-usûl*, 2/264.

⁶¹³ es-Serahsî, *Uşûl*, 1/96.

⁶¹⁴ Kutluboğa, *Hulâsatu'l efkâr*, 74.

bir tane olsun isterse birden çok olsun fark etmez. Bu görüşün gerekçesi şöyledir: Bir kimseye evden çıkış emri veren, esasen çıkma eyleminin zıddı olan ayağa kalkmak, oturmak, yatmak ve benzeri davranışlara razı olmadığını söylemektedir. Çünkü iki zıt şeyi aynı emir altına almanın imkânsızlığı, evden çıkış emrini, buna aykırı bir eylemin beklentisiyle eş zamanlı olarak vermeyi olanaksız kılmaktadır. Yani kişi, muhatabına “Dışarıya çık!” şeklinde bir emir verirken, bir taraftan da içinden onun çıkmamasını temenni edemez. Durum böyle olunca bu kişi, adı geçen emri verirken sanki çıkma eylemine aykırı tüm davranışları yasaklayan bir ifade kullanmış gibi olmaktadır.⁶¹⁵

Saymerî’nin bu meselede ilk olarak Cessâs’ın tercihlerini zikretmesi, onun bu görüşe meylettiğini göstermektedir. Nitekim bir fiilin emredilmesinin, onun zıddının nehyedilmesi anlamına geldiği yaklaşımı, ulema arasında baskın bir görüş olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte Mu‘tezile bu görüşü reddetmiş, bazı Şâfiî âlimler ise söz konusu yaklaşımı benimsemiştir.

Şîrâzî’nin bu konudaki yaklaşımı ise, bir fiilin emredilmesinin, mana itibarıyla zıddının nehyedilmesi anlamına geldiği yönündedir. Ona göre me’mûrun bih olan fiil, ancak zıddının terk edilmesi suretiyle yerine getirilebilir. Bu itibarla bir şeyin emredilmesi, zıddının nehyedilmesinin vâcib olmasını gerektirir. Mesela namaz emredildiğinde bu emre namazın şart ve rükünleri de dahil olur ve me’murun-bih güzel olduğu anlaşılır dolayısıyla güzel olanın terkedilmesi çirkindir, bütün bunlardan anlaşılan bir şeyi emretmenin zıddını nehyetmek olduğudur.⁶¹⁶

Şîrâzî’nin buradaki gerekçesi nassın ifade ettiği hüküm güzeldir, dolayısıyla güzel olanın terkedilmesi çirkindir. Çünkü burada Âmir Hakîm olan Yüce Allah’tır hal böyle olunca me’murun-bih’in beyanı husûn olmayı gerektirir.⁶¹⁷ Şîrâzî’nin kelam anlayışında husûn kubuh şer’i olmasından dolayı böyle bir neticeye varmıştır.

Şîrâzî’nin mana cihetiyle nehyetmek ifadesindeki “mana” kaydı önemlidir. Mesela “kalk” diye bir emir verdiğinizde bunun iki manası vardır birincisi kalk diğeri ise oturma anlamına gelmektedir. Her ne kadar mana cihetiyle aynı olsalar da biri diğerrinin aynı değildir dolayısıyla manen kaydını koymuştur.⁶¹⁸

Konuyla alakalı diğerr bir görüşte şöyledir: Bazı âlimler ise “Bir şeyi emretmek, onun zıddını yasaklamak anlamına gelmez. Lafızdan veya mefhumdan böyle bir çıkarım yapmak

⁶¹⁵ es-Saymerî, *Mesâ’ilü l-İhlâf*, 86-87.

⁶¹⁶ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî uşûli l-fıkıh*, 90.

⁶¹⁷ Nizâmuddîn eş-Şâfiî, *Uşûlu ş-Şâfiî*, thk. Şeyh Halîl el-Meys (Beyrut: Dâru l-Kitâb el-‘Arabî, 1982), 143.

⁶¹⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 65.

mümkün olmaz demişlerdir. Yasaklama (nehiy) konusundaki kanaatleri bu doğrultuda olan birçok âlim vardır.⁶¹⁹ Bu görüşün gerekçesi şöyledir: Bir şeyi emretmenin onun zıddını nehyetmek anlamında olmadığı, emir ve nehiy sigalarının farklı olması sebebiyle bizatihi dilin kendisinden anlaşılabilir. Dolayısıyla bir emirden zıddı sebebiyle nehiy hükmü çıkarmak veya haberî cümlelerin manasını zıddından anlamlandırarak mefhûm-u muhâlefet yoluyla bir istidlale başvurmamız.⁶²⁰

Zira bir şey emir yoluyla talep edildiğinde iki şeyden biri akla gelir: Bir şeyi talep etmek, onun zıddını doğrudan kerih görmektir veya kerih görmeyi gerektirir. Fakat her iki durumda nâfile hükümsüz kalır. Zira Yüce Allah nâfileleri irade etmesine rağmen, bu iradesi nâfilenin zıddını doğrudan kerih görmediği anlamına gelmemekte, böyle bir şeyi iktiza da etmemektedir. Durum böyle olunca, nâfilelerin terki caiz olmayan “vâcipler” sınıfına dâhil olurdu. Halbuki nâfile ile vâcip farklı şeylerdir. Yüce Allah’ın nâfilelerin yerine getirilmesini istemesine rağmen onların zıddını kerih görmemesi, ilk zikredilen görüşün isabetsiz olduğunu göstermektedir.⁶²¹

Pezdevî’nin (ö. 482/1089) açıklamalarına göre bu konunun istinad ettiği nokta şöyledir. Biz emrin fevriyeti gerektirdiğini ifade ettiğimizde emirden sonra zıddını terketmek gerekir, aynı şekilde tüm yönleriyle emri yerine getirdiğimiz gibi. Ancak emir terahiyi gerektirir diye bir görüşe meyledersek o takdirde bir şeyi emretmek zıddını nehyetmek çıkarımında bulunmak mümkün olmaz. Cessas, Ebû’l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) Ebû Mansûr Mâtürîdî⁶²² (ö. 333/944) ve Şâfiîler, bu hususu şöyle formüle etmişlerdir: Memuru bih’i fevriyet yoluyla tahsil etmek vâcip olunca bir şeyi emretmek zıddını nehyetmeyi gerektirir. Şemsü’l-eimme es-Serahsî (ö. 483/1090 [?]) de bu görüştedir. Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38): Memurun bih bedelsiz muzayyak vâcip olunca bir şeyi emretmek zıddını nehyetmek anlamına gelir, demiştir.⁶²³ Hanefî âlimlerden Fahrü’l-İslâm el-Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 483/1090) bir şeyin zıddını yapmanın keraheten tahrîm ile yasak olduğuna delalet eder. Bir şeyden nehyetmek ise o şeyin zıddını sünneti müekket mesabesinde vâcip gibi gerektirir. Zımmen sabit olmuş gibi bir durum söz konusudur. Hulasa eser müessir miktarınca takdir olunur.⁶²⁴ Hanefîlerin duayen iki ismi burada kısaca anlatmak istedikleri şey emrin şiddeti oranında zıddının nehyedilmesinin şiddeti anlaşılmış olur.

⁶¹⁹ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 87.

⁶²⁰ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 87.

⁶²¹ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 87.

⁶²² es-Semerkindî, *Camîu’l-usul*, 1/91.

⁶²³ Abdulazîz b. Ahmed b. Muḥâmed el-Ḥanefî ‘Alâ’uddîn el-Buḥârî, *Keşfu’l-esrâr şerhu’Uşûli’l-Pezdevî* (b.y.: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.), 2/329.

⁶²⁴ es-Semerkindî, *Camîu’l-usul*, 1/92.

Saymerî bu konuda bir tercihte bulunmayıp iki görüşü zikredip gerekçeleriyle izah etmiştir. Biz burada Saymerî'nin hangi görüşe meylettiğini hocası konumunda olan Cessas'a ait görüşü önce zikretmesi ve Hanefilerin cumhuru bu görüşü desteklemesinden dolayı Saymerî'nin bu görüşte olduğu kanaati hâsıl olmuştur. Pezdevî ve Şîrâzî'nin eserlerinde beyan ettikleri üzere aksi görüşte olanlar mu'tezile mensuplarıdır zira onlar meseleye meskûtu anı, veçhesinden meseleyi değerlendiriyorlar. Saymerî ve Cessas mu'tezile olmalarına rağmen onların görüşlerine meyletmemişlerdir. Şîrâzî ve Saymerî bu konuda aynı görüşü paylaşıyorlar. Şîrâzî'nin pozisyonu bu noktada Saymerî'den daha nettir. Şîrâzî gerek mu'tezile gerekse bazı aksi görüşte olan Şâfiîlere cedel yöntemiyle cevaplar vermiştir.

2.4.11. Emre Konu Davranışın İfası

Bu başlık altında, emrin iczâ (müczi olma) niteliği meselesi ele alınacaktır. Tartışma, mükellefin me'mûrun bih olan fiili emredildiği şekilde yerine getirmesinin, söz konusu yükümlülüğü düşürüp düşürmediği noktası etrafında şekillenmektedir. Fakihler bu mesele üzerine pek çok fûru mesele bina etmişlerdir. Bunlardan biri de şudur: Su veya toprak bulamayan bir kimse namaz vakti girdiğinde; namaz kılması gerekir. Peki, bu kişi namaz kıldıktan sonra su veya temiz toprak bulduğunda, kıldığı o namazı kaza etmesi gerekir mi gerekmez mi sorusu konumuzu somutlaştırması açısından önemi haizdir.⁶²⁵ Bu bağlamda cumhur ulemanın yaklaşımı ile Mu'tezilî ve Şâfiî âlimlerin ileri sürdükleri farklı görüşler, Saymerî ve Şîrâzî'nin değerlendirmeleri çerçevesinde incelenecektir.

Saymerî ve Şîrâzî eserlerinde konuya muhalif yaklaşımlara cevap vermişlerdir. Mükellefin, me'mûrun bih olan fiili meşru çerçevede yerine getirmesi hâlinde, emredilen fiil aynen ifa edilmiş sayılır. Cumhur ulemanın görüşü bu doğrultudadır.

Buna karşılık Kādî Abdülcebâr (ö. 415/1025) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) gibi Mu'tezilî âlimler bu görüşe itiraz etmişlerdir. Onlara göre, fiilin müczi sayılabilmesi için, emrin tamamen yerine getirildiğini gösteren ayrıca bir delile ihtiyaç vardır.⁶²⁶ Şâfiî fakihi Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406/1016) ise üçüncü bir görüş olarak, iczâ konusunda delil ortaya çıkıncaya kadar tevakkuf edilmesi gerektiğini ifade etmiş ve bu yaklaşımı Eş'arîlere nispet etmiştir.

Dördüncü bir görüşe göre ise, emrin müczi oluşu şer'î örf bakımından kabul edilmekle birlikte, lugavî vaz' açısından emir tek başına iczâyı gerektirmez. Bu görüş, kaynaklarda Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) tarafından nakledilmiştir. Beşinci görüşte ise mesele tafsilatlı şekilde

⁶²⁵ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl*, 397.

⁶²⁶ Şîrâzî, *el-Luma'*, 19.

ele alınmıştır. Buna göre, şart ve rûkûnlerine riayet edilerek eda edilen namaz müczi kabul edilir. Ancak mükelleften kaynaklanan ya da haricî bir sebeple ibadette meydana gelen eksiklik, bu fiilin müczi sayılmasına engel teşkil eder.⁶²⁷

Saymerî yukarıda geçen mütekellim âlimlerin konu hakkındaki itirazlarına yer verdikten sonra kendisinin tercihi olan cumuhur ulemanın konu hakkındaki gerekçelerini şu şekilde zikretmiştir. Bir ibadete sahihtir demek emredilen ibadetin hakkında verilmiş bir hükümdür. Aynı şekilde, emrin yerine getirilmesiyle sevap kazanmak o ibadet hakkında verilmiş bir başka hükümdür. Dolayısıyla memurun bih'in şartlarına uygun olarak yerine getirilmesi, ondan uhrevî açıdan sevap kazanılacağına emâre olduğuna göre, ilgili ibadetin dünyevî hükümleri açısından sahih oluşuna da bir emâredir. Konunun başka bir gerekçesi şöyledir: Emredilen davranış mükellef tarafından tüm şartlarına riayet edilip edilmediğini bilemeyiz. Bunun yanı sıra, ilahi emre uygun şekilde ibadetin sahih olup olmadığını gösteren bir göstergenin tespiti de beşer açısından mümkün değildir. Saymerî bu yönüyle haklı olduğumuz ortadadır demektedir.⁶²⁸

Saymerî bir ibadet şartları ve rûkûnları yerine getirildikten sonra onu sahih olduğuna hükmettikten sonra uhverî olarak onun hükmüne muttali olmak olanaksızdır, ancak dünyevî hükmüne tabi olarak o ibadetin o kişiden artık düşmüş olduğuna hükmederiz. Şartlarına uygun yerine getirilen hac gibi, Saymerî burada adından söz etmese bile bir kazaî diyanî ayırımına atıfta bulunmaktadır.

Şîrâzî'de konuyu aynı minvalde ele almıştır zira o da mu'tezilenin itirazına yer vererek meseleyi izah etmeye çalışmıştır. Ona göre mükellef bir emri âmirin emrettiği şekliyle yerine getirirse o emir artık mükelleften sakıt olur nehiyde de durum böyledir. Ve yine fasit olarak yapılan ibadet konusunda kendisine yöneltilen itirazlara karşı; bu tür yerlerde ibadet zaten şart ve rûkûnlarıyla yerine yetirilmediğinden dolayı yapılan itiraz yersiz olduğunu ifade etmiştir. Çünkü mükellefin fasit olarak yerine getirdiği ibadet müczi olması şöyle dursun onları kaza etmesi gerekir.⁶²⁹

Saymerî ve Şîrâzî meseleyi gerekçelendirmeleri birbirinden farklı da olsa aynı görüşü paylaştıklarına şahit olmaktayız. Ancak Şîrâzî *Şerhu'l-Lüma'* adlı eserinde meseleyi Hanefîlerle ihtilafı oldukları noktaya evirmiştir.⁶³⁰ İbadet fasit olduğu zaman zimmet onunla meşgul olmaya devam eder. Şöyleki müczi olan emrin sonuçlarını orada söz konusu olmaz.

⁶²⁷ Zerkeşi, *Bahrü'l-muhit fî usulî'l-fikh*, 3/338.

⁶²⁸ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 85.

⁶²⁹ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî usulî'l-fikh*, 85-86.

⁶³⁰ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/268.

Talep ondan sakıt olmaz. Burada bir ayırmda daha bahsetmek gerek oda cumhur ve Hanefiler arasında fesad butlan ayırımıdır. Cumhura göre fasit ve batıl mütaradif kabul edildiklerinden dolayı ikisi arasında bir fark yoktur bu şekilde yapılan ibadet ve muamelatın bir hükmü yoktur.⁶³¹

Tabiatıyla sahih olmayan fiil müczi olmasında mümkün değildir. Haliyle Şîrâzî ve Hanefiler arasındaki fasit ve butlan kavramlarına yüklemiş olduğu anlamlar birbirinden farklı olması birçok ihtilafa zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla Şîrâzî bu ihtilafa eserine yer vermiştir. Şöyleki: Mekruh ve menhiy olan emrin altına girermi girmez mi meselesi gündeme gelmiştir. Hanefiler mekruh emrin altına girer demişler ve abdestsiz yapılan tavafın kerâhâdle beraber caiz olur görüşünü beyan etmişlerdir. Tabi ilgili noksanlıktan dolayı gereken cezayı yerine getirmek kaydıyla.⁶³² Hanefiler “*Kadîm evi (Kâbe) tavaf etsinler.*”⁶³³ ayetine tutunmuşlardır.

Şîrâzî emir استدعاء yoluyla bir şeyin yapılmasını talep etmektir ve emir sigası itibarıyla ya vücûbu gerektirir ya da istihbabı gerektirir, hal böyleyken mekruh ve nehyedilen bir eylem ne vâciptir ne de müstehaptır. Dolayısıyla böyle bir durumun emrin zımında olması mümkün değildir. Hanefiler fasit kavramına atfettikleri mana itibarıyla tavaf etmek kabeyi dolaşmaktan ibarettir dolayısıyla abdestli olmadanda bu eylem yapılır. Bu durumda emrin tahtına girip müczi olmasında bir sakınca yoktur demişlerdir.⁶³⁴ Bir örnekle konuyu vuzuha kavuşturmak gerekirse bir kimse Kurban Bayramının birinci gününde oruç tutmayı nezretse ve o gün oruç tutsa nezrini yerine getirmiş olur.⁶³⁵ Çünkü ibadeti çevreleyen fesat onun aslında değildir. Hanefilerin böyle bir ayırım yapmaları birçok ihtilafa esas teşkil etmiştir.

Saymerî ve Şîrâzî arasında emredilen ibadet ve muamelatta Şartları ve rükünleri tamam olduğunda bir ihtilaf yoktur. Ancak fasit ve batıl kavramına yükledikleri anlamdan kaynaklı birçok ihtilaf söz konusu olmaktadır.

2.4.12. Nehiy Kavramı

Usûl literatüründe emrin zıddı olarak ele alınan nehiy, emir bahsinde olduğu gibi birçok ihtilafı bünyesinde barındırmaktadır. Bu sebeple emrin delâleti konusunda yürütülen tartışmaların benzerleri nehiy bahsinde de gündeme gelmiştir. Ancak tekrara düşmemek adına, bu ortak tartışmalara burada yeniden temas edilmeyecektir. Nitekim Saymerî’nin, konuya *bâbü’l-emri ve’n-nehyi* başlığı altında yer vermesine rağmen nehyin müstakil bir tanımını

⁶³¹ Heyto, *el-veciz*, 55.

⁶³² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/162.

⁶³³ el-Hac 22/29.

⁶³⁴ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 1/268.

⁶³⁵ Heyto, *el-veciz*, 56.

yapmaması bu durumu teyit etmektedir. Saymerî, nehiy bahsinde emirle ortak olan hususlara değinmemiş, yalnızca nehye özgü meseleleri ele almıştır. Bununla birlikte, nehyin bir karine ile birlikte bulunması hâlinde neyin kastedildiğinin karineye göre belirleneceği hususunda ittifak bulunduğu görülmektedir.

Şîrâzî'nin yaklaşımının da bazı istisnalar dışında benzer bir hassasiyet taşıdığı söylenebilir. Şîrâzî, usûl eserlerinde nehyin emirle zıt bir yapıya sahip olduğunu ve birçok noktada aralarında paralellik bulunduğunu ifade ettikten sonra, nehyin müstakil tanımını da yapmıştır. Ona göre nehiy, “üst konumda bulunan bir kimsenin, alt konumda bulunan birinden bir fiili yapmamasını sözlü olarak istemesi”dir.⁶³⁶

Şîrâzî emir konusunda zikrettiği gibi bazı Şâfiîlerin yukarıdaki tarife “icabı gerektirecek şekilde bir şeyin yapılmamasını istemek” kaydını zikreder.⁶³⁷ Şîrâzî emrin ve nehyin mucibinin hakikat olduğunu kabul edenlerin bu ilavaye ihtiyaçları yoktur açıklamasını yapmıştır. Bu konuda mu'tezilede yine kendi usûlüne bağlı kalmak adına emirde ileri sürdüğü “irade etme” şartını burada da yinelemiştir. Saymerî'nin emir tarifinden yola çıkarak kendisinde bu konuda mutezilî bir temayüle rastlanmamıştır. Saymerî ve Şîrâzî arasında emir bahsinde birçok mesele ele alındığından dolayı tekrara düşmemek adına aynı konular nehiy üzerinden tartışmaya açılmayacak, ancak nehyin kendine hâs Saymerî ve Şîrâzî'nin eserlerinde geçen konular ele alınacaktır.

2.4.13. Nehyin, Yasaklanan Şeyin (Menhî Anh) Fesâdına Delâleti

Bu konuda usulcülerin kendi aralarında ihtilafı vardır. Onlardan cumhurun görüşüne göre nehiy müstakil bir delil ile aksi ispatlanmadıkça yasaklanan fiilin fesadına delalet eder.⁶³⁸ Bu bağlamda nehiy ile menhî anh arasındaki münasebet birkaç ihtimal çerçevesinde ele alınmaktadır. Buna göre nehiy, ya menhî anh ile mahiyet itibarıyla aynıdır, ya da menhî anhın mahiyetinin bir cüz'ünü teşkil eder. Üçüncü ihtimalde, nehiy mahiyetin dışında olmakla birlikte menhî anh ile arasında lâzîmî bir ilişki bulunmaktadır. Dördüncü ihtimalde ise nehiy, mahiyetin dışında olduğu gibi menhî anh ile de doğrudan bağlantılı değildir.⁶³⁹

Bu hususlar örneklerle açıklanacak olursa; hayız hâlinde oruç tutmak, kan karşılığında lâşe satmak veya para karşılığında domuz satmak gibi fiiller, zatlari itibarıyla çirkinlik taşıdıkları için bu konularda ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak üçüncü ihtimal olarak zikredilen

⁶³⁶ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/291.

⁶³⁷ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/291.

⁶³⁸ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl*, 419.

⁶³⁹ es-Semerkandî, *Camîu'l-usul*, 107.

durumda, yani nehiy ile menhî anh arasında lâzîmî bir ilişkinin bulunduğu kabulünde, Hanefîler ile Şâfiîler arasında ihtilaf söz konusudur.⁶⁴⁰

Ebû Hanîfe (ö. 150/767) nin yaklaşımını bir örnekle izah etmek gerekirse faizli alışveriş Kurban Bayramı'nda oruç tutmak gibi. Bunları batıl sayamayız çünkü harici emrin muktezasını zâtî emrin muktezasına tercih etmiş oluruz ki bu caiz değildir.⁶⁴¹ Nehiy, yasaklanan şeyin lâzîmî vasfına raci olduğunda Hanefîlere göre sadece yasaklanan vasfın fesadını gerektirmekte olup işin aslı meşru olarak kalmaya devam eder. Bu fasid vasfı izale edilirse iş tamamen meşruiyet kazanır. İşte Hanefîlere göre muamelat konusunda butlandan ayrı olarak ele alınan fesad teorisi burada kendinî gösterir.⁶⁴²

Ebû Hanîfe burada adeta her bir emrin muktezası neyi işaret ediyorsa o durumun esas alınması gerektiğini ifade ediyor. Alışveriş helal bir eylem olmakla beraber faiz haramdır. Alışveriş eyleminde faiz ana paranın tümüne sirayet etmediği için bu işlem fasit olarak nitelenmiştir.

Şâfiî fukahâsının geneli ve bazı kelamcılara göre şer'i fiillerden mutlak nehiy, o fiilin batıl olduğuna delalet eder ve onun bizâtihi çirkin (li-aynihi kabih) olduğunu gösterir. Çünkü; Hz. Peygamber “*Kim bizim işlerimize uygun olmayan bir şeyi yaparsa reddolunur.*” Buyurmuştur.⁶⁴³ Hülasa nehyin fesada neden olup olmadığı ihtilaflıdır. Yani hitaba konu nehiy, ibadetin veya herhangi bir muamelenin fasit olduğuna delalet eder mi konusu sadece Hanefî ve Şâfiî arasında ihtilaflı bir mevzu olmayıp usûl âlimlerinin geneli nezdinde ihtilaflıdır.⁶⁴⁴

Saymerî'nin konu hakkındaki beyanı şöyledir: Âlimlerimizin bu konudaki görüşü “Şayet yasak, yasaklanan şeyin özündeki bir manayla ilişkili ise o şeyin fâsid (hukuken sakat) olduğuna delâlet eder” şeklindedir.⁶⁴⁵ Saymerî bu açıklamasının gerekçesini şöyle beyan eder: Emir, emredilen şeyin hâsen olduğunu haber verdiği gibi, nehiy de yasaklanan şeyin kabih olduğunu haber vermektedir. Buna binâen yasaklanan şeyle emredilen şey aynı değildir. Aksi takdirde bir eylem aynı durumda hem güzel hem de çirkin olacaktır. Böyle bir durum muhaldir. Dolayısıyla yasaklanan bir şeyi yapmanın karşılığında, bize emredilen bir şeyin vebalinden kurtulduğumuzu düşünemeyiz. Zira emir, emredilen şeyin bizzat kendisiyle ilgilidir ve yerine getirilmesi vâciptir.⁶⁴⁶

⁶⁴⁰ es-Semerkindî, *Camiu'l-usul*, 107.

⁶⁴¹ es-Semerkindî, *Camiu'l-usul*, 107.

⁶⁴² H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016), 262.

⁶⁴³ Müslim, “Akdiye” 17 (no:1747)

⁶⁴⁴ Koçinkağ, *Mütekellim Yöntemi İslam Hukuk Metodolojisi*, 158.

⁶⁴⁵ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 97.

⁶⁴⁶ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 99.

Saymerî burada üzerinde ittifak edilen hususlara temas etmiş olup yasaklanan şey aslı ve vasfı itibariyle yasak olduğundan olayı zâtî itibariyle fesadı gerektirir, yani hükümsüzdür anlamına gelen bir yaklaşım sergilemiştir.

Saymerî'nin itiraz ettiği ve Hanefî Şâfiîler arasında ihtilafa medar olan konu hakkındaki beyanı şöyledir: Gasp edilmiş bir evde kılınan namazın bu konuyla bir alakası yoktur. Çünkü namazın kendisi yasaklanmış bir davranış değildir. Yasaklanan şey, gasp yoluyla bir evde bulunmaktır. Dolayısıyla ev sahibinden izin alındığı takdirde, kılınan namaz yasaklanmış bir davranış olmaktan çıkmış olur. Fesadı gerektiren yasak, abdestsiz namaz kılmanın nehyedilmesi gibi ibadetin özünde olan durumdur. Bu beşerî bir izinle tolere edilmesi mümkün değildir. Öte yandan, bir fiilin hukuken geçerli olup olmadığı sadece naslarla anlaşılır.⁶⁴⁷ Saymerî Hanefilerin genel bakış açısını yansıtmakla beraber hocası konumunda olan Kerhî'nin görüşüne meyletmemiştir.

Şîrâzî'nin konu hakkında beyanı şöyledir; ashabımızın geneline göre ve Şâfiî fakihi Ebû Bekr el-Kaffâl eş-Şâî (ö. 365/976), nehiy yasaklanan şeyin fesadına delalet etmez.⁶⁴⁸ Şâfiî (ö. 204/820) ise yasaklanan şeyin fesadına delalet eder, demiştir. Bu aynı zamanda Hanefilerden Kerhî'ninde görüşüdür. Yine mükelliminden her iki gruba mensup olanlar ve bizim ashabımızdan nehiy menhi anha hâs ise o takdirde nehiy fesada delalet eder görüşünü savunanlar olmuştur. Necis sütte ile namaz kılmak gibi... Ancak nehiy menhi anha hâs olmazsa gasbedilmiş evde namaz kılmak ipek elbiseyle namaz kılmak, cuma günü ezan vaktinde alışveriş yapmakta nehiy yasaklanan şeyin fesadına delalet etmez.⁶⁴⁹ Fesat ise ilgili ibadet ve eylemin hükümsüz olması demektir.⁶⁵⁰ Nehiy sadece ibadetlerde fesadı gerektirir, muamelatta gerektirmez fikrini savunanlar arasında Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044), Gazzâlî (ö. 505/1111), Râzî (ö. 606/1210), Şâfiî âlimler vardır. Bu âlimlerin Şâfiî mezhebinin genel kabulünden ayrılıp Hanefilere meylettikleri görülmektedir. Dolayısıyla yukarıda Şîrâzî'nin bahsettiği mezhep içi ihtilaf kendisinden sonra da devam ettiği gözlenmektedir.

Şîrâzî'ye göre nehiy fesada delâlet eder ve bunu belirleyen şariat değil, dilin kendisidir.⁶⁵¹ Bu bahsi geçen fasad teriminden maksat butlan kavramının müradifi olmasıdır.⁶⁵² Hanefilerin aslen meşru vasfen veya mucaveren gayri meşru olan olan durumlar butlanı

⁶⁴⁷ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 99.

⁶⁴⁸ Şâfiîlerden Kaffâl eş-Şâî "yasak, yasaklanan şeyin fesadına delâlet etmez, sadece çirkinliğine delâlet eder" Bu görüş, aynı zamanda Hanefilerden Ebu'l-Hâsen el-Kerhî'ye ve kelâmcıların çoğuna nispet edilmektedir. Bk. Şîrâzî, *et-Tefsîr*, s. 100-101; Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille*, 1/140.

⁶⁴⁹ Mezkur örneklerde fesadı gerektirmeme durumu nas kaynaklıdır.

⁶⁵⁰ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/297.

⁶⁵¹ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/297-299.

⁶⁵² Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuḥûl*, 1/280.

gerekirmez yaklaşımına Şîrâzî' karşı olduğunu “*Kim bizim işlerimize uygun olmayan bir şeyi yaparsa reddolunur.*” hadisiyle istihsad ederek karşılık vermiştir.

Ancak bu konu etrafında bazı meselelerde Hanefilerle aynı hükme ulaştıkları görülmüştür. Şöyle ki nehiy yasaklanan şeyin butlanını değil çirkinliğini gösterir, dolayısıyla hayızlı kadını boşamanın veya gasbedilmiş su ile alınan abdestin batıl olduğu sonucuna varılmaz diye Şîrâzî'ye karşı yöneltilen eleştiriler ve buna karşı verdiği cevaplar son derece önemlidir. Şîrâzî, hayızlı kadını boşamanın veya gasbedilmiş su ile alınan abdestin geçerli olmasına hükmetmemizin sebebi delilin olmasından dolayıdır.⁶⁵³ Aslen meşru vasfen gayri meşru bir örnek üzerinden gidecek olursak Hanefilerde fasit akit kabız olması halinde hüküm doğurur ancak İmam Şâfiî ilgili bey' akdinde aktin gerektirmediği şartların batıl olduğunu ifade etmiştir.⁶⁵⁴

Bu konuda usûl eserlerine baktığımız zaman bazı tikel örneklerde Şâfiî ve Hanefî ulemanın aynı hükme varmaları kafa karışıklığına sebep olmaktadır. Yukarıdaki örnekte kısaca değinildiği gibi Şîrâzî ve mensubu olduğu Şafiler neyhin fesadı gerektirmez dediği yerler usûl açısından Hanefilerden farklıdır. Onlara göre asıl ve vasıf ayrımı fesada mâni olmayıp nehyin fesadını kaldıran bir nas olmadığı takdirde nehiy fesada (butlana) delalet eder ve ilgili konu hakkında hüküm doğmaz.

Konuya dair Saymerî'nin verdiği örnekler zikredince müelliflerin yaşadığı dönemdeki usûl ayrışması daha net olarak fark edilmektedir: Hanefilere göre, gasp edilmiş bir suyla abdest almak veya gasbedilmiş evde namaz kılmak, cuma ezanı okunurken alışveriş yapmak ve benzeri durumlara yönelik yasaklar, yasaklanan şeyin fesâdına delâlet etmez. Ancak bazı âlimler, bu tür yasakların fesâda delâlet ettiğini savunarak yukarıda bahsi geçen ibadet ve muamelata dâir tüm işlemleri geçersiz saymışlardır.⁶⁵⁵

Saymerî'nin gerekçeleri: Gasbetilmiş bir evde namaz kılma ile alakalı nehiy, namazla doğrudan ilgili olmayan bir manayla ilgilidir. Dolayısıyla namazın şartlarından birisini ihlali söz konusu değildir. Mezkûr örnekte gördüğümüz üzere, ilgili kişiye yönelik gasp yasağı gerek namazın öncesinde ve sonrasında istikrarlı biçimde devam etmektedir. Netice olarak, kılınan

⁶⁵³ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fıkh*, 1/103-104.

⁶⁵⁴ Mustafa b. Sa'îd el-Hinn, *Eserü'l-ihtilâf fî'l-kavâ'id il-usûliyye fî ihtilâfi'l-fukahâ* (Dimeşk: Darü'r-Risaletü'l-Alemiyye, 2020), 324-325.

⁶⁵⁵ Ebû Hanîfe başta olmak üzere Hanefî fakihler, bu tür işlemleri sadece mekruh görmekte, hukuki sonuç itibarıyla ise geçerli saymaktadırlar. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/278; Teftazânî, *et-Telviḥ*, 1/423. Memûrun bih ile menhîyyün anının aynı işlemde birleşmeyeceği, aynı kişinin aynı anda ve aynı durumda hem emre hem de nehye muhatap olamayacağını gerekçe gösteren İbn Hazm ise, bu konuda cumhurdan ayrılarak, mücâvir özelliklere taalluk eden yasakların da fesâda delalet ettiğini savunmakta ve yukarıdaki işlemlerin tamamını geçersiz saymaktadır. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/60.

namazın sanki gaspa konu olmayan bir mekânda kılınmış gibi, sevaba nail olması bizce münasip düşmektedir.⁶⁵⁶

Netice olarak Şîrâzî ve Şâfiî mezhebinin kahir ekseriyeti fesat ve butlan kavramlarını aynı anlamda kullanmalarından dolayı Hanefî Şâfiîler arasında fûrû meselelerine yansıyan birçok mesele vardır. Şîrâzî ve Şafilerin temel gerekçesi “*Kim bizim işlerimize uygun olmayan bir şeyi yaparsa reddolunur.*” Hadisi gibi rivayetlerin varlığıdır. Konu hakkında her ne kadar usûl konularında haberi vahitle istidlal yapılmayacağı ile ilgili eleştiriler gelse de mezkûr rivayetin telakkî bi’l-kabûl olduğunu dolayısıyla mütevatir gibi değerlendirdiklerini Şîrâzî bizzat eserinde dile getirmiştir.⁶⁵⁷ Hanefilerin gerekçeleri Saymerî’nin görüşleri üzerinden dile getirildiğinden dolayı tekrara düşmemek adına bahse konu edilmeyecektir.

2.5. BEYAN TEORİSİ

Beyan kavramı, ilk bakışta manayı açıklamak ve izah etmek anlamına gelmektedir. İmam Şâfiî, beyan teorisini ele almadan önce onu, “asılları bakımından müşterek, fer’leri açısından ise farklı manaları içine alan câmid bir isim” olarak tanımlamıştır.⁶⁵⁸ Günümüze ulaşan ilk usûl eseri olan *er-Risâle*’nin giriş bölümünde beyan konusu ilk defa müstakil olarak ele alınmış, zamanla usûlcüler tarafından geliştirilerek sistemli bir teori hâline getirilmiştir.⁶⁵⁹ Beyan teorisi, Hanefî usûl eserlerinde genellikle Kitap ve Sünnet bahislerinin devamında ele alınırken, mütekellimûn metoduna göre kaleme alınan usûl eserlerinde ise lafızlar başlığı altında, özellikle mücmel lafız bağlamında incelenmektedir.⁶⁶⁰

Usûlcüler “beyan” kavramını üç farklı anlamda kullanmışlardır: “*Açıklama*”, “*Bir şeyin kendisiyle açıklandığı delil*” ve “*Bu delilden hâsıl olan bilgi*”. Hanefiler genelde beyanın sözün maksadını açıklamak (izhâr, îzâh) anlamını esas almışlardır.⁶⁶¹ Ancak bu açıklama Hanefilerin bu konuda ittifak halinde oldukları anlamına gelmez. Nitekim Serahsî beyan konusunda ahabımızın görüşü farklıdır. Şöyleki Hanefî ulemasının çoğunluğu beyanın manayı izhar etmek ve bu manayı kapalı kılan şeyden bağımsız olarak muhataba manayı izhar etmektir şeklinde açıklamıştır. Diğer bir kısım ulemaya göre muhatap için murad olan şeyin açığa çıkmasıdır yani muhatapın katında bir işin ne için meydana geldiğinin bilinmesidir. Bu görüş aynı zamanda Şâfiîlerinde benimsediği görüştür. Mesela bir kimse şu husus bana açık oldu veya kadın kocasından bain talakla boş oldu gibi.

⁶⁵⁶ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 101.

⁶⁵⁷ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli’l-fıkh*, 101.

⁶⁵⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, ed. Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetü’l-Halebî, 1940), 21.

⁶⁵⁹ Koçinkağ, *Mütekellim Yöntemi İslam Hukuk Metodolojisi*, 192.

⁶⁶⁰ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli’l-fıkh*, 207.

⁶⁶¹ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, 221.

Serahsî bu iki görüşü zikrettikten sonra beyanın izhar manasında olmasının daha isabetli olduğunu ifade eder. Çünkü Arap mutlak manada beyan lafzından mübeyyenün leh için vaki olan manayı anlamaz ancak falan kişiye açık bir şekilde beyan et dese o takdirde meram anlaşılır.⁶⁶²

Burada beyan teorisinin izhar ve zuhur şeklinde iki farklı anlamda kullanıldığı görülmüştür. Serahsî kendi görüşünün haklı olduğunu öne çıkaran dil kaynaklı deliller zikretmiştir. Zira usûlcülerin örfünde beyan izhar anlamında kullanılmaktadır. Bazen zuhur anlamında kullanıldığında vardır. “Ona anlama ve anlatmayı öğretti.”⁶⁶³ “Sonra onu anlatmak elbette bize aittir.”⁶⁶⁴ “Bu Kur’an insanlara bir açıklama, takvâ sahipleri için de bir hidayet ve bir öğüttür.”⁶⁶⁵ Bütün bu ayetlerde geçen beyan lafzından murad izhar manasıdır. Hanefilerin bu konuda istiṣhat noktaları ayetler üzerinden olmuştur.

Gazzâlî (ö. 505/1111) beyan hakkında ulemadan üç temel yaklaşım aktarmıştır. Bunlar arasında birinci sırada delilden asıl olan bilgi yer almıştır. İkinci olarak bir şeyin işkal durumundan çıkarıp tecelli durumuna yükseltmek yani açıklığa kavuşturmak anlamında olduğu zikredilmiş son olarak beyan; sahih bir nazarla kişiyi bilgiye ulaştıran şeydir diye tarif edilmiştir. Gazzâlî yukarıda bahsi geçen tariflerin herbirinin beyan için uygun olduğunu ifade ettikten sonra ehli ilim arasında revaç bulan en doğru ve dil açısından en uygun olan beyanın delil anlamında kullanılmasıdır. Zira ona göre “Bu Kur’an insanlara bir açıklama, takvâ sahipleri için de bir hidayet ve bir öğüttür.”⁶⁶⁶ Ayetinde bahsi geçen beyan Kur’an’dır yani delildir.⁶⁶⁷

Görüldüğü üzere, her iki mezhebin önde gelen âlimleri beyan konusunda aynı ayetlere dayanmakla birlikte farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu farklılığın temelinde, fukahâ ile mütekellimîn arasında hükmün mahiyeti konusundaki yaklaşım ayrılığı bulunmaktadır.

2.5.1. Beyan Türleri

Beyanın çeşitli türleri bulunmaktadır. Şîrâzî’ye göre beyan; söz, fiil, ikrar, işaret, kitâbet ve kıyas olmak üzere altı kısma ayrılmaktadır. Hanefî usûlcülerden Debûsî (ö. 430/1039) ise beyanı; beyânü’t-takrîr, beyânü’t-tefsîr, beyânü’t-tağyîr ve beyânü’t-tebdîl şeklinde dört kısımda ele almıştır.⁶⁶⁸ Ayrıca bazı Hanefî âlimler bu tasnife beyânü’z-zarûreyi de

⁶⁶² es-Serahsî, *Uşûl*, 2/26.

⁶⁶³ er-Rahmân 55/4.

⁶⁶⁴ el-Kıyâmet 75/19.

⁶⁶⁵ Âl-i İmrân 3/138.

⁶⁶⁶ Âl-i İmrân 3/138.

⁶⁶⁷ Gazzâlî, *Mustaşfâ*, 191.

⁶⁶⁸ ed-Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 221.

eklemişlerdir. Bu çerçevede Hanefîler ile Şâfiîler arasında, beyanın kısımlarına ilişkin olarak hem ıstılah hem de sayı bakımından farklılık bulunduğu görülmektedir.

Bu meselede, çalışmamıza doğrudan kaynak teşkil etmesi sebebiyle Şîrâzî'nin yaptığı tasnif esas alınacaktır. Bu bağlamda ilk olarak sözlü beyan ele alınacaktır. Birinci sözlü beyan için “*Sâime develerden birer yaşlarını bitirmiş beş deve için bir koyun verilir*”⁶⁶⁹ hadisini örnek olarak zikredebiliriz. Sözlü beyan mefhum ve mantuk olarak iki şekilde kendisini göstermektedir. Mefhum bazen “tenbih” ve “delîlü’l-hitâb” anlamları içerir. Tenbih anlamına “*Onlardan biri veya ikisi senin yanında yaşlanırsa onlara öf bile deme!*”⁶⁷⁰ ayetini örnek verebiliriz, dövmek sövmek şöyle dursun öf bile deme!

Delîlü’l-hitâb örneğine gelince “*Sâime develerden birer yaşlarını bitirmiş beş deve için bir koyun verilir.*”⁶⁷¹ Hadisini örnek olarak zikredebiliriz, burada alufeden zekât alınmaz beyan ediliyor, bu yaklaşım mefhumu muhalefet yoluyla elde edilmiş bir hükümdür.⁶⁷²

Mefhumu muhalefet yoluyla bir hükme varma meselesi Hanefî ve Şâfiîler arasında teori ve pratik açısından tartışmalı bir konu olduğundan dolayı ayrı başlık altında ele alınacaktır.

İkinci olarak fiille beyan; Hz. Peygamberin namaz vakitleri ve Hac menasikini bizzat eylemsel olarak yaparak ve yaşayarak göstermesi gibi hususları örnek olarak zikredebiliriz.

Üçüncü olarak ikrar ile beyandır; bu konuda birçok hadis vardır, Kays b. Amr’dan; rivayetle Hz. Peygamber sabah namazının farzını kıldıktan sonra iki rekât (daha namaz) kılmakta olan bir adam gördü. Bunun üzerine Hz. Peygamber bu iki rekât nedir dedi. Adam: farzdan önceki iki rekât sünneti kılmamıştım, şimdi onları kılıyorum, diye cevap verince Hz. Peygamber bu durumu hoşnutsuzlukla karşılamadı.⁶⁷³ Bu rivayetteki beyan edilen husus sabah namazının farzından sonra nafile kılınabileceğinin cevazıdır bu çıkarım Şâfiî mezhebinin görüşüdür. Hanefîler başka bir rivayetin mutlakına dayanarak ilgili çıkarımı kabul etmemişlerdir.⁶⁷⁴

Dördüncü olarak işaretle beyan; Hz. Peygamber ayların durumunu anlatırken eliyle işarette bulunmuş hatta başparmağını yumarak bir bedeviye ayların sayısını açıkladı.⁶⁷⁵

⁶⁶⁹ Tirmizî, “Zekât”, 4; Ebû Dâvud, “Zekât”, 5. (No:1568).

⁶⁷⁰ el-İsrâ 17/23.

⁶⁷¹ Ebû Dâvud, “Zekât”, 5. (No:1567)

⁶⁷² Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 1/470.

⁶⁷³ Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsnedü İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dâru’l-Hadis, 1995), 5/448.

⁶⁷⁴ Muhyi’ddîn Muhammed b., *el-İsâr lihalli’l-Muhtâr*, ed. İlyas Kaplan (İstanbul: Mektebet’u l-İrşad, 2106) 3,123.

⁶⁷⁵ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 1/471.

Beşinci olarak kitabetle beyan Hz. Peygamberin Yemene ve diğer bölgelere gönderdiği mektuplar ve bu mektuplarda zekat ve diğer bazı ahkama dair açıklamaları olduğu gibi.

Son olarak kıyasla beyan; buğdayda ve içkide haram hükmünün nas ile beyanından pirinç ve biranın haramlığı konusunda hükmün bilinmesi örneklerini zikredebiliriz.⁶⁷⁶

Debûsî'nin (ö. 430/1039) yaptığı taksimatları örneklerle zikrettiğimizde Hanefî ve Şâfiîler arasındaki ayrım daha net olarak anlaşılacaktır. Beyanı takrir; *“Bunun üzerine meleklerin hepsi secde ettiler.”*⁶⁷⁷ Bu ayette *“hepsi secde ettiler”* ifadesi manayı tekrarr ettirip tahsise ihtimal bırakmadığından bu adla isimlendirilmiştir.

Beyanı tefsir; mücmel, müşkil, müşterek ve kendisiyle amel edilmesi için bir delille izah edilmesi gereken kelimeler ki burada ihtitiyaç duyulan delil, tefsir edici delil olarak kabul edilmiştir.

Beyanı tağyir; *“Nûh, bin yıldan elli yıl daha az bir süreyle onların arasında kaldı.”*⁶⁷⁸ Bu örnekte aslında bir istisna söz konusudur, istisna edilen elli yıl bin yılı açıklayıcı değildir, istisnadan sonrası baki kaldığı için açıklayıcı kabul edilmiş ve istisna bir kısmınıda kaldırmamasından dolayı teğyir diye isimlendirilmiştir. Son olarak beyanı tebdil; burada sanki şarta ta'lik vardır. Örnek olarak *“Eğer Allah'ın kurallarına uymamalarından korkarsanız, kadının evlilikten kurtulmak için bir meblâğ vermesinde taraflara bir vebal yoktur.”* Zikredilmiştir. Günahın olmadığı kaydı zorluğu kaldırmak içindir, dolayısıyla şarta ta'lik olunca aslı değişmiş oluyor zorluğu kaldırma olmayıp bilakis şartın tesiri mana üzerinde devam etmektedir.⁶⁷⁹

Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında bir mukayese yapıldığında, beyanın çeşitleri bakımından belirgin farklılıklar bulunduğu, ancak bazı noktalarda da ortaklaştıkları görülmektedir. Her iki mezhep, mücmel, müşkil ve müşterek gibi açıklamaya ihtiyaç duyan hususlarda beyânü't-tefsîr kapsamında benzer bir yaklaşım sergilemektedir.

Buna karşılık, esasen istisna mahiyetinde olan beyânü't-tağyîr, Şîrâzî'de beyan başlığı altında ele alınmamış; aksine müstakil bir başlık altında incelenmiştir. Ayrıca beyânü't-takrîr ve beyânü't-tebdîl kavramlarına gerek başlık gerekse örnek düzeyinde, Şîrâzî'nin eserlerinde yer verilmemiştir. Bu farklılığın temel sebebi, her iki mezhebin beyan kavramına yüklediği anlam ve yaptığı tanımların farklılığı olarak değerlendirilebilir.

⁶⁷⁶ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1,471.

⁶⁷⁷ Sâd 38/73.

⁶⁷⁸ el-Ankebût 29/14.

⁶⁷⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 221.

2.5.2. Beyanı İhtiyaç Vaktine Ertelemek

Beyan teorisi, özellikle mücmel, müşterek, fiil ve mutlak lafızlar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu lafızlarla ilgili olarak beyanın ertelenmesi meselesi iki şekilde ele alınmaktadır. Birincisi, beyanın ihtiyaç anından sonraya tehir edilmesidir. Bu durumda mükellefin, hitabın içerdiği anlamı bilmesi mümkün olmadığından, özellikle fevrî vâcipler açısından bu tür bir tehir caiz görülmemektedir.⁶⁸⁰ Zira mükellefi, gücünün üzerinde bir teklifle muhatap kılmak caiz değildir.

İkinci şekil ise, beyanın hitabın vürûdundan, hükmün fiilen uygulanacağı ihtiyaç anına kadar ertelenmesidir. Bu tür bir tehir, fevrî olmayan vâciplerde caiz kabul edilmiştir. Bu bağlamda müşterek lafızlar, tahsis ifade eden lafızlar ve nesih bildiren lafızlar örnek olarak zikredilebilir.⁶⁸¹

“Beyanı ihtiyaç anına ertelemek” hususunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Ebü’l-Hâsen el-Kerhî, mücmelin beyanının ertelenmesini caiz görmüş, âm lafzın beyanının ertelenmesini ise caiz görmemiştir.⁶⁸² Bir grup kelâmcı ise, beyanın ertelenmesini bu iki maddenin hiçbirisinde caiz görmezken, Şâfiî usûlcüler tam tersine her ikisinde de caiz görmüşlerdir.⁶⁸³ Saymerî’nin bu açıklamasına benzer ama daha detaylı açıklama Şîrâzî’de görmektedir.

Hitap anından itibaren ihtiyaç anına kadar beyanın beyanın ertelenmesini Müzenî (ö. 264/878), Ebü’l-Abbâs (ö.306/918), ve Şâfiî mezhebinin geneli caiz görmüştür. Mu‘tezile caiz görmemiştir. Yine Şîrâzî şeyhlerimizin bazıları ise mücmelin beyanının tehirini caiz görmüş umumun beyanının tehirini caiz görmemiştir. Bir kısım ulema ise umumun beyanının tehirini caiz görürken mücmelde aynı durumu caiz görmemişlerdir. Hatta Ulemadan bazıları beyanın tehirini haber cümlelerinde caiz görmüş ancak emir ve nehiyde caiz görmemişlerdir, bir kısmında bu görüşün aksini savunmuştur.⁶⁸⁴

Saymerî ve Şîrâzî’nin eserlerinde beyanın tehiri benzer şekilde işlendiği görülmektedir. Konu hakkında bolca ihtilafın olduğuna her ikiside değinmektedir. Şîrâzî ihtilaflardan bağımsız olarak hitap anından itibaren beyanın tehir edileceğine dair birçok örnek zikretmektedir. “*O halde onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et. Sonra onu anlatmak elbette bize*

⁶⁸⁰ Ebü’l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî İmâmü’l-Haremeyn (öl. 478/1085), *kitâbü’l-Telhîs fî usûli’l-fıkh*, thk. Abdullah Çelem en-Nibâlî - Beşîr Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, ts.), 2/208.

⁶⁸¹ Muḥâmed b. ‘Alî b. Muḥâmed b. ‘Abdullah eş-Şevkânî, *Irşâdu’l-fuḥûl ila teḥkîki’l-Haḳ min ‘İlmi’l-uşûl*, thk. eş-Şeyḥ Ahmed ‘Azve ‘Ināye (b.y.: Dâru’l-Kitâb el-‘Arabî, 1999), 2/26-27.

⁶⁸² Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 1/473.

⁶⁸³ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-ḥilâf*, 159.

⁶⁸⁴ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî usûli’l-fıkh*, 207-208.

aittir.”⁶⁸⁵ Bir başka delil olarak “Benim (nasıl namaz kıldığımı) gördüğünüz gibi, siz de öylece namaz kılınız.”⁶⁸⁶ Buna ilaveten fiilide kapsayan Hz. Peygamberin hac menasiklerini benden öğrenin hadisi şerifide bu konuya delil olarak zikredilmiştir.⁶⁸⁷ Bütün bunlardan anlaşılan hitap anından itibaren beyanın tehir edilebileceğinin cevazını göstermektedir. Şîrâzî’nin burada zikrettiği cevazlık mutlak değildir.

Derhal uygulanması istenen bir nastaki kapalılığı zamansal olarak daha sonra gidermek, prensip olarak usûlcüler arasında caiz görülmemiştir. Ümmet arasında bu konuda ittifak vardır yani şeriat bir konu hakkında yükümlülük getirecek ve bu yükümlülüğün nasıl yerine getirilmesi gerektiği ihtiyaç anından sonraya bırakılması vaki değildir.⁶⁸⁸ Onları böyle bir düşünceye sevkeden temel saik, Şâri’in insanları müphem bir şeyle mükellef tutup anlamını açıklamamasını teklîf-i mâlâyutâk olarak görmeleridir. Ancak bazı müellifler, teklîf-i mâlâ yutâkı mümkün gören bazı bilginlerin böyle bir duruma sıcak baktığını aktarmaktadır.⁶⁸⁹

Şîrâzî’nin bu konu hakkındaki yaklaşımı ihtiyaç anında beyanın tehir edilmesi caiz olmaması yönündedir çünkü bu durumda teklif-i mâ lâ yutak devreye girer şeriat bunu kaldırmıştır.⁶⁹⁰ Şîrâzî itikatta Eş’ari olup teklif-i mâ lâ yutak’a düşmemeyi gerekçe olarak zikretmesi dikkat çeken bir husustur. Halbuki birçok Şâfiî mütekellim teklif-i mâ lâ yutak’ı caiz gördüklerinden dolayı beyanı ihtiyaç anından sonraya bırakmayı da caiz görmüşlerdir.⁶⁹¹ Nitekim Gazzâlî (ö. 505/1111) teklif-i mâ lâ yutak’ı caiz görenlerin beyanı ihtiyaç anından sonraya ertenlenmesini normal karşıladıklarını beyan etmiştir.⁶⁹² Ancak Gazzâlî ve Râzî (ö. 606/1210)’nin bu minvalde açıklamaları olsada muasır dönem usûl âlimlerinden Muhammed Hâsan Heyto, beyanı ihtiyaç anından ve amelden sonraya bırakılmaması konusunda ulemanın ittifakı olduğunu ifade etmiştir.⁶⁹³

Burada üzerinde durulması gereken husus beyanın ihtiyaç anına tehir edilmesi meselesidir ki kendilerinin hak üzere olduğunu iddia edenler bu konuda ittifak halindedir.⁶⁹⁴ ancak Mutezile, Hanefilerin kahir ekseriyeti ve zahiriler farklı görüş beyan etmişlerdir.⁶⁹⁵ Yukarıda Saymerî, Şâfiî usûlcülerin beyanı ihtiyaç anından sonraya bırakmayı caiz gördüklerini ifade etmiştir ancak Şîrâzî teklîf-i mâlâyutâk kaygısından dolayı caiz görmemiştir. Beyanı

⁶⁸⁵ el-Kıyâmet 75/18-19.

⁶⁸⁶ Buhârî, “Ezân”, 18.

⁶⁸⁷ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî usûli’l-fıkh*, 208.

⁶⁸⁸ el-Bâkillânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, 3/384.

⁶⁸⁹ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 159.

⁶⁹⁰ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 1/473.

⁶⁹¹ Heyto, *el-veciz*, 248.

⁶⁹² Gazzâlî, *Mustaşfâ*, 192.

⁶⁹³ Heyto, *el-veciz*, 247.

⁶⁹⁴ Cüveynî, *et-Telhîs*, 2/309.

⁶⁹⁵ Gazzâlî, *Mustaşfâ*, 192.

ihitiyaç anına ertelenmesini Ebü'l-Hâsen el-Eş'arî (ö. 324/935-36), İbn Berhân (ö. 518/1124), Fukaha ve Mütekellimin geneli ve özellikle Şîrâzî, Sem'ânî (ö. 489/1096), Bâkılânî (ö. 403/1013) gibi âlimler caiz görmüşlerdir.⁶⁹⁶

Saymerî beyan konusunda mücmelin açıklanmasını ertelemeye cevaz verenlerin delilini şu şekilde zikretmiştir: Mücmelin (hakkında açıklama yapılmadan manası anlaşılamayacak olan ilahi sözün) içerdiği emre konu davranış, ancak açıklanmakla yerine getirilebilir. Sözü edilen davranışı yerine getirebilmek için mükellefin buna güç yetirebilmesi gerekir. Bununla birlikte güç yetirme imkânının doğması, ilahi mesajın ulaşma (hitap) anından onu uygulama anına kadar ertelenebildiğine göre, mesajla ilgili açıklama yapmanın da bu mesajın ulaşma anından ihtiyaç anına kadar ertelenmesi caizdir.⁶⁹⁷

Bunu şöyle izah edebiliriz: Bir fiile güç yetirme, tartıştığımız konu özelinde, mesajın kendisinden daha güçlü bir pozisyona sahiptir. Çünkü yerine getirilmesi istenen davranış, hakkında herhangi bir açıklama yapılmadan da emrin konusu olabilir. Ancak aynı davranış mükellefin güç yetirememesi halinde emretmek mümkün değildir.⁶⁹⁸

Bu noktada Saymerî'nin teklîf-i mâlâyutâk'a kapıları kapattığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla güç yetirme imkânının doğması, ilahi mesajın ulaşma anından ihtiyaç anına kadar ertelenebildiğine göre, açıklama (beyan) da ihtiyaç anına kadar evleviyetle ertelenebilir.⁶⁹⁹ Hicrî 5. asrın önemli usûl âlimlerinden Debûsî (ö. 430/1039) mücmelin beyanının tehir edilmesine itiraz edenlere karşı cevap vermiştir. Çünkü onlara göre bu durum teklîf-i mâlâyutâkı gerektirir. Debûsî mücmel beyan edilmediği takdirde bize düşen ona iman etmektir amel etmek değildir açıklamasından sonra kendi gerekçelerini sıralamıştır. Zira ona göre bu tür nasların bunlunması imtihan vesilesidir. Nitekim mütaşabih nasların varlığını biliyoruz, dolayısıyla âlimlerimiz mücmelin beyanının muttasıl veya munfasıl olabileceği konusunda örnekler zikretmiştir. Bir kimse kendisinde başkasına ait bir şeyi ikrar etmesi veya falan kiye bin dirhem borcu olduğunu söylemesi beyana muhtaçtır. Aynı şekilde bir kimse hanımını bain talakla boşadığını söylemesi durumunda beybunetin hangisi olduğu beyana muhtaçtır. Beyan muttasıl veya munfasıl olarak zikredilir.⁷⁰⁰

Mücmelin beyanın tehiri konusunda Saymerî ve Şîrâzî'nin aynı düşündükleri görülmektedir. Ancak her iki usûlcünün gerekçeleri farklıdır, Saymerî mücmelin beyanının tehirini aklî verilerle izah etmeye çalışmış ve dile getirilen aklî itirazlara yine aklî olarak cevap

⁶⁹⁶ Şevkânî, *Irşâdu'l-fuhûl* 2/27.

⁶⁹⁷ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 159.

⁶⁹⁸ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 159.

⁶⁹⁹ Gazzâlî, *Mustaşfâ*, 192.

⁷⁰⁰ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 221-222.

vermiştir. Şîrâzî'nin yaklaşımı naslar üzerinden olup mücmelin beyanının tehirine çok kısa temas etmiştir. Ancak beyanın pek çok çeşidi olduğundan dolayı diğerleride aynı şekilde mukayeseye konu edilecektir.

Gerekçeleri farklı olsada mücmelin beyanının caiz gören Şîrâzî ve Saymerî umumun beyanının tehir edilmesi konusunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Çünkü Şîrâzî Kerhi'den naklettiği umumun beyanının tehir edilemeyeceği görüşüne katılmamış mücmel, umum, haber ve emir, nehiy bildiren yerlerde beyanın tehir edileceğini dile getirmiştir.⁷⁰¹ Kısaca Şîrâzî âm lafza ait açıklamanın ertelenmesini caiz görür. Şîrâzî umumun beyanının tehir edilmesini caiz görmeyenlerin itirazlarına cevap sadedinde kendi görüşünü temellendirmeye çalışmıştır. Karşıt görüşte olanların gerekçesi âm lafız bazan istisna ile bazanda müstekil bir delille tahsise uğramıştır. Dolayısıyla bunların âm lafızdan sonra tehir edilme caiz olmaz görüşünü savunmuşlardır. Bu itiraza Şîrâzî cevap olarak istisna ile olan tahsiste muhaliflerin görüşünü doğru kabul etmiş ancak munfasıl tahsiste tehir edilmenin mümkün olduğunu çünkü munfasıl olması binefsihi müstekil olmasını gerektir demiştir.⁷⁰²

Şîrâzî eserinde zikredip cevaplandığı itirazı Saymerî daha açık bir şekilde zikredip kendi görüşüne dayanak kılmıştır. Saymerî âm lafzın beyanını tehir etmenin caiz olmadığına dair delilimiz: Tahsis bir yönüyle istisna gibidir. İstisnanın, müstesnâ minh (kendisinden istisna yapılan) şeylerden sonraya tehir edilmesi caiz olmadığına göre, tahsisin umum ifade eden lafızdan sonra gelmesi de caiz değildir.⁷⁰³

Konu hakkında Saymerî'nin bir itirazıda şöyledir; âm lafızla ilgili beyanın ertelenmesi, şu sebeple caiz olamaz: Âm lafızla amel etmenin vâcip olduğu Hanefiler açısından müsellemler bir durumdur. Dolayısıyla naslarda varit olan âm bir lafzın, onunla bazı fertleri kastedilse bile, umum ifade ettiğine inanmaktan başka bir yol yoktur. Bu durumda, eğer âmmın beyanı daha sonraya ertelenirse, bir şeye olduğunun tam aksine inanmakla emredilmiş gibi oluruz. Allah hakkında böyle bir şey düşünülmesi büyük hatadır; O bundan münezzehtir.⁷⁰⁴

Şîrâzî yukarıda Saymerî'nin umumun tehiri ilgili dile getirdiği hususu umumun tehirini neshe benzeterek reddetmiştir bundan dolayıdırki Saymerî nesh ile tahsisin ayrıştığı noktaya dikkat çekmiştir. Şîrâzî âm lafzı duyan kimse bütün zamanlarda bu lafzın umumuna itikat eder sonra bu durumun ebedi sürmediğini yakînen anlamış olur.⁷⁰⁵

⁷⁰¹ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/473.

⁷⁰² Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/475.

⁷⁰³ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-İhlâf*, 163.

⁷⁰⁴ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-İhlâf*, 162.

⁷⁰⁵ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/476.

Saymerî âm lafzın beyanının tehir edilemeyeceğine dair bir başka delili şöyledir: Umum ifade bir söz hakkında, sözün sahibinden bir açıklama gelecekse, bu açıklama, umum ifade eden lafızla aynı zaman diliminde gelmelidir. Bu hususu şöyle bir metaforla izah etmek mümkündür: Neshedilen hükümle onunla amel etme süresinin aynı cümle içinde beraberce zikredilmesi mümkündür. Örnek olarak “Bir sene boyunca Beytü’l-makdis’e, sonra da Kâbe’ye doğru namaz kılın!” denilse bu caizdir. Çünkü burada nesih söz konusudur. Ancak umum ifade eden bir lafzın hemen ardından, konuya dair açıklamanın sonra yapılacağını aynı cümle içinde söylemek üslup bakımından yanlıştır. Mesela “Hırsızın elini kesin! Size konuyla ilgili açıklamam ulaşana kadar kesmeyi bırakın!” denilemez.⁷⁰⁶

İşte nesih ile tahsis arasındaki bariz fark burada kendisini göstermektedir. Nesihte haliyle naslarda bir öncelik sonralık durumu muhakkak olmalı, Saymerî esas itibariyle âm lafzın tahsisıyla neshin farkını zamansal olduğunu ifade etmiş oldu. Ancak bu konuda akla gelen bazı hususları izah etmek lazım. Âm lafızdan sonra tahsis edici lafzın geldiğini biliyorsak burada âm lafzın tahsisi ile neshin farkını nasıl anlamamız gerekir. Şayet tahsis eden hâs lafız âm lafzın hükmüyle amel etmeden gelirse âm lafzın beyanının tehir edileceğini kabul edenlere göre bu durum âmmın tahsisi olarak kabul edilir. Ancak âm lafzın beyanının tehir edilmesini kabul etmeyenlere göre bu durumda nesh söz konusudur.⁷⁰⁷ Burada temel kural ihtiyaç anında beyanın tehir edilemeyeceğidir.

Saymerî, mücmel lafzın beyanının tehir edilmesi konusunda Şîrâzî ile aynı görüşü paylaşmakta; ancak umumun beyanı meselesinde ondan ayrılmaktadır. Bu farklılığın temel sebebi, Saymerî’nin âm lafzı tahsis eden delilin, âm lafızdan zamansal olarak ayrı olamayacağı kanaatinde olmasıdır. Nitekim âm lafzın tahsisine ilişkin bu yaklaşım farklılığı, umumun beyanının tehir edilmesi meselesine de yansımaktadır.

2.5.3. Tebliğin Ertelenmesi

“Tebliğin tehiri” meselesi, her ne kadar yukarıda ele alınan beyanın tehiri tartışmasının zorunlu bir sonucu olmasa da, fıkıh usûlü literatüründe genellikle bu meseleyle bağlantılı olarak ele alınmıştır. Saymerî, tebliğin ertelenmesinin caiz olmadığı görüşünü âlimlerin çoğunluğuna nispet etmektedir. Şîrâzî ise, beyanın tehiri konusunda muhalif görüşte olanların ileri sürdükleri gerekçeleri tahlil ederken, aynı zamanda bu meseleye dair kendi yaklaşımını da ortaya koymuştur. Beyanın tehiri caiz olsa Hz. Peygamber (s.a.v.) için beyanın tehir edilmesi caiz olurdu hâlbuki bu konuda “*Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu*

⁷⁰⁶ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-ḥilâf*, 162-163.

⁷⁰⁷ Ebü’l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu’temed fî usûli’l-fıkh*, 1/257.

yapmazsan O'nun mesajını iletmemiş olursun."⁷⁰⁸ Ayet var şekilde varid olan itiraza cevaben Şîrâzî, tebliğin beyanının tehir edilmesinin caiz olacağını ifade etmiştir. Zira ona göre mutlak varid olan emir fevriyeti gerektirmez.⁷⁰⁹

Şîrâzî'nin burada Hz. Peygamberin tebliği tehir edilmesiyle alakalı olarak ayette geçen "*tebliğ et!*" ifadesinin karinelerden soyutlanmış emir fevriyeti gerektirmez kaidesine tutunduğu görülmektedir. Ancak kanaatimizce ayette geçen "*Eğer bunu yapmazsan O'nun mesajını iletmemiş olursun*" ifadeleri harici bir karine olarak değerlendirmek mümkündür.

Hz. Peygamber'in kendisine vahyedileni tebliğ etmeyi tehir etmesi caiz değildir. Ulemanın geneli bu görüşü benimsemiştir; bazı âlimler ise caiz olduğu kanaatindedirler. Bu meselede temel dayanağımız, emrin fevriyet ifade ettiğini ispatlayan delillerdir. Mâide suresindeki âyetinin de bir gereği olarak Hz. Peygamber'in vahyin içerdiği mesajları insanlara ulaştırmakla görevli olması hâsebiyle kendisine gelen vahyi tebliğ etmekte ağır davranması elbette caiz olmaz.⁷¹⁰

Saymerî caiz görenlerin temel dayanaklarını şöyle zikreder: Yüce Allah'ın mükellefe vereceği mesajı onun faydasına olan bir süreye kadar ertelemesi caiz olduğuna göre, böyle bir şey elçisi için de caizdir. Muhatap kitle için mücmelin beyanı bir hikmete binaen ertelenmesi caiz olunca bu durumun Hz. Peygamber içinde geçerli olacağını ileri sürenler olmuştur.

Saymerî ilgili metafora cevap olarak Hz. Peygamberin, kendisine vahyedileni insanlara tebliğ etmekle vazifelidir. Bu vazifeyi ertelemesi durumunda kendisine emredilen şeye karşı aykırı davranmış olur ki, böyle bir şey onun hakkında tasavvur dahi edilemez. Ancak aynı durum vahiy için söz konusu değildir. Çünkü emrin taşıdığı anlamlar her yönüyle onda gerçekleşmemektedir. Hem Hz. Peygamber kullara ait maslahatları bilemez. Dolayısıyla tebliği geciktirmesinin, yarar şöyle dursun, zarar getirmeyeceğinden emin olamaz. Allah Teâlâ ise, insanlara temas eden her tür yararı bilir ve gözetir.

Bu nedenle, insanî yararın tahakkuk ettiği zaman dilimine kadar mesajını geciktirmesi anlaşılır bir durumdur.⁷¹¹ Bu sebeple, insanî yararın tahakkuk edeceği zamana kadar tebliğin ertelenmesi makul kabul edilmektedir. Nitekim Saymerî ile Şîrâzî arasındaki bu meseleye dair ihtilaf, esas itibarıyla emrin delaleti anlayışına dayanmaktadır. Her iki âlimin kendi usûlî kabullerini esas alması, görüş ayrılığını kaçınılmaz hâle getirmiştir. Emrin delaleti meselesi

⁷⁰⁸ el-Mâide 5/67.

⁷⁰⁹ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/477.

⁷¹⁰ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-ḥilâf*, 166.

⁷¹¹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-ḥilâf*, 166.

daha önce müstakil olarak ele alındığından, burada konunun ayrıntılarına yeniden temas edilmemiştir.

2.6. NESH TEORİSİ

Nesih, usûl literatüründe aklen ve şer‘an caiz kabul edilen meselelerden biridir. Nitekim şeriatte neshi yasaklayan herhangi bir nas bulunmadığı gibi, aksine nesih olgusunun varlığına delalet eden ayetler mevcuttur. Bu sebeple ulema, nesihin varlığı konusunda genel bir ittifak içindedir. Bununla birlikte Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) ve Yahudilerden bir grup, neshi kabul etmemiştir.⁷¹² Ancak İsfahânî’nin bu iddiasına karşılık, “*Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman -ki Allah neyi indireceğini çok iyi bilir- “Sen sadece uyduruyorsun” dediler. Öyle değil, fakat onların çoğu bilmezler.*”⁷¹³ meallerindeki ayetler delil olarak zikredilmiştir.

Usûl âlimlerinin önde gelen isimlerinden İbnü’l-Hâcib (ö. 646/1249), Ebû Müslim el-İsfahânî ile ulema arasında cereyan eden nesih tartışmasının lafzî bir ihtilaf olduğunu ifade etmektedir. Zira Ebû Müslim’e göre, Yüce Allah’ın ezeli ilminde saklı olan hüküm, lafızda da saklıdır. Bu sebeple onun nazarında nesih olarak değerlendirilen tüm örneklerde aslında tahsis söz konusudur. Nitekim “*Sonra orucu geceye kadar tamamlayın.*”⁷¹⁴ Ayeti bu yaklaşım çerçevesinde örnek olarak zikredilmektedir. Zira Yüce Allah’ın ilmi her şeyi kuşatıcıdır ilgili hükmü gelecekte indirecektir. Ebû Müslim iddia edildiği gibi neshi inkâr etse bu şeriatî inkâr anlamına gelirdi bu kabul edilemez.⁷¹⁵ İbn hacib her ne kadar Ebû Müslim’in yaklaşımını tahsis diye tevil edip meseleyi lafzî bir tartışma olarak görsede Ebû Müslim’in neshi iptal anlamında anladığına dair kayıtlar mevcuttur. Dolayısıyla neshi iptal olarak değerlendirmek ulema tarafından reddedilmiştir.

Yahudilere karşı ise Âdem (a.s.) çocuklarının nikâh meselesi delil olarak ifade edilmiştir. Aklen neshin cevazına bir hükmün belli bir vakit maslahat belli bir zaman sonra maslahat olmaktan sakıt olmasını zikredebiliriz. Yüce Allah faili muhtardır bir hükmü belli bir vakitte icap ve bir zaman sonra aynı hükmü ıskat eder.⁷¹⁶

Bu mesele metaforik bir anlatımla izah edilecek olursa, Yüce Allah’ın insanı önce bir bebek olarak yaratması, ardından gençlik ve yaşlılık gibi farklı hayat evrelerinden geçirmesi örnek olarak verilebilir. Bu evrelerin her birinde insanın yapısında ve ihtiyaçlarında belirgin

⁷¹² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (öl. 505/1111), *el-Menhûl min ta’likâti’l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heytû (Beyrut: Dârü’l-Fikri’l-Muâsır; Şam: Dârü’l-Fikr, 1998), 383

⁷¹³ en-Nahl 16/101.

⁷¹⁴ el-Bakara 2/187.

⁷¹⁵ Tâcuddîn es-Subkî, *Ref‘u’l-Hâcib*, 4/48.

⁷¹⁶ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 1/487-488.

değişimler meydana gelmektedir. Buna bağlı olarak her dönemin kendine özgü maslahatları bulunmakta; ancak bir dönemde maslahat olarak kabul edilen hususlar, sonraki bir dönemde aynı vasfı sürdürmeyebilmektedir. İnsanın ihtiyaçlarının zamanla değişiklik göstermesi olgusu, şer‘î hükümlerdeki nesih anlayışını açıklamada açıklayıcı bir benzetme olarak değerlendirilebilir.

2.6.1. Neshin Tarifi

Nesih lafzı, lügat itibarıyla birden fazla anlama sahip olup, temel olarak bir şeyin iptal edilerek yerine başka bir şeyin ikame edilmesi, izale edilmesi, kaldırılması veya bir şeyin bir yerden başka bir yere nakledilmesi manalarına gelmektedir. Bu yönüyle nesih, anlam alanı geniş ve zengin bir kavramdır.

Nitekim “نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ وَحَلَّتْ مَحَلَّهُ” (Güneş gölgeyi kaldırdı ve onun yerine geçti) ifadesinde nesih, bir şeyin ortadan kaldırılıp yerine başka bir şeyin geçmesi anlamında kullanılmıştır. “نَسَخَتِ الرِّيحُ آثَارَ الدَّارِ” (Rüzgâr evin izlerini sildi, yok etti) ifadesinde ise izale ve ortadan kaldırma manası öne çıkmaktadır. Buna karşılık “نَسَخْتُ الْكِتَابَ” (Kitabı istinsah ettim, bir nüshasını çıkardım) ifadesinde nesih, bir şeyin başka bir yerde aynen aktarılması anlamında kullanılmaktadır.⁷¹⁷

Bu anlamlar nesih lafzında olduğundan dolayı malın bir varisten diğer varise intikal etmesine münâseha, ruhun bir bedenden başka bedene intikal ettiğine inanılara göre tenasuh denmiştir.⁷¹⁸ “نُسِخَ الْكِتَابُ” ifadesi ise “Kitaptaki bilgilerin nakledilmesi” anlamına gelmektedir. Bu kullanımda nesih, bir hükmün aynen başka bir yere aktarılmasını ifade etmekte olup, şer‘î hükümlerin neshedilmesi bağlamında ancak mecazî anlamda kullanılmaktadır.⁷¹⁹ Şîrâzî neshin lügavî açıdan ref’ ve izale anlamından ibaret olduğunu ifade etmiştir.⁷²⁰ Şîrâzî ile aynı sırada yaşayan Hanefî usûlcü Debûsî (ö. 430/1039) neshin tebdil ve iptal anlamında olduğunu vurgulamıştır ve bu görüşünü deyimler ve naslarla desteklemiştir.⁷²¹

Neshin lügat anlamı konusunda Hanefîler ile Şâfiîler arasında bir görüş birliğinin bulunmadığı, yapılan tanımlardan anlaşılmaktadır. Bu nedenle, neshin terim anlamı üzerinde durulacaktır. Hanefî usûlcülerinin önde gelen isimlerinden Cessâs, neshin mahiyetini beyan olarak nitelendirmektedir. Buna göre şer‘î nesh, hükmün zâhiren devam etmesi mümkün olmakla birlikte, onun süresinin sona erdiğinin açıklanmasıdır. Dolayısıyla önceki hükmün

⁷¹⁷ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 3/61.

⁷¹⁸ Heyto, *el-veciz*, 265.

⁷¹⁹ Cessas, *el-Fuşûl fi'l-usûl*, 2/197.

⁷²⁰ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/482.

⁷²¹ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 228.

geçerlilik sınırı bu noktada belirlenmiş olmakta ve bundan sonrası için murad edilmediği ortaya çıkmaktadır.⁷²²

Cessas'ın neshi beyan diye tanımlamasının sebebi mantık kuralları açısından cinsi karip ile yapılmış bir tanım olması ve beyanın kısımlarını kapsayıcı olmasından dolayıdır. Fahu'l-İslâm el-Pezdevî ve Serahsî nesh bizim hakkımızda hükmün tebdili, Yüce Allah katında mutlak hükmün müddetinin beyanıdır. Örnek verecek olursak bir insanı öldürmek onun hakkında eceli beyandır. Çünkü maktul eceliyle ölmüştür ama katil için bir tebdil ve ömrü kesmek anlamı içermektedir.⁷²³ Yüce Allah nesh sebebiyle bize kapalı olan hükmünü beyan ediyor zira Yüce Allah ezeli ilmiyle hayat içersindeki değişimleri zaten biliyor ve vakti gelince kullar için yeni hükmü beyan ediyor.

Gazzâlî ve Şîrâzî'nin nesh tarifleri şöyledir: “Nesh, önceki hitapla sabit olan hükmün, zaman bakımından daha sonra gelen ve bu hükmün kalktığına delâlet eden hitap olup şayet bu hitap olmasaydı hüküm ilk hitap ile sabit olarak kalacaktı.”⁷²⁴ Ayrıca Şîrâzî neshi ezmanın tahsisi olarak beyan eder.⁷²⁵

Gazzâlî'nin nesh kavramını tanımlarken “hitap” lafzını tercih etmesinin temel gerekçesi, bu kavramın yalnızca lafzın sarîh delâletiyle sınırlı olmayıp fehvâ'l-hitâb, mefhumü'l-hitâb ve diğer delâlet türlerini de kapsamasıdır. Bu sayede nesh, sadece nassın açık ifadesiyle değil, hitabın farklı delâlet yolları üzerinden de sabit kılınabilmekte; böylece tanım usûlî bakımdan daha câmi' bir nitelik kazanmaktadır.⁷²⁶

Şîrâzî ise Hanefîlerin neshe teğyir anlamı yüklediklerini ifade ettikten sonra bu tanıma katılmadığını açıkça belirtmiştir. Ona göre Hanefîler, nassa yapılan ziyadeyi teğyir kapsamında değerlendirdikleri için bu durumu nesh olarak kabul etmektedirler. Şîrâzî, neshin lügat anlamına dair daha önce zikredilen deyimlere dayanarak, nesihte esasen ref' ve izâle anlamlarının bulunduğunu vurgulamaktadır.⁷²⁷

Şîrâzî ile Hanefîler arasındaki temel ayrım, neshin lügavî anlamına ilişkin değerlendirmelerde ortaya çıkmaktadır. Şîrâzî, deyimsele kullanımları esas alarak neshin ref' ve izâle anlamlarında anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Buna karşılık Hanefî usûlcülerin önde gelen isimlerinden Serahsî, neshin izâle anlamında kullanılmasını isabetli bulmamaktadır. Serahsî bu görüşünü bir benzetmeyle temellendirir: Bir taşı bulunduğu yerden kaldırmak, onun

⁷²² Cessas, *el-Fuṣūl fi'l-usūl*, 2/199.

⁷²³ es-Semerkindî, *Camîu'l-usul*, 1/169-170.

⁷²⁴ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/86; Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'* 1/482.

⁷²⁵ Cuveynî, *el-Burhân*, 2/248.

⁷²⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 86.

⁷²⁷ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/522.

bizzat yok olması anlamına gelmez; taş varlığını başka bir mekânda sürdürebilir. Oysa neshin sonrasında ilk hükmün varlığını sürdürmesi söz konusu değildir. Bu sebeple izâle anlamı, neshin mahiyetini tam olarak yansıtmamakta; bu yönüyle Hanefî yaklaşımın daha tutarlı olduğu ileri sürülmektedir.

Bununla birlikte, özelde Şîrâzî'nin, genelde ise Şâfiî usûlcülerin fıkıh metodolojisini inceleyen Muhammed Hasan Heyto, neshin izâle anlamında kullanılması durumunda iki farklı anlamın ortaya çıktığını belirtmektedir. Bunlardan ilki i'dâm, ikincisi ise nakil anlamıdır. Hanefîlerin itiraz ettiği husus, neshin nakil manasında anlaşılmasıdır. Buna göre izâle, i'dâm anlamında kabul edildiğinde söz konusu problem ortadan kalkmaktadır. Ayrıca Heyto, neshin ref' anlamını, nâsih hitabın mensuh hükümle olan bağını kesmesi şeklinde açıklamaktadır.⁷²⁸ Buradan hareketle, her iki ekole mensup usûlcülerin kendi metodolojik bütünlükleri içinde tutarlı yaklaşımlar geliştirdikleri anlaşılmaktadır.

2.6.2. Hükmün Daha Zor Bir Hükümle Neshi

Bu başlık kapsamında, önceki bir şer'î hükmün sonraki bir hükümle neshedilmesi meselesi ele alınacaktır. Nesheden hükmün, önceki hükme nispetle daha hafif, ona eşit veya daha ağır olması mümkündür. Kur'an'da bu duruma dair çok sayıda örnek bulunmakla birlikte, ihtilafa konu olması sebebiyle inceleme başlık çerçevesiyle sınırlandırılacaktır. Bu bağlamda Şîrâzî, neshin bütün muhtemel şekilleriyle gerçekleşmesini caiz kabul etmekte; buna karşılık Zâhirîler ile ashabımızdan bazı âlimlerin, önceki bir hükmün daha ağır bir hükümle neshedilmesini caiz görmediklerini aktarmaktadır.⁷²⁹

Cumhura göre bir hükmün kendisinden daha ağır bir hükümle neshedilmesi caizdir. Bu görüşe zahirîler muhaliftir. Bunun yanısıra İbn Berhân (ö. 518/1124) *el-Vecîz* adlı eserinde aynı tutumu İmam Şâfiî'ninde gösterdiğini nakledenler olmuştur. İmam Şâfiî ait olduğu iddia edilen bu görüş sahih değildir. Ayrıca ondan yapılan bu nakilde doğru değildir.⁷³⁰

Sübkî, ilgili eserinde bu görüşleri savunmacı bir üslupla nakletmiş olsa da, Şîrâzî'nin *et-Tebşıra fî uşûli'l-fıkıh* adlı eserini tahkik eden Muhammed Hasan İsmail'in, söz konusu görüşlerin İmam Şâfiî'ye nispet edildiğini belirtmesi dikkat çekicidir. Zira İmam Şâfiî'nin "Kur'an'ı ancak Kur'an nesheder" yönündeki beyanı, bu tür yanlış anlamalara yol açmış olabilir. Nitekim İmam Şâfiî, Bakara sûresi 106. âyeti delil olarak Kur'an'ın ancak Kur'an ile neshedileceğini ifade etmiştir. İlgili ibarede geçen "إِلَّا بِقُرْآنٍ مِثْلِهِ" ifadesi, nesheden delilin

⁷²⁸ Heyto, *el-veciz*, 265.

⁷²⁹ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fıkıh*, 258.

⁷³⁰ Taqiyuddîn Subkî, *el-İbhâc*, 2/239.

neshedilenle kolaylık ve zorluk bakımından denk olması şeklinde anlaşılmalı elverişli olduğundan, söz konusu görüşün İmam Şâfiî'ye nispet edilmesi bu çerçevede izah edilebilir.⁷³¹

Zahirilerle birlikte Mu'tezilede bu hususta aykırı görüş beyan etmiştir, zira Mu'tezileye göre kullar için Yüce Allah en iyiyi yaratması ona vâciptir. Bu görüşü savunmalarının temel nedeni salâh aslah teorilerinden kaynaklanmaktadır. Görüşlerini desteklemek amacıyla Bakara Sûresi 106. Ayete tutundukları görülmektedir.⁷³²

Şîrâzî, Zahiriler ve İmam Şâfiî'ye nisbet edilen görüşlere katılmadığını örnekler üzerinden izah etmiştir şöyleki; Yüce Allah İslamın ilk dönemlerinde insanları oruç tutma veya tutmama arasında muhayyer bırakmıştı sonra bu hüküm kesin bir şekilde neshedildi. Sonra zina edenlerin evlerde hapsedilmesi hükmü celde ve recim hükmüyle neshedildi. Bütün bu örneklerden anlaşılan nasih hüküm mensuh olan hükümden daha ağırdır.⁷³³

Neshin hikmeti, kulların maslahatını gözeten bir şekilde yükümlü kılınmalarıdır. Bu sebeple, kulların maslahatı daha ağır bir hüküm gerektirdiğinde, o hükümle amel etmekle mükellef kılınırlar. Zira maslahat, bazen hükmün hafifletilmesini, bazen de daha ağır bir yükümlülüğün getirilmesini gerektirebilir. Bununla birlikte, maslahat bulunmasa dahi Yüce Allah dilediği şekilde kullarını mükellef kılar. Çünkü Allah Teâlâ fâil-i muhtârdır.

Karşıt görüşteki Âlimler ise “Biz, bir âyeti nesheder yahut unutturursak ondan daha hayırlısını veya benzerini getiririz”⁷³⁴ âyetini delil getirmektedirler. Âyetteki “daha hayırlısı” tabiriyle, bizatihi nesh işleminin kastedilmediği açıktır. Zira Kur’ân’ın her yeri birbirine eşittir. Öyleyse “ondan daha hayırlısını getiririz” demek, “ondan daha kolayını getiririz” demektir.⁷³⁵

Zâhirîler ile Şîrâzî'nin aktardığı üzere bazı Şâfiî âlimler, daha ağır bir hükümle neshi caiz görmemişlerdir. Buna karşılık Saymerî ile Şîrâzî'nin bu görüşe muhalefet ettikleri ve bu konuda ittifak hâlinde oldukları tespit edilmektedir. Nitekim her iki âlimin, söz konusu meseleye dair verdikleri örnekler de büyük ölçüde benzerlik arz etmektedir. Öte yandan Mu'tezile, salâh-aslah ilkesi doğrultusunda daha ağır bir hükümle neshi caiz görmezken, Saymerî'nin Mu'tezilî bir âlim olmasına rağmen bu meselede aslah ilkesini esas almadığı görülmektedir.

⁷³¹ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 108.

⁷³² es-Semerikandî, *Camiu'l-usul*, 1/178.

⁷³³ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî uşûli'l-fîkh*, 258.

⁷³⁴ el-Bakara 2/106.

⁷³⁵ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 186.

2.6.3. Geçerlilik Tarih Gelmeden Emrin Neshi İmkânı

Bu başlık altında ele alınan mesele, esas itibarıyla neshin şartları ile ilgilidir. Bu sebeple Saymerî, ilgili eserinde nesih konusunda ihtilaf edilen şartlara müstakil bir başlık açmıştır. Söz konusu şartlardan biri, henüz yürürlüğe girmemiş bir hükmün neshe konu edilip edilemeyeceği meselesidir. Bu konuda Mu'tezile, Hanbelîler ve Hanefîlerin çoğunluğu, böyle bir neshi caiz görmemektedir. Nitekim Şâfiî fakihi Kıyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110), bu görüşü genel olarak fakihlere nispet etmektedir.⁷³⁶ Hanefî ve Şâfiî usûlâlimleri arasındaki yaygın kanaate göre, neshin önkoşulu hüküm yürürlüğe girdikten itibaren inanacak kadar bir sürenin geçmiş (et-temekkün min'akdi'l-kalb) olmasıdır.⁷³⁷ Hükümün kullar tarafından bizatihi fiile dökülmüş olması veya bu konuda onlara imkân verilmiş olması (et-temekkün mine'l-fiil) ise zorunlu değildir.⁷³⁸

Hicrî beşinci asırdan çok sonra Hanefî usûlcü Hâskefî ed-Dımaşkî (ö. 1088/1677) Hanefîler arasından büyük şöhrete sahip Ebû'l-Berekât en-Neseî'nin (ö. 710/1310) fıkıh usûlüne dair *Menârü'l-envârı* şerhettiği *İfâdatü'l-envâr* eserinde neshin önemli şartlarından birisi de ilgili nassa kalp ile inanacak kadar imkân bulmaktır. Nassın hükmüyle amel edecek kadar geniş bir zaman olması şart değildir.

Ancak Mu'tezile bazı Hanbelîler, Kerhî (ö. 340/952), Şâfiî fakihi ve usûlcü Sayrafî (ö. 330/941) mezkûr görüşe karşı çıkmışlardır.⁷³⁹ Bu âlimlerin görüşlerini örnek sadedinde beyan edecek olursak ilgili emir işlenmeden yani fiile konu olmadan neshedilmez demişlerdir.⁷⁴⁰ Buna rağmen Hâskefî fiil ittifakla gerekli değil demiştir.⁷⁴¹

Hanefîlere göre neshin hakikati, kalbin amelinin beyan etmektir. Bedenin ameli ise kalbin ameline tâbidir. Nitekim Yüce Allah, kullarını müteşâbih ayetlerle imtihan etmiş; bu bağlamda kuldaki beklenen, onlara hakkıyla iman etmektir. Muhalif görüşteki âlimlere göre ise nesh, bedenle yerine getirilen amelin süresini beyan etmeye yöneliktir. Zira onlara göre neshin amacı budur. Bu nedenle, amelden önce gerçekleşen neshi, bedâ veya hata vehmini doğurduğu gerekçesiyle caiz görmemişlerdir.

Şîrâzî, konu hakkında Sayrafî ve mu'tezilenin muhalif görüşte olduğunu ifade ettikten sonra Hanefî ve Şâfiî usûlcüleri arasında kabul görmüş olan görüşte olduğunu beyan etmiştir.⁷⁴²

⁷³⁶ Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fî 'Usûli'l-Fıkh*, 7 5/22.

⁷³⁷ Gazzâlî, *Mustaṣfâ*, 90.

⁷³⁸ es-Serahsî, *Uşûl*, 2/63.

⁷³⁹ Muhammed Alâüddîn Ali Hâskefî, *İfâdatü'l-envâr 'alâ usûli'l-Menâr*, 309-310.

⁷⁴⁰ Şîrâzî, *et-Tebṣıra fî uşûli'l-fıkh*, 260.

⁷⁴¹ Muhammed Alâüddîn Ali Hâskefî, *İfâdatü'l-envâr 'alâ usûli'l-Menâr*, 309-310.

⁷⁴² Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/485.

Şîrâzî; İbrahim (a.s.)’ın oğlu İsmail (a.s.)’ın kurban edilmesinin emredilmesini ve sonrasında bu hükmün uygulanmasını kaldıran ayeti, konuya dair örnek olarak zikretmiştir.⁷⁴³

Saymerî bu hususta Sayrafi ve mu’tezili çizgidedir şöyleki; Yürürlüğe gireceği tarih henüz gelmeden önce bir emrin neshedilmesi mümkün müdür? Sorusuna “*Mezhep âlimlerimize göre, böyle bir şey mümkün değildir; bazı Şâfiî âlimler ise bunu mümkün görmüşlerdir*” cevabını vermiştir.⁷⁴⁴ Saymerî’nin bu şekilde düşünmesinin temel çerekçesi şöyledir: Bir şeyin emredilmesi onun güzelliğine, yasaklanması da onun çirkinliğine delâlet eder. O halde, belli bir süre içinde bize bir davranışın emredilmesi onun güzel olduğuna delâlet eder; aynı şeyin yasaklanması da güzel bir davranışın yasaklanması demektir. Çirkin bir davranışın emredilmesi çirkin olduğu gibi, güzel bir davranışın yasaklanması da çirkindir. Böyle bir şeyin Allah (c.c.) hakkında tasavvur edilmesi ise asla caiz değildir.⁷⁴⁵

Şîrâzî bu gerekçeye cevaben Allah’ın emrettiği bir şey devam ettiği sürece maslaktır iyidir, ancak yüce Allah o emrettiği şeyi nehyediyorsa o takdirde ilkten emredilen şeyin salâhi bir gayeye matuftur, belli bir zamanla sınırlıdır. Şayet bu gerekçeyle henüz gelmeden önce bir emrin neshedilmesini mümkün görmezseniz o takdirde nehsi bütünüyle caiz görmemeniz gerekmektedir.⁷⁴⁶ Şîrâzî’nin verdiği bu örnek son derece ikna edici olmuştur.

Şîrâzî ve onun görüşünü benimseyenlerin tutunduğu en meşhur örneğe Saymerî’nin cevabı şöyledir; Burada Hz. İbrahim kurban kesme işleminin kurbanı yatırma, bıçağı eline alma vb. emrolunmuştur. Buraya kadarki kısmın “kurban kesme” olarak isimlendirilmesinin nedeni ise, bir eylemin öncüllerine o eylemin adının verilmesidir. Mesela ağlamak üzere olan kişiye “ağlayan” diye isimlendirilmesi bu yüzdendir. Kur’ân’da “*Ey İbrahim! Gördüğün rüyanın hükmünü yerine getirdin*”⁷⁴⁷ şeklinde hitap edilmesi de söylediğimizi doğrular niteliktedir. Eğer vâcip olan davranış bizatihi kurban kesme işlemi olsaydı “Gördüğün rüyanın hükmünü yerine getirdin” sözünün bir anlamı olmazdı.⁷⁴⁸

Şayet emredilen şey kurban kesme eyleminin mukaddimleri olsaydı ayetlerde ifade edilen İsmail (a.s.) tarafından gösterilen sabır ve metanetin bir anlamı olmazdı diye Şîrâzî itirazını dile getirmiştir.⁷⁴⁹

⁷⁴³ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli ’l-fıkh*, 260.

⁷⁴⁴ es-Saymerî, *Mesâ’ilü ’l-hilâf*, 188.

⁷⁴⁵ Cessas, *el-Fuşûl fî ’l-usûl*, 2/234.

⁷⁴⁶ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli ’l-fıkh*, 262.

⁷⁴⁷ es-Sâffât 37/105.

⁷⁴⁸ es-Saymerî, *Mesâ’ilü ’l-hilâf*, 191-192.

⁷⁴⁹ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli ’l-fıkh*, 261.

Saymerî'nin yine tartışmaya konu olan diğer meselelere bakış açısı kayda değerdir. “*Ey iman edenler! Peygamberle özel görüşme yapmak istediğiniz zaman, bu görüşmenizden önce bir sadaka verin. Sizin için en iyi ve en nezih davranış budur. Şayet bulamazsanız, bilin ki Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir.*”⁷⁵⁰ Bu ayet muhaliflerimizin iddia ettiği gibi yürürlüğe gireceği tarihten önce neshedilmesine değil, eyleme dönüşmeden önce neshedilmesine örnektir. Zira âyetin nüzulü ile neshedilmesi arasında, emrin uygulanabileceği kadar bir süre bulunmaktadır. Bu açıklama Hudeybiye’de Kureyş kabilesiyle yapılan antlaşmada “eşlerinden Müslüman olanların müşriklere iade edileceği” şeklindeki maddenin uygulamaya konulmadan önce neshedildiği iddiasına da cevap niteliğindedir. Çünkü antlaşmanın bozulması, antlaşmanın yürürlüğe gireceği tarihten önce değil, fiilen uygulamaya konulmasından önce vuku bulmuştur. Bunun delili de mensûh ile nâsîh arasında, antlaşmanın uygulanabileceği kadar bir sürenin geçmiş olmasıdır.⁷⁵¹

Saymerî'nin bir diğer itirazı emre konu davranışı, yürürlüğe gireceği tarih gelmeden önce yasaklamak, bedâ⁷⁵² göstergesidir. Zira söz konusu davranışın emredildiği esnadaki durumu, yasaklanma anındaki durumuyla aynı olsaydı, bu davranış, emredildiği mahiyet üzere bir yasağa konu yapılamazdı.⁷⁵³

Şîrâzî buna cevaben beda bir kimseye gizli olan şeyin daha sona ona aşikâr olmasıdır dolayısıyla Allah için böyle bir durum söz konusu dahi olamaz Yüce Allah böyle bir şeyden münezzehtir. Meselenin beda şeklinden anlaşılması yanlıştır biz bu durumu Yüce Allah'ın ezeli ilmiyle neshi öncesinde ve sonrasında bilmesi şeklinde anlıyoruz.⁷⁵⁴ Saymerî ile aynı yönde düşünen Hanefî ve Hanbelî usûl âlimleri bulunmakla birlikte, Saymerî'nin bu konudaki yaklaşımını hüsün-kubuh ilkesi üzerine temellendirdiği görülmektedir. Bu yönüyle onun, Mu‘tezile ile aynı noktada bulunduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, henüz yürürlüğe girmemiş bir hükmün neshedilmesine ilişkin görüşlere, bedâya düşme endişesi gerekçesiyle de itiraz edilmiştir. Buna karşılık Şîrâzî ile Hanefî ve Şâfiî ulemanın çoğunluğu, söz konusu neshi usûlî olmaktan ziyade kelâmî açıdan caiz görmektedir. Zira onlara göre bir hükmün emredildiği anda maslahat söz konusu iken, nehyedildiği anda bu durum mefsedete dönüşmektedir. Bedâ iddialarını kabul etmemelerinin temel gerekçesi ise, Yüce Allah'ın ezeli ilmi ile her şeyi kuşatıcı biçimde bilmesidir.

⁷⁵⁰ el-Mücâdele 58/12.

⁷⁵¹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 192.

⁷⁵² Bedâ; yeni bir fikir akla gelme, daha önceki görüşü değiştirmedir.

⁷⁵³ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 189.

⁷⁵⁴ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/488.

2.6.4. Nassa Ziyâde ve Nesih

“Nassa ziyâde”den maksat, bir nassın hükmüne başka bir nassla ilave bir hüküm getirilmesidir. Hanefiler, bu tür bir ilavenin önceki nassın hükmünü fiilen değiştirmesi sebebiyle nesih kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu çerçevede, Kur’ân’daki bir hükme haber-i vâhid veya kıyas yoluyla ziyade yapılamayacağını ileri sürmüşlerdir. Buna karşılık diğer mezhepler, nassa ziyadeyi nesih olarak değil, beyan kapsamında ele almış; duruma göre bunu tahsis, te’vil veya takyid şeklinde değerlendirmişlerdir.⁷⁵⁵

Nassa ziyade konusunda birkaç suret vardır. Birincisi müstakil ziyade, burada ilk nasla ikinci nas arasında bir alaka yoktur evvelki nassın cinsinden de değildir. Zekâtın farziyetinin yeni bir nasla namazın farziyetine ilave edilmesi ki burada nesh olmadığına dair ittifak vardır. İkincisi nas birinci nasın cinsinden olup ona ilave olarak gelmiştir, bir namazın beş vakit namaza ilave edilmesi örneğinde de ittifakla nesh yoktur.

Üçüncü olarak, bir nas üzerine yapılan ziyadenin müstakil olmaması meselesi gündeme gelmektedir. Bu noktada Hanefiler ile Şâfiîler arasında belirgin bir ihtilaf bulunmaktadır. Usûlcüler, bu mesele etrafında kapsamlı tartışmalar yürütmüş; cumhur, söz konusu ziyadeyi nesh olarak kabul etmemiştir. Buna karşılık Hanefiler, bu durumu nesh kapsamında değerlendirmişlerdir.⁷⁵⁶

Hanefiler burada önemli bir ölçü ortaya koymuştur. Buna göre haber-i vâhid, Kur’ân nassına ziyade olarak kabul edilemez.⁷⁵⁷ Nitekim Şâfiîler, “Ameller niyetlere göredir” hadisine dayanarak abdestte niyeti şart koşmuşlardır. Hanefiler ise bu yaklaşımın nassa ziyade anlamına geldiğini ve söz konusu hadisin âhâd yolla rivayet edilmesi sebebiyle mütevâtir bir nassı neshedemeyeceğini savunmuşlardır.⁷⁵⁸

Bu konu Hanefî ve Şâfiîler arsında fûrû fıkha pek çok yansıması olan tartışmalı bir konudur.⁷⁵⁹ Saymerî’nin konuya yaklaşımı şöyledir: Hanefî âlimlerine göre, bir hüküm tekarrur ettikten sonra nassa yapılan ziyâde bir tür nesihtir; Mâlikî ve Şâfiî âlimler, bunun nesih olmadığı yönünde görüş beyan ettiler.

Nassa ziyâde, ziyâdeden önce bağlayıcı olan hükmün ziyâdeden sonraki bağlayıcılığını ortadan kaldırmaktadır. Örnek olarak, abdestte niyetin vâcip oluşuna veya zihâr kefaretinde

⁷⁵⁵ H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, 292.

⁷⁵⁶ Ebû İshak Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî (öl. 476/1083), *el-Ma’ûne fi’l-cedel*, thk. Ali Abdülaziz el-Umeyrîni (Kuveyt: Cem’iyyetü İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmî, 1987), 51.

⁷⁵⁷ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 2/144.

⁷⁵⁸ Heyto, *el-veciz*, 282-283.

⁷⁵⁹ Şîrâzî, *el-Ma’ûne fi’l-cedel*, 95.

azat edilecek kölenin mümin olması gerektiğine dair ziyâde, geçmişte bağlayıcı olan hükmün gelecekte bağlayıcı olmamasına yol açar. Aynı şekilde, zina cezası olarak (100 değnek) birlikte ilave olarak “sürgün” cezası verilmesi⁷⁶⁰ bu suça verilen had cezasının celde olmasını yürürlükten kaldırır. Dolayısıyla nesih, geçmişte yerleşik olan bir hükmün daha sonraki bir zamanda bağlayıcılığını kaybetmesi anlamına geldiğinden ötürü, nassa ziyade yapılması halinde de aynı durum söz konusu olduğuna göre, nassa ziyadenin bir tür nesih olduğunu kabul etmek kaçınılmaz bir durumdur.⁷⁶¹

Şîrâzî bu açıklamalara karşı adeta birtakım gerekçeler sunmuştur; Şâfiîler ve o’na göre nesh bir tağyir değil ref’ ve izaledir. Nassa gelen ziyade önceki hükmü kaldırmadığı gibi izalede etmemiştir dolayısıyla burda nesh söz konusu değildir. Şîrâzî’nin konuyu izah sadedinde verdiği örnekler şöyledir: Bir kimsenin kesesinde dirhemler olsa sonra bu dirhemlere başka dirhemler ilave edilse sonradan ilave edilen dirhemler önceki dirhemlerin hükmünü kaldırdı denmez bilakis onlara ilave oldu denir. Aynı şekilde bir kimse bir kitap yazıp sonra ona bir takım haşiye niteliğinde ilaveler yapsa yapılan eklemeler önceden yazılan kitabın hükmünü kaldırdı denmez doğal olarak böyle durumlarda neshten söz etmek muhaldir.⁷⁶²

Şîrâzî’nin verdiği bu örnekler nassa ziyadenin nesh olmadığını kanıtlamak içindir. Ancak haber-i vahid ve kıyasla gelen ilave hükümleri adeta Kur’an ve mütevatir sünnete ilave edilmesinin garipsenecek bir durum olmadığını izah etmeye çalışmıştır. Zira Kur’an ve mütevatir sünnet haber-i vahid ve kıyas ile tahsis edilmesi mümkün olunca bunların getirdikleri hükmün nassa ziyade edilmesi evleviyetle mümkündür. Şîrâzî diğer Şâfiî âlimler kendi usûlleri çerçevesinde kendilerini savunmuşlardır. Ancak Saymerî mantık açısından bu usûlü eleştirmiştir.

Şîrâzî bu açıklamalara karşı adeta birtakım gerekçeler sunmuştur; Şâfiîler ve o’na göre nesh bir tağyir değil ref’ ve izaledir. Nassa gelen ziyade önceki hükmü kaldırmadığı gibi izalede etmemiştir dolayısıyla burda nesh söz konusu değildir. Şîrâzî’nin konuyu izah sadedinde verdiği örnekler şöyledir: Bir kimsenin kesesinde dirhemler olsa sonra bu dirhemlere başka dirhemler ilave edilse sonradan ilave edilen dirhemler önceki dirhemlerin hükmünü kaldırdı denmez bilakis onlara ilave oldu denir. Yine de doğruyu en iyi bilen Allah’tır.⁷⁶³

Şîrâzî Saymerî ile bu konuda temelden ayrıştıklarını gösteren bir örnek şöyledir: Beş vakit namaza ramazan orucunun ilave olarak gelmesi icma ile nesh olmadığı tescillenmişken

⁷⁶⁰ İbnü’l-Muhâmilî, Ebû’l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Dabbî eş-Şâfiî. *el-Lübâb fi’l-Fıkhî’s-Şâfiî*. thk. Abdülkerîm b. Suneytân el-Umrî. 1. bs. Medine: Dârü’l-Buhârî, 1416. 384.

⁷⁶¹ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-ĥilâf*, 194.

⁷⁶² Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 1/520.

⁷⁶³ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-ĥilâf*, 196.

nassa ziyadenin nesh olarak değerlendirilmemesi gerektiği ifade edilmiştir. Çünkü nesh ve mensuhu aynı lafızda toplamak mümkün değildir. “Beyti makdise doğru namaz kıl, sonra kılma” böyle bir kelam olmaz lakin burada ziyade ile mezidün aleyhi bir araya toplamak sahihtir. Bu durum nesh olarak değerlendirilmez.⁷⁶⁴

Neshin gerçekleşebilmesi için nâsihin, mensûhun hükmünü kapsamış olması gerekir. Ancak zekâtın vücûbiyeti, mensûh hükmü içermez. Bu sebeple Şîrâzî, nassa yapılan ziyadeyi nesh olarak değerlendirmemiştir. Modern dönemin önemli usûl âlimlerinden Heyto da bu konuda Şâfiîler ile cumhurun görüşünün isabetli olduğunu belirtir. Ona göre Hanefiler, nassa yapılan ziyadeyi nesh sayma yaklaşımlarında çeşitli tutarsızlıklara düşmüşlerdir.⁷⁶⁵

Heyto’nun, Şâfiîler adına Hanefilerin kendi usûl ilkeleriyle çeliştiği yönündeki iddiasına, adeta asırlar öncesinden Saymerî tarafından cevap verildiği görülmektedir. Saymerî’ye göre Hanefilere yöneltilen bu eleştiri isabetli değildir. Nitekim beş vakit namaza ilaveten vitir namazının, cuma ve bayram namazlarının vâcip kabul edilmesi yahut hırsıza sağ elin kesilmesinden sonra, hırsızlığın tekrarı hâlinde sol ayağın kesilmesinin öngörülmesi, belirlenen usûl ilkesinin ihlali anlamına gelmez. Zira vitir, cuma ve bayram namazlarının vâcip sayılması, diğer namazların hükmünü ortadan kaldırmakta ve onları neshetmekte değildir.

Buna karşılık zihâr kefaretinde kölenin mümin olma şartının aranması veya abdestte niyetin şart koşulması nesh kapsamında değerlendirilmelidir.⁷⁶⁶ Çünkü bu tür kayıtlar, mevcut hükme yeni bir nitelik kazandırmakta ve hükmün mahiyetini değiştirmektedir. Hırsızın sol ayağının kesilmesi de nasla sabit olan sağ elin kesilmesi hükmünü neshetmez; zira sağ elin kesilmesi, ilk hırsızlık için âyetle belirlenmiş bir cezadır, sol ayağın kesilmesi ise hırsızlığın tekrarı hâlinde söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla iki durum arasında niteliksel bir fark bulunmaktadır.

Saymerî bu durumu şu şekilde temellendirir: Eğer bir nas, beş vakit namazdan herhangi birini ortadan kaldırmış olsaydı, bu diğer namazları değil, sadece ilgili namazı neshetmiş olurdu. Hükmü nasla belirlenmiş bir konuya yapılan ziyâde de böyledir. Başka bir farzın ilave edilmesi nesh sonucunu doğurmazken, hükmün mahiyetini değiştiren ziyâdeler fiilen nesh ile aynı neticeyi ortaya çıkarmaktadır.⁷⁶⁷

Nassa ziyâde meselesinde Hanefiler tutarlı bir yaklaşım sergilemişlerdir. Zira onlar, Kur’ân’da yer alan veya mütevâtir delille sabit bir hükme, haber-i vâhid yahut kıyas yoluyla

⁷⁶⁴ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fıkh*, 280.

⁷⁶⁵ Heyto, *el-veciz*, 283.

⁷⁶⁶ Şîrâzî, *el-Ma'ûne fî'l-cedel*, 51.

⁷⁶⁷ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 195.

ilave yapılamayacağını savunmuşlardır.⁷⁶⁸ Bunun temel gerekçesi, nesihte hiyerarşik bir kuvvet dengesinin bulunmasının zorunlu görülmesidir. Dolayısıyla aynı derecede kuvvete sahip iki nassın, birbirine ilave bir hüküm getirmesi durumunda cem‘den söz etmek mümkün değildir. Zira çelişen hükümler aynı anda vârid olmaz ki cem‘ yoluna gidilebilsin. Bu tür durumlarda Hanefiler, meseleyi nesih çerçevesinde değerlendirmeyi tercih etmişlerdir.⁷⁶⁹

2.6.5. Kur‘ân‘ın Sünnetle Neshi

Bu bölümde, Kur‘ân‘ın sünnetle neshi meselesi usûlî tartışmalar çerçevesinde ele alınacaktır. Bu konuda, Kur‘ân‘ın gerek mütevâtir gerekse âhâd sünnet ile neshedilmesini caiz görmeyen âlimler bulunduğu gibi, Ebü‘l-Abbâs b. Süreyc el-Bağdâdî (ö. 306/918), Kur‘ân‘ın mütevâtir sünnetle neshedilmesini teorik olarak mümkün kabul etmekle birlikte, şeriatı buna dair fiilî bir örneğin bulunmadığını ifade etmiştir. Buna karşılık fukahâ ve mütekellimîn âlimlerinin kahir ekseriyeti, mütevâtir haberle Kur‘ân‘ın neshedilmesini usûlî açıdan caiz görmektedir.⁷⁷⁰ Bir kısım âlimlerde Kur‘ân‘ın gerek mütevâtir gerekse âhâd haberle neshedileceği yönünde görüş beyan etmişlerdir. Bunlar Zâhirî mezhebine mensup âlimlerdir. Onların temel gerekçesi Hz. Peygamber hevasından konuşmaz vahiyle konuşur, dolayısıyla vahyin vahiyle neshedilmesi gayet doğal bir durumdur.⁷⁷¹

İmam Şâfi‘î’nin naslar üzerinden itirazları söz konusudur. İmam Şâfi‘îye tabi olan âlimler arsınsında Ebü‘t-Tayyib el-Halebî (ö. 387/997), Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027), Ebû Mansûr el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ve Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) gibi âlimler yer almaktadır. Aklî açıdan bu şekilde bir nesh mümkün olsada nakil açısından buna imkân yoktur.⁷⁷² Şîrâzîde aklî yönden değil ancak naklî açıdan bu tür bir neshin mümkün olmayacağı yönünde görüş beyan etmiştir.⁷⁷³

İmam Şâfi‘î’ye göre Yüce Allah, âlemi ezeli ilmi ve iradesiyle yaratmış olup O’nun hükmünü değiştirecek hiçbir güç yoktur. Allah, insanlara beyan ve rahmet olmak üzere kitap indirmiş; bu kitapta bazı hükümleri sabit kılmış, bazılarını ise kullarına bir rahmet ve kolaylık olmak üzere neshetmiştir. Bu çerçevede nesh, Yüce Allah’ın kullarına tanıdığı bir hafiflik ve genişliktir.⁷⁷⁴

⁷⁶⁸ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 2/144.

⁷⁶⁹ Başta Hanefî ve Şâfi‘î mezhepleri olmak üzere mezheplerin nassa ziyade-nesih ilişkisi hakkındaki görüşleri için bkz. Cebeci, İdris, *İbn Rüşd’ün Fıkıh Anlayışında Usûl Furû İlişkisi*, ed. Sevim Gelgeç (İstanbul: Kitâbî Yayınları 2025), 166.

⁷⁷⁰ Şîrâzî, *et-Tebşîrâ fî usûli ‘l-fıkıh*, 264-265.

⁷⁷¹ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli ‘l-ahkâm*, ed. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dâru‘l-Âfâki‘l-cedide, t.y.), 4/107.

⁷⁷² Heyto, *el-İmâmü ‘ş-Şîrâzî*, 186.

⁷⁷³ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu ‘l-Lüma’*, 1/501.

⁷⁷⁴ Şâfi‘î, *er-Risâle*, 107.

İmam Şâfiî bu girişten sonra, Allah'ın beyan ettiği kitabı ancak yine Allah'ın neshedebileceğini vurgular. Ona göre sünnet, Kur'an'ı neshedemez; zira sünnet, Kur'an'a tâbidir. Sünnetin fonksiyonu, Kur'an'ın mücmel olarak zikrettiği hususları açıklamak ve tefsir etmektir. İmam Şâfiî, bu görüşünü ilgili âyetlerle temellendirerek izah etmiştir. *“Bundan başka bir Kur'an getir veya bunu değiştir” dediler. Onlara şöyle de: “Onu kendiliğimden değiştirmeye hak ve yetkim yoktur, ben ancak bana vahyedilene uyuyorum.”*⁷⁷⁵ Söz konusu âyetin muhtevasında, Hz. Peygamber'e hüküm tebdil etme yetkisinin verilmediği açıkça vurgulanmaktadır. İmam Şâfiî bu yaklaşımını desteklemek üzere Ra'd sûresi 39. âyeti delil olarak zikretmiştir. Aynı şekilde Bakara sûresi 106. âyete atıfta bulunarak, Kur'an'ın neshi ve bir hükmün indirilmesinin ertelenmesinin ancak Kur'an ile mümkün olabileceğini ifade etmiştir.⁷⁷⁶

İmam Şâfiî'nin bu meseledeki gerekçelerini doğrudan naslar üzerinden temellendirdiği görülmektedir. Zira Kitapla ilgili nesh tasarrufu, Yüce Allah'a aittir. Ona göre ilgili naslarda nesh kavramının, ref' ve izâle anlamlarının baskın olduğu anlaşılmaktadır. Buna karşılık sünnetin rolü, nesh değil beyan ekseninde şekillenmektedir. Nitekim Şâfiî, sünnetin fonksiyonunu, Kitabın mücmel olan yönlerini açıklamak şeklinde ifade etmiştir. Hülâsa İmam Şâfiî'nin bu yaklaşımı, lafızların zâhirî anlamlarına bağlı kalmasıyla izah edilebilir.

Saymerî, bu meselede İmam Şâfiî'nin olumsuz yaklaşımını zikretmekle birlikte, mütevâtir sünnetle neshin caiz olduğunu açıkça savunmuştur. Hanefiler de aynı doğrultuda şu gerekçeye dayanır: Mütevâtir hadisler kesin bilgi ifade eder ve onlarla amel etmek zorunludur. Bu yönüyle mütevâtir sünnet, bilgi değeri bakımından Kur'an ile aynı seviyededir. Dolayısıyla Kur'an'ın mütevâtir sünnetle açıklanması ve tahsis edilmesi mümkün olduğu gibi, neshedilmesi de mümkündür. Nitekim Kur'an'ın Kur'an ile neshi caiz kabul edildiğine göre, aynı gerekçeyle Kur'an'ın mütevâtir sünnetle neshi de caizdir.⁷⁷⁷

Hanefilerin neshi beyan kapsamında değerlendirmeleri, sünnetin bütün türlerinin neshedici kabul edildiği anlamına gelmez. Aksine Hanefiler bu meselede dikkatli bir denge gözetmişlerdir. Zira neshin, beyanın ötesinde tağyir (hükümü değiştirme) anlamı da içerdiği göz ardı edilmemelidir. Bu çerçevede Kur'an'ın haber-i vâhidle neshi aklen mümkün görülse bile, sahâbe-i kirâm Kur'an'ın haber-i vâhidle neshedilmesine ittifakla karşı çıkmıştır. Sahâbenin bu genel tutumu, Kur'an'ın haber-i vâhidle neshedilmesinin kabul edilemez olduğunu ortaya

⁷⁷⁵ Yûnus 10/15.

⁷⁷⁶ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 107-108.

⁷⁷⁷ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 198.

koymaktadır. Aynı yaklaşım, mertebe bakımından haber-i vâhiden daha aşağıda bulunan kıyas için de geçerlidir; dolayısıyla kıyasın Kur'ân'ı neshetmesi de mümkün değildir.⁷⁷⁸

Karşıt görüşte olan zahiri mezhebine mensup âlimler “*Kendilerine indirileni açıklaman için sana bu zikri (Kur'ân'ı) indirdik*”⁷⁷⁹ ayetini delil olarak ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Allah Teâlâ tarafından Kur'ân-ı Kerîm'i açıklamakla görevlendirilen sünnetin, Kur'ân'ı neshetmesi düşünülemez. Zira sünnetin Kur'ân'ı neshetmesi, onu izâle etmek, yani ortadan kaldırmak anlamına gelir. İzâle ise, açıklamanın (beyân) tam zıddıdır. Bu sebeple sünnetin görevi, Kur'ân'ı ortadan kaldırmak değil, onu açıklamak ve beyan etmektir.⁷⁸⁰

Görüldüğü gibi Saymerî neshin bir beyan olmasının yanında teğyir ve tebdil özelliğinin gözardı edilmemesini vurgulamıştır. Diğer önemli bir husus haber-i vâhid kuvvet bakımından Kur'an'a denk değildir. Kur'an'ın mütevatir sünnetle neshinde kuvvet dengesi aynıdır.

Saymerî ve onunla aynı görüşü paylaşanlara karşı Şîrâzî'nin savunması özetle şöyledir: Kur'ân ile mütevatir sünnet, hüküm ifade etme bakımından aynı kesinlik derecesine sahip olmakla birlikte, i'câz yönüyle birbirinden ayrılır. Ayrıca Kur'ân asıl, sünnet ise fer' konumundadır. Bu sebeple fer'in aslı neshetmesi mümkün değildir. Şîrâzî, bu yaklaşımını “Allah'ın kelâmı ancak Allah'ın kelâmıyla neshedilir” ifadesiyle açık ve çarpıcı bir şekilde ortaya koymuştur.⁷⁸¹

Bununla birlikte Şîrâzî, Kur'ân'ın mütevatir sünnetle neshedilmesini aklen de mümkün görmeyen bazı Şâfiî âlimlere muhalefet etmiştir. Ona göre bu tür bir nesh aklen mümkündür, ancak sem'an caiz değildir. Şîrâzî, bu yaklaşımını ayetlerden örnekler getirerek temellendirmiştir.⁷⁸²

Şîrâzî ilk olarak “*Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kâdirdir.*”⁷⁸³ Ayetini kendi görüşüne delil olarak zikretmiştir. Yüce Allah bu ayette neshi ya ayetin dengiyle ya da daha hayırlısıyla olacağını beyan etmiştir. Dolayısıyla mütevatir sünnet ne Kur'an'ın dengidir ne de kur'an'dan daha hayırlıdır. Netice olarak buradan anlaşılan mütevatir sünnet ile Kur'an'ın neshi mümkün olamamasıdır.⁷⁸⁴

⁷⁷⁸ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 198.

⁷⁷⁹ en-Nahl 16/44.

⁷⁸⁰ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 199.

⁷⁸¹ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî usûli'l-fıkh*, 268.

⁷⁸² Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/501.

⁷⁸³ el-Bakara 2/106.

⁷⁸⁴ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî usûli'l-fıkh*, 265.

Şîrâzî ve onun görüşünü benimseyenler bu ayetle birlikte reddiye mahiyetinde birçok aklî ve naklî deliller zikrettiler. Dikkat çeken aklî delillerden birisi şöyledir: Ayette bahsi geçen “*benzerini getiririz*” ifadesinde gelen hüküm neshedilen hükmün cinsinden olmasını gerektirir iddialarıdır. Mesela, günlük kullanımda “Senden bir kumaş alırsam ondan daha hayırlısını sana veririm” denildiğinde, ilk etapta anlaşılan, aldığı şeyin (kumaş) cinsinden vereceğidir.⁷⁸⁵

İlgili ayet hakkında Cüveynî (ö. 478/1085) çok yönlü cevap verirken ilgili metafor hakkında da itirazını dile getirmiştir: neshedilen hükümle neshedenin cins birliğinin devamına dair bir delalet yoktur. Yani burada nasih ile mensuh arasında cins birliğine dayalı bir mülazemet ilişkisi yoktur. Çünkü üstünlük ve denklik mensuh hüküm hakkında söz konusudur. Nasih hüküm zaten geçmişte bulunduğu hal üzeredir. Hülâsa ayette geçen *منها* zamiriyle mercii olan ismi zahirin aynı cinsten olması gerekmez.⁷⁸⁶

Mezkûr ayet hakkında Saymerî’nin yorumu şöyledir: “*Biz bir âyeti nesheder yahut unutturursak ...*”⁷⁸⁷ ifadesi de konuda delil olarak kullanılamaz. Çünkü Allah Teâlâ, bu âyette, getireceği şeyin nâsih olduğunu söylememiştir. Yani, ilkten âyeti Kur’ân dışında bir şeyle (Mütevâtir sünnet) neshetmesi, sonra da ondan daha hayırlısını veya onun dengini getirmesi mümkündür.⁷⁸⁸ Böyle bir ihtimalin varlığını şöyle ispatlayabiliriz: Allah (c.c.) burada âyeti neshettikten sonra ondan daha hayırlısını getireceğini söylemektedir. Bu açıklamanın kendisi bile, getirdiği şeyin nâsihle aynı şey olmadığını göstermektedir. Çünkü nesihi, zaten önceden vuku bulmuştu.

Âyeti neshedenin âyet dışında başka bir unsur olabileceğine ilişkin diğer bir husus ise, delil getirilen yukarıdaki cümlenin “âyetin yazısının neshedilip ondan daha hayırlısı veya onun denginin getirilmesi” şeklindeki zahirî anlamına yapışıp kalmanın yanlışlığıdır. Bu âyetten hiç kimse böyle bir anlam da çıkarmamıştır. Zira bir âyetin neshedilmesi Kur’ân dışında, Hz. Peygamber’in(s.a.v.) hafızasından silinmesi ya da sahâbeye unutturulması gibi bir yöntemle de gerçekleştirilebilir. İhtilafa mahal olmayacak derecede kesin olan bu bilgi, hem âyetin zâhirinden doğan anlamın âyetle kastedilen asıl mana olmadığını, hem de bu manaya yapışıp kalmanın doğru olmadığını gözler önüne sermektedir. Kaldı ki, bu âyet, karşı tarafın değil, bizim lehimize bir delildir. Şöyle ki: Bir şeyin başka bir şeyden daha hayırlı olduğu şeklindeki bir niteleme, ondan daha faydalı olması halinde anlam kazanır. Sünnetle sabit olan bir hükmün

⁷⁸⁵ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî uşûli'l-fıkḥ*, 266.

⁷⁸⁶ Âmidî, *el-İḥkâm*, 3/158.

⁷⁸⁷ el-Bakara 2/106.

⁷⁸⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 239.

âyetle neshedilen bir hükümden malahat açısından bize daha faydalı olması mümkün olduğuna göre, Kur’ân’ın sünnetle neshedilmesi de caizdir.⁷⁸⁹

Tartışmanın semeresi olarak Hanefilere ve Mütakellim usûlcülere göre Sünnetin Kur’ân’ı neshettiği fiilen vakidir.⁷⁹⁰ Örneğin “Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir mal bırakmışsa; anaya, babaya ve yakın akrabaya vasiyette bulunması size farz kılındı”⁷⁹¹ âyeti, “Mirasçıya vasiyet yoktur”⁷⁹² hadisiyle neshedilmiştir. Kitabın sünnetle neshedildiğine bir başka örnek de, Kur’ân-ı Kerîm’de zina suçunu işleyenlere hapis ve bedensel ceza öngörülmüşken daha sonra bunun “(Zinayla ilgili cezaları) benden alın! Benden alın! Allah onlar için bir yöntem belirlemiştir”⁷⁹³ hadisiyle neshedilmesidir.⁷⁹⁴

Şîrâzî bu hususta Kur’ân’ın mütevatir sünnetle Şâfiî mezhebinin genel tutmundan ayrı olarak İmam Şâfiî’nin görüşünü benimsemiştir. Şâfiî âlim Sem’ânî (ö. 489/1096) “Kadınlarınızdan çirkin filde bulunanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde tutun.”⁷⁹⁵ Ayetinin mütevatir sünnetle neshinin mümkün olduğunu savunanlara göre recim cezasını emreden haberle neshedildiğini beyan etmiştir. Ve yine Mümtetine suresinin 11. ayetin hükmünün neshedildiğine dair icma’ olduğunu iddia edenlerin varlığından bahsetmiştir.⁷⁹⁶

Sem’ânî (ö. 489/1096) mezkûr nakillerden sonra bu meselenin müşkil olduğunu İbn Şüreyh (ö. 476/1084) Mütevatir sünnetin Kur’ân’ı neshettiğine dair verilen örneklerle karşı çok güzel reddiyeler yaptığını beyan eder. Şöyleki evlerde tutma ve psikolojik ceza uygulama ve celde ayeti muhsanlarla alakalı değildir, sözkonusu bekarlardır. Burada kitabın kitabla neshi vardır. Recimle ilgili had ise ibtidaen sünnetle sabit olmuştur. Dolayısıyla Hanefilerin ilgili delilleri mütevatir sünnetin Kur’ân’ı neshetmeye imkân vermeyecek şekilde tevil edilmiştir. Sem’ânî konuyla alakalı olarak kendi değerlendirmeleri aklî açıdan Hanefiler ve Şâfiîlerin çoğunluğunu haklı görsekte şer’i açıdan verilen örneklerin zayıf olduğunu ifade etmiştir.⁷⁹⁷

Hanefilerin tutumunu destekler mahiyette Ahmed b. Hanbel’den bir nakil vardır. Şöyle ki, “Allah Hz. Peygambere kitabı indirdi ve rasülünü kitabın zahirine batınına umumuna hususna nasih ve mensuhuna rehber kıldı.” Ahmed b. Hanbel bu nakli Yüce Allah kitabını

⁷⁸⁹ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 201.

⁷⁹⁰ Şirâzî, *et-Tebşıra fî usûli’l-fıkḥ*, 265.

⁷⁹¹ el-Bakara 2/180.

⁷⁹² Tirmizî, “Vesâyâ”, 5.

⁷⁹³ Müslim, “Hudûd”, 12; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 23.

⁷⁹⁴ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 203-204.

⁷⁹⁵ en-Nisâ 4/15.

⁷⁹⁶ es-Sem’ânî, *Kavâti’u’l-edille*, 1/451.

⁷⁹⁷ es-Sem’ânî, *Kavâti’u’l-edille*, 1/454-455.

Rasûlünün lisanı üzere neshetti diye yorumladı. Bu nesih vahiyden bağımsız düşünülemez dedi.⁷⁹⁸

Saymerî, yukarıda zikredilen örneklerden de anlaşılacağı üzere, Şîrâzî ile aynı doğrultuda düşünenlere karşı aklî ve naklî delillere dayalı reddiyeler geliştirmiştir. Bu ihtilafın temelinde, nassın zâhirî anlamına bağlılık kadar, neshin tanımına dair yaklaşım farklılığının da etkili olduğu görülmektedir. Zira Hanefîlere göre nesih, beyan türlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bu çerçevede sünnet, ilim ifade etme bakımından Kur'ân'a denk görüldüğünde, sünnetin Kur'ân'ı neshetmesinin önünde usûlî bir engel bulunmamaktadır.

Buna karşılık Şîrâzî'nin neshi ref' ve izâle olarak tanımlaması, sünnetin Kur'ân'ı neshedemeyeceği sonucuna ulaşmasına yol açmıştır. Bu bağlamda, mesele aklî deliller açısından ele alındığında Hanefîlerin argümanlarının daha güçlü olduğu söylenebilir de, sem'î deliller bakımından İmam Şâfiî ve Şîrâzî'nin yaklaşımının daha kuvvetli olduğu ifade edilebilir. Bu noktada, değerlendirmemizde Sem'ânî'nin görüşü yönlendirici bir çerçeve sunmuştur.

2.6.6. Sünnetin Kur'ân'la Neshi

Bu başlık altında, sünnetin Kur'ân ile neshedilip neshedilemeyeceği meselesi ele alınacaktır. Usûl alanında kaleme alınan ilk eser olarak kabul edilen *er-Risâle*'sinde İmam Şâfiî, sünnetin Kur'ân ile neshedilmesini caiz görmediğini açıkça ifade etmiş; sünneti neshedecek delilin yine ancak sünnet olabileceğini belirtmiştir.⁷⁹⁹ Sünnetin Kur'an ile neshedilmesini caiz görmeyenler kendi aralarında itilaf etmişlerdir. Bu konuda İmam Şâfiî'den iki görüş nakledilmiştir. Bu görüşleri nakleden Ebü't-Tayyib (ö. 450/1058)⁸⁰⁰, Ebû İshak eş-Şîrâzî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) gibi âlimler ilgili görüşleri tashih ederek imam Şâfiî'nin konu hakkındaki hükmünün cevaz yönünde olduğunu beyan etmişlerdir. İbn Berhân (ö. 518/1124) bu görüş çoğunluğunda görüşüdür demiştir. es-Sem'ânî (ö. 618/1221 [?]) de doğruya en layık olan görüş budur demiştir.⁸⁰¹

Ancak Sayrafi (ö. 678/1279) kesin olarak Şâfiî'nin caiz görmediğini ifade etmiştir. er-Râfiî el-Kazvîni (ö. 623/1226) de Şâfiîlerin çoğunun bu görüşü benimsemediğini iddia etmiştir. Yine Şâfiî fakihi el-Mâverdî (ö. 450/1058) mezhebimizin bu konu hakkındaki yaklaşımı iki yönlüdür demiştir. Şöyleki Şâfiî kadim ve cedid kavlinde Kur'anın Sünnetle neshi caiz olmadığı

⁷⁹⁸ Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed el-Kelvezânî, *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*, ed. Müfid Muhammed Ebû Amşe, Muhammed b. Ali b. İbrâhim (Cidde: Dârü'l-Medenî, 1985) 2/369.

⁷⁹⁹ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 108.

⁸⁰⁰ Ebü't-Tayyib Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir et-Taberî (ö. 450/1058) Hanefî kadısı Hüseyin b. Ali es-Saymerî'nin vefatıyla (436/1045) boşalan Kerh kadılığı da kendisine verildi ölünceye kadar bu görevi sürdürdü.

⁸⁰¹ Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fî 'Usûli'l-Fikh*, 5/273.

gibi sünnetinde Kur'anla neshi caiz değildir. İbn Süreyc el-Bağdâdî (ö. 306/918) bu naklin tam aksini Şâfiî'ye nisbet etmiştir. Yine bu görüşün bir benzerini Ebû İshâk el-Mervezî (ö. 340/951) beyan etmiştir. Son olarak es-Sem'ânî (ö. 618/1221 [?]) Şâfiî'nin cedit ve kadim risalesinde Sünnetin Kur'anla neshinin caiz olmadığı ancak başka bir yerdeki beyanı cevaz verdiği yönündedir, buna binaen Şâfiîlerin çoğunluğu bu görüşü kabul etmişlerdir.⁸⁰²

Konu hakkında Şîrâzî'nin beyanı şöyledir: Sünnetin kitapla neshi konusunda İmam Şâfiî'den iki görüş nakledilmiştir. Tercihe şayan olan sünnetin kitapla neshedileceği görüşüdür. Bunun delili kitabın kitapla neshedilmesidir. Zira her ikiside kuvvet bakımından aynıdır. Sünnet kuvvet bakımından kitapdan daha alt konumda yer aldığından dolayı kitap tarafından neshedilmesi evveliyetle caizdir.⁸⁰³ Zira nesih bir beyandır bunun yanısıra sünnetin kitapla tahsisi caizdir aynı şekilde sünnetin kitapla neshi caizdir.⁸⁰⁴

Yukarıdaki nakillerdenden de anlaşılacağı üzere konu Şîrâzî'nin beyanının ötesinde Şâfiî mezhebi içersinde tartışmaya konu olmuş bir meseledir. Burada Şîrâzî'nin Şâfiî'nin Kur'anın sünneti neshedeceğinin temel gerekçesinin kuvvet dengesi olacağını beyan etmesi ilgili görüşü eleştiriye açık hale getirmiştir. Zira mütevatir sünnetle Kur'an arasında da kuvvet dengesi olmasına rağmen mütevatir sünnet Kur'anı neshedemeyeceği görüşünü savunmuştur.

Saymerî, bizim mezhebimize göre böyle bir nesih caizdir. Fakihlerin geneli de bu kanaattedir. Ancak İmam Şâfiî bunun caiz olmadığını söylemiştir.⁸⁰⁵

Saymerî bu girizgahtan sonra delillerini zikretmiştir: Kur'an'da “*Sana bu kitabı her şeyi açıklayıcı olarak indirdik*”⁸⁰⁶ denilmektedir. Bu bakımdan Nesih yürürlük süresinin açıklanmasıdır. Âyetin zâhirinden anlaşılan sünnetin Kur'an'la neshedilmesinin caiz olmasıdır. Çünkü her ikisi de Allah tarafından vahyedilmektedir. Hem Kur'an Kur'an'ı hem de Sünnet Sünneti neshedebildiğine göre, içlerinden birisi de ötekini neshedebilir. Ayrıca Kur'an'ın konumu Sünnetten daha üsttedir. Öyleyse, sünnetin sünnetle neshedilebildiği gerçeği, evleviyetle sünnetin Kur'an'la da neshedilebileceği neticesini vermektedir.⁸⁰⁷

Şîrâzî, Saymerî'nin nesih hükmün yürürlük süresinin açıklanmasıdır, görüşünü destekler mahiyette örnekler vermiştir. Şöyle ki: Sünnet Kur'an'ı açıklayıcı olarak kabul görünce bu durum Kur'an'ın sünneti evleviyetle beyan edeceğini ortaya çıkardı. Çünkü Kur'an

⁸⁰² Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fi 'Usûli'l-Fıkh*, 5/274.

⁸⁰³ Hasan b. Tûrhan el-Kâfi el-Akhisârî, *Şerhu Semti'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed Mustafâ Muhammed Ramadân, Dammam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1616, 255.

⁸⁰⁴ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/499.

⁸⁰⁵ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-ḥilâf*, 204.

⁸⁰⁶ en-Nahl 16/89.

⁸⁰⁷ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-ḥilâf*, 205.

sünnetten daha üstündür yani Kur'an'dan konum itibariyle daha alt noktada yer alan Sünnet Kur'an'ı beyan edici olması caiz olunca Kur'an'ın sünneti beyan etmesi evleviyetle caizdir. Daha açık bir ifadeyle Sünnet Kur'an'ı beyan edince Kur'anda nesh konusunda Sünneti beyan etmesi caizdir. Bu durum umumun tahsisi mücmelin beyanından farkı yoktur.⁸⁰⁸

Şîrâzî, Kur'an'ın sünneti neshetmesinin caiz olmayacağını savunanlara manidar cevaplar vermiştir. Kur'an'ın Sünneti ve Sünnetinde Kur'an'ı neshetmesine karşı çıkanların temel gerekçesi Kur'an ve Sünnetin farklı cinsler olduğudur. Şîrâzî bu yaklaşımı doğru bulmamış bilakis Kur'an ve Sünnet delil olma bakımından aynı cins olduğunu söylemiştir. Mezkûr gerekçenin mütevatir münnetin Kur'an'ı neshedememesinin nedeni olamaz demiştir.⁸⁰⁹

Şîrâzî'ye göre mütevatir Sünnetin Kur'an'ı neshetmemesinin temel sebebi Kur'an asıl Sünnetin fer' olmasıdır. Kur'an konum itibariyle daha üstün sünnet ise daha alt bir noktada olduğundan Kur'an sünneti nesheder. Şîrâzî bu konuda Kur'an ve Sünnet her ikisinde vahiy olması bakımından aynı, peki neden mütevatir sünnetle Kur'an'ın neshini caiz görmüyorsunuzda Kur'an'ın sünnetin neshini caiz görüyorsunuz sorusuna tutarlı cevap vermiş olduğu anlaşılmıştır. Saymerî, Kur'an'ın sünneti neshi konusunda birçok örnek zikretmiştir. Sünnetle sabit olan Beytü'l-makdis'e doğru namaz kılınmasının "*Yüzünü mescid-i haram yönüne çevir!*"⁸¹⁰ âyetiyle neshedilmesi buna örnektir.

Namazda Beytü'l-makdis'e yönelmek "*Sen de onların hidâyetine tabi ol!*"⁸¹¹ âyetiyle sabit olduğuna dair bir itiraz söz konusu olsa cevaben sözü edilen âyet, konunun sünnetle sabit olmasına engel değildir. Aynı şekilde, "*Ona ittiba edin!*"⁸¹² ve "*Andolsun, Allah'ın Resûlünde sizin için güzel bir örnek vardır*"⁸¹³ âyetleri de, hükümlerin sünnetle sabit olmayacağına delil olamaz. Çünkü bu âyetler, sadece, Sünnetin Kur'an'daki dayanaklarıdır. Aynı şekilde "*Ona ittiba edin!*" ifadesi de Beytü'l-makdis'e doğru yönelmenin sünnetle sabit olduktan sonra Kur'an tarafından neshedilmesine aykırı değildir.⁸¹⁴

Sünnetin Kur'an'la neshedilebildiğine diğer bir delilide Şîrâzî zikretmiştir: Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Hudeybiye'de müşriklerle yaptığı antlaşmada geçen "velisinden izin

⁸⁰⁸ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/500.

⁸⁰⁹ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/500.

⁸¹⁰ el-Bakara 2/144.

⁸¹¹ el-En'âm 6/90.

⁸¹² el-A'râf 7/158.

⁸¹³ el-Ahzâb 33/21.

⁸¹⁴ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 206.

almadan kendisine iltica eden Müslüman kadınları geri vereceği” şeklindeki madde, “*Onları kâfirlere geri göndermeyin!*”⁸¹⁵ âyetiyle neshedilmiştir.⁸¹⁶

Netice itibarıyla, sünnetin Kur’ân ile neshedildiğine delalet eden örneklerin varlığı kabul edilmektedir. Bu bağlamda Saymerî ile Şîrâzî genel çerçevede aynı yönde değerlendirmelerde bulunmakla birlikte, İmam Şâfiî’nin görüşünün tespiti noktasında ayrılmaktadırlar. Saymerî, İmam Şâfiî’den sünnetin Kur’ân ile neshedilemeyeceğine dair açık beyanlar naklederken; Şîrâzî, *er-Risâle*’de yer alan bazı ifadelerin te’vil yoluyla sünnetin Kur’ân ile neshedilebileceği sonucunu desteklediğini ileri sürmektedir. Bu durum, ihtilafın yalnızca delillerin varlığına değil, aynı zamanda metinlerin yorumlanma biçimine dayandığını göstermektedir.

2.6.7. Haber-i Vâhidle Nesih

Bu bölümde, nesihte delillerin mertebeleri ve bunların birbirleriyle olan ilişkisi ele alınacaktır. Haber-i vâhid ile sabit olan bir hükmün yine haber-i vâhid ile neshedilebileceği hususunda usûl âlimleri arasında ihtilaf bulunmamaktadır. Buna karşılık, Kur’ân’ın ve mütevâtir sünnetin haber-i vâhid ile neshedilip neshedilemeyeceği meselesi tartışmalıdır.⁸¹⁷ Âlimlerin kahir ekseriyeti, deliller arasındaki hiyerarşiyi esas alarak böyle bir neshi caiz görmemektedir. Bununla birlikte, (Zâhirîler) sınırlı sayıda âlimin bu ihtimali mümkün kabul ettikleri nakledilmektedir.⁸¹⁸ Ayrıca bazı yaklaşımlarda, bir hükmün kıyasa dayanılarak neshedilebileceği görüşü de ileri sürülmüştür. Bu ihtilaflar, nesihte delillerin bağlayıcılık derecesinin nasıl belirleneceği meselesiyle yakından ilişkilidir.⁸¹⁹

Şîrâzî, mütevatir haberin Kur’anı neshi konusunun dışında Saymerî ile aynı paralelde durmaktadır. Ona göre Sünnetin Sünneti, mütevatirin mütevatiri âhâd haberin âhâd haberi neshi caizdir. Bu konuda Kitabın kitabı ayetin ayeti neshetmesini delil olarak zikretmiştir. Bu duruma kıyasla Sünnetin sünneti aynı derecede olduklarından dolayı caiz görür. Âhâd haberin tevatürle neshini caiz görmesinin nedenini aralarındaki kuvvet dengesine bağlamıştır. Zira tevatür ilim, âhâd zan ifade eder.⁸²⁰

Şîrâzî’nin Saymerî aynı noktada durduğunu gösteren bir örnek şöyledir: Haber-i vâhidin bir bilgi kaynağı oluşu, onu nesih konusunda mütevatir hadisle aynı mertebeye ulaştırmaktadır diye bir itiraza geldiğinde ona şöyle cevap veririz: Neshin mütevatir hadisle caiz olmasının

⁸¹⁵ el-Mümtetine 60/10.

⁸¹⁶ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma*, 1/499.

⁸¹⁷ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 239.

⁸¹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/94.

⁸¹⁹ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-İhlâf*, 207.

⁸²⁰ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma*, 1/498.

başlıca sebebi, kesin bilgi kaynağı olma noktasında Kur'ân'la aynı konuma sahip oluşudur. Haber-i vâhîde gelince, o kesin bilgi edinmenin bir yolu değildir. Dolayısıyla ona dayanarak kesin bilgi kaynağı olan bir nası terk etmek doğru olmaz.⁸²¹ Her iki âlim Ebü'l-Kâsım Enmâtî (ö. 288/901) kıyas ile neshi caiz görmesine karşı birbirine yakın gerekçeler zikrederek bu durumun caiz olmadığı hususunda ittifak ettiler.⁸²²

Saymerî yukarıda kendi mezhebiden bazı âlimlerin bu konu hakkındaki tavrını eleştirmiştir. Şöyleki Serahsî gibi bazı âlimler kible tahvilinde tek kişinin verdiği bilgiyi kabul eden Kuba cemaatini delil getirerek Hz. Peygamber (s.a.v.) hayattayken haber-i vâhidin Kur'ân'ı ve mütevâtir sünneti neshebileceğini, vefat ettikten sonra ise neshedemeyeceğini savunmuşlardır.⁸²³

⁸²¹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 207.

⁸²² Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/512.

⁸²³ es-Serahsî, *Uşûl*, 2/77-78.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ASLÎ DELİLLER

İslam hukuk metodolojisinde (fıkıh usulü), mükelleflerin fiillerine taalluk eden ve şer'î hükümlerin istinbat edildiği aslî deliller (*edille-i şer'îyye*) olarak adlandırılmaktadır. Bu deliller, hukukî normların meşruiyet zeminini teşkil ederken, aynı zamanda fakihin hüküm çıkarma sürecinde müracaat ettiği birincil kaynaklar hiyerarşisini oluşturur.

3.1. KUR'AN

Klasik usûl eserlerinde Kur'an'ın özel başlık altında incelendiğine dair bir bulguya rastlamak pek mümkün değildir. Zira Kur'an'ın mahiyeti hakkındaki tartışmalar arap dilinin inceliklerinden tefsire, kelâmdan fıkha kadar birçok alana veri sağlamaktadır. O bakımdan Kur'an'ın müstakil başlık altında daha çok usûlî tefsir eserlerinde incelendiği görülmektedir. Fakat Kur'an temel islam bilimlerinin tamamına tartışmasız kaynak olduğundan dolayı usûlî fıkıh eserlerinde ağırlık olarak lafız mana ilişkisinde incelemeye konu edilmiştir. Usûl ilminde kitap denilince Kur'an'ı Kerim kastolunur⁸²⁴ ve usûlcülere göre Kur'an'ın tamamına kitap denildiği gibi bir kısmınada kitap denir. Örnek olarak harf-i cer kitaptan bir delil olabilir.⁸²⁵

Kur'an kendisinde açapçadan başka lafız ve mecaz var mıdır başlıklarıyla Saymerî ve Şîrâzî tarafından ilgili usûl eserlerinde bahse konu edilmiştir. Bu sebepten mezkûr konuları Kur'an üst başlığı altında incelenmesi sistematik açıdan daha isabetli olacağı mülahaza edilmiştir.

3.1.1. Kur'anda Mecaz

Saymerî ve Şîrâzî'nin ele aldıkları meselelerden biri de Kur'an'da mecazın bulunup bulunmadığıdır. Şîrâzî'ye göre muhataba tam bir anlam ifade eden kelâm, hakikat ve mecaz olmak üzere iki kısma ayrılır. Kur'an, hakikat ve mecaz unsurlarını ihtiva edecek şekilde nazil olmuştur.⁸²⁶ Kur'an Araplara da kendi dilleriyle hitap etmiştir. Buna karşılık bazı kimseler, dilde mecazın söz konusu olmadığını, Arapların kullandığı dilin bütünüyle hakikatten ibaret olduğunu ileri sürmüştür.⁸²⁷

⁸²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (öl. 204/820), *Cimâ'u'l-ilm*, (Dârü'l-Âsâr, 2002),6.

⁸²⁵ Ahmed Davutoğlu, *Fıkıh Usûlû Dersleri* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2023), 27.

⁸²⁶ el-Alâ' Muhammed b. Abdülhamîd el-Esmendî, *Bezlü'n-Nazar fî'l-Uşûl*, thk. ve ta'lik Muhammed Zekî Abdülber Kahire: Mektebetü't-Türâs, 1412/1992. 15.

⁸²⁷ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme el-Makdisî (öl. 620/1223), *Ravzatü'n-nâzir ve cennetü'l-münâzir fî usûli'l-fikh*, thk. Şa'bân Muhammed İsmâîl (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2002), 1/208.

Zâhirî mezhebinin ikinci imamı olarak kabul edilen Ebû Bekir Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhirî ise dilde mecazın varlığını kabul etmekle birlikte, Kur'an'da mecazın bulunmadığını savunmuştur. Şîrâzî, Ebû Bekir Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhirî'nin bu görüşünü isabetli bulmamış ve eleştirmiştir.⁸²⁸ Bu türden bir görüşü Gazzâlî *el-Menḥûl*' adlı eserinde Haşviyye'ye⁸²⁹ nisbet etmiştir.⁸³⁰ Râzî den gelen bir nakilde İbni Hazm (ö. 456/1064) kelamı mecaz olarak kullanmak ancak Kur'an ve Sünnetin dışındaki kelimelerde caiz görmüştür.⁸³¹

Konuyla alakalı olarak Saymerî'nin beyanı şöyledir: Yüce Allah'ın kelimasında hakikat gibi mecazın da bulunduğu ulema tarafından tartışmasız kabul edilmektedir.

Ancak Ebû Müslim b. Bahr el-İsfahânî'den⁸³² "Allah'ın kelimasında mecaz yoktur" dediği nakledilmektedir.⁸³³ Görüldüğü gibi Şîrâzî ve Saymerî konu hakkında gündemine aldıkları kimseler farklı olsada aynı konuda aynı görüşü savunmuşlardır.

Şîrâzî konu hakkındaki delillerini şöyle zikretmiştir: Kur'an'da mecazın varlığına dair dört tane örnek zikretmiştir. Birincisi ziyadelik, Şûrâ Sûresi onbirinci ayet buna örnektir. İkincisi noksanlaştırma, Yûsuf Sûresi onikinci ayet, üçüncüsü, takdim tehir, A'lâ Sûresi seksenyedinci ayet, son olarak Kehf Sûresi onsekizinci ayeti zikrederek Kur'anda istiare yoluyla mecaz olduğunu beyan etmiştir.⁸³⁴ Muhaliflere göre kelimada mecaza gitmek bir zaruretin sonucudur dolayısıyla yüce Allah için bir zorunluluk zaruret düşünmek muhaldır. Şîrâzî, cevaben mecazın kullanılmasında bir zaruret olmayıp böyle bir şeyi kabul etmek mümkün değil demiştir. Zira arabın dilinde mecazı kullanmak son derece güzeldir. Onlar kelimada hakikat kullanma kutretine sahip oldukları halde mecaza giderler ve bu onların adetidir. Kur'an arap diliyle nazil olduğundan dolayı arap diline ait adete göre iş cereyan etmiştir.⁸³⁵

Saymerî'nin zikrettiği delil ve diyalektik Şîrâzî'nin savunmasına tekmile mahiyetindedir. Şöyleki Kur'an'da mecazın olmadığını savunan kimse, iddiasına gerekçe olarak mecaza ancak, konuşurken sözcüklerin gerçek anlamını kasdetmek mümkün

⁸²⁸ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/169.

⁸²⁹ Dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden, nasların zâhirine bağlı kalmak suretiyle teşbih ve tecsîme kadar varan telakkileri benimseyenlere verilen ad

⁸³⁰ Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fî 'Usûli'l-Fıkh*, 3/46.

⁸³¹ Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fî 'Usûli'l-Fıkh*, 3/50.

⁸³² Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî (ö. 322/934), müfessir ve Mu'tezile kelâmcısıdır. Arap dili ve edebiyatı, hadis ve fıkıh alanında da çalışmalar yapmıştır. Cedelci kişiliği ve Kur'an'da neshi kabul etmemesiyle ön plana çıkmıştır. Nâsih-mensûh âyetleri uzlaştırmaya çalışmış ve bunları genellikle "tahsis" ile açıklamıştır. Bk. Lütfullah Cebeci, "İsfahânî, Ebû Müslim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXII, 509.

⁸³³ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 167.

⁸³⁴ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/170.

⁸³⁵ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fıkh*, 1/179.

olmadığında lafızları istiâre yoluyla ilk anlamlarının dışında kullanırlar derse elbette böyle bir şeyin ise Allah hakkında tasavvuru caiz değildir.

Saymerî cevap olarak bir kelimeyi, koyulduğu anlam dışında kullanmak sadece ihtiyaçtan dolayı değildir. Bilakis mecaza, belağat ve fesâhat için başvurulur. Aynı şey, bir sözü özlü söylemek ile uzatarak söylemek için de geçerlidir. Birinin uygun düştüğü bir makamda öteki uygun düşmeyebilir. Şâni Yüce Allah da bizimle Arap dili aracılığıyla konuşmuştur ve bu dili konuşanların edebi üslubuna riayet ederek onlarla muhatap olmuştur. Bütün bunlardan sonra, “Îcâza (meramı kısaca ifade etmek) güç yetiremeyenler ıtınâb (sözü uzatmak) yaparlar” gibi bir gerekçeyle, Kur’ân-ı Kerîm’in tamamının îcâz olduğunu, içinde hiç ıtınâp bulunmadığını söyleyemiyorsak, aynı gerekçeyle Kur’ân’ın tamamının hakikat olduğunu, onda hiç mecazın bulunmadığını da söyleyemeyiz.⁸³⁶

Bu konunun usûl eserlerinde bu şekliyle yer alması zahîrî ve lafızcı bakış açısının bir sonucudur. Muhalif görüşte olanların meseleyi kelimî bir zemine çekmeleri calibi dikkattir. Saymerî ve Şîrâzî Kur’anda yer alan mecazların ihtiyaç kaynaklı olacağı söylemini reddetmiştir. Hakikat mecaz usûlü fıkıhın önemli konularından olup Hanefî ve Şâfiîlerin arasında fûra fıkıhta ihtilafa neden olmuştur. Kadına dokununca abdestin bozulup bozulmayacağı meselesi en bariz örneğidir.

3.1.2. Kur’an’da Arapça’dan Başka Lafzın Varlığı

Bu başlık altında bu konunun el alınış sebebi Kur’an’da mecazın varlığına binaen onun lafız ve manası Arapçadan başka bir dilde olması düşünülemez. Zerkeşî, Kur’an’da arapça üslûbunun dışında mürekkep şekilde kelamın olmadığına dair ulema arasında hilaf yoktur. Yine Kur’an’da arapça olmayan alem isimlerin olduğu hakkında da ihtilaf yoktur. Ulema arasında ihtilafın olduğu husus Kur’an’da alemlerin dışında arapça olmayan lafızlar var mıdır meselesidir.⁸³⁷

Şîrâzî, Kur’ân’da Arapça dışında bir kelimenin bulunmadığını savunmuştur. Buna karşılık mütekellim usûlcüler, bu görüşe muhalefet ederek Kur’ân’da Arapça asıllı olmayan bazı kelimelerin yer aldığını ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda المشكاة، القسطاس، السَّجِّل، الإستبرق gibi kelimeleri örnek olarak zikretmişlerdir.

Şîrâzî delil olarak “*Anlayabilesiniz diye biz onu Arapça bir Kur’an olarak indirdik.*”⁸³⁸ Ayetini zikretmiştir. Yüce Allah Kur’an’ı Peygamberin kafirlere meydan okuması için bir

⁸³⁶ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 168-169.

⁸³⁷ Zerkeşî, *el-Baḥru’l-Muḥîṭ fî ‘Usûli’l-Fıkh*, 2/187.

⁸³⁸ Yûsuf 12/2.

mucize kılmıştır.⁸³⁹ Şayet Kur'an'da Arapçadan başka kelimeler olsa Kur'an ile tehdîd yapması mümkün olmazdı. Kafirler bu durumda tehdidi reddetmeye bahane bulurlardı zira bu getirdiğin arapça değil, biz bir kısmı arapça bir kısmı yabancı olan kelamın meydan okumasına kaşılık veremeyiz, biz sadece arapça kelama kudretimiz olur diye ortaya birtakım iddialar atılırdı.⁸⁴⁰

Şîrâzî muarızlarının iddialarına karşı Kur'an'ın i'caz yönüne vurguda bulunmuştur. Kur'an kendisiyle aynı kelamı konuşanları belağat ve fesâhatta geride bırakınca lisanı yabancı olanları evleviyetle geri bırakır. Şîrâzî'nin yukarıda savunmasını yapmasına rağmen kur'anda arapça dışında kelimeler azda olsa vardır ve bunların varlıkları Kur'an'ın i'cazına engel değildir.

3.2. SÜNNET

Lügat açısından sünnet; yol,⁸⁴¹ âdet, çığır açma, uygulama ve örnek alma gibi anlamlara gelmektedir. Nitekim “Sizden önce nice uygulamalar geçmiştir.”⁸⁴² Ayetinde sünnetin bu anlamların birisi görülmektedir. Usûlü fıkıhtaki tanımına Şîrâzî ve Saymerî'nin eserlerinde rastlanmamıştır. Ancak Şîrâzî sünneti, şer'i hükümlerin çeşitlerine dair açtığı başlık altında zikretmiştir. Şîrâzî'nin eserlerine dair birçok çalışma yapan Muhammed Hâsan Heyto'nun sünneti bu şekilde değerlendirmek fukahaya ait bir yöntem olduğunu beyan etmiştir.⁸⁴³

Gerek Şîrâzî gerek Saymerî usûlü fıkha konu olması bakımından sünnetin ahbar ve ef'al ile ilgili bölümlerine detaylı bir şekilde yer vermişlerdir. Hz. Peygamberin ahbar ve ef'âlinin hükme etkisi üzerinde durulmuştur. Sünnetin Kur'andan sonra dinin ikinci kaynağı olduğuna dair icma vardır.

3.2.1. Hz. Peygamber'in Fiilleri

Şîrâzî Hz. Peygamberin fiillerini iki katagoride ele alır, birincisi kurbet manası içermeyen fiillerdir ki bunlar yeme içme yürüme gibi eylemlerdir. Bu fiiller cevaza hamledilir zira Hz. Peygamberden caiz olmayan bir fiil sadır olmaz. İkincisi ise kurbet manası olan namaz, hac, oruç gibi eylemlerdir. Kurbet manası olan fiillerde üç durum söz konusudur. Fiil ya bir emre imtisal içindir ya bir mücmelin beyanıdır ya da bu iki durumun dışında ilkten yapılan bir eylemdir. Şâfiî ulema arasında tartışmaya neden olan husus burasıdır.⁸⁴⁴

⁸³⁹ Ebû İshâk eş-Şâtıbî, el-Muvâfakât fî usûli's-şerî'a, thk. ve şrh. Abdullah Draz, nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.),255.

⁸⁴⁰ Şîrâzî, *et-Tebsîra fî usûli'l-fıkıh*, 181.

⁸⁴¹ Saîd Ahmed el-Pâlenpûrî, *Mebâdi'ü'l-Usûl*, thk. Abdülmecîd et-Türkmânî, İstanbul: Dâru't-Tahsil, 2022, 67.

⁸⁴² Âl-i İmrân 3/138.

⁸⁴³ Heyto, *el-veciz*, 287.

⁸⁴⁴ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/545.

Şîrâzî'nin fiilleri tasnif etme şekline Saymerî'de rastlanmamıştır. Saymerî'nin en önemli referansı Cessas Hz. Peygamberin fiillerini beyan teorisi içersinde zikretmiştir. Böylelikle Hz. Peygamberin fiillerinin beyan tarafının baskın olduğuna dair örnekler zikretmiştir. Namazın rekatları, haccın menasiki ve zekâtın miktarlarını mücmelin beyanı kabilinden örnekler zikretmiştir.⁸⁴⁵ Cessas Şîrâzî'nin emre imtisal kaydını zikretmeye gerek duymadan mücmelin beyanı vurgusuyla Hz. Peygamberin emre imtisalinde fiillerine zimnen değinmiş oldu.

3.2.2. Hz. Peygamber'in Fiillerine Uymak

Saymerî, Hz. Peygamber'in fiillerinin mahiyetine dair ayrıntılı bir açıklamaya girişmeden, Hz. Peygamber'in fiillerine ittibanın gerekliliğini naklî delillere dayandırmıştır. Buna karşılık, aklî yolla Hz. Peygamber'e ittibanın mümkün olmadığını ifade etmiş ve bu yaklaşımının gerekçelerini ayrıca zikretmiştir.⁸⁴⁶

Zira Hz. Peygamberin nübüvveti aklen değilde nakil yoluyla sabit olunca fiillerinde ona tabi olmakta nakil yoluyla olur. Şer'î fiillerin vâcip oluşunu tayin eden şey kişinin maslahatıdır, bu tür maslahatlar kişiden kişiye değişiklik gösterir. Söz gelimi, âdetli kadının durumu, temizlik halindekiinden farklıdır. Keza namazda mukîm ile seferî, zekât konusunda zengin ile fakir aynı hükümlere tabi değildir. Dolayısıyla, belli bir fiil özelinde, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) durumu ile bizimkinin örtüştüğüne kimse emin olamaz. Onun hakkında maslahat olan bir şey, bizim hakkımızda mefsedet olabilir.⁸⁴⁷ Durum böyle olunca, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fiillerine ittiba etme hususunda akıl dışında bir delile müracaat edilmelidir.

Yukarıda verilen örneğin aynısını Saymerî'de eserinde zikretmiştir, bu örnek Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Uddetu fî uşûli'l-fıkh*, eserinde bizzat bu şekliyle kayıtlıdır. Ancak bazı âlimler ise, bir fiilin Resûlullah'a özgü (hâsâisu'n-nebî) olduğuna dair bir delil bulunmadıkça, akıl da bu konuda ona ittiba etmeyi zorunlu kılar, demişlerdir.⁸⁴⁸

Şîrâzî bu konuda Saymerî'den farklı düşünmediği görülmektedir. Zira ona göre Hz. Peygamber'in fiillerini (s.a.s.) vâcip, müstehap, mübah olarak bilinince artık ümmet o hükümde Hz. Peygamberle ortaktır. Aynı şekilde Hz. Peygambere bir şey emredilince emrin Hz. Peygambere mahsus olduğuna dair delil olmazsa ümmet ona o hükümde ortaktır. Ebû'l-Hâsen el-Eş'arî (ö. 324/935-36) delil olmadan ümmet hükümde ortaklık yoktur demiştir. Şîrâzî bu nakillerinden sonra birkaç rivayet aktarmıştır. Şîrâzî ve Saymerî Hz. Peygamberin fiillerin

⁸⁴⁵ Cessas, *el-Fuşûl fî'l-usûl*, 1/2/35.

⁸⁴⁶ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 170.

⁸⁴⁷ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fıkh*.

⁸⁴⁸ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 170.

vücûb ifade etmesi için nas gerekli olduğu konusunda müttefiktirler bu konuda tartışma konusu ilgili eylemin ümmeti bağlayıcı olması için Saymerî'nin akıl dışında bir delil olması gerekir söylemi etrafında temerküz etmektedir. Saymerî'nin "O'nun, fiillerini ne niyetle gerçekleştirdiğini de bilmediğimize göre, ilgili konuda ona ittiba etmenin vâcip veya caiz olduğuna dair sem'î bir delile ulaşana dek onun yaptığı şeyi yapmamız doğru olmaz" ifadesi meseleyi tüm açıklığıyla ortaya koymuştur.⁸⁴⁹

Saymerî'nin eserinde yer alan bazı örnekler Şîrâzî tarafından eleştiriliyor gibi gözükmemektedir. Ancak meselenin özünde Saymerî Hz. Peygamberin fiillerinin vücûb ifade etmesi için nakle olan ihtiyacı temellendirmek zikredilen örneklerdir. Şîrâzî'nin verilen örnekleri eleştirmesinin sebebi Saymerî'yi değil bilakis Hâsen el-Eş'arî'nin Hz. Peygamberin fiillerinin ümmet için bağlayıcı olması için müstekil ayrı bir delil daha olması gerekir sözüdür.

Zira bu karmaşıklığı Saymerî'nin zikrettiği şu örnekte gidermek mümkündür: Üstadımız Ebû Bekr er-Râzî (el-Cessâs), "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir fiili vücûb, nedb, ibâha vs. gerekçelerden hangisi üzere yaptığını öğrendiğimiz anda ona ittiba etmemiz ve onu örnek almamız gerekir" demiştir. Bazı kişiler ise, müstakil bir delil olmadıkça böyle bir zorunluluğun bulunmadığı kanaatindedirler.⁸⁵⁰

Burada bazı kişiler diye bahse konu olan âlimler Hâsen el-Eş'arî ve Ebû'l-Hâsen el-Kerhî (ö. 340/952) olduğu bilinmektedir. Kerhî Hz. Peygamberin zahiri fiileri delil zikredilene kadar bizi bağlamaz demiştir. Cessas ben Kerhî'den böyle bir şey hatırlamıyorum bize göre sahih olan fiil ne şekliyle vaki olmuşsa o şekilde Hz. Peygambere ittiba etmek gerektiğidir demiştir.⁸⁵¹

Hz. Peygamber'den sâdır olan fiillerin hangi şer'î hükme delalet ettiği tespit edildiğinde, bu fiillere söz konusu hüküm çerçevesinde ittiba edilir.⁸⁵² Bu noktada Şîrâzî ile Saymerî'nin yaklaşımları örtüşmektedir. Her iki âlim de, Hz. Peygamber'in fiillerine ittibanın, hükmün belirginleşmesine bağlı olduğunu kabul etmiş ve bu görüşlerini temellendirmek üzere aynı ayet ve hadisleri delil olarak ileri sürmüşlerdir.

3.2.3. Hz. Peygamber Fiillerinin Vücûbiyeti

Hz. Peygamber'in fiillerinin hangi şer'î hükme delalet ettiği bilindiği takdirde, bu fiillere ittiba edilmesi gerektiği hususunda ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak Hz. Peygamber'e nispet edilen fiillerin hükmünün bilinmediği durumlarda nasıl bir tutum benimsenmesi

⁸⁴⁹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 170.

⁸⁵⁰ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 171.

⁸⁵¹ Cessas, *el-Fuşûl fi'l-usûl*, 3/215.

⁸⁵² Cessas, *el-Fuşûl fi'l-usûl*, 3/232.

gerektiği meselesi, Saymerî ile Şîrâzî arasında ihtilaflı olduğu gibi, Şîrâzî'nin mensup olduğu Şâfiî mezhebi içinde de ciddi görüş ayrılıklarına konu olmuştur.

Şîrâzî, ashabımızın çoğunluğuna göre bu tür fiillerde delil ortaya çıkıncaya kadar tevakkuf edilmesinin gerekli olduğunu ifade etmektedir. Bu görüş, Ebû Bekir ed-Dekkâk tarafından nakledilmiş olup, mütekellim usûlcülerin genel yaklaşımını yansıtmaktadır. Buna karşılık bazı Şâfiî âlimler, hükmü bilinmeyen bu fiillerin nedb ifade ettiği kanaatindedir. Bu görüş, Ebû Bekir es-Sayrafî (ö. 330/941), el-Kaffâl eş-Şâşî (ö. 365/976) ve Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406/1016) tarafından nakledilmiştir. Ashabımızdan bir grup âlim ise, Hz. Peygamber'in fiillerinin vücûba delalet ettiği görüşünü benimsemiş olup, bu yaklaşım Ebû Saîd el-İstahrî (ö. 328/940) tarafından aktarılmıştır.⁸⁵³ Bu tablo, Şâfiî mezhebi içinde konuya dair bir birlik bulunmadığını açıkça göstermektedir.

Şîrâzî, zikredilen bu farklı görüşleri cem etmeye çalışmış ve Hz. Peygamber'in fiillerinin vücûb, istihbâb veya ibâhaya delalet etme ihtimalinin bulunduğunu belirtmiştir.⁸⁵⁴ Ona göre, Hz. Peygamber'in fiili mücmel bir hükmü açıklıyorsa, fiil mücmelin delalet ettiği hükmü alır. Buna karşılık, Hz. Peygamber'in ilk defa yaptığı ve hükmü bilinmeyen fiillerinde tevakkuf edilmesi gerekir. Şîrâzî, bu fiillerin nedb ifade ettiği yönündeki itiraza ise, bunun Hz. Peygamber'in ihtiyaten vücûb üzere gerçekleştirdiği fiillerle çatışacağını belirterek cevap vermiştir. Bu durumda vücûb ile nedbin çatışması sebebiyle her iki ihtimalin de düşeceğini, neticede tevakkufun zorunlu hâle geleceğini ifade etmiştir.⁸⁵⁵

Saymerî ise bu konudaki yaklaşımı şöyledir: Sadece görünen yönüyle Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ait bir davranış, aksini söyleyen müstakil bir delil bulunmadıkça o davranışın vâcip olduğunu göstermez. Çünkü bahse konu davranış, Kur'ân'da geçen mücmel bir farzın açıklaması olabilir. İmam Mâlik ise "Hz. Peygamber'in bir şeyi sadece yapmış olması, aksini gösteren bir delil bulunmadıkça, o şeyin vâcip olduğunun bir belirtisidir" demiştir. Şâfiî âlimlerden bir kısmı da onunla aynı kanaati paylaşmaktadır.⁸⁵⁶

Saymerî bu konuyu işlerken Şîrâzî gibi tevekkuf üzerinde hiç durmamıştır. Dikkat çeken bir husus Hz. Peygamberin ilkten fiilleri vücûbu gerektirmez iddialarını gerekçelendirme konusunda aynı metaforları kullanmışlardır.

Ashâb-ı kirâm, peygamberimizin fiillerini vâcip gibi telakki etmiştir. Örnek olarak burada, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) namaz kılarken terliğini çıkarınca sahâbenin de çıkardığını

⁸⁵³ Şîrâzî, *el-Luma'*, 68.

⁸⁵⁴ Şîrâzî, *el-Luma'*, 68.

⁸⁵⁵ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/547.

⁸⁵⁶ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 173.

zikredebiliriz⁸⁵⁷ diyenlere karşı Saymerî şöyle cevap vermiştir: Sahâbenin terliklerini çıkarma olayına gelince, bu örnek, salt fiilin vücûb ifade ettiğini düşünen kimseler lehine delil olamaz. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.) “*Terliklerinizi neden çıkardınız?*”⁸⁵⁸ diyerek sahâbenin böyle yapmasını eleştirmiştir. Eğer bir şeyi yalnızca yapmasıyla o şey vâcib hale gelseydi, bu şekilde davranmalarını eleştirmezdi.⁸⁵⁹

Şîrâzî aynı soruya cevabı ilgili hadisin haberi vahit olduğundan dolayı usûl meselelerinde delil olmayacağını ve “Beni gördüğünüz gibi namaz kılın”⁸⁶⁰ hadisinden dolayı Hz. Peygamber namazda terliklerini çıkarınca sahabe bu fiilin teşri’ kılındığını zannederek emre imtisal etmişlerdir.⁸⁶¹

Dolaysıyla Hz. Peygamberin fiilleri vücûba delalet etmez bu hususta Saymerî ve Şîrâzî müttefiktir. Ancak Saymerî Şîrâzî gibi tevekkuf edilmelidir görüşünü zikretmez. Hanefilerin genel kabulü bu konuda şöyledir: Hanefî usûlcüler, Hz. Peygamber’in fiillerini (s.a.s.) “peygamberlerin kasıtsız olarak işledikleri küçük günahlar” şeklinde tanımladıkları “zelle”yi bir tarafa bırakırsak “mübah, müstehap, vâcib, farz” olmak üzere dörde ayırmışlardır. Mezhebin yaygın öğretisine göre, bir fiilin Hz. Peygamber’den (s.a.s.) bu vasıflardan biri üzere sadır olduğu biliniyorsa bu vasıf üzere ona tabi olunur. Ancak fiilin şer’î niteliği bilinmiyorsa en aşağı kategori olan mübahlığına hükmedilir.⁸⁶² Hanefilerin bu görüşüyle Şîrâzî ve Saymerî arasındaki fark daha anlaşılır olmuştur. Haddizatında Şâfiî mezhebinde olduğu gibi Hanefî mezhebinde de ihtilaflıdır. Bir grup âlim Hz. Peygamberin fiillerini aynı şekilde yapmak bize vâciptir taki vâcib olmadığına dair delil ortaya çıkıncaya dek, diğer bir grup ise delil ortaya çıkıncaya kadar fiille amel etmek vâcib değildir. Cessas bizim tercih ettiğimiz görüş delil olmadığından dolayı Hz. Peygamberin fiilini ibahaya hamlederiz. Çünkü ibaha Hz. Peygamberin fiillerin konum olarak en alt noktada durmaktadır. Bir takım ulemada delil olmadıkça hiçbir hükme hamletmeyiz tevekkuf ederiz diye görüş beyan etmiştir.⁸⁶³

Bu son görüş, Şîrâzî’nin tercihiyle örtüşmektedir. Buna karşılık Saymerî’nin bu meseledeki yaklaşımı açık biçimde ortaya konulmadığından, onun görüşü Cessâs ve Serahsî üzerinden tespit edilmeye çalışılmış; bu çerçevede Hanefilerin konuya bakışı da daha net bir şekilde ortaya konulmuştur.

⁸⁵⁷ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 174-175.

⁸⁵⁸ Ebû Dâvûd, “Salât”, 89.

⁸⁵⁹ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 176.

⁸⁶⁰ Buhârî, “Ezân”, 18.

⁸⁶¹ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli’l-fıkh*, 245.

⁸⁶² es-Serahsî, *Uşûl*, 2/87.

⁸⁶³ Cessas, *el-Fuşûl fî’l-usûl*, 3/215.

3.2.4. Hz. Peygamber'in Fiil ve Sözlerinin Çatışması

Bu konuya Saymerî eserinde yer vermemiştir. Şîrâzî'nin meseleye dair açıklamaları, Saymerî'nin usûl anlayışında genel olarak takip ettiği Cessâs ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin eserlerinde yer alan görüşlerle mukayeseli olarak ele alınacaktır. Konunun ulemâ arasında ihtilafı olması, bu ihtilafın sebeplerinin araştırılmasını ilmî bakımdan kayda değer kılmaktadır.

Şîrâzî, söz ve fiilin teâruzu meselesinde ileri sürülen görüşleri üç başlık altında toplamaktadır. Buna göre bir hükmü açıklama bağlamında söz ile fiil arasında çatışma meydana geldiğinde, sözün fiile tercih edilmesi gerektiği görüşü cumhura aittir. Şîrâzî, ashabından bazı âlimlerin fiilin sözden daha öncelikli olduğunu savunduklarını da belirtir. Bunun yanı sıra, bazı mütekellim usûlcüler söz ile fiilin delâlet bakımından eşit olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁸⁶⁴

Şîrâzî'nin tercihi ise, söz ile fiilin teâruz etmesi hâlinde sözün öncelikli olduğu yönündedir. Zira söz, vasitasız olarak hükme delâlet ederken fiilin delâleti bu nitelikte değildir. Ayrıca söz, kıyasa konu olma bakımından ihtilafsız kabul edilirken fiilin bu husustaki delâleti tartışmalıdır. Buna ek olarak, sözlü beyan fiilî beyandan bağımsız olarak anlam ifade edebilirken, fiilî beyanın açıklığa kavuşması çoğu zaman sözlü beyana ihtiyaç duymaktadır. Şîrâzî, bu gerekçeler doğrultusunda tercihinin sözden yana olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.⁸⁶⁵

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) bu konuyu örnek üzerinden zikretmiştir: Hz. Peygamber büyük ya da küçük abdesti giderirken kişinin önünü ya da arkasını kibleye çevirmesini nehyetmiştir. Bu sözlü bir beyandır, sonra Hz. Peygamberin hanelerinde def'i hacetini giderirken beyti makdis tarafına döndüğü bilinmektedir. Burada Hz. Peygamberin sözü ve fiilin zahiren teâruz ettiği görülmektedir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî burada ki teâruzu gidermek için birtakım teviller yapmıştır. Hz. Peygamberin evlerindeki bu eylemi ya herkes için mübahlığa hamledilir ya da Hz. Peygambere hâs bir eylemdir. Hz. Peygamberin sözlü olarak nehyi hem evlerde hemde sahrada bütün ümmeti kapsayıcıdır diye ihtimalleri sıralamıştır. İmam Şâfiîye göre ilgili fiil Hz. Peygambere mahsustur. Ebü'l-Hâsen el-Eş'arî el-Basrî (ö. 324/935-36) neyih mutlak, fiil Hz. Peygambere mahsustur demiştir. Kādıkudât Ebû Yûsuf'un tevekkuf ettiği nakledilmiştir.⁸⁶⁶

Bu örnek üzerinden Hanefîlerin yakışımını çözümlemek mümkündür. Zira fiilin şer'î niteliği bilinmiyorsa en aşağı kategori olan mübahlığına hükmedilir.⁸⁶⁷ Öte yandan Saymerî

⁸⁶⁴ Şîrâzî, *el-Luma'*, 69.

⁸⁶⁵ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fıkh*, 249.

⁸⁶⁶ el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1/361.

⁸⁶⁷ es-Serahsî, *Uşûl*, 2/86.

sadece görünen yönüyle Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ait bir davranış, aksini söyleyen müstakil bir delil bulunmadıkça o davranışın vâcip olduğunu göstermez demiştir.⁸⁶⁸

İlgili fiilin mübah olduğu bu ifadelerden anlaşıldığında, ihtiyat gereği nehiy ifade eden taraf esas alınır ki bu da sözlü beyandır. Bu bağlamda, sözlü beyanın fiilî beyandan önce geldiği anlaşılmaktadır.

3.3. HABER TEORİSİ

Şîrâzî, ulemâ arasındaki ihtilaf sebeplerini yedi genel başlık altında ele almış ve bu başlıklardan beşincisini rivayet eksenli ihtilafa ayırmıştır. İlgili başlık altında çok sayıda alt meseleye yer vermesi, haber teorisinin mahiyetine temas etmeyi gerekli kılmaktadır.⁸⁶⁹

Haberin tanımı konusunda mütekaddim âlimler genel olarak aynı kanaati paylaşmaktadır. Buna göre haber, kendisine doğruluk ve yalan nispet edilebilen söz olarak tanımlanmıştır. Ancak Bâkılânî (ö. 403/1013), Allah ve Resûlü'nden gelen haberlerin yalan ihtimali taşımadığı gerekçesiyle bu tanıma itiraz etmiştir. Ona göre haber, doğruluk ve yalan ihtimali bulunan şeydir. Bu tanımın efrâdını câmi', ağıârını mâni' olduğu kabul edildiğinden, Şîrâzî'nin de bu tanımı benimsediği görülmektedir.⁸⁷⁰

Hulasa Şîrâzî bütün usûl eserlerinde haber teorisine yer vermiştir ve lisanı haber için bir sigâ vardır demiştir. Fakat Eş'arî böyle bir sigânın varlığını kabul etmemiştir. Konuya ilişkin mu'tezilenin yaklaşımı ise haber, muhbirin kullandığı lafızla ihbar kasdının olma şartına bağlıdır. Şîrâzî'nin yaklaşımı yukarıda işaret ettiği gibi lisan âlimlerinin taksimi üzerinden olmuştur. Çünkü dilciler kelâmı emir, nehiy, haber ve istihbar gibi kısımlara ayırmışlardır. Haber için "*Zeyd evdedir*" örneğini zikretmiştir.⁸⁷¹

Saymerî haber teorisi konusunda genel bir başlık zikretmeden direkt haberin bilgi değeri hakkında beyanda bulunduğundan dolayı bu konu Şîrâzî'nin bakış açısıyla ele alınmıştır.

Emir, nehiy, âm, hâs gibi lafızların sigası konusunda Eş'arî'ye gerekli cevaplar verildiğinden dolayı haberin sigası tartışması burada bahse konu edilmeyecektir.

3.3.1. Haber-i Vâhid'in Bilgi Kaynağı Olması

Haber-i vâhidin zarurî (kat'î) bilgi kaynağı olmadığı hususunda Saymerî ile Şîrâzî arasında görüş birliği bulunmaktadır. Bu bağlamda dikkat çekici olan, her iki âlimin de aynı

⁸⁶⁸ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 173.

⁸⁶⁹ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *en-Nüket fî'l-mesâ'il il-muhtelef fihâ beyne's-Şâfi'î ve Ebî Hanîfe*, ed. Zekerîya Abdurrezzak el-mısıfî (Beyrut, Lübnân: Dâru Risale alemiyye, 2020), 1/319.

⁸⁷⁰ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/567.

⁸⁷¹ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî usûli'l-fıkh*, 289.

usûl çerçevesinde ve benzer muhataplara yönelik olarak reddiye mahiyetinde açıklamalarda bulunmalarıdır.

Zâhirî mezhebine mensup bazı âlimler, haber-i vâhidin kesin bilgi ifade ettiğini ileri sürmüşlerdir. Ehl-i hadîs içerisinde bazı âlimler de bu görüşü benimsemiştir.⁸⁷² Bu iki gruba ilaveten İbrâhim en-Nazzâm, tek kişinin verdiği haberin, bu haberi aktaran kimse tarafından zarurî olarak, yani herhangi bir aklî istidlâle ihtiyaç duyulmaksızın biliniyor olması hâlinde, kesin bilgi kaynağı sayılacağını ifade etmiştir.⁸⁷³

Şîrâzî şayet haberi vahit kesin bilgi ifade edecek olsa o takdirde haber veren kişinin doğru konuştuğuna dair birtakım vasıflara sahip olmasına gerek kalmaz. Çünkü haberi vahidin zan seviyesinde bilgi değeri olması için haber veren kişinin adil, müslüman, bülûğ gibi şartlara sahip olması gerekir. Zira kesin bilgi değeri olan haberi mütevatirde bu şartlar aranmaz.⁸⁷⁴ Bu noktada Saymerî Şîrâzî ile aynı paralelde durduğu gözlenmektedir: Zira tevâtür şartlarını taşıyan bir topluluğun haberi, kesin bilgi kaynağı olduğuna göre, aynı vasıftaki her topluluğun verdiği haber de kesin bir bilgi kaynağıdır. Öyle ki, tevâtür bahsinde değinilen niteliklere haiz bütün topluluklar bu meselede birbirinin aynısıdır. Şayet haber-i vâhide de aynı düzeyde bir değer atfedersek, haber verdiği şeyi zarurî olarak bilip de haber verdiği şahısta kesin bilginin oluşmadığı bir haber-i vâhiden söz etmek imkânsız hale gelecektir.⁸⁷⁵

Zahiriler kendi görüşlerini temellendirmek için şayet haberi vahit kesin bilgi ifade etmeseydi o takdirde onunla amel etmek mümkün olmazdı diyerek “*Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme!*”⁸⁷⁶ ilgili ayetleri delil olarak zikretmişlerdir. Şîrâzî cevap olarak haberi vahidin kesin bilgi ifade etmemesi onunla amel edilmesine engel değildir. Zira Şahitlerin şahitliği ve müftünün bilgi vermesi tüm bunlar haberi vahit gibi olmasına rağmen bunların herbiriyle amel edilir. İlgili ayetle istiḥatları doğru değil çünkü ayette kastedilen bilgi kat’i bilgidir haberi vahidi içermez.⁸⁷⁷

Saymerî İbrahim en-Nazzâm’ın iddialarını red mahiyetinde birçok aklî metaforlar zikretmiştir. Âhâd tarikle gelen sahih rivayetlerin kesin bilgi ifade ettiği şeklindeki görüş ise Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere bir kısım hadisçilere nispet edilmiştir.⁸⁷⁸ Şîrâzî, ehli hadisin bu kadar fazla haberi vahit olmasının yalana ihtimali ortadan kaldırdığından dolayı kesin bilgi ifade eder değerlendirmesine karşı bir örnekle cevap vermiştir: Ulema bir asırda bir

⁸⁷² Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli ’l-fıkh*, 298.

⁸⁷³ es-Saymerî, *Mesâ’ilü ’l-hilâf fî uşûli ’l-fıkh*, 2021, 208.

⁸⁷⁴ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli ’l-fıkh*, 299.

⁸⁷⁵ es-Saymerî, *Mesâ’ilü ’l-hilâf fî uşûli ’l-fıkh*, 2021, 209.

⁸⁷⁶ el-İsrâ 17/36.

⁸⁷⁷ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli ’l-fıkh*, 299.

⁸⁷⁸ es-Sem‘ânî, *Kavâti ’u ’l-edille*, 1/333.

hadise etrafında çeşitli beyanlarda bulunmalarıyla ihtilaf etmelerini zikretmiştir, şöyleki haberi vahit tamamen kat'i bilgi ifade etmediği gibi tamamende batıl sayamayız.⁸⁷⁹ Örneklerden anlaşıldığı gibi Saymerî ve Şîrâzî bu konuda ittifak halindedir.

3.3.1.1. İki veya dört kişinin verdiği haber

Bu başlık, yukarıda ele alınan meselenin açıklanması mahiyetindedir. Bazı âlimler, adlî davalarda aranan şahitlik nisabına kıyasla, iki kişi tarafından aktarılan haberin kesin bilgi ifade ettiğini ileri sürmüşlerdir.⁸⁸⁰ Buna karşılık, bazı âlimler bu sayının iki ile sınırlı olmadığını; dört, beş, yirmi ya da yetmiş kişi tarafından nakledilen haberin kesin bilgi doğuracağını savunmuşlardır.⁸⁸¹ Şîrâzî bu iddialarda ısrar edenlerin zahiriler olduğunu beyan etmiştir. Onların nakle bağlı aklî gerekçeleri şayet bir haber kesin bilgi ifade etmiyorsa onunla amel etmekte mümkün olmaz çıkışlarıdır. Şîrâzî şahitlik nisabı üzerinden onların iddialarına reddiyler yaparken aynı örneği onlar kendi iddiaların isbat için kullanmışlardır.⁸⁸²

Saymerî zahirilerin tutundukları bu metaforun hatalı olduğuna dair aklî izahlar getirmiştir. Şöyleki: Hâkim, (güvenlik soruşturması yapmaksızın) iki şahidin beyanıyla kat'i bilgi edinmiş olmaz. Zina suçunda da dört kişinin gelip sadece olaya şahitlik ettiklerini söylemelerine istinaden karar tesis edemez. Şayet bu tarz bir şahitlik, somut gerçekliği tespitte kesin bir bilgi kaynağı olsaydı, kalbinde onların doğru söylediğine ilişkin bir kanaat hâsıl olacağı için de salt şahitlikle karar tesis edebilirdi. Söz konusu şahitlik, hâkim lehine kesin bir bilgi kaynağı olmadığında ise, yalan söylediklerine kanaat getireceği için, şahitliklerini reddetmesi lazım gelirdi. İşte, böyle bir yargılama usûlünün yanlışlığı hususunda herkesin müttelik olması, iki ya da dört kişinin verdiği haberin kesin bilgi kaynağı olamayacağını göstermektedir.⁸⁸³ Dolayısıyla şahitler aracılığıyla elde edilen haberler ile diğer haber türleri arasında, doğruluğun denetlenmesi bakımından esaslı bir fark bulunmamaktadır. Saymerî'nin bu konudaki açıklamalarına benzer ifadeler Şîrâzî'nin eserlerinde de rastlanmaktadır. Saymerî ve Şîrâzî'nin haber-i vâhidin bilgi ifade etmediğine dair vurguları ise, zannî bilgi değil, kat'î (zarurî) bilgi bağlamında anlaşılmalıdır.

3.3.2. Haber-i Vâhidle Amel Etmek

Haber-i vâhid ile amelin aklen caiz olup olmadığı meselesi, usûl âlimleri arasında önemli tartışma başlıklarından biridir. Bu bağlamda Şîrâzî, müftünün verdiği fetva ve şahidin

⁸⁷⁹ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fıkh*, 300.

⁸⁸⁰ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 208.

⁸⁸¹ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır ve cennetü'l-münâzır fî usûli'l-fıkh 'ala mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1984), 1/297.

⁸⁸² Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/581.

⁸⁸³ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 211.

yaptığı şahitlikle amel edilmesinin caiz kabul edilmesini, haber-i vâhid ile amelin aklî imkânına delil olarak ileri sürmektedir.⁸⁸⁴

Bu konuda Saymerî ve Şîrâzî aynı görüşleri aynı metafor üzerinden savunmaktadır. Şöyleki; Âlimlerin çoğunluğu, haberi vahitle amelin aklen caiz olduğunda hemfikirdir; bazı kişiler ise, bu görüşe muhaliftir.

Saymerî ilgili örneği şu şekilde zikreder: Hâkime şahitlerin sözünü kabul etme görevi yüklenmesi, haberi vahit ile amel etmenin aklî delildir. Keza Allah, fetva soran kişiye, verdiği fetvada hata etme ihtimali de olsa, müftînin görüşüyle amel etme görevi yüklemiştir. İşte bu misallerde olduğu gibi, asılsız haber verme ihtimali taşıyan bir kişinin verdiği bilgiye dayanarak ibadet etmek de yanlış bir davranış değildir.⁸⁸⁵

Önemli hususlardan biriside Şîrâzî haberi vahit amel etmeyi aklen caiz görmeyenleri ehli bidat gruplardan bazı kimseler diye bahsetmesidir.⁸⁸⁶ Bahse konu olan âlimler Ebû Alî el-Cübbâî gibi bazı kelamcılardır, bunlar tek kişinin verdiği haberlerde yalan çıkma ihtimalinin bulunduğunu ve böyle haberlerin dinî konularda delil olmayacağını gerekçe göstererek âhâd hadislerle amel etmeyi aklen caiz görmemektedirler.⁸⁸⁷

Mezkûr gerekçelere rağmen Saymerî'nin konu hakkında dikkete değer görüşüde şöyledir: Bize göre haber-i vâhid itikadî konularda kabul edilebilir ve onunla bir şeyin neshedilmesi caizdir. Ancak sem'î olarak böyle bir şey varit olmamıştır.

Aynı durum Kur'ân'ın haber-i vâhidle tespitinde de caizdir. Bu haberin edebî niteliği, Kur'ân'ın mucizevî üslûbuna uygun olursa Kur'ân'dan sayılması caizdir. Şayet üslûp Kur'ân'la uyuşmuyorsa, ondan bir parça olduğunu düşünmeksizin söz konusu haberle amel edilebilir. (Bu iki hususta bizim açımızdan bir problem bulunmamaktadır). Fakat üzerinde mucize zâhir olmayan bir peygamberin sözüne gelince, böyle bir sözü kabul etmek caiz değildir. Çünkü haber-i vâhidi kabul etmenin bizim için uygun olduğunu yalnızca sem'î yolla bilebiliriz.⁸⁸⁸ Peygamberliği henüz mucize vs. delillerle kesinleşmemiş bir kimsenin verdiği bilgilerin doğruluğu ise bizce bilinemez. Doğruluğu bilinemediğine göre de bu kişinin söyledikleriyle şer'an yükümlü tutulmamız düşünülemez.⁸⁸⁹ Şîrâzî, bu konuda muhalif görüşte olan kimselerin âlimlerin gerekçelerini zikrederek cevap vermiştir. Şöyleki; mükellefe emredilen şer'i teklifin kul için bir maslahata medar olmadığı düşünülemez binaenaleyh maslahatıda yüce Allah'tan

⁸⁸⁴ Şîrâzî, *el-Luma' fi usûli'l-fıkh*, 73.

⁸⁸⁵ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf fi usûli'l-fıkh*, 2021, 212-213.

⁸⁸⁶ Şîrâzî, *et-Tebşıra fi usûli'l-fıkh*, 1/301.

⁸⁸⁷ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/47.

⁸⁸⁸ Şîrâzî, *et-Tebşıra fi usûli'l-fıkh*, 309.

⁸⁸⁹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 213.

başka kimse bilmez. Dolayısıyla haber veren kimse tek kişi olunca Allah ve Rasûlünden verdiği haber bilgi ifade etmez çünkü tek kişinin yalana doğruya hataya ihtimali vardır. Bu durumda maslahatın tesbiti mümkün olmaz. Şîrâzî bu itiraza cevaben klasik bir eş'arî olmasından dolayı biz kullara yapılan şer'i tekliflerin maslahatla kayıtlı olduğunu kabul etmiyoruz demiştir. Yüce Allah faili muhtardır dilediğini hükmeder hükmünde maslahat olması zorunlu değildir demiştir.⁸⁹⁰

Muhalif görüşte olanların Mu'tezilî Şâfiî çizgide oldukları gayet açıktır ve tartışma muhalifler açısından saha aslah meselesi üzerinden yürütüldüğü görülmektedir. Burada üzerinde durulması gereken önemli konu Şîrâzî kendi mezhep müntesiplerini kastederek bizim arkadaşlarımızdan bazıları haberi vahitle amel etmenin aklen vâcib olduğunu savunmuşlardır doğrusu haberi vahitle amel etmek şer'en vâcib aklen değil.⁸⁹¹

Şâfiî mezhebine mensup bazı âlimlerin haber-i vâhid ile ameli aklen vâcib gördükleri yönündeki istisnâ görüşler bir tarafa bırakıldığında, bu meselede de Saymerî ile Şîrâzî'nin aynı çizgide yer aldıkları görülmektedir. Zira her iki âlimin de görüşlerini temellendirirken aynı şahıslara atıfta bulundukları tespit edilmiştir. Bu nedenle, konunun izahında bir örnekle yetinilmesi uygun görülmüştür.

3.3.2.1. Haber-i vâhidle amelin fiiliyatı

Fakihlerin çoğunluğu ile kelâmcıların kâhir ekseriyeti, haber-i vâhidle amel edildiğine dair bazı uygulama örneklerinin bulunduğu hususunda ittifak hâlinedir. Bunun temel gerekçesi, gerekli şartları taşıması hâlinde, tek kişi tarafından aktarılmış olsa dahi haber verenin sözüyle amel etmenin dinen sorumluluk doğurmasıdır.⁸⁹² Bazı kimselere göre, makbul olan haberler yalnızca, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ulaşana kadar senetteki her tabakada ikişer kişinin bulunduğu hadislerdir.⁸⁹³ Bu ifadenin sahibi Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916) iki adil kimse bir rivayette bulunmuşsa onunla amel etmek vâciptir ancak tek kişi rivayette bulunmuşsa o takdirde ilgili rivayetle amel etmek için birtakım şartlar vardır demiştir. Şöyleki o rivayeti sahabenin içtihadı uygulaması veya muktezayi hal desteklemesi gerekir şartını zikretmiştir.⁸⁹⁴

Saymerî Mu'tezili bir olmasına rağmen meseleye bakışı Ebû Alî el-Cübbâî gibi olmadığı saptanmıştır. Saymerî, Ebû Alî el-Cübbâî ve onun gibi düşünenlere karşı birtakım deliller zikretmiştir: Sahâbeden haber-i vâhidin tek kişi tarafından rivayet olunanlarla amel

⁸⁹⁰ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/585-586.

⁸⁹¹ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/584.

⁸⁹² Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/603.

⁸⁹³ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 214.

⁸⁹⁴ Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fî uşûli'l-fıkḥ*, 2/138.

edildiğine dair Hz. Ömer, Abdurrahman b. Avf'ın Mecûsîlerden cizye alınacağına ilişkin Hz. Peygamber'den (s.a.s.) naklettiği bilgiyi kabul etmiş ve bunu fiilen uygulamıştır.⁸⁹⁵ Hz. Ali de hadis işittiği herkesten yemin etmesini istemesine rağmen Hz. Ebû Bekir'den böyle bir şey istememiş ve onun rivayet ettiği bütün hadisleri anında kabul etmiştir.⁸⁹⁶

Şîrâzî'de haberi vahitle amel etme konusunda itiraz edenlere karşı Saymerî'nin yer verdiği örneklerin aynısını zikretmiştir şöyleki; Hz. Ebû Bekir de ninenin mirastan pay alması gerektiğine ilişkin Muğîre b. Şu'be'nin rivayet ettiği hadisi, Muhammed b. Mesleme onu teyit edene kadar kabul etmemiştir. İkisi birlikte kendisine konuyla ilgili Hz. Peygamber'den (s.a.s.) işittiklerini bildirince ise nineye 1/6 oranında miras takdir etmiştir.⁸⁹⁷ Hz. Ömer de isti'zân (bir eve girmeden önce izin isteme) olayıyla ilgili olarak Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin söylediği hadisi kabul etmemiş, hatta şahit getirmemesi halinde canını acıtmakla tehdit etmiş; öyle ki, Ebû Mûsâ, Ebû Saîd el-Hudrî'nin ona şahitlik etmesiyle ancak yakasını kurtarabilmiştir.⁸⁹⁸

Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömerle ilgili hadislerin izahına gelince, onların hadis karşısında bu şekilde davranmalarının temel sebebi, bu hadislerin haber-i vâhid olması değildir. Burada başka bir başka nedenlerin etkili olduğu kesindir. Netice olarak şahitlerin reddedilmesi, tanık beyanının bir ispat vasıtası olduğu yönündeki genel kuralı nakzetyeceği gibi, getirilen örnekler de haber-i vâhidin kabulüne engel olamaz.⁸⁹⁹ Hz. Ebû Bekir burada ihtiyatlı davranmıştır bu son derece tabi bir durumdur. Hz. Ömer, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye seni itham etmiyorum ancak mesele Hz. Peygamberin sözü olunca ihtiyatlı davranmak gerektiğini düşünüyorum dedi.⁹⁰⁰

Bu meselede Saymerî ile Şîrâzî'nin aynı kanaati paylaştıkları, hatta zikrettikleri örneklerin dahi örtüştüğü görülmektedir. Buna karşılık muhalif görüşte yer alan bazı âlimlerin, Mu'tezilî kimlikleri sebebiyle özellikle salah-aslah ilkesi ve buna bağlı birtakım gerekçeler üzerinden hâkim görüşü eleştirdikleri anlaşılmaktadır. Her ne kadar tabakât literatüründe Saymerî'nin Mu'tezilî bir âlim olduğuna dair bazı kayıtlar bulunsa da, bu mesele özelinde onun Mu'tezile'nin ilgili yaklaşımlarını benimsemediği açıkça görülmektedir.

3.3.2.2. Farz olan hususlarda haber-i vâhid

Hanefî usûl âlimleri, mezkûr başlığı esas itibarıyla umûmu'l-belvâ kapsamında değerlendirmektedir. Ancak Saymerî, ilgili eserinde umûmu'l-belvâ konusuna geçmeden önce

⁸⁹⁵ Buhârî, "Cizye", 1; Ebû Dâvûd, "Harâc", 31.

⁸⁹⁶ Ebû Dâvûd, "Tefrî'u ebvâbi'l-vitr", 26; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 4; İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 193.

⁸⁹⁷ Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 5; Tirmizî, "Ferâiz", 10; İbn Mâce, "Ferâiz", 4.

⁸⁹⁸ Buhârî, "İ'tisâm", 22; Müslim, "Âdâb", 33.

⁸⁹⁹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 217.

⁹⁰⁰ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fıkh*, 313.

bu başlığa yer vermiş ve meseleleri bu çerçevede müstakil olarak ele almıştır. Hanefilerin haber-i vâhid ile amel etme hususunda ileri sürdükleri şartlar arasında da bu kavramla sıkça karşılaşılmalıdır. Zira haber-i vâhidin, bazı illetler sebebiyle reddedilmesi Hanefilerce caiz görülmüştür. Nitekim Îsâ b. Ebân'a (ö. 221/836) göre bu illetler haber-i vâhidin Kitap'a veya ma'rûf Sünnet'e aykırı olması, umûmu'l-belvâ kapsamında vârid olması yahut tartışılan bir konuya ilişkin bulunmasına rağmen sahâbe tarafından kendisiyle amel edilmemiş olması şeklinde sıralanmaktadır.⁹⁰¹

Bu şartlar çerçevesinde Saymerî herkese farz olan konularda haber-i vâhid kabul edilmez demiştir ve bu görüşü Hanefilerin geneli benimsemiştir; Şâfiî ise, bu tür hadisleri kabul ettiğini söylemiştir. Namazda Fâtiha sûresinin başındaki besmeleyi cehrî okumayla ilgili hadisler, bu meselenin en meşhur örneğidir.

Saymerî'nin bu konudaki yaklaşımı şöyledir: Bütün mükelleflere farz olan konularda, ilgili hükmün Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından etrafındakilere duyurulması gerekir. Çünkü sadece onun aracılığıyla bilinebilecek bir konu hakkında insanları bilgilendirmeyi ihmal ettiğini düşünemeyiz. Söz konusu mesele hakkında herkesin bilgilendiği varsayıldığında ise, bahsi geçen rivâyetin sahâbe arasında bolca nakledilmiş olması gerekirdi. Herkesi ilgilendiren konularda bir hadisin münferit kişilerce nakledilmiş olmasından ise ya onun mensûh olduğunu veya temelinden zayıf olduğunu anlarız. Sonuç olarak da böyle bir hadisle amel etmemiz gerekmez.⁹⁰²

Diğer bir delilse şöyledir: Herkese farz olan konularda, hükme uygun davranış, toplumun bütününde yaygınlık kazanmış olmalıdır. Bu yüzdendir ki, Hz. Peygamber (s.a.s.), namazda yanıldığına yönelik Zülyedeyn'in verdiği haberi başka kişilerin de teyidinî alana kadar kabul etmemiştir.⁹⁰³

Şâfiî ulemanın öncülerinden Gazali konu hakkında kendisi bir problematik üreterek şöyle bir soru sorar, herkesin bilmesi gereken bir rivayetin âhâd yolla gelmesinden dolayı kesin olarak bu rivayetle amel edilmemesi gerektiğini savunanların gerekçelerini neden inkâr ediyorsunuz, mesela iki yoldan birinden gelen abdest bozan durum insanın sürekli karşılaştığı bir haldir.⁹⁰⁴ Dolayısıyla böyle bir durumun Hz. Peygamberden âhâd yolla gelmesi ona helal olmaz zira bu durum şeriati gizlemeye ve insanların farkında olmadan namazlarının ifsat olmasına sürekliler. Böylesi durumlarda ilgili rivayetlerin yaygınlık kazanması vâciptir. Aynı

⁹⁰¹ Cessas, *el-Fuşûl fi'l-usûl*, 3/113.

⁹⁰² es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 222.

⁹⁰³ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 222-223.

⁹⁰⁴ Ahmed b. Mahmûd b. Abdilvehhâb eş-Şenkitî, *Haberü'l-vâhid ve hucciyyetühü* (Medine-i Münevvere: Amâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 2002), 323.

şekilde zekere dokunmak insanın başına çok defa gelen bir hadisedir keza bunun hükmü nasıl gizli kalabilir ki.. Gazzali bütün bu itirazlara şöyle cevap verir: Bu iddiaların tümü vitir namazının hükmü, kan aldirmek, hacamat yapmaki ölüyü yıkamadan dolayı gusletmek ve kametin lafızlarının tekli ve çifli gelmesiyle boşa çıkar çünkü bunların hepsi hakkında umumu'l belva caridir ancak bütün bu rivayetler haberi vahitle sabit olmuştur.⁹⁰⁵

Gazzali burada Hanefilerin tutarsız olduğunu ihsas ettirmiştir zira umûmu'l-belvâ diyerek haberi vahidle amel edilmez iddialarına rağmen birçok haberi vahidle amel ettikleri görülmüştür demiştir. Saymerî'de bu iddialara karşı tartışmanın dozunu arttıracak cevaplar bulmak mümkündür. Şöyleki, Vitir namazı, iftitah tekbiri ve gusûl abdesti alırken ağza ve burna su vermenin vâcib olduğu konusunda âhâd hadisleri kabul ediyorsunuz. Peki, bu tür hadisleri (umûmu'l-belvâ olan) diğer konularda niçin kabul etmiyorsunuz?

Saymerî sözü edilen konulara dair hadisler, mütevâtirdir demiştir. Bu yüzden âlimler, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vitir namazı kıldığında, iftitah tekbiri getirdiğinde ve gusûl abdesti alırken ağzına ve burnuna su verdiğinde ihtilaf etmemişlerdir.⁹⁰⁶

Gazzâlî, Hanefilerin umûmu'l-belvâ gerekçesiyle haber-i vâhidle amel edilmemesi gerektiğini ileri sürmelerine rağmen, kendi belirledikleri şartlara tutarlı biçimde riayet etmediklerini ifade etmiştir. Bu eleştiriye karşılık Saymerî, söz konusu rivayetlerin haber-i vâhid değil, mütevâtir nitelikte olduğunu belirterek itirazı reddetmiştir.

3.3.2.3. Umûmu'l-belvâ'da (herkesin başına gelebilecek konular) haber-i vâhid

Hanefiler, herkese farz olan hususlarda haber-i vâhidle amel edilmesini kabul etmedikleri gibi bu alanla yakından ilişkili olan ve toplumun geneli tarafından sürekli karşılaşılan umûmu'l-belvâ kapsamındaki meselelerde de haber-i vâhidle amel etmemektedirler.

Buna karşılık Şafiîler, belvânın umûmî yahut husûsî olmasının sonucu değiştirmeyeceğini, her iki durumda da haber-i vâhidle amel edilmesi gerektiğini savunmuş ve bu noktada Hanefilerin kendisinden farklı bir yaklaşım benimsediğini açıkça ifade etmiştir.⁹⁰⁷ Saymerî ise kendi görüşünü desteklemek amacıyla konuya ilişkin çok sayıda rivayeti örnek olarak zikretmiştir. Nitekim mükellefin erkeklik uzvuna dokunması, bir kadına temas etmesi veya ateşte pişirilmiş bir yemeği yemesi sebebiyle abdestin bozulduğuna dair hadisler bu

⁹⁰⁵ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 136.

⁹⁰⁶ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 223.

⁹⁰⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 136.

çerçevede değerlendirilen örneklerdendir. Şâfiî âlimler, bu tür rivayetlerle amel edilmesi gerektiği görüşünü benimsemişlerdir.⁹⁰⁸

Umûmu'l-belvâ olan konularda hükümlerin bizatihi Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından beyan edimesi beklenir. Çünkü bu tür konularda herkes eşittir. Dolayısıyla bu nitelikteki bir konu âhâd yolla bize ulaşırsa, ilgili hüküm herkese açıklanmamış sayılır ve o konuda haber-i vâhid kabul edilmez.⁹⁰⁹

Hanefilerin dile getirdiği örneklerden bir tanesinde namazda besmelenin cehri okunması meselesidir. Bu konuda Abdullâh b. Mugaffel el-Müzenî (ö. 59/679) r.a Hz. Peygamber (s.a.s) arkasında namaz kıldım ilk iki halifenin arkasında da namaz kıldım manazda besmeleyi cehri okuduklarına rastlamadım demiştir. Hanefiler bu tür rivayetler ya neshe hamledilir ya da râvinin bu rivaette yanlışlığına yorumlanır aynı şekilde ateşte pişen bir yemeği yemekle abdestin bozulduğu neshe ya da râvinin yanlışlığına hamledilir.⁹¹⁰

Saymerî'nin konuya dair bakış açısını bir metaforla izah etmek mümkündür: Bir kişinin, cuma günü camide ya da arefe günü Arafat'ta büyük bir kargaşanın çıktığı yönündeki haberinin kabul edilmeyeceği gibi. Zira bir durumun genellikle herkesin başına gelebilecek olması ilgili hükmün herkesçe bilinmesini gerektirir ve âhâd yolla gelen hadisler bu tür konularda kabul edilmez.

Şîrâzî, Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının umûmu'l-belvâ durumunda haberi vahitle amel etmediklerini ifade ettikten sonra kendi görüşlerini destekleyecek örnekleri zikretmiştir. Sahabe "iki sünnet yeri karşılaştığında gusletmek gerekir" hadisini öğrenmek için Hz. Âişe'ye müracaat etmiştir. Halbuki burada da umûmu'l-belvâ vardır. Yine konuyla alakalı olarak Abdullâh b. Ömer'den biz kırk yıl ziraî ortaklık sözleşmesi muhâbere yapıyorduk ve bunda bir sakınca görmüyorduk ne zamanki Râfi'b. Hadîc geldi bu işlemi Hz. Peygamberin yasakladığını bildirince biz bu işlemi terkettik. Çünkü bu şer'i bir hükümdür ve burada içtihat caizdir. İctihadında haberi vahitle tesbiti caizdir delil ise burda belvânın umumi olmayışıdır.⁹¹¹

Şîrâzî Abdullâh b. Ömer'in muhabereyi terketme hususunda Râfi'b. Hadîc'in rivayetine müracaat etmesinde umûmu'l-belvâ vardır. Netice olarak burda bir hüküm vardır ve içtihada açıktır içtihadın cevazı haberi vahitle sabittir.⁹¹² Saymerî ve Hanefilerin umûmu'l-belvâda çok kere üzerinde durdukları çok sual olur bu durum beraberinde çok cevabı çok cevapta çok rivayeti gerektirir. Hanefiler ne zamanki bu konuda rivayeti az sayıda görünce ilgili rivayetin

⁹⁰⁸ Cüveynî, *et-Telhis*, 2/432.

⁹⁰⁹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 223-224.

⁹¹⁰ es-Semerikandî, *Camîu'l-usul*, 2/43.

⁹¹¹ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî usûli'l-fıkh*, 314.

⁹¹² Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/607.

aslı olmadığına hükmettiler hatta râfızîlerin Hz. Ali'nin imameti konusundaki rivayetin umûmu'l-belvâya takıldığından dolayı rettedmişlerdir.⁹¹³ Zira rivayetin aslı olsaydı onu çok kimse rivayet etmiş olurdu.⁹¹⁴ Şîrâzî Hanefîlerin kendi kaynaklarında dile getirdikleri ilgili gerekçeleri bizatihi kendiside zikrederek şöyle cevap vermiştir: Öncelikle soru cevabın çok olması rivayetin çok kere nakledilmesinde etkili olacağını kabul etmemiştir. Çünkü rivayetin nakli nedenlere dayalıdır Hz. Peygamber s.a.s büyük bir topluluğun içinde hac yaptı herkese haccın hükümlerini umumi olarak beyan etti ancak bu hükümleri yüzlerce sahâbi arasında belli bir grup rivayet etti. Mesela *"Hac menâsikini benden alın, benden gördüğünüz gibi yapın."*⁹¹⁵

Buradan anlaşılan ilgili hükümleri Hz. Peygamber beyan ederken sahâbenin şahit olması bu haberin çokça rivayet edilmesine tesir etmemiştir. Dolayısıyla soru cevabın çok olması o konu hakkında rivayetin çok olacağı anlamına gelmez.⁹¹⁶

Şîrâzî kendi görüşünü desteklemek için insan yer içer namaz kılar lakin yemesinden içmesinden bahsetmez demiştir. Ancak yeri gelince mesela şu ilacı aldım yan tesirinden dolayı hâsta oldum demesi gibi veya şu kimsenin arkasında namaz kıldım burnum kanadı namazı tertektim demesi buna örnektir, çünkü bunları zikretmesinin belli nedenleri vardır. Aksi takdirde kimsenin durup dururken her başından geçen hadiseyi zikretmesi beklenemez. Şîrâzî râfızîlerin Hz. Ali hakkındaki rivayetini Hanefîlerin umûmu'l-belvâ gerekçesiyle reddetmelerine karşı çıkmışlardır zira râfızîlere göre Hz. Ali'nin imametini Hz. Peygamberin nübüvvetinin bilindiği gibi bilinmesini iddia ederler dolayısıyla Hanefîlerin ilgili red gerekçeleri boşa çıkmıştır demişlerdir.⁹¹⁷ Şîrâzî son gerekçe olarak bir örnek daha zikreder: namazın ve zekâtın farz olması ve diğer farzlar zaruri olarak bilinir bunların hepsi husisi bir rivayetle tesbit edilmiş değildir. Biz muhaliflerimizden umumi bir rivayet tabep ediyoruz şayet olsaydı zekâtta ve namazda olduğu gibi mütevatir olarak nakledilirdi. Böyle bir naklin olmayışı umûmu'l-belvâ diye bir şeyin aslının olmadığı ortaya çıkmış oldu.⁹¹⁸

Şîrâzî'nin yukarıda zikrettiği örneğe mübâşeretden diğer örneklerde Saymerî tarafından reddiye yapılmıştır. Namazda sesli olarak gülme ve burun kanaması mevzuu herkesin başına gelebilecek olaylar değildir. Çoğu insan namaz kılarken böyle şeyler yaşamaz. Bu yüzden bahsi geçen durumlar, haber-i vâhidin kabul edilmediği konular kapsamına girmemektedir.

⁹¹³ Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, 2/69.

⁹¹⁴ İbnü't-Tilmîsânî, *Şerhu'l-Me'âlim*, 2/287.

⁹¹⁵ Müslim, "Hac", 310

⁹¹⁶ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fıkh*, 315.

⁹¹⁷ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/608-609.

⁹¹⁸ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/608-609.

Dolayısıyla yukarıda yapılan itirazın benimsemiş olduğumuz kanaati çürütmediği ortaya çıkmış olmaktadır.⁹¹⁹

Şîrâzî'nin zikrettiği örnekler çok tatmin edici değildir diğer taraftan Hanefilerin hükmünün herkesçe bilinmesini gereken umûmu'l-belvâya Şîrâzî ve Şâfiîlerin yükledikleri anlam farklıdır. Ancak Şâfiîlerin genel yaklaşımı belvâ ister umumî olsun ister hususi olsun mutlak manada haberi vahitle amel edilir.

Yukarıdaki muhabere hadisinden anlaşılan haberi vahitle umûmu'l-belvâda amel etme hususunda sahabenin icması olduğunu iddia ediyorlar. Kadın ve erkeğin tenasül uzuvlarının birbiriyle temasında sahabenin Hz. Aişe'ye müracaat edip o'da inzal olsun veya olmasın guslün gerektiğini söylemeside aynı duruma örnektir. Şâfiîler aklî olarak adil sika râvinin rivayeti normal durumlarda kabul edilmesi umûmu'l-belvâda kabul edilir demişlerdir. Hanefiler herkesin bilmesi gereken konularda Hz. Peygamberden şer'i bir meselenin hükmünün âhâd yolla gelmesi en isabetli ihtimalde mensuh olmasıdır demişlerdir. Zira mükellefin zekerine dokunması sebebiyle abdesti bozuluyor olmasını Hz. Peygamberin herkese beyan etmesi gerekir aksi takdirde bu hükmün kendisine ulaşmayan kimseler namazlarını abdestsiz kılmış olurlarki böyle bir durumun vuku bulmaması için ilgili rivayetin âhâd yolla değil şöhret bulmuş bir rivayetle gelmesi gerekir.⁹²⁰

Haberi vahitle amel konusunda Hanefilerin ileri sürdükler şartlar çok daha makul gözükmetedir çünkü umûmu'l-belvâ olmama şartı Malikilerin haberi vahidi kabul etme hususunda ameli ehli medine şartına benzemektedir bu yönüyle Hanefilerin görüşü tercihe şayandır. Çünkü İmam Malik “*Alıcı ve satıcı birbirlerinden ayrılmadıkları sürece muhayyerdir.*”⁹²¹ şeklindeki haberle amel etmemiş ve bunu şöyle açıklamıştır: Muhayyerliğin bildiğimiz makul bir süresi yoktur; ayrıca Medine'deki uygulama da bu yönde değildir.”⁹²²

İmam Mâlik (ö. 179/795) haberi vahidin kabulü hususunda ameli ehli medine şartı bir yönüyle umûmu'l-belvâ ile örtüşmektedir.

3.3.2.4. Haber-i vâhid ve kıyasın çatışması

Haber-i vâhidle amel etme konusunda Hanefiler, birtakım sıkı şartlar ileri sürmüşlerdir. Bu şartlardan biri, haber-i vâhidin fakih olmayan bir râvî tarafından nakledilmesi hâlinde, kıyasa yani genel ilkelere aykırı olmamasıdır. Aksi takdirde söz konusu rivayetle amel edilmez. Ancak dikkat çekici olan husus, Hanefilere ait bu genel kabulün Saymerî'nin eserinde yer

⁹¹⁹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 224.

⁹²⁰ Mustafa b. Sa'îd el-Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 378.

⁹²¹ İmam Mâlik, *Muvatta'*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî (Kâhîre: Dâru İhyâ' i't-Turâsî'l'arabî, ts.), “Buyu”, 79.

⁹²² H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, 50.

almamasıdır. Zira Saymerî, meseleyi mutlak biçimde ele almış ve kıyas ile haber-i vâhidin çatışması durumunda haber-i vâhidin tercih edilmesi gerektiğini savunmuştur. Şîrâzî de bu noktada Saymerî ile aynı çizgide yer almakla birlikte, Hanefîlerin genel yaklaşımına çeşitli itirazlar yöneltmiştir. Meselenin bu yönüyle ihtilafa konu olması, ayrıca ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

Saymerî'nin konuya dair yaklaşımı özetle şöyledir: Haber-i vâhidin kıyasa üstün olmasının gerekçesi, haber-i vâhidin râvîleri arttıkça bilgi değeri bakımından güç kazanmasıdır. Buna karşılık kıyas, asıl ile fer' arasındaki benzerlik unsurları ne kadar çoğalırsa çoğalsın, kat'î bilgi ifade etmemektedir. Bu itibarla, bazı durumlarda kesin bilgi ifade edebilen bir delilin, her durumda zannî nitelik taşıyan bir delile tercih edilmesi gerekir. Saymerî, bu gerekçeler doğrultusunda, kıyas ile haber-i vâhidin mutlak surette çatışması hâlinde haber-i vâhidin öncelenmesi gerektiği kanaatini benimsemiştir.⁹²³

Aynı şekilde Şîrâzî'de her türlü durumda haberi vahit kıyasa öncelenir demiştir. Ancak İmam Malik haberi vahit kıyasa aykırı olduğu zaman haberi vahitle amel edilmez kıyas daha önceliklidir demiştir. Hanefîler ise mutlak manada haberi vahidin kıyasa aykırı olması değil genel kurallara aykırı olma durumunda kıyasla amel etmek daha önceliklidir. Şîrâzî konuya dair bu yaklaşımları beyan ettikten sonra kendi görüşünün isabetli olduğuna dair meşhur muaz hadisini zikretmiştir. İlgili hadiste sünnetin kıyastan önce gelmesi sünnet varken kıyasla iştiğal etmenin caiz olmayacağı anlaşılmaktadır.⁹²⁴

Şîrâzî'nin diğer bir delili: Hz. Ömer'in ceninin diyetiyle ilgili Hamel b. Mâlik b. Nâbiğa'nın getirdiği hadis hakkında “Bu konuda neredeyse kendi görüşümüzle hüküm verecektik!”⁹²⁵ demesi bu kabilden bir örnektir. Hz. Ömer'e ait söz, “Onun (Hamel b. Mâlik) rivayet ettiği hadis olmasaydı, konuyla ilgili görüşümüz başka tarzda olurdu” şeklinde de nakledilmiştir.⁹²⁶

Bu bilginin aynısı Saymerî'nin ilgili eserinde de yer almaktadır, buradan anlaşılan Saymerî'nin mutlak manada kıyasın Haberi vahit üzerine öncelenmeyeceğidir. Mutlak manada haberi vahit nas olması hâsebiyle asıldır kıyas fer'dir bu yönüyle haberi vahit kıyasa önceliklidir ancak Şîrâzî'nin bahse konu ettiği haberi vahidin genel kurallara aykırı olduğu durumlarda Hanefîlerin itirazları iki mezhep arasında önemli bir ayrışma sebebidir.

⁹²³ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 228.

⁹²⁴ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/609-610.

⁹²⁵ Ebû Dâvûd, “Diyât”, 21;

⁹²⁶ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fıkh*, 315.

Şîrâzî, Hanefîler haberi vahidin kıyasa aykırı olmamasından maksat Malikilerin konuya dair yaklaşımı gibi ise onlara karşı güçlü cevaplar verilmiştir lakin Haberi vahidin kıyasa aykırı olmamasından maksat Kitap sünnet icma'ya aykırı olmamak kastediliyorsa o takdirde aramızda bir ihtilaf söz konusu değildir. Fakat Hanefîlerin zikrettikleri musarrat, teflis,⁹²⁷ ve kur'a gibi hakkında nas ve icma olmayan hadislerdir.⁹²⁸

Hanefîler ve Şâfiîler arasında ihtilafa medar olan hadis şöyledir: Musarrâh hadisi Ebû Hüreyre'den (radıyallâhu anh) rivayet edilen Hz. Peygamber'in şu sözüdür: *“Deve ve davarların sütlerini memelerinde biriktirmeyin. Kim böyle bir hayvanı satın alırsa onu sağdıktan sonra iki görüş arasında muhayyerdir. Razı olursa alıkoyar; olmazsa hayvanı bir sâ' hurma ile birlikte geri verir.”*⁹²⁹

Hanefîler genel kurallara aykırı gördüklerinden dolayı bu hadisle amel etmemişlerdir. Onlara göre bu hadise dayanarak ayıp muhayyerliği hakkını kullanmak diye bir durum söz konusu değildir. Hanefîler genel kuraldan bahsederken *“Şu hâlde kim size saldırırsa, onun saldırısının dengiyle siz de ona saldırın.”*⁹³⁰ Ayetiyle istişhat etmişlerdir zira burada karşı taraftan gelen herhangi bir reaksiyona karşı misliyle mukabele edilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Misli yoksa o takdirde kıymeti verilir zira bir şey telef olup aynını vermek mümkün olmadığında mislini veya kıymetini veme konusunda icma vardır. Dolayısıyla sağılan sürün yerine hadiste geçtiği şekliyle hurma vermek yukarıdaki ayetin mefhumuna aykırıdır. Çünkü hurma sütün ne mislidir ne de kıymetidir.⁹³¹

Diğer yönden “el-Haracu bi'd-daman” diye bilinen ilkeye aykırıdır çünkü bir şey telef olduğunda zararı kime ise yararı onadır dolayısıyla burda geri bir şey vermenin anlamı yoktur.⁹³² Hanefîlerin önemli gerekçelerinden biride rivayeti nakleden râvi fakih olmadığı zaman kıyas ilgili rivayete takdim edilir zira hadislerin manen rivayeti çoktur o sebeble yukarıdaki hadisi nakleden sahabe ibni mesud r.a gibi fıkıh bilgisiyle ön plana çıkan kimselerden olmadığından dolayı bu rivayetle amel edilmemiştir.⁹³³

Fıkıh literatüründe Musarrât hadisi diye bilinen bu rivayet fûru fıkıhta hiyaru'l-ayb konusunda Hanefî ve Şâfiîler tarafından gündeme getirilmiştir. Hanefîler usûl açısından ilgili

⁹²⁷ Teflis (İflas): Borcunu zamanında vermeyen kimsenin mallarına el konulmasıdır. Bu konu hakkında rivayet; borçlu iflas ettiğinde alacaklının, malını borçludan elinde aynen bulursa onu geri alma hakkına sahip olduğunu belirtir. Kur'a (Kura Çekme): Bazı hakların tesbitinde (örneğin köle azat etme veya öncelik sırası) kura yöntemine başvurulmasıdır. Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/611.

⁹²⁸ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/611.

⁹²⁹ Buhârî, “Buyû” 64, 65.

⁹³⁰ el-Bakara 2/194.

⁹³¹ Mustafa b. Sa'îd el-Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 371-372.

⁹³² Zekiyüddin Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 90.

⁹³³ Heyto, *el-veciz*, 332.

rivayette bazı problemler olduğunu ifade etmişlerdir. Zira ilgili hadiste zikredildiği gibi hiyaru'l-ayb sebebiyle süte karşılık bir sa' hurma ve geri verilen hayvan satıcının eline geri dönünce burada semen ve müsemmen bir kişide toplanmış olur ki bu ribadır.⁹³⁴ Şîrâzî ise nemanın malı geri verilmesine engel olarak saymamıştır keza ona göre burda bir riba söz konusu değildir çünkü müşterinin elindeki nema hadistir.⁹³⁵

Hanefiler genel kurala aykırı hadisleri fakih sahabe rivayet etmediği zaman o rivayetlede amel edilmeyeceğini ifade etmişlerdir.⁹³⁶ Ancak unutarak oruçluyken yiyip içen kimse orucun rüknü imsak ihlal edildiği halde Ebû Hüreyre r.a gelen rivayetle amel etmeleri ilave olarak namazda kahkaha ile gülme, ve nebizle abdest alma rivayetleriyle kısaya aykırı olmasına rağmen Hanefilerin amel etmeleri ilgili görüşleri hakkında eleştiri konusu olmuştur.⁹³⁷

Her ne kadar Şîrâzî Ebû Hanîfe'nin bu rivayetleri genel kurala aykırı görmediğini nakletsede modern zaman usûlcülerden Zekiyyüddin Şa'bân meşhur usûl eserinde aksi yönde görüş beyan etmiştir.⁹³⁸ Şîrâzî Ebû Hanîfe'nin genel kurala aykırı görmediği ancak eleştiri aldığı rivayetler konusunda istihsana başvurulduğunu ifade etmiştir.⁹³⁹

Şîrâzî haberi vahidin genel kurala aykırı olmaması konusu kabul ettiklerini lakin kıyasa aykırılıktan maksat salt manada kıyas kasdetilmişse bu hususta elbette haberi vahit kıyasa takdim edilir zira haberi vahit bilgi değeri olarak zan ifade etsede mana ve mefhum olarak sarihtir bu özellik kıyasta olmamasından dolayı haberi vahit kıyastan önceliklidir.⁹⁴⁰

3.3.3. Mürsel Hadislerin Makbuliyeti

Haber-i vâhidle amel etme meselesinde, umûmu'l-belvâ ve genel kurallara aykırı olmama şartları bağlamında Hanefilerin hadiste metin tenkidine yönelik yaklaşımları ön plana çıkmaktadır. Buna karşılık Hanefiler ile Şâfiîler arasında, haber-i vâhidin türlerinden biri olan mürsel hadisin amel edilebilirliği konusundaki tartışma ise esas itibarıyla sened tenkidi ile ilgilidir. Bu çerçevede Saymerî ve Şîrâzî'nin konuya dair yaklaşımlarının, mensup oldukları mezheplerin genel kabulleriyle örtüştüğü görülmektedir.

Bu bağlamda Saymerî, Hanefî mezhebinin yaklaşımına uygun olarak, mürsel hadisin hangi tabakada olursa olsun, irsâlde bulunan râvînin âdil olması hâlinde makbul sayılacağını ifade etmiştir. İmam Şâfiî (r.h.) ise sahâbe mürsellerini ve tâbiünden Saîd b. el-Müseyyeb'e ait

⁹³⁴ eş-Şîrâzî, *en-Nüket*, 2/248.

⁹³⁵ eş-Şîrâzî, *en-Nüket*, 2/258.

⁹³⁶ es-Semerkandî, *Camîu'l-usul*, 2/69.

⁹³⁷ eş-Şîrâzî, *en-Nüket*, 2/248.

⁹³⁸ Zekiyyüddin Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 91.

⁹³⁹ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fıkh*, 318.

⁹⁴⁰ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fıkh*, 319.

mürsel rivayetleri kabul etmekte; bunun dışındaki râvîlerin mürsel rivayetlerini ise hüccet olarak görmemektedir.⁹⁴¹

Saymerî'nin Mürsel hadis tanımı Şâfiîlerden farklı olduğu anlaşılmıştır zira Şâfiî ve ehli hadise göre Mürsel hadis tabiinden olan râvinin sahabeyi atlayarak Kâle Rasûllah diyerek rivayet ettiği hadistir.⁹⁴² Mezkûr tarif imam Şâfiîye kadar Hanefilerin tanımına uygun olarak zikrediliyordu. Zira İmam Muhammed'in öğrencilerinden Hanefî fakihî Îsâ b. Ebân (ö. 221/836) Sahabe tâbiîn tebeu't-tâbiîn'nin ve onların dışındaki râvîlerin İmamlarımızdan olmak kaydıyla mürsellersi kabul edilir aksi takdirde kabul edilmez demiştir.⁹⁴³

Saymerî Mürsel hadis ile amel edileceğine dair deliller zikretmiştir: Sahâbenin, müsned hadislerle amel ettikleri gibi, mürsel hadislerle de amel ettiklerine dair pek çok örnek bulunmaktadır: Berâ b. Âzib "Size söylediğimiz her şeyi Allah resûlünden işitmiş değiliz. Bunların bir kısmı doğrudan işittiklerimiz, bir kısmı ise başka sahâbîlerden duyduklarımızdır. Ancak asla yalan söylemeyiz" demiştir.⁹⁴⁴ Konuya dair Saymerî'nin zikrettiği örneklerden biriside şöyledir: Dinî hâsasiyeti pek yüksek olan ve kendisinden ilim tahsil edilen bir kimse, naklettiği hadisin sahih olduğuna kesin olarak inanmadan "Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle dedi" demesi makul değildir. Çünkü yalan olması muhtemel olan bir bilgiyi hadis olarak nakletmek büyük bir vebaldir. Hâsan-ı Basrî ve İbrâhîm en-Nehaî gibi imamların böyle bir günaha tevessül edeceklerini düşünmek büyük bir haksızlık olur. Meseleye bu açıdan bakıldığında, mürselin müsnedden daha güçlü olduğu söylemek mümkündür.⁹⁴⁵ Saymerî'nin konuya yaklaşımı naklî ve aklî izahlarla kendi mezhebini savunma şeklinde olmuştur.

Şîrâzî bu konuda kendi mezhep İmamı Şâfiî'nin istidlal yöntemini benimsediğini ifade etmiştir şöyleki: İmam Şâfiî haberi şehadete benzetmiştir zira her ikisinde de adalet önemli bir şarttır, şahitlikte irsal şahitliğe engel olduğu gibi aynı durum haberde de geçerlidir.⁹⁴⁶

Şîrâzî'nin bu itirazına Saymerî'nin cevabı şöyledir: Şahitlik ile hadis birbirinden farklı şeylerdir. Mesela şahitliği tahammül eden kişinin "şahitliğime filanı şahit tutuyorum" demesi caiz iken, hadis rivâyetinde "Benden hadis rivayet et!" demesi caiz görülmemiştir. Buna ilave olarak ikinci şahitten asıl şahitleri getirmek üzere kefil almayı gerekli gören âlimlerde vardır. Bu durumda ikinci şahit, hükümlü pozisyonuna düşmektedir ve bundan asıl şahidin ismini

⁹⁴¹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 219.

⁹⁴² Ahmet Yücel, *Hadis Usûlû* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 190.

⁹⁴³ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fıkḥ*, 326.

⁹⁴⁴ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 219-220.

⁹⁴⁵ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 220.

⁹⁴⁶ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fıkḥ*, 326.

zikretmesi gerekir.⁹⁴⁷ Saymerî burada râvinin adaletine bir halal gelmediği kanaatini beyan etmiştir.

Şîrâzî' verilen bu cevapta haberle şهادet aynı olmadıklarını kabul etmiş ancak adalet konusunda aynı noktada buluştuklarını ifade etmiş zira senedin ortasında yapılan irsal râvinin cehaletini göstermektedir cehalet ise râvinin adaletinden şüphe ettiren bir durumdur. Hatta Şîrâzî Mürsel hadisler adil kimseler tarafından nakledildiğine ve diğer Mürsel hadisler Saîd b. el-Müseyyeb'in Mürsellerine benzediği iddiasına karşı çıkmıştır.⁹⁴⁸ Şöyleki tabiin fıkıh ve hadis âlimlerinden Ebû Bekr Muhammed b. Sîrîn el-Basrî (ö. 110/729), Ebû'l-Âliye (ö. 90/709) ve Hâsen el-Basrî (ö. 110/728), nin rivayet ettikleri Mürsel hadisleri almayın demiştir çünkü onlar hadis aldıkları kimlerin durumlarına dikkat etmezler ilgili rivayet Mürsel olsa bile onunla amel ederler dolayısıyla bu bir durum kabul edilemez.⁹⁴⁹

Sahabenin Mürsel rivayeti müsnedi gibi kabul edildiğine göre Sahabe olmayan râvilerinde mürseli kabul edilmelidir diyenlere karşı Şîrâzî, Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) değil Tâbiîn Mürsellerinin Sahabe Mürsellerinin dahi kabul edilmeyeceğini ifade etmiştir. Ancak Şâfiî mezhebinde tercih edilen görüş sahabe mürsellerin kabul edileceği yönündedir. Sahabenin adaleti konusunda şüphe yoktur ancak Tâbiîn için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla onların adaletini araştırmak zaruridir. İmam Şâfiî, Saîd b. el-Müseyyeb (el-Müseyyib) (ö. 94/713) mürsellerini amele medar gördüğünden dolayı Mezheb içinden ve dışından bazı Âlimler Saîd b. el-Müseyyeb'in Mürselleriyle diğer âlimlerin mürselleri aynı olduğunu iddia etmiştir. İmam Şâfiî bunlara karşı Saîd b. el-Müseyyeb'in Mürsellerinin sahabeden müsned şeklinde gelen rivayetlerini bulduğundan dolayı onun mürsellerini tercih ettiğini beyan etmiştir.⁹⁵⁰

Saymerî ise bizzat Hâsen el-Basrî'nin (ö. 110/728) mürüvvetine üstün kişiliğine vurgu yaparak Mürsel hadisle amel edilmesi gerektiğini savunmuştur.⁹⁵¹

Meşhur usûl âlimlerinden Seyfüddîn Âmidî ö. 631/1233) Bu konu hakkında kabule şayan olan adil kimsenin Mürsellerinin mutlak olarak kabul edileceği yönündedir. Zira sahabe adil kimsenin rivayet ettiği Mürsel hadislerin kabul edileceği yönünde icma oluşmuştur.⁹⁵²

Abdullâh b. el-Abbâs (ö. 68/687-88) r.a. yaşı küçük olduğundan Hz. Peygamberden dört tane hadis işitmiştir lakin kendisi “*Vadeli satışta faiz vardır*” ve yine “*Hz. Peygamber akabe*

⁹⁴⁷ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 221.

⁹⁴⁸ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/622-623.

⁹⁴⁹ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fıkıh*, 1/327.

⁹⁵⁰ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fıkıh*, 328.

⁹⁵¹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 220.

⁹⁵² Âmidî, *el-İhkâm*, 2/123.

cemresine taş atana dek telbiye getirmeye devam etmiştir.” Rivayetleri hakkında kendisine müracaat edilince Birinci rivayette bunu Üsâme b. Zeyd b. Hârise el-Kelbî (ö. 54/674) r.a duyduğunu ifade etmiştir. İkinci rivayeti ise kardeşim Fazl b. Abbâs b. Abdilmuttalib el-Hâşimî el-Kureşî (ö. 13/634 [?]) den duydum diye ifade etmiştir. Âmidî konu hakkında sahabe arasında bir konsensüs olduğuyla alakalı birçok örnek zikretmiştir hatta tâbiîn âlimlerinin haberlerde irsal yapmanın onların adetlerinden olduğunu ifade etmiştir.⁹⁵³

İmam Şâfiî'nin ilgili görüşünün karşısında Ebû Hanîfe (ö. 150/767) İmam Mâlik (ö. 179/795) Mu'tezilenin cumhuru mürsel rivayetlerin kabul edileceğini ifade etmişlerdir.⁹⁵⁴ Görüldüğü üzere Şâfiîler senedin muttasıl olmasına sıkı bir şekilde bağlı kalmışlardır bu tutumlarının temel saiki zahirî bir bakış açısı olması muhtemeldir zira Şâfiîler ile aynı tutumu sergileyen İbn Hazm (ö. 456/1064) bu tür rivayetlerin makbul olmadığını ifade etmiştir.⁹⁵⁵

Hanefî ve Şâfiîler arasındaki bu görüş ayrılığı fûru fıkha pek çok yönüyle yandığı görülmektedir o bakımdan bazı örnekler zikretmek gerekmektedir. Hanefîlere göre Namazda kahkaha ile gülen kimsenin namazı ve abdestinde bozulacağını ifade etmişlerdir. Bu hükmü Hz. Peygamberin namazda gülen kimseye namazını iade etmesini emretmesine dayandırmışlardır.⁹⁵⁶ Şâfiîler ise ilgili rivayeti mürsel olduğundan dolayı kabul etmemişlerdir.⁹⁵⁷ Şâfiî ilgili eserinde hadisi zikredip mürsel olduğundan dolayı amel etmiyoruz dedikten sonra konuyla alakalı herhangi bir açıklama yapmamıştır.

Konuyla alakalı diğer bir örnek nafile oruç tutan bir kimse bu orucunu bozarsa daha sonra bu orucu kaza etmek ilgili şahsa vâcip olurmu tartışmasıdır, Hanefî ve Malikî fukaha bozulan nafile orucun kaza edilmesi gerektiğini beyan ettiler.⁹⁵⁸ Hanefîler bu hükmü Hz. Âişe ve Hz. Hafsa annelerimizin nafile oruç tutarken başlarından geçen bir hadise karşısında Hz. Peygamberin bozduğunuz oruç yerine başka bir gün oruç tutarsınız rivayetine dayandırmışlardır. Ancak Şâfiîler ve cumhur ilgili rivayetin mürsel olmasından dolayı bozulan nafile orucun kaza etmenin vâcip olmadığını ifade ettiler. İlgili rivayet mürsel olmakla beraber Şâfiî Zühri bu hadisi tanımadığımız meçhul bir kimseden rivayet etmiştir dedi.⁹⁵⁹

⁹⁵³ Ebû'l-Hâsen Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûl'l-ahkâm* (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 2/124.

⁹⁵⁴ er-Râzî, *el-Mahsul fî İlmi Usuli'l-Fıkh*, 4/ 454.

⁹⁵⁵ İbn Hazm, *İhkâm*, 2/2.

⁹⁵⁶ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî, *Nasbü'r-râye fî ehâdisi'l-Hidâye*, nşr. Muhammed Avvâme (Mekke, Beyrut: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, Müessesetü'r-Reyyân, ts.), 1/47.

⁹⁵⁷ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 469.

⁹⁵⁸ Mustafa b. Sa'îd el-Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 357.

⁹⁵⁹ Mustafa b. Sa'îd el-Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 357.

3.3.4. Sahâbînin Hadis Rivayet Edip Aksini Yapması

Şâfiî fakihî İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), sahâbenin bir hadisi rivayet ettikten sonra bu rivayetin aksine amel etmesi durumunda, İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) sahâbenin fiiline değil, rivayetine itibar ettiğini belirtmiştir. Buna karşılık Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve ashabı, sahâbenin rivayet ettiği bir hadisin aksine davranması hâlinde, söz konusu rivayetin artık delil olarak kullanılmayacağını savunmuşlardır. Bu usûl temelli ihtilafın, fûrû'-i fıkha yansıyan pek çok sonucu bulunmaktadır.

Şîrâzî'nin konuya dair açıklamaları ise oldukça muhtasardır. Nitekim o, meseleyi “râvînin rivayet ettiği hadisle amel etmeyi terk edip başka bir şekilde fetva vermesi, hadisle amelin sâkıt olmasını gerektirmez” başlığı altında ele almış; bu çerçevede Ebû Hanîfe'nin söz konusu görüşüne işaret etmekle yetinmiştir.

Şîrâzî, “bizim için Hz. Peygamber'in sözü bağlayıcıdır, râvînin sözü değil” diyerek esasında burada bir teâruz olmadığını ifade etmiştir. Hanefiler ise, sahâbenin fazilet ve üstünlüğü ile dindeki samimiyetlerinden dolayı hadisi rivayet edip onun aksine davranmalarının onlar için caiz olmayacağını, ancak sahabe böyle davranmışsa ilgili rivayetin mensuh olduğunu bildikleri için böyle davranıp onunla istidlal etmediklerini söylemişlerdir.⁹⁶⁰ Şîrâzî mezkûr gerekçeyi şöyle cevaplandırmıştır: Sahâbenin rivayet hakkında neshedildiği bilgisi olabilir veya rivayeti unutmuş ya da tevil etmiş de olabilir. Dolayısıyla neshe ihtimali caiz olmasından ötürü sabit sünnet terk edilmez. Son tahlilde, râvî rivayeti nesh eden başka bir rivayet olduğunu bilse onu naklederdi; nakletmediğine göre bu durum râvînin nisanına hamledilir.⁹⁶¹

Saymerî'nin görüşlerinden önce, konu hakkında Hanefilerin görüşünü en net haliyle vermek gerekir. Şöyle ki, râvî dışındaki kimselerin rivayetin aksine amel etmesi iki kısımdır: birincisi sahabe, diğeri ise hadis imamları tarafından olandır. Sahabe tarafından olana gelince bu iki çeşittir: İsbâ b. Ebân (ö. 221/836)'ın ifadesine göre birinci nevi, sahâbeden olan bazı imamların hadisin hilafına amel etmeleridir. Bu durumda hadis bütün veçheleriyle sahabe tarafından bilinmiş demektir.⁹⁶² Dolayısıyla ilgili hadis hüccet olmaz. İster kendisi rivayet etsin isterse başkası, netice değişmez; zira sahâbenin hadise karşı olumsuz bir tavır takınması mümkün değildir. Dolayısıyla burada en sağlıklı yaklaşım, sahâbenin rivayetin mensuh olduğunu bildiği veya hadisin hükmü kesin olmadığı için amel ettiği duruma hamledilmesidir.⁹⁶³

⁹⁶⁰ Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, 2/6.

⁹⁶¹ Şîrâzî, *et-Tebşîrâ fî uşûli'l-fıkḥ*, 343.

⁹⁶³ es-Serahsî, *Uşûl*, 2/7.

Serahsî (ö. 483/1090 [?]) önemli bir misal zikrederek konuyu daha anlaşılır kılmıştır: Hz. Ömer, Sevad arazilerini fethettiğinde, Hz. Peygamber'in Hayber'in fethinde fethedilen yerleri mücahitler arasında dağıttığını bildiği halde Sevad arazilerini mücahitlere dağıtmamıştır. Serahsî şöyle der: Buradan anlıyoruz ki, Hz. Ömer, Hayber ganimetleri hakkındaki hadisin Hz. Peygamber tarafından kesin verilmiş bir hüküm olmadığını anlamıştır.⁹⁶⁴ İlgili hadiste başka bir hükmün caiz olmadığı anlamı çıkmayacak şekilde olduğu anlaşılmıştır. Diğer bir husus da neshedildiği ihtimalidir; zira sahabenin Hz. Peygamber'in sözüne aykırı davranması mümkün değildir. Tam da bu noktada Şîrâzî'nin itirazı vardır: Nesh ihtimalini caiz görmekle nesh olmaz; şayet nesh eden rivayet sahabe tarafından biliniyor olsaydı, onu muhakkak naklederdi, demiştir.

Saymerî, Hanefilerin nihai görüşlerini zikretmeden önce konu hakkında birtakım detaylar vermiştir. Şöyle ki, el-Cessâs ilgili durum hakkında iki ihtimalin olduğunu ifade etmiştir. Şayet rivayet tevile açık ise, sahâbînin hadis hakkında yaptığı tevil dikkate alınmaz.⁹⁶⁵

Abdullah b. Ömer'in rivayet ettiği meclis muhayyerliği hakkındaki hadisi “bedenen ayrılmaya” hamletmesi bu duruma örnektir. İbn Ömer, bu yorumu tercih ettiğine dair bir beyanda bulunmamıştır.⁹⁶⁶ İkinci ihtimal ise, hadisin tevile kapalı olması ve sahâbî tarafından rivayet ettiği bu hadise yine kendisince aykırı bir tutum sergilenmesidir. Böyle bir durumda, Cessâs'tan “hadisin mensûh olduğunun anlaşılacağı” şeklinde bir kanaat aktarılmıştır. Ebü'l-Hâsen el-Kerhî'nin (r.h.) de aynı kanaate sahip olduğu rivayet edilir.⁹⁶⁷

Saymerî, konu hakkındaki detayı verdikten sonra kendi görüşünü zikretmiştir. Fakat Saymerî, ilgili görüşünde Hanefilerin genel kabulünün aksine Şâfiîlere meylettiği görülmekte; ayrıca Şâfiîlere atfettiği görüşün Şîrâzî'nin beyanlarına aykırı olduğu anlaşılmaktadır.

Saymerî'nin konuya dair görüşleri şöyledir: Mezhep âlimlerimizden “Sahâbînin Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivayet ettiği hadisin –herhangi bir ayrıma tabi tutmaksızın– amel ettiği hadisten üstün olduğu” şeklinde farklı bir görüş de nakledilmektedir. Tam aksini düşünen bazı Şâfiî bilginlerse, sahâbînin amel ettiği hadisin rivayet ettiği hadise göre öncelikli olduğunu söylemektedir.

Saymerî'nin naklettiği bu ifadeler Hanefilerin genel kabulü olmamasına rağmen, ilgili görüşler hakkındaki gerekçesi şöyledir: Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözleri bağımsız bir delil niteliğindedir ve uygulamaya esas almak için usûlî bir problem olmadığı sürece “hadis” olması

⁹⁶⁴ es-Serahsî, *Uşûl*, 2/8.

⁹⁶⁵ Cessâs, *el-Fuşûl*, 3/203.

⁹⁶⁶ Cessâs, *el-Fuşûl*, 3/203.

⁹⁶⁷ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 230.

yeterlidir. Sahâbî uygulaması ise bağımsız bir delil olmayıp onunla amel etmek gerekmez. Bu açıdan, sahâbîye ait bir uygulamanın rivayet ettiği bir hadise öncelenmesi caiz olmaz.⁹⁶⁸

Hanefilerin cumhuru ve bazı Mâlikîlerin aksine, râvinin rivayetine aykırı amel etmesi o rivayete zarar vermez. Hanefiler sahâbenin amelini rivayetin üzerine takdim etmişlerdir. Bunun neticesi olarak, Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) nakledilen “köpeğin yaladığı kabın yedi kez yıkanması” hadisiyle amel etmemişlerdir. Kādî Abdülcebâr (ö. 415/1025) ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044), şayet rivayet tevile elverişli değilse ya da farklı görüş zikretmeye imkân tanımıyorsa o takdirde Hz. Peygamber'in o rivayette zikrettiği şeyin maksut olan olduğu zaruri olarak bilinmiş olur, diye görüş beyan etmişlerdir.⁹⁶⁹

Burada Saymerî'nin Kādî Abdülcebâr ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ile aynı görüşü paylaştığı görülmektedir. el-Cessâs ise, Hz. Ömer'in Hayber arazilerinin mücahitler arasında taksim edilmesine rağmen sevad arazisi hakkındaki uygulaması, Abdullâh b. Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) tatbik hadisinin neshedilmesinden habersiz olması ve ilgili rivayetin ruhsata hamledilmesi gibi birçok örnek zikretmiştir.⁹⁷⁰

Saymerî'nin Hanefilerin hilafına görüş beyan etmesinin sebebi şudur: Sahâbe, rivayet ettiği hadise ait hükmün sabit mi yoksa mensûh mu olduğu konusunda ictihad ehliyetine sahiptir. İctihadı sonucu mensûh olduğu kanaatine ulaşırsa, bunda –her ne kadar ona ittiba etmek zorunda olmasak da– hata etmiş sayılmaz.

Sahâbînin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ait sözlerde, zâhir anlamın dışındaki asıl maksadı kavradığı meselesine gelince, şayet bu doğru olsaydı, duyduğu lafzı bize aktardığı gibi, anladığı bu maksadı da bize iletmesi gerekirdi. Keza hadisin metnini bize naklettiği gibi, anlamını yüklediği sebebi de nakletmeliydi ki, lafzın sınırsız olmadığı ve belli koşullarla kayıtlı olduğu bilinsin. Böyle bir nakilde bulunmadığına göre, hadisin herhangi bir şeyle kayıtlı olmaksızın rivayet edildiğini anlarız.⁹⁷¹

3.3.4.1. Sahâbî'nin Nehiy ve Emir Hususundaki Sözleri

Sahâbînin “şununla emrolunduk” veya benzeri ifadeler kullanması, usûl literatüründe rivayetin mahiyeti açısından önemli bir tartışma alanı teşkil etmektedir. Şâfiîler, bu tür ifadeleri müsned hadis hükmünde değerlendirirken, Hanefiler aynı kanaati paylaşmamaktadır. Şîrâzî, bu noktada sahâbenin konumunun belirleyici olduğuna dikkat çekmekte; zira Hz. Peygamber'in hayatta ve aralarında bulunduğu bir dönemde, sahâbenin dinî konularda onun iradesi dışında

⁹⁶⁸ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 331.

⁹⁶⁹ Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fî 'Usûli'l-Fıkh*, 6/255.

⁹⁷⁰ Cessas, *el-Fuṣûl fî'l-usûl*, 3/206.

⁹⁷¹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 231-232.

bir emir veya nehyde bulunmasının düşünölemeyeceğini vurgulamaktadır. Bu sebeple, söz konusu ifadelerin Hz. Peygamber'in bilgisi ve zımnî onayı çerçevesinde değerdendirilmesi gerektiği, dolayısıyla da bu tür rivayetlerin müsned hadis mesabesinde kabul edilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır.⁹⁷²

Saymerî'ye göre ise böyle bir yargının Hz. Peygamber'e (s.a.s.) izafe edilmesi doğru değildir; yani müsned gibi değerdendirilmez. Sahâbenin "filanca şeye müsaade edildi" demesi de aynı hükme tabidir. Saymerî'nin gerekçesi şudur: Emir, nehy ve sünnet kavramları yalnızca Allah Resûlü'ne mahsus değildir; başkaları için de kullanılabilir. Mesela "*Allah'a itaat edin! Peygambere ve sizden olan idarecilere de itaat edin!*"⁹⁷³ âyetinde, Allah'ın ve elçisinin emirlerine uymak emredildiği gibi, idarecilerin verdiği emirlere uymak da emredilmektedir.⁹⁷⁴

Saymerî özellikle sünnet lafzının Hz. Peygamber için kullanıldığı gibi başkaları için de kullanıldığından dolayı, mutlak manada Hz. Peygamber'e izafe edilmesini caiz görmemiştir.⁹⁷⁵

Bu konu hakkında es-Serahsî (ö. 483/1090 [?]) Saymerî ile aynı görüşü aynı gerekçeyle savundukları görölmüştür. Fakat eş-Şâfiî (ö. 204/820) kavli kadiminde Şîrâzî'nin beyan ettiği görüşte olduğu kavli ceditinde ise benzer gerekçelerle Saymerî ve Hanefilerin görüşünü benimsediği ifade edilmiştir.⁹⁷⁶

Hatta bu konunun fûrû fıkha yansıyan yönü şöyledir: Şâfiî kavli kadiminde Saîd b. el-Müseyyebe (ö. 94/713) ait kavli sünnet olarak değerdendirdiğinden dolayı eşinin nafakasını veremeyen kimseden hanımının nikahı feshettireceğini ifade etmiştir.⁹⁷⁷ Şîrâzî, *el-Mühezzeb* adlı furu' fıkha dair eserinde aynı fetvayı Ebû Hüreyre (ö. 58/678), nin rivayet ettiği bir hadise dayandırmaktadır.⁹⁷⁸ Halbuki Hanefilerde, nafaka darlığından dolayı nikah feshedilmez.

3.3.5. Kendisinden Rivayet Edilen Hadisi İnkâr Eden Kimse

Hadisi rivayet eden râvînin, kendi rivayetini sonradan hatırlamaması durumunda bu rivayetin amel edilebilirliği, usûlcüler arasında ihtilaflı meselelerden biridir. Bu bağlamda Şâfiîler, söz konusu rivayetlerle amel edilebileceğini savunurken, Hanefiler bu tür rivayetleri hüccet olarak kabul etmemektedir.⁹⁷⁹ Her iki yaklaşım da kendi metodolojik ilkeleri çerçevesinde temellendirilmiştir. Şîrâzî ise meseleye, rivayetin sıhhatini ortadan kaldıran bir unsur bulunmadığı ve hadisi aktaran râvînin sika olması esasından hareketle yaklaşmaktadır.

⁹⁷² Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fıkh*, 333.

⁹⁷³ en-Nisâ 4/59.

⁹⁷⁴ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 233.

⁹⁷⁵ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 234.

⁹⁷⁶ es-Serahsî, *Uşûl*, 1/380.

⁹⁷⁷ es-Serahsî, *Uşûl*, 1/380.

⁹⁷⁸ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fıkh*, 1/341.

⁹⁷⁹ Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, 2/3.

Ona göre, asıl râvînin hadisi unutmuş olması, rivayetle amele engel teşkil etmez. Nitekim Şîrâzî, Ebû'l-Hasen ed-Dârekutnî'nin (ö. 385/995) başlangıçta bazı rivayetleri inkâr etmiş olmasına rağmen, daha sonra bu rivayetlerin kendisinden nakledildiği müstakil bir cüz tasnif ettiğini hatırlatarak, bu tür durumların usûl geleneğinde olağan karşılandığını ve fiilî bir kabule konu olduğunu vurgulamaktadır.⁹⁸⁰

Şîrâzî bu gerekçelere ilave olarak şöyle demiştir: “Râvî ölmüş olsaydı, biz o rivayeti hiç tartışma konusu dahi yapmayacaktık; râvînin ölmesi unutmasından çok daha vahim bir durumdur. Ölüm, rivayetin batıl olmasını gerekli kılmaz; unutmak evleviyetle batıl kılmaz.”⁹⁸¹

Saymerî ise Şâfiîlerin bu konuda kendisinden farklı düşündüğünü ve bize göre böyle bir durumun hadisin kabulüne engel olduğunu ifade etmiştir. Konu hakkındaki gerekçesi şöyledir: Şahit başkasının şahitliğini naklettiği gibi, râvî de başkasından haber nakletmektedir. Bu durumda âlimler, asıl şahidin şahitliğini inkâr etmesi halinde fer'i şahidin şahitliğinin dinlenmeyeceğinde fukahâ ittifak etmişlerdir. Dolayısıyla, muhaddis de rivayet ettiği bir hadisi inkâr durumu, işhad meselesinde asıl şahidin şahitliğinin inkârına benzemektedir.⁹⁸²

Mesele hakkında nakli delil vardır: Ammar b. Yâsir, cünüp kimsenin su bulamadığı takdirde gusûl yerine teyemmüm alabileceğini ispatlamak için Hz. Ömer'e, bir zamanlar onunla beraber deve güderken ihtilam olduğunu ve gusûl yerine geçsin diye baştan aşağıya toprakta debelendiğini ve bu durumu Hz. Peygamber'e (s.a.s.) anlatınca onun “*Elini iki defa toprağa vurarak, birinci vuruşta yüzünü, ikinci vuruşta ise dirseklere kadar kollarını sıvazlasaydın sana yeterdi*”⁹⁸³ dediğini rivayet etmişti de, Hz. Ömer, âdil (doğru sözlü) ve sika (güvenilir) bir kişi olmasına rağmen Ammar'ın hadisini kabul etmemiştir.

Şîrâzî bu kıyası kabul etmeyerek farklı bir benzetmeyle cevap vermiştir: Şahitlik ve haber birbirinden farklıdır ve şahitlik haberden daha sıkı şartlar barındırır; zira kölenin verdiği haber kabul edilirken şahitliği kabul edilmez.⁹⁸⁴

Saymerî, konu hakkında kendileri açısından problem oluşturacak rivayetleri bizzat zikrederek cevap vermiştir: Hz. Peygamber (s.a.s.), Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in (r.anhümâ) “Zülyedeyn'in söylediği doğrudur” dediklerinde, Hz. Peygamber namazı eksik kıldığını hatırlamamasına rağmen onların sözünü kabul etmiştir. Yine Hz. Ömer, Hürmazân adlı şahsa daha önce eman verdiğiyle ilgili Enes b. Mâlik'in sözünü hatırlamadığı halde kabul etmiştir.⁹⁸⁵

⁹⁸⁰ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fıkh*, 341.

⁹⁸¹ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/650.

⁹⁸² es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 246.

⁹⁸³ Buhârî, “Teyemmüm”, 3; Müslim, “Hayz”, 110.

⁹⁸⁴ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fıkh*, 342.

⁹⁸⁵ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 247.

Sözkonusu teviller şöyledir: Hz. Peygamber (s.a.s.) namazda yanıldığını hatırladığı zaman onların söylediğine ikna olmuştur. Aynı şekilde, Hz. Ömer de Enes b. Mâlik'in bahsettiği olayı bîlâhare hatırlamıştır. Bu yüzden de gerek Hz. Peygamber (s.a.s.) gerekse Hz. Ömer, verilen bilgiler doğrultusunda hareket etmişlerdir.⁹⁸⁶

Hanefî ve Şâfiîler arasında, bu başlık altındaki usûl ayrılığı furu' fıkha önemli ölçüde yansımaları vardır. Bu hususları Saymerî de gündemine almıştır. Şöyle ki: Şâfiîler “yeminiyle birlikte tek şahidin beyanının kabul edileceğini” ve “velîsiz nikâhın geçersiz olduğunu” hükme bağlayan hadisler ve bu gibi rivayetlerle amel edilir demişlerdir.⁹⁸⁷

Bahse konu rivayetlerle ilgili başka gerekçeler de olsa, mezkûr sebepten dolayı Hanefîler bu hadislerle amel etmemişlerdir. Hatta Ebû Hanîfe (ö. 150/767)'den gelen rivayetlerin az olmasının sebebinin nisyan olduğu söylenir.⁹⁸⁸

3.3.5.1. Râvînin hatırlamadığı el yazısı notunun bağlayıcılığı

Bir önceki meselenin tabîi bir uzantısı olan bu konu, fûrû' fıkha yansımaları bakımından önem arz etmekte ve aynı şekilde tartışmalı bir nitelik taşımaktadır. Şîrâzî'ye göre, bir râvînin semâ' yoluyla aldığı bir hadisi yazılı olarak bulması ve rivayeti hatırlamaması hâlinde dahi, bu hadisi rivayet etmesi caizdir. Buna karşılık ashabından bazı âlimler, râvînin hadisi hatırlayınca kadar rivayette bulunmasının caiz olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu görüşün, Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) nispet edildiği de belirtilmektedir.

Şîrâzî, tercih ettiği görüşü şu şekilde temellendirmektedir: Haberler zahire ve hüsn-i niyete hamledilir; bu sebeple kölelerden gelen rivayetler dahi kabul edilmiştir. Hatta adaleti hakkında kesin bilgiye sahip olunmayan kimselerin haberleri de, semâ'nın maksadı sıhhat olduğundan dolayı geçerli sayılmaktadır. Dolayısıyla, semâ' yoluyla hadisi alan bir râvînin, hatırlamasa bile yazılı nüshaya dayanarak rivayette bulunması caizdir.⁹⁸⁹

Saymerî'nin görüşü Şîrâzî'den farklı olmakla birlikte, Ebû Hanîfe hakkındaki nakli gündemine almıştır; şöyle ki: Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin “râvînin böyle bir hadisi rivayet etmesine cevaz vermediğini” nakletmiştir. Ebû Yûsuf ve Muhammed ise, bu durumdaki râvînin bahse konu hadisi rivayet edebileceği görüşündedirler.⁹⁹⁰

⁹⁸⁶ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 247.

⁹⁸⁷ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 246.

⁹⁸⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/145.

⁹⁸⁹ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî usûli'l-fıkh*, 344.

⁹⁹⁰ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 234.

Ancak bir kişi, notları arasında kendi el yazısıyla bir vakıaya şahitlik ettiğini yazar da bunu daha sonra hatırlamazsa, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre bu yazıya istinaden şahitlik yapamaz; İmam Muhammed'e göre ise yapabilir.⁹⁹¹

Burada verilen örneklerden anlaşılacağı üzere, Hanefiler rivayet etmeyi şahitliğe kıyas etmişlerdir. Şîrâzî, yukarıda benzer konu hakkında verdiği cevabı burada da yenilemiştir; zira ona göre şahitlik, haber vermekten daha titiz davranmayı gerektirir. “Kölenin haberi kabul edilirken şahitliği kabul edilmez”⁹⁹² demiştir. Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fıkh* eserinde böyle bir nakilde bulunsa da, *Şerhu'l-Lüma'* adlı eserinde konuya dair birtakım şartlar ileri sürmüştür. Şöyle ki: Râvi hadisi ezberlemiş ve hafızasında koruyorsa, yazılı belgeden rivayet etmesi gerekir; çünkü bu ihtiyata en uygun olandır. Fakat ezberlemediği bir hadisi sema' yoluyla hatırlıyorsa, yine o yazılı belgeden rivayet etmesi caizdir.

Diğer bir durum ise, râvi kendi hattıyla sema' yoluyla aldığı bir rivayeti bulsa ve bunu işitip işitmediğini hatırlamazsa, Şâfiîlere göre burada iki seçenek söz konusudur: Birinci seçenek: Rivayetin bu şekilde caiz olduğudur. İmam Şâfiî'nin *er-Risâle* eserindeki tercihi de bu yöndedir. İkinci seçenek: Bu durumda rivayet caiz değildir; çünkü bu durumda hata olmayacağından emin olamayız. Esah olan görüşte, bu haliyle rivayetin caiz olmayışındır; çünkü şek ile rivayet caiz olmaz.⁹⁹³

Saymerî, Şîrâzî'nin üzerinde durduğu şek meselesini biraz daha somutlaştırmıştır: Yalan söylediğinden kuşkulandığımız bir muhaddisten rivâyette bulunmak, yalancı olduğunu kesin olarak bildiğimiz bir kişiden hadis rivayet etmek kadar problemlidir. Birine sıcak bakmadığımız gibi ötekine de sıcak bakamayız.⁹⁹⁴

Saymerî, yukarıda verdiği örnek için mukadder bir itiraza cevap vermiştir: Böyle bir kuşku, görme engelli kişilerin veya peygamber eşlerini perde arkasından dinleyip onlardan hadis nakleden kişilerin rivâyetlerinin de sahih olmamasını gerektirir. Zira bu tür kişilerin rivayet ettiği hadisler, sadece ses kaynaklı olduğu (arada görüntü olmadığı) için bu rivayetlerin de yalan olma ihtimali bulunmaktadır.

Saymerî, ilkesel olarak –şahitlikleri gibi– hadislerinin de geçersiz olması gerektiğini belirttikten sonra konuya şöyle açıklık getirmiştir: İslam âlimleri, görme engellilerin yaptığı rivayetler ile peygamber eşlerinden yapılan rivâyetlerin makbul olduğuunda icma etmişlerdir.

⁹⁹¹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 234.

⁹⁹² Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fıkh*, 344.

⁹⁹³ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/649.

⁹⁹⁴ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 235.

Dolayısıyla, icmaya teslim olmaktan başka çare yoktur. Bu durumda, genel kuralda herhangi bir bozulma yaşanmamış olur.⁹⁹⁵

Hem mezkûr tarzda varid olan bir şahitliğin geçersiz olduğunda fikir birliğinin bulunması da bu önermeyi ispatlamaktadır. Dolayısıyla aynı nitelikteki hadisin de sahih olmaması gerekir; çünkü her iki durumda da şahit olunan ve haber verilen bir olayın varlığı gereklidir. Şu hâlde, yalan çıkma ihtimali birisinin kabulüne engelse, ötekine de engel olmalıdır.⁹⁹⁶

Konuyu daha anlaşılır kılmak için şöyle bir örnek vermek mümkündür: Hanefî müctehidler, adli davalarda kullanılan ya da içinde hadis bulunan yazılı belgeleri “tezkira” ve “emâm” olmak üzere ikiye ayırırlar. Tezkira; râvinin baktığı zaman geçmiş bilgiyi hatırladığı belgelerdir. Emâm ise; elinde yazılı halde bulunduğu halde hatırlamadığı konuları içeren, sadece yazıya dayanarak rivayet ettiği belgelerdir. Ebû Hanîfe, ikinci tür belgeleri makbul görmemiş ve hüccet olarak kullanmamıştır. Öğrencisi Ebû Yûsuf ise, sicillerde (mahkeme kayıtları) ve hadis rivayetinde emâmı kabul etmekte iken, sakk (âlim-satım, rehin, ikrar gibi özel hukuk ilişkilerinde düzenlenen sözleşme kayıtları) türünden belgelerde kabul etmemektedir. İmam Muhammed ise, bu tür belgelerle hüküm vermeyi her şekilde caiz görmektedir.⁹⁹⁷ Fetvaya medar olan istihsan ve insanlara genişlik olması açısından İmam Muhammed’in görüşüdür. Ancak kişi ilgili yazıda geçen şahısların ismini nesebini ve yazının kesin olarak kendisine ait olduğunu bilmesi şarttır.⁹⁹⁸

3.3.5.2. “Şu benim hadîsimdir; onu benden anlat!” sözü

Bu mesele, yukarıda zikredilen ihtilafın farklı bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Şîrâzî, konuyu “hadis rivayetinde sîga” başlığı altında ele almış; daha açık bir ifadeyle hadis tahammül yollarından icâzetli münâvele bağlamında değerlendirmiştir. İcâzetli münâvele yoluyla alınan hadislerin rivayetinde ise “nâvelenî”, “ecâze lî”, “haddesenî icâzetem” veya “ahbaranî icâzetem” gibi rivayet sîgaları kullanılmaktadır.⁹⁹⁹ Nitekim Şîrâzî, “bir kimse için hadis yazılıp kendisine gönderilse o kişi hadisi yazan kimseden “ahbaranî” fûlanun diyerek o hadisi rivayet edebilir ancak insanlardan bazıları böyle bir rivayeti caiz görmemiştir”, demiştir.¹⁰⁰⁰ Bu konuyu Saymerî de gündemine alarak, edeta Şîrâzî’nin konu hakkındaki

⁹⁹⁵ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-ḥilâf*, 235.

⁹⁹⁶ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-ḥilâf*, 235.

⁹⁹⁷ es-Serahsî, *Uşûl*, 1/357-358.

⁹⁹⁸ es-Semerikandî, *Camiu’l-usul*, 2/66.

⁹⁹⁹ Ebû Muḥâmed Muvaffakuddîn ‘Abdullâh b. Ahmed b. Muḥâmed b. Kudâme el-Cemmâ’î İbn Kudâme el-Makdisî, *Ravdatu’n-Nâzir ve Cennetu’l-Munâzir fî Usûli’l-Fıkh alâ Mezhebi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (b.y.: Muessestü’r-Reyyân, 1423/2002), 1/351.

¹⁰⁰⁰ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli’l-fıkh*, 345.

muhallif görüşte olan kimseleri ifade etmiştir. Şöyle ki: Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, “Bir kişi diğerine ‘şu benim hadîsimdir; onu benden anlat!’ derse, böyle bir şey caiz değildir” demişlerdir; diğer âlimler ise caiz olduğu görüşündedirler.

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’a göre, söz konusu ifadeyi kullanan kimse, ilgili hadisi fiilen aktarmış olmadığı gibi, bu anlama gelecek bir beyanda da bulunmuş sayılmaz. Dolayısıyla böyle bir hadisi naklederken “حَدَّثَنِي (bana söyledi)” veya “أَخْبَرَنِي (bana haber verdi)” gibi sîgaların kullanılması caiz değildir. Zira râvînin, hocasının huzurunda hadisi okuması ve ardından bu hadisleri rivayet etmek için izin alması, ondan doğrudan işitmiş olmasına denktir. Buna karşılık hocanın “Bu benim hadisimdir; onu benden rivayet et” şeklindeki bir beyanı, doğrudan işitme hükmünde kabul edilmemektedir.¹⁰⁰¹ Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’a konu hakkında muhalefet edenler “Şu benim sözümüdür, onu benden rivayet et!” demesinin “Onu benden anlat!” demekle aynı konumda olduğunu siz de kabul ediyorsunuz diye bir itiraz gelse cevaben şöyle denir: Hadisi ikrar eden kimse, o hadisin gerçekte var olduğunu ikrar etmiş olmamaktadır. Olsa olsa hadisi kendisine isnat etmiş olmaktadır. Bu nedenle iki olayı birbirinden ayrı tutmak gerekir.¹⁰⁰²

Burada çok ince bir tavır vardır; Şeyhayn’ın hadis konusunda çok titiz olduğunu gösteren bir tablo mevcuttur. Onlara göre “O benim hadisimdir, onu benden anlat” demek başka bir şey, “Onu benden anlat” daha başka bir şeydir. Birincisinde, hadisi kendisinin hadisi olduğunu ikrar manası varken, diğerinde bu anlam bulunmamaktadır.

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf Şîrâzî ile bir noktada birleştikleri ancak diğer bir noktada ayrıştıkları görülmektedir. Şîrâzî’ye göre Şeyh bir hadisi kıraat ettiğinde bunu duyan kimsenin “أَخْبَرَنِي, حَدَّثَنِي, سمعت” demesi caizdir hatta Şeyh “onu benden anlat” desin veya demesin sonucu değiştirmez. Şeyh hadisi imla ettirince aynı durum söz konusudur. Ancak Şeyh yerine hadisi talebe okursa ve Şeyh “Bu hadisi bana okuduğun gibi insanlara da oku” derse, talebenin أَخْبَرَنِي demesi caiz, ancak حَدَّثَنِي demesi caiz değildir. Çünkü ihbar her tür anlamı kapsarken, tehadus sadece duymaya dayalı ve müşafehe yoluyla hadisi almayı ifade eder; dolayısıyla حَدَّثَنِي demesi caiz değildir. Şîrâzî, netice olarak, böyle bir hadisle amel etmenin vâcip olduğunu söyler; hatta bazı zahirî âlimlerin “bu tür rivayetle amel edilmez” sözlerine birtakım gerekçelerle karşı çıkmıştır. Ona göre rivayet Hz. Peygamber’den sadır olduğu tespit edilmiştir; bu tespit ister lafız yoluyla olsun, isterse lafız makamına kaim olan kitabet yoluyla olsun aralarında bir farklılık söz konusu değildir. Çünkü bir adam birisine mektup yazsa ve o kişi yazan şahsın kitabetini tanırsa, كُتِبَ بِهِ أَخْبَرَنِي demesi caizdir. Şîrâzî, bu bilgilerin yanı sıra, kendi ashabından

¹⁰⁰¹ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 238.

¹⁰⁰² es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 238.

bazı âlimlerin kitabet ile amel etmenin caiz olmayacağı görüşünü savunanların olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁰³

Şîrâzî en son zikredilen görüşün isabetli olmadığını şöyle ifade eder; haberler zahiri şekliyle ve hüsnü niyetle değerlendirilir.¹⁰⁰⁴ Zahiri durum yazılı bir belgenin olması ve bunun rivayette kullanılmasıdır. Fakat bu konuda Hanefîlerin “bir kişi, notları arasında kendi el yazısıyla bir vakıya şahitlik ettiğini yazar da bunu daha sonra hatırlamazsa, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’a göre bu yazıya istinaden şahitlik yapamaz” itirazı yine gündeme getirilip yazıyla “şahitlik caiz değil, o takdirde rivayet etmekte caiz değil”¹⁰⁰⁵ şeklinde bir itiraza Şîrâzî şöyle cevap vermiştir: “Şahitlik, haber vermekten daha titiz davranılması gereken bir durumdur.” dolayısıyla Şîrâzî ilgili kıyasın doğru olmadığını beyan etmiştir.¹⁰⁰⁶

Bu konuyu Hanefîler açısından net olarak ortaya koyanlardan biri de el-Cessâs’tır. Ona göre, her iki tarafın da kitap içindeki hadisleri bilmeleri şartıyla, hocanın öğrencisine “Bu kitaptakiler benim hadisimdir, onu benden rivayet et!” demesi halinde, ilgili hadisleri rivayet etmesi ve rivayet ederken de “حَدَّثَنِي Bana söyledi”, “أَخْبَرَنِي Bana haber verdi” tabirlerini kullanması caizdir. Bu durumu şöyle izah edebiliriz: İki şahidin elinde, üzerinde ne yazdığını gördükleri bir belge bulursa ve bir kişi onlara “Bu belgede yazılı olan miktarı ödeyeceğime şahit olun!” dese, böyle bir şahitlik geçerlidir.¹⁰⁰⁷ Ancak belgede ne yazdığını bilmiyorlarsa, ilgili kişi aleyhine şahitlik yapmaları usûlen geçersizdir.¹⁰⁰⁸

Bu çerçevede, kitapta yazılı olan hadislerin “haddesenî” ifadesiyle rivayet edilmesi de caiz görülmemiştir. Her ne kadar Hanefî mezhebinin iki büyük kurucu âlimi olan Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’un bu konudaki görüşleri mezhep içerisinde tercih edilen görüş hâline gelmemiş olsa da, Cessâs ve Serahsî, kitâbetin şahadet hükmünde değerlendirilebilmesi için her iki tarafın da kitapta yer alan muhtevayı bilmesini şart koşmuşlardır. Bu yaklaşım, söz konusu meselenin farklı yönlerini ortaya koymakta ve Şîrâzî ile Saymerî’nin konuya dair yaklaşımlarının hangi noktalarda ayrıştığını daha açık biçimde göstermektedir.

3.3.6. Hadislerin Manen Rivayeti İmkânı

Hadisler, söyleyeni bir peygamber olsa dahi, nihayetinde beşer sözü mahiyetindedir. Bu sebeple Kur’ân’dan farklı olarak hadislerin, lafzı korunmaksızın mânâ esas alınarak rivayet edilmesi ilâhî mesajın tahrifi anlamına gelmemektedir. Nitekim İslâm ilim geleneğinde, erken

¹⁰⁰³ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 1/652.

¹⁰⁰⁴ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli’l-fîkh*, 345.

¹⁰⁰⁵ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 234.

¹⁰⁰⁶ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli’l-fîkh*, 1/345.

¹⁰⁰⁷ Cessâs, *el-Fuşûl fî’l-usûl*, 1/3/193.

¹⁰⁰⁸ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 238.

dönemlerden itibaren âlimler hadis rivayetinde mânâyâ öncelik vermiş; lafza birebir bağlı kalmaksızın rivâyet bi'l-ma'nâyı caiz görmüşlerdir. Ancak bu cevaz, Arap dilinin inceliklerine vâkıf olan, lafız ile mânâ arasındaki farkları doğru biçimde ayırt edebilecek ehliyete sahip kimselerle sınırlandırılmıştır.¹⁰⁰⁹ Hz. Peygamber'e ait birçok emir ve nehyin ashâb-ı kirâm tarafından değişik lafızlarla aktarılması da bunun diğer bir delilidir.¹⁰¹⁰

Saymerî ve Şîrâzî aynı düşünmekle beraber tarihte bu konuda farklı düşünen bazı kimselere reddiye mahiyetinde cevaplar vermişlerdir.

Meselenin tartışmaya konu kılınmasının temel sebebi bazı Ehl-i Hadis (Şâfiîler) hadis rivayetinde lafzın gözetilmesini vâcip olduğunu ifade etmişlerdir. Aksi durumun hiçbir surette kabul edilmeyeceği İbn Sîrîn (ö. 110/729) tarafından nakledilmiştir. Hatta bazı ehl-i nazar (araştırmada titiz davranan kimseler) Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini anlatan sahabenin naklettiği ifadelerin lafzî açıdan Hz. Peygamber'in ifadesiyle uygunluk arz etmesi vâciptir demişlerdir. Çünkü aksi durumda manen nakledilen hadis delil olmaz demişlerdir.¹⁰¹¹ Benzer bir tartışmayı Saymerî de şöyle dile getirmiştir: Ebû Hanîfe'nin konuya ilişkin görüşü, manayla rivâyetin caiz olduğu yönündedir. Hâsan-ı Basrî ve Şa'bî de onunla aynı fikri paylaşmaktadırlar. İbn Sîrîn gibi bazı kişiler ise “Manen rivayet caiz değildir; hadis rivâyetinde sadece lafzı esas almak gerekir” demişlerdir.¹⁰¹²

Şîrâzî kendi mezhebine mensup âlimleri kastederek “bazı ashabımız manen rivayeti caiz görmemişlerdir” diyerek konuya giriş yapmıştır. Kendi görüşünü bir rivayete dayandırmıştır; şöyle ki: “Hz. Peygamber'e bu mesele sorulmuş, Hz. Peygamber de mana isabet ederse bir beis yoktur buyurmuştur.” Şîrâzî bu rivayeti naklettikten sonra “esas olan maksattır, lafız değildir” demiştir. Maksat yerine getirilince manen rivayet caizdir; nitekim şahadeti ve ikrarları nakletmemizde böyledir demiştir.¹⁰¹³

Saymerî'nin konuya dair gerekçesi şöyledir: Hadisten amaç, lafzın bizatihi kendisi olmayıp lafzın içerdiği manadır. O halde, hadisin manası bize doğru şekilde geliyorsa manen rivayeti caizdir. Nitekim şahidin bir ikrarı Farsça duyup hâkime Arapça olarak aktarması caizdir. Tercüman da taraflardan işittiğini başka kelimelerle hâkime çevirmektedir. Orada caiz olduğuna göre hadis alanında da manen rivayet caiz olmalıdır.¹⁰¹⁴ Zira Hz. Peygamber'den başka kişilere ait sözlerin, duyulanın dışında başkaca lafızlarla nakledilmesi caizdir. Şayet

¹⁰⁰⁹ M. Rahmi Telkenaroğlu, *Erken Dönem Usûl-ü Fıkıh Tartışmaları* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 123.

¹⁰¹⁰ es-Sem'ânî, *Kavâti 'u'l-edille*, 1/350.

¹⁰¹¹ Serahsi, *el-Mebsut*, 1/355.

¹⁰¹² es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 243.

¹⁰¹³ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî uşûli'l-fıkh*, 346.

¹⁰¹⁴ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 243.

rivâyette mananın esas alınması caiz olmasaydı, bunun sahâbe sözlerinde caiz olmaması gerekirdi. Nitekim yalan söylemenin yasak, doğruyu söylemenin gerekli olduğu hususunda sahâbe sözleriyle peygamber sözleri arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla buradaki eşitlik, Allah Resûlü hakkında yalan uydurmanın doğuracağı manevi mesuliyet açısından değildir. Çünkü rivâyet ederken lafızları değiştirmenin orijinal lafzın taşıdığı şer‘î hükmü de değiştirmesi muhtemeldir. Ancak peygamber sözleriyle sahâbe sözleri üzerine yalan uydurmak, günahın küçüklüğü-büyüklüğü bakımından birbirinden ayrılırlar da yalan olması ve çirkin bir iş olması bakımından aralarında bir fark yoktur.¹⁰¹⁵

Yukarıda anlaşılan, rivayet edilen hadis yalan denemeyecek derecede mana ve maksada uygun olması kaydıyla manen rivayetin caiz olduğudur. Saymerî’nin burada dikkat çektiği önemli bir husus, “rivâyet ederken lafızları değiştirmenin orijinal lafzın taşıdığı şer‘î hükmü de değiştirmesi muhtemeldir” sözüdür. Bu hususu Şîrâzî de gündemine almıştır; şöyle ki: manen rivayet eden kimse hadisin manasını bilmiyorsa manen rivayet caiz olmaz. Çünkü hadisin gerçek manasını değiştirip değiştirmedeği hususunda emin olamayız. Ancak râvî hadisin manasını bildiği halde hadis muhtemelli ise o takdirde lafzı terk etmek caiz olmaz.¹⁰¹⁶ Bu mesele Debûsî (ö. 430/1039) tarafından şöyle izah edilmiştir: Manen rivayet, hadis “muhkem” ise Arap diline vakıf herkes için, “zâhir” ise sadece fakihler için caizdir. Şayet hadisin lafızları “müşkil” ya da “müşterek” ise râvînin bunları teviliyle, “mücmel” ise manasıyla aktarması caiz olmaz.¹⁰¹⁷ Görüldüğü gibi manen rivayette birtakım esaslar mevcuttur. Saymerî de bu hususa farklı bir konu üzerinden dikkat çekmiştir. Şöyle ki: ezan, teşehhüd, rükû, secde ve benzeri yerlerde okunan ve naslarla tespit edilmiş cümlelerde değişiklik yapılamaz; çünkü buralarda okunan duaların lafızları son derece önemlidir. Ayrıca kulların manevi kazançları da doğrudan bu lafızlarla ilişkilendirilmektedir. Hz. Peygamber’den (s.a.s.) nakledilen sözlerse böyle değildir.¹⁰¹⁸

Manen rivayeti caiz görmeyenler, “Sözümü işitip onu kavrayan, sonra da onu işitmeyenlere iletene Allah merhamet eylesin!”¹⁰¹⁹ hadisini delil olarak öne sürmüşlerdir. Saymerî bu rivayeti tevil etmiştir: Bir kimse hadisi ezberler de manasını başkalarına naklederse, onu anlamış ve o hadisi duymayanlara iletmiş olur. Mesela bir şahıs, başka birinden bir hikâye

¹⁰¹⁵ es-Saymerî, *Mesâ’ilü l-hilâf*, 243-244.

¹⁰¹⁶ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu l-Lüma’*, 2/646.

¹⁰¹⁷ ed-Debûsî, *Takvîmü l-edille*, 208.

¹⁰¹⁸ es-Saymerî, *Mesâ’ilü l-hilâf*, 244.

¹⁰¹⁹ el-Hâkim, *el-Müstedrek ‘ale’s-Sahihayn*, thk. Hamdi Demirdaş (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 2000), 1/163, (Hadis no: 296).

dinlese, sonra da aynı hikâyeyi farklı kelimelerle başka bir kimseye anlatsa, sonra da ona “duyduğumu duyduğum şekliyle sana iletiyorum” diyebilir.¹⁰²⁰

Bu çerçevede hadislerin konumu, Kur’ân’dan açık biçimde ayrılmaktadır. Zira Kur’ân, lafzıyla ibadet edilen ilâhî bir metin iken; hadisler, me’sûr dualar istisna edilmek kaydıyla, esas itibarıyla haber mahiyetindedir. Haberlerde ise belirleyici olan lafzın aynılığı değil, mânânın muhafazasıdır.

3.3.7. Hadiste Râvîlerin Çokluğu

Saymerî ile Şîrâzî’nin ortak olarak ele aldığı meselelerden biri de, hadisin râvî sayısının artmasıyla güç kazanıp kazanmayacağıdır. Her iki müellif bu konuda aynı görüşü paylaşmakta ve râvî çokluğunun rivayetin kuvvetini artırdığı kanaatinde birleşmektedir. Bununla birlikte, muhalif görüşlere yönelttikleri eleştiriler ve hatta mensup oldukları ilmî çevre içindeki âlimlere karşı sergiledikleri tutum, metodolojik açıdan dikkat çekicidir. Nitekim Saymerî, Şîrâzî ile paralel biçimde rivayetin râvî çokluğuyla güç kazanacağını kabul etmekle birlikte, bu noktada hocası konumunda bulunan Cessâs’a açıkça muhalefet etmiştir. Zira hocası Ebû Bekr er-Râzî, râvî sayısının fazlalığının hadise üstünlük kazandıran bir unsur olmadığını savunmaktaydı.¹⁰²¹

Saymerî, Cessâs’ın konu hakkındaki itirazlarını detaylı olarak vermemiştir. Cessâs bu konuyu iki haberin teâruzu meselesinde ele almıştır. Şöyle ki, iki haberin teâruzunda üç durum söz konusu olur, demiştir. Birincisi, ya râvilerden birisi hatalı olur ki bunu yakînen tespit etmek mümkündür. İkincisi, haberin ikisi de sahihtir; bu durumda neshin şartları doğrultusunda amel edilir. Üçüncüsü ise, her iki haberin de sahih olması muhtemeldir; ikisi de kullanılıyor olabilir,¹⁰²² demiştir. Cessâs, bu maddelere örnek olması açısından birçok rivayet zikretmiştir. Cessâs bu meselede haber-i vâhitte içtihadın geçerli olduğuna vurgu yapmak istemiştir.¹⁰²³ Tercih sayı çokluğuyla değil, usûl temelli içtihatla olacağını savunmuştur. Çünkü ortada bir teâruz vardır. Cessâs bu teâruzu gidermek için salt çoğunluk yerine usûl kurallarına göre haberin değer kazanıp hükme medar olmasını tercih etmiştir. Hatta İmam Muhammed’e (ö. 189/805) ait el-Aşl eserinde, Kitâbü’l-İstihsân’da zikredilen, “İki kişi bir suyun tâhir olduğunu, bir kişi ise necis olduğunu söylese, iki kişinin sözü esas alınır” rivayetine karşı çıkmıştır. Çünkü burada ikisinden birini tercih etmemizi gerektiren usûlî açıdan makbul bir içtihat yöntemi devreye sokulmazsa her iki rivayet düşmüş olur.¹⁰²⁴ Böylelikle “tesâkut” a örnek zikredilmiştir.

¹⁰²⁰ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 245.

¹⁰²¹ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 241.

¹⁰²² Cessâs, *el-Fuşûl fi’l-usûl*, 3/161.

¹⁰²³ Cessâs, *el-Fuşûl fi’l-usûl*, 3/167.

¹⁰²⁴ Cessâs, *el-Fuşûl fi’l-usûl*, 3/167.

Pezdevî, meşhur usûl eserinde bu konuyu teâruzı giderme başlığı altında ele almıştır. Pezdevî'nin açıklamasına göre, bizim ashabımızın geneline göre râvî çokluğu rivayeti tercih sebebi değildir. Hatta bu konuda bazı Şâfiîler aynı düşünmektedir. Pezdevî, bu ifadelerden sonra ashabımızın çoğunun râvî çokluğunu bir tercih sebebi olarak gördüğünü söylemiştir ve örnek olarak Ebû Abdullah el-Cürcânî (ö. 522/1128) ve el-Kerhî (ö. 340/952) gibi isimleri zikretmiştir. Tercih kuvvet dengesine göre yapılır. Çünkü bir cemaatin sözü, kuvvet, bilgi değeri ve hatadan uzak olma bakımından tek kişinin verdiği haberden daha üstündür. Sahâbe tarafından da bu uygulama meşhur olmuştur.¹⁰²⁵

Saymerî, kendinden önceki Hanefî fakihlerin görüşlerini değerlendirip şöyle bir kanıya varmıştır: Mezhep âlimlerimizden rivayetin sayı çokluğuyla kuvvet kazanacağı görüşünü benimsemiştir. Bu görüşün temel dayanağı, kesin bilgiye kaynak olması açısından râvî sayısının bir derece etkili olduğudur. Çünkü haber veren kişiler belli sayıya ulaştığında, artık verdikleri haberle ilgili şüphe duyulmaz.¹⁰²⁶ Saymerî burada mütevatir haberin bilgi değerine dikkat çekmiştir. Bu açıdan sayısal çokluk, bilgiye ulaşmanın bir yolu kabul edildiğine göre, bu avantaja sahip bir hadisin, sahip olmayana göre daha güçlü olması icap edecektir.¹⁰²⁷

Pezdevî ve Saymerî'nin yaklaşımlarından anlaşılacağı üzere bu konu mezhep içerisinde az da olsa ihtilafa medar olmuştur. Zira Saymerî, Cessâs'ın muhalif görüşte olduğunu beyan ettikten sonra Ebû Hanîfe'nin, râvide adalet vasfının ve sayının dikkate alınacağını; vekâlet sözleşmesinin kurulduğuna ya da bozulduğuna dair tek kişinin verdiği haberin kabul edileceğini beyan etmesi ve yine tezkiye-i şühûd bağlamında Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan nakledilen “Şahidi bir kişi cerh eder de birden fazla kişi ta'dîl ederse, ta'dîl cerhe tercih edilir” şeklindeki görüşleri beraberce değerlendirildiğinde, Ebû Hanîfe'nin (hadislerin râvî sayısının çokluğuyla güç kazanmayacağı yönündeki) önceki kavlinden vazgeçtiği anlaşılmaktadır. Yani nihai aşamada Ebû Hanîfe, “Haber, râvîlerin çokluğuyla güç kazanır” görüşündedir.¹⁰²⁸

Şîrâzî, konuyu isnadda tercih sebeplerini maddeler halinde işlerken ele almıştır. O da rivayetin râvîlerin çokluğuyla güç kazanır görüşünü zikretmiş ve kendi mezhebinden bu görüşe karşı çıkanların görüşünü şu şekilde ifade etmiştir: “Nasıl ki şahitlikte sayıya itibar edilmiyorsa bu konuda da itibar edilmemelidir” görüşünü muhalifler dile getirmiştir.¹⁰²⁹ Şîrâzî ilgili itirazın gerekçesini *et-Tebşıra fî usûli'l-fıkh*, eserinde şöyle dile getirmiştir: “Bize göre iki kişinin rivayeti bir kişinin rivayetinden doğruya daha yakın ve yanlıştan o nisbette uzaktır.”¹⁰³⁰ Şîrâzî

¹⁰²⁵ ‘Alâ’uddîn el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr şerhu 'Uşûli'l-Pezdevî*, 3/102.

¹⁰²⁶ Abdüllatîf b. Ahmed al-Hamad, *el-Furûk fî usûli'l-fıkh* (Dammam: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2. Basım, 2005), 644.

¹⁰²⁷ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 241.

¹⁰²⁸ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 241.

¹⁰²⁹ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/658.

¹⁰³⁰ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fıkh*, 348.

bu savını ayetle desteklemiştir. “*Biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki de kadın olsunlar.*”¹⁰³¹ Şîrâzî, bu ayetin yanı sıra “Şeytan tek olanla beraberdir” hadisini de delil olarak zikretmiştir. Ayrıca haber konusunu şehadete benzeterak itiraz edenlere karşı şöyle bir açıklama yapmıştır: Şehadet, şeriatla sınırı belirlenmiş bir konudur; dolayısıyla burada sayı çokluğuna itibar yoktur. Ancak haberde durum aynı değildir. Çünkü haberde bir sayı sınırı olmadığından şahitliğe benzetilmesi uygun olmayacaktır.¹⁰³²

Saymerî ise kendisine yöneltilen tenkitlere karşı usûl açısından son derece önemli savunmalar yapmıştır. Şöyle ki, karşıt görüşte, içtihadla ulaşılan bir hükümde icmâ edilmesinde, müctehid sayısının çokluğu size göre bilgiye ulaşmanın bir yolu sayılmıştır. Şu halde, mütevâtir hadislerin kat’î bilgi ifade etmesi gibi, bunun da aynı güçte bir bilgi kaynağı olması gerekmektedir. Ancak müctehidlerin çokluğu, yaptıkları içtihadın güçlü olduğu anlamına gelmemektedir. Bir başka durum: Şahitlerin sayısı belli bir sayıya ulaştığında, yapılan şahitlik somut olayla ilgili verilere eşit olmakta ve mal ikisi arasında pay edilmektedir. Aynı şekilde, üç kişinin rivayet ettiği bir hadis de iki kişinin aksi yönde rivayet ettiği hadisten daha güçlü olmamalıdır.

Saymerî, bu denli çeşitli çıkarımlara dayalı sorulara şöyle cevap vermiştir: Kat’î bilgi içtihadla değil, müctehidlerin o konudaki icmâ sebebiyle hâsıl olmaktadır. Tevatürle oluşan kat’î bilgi de belli sayıdaki râvîlerden gelmiş ortak haberin sonucudur. Bunun dışında başka bir faktör söz konusu değildir. Sonuç olarak içtihad edenlerin sayısı içtihadı bağlayıcı hale getirmez.

Haberi şahitliğe benzetme meselesine gelince; şer’î naslar, alacak-verecek davalarında üç veya dört şahidi iki şahide eşit gördüğü için, haberin şahitliğe benzetilmesi caiz değildir.

Bu hususu Saymerî şöyle bir örnekle izah eder: İki kişi, Zeyd’in Amr’ı öldürdüğüne şahitlik yapsa, başka iki şahid de Amr’ın yaşadığına şahitlik yapsa, hâkim ilk verdiği hükmü sonraki tanıklıktan dolayı değiştirmez. Ancak hadislerde ise durum bundan farklıdır. Çünkü haber-i vâhidle sâbit olan bir hüküm yine bir haber-i vâhidle kaldırılabilir. Durum böyle olunca, sayısal çokluğun şahitliğe olan etkisiyle rivayete olan etkisi farklıdır.

Saymerî’nin konuya dair zikrettiği bir örnek şöyledir: Râvî çokluğunun hadise güç kattığına başka bir delil de, asıl ile fer’ arasındaki benzerlik yönünün artması oranında kıyasın da güç kazanacağıdır. Bu olgu karşısında, haber yoluyla tespit edilen bilgiler de, râvî çokluğuyla evleviyetle güç kazanmalıdır.¹⁰³³

¹⁰³¹ el-Bakara 2/282.

¹⁰³² Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli ’l-fıkıh*, 348.

¹⁰³³ es-Saymerî, *Mesâ’ilü ’l-hilâf*, 241-242.

3.4. İCMA BAHSİ

İcmâ, lughat itibarıyla “bir şeye kesin karar vermek (azm etmek)” ve “bir konu üzerinde uzlaşmak, ittifak etmek” anlamlarına gelmektedir. Fıkıhî bir terim olarak ise icmâ, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vefatından sonra, herhangi bir asırda yaşayan müçtehitlerin şer’î bir hüküm üzerinde görüş birliğine varmaları şeklinde tanımlanır.¹⁰³⁴ Şîrâzî, bu tanım çerçevesinde icmânın gerçekleşmesi için ittifaka katılanların fakih olmasını şart koşturmakta; fukahâ dışındaki kimselerin bir mesele üzerindeki birleşmelerini icmâ kapsamında değerlendirmemektedir.¹⁰³⁵ Ayrıca ona göre icmânın bağlayıcı olabilmesi için inkırâzu’l-asrın gerçekleşmesi şart değildir.¹⁰³⁶

Fıkıh usûlünde icmâ, kat’î bilgi ifade etmesi açısından Kitap ve Sünnet’ten sonra dinin en önemli kaynaklarından. Bu yönüyle icmâ ile sabit olan hüküm bütün ümmeti bağlayıcıdır.¹⁰³⁷ İcmânın aslı Kitap ve Sünnettir.¹⁰³⁸

Zira Hz. Peygamber hem şer’î hem de siyasî otoriteyi temsil ettiği için sözü ümmet için bağlayıcıydı. Nitekim Hz. Peygamber’in vefatıyla ümmet bu yüce otoriteyi kaybetmiş oldu. Bu noktada ortaya çıkan otorite boşluğunun nasıl doldurulacağı ve bu alanlarda alınacak kararların şer’î şerife uygun olması ve bağlayıcılığının hangi yolla sağlanacağı ihtiyacı, naslarda işaret edilen icmânın tespit edilmesine sebep olmuştur. Halife seçimi, Hz. Peygamber’den sonra oluşan siyasî otoritenin doldurulması demektir. Şer’î açıdan oluşan otorite ihtiyacını icmânın doldurduğu söylenebilir. Çünkü bu konuda Şîrâzî, İmam Şâfi’î’yi bizzat referans göstererek, “*Yolun doğrusu kendine apaçık belli olduktan sonra Resûlullah’a karşı çıkan ve müminlerin yolundan başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırız ve onu cehenneme atarız. Orası varılacak ne kötü bir yerdir!*”¹⁰³⁹ ayetini icmânın varlığına delil olarak zikretmiştir,¹⁰⁴⁰ Zira ayetteki “*Resûlullah’a karşı çıkan ve müminlerin yolundan başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırız*” ifadeleri icmâ için delil sayılmıştır. Aynı ayeti Saymerî de hadislerle destekleyip muarızlarının itirazlarına cevaplar vererek icmâyâ delil saymıştır.¹⁰⁴¹ İcmâyâ delil olarak zikredilen ayet ve hadisler hakkında eleştiride bulunanlara karşı gerek Şîrâzî gerekse Saymerî farklı bakış açıları ortaya koymak suretiyle ilmî cevaplar vermiştir. Bu konuda Şîrâzî

¹⁰³⁴ Şen, *Osmanlı’da Fıkıh Usûlü Anlayışı*, 124.

¹⁰³⁵ Şîrâzî, *el-Luma’*, 87.

¹⁰³⁶ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 2/665.

¹⁰³⁷ Telkenaroğlu, *Erken Dönem Usûl-ü Fıkıh Tartışmaları*, 129.

¹⁰³⁸ Şen, *Osmanlı’da Fıkıh Usûlü Anlayışı*, 124.

¹⁰³⁹ en-Nisâ 4/115.

¹⁰⁴⁰ Şîrâzî, *et-Tebşıra fi uşûli’l-fıkıh*, 349.

¹⁰⁴¹ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 258.

ve Saymerî ittifak etmekle beraber, bazı şâz gruplar istisna edilirse, ümmetin âlimleri arasında icmânın varlığı hususunda icmâ edilmiştir.

3.4.1. İcmanın Şer'î Delil Olmasında İlk Dönem İslam Âlimleri ve Kelâmcılar

İcmânın bağlayıcı bir delil olup olmadığı meselesi, Usûl-ü fıkıh literatüründe ihtilaflı konulardan biri olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda İbrâhîm en-Nazzâm (ö. 231/845) ile Şîa'nın İmâmîyye kolu, icmânın hücciyetine itiraz edenler arasında yer almaktadır. Özellikle İmâmîyye Şîası, icmâyı, âlimlerin bir görüş üzerinde birleşmeleri sebebiyle değil; icmâya katılanların kendi imamları olması gerekçesiyle delil olarak kabul etmektedir. Bu yaklaşım, icmânın dayanağını ümmetin ittifakından ziyade imamet anlayışına bağlaması bakımından Sünnî usûl anlayışından belirgin biçimde ayrılmaktadır.¹⁰⁴² Dolayısıyla onların icmâyı şer'î delil görmedikleri anlaşılmaktadır.

İcmâyı şer'î deliller arasında sayan âlimlerin temel dayanağı Nisâ Sûresi'nin 115. ayetidir. Bu ayette iman edenlerin, fikir birliği ettiği düşünceye tâbi olmanın zorunluluğuna dikkat çekilmiştir. Zira ayette geçen “müminlerin yolu” ifadesinin en doğru anlamı, onların topluca sergiledikleri davranışlardır. İnsanların fikir birliği içerisinde olduğu bütün görüş ve davranışlar onların yolu sayılmaktadır. Nitekim birinin diğerine “Fılanın yoluna tâbi ol!” demesi, ona yaptıkları işlerde tâbi olmayı ifade eder. Dolayısıyla inananların icmâ ettiği her davranışın hüccet olduğundan ona tâbi olmak gerektiği ve aynı zamanda karşı çıkmamak sonucuna götürdüğü söylenebilir.¹⁰⁴³

Saymerî ve Şîrâzî, icmâya delil olarak zikrettikleri ayeti aynı minvalde savunmuş ve muhaliflerine karşı cevap vermiştir. Yine icmâya delil olarak zikredilen hadisi hem Saymerî hem de Şîrâzî bahse konu ederek ilgili hadis etrafında oluşan tartışmalara cevap vermişlerdir. Bu hadis “*Ümmetim hata üzere birleşmez*” hadisidir. Aynı hadis “*Ümmetim dalâlet üzere birleşmez*”¹⁰⁴⁴ şeklinde de vârid olmuştur. Bu hadisin haber-i vâhid olması sebebiyle icmâya delil olamayacağını iddia edenlere karşı Saymerî ve Şîrâzî cevap vermiştir. Saymerî'nin konuya yaklaşımını şöyle özetlemek mümkündür: Tarihsel süreç göstermiştir ki İslâm ümmeti bir hadîse dayanarak icmâ sağlamışsa, mutlaka yanlarında onun bir kaynağı vardır. Mesela zekât, namaz ve oruçla ilgili hadislerle amel etmede fikir birliği sağlandığında, bunu destekleyen sağlam kaynakların olduğu görülmektedir. Tenasül uzvuna dokunmanın abdesti bozduğuna

¹⁰⁴² Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli 'l-fıkh*, 349.

¹⁰⁴³ es-Saymerî, *Mesâ'ilü 'l-hilâf*, 255.

¹⁰⁴⁴ Tirmizî, “Fiten”, 7; İbn Mâce, “Fiten”, 8; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 45/200, (Hadis no: 27224); Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/200, (Hadis no: 394).

ilişkin rivayet gibi kesin kaynağı bulunmayan hadisler üzerinde ümmet de icmâ etmemiş; kimileri bunu kabul etmiş, kimileri ise karşı çıkmıştır.¹⁰⁴⁵

Saymerî, burada namaz ve zekât konusunda bazı istisnalar hariç ümmetin icmâ ettiğine işaret ederken, icmânın senedinin sahih kaynaklar olduğuna dikkat çekmiştir. Ancak tenasül uzvuna dokunmanın abdesti bozması konusunda Şâfiîler gibi düşünmeyen Saymerî, burada Şâfiîlerle Hanefîler arasında bir konsensüs olmadığının sebebinin kesin kaynağı bulunmayan hadisler olarak ifade etmiştir. Hâlbuki Şîrâzî, el-Muhezzeb adlı eserin tahririnde ilgili meselenin kaynağını muteber hadis kaynaklarında zikretmektedir.¹⁰⁴⁶ Bu ayrışma, icmâ meselesinden bağımsız olarak rivayetlerle amel etme konusundaki metod farklılığından kaynaklanmaktadır.

Şîrâzî, hadisin farklı varyantlarını zikrederek “haber-i vâhid kesin bilgi ifade etmez” diye itiraz edenlere, ilgili rivayetin manen mütevâtir olduğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla bütün bu rivayetler icmâya başvurma gerekliliği ve ümmetin hata üzere birleşmeyeceği konusunda ittifak hâsıl olmuştur. Netice olarak bu hadis manen mütevâtir derecesine çıktığından kesin bilgi ifade etmektedir.¹⁰⁴⁷ Bu duruma Hz. Ali’nin şecaatini, Hâtim et-Tâî’nin cömertliğini, el-Câhız’ın belâgatını örnek olarak zikredebiliriz.

Bir başka itiraz, Nisâ Sûresi 59. ayetinde ve meşhur Muâz hadisinde icmâ delilinin zikredilmediği yönündedir. Şîrâzî, “Ayetin delâleti bizi desteklemektedir” demiştir. Çünkü Şâri’in varlığında Kitap ve Sünnet’e rücû etmek şart koşulmuştur; ancak Şâri’in olmadığı durumda hükmün delili ortaya çıkması için delâlet yoluyla icmâya başvurulması gerektiği anlaşılmaktadır. Zaten icmâ bir nevi Kitap ve Sünnet’e başvurmadır. Muâz hadisiyle ilgili rivayete gelince, Hz. Peygamber hayattayken icmâ söz konusu olamayacağından dolayı ilgili itirazın geçersiz olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁴⁸

Aynı hadisin “Allah, ümmetimi dalalet üzere toplayacak değildir”¹⁰⁴⁹ şeklindeki rivayetini esas alırsak, yukarıdaki hadisle kastedilen şeyin “Allah’ın Müslümanları dalâlet üzerinde birleştirmeyeceği” olduğunu saptayabiliriz. Böyle bir itiraz gelse cevaben denilebilir ki iki hadis arasında mana bakımından bir çelişki yoktur. Zira iki hadisi dikkate aldığımızda “Allah, İslâm ümmetini dalâlet üzere toplamaz, onlar da böyle bir şey üzere toplanmazlar” diyebiliriz.

¹⁰⁴⁵ es-Saymerî, *Mesâ’ilü l-hilâf*, 258-259.

¹⁰⁴⁶ Şîrâzî Ebû İshak, *el-Muhezzeb fî fîkhi l-İmâm eş-Şâfi’î* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 1/51.

¹⁰⁴⁷ Şîrâzî, *et-Tebşîra*, 355

¹⁰⁴⁸ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî uşûli l-fîkh*, 357.

¹⁰⁴⁹ Tirmizî, “Fiten”, 7; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 40/200, (Hadis no: 27224).

Hadisin zâhir anlamını esas alsak bile, bu hadisten icmânın herkesi bağlayıcı bir delil olduğu çıkarılamaz şeklinde gelen bir itiraza şöyle cevap verilebilir: İlgili hadis, ümmetin üzerinde icmâ ettiği şeyin doğru olduğuna delâlet etmektedir. Dolayısıyla ümmet, icmâ ettikleri hususlarda hiç kimsenin kendisine karşı çıkmaması gerektiğinde de icmâ etmiştir. O halde bunun da doğru olması icap eder.¹⁰⁵⁰

Yukarıda görüldüğü üzere, Saymerî ve Şîrâzî icmâyı inkâr edenlere karşı naslar üzerinden yürüttükleri tartışmalarla cevap vermişlerdir. Ancak İmâmiyye Şîası, aklî açıdan da icmânın mümkün olmadığını ifade etmiştir. Şöyle ki, onlar icmânın ‘in‘ikâdını tasavvur etmenin mümkün olmadığını söylemiş, bir kısmı ise “tasavvur etmek mümkün, ancak bunu bilemeyiz” demiştir.¹⁰⁵¹

İcmânın in‘ikâdının tasavvur edileceğine dair ittifak edenler, bunu bilmek ve muttalî olma konusunda ihtilaf etmiştir. Çoğunluk, icmânın imkânının bilinebileceğini söylerken azınlıkta kalan bazı kimseler mümkün olmayacağını ileri sürmüştür. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)’den gelen iki rivayetten birinde icmânın imkânının bilinmeyeceği yönündedir. Şöyle ki ona nisbet edilen bir nakilde, “Kim bir konu hakkında icmâ olduğunu iddia ederse o yalancıdır” dediği söylenmiştir. Fakat bu sözü, icmânın imkânını inkâr değil, “her konu hakkında icmâ var” diye cüret edilmesin diyerdir.¹⁰⁵²

Şîrâzî, icmânın mümkün olacağına dair örnekler zikretmiştir: Uzak beldelerdeki kralların mensup olduğu dinlerin bilinmesi ve farklı coğrafyalarda olsa bile ümmetin hangi mezhebe mensup olduğunun bilinmesi gibi. Bu durum hazır olanlar için semâ‘ yoluyla, gâibte olanlar için nakil yoluyla bilinmesi mümkündür diyerek icmânın imkânına dikkat çekmiştir.¹⁰⁵³

Şîrâzî’ye göre icmâ, aklî değil, şer‘î açıdan delildir. Dolayısıyla icmânın hem şer‘î hem de aklî açıdan hüccet olacağını savunanlar Şîrâzî tarafından eleştirilmiştir. Çünkü akıl, insanların çoğunun hata ve dalâlet üzerinde birleşmelerinde bir sakınca görmez. Nitekim Yahudî ve Hristiyanlar çok olmalarına rağmen çoğu sapıklık ve dalâlet üzerinde ittifak etmişlerdir. Dolayısıyla icmâ, aklî değil, şer‘î bir delildir.¹⁰⁵⁴

Saymerî ve Şîrâzî, icmânın şer‘î bir delil olduğunu ayetler ve hadisleri delil getirerek savunmuştur. Her iki müellif aynı konuyu savunuyor olsa da istişhâd yöntemleri birbirinden

¹⁰⁵⁰ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 261.

¹⁰⁵¹ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 2/666.

¹⁰⁵² Ebû’l-Hâsen (Ebû’l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa‘lebî Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, ed. Abdürrezzâk Afîfî (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1402), 1/198.

¹⁰⁵³ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 2/667.

¹⁰⁵⁴ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 2/682.

farklıdır. Bunun yanısıra, icmâ şer'î bir delil mi yoksa aklî bir delil mi tartışmasına Saymerî'nin yer vermediği görülmüş; icmânın en baştan şer'î bir delil olduğunu ifade etmiştir.

3.4.2. Sahâbe Sonrası İcma

İcmâ üzerinde önemli tartışmalardan biri de icmânın hangi dönem ve kimlerin icmâ ettiği meselesidir. Bu konu hakkında Saymerî ve Şîrâzî arasında bir ayrım söz konusu değildir. Ancak kendi dönemlerinde ihtilaf konusu olduğundan dolayı her iki müellifin muarızlarına verdikleri cevapları tahlil etmeye çalışacağız. Zira Zâhirîlerin İmamı Dâvûd ez-Zâhirî, “İcmâ yalnızca sahâbenin icmâsıdır” demiştir.¹⁰⁵⁵ Her iki müellifimiz bu konuda Zâhirîlerin bu görüşlerini hedef almaktadırlar.

Zahiri âlimler, sahâbeye hitap eden “*Siz en hayırlı ümmetsiniz*”¹⁰⁵⁶ âyetini delil getirmişlerdir. Bu âyeti sadece sahâbîlere tahsis etmek şüpheli bir durumdur. Zira “*Siz en hayırlı ümmetsiniz*” tabiri, “en hayırlı” niteliğini sadece bir nesle ait kılmamak, İslam ümmetinin tamamını kapsayan bir söz olarak olarak anlamak gerekir. Dolayısıyla bu âyet, karşı tarafın lehine delil olacak bir güçte değildir.¹⁰⁵⁷

Şîrâzî bu konuda, yukarıda geçen Saymerî'nin yaklaşımını aynen kabul etmiş ve ilave olarak itiraz edenlerin gerekçelerini zikrederek cevap vermiştir. Muhaliflere göre sahâbe dışındaki âlimlerin icmâsını tasavvur etmek mümkün değildir; çünkü sayıları çoktur, mekânları birbirinden uzaktır ve ulemâdan sadır olan bütün fetvaları kayıt altına almak mümkün değildir.¹⁰⁵⁸

Şîrâzî'ye göre icmâ, sahâbe döneminde mümkün görüldüğü gibi onlardan sonraki dönemlerde de mümkündür. Çünkü icmâ, huzurda olanların görüşlerini işitmek ve huzurda olmayanlardan nakil yapmakla oluşur. Bu durum, Müslümanların sayıca çok ve beldelerinin birbirinden uzak olmasına rağmen zekât, namaz, oruç gibi ibadetlerin farz olmasında ittifak etmelerine benzer. Zaten icmâda muteber olan, ilgili asır ve o asırda yaşayan müçtehitlerdir. Müçtehitler şöhretleriyle bilinir ve meseleler hakkındaki görüşleri ile tanınır.¹⁰⁵⁹ Sahâbî sonrası

¹⁰⁵⁵ Zâhirî düşüncenin en meşhur temsilcisi İbn Hazm (ö. 456/1064) *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* adlı eserinde Ebû Süleyman diye zikrettiği Dâvûd ez-Zâhirî'nin (ö. 270/884) “Sahâbe icmasından başka icma yoktur” şeklindeki ifadesini tekrarlamakta ve sonraki asırlarda icma olduğu söylenen meselelerin icmayla alakasının olmadığını belirtmektedir. Bu düşüncenin temel dayanağı, icmanın tevkiî (doğrudan Hz. Peygamber'den müşahade edilmiş) olma ve topluca bir uzlaşıyla ortaya çıkma zorunluluğudur. Bu düşüncenin semeresi İbn Hazm icmayı iki alanla mahdut kılmıştır: Birincisi Allah'ın birliği, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) onun elçisi olması, namaz ve orucun farz olması, meyte, kan ve domuz etinin haram olması gibi bütün Müslümanların hemfikir olduğu konular, ikincisi ise bütün sahâbîlerin bizatihi Hz. Peygamber'den (s.a.s.) müşahade ettikleri üzerinde ittifak ettikleri konular. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/147-150.

¹⁰⁵⁶ Âli İmrân 3/110.

¹⁰⁵⁷ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 262.

¹⁰⁵⁸ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî usûli'l-fikh*, 360.

¹⁰⁵⁹ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî usûli'l-fikh*, 358.

dönemlerde icmânın teşekkül etmeyeceğini savunanların temel dayanağı, icmânın tevkîfî olduğunu, yani senedinin yalnızca naslar olduğunu ileri sürmeleridir. Dolayısıyla ilâhî bildirim peygamber kanalıyla sadece sahâbe vakıf olabilir demişlerdir. Halbuki icmânın senedi yalnızca Kur’ân ve sünnet olmak zorunda değildir; icmâ, re’y ve ictihaddan da doğabilir. Bunun tam tersi düşünülse bile, sahâbenin ilâhî bildirimin tevilinde ihtilafa düşüp de sonradan gelen tâbiîn neslinin bu tevillerden biri üzerinde icmâ etmesi de gayet mümkündür. Böylece tâbiînin icmâsı da ilâhî bildirimden doğmuş olur.¹⁰⁶⁰

Bu noktada Saymerî, sahâbenin içtihat etme yöntemiyle tâbiînin içtihat tarzı arasında mahiyet bakımından bir fark bulunmadığını, dolayısıyla bu hususta sahâbeye mahsus bir üstünlükten söz edilemeyeceğini vurgulamaktadır. Buna göre icmânın dayanağı re’y ve ictihad olduğuna ve sahâbe neslinden sonra da ictihad faaliyeti devam ettiğine göre, sahâbe sonrasında da icmânın gerçekleşmesi mümkündür. Netice itibarıyla Saymerî ile Şîrâzî’nin bu meselede aynı kanaati paylaştıkları görülmektedir. Bununla birlikte, muhalif görüşlere yönelttikleri cevapların farklı perspektifler taşıması, her iki âlimin metodolojik yaklaşımlarını ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir.

3.4.3. İcmanın Teşekkülü İçin İnkırâzu’l-Asr

İcmânın gerçekleşip bağlayıcı olması için bazı şartlar vardır. Ancak “inkırâzu’l-asr”¹⁰⁶¹ icmânın gerçekleşmesi için inkırâzu’l-asrın şart olup olmadığı meselesi, ulemâ arasında tartışmalı bir konu olması sebebiyle ayrıca ele alınmıştır. Saymerî, bu hususta açıkça “bize göre şart inkırâzu’l-asr değildir” diyerek bağlayıcılık için müçtehitlerin vefat etmiş olmalarını gerekli görmemektedir. Buna karşılık Şâfiî âlimlerden bazıları, icmânın tahakkuku için bu şartı ileri sürmüşlerdir. Saymerî’nin bu konudaki temel gerekçesi şudur: İcmânın bağlayıcı olduğuna delalet eden naslarda, icmâyâ katılan müçtehitlerin hayatta kalıp kalmamalarına dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Şayet icmânın oluşumu, bütün müçtehitlerin görüşlerinden dönmeden vefat etmiş olmalarına bağlansaydı, daha önce icmâyâ muhalefet edenlerin kınanması anlamını yitirirdi. Ayrıca böyle bir şartın kabul edilmesi hâlinde, sahâbeye muhalefet ettikleri durumlarda onlarla aynı dönemi paylaşan tâbiîn için icmâ çerçevesinde bağlayıcı bir şer’î delilden söz etmek de mümkün olmazdı..¹⁰⁶²

¹⁰⁶⁰ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 263.

¹⁰⁶¹ İcmâda inkırâzu’l-asr; icmaya katılan bütün müçtehidlerin ölmüş olmaları demektir. Usulcülerin cumhuruna göre icmanın teşekkülü için böyle bir şart bulunmamaktadır. Mu’tezileden Ebû Alî el-Cübbâî, Şâfiîlerden İbn Fûrek, Hanbelîlerden Ebû Ya’lâ el-Ferrâ ve bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel icma için inkırâzu’l-asrı gerekli görmektedir. Bk. Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, el-‘Udde, 4/1095; Âmidî, el-İhkâm, 1/256; Teftazânî, et-Telvîh ale’t-tavdîh, 2/93; Zerkeşi, el-Bahru’l-muhît, 6/462.

¹⁰⁶² es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 264.

Saymerî, icmânın delil olduğuna dair istişhadda bulunduğu naslarda böyle bir şartın ihsas olunmadığını ifade etmiştir. Ayrıca böyle bir durumun, içtihadı dayalı icmâyı imkânsız hale getireceğini ortaya koymuştur.

İcmâda inkırâzu'l-asr şartı aramayan cumhur, icmâ edenlerin icmâ ettikleri görüşten dönmelerinin caiz olmadığını ifade etmişlerdir.¹⁰⁶³ Şîrâzî bu konuda birkaç görüş nakletmiştir. Birincisi kendi görüşüdür ki inkırâzu'l-asr ona göre şart değildir ve bu birçok yönden ispatlanabilir demiştir. İkinci görüş olarak, “Bizim ashabımızdan inkırâzu'l-asr şart koşanlar vardır” der. Yine Şâfiîlerden diğer bir görüş de şöyledir: icmâ kavli olarak bütün müçtehitlerden sadır olmuşsa, o takdirde inkırâzu'l-asr şartına gerek yoktur. Fakat icmâ, bazı müçtehitler tarafından kavli, diğerleri tarafından sükûtî olmuşsa, o zaman inkırâzu'l-asr şartı aranır demişlerdir.¹⁰⁶⁴

Şîrâzî, naklettiği görüşlerden herhangi bir kayıt olmadan inkırâzu'l-asr şartına gerek olmadığını savunmuştur. Bu görüşünü savunurken, icmânın imkânı ve delil olduğuyula alakalı nasları inkırâzu'l-asrın gerekli olmadığına temel dayanak olarak zikretmiştir.

Şîrâzî konu hakkında aklî izahlarda da bulunmuştur. Şöyle ki: inkırâzu'l-asr şart koşmak icmâyı iptale götürür. Çünkü icmâyı yapan ulemâ tamamen hayattan çekilmeden, içtihat ehliyetine sahip başka bir ulemâ grubu onlara dahil olacak ve icmâ konusunda onların da rızası aranacaktır. Derken onlara başka bir grup daha eklenecek, böylece inkırâzu'l-asr şartının meydana gelmesi mümkün olmayacaktır. Bu durum teselsül şeklinde devam edip gidecek, ilgili şart gerçekleşmeyeceğinden dolayı da meşrut konumunda olan icmânın imkânı ortadan kalkacaktır.¹⁰⁶⁵

Saymerî, karşıt görüşteki âlimlerin itiraz ve gerekçelerini kısaca dile getirmiştir. Onlara göre icmâ oluştuktan sonra, icmânın oluşmasına katkı sağlayan âlimler henüz vefat etmediği için sahâbe-i kirâm arasında o konuyla ilgili ihtilaf olmuştur. Mesela Hz. Ebû Bekir devlet gelirlerini insanlara eşit şekilde dağıtırken, Hz. Ömer ise kıdem esasına dayalı bir maaş sistemini uygulamıştır. Burada Hz. Ömer'in, Hz. Ebû Bekir'in uygulamasına muhalefet etmesinin temel nedeni inkırâzu'l-asr şartının henüz gerçekleşmemesi olarak yorumlanmıştır. Ayrıca sahâbîler, ümm-i veled olan cariyelerin satılamayacağı konusunda görüş birliğine vardığı halde, Hz. Ali onların satılabileceği görüşünü beyan etmiştir.¹⁰⁶⁶

¹⁰⁶³ Zerkeşî, *Bahrü'l-muhit fî usulî'l-fikh*, 6/502.

¹⁰⁶⁴ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî uşûli'l-fikh*, 375.

¹⁰⁶⁵ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî uşûli'l-fikh*, 376.

¹⁰⁶⁶ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 264.

Saymerî, yukarıda bahse konu ettiği sorulara sırasıyla cevap vererek karşıt görüşte olanların iddialarını çürütmüştür. Hz. Ebû Bekir döneminde maaşların eşit dağılımı hakkında sahâbe arasında icmâ olduğu bilgisi kat'î surette hatalıdır. Zira Hz. Ömer ilk andan itibaren buna karşıydı. Yani mesele hakkında hiç icmâ vâki olmamıştır. Çünkü Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir'e "Önce Müslüman olanlarla daha sonra Müslüman olanları bir mi tutacaksın?!" dediğinde, Hz. Ebû Bekir de "Yaptıkları Allah içindi; mükâfatlarını da Allah verecektir" cevabını vermiştir. Bu diyalog, aralarında ihtilafın varlığını ortaya koymaktadır.

Ümm-i veled meselesine gelince; Hz. Ali, onların satılamayacağına karşı çıkmamış, sadece "Köleliklerinin devam edeceği görüşündeyim"¹⁰⁶⁷ demiştir. Bu durumda sahâbe arasında konuyla alakalı olarak ihtilaf yoktur, olamaz da. Çünkü bu tür cariyeler zaten köledir. Efendileri öldükten sonra ancak âzat olabilirler.¹⁰⁶⁸ Bu son mesele hakkında da Şîrâzî, Saymerî ile aynı kanaati taşımış ve efendisinden çocuk doğuran cariyeye konusunda bir icmânın olmadığını ifade etmiştir.¹⁰⁶⁹

3.4.4. İhtilaf Sonrası İcma

Bu meselede Saymerî ile Şîrâzî arasında açık bir görüş ayrılığı bulunmaktadır. Saymerî'ye göre, ashâb-ı kirâmın bir meselede iki farklı görüşte ihtilaf etmelerinin ardından, tâbiîn ulemâsının bu görüşlerden biri üzerinde ittifak etmesi hâlinde, bu durum hakikî anlamda bir icmâ teşkil eder ve bağlayıcıdır. Böyle bir ittifaktan sonra, tâbiîn neslinden sonraki âlimlerin bu görüşe muhalefet etmeleri caiz değildir. Buna karşılık bazı Şâfiî âlimler, sahâbenin ihtilâfa cevaz verdiği meselelerde, onlardan sonra gelenlerin gerçekleştirdiği ittifakın icmâ olarak hüccet sayılmayacağı kanaatindedir.¹⁰⁷⁰

Saymerî, "bazı Şâfiîler" diye görüş beyan etse de, Şîrâzî ağırlıklı olarak Şâfiî ulemâsının ihtilaftan sonra bir görüş üzerinde ittifak etmenin icmâ sayılmayacağını ifade etmiştir. Şöyle ki: sahâbe bir meselede iki görüş beyan etse ve bundan sonra "inkırâzu'l-asr" yani bu iki görüşe ayrılan sahâbeler hayattan çekildikten sonra tâbiîn ulemâsının bu iki görüşten birisi üzerinde ittifak etmesi gerçek manada bir icmâ sayılmamıştır. Ancak Ebû Ali b. Hüseyin el-Bağdâdî (ö. 320/932) ve Şâfiî ulemâsından Ebû Bekr el-Kaffâl eş-Şâî (ö. 365/976) gibi âlimlere göre icmâ olur, bunun neticesinde diğer kavil sakıt olmuş olur demişlerdir. Bu görüş aynı zamanda Hanefî ve Mu'tezilî âlimlerin görüşüdür.¹⁰⁷¹

¹⁰⁶⁷ Ebû Bekr 'Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe el-Kûfî, *Musannef*, thk. Sad b. Nâsır (Riyad: Dâru'l-Kunûz İşbilyâ li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2015), 4/409 (Hadis no: 21090).

¹⁰⁶⁸ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 264.

¹⁰⁶⁹ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/700.

¹⁰⁷⁰ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 265.

¹⁰⁷¹ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/726.

Saymerî, kendi görüşüne gerekçe olarak icmânın şer‘î kaynak olduğunu ispatlayan delillerin, öncesinde ihtilâf olmuş icmâ ile ihtilâf olmamış icmâ arasında bir ayırım yapmamasıdır. Dolayısıyla icmâ gerçekleştiği anda hücciyet kazanır; geçmişte bir ihtilâfın olması sonucu değiştirmez.¹⁰⁷²

Şîrâzî, kendi görüşünün isabetli olduğuna dair “*Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah’a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah’a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir.*”¹⁰⁷³ ayetini delil olarak zikretmiştir. Şöyle ki: sahâbe bir meselede ihtilâf etti ve neticede iki kavil ortaya çıktı; bu durumda Kitap ve Sünnet’e rücû etmek gerekir. Şîrâzî, bu ifadelerinden sonra Hanefileri kastederek, “Onlar mesele hakkında tâbiîn ulemâsının icmâsına tâbi olurlar diyorlar. Hâlbuki bir meselede sahâbenin ihtilâf etmesi, o konuda içtihadın caiz olduğunun yanı sıra iki görüşten birinin alınabileceğini gösterir” demiştir. Ayrıca sahâbenin bir mesele hakkında iki farklı görüş beyan etmesi, o konuda içtihadın caiz olacağı hususunda icmâ olduğunu gösterir. Dolayısıyla sahâbenin ihtilâfından sonra tâbiîn ulemâsının iki görüşten birisi üzerinde icmâ etmesi içtihadı iptal etmez. Hanefilerin, tâbiîn icmâsı gerçekleştikten sonra sahâbenin diğer üzerinde icmâ olmayan kavli sakıt olur sözlerine, “Ashâbım yıldızlar gibidir. Hangisine uyarsanız, doğru yolu bulursunuz” rivayetiyle cevap vermiştir. Şîrâzî’nin bu hadisi delil almasının temel sebebi sahâbeye içtihad yapma konusunda uymanın gerekliliğidir. Zira sahâbeye uymak, delili araştırmak ve taklidi terk etmekle olur. Çünkü sahâbe âlimleri birbirini taklit etmeyip içtihad yolunu tuttuklarını ifade etmişlerdir.¹⁰⁷⁴

Şîrâzî’nin ilgili âyeti delil sunmasına karşılık Saymerî, icmânın delil olduğunu gösteren nasların, kendisinden önce ihtilâf vâki olmuş icmâ ile vâki olmamış icmâ arasında bir ayırım yapmadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla icmâ olunca o anda hücciyet kazanır; geçmişte bir ihtilâfın yaşanmış olması sonucu değiştirmez demiştir.¹⁰⁷⁵

Saymerî bu yaklaşımıyla ilgili nasta geçen “*Allah’a ve peygambere götürün.*” emrini tâbiîn icmasına aykırı görmemiştir. Zira her icmânın bir senedi vardır o bakımdan mesele her halükarda Allah’a ve peygambere arz edilmektedir.

Saymerî, konunun daha net anlaşılması için örnekler zikretmiştir. Şöyle ki: daha önce hakkında ihtilâf olmuş bir konuda icmâ olacağına dair delil, sahâbelerin iki farklı görüşe ayrılıp sonrasında bu ikisinden birisi üzerinde icmâ etmelerinin önceki ihtilâfı ortadan kaldırmasıdır. Örnek olarak sahâbiler, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) vefatından sonra irtidat eden gruplarla

¹⁰⁷² es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf fi uşûli’l-fıkh*, 2021, 265.

¹⁰⁷³ en-Nisâ 4/59.

¹⁰⁷⁴ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma*, 2/744.

¹⁰⁷⁵ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 265.

savaşıp savaşmama konusunda tartışmışlar, ancak daha sonra savaşılması yönünde karar almışlardır. Aynı şekilde ilk etapta sancılı bir süreçle başlayan Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti hakkında sonradan uzlaşıya varmışlar; Sevâd-ı Irak arazisinin mücahitlere verilmemesi hususunda ise önceleri karşı çıkmalarına rağmen, daha sonra buna topluca razı olmuşlardır. Bütün bu örneklerden anlaşılan, sahâbe için bir mesele üzerinde icmâ edip de bu icmâyı başka bir icmâ ile bozma gibi bir durum söz konusu değildir.¹⁰⁷⁶

Şîrâzî'nin Hanefilerin “Tâbiîn icması gerçekleşikten sonra sahâbenin üzerinde icmâ olmayan kavli sakıt olur.” sözlerine karşı “*Ashâbım yıldızlar gibidir. Hangisine uyarsanız, doğru yolu bulursunuz*” rivayetiyle itirazını dile getirmesine karşılık, Saymerî'nin cevabı şöyledir:

“Bir görüşün amel edeni kalmamışsa, o görüşü savunan kimsenin olmadığı ve ma'mûlün bih olmaktan çıktığı anlaşılr. Bu konudaki düşünceleri dikkate alınan sahâbîlerden ümm-i veledin satışını caiz gören kimse kalmadığına göre, ilgili görüşü benimseyenin ölümünden sonra bu görüşün yürürlükten kalktığını söyleyebiliriz.¹⁰⁷⁷

Saymerî'nin zikrettiği Hz. Ebû Bekir'in zekât vermeyenlere karşı tavrı, Şîrâzî tarafından “evvelinde ihtilâf sonrasında icmâ oldu” iddiasına örnek kabul edilmemiştir. Çünkü ona göre zekât vermeyenler hakkında sahâbe arasında yerleşik bir ihtilâf söz konusu değildir. Buradaki durum, araştırma ve delil bulma aşamasından ibarettir demiştir.¹⁰⁷⁸

Şîrâzî, sahâbe arasında ihtilâflı olan ve tâbiîn döneminde satılmasının yasak olması üzerinde icmâ edilen ümmü veled meselesini inkırâzu'l-asr şartı üzerinden eleştirmiştir. Ona göre icmâda inkırâzu'l-asr şartını ileri süren kimse için sahâbe ihtilâf üzere olduğu halde hayattan çekilmiştir. Dolayısıyla ihtilâfın sakıt olması şöyle dursun, aynı şekilde devam ettiği ifade edilmiştir.¹⁰⁷⁹ Ancak bu eleştiri Saymerî'nin verdiği örnekle alakalı değildir. Zira o, icmâda inkırâzu'l-asr şartını kabul etmemektedir.

Şîrâzî'nin bu konudaki yaklaşımının temelinde, sahâbe ile tâbiîn ulemâsını içtihat yetkisi bakımından aynı düzlemde değerlendirmesi yer almaktadır. Nitekim burada “el-ictihâdu lâ yunkadu bi'l-ictihâd” (ictihat, ictihadı nakzetmez) kaidesinin belirleyici etkisi açıkça görülmektedir. Buna karşılık Saymerî, sahâbenin üzerinde ittifak ettiği bir meseleye aykırı yeni bir görüş ortaya koymanın haram olduğu hususunda icmâ bulunduğunu kabul etmekle birlikte,

¹⁰⁷⁶ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 266.

¹⁰⁷⁷ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 266-267.

¹⁰⁷⁸ Şîrâzî, *et-Tebşıra fi uşûli'l-fikh*, 382.

¹⁰⁷⁹ Şîrâzî, *et-Tebşıra fi uşûli'l-fikh*, 382.

sahâbenin ihtilaf ettiği görüşlerden biri üzerinde daha sonra icmâ oluşmasının haram olduğu yönünde bir icmânın bulunmadığını savunmaktadır.

3.4.5. Ümmetin Çoğunluğuyla İcmanın Oluşması

İcmâya dair tartışmalı meselelerden biri de, icmânın gerçekleşebilmesi için kaç kişinin ittifak etmesi gerektiğidir. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu, ümmetin salt çoğunluğunun bir görüş üzerinde birleşmesinin icmâ için yeterli olmayacağını ifade etmiştir. Buna karşılık Haşviyye'den bir grup, ümmetin çoğunluğuyla gerçekleşen bir ittifakın icmâ olarak kabul edileceği görüşünü savunmuştur. Bu ihtilaf, icmânın mahiyeti ve bağlayıcılığına dair temel yaklaşımları yansıtmaları bakımından önem arz etmektedir.¹⁰⁸⁰

Şîrâzî, bu konuyu incelerken, bir veya iki sahabenin kendileri dışında bir kavil etrafında fikir birliği oluşsa, bunun icma sayılmayacağını belirtmiştir.¹⁰⁸¹ Şîrâzî örnek olarak sahabeyi zikretse de, bu durum sadece sahabeye hâs değildir; Gazzâlî ve Saymerî de aynı hususa atıfta bulunmuşlardır.¹⁰⁸² Ayrıca Saymerî, muhalif görüşte olanları Haşviyye'den bir grup olarak ifade ederken, bu yaklaşımda birden fazla kişinin muhalefet etmesi icmaya zarar vermez diyenler kastedilmiştir. Şîrâzî bu bağlamda Ebû Ca'fer et-Taberî (ö. 310/923) ismini zikretmiştir.¹⁰⁸³

Saymerî ve Şîrâzî, Ebû Ca'fer et-Taberî'nin ismini birbirine yakın şekilde, fakat farklı konularda zikretmişlerdir. Şöyle ki: Saymerî'ye göre, bütün âlimler bir görüş etrafında aynı kanaatte olsa da, bir tanesi farklı görüşte ise icma oluşmaz. Ancak İbn Cerîr et-Taberî'ye göre, tek kişinin farklı bir görüşü icmanın oluşmasına engel değildir. Ebû Bekr er-Râzî (el-Cessâs) de benzer görüştedir.¹⁰⁸⁴

Saymerî konuyu, tek kişinin muhalefeti ve birden fazla kişinin muhalefeti icmaya engel midir başlıkları altında incelerken, Şîrâzî'de böyle bir ayrıma rastlanmamıştır. Konuyu işleme yöntemlerinde bu farklılık gözlemlense de esasında Saymerî ve Şîrâzî bu konuda aynı görüşü benimsemişlerdir. Zira Saymerî'nin savunmaları ile Şîrâzî'nin cevapları aynı paralelde birleşmektedir.

İcmanın geçerliliğine dair delil olarak zikredilen naslar, yalnızca ümmetin tamamının ittifak ettiği durumlarla ilgilidir. Ayrıca icma, sözlükte “çoğunluk” anlamına gelen bir kavram değildir. Dolayısıyla icma, çoğunluğun bir araya gelmesiyle oluşmaz.¹⁰⁸⁵ Şîrâzî de, Saymerî

¹⁰⁸⁰ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 270.

¹⁰⁸¹ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fikh*, 361.

¹⁰⁸² Gazzâlî, *Mustasfâ*, 147.

¹⁰⁸³ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fikh*, 361.

¹⁰⁸⁴ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 268.

¹⁰⁸⁵ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 270.

gibi aynı naslara tutunmuş, ardından bazı örnekler vermiştir. Örneğin, Hz. Ebû Bekir'e dinden dönenlerin öldürülmesi konusunda ilk etapta sahabeden bazı kimseler muhalefet etmiştir; ancak sünnete başvurulduğunda Hz. Ebû Bekir'in görüşü ikrar edilmiş ve bu görüş üzerinde icma oluşmuştur.¹⁰⁸⁶ Buradan anlaşılmaktadır ki, icmanın temelinde evvelce delile teşebbüs ve ihtilaf vardır; icmaya dayanak nas zikredildiğinde icma vaki olur ve bundan sonra ihtilaf söz konusu değildir.

Karşıt görüşteki âlimler, mütevatir haberin çoğunluğun görüşüyle oluştuğunda kesin bilgi kaynağı olduğunu iddia etmişlerdir. Şîrâzî ise, haber teorisi ile icmayı birbirinden ayırmıştır. Haber, zanna dayalı bir teoridir; örneğin on kişinin verdiği haber ile beş kişinin zıt haberinde, on kişinin haberine öncelik verilir. Ancak icmada esas olan, ümmetin topyekûn hata üzerinde birleşmekten korunmuş olmasıdır.¹⁰⁸⁷

Saymerî, kendisine yöneltilen itirazlara aklî ve naklî gerekçelerle cevap vererek, icmânın temel rûknünün ittifak olduğunu vurgulamıştır. Bu sebeple İbn Cerîr et-Taberî'nin hilâfû'l-vâhid gerekçesine dayanan yaklaşımı ile Haşviyye'nin, birden fazla kişinin muhalefetine icmâyâ zarar vermeyeceği yönündeki görüşleri muteber kabul edilmemektedir. Zira bu tür durumlar, icmânın asli unsuru olan ittifakın ortadan kalkmasına yol açmakta ve dolayısıyla icmânın tahakkukunu engellemektedir.

3.4.6. İcmanın Oluşma Keyfiyeti

İcma sürecine katılacak kişilerin vasıfları konusu, icmanın geçerliliği açısından temel bir meseledir. Öncelikle, icmaya katılanların Müslüman olması gerekir; gayrimüslimlerin muhalif görüşleri icmanın oluşmasına engel teşkil etmez.¹⁰⁸⁸ Bu husus, usûlcüler arasında uzun süredir tartışma konusu olmuştur. Saymerî, Mu'tezilîŞâfiî bir âlim olarak bu konuda Şîrâzî ile aynı düşünmemektedir; ancak mesele yalnızca Saymerî ve Şîrâzî arasında ihtilaflı olmayıp, çok boyutlu bir ihtilafa zemin hazırlayan yönleri sahiptir.

Bazı mütekellim uleması, icmaya katılacakların müçtehit âlimler ile bütün insanların olmasını savunmuştur. Bu görüşü benimseyenler arasında Ebû Bekr el-Bâkılânî (ö. 403/1013) bulunmaktadır. Diğer bazı âlimler ise, icmanın yalnızca usûlcülerin ittifakıyla oluşacağını ifade etmişlerdir. Şîrâzî bu görüşlere karşı çıkmıştır; çünkü icmaya katılanların içtihat ehliyetine sahip olması gerekir, ve herkeste bu özelliğin bulunması mümkün değildir. Öte yandan, sadece

¹⁰⁸⁶ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fikh*, 362.

¹⁰⁸⁷ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fikh*, 364.

¹⁰⁸⁸ es-Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 1/479.

usûlcülerin ittifakıyla icma gerçekleşmez; zira onlar içtihat ehli değildir ve fıkın ahkâm boyutunu bilmezler.¹⁰⁸⁹

Şîrâzî, tüm bu açıklamalardan sonra, içtihat ehliyetine sahip müçtehitlerin icmaya katılmasında, meşhur ya da şöhretli olmaları, adil ve emin olmaları veya tam tersi fasık olmaları gibi durumların icmaya engel teşkil etmeyeceğini belirtmiştir.¹⁰⁹⁰

İcmanın oluşum sürecine müctehid olmayanların da katılması gerektiğini iddia edenler, “*Ümmetim dalâlet üzere birleşmez*”¹⁰⁹¹ hadisini delil getirmektedirler fakat bu hadiste “ümme” kavramı herhangi bir kayıtla daraltılmamıştır halbuki hadiste ilim sahibi insanlar kastedilmiştir. Zira “hiçbir zaman dalâlet üzere birleşmeyecek” kimselerden maksat, sıradan insanlar değildir. Çünkü avâm, daima âlimlerin peşinden gider.¹⁰⁹²

Sapkın ya da fâsık kişilerin de icmaya dâhil olacağını savunanlar ise, “*sizi orta bir ümmet yaptık*” ayetini delil alarak onların da “ümme”in bir parçası olduklarını ve icmanın teşekkülünde onların görüşlerinin de dikkate alınması gerektiğini söylemektedirler.

Ancak ilgili ayette sapkın ve fasık kişilerin kastedilmiş olması mümkün değildir; zira bu kimseler diğer konularda saptıkları gibi, katıldıkları icmada da sapmaları mümkündür. Dolayısıyla bu tür kişilerin icma ehlinde kabul edilmesi, övgüye ve saygıya layık kişiler oldukları izlenimini doğurur; oysa günah ve fasıklık içinde olmaları sebebiyle bu durum tam tersidir. Övgü ile yergi bir arada bulunamayacağı için, açıkça günah işleyen kimselerin icmaya katılması isabetli değildir.¹⁰⁹³

Şîrâzî, konuyu net ve kısa ifadelerle ele almış ve Gazâlî tarafından gerekçeleriyle desteklenmiştir. Gazâlî’ye göre, bidat ehli icmaya muhalefet ettiğinde icma oluşmaz; çünkü bidat ehli, fasık müçtehit gibidir ve muhalefeti muteberdir. Gazâlî, küfrü gerektiren bir hal olmadıkça, kişiyi icma ehlinde sayar; çünkü kişinin tevbe etmiş olması ihtimali her zaman mevcuttur. Öte yandan, müşebbihe ve mücessime itikadını benimseyenler, mümin olarak kabul edilmez ve icmaya katılmaları söz konusu olamaz.¹⁰⁹⁴ Hanefilerin önde gelen usûlcülerinden el-Pezdevî (ö. 493/1100) da icmaya katılacak müctehidin heva ehli ve fasık olmaması gerektiğini vurgular; zira fîsk, töhmeti gerektirir ve adaleti zedeler.¹⁰⁹⁵

¹⁰⁸⁹ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli’l-fık*, 371.

¹⁰⁹⁰ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma*, 2/720.

¹⁰⁹¹ Tirmizî, “Fiten”, 7; İbn Mâce, “Fiten”, 8; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, 45/200 (Hadis no: 27224); Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/200 (Hadis no: 394).

¹⁰⁹² es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 272.

¹⁰⁹³ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 271.

¹⁰⁹⁴ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 145.

¹⁰⁹⁵ ‘Alâ’uddîn el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 3/237.

Bu konu, Hanefî ve Şâfiî ulema arasında tartışmalı bir mesele olup, Şâfiîler icmada bir âlimin sözünün muteber olmamasını kişinin küfrüne ve bunun kesin verilerle ispatlanmasına bağlamaktadır. Hanefîler ise, fisk ve bid'at gibi kişiyi töhmet altına sokan durumların varlığında, ilgili şahısların sözünü icmada muteber görmezler.

3.4.7. İctihad Yoluyla Oluşmuş İcma

İcmanın oluşmasında önemli unsurlardan birisi literatürde “müstened, sebeb, câmi‘, es-sebebü'd-daî” gibi adlarla zikredilen icmanın dayandığı delil, yani icmanın senedidir. Bazı şâz görüşler dışarıda tutulursa, icmanın mutlaka senedi olması gerektiği hususunda usûlcüler arasında ittifak vardır.¹⁰⁹⁶ Bazı usûlcüler, icmanın sadece kat'î delil üzerinde olabileceğini savunurken, Hanefîler, haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî deliller üzerinde de icma olabileceğini savunmuşlardır. Buna göre icma zannî bir delile dayalı ise onu kat'î kılar; şayet her yönüyle kat'î delile dayalı ise onu tekit etmiş olmaktadır.¹⁰⁹⁷ İcma kat'î delile dayalı olacağı gibi, zannî delile de dayanır. Şîrâzî ve Saymerî bu konuda müttefik oldukları görülmektedir; ancak kayda değer üslûp ve yöntem farklılıkları vardır. Bu yönüyle mukayeseye konu edileceklerdir.

Saymerî yukarıdaki konuda muhalif olanları kıyası inkâr edenler diye tavsif ederken,¹⁰⁹⁸ Şîrâzî bu izaha ilave olarak İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) gibi önemli ismi de zikretmiştir.¹⁰⁹⁹ Bu hususta muhalif olanların ilginç itirazları vardır. İlk olarak, içtihadı dayalı icmanın delil değeri olmadığını savunanlar, içtihadta hata etmeyi gerekçe göstermişlerdir. Söz gelimi, Bedir savaşında esir düşenlere karşılık fidye alınması böyledir. Diğer bir itiraz ise, insanların hata ve isabet etme olasılığı olan bir konuda icma etmekle ya Allah'ın helâl kıldığını haram kılmaları ya da haram kıldığını helâl kılmalarıdır. Netice olarak, Allah tarafından hükmü naslarda belirtilmeyen bir konuda hüküm vermekte veya Allah'ın hükmettiğiyle hükmetmektedirler.¹¹⁰⁰

Yukarıda yer alan itirazların temelinde, kıyasın zannî delil oluşu vardır. Çünkü kıyasla Allah ve Rasûlü adına verilen kesin olmayan hükmün kesinmiş gibi algılanmasının doğru olmadığı vurgulanmak istenmiştir. İlgili itirazlara Saymerî sırasıyla cevap vermiştir: Hz. Peygamber (s.a.s.), tebliğ ettiği konularda hataya düşmez. Aynı şekilde ulema da icma ettikleri konularda hataya düşmezler. Zira onların bir konuda icma etmesi, Kitap ve sünnet gibi hüccettir.

¹⁰⁹⁶ Mehmet Bahattin Alphan, Fıkıh Usûlü ve Nahiv Usûlü İlişkisi (Ankara: FCR Yayınları, 2022), 194.

¹⁰⁹⁷ H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, 63.

¹⁰⁹⁸ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 273.

¹⁰⁹⁹ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fikh*, 372.

¹¹⁰⁰ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 275.

Son olarak âlimler, kıyasın Kitap ve sünnet gibi şeriatın bir kaynağı olmasından dolayı, kıyasa dayanarak yaptıkları icmayla yalnızca Allah'ın helâl kıldığını helâl kılma, haram kıldığını da haram kılma üzerinde ittifak sağlamaktadırlar.¹¹⁰¹

Saymerî'nin yer vermediği, fakat Şîrâzî'nin İbn Cerîr et-Taberî'nin itirazına yer vererek konuya dair kendi savını ortaya koyduğu görülmektedir. İbn Cerîr'e göre kıyas, re'ye dayalı bir yöntemdir ve toplumun re'ye dayalı görüş etrafında ittifak etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla icmadan bahsetmek doğru olmaz. Halbuki kıyas her ne kadar re'ye dayalı olsa da, onun manalarına delalet eden emareler vardır ki, herkesin o emareler üzerine ittifakı söz konusu olabilir. Zira kible tayini bir re'y ve içtihat işidir; fakat ilgili emarelerden dolayı herkesin içtihatla tayin edilen kible üzerinde ittifak etmesi caizdir.¹¹⁰²

Yine re'ye dayalı icmanın olmayacağını savunanlar, “Her asırda kıyası kabul etmeyenler olmuştur; dolayısıyla ulemanın katılmadığı yerde icmadan bahsetmek mümkün olmaz” görüşünü ileri sürmüşlerdir. Buna karşı Şîrâzî, böyle bir iddiayı kabul etmemizin mümkün olmadığını söylemiştir; çünkü sahabe döneminde kıyası reddeden kimse çıkmadığını ifade etmiştir.¹¹⁰³ Şîrâzî, senedi kıyas olan örnekler de zikretmiştir: Sahabenin zekât vermeyenlere karşı savaşıma hususunda icma etmesi, namaza kıyasladır. Sahabenin Hz. Ebû Bekir'in imameti hususundaki icması, Hz. Peygamber'in hayatta olduğu halde namazda imamete geçirmesine kıyasendir. Yine ümmetin domuzun kılının da haram olduğuna icma etmesi, etine kıyasendir.¹¹⁰⁴

3.4.8. Medine Toplumunun İcması

Fakihlerin ve kelâmcıların büyük çoğunluğunun görüşü, ameli ehli Medine'nin hüccet olmadığı yönündedir. Fakat İmam Mâlik'ten “Medine halkının icmasının hüccet olduğu” yönünde bir görüş nakledilmiştir. Bazı Mâlikî âlimler ise, “Medine halkının bir konuda fikir birliğinde olmaları bizim için hüccet olmayıp sadece nakillerinin diğer insanların nakillerinden daha üstün olduğu” şeklinde bir görüş daha aktarılmıştır.¹¹⁰⁵

Hz. Peygamber'in şehrinde sahâbe, tâbiîn ve etbâu't-tâbiînin kendi zamanlarında fiilî uygulamalarına büyük önem atfeden Mâlikîler, Medine'de yaşayan söz konusu üç neslin bir görüş etrafında birleşmesini icma mesabesinde görmüşlerdir. Fakat Mâlikî ulemanın bazıları senedine bakmaksızın Medine halkının her tür ittifakını icma kabul ederken, bazıları da bu

¹¹⁰¹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 276.

¹¹⁰² Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fîkh*, 372.

¹¹⁰³ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fîkh*, 373.

¹¹⁰⁴ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/706.

¹¹⁰⁵ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 277.

şehirde yaşayanların nasları daha iyi kavrayıp anladıkları düşüncesiyle yalnız sünnete dayanan icmalarını hüccet saymışlardır.¹¹⁰⁶

Bu başlık hakkında da Saymerî ve Şîrâzî arasında bir ihtilaf söz konusu değildir; ancak her iki müellifin konuya yaklaşımları farklı olmasından dolayı incelenmeye değer bulunmuştur. Her iki müellifimiz, Mâlikîlerin mezkûr görüşlerine itiraz sadedinde görüşler beyan etmiştir.

Şîrâzî bu konuda, bir veya iki kişinin dahi muhalefeti nasıl icmaya aykırı görüyorsa, şimdi de aynı düşünüyoruz demiştir. Çünkü bilgi ve usûl ilmini kavrama konusunda ehli Medine ve onların dışında kalanlar aynı düzeydedir. Zira iki haremde birinin bir görüş etrafında fikir birliğine varması, diğerine üstün olduğu gibi bir görüş kabul edilmemiştir.¹¹⁰⁷

Benzer bir itiraz da Saymerî'den gelmiştir: İcma hakkındaki delillerin, Medine ehli ile diğer şehirlerin halkı arasında bir ayrıma gidilmemiştir. İcmanın tarifinden de anlaşılacağı üzere, bütün ümmetin aynı görüş etrafında uzlaştığı takdirde icmanın hüccet değeri kazanacağı herkesçe kabul edilmektedir. Zaten “ümme” sözcüğü Medine ahalisine özgü değildir.¹¹⁰⁸

Saymerî'nin “ümme” sözcüğü Medine ahalisine özgü değildir ifadesi, çok güçlü bir reddiye mahiyetindedir. Çünkü icmanın tarifinde en etkili yön, ümmetin fikir birliğine varmasıdır.

Medine toplumunun icmasını hüccet kabul edenler, sadece aklî çıkarımlara bağlı kalmayıp naslardan deliller zikretmişlerdir. Resûl-i Ekrem'in, “Allah'ım! Onların ölçeklerini bereketli kıl!”¹¹⁰⁹ şeklinde duasına, hem de “Kim Medine halkına eziyet etmek isterse, Allah onu tuzun suda eridiği gibi eritir”¹¹¹⁰, “Yılanın yuvasına yerleştiği gibi İslamda, Medine'ye yerleşecektir”¹¹¹¹, “Kireç demirin kirini dışarı attığı gibi Medine de kirini dışarı atar”¹¹¹², “Deccal, Medine'ye giremez. Her deliğinde kılıcını kuşanmış bir melek vardır”¹¹¹³ gibi hadisleri delil olarak zikretmişlerdir.¹¹¹⁴

Şîrâzî ve Saymerî bu hadisleri zikrederek ayrı ayrı cevaplar vermişlerdir. Şîrâzî, bu rivayetlerin usûlüddîn için delil olmayacağını, zira ilgili rivayetlerin âhâd haberler olduğunu belirtmiştir.¹¹¹⁵

¹¹⁰⁶ Ebû Ya'îla el-Ferrâ', *el-'Uddetu fî usûli'l-fıkh*, 5/4/1143.

¹¹⁰⁷ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fıkh*, 365.

¹¹⁰⁸ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 277.

¹¹⁰⁹ Buhârî, “Cihâd”, 73; Müslim, “Hac”, 462.

¹¹¹⁰ Müslim, “Hac”, 492; İbn Mâce, “Menâsik”, 103.

¹¹¹¹ Buhârî, “Fedâilü'l-Medîne”, 5; Müslim, “İmân”, 146, 233; Tirmizî, “İmân”, 12.

¹¹¹² Buhârî, “Fedâilü'l-Medîne”, 2; Müslim, “Hac”, 488; İbn Mâce, “Fiten”, 32.

¹¹¹³ Buhârî, “Fedâilü'l-Medîne”, 9; Tirmizî, “Fiten”, 61; Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012), 15/29,

¹¹¹⁴ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 278.

¹¹¹⁵ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fıkh*, 366.

Saymerî ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Medine halkı için duaları ve övgü dolu ifadelerinin, onların bir meselede fikir birliği etmeleri anlamına gelmeyeceğini söylemiştir. Zira Hz. Ali gibi nice sahâbî hakkında da böyle dualar etmiştir; lakin bu dualar, onların sözünün tek başına hüccet olmasına delil olmamaktadır.¹¹¹⁶

3.4.9. Ümmetin İhtilafından Ayrılma

“Ümmetin ihtilafından dışarı çıkmak” tabiriyle kastedilen, klasik anlamda “ihdâsü kavlin sâlis (üçüncü bir görüş ortaya atmak)” olarak anılan meseledir.¹¹¹⁷ İcmanın mürekkep ve basit icma olarak vuku bulduğunu ifade eden ulema, bunların hiçbirine muhalefeti caiz görmezken, azınlıkta olan bir grup ulema mürekkep icmaya muhalefeti caiz görmüşlerdir.¹¹¹⁸ Şîrâzî, sahabe iki görüş etrafında ihtilaf etseler ve bu iki görüşten sonra inkırâzü'l-asr olsa, tâbiîn için üçüncü bir görüş ortaya koymasının caiz olamayacağını belirtmiştir.¹¹¹⁹ Ancak Hanefiler ve bazı kelâmcı âlimler üçüncü bir görüş serdetmenin caiz olacağını söylemişlerdir. Şîrâzî, sahabenin iki görüş etrafında ihtilafını, üçüncü bir görüşün olmadığı hususunda bir nevi icma olarak değerlendirmiştir. Şayet üçüncü bir görüşü caiz görecek olursak, sahabenin o iki görüşte hatalı olacağını caiz görmek anlamına gelir ki, bu da caiz değildir.¹¹²⁰ Şîrâzî, tâbiîn sahabeden intikal eden kaviller üzerinde icma etse ve görüşleri zapt etseler, bundan sonra üçüncü bir görüş beyan etmenin caiz olmasının, birinci görüşleri zapt etmenin bir anlamı olmayacağını ifade etmiştir.¹¹²¹

Konu hakkında Saymerî'nin yaklaşımı şöyledir: Fakihler ve kelâmcılar, ümmetin iki veya üç görüşe ayrıldığı bir konuda, sonrakilerin başka bir görüş ileri sürerek mevcut kavillerin dışına çıkamayacaklarında ittifak etmişlerdir. Bu konuda sahâbe ile diğer çağların ihtilafı arasında bir fark yoktur. Bazılarıysa farklı bir görüş ileri sürmenin caiz olduğunu, haram olanın sadece icmaya muhalefet olduğunu iddia etmektedir.¹¹²²

Saymerî burada sahabe ve sonraki ulema arasında bir fark gözetmemiştir. Yani, ne zaman olursa olsun, iki kavi üzere görüşler istikrar bulmuşsa, bundan sonrası için üçüncü bir görüşü beyan etmek caiz olmaz demiştir. Bu durum, Şîrâzî'de Saymerî kadar net değildir.

Konu hakkında Şîrâzî, bazı Hanefilerin farklı görüşte olduklarını ifade etmektedir. Buna, es-Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) *Uşûlü's-Serahsî* eserinde rastlamaktayız. Serahsî,

¹¹¹⁶ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 278.

¹¹¹⁷ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi uşûli'l-fikh*, 2/44.

¹¹¹⁸ Türcan, *Fıkıh Uşûlü*, 219.

¹¹¹⁹ Ebü İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/738.

¹¹²⁰ Şîrâzî, *et-Tebşıra fi uşûli'l-fikh*, 387.

¹¹²¹ Şîrâzî, *et-Tebşıra fi uşûli'l-fikh*, 388.

¹¹²² es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 279.

“mezhep âlimlerimiz bir konu hakkında ittifak ettikten sonra, yine o konu etrafında bir ihtilaf söz konusu olsa önceki icma hüccet olmaz” demiştir. Hatta konuya dair bazı örnekler dahi zikretmiştir.¹¹²³

Muhammed b. Sîrîn el-Basrî (ö. 110/729), miras hukukuyla alakalı, karı kocadan birisiyle ana ve babanın olduğu meselede sahabenin ihtilafından sonra üçüncü bir görüş ihdas etmiştir. Halbuki meselede iki durum söz konusudur: ya sülüsü'l-küllî'l-mâl veya sülüsü'l-bâkî vardır. İbn Sîrîn ise, “Ana-baba ile zevce kalırsa sülüsü'l-küll zevcenin, şayet zevce ile ana-baba kalırsa o takdirde sülüsü'l-bâkî zevcin olur” demiştir. Ulema bu durumu ikrar etmiş ve icmayı inkâr korkusu da gütmemiştir. Buradan anlaşıyor ki, üçüncü bir görüş ihdas etmek caizdir. Pezdevî bu yaklaşımı, üçüncü bir görüş ihdas etmek değil de ihtilaf istikrar bulmadan yapılan içtihat olarak görmektedir.¹¹²⁴ Şîrâzî'nin yaklaşımı ise yine burada üçüncü bir görüş ihdas etmenin söz konusu olmadığı yönündedir. Çünkü ona göre İbn Sîrîn, sahabe ile aynı asırda yaşamış müçtehit bir kimsedir.¹¹²⁵

Saymerî ile Şîrâzî'nin aynı paralelde durdukları görülmektedir. Şöyle ki: İbn Sîrîn, sahabenin görüşünden ayrılmamıştır. Zira ana-babayla birlikte koca hakkında İbn Abbâs'ın kavlini, ana-babayla birlikte karısı hakkında Hz. Ali'nin kavlini esas almıştır.¹¹²⁶ Şîrâzî ve Saymerî burada daha çok İbn Hazm (ö. 456/1064) ve onun gibi düşünenlere cevap vermiştir.¹¹²⁷ İbn Hazm, sahabe nesli ile tâbiîn neslinin birbirine geçtiğini, aralarında böyle bir ayrımın mümkün olamayacağını ifade etmiştir.¹¹²⁸

Saymerî itirazını bir örnek üzerinden şöyle ifade eder: Rivayete göre sahâbe-i kirâm, dedenin mirası meselesinde birçok görüş ortaya koymuşlardır. Bu durumda sonradan birinin “Terikenin tamamı erkek kardeşindir (dedeye miras düşmez)” diyerek söz konusu görüşlerin dışına çıkması caiz olmaz. Ortaya atılan görüşlerin tamamı belli bir yol çizmiştir. Böyle bir yolun varlığı, ona muhalefet etmenin caiz olmadığı konusunda bir icma oluştuğunun belirtisidir.¹¹²⁹

¹¹²³ es-Serahsî, *Uşûl*, 2/116.

¹¹²⁴ 'Alâ'uddîn el-Buhârî, *Keşfu'l-'esrâr şerhu 'Uşûli'l-Pezdevî*, 3/236.

¹¹²⁵ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fıkḥ*, 1/389.

¹¹²⁶ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 282.

¹¹²⁷ Türcan, *Fıkḥ Usûlü*, 219.

¹¹²⁸ İbn Hazm, *İhkâm*, 4/154.

¹¹²⁹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 279.

3.4.10. Sahâbe Arası Yaygın Görüş ve Sukûti İcmâ

Saymerî bu sualde sukûti icmadan bahsetmektedir; dolayısıyla bir meselede belli sayıda müçtehid görüş beyan ettikten sonra ilgili görüşe muttali olan başka âlimlerin açık bir şekilde bir katılım veya itiraz beyanında bulunmamaları sukûti icma demektir.¹¹³⁰

Sukûti icmaya muhalefet edilmesi caiz değildir. Sözü edilen görüş, ister büyük bir topluluk, isterse bir-iki kişi tarafından savunulsun fark etmez. Bazıları bunun hüccet olduğu, ancak icma olmadığı kanaatindedirler.¹¹³¹ Saymerî, sahâbîler arasında helâl ve haramı ilgilendiren bir mesele çıktığında her biri kendi görüşünü beyan etmiştir. Buradan anlaşılıyor ki şayet bir görüş ortaya çıktıktan sonra şöhret bulup yayılınca ve o görüşe karşı çıkan bir kimsenin bulunduğunu bilmiyorsak, o takdirde bu konuda bir ihtilafın bulunmadığına hükmedebiliriz. Çünkü bir ihtilaf olsaydı, mutlaka bilinirdi ve diğer ihtilaflar gibi o da bize aktarılırdı.¹¹³²

Saymerî bu ifadelerden sonra sukûti icmanın imkânına dair şu örneği verir: İcmanın oluşmasında iki ihtimalden birisi vardır. Ya icmaya katılan müçtehitlerin hepsi açıkça görüşlerini ifade etmiştir ya da bir kısmı görüşlerini ifade etmiş, diğerleri ise ilgili görüşlere ses çıkarmamış olmalıdır. Birinci ihtimal kayda değer bulunmamıştır. Çünkü icmanın oluşması için böyle bir şart koşturmak, icmanın imkânını yok saymak anlamına gelir. Hiçbir meselede de böyle bir icmanın vuku bulacağını düşünemeyiz. Dolayısıyla geriye ikinci ihtimal kalmaktadır.¹¹³³

Saymerî sukûti icmanın varlığını ve hüccet oluşunu savunurken önemli çıkarımlarda bulunmaktadır. İhtilaf edilecek yerde sahabenin muhakkak karşı duracağını ve hatalı buldukları görüş hakkında sükût etmelerinin mümkün olamayacağını ifade etmiştir. Buna ilave olarak, icmanın oluşması için bütün müçtehitlerin teker teker görüşlerini açıkça beyan ettiği bir icmanın mümkün olmadığını, dolayısıyla böyle bir şart koşturmanın icmanın oluşmasını imkânsız kılacağını ifade etmiştir. Saymerî bu çıkarımıyla adeta ulemanın genelinin kabul ettiği ve icmayı sarîh ve sukûti diye kategorize edilmesine itiraz sayılabilecek bir beyanda bulunmuştur zira icmaya katılanların her birinin görüşlerini açıkça beyan etmelerini imkân dahilinde görmemek bu anlama gelmektedir.

Saymerî'nin yaklaşımı Hanefîlerin eserlerinde görülmektedir. Şöyle ki, Hanefîlerin çoğunluğu mezkûr icmanın kat'î olduğunu savunmuşlardır. Zira icmanın oluşumunda bütün

¹¹³⁰ Zekiyyüddin Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 2013, 106.

¹¹³¹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 288.

¹¹³² es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 288.

¹¹³³ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 289.

ulemanın görüşünü duymak âdeten mümkün olamayacağı için böyle bir şartı ileri sürmek icmayı yok saymak anlamına gelir.¹¹³⁴

Sem‘ânî bu konuyu aynı başlık altında incelemiş ve kendi mezhebine mensup âlimlerden başlayarak diğer âlimlerin görüşlerine de yer vermiştir. Yine Şâfiî âlimlerden Ebû Bekr es-Sayrafi (330/941) bir mesele hakkında sahâbî bir görüş beyan ettiğinde ve bu görüş sahâbe arasında yayılıp meşhur olup o görüşe kimse muhalefet etmeyince bu bir hüccet olarak değerlendirilir, fakat icma sayılmaz demiştir. Bu ifadeler Şâfiî’nin görüşü olduğu da söylenmiştir. Çünkü İmam Şâfiî, susan bir kimseye bir görüşü isnat etmenin iftira olacağını ifade etmiştir. Bu görüşü Hanefilerden el-Kerhî (ö. 340/952) ve bazı Mu‘tezile de benimsemiştir.¹¹³⁵

Şâfiîler, Hanefilerin sukûtî icmayı kabul etmelerine karşı maddeler halinde gerekçeler zikrederek itirazlarını dile getirmiştir ve hükümlerin ispatında geçerli bir yol olmadığını ifade etmişlerdir. Çünkü sükût etmek rıza göstermenin dışında birçok ihtimali barındırır. Bu ihtimaller birkaç madde halinde özetlenebilir: Müçtehid kendisini korumak amaçlı susmuş olabilir. Kendisinden daha âlim olduğunu düşündüğü kimse red görüş bildirmeye hazırlanıyor olabilir. Başka bir müçtehid inkârını açıklamış, dolayısıyla nehyi ani’l-münker farz-ı kifâye olduğu için ilgili müçtehit görüşlerini açıklamamış olabilir. İctihad konusunda her müçtehit musîbdir yaklaşımını benimseyen müçtehit, bundan dolayı susmuş olabilir. Son olarak, müçtehid itiraz için kitap ve sünneti derinlemesine araştırmaya ihtiyaç duymuş, bundan dolayı sükût etmiş olabilir. Bütün bu ihtimallerden dolayı Hanefilerin savunduğu sukûtî icmaya tutunmak caiz değildir denilmiştir.¹¹³⁶

Yukarıda geçen itirazlara ilave olarak bazı hususları Saymerî de bahse konu edinmiştir. Şöyle ki, bir kimse katılmadığı görüşe kişisel kaygılarından dolayı sessiz kalmış olabilir. Mesela avl konusuyla ilgili olarak İbn Abbâs’a “Hz. Ömer zamanında neden muhalefet etmedin?” diye sorulunca, “Heybetinden dolayı” cevap vermiştir. Bir müçtehidin sessiz kalması utanmasından veya konuya dair incelemeyi tamamlamamış olmasından ya da bütün müçtehitlerin musîb olduğu görüşünü benimsemesinin neticesi olarak muhalifini isabetli kabul ettiğinden olabilir.

Saymerî ilgili itirazlara şöyle cevap vermiştir: Mezkûr sebeplerle bir şeye sessiz kalmak sonsuza dek sürüp gitmez; nitekim bir zaman gelir ki kişi sessizliğini bozar. Nitekim İbn Abbâs’ın avl meselesindeki sükûtu devam etmemiş ve konuyla alakalı olarak daha sonra

¹¹³⁴ İbn Nüceym, *Lübbü’l-Usûl*, 238.

¹¹³⁵ es-Sem‘ânî, *Kavâti’u’l-edille*, 2/4.

¹¹³⁶ es-Semerikandî, *Camiu’l-usul*, 1/351-352.

görüşünü açıklamıştır. Şayet bir görüş meşhur olup o anda veya daha sonra ona muhalefet eden olmamışsa, ilgili görüş üzerinde muhalefet olmadığına hükmedilir. Son olarak yukarıdaki itirazı değerlendirdiğimiz zaman, şayet doğru olduğu kabul edilse, Kur’ân’a nazire getirmeyle ilgili yapılan meydan okuma hakkında da doğru olurdu. Dolayısıyla Kur’ân’a nazire yazamayanlar için “Korktular veya utandılar da ondan yapamadılar” diyebilmemiz gerekirdi. Bunu Kur’ân hakkında söylemek mümkün olmadığı gibi, meselemiz olan sahâbî görüşleri hakkında da söyleyemeyiz.¹¹³⁷

Saymerî’nin verdiği cevapların aynısını Şîrâzî de eserlerinde dile getirmiş ve Saymerî’nin yönelttiği eleştirileri destekler mahiyette beyanda bulunmuştur. Zira ona göre hakkı izhar etmemek âdetin hilâfinadır ve konu hakkında görüş beyan etmek inkırâzu’l-asra kadar devam etmez. Bir kimse kişisel çekincelerinden dolayı hakkı izhar etmemesi caiz değildir. Zira Hz. Ömer’e mehir konusunda bir hanımın Nisâ Sûresi yirminci âyeti okuyarak cevap vermesi buna örnektir. Bir diğer husus da Züfer b. Kays (ö. 158/775), avl konusunda İbn Abbâs el-Kureşî’ye (ö. 68/687-88) bu konudaki itirazını Hz. Ömer’e neden söylemedin dediğinde “Çekindiğim için karşı çıkamadım” cevabını almıştır. Bu olayda İbn Abbâs’ın yaşı küçüktü; kişisel kaygıdan dolayı itiraz edememiş olsa bile daha sonra konuya dair itirazını dile getirmiştir. Şîrâzî bir önemli ayrıma daha gider ve her müçtehidî musîb görmez, çünkü sahâbe böyle bir yöntem takip etmemiştir. Zira onlar nezdinde hak olan görüş tektir; dolayısıyla iddia edilen şey bâtıldır. Şîrâzî son olarak bir görüş hakkında önceden itiraz gelmişse, bu durumda susmak mazur görülebilir demiştir.¹¹³⁸

Saymerî ve Şîrâzî’nin aynı görüşte oldukları açık bir şekilde görülmektedir. Saymerî ve Şîrâzî’nin itirazları ve cevapları birbirine benzese de bazı itirazlara yöneltilen cevaplarda her iki müellif kendilerine özgü cevaplar verdikleri görülmektedir. Bu konuda dikkat çeken en önemli husus, Şîrâzî’nin kendi mezhebinin baskın olarak benimsediği görüşün aksini savunmasıdır.

3.5. KIYAS BAHSİ

Kıyas, anlam ve amaç eksenli hüküm çıkarma metotlarının en meşhurdur. Kabul edenler tarafından istihsan ve ıstıslah da bu kapsamda değerlendirilir. Anlam ve amaç hedefli çıkarım, hükümlerin gerekçelerinin akıl yoluyla kavranılabilir olduklarının, dolayısıyla nasların ta’lil edilebilir olduğunu kabulüne bağlıdır.¹¹³⁹

¹¹³⁷ es-Saymerî, *Mesâ’ilü ’l-hilâf*, 288-289.

¹¹³⁸ Şîrâzî, *et-Tebşıra fi uşûli ’l-fikh*, 393-394.

¹¹³⁹ Ahîzâde Abdülhalim Efendi, *Resâil fi ’l-Fikh*, ed. Okan Kadir Yılmaz (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları – İSAM Yayınları, 2016), 314.

Ta'lil ve gerekçelerin naslarda açık bir şekilde yer aldığı, bir kısmının ise çıkarıma dayalı olduğu bilinmektedir. Kıyasın illet merkezli yöntem olduğu, usûlcülerin yaptığı tariflerden anlaşılmaktadır. Bu tanımlardan en yaygın olanı, fer'i asl'a ortak bir mana sebebiyle ilhak etmektir.¹¹⁴⁰ Tanımda yer alan "asl", naslarda hükmü bulunan; "fer" ise hükmü naslarda içtihat neticesinde tespit edilen meseledir. Müctehit, asl ve fer' arasındaki ortak manayı yani illeti tespit etmek suretiyle kıyası işlevsel hale getirir.

Asl ve fer' arasında hükmü eşitleyen mana ya illet-i mansûsadır. "*Servet içinizden sadece zenginler arasında dönüp dolaşan bir şey olmasın diye böyle hükmedilmiştir.*"¹¹⁴¹ ayetinde olduğu gibi ya da illet, ribanın illetinde olduğu gibi müstenbât olur. Zira buradaki illet çıkarım yoluyla tespit edilmiştir.¹¹⁴²

Ulema, kıyas yöntemini kullanma konusunda nasları referans göstermiştir. Zira "Hâs'amiyye hadisi"¹¹⁴³ iye meşhur olmuş bir hadise göre bir kadın Hz. Peygamber'e gelerek annesinin yaşlı olduğundan dolayı hac yapamayacak durumda olduğunu ve kendisinin onun yerine hac yapıp yapamayacağını sorunca Hz. Peygamber ona: "*Tabii ki yapabilirsin. Zira annenin borcu olsa onu ödemez miydin? O halde Allah'ın borcunu ödeyin. Allah, borcu ödenmeye daha layıktır*"¹¹⁴⁴ demiştir. Bu hadisten anlaşıldığı üzere, hac borcu para borcuna kıyas edilmiştir. Yani kıyas, Kitap, Sünnet ve İcma gibi şer'î bir delildir.

Şîrâzî bu hususa dikkat çekmiş ve kıyasın gerekliliğini aklî açıdan değil, şer'î açıdan vâcib olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁴⁵ Hanefî fakihlerin genel kanaatine göre, kıyasla amelin caiz olduğuna dair naslardan deliller mevcuttur; ancak kıyasın meşruiyeti akıl yoluyla bilinemez. Birçok kelâmcının görüşü de bu yöndedir.¹¹⁴⁶ Kıyasın şer'î kaynak olması, aklen değil, naklen sabit olduğu konusunda Saymerî ve Şîrâzî'nin ittifak ettikleri görülmektedir.

3.5.1. Kıyasla Amel Etmenin Cevazı

Bu başlık, Saymerî ve Şîrâzî'de ibadet konularında kıyasla amel etmenin caiz olması şeklinde bahse konu edilmiştir. Yukarıda kıyasın şer'î deliller arasında yer aldığı ifade edilse de, bu hususa muhalif olanların varlığı göz ardı edilmemelidir. Zira literatürde kıyası reddedenler (nüfâtü'l-kıyâs) olarak anılan bazı kimselerin ileri sürdükleri iddialar ve bunlara

¹¹⁴⁰ Cessas, *el-Fuşûl fi'l-usûl*, 4/99.

¹¹⁴¹ el-Haşr 59/7.

¹¹⁴² Cessas, *el-Fuşûl fi'l-usûl*, 4/99.

¹¹⁴³ es-Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 2/104.

¹¹⁴⁴ Buhârî, "Cezâü's-sayd", 20.

¹¹⁴⁵ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/760.

¹¹⁴⁶ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 310.

verilen cevaplar son derece önemlidir.¹¹⁴⁷ Kıyas meselesi; Cumhur fukaha ile Zâhirîler arasındaki en temel usul ayrışmalarından birini teşkil eder.¹¹⁴⁸

İbrâhîm en-Nazzâm (ö. 231/845) gibi Mu'tezile'nin Bağdat cânahında yer alan âlimler, kıyasın bir yöntem olmasının aklî bir gerekçesinin olmadığını savunmuşlardır. Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884), İmamiyye, Ebû Ömer el-Kâşânî (ö. 410/1019), Vezîr el-Mağribî (ö. 418/1027) gibi kişiler ise kıyas ile amel etmeyi ne aklın ne de dinin caiz görmeyeceğini söylemişlerdir.¹¹⁴⁹

İbrâhîm en-Nazzâm'ın konuya dair birtakım itirazları şöyledir: Dinin fûrû meseleleri, kimi zaman kıyas yoluyla anlaşılmayacak derecede sabit olmaktadır. Çünkü Şâri Teâlâ, birbirinden farklı iki şeye aynı hükmü, birbirine benzer iki şeye de farklı hükmü verebilmektedir. Örnek olarak menî ile mezî birbirine çok benzemektedir; buna rağmen birisi gusûl gerektirirken diğeri gerektirmemektedir. Hür kadının saçı ile yüzü, fizikî açıdan aralarında bir fark olmamasına rağmen, hür kadının saçına bakmak haramken hür olmayana bakmak haram değildir. Namaz ve oruç İslam'ın şartı olmalarına rağmen, kadın hayızlı olduğu zaman tutamadığı oruçları kaza ederken, kılamadığı namazları kaza etmemektedir. Bütün bu örneklerden anlaşılan, fer'î konuların hükümlerini kıyasa bırakmanın doğru olmadığıdır.¹¹⁵⁰

Bu iddiaları hem Şîrâzî hem de Saymerî gündemlerine alıp cevap vermişlerdir. Şöyle ki: İnsan akıllı, siyah ve beyaz gibi özsel niteliklerde farklılaşan iki şeye aynı hükmü vermeyi; iki beyaz ve iki siyah gibi özsel niteliklerde aynı olan iki şeye de farklı hüküm vermeyi muhal görür. Bunun dışında, iki farklı şeyin tek bir noktada buluşması mantiken mümkündür. Mesela karşıt iki kelime olan siyah ve beyaz, kırmızı ve diğer renklerden farklı olma özelliğinde paydaştır. Aynı şekilde bazen belli bir yerde oturmanın faydası var, zararı yoksa güzeldir; fakat aynı yerde başka bir zaman oturmanın zararı var, faydası yoksa çirkin olarak değerlendirilmektedir. Netice olarak oturma eylemi aynı mekânda olmaktadır. Buna mukabil, iki farklı mekânda gerçekleştirilen oturma eylemi, ikisinin de birtakım faydaları celbetmesi ve zararlardan koruması halinde “güzel” olarak nitelenebilmektedir.¹¹⁵¹

Saymerî burada mantığın verilerini kullanarak cevap vermiştir. Aynı hususa dikkat çeken Şîrâzî, “Siz şer'î konularda kıyası mümkün görmemeniz, meseleyi aklî konularda da caiz görmeyeceğiniz anlamına gelir ki, bu zıtları cem etmek veya birbirine hükümde eşit olanları farklı kılmaktır ki bu caiz değildir.” demiştir.¹¹⁵²

¹¹⁴⁷ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fîkh*, 419.

¹¹⁴⁸ Muhammed Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiye: fi's-siyâse ve'l-akâid ve târîhu'l-mezâhibi'l-fikhiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1987), 1/591.

¹¹⁴⁹ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fîkh*, 419.

¹¹⁵⁰ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fîkh*, 423.

¹¹⁵¹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 307.

¹¹⁵² Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fîkh*, 423.

Yukarıda geçen İbrâhîm en-Nazzâm'ın görüşlerine en temel reddiye olması bakımından, ileri sürdüğü görüşlerin tutarsızlığını ispatlamak için klasik mantığın verilerinden yararlanılmıştır. Bunun yanı sıra her birine kendi durumlarına uygun cevaplar verilmiştir. İlgili cevaplar konumuza doğrudan dahil olmadığı için bahse konu edilmemiştir.

İbrâhîm en-Nazzâm'dan başka âlimler de kıyası hüccet kabul etmemelerine birtakım gerekçeler öne sürmüşlerdir. Şöyle ki: Kıyas, fûrûda yani hükmü hakkında nas olmayan meselelerde caiz olsaydı, usûlde asıllar; naslarda hükmü bulunan meselelerde de caiz olurdu.¹¹⁵³ Bu kapıyı açmak kıyas alanını dinî hükümlerin tümüne şamil olacak şekilde genişletmeye yol açacaktır.¹¹⁵⁴

Bütün nasları kıyasa konu kılmak son derece sakıncalıdır; çünkü bu durumda nasların delaletinde kat'îlikten bahsedemeyiz.

Saymerî ve Şîrâzî ilgili soruya farklı açılardan cevap vermiştir. Şöyle ki: Kendisine kıyas yapılacak başka asıllar olsaydı, kıyasla amel usûlde de caiz olurdu. Örneğin, pirinçte ribanın gerçekleştiğine yönelik bir nas olsaydı, bu durum ribanın diğer gıda maddelerinde de geçerli olacağını teyit etmiş olurdu. Fakat naslarda asıl olabilecek bir veri bulunmadığında, ona ulaştıracak bir emâre de olmadığı için usûlde kıyas geçersiz sayılmaktadır.¹¹⁵⁵ Nas varken nassı içtihadla açık hale getirip o şekilde ibadet etmek caiz olmaz. Fakat gören bir kimse kibleyi kesin olarak hangi tarafta olduğunu bilmiyorsa kibleyi bulmak için içtihad etmesi caizdir ancak gözleri görmeyen kimse için böyle bir imkân yoktur.¹¹⁵⁶

Meselenin özü, kıyasa dayalı kulluk görevi ifa etmenin tartışmaya konu edilmesidir. Görüldüğü gibi Saymerî ve Şîrâzî bu konuda ittifak halindedir; ancak kıyası bir delil kabul etmeyenler, kıyası külliyyen reddetme üzerinden karşı çıkmaktadırlar. Bu durumda her iki âlim kendi ilmî anlayışlarına göre uzun uzun cevaplar vermişlerdir. Verilen cevapların özünü, kıyasın bir delil olarak ispat edilmesi oluşturmaktadır.

3.5.1.1. Kıyasla amelin fiilen vaki olması

Kıyasla amel vaki olduğuna dair sahabeden birçok nakil gelmiştir ve sahabe kıyası bir yöntem olarak kullanmıştır. Konu hakkında Şîrâzî ve Saymerî aynı görüşte oldukları görülmektedir. Bu sebepten dolayı, her iki âlimin eserlerine aldıkları örnekler ve muarızlarına

¹¹⁵³ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli 'l-fîkh*, 420.

¹¹⁵⁴ es-Saymerî, *Mesâ'ilü 'l-hilâf*, 304.

¹¹⁵⁵ es-Saymerî, *Mesâ'ilü 'l-hilâf*, 304.

¹¹⁵⁶ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli 'l-fîkh*, 420.

verdikleri cevaplara kısaca değinilecektir. Nüfâtü'l-kıyâs diye literatüre geçen âlimlerin itirazları bu konuyu öne çıkarmıştır.

Kıyasla amelin gerçekleştiğine delil, sahâbenin kıyası ittifakla bir yöntem olarak kullanmasıdır. Çünkü ashâb-ı kirâm dede meselesi, zıhar, îlâ ve mufâvada gibi konularda ihtilaf ettiklerinde problemin çözümünde kıyasa her biri müracaat etmiştir. Netice olarak sahabeden hiç kimse aleyhte bir tutum sergilememiştir.¹¹⁵⁷

Şîrâzî, konuyla ilgili olarak “Muaz hadisi” diye meşhur olan rivayeti delil olarak zikretmiştir. Ancak bu rivayetin âhâd haber olması eleştirilmiş, usûl konusunda delil olamayacağı ifade edilmiştir. Şîrâzî, rivayet her ne kadar âhâd olsa da ümmetin bu rivayeti kabul ettiğini, bir kısmının amel edip bir kısmının tevile gittiğini, netice olarak bu rivayetin mütevâtir haber gibi değerlendirildiğini ifade etmiştir. Çünkü şer’i hükümler - haram, helal, sahih, bâtıl, hadler ve kısas gibi muameleler - haber-i vâhid ile ispatı caiz olunca, kıyasla sabit olması da caizdir. Ayrıca bu hususta sahâbe icması vardır.¹¹⁵⁸

Şîrâzî, diğer Şâfiî âlimler gibi haber-i vâhid ve kıyasla mezkûr hükümlerin sabit olacağını ifade etmiştir. Lâkin Hanefî âlimler bu görüşe muhaliftir. Onlara göre şüphe ile sâkıt olan şey, haber-i vâhid ve kıyasla hüküm ifade etmez; zira bunlar zannîdir.¹¹⁵⁹

Hanefî âlimler, hadlerin tespitinde Şâfiîlerle ihtilaf etseler de kıyasın hücciyeti ve onunla amelin fiilen vaki olduğu hususunda fikir birliği halindedirler. Saymerî, kıyasın kat’î bir delille sabit olmasının imkânsız olduğunu söyleyenlere karşı bu konuda sahâbe icması olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁶⁰

Kıyasın hücciyeti hakkında sahâbe icması olduğunu Şîrâzî de dile getirmiştir. Saymerî’nin konuya dair zikrettiği örneklerden bir tanesi şöyledir: Evladü'l-üm miras aldığı halde mirasçı olamayan öz kardeşler Hz. Ömer’e, “Farzet ki, bizim babamız eşekti!” deyince, Hz. Ömer mirasın (1/3’ünü aralarında) eşit şekilde paylaştırmıştır ki buradaki neden kıyastır. Aynı durum, bir kimsenin karısına “Sen bana haram ol!” demesini, bazı kimseler îlâya, bazıları ise üç talâka benzetmiştir.¹¹⁶¹

Bütün bu bilgilerden sonra sahâbîlerin kıyası caiz gördükleri sonucuna varmak mümkündür. Aynı örneklerin benzerlerini Şîrâzî’nin eserlerinde görmekteyiz. Kıyasla hadlerin tespiti konusunun dışında Saymerî ve Şîrâzî’nin aynı görüşte oldukları tespit edilmiştir.

¹¹⁵⁷ es-Saymerî, *Mesâ’ilü'l-hilâf*, 310-311.

¹¹⁵⁸ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fıkḥ*, 425.

¹¹⁵⁹ Serahsî, *el-Mebṣut*, 1/334.

¹¹⁶⁰ es-Saymerî, *Mesâ’ilü'l-hilâf*, 317.

¹¹⁶¹ es-Saymerî, *Mesâ’ilü'l-hilâf*, 312.

3.5.2. İlet Bildiren Nasların Kıyasa Delaleti

Bu konu, nasta zikredilen illetin fer'e transfer edilmesi için sadece illetin varlığı yeterli midir yoksa harici bir delile ihtiyaç var mıdır sorusu etrafında şekillenmektedir. Hanefî mezhebi âlimlerinin çoğu, aslın hükmünü fer'e transfer etmek için harici bir delile ihtiyaç olduğunu ifade etmiştir. Fakat Nazzâm'a göre bu durum, illetin bulunduğu her yerde aslın hükmünü fer'e ilhak etmeyi gerektirir. İmam Şâfiî de bu görüştedir. Hanefîler'den Ebü'l-Hâsen el-Kerhî ile Ebû Bekr er-Râzî (Cessâs) de bu konuda onlara katılmaktadır.¹¹⁶²

Bu meselede Şîrâzî ve Saymerî arasında ihtilaf vardır. Her iki âlim de konuyu örnekler üzerinden tartışmıştır. Şîrâzî'nin yaklaşımı; şayet bir kişi “Şeker yeme, çünkü o tatlıdır” derse ve insanlar onu tatlı yerken görürse (adem-i ittirat) bu davranışında çelişki olduğunu hemen söylerler (münâkaza; illet var ama hüküm yok). Şîrâzî burada tahrîm ile tatlılık arasında iltizâm olduğunu, yani tatlılık ile tahrîm arasında doğrudan bağlantı olduğunu anlarız, demiştir.¹¹⁶³

İnsanlar bu ifadeyi bir adamdan duysalar hemen zihinleri münâkazaya koşuştur. Buna şöyle misal vermek mümkündür: “Şekeri tatlı olduğu için size yasakladım ama balı mübah kıldım” dersiniz, burada bir tenakuz (çelişki), bir zıtlık olduğu anlaşılır. Dolayısıyla ilgili örnekte deveran olduğu anlaşılmaktadır. Şîrâzî, illetin bulunduğu tüm yerde hükmü ispat etme kastı yoksa ta'lili gündeme almaya gerek yoktur, demiştir.¹¹⁶⁴

Şîrâzî, bu sözün tek başına kıyasa kaynak olabileceğini, ilave bir delile gerek duyulmadığını savunurken, “bizim ashabımızdan da aslın hükmünü fer'e transfer etmek için ayrıca bir delil olması gerektiğini savunanlar vardır” demiştir.¹¹⁶⁵ Yukarıdaki misallerde illetin istinbat yoluyla deveran olduğu anlaşılnca, nasta yer alan illette aynı durumun evleviyetle kabul edilmesi gerektiği ortaya çıkmıştır. Saymerî, deveran (tard ve aks) gibi illeti tespit yöntemini kabul ettiğinden dolayı Şîrâzî'nin karşıt fikirde olanları kendi kabulleri üzerinden ilzam ettiği anlaşılmaktadır.

Fakat aynı örnekler üzerinden Saymerî mezkûr görüşlere reddiyeler yapmıştır. Ona göre illeti bulmanın hedefi, sadece aslın hükmünü fer'e transfer etmeye yönelik değildir. Ta'lil ameliyesi, fiilin mükellef hakkında neden malahat olduğuna dair bilgi vermektedir.¹¹⁶⁶ İlet denklîği sebebiyle aslın hükmünü fer'e nakletme mecburi olmasa bile, illeti tesbit etmenin böyle önemli bir rolü bulunmaktadır. Namazın farz kılınmasının illeti “*Muhakkak namaz,*

¹¹⁶² es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 318.

¹¹⁶³ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fîkh*, 437.

¹¹⁶⁴ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/788.

¹¹⁶⁵ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/788.

¹¹⁶⁶ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fîkh*, 437.

hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar”¹¹⁶⁷ âyetinden anlaşılacakla beraber ilgili nas, başka bir şeyi namaz üzerine hamletmeyi gerekli kılmamıştır. Dolayısıyla farklı malahatlara medar olan mansûs illetler kıyasla aslın hükmünü bu illetin bulunduğu her fer’e transfer etme zorunluluğu yoktur. Zira kıyas işlemi, fer’i, eşdeğer bir illete dayanarak benzerlerine ilhak etmektir.¹¹⁶⁸

Saymerî, namaz kılmanın illeti üzerinden başka şeyi namaza hamletmeye zorunlu tutulmamasını; yani namaz dışındaki hususların aynı illet sebebiyle namaza kıyas edilmesi gibi bir iddianın ileri sürülememesini haklılık gerekçesi olarak görmüştür.

Saymerî’nin Şîrâzî ve onun görüşlerini paylaşınlara verdiği bir başka cevap şudur: Bir kimseye bir işi yapmaya sevk eden şey, benzer durumlarda aynı tesiri göstermeyebilir. Mesela akıllı kimse, bir şeyi tatlı olduğu için yemek isterse, tatlılık vasfı olan her şeyi o anda yemeye kalkışmaz.¹¹⁶⁹ Dolayısıyla nasla belirlenmiş hüküm bir mükellef için malahat olur, illet bakımından onunla eşit başka bir şey aynı mükellef için malahat olmayabilir. Netice olarak hükmü nasla belirlenmemiş fer’e aslın hükmünü vermek illet açısından eşit olsalar bile caiz olmaz.¹¹⁷⁰ Hanefiler açısından bu konuyu şöyle özetlemek mümkündür: Bir engel olmadığı sürece naslarda illetin tesbiti açık bir durumdur, ancak naslarda olan müessir illetle diğerlerini birbirinden ayırt etmek gerekir.¹¹⁷¹

Konuyu farklı bir veçheden tartışmaya açan Şîrâzî Saymerî ve o görüşte olanları kendi metaforları üzerinden eleştirirken aynı örnek üzerinden Saymerî’de karşıt görüşte olanları eleştirmiştir. Saymerî şekerdeki tat insana çekici gelirken baldaki tat çekici gelmeyebilir durum böyle olunca şekerin yenmesinin yasaklığını tadına bağlamak malahat gereğidir demiştir.¹¹⁷²

Şîrâzî, böyle bir yaklaşımın aslın hükmünü asla mahsus kılmak olduğunu, halbuki illet varsa hüküm vardır, hüküm varsa illet vardır, demiştir. Şîrâzî bu beyanı ile tard ve aks’in olduğunu ihsas etmiştir. Fakat Saymerî gibi karşıt görüşte olanlar, her hüküm ve illetin olduğu yerde deverandan bahsederseniz bir kimse “Kölemi azat ettim çünkü o siyahtı” derse, yani azat hükmünü siyahlığa bağlarsa, o kişinin sahip olduğu bütün siyahî köleleri azat olmuş olmaz mı sorusuna karşı Şîrâzî, “O kişinin bütün köleleri azat olmaz” demiştir. Çünkü beşerin söz ve eylemlerinde tenakuz olması caiz görülebilir fakat Şâri’in söz ve eylemlerinde tenakuz olması caiz olmayacağından dolayı burada deverandan bahsetmemiz mümkündür, demiştir.¹¹⁷³

¹¹⁶⁷ Ankebût 29/45.

¹¹⁶⁸ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 319.

¹¹⁶⁹ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma*, 2/789.

¹¹⁷⁰ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 319.

¹¹⁷¹ ‘Alâ’uddîn el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr şerhu’l-Uşûli’l-Pezdevî*, 3/295.

¹¹⁷² es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 319.

¹¹⁷³ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma*, 2/789.

Esasında konunun temerküz ettiği husus, illetin munzabıt ve münasip olmasıyla alakalıdır. Dolayısıyla asl ve fer' arasındaki benzerlik sebebiyle aslın hükmünün fer'e transfer edilmeyeceği görüşü Saymerî tarafından savunulmuştur. Fakat illetin harici bir delil ile desteklendiği zaman, ittifakla aslın hükmünü fer'e transfer etmede bir sakınca yoktur.

3.5.2.1. Aks yoluyla akıl yürütme

Saymerî'ye göre, akıl yürüterek bir sonuca ulaşmak “tard” gibi “aks” de geçerli bir yöntemdir. Balığın kanı yendiğine göre temizdir şeklindeki istidlal yöntemi bunun örneğidir. Bu çıkarımın dayanağı, balığın aksidir yani balık dışındaki varlıklardır. Zira kanı necis olan diğer hayvanlar kanlı olarak yenmezler.¹¹⁷⁴ Saymerî, Mutezili bir Hanefî olduğundan dolayı, “mezhep âlimlerimiz bu görüştedir” diye genel bir ifade kullanmıştır. Halbuki, Cessâs (ö. 370/981) deveranı bir yöntem olarak kabul ederken, Debûsî (ö. 430/1039), el-Pezdevî (ö. 482/1089) ve es-Serahsî (ö. 483/1090 [?]) gibi önemli Hanefî usûl âlimleri bunu fasit bir yöntem olarak kabul etmişlerdir.¹¹⁷⁵ Bu tabloda Irak ve Mâverâünnehir ayrımı ortaya çıkmaktadır.

Bazı Şâfiî fakihler ise bu tür bir akıl yürütme yöntemini geçersiz saymışlar ve “kıyâsu'l-aks” olarak isimlendirmişlerdir.¹¹⁷⁶ Şîrâzî'de aynı şeyi dile getirmiştir ancak “aks”i yöntem olarak kabul etmeyenlere karşı görüşlerinin hatalı olduğuna dair gerekçeler zikretmiştir: Tard yöntemiyle hüküm tesbit etmek caiz olunca bunun tam tersi olan “aks” yöntemiyle evleviyetle caiz olur demiştir.¹¹⁷⁷

Şîrâzî Kadı Ebü't-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058), den bu şeriâtın güzelliklerindendir diye nakildede bulunmuştur. Zira Rabbimiz “Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu.”¹¹⁷⁸ Buyurmuştur. Şîrâzî mezkûr ayeti “aks” bir yöntem olarak kullanılmasına delil olarak kabul etmiştir.¹¹⁷⁹

Saymerî bu meselede Şîrâzî ile aynı görüştedir; fakat Saymerî, konu hakkında yapılan eleştirilere geniş çaplı cevaplar vererek karşıt görüşte olanların itirazları hakkında fikir vermektedir. Mesela, Zeyd'in kâfir olmasına sebep olan şeyin Amr'da bulunmaması, onun mümin olduğu anlamına gelir. Bu önermelerin hatalı oluşu, kıyâsu'l-aks'e dayanılarak bir içtihat yapılmasıdır.

Mezkûr örneklerin konuyla ilgisi yoktur. İman, küfür, istek ve nefret, biri ötekinin çelişği olan olgular değildir. Zira bir kimse, her ikisini de tercih etmemek suretiyle, iman ve

¹¹⁷⁴ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 346.

¹¹⁷⁵ Türcan, *Fıkıh Usûlü*, 253.

¹¹⁷⁶ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 347.

¹¹⁷⁷ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/820.

¹¹⁷⁸ el-Enbiyâ 21/22.

¹¹⁷⁹ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/820.

küfür arasında bir yerde durabilir, duygusal açıdan nötr kalabilir. Dolayısıyla, ilgili özelliklerden birinin yokluğu, ötekinin varlığını gerekli kılmaz.¹¹⁸⁰

Yukarıda Saymerî'nin iman ve küfrü birbirinin zıddı olarak görmemesi, kendisinin Mutezili bir meylinin olduğunu göstermektedir. Çünkü onlarda imanla küfür arasında ara bir form olan “el-menzile beyne'l-menziyeteyn” söz konusudur. Fakat bu durum, “aks” ile istidlale engel bir durum değildir.

Fakihlerin görüş ayrılığına düştüğü şer'î hükümlerde ise durum ciddi farklılık arz etmektedir. Çünkü bazı hükümlerin zıttı vardır. Mesela, yukarıda bahsi geçen örnekte balık kanı ya bizim beyan ettiğimiz gibi “tâhir” ya da başka görüşte olanların ifade ettiği gibi “necis”tir. Keza, Ehl-i kitap bir cariye ile evlenmek, ya bizim mezhebimize göre “helâl” ya da muhalifimizin dediği gibi “haram”dır. Maddî boyutu olan hareket ve sükûn gibi aklî illetlerde de durum böyledir. Çünkü hareket yoksa zorunlu olarak sükûn vardır. İçerik açısından yukarıdaki itiraz doğru da olsa, görüşümüzün doğru olduğuna engel değildir. Şöyle ki: “Aks” yoluyla belli bir yargıya varmak geçerli bir akıl yürütme yöntemi olduğuna göre, bu yöntem karşısına bir engel çıkmadıkça, her yerde geçerliliğini koruyacaktır.¹¹⁸¹

Helal haram, tahir necis bu kavramlar birbirinin zıddıdır. Dolayısıyla bir şey helalse onun zıttı haramdır aynı şekilde bir şey tâhirse necis değildir. Kısaca bu çıkarıma “aks” yöntemi denir.

3.5.2.2. Sözcüklerin kıyas yoluyla tespiti (anlam genişlemesi)

Bu mesele, dilde kıyasın geçerli olup olmadığıyla ilgilidir. Usûl kitaplarında geçtiği şekliyle konunun içeriği şöyledir: Özel isimler ve sıfatlarda kıyas yapılmaz. Zira özel isimler tekil varlıklara mahsustur; aralarındaki benzerlik nedeniyle bir kimsenin adı başka bir kimseye verilemez. Sıfatlarda ise zaten kıyasa ihtiyaç yoktur. Çünkü bir varlık bir sıfata haiz olur olmaz artık onunla nitelenir hale gelir. Örneğin, bir kişi ilim sahibi olduğu zaman ona “âlim” denilir. Sözü edilen kişi hakkında yapılan bu niteleme, kıyas yoluyla değil vaz' yoluyla tahakkuk eder.¹¹⁸²

Yukarıdaki açıklama, Saymerî ve Hanefilerin genel kabulünü yansıtmaktadır. Saymerî, dildeki sözcüklerin tespitini (anlam genişlemesini) yalnızca dilciler, dindeki sözcüklerin tespitini ise yalnızca dinin sahibi (Allah ve Resûlü) yapar demiştir.¹¹⁸³

¹¹⁸⁰ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 347.

¹¹⁸¹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 348.

¹¹⁸² Telkenaroğlu, *Erken Dönem Usûl-ü Fıkıh Tartışmaları*, 105.

¹¹⁸³ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 339.

Bu mesele genel hatlarıyla Hanefî ve Şâfiîler arasında ihtilaflı olduğu gibi, Saymerî ve Şîrâzî arasında da ihtilaflıdır. Şöyle ki, Şîrâzî, bizim mezhebimizin çoğuna göre isimlerin kıyasla isbatının caiz olduğunu, fakat bir kısmının caiz olmadığını iddia ettiğini belirtmiştir. Bu görüş, aynı zamanda Hanefîlerin ve birçok mütekellimin görüşüdür. Şîrâzî şöyle der: Araplar cisimlere isimler vermişlerdir; insan, at, eşek gibi. Sonra asırlar geçti ve o cisimler ortadan kayboldu. Buna rağmen insanlar benzerlerini bu isimlerle anmaya devam ettiler. Buradan anlaşılıyor ki duyulan şeylere kıyas yapılmıştır. Bu yapılan isimlendirmeler kıyas yoluyla değil, vaz' yoluyla olmuştur" diye bir itiraza karşı Şîrâzî'nin cevabı şöyle olmuştur: "Böyle bir iddia isbatlanmış değildir; dolayısıyla söylenenler iddia olmaktan öteye geçmez."¹¹⁸⁴

Saymerî, bir dili doğru kullanmanın tek yolu, o dili konuşanların kabul ettiği telaffuzu esas almaktır. Mesela bir kimse suya "ekmek", ekmeğe de "su" dese bu yanlış bir isimlendirme olur. Hâlbuki kıyasla ulaşılan sonuç, sadece kıyas yapan tarafından bilinebilir. Netice itibariyle dilde kıyasın yeri olmamalıdır ve aynı durum dinî terimlerde de geçerlidir. Çünkü namaz, zekât, oruç gibi dinî ıstılahların özelliği, bu dinî kabul eden herkes tarafından bilinmesidir. Buradan anlaşılan, dildeki sözcükleri belirlemede kıyasa yer olmadığına göre, dindeki sözcükleri belirlemede de kıyasa yer yoktur.¹¹⁸⁵

Şîrâzî, bu konuda ilgili görüşünü örneklerle dile getirmiştir. Kıyas yoluyla livatayı zina, nebizi şarap, nebbaşı hırsız diye isimlendirildiğini ifade etmiştir. Şâfiîlerden bu tür kıyası caiz görmeyenler olmuştur; fakat birinci görüş esah olarak kabul görmüştür. İbn Süreyc (ö. 306/918), küçük Şâfiî diye tanınır; Ebû Hüreyre el-Bağdâdî (ö. 345/956) gibi âlimler bu görüşü savunmuşlardır.¹¹⁸⁶

Adı geçen örneklerden birine Saymerî'nin cevabı şöyledir: Şıranın tadı sertleşince "şarap" ismini alacağı yaklaşımı doğru değildir. Meyve sırası, ekşiyince "sirke", kendine hâs bir kıvamda sertliğe ulaşınca "şarap" ismini alır. Dolayısıyla tadı ekşi olan her sıvıya "sirke" denmediği gibi, tadında sertlik bulunan her içeceğe de "şarap" diyemeyiz. Dildeki kelimelerin doğru kullanımı ancak bu kelimeleri manaya vaz' eden ve bu sözcüklerle konuşanlardan öğrenilebilir. Hal böyleyken bazı kişilerin bu isimlendirmeyi kullanması halinde, şarap dışında bir şeyi nasıl şaraba kıyas edebiliriz.¹¹⁸⁷

Şîrâzî isimlerin kıyasa konu olacağı konusunda nahiv âlimlerini örnek olarak zikretmiştir. Bütün nahiv âlimleri failin merfu mefulün mensup olduğuna icma etmişlerdir

¹¹⁸⁴ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli 'l-fıkh*, 444-445.

¹¹⁸⁵ es-Saymerî, *Mesâ'ilü 'l-hilâf*, 340.

¹¹⁸⁶ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu 'l-Lüma'*, 2/796-797.

¹¹⁸⁷ es-Saymerî, *Mesâ'ilü 'l-hilâf*, 341.

halbuki bunu araptan duymadılar kıyas ve istidlal yoluyla bu sonuca vardılar.¹¹⁸⁸ Saymerî Şîrâzî'ye cevap olacak şekilde özel ve cins isimlerde kıyasın mümkün olamayacağını savunmuştur; özel isimler bir kimseyi ötekinden ayırt etmek amacıyla konur, bunun dışında bir amacı yoktur. Herkes evladına istediği ismi koyabilir fakat aynı ismi taşıyanlar aynı kişi değildirler. Cins isimlere gelince, özel isimlere dönük adı geçen serbestlik orada bulunmamaktadır. Öyle ki, bir adamın sözlük anlamlarına aykırı şekilde, eşeğe “katır”, katıra “eşek” demesi, zekâsında bir problem olduğuna yorumlanır.¹¹⁸⁹

Saymerî'nin burada verdiği cevaplar net ve sadra şifâ olarak kabul edilmeyebilir; fakat isimler konusu örneklerle izah edilebilir. Bir ismin vaz' yoluyla anlam kazanmasındaki delâlet mutabikî olduğundan dolayı kat'îdir. Bu isimlerin bir kısmı kıyas yoluyla tesbit edilirse, o takdirde delâlet zannî olur ki bu manada deveranı gerektirir ki bu sahih değildir. Mesela, bardak ve semâ kelimeleri birisi gökyüzüne, diğeri cam bir kâseye isim verilmiştir. Çünkü su bardakta karar kılıp yerleştiği için ona “karûra”, semada da yükseklik ve büyüklük olduğu için bu isim verilmiştir. Şayet bu isimlerdeki illetleri, yani “karûra”daki suyun karar kılmasını ve semadaki yüksekliği aldığımızda, tencereye hakiki anlamda bardak, semaya da arş dememiz gerekir ki bu sahih değildir.¹¹⁹⁰

Buradaki fikir ayrılığı, fûrû fıkhıta birçok hüküm ayrılığını beraberinde getirmiştir. Kanaatimizce, isim ve sıfatların manaya delaletinin kat'iliğini korumak açısından Hanefilerin yaklaşımı isabetlidir.

3.5.3. Kıyas Yoluyla Sabit Olana Başka Bir Şeyi Kıyas Etmek

Kıyasın rükünleri asl, fer', aslın hükmü ve illettir. Bunların her birinin kendine özgü şartları vardır. Usûlcüler arasında önemli tartışmalardan birisi de kıyas neticesinde ulaşılan bir hükmün başka bir kıyasa asl olup olmayacağıyla ilgilidir. Ebû Abdillâh el-Basrî (ö. 369/979-80) böyle bir kıyasın mümkün olduğunu savunanlardandır. Şâfiî mezhebine mensup âlimler ise böyle bir kıyasın caiz olmadığını ifade etmişlerdir. Bu aynı zamanda Ebû'l-Hâsen el-Kerhî'nin (ö. 340/952) de görüşüdür.¹¹⁹¹

Ebü'l-Hâsen el-Kerhî'nin bu tür kıyası kabul etmediğine dair nakiller vardır. Ona göre, ribevî malları tespit ederken mısırı pirince kıyas etmenin bir manası yoktur. Çünkü bu iki gıda

¹¹⁸⁸ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli 'l-fıkh*, 445.

¹¹⁸⁹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü 'l-hilâf*, 341.

¹¹⁹⁰ es-Semerkindî, *Camîu 'l-usul*, 2/278.

¹¹⁹¹ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli 'l-fıkh*, 450.

maddesinden her biri, diğeri gibi buğdaya kıyas edilebilecek bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla hiçbirinin kıyasta ötekine “asıl” olabilecek bir üstünlüğü yoktur.¹¹⁹²

“Kıyasla sabit olan bir şey başkası için makîsün aleyh olur mu? Nilüfer ve pirinç bitki olmalarının yanı sıra her ikisi de suda yetişmelerinden dolayı birbirine kıyas edilir mi?” Şâfiî ulemâsının bazısı bu tür bir kıyasın caiz olmadığını söylemişlerdir. Çünkü bu durum, illetsiz ve delilsiz olarak asl ile fer’i bir araya getirmektir ki caiz değildir. İlgili görüş Hanefîler tarafından da benimsenmiştir. Şâfiîlere göre illet tu‘miyet (gıda oluşu) ve cinstir; Hanefîlere göre ise keyl ve cinstir. Bütün bu illetler nilüferde bulunmadığından dolayı kıyas yapmak caiz değildir.¹¹⁹³

Şîrâzî, “Bir hüküm fer’de kıyas yoluyla sabit olunca fer’ binefsihi asl gibi olur ve başkası kendisine kıyas yapılabilir” demiştir.¹¹⁹⁴ Şâfiî fakihi Mâverdî (ö. 450/1058) ise bu ihtilafın temelinde, hükmü iki illetle ta‘lil etme fikrinin yattığını belirtmiştir. Buna örnek olarak pirincin buğdaya kıyas edilmesi gösterilebilir. Çünkü keyl illetinden dolayı bu iki gıda maddesi arasında fazlalık ribâsı tahakkuk eder. Sonra muz pirince kıyas edilir. Buradaki illet, her ikisinin bitki olması ve bol miktarda suda yetişmeleridir veya gıda maddesi olmalarıdır. Birinci illet olan bol suda yetiştirilme durumu buğdayda yoktur; sadece gıda maddesi olma illeti vardır.¹¹⁹⁵ Buradan anlaşılan Şâfiî ulemanın şebek kıyasından hareket ettikleridir.

Saymerî, Cessâs’tan yaptığı nakille kıyasla ulaşılan bir hükmün başka bir şeye makîsün aleyh olacağı görüşünü savunmuştur. Gerekçe olarak: Fer’in asla kıyas edilmesinin en önemli sebebi aralarındaki illet birliğidir. Eğer iki fer’ arasında illet açısından birlik varsa, birini diğere kıyas etmekte herhangi bir sakınca olmaz. Görüldüğü gibi Saymerî, ilk kıyasta illet birliği aradığı gibi ikinci fer’i birinci fer’e kıyas ederken de aynı şartlara bağlı kalmıştır. Mesela başkasının onayına mevkûf bir satış akdi bir tür kıyas ya da benzeri bir delille caiz olduğuna göre, böyle bir akde her ikisinde de “üçüncü kişi onay verdiğinde akdin nâfiz hâle geleceği” illeti bulunduğu için mevkûf evlilik sözleşmesi kıyas edilebilir.¹¹⁹⁶

Şîrâzî ise nilüfer ve pirinç örneğinden yola çıkarak bu tür kıyasın şebek kıyası olduğunu söylemiştir. Yani ortada ne bir illet ne de bir delil söz konusudur.¹¹⁹⁷ Aynı şekilde Saymerî’ye göre de iki fer’den birinin, asıldaki illetin dışında başka bir illete dayanarak ötekine hamledilmesi mümkündür. Diğer bir tabirle, fer’in fer’e kıyas edilmesi yapılan kıyasın mutlaka geçersiz olduğunu göstermez.¹¹⁹⁸

¹¹⁹² es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 331.

¹¹⁹³ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 2/831.

¹¹⁹⁴ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli’l-fıkh*, 450.

¹¹⁹⁵ ‘Iyâz b. Nâmi es Sülemî, *Usûlü’l-fıkh ellezi lâ yese’u’l-fakihe cehlühü*, (Demmâm: İbni’l-Cevzî, 2018), 153.

¹¹⁹⁶ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 331.

¹¹⁹⁷ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 2/831.

¹¹⁹⁸ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 330.

Saymerî Hanefîlerin şiddetle karşı çıktığı¹¹⁹⁹ fakat Şîrâzî'nin kabul ettiği şebek kıyasına meylettiği saptanmıştır. Saymerî Cessâs'tan yaptığı nakilde şebek kıyasına yer vermemiştir fakat konuyu izah sadedinde nihai ifadelerinde şebek kıyası geçersiz sayılmayacağını ifade etmiştir.

Netice itibariyle usûlcülerin kahir ekseriyetine göre fer'e asl muamelesi yapılmaz. Zira ilk kıyasta aslın delili ve illeti ortaya çıktıktan sonra yapılacak yeni kıyaslar doğrudan bu asla irca edilir; birinci kıyasın fer'ini ikinci kıyasa asl yapmanın anlamı yoktur. Mesela buğdaya kıyas ederek pirincin ribevî olduğuna hükmettikten sonra mısır, pirince değil, buğdaya hamledilir.¹²⁰⁰

3.5.3.1. İstisna edilmiş bir şeyin başkasına makîsün aleyh olması

Bu başlık altında Mecelle'deki "Alâ hilâfî'l-kıyâs sabit olan şey sâire makîsün aleyh olmaz"¹²⁰¹ maddesi, günümüzde "İstisnalar dar yorumlanır" kaidesinden bahsetmektedir.

Bir nas illeti tespit edilince, o nas ister diğer naslara yani fıkhnın genel kurallarına muvafık olsun ister olmasın, ona kıyas yapmak vâcip olur. Bu, Şîrâzî ve Şâfiîlerin genel kabulüdür. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ise, genel kurallara aykırı nassa kıyas yapılmaz; ancak bu konuda nas varsa ve nassın illeti nas ve icmâ ile tespit edilirse, o takdirde caiz olur demiştir. Hanefîler bu meseleyi istihsan başlığı altında ele almışlardır ki, bu Şâfiîler tarafından sahih bir yöntem olarak kabul edilmemiştir.¹²⁰²

Saymerî, Hanefî ulemâsına göre kıyasa aykırı olan şeylere kıyas yapılamayacağını belirttikten sonra iddiasını şöyle temellendirmiştir: Bir şeyin kendisine aykırı olan başka bir şeyle aynı yerde kullanılması sahih değildir. Mesela fıkhnın genel ve yerleşik kaidesi hakkında nas olan bir konuya aykırıysa, ilgili hadisi kıyasa asıl kabul edip ona başka şeyi kıyas edemeyiz. Buna rağmen kıyas yaparsak, fikhî kurallar arasında bir fark kalmaz ve sonuç olarak "kıyasa aykırı olarak sabit oldu" demenin bir anlamı olmaz.¹²⁰³

Şîrâzî'nin görüşlerinin temel gerekçeleri şöyledir: Âmm lafızlar, fıkhnın genel kurallarına oranla daha güçlü ve daha üst bir konumdadır.¹²⁰⁴ Âmm lafızdan hariç tutulmuş (tahsis edilmiş) bir şeye kıyas yapmak caiz olduğuna göre, fikhî kurallara aykırı olarak sabit olmuş şeylere de kıyas yapmak evleviyetle caiz olmalıdır. Diğer bir gerekçe olarak kıyas şer'î

¹¹⁹⁹ es-Semerikandî, *Camîu'l-usul*, 2/171.

¹²⁰⁰ Gazzalî, *el-Müstesfâ*, 324.

¹²⁰¹ Mustafâ Ahmed ez-Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye* (Dimeşk: Daru'l-Kalem, 2012), 151.

¹²⁰² Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/826-827.

¹²⁰³ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 333.

¹²⁰⁴ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî uşûli'l-fıkhn*, 448-449.

bir delil kabul edildiğine göre, kıyas yapmaya bir engel olmadığı sürece asıl olabilecek her şey makîsün aleyh yapılabilir.¹²⁰⁵

Şîrâzî'nin gerekçelerine Saymerî'den reddiye mahiyetinde cevaplar vârid olmuştur: Fıkhın yerleşik ilkeleri, henüz hadis gelmeden önce de amel edilmesi bakımından, hükmünün nas ya da icmâ gibi bir engelin bulunması hariç, geçerli olduğu kabul edilir. Fakat bir hadis, alâkalı olduğu meselede yerleşik kuralın uygulanmasına engel olursa, söz konusu hadisle o kuralın icra alanını daraltırız. Bundan sonra geri kalan kısımda ise yerleşik kural, olduğu gibi uygulanmaya devam eder.

Konunun, umum ifade eden lafzın durumuna benzetilmesine gelince: Âmm lafzın hükmü, hâss lafızla ifade edilen fertleri kapsamına mâni olmamaktadır. Çünkü bu şekilde anlamın daraltılması, sadece âmm lafzın hangi fertleri kapsadığını beyan etmektedir. Tahsisin âmm lafızla aynı anda geldiği kabulü bu sebeptendir. Fıkhın yerleşik kurallarında ise böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü bu kurallar, hadisin uygulanmasına engel olmaktadır. Hadisin hükmü mezkûr kuralların kapsamından çıkarılsa da bu kurallar yine olduğu gibi uygulanmaya devam eder. Netice olarak, umûm lafızlar ile genel kurallar birbirine benzemektedir. Şöyle ki: Şayet âmmın tahsisi, genel kuralın uygulanmasına engel oluyorsa, ona da kıyas yasağı uygulanması gerekir. Yok eğer engel olmuyorsa, engel olandan ayrı tutulur.¹²⁰⁶

Bir diğer husus, “genel kurala aykırı olan nas mensuhtur” sözlerine muhatap olmamak¹²⁰⁷ için âmin tahsisinde nasıl hem âm lafzın hükmüyle hem de hâs lafzın hükmüyle ayrı ayrı amel ediliyorsa burada da durum aynıdır. Diğer yandan Şîrâzî burada kendi mezhebinin yaklaşımını ortaya koymuştur: Genel kurallara aykırı olarak sabit olan hadisi makîsün aleyh olarak kabul etmeleri, Şâfiîlerin istihsanı geçerli bir delil saymamalarına rağmen istihsan ile ulaşılan aynı hükme onların da ulaşmasının sebebini açıklamaktadır.

3.5.4. Hadler ve Keffâretlerde Kıyas

Hadler ve keffâretlerin kıyas yoluyla tespiti, Hanefî ve Şâfiîler arasında çok boyutlu tartışmalara sebep olan ihtilaflı bir meseledir. Hanefîlere göre hadler ve keffâretlerin kıyasa konu edilmesi bazı engellerden dolayı mümkün değildir; fakat Şâfiîler için hadler ve keffâretlerin kıyas yoluyla düzenlenmesinin önünde bir mâni yoktur.

Saymerî, ilk dönem Hanefî ulemâsının bu konuda ilkelerine sıkıca bağlı olduklarını ifade ettikten sonra konuyla alakalı örneklerle yer vermektedir: Livata yapan kimseye zina fiilini

¹²⁰⁵ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, 2/828.

¹²⁰⁶ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 334-335.

¹²⁰⁷ Mustafâ Ahmed ez-Zerkâ, *Şerhü'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*, 151.

işleyene kıyasla zina cezası vermek caiz olmadığı gibi, kapkaç suçunu hırsıza benzeterek el kesme cezası uygulamasına gidilmez. İftira cezası, bu suçu ima ederek işleyene verilemez. Ramazan ayından başka bir ayda orucunu bozan kişi için Ramazan’a kıyasla oruç keffâreti zorunlu görülemez.¹²⁰⁸

Saymerî’ye göre kıyasın hadlerde delil olarak kabul edilmemesinin temel sebeplerinden birisi, asıl ile fer‘ arasında bir benzerliğin (şüphenin) olmasıdır. Bu benzerlik lûtîlikte de bulunduğundan dolayı had cezası lûtî hakkında uygulanmaz. Nitekim bir cariyeye ortak olan iki kişiden birinin bu cariyeye zina yapmasında da haddin düşmesine neden olan şey milk şüphesidir. Dolayısıyla kıyasın mahiyeti haddin sâkıt olmasına sebep olduğuna göre, kıyasın en temel işlevi olan (benzerlik) şüpheli olunca, hadlerin tespit ve tesisinde etkin olması mümkün değildir. Hadlerde kıyas yapmanın yasak olmasının diğer bir gerekçesi de mezkûr cezaların namaz, zekât gibi Allah hakkı olan ve (hudûdullah) sınırları naslarla belirlenmiş olmasıdır. Namazdaki rekât sayıları ve zekâtta nisap miktarı, kıyas yapmak suretiyle tespit edilemeyeceğine göre, hadler de bu yolla tespit edilemez.¹²⁰⁹

Şîrâzî, hadler ve keffâretlerin kıyas yoluyla tespitinin mümkün olacağıyla alakalı olarak kıyasın şer‘î bir delil olduğuna dair âyet ve hadisleri zikretmiştir.¹²¹⁰ Özellikle “Mu‘âz hadisi” diye meşhur olan hadiste Mu‘âz b. Cebel (ö. 18/639) r.a., “kendi re‘yimle içti had ederim, konuyu hükümsüz bırakmam” ifadesinde bulunmuştur. Buradaki “rey”den maksat kıyastır ve kıyasın nerede câri olup olmayacağıyla alakalı bir ayırım yapılmamıştır.¹²¹¹ Ayrıca kıyas, haber-i vâhid gibi zannî bir delildir ve her ikisinde de yanılma ve hata etme mümkündür. Dolayısıyla hadler ve keffâretin haber-i vâhid ile tespiti caiz olunca, kıyas yoluyla da tespiti caiz olduğu anlaşılmaktadır.¹²¹²

Saymerî, asıl ve fer‘ arasındaki illetin tespiti başlı başına şüphe barındırdığından dolayı had ve keffâretlerde bu yöntemle hüküm tespit etmenin doğru olmayacağını beyan etmiştir. Şîrâzî ise, kıyas ve haber-i vâhid zann ifade ettiklerinden dolayı hüküm tespiti açısından eşit konumda olduklarını ifade etmiştir. Netice olarak, her iki delilin diğerinin fonksiyonunu icra etmesinde bir sakınca olmadığı anlaşılmıştır.

Saymerî, Şîrâzî’nin haber-i vâhid ve kıyası hiyerarşik açıdan aynı görmesine karşı çıkmıştır. Şöyle ki: Ebû Yûsuf’tan haber-i vâhid rivayetiyle gelen hadleri kabul etmekteydi.

¹²⁰⁸ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 336.

¹²⁰⁹ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 336.

¹²¹⁰ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 2/793.

¹²¹¹ Seyfüddîn Ebû’l-Hasen Ali b. Ebî Ali b. Muhammed el-Âmidî, *et-Tarîkatü’s-sağîre fî mesâilü’l-hilâf beyne’s-Şâfi’iyye ve’l-Hanefiyye*, thk. Abdurrahman Yûsuf Osmân (Amman: Dârü’l-Feth, 2024), 555.

¹²¹² Şîrâzî, *et-Tebşîra fî uşûli’l-fîkh*, 440-441.

Kıyasın da haber-i vâhid gibi zann ifade etmesi bakımından, “Ebû Yûsuf’a göre, hadlerin kıyas yoluyla tespiti caizdir” denilebilir. (Fakat bu durum Ebû Yûsuf’un fetvasından çıkarılacak zorunlu bir netice değildir.) Zira haber-i vâhid, fikhî kaynak olması bakımından kıyastan daha güçlüdür. Ebû Yûsuf, hadlerin kıyasla düzenlenmesine cevaz vermese de haber-i vâhid ile düzenlenmesine cevaz veriyor olabilir.¹²¹³

Şîrâzî’nin Hanefilere itiraz olarak yönelttiği hususlardan birisi de şöyledir: Ramazan orucu tutan kimse eşiyle cinsel ilişkide bulunursa ona keffâret gerekir, çünkü ilgili rivayetin zâhirinden anlaşılan mâna bu şekildedir. Halbuki siz Hanefiler, rivayetteki cimâya kıyasla yemek içmek suretiyle orucunu bozan kimseye sadece kaza değil, keffâret gerektiğini de ifade ediyorsunuz.¹²¹⁴

Şîrâzî ve birçok Şâfiî usûlcünün dile getirdiği bu itiraz Hanefî usûlcüler tarafından cevaplandırılmıştır.¹²¹⁵ Şöyle ki: Hanefiler bu konuda Ebû Hüreyre (ö. 58/678) kanalıyla gelen rivayeti delil almaktadır. Şöyle ki, bir adam: “Ey Allah’ın Peygamberi! Ben Ramazan’da sefer veya hâstalık olmaksızın orucumu bozdum” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona “köle âzâd et” dedi. Hz. Peygamber, o kişinin sorusundan, sefer ve hâstalık gibi bir ihtiyaçtan dolayı orucunu bozduğunu anladı. Ebû Dâvûd (ö. 275/889) bu hususa şöyle açıklık getirdi: “Bir adam Ramazan’da oruçluyken su içtim” dedi. Bunun üzerine Hz. Ali (r.a.), “keffâret, yeme, içme ve cinsellikten dolayı olur” dedi. Bütün bunlardan sonra Serahsî (ö. 483/1090 [?]) “Biz keffâreti kıyas yoluyla değil, nasdan istidlal ederek gerekli görüyoruz” dedi.¹²¹⁶

Hanefî usûl ve fîrû‘ eserlerinde hem cimâ hem de “fîr” lafzının, yani yeme anlamına gelen rivayetlere yer verilmiştir. Hanefiler kanaatimize göre konu hakkındaki rivayetleri cem ettikten sonra nasda keffârete illet olarak yeme içmeyi kabul etmişlerdir. Diğer rivayetleri Şâfiîlerin bahse konu etmemesi, aralarında rivayetleri ma‘mûlun bih görme konusunda farklı bakış açılarına sahip olduklarını göstermektedir.

İmam Şâfiî, Hanefilerin bu konuda çelişkili olduğunu ifade etmiş; hadlerde kıyasa gittikleri gibi, bunu aşarak istihsânla dahi hadleri tayin ettiklerini iddia etmiştir. Şöyle ki: Zina suçuna şahit olanlardan bazısı bu olayın evin bir köşesinde, bazısı ise başka köşesinde gerçekleştiğini iddia etseler, aleyhinde şahitlik edilen kişiye istihsânen ceza uygulanır.¹²¹⁷ Saymerî, ilgili itiraza karşı, şahitliğin kabulü ve zina haddinde istihsânın dayanağının nas olduğunu söylemiştir. Yani burada yoktan icat edilmiş bir had söz konusu değildir. Meselenin

¹²¹³ es-Saymerî, *Mesâ’ilü l-hilâf*, 337.

¹²¹⁴ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî uşûli l-fikh*, 441.

¹²¹⁵ Cessas, *el-Fuşûl fî l-usûl*, 4/108.

¹²¹⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, 3/73.

¹²¹⁷ Cessas, *el-Fuşûl fî l-usûl*, 4/108.

istihsân yönü, zina fiilinin bir köşede başlayıp diğer köşede devam etmiş olabilmesidir.¹²¹⁸
Dolayısıyla bize yöneltilen bu itiraz temelden çürüktür demiştir.¹²¹⁹

Hanefiler, belli bir sınırı olan şeylerin zan ile tespit edilemeyeceğini söylemişlerdir. Mesela zekâtın nisabı şer'î takdir ile bilinir. Dolayısıyla bu tür taabbudî yerlerde kıyas câri olmaz demişlerdir.

3.5.5. Şer'î İletlerin Tahsisi

İlet dil açısından hâstalık anlamına gelir ki hâstalığa (illete) düçar olan kimsede genellikle bir tesir ve değişiklik olur. Mesela bir şeyi yapmaya gerekçe olabilir; Zeyd'in Amr'a ikram etmesinin illeti (sebebi) ilmidir gibi. Çünkü illetin olduğu yerde değişiklik olur.¹²²⁰

Terim olarak illet, asl ve fer'i birleştiren bir vasıftır ki varlığı her iki tarafta bulunmaktadır. Bu sayede aslın hükmü fer'e taşınmış olur. Diğer bir tarifi, zahir, munzabıt ve hükmü bildiren vasıftır.¹²²¹ İlet etrafında mezhepler arasında ittifak edilen yönler olduğu gibi ihtilaf edilen yönler de vardır. Dolayısıyla Irak Hanefileri ile Şâfiîler arasında önemli ihtilaflardan birisi de illetin tahsisi meselesidir. İlette asıl olan mudtarit olmasıdır, yani illetin bulunduğu her yerde hükmün de bulunması gerekir. Bu durum âmm lafzın kapsamı gibidir.¹²²² Âmm lafız tahsis edilince, lafız bulunduğu halde hükmü yoktur. Tartışmaya medar olan husus illet için de aynı şeyi söylemek mümkün müdür? Yani bir yerde şer'î illet bulunduğu halde hükmünün bulunmaması mümkün müdür?

Saymerî, "illetin tahsisi bize göre caizdir" dedikten sonra İmam Mâlik'in aynı kanaatte olduğunu ifade etmiştir. Fakat İmam Şâfiî, illeti mansusanın tahsisini caiz görmemektedir. Bazı Şâfiî âlimler, şer'î illetlerin hiçbir surette tahsisini caiz görmezler.¹²²³ Şîrâzî, müstenbat olan illetin tahsis edilemeyeceğine dair başlık açsa da ilgili usûl eserinde kendi ashabından illeti mansusanın dahi tahsis edilemeyeceğini ifade etmiştir.¹²²⁴ Hanefilerden bir grup da bu görüşü benimsemiştir.¹²²⁵

Konu hakkında Saymerî'nin yaklaşımı şöyledir: Şer'î illetler, hükümlere delalet eden emâredirler. Mutlak surette hükmü gerektirici değildirler. Çünkü illetler, henüz din gelmeden

¹²¹⁸ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 2/34.

¹²¹⁹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 337.

¹²²⁰ Heyto, *el-veciz*, 423.

¹²²¹ Heyto, *el-veciz*, 415.

¹²²² Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî, *et-Temhîd fî uşûli'l-fıkh*, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe - Muhammed b. Alî b. İbrâhim (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1985), 2/34.

¹²²³ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 353.

¹²²⁴ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî uşûli'l-fıkh*, 468.

¹²²⁵ "Şer'î illetin tahsisi" Irak Hanefileri ile Maveraünnehir Hanefilerinin ayrıştığı hususlardan biridir. Şemstüleimme es-Serahsî, şer'î illetlerin tahsisini selef-i sâlihîn ve Ehl-i sünnet öğretisine aykırı görmekte ve buna cevaz verenleri Mu'tezile'ye eğilim göstermekle itham etmektedir. Serahsî, *el-Usûl*, II, 208.

önce mevcut idi; fakat bu durumda hükümle bağlantısı yoktu. Netice olarak, illetler her durum ve şartta hükmü gerektirmeyebilir.¹²²⁶ Şîrâzî ise bir illet hükme tealluk edince, bu bir kastedicinin kastetmesiyle olur ki bu Şâri‘ Teâlâ’dır. Mevcut hüküm bazen tahsis edilmiş bazen de umum üzere kalmıştır. Netice olarak hükmün tahsis edildiğinden emin olamadığımızdan dolayı hükmü mutlak olarak bırakmak caiz olmaz.¹²²⁷

Saymerî’nin görüşünü destekleyen bir örnek şöyledir: Evli çiftlerden birisinin irtidat etmesi halinde ayrılık gerçekleşir ve eşler birbirine haram olur. Çünkü burada haram kılmayı gerektiren sebep (illet) riddet yani dinden dönmektir ve çiftlerin riddeti, birisinin riddeti gibi, aynı anda olmuştur. Bu kıyasın gerektirdiği durumdur. Fakat illetin tahsis edilebileceğini savunanlar burada kıyası terk etmişlerdir. Yani illet olduğu halde illetin gerektirdiği hüküm ayrılık yoktur. İletinin tahsisine delil olarak sahabe döneminde ehli riddet ne zamanki müslüman oldular, sahabe onları eşleriyle aralarında ayrılmaya hükmetmediler. Şöyle bir itiraz gelirse: “Aynı anda riddet edip yine aynı anda nasıl müslüman olduklarını tespit ediyorsunuz?” denirse cevaben şöyle deriz: Mezkûr meselede öncelik-sonralık bilinmezse tarih sakıt olur ve olay aynı anda olmuş gibi kabul edilir.¹²²⁸

Burada illet olduğu halde illetin gerektirdiği hüküm yoktur. Şer’î illetin sebebi şer’in kendisidir; bazı zamanlarda illet olurken bazen olmaz. Ancak aklî illetler böyle değildir; aklî illetler her zaman illet olma özelliğini devam ettirir.¹²²⁹ Hareket ve sükûn gibi bunlarda birinin varlığı diğerinin yokluğu demektir.

Saymerî, aklî illetlerle şer’î illetlerin farklı olduğunu ifade etmiştir. Şöyle ki; aklî illetler, akıl yoluyla illet olmamıştır; kendi başına kaim olan illetlerdir. Filhakika, yeryüzünde akıl sahibi bir varlık yokken de onlar illet idi.¹²³⁰

Şer’î illetler, vahyin ve Hz. Peygamber’in bildirmesiyle illet olarak tespit edilmişlerdir. Şayet illetler mutlak surette hükmü gerektirseydi, hüküm için nasın gelmesine bağlı kalınmazdı. Dolayısıyla, şer’î illetlerde tahsisin caiz olmadığına delil olarak zikredilen durum, aklî illetlerde farklılık göstermektedir.

Şer’î illetlerin tahsisini¹²³¹ caiz görmeyenlere göre böyle bir şeyin caiz olmamasının anlamı, illet olarak tanımlanan bir özelliğin tahsis edilebilmesi halinde illetlikten düşeceğidir.

¹²²⁶ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 354.

¹²²⁷ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 2/882.

¹²²⁸ Ebu Bekr er-Razî Cassas, *Şerhu Muhtasarı Tahavi* (Medine: Daru’s-Sirac, 2014), 4/359.

¹²²⁹ Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-Uddetu fî usûli’l-fıkh*, 4/1389.

¹²³⁰ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 354.

¹²³¹ İletinin tahsisi konusunda usulcüler dört gruba ayrılmışlardır. *Birincisi*: Mutlak olarak illetin tahsisinin caiz olduğunu savunanlar. Kerhî, Debûsî gibi Hanefî âlimlerin yanısıra Safiyyüddîn el-Hindî gibi Şâfililer bu gruptadır. *İkincisi*: mutlak olarak illetin tahsisini kabul etmeyenler. Bâkılânî, Râzî, Ferrâ, Ebû’l-Hüseyn el-Basrî gibi fakihler bu görüşü savunmuşlardır. *Üçüncüsü*: İlet nasla belirlendiğinde tahsisini caiz görüp

Şîrâzî, illetin tahsis edileceğini savunmanın delilleri eşitlemek olduğunu iddia etmiştir. Bu durumda bir illetin iki zıt hükme tealluku söz konusu olur ki böyle bir şey caiz değildir.¹²³² İletinin tespiti de, müstenbat illetin sıhhat yolu olarak benimsemediği için Şîrâzî kısmen farklı bir itiraz daha dile getirir: Umumun delaleti tahsisle ortadan kalkmaz, çünkü onu bilmek ancak Şâri'nin lafzıyla mümkündür. İletteki durum ise böyle değildir, çünkü onu bilme yolu delil getiren kişi (müstedil)dir. Hükümün yokluğu, onun emareyi tespit edemediğini gösterir. Ayrıca Şâri, âmm lafızdan sonra mutlaka tahsis gerektiren konuları açıklar; müctehid böyle değildir.¹²³³

Irak meşayih ve Debûsî (ö. 430/1039), illeti mensusa ve müstenbatının tahsisini caiz görmüştür ve bu aynı zamanda Mu'tezile'nin de görüşüdür. Semerkant meşayih ve onların reisi Ebû Mansûr (ö. 333/944), müstenbat illetin tahsisini caiz görmemiştir. Bu görüş aynı zamanda es-Serahsî (ö. 483/1090 [?]), Ebû'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089), Ebû'l-Yûsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) gibi âlimlerin görüşüdür. İmam Şâfiî (ö. 204/820) nezdinde kabul edilen görüş de böyledir.

Semerkant bölgesinin âlimleri illeti mansusa konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı illetin tahsise uğrayacağını savunurken bir kısmı caiz olmadığını iddia etmiştir. Sahih olan görüşün, caiz olmadığı şeklindedir.¹²³⁴

İlet ister mansus ister müstenbat olsun illetin tahsis edilmesinin caiz olmaması tahsisin tenakuza sebep olmasıdır halbuki şer'i şerifte tenakuz ve tutarsızlık caiz değildir.

3.5.5.1. Uygulama alanını aşmayan bir illetin etkisi (kâsır illet tartışması)

İletinin şartlarından birisi de illetin kâsır olmamasıdır. Kâsır illet, sadece asıldaki hükmün sebebinin açıklayan, başka bir yerde uygulanma imkânı olmayan illettir. Fakat bu şart Hanefî ve Şâfiîler arasında tartışmalı bir konudur. İlet-i kâsıra ile hüküm transferi olup olmayacağı tartışması tarafların münâsib vasıf konusunda farklı düşüncelerinden kaynaklanmaktadır. Hanefîlere göre münâsib vasfın illet olabilmesi için ayrıca onun müessir olması da şarttır. Şâfiîler ise, vasfın muhil olmasını yeterli görmüşlerdir; yani müessirlik gibi şartlar aranmaksızın zihinde canlanan vasfın hükme münâsip olmasıdır.¹²³⁵

ictihadla tesbit edilmişse caiz görmeyenlerdir. Mâtürîdî, Serahsî, Pezdevî gibi Mâverâünnehir Hanefî usulcileri ile Bâcî gibi Mâlikî Âlimler bu görüştedir. Şâfiîlerin genel kanaati illet ictihad yoluyla belirlenmişse tahsisi caiz değildir. *Dördüncüsü*: İlet çıkarımla tesbit edilmişse tahsisini caiz görüp nas yoluyla belirlenmişse caiz görmeyenler. İbn Süreyc' bu görüşü savunan gruptandır. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 7/171-173; Nemle, *el-Mühezzeb*, 5/2156-2159.

¹²³² Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fıkḥ*, 468.

¹²³³ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fıkḥ*, 439.

¹²³⁴ es-Semerkandî, *Camîu'l-usul*, 2/237.

¹²³⁵ Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, 106.

Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve arkadaşları, kâsır illetin hükme etkisinin sahih olmadığını söylemiştir. Bu aynı zamanda bazı Şâfiîlerin de görüşüdür. Ebû Hanîfe'ye göre asıl hüküm nassa izafe edilir; illete izafe edilen hüküm ise fer'e ait hükümdür. Gazzâlî et-Tûsî (ö. 505/1111) bu tartışmanın lafzî olduğunu ve illetin tarifinin beyanıyla alakalı bulunduğunu ifade etmiştir.¹²³⁶ İmam Şâfiî (ö. 204/820) ise hükmün aslında da fer'de de aynı anda illete izafe edileceğini, netice olarak kâsır illetle ta'lîlin caiz olduğunu söylemiştir.¹²³⁷

Şîrâzî'ye göre de illet şer'î emâredir; hâs ve âm olması caizdir. (Şîrâzî burada illet yerine kıyas kelimesini kullanmıştır.) Şâfiî'in nasla bildirmesi (yani mansûs illetin kâsır olması) caizse müstenbat illette de bu caizdir. Şîrâzî konu hakkında gerekçelerini şöyle zikretmektedir: Her illetin müteaddî olması caiz olduğu gibi kâsır olması da caizdir. Diğer taraftan, aklî illetler şer'î illetlerden daha kuvvetlidir; çünkü aklî illetlerde tart ve aks cereyan eder, ancak bu durum şer'î illetlerde yoktur. Durum böyle olunca aklî illetlerin kâsır olması caiz olunca, şer'î illetlerin kâsır olması evleviyetle caiz olur.¹²³⁸ Şîrâzî, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve arkadaşlarının görüşlerinin hatalı olduğunu bir örnek üzerinden izah etmiştir: İlet, vâkıf yani kâsır olması ve müteaddî olması mümkündür. Ona göre altın ve gümüşteki illet kâsır bir illet olmasına rağmen, altın ve gümüşün dışında semeniyet değeri olan paralarda da faiz illeti cereyan eder.¹²³⁹ Şâfiîlerin diğer bir gerekçesi de illet şer'î delillerden birisiyle desteklenince artık hüccet olur ister fer'e teaddi etsin isterse etmesin.¹²⁴⁰ Burada ortaya çıkan bir ayrışma şudur: İletin hükme tesir etmesi için belli şartları taşıması gerekir. Hanefilere göre bu şartlardan birisi illetin kâsır olmamasıdır. Özet olarak, asıldaki bir vasıf başka olaylara transfer edilemiyorsa ona kıyas yapmak caiz değildir. Netice olarak, Şâfiîlere göre illet için böyle bir şart söz konusu değildir.

Saymerî, Şâfiî ulemâ ve Şîrâzî'nin görüşlerine karşı gerekçeler ortaya koymuştur. Naslarda illeti belirleme (ta'lîl) bizatihi kendileri için değil, hükmü naslarda açıklanmayan fer' için yapılmaktadır. Nas ya da icmân bulunduğu yerde illet tesbitine gerek yoktur. Zira fikhî meselelerin tamamının hükmü naslarla açıklanmış ve üzerinde icmâ sağlanmış olsaydı, kıyasa gerek kalmazdı. Dolayısıyla sadece asla mahsus olan, yani hükmün kendisi sayesinde fer'e transfer edilemeyecek illeti tesbit etmenin anlamı yoktur. Çünkü söz konusu illetin varlığı ile yokluğu arasında herhangi bir fark yok demektir.¹²⁴¹

¹²³⁶ Huccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muḥâmed b. Muḥâmed el-Gazzâlî, *Şifâ'u'l-ğalîl fî beyâni's-şibh ve'l-muḥîl ve mesâliku't-ta'lîl*, thk. Hamdî el-Kebîsî (Bağdat: Matba'atu'l-İrşâd, 1971), 537.

¹²³⁷ es-Semerkandî, *Camiu'l-usul*, 2/215.

¹²³⁸ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî uşûli'l-fikh*, 452.

¹²³⁹ Şîrâzî, *el-Luma' fî uşûli'l-fikh*, 108.

¹²⁴⁰ es-Semerkandî, *Camiu'l-usul*, 2/214.

¹²⁴¹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 359.

Şîrâzî'nin ilgili gerekçelerine itirazı şöyledir: Asılla fer' arasında hüküm transferi hikmetle mümkündür ki bunu gerekli kılan şey de malahattır; yani asıldaki malahat aynı şekilde fer'de de olunca hüküm transferi mümkündür.¹²⁴² Burada yeni bir tartışma konusu, hikmetle ta'lîl ve hüküm transferinin mümkün olup olmadığı meselesidir.

Şîrâzî'nin ortaya koyduğu gerekçelere karşı Saymerî'nin de itirazları vardır. Şöyle ki; malahat illeti (hikmet), illeti kâsır olan yerlerde değil, müteaddî olan asıllarda bulunur. Nitekim bir ibadet, emredilen şekilden farklı olarak yerine getirilse bu ibadet “fâsid” olur. Aslın illetini tesbit etmenin yegâne sebebi, hükmün illetini bulup fer'e hükmü transfer etmektir. Buradan anlaşılıyor ki, “hüküm illeti” ile “malahat illeti” farklı şeylerdir.

Saymerî'nin kâsır illetle ta'lîle karşı çıkmasının sebeplerinden birisini de şöyle izah etmiştir: Fer'e transferi mümkün olmayan bir illetle ta'lîl caiz olsaydı, aslın sahip olduğu bütün vasıfların illet olarak kabul edilmesi evleviyetle caiz olurdu. Asla ait bütün vasıfların illet olabileceği düşüncesi ise, bir şeyin kendisinin illeti olabileceği varsayımına götürür ki, böyle bir varsayım kabul edilebilir bir durum değildir.¹²⁴³

Şâfiî fakihi Zencânî el-Bağdâdî'nin (ö. 656/1258) *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl* adlı eserinde bu mesele hakkında; altın ve gümüşteki illetin semeniyet olup sadece asla mahsus olduğu halde, onların dışında semeniyeti olan paralarda aynı illetin olacağı gibi fûrû fıkha yansıyan pek çok yön ele alınmıştır.¹²⁴⁴ Hanefî âlimler ise, illeti kâsıra icmâ ile kat'î bilgiyi gerektirmez, makîsün aleyhde de amel etmeyi gerektirmez. Dolayısıyla bir meseleyi asıldaki hükmünden koparıp illeti kâsıraya nispet etmek caiz değildir.¹²⁴⁵ Korku namazı fiilî savaş hali için teşri edilmesine rağmen, Şâfiîler can güvenliğini tehlikeye atan vahşi hayvan saldırısı, sel, deprem gibi durumlarda dahi bu namazı kılarlar.¹²⁴⁶ Hanefîler bu hususta illeti kâsır gördüklerinden dolayı ruhsatın alanını genişletmişlerdir.

3.5.6. Mezhep Ulemâsında “İstihsân” Tabiri

Dil açısından istihsân güzel bulmak demektir. Örnek olarak “bir şeyi güzel buldum” veya “güzel olduğuna inanıyorum” demek gibidir. Bir şeyi çirkin görmek de bu kavramın tam zıddıdır. Bundan dolayı bazı fukahâ, istihsân ile hükmeden kimsenin kıyası terk ettiğini iddia etmiştir.

¹²⁴² Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fikh*, 459.

¹²⁴³ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 359-360.

¹²⁴⁴ Ebû'l-Menâkıb Şihâbeddîn Mahmûd b. Ahmed ez-Zencânî, *Tahrîc'ul-fürû' 'ale'l-usûl*, thk. Muḥâmed Edîb Şâlih (Beyrut: Muessetu er-Risâle, 1398), 1/49.

¹²⁴⁵ es-Semerkandî, *Camîu'l-usul*, 2/214.

¹²⁴⁶ Şems ed-Dîn Muḥâmed b. Aḥmed eş-Şâfi'î el-Haṭîb eş-Şîrbînî, *Muğnî'l-Muḥtâc ilâ Ma'rifeti Me'ânî Elfâzi'l-Minhâc* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/580.

İstihsânın dil kökenli anlamından dolayı bazı kimseler, şer‘î bir gerekçe olmadan kıyası terk etmek olarak anlamışlar ve bu sebeple istihsân ile amel eden âlimleri tenkit etmişlerdir.¹²⁴⁷ İmam Şâfiî (ö. 204/820) bu konuda çok sert açıklamalar yapmıştır: Her kim Allah ve Rasûlünün hakkında beyanı olmayan bir meselede “ben bunu güzel görüyorum” derse ve meylettiği görüş şer‘î açıdan onaylanmazsa, ilgili ifadenin Allah ve Rasûlünün hükmü diye lanse edilmesi büyük bir hatadır.¹²⁴⁸

Fakat istihsân ile amel eden âlimler, istihsânı “kıyâs-ı celîye muarız olan delil” diye tarif etmişlerdir. Buradan istihsân ile kıyasın farklı deliller olduğu anlaşılmıştır.¹²⁴⁹ Çünkü fukahâ, kıyastan daha sağlam bir delile istinaden kıyasla amel etmemeyi güzel gördüklerinden dolayı bu adla anılmıştır. Her ne kadar istihsân kıyastan anlaşılması bakımından daha kapalı olsa da fukahâ, celî kıyası değil istihsânı tercih eder. Çünkü burada önemli olan delilin kuvvetli oluşudur.¹²⁵⁰

İstihsânın gerekliliği ve istihsân ile amel etmek aklî açıdan gayet açık ve son derece önemlidir. Çünkü kıyasın mudtarid olması, yani tek çıkış yolu gibi algılanması; aynı şekilde umum ifadenin hükümde sürekli olması, bazı durumlarda malahatı temin etmeye engel olur. Bu açıdan müçtehidin bir delile dayanarak genel hükümden özel hükme gitmesi malahatı temin için son derece önemlidir. İstihsânın temel hedefi bu şekilde tezahür etmektedir.¹²⁵¹

İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve ashabının istihsân konusunda Hanefilere yönelttiği ağır eleştirilere karşı Saymerî tarafından cevaplar verilmiştir. Şöyle ki; farklı mezheplere mensup âlimler, istihsân kavramıyla kastedilen şeyi bilmeden Hanefiler hakkında olumsuz eleştirilerde bulunmuşlardır. Onlara göre istihsân, hiçbir delile dayanmaksızın kişisel arzulara göre hüküm vermektir.¹²⁵² Hanefilerin birçok hükme delil olarak aldıkları istihsân hakkında olumsuz kanaat belirtilmesinin temel sebebi, bu delil hakkında yeterli bilgi sahibi olunmamasıdır. Zira bu hususu Saymerî de dile getirmiştir. Bu delil, klasik usûl eserlerinde kıyasla iç içe zikredilse de kıyastan ayrı bir delil olduğu âşikârdır. Saymerî, istihsânın şer‘î bir delil olduğuna dair ayet ve hadislerden örnekler zikretmiştir. Şirâzî ise, istihsâna dayalı hüküm vermenin bâtil olduğunu ifade etmiştir. Çünkü ona göre istihsân, kişinin sırf bir şeyi güzel görmesinden dolayı kıyası delilsiz terk etmesidir.

¹²⁴⁷ ed-Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 404.

¹²⁴⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Üm*, ed. Mahmûd Matracî (Beyrut: Daru’l-Ma’rife, 1393), 7/315.

¹²⁴⁹ Muhammed Zâhid el-Kevserî, *el-Fıkh ve Usûlü’l-Fıkh*, 2. bs. (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2010), 89.

¹²⁵⁰ ed-Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 404.

¹²⁵¹ Muhammed Ubeydullah el-Es’adi, *el-Mûcez fî Usuli’l-Fıkh*, 258.

¹²⁵² es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 349.

İmam Şâfiî (ö. 204/820), Bişr b. el-Merîsî'den (ö. 218/833) Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) istihsânı, kişinin delil olmaksızın sırf güzel gördüğünden dolayı kıyası terk etmesi şeklinde tanımladığını nakletmiştir. Müteahhirûn Hanefiler bu iddiayı inkâr etmişlerdir. Kerhî (ö. 340/952) istihsânı, bir mesele hakkındaki hükümden hususi bir delile dayanarak udûl etmek diye tarif etmiştir. Bazı Hanefiler ise “iki delilden en kuvvetlisiyle amel etmek”, bazıları da “illeti tahsis etmek” şeklinde ifade etmişlerdir.¹²⁵³ Yukarıda görüldüğü gibi, Hanefî bir âlim olan Bişr b. el-Merîsî'den yapılan bu nakil, istihsân hakkında olumsuz eleştirilere sebep olmuştur.

Saymerî istihsân hakkında Kur'an ve Sünnet'ten deliller getirmiştir: Şöyle ki, hadislerde “Müslümanların güzel gördüğü Allah katında da güzeldir; Müslümanların kötü gördüğü şey Allah katında da kötüdür”¹²⁵⁴ şeklinde ifadeler bulunur. Bu hadis, Abdullah b. Mes'ûd'un sözü olarak da nakledilmiştir.¹²⁵⁵ Şirâzî ise ilgili hadis hakkında, burada kastedilenin istihsân değil, bilakis bütün Müslümanların güzel görüp üzerinde icmâ ettikleri şey olduğunu söylemiştir.¹²⁵⁶ Çünkü icmâ ehlinin güzel gördüğü şey Allah katında da güzeldir; dolayısıyla ona yönelmek ve onunla amel etmek vâciptir.¹²⁵⁷

Şirâzî'ye göre kıyas, Kitap ve Sünnet gibi şer'î delillerden biridir. Dolayısıyla delil olmaksızın terk edilmesi caiz değildir. Delil olmadan kişi güzel gördüğü şeye rucû edecek olsa, ulemâ ile avam arasında bir fark kalmaz. Çünkü onlar da ulemâ gibi istihsân yapabilirler. Yine Şirâzî, şayet istihsân Hanefilerin açıkladığı gibi “delillerden kuvvetli olanı tercih etmek”ten ibaretse bu vâciptir; fakat Hanefiler herhangi bir delile dayanmadan kıyası terk ediyorlar, demiştir. Şöyle ki; zina suçuna şahit olanlardan bazısı bu olayın evin bir köşesinde, bazısı ise başka köşesinde gerçekleştiğini iddia etse, aleyhinde şahitlik edilen kişiye istihsânen ceza uygulanır diyerek bir delile dayanmadan böyle bir hükme varmışlardır. Hâlbuki şahitler farklı beyanlarda bulunarak ihtilaf etmiş olmalarına rağmen hadd cezası uygulanmıştır.¹²⁵⁸

Saymerî bu hususa şöyle cevap vermiştir: Şahitliğin kabulü ve zina haddi bağlamında başvurduğumuz bu istihsânın dayanağı nastır. Yani burada yoktan icat edilmiş bir had söz konusu değildir.¹²⁵⁹ Saymerî, istihsânın delil olduğunu ispatlamak için zikrettiği örnekler arasında bizzat İmam Şâfiî'den de nakilde bulunmuştur. İyâs b. Muâviye'nin (ö. 122/740 [?]) “Kararlarınızda toplum malahatını gözetiniz! Kamu düzeninin bozulduğunu gördüğünüzde

¹²⁵³ Şirâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fikh*, 493-494.

¹²⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/84, (Hadis no: 3600).

¹²⁵⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/83, (Hadis no: 4465).

¹²⁵⁶ Ebû İshâk eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/972.

¹²⁵⁷ Şirâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fikh*, 495.

¹²⁵⁸ Şirâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fikh*, 494.

¹²⁵⁹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 337.

onlara iyi muamelede bulunun (istehsinû)!” dediği rivayet edilmiştir. Mâlik b. Enes, kitaplarında “istihsân” tabirine çok yer vermiştir. Hatta İmam Şâfiî bile “Müt‘anın otuz dirhem olmasını istihsân ediyorum (beğeniyorum, yeğliyorum)” demiştir.¹²⁶⁰

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere Bişr b. el-Merîsî’nin Ebû Hanîfe’ye nispet ettiği tanım, İmam Şâfiî’nin Hanefilerin istihsânı konusunda olumsuz tutum sergilemesine sebep olmuş ve Şâfiîler tarafından aynı kanaat nakledilegelmiştir. Hâlbuki Hanefilerin savundukları istihsân ile Şâfiîlerin reddettikleri istihsân aynı değildir. Zira Hanefiler, bir delil olmadan kıyasın terk edilip istihsâna gidilmesini caiz görmemektedirler.

Bu hususu Şirâzî, *Şerhu’l-Lüma’* adlı eserinde dile getirmiştir. Şöyle ki, Hanefilerin müteahhirûn âlimlerinin istihsân olarak tarif ettiği delile örnekler zikretmiştir. Onlara göre istihsân, iki delilden en zayıf olanı terk etmektir. İstihsân; nas, icmâ ve kıyastan dolayı genel kuraldan istisnâî hükme gidilmesidir. Genel kurala göre alışverişte muhayyerlik olmaması gerekir, fakat nas sebebiyle muhayyerlik meşru kılınmıştır. Yine aynı şekilde, hamamda yıkanan kimsenin içeride kalacağı zaman harcayacağı suyun miktarı ve buna göre de ücretin belli olması gerekir; fakat bu, Müslümanların icmâî ile genel kuraldan istisna edilmiştir. Şirâzî bütün bu örnekleri zikrettikten sonra, nas ve icmâ olan hususlarda zaten delil bulunduğunu; fakat kıyasa dayalı olan yerlerde kıyasın hükmünden ayrılıp istihsânen başka hükme varmayı bir istidlal olarak değerlendirmemiştir. Hanefilere bu noktada itiraz etmiş, çünkü ona göre yeni hükme ulaşmada kullanılan yöntem yine kıyastır.¹²⁶¹

Şirâzî’ye göre nassa ve icmâyaya dayalı genel kuraldan istisnâî hükümlere gitmenin yöntemi istihsân değildir; zira bu konuda nas veya icmâ vardır. Diğer taraftan, kıyasa dayalı olandan vazgeçip yeni bir hükme varmak da yine kıyas yoluyla olmuştur. Dolayısıyla buna istihsân demeye gerek yoktur, mealinde açıklamalar yapmıştır.

3.6. İCTİHAT BAHSİ

Şer’î meselelerin hükme bağlanmasında içtihat önemli bir yere sahiptir. Zira kitap ve sünnet sınırlı hükümler ihtiva etmekte ve bütün nasların delalet ve sübut açısından kat’î olmaması içtihadı zarurî kılmaktadır. İctihat, Din’in statik olmadığını, aksine dinamik olduğunu gösteren en temel faaliyettir.

Sözlük açısından cehd kökünden türeyen içtihat, “bir konuda elden gelen bütün gayreti göstermek, bir şeyi elde edebilmek için olanca gücü harcamak” demektir.¹²⁶² İstilah açısından

¹²⁶⁰ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 350.

¹²⁶¹ Ebû İshâk eş-Şirâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 2/973-974.

¹²⁶² Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, 320.

ise müçtehidin Şari'in itibar ettiği delilden gücünü son raddesine kadar kullanarak şer'î hükmü istinbat etmesine denir.¹²⁶³

İçtihat faaliyeti sıradan bir iş olmayıp ancak müçtehit tarafından yapılır ve müçtehidin kendine hâs bir niteliği ve şartları vardır; şöyle ki, akıl baliğ olması, adalet ehli olması, fıkhn kendisinde meleke haline gelmesi ve Kur'an'ın nasih ve mensuhunu, âm ve hâss lafızlarını, mutlak ve mukayyedini, sebab-i nüzulünü, sünneti ve icmayı, Arap dilinin inceliklerini iyi bilmesi gerekir.¹²⁶⁴ Müçtehidler kendi aralarında belli sınıflara ayrılmıştır; fakat şartlar arasında hür ve erkek olmak yoktur. İçtihat başlığı altında konunun tartışılan yönleri incelenecektir. Bu yönüyle içtihatta muhattie ve musavvibe meselesi en çok tartışılan konuların başında gelir.

es-Sem'ânî (ö. 489/1096), müçtehitlerin farklı görüşler beyan etmesinin sonucunda sadece bir görüşün isabet etmesi mümkündür ve bir görüş hak üzeredir, bunun dışındakiler bâtıl ve metruktur demesinin gerekçesini şöyle izah etmiştir: İçtihat faaliyeti müçtehidin bütün gayretini delillerden hüküm çıkarmak için sarf etmesidir. Bir kısım ulema müçtehidin kıyas veya kıyas dışı yöntemle doğruyu bulmayı hedeflemesi olarak içtihatı tanımlamıştır. Bazısı ise içtihatı, galip zannın gerektirdiği hükmü elde etmek şeklinde tarif etmiştir. Bazı ulema ise hükme delalet eden emareler sayesinde doğru olanı talep etmektir. Bu son görüş fukahânın konu hakkındaki yaklaşımına daha yakındır.¹²⁶⁵

3.6.1. Hz. Peygamber'in Şer'î Konularda Re'yle Ameli

Şîrâzî, ashabımızdan bazı kimselerin Peygamberlerin içtihat faaliyetinde bulunmadıklarını iddia ettiklerini, hatta bazı Mu'tezile âlimlerinin de bu görüşü savunduklarını aktarır.

Şîrâzî, kendi görüşünü, "*İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiğine göre hükmedesin diye hakkı içeren kitabı sana indirdik*"¹²⁶⁶ ayetini delil alarak savunmuştur ve ilgili ayette Yüce Allah'ın hükmü nas ve içtihatla göstermesi arasında bir ayrım yapmadığını ifade etmiştir. Çünkü Hz. Dâvud ve Hz. Süleyman içtihatlarıyla hükmettiler ve neticede Yüce Allah onları bundan nehyetmedi. Zira kıyasın delil olduğu Yüce Allah tarafından bildirilmiştir. Hz. Peygamber'in aynen kitaptan istifade ettiği gibi kıyastan istifade etmesi caizdir.¹²⁶⁷

Saymerî'nin bu konudaki kanaati, Üstadımız Cessâs'ın "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şer'î meselelerde re'y ictihadıyla amel ettiği olmuştur" dediği yönündedir. Bazı Şâfiîler de aynı

¹²⁶³ Muhammed Ubeydullah el-Es'adi, *el-Mücez fî Usuli'l-Fıkh*, 285.

¹²⁶⁴ Muhammed Hâsan Heyto, *el-veciz fî usuli't-teşri'l-islami*, 523-528.

¹²⁶⁵ es-Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 2/302.

¹²⁶⁶ en-Nisâ 4/104.

¹²⁶⁷ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fıkh*, 521.

kanaattedir.¹²⁶⁸ Cessâs bu konuyu “Hz. Peygamber içtihat yoluyla bir şeyi sünnet kılması mümkün mü?” başlığı altında tartışmıştır. Şöyle ki: bir grup âlim, “*Kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır. O (size okuduğu), kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir.*”¹²⁶⁹ ayetlerini delil alarak Hz. Peygamber’in şer’î konularda içtihatla hüküm vermesinin caiz olmadığını ileri sürmüştür.

Bir grup âlim ise Hz. Peygamber’in hakkında nas olmayan konularda içtihat yoluyla sünnet kılmasının caiz olduğunu söylemiştir. Diğer bir grup âlim ise Hz. Peygamber’in sünnetinin bazısının vahiy, bazısının da ilham yoluyla olması caizdir; aynı zamanda Hz. Peygamber’in nazar ve istidlal yoluyla çıkarımlarda bulunması da caizdir demişlerdir. Yeni bazı hadiselerin naslardan benzerlerine kıyas edilerek hükmün tesbit edilmesi caizdir. Cessâs, “bize göre sahih olan görüş budur” demiştir.¹²⁷⁰

Bazı kelâmcılar ise, “şer’î konularda Hz. Peygamber’in icthadıyla amel etmesinin aklın mümkün olduğu, fakat fiilî olarak böyle bir şeyin vaki olmadığı” kanaatindedirler. Hâsılı, onlara göre Allah Rasûlü icthad yoluyla hiçbir hüküm ihdas etmemiştir; aksine verdiği bütün hükümler vahiy yoluyla oluşmuştur.

Hz. Peygamber’in icthad yoluyla hüküm tesis edeceğine dair delil, “*Ey basiret sahipleri! İbret alın!*”¹²⁷¹ âyetidir. Tabii ki Hz. Peygamber bu ayetin öncelikli muhatabıydı. Diğer bir delil ise, “*Hâlbuki onu peygambere ve içlerinden yetki sahibi kimselere götürselerdi, elbette bunlardan, onu değerlendirip sonuç çıkarabilecek nitelikte olanları onu anlayıp bilirlerdi*”¹²⁷² âyetidir. Şu âyet, ilk anlamı itibarıyla, Hz. Peygamber’in çözmesi için getirilen bütün dinî problemlerde icthad edebileceğine temas etmektedir. Hem, şer’î konularda gösterilen icthad faaliyeti en üst derecedeki âlimlerin işidir.¹²⁷³

Saymerî ve Şîrâzî bu konuda aynı görüştedir. Hatta Saymerî, “bu konuda bizzat bazı Şâfiîler de aynı kanaattedir” beyanıyla bu hususa dikkat çekmiştir.

3.6.2. Her Müctehidin Musîb Olması

Fıkıh usûlünde “tasvîbu’l-müctehidîn” ve “tahtîetü’l-müctehidîn” başlıkları altında incelenen bu konu, içtihadı medar olan görüşler içinde hakikat birden fazla olur mu, yani müctehitlerden birisi mi doğruya isabet etmiştir yoksa hepsi mi? Fıkıhî görüşler içinde doğru bir tane, diğerleri hatalı mıdır sorularına cevap aranacaktır. Bu konuyu tartışanlar “musavvibe” ve

¹²⁶⁸ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 387.

¹²⁶⁹ en-Necm 53/3-4.

¹²⁷⁰ Cessâs, *el-Fuşûl fi’l-usûl*, 3/239.

¹²⁷¹ el-Haşr 59/2.

¹²⁷² en-Nisâ 4/83.

¹²⁷³ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 387.

“muhattie” diye isimlendirilmiştir.¹²⁷⁴ Musavvibe, Allah katında belirli bir doğru olmayıp, doğrunun müçtehidin zannından ibaret olduğunu ve bütün müçtehitlerin içtihadında isabet ettiğini savunanlardır. Muhattie ise icthadî konularda Allah katında muayyen bir doğru bulunduğunu, müçtehidin bu doğruya ulaşması için elinden gelen bütün gayreti göstermesi gerektiğini savunur. Dolayısıyla, doğru birdir; ona ya isabet edilmiştir ya da isabet edilmemiştir. Konu, ulema arasında detaylı olarak tartışılmıştır.

Bu konuda cumhur âlimler doğrunun tek olduğu yönünde görüş beyan etmişlerdir. Şöyle ki, Yüce Allah katında muayyen bir hüküm vardır; o hükme isabet eden hak üzeredir, diğerleri ise hata etmiştir. Bu görüş aynı zamanda dört büyük mezhep imamlarının da görüşüdür.¹²⁷⁵ İhtilaf edenlerin sayısınca doğrunun olduğunu kabul eden musavvibe ise Basra Mu‘tezilesinden Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) ve yine Basra Mu‘tezile ekolünün öncülerinden, kelâm, tefsir ve fıkıh âlimi Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916) ile Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) tarafından dile getirilmiş olup Ebü'l-Hâsen el-Eş‘arî (ö. 324/935-36), Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) gibi âlimler tarafından savunulmuş, Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından ise en sistematik hale getirilmiştir. Zeydiyye mezhebinin usûlcülerinin görüşlerinin de bu yönde olduğu saptanmıştır.¹²⁷⁶

Şîrâzî konu hakkındaki yaklaşımları şöyle özetlemiştir: Fıkhın fûrû meselelerinde de doğru tektir. Bunun yanında delili bulmak ve isabet etmenin vâcip olduğu Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) tarafından savunulmuş olup, bunun dışındaki görüşlerin geçersiz olduğunu ifade etmiştir. Şâfiî âlimlerin bir kısmı, doğru tektir; fakat müçtehitler içtihat etmekle mükellef olup doğruya isabet etme ile sorumlu tutulmamışlardır. Son olarak, her müçtehidin içtihadının neticesinde isabet ettiğini savunanlar vardır ki bunlar Eş‘arîlerin, Mu‘tezilenin çoğu ve Hanefilerdir; fakat kendi aralarında belli ölçüde ihtilaf etmişlerdir.¹²⁷⁷

Şîrâzî bu konuya aklî ve şer‘î diye taksim ederek başlamıştır. Aklî meselelerde doğrunun çokluğunu savunmak mümkün değildir. O takdirde tevhid ve teslis doğru kabul edilir ki bu caiz değildir.¹²⁷⁸ Dolayısıyla, aklî konularda doğru tektir. Şîrâzî aynı şekilde şer‘î meseleleri de ikiye ayırmıştır: kendisinde içtihadın caiz olmadığı ve içtihadın caiz olduğu meseleler.¹²⁷⁹

Burada içtihadı mesâğ olan yerlerde araştırmaya medar olan şey, doğrunun çokluğu-tekliği meselesidir. Şîrâzî bu konuda “*Hâkim, hüküm verirken içtihadta bulunur da isabetli*

¹²⁷⁴ Hâlid b. Müsâid b. Muhammed er-Ruveytî, *et-Temehzüb: Dirâse nazariyye nakdiyye* (Riyad: Dâru’t-Tedmüriyye, 2013), 1/400.

¹²⁷⁵ Heyto, *el-veciz*, 536.

¹²⁷⁶ Telkenaroğlu, *Erken Dönem Usûl-ü Fıkıh Tartışmaları*, 187.

¹²⁷⁷ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî uşûli’l-fıkh*, 398.

¹²⁷⁸ Şîrâzî, *el-Luma’ fî Uşûli’l-Fıkh*, 129.

¹²⁷⁹ Şîrâzî, *el-Luma’ fî uşûli’l-fıkh*, 129-130.

hüküm verirse, iki sevap kazanır. Yine hüküm verirken içtihatla bulunur da yanılırsa, bir sevap kazanır."¹²⁸⁰ hadisine tutunmuştur. Buradan anlaşılan, müçtehid bazen isabet eder, bazen de hata eder. Saymerî'nin meseleye yaklaşımı çok farklıdır; şöyle ki: ilgili hadis, doğrunun tek olduğunu kabul edenler için delil olamaz. Zira Hz. Peygamber'in bu sözünden matlûb olan eşbeh kast edilmiştir; ona isabet eden iki sevap, edemeyense bir sevabı hak eder demiştir.¹²⁸¹

Saymerî, ilgili hadisi delil olarak eşbeh teorisini ortaya atmıştır ve konuyla alakalı olarak kendi net görüşünü şu şekilde ifade etmiştir: Mezhebimizin âlimlerine göre şer'î meselelerin hükümlerinde her müçtehid isabet etmiştir; fakat görüşlerden sadece birisi doğrudur. Dolayısıyla müçtehid ilgili görüşünde isabet etmişse o hak üzeredir, isabet edememişse doğruya ulaşamamıştır. Fakat isabet edemeyen müçtehid, içtihat faaliyetini yerine getirdiği için sorumluluktan kurtulmuştur. Çünkü her müçtehid kendi gayretiyle vardığı hükümden sorumludur.¹²⁸²

Saymerî, yukarıda musavvibe grubunda adı geçenler gibi her müçtehidin isabet ettiği kanaatinde değildir; fakat Şîrâzî'nin benimsediği muhattie görüşüne de meyletmemiştir. el-Kerhî'den nakledilen: "Her müçtehid içtihatla vazifeli olduğu ilahî hükme isabet etmiştir; ancak doğru, müçtehidlerin ileri sürdüğü görüşlerin arasında birindedir" ve "Allah katında eşbeh"¹²⁸³ bir tanedir, ancak müçtehid buna isabet etmekle sorumlu tutulmamıştır"¹²⁸⁴ görüşü, Saymerî'nin bu konu hakkındaki görüşünde belirleyici olmuştur. Şöyle ki, Saymerî muhattieye eşbeh nazariyesi açısından meylettiği saptanmıştır. Şîrâzî, müçtehitlerin araştırmasını matlûp olan eşbehi bulmak olarak nitelendirenlere şöyle seslenmiştir: Şayet siz Kerhî'nin ifade ettiği şekliyle eşbeh nazariyesine tutunuyorsanız, o takdirde doğrunun tek olduğunu da kabul ediyorsunuz demektir. Fakat Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) gibi eşbeh nazariyesine bakanlara göre müçtehid, görüşünde her hâlükârda isabet etmiştir; bu durumda içtihat etmenin anlamı olmaz.¹²⁸⁵ Şîrâzî'nin bu ifadelerinden, eşbehi matlûb teorisini Kerhî gibi kabul edenlerin doğrunun tek olduğunu kabul ettiklerinden dolayı aralarında bir tartışmaya mahal olmadığı anlaşılmaktadır.

Saymerî bu nazariyeyi tartışmaya konu edinmiştir. Şöyle bir soru yöneltile: Matlûb olan eşbehin, müçtehidin zann-ı gâlibiyle vardığı bir netice ve müçtehidin, Allah katındaki muayyen hükümle değil, bu eşbeh ile hüküm veriyor olduğunu siz de kabul ediyorsunuz!

¹²⁸⁰ Buhârî, "İ'tisâm", 21; Müslim, "Akdiye", 15. Ebû Dâvûd, "Akdiye", 2.

¹²⁸¹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf fi usûli'l-fıkh*, ts., 379.

¹²⁸² es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf fi usûli'l-fıkh*, 2021, 371.

¹²⁸³ Eşbeh terimi, tasvîbü'l-müçtehidîn tartışması bağlamında "Allah'ın muradına en benzeyen hüküm" ve "hükümün kendisine bağlanması yönüyle en kuvvetli illet" anlamlarında kullanılmaktadır. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2, 374.

¹²⁸⁴ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 365.

¹²⁸⁵ Şîrâzî, *et-Tebşıra fi usûli'l-fıkh*, 1/502.

Saymerî, böyle bir iddianın kendi görüşlerini destekleyen en güçlü delil olduğunu söylemiştir. Söyle ki: Zan denilen şeyin, hakikatte var olan bir maznûn ile alakalı olması gerekir. Çünkü hakikati olmayan bir şeyi bulmaya çalışmak bir tür çelişkidir. Yine aynı şekilde, müctehidin “Vardığım neticede, kesinlikle doğruya isabet ettim” demesi, mantikî açıdan tutarsızlıktır. Dolayısıyla müctehid, eşbehi araştırmakla sorumlu olduğuna göre, o eşbeh, Allah katında muayyen bir hakikattir ve o hakikat de asılların içinde hükmü araştırılan hâdiseye en çok benzeyendir.¹²⁸⁶ Buradaki eşbeh, kıyası evlâda illet olarak kabul edilen şey demektir.

Neticede Saymerî, doğrunun çokluğunu kabul etmiyor; fakat musavvibe ve muhattie arasında bir yerde durduğu anlaşılıyor. Buna sebep olan durum, eşbeh nazariyesine tutunmasıdır. Her iki ekol de bu kavramı dile getirirse de üçüncü bir yol olarak karşımıza çıkmaktadır.¹²⁸⁷

3.6.2.1. Birbirine denk iki kıyasın çatışması

Şîrâzî bu meseleyi doğrunun tekliği üzerine bina etmiştir. Doğru tek olunca diğer görüş otomatik olarak batıl olduğu ortaya çıkıyor. Ona göre bir mesele hakkında iki kıyasın çatışması mümkün değildir, mutlaka birisi tercihe şayan olmalıdır. Fakat Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) gibi Mu‘tezile’nin büyük imamları, bir konu hakkında iki delil çatışabilir ve bu konuda müctehit muhayyerdir, dilediği ile amel edebilir. Bu konudaki gerekçelerini şöyle izah etmişlerdir: Bir mesele iki asla benzeyebilir ve bu benzerlik eşit seviyede olabilir, öyle ki birini diğerine tercih edecek ayırt edici bir özellik olmadığında, yukarıda ifade edilen görüş caiz hale gelir.¹²⁸⁸ Şîrâzî ise muhakkak biri tercih edilmelidir; zira ona göre doğru tektir. Saymerî konu hakkında üstadlarından nakilde bulunarak meseleyi izaha çalışmıştır: Kerhî aynı meselede birinin yaptığı helâl olmasını, diğerinin yaptığı haram olmasını gerektirecek şekilde birbirine eşit iki kıyasın bulunması caiz değildir demiştir.¹²⁸⁹ Cessâs’a göre böyle bir durum caizdir. Çünkü o, müctehidin zihninde birisi haramlığı, diğeri helalliyi gerektiren iki kıyas eşit seviyede olursa, bunlardan dilediğiyle hükmedebilir demiştir. Bu görüş aynı zamanda bir grup kelâmcı tarafından da kabul edilmiştir.¹²⁹⁰

Saymerî bu nakillerden sonra meylettiği görüşü gerekçesiyle izah etmiştir: Âlimlerin genel kabulü, şer’î bir meselede iki farklı hüküm ancak bu mesele, hükmü naslarla belirlenmiş asıllardan birine ötekinden daha fazla benzemesiyle ortaya çıkar. En fazla benzeyen (eşbeh)

¹²⁸⁶ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 367.

¹²⁸⁷ Telkenaroğlu, *Erken Dönem Usûl-ü Fıkıh Tartışmaları*, 188.

¹²⁸⁸ Şîrâzî, *et-Tebşîra fî uşûli’l-fıkıh*, 510.

¹²⁸⁹ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 391.

¹²⁹⁰ Cessâs, *el-Fuşûl fî’l-usûl*, 4/210.

müctehidin zihninde veya Allah nezdinde olduğunu savunmak dahi bu durumun sonucunu değiştirmez.

Meseleyi bir örnekle izah etmek gerekirse: İlk defa karşılaşılan hukuki olay (fer‘), birden fazla asl arasından birine daha fazla benziyorsa, ona hamledilmesi gerekir. İlgili olayın, iki asıldan ikisine de “en çok benzeyen (eşbeh)” olduğu kabul edilmez. Netice olarak, iki kıyasın birbirine eşit olması mümkün değildir. Dolayısıyla içlerinden birisinin diğerine göre mutlaka tercih yönü olmalıdır.¹²⁹¹

Bu meselede Şîrâzî ve Saymerî aynı görüşü benimsemektedir. Fakat Şîrâzî’nin gerekçesi içtihadda doğrunun tekliği üzerine bina edilmiştir. Saymerî ise kıyasta birbirine denk birden fazla illet bulunamaz demiştir. Çünkü o da doğrunun tekliğini eşbeh nazariyesi üzerinden kabul etmiştir.

3.6.3. Şâfiî’nin Aynı Olayda Birden Fazla Görüş Bildirmesi

Bir âlimin aynı meselede iki ayrı görüş zikretmesi ilk defa İmam Şâfiî ile gündeme gelmiştir. Fetva verirken böyle bir yöntemi takip etmenin ne derece doğru olduğu yine ondan nakledilen görüşler etrafında tartışılmıştır. İctihadları “kadîm” ve “cedîd” diye ifade edilen Şâfiî, kaynaklarda “kavlü’l-âlim fi’l-meseleti bi kavleyn muhtelifeyn” olarak bahse konu edilen bu mesele diğer mezhep âlimleri tarafından eleştirilmiştir. Hatta Mu‘tezilî Şâfiî-Hanefî geleneğe mensup Ebû Abdillâh el-Basrî’nin (ö. 369/979-80) Şâfiî’nin bu tutumuna karşı müstakil bir eser yazdığı bile söylenir. Eleştiriler daha çok bir kişinin iki zıt görüşe sahip olmasının “iki zıt hükmün aynı anda doğru olduğu” fikrine götüreceğinde yoğunlaşmaktadır.¹²⁹²

Şîrâzî’nin konuyla ilgili savunması şöyledir: İmam Şâfiî’den nakledilen iki kavle herhangi bir itiraz yöneltilmemiştir. Diğer taraftan İmam Şâfiî’nin birinci kavli kadîm, diğer kavli ise cedîd olarak sınıflandırılmıştır. Netice olarak, birinci görüş kendisinden rucû edilmiş, ikinci görüş mezhebin görüşü olduğu ortaya çıkmıştır. Bu durum Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve diğer büyük imamlar tarafından çokça başvurulmuş bir yöntemdir. Ayrıca bu görüşleri tashih ederken “şu doğruya daha yakındır” veya “bu daha eşbehtir” demekle diğer görüşün geçersiz olduğu anlaşılınca mezhebin benimsediği görüş ortaya çıkmış olmaktadır.¹²⁹³

Saymerî, Ebû Hanîfe’den aynı konuda iki rivâyetin geldiğini kabul eder. Ancak bunlar eşzamanlı değildir. Bu durumda Hanefiler, eğer iki görüşün tarihlerini biliyorsak ikincisiyle amel ederiz; bilmiyorsak onun görüşünü en fazla andıranı (mezhep içi ilkelere en yakın olanı)

¹²⁹¹ es-Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf*, 391.

¹²⁹² es-Sem’ânî, *Kavâti’u’l-edille*, 2/326.

¹²⁹³ Şîrâzî, *et-Tebşıra fi uşûli’l-fıkh*, 511-512.

tercih ederiz. Şâfiî ise aynı meselede iki farklı görüşü aynı anda ortaya atmıştır. Böyle bir şey yapmış olması da ciddi bir hukuk hatasıdır.¹²⁹⁴

Şîrâzî, aynı anda bir meselede birden fazla görüş beyan edilebileceği hakkında ümmetin icmâi olduğunu savunmuştur. Şöyle ki, Hz. Ömer (kendisinden sonra halife olacak kişi hakkında) ismen tayin etmemiş, fakat altı kişinin halifeyi aralarından şûrâ yöntemiyle seçmelerini istemiştir. Dolayısıyla, ilgili olayda Hz. Ömer'in yaptığını Şâfiî'nin görüşleri bağlamında yadırgamış oluyorsunuz?!¹²⁹⁵

Saymerî'nin konu hakkındaki cevabı şöyledir: Hz. Ömer, “Halife şu kişidir veya bu kişidir” dememiştir. Şâfiî ise bir meselede iki veya daha fazla görüş belirtmiş, iki farklı yargıda bulunmuştur. Dolayısıyla Şâfiî'nin buradaki davranışı, Hz. Ömer'in davranışına benzememektedir.¹²⁹⁶

Hanefî âlimler, hiçbir kimsenin bir konuda (aynı anda) iki farklı görüş benimsediğini savunmamıştır. Şâfiî âlimleri ise, İmam Şâfiî'nin ilgili görüşünü savunmak için birtakım izahlar yapmışlardır.¹²⁹⁷ Şöyle ki, İmam Şâfiî'nin iki görüşünden hangisinin daha üstün olduğunu tespit etmeleri için öğrencilerini incelemeye ve akıl yürütmeye teşvik etmesiyle açıklamışlardır.¹²⁹⁸ Bazıları da “İmam Şâfiî'nin bu yaklaşımıyla ilgili amacı, mezhebine bağlı olanlara iki görüşünden birini alma özgürlüğünü tanımaktır. Çünkü birini ötekine tercih ettirecek bir sebep bulamamıştır. Dolayısıyla, iki görüşü de eşit düzeyde iki ichtihad olarak kalmıştır” demişlerdir.¹²⁹⁹

Doğrunun tekliğini savunan âlimler açısından bu durum makul değildir. Fakat ichtihadı bir süreç olarak kabul edersek, neticede doğru olan kavlin bu iki seçenekten biri olabileceği yaklaşımı makul görülmektedir. Diğer yandan bu görüşler taban tabana zıt, yani biri haramlığı, diğeri helalliyi ifade ediyorsa Saymerî'nin yaklaşımı tercihe şayan olmaktadır.

3.6.3. Faydalı ve Zararsız Fiillerin Mubahlığı

Bu mesele, fıkıh usûlünde fer'î delillerden ıstıshab başlığı altında ele alınan müstakil bir konudur. Fakat Saymerî ve Şîrâzî bu meseleye ichtihad konusu içinde yer verdiklerinden dolayı her iki müellifin taksimine uyularak burada incelenecektir. Meselenin özü itibarıyla haram ya

¹²⁹⁴ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 400.

¹²⁹⁵ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1075.

¹²⁹⁶ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 400.

¹²⁹⁷ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 400.

¹²⁹⁸ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fikh*, 512.

¹²⁹⁹ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 400.

da helal olduğuna dair bir nas yoktur. Ancak insanlık için faydalı olduğu bilinen işler veya eşyanın hükmü konusunda İslam âlimleri ihtilaf etmişlerdir.

Şîrâzî, ashabımızın kahir ekseriyetine göre, faydalı olan şeyler hakkında nas varid olmamışsa tevekkuf edilir; yani o haramdır veya mübahtır demeyiz. Bu görüş aynı zamanda Ebû Bekr es-Sayrafi (ö. 330/941), Ebû Alî et-Taberî (ö. 350/961) ve Ebü'l-Hâsan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) tarafından benimsenmiştir. Ebû Alî Ebî Hüreyre el-Bağdâdî (ö. 345/956) ise, mübahlığına dair nas varid olmasının dışında haramlığa hamledilir. Bu görüş, Bağdat Mu'tezilesi tarafından da dile getirilmiştir. Ebû Hâmid el-Mervezî (ö. 362/973) ve Basra Mu'tezilesi ise, nas olmayan yerde ibahaya hamledilir demişlerdir.

Şîrâzî bu nakillerden sonra, “Mubah şeriatın izin verdiği şeydir; haram ise şeriatın izin vermediği şeydir. Dolayısıyla naslarda mübahlık veya haramlık söz konusu değilse bu noktada tevekkuf etmek vâciptir” diyerek kendi tercihini beyan etmiştir.¹³⁰⁰

Gazzâlî (ö. 505/1111), mübahlık hükmünü geçersiz sayanların gerekçeleri hakkında açıklama yapmıştır: “Mubah hükmü, bir mübah kılanı gerektirir. Aynen ilim ve zikir kavramları âlim ve zâkiri gerektirdiği gibi, mubih yani mübah kılan Yüce Allah'tır ki hitabıyla kulu bir şeyi yapıp yapmamakla muhayyer bırakmasıdır. Şayet Yüce Allah'tan bir hitap yoksa, o takdirde tahyir ve mübah hükmünden bahsetmek mümkün olmaz” demiştir.¹³⁰¹

Saymerî konuyu aklî olarak izah etmiştir: Yüce Allah bir nesneyi ya ondan bizatihi faydalanmak için ya onunla başkasına zarar vermek için ya da başkaları ondan faydalansın diye yaratmıştır. Bu ihtimalleri sırasıyla tetkik ettiğimizde, Yüce Allah'ın ondan faydalanması düşünülemez; çünkü böyle bir durum Yüce Allah için söz konusu olamaz. Zarar vermek için yaratmış olması da muhaldir. Çünkü çirkin bir eylem Allah'tan sâdır olmaz. Bütün bunlara ilave olarak zarar vermek için yaratılan bir şey, yaratılış gerekçesi olan bir halde bulunmadığında (örneğin insanlara fayda sağladığında), cezalandırılmayı hak edecektir (ki bu da saçmalıktır). Netice olarak, ilk iki ihtimal elendiğine göre, geriye üçüncü ihtimal kalmaktadır ki, o da bahse konu eşyayı kulları faydalansın diye yarattığıdır.¹³⁰²

Şîrâzî, Saymerî'nin konuyu delillendirmesini tenkit etmiştir. Şöyle ki; ilgili konuda akıl, haramlık ve helallik gibi muayyen bir hükmü gerektirici olursa, şer'in bu hükme muhalif bir hükümle varid olması caiz olmaz; çünkü akıl nakil ile çatışmaz. Netice olarak, haram ve helallik hükmünü şeriat belirleyince, aklın bu tür muayyen hükümleri gerektirmesi caiz değildir.¹³⁰³

¹³⁰⁰ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fîkh*, 1/532-533.

¹³⁰¹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/51.

¹³⁰² es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 401.

¹³⁰³ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî uşûli'l-fîkh*, 533.

Saymerî ise Şîrâzî ve bu konuda tevekkuf edenlere karşı cevap niteliğinde ifadeler yer vermiştir: İnsan aklı zulüm, yalan vb. davranışların çirkinliğini algılayabildiği gibi, bahse konu nesnelerin mübahlığını da algılayabilir.

Bu meseleyi detaylandırmak mümkündür. Fakat burada sadece konunun esasını zikredeceğiz. Tartışmanın bunun dışında kalan uzantıları ilm-i kelâmın sahâsına girmektedir ve bu ilme ait eserlerde etraflıca işlenmiştir.¹³⁰⁴

Şâfiîlerin çoğu, teklifin sem'e yani şer'in bildirmesine dayalı olduğunu, akla değil, görüşünü benimsemiştir. Çünkü akıl bizatihi bir şeyin güzel olmasına veya çirkin olmasına delil olmadığı gibi, haram ve helal gibi hükümler için de delil olmaz. Akıl, eşyayı idrak etmeye yarayan bir vasıta; eşyanın güzelliği, çirkinliği, mübahlığı ve haramlığını akıl ancak şeriatın bildirmesiyle kavrar. Mütakellim âlimlerinin çoğunluğu bu görüştedir. Fakat Mu'tezile mütakellim âlimleri bu görüşte değildir.¹³⁰⁵

Saymerî ve Şîrâzî'nin farklı düşüncelerinin temelinde yatan asıl husus, hüsün-kubuh meselesidir. Zira yukarıda Şîrâzî, Eş'arî'yi tevekkuf edenler arasında zikretmiştir. Buna binaen, Şîrâzî kelâmî görüşleri açısından Eş'arî olduğundan dolayı bu meselede aynı noktada bulunmaktadır.

İhtilafa medar olan hususlardan birisi de her iki müellifin "mubah" kavramına yükledikleri anlamdır. Zira Saymerî ve onun gibi düşünenlere göre mubah, yapılmasında sevap, terk edilmesinde azap olmayan eylemdir. Fakat Şîrâzî'ye göre mubah, yapılmasında sevap, yapılmamasında azap olmayan şeyleri Şâri'in haber vermesidir şeklinde tarif edilmektedir.

¹³⁰⁴ es-Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf*, 404.

¹³⁰⁵ es-Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 2/45.

SONUÇ

Hicrî üçüncü asırdan itibaren içtihat faaliyetlerinde gözlenen yavaşlama, hicrî beşinci asırda belirgin bir duraklama dönemine dönüşmüştür. Bu süreçte mezhep taassubu yaygın bir anlayış hâline gelmiş, mezhepler arası ilmî tartışmalar sertleşmiş ve zaman zaman ilmî ölçülerin dışına taşmıştır. Bu dönemde pek çok yetkin âlim yetişmiş olsa da, bu müelliflerin kendilerini ‘mutlak müstakil müctehid’ sıfatıyla tanımlamadıkları; aksine usulde müntesibi bulundukları mezhebe bağlılığı (mukallit seviyesini) tercih ettikleri görülmektedir. Fıkıh usulü ilminin bu evrede zirveye ulaşmış olması, her mezhebin kendi metodolojisinin tutarlılığını kanıtlama gayesiyle yoğun bir telif faaliyetine girişmesine zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda, mezhepler arası metodolojik farklılıkları gerekçelendirme ihtiyacı, bir alt disiplin olan hilâf ilminin inkişafını sağlamış; bu süreçte ihtilafları konu edinen kapsamlı eserler kaleme alınmış ve bilimsel münazaralar literatürün merkezine yerleşmiştir. Ancak yapılan tartışmaların nasların doğrudan değerlendirilmesinden ziyade, mezhep imamlarının içtihat ve görüşleri ekseninde yürütüldüğü tespit edilmiştir.

Araştırmamızın konusu bağlamında, Saymerî’nin *Mesâ’ilü l-hilâf fî usûli l-fıkh* adlı eseri, Usûl-ü fıkıh ihtilaflarını ele alan ilk sistematik telif olarak öne çıkmaktadır. Bu eser, Irak Hanefî hukuk metodolojisine önemli katkılar sunmuş; döneme kadar tartışılan usûl meselelerini mukayeseli ve münazara merkezli bir üslupla incelemiştir. Benzer bir yaklaşımın, Şîrâzî’nin usûl eserlerinde de görüldüğü anlaşılmaktadır. Nitekim Şîrâzî, *Tabakâtü l-fukahâ* adlı eserinde Saymerî ile bizzat görüştüğünü ve dönemin âlimleri hakkındaki birçok bilgiyi ondan aktardığını ifade etmektedir. Bu durum, Saymerî’nin ilmî şahsiyetinin dönemi üzerindeki etkisini açıkça ortaya koymaktadır.

Saymerî ve Şîrâzî, yaşadıkları dönemin siyasî ve ilmî şartları içinde Usûl-ü fıkıh tartışmalarına önemli katkılar sunmuş, hilâf literatürünün teşekkülüne öncülük etmiş ve lafız teorisinin sistematik biçimde ele alınmasına büyük katkı sunmuşlardır. Her iki âlimin eserleri, hicrî beşinci asırda Usûl-i fıkıhın metodolojik zenginliğini ve mezhepler arası etkileşimin ilmî bir zeminde nasıl şekillendiğini göstermesi bakımından yüksek bir değere sahiptir.

Her iki âlimin (Saymerî ve Şîrâzî) belirli meselelerde aynı sonuca ulaşmış olmaları dikkat çekicidir. Örneğin çoğul lafzının en az üç manasına geldiği konusunda mutabık oldukları gibi, bir lafzın anlamının öncelikle sigasına bakılarak tespit edilmesi gerektiği hususunda da görüş birliği bulunmaktadır. Ayrıca “iki” lafzının “üç” anlamında kullanılabileceğine dair rivayetlere karşı sergiledikleri ortak yaklaşım ve karşıt görüşe karşı yönelttikleri benzer aklî deliller, iki âlim arasında fikrî etkileşimin bulunduğu yönündeki değerlendirmeleri

güçlendirmektedir. Sonuç olarak, incelenen metinler ışığında Saymerî ile Şîrâzî arasındaki ayrışmanın, çoğu yerde hükmün kendisine değil, hükme götüren usûlî muhakeme tarzına, delil hiyerarşisine ve lafız–mana ilişkisinin yorumuna dair olduğu söylenebilir.

Saymerî ve Şîrâzî'nin benimsedikleri usûlî prensiplerde ciddi bir tutarlılık göze çarpmaktadır. Şâfiî usûlcülere göre mutlak lafız, âm lafız gibidir; mukayyed ise hâs konumundadır. Dolayısıyla âm bir lafzın hangi yollarla tahsis edilebilmesi mümkünse, mutlak bir lafzın da aynı yollarla takyid edilebilmesi mümkündür. Buna karşılık tahsisi mümkün olmayan bir lafız ile mutlakın takyid edilmesi de mümkün değildir. Şîrâzî'nin ve genel olarak Şâfiî usûlcülerin mutlak lafzı âm; mukayyedi ise hâs lafız gibi değerlendirmeleri, tartışmaların temel mantığını oluşturmaktadır. Aynı yaklaşım, mutlakın mukayyede hamledilmesi konusundaki değerlendirmelerde de görülmektedir.

Bu araştırmada, usûl literatüründe önemli tartışmalara konu olan âm ve mutlak lafızların mahiyetleri ile bu iki kavramın Hanefî fakihî Saymerî ve Şâfiî fakihî Ebû İshâk eş-Şîrâzî tarafından nasıl ele alındığı incelenmiştir. Yapılan incelemeler sonucunda, zahirde benzer görünen bu iki lafzın hakikatte farklı kategorilere işaret ettiği tespit edilmiştir. Âm lafızlar kapsam bakımından tüm fertleri kuşatıcı bir yayılma gösterirken, mutlak lafızlar için söz konusu olan yayılma “şuyû” niteliğindedir ve kapsam bakımından âm seviyesine ulaşmamaktadır. Böylece âm lafızlarda şümûl, mutlak lafızlarda şuyû‘ bulunduğu netleşmiştir.

Çalışmada, Fürû-i fıkıhta pek çok ihtilafa kaynaklık eden âm lafzın haber-i vâhid ile tahsisi meselesi üzerinde özellikle durulmuştur. İncelemeler göstermiştir ki Şâfiîler, Hanefilerden farklı olarak kat‘iliği sübût temelli değil, delâlet temelli ele almakta; bu nedenle haber-i vâhid ile tahsisi mümkün görmektedirler. Hanefîler ve Saymerî ise bu yaklaşımı dilin kat‘î kurallarına güvensizlik olarak değerlendirmekte ve bu noktadan hareketle Şâfiî metoduna eleştiriler yöneltmektedir.

Âm–hâs teâruzunda da iki mezhep arasında belirgin bir ayrışma bulunmaktadır. Saymerî, neshi gerektirmeyen durumlarda âm lafzın tercih edileceğini, çünkü her iki lafzın da kat‘î olduğunu ve âm’ın kapsayıcılık bakımından daha üstün bulunduğunu belirtmektedir. Şîrâzî ise bu durumu teâruz olarak görmemekte; bunun arka planında Şâfiî gelenekte yaygın olan “tahsis edilmemiş hiçbir âm yoktur” kabulünün etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Şîrâzî'nin kıyas-ı hafî ile tahsis konusundaki görüşleri de çalışmada yeniden değerlendirilmiştir. Muhammed Hâsan Heyto'nun, Şîrâzî'nin et-Tefsîrâ'da sadece kıyas-ı hafî ile tahsisi kabul ettiği, ancak el-Luma‘da bu görüşten döndüğü iddiası, kaynak karşılaştırmaları neticesinde isabetli bulunmamıştır. Nitekim Şîrâzî'nin et-Tefsîrâ'da kıyas-ı hafînin tahsiste kıyas-ı celî hükmünde olduğunu açıkça beyan ettiği tespit edilmiştir.

Araştırmada ortaya çıkan bir diğer sonuç, Saymerî'nin sahâbî kavline bakışını ilgilendirmektedir. Saymerî, sahâbî sözünün müstakil bir delil niteliği taşımadığını; bu nedenle sahâbî açıklamalarına dayanarak umum ifade eden hadislerin zahirinin terk edilemeyeceğini ifade etmektedir. Bu tavır, onun bazı meselelerde Hanefî genel kabulüne tam olarak uymadığını ve yer yer müstakil bir değerlendirme ortaya koyduğunu göstermektedir.

Araştırmamıza konu olan usûl ayrışması; emrin fevrî-terahî oluşu, tekrar gerektirip gerektirmemesi, yasaktan sonra emrin hükmü, kaza yükümlülüğünün kaynağı ve geniş vakitli ibadetlerde emir-ihtiyar ilişkisi gibi meselelerde açıkça görülmektedir. Nihai olarak, iki mezhep arasındaki ayrışmanın fer'î hükümlerde değil, hükmün usûlî inşâ sürecinde ortaya çıktığı tespit edilmiştir.

Saymerî ve Şîrâzî'nin usûl meselelerine yaklaşımlarının, mensup oldukları mezheplerin genel kabullerinden önemli ölçüde ayrıldığı görülmektedir. Her iki âlimin de klasik çizgiyi takip etmekle birlikte, bazı konularda mezheplerinden bağımsız özgün değerlendirmeler ortaya koydukları tespit edilmiştir. Nitekim emir-sigası bağlamında Şîrâzî, cumhurun aksine emrin tekrarı gerektirdiğini ve fevriyete delalet ettiğini savunmuş; Saymerî ise Hanefîlerin yerleşik görüşünden farklı olarak emrin doğrudan fevriyeti gerektirdiğini ifade etmiştir. Oysa Hanefî usulünde tercih edilen görüş, emrin fevriyet veya terahiyete delaletinin, onu kuşatan karineler vasıtasıyla belirlenmesi gerektiği yönündedir. Bu örnek, her iki müellifin mezhebi çizgiyi aşan bağımsız yaklaşımlarının göstergelerinden biri olarak ortaya çıkmaktadır.

Ekall-i cem meselesinde ise Saymerî ve Şîrâzî'nin ortak bir anlayışa sahip oldukları ve en az sayının üç olduğunda ittifak ettikleri görülmüştür. Hacb konusundaki yaklaşımlarında da icmâya bağlı kalmışlar ve bir lafzın anlamının belirlenmesinde öncelikle lafzın sığasına bakılması gerektiği hususunda aynı çizgide buluşmuşlardır. Özellikle “iki” lafzının “üç” anlamında kullanıldığına dair rivayetler karşısında gösterdikleri ortak tavır ile bu bağlamda ileri sürdükleri aklî delillerin büyük ölçüde benzeşmesi, iki âlim arasında muhtemel bir etkileşim bulunduğu yönündeki kanaati güçlendirmektedir.

Mücmelin beyanının tehir edilmesi konusunda her iki usûlcünün aynı sonuca ulaşmalarına rağmen, gerekçelendirme biçimlerinde belirgin bir farklılık bulunduğu tespit edilmiştir. Saymerî meseleyi aklî ilkeler üzerinden temellendirirken; ileri sürülen aklî itirazlara yine aklî açıklamalarla cevap vermiştir. Buna karşılık Şîrâzî'nin meseleyi daha çok nas ekseninde ele aldığı, mücmelin beyanının tehirine sadece kısa şekilde temas ettiği görülmektedir. Bu durum, delil değerlendirme yöntemlerindeki ayrışmayı ortaya koyan önemli göstergelerden biridir.

Nesh meselesi ise Şîrâzî ile Hanefî usûlcüler arasında dikkat çekici bir ayrımın bulunduğu alanlardan biridir. Şîrâzî, neshin lûgat anlamı olan “ref” ve “izale” yönlerini öne çıkarırken; Hanefîlerin önde gelen usûlcülerinden Serahsî, “izale” anlamının nesh bağlamında kullanılmasının isabetli olmadığını bir teşbih üzerinden açıklamaktadır. Serahsî’ye göre bir taşın yerinden izale edilmesi onun yok olduğu anlamına gelmediği halde, hükümler açısından neshten sonra önceki hükmün varlığının devam etmesi mümkün değildir. Bu yaklaşım farkı, iki mezhebin nesh kavramına yüklediği anlamın farklılığından kaynaklanan metodolojik bir ayrışma olarak öne çıkmaktadır.

Nassa ziyade meselesi de Hanefîler ile Şâfiîler arasında furû-i fıkha önemli yansımaları olan ihtilaflı bir alan olarak ortaya çıkmış; bu farklılığın temelinde yine nesh kavramına dair farklı tanımların ve yöntem anlayışlarının bulunduğu tespit edilmiştir. Her iki âlimin zikredilen meselelerdeki değerlendirmeleri, mezhep içi görüşleri birebir takip etmek yerine, delil anlayışı ve metodik tercihlerine göre bağımsız bir tutum sergilediklerini göstermektedir.

Saymerî ve Şîrâzî’nin haber-i vahidin kabul şartları, rivayet teknikleri, hadislerin aktarımında kullanılan lafızlar, ma’nen rivayet, senedi kopuk (munkatı‘) rivayetlerle amel edilmesi gibi konularda belirli ilkeler ortaya koydukları görülmektedir. Saymerî, kendi mezhebinin yaklaşımıyla uyumlu biçimde, bir rivayetle amel edilebilmesi için sadece sened tenkidini değil, aynı zamanda metin tenkidine de önem verilmesi gerektiğini vurgulamakta; böylece hem isnad hem de metin açısından değerlendirme yapan sistematik bir yöntem benimsemektedir. Buna karşılık Şîrâzî’nin, rivayetlerin kabulünde isnadın sıhhatine daha sıkı ve belirleyici bir vurgu yaptığı tespit edilmiştir. Her iki müellifin ittifak ettikleri ilkeler bulunsa da Hanefî ve Şâfiî metodolojileri arasındaki karşılıklı itirazların bu çerçevede yoğunlaştığı müşahade edilmiştir.

İki mezhep arasındaki temel tartışma konularından biri olan umûmu’l-belvâ bağlamında Şâfiî usûlcülerin, Hanefîlerin “umûmu’l-belvâ bulunan konularda haber-i vahidle amel edilmez” prensibini ileri sürmelerine rağmen, birçok meselede haber-i vahidle amel ettiklerini belirtmiştir. Saymerî ise bu eleştirilere karşı, söz konusu rivayetlerin gerçekte mütevatir nitelikte olduğunu ileri sürerek tartışmayı daha da derinleştiren cevaplar vermektedir. Hanefîlerin bu alandaki genel prensipleri ile uygulamaları arasındaki gerilim, Şâfiî usûlcüler tarafından da eleştirilmiştir. Nitekim Hanefîler, genel kurallara aykırı hükümler içeren haberlerin “fakih sahabe” tarafından rivayet edilmemesi halinde amel edilmeyeceğini ifade etmişlerdir. Bununla birlikte, oruçlu iken unutarak yiyip içmenin orucu bozmayacağına dair Ebû Hüreyre rivayeti, namazda kahkaha ile gülmenin abdesti bozacağı yönündeki rivayet ve

nebîzle abdest alma uygulaması gibi, kıyasa açıkça aykırı bazı haberlerle amel etmeleri, mezhepler arası tartışmalarda sıklıkla gündeme getirilen eleştirilerden olmuştur.

Çalışmamızda ayrıca Saymerî ve Şîrâzî'nin, bağlı bulundukları itikadî mezheplerin temel kabullerini usûl meselelerine yansıttıkları tespit edilmiştir. Şîrâzî, Eş'arî düşünce doğrultusunda, "Bir şeyi emretmek, onun zıddını mana itibarıyla nehyetmektir" ilkesini benimsemiştir. Ona göre namazın emredilmesi, namazın şart ve rükünlerini de kapsar; bu kapsamda güzel olanın terk edilmesi çirkin olduğundan, emrin zıddının nehyi zorunlu olarak anlaşılmış olur. Buna karşılık Saymerî, Mu'tezilî düşünce çizgisine uygun biçimde, "Bir şeyi emretmek, onun zıddını yasaklamak anlamına gelmez; lafız veya mefhumdan böyle bir sonuç çıkarılamaz" görüşünü savunmaktadır. Bu yaklaşım farkı, iki müellifin hüsün-kubuh anlayışlarındaki mezhebî ayrışmanın, emir-nehiy konusundaki yorumlarına doğrudan yansıdığını göstermektedir.

Beyan meselesinde Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin önde gelen usûlcülerinin, aynı ayetleri istişhâd etmelerine rağmen farklı sonuçlara ulaştıkları görülmektedir. Saymerî, Şâfiî usûlcülerinin beyanın ihtiyaç anından sonraya bırakılmasını caiz gördüklerini belirtmektedir. Buna karşın Şîrâzî'nin, teklîf-i mâ lâ yutâk endişesi sebebiyle beyanın tehirini caiz görmediği tespit edilmiştir.

İcmânın kimlerle meydana geleceği hususu da Hanefî ve Şâfiî ulema arasında tartışmalı konulardan biridir. Şâfiîlere göre, icmâda bir âlimin sözünün muteber sayılmaması ancak o kişinin küfrünün kesin delillerle sabit olması hâlinde mümkündür. Hanefiler ise, fık, bid'at gibi kişilerde töhmet oluşturan durumların varlığı halinde, bu kimselerin icmâdaki sözlerinin muteber olmayacağını kabul etmektedirler.

Şâfiîler ayrıca, Hanefilerin sükûtî icmâ anlayışına itiraz etmiş ve bu itirazlarını maddeler halinde temellendirmişlerdir. Bununla birlikte, Saymerî ve Şîrâzî'nin bu meselede aynı görüşü paylaştıkları açıkça görülmektedir. Her iki müellifin ileri sürdüğü itiraz ve cevapların büyük ölçüde benzerlik arz ettiği, ancak bazı noktalarda her birinin kendine özgü değerlendirmelerde bulunduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda dikkat çeken önemli bir husus, Şîrâzî'nin icmâ konusunda kendi mezhebinde baskın kabul edilen görüşten ayrılmasıdır.

Saymerî'ye göre özel isimler ve sıfatlarda kıyas caiz değildir. Zira özel isimler tekil varlıklara mahsustur ve aralarındaki benzerlik sebebiyle bir kimsenin ismi başka bir kimseye kıyas yoluyla verilemez. Şîrâzî ise bu konuda farklı bir yaklaşım benimseyerek, örnekler üzerinden kıyasın bu alana da uygulanabileceğini savunmuştur. Ona göre kıyas yoluyla livatanın zinaya, nebizin şaraba, nebbaşın hırsıza isim bakımından benzetilmesi mümkündür. Bu yaklaşım farklılığının fûrû fıkhıta pek çok meseleye yansıdığı tespit edilmiştir. Hanefiler,

isim ve sıfatların manaya delaletindeki kat'iliği korumak amacıyla bu tür bir kıyası uygun görmemişlerdir.

Saymerî'nin, Hanefilerin şiddetle karşı çıktığı ancak Şîrâzî'nin kabul ettiği şebek kıyasına meyletmiş olduğu da tespit edilmiştir. Saymerî, Cessâs'tan yaptığı nakilde şebek kıyasına yer vermemekle birlikte, konuyu açıklama bağlamında nihai değerlendirmelerinde bu tür bir kıyasın tamamen geçersiz sayılamayacağını ifade etmiştir.

Şâfiîlerin genel kaidelere aykırı bir şekilde sabit olan hadisi makîsün aleyh kabul etmeleri, buna rağmen istihsanı delil olarak geçerli saymamaları dikkat çeken bir başka husustur. Buna rağmen Şâfiîlerin, istihsan yoluyla ulaşılan pek çok hükme aynı yolla değil, farklı gerekçelerle ulaşmış olmaları metodolojik bir paralelliği ortaya koymaktadır.

Saymerî, asl ile fer' arasındaki illeti tespit etme sürecinin başlı başına zannîlik içerdiğini, bu sebeple had ve keffâret gibi ceza hukukuna ilişkin alanlarda kıyas yoluyla hüküm tespit etmenin doğru olmayacağını belirtmiştir. Buna mukabil Şîrâzî, kıyasın ve haber-i vâhidin zann ifade etmeleri bakımından hüküm tespiti için aynı seviyede olduklarını savunmaktadır.

Hanefî usûlcüler, illet-i kâsıranın icmâ ile kat'î bilgi gerektirmeyeceğini, bu nedenle makîsün aleyhte amel etmeyi zorunlu kılmayacağını ifade etmişlerdir. Dolayısıyla bir meselede asıldaki hükmü terk ederek yeni bir illeti illet-i kâsıra üzerinden genellemek caiz görülmemiştir. Bu bağlamda korku namazı (salâtü'l-havf), fiilî savaş hâli için teşri edilmiş iken Şâfiîlerin bu namazı sel, deprem, vahşi hayvan saldırısı gibi durumlara da teşmil etmeleri; Hanefilerin ise illeti kâsıra kabul ettikleri için ruhsatın alanını dar tuttukları tespit edilmiştir.

Saymerî'nin, musavvibe ekolünde yer alanlar gibi her müçtehidin isabet ettiği kanaatini benimsemediği; aynı şekilde Şîrâzî'nin savunduğu muhattie görüşüne de meyletmediği görülmektedir. Netice itibarıyla Saymerî'nin "doğrunun çokluğu" fikrini kabul etmediği, ancak eşbeh nazariyesine bağlı kaldığı için musavvibe ile muhattie arasında ara bir konumda yer aldığı anlaşılmaktadır.

Tarihsel süreçte usûlî ayrışmaların salt bir muhalefet saikiyle ortaya çıkmadığı; tersine, bu tartışmaların tamamının hakikati ortaya çıkarma ve hukuk metodolojisini geliştirme çabasının ürünü olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, ilgili dönemin ilmî münazaraları birer polemikten ibaret olmayıp, metodik inşanın temel taşlarını oluşturan ilmî faaliyetlerdir.

Genel olarak çalışma, iki mezhep arasında lafızların kapsamı, delillerin hiyerarşisi ve tahsis yöntemleri bağlamında ortaya çıkan farklılıkların arka planında dil anlayışı, delil değerlendirme ölçütleri ve mezhep metodolojisinin belirleyici olduğunu ortaya koymuştur.

Saymerî ile Şîrâzî'nin usûl yaklaşımı hem mezheplerinin temel ilkelerini hem de usûl düşüncesi içerisindeki özgün duruşlarını yansıtan önemli örneklere sahiptir.

Sonuç olarak, Saymerî ve Şîrâzî'nin usûl anlayışları, bazı meselelerde benzer sonuçlara ulaşmalarına rağmen, gerekçe ve metodoloji bakımından belirgin farklılıklar göstermektedir. Saymerî, Hanefî geleneğin mukayeseli ve aklî temellendirmeye dayalı çizgisini sürdürürken; Şîrâzî, Şâfiî metodolojisi doğrultusunda nas merkezli bir yaklaşımı öncelemiştir. Bu mukayeseli değerlendirme, klasik usûl literatüründe yöntemsel ayrışmaların ve gerekçelendirme üsluplarındaki farklılıkların, fikhî sonuçlar üzerindeki doğrudan etkilerini açık şekilde ortaya koymaktadır.



KAYNAKÇA

- Abdülkerîm Zeydân. *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh*. Beyrut Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Abdullah b. Mahmud b. Mevdud el-Mevsili. *el-İhtiyar li Ta'lili'l-Muhtar*. Beyrut: Daru'l-Erkam, ts.
- Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Müsnedü İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1. Basım, 1995.
- Ahmet İbrahim Bek. *İlmi Usul'l-Fıkh*. Kahire: Daru'l-Ensar, 1945.
- Ahîzâde Abdülhalim Efendi. Resâil fî'l-Fıkh. ed. Okan Kadir Yılmaz. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları – İSAM Yayınları, 2016.
- Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî (ö. 730/1330). *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Uşûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Alphan, Mehmet Bahattin. *Fıkıh Usûlü ve Nahiv Usûlü İlişkisi*. Ankara: FCR Yayınları, 2022.
- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usûlü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016.
- Âmidî, Seyfüddîn Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî Alî b. Muhammed. *et-Tarîkatü's-sağîre fî mesâilî'l-hilâf beyne's-Şâfi'iyye ve'l-Hanefiyye*. thk. Abdurrahman Yûsuf Osmân. Amman: Dârü'l-Feth, 2024.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ebî 'Alî Seyyiduddîn es-Sa'lebî el-. *el-İhkâm fî Uşûli'l-Ahkâm*. thk. 'Abdurrezzâk 'Afîfî. 4 Cilt. Riyad: Müessetü'n-Nûr, ts.
- Ankaravî, Feyzullah b. Recep b. İbrâhim el-. *Medâricü'l-vusûl İla Mir'âtü'l-usûl*. ed. Ömer Faruk Korkmaz. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2021.
- Aybakan, Bilal. "Bağdat Nizamiye Medresesi İlk Müderrisi Ebu İshak eş-Şirazi (476/1083)". *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medinetü's-Selam) Uluslararası Sempozyumu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2008.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Suleymân b. Halef el-. *el-İşâre fî Ma'rifeti'l-Uşûl ve'l-Vicâzeti fî Ma'nâ'd-Delîl*. thk. Muhammed 'Alî Ferkûs. Mekke: Mektebetü'l-Mekkiyye, 1416/1996.
- Bâkillânî, Kâdı Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. ed. Abdulhamîd b. Ali Ebû Zenîd. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418.
- Basrî, Muhammed b. Ali Ebû'l-Hüseyn el-. *el-Mu'temed fî uşuli'l-fıkh*. thk. Halil Meys. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426.
- Başoğlu, Tuncay. "Hicri Beşinci Asırda Genel Özellikler ve Mezheplerin Yeniden Şekillenmesi". *İLAM Araştırma Dergisi* 3/2 (1998): 45-68.
- Başoğlu, Tuncay. "Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tesbitler". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003): 33-54.
- Boynukalın, Mehmet. *Fıkıh usulü alimleri ve eserleri: (III-XIII Hicri yüzyıl)*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. baskı., 2017.
- Buhârî, Alaüddin Abdülazîz b Ahmed b Muhammed Abdülazîz el-. *Keşfü'l-Esrâr an Usuli Fahrüislam el-Pezdevî*. Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u'l-musnedi's-şahîhi'l-muhtaşar min umûri Rasûlillah sallallâhu 'aleyhi ve sellem ve sunenihi ve eyyâmihî*. 9 Cilt. Mısır: Sultaniye, ts.
- Buğda, Sadrettin. *Beyân-Fıkıh Usûlü İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.

- Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981). *el-Fuṣûl fî'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1994.
- Cessâs. *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*. Tahkik: Asımmatullah İnâyetullah Muhammed, Sâid Muhammed Yahyâ Bekdaş, Muhammed Ubeydullah Han, Zeynep Muhammed Hasan Felâte. Neşre hazırlayan ve tashih eden: Sâid Bekdaş. 1.Baskı. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye – Dârü's-Sirâc, 1431/2010.
- Cebeci, İdris, *İbn Rüşd'ün Fıkıh Anlayışında Usûl Furû İlişkisi*, ed. Sevim Gelgeç İstanbul:Kitâbî Yayınları 2025.
- Cuveynî, İmâmu'l-Hameyn el-. *el-Burhân fî uşûli'l-fikh*. thk. Şalâh b. Muḥammed b. 'Aveyde. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Cüveynî, İmâmü'l-Hameyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *kitâbü't-Telhîs fî uşûli'l-fikh*. thk. Abdullah Çelem en-Nibâlî - Beşîr Ahmed el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.
- Davutoğlu, Ahmed. *Fıkıh Usûlü Dersleri*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2023.
- Dâvûdî, Safvân Adnân. *el-Lübâb fî uşûli'l-fikh*. 2 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2. Basım, 1436/2015.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-. *Takvîmü'l-edille fî uşûli'l-fikh*. ed. Halil Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer b. İsâ el-Hanefî. *el-Esrâr fî mesâili'l-hilâf*. thk. Adnân b. Fehd el-Me'bât. 2 Cilt. Kuveyt: Esfâr li-Neşri Nefisi'l-Kütüb ve'r-Resâili'l-İlmiyye, 1. Basım, 2023.
- Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed es-Saymerî. *Aḥbâru Ebî Ḥanîfe ve aşḥâbih*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1985.
- Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed es-Saymerî. *Mesâ'ilü'l-hilâf fî uşûli'l-fikh*. thk. Maksut Fikretoğlu Kerimof. Kuveyt: Asfâr lineşri Nefisi'l-Kütübi ve'l-Resâili'l-İlmiyye, 2021.
- Ebu Bekr er-Razi Cassas. *Şerhu Muhtasari Tahavi*. Medine: Daru's-Sirac, 2014.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'âs es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. nşr. Şu'ayb el-Arnaût. Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Süleymân, Abdülvehhâb İbrâhîm. *el-Fikrû'l-Usûlî: Dirâse Tahlîliyye Nakdiyye*. Cidde: Dârü's-Şurûk, 1403/1983.
- Ebû Yakup İshak b.İbrahim eş-şâsi - Muhammed Enver Bedahşânî (ed.). *Teshilü Uşûlü's-Şâfi*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', Muḥammed b. Huseyn b. Muḥammed b. Halef. *el-'Uddetu fî uşûli'l-fikh*. thk. Aḥmed b. 'Alî el-Mubârekî. b.y.: y.y., 2. Basım, 1990.
- Ebu'l-Hac, Salah Muhammed, İs'adu'l-Müftî ala şerhi 'ukudî resmi'l-müftî (Beyrut: Dârü'l Beşâiri'l-İslamiyye, 2018.
- Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm el-Leknevî. *Şerhu'l-Hidâye*. 8 Cilt. İstanbul: Dârü Kütübi'l-'Arabî, 2018.
- Ebu't-Tayyib Nâyif b. Salâh b. Alî el-Mansûrî. *el-Ravzû'l-Bâsim fî Terâci Şü'yûhu'l-Hâkim*. ed. Sa'd b. Abdillâh el-Hamid. Riyad: Dârü'l-Âsime, 2010.
- Ebü'l-Fazl Bedrüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî ed-Dımaşkî. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. ed. Hafız Abdülalîm Hân. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.

- Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali İbn Manzur. *Lisanü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru's-Sadır, 1993.
- Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. ed. Halil el-Mesis. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1982.
- Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî (ö. 436/1044). *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hamîdullah. Dimeşk: Ma'hedü'l-İlmî el-Fransî li'd-Dirâseti'l-Arabiyye, 1964.
- Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî. *Takrîbü'l-Vusul ilâ 'İlmi'l-Usul*. çev. Soner Duman. İstanbul: beka, 2022.
- Ebü Zehra, Muhammed. *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiye: fi's-siyâse ve'l-akâid ve târîhu'l-mezâhibi'l-fikhiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1987.
- Ebü Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *Minhâcü't-Tâlibîn*. thk. Abdürrezzâk el-Mûsevî. 2.bs. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 2022.
- Efendi, Ali Haydar. *Usûl-ü fikh Dersleri*. İstanbul: Meral Yayınları, 2. Basım, 1966.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *İslam Hukuku Tarihi*. 3. Basım. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2015.
- el-Akhisârî, Hasan b. Tûrhan el-Kâfî. *Şerhu Semti'l-Vuşûl ilâ 'İlmi'l-Uşûl*. Thk. Muhammed Mustafâ Muhammed Ramadân. Dammam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1616.
- el-Alâ' Muhammed b. Abdülhamîd el-Esmendî. *Bezlü'n-Nazar fî'l-Uşûl*. thk. ve ta'lik: Muhammed Zekî Abdülberr. Kahire: Mektebetü't-Türâs, 1412/1992.
- el-Haddâdî, Ebû Bekir b. Ali b. Muhammed el-Abbâdî ez-Zebîdî el-Yemenî. *el-Cevhera en-Neyyire*. 1. bs. Kahire: el-Matba'atu'l-Hayriyye, 1322.
- el-Hâkim. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Hamdi Demirdaş. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 2000.
- Emîr el-Mâlikî, Muhammed el-Emîr el-Kebîr el-Mâlikî el-. *en-Nuhbetu'l-Behiyye fî'l-Ehâdîsi'l-Mekzûbe 'alâ Hayri'l-Beriyye*. thk. Zuheyr eş-Şâvîş. b.y.: y.y., 1409/1988.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 5. Basım, 2015.
- Erkoç Baydar, Tuba. "Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Usûl Düşüncesinde Emir ve Nehiy". *Usûl: İslam Araştırmaları* 30 (2018): 7-42.
- Gazzâlî, Huccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *Mustasfâ fî 'ilmi'l-uşûl*. thk. Muhammed 'Abdusselâm 'Abduşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Gazzâlî, Huccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *Şifâ'u'l-ğalîl fî beyânî's-şibh ve'l-muḥîl ve mesâliku't-ta'lîl*. thk. Hamdî el-Kebîsî. Bağdat: Matba'atu'l-İrşâd, 1971.
- Gazzali, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstesfâ min 'ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. Dimeşk: Daru'l-Fikr, ts.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed 'Abdusselâm 'Abduşşâfi. Beyrut: y.y., 1413/1993.
- Haṭîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Muṣṭafa Abdulkadir 'Ata. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417.
- Hamad, Abdüllatîf b. Ahmed al-. *el-Furûk fî usûli'l-fikh*. Dammam: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2. Basım, 2005.
- Haṭîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002.

- Hañîb eş-Şîrbînî, Şems ed-Dîn Muhammed b. Ahmed eş-Şâfi'î el-. *Muğnî'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'ânî Elfâzî'l-Minhâc*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- 'Iyâz b. Nâmî es Sülemî. *Usûlü'l-fikh ellezî lâ yesa'u'l-fakîh cehlehu*. Demmâm: İbni'l-Cevzî, 2. Basım, 2018.
- İbn Ebî Şeybe el-Kûfî, Ebû Bekr 'Abdullah b. Muhammed. *Musannef*. thk. Sad b. Nâsır. 25 Cilt. Riyad: Dâru'l-Kunûz İsbîliyyâ li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1. Basım, 2015.
- İbn Akîl, Ebu'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1999.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah. *Târîhu Dimeşk*. thk. Amr b. Ğurâme el-'Umrî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü'l-iber ve divânü'l-mübtede ve'l-haber fî eyyâmi'l-Arab ve'l-acem ve'l-berber ve men asarahum min zevi's sultâni'l-ekber*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1408.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü'l-iber ve divânü'l-mübtede ve'l-haber fî eyyâmi'l-Arab ve'l-acem ve'l-berber ve men asarahum min zevi's sultâni'l-ekber*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1408.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. ed. Ahmed Muhammed Şakir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-cedîde, t.y.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed. *Sahîhu İbn Hibbân*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1. Basım, 2012.
- İbn Kâğî Şuhbe, Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. 'Omar el-Esedî eş-Şuhbî ed-Dimeşkî Takıyyuddîn İbn Kâğî Şuhbe. *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*. thk. el-Hâfiz 'Abdul'alîm Hân. 4 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1407/1986.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Muhyiddîn Dîb Müstû - Ali Ebû Zeyd - Ma'mûn Muhammed Saîd Sâğarcî vd. rev. Abdülkâdir el-Arnaût - Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Şam: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1431/2010.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *Ravzatü'n-nâzir ve cennetü'l-münâzir fî usûli'l-fikh 'ala mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1984.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *Ravzatü'n-nâzir ve cennetü'l-münâzir fî usûli'l-fikh*. thk. Şa'bân Muhammed İsmâil. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2. Basım, 2002.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen İbn Mâce*. nşr. Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî. Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-'Arabîyye, 2010.
- İbnü'l-Muhâmîlî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Dabbî eş-Şâfiî. *el-Lübâb fî'l-Fikhi's-Şâfiî*. thk. Abdülkerîm b. Suneytân el-Umrî. 1. bs. Medine: Dâru'l-Buhârî, 1416.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed b. Ebi Bekir el-Mısrî. *Lübbü'l-Usûl Muhtasarü't-Tahrîr li İbni'l-Hümâm*. thk. Muhammed Fâl Seyyid Şinkîti. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn 'Abdurrahmân b. Ahmed b. 'Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî. *Zeylu Tabakâti'l-Hanâbile*. thk. 'Abdurrahmân b. Suleymân el-'Uşeymîn. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1425/2005.

- İbn Rüşd el-Hafîd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *ed-Darûrî fî usûli'l-fıkıh (Muhtasaru'l-Müstasfâ)*. thk. Cemâleddin el-Alevî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyüddîn Osman b. Salâhuddîn eş-Şehrezûrî. *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*. ed. Muhyiddin Ali Necîb. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992.
- İbrahim Âgah Çubukçu. "Hicrî 5./ Miladî 11. Yüzyılda İslamda Siyasi ve Dinî Durum". *Ankara Üniversitesi Basımevi*.
- İsmail Hakkı İzmirli. *İlm-i Hilâf*. Konya: Hüner, 2010.
- İsnevî, Ebû Muhammed 'Abdurrahîm b. el-Hasen el-. *Nihâyetu's-Sûl Şerhu Minhâci'l-Vuşûl*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Karâfî, Şehâbeddin Ahmed b. İdrîs el-. *Nefâ'isü'l-uşûl fî şerhi'l-Mahşûl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 9 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1. Basım, 1995.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd el-. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Mısır: Şirketü'l-Matbûâtî'l-İlmiyye - el-Cemâliyye, 1. Basım, 1327-1328.
- Kâsım b. Kutluboğa. *Tâcu't-terâcim*. thk. Muhammed b. Hayr Ramazan Yusuf. Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1992.
- Kavalcıoğlu, Abdullah. *Hanefî Usulünde Yöntem Tartışmaları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed el-. *et-Temhîd fî usûli'l-fıkıh*. ed. Müfid Muhammed Ebû Amşe, Muhammed b. Ali b. İbrâhim. 4 Cilt. Cidde: Dârü'l-Medenî, 1985.
- Kınalızâde, Ali Çelebi b. Emrullah. *Tabakâtü'l-Hanefiyye*. thk. Muhyî Hilâl es-Serhân. 3 Cilt. Bağdat: Dîvânü'l-Vakfî's-Sünnî, 4. Basım, 1426.
- Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasen, Hüsnü't-tekâdî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, ts.
- Keskioğlu, Osman. *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*. Ankara: Müftüoğlu Yayınları, 1969.
- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1996.
- Koçinkağ, Mansur. *Mütekellim Yöntemi İslam Hukuk Metodolojisi (Beyzavî Örneği)*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn 'Abdülkâdir b. Muhammed (son). *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâtî'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (son). Riyad: : Dâr-ı İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye ve Dârü'l-Ulûm bi'r-Riyad, 2. Basım, 1993.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Asbahî. *el-Muvaţta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dârü İhyâ'î't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer. *İydâhu'l-mahsûl min Bürhâni'l-usûl*. thk. Ammâr et-Tâlibî. Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2001.
- Mehmed Seyyid Bey. *Usûl-ü fıkıh Medhal*. çev. Hasan Karayığit. İstanbul: İstanbul Matbaacılık, 1. Basım, 2010.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1417.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

- Minyâvî, Ebû'l-Münzir Mahmûd b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebîr li-muhtasari'l-usûl min ilmi'l-usûl*. 1. Baskı. Mısır: el-Mektebetü'sh-Şâmile, 2011.
- Muhamed Ali es-Sâyis. *Târihu-Fıkhî'l-İslâmî*. Beyrut Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Muhammed Alâüddîn Ali Haskefî. *İfâdatü'l-envâr 'alâ usûli'l-Menâr*. ed. Muhammed Berekât. İstanbul: Dâru'l-Lübab, 3. Basım, 2022.
- Muhammed Ebû Zehra. *İslamda Fıkhî Mezhepler Tarihi*. çev. Abdülkadir Şener. İstanbul: Hisar Neşriyatı, ts.
- Muhammed El-Hudari. *İslam Hukuku Tarihi*. çev. Haydar hatipoğlu. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2. Basım, 1967.
- Muhammed Fethi Düreynî. *el-Menahicü'l-usuliyye fi'l-ictihad bi'r-re'y fi't-teşri'*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2013.
- Muhammed Hasan Heyto. *el-İmâmü'sh-Şirâzî hayâtühû ve ârâuhû'l-usûliyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1980.
- Muhammed Hasan Heyto. *el-veciz fi usuli't-teşri'l-islami*. Dimeşk: Daru'l-Mustafa, 2022.
- Muhammed Hüseyin Sendeb. *el-Hadarati'l İslamiyye fi Bağdat*. Beyrut: Dâru Nefâis, 1984.
- Muhammed Ubeydullah el-Es'adi. *el-Mûcez fi Usuli'l-Fıkh*. İstanbul: Hâşimi Yayınları, 2021.
- Muhammed Zâhid el-Kevserî. *el-Fıkh ve Usûlü'l-Fıkh*. 2. bs. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Muhyi'd-Dîn Muhammed b. *el-İsâr lihalli'l-Muhtâr*. ed. İlyas Kaplan. İstanbul: Mektebet'u l-İrşad, 2106.
- Murteza Bedir. *Fıkh Mezhep Sünnet: Hanefî Fıkh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2004.
- Mustafâ Ahmed ez-Zerkâ. *Şerhü'l-Kavâidi'l-Fıkhîyye*. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 2. Basım, 2012.
- Mustafâ Ahmed ez-Zerkâ. *Şerhü'l-Kavâidi'l-Fıkhîyye*. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 2. Basım, 2012.
- Mustafa b. Sa'îd el-Hinn. *Eserü'l-ihtilâf fi'lkavâ'idi'l-usûliyye fi ihtilâfi'l-fukahâ*. Dimeşk: Darü'r-Risaletü'l-Alemiyye, 2020.
- Mustafa Said El-Hın. *Ebhas havle Usuli'l-Fıkhî'l-İslami*. Dimeşk: Daru kelimu'dayyib, 1. Basım, 2000.
- Mustafa Said el-Hinn. *Ebhâs havle usûli'l-fıkhî'l-islami*. Dımaşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 2000.
- Müslim b. Haccac b. Müslim el-Kuşeyrî en-Neysabûrî, Ebu'l-Hüseyin. *Sahîhu Müslim*. thk. Ahmed b. Rıfat vd. 8 Cilt. Türkiye: Dâru't-Tıba'a, 1916.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ. *el-Muhtasar min 'İlmi'sh-Şâfi'î ve min Ma'nâ Kavlihî*. Tashih ve ta'lîk eden Ebû'l-Âmir Abdullah Şerefüddîn ed-Dağıstânî. 1. bs. Riyad: Dâr Medâric, 2019.
- Nâsır b. Ukeyl b. Câsir et-Tarifi. *Târihu-Fıkhî'l-İslâmî*. Riyad: Mektebetü et-Tevbe, 2. Basım, 1998.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn en-. *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-muşannif 'ale'l-Menâr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-. *Tehzîbu'l-Esmâ' ve'l-Luğât*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

- Nureddin es-Sabuni. *Matüridiyye Akaidi*. çev. Bekir Toplaoglu. İstanbul: İfav Yayınları, 10. Baskı., 2012.
- Özaydın, Abdülkerim. “Bağdat Nizâmiye Medresesi’nin İlk Müderrisi Ebû İshâk eş-Şîrâzî ve Medresenin Resm-i Küşâdî”. *Şarkiyat Mecmuası* 26 (2015): 1-28.
- Pala, Ali İhsan. İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu. Ankara: FCR Yayınları, 1. Basım, 2009
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b Ömer b el-Hüseyn er-. *el-Mahsul fî İlmi Usuli’l-Fıkh*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1. Basım, 2012.
- Râzî, Fahrudin er-. *el-Mahsûl fî ilmi’l-usûl*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut:Müessesetü’r-Risâle, 3. Basım, 1997.
- Ruveytî’, Hâlid b. Müsâid b. Muhammed. *et-Temehzüb: Dirâse nazariyye nakdiyye*. 3 Cilt. Riyad: Dâru’t-Tedmüriyye, 1. Basım, 2013.
- Saîd Ahmed el-Pâlenpûrî, Mebâdi’ü’l-Usûl, thk. Abdülmecîd et-Türkmânî İstanbul: Dâru’tTahsîl, 2022
- Salah Muhammed Ebü’l-Hac. *Tehzibu Mesari’l-Vusul ila İlmi Usuli’l -Fıkhî’l-Hanefiyye*. Amman: Darül Faruk, 2020.
- Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed es-. *Mesâ’ili’l-hilâf fî usûli’l-fıkh*. ed. Rahmi Telkenaroğlu. İstanbul: İlim Kapısı Yayıncılık, 1. Basım, 2020.
- Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed es-. *Mesâ’ilü’l-hilâf fî usûli’l-fıkh*. ed. Maksut Fikretoğlu Kerimof. Kuveyt: Asfâr lineşri Nefisi’l-Kütübi ve’l-Resâili-İlmiyye, 2021.
- Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed es-. *Mesâ’ilü’l-hilâf fî usûli’l-fıkh*. ed. Maksut Fikretoğlu Kerimov. Kuveyt: Asfâr lineşri Nefisi’l-Kütübi ve’l-Resâili-İlmiyye, ts.
- Saymerî, Ebu Abdillâh Hüseyin b. Ali b. Muhammed. *Mesâilü’l-Hilâf fî Usûli’l-Fıkh* (Fıkıh Usulünde İhtilafı Konular). çev. M. Rahmi Telkenaroğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- Sem’ânî, Ebû’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-. *Kavâti’u’l-edille fî’l-usûl*. ed. Muhammed Hasan Muhammed Hasen İsmail eş-Şâfiî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999.
- Sem’ânî, Ebû Sa’d Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-. *et-Tahbîr fî el-Mu’cemi’l-Kebîr*. thk. Münîre Nâcî Sâlim. 2 Cilt. Bağdat: Riyâsetü Dîvânî’l-Evkâf, 1. Basım, 1395/1975.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed es-. *Mîzânü’l-usûl fî netâ’ici’l-‘ukûl*. ed. Muhammed Zekî Abdülber. Katar: Metâbiu’d-Devhati’l-Hadîse, 1404.
- Semerkandî, Ebû Muhammed Rûknüddîn Ubeydullâh b. Muhammed b. Abdilazîz es-. *Camîu’l-usul fî beyani’l-kavaidi’l Hanefiyye ve’s-Şafiyye fî usûli’l-fıkh*. ed. İsmet Garibullah Şimşek. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Serahsi, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b Ahmed b Sehl. *el-Mebsut*. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *Uşûlü’s-Serahsî*. nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1425.
- Seydişehrî, Mahmud Esad İbn-i Emîn. Telhîs-i Usûl-ü fıkıh: Osmanlıca Metin ve Sadeleştirme Bir Arada. Sadeleştiren Bahaddin Karakuş. 3. bs. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2022.

- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-. *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*. ed. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 10 Cilt. Kahire: Hicru li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî'i, 2. Basım, 1431.
- Sübkî, Ebü'l-Hasan Takıyyüddîn Ali b Abdilkafî b Ali. *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc ala Minhâci'l-Vüsûl ila ilmi'l-Usûl*. thk. Şaban Muhammed İsmail. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2. Basım, 2011.
- Sülemî, 'Iyâz b. Nâmî es. *Usûlü'l-fıkh ellezî lâ yese'u'l-fakihe cehlühü*. Demmâm: İbni'l-Cevzî, 2. Basım, 2018.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *el-Eşbâh ve'n-nezâir kavâ'id ve furuu fıkhi's-Şâfi'iyye*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Şaban Muhammed İsmail. *Usûlü'l-fıkh Târihuhu ve Ricâlühü*. Riyad: Daru'l-Merih, 1981.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-. *el-Üm*. ed. Mahmûd Matracî. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1393.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-. *er-Risâle*. ed. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetu'l-Halebî, 1940.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *Cimâ'u'l-'ilm*. 1. Basım. Dâru'l-Âsâr, 2002
- Şâh, Muhammed Emin b. Muhammed el-Buhârî el-Ma'ruf bi Emir Bâd Şâh. *Teysiru't-Taḥrir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye;Daru'l-Fikr, ts.
- Şâtıbî, Ebû İshâk. *el-Muvâfakât fî usûli's-şerî'a*. thk. ve şrh. Abdullah Draz. nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Şâşî, Nizâmuddîn eş-. *Uşûlu's-Şâşî*. thk. Şeyḫ Ḥalîl el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-'Arabî, 1982.
- Şen, Yusuf. *Osmanlı'da Fıkıh Usûlü Anlayışı -Babertî Örneği-*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Şenkitî, Ahmed b. Mahmûd b. Abdilvehhâb. *Haberü'l-vâhid ve hucciyetühü*. Medine-i Münevvere: Amâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 2002.
- Şevkânî, Muhammed b. 'Alî b. Muhammed b. 'Abdullah eş-. *İrşâdu'l-fuhûl ila teḥkiki'l-Hak min 'İlmi'l-uşûl*. thk. eş-Şeyḫ Ahmed 'Azve 'Inâye. b.y.: Dâru'l-Kitâb el-'Arabî, 1999.
- Şevkânî, Muhammed b. 'Alî b. Muhammed el-Yemenî eş-. *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Taḥkiki'l-Hak min 'İlmi'l-Uşûl*. thk. eş-Şeyḫ Ahmed 'İzzu 'Inâye. 2 Cilt. Dimaşk: y.y., 1419/1999.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1986.
- Şûşân, Osman b. Muhammed el-Ahdar. *İlmü usûli'l-fıkh fî'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî: Dirâse târihiyye ve tahliliyye*. 2 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Doktora Tezi, 2004.
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemâluddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Ma'ûne fî'l-cedel*. thk. Ali Abdülaziz el-Umeyrînî. Kuveyt: Cem'iyetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1. Basım, 1987.
- Şîrâzî, Cemâluddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf Ebû İshâk eş-. *el-Luma fî uşûli'l-fıkh*. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Şîrâzî, Cemâluddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf Ebû İshâk eş-. *et-Tebşıra fî uşûli'l-fıkh*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Şam: Dâru'l-Fikr, 1980.
- Şîrazî, Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-. *en-Nuket fî'l-mesâil'il-muḥtelef fihâ beyne's-Şâfi'î ve Ebî Ḥanîfe*. ed. Zekerîya Abdurrezzak el-misrî. 5 Cilt. Beyrut, Lübân: Dâru Risale alemiyye, 1. Basım, 2020.

- Şirazî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî. *et-Tebşîra fî uşûli'l-fıkh*. ed. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: m, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî eş-. *el-Luma' fî Uşûli'l-Fıkh*. b.y.: y.y., 1424/2003.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrâhîm eş-. *Tabakâtü'l-fukahâ*. ed. İhsan Abbas. Beyrut: Dar'ül Raidil Arabî, 1970.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf el-Fîrûzâbâdî. *el-Muûne fî'l-Cedel*. Tahkik eden Ali Abdülazîz el-Umeyrînî. 1. bs. Kuveyt: Cem'ıyyet İhyâi't-Türâsî'l-İslâmî, 1987.
- Tâcuddîn es-Subkî, Tâcuddîn 'Abdulvehhâb b. Takıyyuddîn es-Subkî. *Ref'û'l-Hâcib 'an Muhtaşari İbni'l-Hâcib*. thk. 'Alî Muhammed Mu'avvağ, 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd. 4 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1419/1999.
- Takıyyuddîn Subkî, Ebû'l-Hasan 'Alî b. 'Abdulkâfî. *el-İbhâc fî Şerhi'l Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b Ömer b Abdullah. *Şerhü't-Telviḥ ale't-Tavziḥ li-Metni't-Tenkih fî Usuli'l-Fıkh*. thk. Zekerıyya Umeyrat. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 2013.
- Telkenaroğlu, Rahmi. *Erken Dönem Usûl-ü Fıkıh Tartışmaları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Telkenaroğlu, Rahmi. "Hüseyin b. Alî es-Saymerî ve Dönemin Emir-Nehiy Tartışmalarındaki Duruşu". *Turkish Studies* 13/9 (2018): 239-256.
- Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdilkâdir et-Temîmî ed-Dârî el-Gazzî el-Mısrî. *Tabakatü's-Seniyye Fî Teracimu'l-Hanefiyye*. Rıyad: Dârü'r-Rifa'i, 1. Basım, 1983.
- Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed b. İsâ et-. *Sünenü Tirmîzî*. thk. Beşşar 'Avvad. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1996.
- Tilimsânî, eş-Şerîf Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Hasenî. *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâ'i'l-fürû' 'ale'l-usûl*. thk. Muhammed Ali Ferkûs. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye; Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1. Basım, 1998.
- Tûfî, Süleyman b. Abdülkavî b. Kerîm es-Sarsarî. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. Tahkik eden Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 1. bs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Türcan, Talip (ed.). *Fıkıh Usûlü*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.
- Yahya b. Hamza el-Vezne. *Medînetu Merv ve's-Selâcika hattâ Asri Sencer*. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2007.
- Yetkin, Hacer. "Hicrî 5. Asır 'Usûl-Hilâf' Eserlerine Dair Mukayeseli Bir İnceleme". *Rize İlahiyat Dergisi* 25 (20 Ekim 2023), 103-121. <https://doi.org/10.32950/rid.1343847>
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî ez-. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân ez-. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*. thk. Su'ayb el-Arnâvut. 25 Cilt. b.y.: Mu'essesetu'r-Risâle, 1405.
- Zekiyyüddin Şa'ban. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kafi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 18. Baskı., 2013.
- Zencânî, Ebû'l-Menâkıb Şihâbeddîn Mahmûd b. Ahmed ez-. *Tahrîc'ul-fürû' 'ale'l-uşûl*. thk. Muhammed Edîb Şâlih. Beyrut: Muessetu er-Risâle, 2. Basım, 1398.
- Zerkeşi, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b Bahadır b Abdullah. *Bahrü'l-muhit fî usuli'l-fıkh*. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye bi'l-Kuveyt, 2. Basım, 1992.

- Zerkeşî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. ‘Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfi‘î ez-. *el-Baḥru’l-Muḥîṭ fî ‘Usûli’l-Fıkh*. 8 Cilt. b.y.: Dâru’l-Kutubî, 1414/1994.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-. *Nasbü’r-râye fî ehâdîsi’l-Hidâye*. nşr. Muhammed Avvâme. 4 Cilt. Mekke, Beyrut: el-Mektebetü’l-Mekkiyye, Müessesetü’r-Reyyân, ts.
- Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa el-Hanefî. *Ḥulâşatü’l-efkâr şerhu Muḥtaşari’l-Menâr*. thk. Hâfız Senâullah ez-Zâhidî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî. *el-A’lâm*. Beyrut: Dâru’l-’İlm li’l-Melayin, 15. Basım, 2002.



ÖZ GEÇMİŞ

Trabzon Merkez Kemerkaya Mahallesi Kur'an Kursunda Hafızlığını ikmal etti. Rize Müftü Mahallesi Kur'an Kursunda Merkez Vaizi Zavendikli Mustafa Yıldız hocadan Arapça ve İslami ilimler okuyarak icazet aldı. Gümüşhane İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku alanında yüksek lisansını tamamladı. Diyanet İşleri Başkanlığı Trabzon Dinî Yüksek İhtisas Merkezinde İhtisas eğitimini tamamlayarak dönem birincisi olarak mezun oldu. Bayburt Demirözü İlçe Müftüsü olarak görev yaptı. Diyanet İşleri Başkanlığınca yapılan Eğitim Görevlisi sınavını kazanarak 17/03/2020 tarihinde Trabzon Dinî Yüksek İhtisas Merkezi Müdürlüğüne Eğitim Görevlisi olarak atandı. 30/07/ 2024 tarihinde Trabzon Dinî Yüksek İhtisas Merkezinde Müdür Yardımcısı olarak görev yapmaktadır. Evli ve üç çocuk babası olup Arapça bilmektedir.