



**SERAHSÎ'NİN TEMHÎDU'L-FUSÛL FÎ'L-USÛL ADLI ESERİNDE İMAM
ŞÂFÎ'YE NİSPET ETTİĞİ GÖRÜŞLERİN TAHKÎKİ**

Abdullah KILIÇ

Yüksek Lisans Tezi

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Dr. Öğr. Üyesi Ekrem KOÇ

AĞRI-2022

(Her Hakkı Saklıdır)



T.C.

AĞRI İBRAHİM ÇEÇEN ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Abdullah KILIÇ

SERAHSÎ'NİN TEMHÎDU'L-FUSÛL Fİ'L-USÛL ADLI ESERİNDE
İMAM ŞÂFÎ'YE NİSPET ETTİĞİ GÖRÜŞLERİN TAHKÎKİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ

Dr. Öğr. Üyesi Ekrem KOÇ

AĞRI-2022

...../...../20....

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “Serahsî’nin *Temhîdu’l-Fusûl fi’l-Usûl* Adlı Eserinde İmam Şâfi’ye Nispet Ettiği Görüşlerin Tahkiki“ adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

07/03/2022

Abdullah KILIÇ

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	iii
ÖZET.....	viii
ABSTRACT.....	x
ÖN SÖZ	xii
KISALTMALAR DİZİNİ.....	xiii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	3
1.1. Serahsî'nin Hayatı	4
1.1.1 İsmi	4
1.1.2. Doğumu	4
1.1.3. Yetiştirilmesi ve ilmi hayatı	4
1.1.4. Hocaları.....	5
1.1.5. Talebeleri	5
1.1.6. Eserleri	7
1.1.7. Serahsî'nin şer'î delillere bakışı	9
1.1.8. Ulemanın Serahsî hakkındaki değerlendirmesi	9
1.1.9. Vefatı	10
1.2. <i>Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl</i> Adlı Eserin Değerlendirilmesi	10
1.2.1. Eserin ismi	10
1.2.2. Eserin yazılış amacı	11
1.2.3. Eserin ilmi değeri.....	11
1.2.4. Eserin üslûbu, tertibi ve içeriği	12
1.2.5. Eserle ilgili yapılan çalışmalar.....	14
1.3. Şâfiî'nin Hayatı	15
1.3.1. İsmi ve nesebi	15
1.3.2. Doğumu	15
1.3.3. Yetiştirilmesi ve ilmi hayatı	16

1.3.4. Hocaları.....	17
1.3.5. Talebeleri	18
1.3.6. Rebi' b. Süleyman el-Mürâdî.....	21
1.3.7. Eserleri	21
1.3.8. Şâfiî'nin şer'î delillere bakışı.....	24
1.3.9. Ulemânın Şâfiî hakkındaki değerlendirmesi.....	25
1.3.10. Vefatı	26
İKİNCİ BÖLÜM.....	27
2.1. ŞER'Î DELİLLER KONUSUNDA ŞAFİÎ'YE NİSPET EDİLEN GÖRÜŞLER	28
2.1.1. Sünnet.....	28
2.1.1.1. Mürsel hadis.....	28
2.1.1.2. Haber-i vahid ile âm olan ayetlerin tahsîsi	30
2.1.1.3. Sahâbenin ihtilafî konularda delil olarak kullanmadığı hadisın durumu	31
2.1.1.4. Hz. Peygamberin zaman ve mekan ile kayıtlanan fiilleri	32
2.1.1.5. Râvî ile ilgili hususlar	33
2.1.1.6. İki hadis arasındaki teâruzun giderilmesi	36
2.1.2. İcmâ'	38
2.1.2.1. İcmâ'ın rüknü.....	39
2.1.2.2. İcmâ'ın şartı	40
2.1.2.3. Tâbînin ihtilafının sahâbe icmâ'ını bozup bozmaması.....	42
2.1.3. Kıyas.....	43
2.1.3.1. Kıyasın mahiyeti	43
2.1.3.2. Kıyasın rüknü.....	44
2.1.3.3. Kıyasın şartları ve bu şartlarla alakalı olan meseleler	45
2.1.3.4. İletin müessir olması.....	51
2.1.3.5. Ortak illete yapılan itiraz	56

2.1.3.6. Kıyasın sahâbe sözüne tercih edilmesi meselesi.....	58
2.1.3.7. Nassların illetini tespit etme meselesi.....	60
2.1.3.8. Hücet sayılmayan illet ile ihticâc	64
2.1.3.9. Kalb.....	66
2.1.3.10. Aks	69
2.1.3.11. Munâkaza.....	70
2.1.4. İstihsân.....	71
2.1.5. İstishâb.....	72
2.1.6. Şer’u Men Kablenâ.....	74
2.2. ŞER’Î HÜKÜMLER KONUSUNDA ŞAFİİ’YE NİSPET EDİLEN GÖRÜŞLER	75
2.2.1. Teklifî Hükümler	75
2.2.1.1. Vacip	75
2.2.1.2. Sünnet	76
2.2.1.3. Nafilenin vacibe dönüşüp dönüşmediği meselesi	78
2.2.2. Vaz’î Hükümler	78
2.2.2.1. Azimet ve ruhsat	78
2.2.2.2. Sebep.....	80
2.2.2.3. Alamet.....	81
2.2.3. Mahkûm Aleyh.....	82
2.2.4. Mahkûm Fîh	83
2.2.4.1. Haklar.....	83
2.2.4.2. Kişinin sahibi olduğu hayvanın filinin sorumluluğu meselesi	87
2.3. LAFIZLAR KONUSUNDA ŞAFİİ’YE NİSPET EDİLEN GÖRÜŞLER	88
2.3.1. Emir	88
2.3.1.1. Mutlak emrin tekrar gerektirip gerektirmemesi.....	88
2.3.1.2. Emrin edâ zamanı ile ilgili hükümler	89
2.3.1.3. Emir ile vacip olan hükümler.....	92

2.3.1.4. Emredilenin mükellef tarafından güç yetirilen bir şey olması.....	92
2.3.1.5. Dini emirlerin kâfirler hakkında bağlayıcılığı	93
2.3.1.6. Sahâbeye nispet edilen emir, nehiy ve sünnet	95
2.3.2. Nehy	96
2.3.2.1. Bir vasıftan dolayı nehyedilen şeyin hükmü	96
2.3.2.2. Emredilen şeyin kendi zıddının nehyini gerektirmesi	97
2.3.3. Âm ve Hâs	98
2.3.3.1. Hâs lafzın delâleti	98
2.3.3.2. Âm lafzın delâleti.....	100
2.3.3.3. Nekra lafızların umûm ifade etmesi.....	102
2.3.4. Hakikat ve Mecâz	103
2.3.5. Lafzın Manaya Delâlet Yolları	104
2.3.5.1. Nassın delâleti.....	104
2.3.5.2. Nassın iktizâsı	107
2.4. FIKİHTA KULLANILAN BAZI HARFLERİN MANALARI HAKKINDA ŞÂFİÎ'YE NİSPET EDİLEN GÖRÜŞLER	110
2.4.1. Atıf Harfleri	110
2.4.2. Cer Harfi.....	112
2.5. NASSLARLA İLGİLİ YAPILAN BAZI FASİT VECİHLERDE ŞÂFİÎ'YE NİSPET EDİLEN GÖRÜŞLER	113
2.6. BEYAN KONUSUNDA ŞÂFİÎ'YE NİSPET EDİLEN GÖRÜŞLER.....	123
2.6.1. Beyan-ı Tefsir	124
2.6.2. Beyan-ı Tağyîr ve Beyan-ı Tebdîl.....	124
2.6.3. Beyan-ı Zarûret.....	126
2.7. NESİH KONUSUNDA ŞÂFİÎ'YE NİSPET EDİLEN GÖRÜŞLER.....	127
2.7.1. İki Hükümden Kuvvetli Olanı ile Nesh.....	127
2.7.2. Kitabın Sünnetle, Sünnetin de Kitabla Neshi	128
2.7.3. Neshin Kısımları.....	132
2.7.4. Vucûp Hükümünün Nesh Edilmesi ile Cevâz Hükümünün Nesh Olup Olmaması Meselesi	135

2.8. TERCİH KONUSUNDA ŞÂFİÎ'YE NİSPET EDİLEN GÖRÜŞLER	136
2.8.1. Destekleyicisi Olan Hükmi Diğer Hükme Tercih Etmek.....	136
2.8.2. Teâruza Son Vermek İçin Tercihe Başvurmak	143
SONUÇ	146
KAYNAKÇA.....	149
ÖZGEÇMİŞ	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.



ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SERAHSÎ'NİN *TEMHÎDU'L-FUSÛL FÎ'L-USÛL* ADLI ESERİNDE İMAM ŞÂFÎ'YE NİSPET ETTİĞİ GÖRÜŞLERİN TAHKÎKİ

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Ekrem KOÇ

Jüri Üyesi Doç. Dr. Mustafa Harun KIYLIK

Jüri Üyesi Dr. Öğr. Üyesi Arif ATALAY

2022, 155 Sayfa

İslâm hukukunda, şer'i hükümleri delillerden elde etme meselesi ehil kimseler tarafından büyük bir titizlikle yapılmıştır. Müctehidler şer'i bir hükmü delillerden elde etmeye çalışırken, öncelikle bunun herhangi bir nassa dayanıp dayanmadığını araştırmışlardır. Şayet şer'i hüküm hakkında açık nass varsa o zaman hükmü nassa göre vermişlerdir. Fakat şer'i hüküm hakkında herhangi bir nass bulunmaz ise o zaman İslâm'ın genel prensiplerini de dikkate alarak, şer'i hüküm için bir delil bulmaya çalışmışlardır. Bunun sonucunda birbirinden farklı metodlar ortaya çıkmıştır. Bu metodların başında mütekellimîn ve fukahâ metodları gelmektedir. Müctehidler, geliştirdikleri metodları temellendirmek ve diğer metodların delillerini zayıf göstermek için eserler kaleme almış ve bu eserlerinde diğer metodların görüşlerine yer vererek eleştirmişlerdir. “Şemsü'l-eimme” olarak şöhret bulan İmam es-Serahsî'nin *Temhîdu'l-Fusûl fî'l-USûl* adlı eseri fukahâ (el-Hanefîyye) metoduna göre kaleme alınmış bir eserdir. İmâm Serahsî bu eserinde Hanefîlerin usûle dair görüşlerini temellendirmeye çalışırken diğer mezheplerin görüşlerine de atıflar yapmıştır. Serahsî'nin en çok atıf yaptığı fakihlerden birisi de Şâfî'dir.

Biz bu Çalışmamızda, Serahsî'nin Şâfî'ye nispet ettiği görüşleri gerek Şâfî'nin gerekse başta Cüveynî (ö. 478/1085), Ebû Ya'lâ (ö. 458/1066), Gazzalî (ö. 505/1111), Âmidî (ö. 631/1233), Râzî (ö. 606/1210), İmrânî (ö. 558/1163), İbni Hacer (ö. 974/1567) ve Gamrâvî (ö. 1337/1917) gibi önde gelen Şâfî fukahâsının

eserlerindeki ilgili meselelerle karşılaştırıp benzer ya da farklı yönlerini ortaya koymaya çalışmayı hedefledik.

Tezimizde, Serahsî'nin *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl* adlı eserinde Şâfiî'ye nispet ettiği görüşler ile bu görüşlerin Şâfiî'nin eserlerindeki ilgili meselelerle mukayesesi üzerinde durulmuştur.

Bu çalışma, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde konunun önemi, amacı, sınırlılığı ve kapsamı ele alınmıştır. Birinci bölümde, Serahsî ve Şâfiî'nin hayatına değinilmiş ve Serahsî'ye ait olan *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl* adlı eseri ile ilgili bilgiler verilmiştir. İkinci bölümde ise Serahsî'nin *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl* adlı eserinde Şâfiî'ye nispet ettiği görüşler tespit edilmiş, daha sonra Şâfiî kaynaklarındaki ilgili meseleler ile karşılaştırılarak benzer ya da farklı yönleri ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh usûlü, Serahsî, Şâfiî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, Nispet.

ABSTRACT

MASTER'S THESIS

VERIFICATION OF THE OPINIONS ATTACHED TO IMAM SHAFII IN SERAHSÎ'S TITLE TEMHIDU'L-FUSÛL FÎ'L USÛL

Thesis advisor: Instructor Member Ekrem KOÇ

Jury Member Assoc. Dr. Mustafa Harun KIYLIK

Jury Member Instructor Member Arif ATALAY

2022, 155 Page

In Islamic law, the issue of obtaining the shar'i provisions from the evidence has been done with great care by the competent people. While the mujtahids were trying to derive a shar'i ruling from the evidence, they first investigated whether it was based on any scriptures. If there is clear nass about the shar'i decree, then they have given the verdict according to the nass. However, if there is no nass about the shar'i ruling, then they tried to find an evidence for the shar'i ruling, taking into account the general principles of Islam. As a result, different methods emerged. At the beginning of these methods are the methods of mutakallimîn and fukahâ. Mujtahids wrote works to justify the methods they developed and to show the evidence of other methods as weak, and they criticized them by including the views of other methods in these works. Imam es-Serahsi's work named Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl, who became famous as "Şemsü'l-eimme", is a work written according to the method of fukahâ (al-Hanefîyye). While trying to ground the views of Hanafis on the method in this work, Imam Sarakhsi also made references to the views of other sects. One of the faqihs that Sarakhsi refers to the most is Shafi'i.

In this study, we examine the views of Serahsi that he attributes to Shafi'i, especially Cüwaynî (d. 478/1085), Ebû Ya'lâ (d. 458/1066), Gazzali (d. 505/1111), Leading Shafi'i scholars such as Âmidî (d. 631/1233), Razi (d. 606/1210), Imrani (d. 558/1163), Ibni Hajar (d. 974/1567) and Gamrâvî (d. 1337/1917) We aimed to try to reveal the similar or different aspects of them by comparing them with the related issues in his works.

In our thesis, the views that Serahsi attributed to Shafii in her work called Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl and the comparison of these views with the related issues in Shafii's works were emphasized. In our thesis, the views that Serahsi attributed to Shafii in his work called Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl and the comparison of these views with the related issues in Shafii's works were emphasized.

This study consists of an introduction and two parts. In the introduction, the importance, purpose, limitation and scope of the subject are discussed. In the first chapter, the life of Serahsi and Shafii is mentioned and information about the work of Serahsî called Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl is given. In the second part, the views that Serahsi attributed to Shafii in his work called Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl were determined, and then similar or different aspects were revealed by comparing them with the related issues in Shafi'i works.

Key words: Fiqh Method, Serahsî, Shafii, Temhidu'l-Fusûl fi'l-Usûl, Nispet.

ÖN SÖZ

Fıkıh usûlü, fıkhi meselelerin delillerini ve delillerden hükümlerin elde edilme şeklini konu edinen ve fıkhi meselelerin daha iyi kavranmasını sağlayan bir bilim dalı olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerek hükmün dayandığı şer’i delillerde gerekse bu delillerden hüküm çıkarma konusunda mezhepler arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Gerek Şâfiî’nin öncülük ettiği mütekellimîn gerekse Serahsî’nin mensubu olduğu fukahâ metodu birtakım prensipler geliştirmişlerdir. Bunun doğal sonucu olarak mezhepler arasında tartışmalar meydana gelmiştir. Bu nedenle bütün mezhepler diğer mezheplerin görüşlerine kendi kaynaklarında yer vererek eleştiri konusu yapmıştır. Bu çalışmamızda Serahsî’nin Şâfiî’ye atıfta bulunduğu ve genel anlamda eleştirdiği meselelerin tespit ve tahkîkini ele aldık.

Bu vesile ile Yüksek Lisans eğitimim süresince bu zahmetli ve uğraştırıcı çalışmamızda bize destek olan, bilgi ve tecrübesiyle bana yol gösteren, çalışmalarımızı tamamlanması hususunda her türlü imkanı sağlayan ve ilmi çalışmalarımızda bizi gayretlendiren başta danışman hocam Sayın Dr. Öğr. Üyesi Ekrem KOÇ, jüri üyeleri Sayın Doç. Dr. Mustafa Harun KIYLIK ve Sayın Dr. Ört. Üyesi Arif ATALAY hocalarıma şükranlarımı sunarım. Ayrıca çalışmalarımnda bena her zaman destek olan aileme de çok teşekkür ederim.

.../.../2022

Abdullah KILIÇ

KISALTMALAR DİZİNİ

(a.s)	: Aleyhi Selam
b.	: Bin/İbn
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
(c.c)	: Celle Celâluhu
der.	: Derleyen
DİA.	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: Editör
h.	: Hicri
Hz.	: Hazreti
md.	: Madde
ö.	: Ölüm Tarihi
(r.a)	: Radiyallahu Anhu/Anhâ
s.	: Sayfa
(s.a.s)	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkîk Eden
ty.	: Basım Tarihi Yok
vb.	: ve benzeri
yy.	: Yayın Yeri Yok

GİRİŞ

Çalışmanın Önemi

İslâm hukukunda hükümler kadar onların dayandığı deliller de önem arz etmektedir. Fürû fıkıh, mükeleften sadır olan fiillerin hükmünü, usûlü'l-fıkıh ise bu hükümlerin dayandığı delilleri konu edinir. Fürû fıkha dair meselelerin dayandığı delillerin bilinmemesi, hükümlerin kavranmasını zorlaştırdığı gibi bu hükümlerin eleştirilere maruz kalmasına neden olabilir. Bu açıdan bakıldığında, fıkıh usûlünün fürû fıkha kaynaklık ettiğini görüyor ve fıkıh usûlünün önemini daha iyi anlamış oluyoruz. Fıkıh usûlünün teşekkülünde ve oluşumunu tamamlama noktasında mezheplerin farklı yaklaşımları etkili olmuştur. Mezhepler tarafından kendi görüşlerini yansıtan eserler kaleme alınmış ve bu eserlerin yazımında farklı metotlar izlemiştir. Mezhepler her ne kadar delillerden hüküm elde etme noktasında birbirinden farklı metotlar geliştirmiş olsalar bile bu metotların birbirinin tamamlayıcısı olduğu bir gerçektir. Bu nedenle bir mezhebin görüşlerini sadece o mezhebin kaynaklarında değil, diğer mezheplerin kaynaklarında takip etmek daha yararlı sonuçlar elde etmeye vesile olmakta ve bu görüşler arasında mukayesede bulunma imkanı sunmaktadır. Bu çalışmada, fıkıh usûlünün kurucusu olduğu söylenen Şâfiî'nin bazı görüşlerinin Hanefî fakîhi olan Serahsî tarafından değerlendirilmesi ve Şâfiî'nin eserlerindeki ilgili meselelerle karşılaştırılması ayrı bir önem arz etmektedir.

Çalışmanın Amacı

Bu çalışmanın yapılmasındaki amaç, Serahsî'nin Şâfiî'ye atıfta bulunduğu meselelerin gerek Şâfiî gerekse Şâfiî mezhebine ait eserlerdeki ilgili meselelerle karşılaştırmak, farklı ya da benzer yönlerini tespit etmek ve Serahsî'nin Şâfiî'ye nispet ettiği görüşleri değerlendirirken izlediği yolu ve Şâfiî hakkında kullandığı üslubü ortaya koymaya çalışmaktır. Bu çalışmanın amacını ortaya koyan diğer bir husus da yalnızca Serahsî'nin Şâfiî'ye atfettiği görüşlere değil, bunun yanında Hanefîlerin görüşlerine de kısaca yer vererek mukayeseli ve bütüncül bir bakış açısıyla hazırlanmış bir çalışmayı okuyucuların istifadesine sunmaktır.

Çalışmanın Sınırlılıkları

Hanefî fûrû fıkıh kaynaklarında Şâfiî'ye atfedilen görüşler ile ilgili bazı çalışmalar yapılmıştır. Ancak Hanefî usûl kaynaklarında Şâfiî'nin görüşlerinin tahkîki ile ilgili herhangi bir çalışmaya rastlamadık. Bu vesile ile Serahsî'nin *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl* adlı eserinde Şâfiî'ye atfedilen görüşler ile ilgili bir tahkîk çalışmasının faydalı olacağı kanaatine vardık. Bu çalışmamızda Serahsî'nin *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl* adlı eserinde Şâfiî'ye nispet ettiği görüşlerin tespiti öncelikli ve ağırlıklı olarak Şâfiî'nin kendi eserlerinde yapılmıştır. Bu görüşlerin Şâfiî'nin eserlerinde tespit edilememesi durumunda Şâfiî mezhebine ait temel usûl ve fûrû kaynaklarından yararlanılmıştır.

Çalışmanın Yöntemi

Bu çalışmada kullanılan yöntem, nitel araştırma tekniği olan doküman incelemesi tekniğidir. Çalışmamızın gereği olarak daha çok Serahsî'den önce yaşamış veya onunla çağdaş olan Şâfiî ulemasının kaynaklardan faydalanılarak, meselelerin tespit ve tahkîki yapılmaya çalışılmıştır. Faydalandığımız kaynakları öncelik sırasına göre şöyle verebiliriz:

1. Şâfiî'nin eserlerinden faydalanılmıştır.
2. Serahsî'den önce yaşamış ya da çağdaşı olan Şâfiî ulemasının eserlerinden yararlanılmıştır.
3. Yazıldığı döneme ya da ait olduğu mezhebe bakılmaksızın diğer kaynaklardan yararlanılarak görüşler tespit edilmeye çalışılmıştır. Neticede Serahsî'nin Şâfiî'ye nispet ettiği görüşler tek tek tespit edilerek incelenmiş, görüşler hakkında genel bir kanaate varılmış, elde edilen veriler nesnel ve bilimsel bir üslup kullanılarak bir çalışma haline getirilmeye çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

SERAHSÎ İLE *TEMHÎDU'L-FUSÛL FÎ'L USÛL* ADLI ESERİNİN TANITIMI VE ŞÂFÎ'NİN HAYATI



1.1. Serahsî'nin Hayatı

1.1.1 İsmi

Hanefî mezhebinin büyük âlimlerinden olan Serahsî'nin asıl adı kaynaklarda, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-eimme es-Serahsî olarak geçmektedir.¹ Serahsî, doğup büyüdüğü ve imar ettiği yere adını veren Serahs adındaki şahsa ve daha sonra Horasan bölgesinin kadîm şehirlerinden biri haline gelen Serahs şehrine nispetle bu isimle anılmıştır.²

1.1.2. Doğumu

Eski kaynaklar Serahsînin doğum yılı ile ilgili bilgi vermez. Ancak daha sonraki bazı kaynaklar, onun hicri 400'lü yıllarda Serahs'ta doğduğunu ve on yaşına geldiğinde ise ticaret için babasıyla birlikte Bağdat'a gittiğini kaydeder.³

1.1.3. Yetiştmesi ve ilmi hayatı

Fıkıhta *المجتهد في المذهب* “mezhepte müctehid” olarak kabul edilen Serahsî,⁴ usûl alanında büyük bir âlim olduğu gibi kelim ve münazara alanında da büyük bir âlim ve hüccet sayılır. İbni Kemal Paşazâde (ö. 940/1534) ise onu *المجتهد في المسائل* “meselelerde müctehid” olarak kabul etmiştir. Serahsî, ilmi olgunluğuna ulaşınca ve döneminin en büyük âlimlerinden biri haline gelinceye kadar hocası Halvânî'nin (ö. 452/1060) yanında yetişerek, onun ilminden faydalanmıştır. Serahsî ilmi hayatının büyük bir bölümünü hapisanede geçirmiştir. Onun hapsedilmesine Sultana verdiği bir nasihat sonucunda Sultanın buna öfkelenmesinin sebep olduğu söylenir.⁵ Ancak Serahsî'nin de bazı eserlerinde imâ ettiği gibi, bunun asıl nedeninin, hükümetin

¹ Şemseddin Muhammed b. Abdiddâim el-Bermâvî, *el-Fevâidü's-Seniye fî Şerhi'l-Elfiye*, thk. Abdullah Ramazan Musa, V, 1. Baskı, Mektebetu Tev'îyeti'l-İslâmiyeti, Cezire 2015, s. 361; Ebû Bekir Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fî'l-Usûl*, thk. Ebû'l-Vefa el-Afganî, I, 3. Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 2015, s. 4.

² Ebû Hasanât Muhammed Abdulhay el-Leknevî el-Hindî, *el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, 1. Baskı, Dâru's-Saâde, Mısır ty, s. 158.

³ Muhammed Hamidullah, “Serahsî” md. *DİA*, XXXVI, İstanbul 2009, s. 544.

⁴ Hayretti Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 10. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 248.

⁵ Leknevî, s. 158; Mustafa b. Abdillâh Kâtib Çelebi, *Sullemu'l-Vusûl ilâ Tabakâtu'l-Fuhûl*, thk. Mahmut Abdulkadir el-Arnâvût, III, İrsika, İstanbul 2010, s. 70; Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fî'l-Usûl*, I, s. 4, 5, 6, 7.

halktan haksız vergiler alması ve Sünni çizgiyi aşması sonucunda buna karşı duruşu olduğu söylenir.⁶

1.1.4. Hocaları

a) Halvânî

Serahsî'nin en çok istifade ettiği hocalarından birisi Abdulaziz b. Ahmed b. Nasır b. Salih Şemsü'l-eimme el-Halvânî'dir. Halvânî kendi döneminde Buhara'daki en büyük Hanefî âlimlerindendir. Bir çok alimden ders aldığı gibi Serahsînin de içinde bulunduğu birçok talebe yetiştirmiştir. Buhara'da vefat ederek orada defnedilmiştir.⁷

b) Suğdî (ö. 461/1068)

Şeyhü'l-İslâm Ebû Hüseyin Ali b. Hüseyin b. Muhammed es-Suğdî, Buhara'daki Hanefî fakihlerindendir. Semerkant'ta Suğd adında bir yere nispetle es-Suğdî olarak anılmıştır. Serahsî, ondan *Siyer-i Kebir*'i ders olarak okumuş, daha sonra buna bir şerh yazmıştır. Suğdî Buhara'da vefat ederek orada defnedilmiştir.⁸

c) el-Bezzâz(?)

Ebû Hafs Ömer b. Mansâr el-Bezzâz, gerek devletler hukukuna, gerekse bu alanla ilgili olarak yazılmış Şeybânî'nin eserlerine hakim bir şahsiyet konumundadır. Serahsî, el-Bezzâz'ın ilminden yararlandığını ifade etmiştir.⁹

1.1.5. Talebeleri

a) İbn-i Mâze (ö. 536/1141)

Büyük bir fakih olan “burhanu'l-eimme” Abdulaziz b. Ömer b. Mâze, Serahsî'den fıkıh dersleri almış, kendisi de Hüsamettin Ömer ile Taceddin Ahmed

⁶ Muhammed Hamidullah, “Serahsî” md., *DİA*, XXXVI, İstanbul 2009, s. 545.

⁷ Ebû'l-Fidâ Zeynuddin Ebû Adl Kasım b. Kutluboğa el-Cemâlî, *Tâcü't-Terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, 1. Baskı, Dâru'l-Kalem, Şâm 1992, s. 189.

⁸ Kâtib Çelebi, *Sullemu'l-Vusûl*, II, s. 361.

⁹ Muhammed Hamidullah, “Serahsî” md., *DİA*, XXXVI, İstanbul 2009, s. 544.

adındaki iki oğluna fıkıh öğretmiştir. İbni Mâze “es-sadri’l-mâzî” lakabıyla anılmıştır.¹⁰

b) el-Özcendî(?)

Serahsî’nin talebesi olan Mahmut b. Abdilaziz el-Özcendî, meselede müctehid olan Kadîhân’ın dedesidir.¹¹ Bu şahıs Maverâunnehir bölgesinde bulunan bir yer olan Özcend’e nispetle Özcendî olarak anılmıştır.¹²

c) el-Küşânî (ö. 520/1126)

Rüknuddin Mes’ud b. Hüseyin Ebû Muâlî el-Küşânî, aslen Semerkantlıdır. Semerkant Padişahı onu Hakâniyye medresesinde talebelere ders vermek için Buhara’dan Semerkant’a getirtmiş ve el-Küşânî burada birçok talebeye ders okutmuştur.¹³

d) el-Bîkendî (ö. 552/1157)

Osman b. Ali b. Muhammed b. Ali el-Bîkendî, zâhid, âbid, muhaddis bir zâttır. Serahsî’den fıkıh dersleri almıştır.¹⁴ Ayrıca Serahsî’den ders alan en son talebesidir. Bîkendî, Maverâunnehir bölgesinde buluna Buhara yakınındaki Bîkend şehrine nispetle Bîkendî şeklinde anılmıştır.¹⁵

e) el-Hasîrî (ö. 500/1107)

Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim el-Hasîrî’nin hayatı ile ilgili kaynaklarda fazla bilgi mevcut değildir. Onun *el-Hâvî fi’l-Fetâvâ* adında bir eseri olduğu, Buhara’da medfun bulunduğu söylenir.¹⁶ el-Hasîrî, Serahsî’den fıkıh öğrendiği gibi Irak, Hicaz ve Horasan gibi yerlerde de hadis ilmini öğrenmiştir.¹⁷

¹⁰ Kâtib Çelebi *Sullemu’l-Vusûl*, II, s. 284.

¹¹ Leknevî, s. 209.

¹² Zehebi, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtu’l-Meşâhîr ve’l-A’lâm*, thk. Ömer Abdisselam et-Tedmirî, XXXI, 2. Baskı, Dâru’l-Kütübi’l-Arabi, Beyrut 1993, s. 398.

¹³ Şemseddin, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, XI, s. 327.

¹⁴ Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, XX, s. 336, 337.

¹⁵ Leknevî, s. 115.

¹⁶ Saffet Köse, “Hasîrî” md., *DÎA*, XVI, İstanbul, s. 383.

¹⁷ Kâtib Çelebi, *Sullemu’l-Vusûl*, III, s. 52.

1.1.6. Eserleri

Serahsî, hapse girmeden önce ve oradan çıktıktan sonra birçok eser kaleme almıştır. Ancak O, eserlerinin çoğunu belki de en önemlilerini hapse iken yazmıştır.

a) *el-Mebsût*

Serahsî, 14 ya da 15 ciltlik olduğu söylenen bu eserini, hapse iken, hiçbir kaynağa başvurmadan, tamamen ezberinde olan bilgilere dayanarak, kuyu başında ders okuttuğu talebelerine yazdırdığı öne sürülmüştür.¹⁸ Ancak Serahsî hapse iken her ne kadar kitaplarından mahrum kalmış olsa da ders için gelen talebelerin İmam Muhammed'in zahîru'r-rivâye olan eserlerine dair kendi nüshalarını getirip Serahsî'ye okumaları, bu okuma sonrasında ise hocanın bunu şerh etmesi de mümkündür. Bu eser Şeybânî'nin kitaplarının adeta bir özeti sayılan Hâkim eş-Şehîd'in *Muhtasaru'l-Kâfi* adlı eserinin şerhi sayılır. Serahsî bu eserinde sadece mezhebin görüşlerinin temellendirilmesi ile ilgilenmeyip diğer mezheplerin görüşlerine de tarafsızca yer vermek sureti ile bir ilki gerçekleştirmiştir.¹⁹

b) *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl (Usulü's-Serahsî)*

Tezimizin konusu olan bu eser, ilgili bölümde detaylı bir şekilde ele alınıp tanıtılacağı için burada sadece ismi zikredilmekle iktifa edilmiştir.

c) *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*

Serahsî bu kitabını da hapse iken talebelerine yazdırmıştır. Bu kitabında şartlar bahsine gelince hapishaneden çıkmış, kitabın geri kalan kısmını Fergana'da kaldığı sırada tamamlamıştır.²⁰

d) *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*

Muhtasaru't-Tahâvî üzerinde birçok Hanefî fakîhi şerh yazmıştır. Bunlardan en önemli olanları el-Cessâs (ö. 370/980), el-İsbicabî (ö. 535/1140) ve el-Kerhî'nin (ö. 340/952) yazmış olduğu şerhler yanında Serahsî'nin yazmış olduğu bu şerhtir.²¹

¹⁸ Leknevî, s. 158; *Serahsî, Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 5.

¹⁹ Muhammed Hamidullah, "Serahsî" md., *DİA*, XXXVI, İstanbul 2009, s. 546.

²⁰ Leknevî, s. 158.

e) *Şerhu Câmiî's-Sağîr*

İmam Muhammed'e ait olan *Camiu's-Sağîr* üzerinde birçok şerh yazılmıştır. Bu şerhlerden bir tanesi de Serahsî'ye aittir. Serahsî bu eserinde, İmam Muhammed'in *Câmiu's-Sağîr*'i yazarken, Ebû Yusuf'un kendisine aktardığı Ebû Hanîfe'nin rivayetlerini bir kitapta bir araya getirmeyi amaçladığını ve Ebû Yusuf'un bunu kendisinden talep ettiğini nakletmiştir.²²

f) *Şerhu Câmiî'l-Kebîr*

İmam Muhammed'e ait olan *Câmiu'l-Kebîr*'in birçok şerhi yapılmıştır. Bunlardan en önemli olanları Ebû Leys es-Semerkindî (ö. 373/983), Pezdevî (ö. 482/1089), Debûsî (ö. 430/1039), Serahsî'nin hocası olan Halvanî'nin yazdığı şerhler ile Serahsî'nin bu şerhidir.²³ Ancak kaynakların verdiği bilgiye göre Serahsî'ye ait olan bu şerh henüz bulunamamıştır.²⁴

g) *en-Nüket fî Şerhi Ziyâdâtî'z-Ziyâdât*

Serahsî'nin hapiste iken yazmış olduğu bu eser İmam Muhammed'in *Ziyâdâtü'z-Ziyâdât* adlı eserinin önemli şerhidir. Serahsî, bu eserinde hapisanedeki durumunu şu şekilde dile getirmiştir:

*“Kıyamet günü bana sermaye olsun ve ben de kazançlı kimselerden olayım diye ilimde derin gidenlerin yolunu tutarak, diğer nasihat edenler arasında benim de sarf ettiğim “söz” sebebiyle hapse düşmüş ve dünyada kurtuluşa ermekten ümidini kesmiş vaziyetteyim.”*²⁵

ğ) *Muhîtu's-Serahsî*

Serahsî bu eserinde, bütün fıkhi meselelerin özetini topladığını ve bundan dolayı bu esere “Muhit” ismini verdiğini söyler. Konulara, önce *el-Mebsût*'daki

²¹ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, s. 1627.

²² Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, s. 563.

²³ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, s. 569.

²⁴ Muhammed Hamidullah, “Serahsî” md., *DİA*, XXXVI, İstanbul 2009 s. 547.

²⁵ Serahsî, *Şerhu Ziyâdâtî'z-Ziyâdât*, Dâiretu'l-Maârif, Haydarabad 1957, s. 148.

konularla başlar, İmam Muhammed'in *el-Câmii'l-Kebîr*'i ile devam eder, en son İmam Muhammed'in *ez-Ziyâdât*'ı ile bitirir.²⁶

h) *Sıfatu Eşrati's-Sâ'a ve Makâmâtî'l-Kıyâme*

Bu eser, aslında Serahsî'nin hocası Halvanî tarafından imlâ ettirilmiştir. Serahsî de bunun tertip ve tanzimini yapmıştır. Eserin bilinen iki nüshasından biri olan Paris'teki nüshası esas alınarak yayınlanmıştır.²⁷

Ayrıca kaynaklarda; Serahsî'ye ait olan, *el-Fevâid*, *Şerhu Kitabi'n-Nafakât* ve *Şerhu Edebi'l-Kâdî* gibi eserler olduğu ve yine kendisine nispet edilen *Şerhu Kitabi'l-Hiyel*, *Şerhu Kitabi'l-Hayz* ve *Şerhu Kitabi'l-Kesb* gibi çalışmaların da *el-Mebsût*'un muhtelif babları içerisinde yer aldığı kaydedilmektedir.²⁸

1.1.7. Serahsî'nin şer'î delillere bakışı

Serahsî, kesin bilgi gerektiren şer'î delillerin başında Allah'ın keliması olan Kur'an'ın geldiğini belirtir. Kur'an'dan sonra Resulullah'tan (s.a.s) işitilmiş veya O'na ait olduğu tevatür yoluyla bize ulaşmış olan Sünnet yer alır. Serahsî'ye göre icmâ' da kesin bilgi kaynağı olan şer'î delillerdendir.²⁹ Serahsî, Allah'ın (c.c) bizi re'y ve kıyas ile imtihana tabi tuttuğunu bu nedenle kıyas sayesinde şer'î hükümlerin sabit olduğunu dile getirir.³⁰ Serahsî ayrıca şer'î hükümlerin ispatı için istihsân,³¹ sahabî sözü,³² örf,³³ şer'u men kablenâ³⁴ ve istishâbı³⁵ delil olarak kabul eder.

1.1.8. Ulemanın Serahsî hakkındaki değerlendirmesi

Ulema, Serahsî'yi "imamların güneşi" anlamına gelen شمس الانمة unvanıyla anmıştır.³⁶ Serahsî hocası Halvânî'den sonra bu lakabı alan ikinci şahıstır.³⁷

²⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, s. 1620.

²⁷ Muhammed Hamidullah, "Serahsî" md., *DİA*, XXXVI, İstanbul 2009, s. 546.

²⁸ Muhammed Hamidullah, "Serahsî" md., *DİA*, XXXVI, İstanbul 2009, s. 547.

²⁹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 279.

³⁰ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 144.

³¹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 201.

³² Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 355.

³³ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 44, 190, 367.

³⁴ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 100.

³⁵ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 215, 216.

³⁶ Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ tahkîki'l-Hakki min İlmi'l-Usûl*, thk. Şeyh Ahmed Azu, I, 1. Baskı, Dâru'l-Kitabi'l-Arabiyyi, Şâm 1999, s. 225; Fâsî, *el-Fikru's-Sâmî fi tarihi'l-Fıkhı'l-İslâmî*, II, s. 209.

Serahsî'yi fıkıhta المجتهد في المذهب “mezhepte müctehid” olarak kabul edenler olduğu gibi³⁸ onu, المجتهد في المسائل “meselelerde müctehid” olarak kabul edenler de olmuştur.³⁹ Bazı alimlere göre ise Serahsî, Ebû Hanife ve İmam Muhammed'ten sonra üçüncü derece müctehidler arasında yer almaktadır. Serahsî ayrıca allâme, hüccet ve mütekellim unvanlarıyla da anılmıştır.⁴⁰

1.1.9. Vefatı

Serahsî'nin vefat tarihi ile ilgili farklı görüşler söz konusudur. Bazıları onun hicri 490, bazıları da 500 yılında vefat ettiği söylese de⁴¹ vefat tarihinin 483 olduğu kanaati daha yaygındır.⁴²

1.2. Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl Adlı Eserin Değerlendirilmesi

Bu başlık altında eserin ismi, yazılış amacı, ilmi değeri, uslûbü, tertibi ve eser ile ilgili yapılan çalışmalar ele alınacaktır.

1.2.1. Eserin ismi

Serahsî; *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*'inde, nassla sabit olan hükmün kat'i ve re'y ile sabit olanın ise kat'i olmadığını dile getirdikten sonra, bu konuyu *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*'da incelediğini nakleder.⁴³ Bu kitabın tahkîkini yapan Ebû'l-Vefa el-Afgânî de kitabın ismini araştırırken onu Ahmedî ile Hindî nüshalarında bulamadığını, ancak Osmanî nüshasında, Serahsî'nin “Biz kitabımıza *Bulûğu's-Sûl fi'l-Usûl* adını koyduk.” şeklinde söylediği bir ibareye rastladığını söyler. Afgânî daha sonra müellifin *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*'inde “Biz bu konuyu *Temhîdu'l-Fusûl-Fi'l-Usûl*'da inceledik.” İbaresine rastladığını, nu nedenle kitabın asıl isminin *Temhîdu'l-Fusûl-fi'l-Usûl* olduğunu, *Bulûğu's-Sûl fi'l-Usûl* şeklindeki ibarenin ise baskı hatasından kaynaklandığını belirtmektedir. Ancak eser âlimler arasında

³⁷ Muhammed Hamidullah, “Serahsî” md., *DİA*, XXXVI, İstanbul 2009, s. 544.

³⁸ Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 248.

³⁹ Leknevî, s. 158; Mustafa b. Abdillâh Kâtib Çelebi, *Sullemu'l-Vusûl ilâ Tabakâtu'l-Fuhûl*, thk. Mahmut Abdulkadir el-Arnâvût, III, İrsika, İstanbul 2010, s. 70; Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 4, 5, 6, 7.

⁴⁰ Abdullah Kahraman, “İmam Serahsî'nin Hayatı ve Helal Kazanca Dair Bazı Görüşleri” *Diyanet İlmi Dergi*, Cilt: 49, Sayı:2, (Haziran 2013), s. 28.

⁴¹ Leknevî, s. 158.

⁴² Leknevî, s. 158, 159; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunân an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Funûn*, I, Mektebetu'l-Mesnâ, Bağdat 1941, s. 81.

⁴³ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, eş-Şeriketu's-Şarkıyye lî'l İ'lânât, yy. 1971, s. 2039.

Usûlü's-Serahsî olarak meşhur olmuştur.⁴⁴ Biz eseri, şöhret bulduğu ismini değil, asıl ismini dikkate alarak incelemeyi uygun bulduk.

1.2.2. Eserin yazılış amacı

Serhasî, eserin yazılış amacını, eserin dibâcesinde şu şekilde dile getirmiştir:

“Âlimler nezdinde İslâm akâidine ilişkin temel ilkeleri öğrendikten sonra en faziletli şey dini meselelerin hükümlerini (fıkıh) öğrenme gayretinde olan Selef’in yoluna tabi olmaktır. Çünkü helal ile haramı birbirinden ayırt etmenin yolu dinin hükümlerini bilmekle mümkün olur. Allah (c.c) Kur’ân-ı Kerîm’de وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا “...Kime hikmet verilirse o kimse bir çok hayra nâil olmuş demektir...”⁴⁵ buyurmaktadır. İbn Abbas (r.a) ve bazı âlimler bu ayetteki hikmet kelimesini fıkıh şeklinde tefsir etmişlerdir. İşte bu durum beni, ulemanın yoluna tabi olma hususunda, İmam Muhammed’in fıkha dair yazdığı kitapların bir şerhini (el-Mebsût) yazmaya sevk etti.⁴⁶ Şerh ile ilgili çalışmalarımı bitirdikten sonra, fıkha dair söylediklerimi birtakım esaslara dayandırmanın doğru olacağını gördüm ve fıkıh usûlü ile ilgili çalışmalarına başladım.”⁴⁷

1.2.3. Eserin ilmi değeri

Serhasî’nin *Temhîdu’l-Fusûl’ü* fukahâ metodunun usûl ve esaslarını bir bütün halinde ortaya koyan fıkıh usulü eserlerinin başında gelir. *Usûlü’s-Serahsî*’nin *Usûlü Pezdevî* ile arasında biçimsel bir benzerlik olsa da ele aldığı konuları kısaca aktarması ve araştırmacılara hitap etme özelliğine sahip olması bakımından *Usûlü Pezdevî*’den ayrılır. Serhasî bu eserini kaleme almayı, hapiste iken *el-Mebsût* adlı eserini yazdığı sırada planlamış, *el-Mebsût* bittikten sonra hemen bu eseri yazmaya başlamış ve hapisten çıktıktan sonra da tamamlamıştır.⁴⁸ *Usûlü Pezdevî* ile birlikte *Usûlü Serahsî*, fıkıh usulü konularının içinde yoğrulduğu ve fukahânın asıl kaynak

⁴⁴ Serhasî, *Temhîdu’l-Fusûl fi’l-Usûl*, I, s. 4.

⁴⁵ Bakara, 2/269.

⁴⁶ Serhasî, *Temhîdu’l-Fusûl fi’l-Usûl*, I, s. 9, 10.

⁴⁷ Serhasî, *Temhîdu’l-Fusûl fi’l-Usûl*, I, s. 9, 10; Murtaza Bedir, “Usûlü’s-Serahsî” md., *DİA*, XXXXII, İstanbul 2012, s. 221.

⁴⁸ Murtaza Bedir, “Usûlü’s-Serahsî” md., *DİA*, XXXXII, İstanbul 2012, s. 221.

olarak müracaat ettiği iki eser olma özelliğine sahip olmuştur. Öyle ki bu iki müellif bir konu üzerinde ittifak ettiğinde *اتفق الشيخان على هذا القول* “Bu konu üzerinde iki Şeyh ittifak etti.” denilerek onların fıkıh usûlü alanında ne kadar otoriter olduklarına işaret edilmiştir.⁴⁹

1.2.4. Eserin üslûbu, tertibi ve içeriği

a) Eserin üslûbu ve tertibi

Eserin dili çok ağır olmasa da eserin tertibindeki bazı eksiklikler onun üslubunu zorlaştırmıştır. Örneğin, cümlelerin birbirinden kopuk olması,⁵⁰ konular arasındaki bağlantının zayıf olması,⁵¹ konuyla alakalı olarak verilen bazı örneklerin konu ile hangi açıdan ilgili olduğunun zor anlaşılması⁵² gibi hususlar eserin anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Ayrıca müellifin bu eserini vefatına yakın bir zamanda yazmış olması, eseri gözden geçirme fırsatını bulamadan vefat etmesi⁵³ ve daha sonra eser üzerinde şerh ve haşiye gibi çalışmaların yapılmamış olması⁵⁴ eserin üslûbündaki zorlukların giderilmediğini gösteren hususlardan birkaç tanesidir.

Kitaptaki bazı bilgilerin sayfalar halinde hiç değiştirilmeden kitabın farklı yerlerinde tekrar zikredildiğini,⁵⁵ bazen de bir sayfadan diğerine geçerken konunun değiştiğini⁵⁶ görmek de mümkündür. Eserin tertibinde görünen bu düzensizlik üslûbündaki zorlukları derinleştirmektedir.

b) Eserin içeriği

Serahsî, Hanefî mezhebinin görüşünü ele alırken Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’e sık sık atıfta bulunmuştur. Bazen onlar için *رضى الله عنهم* ‘Allah onlardan razı olsun’⁵⁷ bazen de *رحمة الله عليهم* ‘Allah onlara rahmet etsin’⁵⁸ ifadelerini kullanmıştır.

⁴⁹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 3.

⁵⁰ Bkz. Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 37.

⁵¹ Bkz. Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 226, 227, 231, 235, 236, 238.

⁵² Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 76.

⁵³ Murtaza Bedir, “Usûlu's-Serahsî” md., *DİA*, XXXXII, İstanbul 2012, s. 221.

⁵⁴ Murtaza Bedir, “Usûlu's-Serahsî” md., *DİA*, XXXXII, İstanbul 2012, s. 222.

⁵⁵ Bkz. Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 238, II, s. 238.

⁵⁶ Bkz. Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 238, II, s. 351, 352.

⁵⁷ Bkz. Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 10, 185, 215, 240.

Serahsî, bu eserinde Hanefî mezhebi dışındaki diğer mezheplerin görüşlerine de yer vermiştir. Ancak daha çok rakip⁵⁹ kabul ettiği Şâfiî mezhebinin görüşlerini, onların bakışıyla ele alarak ve delillerini de sunarak etraflıca zikretmiş, daha sonra o görüşleri hedef seçerek tartışma konusu yapmış⁶⁰ ve bu tartışmayı kendi kontrolünde Hanefî mezhebin lehine sonuçlandırmıştır.⁶¹

Serahsî, dünya imtihanının çoğunun emir ve nehiy ile alakalı olduğunu ve helal ile haram gibi hükümlerin bilinmesinin ancak emir ve nehiy konularını bilmekle mümkün olabileceğini ifade ederek, kitabını emir ve nehiy konularıyla başlatmıştır.⁶²

Müellif, kitabında ağırlıklı olarak emir, nehiy, fıkıhta kullanılan bazı harflerin manaları, nesih gibi konuları anlatmış,⁶³ ancak kitabının büyük bir bölümünü kıyas, illet ve bunlarla ilişkilendirdiği konulara ayırmıştır.⁶⁴

Ayrıca Serahsî, sadece var olan itirazlara değil olabilecek itirazlara da cevap vermiştir. Onun *فَلَنْ قُلْنَا* ‘denilse biz de deriz’ ifadesini kullanması da bunu göstermektedir.⁶⁵

Serahsî, yalnızca Hanefî mezhebi dışındaki görüşlere değil, bazen Hanefî âlimlerinin görüşlerine de itiraz etmiştir. Mesela Cessâs’ın görüşüne itiraz ettiği gibi⁶⁶ Züfer’in⁶⁷ hatta İmam Muhammed’in⁶⁸ görüşüne de itiraz ettiği görülmektedir.

⁵⁸ Bkz. Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 10, 29, 32, 37, 51, 52, 54.

⁵⁹ Serahsî, karşısına alıp tartıştığı mezhep ya da bir Mezhep mensubu için zaman zaman rakip anlamına gelen *الخصم* ifadesini kullanmaktadır. bkz. Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 86, 87, 101, 126, 129, 130, 131, 197, 168; II, s. 30, 31, 40, 43, 72, 75, 117, 141.

⁶⁰ Bkz. Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 12, 13, 21, 26, 39, 75, 82, 114, 119, 129, 256; II, s. 26, 36, 151, 225.

⁶¹ Bkz. Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 12, 13, 19, 22, 26, 27, 38, 39, 40, 44, 65, 67, 75, 87, 132; II, s. 45, 149, 229, 236.

⁶² Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 11.

⁶³ Bkz. Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 11, 94, 200, 233; II, s. 53, 85.

⁶⁴ Bkz. Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 118, 208, 215, 223, 227, 231, 232, 235, 238, 242, 266, 269, 276, 283, 289, 312.

⁶⁵ Bkz. Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 28, 50, 63, 76.

⁶⁶ Bkz. Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 125.

⁶⁷ Bkz. Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 35.

⁶⁸ Bkz. Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 32.

1.2.5. Eserle ilgili yapılan çalışmalar

Daha önce bahsettiğimiz gibi eser üzerinde şerh ve haşiye gibi çalışmalar yapılmamış, ancak son dönemde eser üzerinde bazı çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Yusuf Akgül, “*Serahsî’nin el-Usûl Adlı Eserindeki Merfu’ Hadislerin Tahrici ve Değerlendirmesi*”, (Yüksek Lisans Tezi) Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1997.

2. Nasi Aslan, “*Usûlü’s-Serahsî’nin Tahlîli*”, (Yüksek Lisans Tezi) Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1991.

3. Yasin Kılar, “*Serahsî’nin el-Usûlü ve Gazzalî’nin el-Mustasfâ’sına Göre Delâletu’n-Nas*”, (Yüksek Lisans Tezi) Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 1998.

4. Yusuf Akgül, “*Serahsî’nin Usûlü Çerçevesinde Bazı Harflerin/Edatların Fıkıhtaki Anlamları*”, Diyanet İlmî Dergisi, Sayı:2, (99-122) Haziran 2013.

5. Mehmet Özşenel, “*Usûl’ü Çerçevesinde Serahsî’nin Hadis ve Sünnete Bakışı*”, Uluslararası Serahsî Sempozyumu, (261-274) 2013.

6. Ahmet Aydın, “*Serahsî’nin Usûl ve Gazzalî’nin el-Mustasfâ Adlı Eserinde İletin Tahsîsi*”, Mîzânü’l-Hak: İslami İlimler Dergisi, Sayı: 5, (43-63) 2017.

7. Ali Duman-Mustafa Kılıçarslan, “*Şemsü’l-eimme Serahsî’nin Usûlünde Beyân Anlayışı*”, Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, Sayı: 21, (95-115) 2018.

8. Ahmet Kılıçkaya, Usûlü’s-Serahsî Tercümesi, İ’tisâm Yayınları, Ankara 2020.

9. Ebû’l-Vefâ el-Afgânî, Usûlu’s-Serahsî’nin Tahkîki, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2015.

Ebû’l-Vefâ el-Afgânî; el-Ahmedî, el-Osmanî ve el-Hindî nushalarını karşılaştırarak, eserin tahkîk çalışmasını yapmıştır.

1.3. Şâfiî'nin Hayatı

Burada, Serahsî'nin *Temhîdu'l-Fusul fi'l-Usûl (Usûlü's-Serahsî)* adlı eserinde görüşlerini naklettiği Şâfiî'nin hayatından bahsedilecektir.

1.3.1. İsmi ve nesebi

Ebû İshak eş-Şîrazî'nin (ö. 476/1083) naklettiğine göre, Şâfiî'nin isim şeceresi, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs b. Osmân b. Şafî' b. Sâib b. Ubeyd b. Abdiyezid b. Hâşim b. el-Muttalîb b. Abdimenaf el-Kureşî el-Muttalibî şeklindedir.⁶⁹ Şâfiî, şeceresindeki dedelerine nispet edilerek, Muttalibî ya da Şâfiî olarak da anılmıştır.⁷⁰ İmam Şâfiî'nin künyesi ise Ebû Abdillâh'tır.⁷¹

Şâfiî'nin nesebi, Hz. Peygamber ile Abdulmenaf'ta birleşirken⁷² dedesi Sâib, Bedir savaşında Müslümanlara esir düşüp fidye karşılığında serbest bırakıldıktan sonra, Müslüman olmuş ve sahâbe arasında yerini almıştır.⁷³ Şâfiî'nin nesebini Hz. İbrahim'e (a.s) dayandığını gösteren rivayetlerden de bahsedilmiştir.⁷⁴

1.3.2. Doğumu

Hicrî 150/767 yılında dünyaya gelen Şâfiî'nin⁷⁵ doğduğu yerin Askalân ya da Yemen olduğu rivayetlerinden bahsedilse de⁷⁶ onun Gazze'de dünyaya geldiği⁷⁷ rivayetleri daha ağırlık kazanmaktadır.

⁶⁹ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şîrazî, *Tabak'âtu'l-Fukahâ* thk, İhsan Abbas, I, 1. Baskı, Dârur-Râidi'l-Arabî, Beyrut 1970, s. 71.

⁷⁰ Bilal Aybakan, “Şâfiî” md., *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010, s. 223.

⁷¹ Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *Menâkibü's-Şâfiî*, 1. Baskı, Mektebetü Dâri't-Türâs, Kahire 1970, s. 76, 77.

⁷² Menâ b. Halil el-Kattân, *Târîhüt-Teşri'i'l-İslâmiyyi*, 5. Baskı, Mektebetü Vehbe, yy. 2001, s. 358; Muhammed Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Vecîz fi usûli'l-Fıkhı'l-İslâmiyyi*, I, 2. Baskı, Dâru'l-Hayr, Şâm 2006, s. 52; Muhammed b. Hasan b. Arabî b. Muhammed el-Hacvî es-Seâlibî el-Fâsî, *el-Fikrus-Sâmî fi tarîhi'l-Fıkhı'l-İslâmî*, I, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 1995, s. 464.

⁷³ Seâlibî, I, s. 464.

⁷⁴ Beyhakî, *Menâkibi's-Şâfiî*, I, s. 76, 77.

⁷⁵ Şîrazî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 71.

⁷⁶ İbni Tilimsânî Abdullah b. Muhammed Ali Şerefuddin Ebû Muhammed el-Fehrî, *Şerhu'l-Meâlim fi Usûli'l-Fıkhı* thk. Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcut, Şeyh Ali Muhammed Ma'vid, I, 1. Baskı, Alemlü'l-Kütüb, Beyrut 1999, s. 111; Bilal Aybakan, “Şâfiî” md., *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010, s. 223.

⁷⁷ Zuhaylî, *el-Vecîz fi usûli'l-Fıkhı'l-İslâmiyyi*, I, s. 53; Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lam*, VI, 15. Baskı, D3aru'l-İlim, İstanbul 2002, s. 26; Fâsî, s. 464.

1.3.3. Yetişmesi ve ilmi hayatı

Ehl-i Sünnetin önde gelen ve dört büyük mezhepten biri olan Şâfiî mezhebinin kurucusu olan Şâfiî,⁷⁸ Mekke’de yetişmiş ve orada ilmi hayatına başlamıştır. Çölde Huzeyl kabilesi arasında kalmış, bu sırada fesâhat ve Arap şiirini öğrenmiştir. şiirde o kadar başarı göstermiş ki Huzeyl kabilesinin büyük şâiri el-İsmâî (ö. 216/831) bile Huzeyl kabilesini anlatan bazı şiirleri ondan öğrendiğini söylemiştir.⁷⁹ Mekke’de yedi yaşında iken Kur’ân’ı ezberlemiş, daha sonra Mekke’den Medine’ye giderek, daha on yaşında iken ezberlediği Muvatta’yı belli aralıklarla dokuz yıl boyunca İmam Malik’ten (ö. 179/795) ders olarak okumuştur. Ayrıca Medine âlimlerinden hadis ilmini öğrenmiş ve hadis ilminde o kadar ilerleme kaydetmiş ki kendisine ‘Sünnetin Yardımcısı’ anlamına gelen “مُعِينُ السَّنَةِ” lakabı verilmiştir.⁸⁰ Ayrıca hem Mekke âlimlerinden hem de Mekke dışından hac için Mekke’ye gelen âlimlerden istifade eden Şâfiî, Irak’a gitmiş, orada İmâm Muhammed (ö. 189/805) ile tanışmış ve ondan ders alarak, Irak fikhını öğrenmiştir.⁸¹ Irak’ta iki yıl kalarak, ‘Kavl-i Kadîm’ olarak anılan görüşüne dair, başta *el-Hücce* olmak üzere eserlerini imlâ yoluyla yazdırmış, bir müddet sonra Mısır’a gitmiş ve ‘Kavl-i Cedîd’ olarak anılan yeni eserlerini,⁸² özellikle de Şâfiî mezhebinin temel kaynağı olan *el-Ümm* adlı eserini yazdırmıştır.⁸³

Yukarıda dile getirdiğimiz gibi Şâfiî’nin iki kavlinden (görüşünden) söz edilir. Bunlardan birisi Kavl-i Kadîmdir ki Şâfiî’nin Irak’ta iken ya da Mısır’a gitmeden önceki görüşlerini ifade etmektedir. Bu görüşleri özellikle Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Za’ferânî (ö. 260/874), Kerâbisî (ö. 248/862) ve Ebû Sevr (ö. 240/854) tarafından rivayet edilmiştir. Şâfiî’nin Kavl-i Kadiminden vaz geçtiği, hatta bu görüşleri ile amel edene hakkını helal etmeyeceğini söylediği aktarılır. Diğer görüşleri de Kavl-i Cedîd diye bilinen, yeni görüşlerini ifade eder. Şâfiî Mısır’a gittikten sonra bu görüşünü benimsemiştir. Bu görüşleri de özellikle Büveytî (ö. 231/846), Müzenî (ö. 264/878) ve Rebi’ (ö. 265/870) tarafından rivayet edilmiştir.

⁷⁸ Karaman, s. 175.

⁷⁹ Kattân, s. 359; Seâlibî, I, s. 464.

⁸⁰ Zuhaylî, *el-Vecîz fî usûli’l-Fıkhı’l-İslâmiyyi*, I, s. 53.

⁸¹ Zuhaylî, *el-Vecîz fî usûli’l-Fıkhı’l-İslâmiyyi*, I, s. 55.

⁸² Seâlibî, I, s. 467.

⁸³ Abdolvahhâb Hallâf, *İlmu Usûli’l-Fıkhı*, 1. Baskı, Risâle, Beyrut 2012, s. 15.

Şâfiî'den bir konu hakkında her iki kavline dair görüş varsa, birkaç mesele hariç, cedid kavline göre amel edilir.⁸⁴

1.3.4. Hocaları

Bu başlık altında, Şâfiî'nin kendilerinden ilim tahsil ettiği ve ilim halkasına katıldığı en meşhur olan hocaları hakkında bilgi verilecektir.

a) Malik b. Enes

Şâfiî'nin naklettiğine göre, kendisine İmam Mâlik b. Enes'in fıkıh ilminde çok büyük bir âlim olduğu anlatılmış, bunun üzerine Şâfiî Muvatta'nın bir nüshasını bulup dokuz günde ezberlemeye başlamıştır. Ardından da İmam Malik'in yanına gidip ondan Muvatta'yı ders olarak okumuştur. İmam Malik Şâfiî'nin büyük bir zekaya ve üstün ezberleme kabiliyetine sahip olduğunu görünce onu sürekli methetmiş ve ona büyük hediyeler vermiştir.⁸⁵

b) Müslim b. Halid ez-Zencî

Şâfiî, Mekke müftüsü olan Müslim b. Halid ez-Zencî'den (ö. 179/795) ders almış, on beş yaşına geldiğinde ise hocası Müslim, ona fetva verme icazetini vermiştir.⁸⁶

c) İbni Uyeyne

Şâfiî, Süfyan b. Uyeyne'den (ö. 198/814) fıkıh dersleri almış, hocası Süfyan onu dönemin en iyi genç âlimlerinden biri olduğunu söylemiş ve zaman zaman kendisine gelen fetvaları ve tefsir ile ilgili soruları ona yönlendirmiştir.⁸⁷

d) Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî

Şâfiî'nin, kendisinden ders aldığı büyük âlimlerden birisi de Ebû Hanîfe'nin talebesi olan İmâm Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'dir. Şâfiî özellikle ondan re'y ekolünün (Irak) fikhini öğrenmiş ve onun kontrolünde bu ekolün medreselerinde ders

⁸⁴ Muhyi's-Sünne Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ud b. Muhammed b. Ferra el-Beğavî, *et-Tehzîb fî fikhî'l-İmâmî's-Şâfiî* thk. Adil Ahmed Abdilmevcut, Ali Muhammed Ma'vid, I, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 1997, s. 67.

⁸⁵ Seâlibî, I, s. 465.

⁸⁶ Zuhaylî, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fikhî'l-İslâmiyyi*, I, s. 53; Seâlibî, I, s.465; Beğavî, s. 66.

⁸⁷ Seâlibî, I, s. 465.

vermiştir. İmam Muhammed, Şâfiî'ye büyük ilgi göstermiş, Şâfiî'nin Şîa ve hilafet karşıtlarıyla işbirliği yaptığı iddia edilmiş ve Şâfiî yargılanmak üzere Halife Harun er-Reşîd'in huzuruna getirildiğinde İmam Muhammed'in çabasıyla cezadan kurtulmuştur.⁸⁸

Şâfiî ayrıca Fudayl b. İyâd (ö. 187/803) ve İbrahim b. Sa'd (ö. 183/799) gibi âlimlerden de ders almıştır.⁸⁹

1.3.5. Talebeleri

Şâfiî, ilmi hayatında hep aynı yerde kalmayıp önemli ilim merkezlerini gezmiştir. Gittiği her yerde de ders aldığı hocaları olduğu gibi kendisinden ders alan talebeleri olmuştur. Şâfiî'nin gittiği önemli ilim merkezlerindeki talebelerinin şehirlere göre taksim edilip anlatılması daha faydalı olacaktır.

a) Bağdat'taki Talebeleri

1. Ahmed b. Hanbel

Ahmed b. Hanbel Şâfiî'den ders alıp onun mezhebine tabi olmayan âlimlerdendir.⁹⁰ Ahmed b. Hanbel Şâfiî hakkında;

“Şâfiî, âlimler arasında Allah'ın kitabını ve Resulünün sünnetini en iyi bilendir. Ben Şâfiî ile tanışmadan önce hadislerin nâsîh ile mensûhunu birbirinden ayırt edemiyordum.”

diyerek,⁹¹ Şfiî'nin Kitab ve Sünnet bilgisine ne kadar hakim olduğunu dile getirmiştir.

2. Ebû Ali Hasan es-Sabâh ez-Za'ferânî

Za'ferânî; Ebû Sevr, Kerâbisî ve Ahmed b. Hanbel gibi Şâfiî'nin Irak'ta iken kavli-kadime göre şekillenen görüşlerinin râvîsi olarak bilinmektedir.⁹² Za'ferânî, Şâfiî gelmeden önce hadisçilerin uykuda olduğunu ve onları Şâfiî'nin uyandırdığını

⁸⁸ Beğavî, I, s. 45; Köse, Ed.Talip Türkan, *İslâm Hukuku El Kitabı*, Grafiker, Ankara 2017, s. 79.

⁸⁹ Seâlibî, I, s. 465.

⁹⁰ Kattân, s. 367.

⁹¹ Seâlibî, I, s. 465.

⁹² Kemaleddin Muhammed b. Musa b. İsâ b. Ali ed-Demirî, *en-Necmu'l-Vehhâc fî Şerhi'l-Minhâc* thk. Komisyon, I, 1. Baskı, Dâru'l-Medeni, Cidde 2004, s. 211.

belirtmektedir.⁹³ Bir rivayete göre Rebi b. Süleyman Mekke’de hac yaptığı sırada Za’ferânî ile karşılaşmış, ondan doğu bölgelerinde Şâfiî’nin ilmini yaymasını istemiştir.⁹⁴

3. Ebû Ali el-Hüseyn b. Ali el-Kerâbisî

Şâfiî’nin Bağdat’taki talebeleri içerisinde Şâfiî’ye en çok ilgi duyan ve mezhebinin koruyuculuğunu yapan talebesidir. Birçok eser kaleme almıştır. Şâfiî ona Za’ferânî’nin yazdıklarını rivayet etme iznini vermiştir.⁹⁵ Kerâbisî Şâfiî hakkında şöyle demiştir:

*“Şâfiî gelmeden önce ne biz ne de bizden öncekiler; Kitap, Sünnet ve İcmâ’ı tam anlamıyla bilmiyorduk.”*⁹⁶

4. Ebû Sevr el-Kelbî

Şâfiî’den fıkıh dersi alanlardan birisi de Irak müftüsü İbrahim b. Halil Ebû Sevr el-Kelbî’dir. Hadis ilmi ile de ilgilenen Kelbî’den Ebû Davut (ö. 275/889) ve İbni Mâce (ö. 273/887) gibi muhaddisler hadis rivayet etmiştir.⁹⁷ Şâfiî Irak’a gelmeden önce Kelbî, re’y ekolu ile ilgilenmiş, Şâfiî ile tanıştıktan sonra önceki görüşlerinden vaz geçerek Şâfiî’ye tabi olmuştur.⁹⁸

5. İshak b. Râhûye (ö. 238/853)

Şâfiî’den hadis ve fıkıh derslerini alan İbn Râhûye, Şâfiî hakkında şöyle demiştir:

“Ben Mekke’de Ahmed b. Hanbel ile karşılaştım. O bana ‘Sana daha önce hiç görmediğin kadar âlim birisini göstermek istiyorum’ dedi ve bana Şâfiî’yi gösterdi. Gerçekten de onunla hadis, fıkıh ve

⁹³ Ebûl kasım Şihâbuddin Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdîsî Ebî Şâme, *Hutbetu’l-Kitâbi’l-Müemmel li’r-Reddi ilâ Emri’l-Evvel*, 1. Baskı, Edvâu’s-Selef, yy. 2003, s. 75.

⁹⁴ Ahmed b. İsmail b. Muhammed Teymûr, *Nezretün Târîhiyyetün fî Hudûsi Mezâhib’l-Fıkhiyyeti’l-Erbaati*, 1. Baskı, Dâru’l-Kadirî, Beyrut 1990, s. 79.

⁹⁵ Seâlibî, II, s. 151.

⁹⁶ Ebû Şâme, s. 75.

⁹⁷ Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, IX, s. 467.

⁹⁸ Selahuddin Hlil b. Aybek b. Abdillâh es-Safedî thk. Ahmet el-Arnâvut, *el-Vâfi bi’l-Vefeyât*, V, Dâru İhyâi’t-Turas, Beyrut 2000, s. 226.

*Kur'ân ilimlerinde tartıştık, bu ilimlerde ondan daha âlim birisini görmedik.*⁹⁹

b) Mekke'deki Talebeleri

1. Ebû Bekir el-Humeydî (ö. 219/834)

Şâfiî Mekke'de iken ondan fıkıh öğrenen ve fıkhi görüşlerini rivayet edenlerden birisi de Ebû Bekir el-Humeydî'dir. Daha önce Şâfiî'ye karşı çıkan Humeydî, Şâfiî'nin görüşlerini kabul ederek talebesi olmuş, Şâfiî Mısır'a giderken o da Şâfiî'den ayrılmayarak onunla birlikte Mısır'a gitmiştir.¹⁰⁰

2. Ebû Velid Musa b. Ebî Cârûd

İbni Ebî Cârûd, Şâfiî Mekke'den Bağdat'a gitmeden önce ondan fıkıh öğrenmiş, Şâfiî Bağdat'a gittikten sonra da onun ders halkalarına katılarak ilminden istifade etmiştir.¹⁰¹ İbni Ebî Cârûd aynı zamanda Şâfiî'den hadis rivayet etmiş, Mekke'de Şâfiî mezhebine göre fetvalar vermiştir.¹⁰²

c) Mısır'daki Talebeleri

1. Ebû Yakup Yusuf b. Yahya el-Büveytî

Şâfiî'nin yanında Büveytî'nin ayrı bir yeri vardı. Şâfiî zaman zaman kendisine soru sormak için gelenleri Büveytî'ye yönlendirmişti.¹⁰³ Büveytî, ilim tahsil etmek için kendisine gelenlere hem Şâfiî'yi hem de onun eserlerini tanıtmıştı. Onun sayesinde Şâfiî'nin eserlerini takip edenlerin sayısı çoğalmıştır. Halku'l-Kur'ân meselesinden dolayı Mısır'dan Bağdat'a sürülmüş, orada vefat edinceye kadar hapsedilmiştir.¹⁰⁴

⁹⁹ Ebû Şâme, s. 73.

¹⁰⁰ Ebû'l-Fedâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî, *Tabkât's-Şâfiyyin*, thk. Ahmet Ömer Hâşim, Mektebetü's-Sakâfeti'd-Diniyye, yy. 1993. s. 139.

¹⁰¹ Ebû Amr Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber b. Asım en-Nemirî, *el-İntikâ fî Fazâili's-Selâseti'l-Eimme*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut ty. s. 105.

¹⁰² Ebû Zekerîya Muhyedin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Tezhîbu'l-Esmâi ve'l-Lugât*, II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut ty. s.120.

¹⁰³ Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu'l-Bağdât*, thk. Beşar Avâd, XVI, 1. Baskı, Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyyi, Beyrut 2002, s. 439.

¹⁰⁴ İbni Abdilber, *el-İntikâ fî Fazâili's-Selâseti'l-Eimmeti'l-fukahâ*, s. 109.

2. Ebû İbrahim İsmail b. Yahya el-Müzenî

Şâfiî'nin talebeleri içerisinde münazarayı en iyi yapan ve en çok eser yazan kişi olarak bilinmektedir.¹⁰⁵ Şâfiî onu mezhebin destekleyicisi olarak nitelendirmiştir. Müzenî, Şâfiî'nin görüşlerini, fetvalarını ve rivayetlerini en iyi bilen kişi olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁶

3. Muhammed b. Abdillâh b. Abdilhakem (ö. 268/882)

Muhammed b. Abdillâh b. Abdilhakem, birçok kimseden ilim tahsil etmiştir. Özellikle fıkıh ilmini hem babası hem de Şâfiî'den öğrenmiştir.¹⁰⁷ O Şâfiî hakkında şöyle demiştir:

*“Eğer Şâfiî olmasaydı ben bir kimseye nasıl cevap verilmesi gerektiğini öğrenemezdim. Ben Şâfiî'den başta kıyas olmak üzere çok şey öğrendim.”*¹⁰⁸

1.3.6. Rebî' b. Süleyman el-Mürâdî

Ebû Muhammed Rebî' b. Süleyman b. Abdilcebbar b. Kâmil el-Mürâdî Şâfiî'nin talebesidir. Şâfiî onun hakkında, ‘Rebî’ benim sözlerimin ravisidir.’ demiştir. Ninekim Şâfiî'nin kitaplarının çoğu onun tarafından rivayet edilmiştir.¹⁰⁹ Za'ferânî, Şâfiî'nin mezhebi kadîmin; Rebî' ise onun mezhebi cedîdin ravisi olarak bilinmektedir.¹¹⁰ İnsanlar, Şâfiî'nin görüşlerini öğrenmek için uzak diyarlardan gelerek Rebî'den bu görüşlerle ilgili bilgi almışlardır.¹¹¹

1.3.7. Eserleri

Usûlü'l-fıkhın kâidelerini ve konularını derli toplu ve müstakil bir şekilde işleyerek bu alanda ilk eseri yazdığı¹¹² için Şâfiî'ye usûlü'l-fıkhın kurucusu

¹⁰⁵ Beğavî, s. 46.

¹⁰⁶ Ebû Muhammed Afîfuddîn Abdullah b. Es'ad b. Ali b. Süleyman el-Yâfiî, *Mir'âtu'l-Cinân ve İbretu'l-Yakzân fî Marîfeti mâ Yu'teberu min Havâdisi'z-Zamân*, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 1997, s. 132.

¹⁰⁷ Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, XII, s. 497.

¹⁰⁸ İbni Abdilber, s. 73.

¹⁰⁹ Şirâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, s. 98.

¹¹⁰ Nuri Kahveci, *Mukayeseli İslâm Borçlar hukuku*, 2. Baskı, Hikmetevi, İstanbul 2016, s. 46.

¹¹¹ Beyhakî, *Menâkibi's-Şâfiî*, II, s. 327.

¹¹² Hallâf, s. 16; Zekiyuddîn Şaban, *Usûlü'l-Fıkhı'l-İslâmiyyî*, el-Mektebettu'l-Hanîfiyye, İstanbul ty. s. 17; Şevkânî, I, s. 10; Zuhayli, I, s. 52.

denilmesi, âlimler arasında yaygınlık kazanmıştır.¹¹³ Burada Şâfiî'nin başta fıkıh ve fıkıh usûlû olmak üzere, birçok alanda imlâ yoluyla kaleme aldığı eserlerini zikredeceğiz.

a) *er-Risâle*

Bu eser, Şâfiî'nin fıkıh usûlünde ilk olarak sistematik ve müstakil bir şekilde ele aldığı eseri olup Rebi b. Süleyman el-Muradî, tarafından rivayet edilmiştir.¹¹⁴ İbni Kayyim el-Cevzîyye (ö. 751/1350) Şâfiî'ye ait olan ve *er-Risâle* adını taşıyan iki kitaptan bahsetmiştir. Bunlardan biri Şâfiî'nin Irak'ta iken yazdığı risâlesi olan 'ilk risâle' anlamında الرسالة القديمة adını taşıyan ve günümüze ulaşmayan, diğeri ise Şâfiî'nin Mısır'da iken yazdığı son risâlesi olan ve günümüze ulaşan risâlesidir. Şâfiî, bu eserini tamamen ezberindeki bilgilerine dayanarak yazdığını zikretmiştir.¹¹⁵

b) *el-Ümm*

Şâfiî'nin Mısır'a gittikten sonra kavli-i cedide göre yazdırdığı¹¹⁶ eserlerin başında mezhebin temel kaynağı olan *el-Ümm* adlı eseri gelmektedir.¹¹⁷ Bu kitapta, Şâfiî'ye ait olan bilgilerin Rebi b. Süleyman tarafından değil, Büveytî tarafından toplandığı, Rebi b. Süleyman'ın da bu kitaba bazı değişiklikler ve eklemeler yaptığı söylene de¹¹⁸ Büveytî'nin vefatından önce Şâfiî'nin tüm kitaplarının Rebi b. Süleyman tarafından yazıldığına dair rivayetler bunun doğru olmadığını göstermektedir.¹¹⁹

c) *İhtilâfu'l-Hadis*

Şâfiî'nin Mısır'da iken yazdığı yeni kitaplarından birisi de *İhtilâfu'l-Hadis* adlı eseridir.¹²⁰ Şâfiî bu kitabında, hadisler arasında meydana gelen ihtilaf çeşitlerini

¹¹³ Hallâf, s. 16.

¹¹⁴ Hallâf, s. 16.

¹¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyub İbni Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkîin an Rabbi'l-Âlemîn* thk. Ebû Ubeyde b. Hasan, Ebû Ömer Ahmed Abdullah Ahmed, I, 1. Baskı, Dâru İbni'l-Cevzi, Suudi Arabistan (h. 1423), s. 87.

¹¹⁶ Seâlibî, I, s. 467.

¹¹⁷ Hallâf, s. 15.

¹¹⁸ Beyhakî, *Menâkibü's-Şâfiî*, s. 31.

¹¹⁹ Abu Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbas b. Osman b. Şafi' b. Sâib eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, 1. Baskı, Mektebetu'l-Halebi, Mısır 1940, s. 9.

¹²⁰ Selahaddin Ebû Said halil b. Kikeldî b. Abdillâh ed-Dimaşkî el-Alâî, thk. Muhammed Süleyman, *İcmâlû'l-İsâbe fi Akvâli's-Sahâbe*, 1. Baskı, Cemiyetü İhyâi't- Tûrâsi'l-İslâmiyyi, yy. ty., s. 42.

dile getirerek konuların tertibini fıkhi bablara göre yapmıştır.¹²¹ Ayrıca Şâfiî, bu kitabında birbirine muâriz olan hadislerin aralarını birleştirmeyi de amaçlamıştır. Bu kitabın ihtilafu'l-hadis alanında yazılan ilk eser olduğu söylenir.¹²²

d) *Ahkâmu'l-Kur'ân*

Şâfiî'nin usûlü'l-fıkıhla ilgili verdiği bilgileri de ihtivâ eden kitaplarından birisi de *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eseridir.¹²³ Şâfiî'nin bu ismi taşıyan bir kitap yazdığı ancak kaybolduğu ve Şâfiî'ye Ahkamu'l-Kur'ân ismiyle nispet edilen matbu olanın ise Beyhakî (ö. 458/1066) tarafından yazıldığı nakledilir. Beyhakî bu kitapta yazdıklarının tamamını gerek Şâfiî'nin gerekse onun talebelerinin kitaplarını iyice araştırıp Şâfiî'ye kesin olarak ait olduğu bilinen notlardan meydana getirmiştir.¹²⁴

e) *Cimâu'l-İlim*

Şâfiî bu kitabında haber-i vahidin hucciyetini, kendisiyle amel edilmesinin gerekliliğini ve ona karşı çıkanlara verdiği cevapları ele almıştır. Şâfiî, haber-i vahid konusuna çok önem verdiği ve bu konuda çok fazla ihtilaf olduğu için bu kitabını özellikle haber-i vahid için ayırdığını zikretmiştir.¹²⁵

f) *İbtâlu'l-İstihsân*

Bu kitap, Şâfiî'nin *el-Ümm* adlı eserinin 7. cildinde yer almaktadır.¹²⁶ Kaynaklarda, Şâfiî'nin bu kitabında istihsânın manasını açıkladığı onu delil olarak kabul edenlere karşı çıkararak, asıl olanın Allah'ın meşru kıldıkları ile amel etmek olduğu ve istihsân edenin kendi arzusuna göre hüküm koyduğu zikredilmektedir.¹²⁷ Şâfiî, bu kitabın başında Kur'an ve Sünnetin önemine vurgu yapmakta ve Kur'an ile

¹²¹ Muhammed b. Hüseyin b. Hasan el-Cîzânî, *Meâlimu Usûli'l-Fıkıh*, 5. Baskı, Dâru İbni Cevzî, Riyad (h.1427), s. 27.

¹²² Zuhaylî, *el-Vecîz fî usûli'l-Fıkıh 'l-İslâmiyyi*, I, s. 60.

¹²³ Zuhaylî, *el-Vecîz fî usûli'l-Fıkıh 'l-İslâmiyyi*, I, s. 21.

¹²⁴ Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, der. Beyhakî, thk. Ebû Asım eş-Şavâmî, 1. Baskı, Dâru'z-Zahira, yy. 2018, s. 11.

¹²⁵ Zuhaylî, *el-Vecîz fî usûli'l-Fıkıh 'l-İslâmiyyi*, I, s. 60.

¹²⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, s. 309.

¹²⁷ Zuhaylî, *el-Vecîz fî usûli'l-Fıkıh 'l-İslâmiyyi*, I, s. 60.

Sünnetin açık hükümlerine uymayıp gerçeği gizleyenelerin büyük bir cezaya çaptırılacağını dile getirmektedir.¹²⁸

g) el-Müsned

Bu kitap, Muhammed b. Yakup el-Esam'ın (ö. 346/957) Rebi b. Süleyman'dan duyduğu *el-Ümm*'deki hadisleri ihtiva etmektedir. Bu kitaptaki hadisler gerek hadisi rivayet eden şeyhlerin (hocaların) isimlerine, gerekse fıkhi baplara göre düzenlenmediği için kitapta bazı tekrarlar söz konusudur. Daha sonra Muhammed Abid es-Sindî (ö. 1257/1841), bu kitaptaki hadisleri fıkhi bablarına göre düzenlemiştir.¹²⁹

h) Kitabu'l-Kıyas

Her ne kadar bu kitap fıkıh usulü alanında yazılmış bir kitap olsa da¹³⁰ Şâfiî bu kitabında, âlemin kadîm olduğunu iddia eden mülhitlere karşı çıkışını,¹³¹ Mutezile'nin dalâlet ehli olduğunu ve daha önce Mutezile'nin şahadetinin kabul edildiği fikrinden vazgeçtiğini belirterek kelâmî konulara da yer vermiştir.¹³²

Ayrıca kaynaklarda, Şâfiî'nin *Divanu's-Şâfiî*, *el-Fıkhü'l-Ekber fî Tevhîd*, *er-Red alâ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî*, *er-Red alâ İbn Uyeyne*, *İhtilâfu Malik ve's-Şâfiî*, *Sıfatu Nehyi Resulillah*, *İhtilâfu Ali ve Abdillâh b. Mes'ud*, *İhtilâfu Irakıyyeyn*, *Siyeru Evzaî* ve *el-İlmâ* gibi eserlerinden bahsedilmektedir.¹³³

1.3.8. Şâfiî'nin şer'î delillere bakışı

Şâfiî asıl kaynak olarak kitap ve sünneti kabul eder. O, İcmâ'ı rivayetinde tek kalmış hadislerden daha öncelikli olduğunu söyleyerek onu delil olarak alır. Kıyasa gelince, Şâfiî kitap ve sünnette hüküm tespit edilemediği zaman meselenin bu delillerden birine kıyas edilerek hüküm elde edilmesi gerektiğini savunur. Şâfiî,

¹²⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, s. 309, 310, 311.

¹²⁹ Şâfiî, *Müsnedü İmâmî's-Şâfiî*, I, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 1951, s. 6.

¹³⁰ Zuhaylî, *el-Vecîz fî usûli'l-Fıkhü'l-İslâmiyyi*, I, s. 60.

¹³¹ Ebû Abdillâh Bedrettin Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır ez-Zerkeşî, thk. Abdulaziz ve Abdullâh Rebi, *Tesnifu'l-Mesâmî bî Cemi'l-Cevâmi*, IV, 1. Baskı, Tevzîu Mektebeti'l-Mekkiyye, Mekke 1998, s. 844.

¹³² Muhammed Enver Şâh b. Mu'zem Şâh el-Keşmirî, *İkfâru'l-Mulhidîn fî Zarûriyyâtî'd-Din*, 2. Baskı, Meclisu'l-İlmî, Pakistan 2003, s. 38.

¹³³ Bilal Aybakan, "Şâfiî" md., *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010, s. 230, 231.

sünneti delil olarak kabul ederken, birtakım kriterleri göz önünde bulundurur. Mesela, Şâfiî bir haberin delil olarak kabul edilebilmesi için Hz. Peygamber'e isnadının sahîh olmasına bağlar. Aynı şekilde, Hadislerin yorumlanmasının zahire göre yapılması gerektiğini, birçok manaya muhtemel olan hadislerde ise zahiri manaya en yakın olan mananın tercih edilmesi gerektiğini ve Said b. Müseyyib'in (ö. 94/713) zikrettikleri dışında, senedi kopuk olan münkati hadislerin hiçbir değeri olmadığını savunmaktadır.¹³⁴

Şâfiî yukarıda bahsi geçen delilleri kabul ederken, diğer mezheplerin delil kabul ettiği bazı delilleri de reddetmiştir. Mesela o, Amel-i Ehl-i Medine, Sahabi Kavli ve Mesâlih-i Mürseleyi reddedip, hem bu delilleri kabul edenlere, hem de haber-i vahid ile amel etmeyi belli şartlarla kabul eden Ebû Hanîfe ile İmam Malik'e karşı çıkmaktadır.¹³⁵

1.3.9. Ulemânın Şâfiî hakkındaki değerlendirmesi

Şâfiî hakkında olumlu değerlendirmede bulunanlar olduğu gibi olumsuz değerlendirmede bulunanlar da olmuştur. Mesela, Süfyan b. Uyeyne Şâfiî'yi meth ederken, onun kendi döneminin en genç alimi olduğunu söylemiştir. Süfyan'a Şâfiî'nin vefat ettiği haberi verilince, o dönemin en faziletli insanının öldüğünü beyan etmiştir.¹³⁶ Muhammed b. Abdillâh b. Abdilhakem, Şâfiî'nin sünnete bağlı, fazilet sahibi, diline hakim ve keskin bir zekaya sahip olduğunu söyleyerek onu övmüştür.¹³⁷ Hatta, Beyhakî, Şâfiî'nin fazileti hakkında müstakil eser yazan bazı alimlerin isim listesini vermiştir.¹³⁸

Yahya b. Maîn (ö. 233/848) Şâfiî hakkında olumsuz konuşmuş ve onu kötülemiştir. Aynı şekilde İbnu'l-Medîne (ö. 234/848) de onun aleyhinde konuşanlardandır. Abdullah b. Abdilhakem (ö. 214/829), ise Şâfiî'nin hem yalancılardan hem de bid'atçılardan hadis rivayet ettiğini iddia etmiştir.¹³⁹

¹³⁴ Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit b. Ahmed b. Mehdi el-Hatip el-Bağdadî, *el-Fakîh ve'l Mutefakkîh* thk. Ebû Abdîrrahman Adil b. Yusuf, 2. Baskı, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad (h. 1421), s. 533; İbni Kayyım, s. 181; Beğavî, s. 46.

¹³⁵ Beğavî, s. 46.

¹³⁶ İbni Abdilber, s. 70.

¹³⁷ İbni Abdilber, s. 73.

¹³⁸ Beyhakî, *Menâkibi 'ş-Şâfiî*, I, s. 9.

¹³⁹ Seâlibî, I, s. 465.

1.3.10. Vefatı

Şâfiî, kendisine isabet eden bir darbeden dolayı birkaç gün yatakta kalarak¹⁴⁰ hicretin 204. yılında Recep ayının son günlerinde 54 yaşında iken vefat etmiştir.¹⁴¹



¹⁴⁰ İbni Tilimsânî, s. 112.

¹⁴¹ Şirâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 72.

İKİNCİ BÖLÜM

SERAHSÎ'NİN *TEMHÎDU'L-FUSÛL FÎ'L-USÛL* ADLI ESERİNDE İMAM
ŞÂFİÎ'YE NİSPET EDİLEN GÖRÜŞLERİN TAHKİKİ



2.1. ŞER'Î DELİLLER KONUSUNDA ŞAFÎ'YE NİSPET EDİLEN GÖRÜŞLER

Serahsî'nin *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl* adlı eserinde ele aldığı konuları belirli bir tertip içerisinde sunmadığı görülmektedir. Bu sebeple biz dağınık olan bu konuları günümüzde kabul görmüş konu dizilişine uygun bir şekilde ilgili başlıklar altında toplamamızın daha uygun ve yararlı olduğu kanaatindeyiz.

2.1.1. Sünnet

2.1.1.1. Mürsel hadis

a) Mürsel hadislerin hüccet oluşu

Mürsel, yaşça büyük tâbiîlerin doğrudan Hz. Peygambere nispet ettikleri hadis demektir.¹⁴² Serahsî, Şâfiî'nin ikinci ve üçüncü asrın mürsel hadislerini hüccet kabul etmediğini söyler. Ancak bu mürsel hadisler ayet ya da meşhur sünnet ile desteklenmiş veya selefın kendisiyle amel ettiği sabit olmuş ve yahut da başka bir yolla muttasıl hale gelmiş bir mürsel ise o zaman hüccet sayılır. Şâfiî bu şartları göz önünde bulundurarak, Said b. Müseyyib'in mürsel hadislerini kabul etmiştir. Çünkü Şâfiî, Said b. Müseyyib'in mürsel olarak rivayet ettiği hadisleri araştırmış, sonunda onların müsned (muttasıl) olduğunu tespit etmiştir. Şâfiî, mürsel hadislerin hüccet olup olmadığını, onu rivayet eden râvînin durumuna bağlı olduğunu da söylemiştir. Râvînin bilinmeyen birisi olması durumunda rivayetinde bir kopukluğun meydana geldiğini ve rivayetinin reddediğini savunmuştur.¹⁴³

Şâfiî, Serahsî'nin kendisine görüş nispet ettiğinin aksine, sahâbe ile sık sık görüşmüş ve onların ilminden faydalanmış tâbiîn büyüklerinin rivayet ettiği mürsel hadisleri belli şartlarla kabul ederken, daha sonraki tâbiînın rivayet ettiği mürsel hadisleri delil olarak kabul etmez. Şâfiî, tâbiîn büyüklerinin rivayet ettikleri mürsel hadislerin kabulü için olması gereken şartları şöyle sıralamıştır:

¹⁴² Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ferah el-İşbîliyye, *el-Garâmiyye fi Mustalahi'l-Hadîs*, 1. Baskı, Dâru'l-Meâsir, Medine 2003, s. 35.

¹⁴³ Bkz. Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 360.

- Mürsel hadisin başka bir senetle güvenilir râvîler tarafından rivayet edilen müsned hadis ile desteklenmesi gerekir.
- Mürsel hadisin güvenilir râvîler tarafından rivayet edilen başka mürsel hadisler ile desteklenmesi gerekir.
- Mürsel hadisin Resulüllah'ın hadislerine uygun olan sahâbî sözleri ile uyumlu olması gerekir.
- Mürsel hadisin bir grup alimin mana bakımından sahîh hadislere uygun olan fetvaları ile uyumlu olması gerekir.”¹⁴⁴

Hatîp el-Bağdâdî'nin verdiği bilgiye göre, Şâfiî'nin Said b. el-Müseyyib'in mürsel olarak rivayet ettiği hadisleri diğer mürsellere nazaran daha çok önemseydiği bir gerçektir. Ancak bu durum, Şâfiî'nin Said b. el-Müseyyib'in bütün mürsel hadislerini müsned hadisler derecesinde görüp, onları hüccet kabul ettiği anlamına gelmez. Böyle bir iddia doğru değildir. Çünkü Said b. el-Müseyyib'in mürsel olarak rivayet ettiği hadisler arasında müsned olmayanlar da vardır.¹⁴⁵

b) Mürsel hadislerde senedin zikredilmeme gerekçesi

Serahsî, Şâfiî'nin hadisler arasında araştırılıp bulunsun diye bazı hadislerin mürsel olarak zikredildiğini savunduğunu nakletmiştir.¹⁴⁶ Serahsî, Şâfiî'nin konu hakkındaki görüşünün iki nedeni olabileceğini ileri sürmüştür. Bunlar ya râvîlerin yanlarında senet olmadığı için ya da yanlarında senet olduğu halde onu bilerek zikretmedikleri için hadis, mürsel olarak rivayet edilmiştir. Serahsî, Şâfiî'nin ileri sürdüğü bu iki durumun doğru olmadığını ifade ederken, isnadı olanla olmayan hadisleri karıştırmanın yanlış olduğu gibi senedi ile birlikte hüccet sayılan hadislerin senedini zikretmeyip sonradan senedini bulmaya çalışmanın da aynı oranda yanlış olduğunu ve bunun hem tehlikeli hem de yorucu olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 461, 465.

¹⁴⁵ Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mutefakih*, thk. Ebû Abdîrrahman Adil b. Yusuf el-Garâzî, 2. Baskı, I, Dâru ibni'l-Cevzî, Riyad 1998, s. 545.

¹⁴⁶ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 362.

¹⁴⁷ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 362.

Mürsel hadislerin neden bu şekilde rivayet edildiğine dair kaynaklarda farklı gerekçeler zikredilmektedir. Bu gerekçeleri şu şekilde sıralayabiliriz:

- Kendisinden hadis rivayet edilen kişi, isnada önem vermeyen ve zaptı zayıf olan birisi olduğu için bu râvînin ismi zikredilmeyip hadis mürsel olarak rivayet edilmiştir.
- Yaşı küçük olduğu için râvînin ismi zikredilmeyip hadis mürsel hale getirilmiştir.
- Siyasi baskılar yüzünden bazı râvîlerin isimleri gizlenip, hadis mürsel olarak rivayet edilmiştir.
- Hadisin meşhur ya da isnadının uzun olması nedeniyle, râvî isminin zikredilmesine gerek duyulmadığı için hadis mürsel olarak rivayet edilmiştir.¹⁴⁸

2.1.1.2. Haber-i vahid ile âm olan ayetlerin tahsîsi

Serahsî, haber-i vahid ile âm olan ayetlerin tahsîs edilmesinin caiz olmadığını, fakat Şâfiî'nin bunu caiz gördüğünü nakleder.¹⁴⁹

Şâfiî, Serahsî'nin dediği gibi âm olan ayetlerin haber-i vahid ile tahsîs edilebileceğini söylerken, şu hadisi delil olarak göstermektedir: لَا يُجْمَعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا “Kadın, halası ya da teyzesi ile birlikte nikahlanamaz.”¹⁵⁰ Bu hadis sadece Ebû Hüreyre (r.a) tarafından rivayet edilmesine rağmen, وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ “...Bunların dışında kalan (kadınlar) ise size helal kılındı...”¹⁵¹ ayetini tahsîs etmiştir. Çünkü bu ve bundan önceki ayetler bahsi geçen kadınların nikahının haram, bunların dışındakilerin ise helal olduğuna işaret eder. Bu helal olan kadınlar grubuna kadın ile birlikte halası ya da teyzesi de girer. Ancak yukarıda verdiğimiz hadis ayeti

¹⁴⁸ Salattin Polat, “Mürsel” md., *DİA*, XXX, İstanbul 2006, s. 52.

¹⁴⁹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 365.

¹⁵⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl Buhârî, “Nikâh”, 4718.

¹⁵¹ Nisa, 4/24.

tahsîs ederek, bir kadını halası ya da teyzesi ile birlikte nikahlananın caiz olmadığını belirtmiştir.¹⁵²

2.1.1.3. Sahâbenin ihtilafî konularda delil olarak kullanmadığı hadisin durumu

Serahsî, sahâbenin ihtilafî konularla alakalı olan hadisleri delil olarak kullanmamış olması o hadisin ya sehven rivayet edildiğini veya mensuh olduğunu gösterdiğini belirtir. Şayet böyle bir hadis sahîh olsaydı sahâbe onu mutlaka delil olarak kullanırdı. Bundan dolayı böyle bir hadis manen münkati sayılır.¹⁵³ Serahsî, Şâfiî'nin ise mürsel hadislerde olduğu gibi genel olarak hadislerde yalnızca lafız açısından (zahiri) kopukluğu dikkate aldığını ve manevi inkıtâ'ı önemsemediğini zikreder. Serahsî'ye göre Şâfiî lafzın zahirine çok fazla önem verdiği için hükümlerin çoğunu zahiri delillere dayandırmıştır.¹⁵⁴

Şâfiî, Serahsî'nin iddia ettiğinin aksine, hadislerdeki manevi inkıtâ'ı dikkate almasa da sahâbenin ihtilaf ettiği bir mesele ile ilgili rivayetlerini hemen reddetmeyip, öncelikle bu rivayetler arasında Kur'ân'a veya Sünnete uygun olanlarını delil kabul eder. Daha sonra ise icma' veya kıyasa uygun olanını diğerlerine tercih eder.¹⁵⁵

Şâfiî, zahiri delillere göre hüküm vermenin gerekliliği konusunda şunları söyler:

“Kur'ân'daki hükümler genel olarak zahiri delillerle sabit olan hükümlerdir. Ancak bir ayetten kast edilen hükmün zâhirî değil, bâtınî olduğunu gösteren başka bir ayet, sünnet veya icma' varsa o zaman o ayetten zâhirî hüküm değil bâtınî hüküm anlaşılır.”¹⁵⁶
Allah'ın (c.c) dünyaya yönelik bildirdiği hükümler zahirine göre

¹⁵² Şâfiî, *er-Risâle*, s. 226

¹⁵³ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 369.

¹⁵⁴ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 370.

¹⁵⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 596.

¹⁵⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 580.

değerlendirilmelidir. Zira kulların sırları ile ilgili hükümlerin bilgisi yalnızca Allah'a aittir. İster Peygamber ister başka birisi olsun, Allah hiç kimseye zahirine göre hüküm vermek dışında bir seçenek bırakmamıştır."¹⁵⁷

2.1.1.4. Hz. Peygamberin zaman ve mekan ile kayıtlanan fiilleri

Serahsî asıl olanın Hz. Peygamberin fiilleri olduğunu, zaman ve mekanın ise bu fiillerin dışında kaldığını kabul eder. Mesela Hz. Peygamberin hac aylarında ihrama girmiş olması, ihramın mutlaka bu aylarda yapılmasının şart olduğunu göstermez. Zira hac ayları dışında da ihrama girmek caizdir. Aynı şekilde Resulü Allah'ın (s.a.s) Makam-ı İbrahim'de iki rekat tavaf namazı kılması da tavaf namazının mutlaka bu makamda kılınmasının şart olduğunu göstermez. Görüldüğü gibi Resulü Allah'ın (s.a.s) muayyen zaman veya mekanda yaptığı fiillerinde, bunlar şart olmayıp sadece o fiiller için en uygun zaman ve mekan olduğunu gösterir. Serahsî, Şâfiî'nin ise Resulü Allah'ın (s.a.s) sürekli olarak muayyen bir zamana bağlı olarak yaptığı fiilleri için zamanın her hâlükârda mekanın ise bazı durumlarda o fiiller için şart sayıldığını, kabul ettiğini bildirmektedir. Resulü Allah'ın (s.a.s) bu tür fiilleri için zaman ve mekanın şart kabul edilmemesi durumunda kayıtlamanın bir anlamı kalmamaktadır. Serahsî'ye göre Şâfiî, Resulü Allah'ın (s.a.s) muayyen zaman veya mekana bağlı olarak yaptığı bütün fiillerini, muayyen mekan ve zamanlarda kıldığı farz namazlarına kıyaslamıştır. Zira farz namazlar için muayyen vakit ve temiz mekan şarttır.¹⁵⁸

Resulü Allah'ın (s.a.s) fiillerini, zaman ve mekandan bağımsız olarak düşünmek doğru değildir. Çünkü her fiil gibi Resulü Allah'ın (s.a.s) fiilleri de zaman ve mekanda meydana gelir. Buna rağmen Resulü Allah'ın (s.a.s) muayyen zaman ve mekana bağlı olarak zikredilen fiilleri için zaman ve mekanın şart olup olmadığını anlamak için bazı örneklere bakmak gerekir. Mesela, Resulü Allah (s.a.s) Cuma namazını ashabıyla birlikte muayyen mekan olan mescitte ve muayyen zaman olan öğle vaktinde kılmıştır. Bunun için Cuma namazında muayyen zaman ve mekan şartı aranmıştır. Aynı şekilde arafat vakfesi Arafat denilen mekana mahsûstur. Tavaf yalnızca özel

¹⁵⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, VI, s. 178, 179.

¹⁵⁸ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 98.

mekan olan Kâbe'nin etrafında yapılır. Tavaf için kılınan iki rekatlık namaz Makam-ı İbrahim'de edâ edilir. Bütün bunlar, Resulüllah'ın (s.a.s) muayyen zaman ve mekana bağlı olarak zikredilen fiillerinde zaman ve mekanın şart olduğunu göstermektedir. Ancak zaman veya mekandan bağımsız olarak zikredilen filler için zaman ve mekan şartı aranmaz. Örneğin mutlak oruç veya mutlak nafile namazlarında zaman ve mekan şartı aranmaz. Bunlar herhangi bir zaman ve mekanda edâ edilebilir.¹⁵⁹

2.1.1.5. Râvî ile ilgili hususlar

Kaynaklarda râvîlerin rivayetini etkileyen birçok durumdan bahsedilir. Biz bunlardan konumuzla alakası bulunan birkaç tanesi üzerinde durmaya çalışacağız.

a) Râvînin kendi rivayetini inkâr etmesi

Râvînin kendisine isnat edilen rivayeti kabul etmemesi durumunda, hadisin hüccet sayılıp sayılmaması konusunda ihtilaf söz konusudur. Mesela Rebiâ'ya Süheyl'in kendisinden rivayet ettiği bir hadis¹⁶⁰ sorulduğunda o, bu hadisin sahîh olup olmadığı ya da Rebiâ'nın kendisinden bu hadisi rivayet edip etmediği ile ilgili bir şey söylemeden, sadece Rebiâ'nın sika (güvenilir) bir râvî olduğunu söylemekle yetinmiştir. Serahsî'nin ifadesine göre, Hanefîler, burada râvînin kendi rivayetini inkar ettiğini gerekçe göstererek bu hadis ile amel etmemiş, ancak Şâfiî, söz konusu hadis ile amel etmiştir.¹⁶¹ Benzer bir örnek de Zührî'nin rivayet ettiği *أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ* “Herhangi bir kadın, velisinin izni olmadan kendi nikâhına taraf olursa nikâhı batıldır.”¹⁶² hadisidir. Zührî'ye bu hadisi rivayet edip etmediği sorulunca, o bunu bilmediğini söylemiştir. Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf bu hadisi, râvînin kendi rivayetini inkar ettiğini gerekçe göstererek kabul etmezken, Şâfiî ile İmâm Muhammed bu hadis ile amel etmişlerdir.¹⁶³

Şâfiîlere göre, bir hadisi rivayet eden râvî daha sonra bu rivayeti inkar ederse, onun bu rivayeti reddedilmez ve delil olarak kabul edilir. Çünkü râvînin kendi

¹⁵⁹ Muhammed b. Süleyman b. Abdillâh el-Aşkar el-Âtîbî, *Ef'âlu'r-Resûl ve Delâletuhu ale'l-Ahkâmi's-Ser'iyye*, 6. Baskı, I, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2003, s. 444.

¹⁶⁰ Serahsî, rivayet edilen bu hadisin ne olduğunu belirtmemiştir.

¹⁶¹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 3.

¹⁶² Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eşâs b. İshak es-Sicistânî “Nikâh”, 19.

¹⁶³ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 3.

rivayetini unutmazı mümkündür. Bunun örneği, Zührî'nin rivayet ettiği ایما امرات نکحت “Herhangi bir kadın velisinin izni olmadan, kendi nikahına taraftar olursa nikahı batıldır.”¹⁶⁴ hadisidir. Zührî bu hadisi daha sonra rivayet etmediğini söylemiş, yani rivayetini inkar etmiştir. Buna rağmen Şâfiîler bu hadisle amel edip, kadının velisinden bağımsız olarak nikah akdine taraf olamayacağını kabul etmişlerdir.¹⁶⁵

b) Râvînin birçok manaya muhtemel olan hadisi zahirine hamletmesi

Râvînin, hadisin muhtemel manalarından birini tayin etmesi, hadisin zahiriyle amel etmesine engel değildir.¹⁶⁶ Serahsî bu konuda Şâfiî'nin Hanefîler gibi hadisin zahiri ile amel etme yolunu tercih ettiğini söyler. Bu sebeple Şâfiî, İbn Abbas'ın مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ “Dinini değiştireni öldürünüz.”¹⁶⁷ hadisini rivayet ettiğini, daha sonra mürtedin öldürülmeyeceğine dair fetva verdiğini zikreder. Şâfiî daha sonra İbn Abbas'ın burada yaptığı değerlendirmenin bir çeşit te'vil olduğunu, te'vilin de sadece te'vili yapanı bağladığını söylemiştir. Daha sonra Şâfiî, kendisinin te'vile göre değil, hadisin zahirine göre amel ettiğini, buna bağlı olarak mürtedin öldürölmesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁶⁸

Şâfiî, İbn Abbas'ın Hz. Ali'nin zındıklar ve mürtedleri yakıp öldürdüğü haberi ile ilgili olan “Eğer ben olsaydım onları öldürürdüm, ancak onları ateşle yakmazdım.”¹⁶⁹ ifadesini naklederek, Resulüllah'ın (s.a.s) insanları ateşle yakıp öldürmeyi yasakladığını ifade eder. İbn Abbas'ın bu değerlendirmesini göz önünde bulundurduğumuzda, onun mürtedin öldürölmesine karşı değil, ateşle yakılıp öldürölmesine karşı olduğunu görürüz. Bu nedenle Şâfiî, kadın olsun erkek olsun, buluğa eren Müslüman bir kimse dinini değiştirdiğinde, kendisinden tevbe etmesi istenir, kişinin tevbe etmediğı zaman öldürölmesi gerektiğini savunur.¹⁷⁰ Şâfiî'nin bu

¹⁶⁴ Ebû Dâvud, “Nikâh”, 19.

¹⁶⁵ Şirâzi, *el-Maûne fi'l-Cedel*, thk. Ali Abdulaziz el-Ümeyrinî, 1. Baskı, İhyâu't-Türâsi'l-İslâmiyyi, ty. 1985, s. 53, 54.

¹⁶⁶ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 6.

¹⁶⁷ Buhârî, “Cihâd”, 149.

¹⁶⁸ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 7.

¹⁶⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, XVIII, 1.Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 2003, s. 241.

¹⁷⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, I, s. 294.

değerlendirmesi, onun birkaç manaya muhtemel olan hadisin zahiriyle amel ettiğini göstermektedir.

c) Hadis rivayetinde, râvînin yaşça küçük olmasının rivayetine etkisi

Bir hadisi iyice kavrayan ve usulüne uygun bir şekilde rivayet eden râvînin yaşça küçük olmasında bir sıkıntı yoktur. Nitekim aralarında İbn Abbas ve İbni Ömer'in de bulunduğu birçok sahâbi küçük yaşta iken, hadis rivayet etmiş ve rivayet ettikleri hadisler de kabul edilmiştir.¹⁷¹ Serahsî, Şâfiî'nin bu görüşte olduğunu söyler. Mesela, Şâfiî küçük yaşta olan Numan b. Beşir'in, babanın çocuğuna verdiği hibeden bahseden hadisi rivayet ettiğini ve bu hadisin delil olarak alındığını söylemiştir.¹⁷²

Râzî, bir râvînin baliğ olmadan önce hadis alması ve baliğ olduktan sonra da bu hadisleri rivayet etmesinde herhangi bir sıkıntı olmadığını zikreder. Çünkü büyük sahabiler yaşça küçük sahabileri rivayet meclislerine almış ve onların hadis öğrenmelerine engel olmamışlardır. Kaldı ki bir râvînin baliğ olmadan önce aldığı hadisleri baliğ olduktan sonra rivayet etmesi onun zaptının iyi olduğunu gösterir. Bu nedenle sahâbe; İbn Abbas, İbni Zübeyr ve Numan b. Beşir gibi küçük yaşta hadis ezberleyip daha sonra rivayette bulunan sahabilerin buluşdan önce veya sonraki rivayetlerini ayırmaksızın kabul etmiştir.¹⁷³

d) Mechûl râvînin rivayeti

Serahsî, Şâfiî'nin fâsik¹⁷⁴ ve mestûr¹⁷⁵ râvîlerin rivayetlerini hüccet olarak kabul etmediği gibi, mechûl¹⁷⁶ râvîlerin rivayetlerini de kabul etmediğini savunduğunu nakleder. Hanefîler ise ilk üç asırdaki mechûl râvîlerin rivayetlerini,

¹⁷¹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 10.

¹⁷² Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 11.

¹⁷³ Ebû abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl*, IV, thk. Taha Cabir Feyad Alvânî, 3. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, yy. 1997, s. 395.

¹⁷⁴ Fâsik Râvî; günah işleyen ve dinî emir ve yasaklardan herhangi birine uymayan kimse demektir. Tevbe etmedikçe bu kimselerin rivayetleri kabul edilmez. bkz. Abdülkerim b. Abdillâh el-Hudayr, *el-Hadisü'd-Daîf ve hükmü'İhticâci bihi*, 1. Baskı, Dâru'l-Müslim, Riyâd 1997, s. 152; Komisyon, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara 2015, s. 97.

¹⁷⁵ Mestûr Râvî; dış görünüşü itibariyle adil gibi görünen, ancak gerçek manada adalet vasfı bilinmeyen râvî demektir. bkz. Ebû Amr Takîyuddin Osman b. Abdîrrahman İbni Salâh, *Ma'rîfetü Envâi Ulûmi'l-Hadîs*, thk. Nurettin İtr, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrut 1987, s.112.

¹⁷⁶ Mechûl Râvî, hem kendisinin hem de rivayetinin yalnızca bir ravi tarafından bilinen kimsedir. bkz. İbni Salâh, s. 225.

fâsik ve mestûr kimselerin rivayetleri gibi görmeyip, hüccet olarak kabul etmişlerdir.¹⁷⁷

İbnü'l-Esîr'e (ö. 606/1210) göre, Şâfiî mechûl râvîlerin rivayetlerini hiçbir şekilde kabul etmez. Örneğin, Şâfiî'nin Kur'ân'a arz ile ilgili olan hadisi kabul etmemesinin gerekçesi, bu hadisin mechûl bir râvî tarafından rivayet edilmiş olmasıdır.¹⁷⁸

Gazzalî de mechûl râvîleri ikiye ayırır. Şayet cehalet (bilinmezlik) râvînin zatı ile ilgili ise bu durumda rivayeti kabul edilmez, ancak cehalet onun vasfı ile ilgili ise rivayeti kabul edilir.¹⁷⁹

2.1.1.6. İki hadis arasındaki teâruzun giderilmesi

Burada konumuz gereği hadisler arasında var olduğu düşünülen teâruzu giderme yollarından iki tanesine değinilecek ve teâruzu giderme noktasında Şâfiî ile Hanefîler arasında meydana gelen ihtilaf üzerinde durulacaktır.

a) Muarız hadislerden olumlu ya da olumsuz olanının diğerine tercih edilmesi

Hadisler arasındaki teâruzun giderilmesinin birçok yolu vardır.¹⁸⁰ Bunlardan birisi, biri olumlu diğeri de olumsuz hüküm bildiren hadislerden olumlu ya da olumsuz olanını diğerine tercih etmekle teâruza son verilmesidir.¹⁸¹ Mesela hala ile teyzenin mirastaki hakları ile ilgili Hz. Peygamber'e (s.a.s) soru sorulduğunda O, لا شيء لهما “Onlar için (mirastan) bir şey yoktur.”¹⁸² buyurmuştur. Başka bir hadiste ise Resulüllah (s.a.s) له وارث من لا وارث له “Dayı, varisi olmayanın varisidir.”¹⁸³ buyurmuştur. Aslında bu iki hadis arasında teâruz bulunmamaktadır. Çünkü biri hala ve teyzeden diğeri ise dayıdan bahseder. Ancak miras konusunda, dayı ile teyzenin

¹⁷⁷ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 352.

¹⁷⁸ Ebû Seâdât Mecdüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim İbnü'l-Esîr, *eş-Şâfiî fî Şerhi Müsnedi's-Şâfiî*, thk. Ahmed b. Süleyman ve Ebi Temîm Yaser, V, 1. Baskı, Mektebetü'Rüşd, Riyad 2005, s. 553, 554.

¹⁷⁹ Hüccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzalî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselâm Abduşşâfi, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 1993, s. 128.

¹⁸⁰ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 18.

¹⁸¹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 21.

¹⁸² Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, s. 349.

¹⁸³ Tirmizî, “Ferâiz”, 12.

aynı hükme tabi olması ile ilgili insanların icmâ'ı¹⁸⁴ olduğu için bu hadisler arasında teâruz meydana gelmiş olur. Serahsî, Hanefîlerin bu iki hadisten olumlu olanını diğerine tercih ettiğini bu nedenle insanların icmâ'ı dikkate alınarak hala ve teyzenin de dayı gibi mirastan hak sahibi olduğunu; Şâfiî'nin ise hala ve teyzenin mirastan bir hakkı olmadığını savunduğunu belirtmektedir. Şâfiî her ne kadar iki hadisle de amel etmiş olsa da manası olumsuz olan hadisi ön plana çıkarmıştır. Çünkü bu hadiste teyze ve halanın mirastan hak sahibi olmadıkları özellikle vurgulanmaktadır.¹⁸⁵

Mâverîdî'nin ifade ettiğine göre, Resulüllah'a (s.a.s) bir adam gelerek, "Bir kimse vefat eder ve geride teyze ile halasını bırakırsa bu durumda teyzesi ile halasına mirastan bir şey olup olmadığını sormuş. Resulüllah (s.a.s) biraz bekledikten sonra, لَا أَرَى نَزَلَ عَلَيَّ شَيْءٌ لَا شَيْءَ لَهَا " *Bu konuda bana bir şey vahy olunmadı. İkisi için mirastan bir şey yoktur.*"¹⁸⁶ diye cevap vermiştir.¹⁸⁷ Görüldüğü gibi teyze ile halaya mirastan bir pay olmadığına dair nass vardır, ancak onların mirastan pay sahibi olduğunu gösteren bir delil bulunmamaktadır.

b) İçinde ziyade bulunan hadis ile ziyade bulunmayan hadis arasındaki tercih meselesi

Hadisler arasındaki teâruzu gidermenin bir diğer yolu da aynı râvî tarafından rivayet edilen hadislerden birinde, diğerinde bulunmayan bir ziyadenin bulunması durumunda, ya içinde ziyade olanı diğerine tercih etmek ya da her ikisini aynı anda kabul etmekle teâruza son verilmesidir. Mesela, İbn Abbas tarafından rivayet edilen "اِخْتَلَفَ الْمُتَبَايعَانِ وَالسَّلْعَةُ قَائِمَةٌ بَيْنَهُمَا تَحَالُفًا وَتَرَادًا *Bayi ile müşteri anlaşmazlığı düşüp (satılan) mal aynen duruyorsa ikisi de yemin eder ve müşteri bayiye malını; bayi de müşteriye parasını geri verir.*"¹⁸⁸ hadisi, başka bir rivayette "وَالسَّلْعَةُ قَائِمَةٌ بَيْنَهُمَا" *mal*

¹⁸⁴ İnsanların icma'ından kasıt, fakihlerin genel anlamda üzerinde fikir birliğine varılan meseleler için kullandığı bir ifadedir. bkz. Şâfiî, *el-Ümm*, VII, s. 276; VIII, s. 30; Kadı Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed b. Halef b. el-Ferrâ', *el-Udde*, IV, thk. Ahmed b. Ali, 2. Baskı, yy. 1990, s. 1060; Ebû'l-Maâli Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf el-Cüveynî, *el-Buhân fî usûli'l-fıkıh*, thk. Salah b. Muhammed b. Uveyza, I, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 1997, s. 264.

¹⁸⁵ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fî'l-Usûl*, II, s. 19.

¹⁸⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI, s. 349.

¹⁸⁷ Ebû Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib el-Mâverîdî, *el-Hâvî'l-Kebir*, VIII, 1. Baskı Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 1999, s. 74.

¹⁸⁸ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selame b. Abdülmelik et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, thk. Şuayb el-Arnâvut, VI, 1. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, yy. 1994, s. 161.

olduğu gibi duruyorsa” ifadesi olmaksızın rivayet edilmiştir. Serahsî, içinde ziyadenin olmadığı hadisin yanılğı ve dikkatsizlik sonucu söylenmiş olabileceğinden hareketle, içinde ziyadenin olduğu hadisi kabul etmiş, Şâfiî ile İmam Muhammed’in ise her iki hadis ile amel etme imkanı bulunması durumunda birini diğerine tercih etmekle meşgul olmanın bir anlamı olmadığını savunduklarını ve her iki hadisle amel ettiklerini belirtmiştir.¹⁸⁹

Serahsî, bu bilgileri verdikten sonra, İmâm Muhammed ile Şâfiî’nin görüşünün doğru olmadığını söyler. Çünkü her iki hadisi kabul edip onlarla amel etmek, ikisinin subûtünde tereddüt ve ihtimale yol açar. Oysa hadislerin subûtünde ihtimal değil kesinlik dikkate alınır. Ayrıca iki hadisin aynı anda kabul edilmesi hadiste bulunan ziyadenin hiçbir anlam ifade etmediğini gerektirir.¹⁹⁰

Konu hakkında Ebû Hüseyin el-Basrî’nin verdiği bilgiye göre, nasların birinde bulunan ziyade, Şâfiî alimlerinin de içinde bulunduğu bir grup ulemaya göre nesh sayılmadığı gibi anlamsız ve faydadan hali de değildir.¹⁹¹

Şâfiî’ye göre, taraflar satılan malın değeri hakkında ihtilaf ederlerse bakılır, şayet taraflardan birinin beyyinesi varsa ona göre hareket edilir, şayet beyyine yoksa ve satılan mal da aynen duruyorsa, bayi ile müşteri birlikte yemin ederler ve akit sona erer. Onlardan hangisi yemin etmekten kaçınırsa, yemin hakkı ötekine geçer ve dava onun beyanına göre sonuçlanır. Satılan mal tüketilmiş olsa bile yine de akit sona erer ve satılan malın değeri bayiye geri verilir.¹⁹² Görüldüğü gibi bayi ile müşteri arasında ihtilaf meydana geldiğinde, ister satılan mal aynen yerinde dursun, ister tüketilmiş olsun tarafların yemin etmesiyle akit sona erer. Şâfiî’nin verdiği bu bilgi onun yukarıda geçen her iki rivayet ile de amel ettiği ihtimalini güçlendirmektedir.

2.1.2. İcmâ’

¹⁸⁹ Serahsî, *Temhîdu’l-Fusûl fi’l-Usûl*, II, s. 25

¹⁹⁰ Serahsî, *Temhîdu’l-Fusûl fi’l-Usûl*, II, s. 25.

¹⁹¹ Muhammed b. Ali et-Tayyib Ebû Hüseyin el-Basrî, *el-Mu’temed*, I, thk. Halil el-Meyyis, 1. Baskı, Dâru’l-Kütübi’l-İlmîyye, Beyrut 1981, s. 405.

¹⁹² Şâfiî, *el-Ümm*, VI, s. 245.

Burada icmâ'ın rüknü, şartı ve tabiinin ihtilafının sahâbe icmâ'ını bozup bozmadığı meseleleri üzerinde durulacaktır.

2.1.2.1. İcmâ'ın rüknü

İcma'ın azîmet ve ruhsat¹⁹³ olmak üzere iki rüknü vardır. Azîmet, âlimlerin işitilen meselenin hükmü üzerine görüş beyan ederek, fikir birliğine varmalarıdır. Ruhsat ise bazı âlimler tarafından dile getirilen ve aynı asırda yaşayan diğer alimlere ulaştırıldıktan sonra, karşı çıkılmayan hüküm hakkında fikir birliğine varılmasıdır. Serahsî, Şâfiî'nin icmâ'ın ruhsât kısmı için görüş beyan edenlerin sayısının sukût edenlerin sayısından fazla olma şartını aradığını iddia eder. Başka bir deyişle, görüş beyan edenlerin sayısı az, görüş beyan etmeyenlerin sayısı da fazla olması durumunda icmâ oluşmaz¹⁹⁴ Meseleyi açıkça onaylayanların sayısının fazla olması ne kadar gerekli ise, konu hakkında sukût edenlerin sayısının da o oranda az olması gerekir. Çünkü sukût edenlerin sayısı zaruret gibi kabul edilmeli, zarurette ise en az miktar ile iktifa edilmelidir. Bir de genel anlamda azınlık çoğunluğa tabidir. Çoğunluk görüş bildirmişse hepsi görüş bildirmiş, çoğunluk sukût etmiş ise hepsi sukût etmiş gibi kabul edilir.¹⁹⁵ Hanefîler ise sukût eden âlimlerin sayısı az olsun çok olsun, bu durumda meydana gelen icmâ'ı delil kabul ederler. Çünkü ulemânın aykırı hükümler karşısında sessiz kalması caiz değildir. Onların sessiz kalması, söz konusu hükmü kabul ettiği anlamına gelir.¹⁹⁶

Cüveynî, bazı âlimlerin görüş beyan edip, bazılarının sukût etmesi durumunda, icmâ'ın oluşmadığını savunur. Çünkü âlimlerin bir konuda sukût etmesi onların mutlaka o hükmü açıkça kabul ettiği anlamına gelmez. Bu durumun Resulüllah'ın (s.a.s) bazı olaylar karşısında sukût etmesi sonucunda, meydana gelen takriri sünnete de benzemediğini belirtir. Zira icma konusunda âlimlerin sukûtünü

¹⁹³Burada icmâ'ın rükünleri olarak zikredilen azimet ve ruhsat, kaynaklarda genel olarak sarîhî ve sukûtî icmâ şeklinde geçmektedir.

¹⁹⁴Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 303.

¹⁹⁵Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 305.

¹⁹⁶Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 306.

delil kabul etmek, onu şâri'in hükmü yerine koymak anlamına geleceğinden böyle bir yaklaşımın doğru olmayacağını ifade eder.¹⁹⁷

2.1.2.2. İcmâ'nın şartı

Serahsî, icmâ'nın şartı konusunda Şâfiî'ye iki görüş nispet eder. Bunlardan biri icmâ'a katılanların vefat edinceye kadar fikrinden dönmemesinin icma için gerekli olup olmaması meselesi, diğeri ise icmâ'a sadece bir veya iki kişinin muhalefet etmesinin icmâ'a zarar verip vermemesi meselesidir.

a) İcmâ'nın bağlayıcılığı için icmâ'a katılanların tamamının vefat edinceye kadar fikrini değiştirmemesi (inkırâzu'l-asr) meselesi

Serahsî, Şâfiî'nin icmâ'a katılanlardan herhangi birinin ölmeden önce kendi görüşünden vazgeçebileceğini dikkate alarak, icmâ' ile amel etmeyi icmâ'a katılanların tamamının fikrini değiştirmeden vefat etmesi anlamına gelen inkırâzu'l-asr şartına bağladığını söyler. Çünkü icmâ'a katılan herhangi birisi ömrünün sonunda bile görüşünden vazgeçerse ilk başta icmâ'a katılmamış sayılır. Oysa icmâ'a ilk başta katılmayıp muhalefet etmesi icmâ'ın oluşmasına engeldir. Böyle bir ihtimali ortadan kaldırmanın tek yolu icmâ'a katılanların tamamının fikrini değiştirmeden vefat etmiş olmasıdır. Zira Hz. Ebû Bekir, halifeliği döneminde atıyye (bağışlar)¹⁹⁸ konusunda insanlar arasında eşitliği gözetmiş ve hiç kimse ona muhalefet etmemiştir. Ancak Hz. Ali kendi halifeliği döneminde bağışlar konusunda eşitliği değil, fazileti gözetmiş, başka bir deyişle, bağışlarda bazılarını faziletlerinden dolayı öncelik tanımıştır. Yine Hz. Ali, ümmü'l-veled¹⁹⁹ cariyelerin satılmamaları ve efendilerinin ölümünden sonra hür kabul edilmeleri gerektiği konusunda Hz. Ömer ile aynı görüşü paylaşmış, ancak daha sonra onları tekrar köle statüsünde kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu

¹⁹⁷ Cüveynî, *el-Buhân fî usûli'l-fıkıh* I, s. 270.

¹⁹⁸ Bu örnekteki bağışlardan kasıt, elde edilen gelirden ihtiyaç sahiplerine karşılıksız verilen bağışlardır. bkz. Mustafa Fayda, "Atâ" md., *DİA*, IV, TDV Yayınları, İstanbul 1991, s. 33.

¹⁹⁹ Ümmü'l-veled, efendisinden hamile kalıp onun çocuğunu doğuran cariyedir. bkz. Ebû Habîb Sadî b. Hamdî b. Said b. Mahmud, *el-Kâmûsu'l-Fıkhi*, 2. Baskı, Dâru'l-Fikr, Şâm 1988, s. 25.

örnekler, icmâ'a katılanların tamamı vefat etmeden icmâ'ın hükmünün bağlayıcı olmayacağını gösterir. Eğer icmâ'a katılanların tamamı vefat etmeden icmâ bağlayıcı olsaydı Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'e muhalefet edemezdi. Çünkü bu durumda bağlayıcı olduktan sonra icmâ'a muhalefet etmiş olurdu. Oysa kurulduktan sonra icmâ'a muhalefet caiz değildir. Hanefîler, icmâ'ın hükmü ile amel etmek için inkırâzu'l-asr şartını aramazlar. Çünkü icmâ ile sabit olan hüküm belirli bir zamana tahsîs edilemez. İcmâ'ın bağlayıcılığı için böyle bir şartın aranması, icmâ'ın gerçekleşmesini imkansız kılmakta ve icmâ kapısını tamamen kapatmaktadır.²⁰⁰ Hanefîler, Şâfiî'nin konu ile alakalı olarak verdiği delilleri ele alıp ona cevap vermişlerdir. Mesela Hz. Ebû Bekir'in bağışlar konusunda eşitliği gözetmesi meselesi, başından beri ihtilaflı bir konu idi. Onun için Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir'e bazılarına öncelik tanıma teklifinde bulunmuştur. Hz. Ali ise hilafeti döneminde bu uygulamayı değiştirme yoluna giderek bazılarına bağışlarda öncelik tanımıştır. Ümmü'l-veled meselesine gelince Hz. Ali'nin ümmü'l-veled olan cariyeleri tekrar köle olarak kabul etmesine dair kullandığı ifade, onların satılmasının caiz olması değil, efendilerinin ölümünden sonra hür bırakma işinin varis ve vâsiye bırakılması demektir.²⁰¹

İcmâ'ın bağlayıcılığı konusunda inkırâzu'l-asrın şart olup olmaması konusunda Şâfiî âlimleri arasında ihtilaf söz konusudur. Bazılarına göre inkırâzu'l-asr şart iken, bazılarına göre şart değildir. Ancak bunu şart olarak kabul etmeyenlerin görüşü daha isabetli görünmektedir. Çünkü icmâ'a katılanların ittifakı icmâ'ın delil olması için yeterli olup, ayrıca onların ölünceye kadar bu ittifakı bozmamalarını şart koşmaya gerek yoktur. Kaldı ki icma', ancak icmâ'a katılanların ölümünden sonra bağlayıcılık kazanıyorsa bu durumda henüz bağlayıcı olmayan icmâ'a muhalefet çok kolay olacaktır. Bağlayıcılığı için icmâ'a katılanların ölümünü beklemek gerekir ki bu da icmâ'ın hiçbir şekilde kurulamayacağı anlamına gelir.²⁰²

Şâfiîlere göre, Hz. Ali'nin bağışlar konusunda Hz. Ebû Bekir'in görüşünü önce kabul edip sonra ona muhalefet etmesi hususunda icmâ'dan söz etmek doğru

²⁰⁰ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 315.

²⁰¹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 316.

²⁰² Şîrâzî, *el-Lüma*, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 2003, s. 89.

değildir. Zira bu konu başından beri ihtilaflıydı. Dolayısıyla bu konuda icmâ' oluşmadığı için daha sonra bozulması da söz konusu olmamıştır.²⁰³

Görüldüğü gibi Serahsî'nin Şâfiî'ye atıfta bulunduğu meseleler, Şâfiî mezhebinin kaynaklarındaki bilgilerle kısmen farklılık arz eder.

b) İcmâ'a muhalefet meselesi

Serahsî; icmâ'a muhalefet konusunda, Şâfiî'nin, bütün âlimlerin aynı hüküm konusunda hem fikir olması gerektiğini icmâ'ın şartı olduğunu ve bir veya iki kişinin bu hükme muhalefet etmesi durumunda icmâ'ın kurulamayacağını savunduğunu belirtir. Zira Şâfiî'ye göre, icmâda önemli olan icmâ'a katılanların azlığı veya çokluğu değil, aynı fikirde olmalarıdır. Hanefîlerde kabul görülen görüşe göre, şayet muhalefet eden kimseyi, ulema müçtehid kabul etmişse bu kimsenin ihtilafı devam ettiği sürece icmâ oluşamaz. Ancak ulemâ onu içtihat derecesinde görmemiş veya onun sözünü reddetmiş ise onun görüşü dikkate alınmadan icmâ kurulmuş olur.²⁰⁴

Cüveynî, âlimlerin üzerinde ittifak ettiği bir mesele hakkında tek bir alimin aykırı fikir belirtmesi durumunda icmâ'ın kurulamayacağını belirtir.²⁰⁵

Âmidî de icmâ'a birkaç kişinin muhalefet etmesi durumunda, icmâ'ın bozulup bozulmayacağı konusunda âlimler arasında ihtilaf bulunduğunu, ancak çoğunluğun görüşünün icmâ'ın bozulacağı yönünde olduğunu söyler.²⁰⁶

2.1.2.3. Tâbiûnin ihtilafının sahâbe icmâ'ını bozup bozmaması

Serahsî'nin Şâfiî'ye nispet ettiği görüşe göre, tâbiûnin sözleri hüccet bakımından sahâbe sözü gibi değildir. Zira sahâbe Resulüllah'ın (s.a.s) sohbeti ile şereflenmiş ve vahyin nuzûlüne şahitlik etmiş insanlardır. Resulüllah (s.a.s) de onlar hakkında, أَصْحَابِي كَالنَّجْمِ بِأَيِّهِمْ أَقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ “*Ashabım yıldızlar gibidir. Hangisine*

²⁰³ Ebû Hasan Seyfüddin Ali b. Ebi Ali b. Muhammed b. Salim el-Âmidî, *el-İhkam fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abdurrazak Afifi, I, el-MektEbû'l-İslâmi, Beyrut s. 220, 221.

²⁰⁴ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fî'l-Usûl*, I, s. 316.

²⁰⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, I, s. 279.

²⁰⁶ Âmidî I, s.235.

uyarsanız hidayeti bulursunuz.”²⁰⁷ buyurmuştur. Dolayısıyla tâbiîni onların mertebesinde kabul etmek doğru değildir. Bu nedenle tâbiînin sahâbe icmâ’ına olan muhalif sözleri, sahâbe icmâ’ını bozmaz.²⁰⁸

Şâfiî mezhebine göre, sahâbe icmâ’ına tâbiînin muhalefet etmesinin bu icmâ’ını bozup bozmadığı hakkında ihtilaf söz konusudur. Bazılarına göre sahâbe icmâ’ında tâbiînin ihtilafı dikkate alınmaz iken, bazılarına göre dikkate alınır. Şayet tâbiînin sözleri dikkate alınmasaydı sahâbe bazı durumlarda onların sözlerine muracaat etmezdi. Mesela, İbni Ömer’e bir soru sorulunca o, ilgili konunun Said b. Cübeyr’e (ö. 94/713) sorulması gerektiğini, çünkü onun o konuya daha hakim olduğunu söylemiştir.²⁰⁹ Görüldüğü gibi Şâfiî alimleri sahâbe icmâ’ının oluşumunu etkileme konusunda tâbiînin sözlerini mutlak anlamda göz ardı etmemişlerdir.

2.1.3. Kıyas

2.1.3.1. Kıyasın mahiyeti

Serahsî, kıyasın mahiyeti ile ilgili uzun bilgiler verdikten sonra, Şâfiî’nin kıyasla ilgili olan bazı meselelerde Hanefîlere muhalefet ettiğini dile getirmiş, ancak Şâfiî’nin hangi konularda Hanefîlere muhalefet ettiğini açık bir şekilde dile getirmemiştir.²¹⁰ Bu nedenle Şâfiî’nin eserlerinde kıyasın mahiyeti ile ilgili verdiği bilgileri kısa bir şekilde anlatmayı uygun bulduk. Buna göre Şâfiî, kıyası şu şekilde anlatmıştır:

Kıyas Kitap ya da Sünnet gibi bağlayıcı olan nass olmayıp, ictihattan ibarettir. Buna rağmen ictihat olarak bilinen kıyas bağlayıcıdır. Çünkü bağlayıcı olan delillerden bazıları hiç kimsenin itiraz edemediği kadar açık olan delillerdir. Bu delillerde ihtilaf olmaz, fakat herkesçe açık olmayan, ancak Müslüman fakihlerin delâlet yoluyla ulaştığı deliller her ne kadar diğerleri kadar açık olmasa da bağlayıcı olup hakkı ifade eder. Kıyas ile ictihadın ortak noktası anlamlarının bir olmasıdır. Kıyasla tespit edilen hükmün

²⁰⁷ Zurkânî, II, s. 336.

²⁰⁸ Serahsî, *Temhîdu’l-Fusûl fi’l-Usûl*, II, s. 114.

²⁰⁹ Razî, *el-Mahsûl*, IV, s. 177.

²¹⁰ Serahsî, *Temhîdu’l-Fusûl fi’l-Usûl*, II, s. 144.

*nassla tespit edilen hükümden farkı, nassla tespit edilen hükümün zahire göre verilmiş bir hüküm olmasına karşın, kıyasla tespit edilen hükümün açık olmayıp yalnızca kıyas eden açısından zahir olmasıdır.*²¹¹

Şâfiî, kıyası daha çok nass ile karşılaştırarak, nassın durumuna göre konumlandırır ve kıyasla sabit olan hükümün kıyası yapan açısından hakka isabet eden bir durum olduğunu vurgular.

2.1.3.2. Kıyasın rüknü

Kıyasın rüknü, illet olabilme ihtimali bulunan vasıflar arasından, illet olmaya en uygun olan vasfın bilinmesidir.²¹² Bu vasıf bazen nassın içinde yer alır, bazen de yer almaz. Nassın içinde yer almayan illet bazen nassın iktizâsından anlaşılır. Mesela, لا تُنْكَحُ الْأَمَةُ عَلَى الْحُرِّ “Hür kadın üzerine köle kadın nikâhlanamaz.”²¹³ hadisinde, hür kadınla evli olan bir erkeğe köle kadını nikâhlamanın haram olduğu zikredilmektedir. Serahsî’nin Şâfiî’ye atfettiği görüşe göre, bu hadiste haram hükmünü doğuran illet, hür erkeğin köle kadından doğacak olan çocuğunu köleleştirme anlamı taşımasıdır. Çünkü köle kadından doğacak çocuk da köle olacaktır. Oysa bu çocuk aynı zamanda hür erkeğin çocuğudur. Bu takdirde hür erkek, cariye ile evlemeye ihtiyacı olmadığı halde, böyle bir evlilik yaptığında, kendi cüz’ünden (bedeninden) olan çocuğunu köleleştirmiş olur.²¹⁴ Köleleştirmek bazı durumlarda öldürmeye benzetilmektedir.²¹⁵ Bütün bunlar hür bir kadınla evli olan birisinin cariye ile evlenmesinin haram olduğunu gösterir. Fakat haram hükmünü doğuran illet, hadiste açık bir şekilde geçmese de zorunlu olarak anlaşılmaktadır.²¹⁶

Serahsî Şâfiî’nin köleleştirmeyi öldürmeye benzetmesi noktasında onu eleştirirken, köleleştirmenin her durumda öldürmeye benzemediğini belirtir. Mesela

²¹¹ Şâfiî, *er-Risâle*, I, s. 476, 479.

²¹² Serahsî, *Temhîdu’l-Fusûl fi’l-Usûl*, II, s. 174.

²¹³ Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, II, s. 785.

²¹⁴ Serahsî, *Temhîdu’l-Fusûl fi’l-Usûl*, II, s. 175.

²¹⁵ Örneğin, ordu komutanı savaş esirlerini köleleştirme ile öldürme arasında muhayyerdir. Görüldüğü gibi köleleştirme ile öldürme seçenekleri bir arada bulunur. Kişinin kendi çocuğunu öldürmesi haram olduğu gibi onu köleleştirmesi de haramdır. Bkz. Serahsî, *Temhîdu’l-Fusûl fi’l-Usûl*, II, s. 253.

²¹⁶ Serahsî, *Temhîdu’l-Fusûl fi’l-Usûl*, II, s. 175.

hür kadınla evli olan bir kimse zinaya düşme korkusuyla cariyeye ile evlenebilir, ancak hiçbir sebeple çocuğunu öldüremez.²¹⁷

Şâfiî, hür bir kadınla evlenme imkanı bulunan bir kimsenin cariyeye ile evlenmesinin caiz olmadığını söyler. Delil olarak da وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمَنَاتِ فَمَنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمَنَاتِ “Sizden kimin hür Mü’min kadınlarla evlenmeye gücü yetmezse sahip olduğunuz Mü’min genç kızlarınızdan (cariyelerinizden) alsın...”²¹⁸ ayetini verir. Bu ayette muhatap olanlar hür kadınlarla evlenme gücü olmayan hür erkeklerdir. Zira kölelerin genel anlamda sahip olduğu malları yoktur. Şâfiî, bu bilgileri verdikten sonra, hür bir erkeğe cariyenin nikahı ancak iki durumda helal olabileceğini söyler. Bunlardan birincisi, hür erkeğin hür bir kadınla evlenmeye gücünün yetmemesi, diğeri ise hür erkeğin zinaya düşme endişesinin bulunmasıdır. Cariyenin nikahının helal olabilmesi için bu iki şartın aynı anda bulunması gerekir.²¹⁹ Bu konuda Şâfiî’nin cariyenin hür erkeğe nikahının haram olması ile ilgili bilgiye ulaştık, ancak Serahsî’nin iddia ettiği gibi bunu hür erkeğin çocuğunu köleleştirme illetine bağladığına dair herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Ancak İmam Gazzalî yukarıdaki hadisi zikrettikten sonra, Serahsî’nin Şâfiî hakkında yaptığı değerlendirmenin aynısını yapar. Yani Gazzalî, Şâfiî’nin hür bir kadınla evli olan birisinin cariyeye ile evlenmeye ihtiyacı olmadığı halde böyle bir evlilik yapmasının caiz olmadığını, bu kişinin kendi cüz’ünü (çocuğunu) köleleştirme illetine bağladığını söyler.²²⁰

2.1.3.3. Kıyasın şartları ve bu şartlarla alakalı olan meseleler

Serahsî, kıyasın şartlarıyla ilişkilendirilen meselelerde Şâfiî’nin Hanefîlere muhalefet ettiğini söyler.²²¹ Bu konuları şu şekilde sıralayabiliriz.

a) Aslın hükmünün asla özel olmaması

²¹⁷ Serahsî, *Temhîdu’l-Fusûl fi’l-Usûl*, II, s. 254.

²¹⁸ Nisa, 4/25.

²¹⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, V, s. 10, 11.

²²⁰ Gazzalî, *Şifâu’l-Gâlîl*, thk. Hâmid el-Kebisî, 1. Baskı, İrşâd, Bağdat 1971, s. 457.

²²¹ Serahsî, *Temhîdu’l-Fusûl fi’l-Usûl*, II, s. 151.

Aslın hükmünün asla özel olması hususunda Serahsî, Şâfiî'ye iki görüş nispet eder. Bunlardan biri mehir lafzı ile nikah akdinin kurulması, diğeri ise akitte paranın ta'yîn edilmesi meseleleridir.

- **Hibe lafzı ile nikah akdinin kurulması meselesi**

Aslın hükmünün asla mahsûs olduğunu gösteren örneklerden biri وَأَمْرًا مِّنْهُ “...Ayrıca diğeri Mü'minlere değil de sana hâs olmak üzere, mehirsiz olarak kendini Peygambere bağışlayan, Peygamberin de kendisini nikâhlamak istediği herhangi bir Mü'min kadını da (sana helal kıldık.)...”²²² ayetidir. Bu ayette geçtiği gibi mehir olmadan hibe lafzı ile kurulan nikahın Resulüllah'a (s.a.s) özel olduğunu görüyoruz. Burada aslın hükmü asla özel olduğu için kıyas caiz değildir. Serahsî, Şâfiî'nin bu ayette Resulüllah'a (s.a.s) özel olan şeyin nikâh lafzı yerine hibe lafzının kullanılması olduğunu belirtir. Daha açık ifadeyle, nikâh lafzının yerine hibe lafzı kullanılarak kurulan nikâh akdinin, sadece Resulüllah'a hâss bir durum olup başkaları için söz konusu olmadığını söyler.²²³

Şâfiî, Serahsî'nin kendisine nispet ettiği görüşün aksine, yukarıdaki ayette geçtiği gibi Resulüllah'a (s.a.s) mahsûs olan şeyin sadece nikah lafzı yerine hibe lafzının kullanılmasından ibaret olmadığını söyler. Nitekim Şâfiî yukarıdaki ayeti zikrettikten sonra, Allah'ın (c.c.) bu ayet ile mehir olmaksızın ve hibe lafzı kullanılarak Resulüllah'ın (s.a.s) bir kadınla evlenebileceğine ve bu durumun sadece O'na hâs olduğuna hükmettiğini belirtmektedir.²²⁴

- **Akitte semenin ta'yîn edilimesi meselesi**

Aslın hükmünün asla mahsûs olması ile ilgili Serahsî'nin Şâfiî'ye nispet ettiği bir konu da akit kurulurken semenin²²⁵ ta'yîn edilip edilmemesi meselesidir. Serahsî, Hanefîlerin akit kurulurken, paranın mal gibi ta'yîn edilemeyeceğini, bunun

²²² Ahzab, 33/50.

²²³ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 151.

²²⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, V, s. 63.

²²⁵ Kelime manası, bedel, fiyat, satış bedeli ve para olan semen lafzının terim anlamı satım akdinde satılan şeyin bedelini ifade eder. bkz. Beşir Gözübenli, “Semen” md., *DİA*, XXXVI, TDV Yayınları, İstanbul 2009, s. 465.

nedeninin paradaki illetin sadece paraya mahsûs olduğunu ve diğer mallara nakledilemeyeceğini, Şâfiî'nin ise zorunlu olmamakla birlikte akit sırasında paranın da mal gibi ta'yîn edilebileceğini söylediğini belirtir.²²⁶

Semenin akit esnasında mal gibi ta'yîn edilmesi hususunda Cüveynî, semeni dirhem ve dinar ile karşılaştırarak ta'yîn edilebileceğini belirtir. Bu nedenle bir kimse akit sırasında malın karşılığı olan semenin cinsini ta'yîn ettikten sonra o semeni benzeri ile değiştiremez. Hatta bayi, akitte ta'yîn edilen semeni almadan semenin telef olması durumunda akit bozulmuş olur.²²⁷

b) İletin ictihatla tespit edilmesi meselesi

Serahsî, Şâfiî'nin hükmün illetinin bazen nassla bazen de re'y ile sabit olduğunu kabul ettiğini söyler. Şâfiî, re'y ile sabit olan illetin doğurduğu hükmün aynen nassla sabit olan hüküm gibi kat'îlik ifade ettiğini, ancak nassla sabit olanın aksine re'yle sabit olan illette insan müdahalesinin söz konusu olduğunu belirtir.²²⁸

Şirâzî, genel olarak illetin iki yoldan tespit edildiğini söyler. Bunlardan birisi nass, diğeri ise istinbâttır. Yani illetin ictihat yoluyla tespit edilmesidir. İstinbât ile tespit edilen illetin muteber olup olmaması hakkında ihtilaf söz konusu olsa da doğru olanın bu illetin muteber olmasıdır. Zira Resulüllah, (s.a.s) Muaz'a Kitap ve Sünnette istediği hükmü bulamadığı takdirde ne ile hükmedeceğini sorması üzerine Muaz ictihad edeceğini söylemiş ve Resulüllah (s.a.s) buna çok sevinmiştir. Şayet Kitap ve Sünnetten başka hüküm elde etme yolu olmasaydı Resulüllah (s.a.s) Muaz'ın ictihadla ilgili söylediği sözü onaylamaz ve ona sevinmezdi.²²⁹

c) Kıyasın, hakkında nass bulunan iki konu arasında cereyan edip etmemesi

Serahsî, Şâfiî'nin hakkında nass bulunan iki olay arasında kıyası caiz gördüğünü söyler. Çünkü iki nass arasındaki kıyas, nassların birbirine muhalif olduğunu gerektirmiyor, aksine birindeki ziyadenin diğeri hakkında geçerli olduğunu

²²⁶ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 162.

²²⁷ Cüveynî, *Nihâyetu'l-Matlab fi Dirâyetu'l-Mezhep*, thk. Abdulazim Mahmud Edîb, V, 1. Baskı, Dâru'l-Minhâc, yy. 2007, s. 96.

²²⁸ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 159.

²²⁹ Şirâzî, *el-Lüma*, s.128.

gösteriyor.²³⁰ Bu açıdan bakıldığında, hakkında nass bulunan bir olaya yine hakkında nass bulunan bir olayın hükmünü verme konusunda bir sakınca yoktur.²³¹ Serahsî'ye göre Şâfiî, kıyas yoluyla nassların birinde bulunan ziyadenin hükmünü, ziyadenin bulunmadığı nassa vermenin nesh değil, beyan sayıldığını kabul etmektedir.²³²

Serahsî'nin Şâfiî'ye nispet ettiği görüşün aksine Şâfiî alimleri farklı bir yol izlemişlerdir. Mesela, Ebû Ya'lâ, hakkında nass bulunan bir konuyu yine hakkında nass bulunan başka bir konuya kıyas etmenin genel anlamda caiz olmadığını, ancak bunun kıyas olarak değil de mutlakın takyidi şeklinde olması durumunda caiz olabileceğini söyler. Daha açık bir ifadeyle, hakkında nass bulunan iki olay arasındaki ilişkinin kıyas şeklinde olması durumunda bunun caiz olmadığını, ancak mutlakın takyidi veya âmin tahsîsi şeklinde olması durumunda caiz olduğunu kabul etmektedir.²³³

İmam Gazzalî de hakkında nass bulunan bir meseleyi yine hakkında nass bulunan başka bir meseleye kıyaslamanın caiz olmadığını, başka mezhep mensuplarının Şâfiîlerin bunu kabul etmiş gibi göstermelerinin doğru olmadığını söyler. Şâfiîlerin, hakkında nass bulunan iki meseleyi birbirine kıyas etmeleri, âmi tahsîs ya da mutlakı takyid şeklinde anlamak gerekir. Bilindiği üzere hakkında nass bulunan iki durum arasında tahsîs ya da takyit ilişkisinde herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.²³⁴

d) Kıyastan sonra nassın hükmünde değişiklik olması

Serahsî, Şâfiî'nin zina iftirası suçunu diğer büyük günahlara kıyas ederek, iftiracının iftira eylemine başlaması ile şahitliğinin reddedildiğini savunduğunu belirtmektedir.²³⁵ Serahsî, Şâfiî'nin burada yaptığı kıyasının geçersiz olduğunu söyler. Çünkü kıyas yapıldıktan sonra zina iftirası ile ilgili nassın hükmünde bir

²³⁰ Bunun örneği zina yapan bekar kimsenin hadd cezasıdır. Zira ayette bu ceza yüz değnek olarak zikredir, ancak sünnette yüz değneğe ilaveten bir yıl sürgün cezasından bahsedilir. Sünnette bulunan ziyade kitapta bulunmaktadır. Eğer nass üzerindeki ziyade nesh olarak kabul edilseydi Resulullah (s.a.s) sürgün cezasını uygulamazdı. Ancak Resulullah (s.a.s) zina eden bekar gence hem yüz değnek cezasını uygulamış hem de onu bir yıl sürgüne göndermiştir. bkz. Şâfiî, *er-Risale*, I, s. 245.

²³¹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 161, 192.

²³² Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 161.

²³³ Ebû Ya'lâ, II, s. 646.

²³⁴ Gazzalî, *Şifâu'l-Galîl*, s. 675.

²³⁵ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 165.

değişiklik meydana gelir. Örneğin, zina iftirası ile ilgili olan nassta, zina isnadında bulunan kimsenin şahitliği, iftira eylemine başlamasıyla değil, iftiradan sonra dört şahit getirmekten aciz olması ile reddedilir.²³⁶ Ancak Şâfiî, nassta geçen dört şahit getirme hükmünü göz ardı etmiştir. Şâfiî'nin yapmış olduğu bu kıyas, nassın hükmünde değişiklik meydana getirdiği için caiz değildir.²³⁷

والَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً
ابداً وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا *“Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra da dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun. Artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin. İşte bunlar fâsık kimselerdir. Ancak tevbe edenler başka...”*²³⁸ ayetini zikrettikten sonra, zina isnadında bulunan kimsenin şahitliğinin kabul olması onun tevbe etmesine bağlı olduğunu, tevbe etmesinin de kendini yalanlamasından ibaret olduğunu belirtir. Çünkü zina isnadında bulunan kişinin şahitliği iftira eylemine başlamasıyla reddedilir. Burada kişi diğer günahlarda olduğu gibi fâsıklığı gerektiren bir suç işlemiştir. Fâsık olan kimse tevbe ettiği zaman fâsık olmaktan çıkar ve bundan sonra şahitliği de geçerli olur.²³⁹

e) Kıyastan sonra nassın lafzında değişiklik olması

Kıyastan sonra nassın lafzında değişiklik olması konusunda Serahsî, Şâfiî'ye iki görüş nispet etmiştir.

• Faizin illetinin tespit meselesi

Kıyasın nassın lafzında herhangi bir değişikliğe yol açması ya da lafzın bir kısmının yok olmasına neden olması caiz değildir. Serahsî, Şâfiî'nin buğday, arpa, hurma ve tuzda faizin cereyan etmesinin illetini bunların yenilebilir olması anlamına gelen taâm (tu'miyet) olarak belirlediğini nakleder.²⁴⁰ Serahsî'ye göre Şâfiî'nin faiz konusunda, yiyecek ve içecek maddelerindeki taâm illetinden hareketle yukarıda bahsi geçen maddelere başka yiyecek maddeleri de eklemek suretiyle yaptığı kıyasın geçersiz olduğunu söyler. Çünkü bu kıyas nassın lafzını değiştirme anlamı

²³⁶ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 165.

²³⁷ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 166.

²³⁸ Nur, 24/4, 5.

²³⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, s. 94.

²⁴⁰ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 171.

taşımaktadır. Çünkü faizden bahseden hadisin lafzında *والْفَضْلُ رَبًّا* “*Fazlalık faizdir.*”²⁴¹ ifadesi yer almaktadır. Şâfiî’nin bedellerden birinde bulunan fazlalığı değil, taâmı illet kabul etmiş olması *والفضل ربا* ifadesini görmezden geldiğini gösterir. Bu da nassın lafzını değiştirme anlamı taşıdığı için caiz değildir.²⁴²

Şâfiî, Serahsî’nin kendisine atfettiği görüşün aksine hadiste geçen *والفضل ربا* ibaresini bütün durumlarda yok saymayıp, gerektiği yerlerde dikkate almıştır. Şâfiî’nin faizin cereyan etiği yiyecek ve içeceklerde taâmı illet olarak kabul ettiğini görüyoruz. Fakat bu durum Şâfiî’nin faizli malların birbiri ile değiştirilmesi durumunda fazlalığı dikkate almadığı anlamına gelmez. Zira Şâfiî aynı cins yiyecek ve içeceklerin birbiri ile değiştirilmesi halinde hem peşinliğin hem de eşitliğin olması gerektiğini savunur. Eşitlik bozulur ve bedellerden biri fazla olursa faiz meydana gelir. Fakat Şâfiî’nin eşitliği dikkate almadığı durumlar da vardır. Mesela farklı cinsteki yiyecek ve içecek maddeler birbiri ile değiştirildiğinde, sadece peşinlik şartı aranır, eşitlik şartı aranmaz. Ayrıca Şâfiî, paralardaki semeniyet illetinin aksine yiyecek ve içecek maddelerindeki taâm illetinin geçişli olduğuna işaret ederek, hadiste zikredilen yiyecek maddelere başka maddeleri de kıyas etmiş ve bu maddelerde de faizin cereyan ettiğini belirtmiştir.²⁴³

• Zina isnadında bulunanın şahitliğinin ebedi olarak reddilmesi

Serahsî’nin kıyastan sonra nassın lafzının değişikliğe uğradığı konusunda Şâfiî’ye atfettiği bir görüş de *فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدًا واولئك هم الفاسقون* “(Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra da dört şahit getiremeyenlere) seksen değnek vurun. Artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin. İşte bunlar fâsık kimselerdir.”²⁴⁴ ayetinde geçtiği gibi zina iftirasında bulunan kimsenin şahitliğinin reddedilmesiyle ilgilidir. Şâfiî burada iftiracının şahitliğinin reddedilmesini onun fâsık oluşuna bağlamıştır. Fâsıklık da geçici bir hal olup tevbe ile affedilebilir. Oysa ayette, zina isnadında bulunan kimsenin şahitliğinin ebedi olarak reddedilmesinden bahsedilmektedir. Bu nedenle ebedi olarak kabul edilmeyen şahitliğin fâsıklık gibi

²⁴¹ Ebû Avâne Yakup b. İshak el-İsferâyînî, *el-Müsnedü’s-Sahîh*, XII, 1. Baskı, el-Câmiatu’l-İslâmiyyeti, Suud 2014, s. 410.

²⁴² Serahsî, *Temhîdu’l-Fusûl fi’l-Usûl*, II, s. 171.

²⁴³ Şâfiî, *el-Ümm*, III, s. 14, 15.

²⁴⁴ Nur, 24/4.

geçici bir illete bağlanması doğru değildir. Şâfiî'nin, yukarıdaki ayette şahitliğin reddedilmesini fâsıklık illetine bağlaması, ayette geçen ادا lafzını değiştirme ya da yok sayma anlamı taşımaktadır ve bu da caiz değildir.²⁴⁵

Şâfiî, bu konuda kendi görüşünü temellendirirken, Serahsî'nin kendisine atfettiği gibi bir yol izlememiş ve yukarıdaki ayeti zikrettikten sonra, şu değerlendirmeyi yapmıştır:

*Allah (c.c) bu ayette zina isnadında bulunan kimseye seksen değneğin vurulmasını, şahitliğinin ebedi olarak reddedilmesini ve fâsık olarak adlandırılmasını emretmektedir. Şayet bu kişi tevbe ederse seksen değnekten kurtulursa da bundan sonra şahitliği kabul edilir ve bu kişi fâsık olmaktan da çıkar. Bir de Hz. Ömer, zina iftirasında bulunan Ebû Bekre adındaki kişiye “Tevbe et ki bundan sonra şahitliğin kabul olsun.” demiştir.*²⁴⁶

2.1.3.4. İletin müessir olması

Serahsî'nin dediğine göre, illet olan vasfın münâsip²⁴⁷ bir vasf olması hususunda Şâfiî ile Hanefîler arasında ihtilaf söz konusu değildir. Şâfiî ile Hanefîler arasındaki asıl ihtilaf, münâsip vasfın ayrıca müessir olup olmaması ile ilgilidir. Hanefîlere göre illetin münâsip olması yeterli olmayıp, ayrıca müessir olması da gereklidir.²⁴⁸ Serahsî'nin dediğine göre, Şâfiî de dâhil olmak üzere selef ulemâsı illeti tespit ederken, onun müessir olmasını şart koymasalar bile verdikleri örneklerde müessir illeti dikkate aldıkları görülür.²⁴⁹ Serahsî, bu konuda Şâfiî'ye bazı meselelerde görüş nispet etmiştir.

a) Zinanın hısımlık doğurması meselesi

Serahsî, Şâfiî'nin zina sebebi ile hurmetin (hısımlık) oluşmadığını kabul etmesi müessir vasfa itibar settiğini belirtir. Zira Şâfiî'ye göre, zina yerilmiş ve had

²⁴⁵ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 711.

²⁴⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, s. 94, 95.

²⁴⁷ İletin münâsip olması demek, illet ile Resulullah (s.a.s) ve sahabenin uygulamaları arasında uygunluğun bulunması demektir. Bkz. Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 177.

²⁴⁸ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 177.

²⁴⁹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 189.

cezası ile cezalandırılmış bir durum iken, nikâh övülmüş bir durumdur. Hurmet hükmüne uygun düşen yerilmiş zina değil, övülmüş nikâhtır.²⁵⁰

Şirâzî, illetin müessir olması gerektiği hususunda Şâfiî uleması arasında ihtilaf bulunduğunu, en sahîh olan görüşe göre ise müessir olmayan illetin fasit olduğunu söyler. Başka bir ifadeyle, illetin her halukarda müessir olması gerekir.²⁵¹

Zinanın nikah gibi hurmet²⁵² doğurmadığı konusunda Şâfiî şunları nakleder:

*“Allah’ın helal kıldığı ilişki ile haram kıldığı ilişki aynı hükme tabi değildir. Dolayısıyla Allah’ın haram kıldığı zinanın nikaha kıyaslanması ve nikah ile sabit olan haramlığın zina ile de sabit olması doğru değildir. Çünkü Nikah övülen bir şey olmasına karşın, zina yerilmiş bir durumdur. Zira Allah (c.c) Kur’ân’da فجعله نسبا و صهرا “...Allah (c.c) ondan (insandan) soy sop ve hısımlık meydana getirendir...”²⁵³ buyurarak, nikahın önemine işaret etmiştir. Aynı şekilde ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة و سوء سبيلا “Zinaya yaklaşmayın. Çünkü o, son derece çirkin bir iştir ve çok kütü bir yoldur.”²⁵⁴ buyurmak sureti ile zinanın ne kadar çirkin bir iş olduğunu dile getirmiştir. Bu nedenle haramlık doğurması noktasında, yerilmiş zinayı övülmüş nikah gibi kabul etmek son derece yanlış bir iştir”.*²⁵⁵

b) Kadınların Şahitliği meselesi

Serahsî’nin dediğine göre, Şâfiî’nin müessir illeti dikkate aldığını gösteren diğer bir örnek de kadınların şahitliğinin geçerli olmadığı nikah akdi ile ilgilidir. Şâfiî’ye göre nikâh mali bir akit olmadığından dolayı erkeklerle birlikte kadınların şahitliği burada geçerli değildir. Şâfiî bunu söylerken müessir vasfı dikkate almıştır. Buradaki müessir vasfı da nikâh akdinin diğer akitlere nazaran daha önemli ve riskli

²⁵⁰ Serahsî, *Temhîdu’l-Fusûl fi’l-Usûl*, II, s. 189.

²⁵¹ Şirâzî, *el-Lüma*, s. 114.

²⁵² Burada hurmetten kasıt, helalin zıddı olan hurmet değil, hısımlık oluşturan hurmettir. Şâfiî’ye göre, hısımlık nikah ile kurulan ilişki sayesinde meydana gelirken zina ile meydana gelmez. Geniş bilgi için bkz. Hamza Aktan, “Sihriyet” md., *DİA*, XXXVII, TDV Yayınları, İstanbul 2009, s. 111, 112.

²⁵³ Furkan, 25/54.

²⁵⁴ İsra, 17/32.

²⁵⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, V, s. 165.

olmasının yanı sıra daha az rastlanılan bir durum olmasıdır. Erkeklerle birlikte kadınların şahitliği, tamamen erkeklerden oluşan şahitlik kadar güçlü değildir. Kadınların şahitliğinde erkeklerinkine nazaran şüphe bulunmakta, bu sebeple sıkça karşılaşılan ve erkeklerin bulunmadığı meseleler ile sınırlı olmaktadır. Buna göre nikâh gibi daha fazla önem arz eden bir akit için daha güçlü ve şüpheden uzak bir şahitlik uygun olur, o da erkeklerin şahitliğidir.²⁵⁶

Şâfiî, Serahsî'nin kendisine nispet ettiği görüşün aksine, kadınların şahitliğinin geçerli olmadığı konularla ilgili bilgi verirken şunları nakleder:

*“Allah, (c.c) bir malın borç verilmesi durumunda erkeklerle birlikte kadınların şahitliğinden bahseder, ancak zina, vasiyet, talak gibi meselelerde ise sadece erkeklerin şahitliğinden bahseder. Bundan anlıyoruz ki kadınların şahitliği sadece mal üzerinden gerçekleşen konularda geçerlidir. Asıl mevzuun mal olmadığı hadd ve vasiyet gibi konularda erkeklerle birlikte kadınların şahitliği geçerli değildir. Bu gibi meselelerde kadınların şahitliğini kabul etmek Allah'ın kelamına aykırıdır”.*²⁵⁷

c) Başın meshi

Serahsî, Şâfiî'nin abdestte yıkanan organların üçer defa yıkanmasını sünnet kabul ettiği gibi, başın üç defa mesh edilmesini de sünnet kabul ettiğini belirtmektedir. Çünkü organları yıkamak abdestin rüknüdür ve tekrarı sünnettir. O halde başın mesh edilmesi de abdestin rüknüdür bu nedenle tekrarı da sünnettir.²⁵⁸ Hanefîler, meshin yıkamaktan daha hafif olduğunu, bu nedenle, meshin bir kere yapılmasıyla hem farz hem de sünnetin meydana gelmesinin daha uygun olacağını söyleyerek, Şâfiî'nin görüşüne karşı çıkmaktadırlar. Çünkü Şâfiî'nin, başın meshindeki tekrarın sünnet oluşunda rüknün tekrarının sünnet olma cihetini tercih etmesi hafiflik ilkesi ile bağdaşmamaktadır. Görüldüğü gibi burada Hanefîler gibi

²⁵⁶ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 189.

²⁵⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, s. 89.

²⁵⁸ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 189, 258, 261, 266.

Şâfiî de müessir illeti dikkate almıştır. Ancak bu müessir illet Hanefîlerinkinden farklıdır.²⁵⁹

Şâfiî, başı bir kere mesh etmenin gerekli olduğunu, ancak üç defa mesh etmenin ise daha güzel olduğunu belirtmektedir. Şâfiî, bunu anlatırken, وَأُحِبُّ لَوْ مَسَحَ رَأْسَهُ ثَلَاثًا “(Abdest alan kimsenin) başını üç defa mesh etmesi daha sevimlidir.”²⁶⁰ ifadesini kullanmıştır. Şâfiî’nin mesh olayını yıkamaya benzettiğine ve bu nedenle yıkama fiilinde olduğu gibi meshte de tekrarın sünnet olduğunu kabul ettiğine dair Şâfiî’nin eserlerinde herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Fakat Semânî, Şâfiîlerin bu konudaki görüşünü ve delilini zikrederken Serahsî’nin Şâfiî hakkında yaptığı değerlendirmenin aynısını yapar.²⁶¹

d) Ramazan orucunun niyeti

Serahsî, Şâfiî’nin Ramazan orucunda mutlak niyetin yeterli olmayacağını ve bu orucun farz olduğunu beyan ederek, niyet etmenin şart olduğunu kabul ettiğini belirtir. Ona göre Ramazan orucu farz bir oruçtur ve buradaki farziyeti bir şekilde belirtmek gerekir. Ramazan orucunda mutlak niyetin yeterli olmadığını gösteren müessir vasıf, bu orucun farz bir oruç olmasıdır. Farz orucu nafil oruçtan ayırmak için de onun farz olduğunu ta’yîn etmek gerekir.²⁶²

Mâverdî, Ramazan orucuna niyet edilince, farz diye ta’yîn etmenin şart olduğunu söyler. Daha açık bir ifadeyle niyet edilirken, bu orucun farz olduğunu belirtmek gerekir. Bunun delili de Kur’ân’da geçen فَلْيَصُمْهُ “O ayın orucunu tutsun.”²⁶³ ifadesidir. Çünkü buradaki • (hu) zamiri farz olan Ramazan orucuna, yani muayyen bir oruca râcidir. Şayet Ramazan orucunun niyetinde ta’yîn şart olmasaydı, başka bir deyişle mutlak niyet yeterli olsaydı, bu ifadenin فَلْيَصُمْ şeklinde olması yeterli olacaktı.²⁶⁴

²⁵⁹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s.189, 258.

²⁶⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, I, s. 42.

²⁶¹ Semânî, *Kavâtu'l-Edille*, II, s. 206.

²⁶² Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 190.

²⁶³ Bakara, 2/185.

²⁶⁴ Mâverdî, III, s. 403.

e) Küçük ve dul kızlarının evlendirilmesinde velayet meselesi

Serahsî'nin dediğine göre, Hanefîler kızların evlendirilmesi konusunda küçüklük ve ergenlik vasfını dikkate alarak, baliğ olmayan kız çocuğunun dul olsa bile ancak babasının izniyle; baliğ olan kızların ise kendi rızası ile evlenebileceğini söylerler.²⁶⁵ Şâfiî ise bu konuda dul ve bakirelik vasfını dikkate alarak, bakire kızların baliğ olsalar bile velilerinin izni olmadan; dul kızların ise baliğ olmasalar bile kendi rızası olmadan evlenemeyeceğini savunur.²⁶⁶

Serahsî, burada Hanefîlerin dikkate aldıkları müessir vasfın hüküm için daha elverişli olduğunu söyler. Çünkü kızların kendi nikâhında taraf olabilmeleri, onların bu akde taraf olma konusunda kudret sahibi olup olmamaları ile ölçülür. Bu ölçü de buluğa erip ermeme durumudur. Nikâhta olduğu gibi daha birçok konuda, velilerin çocukları üzerindeki velayetin, dul ve bakirelik vasfı ile değil, küçüklük ve buluş vasfı ile ilişkilendirilmesi de bunu desteklemektedir.²⁶⁷

Şâfiî'nin eserlerine baktığımızda, Serahsî'nin kendisine nispet ettiği görüşün aksine, nikah konusundaki velayeti daha çok illet üzerinden değil, sünnet üzerinden temellendirdiğini görüyoruz. Nitekim Şâfiî velilerin izni konusunda dul kadın ile bakire kadın arasında fark olduğunu söylerken şu hadisi delil olarak gösterir: *الْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَالْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ فِي نَفْسِهَا وَإِذْنُهَا صُمَاتُهَا* “Dul kadın (nikah konusunda) velisinden daha çok yetki sahibidir. Bakire kadının ise (evlendirilirken) izni alınmalı, onun izni ise susmasıdır.”²⁶⁸ Burada dul kadın kendi rızasını açık bir şekilde dile getirirken, bakire kadın kendi rızasını velisine karşı sessiz kalmak sureti ile belirtir. Şâfiî evlilik velayeti konusunda, dul kadın ile bakire kadın arasındaki farkın evliliğe rıza gösterme şeklinde olduğunu ve bunun hadis-i şerif ile belirtildiğini söylemektedir.²⁶⁹

²⁶⁵ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 190.

²⁶⁶ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 190.

²⁶⁷ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 190.

²⁶⁸ Şâfiî, *el-Müsned*, s. 172.

²⁶⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, V, s. 19.

2.1.3.5. Ortak illete yapılan itiraz

a) Bilerek yeme ve içme ile oruç bozmanın kefaret gerektirmesi

Serahsî'nin Şâfiî'ye nispet ettiği bir görüşe göre, oruçlu bir kimse bilerek yeme ya da içme ile orucunu bozarsa kendisine kefaret gerekmez. Kefaret cezası sadece cinsel ilişki ile sınırlıdır. Çünkü cinsel ilişki ile yeme-içme birbirinden farklıdır. Bu nedenle birinin hükmünü diğeri için sabit kılmak doğru değildir. Serahsî, Şâfiî'nin bu görüşünü kabul etmez. Ona göre kefaret cinsel ilişki ile alakalı bir durum olmayıp, orucu hafife almak suretiyle bozmakla alakalıdır. Bu durum cinsel ilişkide olduğu gibi bilerek yeme ve içmede de vardır.²⁷⁰

Şâfiî bir yerde, bilerek yeme ya da içme ile orucunu bozan kimseye sadece kaza gerektiğini ve bu konuda ihtilaf olmadığını, ancak ihtilafın bu kimseye kaza ile birlikte kefaret gerekip gerekmediği meselesi ile ilgili olduğunu zikretmiştir.²⁷¹ Fakat başka bir yerde ise Ramazan orucunu bozma noktasında cinsel ilişki dışında başka bir şeyin kefaret gerektirmediğini²⁷² belirterek, asıl görüşünü ortaya koymuştur.

Şâfiî, Ramazan orucunda kefaretin gerekli olduğu noktasında yeme ve içmeyi cinsel ilişkiye kıyas edenleri şu şekilde eleştirmiştir:

“Ramazan orucunu bilerek yeme ve içme ile bozan kimseye kefaret gerekir diyenlere, şu soruyu sormak gerekir: Cinsel ilişki ile orucunu bozan kimseye kefaretin gerekli olduğunu Sünnet söylüyor. Bilerek orucunu yeme ya da içme ile bozan kimseye kefaretin gerekli olduğunu kim söylüyor? Şayet onlar, yeme ve içmenin haram olma ve orucu bozma noktasında cinsel ilişkiye kıyas edilmesi gerektiğini söylerlerse bu sefer onlara, size göre Ramazanda haram olma ve orucu bozma noktasında her şey kefareti gerektirir mi? Oysa size göre Ramazanda bilerek kabuğuyla birlikte meyveyi yutan kimseye kaza gerekir fakat kefaret gerekmez. Oysa Ramazanda meyveyi kabuğuyla birlikte yutmak hem haram hem de orucu bozar. Eğer yeme içmeyi

²⁷⁰ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 269.

²⁷¹ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, s. 70.

²⁷² Şâfiî, *el-Ümm*, II, s. 110.

kefareti gerektirme noktasında cinsel ilişkiye kıyaslarsanız, kabuğuyla birlikte yutulan meyveyi de cinsel ilişkiye kıyaslayıp orada da kefareti şart koşmanız gerekmektedir.”²⁷³

Şâfiî burada Hanefîlerin ortak illet diye kabul ettikleri illetin asıl ile fer’ arasında ortak olmadığına işaret ederek Hanefîlerin görüşünü eleştirmiştir.

b) mumâna’a/ المُمَانَةُ meselesi

Serahsî’nin illete yapılan itirazlar bölümünde Şâfiî’ye nispet ettiği görüşlerden biri de mumâna’a المُمَانَةُ konusuydu. Serahsî’nin dediğine göre, Mumâna’a illete yapılan en etkili itiraz çeşididir. Buna göre mumâna’a asıl ile fer’ arasında ortak illet diye iddia edilen illetin ortak olmadığına dair yapılan bir itiraz yöntemidir. Başka bir deyişle, asıl ile fer’in bir illette birleşmesine engel bir durumun bulunmasıdır.²⁷⁴ Serahsî, mumâna’a başlığı altında Şâfiî’ye iki görüş nispet eder.

• Nikahta kadınların şahitliği

Serhasî, Şâfiî’nin nikah konusunda erkeklerle birlikte kadınların şahitliğini kabul etmediğini söyler. O, nikahı hadd ve kısas konularına kıyas etmiştir. Nasıl ki hadd ve kısas olaylarında akde konu olan şey mal değil ise nikahta da akde konu olan şey mal değildir. Dolayısıyla hadd ve kısasta erkeklerle birlikte kadınların şahitliği geçerli olmadığı gibi nikahta da erkeklerle birlikte kadınların şahitliği geçerli değildir. Hanefîler Şâfiî’nin bu konuda tespit ettiği illete itiraz ederler. Onlara göre nikah akdinin mali bir akit olmaması kadınların şahitliğinin geçerli olmamasının illeti değildir.²⁷⁵

Serahsî’ye göre Şâfiî’nin asılda tespit ettiği illet mumâna’a gereği fer’e uygulanamaz. Şâfiî’nin böyle bir kıyas yapması onun bu konudaki cehaletinin göstergesidir.²⁷⁶ Serahsî, burada Şâfiî’yi yanlış bir kıyas yaptığı gerekçesiyle ağır bir dille eleştirmiştir.

²⁷³ Şâfiî, *el-Ümm*, II, s. 110.

²⁷⁴ Serahsî, *Temhîdu’l-Fusûl fi’l-Usûl*, II, s. 235.

²⁷⁵ Serahsî, *Temhîdu’l-Fusûl fi’l-Usûl*, II, s. 235, 236.

²⁷⁶ Serahsî, *Temhîdu’l-Fusûl fi’l-Usûl*, II, s. 236.

Şâfiî, nikahta kadınların şahitliğinin caiz olmadığını söylerken, Serahsî'nin kendisine atıfta bulunduğunun aksine nikah konusunu hadd ve kıyas konularına kıyas etmeyip, konuyu Hz. Ömer'den rivayet edilen bir rivayete dayandırmıştır. Rivayete göre, Hz. Ömer'e bir erkekle bir kadının şahitlik ettiği nikahın sahîh olup olmadığı sorulmuş, Hz. Ömer, bunun gizli bir nikah olduğu gerekçesiyle geçersiz olduğunu, hatta böyle bir nikahla evlilik yapanlara zina haddinin uygulanması gerektiğini belirtmiştir. Bu nedenle Şâfiî, nikahta kadınların şahitliğini kabul etmeyip, şahitlerin Müslüman adil iki erkekten olması gerektiğini belirtmiştir.²⁷⁷

- **Yemin-i gamusta kefaretin hükmü**

Serahsî, Şâfiî'nin yemin-i gamusu kefareti gerektirme konusunda yemin-i mün'akide gibi gördüğünü belirtmiştir. Çünkü ikisi ile de Allah ismi anılarak yemin kast edilmiştir. Bu nedenle yemin-i gamus, yemin-i mün'akideye kıyas edilerek, orada da kefareti gerekli olmuştur. Serahsî; Şâfiî'nin bu iki yemin çeşidi arasında yaptığı kıyasa karşı çıkarak, bu yemin çeşitlerinin aynı olmadığını savunmuştur. Çünkü yemin-i mün'akide hayırlı bir iş için yapılmış olabilir, ancak yemin-i gamusun hayırlı bir iş için yapılmış olma ihtimali yoktur. Yemin-i mün'akidedeki bu hayır beklentisi, onun yemin-i gamusla aynı hükme tabi olmasına engel olmuştur. Dolayısıyla mumâna'a gereği, yemin-i munakidede bulunan illetin yemin-i gamusta uygulanmasına bir engel bulunmuş ve yapılan kıyası geçersiz kılmıştır.²⁷⁸

Nevevî, Şâfiî'nin konu ile ilgili görüşünün, yemin-i gamusun yemin-i mün'akideye benzer olduğu ve kefareti gerektirdiği yönünde olduğunu söyler.²⁷⁹

2.1.3.6. Kıyasın sahâbe sözüne tercih edilmesi meselesi

Serahsî, Şâfiî'nin kavl-i kadimde İmam Malik'in görüşü doğrultusunda hareket ederek, sahâbi sözünün kıyasa tercih edilmesi gerektiğini, ancak 'kavl-i cedîdte ise kıyasın bir veya iki sahibi tarafından rivayet edilen rivayete tercih edilebileceğini savunduğunu belirtir.²⁸⁰

²⁷⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, V, s. 23.

²⁷⁸ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 237.

²⁷⁹ Nevevî, *el-Mecmû'*, XVIII, Dâru'l-Fikr, yy. yt., s. 14.

²⁸⁰ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 106.

Serahsî, Şâfiî'nin görüşünü verdikten sonra, onun kıyası sahâbi sözüne tercih etmek ve mürsel hadisler ile mechûl râvînin rivayeti ile amel etmeyi kabul etmemekle, sünnetin büyük bir bölümünü terk ettiğini söyler. Yine Serahsî Şâfiî'nin sahâbi sözü ile amel etmediğini, buna karşı delil sayılmayan kıyas-ı şebeh²⁸¹ ve istishâbu'l-hâl²⁸² ile amel ettiğini zikreder. Ona göre, Şâfiî bunu yapmakla delil ile amel etmeyi bırakmış ve delili olmayan bir şey ile amel etmiştir.²⁸³ Görüldüğü gibi Serahsî, Sünnet ile sahâbi sözü konusunda Şâfiî'nin tutumunu eleştirmiştir. Burada Serahsî, Şâfiî'ye kıyası sahâbe sözüne tercih edilemsi meselesinde birçok konuda atıfta bulunmuştur. Bu görüşlerin tespitine gelince, Şâfiî'nin eserlerine baktığımız zaman onun sahâbi sözünü tamamıyla reddetmediğini görürüz. Hatta sahâbenin birbirine muhalif olan sözlerini bile hemen reddetmeyip, o sözler içerisinde kitap, sünnet, icma' ve kıyasa uygun olanını delil olarak almıştır. Kitaba ya da sünnete veyahut da icmâ'a uygun olanını bulamaz ise sahâbe sözlerinden birini seçip onunla amel etmiştir.²⁸⁴ Mechûl râvînin rivayeti hakkında Şâfiî'nin görüşünü, daha önce mechûl râvînin rivayetinin hiçbir şekilde kabul edilemeyeceği şeklinde belirtmiştik.²⁸⁵

Şâfiî'nin eserlerine baktığımız zaman, Serahsî'nin kendisine nispet ettiği görüşün aksine, mürsel hadisleri kabul etmediğini söylemek doğru olmaz. Çünkü Şâfiî, sahâbe ile sık sık görüşmüş ve onlardan istifade etmiş tâbiîn büyüklerinin mürsellerini belli şartlarla kabul ettiğini söylemiştir.²⁸⁶

Şâfiî, burada da Serahsî'nin kendisine nispet ettiği görüşün aksine bir yol izlemiştir. Mesela, Şâfiî'ye göre kıyas iki kısımdır. Birinci kısmı, fer'in asıl ile aynı olmasıdır. Kıyasın bu kısmının delil olarak alınmasında ihtilaf yoktur. İkinci kısmı ise fer' için birkaç benzer asıl bulunup, onu bu asıllardan daha çok benzer olana

²⁸¹ Kıyasü's-Şebah; bir fer'in daha çok benzediği asla hamledilmesidir. Mesela, bir asla iki vasıfta; başka bir asla ise üç vasıfta bezeyen fer' daha çok benzediği asla hamledilir. bkz. Şirâzî, *el-Lüma*, s. 100, 101.

²⁸² İstishâbu'l-Hâl iki kısma ayrılır. Bunlardan biri akla diğeri de icma'a dayanır. Akla dayanan istishâbu'l-hâl; bir olayla ilgili şer'i bir delil bulunmadığı sürece, müctehidin 'beraât-ı zimmme asıldır.' ilkesine göre hareket ederek, hüküm vermekten kaçınmasıdır. İcma'a dayanan istishâbu'l-hâl ise kaldırıldığına dair bir delil bulunmadığı sürece, icma'ın bulunduğu hâl üzere devam etmesidir. bkz. Şirâzî, *el-Lüma*, s. 122, 123.

²⁸³ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 113.

²⁸⁴ Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, I, s. 596.

²⁸⁵ İbnü'l-Esîr, V, s. 553, 554.

²⁸⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, I, s. 461, 465.

kıyas yapmaktır. Kıyasın ikinci kısmının delil olarak kabul edilmesi hakkında ihtilaf vardır.²⁸⁷ Şâfiî burada kıyasü’ş-şebeh diye bilinen kıyasın delil oluşunda ihtilaf bulunduğunu söyler.

Şirâzî, kıyasü’ş-şebeh hakkında Şâfiîler arasında ihtilaf bulunduğunu söyler. Buna göre, Şâfiîlerden bazıları bu kıyası kabul ederken, bazıları buna karşı çıkar. Şirâzî Şâfiî’nin görüşünü aktarırken, onun kıyas-ı şebehi kabul ettiğine dair ifadeler bulunduğunu belirtir.²⁸⁸

İstishâbu’l-hâl konusuna gelince, öncelikle bunun akla ve icmâ’a dayanan iki kısım olduğuna, Şâfiî’nin her iki kısmını da kabul ettiğine dair örnekler bulunduğu söylenir. Örneğin, Bağdâdî’ye göre, Şâfiî’ye vitir namazının vacip olup olmadığı sorulunca, Şâfiî cevaben, bu namazın vacip olmadığını, vacip olması durumunda vucubünü gerektiren bir delilin bulunması gerektiğini söyler. Şâfiî’nin burada izlediği yol, istishâbü’l-hâlin aklî olan kısmına denk gelir.²⁸⁹

Şirâzî ise konu ile ilgili Şâfiî’nin görüşünü naklederken, su bulamayıp teyemmüm ile namaz kılan bir kimsenin namaz esnasında suyu görmesi durumunda namazının bozulmadığını, gerekçe olarak da su bulamadığı için teyemmüm ile namaz kılan kimsenin namazının sahîh olması hakkında icmâ’ın oluştuğunu söyler. Şâfiî’nin burada izlediği yol ise icmâ’a dayanan istishâbü’l-hâl kısmına denk gelir.²⁹⁰

2.1.3.7. Nassların illetini tespit etme meselesi

a) Nasslardaki illeti tespit etmenin gerekliliği

Serahsî’nin Şâfiî’ye nispet ettiği görüşe göre, nassta illet olabilecek birçok vasıf bulunabilir. Ancak bu vasıflar arasından sadece bir tanesi hükmün illeti olmaya uygundur. Nitekim sahâbe de bazı nasslardaki hükmün illeti konusunda ihtilaf edip her biri kendine göre illet olmaya daha uygun bulduğu vasfı illet kabul etmiş ve hiçbirisi hüküm için birden fazla vasfın uygun olacağını söylememiştir. Bu da illet olmaya tek bir vasfın uygun olduğunu gösterir. İlet olmaya uygun birden fazla

²⁸⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 479.

²⁸⁸ Şirâzî, *el-Lüma*, s. 99.

²⁸⁹ Bağdâdî, *el-Fakîh ve’l-Mütefakkîh*, I, s. 526.

²⁹⁰ Şirâzî, *el-Lüma*, s. 122, 123.

vasfın bulunması durumunda, gerçek vasıf bilinmediği sürece, illet mechûl kabul edilerek başka olaylara hamledilmez. Bu belirsizliği gidermek için illet olacak gerçek vasfı diğer vasıflardan ayırmak gerekir. Yine Şâfiî, illetin tespiti için iki şey için yapıldığını söyler. Birisi, iki olay arasında kıyasın mümkün, diğeri de mümkün olmadığını göstermek amacına yöneliktir. Geçişli olan illet ile geçişli olmayan illet birbirinden farklıdır. Bu iki illet arasındaki fark delil ile bilinmelidir²⁹¹

Ebû Ya'lâ, nasslardaki illeti tespit etmenin önemli olduğunu söyler. Ona göre kıyas yapmak için illetin tespiti yanında, tespit edilen illetin geçişli olması da önem arz etmektedir.²⁹²

Benzer bilgiyi Fahrettin er-Râzî de vermektedir. Ona göre hükmün tespiti için illetin tespiti gereklidir. Kıyas için tespit edilen illet uygun ve geçişli olmak zorundadır. Ancak hüküm için tespit edilen illetin geçişli olmaması durumunda kıyas yapmak mümkün değildir.²⁹³ Serahsî, illetin tespiti ile ilgili Şâfiî'ye iki görüş nispet eder.

• Faiz ile ilgili hadisteki illetin tespiti

Serahsî, Şâfiî'nin faiz konusu ile ilgili olan hadisteki بِدَلِّهِ ifadesinden hareketle, cinsleri farklı olsa bile yiyecek maddelerin birbiriyle değiştirilmesi halinde vezni (tartı) değil, peşinliği illet kabul ettiğini belirtmektedir.²⁹⁴ Daha açık bir ifadeyle, Şâfiî yiyecek maddelerin birbiriyle değiştirilmesi halinde peşin olmayı gerekli görmektedir.

Şâfiî, faizin cereyan ettiği yiyecek maddeleri ile ilgili verdiği bilgilere göre, Resulullah (s.a.s), insanların temel gıda maddesi olarak kullandığı buğday, arpa ve hurmanın aynı cinsle değiştirilmesi halinde, iki bedelin hazır bulunmamasını ve birbirine eşit olmamasını yasakladı. Bu yüzden söz konusu yiyecek maddeleri cinsi ile değiştirildiğinde her iki bedelin hazır bulunması ve birbirine eşit olması gerekir. Diğer yiyecek ve içecek maddeler de hadiste bahsi geçen maddelere kıyas edilerek,

²⁹¹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 146.

²⁹² Ebû Ya'lâ, IV, s. 1383.

²⁹³ Râzî, V, s. 316.

²⁹⁴ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 148.

bunlarda da iki bedelin eşit ve peşin olma şartı aranır. Şâfiî, eşitliğin sağlanması hususunda veznin ölçüden daha güvenli olduğunu söyler.²⁹⁵ Şâfiî'nin verdiği bu bilgilerden onun yiyecek ve yiyeceklerdeki faizin illetinin cins birliği ve yenilebilir olduğunu kabul ettiğini, cinsleri aynı olan maddeler arasındaki eşitliğin sağlanması için de veznin önemine vurgu yaptığını görüyoruz.²⁹⁶

- **İçkinin haram olmasının illeti**

Serahsî, Şâfiî'nin içkinin haram olmasının bir illete bağlı olduğunu fakat bu illetin nass tarafından belirtilmediğini söylediğini, *حُرِّمَتِ الْخَمْرُ لِعَيْنِهَا* “*Şarap, özünden dolayı haram kılınmıştır.*”²⁹⁷ hadisini delil göstererek, içkinin kendi özünden dolayı haram kılındığını kabul ettiğini belirtmiştir.²⁹⁸

İçkinin haram olmasının bir illete bağlı olarak haram kılındığını görüyoruz. Mesela Fahrettin er-Râzî, bu illeti sarhoş etmek anlamına gelen *إِسْكَارُ* ‘iskâr’ olduğunu söyler. Ona göre bu illet geçişli bir illet olup, sarhoş edici bütün maddelerde haram hükmünü doğurur.²⁹⁹

b) Geçişli olmayan illetin tespit amacı

Serahsî'nin konu ile alakalı olarak Şâfiî'ye nispet ettiği bir görüş nasslardaki geçişli olmayan illetlerin tespit amacı ile ilgilidir. Burada problemin çıkış noktası, geçişli olmayıp başka olaylara hamli mümkün olmayan bir illetin tespitinin bir anlam ifade edip etmemesidir.

Serahsî'nin Şâfiî'ye nispet ettiği görüşe göre, gerek nassla gerekse re'y ile sabit olan illet bazen geçişli bazen de geçişsiz olur. Geçişli olmayan illet ile sabit olan hüküm asla mahsûs olup, kıyas yoluyla başka olaylara hamledilemez. Geçişli olmayan illetin tespitine gelince, bunun amacı, kıyas yapmanın mümkün olup

²⁹⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, I, s. 524.

²⁹⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, III, s. 30.

²⁹⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, X, s. 361.

²⁹⁸ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 149.

²⁹⁹ Râzî, V, s. 117, 118.

olmadığını tespit etmek değil, hükmün bir illete bağlı olduğunu belirtmek ve tespit edilen illetin uygun olmayan vasıflardan ayıklamaktır.³⁰⁰

Serahsî'nin dediğine göre Şâfiî, ayrıca geçişli olmayan illetin tespiti ile ilgili bilgi verirken, bazı illetlerin Şari' tarafından belirlendiğini ve bu illetlerin asla mahsûs olup başka olaylara hamledilemeyeceğini söyler. Mesela, hadd ve kefaretlerden bahseden nasslarda bu meselelerin illeti zikredilmiş, fakat buralardaki illet asla mahsûs olduğu için başka meselelere kıyas edilmesi söz konusu olmamıştır. Görüldüğü gibi Şari'in geçişli olmayan illeti açıkça zikretmesi, re'y ile de geçişli olmayan illetin tespitinde bir sakınca olmadığını göstermektedir.³⁰¹ Bütün bu bilgiler Şâfiî'nin geçişli olmayan illetin tespitinde herhangi bir sakınca görmediğini gösteriyor. Mesela altın ve gümüşte faizin cereyan etmesinin illeti Şâfiî tarafından semeniyet³⁰² olarak tespit edilmiştir. Oysa bu illet geçişli olmayıp sadece para cinslerine mahsûstur. Hanefîler ise Şâfiî'nin bu görüşüne karşı çıkarak, geçişli olmayan illeti tespit etmeye çalışmanın anlamsız bir iş olduğunu savunurlar.³⁰³

Ebû Hüseyin el-Basrî, asla mahsûs olan hükmün illetini tespit etmenin caiz olup olmaması ve bir anlam ifade edip etmemesi konusunda âlimlerin ihtilaf içinde olduğunu söyler. Onun dediğine göre aralarında Şâfiî'nin de bulunduğu bir grup ulema, asla mahsûs olan hükmün illetini tespit etmede herhangi bir sakınca görmemişlerdir.³⁰⁴

Şâfiî'nin verdiği bazı örnekler, asla mahsûs olup başka olaylara hamlinin mümkün olmadığı illeti tespit etmenin herhangi bir sakıncası olmadığını gösterir. Mesela Şâfiî altın ve gümüşün her şeyin ölçüsü olduğunu ve bunlardaki semeniyet illetinin kendilerine mahsûs olduğunu bundan dolayı başka şeylerin kendilerine kıyas edilemeyeceğini söyleyerek, asla mahsûs olan illetin tespitine vurgu yapmaktadır.³⁰⁵

³⁰⁰ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 159.

³⁰¹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 192.

³⁰² Semeniyetten kasıt, semen olabilme özelliğine sahip olmaktır.

³⁰³ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 159.

³⁰⁴ Basrî, II, s. 269.

³⁰⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, III, s. 15.

2.1.3.8. Huccet sayılmayan illet ile ihticâc

Delil olarak kabul edilmeyen birçok vasfın varlığı söz konusudur. Biz burada konumuzla alakası bulunanları zikretmeye çalışacağız.

a) Farklı olaylara uyarlanabilen bir illet ile ihticâc

Bazen tek bir illet farklı olaylara göre hüküm doğurabilir. Mesela kural olarak bir kimse köle olan babası gibi bir yakınını satın aldığında bu satın akdi ile birlikte bu yakın akrabası doğrudan azat edilmiş olur. Öte yandan bu şahıs yakın akrabasını kefaret borcunu ödemek niyetiyle satın alırsa, acaba bu yakını satın alma akdi ile doğrudan azat edilmiş sayılır mı, yoksa onu ayrıca azat etmesi mi gerekir? Başka bir deyişle, burada satın alma akdi doğrudan köleyi azat etmenin mi, yoksa kefaret borcunu ödemenin mi illeti olduğu konusunda ihtilaf söz konusudur.

Serahsî'nin Şâfiî'ye nispet ettiği görüşe göre, bu kişinin babası satın alma akdi ile azat edilmiş olur, ancak üzerindeki kefaret borcu düşmez. Başka bir deyişle, kişi satın akdini kefaret borcunu ödemek için değil, babasını azat etmek için yapmış sayılır.³⁰⁶

Şâfiî'nin usûl ve furû gibi yakın akrabaların satın alınmasıyla doğrudan azat edildiğine³⁰⁷ dair görüşünü tespit ettik, ancak onun, kişinin usûl ya da furû gibi bir yakınını azat ederken, bununla birlikte üzerindeki kefaret borcunu ödemeyi kasdetmesi durumunda üzerindeki kefaret borcunun düşüp dümediğine dair görüşüne rastlayamadık. Fakat Şâfiî fukahâsından olan İmrânî, kefaret borcunu ödemek maksadıyla babasını satın alan bir kimsenin kefaret borcunu ödemiş sayılmayacağını belirtmektedir. Çünkü satın alma akdi ile öncelikli olarak babası azat edilmiş olur. Kefaretin ödenmesi ise ikinci planda kaldığı için geçersiz olur.³⁰⁸

b) İletin yokluğundan hareketle hükmün yokluğuna ulaşmak

Serahsî, Şâfiî'nin illetin yok olmasını hükmün yok olması için gerekçe kabul ettiğini belirtir. Başka bir ifadeyle, illete bağlı olarak var olan hüküm, illetin yok

³⁰⁶ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 229.

³⁰⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, s. 15.

³⁰⁸ Ebû Hüseyin Yahya b. Ebi Hayr b. Salim el-İmrânî, *el-Beyân*, thk. Kasım Muhammed Nuri, X, 1. Baskı Dâru'l-Minhâc, Cidde 2000, s. 377.

olması durumunda yok olur. Serahsî'nin dediğine göre, Şâfiî'nin bu görüşü bazı furû görüşlerinde etkili olmuştur. Birinci mesele, kadınların şahitliği ile ilgilidir. Buna göre nikâh gibi mali olmayan akitlerde kadınların şahitliği geçerli değildir. Çünkü kadınların şahitliğinin kabul olabilmemesinin illeti, mal üzerinde yapılan bir akdin varlığıdır. Bu illet olmadığı zaman hüküm de olmaz. İkinci mesele köle akrabanın azat edilmesi ile ilgilidir. Buna göre, baba oğul arasındaki ilişkinin aksine, iki kardeş arasında ba'ziyyet (usul-furû) ilişkisi olmadığı için kardeşlerden biri, diğerini köle olarak satın aldığında köle olan kardeş satım akdi ile azat edilmiş sayılmaz.³⁰⁹ Bu örnekte, kölenin satım akdi ile azat olabilmemesinin illeti, azat eden ile azat edilen arasında usûl-furû ilişkisinin bulunmasıdır. Bu illet olmadığı zaman hüküm de olmaz. Üçüncü mesele talakla ilgilidir. Örneğin, bâin talakla eşini boşayan kimsenin, bâin talaktan sonra kullandığı talak lafızları geçersizdir. Çünkü birinci bâin talakla eşler arasındaki nikâh ilişkisi sona ermiş, daha sonra kullanılan talak lafızları nikâh akdinin olmadığı bir durumda vaki olup, talak sayısını etkilememiştir.³¹⁰ Şâfiî yukarıda geçen bütün örneklerdeki hükmün yok olmasını illetin yok olmasına bağlamıştır.

Serahsî, Şâfiî'nin görüşünü değerlendirirken, onun illetin yokluğu ile hüküm vermenin doğru olmadığını söylemektedir. Çünkü illetin yokluğu isminden de anlaşıldığı gibi yokluk demektir. Yokluk ile de hüküm sabit olamaz.³¹¹

Şâfiî'ye göre, kadınların şahitliği sadece iki durumda caiz olur. Bunlardan birisi, mali, diğeri ise kadınlara mahsûs olup, erkeklerin muttali olmadığı konulardır. Bu nedenle hadd, vasiyet, talak vb. gibi konularda kadınların şahitliği geçerli değildir.³¹² Şâfiî bu bilgiyi verdikten sonra Serahsî'nin iddia ettiği gibi bunu illetin varlığı ya da yokluğu ile ilişkilendirmemektedir.

Bir kimsenin köle kardeşini satın almasıyla kardeşinin azat edilip edilmediği hakkındaki Şâfiî'nin görüşüne gelince, Şâfiî usûl ve furû dışında, kardeş ya da amca gibi yakın akrabaların satın alınmasıyla azat edilemeyeceğini savunmuş,³¹³ fakat

³⁰⁹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 229, 230.

³¹⁰ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 230.

³¹¹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 230.

³¹² Şâfiî, *el-Ümm*, VII, s. 50.

³¹³ Şâfiî, *el-Ümm*, IV, s. 122.

Serhasî'nin ifade ettiği gibi konuyu kardeşler arasında ba'ziyet ilişkisi üzerinden açıklamamıştır.

Bain talaktan sonra kullanılan talak lafızlarının geçerli olup olmaması hakkında ise Şâfiî, kişinin zifafa girmediği eşine üç defa seni boşadım demesi durumunda, sadece bir bain talakın vaki olduğunu belirtir. Çünkü birinci talaktan sonra kadın kendisinden boşanmış olur. Bu kadın bundan sonra gidip başka bir erkekle evlenebilir. Dolayısıyla kişi ikinci ve üçüncü talak lafızlarını kendi eşi olmayan bir kadın için kullanmış olur. Bu yüzden ikinci ve üçüncü talak lafızları talak sayısını etkilemez.³¹⁴

2.1.3.9. Kalb

Kalb kelimesi bir şeyin içini dışına çevirmektir.³¹⁵ İstılahta ise illeti ma'lûla, ma'lûlû de illete; ya da aslı fer'e fer'i de asla dönüştürmektir. Bazen de kalb, asıl ile fer'i eşit hale getirmekle meydana gelir. Kalb sonrasında illetin yok olması söz konusudur, illet yok olunca hüküm de yok olur.³¹⁶ Serahsî, kalb konusunda Şâfiî'ye aşağıda vereceğimiz konularda atıfta bulunmuştur.

a) Zimmîye uygulanan zina cezası

Serahsî'nin Şâfiî'ye nispet ettiği görüşe göre, zina yapan bekar zimmîye celde cezası uygulandığı için zina yapan evli zimmîye de recm cezası uygulanır. Serahsî ise zimmînin evli olanına recm cezası uygulandığı için bekar olanına celde cezası uygulandığını söyler. Serahsî burada Şâfiî'nin kalb yaptığını yani aslı fer'e, fer'i de asıla dönüştürdüğünü söyleyerek, yanlış bir kıyasta bulunduğunu savunmuştur.³¹⁷ Çünkü Şâfiî burada recm ile celdeyi birbirine benzetip recmi celdeye kıyas etmiş, oysa recm ile celde arasında farklılıklar vardır. Örneğin, recm cana yönelik bir ceza iken, celde bedene yöneliktir. Aynı şekilde, recmin uygulanması için gerekli görülen şartlar celdede yoktur.³¹⁸

³¹⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, s. 166.

³¹⁵ Ebû Nasır İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmet Abdilgafur Atâr, I, 4. Baskı, Dâru'l-İlm, Beyrut 1987, s. 205.

³¹⁶ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 238.

³¹⁷ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 238.

³¹⁸ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 239.

Şâfiî, Serahsî'nin kendisine görüş nispet ettiğinin aksine, zina suçunu işleyen zimmîler hakkında sabit olan hükmü kıyasa değil, şu hadise dayandırmıştır: “*Resulullah (s.a.s) zina yapan iki (evli) Yahudi'yi recm ile cezalandırdı.*”³¹⁹ Şâfiî, daha sonra, şayet zimmîler hakkında zina suçu tespit edilir ve onlar cezalandırmanın İslâm'a göre uygulanması için Müslüman alimlere başvurulursa, yukarıda geçen hadis-i şerif gereği, onların evli olanlarına recm, bekarlarına da yüz değnek ve bir yıl sürgün cezasına hükmedilir.³²⁰

b) Dört rekâtlı namazların son iki rekâtındaki kıraatın hükmü

Serahsî'nin Şâfiî'ye nispet ettiği görüşe göre, rükû namazın bir rüknüdür ve her rekâtta tekrarlanması gerekir. Kıraat da namazın bir rüknüdür ve ilk iki rekâtta olduğu gibi son iki rekâtta da tekrarlanması gerekir.³²¹ Serahsî burada Şâfiî'nin kalb yaptığını iddia eder. Çünkü Şâfiî, asıl ile fer'i eşit görmekte, başka bir deyişle fer' ile aslı eşit kabul edip, bir nevi fer'i aslın seviyesine çıkarmaktadır. Oysa rükû namazın asli rüknü iken kıraat zaid bir rükündür. Bu nedenle kıraat yapamayan veya rekâtı kaçırma endişesi taşıyan kimselerden kıraat düşer, ama rükû hiçbir durumda mükelleften düşmez. Aynı şekilde ilk iki rekaat ile son iki rekât aynı kuvvet derecesine sahip değildir. Zira son iki rekâtın aksine, ilk iki rekâtta kıraatın açıktan yapılması ve fatihadan sonra bir sürenin daha okunması da bunu göstermektedir. Dolayısıyla son iki rekâtı ilk iki rekâta kıyaslayıp aynı hükme tabi tutmak doğru değildir.³²²

Şâfiî, burada ilk iki rekât ile son iki rekât arasında herhangi bir mukayese yapmamıştır. Mesela o, gerek imamın arkasında gerekse tek başına namaz kılan kimsenin bütün rekâtlarda fatihayı okumasının farz olduğunu söyler.³²³ Şâfiî'ye son iki rekâtta fatihadan sonra Kur'an'dan bir şey okuyup okumadığı sorulunca, o son iki rekâtta fatihadan sonra Kur'an'dan bir şey okumanın daha doğru olduğunu

³¹⁹ Şâfiî, *el-Müsned*, III, s. 271.

³²⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, s. 172.

³²¹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 238.

³²² Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 239.

³²³ Şâfiî, *el-Ümm*, I, s. 129.

söylemiştir. Delil olarak da bunun başta Hz. Ebû Bekir (r.a) olmak üzere bazı sahabilerin ve tâbîînlerin uygulaması olduğunu zikretmiştir.³²⁴

c) Ramazan orucunda niyetin ta'yîni

Serahsî, Şâfiî'nin Ramazan orucunun farz bir oruç olduğunu, mutlak niyet ile edâ edilemeyeceğini, bu nedenle kaza orucunun niyetinde olduğu gibi Ramazan orucunun niyetinde de ta'yînin şart olduğunu savunduğunu belirtir. Serahsî, burada Şâfiî'nin asıl olan Ramazan orucunu fer' olan kaza orucuna benzeterek kalb yaptığını iddia eder.³²⁵

Şîrâzî ve İmrânî gibi Şâfiî âlimleri, Ramazan orucundaki niyette ta'yînin şart olduğunu söylerler. Fakat onlara göre, Ramazan orucunu farz diye belirtmenin gerekli olup olmaması hakkında iki görüş söz konusudur. Bunlardan birine göre, Ramazan orucu zaten farz bir oruç olduğu için ayrıca onu farz diye belirtmenin bir anlamı yoktur. İkinci görüşe göre ise Ramazan orucuna niyet ederken, onu farz diye ta'yîn etmek şarttır. Çünkü Ramazan orucu bulûğa ermemiş çocuklarda olduğu gibi bazı kimselere farz değildir. Dolayısıyla Ramazan orucu kendisine farz olanların oruca niyet ederken farz diye ta'yîn etmeleri şarttır.³²⁶ Nevevî de yukarıdaki bilgileri verdikten sonra, konu ile ilgili Şâfiî'nin görüşünü dile getirirken onun, *وإنما لكل امرئ ما نوى* "Kişiye sadece niyet ettiği şey vardır." hadisinden hareketle, Ramazan orucu başta olmak üzere kaza, kefarete ve adak oruçlarının niyetinde ta'yîni şart olarak kabul ettiğini söyler. Şâfiî, niyetin şart olmasını hadisin baş tarafı olan *إنما الأعمال بالنيات* "Ameller ancak niyetlere göre değer kazanır."³²⁷ kısmına dayandırırken, niyetteki ta'yînin şart olmasını ise hadisin sonu olan *وإنما لكل امرئ ما نوى* bölümüne dayandırmıştır.³²⁸ Burada Şâfiî, Ramazan orucunun niyetindeki ta'yînin şart olmasını Serahsî'nin iddia ettiğinin aksine, hadis-i şerife dayandırmıştır.

³²⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, s. 218.

³²⁵ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II s. 240

³²⁶ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut yt. s. 332; İmrânî, III, s. 492.

³²⁷ Buhârî, "Bedu'l-Vahyi", 1.

³²⁸ Nevevî, *el-Mecmû'*, VI, s. 294.

d) Başın mesh edilmesinde tekrarın hükmü

Serahsî'nin Şâfiî'ye nispet ettiği görüşe göre abdestte yüzün ve ellerin bir kere yıkanması farz, üç defa yıkanması ise sünnettir. Bunun gibi başın bir kere mesh edilmesi farz, üç defa mesh edilmesi ise sünnettir.³²⁹ Serahsî'ye göre Şâfiî bu konuda yıkama ile meshi eşit kabul ederek, kalb yapmıştır.

Şâfiî, başın az da olsa bir kısmını mesh etmenin farz, üç defa mesh etmenin ise mustehap olduğunu kabul etmiştir. Şâfiî bunu söylerken *وَأَحَبُّ لَوْ مَسَحَ رَأْسَهُ ثَلَاثًا* “(Abdet alan kimsenin) başını üç deha mesh etmesi daha sevimlidir.” ifadesini kullanmıştır.³³⁰

Serahsî'nin iddia ettiğinin aksine, Şâfiî bu konuda mesh ile yıkama arasında bir benzerlik ilişkisinden bahsetmemiştir. Sadece meshin tekrarının daha sevimli olduğunu söylemekle iktifa etmiştir. Ancak Şirâzî, Şâfiî'nin başın mesh edilmesindeki tekrarın sünnet oluşunu, *ان النبي صلى الله عليه وسلم تَوَضَّأَ ثَلَاثًا ثَلَاثًا* “Resulüllah (s.a.s) abdesti üçer defa yaptı.”³³¹ hadisine dayandırdığını nakleder.³³²

2.1.3.10. Aks

Aks kelime olarak, bir şeyi değiştirmeden yansıtmak anlamına gelmektedir. İstılahi anlamı ise fer'in hükmünün aslın hükmüne aykırı olarak ortaya çıkmasıdır.³³³ Serahsî, aks konusunda Şâfiî'ye nafil bir ibadete başlanmasıyla o ibadetin vacip hale gelip gelmediği konusunda atıfta bulunur. Buna göre Şâfiî, başlamakla abdest vacip hale gelmediği gibi, başlamakla nafil orucun da vacip hale gelmediğini belirtir. Bunun sonucunda, nafil oruca başlayıp, sonra onu bozan kimseye tamamlamak da lazım gelmez. Ancak hac ibadetinde durum bunun aksinedir. Daha açık bir ifadeyle, nafil hac yapmaya başlayan kimsenin, onu tamamlaması vacip olur. Serahsî'ye göre Şâfiî, hacda orucun aksine bir hüküm tespit etmiştir.

³²⁹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 240.

³³⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, I, s. 42.

³³¹ Ebû Abdillâh b. Yezid İbni Mâce el-Kazvinî, “Tahâret”, 46.

³³² Şirâzî, *el-Maûne fi'l-Cedel*, s. 72.

³³³ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 241.

Görüldüğü gibi Şâfiî, orucu hacca değil, abdestte kıyaslamak suretiyle aks yapmıştır.³³⁴

Başlanmış nafil bir ibadeti tamamlamanın ve tamamlanmadığı takdirde tekrarının hükmü ile ilgili olarak Şâfiî, nafil namaz kılan ya da oruç tutan ve yahut da tavaf eden kimsenin bir özü bulunmadığı sürece, bu nafil ibadetleri tamamlamasının daha güzel olduğunu belirtir. Ancak herhangi bir sebepten dolayı bozulan nafil ibadetin iadesinin vacip olmadığını söyler. Ona göre başlamadan önceki nafil bir ibadetin hükmü ile başladıktan sonraki hükmü arasında bir fark yoktur. Bu yüzden, nafil bir ibadete başlamakla o ibadet vacip hale gelmez.³³⁵

2.1.3.11. Munâkaza

Buradaki munâkazadan kasıt, bir olayda tespit edilen illetin benzer olaylardaki illet ile çelişmesidir. Serahsî, Şâfiî'nin abdesti teyemmüm gibi bir temizlik aracı olarak kabul ettiğini, teyemmümde olduğu gibi abdestte de niyetin şart olduğunu benimsediğini ve niyetin şart olması konusunda abdest ile teyemmüm arasında herhangi bir farkın bulunmadığını illeri sürdüğünü belirtir. Hanefilere göre Şâfiî'nin bu benzetmesinde çelişki söz konusudur. Çünkü abdest her konuda teyemmüm gibi değildir. Örneğin, abdestte dört organın yıkanması farz olduğu halde, teyemmümde bütün bu organların meshi farz değildir. Niyet konusunda da abdest ile teyemmümün farklı hükümlere tabi olması normaldir. Şayet Şâfiî abdesti, kirliliği izâle etme konusunda teyemmüme benzetiyorsa bu da doğru değildir. Burada da bir çelişki söz konusudur. Çünkü elbisedeki kirlilik izâle edilirken niyet şart değildir.³³⁶

Şâfiî'ye göre niyet olmadan abdest geçerli değildir.³³⁷ Şâfiî abdestte niyetin gerekli olduğunu söylerken bunu herhangi bir delile açıkça dayandırmadığı gibi abdest ile teyemmüm arasında bir benzetme ilişkisinden de bahsetmez. Ancak Mâverî, Şâfiî'nin abdestte niyetin gerekliliğini *انما الاعمال بالنيات* “Ameller ancak

³³⁴ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 241, 267.

³³⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, I, s. 324, 325.

³³⁶ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 283, 284.

³³⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, I, s. 44.

niyetlere göre değer değer kazanır...”³³⁸ hadisine dayandığını ve abdest ile teyemmüm arasında bir benzerlik ilişkisi kurduğunu belirtir.³³⁹

2.1.4. İstihsân

Serahsî’ye göre iki delilden daha güçlü olanı tercih etmek demek olan istihsan, iddia edilenin aksine hevâ ve hevese göre hüküm vermek değildir.³⁴⁰

Serahsî, Şâfiî’nin bazı meseleler hakkında “أَسْتَحِبُّ ذَٰلِكَ” “Ben bunu sevimli buluyorum.” ifadesini kullandığını belirtir. Serahsî, daha sonra “أَسْتَحْسِنُ كَذَا” “Ben bunu güzel buluyorum.” ifadesi ile استحبه “Ben bunu sevimli buluyorum.” ifadesi arasında bir fark bulunmadığını, hatta استحسن kelimesinin hem dil hem de bir hukuk terimi olarak استحب ifadesinden daha uygun olduğunu, o halde Şâfiî’nin istihsâna karşı çıkmanın bir anlamı olmadığını söyler.³⁴¹ Aslında, istihsanın kelime anlamında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. İhtilaf onun terim olarak kullanılması ile ilgilidir. Örneğin, Resullulah (s.a.s) مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ “Müslümanların güzel gördüğü şey Allah katında da güzeldir.”³⁴² buyurmuştur. Aynı şekilde İbn Abbas ve İmam Malik istihsan ifadesini sık sık kullanmışlardır. Hatta Şâfiî, kadına verilen mut’a hakkında “أَسْتَحْسِنُ فِي الْمَتْعَةِ ثَلَاثِينَ دِرْهَمًا” “Mut’a hakkında otuz dirhemi güzel buluyorum.” demiştir.³⁴³

Şâfiî, Serahsî’nin kendisine atıfta bulunduğu gibi bazı meseleler hakkında استحب ifadesini kullanmıştır. Örneğin, Şâfiî bayram namazı,³⁴⁴ ihramlının giydiği ihramlık,³⁴⁵ hacru’l-esvedi istilâm³⁴⁶ ve ganimet³⁴⁷ gibi konularda bu ifadeyi kullanmıştır. Şâfiî’nin istihsân ile ilgili görüşüne gelince, Serahsî’nin ifade ettiği gibi Şâfiî istihsânı kelime anlamıyla kullanmıştır,³⁴⁸ ancak o kitap, sünnet, icma’ ve

³³⁸ Buhârî, “Bedu’l-Vahyi”, 1.

³³⁹ Mâverdî, I, s. 87.

³⁴⁰ Serahsî, *Temhîdu’l-Fusûl fi’l-Usûl*, II, s. 201.

³⁴¹ Serahsî, *Temhîdu’l-Fusûl fi’l-Usûl*, II, s. 201.

³⁴² Ebû Abdullah Hakim Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Hamduye en-Nisâburî, *el-Müstedrek alâ Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, II, 1. Baskı, Dâru’l-Kütübi’l-İlmîyye, Beyrut 1990, s. 83.

³⁴³ Serahsî, *Temhîdu’l-Fusûl fi’l-Usûl*, II, s. 207.

³⁴⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, I, s. 264.

³⁴⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, II, s. 160.

³⁴⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, II, s. 187.

³⁴⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, IV, s. 266.

³⁴⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, s. 41.

kıyasa dayanmayan istihşanı delil olarak kabul etmenin caiz olmadığını savunmuştur.³⁴⁹

2.1.5. İstishâb

Serahsî bu konuyu istishâb başlığı altında incelememiş olsa bile, içerik olarak istishâbtan bahseder. Bu nedenle biz başlığı istishâb olarak vermeyi daha uygun bulduk. Buna göre, konu hakkında herhangi bir delil bulunmadığında, bu durumun bizatihi hükmün yokluğu için hüccet olup olmaması hakkında ihtilaf söz konusudur. Bu mesele لا دليل ‘hiçbir delil yoktur’ şeklinde formüle edilmiştir. Serahsî’nin verdiği bilgiye göre, Şâfiî’nin verdiği bazı örnekler incelendiğinde, delilin bulunmayışının, yeni bir hükmün ispatı için hüccet sayılmadığı, ancak var olan hükmün devamı için hüccet sayıldığı görülmektedir.³⁵⁰ Örneğin satış akdi ile sabit olan mülkiyet, nikâh akdi ile sabit olan helallik ve üç talak ile sabit olan haramlık hükümlerinin devam edip etmediği konusunda bir belirsizlik olduğunda, bu hükümlerin aynen devam ettiğine hükmedilir. Çünkü ilk başta bu akitlerin varlığını gösteren bir delil söz konusudur. O da önceden sabit olan satış, nikâh ve talak akitleridir, ancak bu akitlerde yeni bir hükmün varlığını gösteren bir delil yoktur.³⁵¹ Şâfiî’ye göre bu durum tıpkı umûm ifade eden lafızlar gibidir. Âm lafzın tahsîs edildiğini gösteren bir delil bulunmadığı sürece bu lafız umûm ifade etmeye devam eder ve kendisine bağlı olan hüküm de varlığını sürdürür. Buna göre münâzaa durumunda, taraflardan biri diğerine karşı önceki delilin varlığını illeri sürüp hak iddia edebilir. Bu örnekten anlaşıldığı gibi Şâfiî delilin olmayışını ispat için değil, def’ için kullanmıştır.³⁵²

Kelvezânî (ö. 510/1116), konu hakkında değerlendirmede bulunurken, kişinin hakkında delil bulunmayan yeni bir hükümle mükellef olmadığını söyler. Mesela vitir namazı vacip değildir. Çünkü onun vacip olduğunu gösteren bir delil yoktur. Burada delilin bulunmayışı hükmün yokluğu için hüccet sayılır. Kelvezânî ayrıca

³⁴⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 503; *el-Ümm*, VII, s. 313.

³⁵⁰ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 215, 216.

³⁵¹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 215, 219.

³⁵² Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 220,

delilin bulunmayışının hüccet olduğu görüşünün Hanbeli ve Şâfiîlerin çoğunluğuna ait olduğunu belirtir.³⁵³

Delilin bulunmayışının hüccet sayılıp sayılmadığı konusuna bağlı olarak, Hanefîler ile Şâfiî arasındaki ihtilafı olan aşağıdaki konular örnek verilebilir.

a) Hürriyetinin tespiti meselesi

Bir kimsenin hür olup olmadığı ile ilgili ihtilaf olursa, nasıl bir yol takip edileceği ile ilgili ihtilaf söz konusudur. Serahsî Hanefîler ile Şâfiî arasında ihtilafı olan bu konuyu birkaç örnek üzerinden vermektedir.

1. Birine zina isnadında bulunan kimsenin kendisinin köle olduğunu, iftiraya uğrayan ise onun hür olduğunu iddia etmesi durumunda, Hanefîler onun köle Şâfiî ise hür olduğunu kabul eder.

2. Bir kimsenin başka birinin elini kestikten sonra kendisinin köle olduğunu ve kısasın uygulanmayacağını iddia etmesi durumunda Hanefîler onun köle, Şâfiî ise hür kabul eder.

3. Bir davada şahitlik yapan kimsenin köle olduğu ve yaptığı şahitliğin geçersiz olduğu iddia edilmesi durumunda, Hanefîler bu kimsenin hür olduğuna dair bir delil bulunmadığı sürece köle, Şâfiî ise hür olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtir.³⁵⁴

Serahsî'nin Şâfiî'ye nispet ettiği görüşün aksine Şâfiî alimleri farklı bir yol izlemişlerdir. Mesela Mâverdî, Şâfiî'nin iftira eden kişinin kendisinin köle, iftiraya uğrayanın ise onun hür olduğunu iddia etmesi durumunda, iftiraya uğrayan kimseden iddiasının ispatı için beyyine (delil) istenmesi gerektiğini savunduğunu belirtir. Eğer beyyine getiremez ise bu durumda söz hakkı iftira edene geçer. Şayet o kendisinin köle olduğuna dair yemin ederse sözü kabul edilir.³⁵⁵ Görüldüğü gibi Şâfiî, burada Serahsî'nin kendisine atıfta bulunduğu gibi bir yol izlememiştir. O, köleliğin ispatı

³⁵³ Ebû Hattâb Mahfûz. b. Ahmed b. Hüseyin el-Kelvezânî, *et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkıf*, thk. Müfîd Muhammed Ebû Amşâ ve Muhammed b. Ali b. İbrahim, IV, 1. Baskı, Dâru'l-Medeni, yy. 1985, s. 251, 252, 253.

³⁵⁴ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fî'l-Usûl*, II, s. 222.

³⁵⁵ Mâverdî, XIII, s. 260.

için beyyine olması gerektiğini söylemiştir. Fakat Mâverdî, başka bir yerde, Şâfiî'ye hürriyetin ispatı hakkında iki görüş nispet eder. Bunlardan daha kabul görülen görüşe göre, bir kimsenin köle mi yoksa hür mü olduğu hakkında ihtilaf edilmesi durumunda onun hür olduğuna hükmedilir. Çünkü asıl olan kişinin hür olmasıdır. Diğer bir görüşe göre ise bu kişinin hür ya da köle olduğuna hükmedilmez. Çünkü bu kişinin köle olma ihtimalinin daha yüksek olabildiği bir durumda hürriyetini köleliğine tercih etmek doğru olmaz.³⁵⁶

b) Şüf'a hakkı

Bir kimse bir araziyi satın aldıktan sonra, başka biri gelip, o arazi üzerinde şüf'a hakkının olduğunu, araziyi satın alan da bunun doğru olmadığını iddia etmesi konusunda ihtilaf söz konusudur. Serahsî'nin dediğine göre, Hanefîler, şüf'ayı talep eden kişi iddiasını doğrulayacak bir delil getirmediği sürece şüf'a hakkını elde edemeyeceğini savunurken, Şâfiî bu durumda şüf'ayı talep eden kişinin şüf'a hakkına sahip olduğunu söylemektedir. Çünkü şüf'a hakkını talep eden kişinin hakkı, satım akdinden önce sabit olmuştur.³⁵⁷

Serahsî'nin Şâfiî'ye nispet ettiği görüş ile Şâfiî mezhebinin kaynaklarındaki ilgili görüş arasında fark vardır. Mesela, Mâverdî, satılan bir malda şufa' hakkı olduğunu iddia eden birinin bunu beyyine ile ispatlaması gerektiğini söyler. Şayet beyyine getiremez ise söz hakkı şufa'yı inkar edene geçer. Bu durumda şufa'yı inkar eden, şufa' hakkı olmadığına dair yemin etmelidir. Eğer yemin etmekten kaçınırsa, söz hakkı tekrar şufa'yı iddia edene geçer. Yemin etmesi durumunda dava kendi lehine sonuçlanır.³⁵⁸

2.1.6. Şer'u Men Kablenâ

Serhasî, Kur'ân ve Sünnette bildirilen 'şer'û men kablena'yı nesh eden bir delil olmadığı sürece, bizi bağladığını, Şâfiî'nin de bu görüşte olduğunu söyler. Hatta Şâfiî, Hz. Peygamberin *أَنَا أَحَقُّ مَنْ أَحْيَا سَنَةَ أَمَاتُهَا* "*Ben onların öldürdüğü*

³⁵⁶ Mâverdî, VIII, s. 49.

³⁵⁷ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 222.

³⁵⁸ Mâverdî, VII, s. 288.

(sonlandırdığı) sünneti ihya etmeye daha layığım.”³⁵⁹ diyerek, Tevrat’ın hükmüyle iki Yahudi’yi recm ettiğini bu yüzden recm uygulamasının bizim için şîât haline geldiğini söyler. Serahsî, Şâfiî’nin ehl-i kitap için vacip olan recm uygulamasının bizim için de vacip olduğu şeklindeki görüşüne katılmakla birlikte, bu uygulamanın daha sonra muhsanlık vasfına bağlanmasıyla nesh olduğunu ve yeni şeklini aldığını söyleyerek, Şâfiî’ye muhalefet etmiştir.³⁶⁰

Şîrâzî’nin dediğine göre bizden önceki şeriatlar hakkında Şâfiîler arasında ihtilaf söz konusudur. Bazılarına göre bizden önceki şeriatlar bizi hiçbir şekilde bağlamaz. Bazıları da nesh edilmediği sürece bizden önceki şeriatların bizi de bağladığını savunur. Şîrâzî, bu açıklamayı yaptıktan sonra bizden önceki şeriatların bizi bağlamadığını, gerek Resulüllah’ın (s.a.s) gerekse sahâbenin bizden önceki ümmetlerin kitaplarına müracaat etmediğini de delil göstererek kendi görüşünü açıklar. Şayet bizden öncekilerin şeriatı bizi bağlasaydı hem Resulüllah (s.a.s) hem de sahâbe onların kitaplarına sık sık başvururdu. Böyle bir şey olmadığına göre, bizden öncekilerin şeriatlar bizi bağlamaz.³⁶¹

2.2. ŞER’Î HÜKÜMLER KONUSUNDA ŞAFİİ’YE NİSPET EDİLEN GÖRÜŞLER

Serahsî, Şâfiî’ye şer’î hükümler bölümünde teklifi hükümler, vaz’î hükümler, mahkûm aleyh ve mahkûm fih konularında görüş nispet etmiştir.

2.2.1. Teklifi Hükümler

2.2.1.1. Vacip

Sözlük olarak düşmek manasında olan vacip; kesin olmayan bir delâlet ile sabit olup kişinin yapması ile yükümlülüğün düşürüldüğünü bildiren hükümdür.³⁶²

³⁵⁹ Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, VIII, s. 373.

³⁶⁰ Serahsî, *Temhîdu’l-Fusûl fi’l-Usûl*, II, s. 100.

³⁶¹ Şîrâzî, *el-Lüma*, s. 63.

³⁶² Serahsî, *Temhîdu’l-Fusûl fi’l-Usûl*, I, s. 111.

Serahsî'ye göre, Şâfiî vacip kavramını müstakil olarak kabul etmemekte ve onu farz ile aynı anlamda kullanmaktadır.³⁶³

Serahsî, Şâfiî'nin vacibin kelime anlamını değil, ıstılâhi anlamını kabul etmediğini ve bu görüşünün doğru olmadığını zikreder. Mesela kesin bilgi doğurmayan haber-i vahid ile farz değil, vacip hükmü sabit olur. Bu da farz ile vacibin aynı kuvvette olmadığını ve her zaman aynı sonucu doğurmadığını göstermektedir.³⁶⁴

Şâfiî'nin eserlerine baktığımızda, onun farz olan ibadetler için vâcip ifadesini kullandığını, dolayısıyla farz ile vâcibi aynı anlamda kabul ettiğini görüyoruz.³⁶⁵ Şirâzî, farz, vacip ve mektûb kavramlarının bir olduğunu ve terkinin ceza gerektirdiğini belirtirken,³⁶⁶ Âmidî, Şari'in hitabı olması ve terkinin ceza gerektirmesi bakımından, Şâfiî ulemasına göre farz ile vacip arasında herhangi bir fark olmadığını zikreder.³⁶⁷

2.2.1.2. Sünnet

Bu başlık altında Hanefîler ile Şâfiî arasında ihtilaflı olan iki konuya değinilecektir. Bunlar; sünnetin kapsamı ve sünnet kapsamında Sahâbeye nispet edilen emir ve yasaklardır.

a) Sünnet kavramının kapsamı

Serahsî, Şâfiî'nin genel olarak sahâbe sözünü delil olarak kabul etmediğini, kıyası ona tercih ettiğini, sahâbe sözünün kendilerinden sonrakilerin sözleriyle aynı olduğunu ve icma' derecesine ulaşmadığı sürece delil olamayacağını savunduğunu söyler. Bu yüzden Şâfiî'nin Sünnet ifadesini yalnızca Hz. Peygamberin (s.a.s) söz ve uygulamaları ile sınırlı gördüğünü belirtir. Mesela, *“Kadının diyetinin erkeğinkinin üçte biri kadar olması, erkeğin kadının nafakasını vermekten aciz kalmasının kadın için boşanma hakkı sayılması ve hür bir kimsenin köle karşılığında öldürülememesi konuları sünnete göre belirlenmiştir.”* sözü Said b. el-Müseyyib'e aittir. Şâfiî'ye göre

³⁶³ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 112.

³⁶⁴ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 112.

³⁶⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, II, s.120; II, 194; V, 116; *er-Risâle*, s. 113, 162.

³⁶⁶ Şirâzî, *el-Lüma*, s. 23.

³⁶⁷ Âmidî, I, s. 99.

her ne kadar Said'e isnad edilse de buradaki sünnet ifadesi, Hz. Peygamberin sünneti olup, Said b. el-Müseyyib'e ait bir sünnet değildir.³⁶⁸

Serahsî'nin iddia ettiğinin aksine, Şâfiî sahebe sözünü hemen reddetmez ve onunla amel etmeyi de terketmez. Kaldi ki Şâfiî, bir konuda sahâbenin ihtilafı olan sözlerini bile hemen reddetmeyip, öncelikle bu sözler içerisinde Kitab'a ya da Sünnete ve yahut da icmâ'a uygun olanı delil olarak alır. Eğer Kitap, Sünnet ya da icma'da bunu destekleyecek bir şey yoksa o zaman kıyasa uygun olanı delil olarak alır.³⁶⁹

Âmidî (ö. 631/1233), mutlak olarak zikredilen sünnetin Hz. Peygambere isnadının vacip olup olmaması konusunda, âlimler arasında ihtilaf olduğunu ve usûlcülerin çoğuna göre, sünnetin Hz. Peygambere isnadının vacip olduğunu söyler. Eğer sünnetin Hz. Peygamber dışındakilere isnadı caiz olursa, sünnetin sübûtü hakkında bir şüphe söz konusu olur, dolayısıyla sünnet kat'i hüccet olmaktan çıkar.³⁷⁰

b) Sünnet kapsamında sahâbeye nispet edilen emir ve yasaklar

Serahsî, Şâfiî'nin mutlak olarak sahâbeye nispet edilen emir ve yasakların, sahâbeye ait değil, Hz. Peygambere ait emir ve yasaklar olduğunu savunduğunu zikreder.³⁷¹

Şâfiî ulemasına göre sahâbeye nispet edilen emir ve nehiyler, onlara ait değil, Hz. Peygambere ait emir ve nehiylerdir. Sahâbe Hz. Peygambere yakınlığından dolayı, O'na ait olan emir ve nehiyleri kendilerine aitmiş gibi dile getirme konusunda bir sakınca görmemiştir. Dolayısıyla sahâbenin kaynağını belirtmeden dile getirdikleri emir ve nehiyler Resulüllah'a (s.a.s) ait emir ve nehiylerdir.³⁷²

³⁶⁸ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 114.

³⁶⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, I, s. 596.

³⁷⁰ Âmidî, II, s. 98, 99.

³⁷¹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 115.

³⁷² Ebû Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdilcebbar b. Ahmed el-Mervezî es-Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille fi'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, I, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 1999, s. 314.

Gazzalî de sahâbeye mutlak olarak nispet edilen emir, nehiy ve sünnetin Hz. Peygamberden başkasına nispet etmenin caiz olmadığını savunur.³⁷³

2.2.1.3. Nafilenin vacibe dönüşüp dönüşmediği meselesi

Serahsî, Şâfiî'nin nafil bir ibadete başlamadan önce vacip olmadığı gibi başladıktan sonra da vacip olmadığını, bu sebeple kişi nafil bir ibadete başlamadan önce yapıp yapmama konusunda muhayyer olduğu gibi başladıktan sonra bitirip bitirmeme konusunda da muhayyer olduğunu ve tamamlamadığı takdirde ise kaza etmek zorunda olmadığını savunduğunu nakletmektedir.³⁷⁴

Şâfiî'ye göre, nafil bir ibadete başlamadan önce, ona başlayıp başlamama konusunda muhayyer olan kimse, o ibadete başladıktan sonra onu bitirip bitirmeme konusunda da muhayyer olmakla birlikte, o ibadeti bitirmesi daha evlâdır. Ancak hac ve umre ibadetleri bundan müstesnadır. Zira ister farz ister sünnet olsun hac ve umreye başlayan kimse onları bitirmek zorundadır, bitirmediği takdirde onları yeniden yapması gerekir.³⁷⁵

2.2.2. Vaz'î Hükümler

2.2.2.1. Azimet ve ruhsat

Azimet, geçici herhangi bir duruma bağlı olmayıp ilkten meşru olan hükümleri ifade ederken; ruhsat asıl olan hüküm baki olmakla birlikte, mükellefin bir özüne dayanan geçici hükmü ifade etmektedir.³⁷⁶

Bu konuda Şâfiî'ye iki görüş nispet edilmiştir. Birincisi, yolcu ile hasta kimseler hakkında Ramazan orucunu tutmak ile daha sonraki günlerde kazaya bırakmaktan hangisinin daha hayırlı olduğu, ikincisi de yolcu kimsenin dört rekâtlık namazlarını ne şekilde kılacağı hakkındadır.

³⁷³ Gazzalî, *el-Mustasfâ*, s. 105.

³⁷⁴ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 115,116.

³⁷⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, II, s. 113.

³⁷⁶ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 117.

a) Ramazan orucunun kazaya bırakılması meselesi

Serahsî, Şâfiî'nin hasta ile yolcunun Ramazan orucunu tutmayıp daha sonraki günlerde kaza etmelerinin daha faziletli olduğunu buna gerekçe olarak da vucûp hükmünün sonraki günlere ertelendiğini ve bu kimselerin sonraki günlerde oruçlarını kaza etmeleri durumunda gerçek manada vucûp hükmünün gereğini yerine getirmiş sayılacaklarını savunduğunu söyler.³⁷⁷

Burada Serahsî'nin Şâfiî'ye nispet ettiği görüş ile Nevevi'nin nispet ettiği görüş kısmen uyuşmaktadır. Mesela, Nevevî yolcu ile hasta kimselerin Ramazan orucunu tutmak ya da daha sonraki günlerde kaza etmekten hangisinin daha faziletli olduğu konusunda Şâfiî'nin görüşünü aktarırken yolcu kimsenin dilerse orucunu ertelemekten tutacağını dilerse daha sonraki günlerde kaza edeceğini savunduğunu nakleder. Kaza ile edadan hangisinin daha faziletli olduğu konusuna gelince, oruca devam edildiği takdirde bir zarar söz konusu olacaksa orucu daha sonraki günlerde, oruca devam edildiği takdirde bir zarar yoksa orucu ertelemeksizin tutmanın daha faziletli olduğunu söyler. Şâfiî hakkında, mutlak anlamda orucu ertelemenin daha faziletli olduğunu söylemek ise doğru değildir.³⁷⁸

b) Namazların kısaltılması meselesi

Serahsî, Şâfiî'nin öğle namazının kılınmasını gerektiren sebebin onun dört rekât olarak kılmasını gerektiren sebep olduğunu, bu nedenle seferi bir kimsenin öğle namazını dört rekât olarak kılması durumunda farzın yerine gelmiş sayılacağını, ancak yolculuğun verdiği meşakkatten dolayı mükellefin bu dört rekâtın iki rakatı ile de iktifa edebileceğini savunduğunu nakleder.³⁷⁹

Serahsî konu ile ilgili Şâfiî'nin görüşünü değerlendirirken, Şâfiî'nin seferdeki namazların kısaltılması ile ilgili ruhsatı, efendisinin cuma namazı ile öğle namazından dilediğinin kılma konusunda kendisine izin verdiği kölenin tutunduğu

³⁷⁷ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 119.

³⁷⁸ Nevevî, *el-Mecmû'*, VI, s. 261,

³⁷⁹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 122.

ruhsata kıyaslamıştır. Şâfiî'nin bu iki meseleyi aynı ruhsat kapsamında değerlendirmesini ise büyük bir hata olarak görmektedir.³⁸⁰

Şâfiî'ye göre, namazların gerek seferde gerekse korku anında kısaltılması kitap ve sünnet ile sabittir. Sefer ile birlikte korku yoksa bu durumda namazların kısaltılması farz değil sünnettir. Zira Allah (c.c) *وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ جُنَاحٌ عَلَيْكُمْ أَنْ يَخْفَوْا أَنْ يَقْتُلَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ* “*Yeryüzünde sefere çıktığınız vakit kafirlerin size saldırmasından korkarsanız, namazı kısaltmanızdan ötürü size bir günah yoktur...*”³⁸¹ buyurmuştur. Bu ayeti kerime, namazların kısaltılması Allah (c.c) tarafından kullarına tanınan bir ruhsat olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. ancak bu kolaylıktan yararlanmanın bir zorunluluğu yoktur. Daha açık bir ifadeyle, bir kimse seferde namazını kısaltarak kılabilceği gibi tam olarak da kılabilir.³⁸² Şâfiî'nin bu meseledeki ruhsatı efendisinin kedine cuma namazını kılma iznini verdiği kölenin ruhsatına kıyasladığı ile ilgili bir bilgiye rastlamadık.

2.2.2.2. Sebep

Sebep; doğrudan hükmü doğurmayıp, var olan hükme ulaştıran yol demektir.³⁸³ Sebep bazen illet manasında kullanılır. Serahsî'nin Şâfiî'ye nispet ettiği görüşe göre, kısas uygulandıktan sonra şahitlerin yalan şahitlik yaptıklarını beyan etmeleri durumunda kendilerine kısas cezasının uygulanacağını savunduğunu belirtir. Çünkü kısasın uygulanması için yapılan şahitlik, doğrudan bir kimsenin ölmesine yönelik bir uygulamadır. Hakim de şahitlerin beyanına göre kısası uygular. Bu açıdan bakıldığında, kısas için yapılan yalan şahitlik, her ne kadar doğrudan şahitlerin kısas edilmesini doğuran illet olmasa da illet manasında sebeptir.³⁸⁴

Şâfiî, şahitlerin yaptıkları şahitlikten vaz geçme hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Şahitlikten vaz geçmek bir yönü ile cinayettir. Mesela bir kişinin kısas edilmesi için yanlış beyanda bulunduktan ve aleyhine şahitlik

³⁸⁰ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 122.

³⁸¹ Nisa, 4/101.

³⁸² Şâfiî, *el-Ümm*, I, s. 208.

³⁸³ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 301.

³⁸⁴ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 311.

yapılan kişinin kısas edilmesinden sonra şahitler yaptıkları şahitlikten vaz geçenlere ise şahitlere ya kısas uygulanır ya da diyet vermek zorunda kalırlar.”³⁸⁵

Serahsî'nin dediği gibi Şâfiî kısas konusunda şahitlerin yanlış beyanını kendileri için kısas sebebi olarak kabul etmiştir. Şâfiî'nin bu meselede şahitliği illet manasında sebep olarak kabul ettiğine dair herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Ancak Gazzalî, Şâfiî'nin kısastaki şahitliği ikrâha kıyaslayarak her ikisinde de kısasın gerekli olması ile ilgili görüşünü naklettikten sonra, kısastaki şahitliğin illet manasında sebep olduğunu zikreder.³⁸⁶

2.2.2.3. Alamet

Alamet, önceden varlığı bilinen bir şeyin varlığına götüren şeydir. Mesela zina iftirasında bulunan kimsenin dört şahit getirmekten aciz olması o kimsenin şahitliğinin reddedilmesi için bir alamettir. Serahsî, bu görüşün Şâfiî'ye ait olduğunu söyler. Zira Şâfiî'ye göre zina iftirası, fuhşiyâtın yayılmasına ve iffetin zedelenmesine neden olduğu için diğer büyük günahlar gibi fıska gerektirir. Bu nedenle iftira eylemini gerçekleştirdiği andan itibaren, iftiracının şahitliği reddedilmiş sayılır. İftiracının dört şahit getirmekten aciz kalması ise sadece şahitliğinin kabul olmaması için bir alamettir. Fakat Şâfiî celde cezasının uygulanması için bundan farklı bir yol izlemiştir. Yani iftiracının celde cezasından kurtulması için dört şahit getirmesi alamet değil şarttır. Hanefîler Şâfiî'nin bu görüşünü kabul etmezler. Onlara göre zina iftirasında bulunan kimsenin dört şahit getirmekten aciz kalması, hem şahitliğin reddedilmesi hem de celde cezasının uygulanması için şarttır. Nitekim “*Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra da dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun. Artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin işte bunlar fasık kimselerdir. Ancak tövbe ederlerse o başka...*” ayetinde olduğu gibi seksen değneğin vurulması ve şahitliğin reddedilmesi birbirine atfedilerek zikredilmiş, peşinden de dört şahit getirmekten bahsedilmiştir. Bu da dört şahit getirmekten aciz kalmanın bu iki husus için şart olduğunu göstermektedir. Serahsî, konuyla ilgili Şâfiî'nin görüşünü değerlendirirken, Şâfiî'nin zina iftirasında

³⁸⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, s. 57.

³⁸⁶ Bkz. Gazzalî, *Şifâu'l-Galîl*, s. 593, 594.

bulunan kimsenin bu eylemi gerçekleştiği andan itibaren buyk günah işlediğini söylediğini belirtir. Ancak şâfiî'nin söylediği şer'an sabit olmamıştır. Çünkü iftira eden kimsenin dört şahit getirme ihtimali de mevcuttur.³⁸⁷ Hatta iftiracı dört şahit getirmekten aciz olduktan, dolayısıyla kendisine celde cezası uygulandıktan ve şahitliği reddedildikten sonra, dört şahit getirmeyi başarırsa bundan sonra şahitliği kabul olur. Bütün bunlar, şâfiî'nin savunduğu görüşün kabul edilebilir olmadığını göstermektedir.³⁸⁸

şâfiî, burada Serahsî'nin dediğinin aksine şart ya da alamet konularına girmeden, meseleyi nass üzerinden czmeye çalışmıştır. Mesela, şâfiî zina iftirasında bulunan kimsenin şahitliğinin düşmesini dört şahit getirmekten aciz kalmaya değil, iftira eylemine bağlar. İftira edenin şahitliğinin tekrar kabul edilebilmesi için de tevbe etmesi gerektiğini söyler. şâfiî bunu söylerken delil olarak yukarıda geçen ayeti ve Hz. Ömer'in konu ile ilgili sözünü vermektir. Zira zina iftirasıyla ilgili olan ayete ابداء ifadesi geçer ve daha sonra istisna edatı olan لا ile başlayan ayette de zina isnadında bulunanın şahitliğinin ancak tevbe ile kabul edilebileceği anlatılmaktadır. Aynı şekilde Hz. Ömer, zina iftirasında bulunmuş ve şahitliği reddedilmiş Eb Bekre adındaki şahsa, اِنْ تُبْتَ فُلْتُ شَهِادَتُكَ “*şayet tevbe edersen bundan sonra şahitliğin kabul edilecektir.*”³⁸⁹ buyurmuştur.³⁹⁰

2.2.3. Mahkûm Aleyh

Serahsî'nin şâfiî'ye atfettiği görüşe göre bir kimsenin veli olma vasfına sahip olması onun kudret sahibi olduğunu, bir kimsenin velinin yetkisine tabi olması ise onun aciz olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla birbirine zıt olan bu iki vasıf aynı anda bir arada bulunamaz. Serahsî'nin dediğine göre şâfiî, bu görüşünden hareketle şu sonuçlara varmıştır: 1. Anne ve babası Müslüman olan bir çocuğun onlardan bağımsız olarak İşlm'dan dönmesi dikkate alınmaz. Çünkü ocuk ancak anne ya da babasına tabi olarak İşlm'dan dönebilir. 2. Ane ve babası Müslüman olmayan bir çocuğun annesi ya da babasından birisi İşlm'ı tercih ederse ona tabi olarak ocuğun Müslüman olduğuna hükmedilir. Çünkü velisinin yetkisi altında bulunan ocuk,

³⁸⁷ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 331.

³⁸⁸ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 332.

³⁸⁹ şâfiî, *el-Msne'd*, IV, s. 16.

³⁹⁰ şâfiî, *el-mm*, VII, s. 94, 95.

kendi başına bulunduğu din üzerine devam etmekten aciz ise bu çocuğun kendi başına yeni bir din tercih etmesi ise imkansızdır.³⁹¹ Serahsî, Şâfiî'nin yukarıdaki görüşüne karşı çıkararak, bir kimsenin aynı konuda hem veli hem de velinin velâyeti altında bulunan kişi olabileceğini söyler. Mesela bir çocuğun anne ya da babasına bağlı olarak Müslüman oluşu, onlara tabi olarak gerçekleşirken; kendi başına İslâm'ı tercih etmesi ise ebeveyninden bağımsız olarak gerçekleşir.³⁹²

Şâfiî, annesi ya da babasından biri İslâm'ı tercih eden çocuğun onlara tabi olarak Müslüman olduğunu, aynı şekilde anne ve babası Müslüman olmayan çocuğun da onlara tabi olarak Müslüman sayılmayacağını söyler. Şâfiî'ye göre çocuk buluş çağına ermediği sürece itikat konusunda ebeveynine tabidir.³⁹³

İmrânî de buluş çağına ermeyen çocuğun İslâm'da olduğu gibi küfürde anne ve babasına tabi olduğunu ve kendi başına herhangi bir dini tercih etme yetkisine sahip olmadığını belirtir.³⁹⁴

2.2.4. Mahkûm Fih

2.2.4.1. Haklar

Haklar genel olarak mahza Allah hakları, mahza kul hakları, iki hakkın birleşmesiyle beraber Allah hakkının galip olduğu haklar ve iki hakkın birleşmesiyle birlikte kul hakkının galip olduğu haklar şeklinde dört kısma ayrılır.³⁹⁵ Serahsî, haklar konusunda Şâfiî'ye şu konularda atıfta bulunmuştur:

a) İkraah altında yapılan imanın durumu

Mahza Allah haklarından olan imanın aslı kalbin tasdikine dayanır. Dil ile yapılan iman ise sadece dünyevi hükümlerin terettüp etmesi bakımından geçerlidir. İkraah altında bulunan kimsenin imanı hakkında ihtilaf bulunmaktadır. Serahsî, Şâfiî'nin ikraah altında iman eden harbînin imanının geçerli olduğunu, ancak zimmînin imanının geçerli olmadığını savunduğunu belirtir. Çünkü zimmîye yapılan

³⁹¹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 352.

³⁹² Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 352.

³⁹³ Şâfiî, *el-Ümm*, VI, s. 40.

³⁹⁴ İmrânî, XII, s. 59.

³⁹⁵ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 289.

ikrah haksızlıktır. Ancak harbîye ikrah yapılabilir ve bu ikrah sonucunda harbînin imanı geçerli olur.³⁹⁶

Şâfiîlerden Cüveynî, Gazzalî ve Nevevî gibi alimler, harbîye yapılan ikrahın haklı bir yanı bulunduğunu, ikrah neticesinde yapılan imanın geçerli olduğunu; fakat zimmîye yapılan ikrahın haksızlık olduğundan dolayı bu ikrah neticesinde yapılan imanın geçerli olmadığını savunurlar. Onlara göre harbîye ikrah yapılabilir. Şayet ona yapılan ikrah geçerli değil ise ikrahın bir anlamı kalmaz. Fakat zimmîye ikrah yapılamaz. Çünkü asıl olan zimmîlerin dini konularda serbest bırakılmasıdır. Sahîh olan görüşe göre zimmîye yapılan ikrah neticesinde yapılan iman geçerli değildir.³⁹⁷

b) Murisini öldüren çocuğun ya da murisinin ölümüne sebebiyet verenin mirastan mahrumiyeti

Allah haklarından birisi de cezalardır. Serahsî, murisini öldüren çocuk, akıl hastası veya murisinin ölümüne sebebiyet veren kimsenin mirastan mahrum olmayacağını, Şâfiî'nin ise yukarıda bahsi geçenlerin mirastan mahrum bırakılmasına hükmettiğini belirtir. Şâfiî'ye göre ceza, suç teşkil eden fiile bağlı olarak meydana gelir ve bu fiil yukarıda bahsi geçenler tarafından meydana gelmiştir. Bu nedenle, bu fiili yapan çocuk, baliğ, bizzat yapan ve sebep olan her kim olursa olsun, mirastan mahrum olma cezasından kurtulamaz. Buradaki cezalandırma bir yönüyle diyete benzeyen bir tazminattır. Serahsî, Şâfiî'ye ait bu görüşün yanlış olduğunu söyler. Çünkü Şâfiî mirastaki mahrumiyeti tazminata benzetmiştir. Oysa tazminat türü cezalar, zarara uğrayanların zararını telafi etmek içindir ve kulların bu tür cezaları affetme yetkisi bulunmaktadır. Ancak kulların mirastan mahrum olma cezasını affetme yetkileri yoktur.³⁹⁸

Şâfiî'nin, katilin mirastan mahrum olduğuna dair görüşüne rastladık, ancak bu mahrumiyetin bir çeşit tazminat olduğuna dair herhangi bir açıklamasına rastlamadık. Şöyle ki Şâfiî'ye göre, murisini öldüren kimse çocuk, baliğ, bu işi bilerek yapan ve hatayla yapan her kim olursa olsun mirastan mahrum kalır. Çünkü

³⁹⁶ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 290.

³⁹⁷ Cüveynî, *Nihâyetu'l-Matlab fi dirâyeti'l-Mezhep*, XIV, s. 161; Gazzalî, *el-Vasît fi'l-Mezhep*, thk. Ahmet Mahmut İbrahim ve Muhammed Muhammed Tâmir, V, 1. Baskı, Dâru's-Selâm, Kahire ty, s. 388; Nevevî, *el-Mecmû'*, IX, s. 159.

³⁹⁸ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 295.

İbn Abbas’a kardeşini hata ile öldüren kimsenin öldürdüğü kardeşinin mirasından bir şey hakedip haketmediği sorulunca O, لَا يَرِثُ قَاتِلٌ شَيْئًا “*Katil hiçbir şeye mirasçı olamaz.*”³⁹⁹ cevabını vermiştir. Burada katil ismi âmdır ve bu işi yapan herkese şamildir.⁴⁰⁰

Rûyânî de murisini öldüren kimse hakkında Şâfiî’nin görüşünü aktarırken, murisini öldüren kişi murisinin diyetine ve onun mirasına mirasçı olamayacağını söyler. Katilin çocuk ya da balığ; akıllı veya akıl hastası; fiili bizzat işleyen veya ona sebebiyet veren olması bu sonucu değiştirmez.⁴⁰¹ Rûyânî de bu bilgileri Şâfiî’ye nispet ettikten sonra başka bir değerlendirmede bulunmamıştır.

c) Kefaretlerin tazminat grubunda yer alıp almaması

Kefaretler hem ceza hem de ibadet anlamı taşıyan haklardan sayılır. Serahsî, Şâfiî’nin gerek yemin-i gamusta gerekse bilerek adam öldürmedeki kefaretlarin tazminat sebebiyle gerekli hale geldiğini savunduğunu belirtmektedir.⁴⁰²

Serahsî, Şâfiî’nin bu görüşünü kabul etmez. Çünkü tazminat, zarara uğrayan kimsenin zararını telafi etme amacını taşır. İçinde Allah hakkı da bulunan kefaretlerde bu mümkün değildir. Çünkü Allah’ın (c.c) zarara uğratılması ve bu zararının tazminat ile telafi edilmesi düşünülemez.⁴⁰³

Şâfiî, Serahsî’nin kendisine iddia ettiğinin aksine, yemin-i gamustaki kefaretin bir tazminat çeşidi olduğu için değil, bu konuda hadis-i şerif bulunduğu için gerekli hale geldiğini belirtmiştir. Nitekim yemin kefareti ile ilgili olan, فَلْيَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَلْيَكْفُرْ عَنْ يَمِينِهِ “...Daha hayırlı olanı yapsın ve yemininden dolayı da kefaret versin.”⁴⁰⁴ hadisinde daha hayırlısı bulunduğu takdirde yeminin bozulması ve peşinden de kefaretin verilmesi istenmektedir. Bu durum yemin-i munakidede olduğu gibi yalan yere yapılan yeminde fazlasıyla mevcuttur.⁴⁰⁵

³⁹⁹ Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman Ebi Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, VI, 1. Baskı, Mektebetu’r-Rüşd, Riyad 1988, s. 280.

⁴⁰⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, IV, s. 76; VII, s. 347.

⁴⁰¹ İmrânî, IX, s. 23.

⁴⁰² Serahsî, *Temhîdu’l-Fusûl fi’l-Usûl*, II, s. 295.

⁴⁰³ Serahsî, *Temhîdu’l-Fusûl fi’l-Usûl*, II, s. 295, 296.

⁴⁰⁴ Ebû Hüseyin Müslim b. Haccâc El-Kuşeyrî en-Nisâburî, “Eymân”, 1651.

⁴⁰⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, s. 65.

d) Bedel hakların asıl haklar gibi olup olmaması

Allah, kul ve her iki hakkın birlikte bulunduğu haklarda bir asıl bir de halef (bedel) hüküm bulunmaktadır. Mesela namazın şartlarından olan tahârette asıl olan abdest ve gusûl iken, bunların bedeli teyemmümdür. Hanefîler ile Şâfiî arasındaki ihtilafî konulardan birisi teyemmümün mutlak halef mi, yoksa zaruri halef mı? olması ile ilgilidir. Serahsî, Hanefîlerin teyemmümün mutlak halef olduğunu ve aslın yapılmasına engel durum devam ettiği sürece, mutlak olarak aslın yerine geçip onun işlevini gördüğünü savunduklarını zikrettikten sonra, Şâfiî'nin teyemmümü zaruri halef olarak kabul ettiğini belirtmektedir. Başka bir ifadeyle Şâfiî, teyemmümü sadece zaruri durumlarda söz konusu olduğunu ve ihtiyaç duyulan miktar ile iktifa edilmesi gerektiğini kabul etmiştir. Serahsî'nin dediğine göre Şâfiî, teyemmümün bu özelliğinden dolayı şu sonuçlara ulaşmıştır 1. Tek bir teyemmümle sadece bir farz edâ edilir. Çünkü teyemmüm zarureten dolayı yapılır. Vakit her yenilendiğinde, zaruret de yenilenir ve bedele olan ihtiyaç da tam o zaman meydana gelir. 2. Henüz namaz için vakit girmeden yapılan teyemmüm geçerli değildir. Çünkü zaruret, vakit girdikten sonra meydana gelir. 3. Cana ve bedene ciddi zararlar veren hastalıklarda teyemmüm edilir, ancak böyle bir durum yoksa teyemmüm geçerli olmaz. 4. Pis su ile temiz suyun ayırt edilemediği durumlarda hemen teyemmüme gidilmeyip, sulardan biri temiz kabul edilerek, abdest alınır ve daha sonra teyemmüm edilir. Çünkü temiz suyun bulunduğu yerde teyemmüm zaruri hale gelmediği için yapılan teyemmüm geçerli olmaz. 5. Teyemmüm ancak suyu aradıktan ve ona ulaşmaktan ümit kesildikten sonra zaruri hale gelir.⁴⁰⁶

Şâfiî'nin eserlerine baktığımızda Serahsî'nin kendisine atıfta bulunduğu gibi o, teyemmümü zaruri tahâret olarak kabul etmiş,⁴⁰⁷ teyemmümün bu özelliğinden dolayı aşağıdaki hükümleri benimsemiştir. 1. Her bir farz namaz için bir teyemmüm şarttır.⁴⁰⁸ 2. Su talep edildikten ve bulunmasından ümit kesildikten sonra teyemmüme gidilir.⁴⁰⁹ 3. Namaz vakti girmeden yapılan teyemmüm geçerli değildir.⁴¹⁰ 4. Teyemmümü mübah kılan hastalığın, su kullanıldığı takdirde artmasına, dolayısıyla

⁴⁰⁶ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 297, 298.

⁴⁰⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, I, s. 64.

⁴⁰⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, I, s. 64.

⁴⁰⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, I, s. 62

⁴¹⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, I, s. 62.

kişinin helakına neden olduğu bir hastalık olmalıdır.⁴¹¹ Serahsî'nin Şâfiî'ye atfettiği bu konuları Şâfiî'nin eserlerindeki konularla aynı olduğunu tespit ettik, fakat Serahsî'nin dediğinin aksine Şâfiî, biri temiz diğeri necis iki suyun bulunduğu durumda Serahsî'nin idiasından farklı bir yaklaşımda bulunmuştur. Buna göre Şâfiî, bu sulardan hangisinin temiz olduğu daha ağır basarsa onunla abdest alınacağını ve teyemmüme gerek kalmadığını belirtmiştir.⁴¹²

2.2.4.2. Kişinin sahibi olduğu hayvanın fiilinin sorumluluğu meselesi

Hayvandan sadır olan fiiller üzerine hüküm bine edilip edilmemesi hakkında ihtilaf söz konusudur. Serahsî, Şâfiî'nin hayvandan sadır olan tehlikeli fiillerin sahibi hakkında hüküm doğurduğu kanaatinde olduğunu belirtir. Örneğin, bir kimse kendisine saldıran deveyi öldürürse, öldürdüğü devenin değerini sahibine tazmin etmek zorunda değildir. Çünkü deveden sadır olan tehlikeli fiil, sahibinin hakkını ortadan kaldırmaya yetiyor. Başka bir deyişle, deveden sadır olan tehlikeli fiil sahibinin hakkı olan tazminatı ortadan kaldıracak kuvvettedir. Hanefîler ise Şâfiî'nin bu görüşüne karşı çıkararak, tehlikeli olsun olmasın hayvandan sadır olan fiilin sahibinin hakkını etkilemediğini, bu nedenle deveyi öldüren kişinin deve sahibine onun kıymetini ödemek zorunda olduğunu söylerler. Şayet devenin değeri tazmin edilmez ise deve sahibi hakkında genel olan hükmün dışında bir hüküm sabit olur ki o da malının telef edilmesinden dolayı tazminatı hakketmemiş olmasıdır.⁴¹³

Şâfiî, Serahsî'nin dediği gibi, kendisine saldıran deveyi öldüren kimseye bu devenin kıymetini tazmin etmeye gerek olmadığını söyler. Fakat Şâfiî, bu meseleyi, hayvan fiiline hüküm bina edilip edilmemesi açısından değil, nefsi müdafaa açısından temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre bir kimsenin kendisine saldıran birine karşı kendini korurken, onu darp edip öldürmesi durumunda kısas ve diyet gibi yaptırımlar söz konusu olmuyor ise kendini hayvana karşı korurken onu öldürmesi durumunda kendisine herhangi bir yaptırımın olmaması evleviyetle gerekir.⁴¹⁴

⁴¹¹ Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, s. 103.

⁴¹² Şâfiî, *el-Ümm*, I, s. 25.

⁴¹³ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 327.

⁴¹⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, VI, s. 191.

2.3. LAFIZLAR KONUSUNDA ŞÂFÎ'YE NİSPET EDİLEN GÖRÜŞLER

Serahsî lafızlar konusunda Şâfî'ye emir, nehiy, âm, hass, hakikat, mecâz ve lafzın manaya delâlet şekilleri gibi konılarda atıfta bulunmuştur.

2.3.1. Emir

2.3.1.1. Mutlak emrin tekrar gerektirip gerektirmemesi

Serahsî, Şâfî'nin mutlak emrin tekrar gerektirmediğini ancak tekrarı gerektiren bir karîne olduğu zaman hem tekrara hem de sayıya muhtemel olduğunu savunduğunu söyler.⁴¹⁵ Mesela, kişi اِفْعَلْ “yap” emir siğasını telaffuz ederken nekra bir eylem talep eder. Aslında اِفْعَلْ diyen kişi اِفْعَلْ “ Herhangi bir fiil yap!” şeklinde genel bir fiil talep etmiş sayılır. Burada yapılması talep edilen فَعَلَ ifadesi nekra olup umûm ifade eder. Bu fiile yönelik olan emir siğası da genel olup tekrara muhtemeldir.⁴¹⁶ Buna bağlı olarak Şâfî, gerek abdestte gerekse teyemmümde taharet şartının her namaz için gerekli olduğunu, ancak Hz. Peygamber'in tek bir abdestle birçok namazı kılmasıyla tekrar şartının abdestte kaldırıldığını, fakat teyemmüm için bu hükmün devam ettiğini savunur. Serahsî, Şâfî'ye ait olan bu görüşün bir yanılgıdan ibaret olduğunu beyan ederek onu eleştirir.⁴¹⁷

Şâfî'nin kendi eserlerinde verdiği bazı örnekler incelendiğinde, onun mutlak emrin tekrar gerektirmediğini ancak tekrara muhtemel olduğunu kabul ettiği görülür. Mesela, فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ “Yüzünüzü yıkayın.”⁴¹⁸ ayetindeki yıkama emri bir kere yıkamayı gerektirir. Ancak birden fazla yıkamanın emredilmiş olma ihtimali de vardır. Ayetteki emrin bir defaya mahsûs olduğunu gösteren bir delil de Sünnette geçmektedir. Çünkü hadislerde yıkamayı birden fazla yapmanın sünnet geçmekte bu da ayetteki emrin bir kereye mahsûs olduğunu gerektirmektedir.⁴¹⁹

Her bir farz namaz için teyemmümün tekrarlanması gerektiği meselesine gelince, Şâfî her farz namaz için yeniden teyemmüm almanın gerekli olduğu

⁴¹⁵ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 20.

⁴¹⁶ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 21.

⁴¹⁷ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 22

⁴¹⁸ Maide 5/6.

⁴¹⁹ Şâfî, *er-Risâle*, s. 164.

söylerken, bunu emrin siğası üzerinden değil, nass üzerinden değerlendirir. Ona göre Allah (c.c) vakti gelmiş farz namaz için su bulamayan kimseye teyemmümü emretmektedir. Dolayısıyla bu emir, henüz vakti gelmemiş namaz için geçerli değildir. O vakit için yeniden teyemmüm etmek gerekir.⁴²⁰

Emir, mutlak olarak zikredilip tekrarını gerektiren bir karine bulunduğu zaman tekrarı gerekli olurken, tekrarını gerektiren bir karine olmadığı zaman ise iki görüş söz konusudur. Bunlardan birincisine göre, mükellef, gücü nispetinde bu emrin gereğini her defasında yapmalıdır. İkincisine göre ise tekrarının gerekli olduğunu gösteren açık bir delil bulunmadığı için emir tekrar gerektirmez. Başka bir ifadeyle emir bir defaya mahsûstur.⁴²¹

2.3.1.2. Emrin edâ zamanı ile ilgili hükümler

Serahsî bu konuda Şâfiî'ye emrin fevrîlik (derhal) gerektirip gerektirmemesi, bir zamana bağlı olarak emredilenin mutlak niyetle yerine getirilip getirilmemesi vakti gelen farzdan önce, onun cinsinden nafîle bir ibadetin sahîh olup olmaması konularında görüş atfetmiştir.

a) Emrin fevrîlik gerektirip gerektirmemesi meselesi

Serahsî'nin belirttiğine göre, Şâfiî, mükellef hakkında vucûp emri sabit olunca, mükellefin emrin gereğini yerine getirme salâhiyeti, hayız ve sefer gibi arızî engellerle ortadan kalkmadan önce bu emrin gereğini fevrî (derhal) olarak yerine getirmesi gerektiğini belirtmektedir.⁴²²

Şâfiî'nin eserlerinde, emrin gereğini hemen yerine getirme konusunda vermiş olduğu bazı örnekler incelendiğinde, onun emrin gereğini yerine getirme noktasında fevriliği tercih ettiği görülür. Ona göre bir emrin gereğini ilk fırsatta yerine getirmenin daha faziletli olmasının yanı sıra, te'hir (erteleme) edilmesi durumunda emrin yerine getirilmesine mani olacak durumların meydana gelme ihtimali de

⁴²⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, I, s. 64.

⁴²¹ Şirâzî, *el-Lüma fi Usuli'l-Fıkıh*, s. 14.

⁴²² Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 32.

bulunmaktadır. Bu nedenle geciktirmeksizin emrin gereğini yapmak daha faziletlidir.⁴²³

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ya göre emir, sürekli yapılması gereken bir emir ise fevrîlik esastır, ancak bir sefere mahsûs ise bu durumda ihtilaf söz konusudur. Bazı usûlcülere göre bu emrin fevrî olarak yerine getirilmesi gerekir, bazılarına göre ise fevrîlik esas olmakla birlikte tehir de mümkündür.⁴²⁴

b) Belirli bir zamana bağlı olarak emredilen bir ibadetin mutlak niyetle yerine getirilmesi meselesi

Serahsî, Şâfiî'nin vakit içerisinde kişinin niyeti, aslen meşru olan farza yöneldiği gibi vafsen meşru olan nafileyne de yönelebileceğini savunduğunu söyler. Daha açık bir ifadeyle mükellef bir kimse Ramazan ayında mutlak olarak oruca niyet ettiği zaman, bu niyetle farz oruç sahîh olduğu gibi nafîle oruç da sahîh olabilir. Niyetin farz olan Ramazan orucuna yönelebilmesi için orucun Ramazan orucu diye ta'yîn edilmesi gerekir.⁴²⁵ Ayrıca Serahsî, Şâfiî'nin Ramazan orucu niyetinde ta'yîni gerekli gördüğü gibi niyetin geceleyin yapılmasını da gerekli gördüğünü zikreder. Zira 'oruca bozan hususlardan uzak durmak' demek olan imsak, günün başından sonuna kadar gereklidir ve bu da ancak niyet ile mümkündür. Dolayısıyla niyet de imsak gibi günün başından itibaren gereklidir. Bu nedenle oruca gece niyet edilmediği zaman oruç geçerli olmaz. Nafîle oruca gelince, Şâfiî, bu orucunun miktarı şâri tarafından belirlenmediğini ve mükellefin isteğine bırakıldığını illeri süterek, nafîle oruca geceleyin niyet etmenin şart olmadığını savunur.⁴²⁶

Nevevî'ye göre Ramazan orucunda ta'yîn şarttır. Çünkü Ramazan orucu vaktine izafe edilmiş bir emirdir. Her bir vakitte o vaktin namazını ta'yîn etmek nasıl gerekli ise Ramazan ayının orucunu ta'yîn etmek de gereklidir ve mutlak niyetle yerine getirilemez.⁴²⁷

⁴²³ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 287.

⁴²⁴ Ebû Ya'lâ, I, s. 281.

⁴²⁵ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 38.

⁴²⁶ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 39.

⁴²⁷ Nevevî, *el-Mecmû'*, VI, s. 294.

Şâfiî'ye göre, Ramazan ve adak oruçlarında niyetin geceleyin yapılması şarttır. Bunun gerekçesi de İbni Ömer'in fecirden önce oruca niyetlenmediği sürece orucun kabul olunmayacağı şeklindeki beyanıdır. Ancak nafîle oruca zevâlden önce niyet edilebilir.⁴²⁸

c) Vakti gelen farzdan önce, onun cinsinden nafîle bir ibadetin sahîh olup olmaması

Serahsî, Şâfiî'nin hac ibadeti meşakkatli bir ibadet olduğundan dolayı ömürde yalnızca bir kere farz kılındığını, bu sebeple hacdan önce nafîleye niyet etmesinin sefîhlik olduğunu kabul ettiğini söyler. Bundan dolayı farz olan hacdan önce nafîle niyeti geçersiz olunca, bu niyet farz olan hac niyeti yerine geçer. İhramda olduğu gibi hacda vasıf asıldan ayrı olduğu için vasfın fesâdı, aslın fesâdını gerektirmez. Oysa oruçta durum bunun tersinedir. Orada vasıf asıldan ayrı düşünülemez. Bu nedenle vasfın fesâdı aslın fesâdını da gerektirir. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse, hac ve umrede nafîlenin niyetinin farza dönüşmesi mümkün iken, oruçta bu mümkün değildir. Haccın bu özelliğinden dolayı, bazı durumlarda hacca niyet edilmese bile hac sahîh olur. Örneğin, bir kimse bayılmış bir kimsenin⁴²⁹ ya da anne ve babasının yerine hacca niyet ederse hac geçerli olur.⁴³⁰

Serahsî, bu konuda Şâfiî'nin farz olan hac ibadetinden önce, onun cinsinden yapılan nafîlelerin geçersiz olduğuna dair görüşüne karşı çıkmakta ve bu görüşünün, nafîle ibadetlerin edâsını zorlaştırdığını savunmaktadır.⁴³¹

Şâfiî'ye göre, bir kimse farz olan hac ibadetini yapmadan, nafîle hacca niyet ederse, nafîle ibadeti sahîh olmaz ve bu niyet farz niyeti yerine geçer. Yine Şâfiî'ye göre kendisine hac ibadeti farz olan bir kimse başkası adına hacca niyet ederse bu hac kendi haccı olarak tahakkuk eder. Ancak hac farîzasını yerine getirmiş bir kimsenin başka biri adına, hac yapması sahîhtir. Hatta kişinin başkası tarafından

⁴²⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, II, Dâru'l-Marife, Beyrut 1990, s. 104.

⁴²⁹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 43.

⁴³⁰ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 44.

⁴³¹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 44.

kendi adına yapılan hacdan haberi olmasa veya hacca niyet etmemiş olsa bile yapılan hac geçerli olur.⁴³²

2.3.1.3. Emir ile vacip olan hükümler

Emir ile sabit olan hükümler, iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi, emredileni sahibine teslim etmek demek olan edâ iken, ikincisi emredileni benzeri ile telafi etmek demek olan kazadır.⁴³³ Serahsî, Şâfiî'nin başkasına ait bir malın edâsının şer'an emredildiğini, bu nedenle bir malı gasp eden kimsenin onu sahibinin haberi olmadan ona yemek olarak bağışlamasının edâ değil, bir gurur meselesi olduğunu savunduğunu zikreder. Gasp eden kimsenin gasp ettiği malı sahibine bağışlaması, edâ yerine geçmediği için, o malın ayrıca tazmin edilmesi de gerekir. Çünkü gasp eden kimse sanki gasp malını kendisine aitmiş gibi sahibine bağışlamak suretiyle ona iyilikte bulunmuş ve bununla gurur yapmıştır.⁴³⁴

Serahsî, Şâfiî'nin, gasp eden kimsenin mal sahibine malını yemek olarak sunmasının edâ değil bir gurur meselesi olduğu şeklindeki görüşünün zayıf olduğunu söylemektedir.⁴³⁵

Şâfiî'ye göre, bir kimse başka bir kimsenin yiyeceğini gasp edip sonra gasp ettiği bu yiyeceği sahibinin haberi olmadan ona ikram ederse, bu gasp eden tarafından yapılan bir ikram olup edâ sayılmaz. Gasp edenin gasp ettiği yiyeceğin bedelini ayrıca tazmin etmesi gerekir.⁴³⁶

2.3.1.4. Emredilenin mükellef tarafından güç yetirilen bir şey olması

Emredilen ibadetin vucûp şartı, onun mükellef tarafından güç yetirilen bir şey olmasıdır. Zira Allah (c.c) bir ayette, “Allah kişiyi ancak gücünün yettiği şeylerle mükellef tutar.”⁴³⁷ buyurmaktadır.

⁴³² Şâfiî, *el-Ümm*, II, s. 138, 139.

⁴³³ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 44.

⁴³⁴ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 53.

⁴³⁵ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 53.

⁴³⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, III, s. 260.

⁴³⁷ Bakara, 2/286.

Serahsî, Şâfiî'nin vaktin bir farzın edâ edilemeyeceği kadar daraldığı sırada, kafir bir kimsenin Müslüman olması; çocuğun buluğa ermesi; akıl hastası kimsenin akıllanması ve hayızlı kadının da temizlenmesi durumunda o vaktin namazıyla mükellef olmadıklarını söylediğini kaydeder. Şâfiî'nin Gerekçe olarak da bunların ibadetin vucûp şartı olan yapabilme kudretine sahip olmadıklarını illeri sürdüğünü zikretmektedir.⁴³⁸

Şâfiî, bu konuda Serahsî'nin kendisine atfettiği görüşün aksini savunur. Ancak oruçla ilgili görüşte Serahsî'nin Şâfiî'ye nispet ettiği görüş ile Şâfiî mezhebinin görüşü aynıdır. Örneğin, Şâfiî'ye göre bayılmış bir kimse, bir namaz vaktinin sonunda, edânın mümkün olamayacağı bir zamanda kendine gelse, o vaktin namazı kendisine lazım gelir ancak süre edâyaya yetmediği için o namazı kaza etmesi gerekir. Vaktin sonunda Müslüman olan veya buluğa eren veyahut da hayızdan temizlenenler için de durum aynıdır.⁴³⁹ Ancak oruçta durum farklıdır. Yani oruç vaktinin sonunda bayılmış bir kimsenin kendine gelmesi, kâfir bir kimsenin Müslüman olması, çocuğun buluğa ermesi ve kadının hayızdan temizlenmesi durumunda bu kimselere o günün orucu farz değildir.⁴⁴⁰

2.3.1.5. Dini emirlerin kâfirler hakkında bağlayıcılığı

Burada iki konuya değinilecektir. Birincisi, kafirin ve mürtedin küfür ve riddet süresince kılmadığı namazlarını İslâm'a döndüklerinde, kılmakla mükellef olup olmadığı, diğeri ise bir vaktin namazını kıldıktan sonra aynı vakit içinde mürted olup tekrar İslâm'a dönen kimsenin o vaktin namazını tekrar kılmakla mükellef olup olmadığı ile alakalıdır.

⁴³⁸ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 67.

⁴³⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, I, s. 88.

⁴⁴⁰ Süleyman b. Ömer b. Mansur el-Acîlî el-Ezherî el-Cemel, *Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec*, II, Dâru'l-Fikir, Beyrut ty. s. 335.

a) Kafir ve mürtedin küfür ve riddet süresince kılmadıkları namazların kazası

Serahsî, Şâfiî'nin kafir ile mürtedi ayrı ayrı değerlendirerek, kafirin aksine mürtedin riddeti süresince kılmadığı namazlarını, İslâm'a döndükten sonra kaza etmesi gerektiğini savunduğunu nakleder.⁴⁴¹

Şâfiî'ye göre, Müslüman bir kimse dinini değiştirir, daha sonra İslâm'a dönerse, bu kimsenin riddet süresince kılmadığı namazlarını kaza etmesi gerekir. Riddet sırasında akli başında olup olmaması sonucu değiştirmez.⁴⁴²

b) Bir vakit içinde mürted olup tekrar İslâm'a dönen kimseye o vakitin kazasının gerekli olup olmaması

Serahsî, Şâfiî'nin namazını kıldıktan sonra mürted olan, vakit çıkmadan tekrar İslâm'a dönen kimsenin, o vakitin namazını edâ etmek zorunda olmadığını savunduğunu kaydeder. Çünkü bu kişi, vaktin başında namazını kılmıştır. Bu kişinin mürted olması ile ilk vucûp emri hala kalkmamıştır. Dolayısıyla, bu kişi devam eden vucup emrinin gereğini yerine getirmiştir. Bu emrin gereğini tekrar yapma zorunluluğu kalmamıştır.⁴⁴³ Serahsî, Şâfiî'nin bu görüşünün zayıf olduğunu söylemiştir. Çünkü Şâfiî riddetten önceki namazın geçerli olduğunu söylemiş, oysa riddet önceki amelleri yok eder. Zira Allah (c.c) bir ayette “*Her kim de inanılması gerekenleri inkar ederse, bütün işlediği boşa gider.*”⁴⁴⁴ buyurmuştur.⁴⁴⁵

Nevevî, bir vakitin namazını kıldıktan sonra mürted olan ve aynı vakit içerisinde tekrar Müslüman olan kimsenin o vakitin namazını iâde etmesinin gerekli olmadığını söyler.⁴⁴⁶

⁴⁴¹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 75.

⁴⁴² Şâfiî, *el-Ümm*, I, s. 89.

⁴⁴³ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 75.

⁴⁴⁴ Maide, 5/5.

⁴⁴⁵ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 75.

⁴⁴⁶ Nevevî, *el-Mecmû'*, III, s. 5.

2.3.1.6. Sahâbeye nispet edilen emir, nehiy ve sünnet

Sahâbenin *أَمْرُنَا بِكَذَا أَوْ نَهْيُنَا عَنْ كَذَا أَوْ السُّنَّةُ كَذَا* “Bize şu emredildi veya bize şu yasaklandı ve yahut da sünnet budur.” şeklindeki sözlerinde emir ve nehyin kim tarafından verildiği ve sünnetin Hz. Peygamber’in sünneti mi yoksa sahâbeye ait bir sünnet mi olduğu hakkında ihtilaf söz konusudur. Hanefîlere göre bu emir ve yasaklar mutlak olarak zikredildiği zaman, sahâbeye ait olduğu anlaşılır. Aynı şekilde sahâbenin sünnet diye ifade ettikleri rivayetlerin de onlara ait olduğu anlaşılır. Zira Hz. Peygamber, *عليكم بسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ مِنْ بَعْدِي* “Benim ve benden sonraki halifelerimin sünnetine sımsıkı sarılın.”⁴⁴⁷ buyurmuştur. Bu hadiste ifade edildiği gibi sünnet hem Hz. Peygambere hem de sahâbeye nispet edilmiştir. Serahsî, Hanefîlere ait olan bu bilgiyi verdikten sonra, Şâfiî’nin kavî-i kadîmde mutlak olarak zikredilen emir, nehiy ve sünnetin Hz. Peygambere ait olduğunu söylediğini nakletmiştir. Örneğin, Said b. el-Müseyyib, “Sünnete göre koca eşinin nafakasını vermekten aciz kalırsa bu kadın için boşanma gerekçesi sayılır. Yine sünnete göre kadının diyeti erkeğinkinin üçte biri oranındadır.” demiştir. Burada Said’in dile getirdiği sünnet Hz. Peygamber’in sünnetidir. Serahsî, Şâfiî’nin kavî-i cedidde ise bu ifadelerin Hz. Peygamber’e ait olduğuna dair bir delil yoksa Hz. Peygambere ait olduğuna hükmedilemeyeceğini savunduğunu dile getirmiştir. Çünkü mutlak olarak zikredilen sünnetten Hz. Peygamberin sünneti değil, bir bölgeye veya bir grup ulemaya ait sünnet de kast edilmiş olabilir. Nitekim İmam Malik, *السُّنَّةُ بِلَدِنَا كَذَا* “Bölgemizdeki sünnet (uygulama) bu şekildedir.” demiştir. Şâfiî, İmam Malik’in bu sözünde kast ettiği sünnetin Medine uygulamasını çok iyi bilen Süleyman b. Hilal’in (ö. 172/788) sünneti olduğunu söylemiştir.⁴⁴⁸

Sahâbenin, *أَمْرُنَا بِكَذَا أَوْ نَهْيُنَا عَنْ كَذَا* şeklindeki sözleri, bu emir ve nehyin onlar tarafından sabit olunan emir ve nehiy olduğunu göstermez. Burada emreden ya da nehyeden Rasulullah’tır. Aynı şekilde sahâbenin *السُّنَّةُ كَذَا* diye tabir ettikleri sünnetin de Rasulullah’tan başkasına aidiyeti caiz değildir.⁴⁴⁹

⁴⁴⁷ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshak b. Musa b. Mehrân el-İsfahânî, *el-Müsnedü'l-Müstahrec alâ Sahîhi Müslim*, thk. Muhammed Hasan İsmail, I, 1. Baskı Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 1996, s. 35.

⁴⁴⁸ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 380.

⁴⁴⁹ Basrî, II, s. 172.

İmam Şafinin dediğine göre, Said b. el-Müseyyib'e, karısının nafakasını veremeyen adamın durumu sorulduğunda, Said onların boşanabileceğini söylemiştir. Bu sefer Said'e bu söylediklerinin sünnette yer alıp almadığı sorulmuş, O da bu söylediklerinin sünnette aynen bu şekilde geçtiğini belirtmiştir. Şâfiî bu bilgileri verdikten sonra Said'in burada kast ettiği sünnetin, Resulüllah'ın sünneti olduğunu belirtmiştir.⁴⁵⁰

Takiyüddin es-Sübkî'nin (ö. 756/1355) dediğine göre Şâfiî, İmam Malik'in mutlak olarak "Bu sünnettir", dediği sünneti Resulüllah'a ait sünnet olarak kabul etmiştir. Fakat daha sonra, Malik'in bu sözü ile Medine ehlinin sünnetini kastettiğini öğrenince, bu görüşünden vazgeçmiştir. Bu da Şâfiî'nin mutlak olarak zikredilen sünneti Resulüllah'ın sünneti olarak kabul ettiğini gösterir.⁴⁵¹

2.3.2. Nehy

Serahsî nehiy konusunda Şâfiî'ye iki görüş nispet eder. Bunlardan birincisi, aslen değil vasfen nehyedilen şeyin hükmü, diğeri de emredilen şeyin, kendi zıddının nehyini gerektirmesi meseleleridir.

2.3.2.1. Bir vasıftan dolayı nehyedilen şeyin hükmü

Nehiy; emredilenin aksine, şâriîn nehyedilen şeye, hemen son verilmesine yönelik talebidir. Nehyedilen şey, ya zâti itibari ile ya da başka bir vasıftan dolayı yasaklanmıştır. Serahsî, Şâfiî'nin nehyin mutlak anlamda emrin zıddı olduğunu, emredilen şeyin ilk baştan meşru kılındığı gibi nehy edilen şeyin de ilk baştan gayrı meşru kılındığını ve onun meşru kılındığını veya mecâza hamlini gerektiren bir delil bulunmadığı sürece gayrı meşru kabul edilmesi gerektiğini savunduğunu zikretmektedir. Yani nehy edilen şeyin yapılması baştan itibaren batıl ve gayrı meşru sayılır. Bir de emredilen şey güzel olduğu için emredilmiş, nehyedilen şey de çirkin olduğu için yasaklanmıştır. Bu sebeple, nehyedilen şeyin çirkinliğinin yok olması söz konusu olmayınca baştan itibaren batıl sayılır.⁴⁵²

⁴⁵⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, V, s. 115.

⁴⁵¹ Ebû Hasan Ali b. Abdilkafi b. Ali b. Temam b. Hamid b. Yahya Takiyüddin es-Sübkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 1995, s. 329.

⁴⁵² Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fî'l-Usûl*, I, s. 82.

Serahsî, Şâfiî'nin bu meselede kendi görüşüne aykırı hareket ettiğini söyleyerek iddia ettiği şeyin doğru olmadığını savunmaktadır.⁴⁵³

Gazzâlî'ye göre, Şâfiî mezhebinde fâsit ile bâtıl ayırımı yoktur. Bir akit ya sahîh ya da bâtıl olarak gerçekleşir. Her bâtıl aynı zamanda fâsittir.⁴⁵⁴

Şâfiî ise bir şey ister Allah (c.c) ister Rasulullah (s.a.s) tarafından nehy edilmiş olsun, onun meşru kılındığına dair bir delil bulunmadığı sürece haramdır ve aslı itibari ile gayrı meşrudur diyerek, fâsit ile bâtıl ayırımını yapmadan, nehyedilen şeyin mutlak olarak bâtıl olduğuna işaret etmektedir.⁴⁵⁵

2.3.2.2. Emredilen şeyin kendi zıddının nehyini gerektirmesi

Serahsî'nin naklettiğine göre, Şâfiî emrin kendi zıddının nehyini gerektirdiği gibi nehyin de emrin zıddını gerektirdiğini savunduğunu söyler.⁴⁵⁶ Hanefîlerin genel kabulü ise, emredilen şeyin zıddının mekruh olduğu yönündedir.⁴⁵⁷

Gazzâlî'ye göre bir şeyin emredilmesi kendi zıddının nehyini gerektirmediği gibi, bir şeyin nehy edilmesi de kendi zıddının emredilmesini gerektirmez. Çünkü bazen bir şeyin zıddı düşünülmeden, o şey emr ya da nehyedilebilir. Bu açıdan bakıldığında, emredilen veya nehyedilen şeyin zıddı belli olmayabilir. Belli olmayan bir şeye hüküm bina etmek de doğru değildir.⁴⁵⁸ Ancak Şirâzî, bunun aksini söyler. Yani bir şeyin emredilmesi, mana bakımından zıddının nehyini gerektirir. Eğer emir vucûp ifade eden bir emir ise, onun zıddından uzak durmak vacip, eğer nedb ifade eden bir emir ise, zıddından uzak durmak mendûp olur. Çünkü emredilen şeyi yerine getirişmesi ancak zıddının nehyedilmesi ile mümkün olabilir.⁴⁵⁹

⁴⁵³ Serahsî, metinde Şâfiî'nin kendi görüşüne aykırı hareket ettiğini söylemiş, ancak Şâfiî'nin hangi konularda kendi görüşüne aykırı davrandığı ile alakalı herhangi bir örnek vermemiştir. bkz. Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 87.

⁴⁵⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 76.

⁴⁵⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, V, s. 153.

⁴⁵⁶ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 271.

⁴⁵⁷ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 94.

⁴⁵⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 66.

⁴⁵⁹ Şirâzî, *el-Lüma*, s. 18.

2.3.3. Âm ve Hâs

2.3.3.1. Hâs lafzın delâleti

Burada, hırsızlık ve nikah konuları ile ilgili naslarda geçen hâs lafızların hükme etki etmesi sonucu, Hanefîler ile Şâfiî arasındaki ihtilafa değinilecek, ardından mutlak lafızdan kast edilen mananın tespiti hakkında bilgi verilecektir.

a) Hırsızlıkla ilgili olan ayette geçen hâs lafzın hükme etkisi

Serahsî, Şâfiî'nin *والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبناكالا من الله* “*Yaptıklarına bir karşılık ve Allah’tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin...*”⁴⁶⁰ ayetindeki ‘فاقطعوا’ ifadesinin hâs bir lafız olduğunu ve belirli bir anlam ifade ettiğini savunduğunu söylemektedir. Şâfiî’ye göre bu özel anlam hırsızın elinin kesilmesi ve çaldığı malın da sahibine geri verilmesidir. Çünkü mal, çalınmadan önce olduğu gibi çalındıktan sonra da dokunulmazdır. Çalındığı takdirde, hırsız tarafından tazmin edilmesi gerekmektedir. Şâfiî’ye göre, Hanefî ulemâsı ayetteki *فاقطعوا* ifadesini hâs bir lafız olarak kabul etmediklerinden dolayı, çalınan malın tazminini de gerekli görmemişlerdir. Onlar bu görüşlerini ayete değil, nass üzerinde ziyadeye ya da haber-i vahide dayandırırılar. Hanefîler, bu durumda karşı çıktıkları şeye tutunmuş olurlar.⁴⁶¹

Şâfiî'nin bu görüşüne karşı Hanefîler, çalınan malın tazmininin gerekli olmadığını, ilgili ayetteki hâs bir lafız olan ‘جزاء’ ifadesinden kaynaklandığını söylemektedirler. Çünkü ceza kelimesi hâs bir lafız olup, kulların işledikleri suça karşılık olarak, Allah için sabit olan hakkı ifade etmektedir. Hırsızlık da Allah (c.c) hakkına karşı bir cinayettir ve bunun cezası da sadece hırsızın elinin kesilmesidir. Bu sebeple ayrıca çalınan malın tazmin edilmesi gerekmez.⁴⁶²

Burada Şâfiî kendi görüşünü temellendirirken Serahsî'nin kendisine isnat ettiğinin aksine hâs lafız üzerinden değil, haklar üzerinden değerlendirmiştir. Mesela Şâfiî’ye göre, hırsızın eli kesilmeden önce, çaldığı mal olduğu gibi duruyorsa

⁴⁶⁰ Maide, 5/38.

⁴⁶¹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 129.

⁴⁶² Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 129.

sahibine geri verilir ve hırsızın eli de kesilir. Eğer hırsız çaldığı malda bir kusur meydana getirdiyse kusurlu mal ile birlikte verdiği zararın karşılığını da sahibine verir. Eğer hırsız malı tamamıyla tüketti ise çaldığı günkü fiyat üzerinden onu tazmin eder. Çünkü Allah'ın hakkı olan el kesme işi kul hakkı olan malın tazminine engel değildir. Bu durumda çalınan mal ya da kıymeti sahibine geri verilir.⁴⁶³

b) Talakla ilgili ayette geçen hâs lafzın hükme etkisi

Serahsî, Şâfiî'nin *فَان طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَتَكَحَّ زَوْجًا غَيْرَهُ* “Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın, onun dışında başka bir kocayla nikâhlanmadıkça ona helal olmaz.”⁴⁶⁴ ayetindeki *حَتَّى* lafzının hâs bir lafız olduğunu ve bir hükmün nihayete erdiği manasında olduğunu kabul ettiğini söyler. Başka bir ifadeyle, *حَتَّى* lafzının üç talaktan dolayı oluşan haram hükmünün artık nihayete erdiğini ifade etmek için kullanıldığını, onun helal hükmünü doğurucu anlamında kullanmanın ise özel anlamını göz ardı etmek olduğunu kabul eder.⁴⁶⁵

Hanefîler ise Şâfiî'nin görüşüne karşılık, yukarıdaki ayette geçen *حَتَّى* lafzını haram hükmünü sonlandıran vasfı ile değil, helal hükmünü doğuran vasfı ile kullanıldığını savunurlar.⁴⁶⁶ Daha açık bir ifadeyle *حَتَّى* lafzı üç talaktan dolayı eski kocasına haram olan kadının artık helal olduğunu gösterir. Müellif, Şâfiî'nin görüşünü değerlendirirken onun İmâm Muhammed ile aynı görüşte olduğunu belirtmekte ve ikisinin de dayandığı delilin zayıf olduğunu söyleyerek, onların görüşüne karşı çıkmaktadır.⁴⁶⁷

Araştırdığımız kadarıyla, Serahsî'nin Şâfiî'ye nispet ettiği bu görüşü Şâfiî ile Şâfiî mezhebinin kaynaklarında tespit edemedik.

c) Mutlak lafızdan kast edilen mananın tespiti

Burada mutlak olarak zikredilen bir sözün muhtemel manaları arasından en uygun olanının tespiti üzerinde durulacaktır.

⁴⁶³ Şâfiî, *el-Ümm*, VI, s. 164.

⁴⁶⁴ Bakara, 2/230.

⁴⁶⁵ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 130.

⁴⁶⁶ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 131.

⁴⁶⁷ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 131.

Bazen bir lafız mutlak olarak zikredilir ve kendisinden birkaç mana kast edilebilir. Bunun örneği *“Allah, لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْإِيمَانَ”* *boş bulunarak ettiğiniz yeminlerle sizi sorumlu tutmaz. Ama bile bile yaptığınız yeminlerle sizi sorumlu tutar.*⁴⁶⁸ ayetinde geçen lağv kelimesidir. Hanefîlere göre اللغو kelimesinin manası, gerek şer’î gerekse vaz’î bakımından faydadan yoksun olan söz demektir. Çünkü yeminin faydası, söylenen sözün doğruluğunu pekiştirmektir. Bu nedenle yemin sözü, doğru olma ihtimali olmayan bir söze izafe edildiği zaman yeminin faydasını karşılayamaz ve boş bir sözden ibaret olur. Serahsî, Şâfiî’nin ise lağv kelimesinin kasıtsız olarak dile dolanan söz olarak kabul ettiğini söyler.⁴⁶⁹

Müellif; Şâfiî’nin görüşünü açıklarken, hem Hanefîlerin hem de Şâfiî’nin lağv kelimesi için belirlediği her iki mananın da kelimenin muhtemel manaları olduğunu, ancak Hanefîlerinkinin daha isabetli olduğunu söyler. Çünkü Şâfiî’nin dediği gibi kasıtsız olarak dile dolanan söz, lağv kelimesini karşıladığı gibi hata kelimesini de karşılar.⁴⁷⁰

Şâfiî, yemin-i lağv ile ilgili olan ayeti açıklarken, lağv kelimesinin Arap dilinde, kasıtsız olarak dile dolanan ve düşünmeden söylenen söz olduğunu, lağv denilen sözlerin daha çok hata yoluyla söylenen sözler olduğunu zikreder.⁴⁷¹

2.3.3.2. Âm lafzın delâleti

Burada âm lafzın delâletinin kat’i olup olmadığı ve haber-i vahid ya da kıyasla tahsîs edilip edilmediği gibi hususlar üzerinde durulacaktır.

Serahsî, Şâfiî’nin bütün âm lafızların tahsîsinin ihtimal dâhilinde olduğunu, bundan dolayı bu lafızların delâletinin kat’i olmadığını savunduğunu zikreder.⁴⁷² Şâfiî, âm lafızların kıyasa benzediğini, kıyasta da hata ihtimali olduğundan dolayı bir şüphenin söz konusu olduğunu savunmuştur. Bu sebeple âm lafızların, haber-i vahid ya da kıyasla tahsîsini mümkün görmüştür.⁴⁷³ Ancak Şâfiî, her ne kadar âmın

⁴⁶⁸ Maide, 5/89.

⁴⁶⁹ Serahsî, *Temhîdu’l-Fusûl fi’l-Usûl*, I, s. 197.

⁴⁷⁰ Serahsî, *Temhîdu’l-Fusûl fi’l-Usûl*, I, s. 197.

⁴⁷¹ Şâfiî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, s.331.

⁴⁷² Serahsî, *Temhîdu’l-Fusûl fi’l-Usûl*, I, s. 132, 137.

⁴⁷³ Serahsî, *Temhîdu’l-Fusûl fi’l-Usûl*, I, s. 132.

delaletinin kat'î olmadığını söylese de tahsîs edildiğine dair bir delil bulunmadığı sürece, âm olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca Şâfiî, tahsîsin âm lafızlar için geçerli olduğunu tahsîs edilmiş lafızların tahsîs edilemeyeceğini kabul eder. Eğer hass lafızların tahsîsi de ihtimal dahilinde kabul edilirse kesinlik ifade eden lafızların varlığından bahsetmek yanlış olur. Bu nedenle hâs lafızların tahsîse ihtimali yoktur. Tahsîs ihtimali, ancak âm lafızlar için geçerlidir.⁴⁷⁴

Müellif, Şâfiî'nin görüşünü ele alırken onun, kesin bilgi gerektirmeyen kıyas ve haber-i vahidle kesin bilgi ifade eden nassların âm lafızların tahsîsini caiz gördüğünü, ayrıca kesin umûm ifade eden âm lafızlar ile tahsîse ihtimali bulunan âm lafızları aynı derecede kabul ettiğini⁴⁷⁵ söyleyerek, onu eleştirmektedir.

Serahsî'nin iddia ettiğinin aksine, Şâfiî'nin eserlerine baktığımız zaman onun bütün âm lafızların tahsîse ihtimali olmadığını kabul ettiği anlaşılmaktadır. Örneğin, Şâfiî'ye göre Kur'ân'daki bazı lafızlar âm olarak ifade edilmiş ve kendisinden sadece umûm kast edilmiştir. Mesela, *وما مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا*, “Yeryüzünde kımıldayan hiçbir canlı yoktur ki rızkı Allah'ın üzerine olmasın...”⁴⁷⁶ ayetinde geçen *دابة* kelimesi âm bir lafız olup tahsîse ihtimali yoktur.⁴⁷⁷ Ancak Kur'ân'daki bazı âm kelimeler var ki kendisinden hâs kast edilmiştir. Mesela, *رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا*, “...Rabbimiz, bizi halkı zalim olan bu şehirden çıkar...”⁴⁷⁸ ayetinde geçen *اهلها* kelimesi âm bir lafız olup kendisinden hâs kast edilmiştir. Zira şehir halkının tamamı değil bir kısmı zalimdir.⁴⁷⁹

Âm olan lafızların kıyas ile tahsîsi ile ilgili, Cüveynî, bu konu hakkında mezheplerin farklı görüş bildirdiğini söyler. Şâfiîlerin tercih ettiği görüşün, naslarda geçen âm lafızların kıyas ile tahsîsi mümkün olsa da buna dair açık bir delil bulunmadığı sürece tahsîs yoluna gitmemenin daha evlâ olmasıdır.⁴⁸⁰

⁴⁷⁴ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 139.

⁴⁷⁵ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 132, 143.

⁴⁷⁶ Hûd, 11/6.

⁴⁷⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 53.

⁴⁷⁸ Nisa, 4/75.

⁴⁷⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 54, 55.

⁴⁸⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, I, s. 157.

Âm olan nassın haber-i vahit ile tahsîsine gelince, bu konu hakkında alimler arasında ihtilaf söz konusudur. Her ne kadar bazı alimler bunun caiz olmadığını kabul etse de çoğunluk bunun mümkün ve caiz olduğunu savunur.⁴⁸¹

2.3.3.3. Nekra lafızların umûm ifade etmesi

Burada mutlak olarak zikredilen نكرة ‘nekra’ lafızların umûm ifade edip etmemesi hususuna değinilecektir.

Serahsî, Şâfiî’nin köle azat etme ile ilgili olan فُتْحِرُ رَقَبَةً *“...Bir köle azad etmek...”*⁴⁸² ayetinde geçen رَقَبَةً kelimesinin nekra bir lafız olup umûm ifade ettiğini, bundan dolayı bu kelimenin kapsamına büyük, küçük, erkek, kadın, kafir, Mü’min, hasta ve hasta olmayan herkesin dahil olduğunu kabul ettiğini bildirir. Ancak hasta olan ve özgürlüğü efendisinin ölümüne bağlanan köle icmâ’ ile bu kelimenin kapsamı dışında bırakılırken, kafir olanlar ise öldürme kefareti ile mükellef olanlara kıyas edilerek bu âm lafzın kapsamı dışında bırakılmışlardır. Hanefîler ise ayetteki رَقَبَةً kelimesinin mutlak bir lafız olduğunu söylerler. Onlara göre bu lafzın yukarıda zikredilen kimseleri kapsadığını daha sonra tahsîs edildiğini söylemenin nass üzerine ziyade olduğunu söyleyerek Şâfiî’nin görüşüne karşı çıkmaktadır.⁴⁸³

Ayette geçen رَقَبَةً lafzı, öldürme kefaretinde مؤمنة lafzı ile kayıtlanmış, ancak zihâr kefaretinde mutlak olarak zikredilmiştir. Bu nedenle zihâr kefaretindeki bu kelime umûm ifade edip hem Mü’min hem de Mü’min olmayan köleye şamildir. Öldürme kefaretindeki رَقَبَةً lafzının tahsîs edilmiş olması, onun zihâr kefaretinde tahsîs edildiğini gerektirmez. Burada tahsîs edici bir durum olmadığına göre bu lafız umûm ifade etmeye devam eder.⁴⁸⁴ Şâfiî uleması ayette geçen رَقَبَةً lafzının umûm ifade ettiğini söylerken, bu lafzın nekra olduğu için umûm ifade ettiğine dair herhangi bir değerlendirme yapmamışlardır.

⁴⁸¹ Basrî, II, s. 155.

⁴⁸² Mücadele, 58/3.

⁴⁸³ Serahsî, *Temhîdu’l-Fusûl fi’l-Usûl*, I, s. 159.

⁴⁸⁴ Cüveynî, *Kitabu’t-Telhîs fi Usûli’l-Fıkıh*, thk. Abdullah Cevlem en-Nebâlî ve Beşir Ahmed el-Umeyrî, II, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut 1996, s. 168.

2.3.4. Hakikat ve Mecâz

Burada nikâh ve talak akitlerinde kullanılan bazı lafızlar ile bunların yerine mecâzi anlamda kullanılan bazı lafızlar üzerinde durulacaktır.

Serahsî, Şâfiî'nin talak kelimesinin köle azat etmek anlamına gelen عَتَقُ 'ıtk' kelimesinin yerine mecâzen kullanılabileceğini⁴⁸⁵ gerekçe olarak da bu iki kelimenin bir şeyin dönüşü mümkün olmayacak şekilde elden çıkması anlamını ifade etmesi bakımından birbirine benzer ifadeler olduğunu ve birbirinin yerine kullanılabileceğini kabul ettiğini nakleder.⁴⁸⁶

Aynı şekilde Serahsî, nikah akdinde kullanılan lafızlar ile ilgili olarak Şâfiî'nin nikâh akdinin gerek din gerekse dünya maslahatını gerçekleştirmek üzere meşru kılınan bir akit olmasından dolayı nikah ve tezvîc lafızları dışında başka lafızlarla kurulamayacağını savunduğunu zikreder. Bu nedenle Hz. Peygamber dışındakilerin nikâhının hibe vb. lafızlarla kurulamayacağını bunun sadece Hz. Peygambere hâs bir durum olduğunu savunmaktadır. Nikâh ile tezvîc lafızlarına gelince bu iki lafız, genel olarak iki şeyin bir araya gelerek bir tek şey hükmüne girdiğini göstermesi bakımından, nihah akdinin gereğini tam olarak karşılamakta ve yalnızca nikâh akdinin kurulması için kullanılmaktadır. Bu lafızlar konusu itibariyle temlik ifade etmedikleri için temlikin söz konusu olduğu akitlerde kullanılmazlar.⁴⁸⁷

Mâverdî, (ö. 450/1058) köle azat etmek demek olan عَتَق lafzının talakta kullanılması ile ilgili Şâfiî'nin görüşünü aktarırken, şayet kişi talakı kast ederek, karısının hür olduğunu söylerse karısının boş olduğunu zikreder. Mâverdî daha sonra köle azat etmek için kullanılan ıtk ifadesinin talakta kullanılmasının mecâzi olduğunu belirtir.⁴⁸⁸

Şâfiî'ye göre, Allah (c.c) Kur'ân'daki زَوَّجْنَاهَا "...Zeyd eşinden yana isteğini yerine getirince (eşini boşayınca), onu seninle evlendirdik..."⁴⁸⁹ ayeti ile اِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمَنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ "...Mü'min kadınları nikâhlayıp

⁴⁸⁵ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 179.

⁴⁸⁶ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 182.

⁴⁸⁷ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 179,180.

⁴⁸⁸ Mâverdî, X, s. 164.

⁴⁸⁹ Ahzap, 33/37.

sonra kendilerini boşadığınızda...”⁴⁹⁰ ayetinde nikâh akdini nikâh ve tezvîc lafızları ile zikretmiş ve başka bir ayette ise hibe lafzı ile kurulan nikâhın sadece Resulüllah’a mahsûs bir durum olduğunu buyurmuştur. Bu ayetler, nikâh akdinin sadece nikâh ile tezvîc lafızları ile kurulabileceğini gösterir. Bunlar dışındaki lafızlar ile nikâh kast edilse bile bu akit gerçekleşmez. Hibe lafzı ile nikâh akdinin gerçekleşmesi ise Resulüllah’a (s.a.s) hâs bir durum olup, başkaları için geçerliliği yoktur.⁴⁹¹

2.3.5. Lafzın Manaya Delâlet Yolları

Lafzın delâlet yolları dört tanedir. Bunlar nassın ibaresi, nassın işareti, nassın delâleti ve nassın iktizâsıdır.⁴⁹² Serahsî bunlardan nassın delâleti ile nassın iktizâsı konusunda Şâfiî’ye atıfta bulunmuştur.

2.3.5.1. Nassın delâleti

Nassın delâleti; söylenen sözün hükmünü, illet birliği sebebiyle söylenmeyen söz için sabit olduğuna hükmetmektir.⁴⁹³ Nassın delâleti ile ilgili Şâfiî’ye aşağıdaki konularda görüş nispet edilmiştir.

a) İkrâh ve hatanın unutmaya gibi hüküm doğurup doğurmaması meselesi

Serahsî, Şâfiî’nin özür birliği sebebi ile ikrah altında olan ve hata yapan kimselerin unutan kimseyle aynı hükme tabi olduğunu, bunun nassın delâleti ile değil, kıyas ile sabit olduğunu kabul ettiğini söyler. Serahsî, Şâfiî’nin yaptığı bu kıyasın geçersiz olduğunu belirtir. Çünkü ikrah altında olan ve hata yapanlar ile unutan kimsenin ne sureten ne de manen aynı olmadıkları ortadadır. Örneğin ikrah altında olan ve hata yapan kimselerin özrü karşı konulabilir bir özür iken, unutan kimsenin özrü iradesi dışında meydana gelmiş, karşı konulamaz bir özürdür. Dolayısıyla yukarıda zikredilenler için özür birliği söz konusu değildir.⁴⁹⁴

⁴⁹⁰ Ahzap, 33/49.

⁴⁹¹ Şâfiî, *el-Ümm*, V, s. 40.

⁴⁹² Serahsî, *Temhîdu’l-Fusûl fi’l-Usûl*, I, s. 236.

⁴⁹³ Abdullah b. Yusuf b. İsa b. Yakup el-Anzî, *Teyisîru İlmi Usûli’-Fıkıh*, 1. Baskı, er-Reyyân, Beyrut 1997, s. 314.

⁴⁹⁴ Serahsî, *Temhîdu’l-Fusûl fi’l-Usûl*, I, s. 246.

Mâverdî, ikrah altında orucunu bozan kimse hakkında Şâfiî'nin görüşünü aktarırken, bu kimsenin orucunun bozulmadığını söyledikten sonra, “*Allah ümmetimi hata, unutma ve ikrahtan sorumlu tutmamıştır.*”⁴⁹⁵ hadisini buna delil olarak vermektedir. Ayrıca Mâverdî, hadiste anlatılan hata ve unutma hallerinin kişinin iradesi dışında meydana geldiği noktasında, ikrah ile aynı hükme tabi olması gerektiğini belirtmektedir.⁴⁹⁶

b) Kasten adam öldürmenin kefareti

Serahsî, Şâfiî'nin nassın delâletine dayanarak, hata ile adam öldürmede olduğu gibi kasten adam öldürmede de kefaretin vacip olduğunu kabul ettiğini söyler. Zira nasta, hata ile adam öldürmede kefaretin vacip olduğu söz konusudur. Nassta geçen kefaretin hatayı telâfi etmek için olmadığı da açıktır. Daha açık bir ifadeyle nassta kefaretin verilme gerekçesi hata değil, öldürme eylemidir ve bu eylem kasten adam öldürmede fazlasıyla mevcuttur.⁴⁹⁷

Şâfiî'nin bu konuyu Serahsî'nin dediği gibi nassın delâleti ile ilişkilendirmesi ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlamadık. Ancak, Şâfiî günah sayılmadığı halde, hata ile adam öldürmede kefaretin vacip ise kasten adam öldürmede kefaretin evleviyetle vacip olması gerektiğini savunur. Zira bunun Kur'ân'da benzer örnekleri mevcuttur. Mesela, *وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ* “...Kim (ihramlı iken) onu (av hayvanı) kasten öldürürse, ceza olarak öldürdüğü hayvanın bir benzeri vardır...”⁴⁹⁸ ayetinde olduğu gibi ihramlı iken, kasten av hayvanı öldüren kimsenin kefaretin vermekle mükellef olduğu söz konusudur. Bu örnekte olduğu gibi kasten adam öldürmede de kefaretin vacip olur.⁴⁹⁹

c) Yemin-i ğamusun kefaretin gerektirip gerektirmemesi

Serahsî, Şâfiî'nin yemin-i mün'akidede olduğu gibi yemin-i ğamûsta da nassın delâletiyle kefaretin vacip olduğunu kabul ettiğini söyler. Zira bozulan yemin-

⁴⁹⁵ Ebû Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub b. Mutir et-Taberânî, *el-Mu'cemu's-Sağîr*, II, 1. Baskı, el-Mektebû'l-İslâmiyyi, Beyrut 1985, s. 52.

⁴⁹⁶ Mâverdî, III, s. 420.

⁴⁹⁷ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 246.

⁴⁹⁸ Maide, 5/95.

⁴⁹⁹ Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, s. 253, 254.

i mün'akidede Allah'ın (c.c) mübarek ismine saygısızlık yapılmış ve bu saygısızlık yemin-i ğamûsta fazlasıyla mevcuttur. Bu sebepten dolayı, yemin-i ğamûsta da kefarete vacip olur. Serahsî Şâfiî 'nin bu görüşünü verdikten sonra, onun gerek kasten adam öldürmede gerekse yemin-i ğamûsta kefaretin vacip olduğuna dair ileri sürdüğü delillerin zayıf olduğunu söyler.⁵⁰⁰

Şâfiî, Serahsî'nin iddia ettiğinin aksine, yalan yere yemin eden kimsenin çirkin bir iş yaptığını, bundan dolayı günahkar olduğunu ve bu sebeple de kefarete vermesi gerektiğini belirtir. Buna gerekçe olarak da yemin kefareti ile ilgili şu hadisi verir: *“مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيَأْتِ الَّذِي هُوَ وَلْيَكْفُرْ عَنْ يَمِينِهِ”* *“Kim bir şey üzerine yemin eder de ondan daha hayırlısını görürse daha hayırlı olanı yapsın ve yemininden dolayı kefarete versin.”*⁵⁰¹ Şâfiî'ye göre bu hadiste yeminin bozulmasından sonra kefaretin gerekliliği söz konusudur. Hadiste geçen yemin, yemin-i ğamûsu da içine alacak kadar genel bir manayı ifade eder ve bütün yeminlerde kefaretin gerekli olduğuna işaret eder.⁵⁰²

Nevevi, yemin-i ğamûsla ilgili olarak, Şâfiî'nin görüşünü naklederken, onun yemin-i ğamûsu Allah'ın ismi bilerek anılması ve yapılan yemine aykırı davranması hasebiyle, yemin-i munakideye benzettiğini ve kefarete gerektirdiğini savunduğunu söyler. Nevevi, daha sonra Şâfiî mezhebinin asıl görüşünün yemin-i ğamûstan dolayı verilen kefaretin bu yemini hafifletmediği, bu yemin çeşidinin daha ağır bir sorumluluk gerektirdiği ve bundan dolayı da kişinin ayrıca tevbe etmesi gerektiği yönünde olduğunu dile getirir. Zira kefarete kişinin tevbeyle meylettiğinin bir göstergesidir. Bu itibarla yemin-i ğamûsta kefarete vacip olur.⁵⁰³

d) Namazda bilerek yapılan ziyade ve noksanlıktan dolayı sehiv secdesinin hükmü

Serahsî, Şâfiî'nin unutarak namazını eksik ya da fazla yapan kimsenin yaptığı gibi bilerek namazını eksik ya da fazla yapan kimsenin de nassın delâletiyle sehiv secdesini yapabileceğini savunduğunu söyler. Çünkü unutma halinde namazda

⁵⁰⁰ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 246, 247.

⁵⁰¹ Müslim, “Eymân”, 1651.

⁵⁰² Şâfiî, *el-Ümm*, VII, s. 65.

⁵⁰³ Nevevi, *el-Mecmû'*, XVIII, s. 14.

meydana gelen eksiklik sehiv secdesi ile giderilebiliyorsa, kasıt halinde namazda meydana gelen eksiklik daha güçlü bir kusur olup sehiv secdesi ile giderilmeye daha layıktır. Serahsî'ye göre, Şâfiî'nin kendi görüşünü bu şekilde gerekçelendirmesi isabetli görünmemektedir. Çünkü hadiste, Hz. Peygamber'in “*Her sehiv için selamdan sonra iki secde vardır.*”⁵⁰⁴ buyurduğu üzere, sehiv secdesinin yalnızca sehiv halinde gerekli olduğu zikredilmektedir. Kasıt halinde sehiv bulunmadığı için sehiv secdesi gerekmemektedir.⁵⁰⁵

Serahsî, Şâfiî'nin nassın delâleti ile ilgili görüşlerini değerlendirirken onun sunduğu delillerin zayıf olduğunu söyleyerek eleştirmektedir.⁵⁰⁶

Şâfiî mezhebine göre eb'âzu's-salât (namazın parçaları) olarak ifade edilen namazın müekked sünnetlerinin unutulması terkedilmesi durumunda, sehiv secdesinin yapılabileceği konusunda ihtilaf yoktur. Ancak söz konusu sünnetlerin kasten terkedilmesi durumunda bu sünnetlerin sehiv secdesi ile telafi edilebileceği yönündedir. Çünkü unutmaya göre kasıt daha ağır bir kusurdur. Bu nedenle kasıtlı olarak terkedilen sünnetlerin sehiv secdesi ile telafisi evleviyetle gereklidir.⁵⁰⁷

2.3.5.2. Nassın iktizâsı

Nassın iktizâsı, nassta bulunmayıp, nassın doğru anlaşılmasının kendisine bağlı olduğu ifadenin takdir edilmesidir.⁵⁰⁸ Nassın iktizâsının nass gibi umûm ifade etmesi ve kendisiyle sabit olan hükmün de nass ile sabit olan hüküm gibi kabul edilmesi konusunda ihtilaf söz konusudur.

Serahsî, Şâfiî'nin nassın iktizâsının aynen nassta geçen âm lafız gibi umûm ifade ettiğini ve kendisiyle sabit olan hükmün de kıyasla sabit olan hükmün aksine nassla sabit olan hüküm gibi kabul ettiğini nakleder. Hanefîler ise nassın iktizâsının ihtiyaç ve zarurete binaen sabit olduğunu ve nass gibi umûm ifade etmediğini

⁵⁰⁴ Ebû Davud, “Salât”, 200.

⁵⁰⁵ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 248.

⁵⁰⁶ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 246, 247, 248.

⁵⁰⁷ Ebû Bekir b. Muhammed b. Abdülmümin Takiyyuddin el-Hüseynî, el-Hasinî, *Kifâyetu'l-Ahyâr*, thk. Ali Abdulhamit Baltacı ve Muhammed Vehbî Süleyman, 1. Baskı, Dâru'l-Hayr, Şâm 1994, s. 125.

⁵⁰⁸ Hafız Senâullah ez-Zâhidî, *Telhîsu'l-Usûl*, 1. Baskı, Merkezu'l-Mahtûtât, Küveyt 1994, s. 26.

söylerler.⁵⁰⁹ Nassın iktizâsının Şâfiî'ye göre umûm ifade edip Hanefîlere göre umum ifade etmemesindeki ihtilaf aşağıda vereceğimiz örneklerde etkili olmuştur.

a) Nassın iktizâsının umûm ifade etmesindeki ihtilaf

Serahsî, Şâfiî'nin *إِنْ أَكَلْتُ فَعَبْدِي حُرٌّ* “Yemek yediğim takdirde kölem özgür olsun.” diyen bir kimsenin niyetine bakılması gerektiğini nakleder. Çünkü nassın delâleti nass gibi umûm ifade ettiği için bu örnekte tek bir yiyecek kast edildiği gibi bütün yiyecekler de kast edilmiş olabilir. Bu durumda kişi tek bir yiyeceği kasdederek, *ان اكلت طعاما* “Eğer bir yiyecek yesem.” dese âmi tahsîs etmiş olur.⁵¹⁰

Şâfiî mezhebine göre, *ان اكلت فعبدى حر* sözünde olduğu gibi, nefî ya da şart edatından sonra gelen mutaaddi fiilin mef'ûlü belli değil ise o fiil umûm ifade eder ve tahsîse uygun hale gelir. Bu nedenle, bu örnekte kişi bütün yiyecekleri değil bir yiyeceği de kast etmek suretiyle âm olan bu ifadeyi tahsîs etmiş olabilir.⁵¹¹

b) İkrâh, hata ve unutmayla ilgili ihtilaf

Serahsî, Şâfiî'nin *رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا اسْتُكْرِهَ وَاعْلِيهِ* “Ümmetimden hata, unutma ve üzerinde zorlandıkları hususlar (ın hükmü-günahı) kaldırıldı.”⁵¹² hadisine dayanarak ikrah, hata ve unutmadan dolayı meydana gelen kusurların hem dünya hem de ahirette bağışlandığını savunduğunu söylemektedir. Çünkü burada nassın iktizâsı gereği takdir edilmesi gereken ifade umûm ifade eder ve hem dünya hem de ahiret hükümlerini kapsamaktadır. Bu sebeple Şâfiî, zorlama altında olan kimse ile hata yapan kimselerin boşanmalarının geçerli olmadığını, aynı şekilde baskı altında kalarak orucunu bozan kimsenin de orucunun bozulmadığını savunmaktadır. Hanefîler ise bu hadiste nassın iktizâsı söz konusu olmadığı için umûmdan bahsetmenin doğru olmadığını söylerler. Onlara göre, bu hadis

⁵⁰⁹ Hanefîlere göre, nassın iktizâsında takdir edilebilen ifade, zaruret miktarınca takdir olunur. Buna göre her ifade değil, sadece ihtiyaç duyulan ifade takdir olunabilir.

⁵¹⁰ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 250.

⁵¹¹ Ebû Muhammed Abdurrahim b. Hasan el-İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl Şerhu Minhâci'l-Usûl*, 1. Baskı, Dârul-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 1999, s. 189.

⁵¹² İbni Mâce, “Talâk”, 2035.

metninden bir hazıf (düşme) söz konusudur. O da günah anlamına gelen اِثْمٌ lafzıdır.⁵¹³

Şâfiî'ye göre, bir kimse zorlandığı şeyi söylemediği takdirde, öldürüleceğinden ya da kendisine büyük bir zararın dokunacağından endişe ederse, bu durumda ikrah altında söylediği sözler hüküm doğurmamaktadır. Örneğin bu kimsenin ikrah altında alış-veriş veya talak lafzını söylemesi geçerli değildir. Bu durumda alış-veriş de talak da gerçekleşmez.⁵¹⁴

Oruçlu bir kimseye orucunu bozuncaya kadar baskı yapılması durumunda, Şâfiî mezhebinde tercih edilen görüşe göre, oruç bozulmaz. Çünkü ikrah altında olan kişinin unutan kimse gibi iradesi bulunmamaktadır.⁵¹⁵

Hata ile talak lafzını ağızına alan kimseye gelince, Şâfiî ulemasına göre böyle bir kimsenin talakı vaki olmaz. Çünkü hata sebebiyle kişinin kastı yok olmakta, kasdın olmadığı yerde talak meydana gelmemektedir.⁵¹⁶

Gerek Şâfiî gerekse Şâfiî mezhebinin kaynaklarında yukarıdaki konuları Serahsî'nin Şâfiî'ye atıfta bulunduğu gibi tespit ettik, ancak bu konuların nassın iktizası ile ilişkilendirilmesi yönünden herhangi bir bilgiye rastlamadık.

c) Talakla ilgili ihtilaf

Serahsî'nin, Şâfiî'ye nispet ettiği görüşe göre, bir kimse karısına üç talakı kast ederek, أَنْتِ طَالِقٌ أو طَلَّقْتُكَ “Sen boşsun ya da ben seni boşadım.” demesi durumunda, karısı üç talakla boş olur. Çünkü burada nassın iktizası sözkonusudur ve nassın iktizâsı aynen nass gibi umûm ifade eder. Yukarıdaki örnekte طَالِقٌ ifadesi طَلَقًا lafzının takdir edilmesini gerektirir. طَلَقًا lafzı da nekra olduğu için umûm ifade eder ve üç talakı da kapsar. Hanefîlere göre طَالِقٌ sözü bir tek talakı gerektirir. Artık burada kişinin niyetine ve çokluğa mahal yoktur. Çünkü niyet, lafzın birçok manaya

⁵¹³ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 251.

⁵¹⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, III, s. 240.

⁵¹⁵ Allame Muhammed Zührî el-Gamrâvî, *Sirâcu'l-Vahhâc*, Dâru'l-Marife, Beyrut ty. s. 140.

⁵¹⁶ Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmiyyu ve Edilletuhû*, IX, 4. Baskı, Dâru'l-Fikir, Şam s. 6887.

(s.a.s), إِنَّ الصَّافَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ (s.a.s), *nişanelerindendir.*⁵²⁰ ayetine işaret ederek “Allah hangisi ile başladıysa siz de onunla başlayın.”⁵²¹ diyerek cevap vermiştir. Hz. Peygamber’in (s.a.s), sahâbeye böyle demesi و harfinin tertip ifade ettiğini göstermektedir. Aynı şekilde يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا “Ey iman edenler, rükû edin, secde edin...”⁵²² ayetinde secde ile rükû arasındaki tertip و harfi ile sağlanmışır. Hanefîler, öncelikle و harfinin tertip ifade edip etmediği hususunun dini bir meseleden ziyade, dil kuralları ile ilgili bir mesele olduğunu söylerler. Dil kurallarına göre ise و harfi tertip ifade etmemektedir.⁵²³ Kaldı ki tertip için ف harfi vaz edilmiştir. Eğer و harfinin de tertip için vaz edildiği kabul edilirse bu durum faydası olmayan tekrardan başka bir şey olmayacaktır.⁵²⁴ Rükû ile secde arasındaki tertibin vav harfi sayesinde olmadığı da açıktır. Çünkü Allah’ın (c.c) Hz. Meryem’e وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ “...Secde et ve rükû edenlerle beraber rükû et.”⁵²⁵ şeklindeki emri, Şâfiî’nin dediğinin aksini göstermektedir. Hz. Peygamber’in (s.a.s) “Allah hangisi ile başladıysa siz de onunla başlayın.” hadisine gelince, Hz. Peygamber’in (s.a.s) böyle demesi, و harfinin tertip ifade ettiğini ve bu tertibin gerekli olduğunu belirtmek için değil, hükmün bu şekilde kavranmasının daha kolay ve yapılmasının daha faziletli olacağını belirtmeye yöneliktir.⁵²⁶

Serahsî, Şâfiî’nin vermiş olduğu delilleri teker teker ele alıp Hanefîlerinki ile karşılaştırarak, görüşünün zayıf olduğunu imâ etmektedir.

Şâfiî, abdestte tertibin farz olduğunu söylerken, bunun و harfinin tertip manasında kullanılmasından kaynaklandığı ile ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. O, abdestteki tertibi hadis-i şerife dayandırmıştır. Mesela Şâfiî, abdestle ilgili ayeti açıklarken, Resulüllah’ın (s.a.s) abdest alırken, Allah’ın (c.c) emrettiği şekilde abdest aldığını, onun başladığı ile başladığını ve abdest alan

⁵²⁰ Bakara, 2/158.

⁵²¹ Beyhâkî, es-Sünen, I, s. 137.

⁵²² Hac, 22/77.

⁵²³ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 200.

⁵²⁴ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 201.

⁵²⁵ Ali İmran, 3/43.

⁵²⁶ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 202.

kimselerin de buna riayet etmesi gerektiğini bildirmiştir. Şâfiî bundan hareketle, abdestte tertibe riayet etmenin gerekliliğine vurgu yapmıştır.⁵²⁷

b) ف/fe harfi

Serahsî, Şâfiî'nin *لِفُلَانٍ عَلَىٰ دِرْهَمٍ فِدْرَهْمٌ* “Filancanın bende bir dirhemi vardır, bir dirhemi, vardır.” diyen kimsenin bir dirhem borçlu olduğunu kabul ettiğini söyler. Çünkü bu misalde fe harfi gerçek manası olan atıf için değil, pekiştirme anlamında kullanılmıştır. Sanki bu sözü söyleyen kişi; “Filancanın bende bir dirhemi vardır, yani bir dirhemi vardır.” demiştir.⁵²⁸

Serahsî, Şâfiî'nin yukarıdaki misalde olduğu gibi fe harfinin manasını görmezden geldiğini ve ma'tuf ile ma'tufun aleyh arasındaki ilişkiyi dikkate almadığını söyleyerek, onu eleştirmiştir.⁵²⁹

Bu konuda Serahsî'nin Şâfiî'ye nispet ettiği görüş ile Şâfiî'nin eserlerindeki bilgi arasında kısmen farklılık söz konusudur. Örneğin, Şâfiî'ye göre bir kimse; *لَهُ عَلَىٰ دِرْهَمٍ فِدْرَهْمٌ* “Filancanın benden bir dirhem alacağı vardır, bir dirhem alacağı vardır.” deyip *دِرْهَمٍ فِدْرَهْمٌ* ifadesi ile başka bir dirhemi kast ederse bu durumda iki dirhem borçlu olduğunu kabul etmiş sayılır. Eğer kişi *دِرْهَمٍ فِدْرَهْمٍ* ifadesini önceki ifadeyi pekiştirmek ya da güzel olduğunu beyan etmek için söyledi ise bu durumda bir dirhem borçlu olduğunu itiraf etmiş olur.⁵³⁰

2.4.2. Cer Harfi

Burada cer harflerinden olan ب/be harfi üzerinde durulacak ve bu harfin, başın meshi ile ilgili ayette farklı anlamlarda kullanılması sonucu meydana gelen ihtilafa değinilecektir.

Serahsî, Şâfiî'nin *وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ* “Başınıza mesh edin.”⁵³¹ ayetindeki be harfinin *تَبْعِيضٌ* teb'îz (bir kısım) anlamında olduğunu, bu nedenle başın *بَعْضٌ* ba'z denebilecek kadar az bir kısmının –ki bu da baştaki birkaç kılın mesh edilmesidir–

⁵²⁷ Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, s. 98.

⁵²⁸ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 209.

⁵²⁹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s.209.

⁵³⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, VI, s. 238.

⁵³¹ Maide, 5/6.

mesh edilmesinin yeterli olacağını savunduğunu söyler. Hanefîlere göre ise ayetteki be harfi teb'îz anlamında kullanılmaz. Çünkü konuluş itibarı ile teb'îz için من harfi konulmuştur. Be harfinin teb'îz manasında kullanılması gereksiz bir tekrardan başka bir şey değildir. Serahsî, Şâfiî'nin ayetteki be harfine teb'îz anlamını yüklemesinin hiçbir gerekçesinin olmadığını söyleyerek görüşüne karşı çıkar.⁵³²

Şâfiî başın az bir kısmının mesh edilmesinin yeterli olduğunu söylerken, Serahsî'nin iddia ettiği gibi bu hükmü ayette geçen be harfinin manasına değil, konu ile ilgili ayet ve hadislerin zahir manasına hamletmiştir. O, başın meshi ile ilgili yukarıdaki ayeti açıklarken, bir kimsenin başının az bir kısmını mesh etmesi durumunda başını mesh etmiş sayılabileceğini ve bunun ayetin en belirgin manası olduğunu söyler. Diğer taraftan sünnet de başın az bir kısmının mash edilmesi ile iktifa edilebileceğini belirtir.⁵³³

Fahrettin er-Razî de *وامسحوا براءوسكم* ayetinde olduğu gibi, kendi başına muta'addi (geçişli) olan fiiller be harfi ile bittiğinde, Serahsî'nin iddia ettiğinin aksine teb'îz ifade ettiğini söyler.⁵³⁴

2.5. NASSLARLA İLGİLİ YAPILAN BAZI FASİT VECİHLERDE ŞÂFİİ'YE NİSPET EDİLEN GÖRÜŞLER

Serahsî burada, nasslarda açık bir şekilde geçmeyen ifadelere hüküm bina etme konusunda birtakım yanlış görüşlerin olduğunu ve bunlardan bazılarının da Şâfiî'ye ait olduğunu dile getirir. Şâfiî'ye nispet ettiği bu görüşler bir hükmün varlığı için konulan vasfın⁵³⁵ ortadan kalkması ile hükmün aksinin anlaşılıp anlaşılmaması, hükmün bağlı olduğu şartın ortadan kalkması ile hükmün aksinin anlaşılıp anlaşılmaması, mutlakın mukayyede hamledilmesi ve nazım harfi ile zikredilen hususların aynı hükme tabi olup olmaması konularıdır.

⁵³² Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 228, 229.

⁵³³ Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, s. 97.

⁵³⁴ Râzî, I, s. 379.

⁵³⁵ Burada vasıftan kasıt, illet manasında olan vasıf değil, sıfat olarak zikredilen ve hükmü etkileyen vasıf demektir.

a) Hükümün varlığını gösteren vasfın ortadan kalkmasıyla hükmün aksinin anlaşılması

Hükümün varlığını doğrudan etkileyen vasıf, var olduğu zaman hükmün varlığı devam eder, ancak bu vasıf yok olduğu zaman hükmün aksinin anlaşılıp anlaşılmaması tartışılmıştır.

Serahsî, Şâfiî'nin hükmün varlığını gösteren vâsfın yok olmasının hükmün aksini gerektirdiğini ve bunun tıpkı nassla⁵³⁶ belirlenmiş hüküm mesabesinde olduğunu kabul ettiğini söyler.⁵³⁷ Şâfiî'nin bu görüşüne, aşağıda vereceğimiz konuları örnek gösterebiliriz:

1. Cariye ile evlenmenin hükmü

Serahsî, Şâfiî'nin *ومن لم يستطع منكم طَوْلاً أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ* *“Sizden kimin, hür Mü'min kadınlarla evlenmeye gücü yetmezse sahip olduğunuz Mü'min genç kızlarınızdan (cariyelerinizden) alsın.”*⁵³⁸ ayetinde *فَتَيَاتٍ* kelimesinin *مُؤْمِنَاتٍ* kelimesiyle nitelendiğini ve bu vasfın olmadığı durumlarda nikâhın helal olmayacağını savunduğunu naklader. Başka bir ifadeyle, hür bir kadınla evlenmeye gücü olmayan bir kimsenin ehl-i kitaptan olan cariyeyle nikâhlaması caiz değildir. Hanefîlere göre ise vasfın varlığında hükmün varlığı söz konusu olduğu halde, vasfın yokluğunda hükmün aksi söz konusu değildir. Bu sebeple onlar, ehl-i kitaptan olan cariyeyle evlenmeyi caiz görürler.⁵³⁹

Şâfiî'ye göre, cariyelerin nikahı ile ilgili olan ayette, Allah (c.c) mümin cariyelerin nikâhının cevâzını iki şarta bağlamıştır. Bunlardan biri, erkeğin hür kadınlarla evlenmeye gücünün yetmemesi, diğeri de zinaya girme endişesidir. Bu iki şartı taşıyan bir kimse ancak Müslüman bir cariye ile evlenebilir. Çünkü ayette geçen cariye, mümin olarak vasıflanmıştır. Bir vasfa bağlı olarak verilen hüküm, vasfın

⁵³⁶ Nasstan kasıt, açıkça zikredilen ifade demektir.

⁵³⁷ Bu mesele bazı kaynaklarda mefhûmu'l-muhâlffet olarak geçer.

⁵³⁸ Nisa, 4/25.

⁵³⁹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 256.

yokluğunda söz konusu edilemez. Bu nedenle erkek Mü'min yukarıda bahsedilen iki şartı kendinde bulundursa bile ehl-i kitaptan olan bir cariye ile evlenemez.⁵⁴⁰

2. Üvey kızlarla evlenmenin hükmü

Serahsî'nin Şâfiî'ye nispet ettiği görüşe göre, nikâhı haram kılınan kadınların zikredildiği *وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ* "...Kendileriyle zifafa girdiğiniz karılarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız (da size haram kılınmıştır.)"⁵⁴¹ ayetinde geçen üvey kızların nikâhının haram olmasının sebebi, onların kendileriyle meşru bir şekilde zifafa girilen kadınların kızları olarak vasıflanmasıdır. Ancak o kızların anaları ile olan zifaf zina şeklin olursa haram hükmü meydana gelmez. O halde üvey kızlar, kendileriyle zifafa girilmeyen kadınlardan olsa nikâhları helal olur. Görüldüğü gibi hükmün varlığı vasfın varlığına; yokluğu da vasfın yokluğuna bağlıdır. Hanefîler ise vasfın yokluğunun hükmün yokluğunu gerektirmediğini, ayrıca zifafın zina yoluyla da olsa haramlık oluşturduğunu savunurlar.⁵⁴²

Şâfiî'ye göre, bir kimse zifafa girmeden, nikahladığı kadın vefat ederse, bu adam o kadının kızları ile evlenebilir. Çünkü Allah (c.c) *مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ* buyurarak, üvey kızların nikâhının haram olduğunu, kızların anneleri ile zifafa girme kaydına bağlamıştır. Dolayısıyla zifaf varsa haramlık vardır, zifaf yoksa haramlık da yoktur.⁵⁴³

Şâfiî mezhebine göre zina sebebiyle hurmet meydana gelmez. Örneğin, bir kimse zina yaptığı kadının hem annesiyle, hem de kızlarıyla evlenebilir. Çünkü Allah (c.c) gerek kan bağı gerekse nikâh yoluyla kullarına büyük nimetler bahşetmiştir. Dolayısıyla nikahla sabit olan bazı hükümlerin zina gibi çirkin bir yolla sabit olması doğru değildir.⁵⁴⁴

⁵⁴⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, V, s. 6, 7.

⁵⁴¹ Nisa, 4/23.

⁵⁴² Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 256, 257.

⁵⁴³ Şâfiî, *el-Ümm*, V, s. 160.

⁵⁴⁴ Şemseddin, Muhammed b. Ahmet el-Hatib eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 1994, s. 292.

3. Gayri Müslim kölenin fitır sadakası

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَضَ صَدَقَةَ الْفِطْرِ عَلَى كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ “Nebi Sallallahu aleyhi ve sellem, Müslüman hür ile Müslüman köleye fitır sadakasını farz kıldı.”⁵⁴⁵ hadisinde geçen kölenin Müslümanlık vasfıyla zikredildiğini bu nedenle Müslüman olmayan kölenin fitır sadakasının efendisine vacip olmadığını savunduğunu belirtmektedir. Çünkü bu hadiste köle Müslümanlık vasfı ile kayıtlanmıştır, Müslümanlık vasfının olmadığı durumda hüküm ortadan kalkar. Şâfiî kendi görüşünü doğrulamak için şu hadisi de delil olarak vermektedir: “Beş otlayan deve de bir koyun vardır (zekattır).”⁵⁴⁶ Ona göre bu hadiste geçtiği gibi, develer otluyorsa zekata tabi; otlamıyorsa zekata tabi değildir. Başka bir ifadeyle, zekatın vucûbu hayvanın otlamasına bağlanmıştır. Bu vasıf varsa hüküm var olup, vasfın olmadığı yerde hüküm de olmaz. Hanefîlere göre ise vasfın yokluğu hükmün yokluğunu gerektirmediği için hadisteki Müslümanlık vasfının olmayışı hükmün aksini gerektirmemektedir. Bu nedenle onlar, Müslüman olmasa da kölenin fitır sadakasının efendisi tarafından verilmesinin vacip olduğunu kabul ederler.⁵⁴⁷

Şâfiî’ye göre, yukarıdaki ان النبي صلى الله عليه وسلم فرض صدقة الفطر على كل حر وعبد من المسلمين hadisten anlaşıldığına göre, Allah Resulü (s.a.s) fitır sadakasını sadece Müslüman kimselere farz olduğunu bildirmiştir. Zira bu hüküm Kur’ân’ın konu ile ilgili bildirdiği hükme de uygundur. Çünkü Kur’ân’da sadakanın Mü’minler için temizleyici olduğu anlatılmaktadır. Bu nedenle Müslüman olmayanların fitır sadakasıyla temizlenmeleri söz konusu değildir.⁵⁴⁸

Ayrıca otlayan hayvanlarda zekat olduğunu bildiren hadisten anlaşıldığına göre, otlamayan hayvanlarda zekat yoktur. Yani hüküm vasfa bağlı olup, vasfın yokluğunda hüküm de yok olmaktadır.⁵⁴⁹

⁵⁴⁵ İbni Mâce, “Zekat”, 21.

⁵⁴⁶ Hakim, I, s. 552.

⁵⁴⁷ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 257.

⁵⁴⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, II, s. 67, 68.

⁵⁴⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, II, s. 25.

b) Şarta bağlı olan hükümlerde, şartın yokluğunun hükmün aksini gerektirmesi meselesi

Burada Şâfiî'ye iki görüş nispet edilmiştir. Bunlardan biri, hür kadınlarla evlenme gücüne sahip olanların cariyelerle evlenmelerinin caiz olup olmaması, diğeri de kocası tarafından zina suçuyla itham edilen kadının liâna yanaşmaması durumunda, kendisine had cezasının uygulanıp uygulanmamasıdır.

1. Hür kadınlarla evlenmeye gücü yeten kimsenin cariye ile evlenmesi

Serahsî'nin Şâfiî'ye nispet ettiği görüşe göre, varlığı şartın varlığına bağlı olan hükümlerde şart varsa hüküm var olup şart yoksa hükmün aksi anlaşılmaktadır. Mesela *ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات* “Sizden kimin, hür Mü'min kadınlarla evlenmeye gücü yetmezse sahip olduğunuz Mü'min genç kızlarınızdan (cariyelerinizden) alsın.”⁵⁵⁰ ayetinde cariyelerle evlenmenin caiz olması, hür kadınlarla evlenmeye güç yetirememe şartına bağlanmıştır. O halde bu şart ortadan kalktığı zaman, başka bir ifadeyle, kişi hür kadınlarla evlenme gücüne kavuştuğu zaman artık cariyeyle evlenemez. Bu hüküm aynen nassta zikredilmiş gibi kabul edilmektedir. Hanefîlere gelince, onlar bir şarta bağlı olan hükümlerde şart var olduğu sürece hükmün devam ettiğini savunurken, şartın yokluğunda ise hükmün yokluğunu kabul etmezler. Zira onlara göre şart yok olunca hükmün aksi değil, şarttan önceki hüküm tekrar sabit olur.⁵⁵¹

Varlığı bir şartın varlığına bağlı olan hükümlerde, hüküm şarta bağlı olduğu için şart varsa hüküm vardır şart yoksa hüküm de yoktur. Ancak bu durum, hükmün varlığını gerektirecek başka bir şartın varlığı bilinmediği durumlarda geçerlidir. Eğer bilinen şartın dışında hükmü gerektirecek başka bir şart varsa o takdirde hükmün yokluğuna hükmedilemez.⁵⁵²

Şâfiî, bir şarta bağlı olarak mubah kılınan bir davranışın şartın varlığında mubah olduğunu, yokluğunda ise mubah olmadığını söyler. Mesela, *ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات* ayetinde geçtiği gibi mümin cariyelerin nikahının caiz olması

⁵⁵⁰ Nisa, 4/25.

⁵⁵¹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 260.

⁵⁵² Basrî, I, s. 141.

hür kadınlarla evlenme gücüne sahip olmayanlar içindir. Bu nedenle hür kadınlarla evlenme gücüne sahip olan kimselerin cariyelerle evlenmeleri mubah olmaz.⁵⁵³

2. Kocası tarafından zina iftirasına uğrayan kadının liâna yanaşmaması durumunda had cezası ile cezalandırılması meselesi

Serahsî, Şâfiî'nin liân ile ilgili olan *وَيَذَرُهَا الْعَذَابُ انْ تَشْهَدَ اَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ اَنَّهُ لَمِنْ الْكَافِرِيْنَ* Serahsî, Şâfiî'nin liân ile ilgili olan *...Kocasının yalancılardan olduğuna dair Allah'ı dört defa şahit getirmesi (Allah adına yemin etmesi)...kadından cezayı kaldırır.*⁵⁵⁴ ayetinde, kadının kendini had cezasından kurtarması, liâna yanaşma şartına bağlandığını, yanaşmadığı takdirde ise kendisine had cezasının uygulanacağını savunduğunu söylemektedir. Başka bir ifadeyle burada hüküm şarta bağlı olduğu için kadının liâna yanaşması durumunda had cezasından kurtulduğunu, yanaşmadığı durumda ise had cezasından kurtulmadığı söz konusudur.⁵⁵⁵

Şâfiî mulaâne ile ilgili bilgiler verdikten sonra, buradaki hükmün şartın varlığı ya da yokluğuna bağlı olup olmadığına dair herhangi bir değerlendirme yapmayıp, kendi görüşünü nass üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. O, Mulaâne olayında kadının liâna yanaşmaması durumunda takip edilmesi gereken adımları şöyle dile getirmiştir:

*“Liâna önce erkek başlar. Bundan sonra kadının mulaânede bulunması gerekir. Eğer kadın bundan kaçınırsa kendisine hadd cezası uygulanır. Zira Allah (c.c) وَيَذَرُهَا الْعَذَابُ انْ تَشْهَدَ اَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ اَنَّهُ لَمِنْ الْكَافِرِيْنَ buyurarak, kadının hadd cezasından ancak mulaâneye yanaşmakla kurtulabileceğini bildirmiştir.”*⁵⁵⁶

c) Mutlakın mukayyede hamli

Serahsî, Şâfiî'nin ister aynı, ister farklı konularda olsun mutlakın her zaman mukayyede hamledilebileceğini savunduğunu söyler. Aynı konuda bir şeyin hem mutlak hem de mukayyed olması imkansız olduğu için mutlak mukayyede

⁵⁵³ Şâfiî, *el-Ümm*, V, s. 6.

⁵⁵⁴ Nur, 24/8.

⁵⁵⁵ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 262.

⁵⁵⁶ Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, s. 229.

hamledilir. Mutlakın mukayyede hamlini gerektiren sebep, mutlakın sâkit (susan) mukayyedin ise nâtik (konuşan) olmasıdır. Bu durumda mutlak, asıl olmaya daha çok layık olan mukayyede hamledilerek her ikisi mukayyed hale getirilir. Şâfiî, buna dayanarak zekat, şahitlik ve kurban gibi meselelerde mutlak olan nassları mukayyed olan nasslara hamletmiştir. Örneğin, zekata tabi hayvanlar bazı nasslarda mutlak, bazı nasslarda ise mukayyet olarak zikredilmiş, mutlak olanlar mukayyet olanlara hamledilmiştir. Şahitlik konusunda, Şahitlerle ilgili adalet vasfının zikredilmediği mutlak nasslar, adalet vasfı ile kayıtlanan nasslara hamledilmiştir. Aynı şekilde hacda kesilen kurbanlardan mutlak olarak zikredilen kırân ve temettü' kurbanları, *ومن قتله* "Sizden her kim (ihramlı iken) onu (avı) kasten öldürürse (kendisine) bir ceza vardır. (Bu ceza kurbanı), Kabe'ye ulaştırılmak üzere, öldürdüğünün dengi olup, içinizden iki âdil kimsenin takdir edeceği bir kurbanlık hayvandır..."⁵⁵⁷ ayetinde Kabe'ye ulaştırılma vasfı ile kayıtlanan ceza kurbanına hamledilmiş ve hepsinde Kabe'ye ulaştırılma şartı aranmıştır.⁵⁵⁸

Konuların farklı olması durumunda mutlakın mukayyede hamline gelince, Serahsî'nin Şâfiî'ye nispet ettiği görüşe göre, burada da mutlak mukayyede hamledilir. Çünkü mukayyetteki kayıt, doğrudan hükmü etkilemektedir. Başka bir ifade ile kaydın yokluğu var olan hükmün aksini gerektirirken⁵⁵⁹ varlığı benzer konularda aynı hükmün geçerli olduğunu gerektirir. Bundan dolayı Şâfiî, yemin ve zihâr kefaretilerinde mutlak olarak zikredilen köleyi, adam öldürme kefaretilerinde Mü'min vasfı ile kayıtlanan köleye hamlederek iman vasfını hepsinde gerekli görmüştür. Çünkü bu konular kefareti gerektiren benzer konulardır. Benzer konulardaki kefaretin niteliği de aynı olması gerekir. Aynı şekilde tahâret konusunda, teyemmümde mutlak olarak zikredilen el, abdestte dirsekle kayıtlanarak zikredilmiştir. Şâfiî'ye göre burada da mutlak mukayyede hamledilmiş, bunun neticesinde, abdestte el ile birlikte yıkanması farz olan dirseklerin teyemmümde toprakla mesh edilmesi gerekli hale gelmiştir. Ancak mutlakın mukayyede hamli, kefaretiler ve namaz gibi ibadetlerin miktarında söz konusu olamaz. Çünkü miktar vasfı

⁵⁵⁷ Maide, 5/95.

⁵⁵⁸ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 267

⁵⁵⁹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 267, 268, 269.

olarak değil isim olarak zikredilir. Daha açık bir ifade ile isim vasıf sayılmadığı için mutlak ve mukayyede konu olmaz. Şâfiî'nin genel olarak mutlakın mukayyede hamledilmesi gerektiğini söylemesi, bunu her konuda kabul ettiği anlamına gelmez. Mesela yemin kefaretinde mutlak olarak zikredilen kefarete orucu, zihâr ve adam öldürme kefaretinde peş peşe olmak kaydı ile kayıtlanmış olan oruçlara hamledilmez. Çünkü kefarete orucu başka yerlerde, farklı bir kayıtlarla zikredilmiştir. Örneğin, فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم...Üçü hacda, yedisi de döndüğünüz zaman (olmak üzere) tam on gün oruç tutar.”⁵⁶⁰ ayetinde oruç kefareti peş peşe değil, farklı günlerde tutulmak üzere kayıtlanmıştır. Bir yandan orucun peş peşe olması diğer yandan peş peşe olmaması gibi kayıtlar söz konusudur. Burada mutlak olarak zikredilen orucu mukayyet olan nasslardan birisine hamlini gerektirecek bir delil bulunmadığı için burada mutlak mukayyede hamledilmeyip, mutlak olarak bırakılmıştır. Şâfiî, bunları söyledikten sonra, konu ile ilgili Hanefîlerin görüşüne karşı çıkar. Ona göre Hanefîler mutlak olan yemin kefaretindeki orucu mukayyed olan diğer kefaretlerdeki oruca hamlederek hepsinde peş peşe olma şartını kabul etmiş, ancak yemin kefaretindeki mutlak olarak zikredilen köleyi adam öldürme kefaretindeki mukayyed olan köleye hamletmeyerek, Müslümanlık vasfını yemin kefareti olan kölede aramamışlardır. Oysa Hanefîlerin burada mutlakı mukayyede hamletmeleri gerekirdi.⁵⁶¹

Hanefîler Şâfiî'nin bütün bu eleştirilerine uzunca cevaplar vererek, Şâfiî'nin eleştirilerinin haklılık payı olmadığını zikrederler.⁵⁶²

Serahsî'nin yukarıda Şâfiî'ye nispet ettiği görüşlerin Şâfiî'nin ya da Şâfiî mezhebinin kaynaklarında tespit edilmeye çalışılacaktır. Şöyle ki Şâfiîlere göre, mutlak olarak zikredilen nassların mutlak, mukayyet olarak zikredilen nassların da mukayyed olarak kabul edilmesi esastır. Ancak nasslar tamamen birbirinden farklı konularla ilgili ise mutlak mukayyede hamledilmezken, konular aynı ise mutlak mukayyede hamledilir. Örneğin, zihâr kefaretinde köle mutlak olarak zikredildiği halde, adam öldürme kefaretinde mümin olarak kayıtlanmıştır. Bu durumda mutlak mukayyede hamledilir. Ancak mutlakın mukayyede hamlinin de bir istisnası vardır.

⁵⁶⁰ Bakara, 2/196.

⁵⁶¹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 267, 268.

⁵⁶² Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 269.

O da birden fazla mukayyed olan nasslardaki kayıtların zıt anlamlı olmasıdır. Mesela yemin kefaretindeki oruç mutlak olarak zikredilmiş, ancak zihâr kefaretindeki oruç peşe peşe ve temettu' haccında ise peş peşe olmamakla mukayyet olmuştur. Bu durumda, yemin kefaretindeki mutlak oruç, ne zihâr kefaretindeki oruca ne de temettu' haccındaki oruca hamledilir. Çünkü nassların birinde orucun peş peşe olması, diğerinde ise bunun aksi söz konusudur ve mutlakı bunlardan herhangi birine hamlini gerektiren bir delil de yoktur.⁵⁶³

Şâfiîlere göre, şahitlerden bahseden nasslardan biri şahitlerin adil olmasından, başka bir nass da onlardan mutlak olarak bahsetmektedir. Örneğin, *وَاشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنْكُمْ* "...İçinizde adil iki kimseyi şahit tutun..."⁵⁶⁴ ayetinde şahitler adalet vasfı ile zikredilirken, *وَاسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ* "...İçinizde iki erkeği şahit tutun..."⁵⁶⁵ ayetinde ise şahitler mutlak olarak zikredilmişlerdir. Bu durumda mutlak olan nass mukayyet olan nassa hamledilir.⁵⁶⁶

Şâfiî, abdestte dirseklerin yıkanması farz olduğu gibi teyemmümde de dirseklerin toprakla birlikte mesh edilmesinin farz olduğunu söyler. Çünkü teyemmüm abdestin bedelidir. Abdestte söz konusu olan şey teyemmümde de dikkate alınmalıdır.⁵⁶⁷

d) Aynı nazımla zikredilen hususların aynı hükme tabi olması meselesi

Bazı fakîhlere göre aynı nazımla⁵⁶⁸ zikredilenler aynı hükme tabi olur. Örneğin, *فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ* "... Hacda cinsel ilişki, günaha sapsak, kavga etmek yoktur..."⁵⁶⁹ ayetinde cinsel ilişkide bulunmak, günaha sapsak ve kavga etmek ifadeleri, nazım harfi olan و /vav ile birbirine bağlanmıştır. Bu nedenle

⁵⁶³ Şirâzî, *el-Lüma*, s. 44.

⁵⁶⁴ Talak, 56/2.

⁵⁶⁵ Bakara, 2/282.

⁵⁶⁶ Sem'ânî, II, s. 327.

⁵⁶⁷ Şâfiî, *İhtilâfûl Hadîs*, I. Baskı, Dâru'l-Marife, Beyrut 1990, s. 608.

⁵⁶⁸ Nazım harfi olan و /vav birbirinden bağımsız olan cümlelerin arasına girer. Amacı ise cümleleri birbirine atfetmek değil, sadece bu cümleleri aynı nazımla (uslupla) bir arada zikredilmesini sağlamaktır. Geniş bilgi için bkz. Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 273,274.

⁵⁶⁹ Bakara, 2/197.

hac ibadetine engel olma noktasında bu durumlar eşit hükme tabi olup haramlık dereceleri aynıdır.⁵⁷⁰

والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا
باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك
واصلحوا فان الله غفور رحيم
*Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra dört şahit
getiremeyenlere seksen değnek vurun. Artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin.
İşte bunlar fâsık kimselerdir. Ancak tövbe edip bundan sonra ıslah olanlar müstesna
Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.*”⁵⁷¹ ayette geçen واولئك lafzındaki
و harfinin nazım için mı, yoksa atıf için mı? olduğu hakkında ihtilaf söz konusudur.
Serahsî, Şâfiî’nin yukarıdaki ayette geçen ‘ولا تقبلوا’ cümlesindeki و harfinin nazım,
‘واولئك’ cümlesindeki و harfinin ise atıf için olduğunu söyler. Bunun sonucunda
sonraki ayette istisna, hem fasıklık hem de şahitlik konularına râci olur. Daha açık bir
ifadeyle, tövbe ettiği takdirde, Allah hem iftira edenlerin şahitliğini kabul eder, hem
de fâsık olanları bağışlar. Ancak istisna, atıftan önceki konuya yani seksen değnek
cezasına râci değildir. Bu nedenle değnek cezası tövbe ile affedilmez. Serahsî,
Şâfiî’nin görüşünü değerlendirdikten sonra, Hanefîlerin görüşünün daha isabetli
olduğunu söyler. Çünkü Şâfiî’nin görüşünde, hem lafız hem de mana bakımından bir
uyumsuzluk söz konusudur. Şâfiî’nin atıf için uygun olan ولا تقبلوا deki vav harfini
nazım; nazım için uygun olan واولئك deki vav harfini de atıf için kabul etmesi lafız
bakımından bir uyumsuzluk olduğunu gösterir. Çünkü ولا تقبلوا cümlesinin فاجلدوا
cümlesine atfı mümkün iken, واولئك cümlesinin buna atfı mümkün değildir. Zira ilk
ikisi yöneticilere yönelik hitap iken sonuncusu fâsıkların durumunu haber
vermektedir. Mana cihetiyle uyumsuzluğa gelince, ولا تقبلوا cümlesi, فاجلدوا cümlesi
ile birlikte had cezasının manasını tamamlayıcı özelliğe sahiptir. İftiracılar seksen
değneğin vurulması ile birlikte onların şahitliğinin reddedilmesi onlara daha fazla acı
verir ve onları bu çirkin işten vazgeçirmeye vesile olur. Ancak واولئك cümlesi atıf
olarak alındığında bu manayı vermemektedir.⁵⁷² Ayrıca Şâfiî, ayetteki ثم /sümme
harfinin takip ve erteleme manasını da göz ardı ederek had cezasını yalnızca iftira
olayına bağlamıştır. Başka bir deyişle, iftira olayı gerçekleşir gerçekleşmez,

⁵⁷⁰ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 273.

⁵⁷¹ Nur, 24/4, 5.

⁵⁷² Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 275.

iftiracının şahitliğinin reddedildiğini söyleyerek, genel manaya uygun olmayan bir yaklaşımda bulunmuştur.⁵⁷³

Şâfiî, namuslu kadınlara iftira edenler hakkında Allah'ın (c.c) hükmünün, onlara seksen değneğin vurulması, şahitliklerinin reddedilmesi ve onların fâsık olarak adlandırılması olduğunu söyler. Ancak bunlar tevbe ederlerse Allah hem onların şahitliğini kabul eder hem de onları fâsık olmaktan kurtarır. Çünkü ayetteki istisnâ aralarında atıf harfi bulunan cümlelerin tamamına râcidir.⁵⁷⁴

Şâfiî mezhebine göre, yukarıdaki ayette geçen *واولئك هم الفاسقون* cümlesinin başındaki vav harfi nazım için değil atıf içindir. Zira Arap dilinin kurallarına göre bu cümle ile ondan önceki *ولا تقبلوا لهم شهادة* cümlesi arasında nazım birliği sağlanamaz, ancak atıf ilişkisi kurulabilir. Bu nedenle vav harfini asıl anlamı olan atıf için kullanmak daha isabetlidir. Bu cümledeki vav harfi atıf harfi olduğuna göre, daha sonra gelen *الا الذين تابوا* istisnâsı hem *واولئك هم الفاسقون* cümlesine, hem de *ولا تقبلوا لهم شهادة* cümlelerine râci olur. Buna göre tevbe ettiği takdirde, Allah (c.c) hem zina isnadında bulunanları fasık olmaktan kurtarır, hem de onların şahitliğini kabul eder.⁵⁷⁵

2.6. BEYAN KONUSUNDA ŞÂFÎ'YE NİSPET EDİLEN GÖRÜŞLER

Serahsî, beyanı muhatap için açık olmayan manayı ortaya çıkarmak ve açıklamak şeklinde tanımlar.⁵⁷⁶

Beyan beş kısma ayrılmaktadır. Bunlar beyân-ı takrîr, beyân-ı tefsîr, beyân-ı tağyîr, beyân-ı tebdîl ve beyân-ı zarûrettir.⁵⁷⁷ Konumuz gereği beyân-ı takrîr hariç diğer beyan türleri üzerinde durmaya çalışacağız.

⁵⁷³ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 276.

⁵⁷⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, s. 93, 94.

⁵⁷⁵ Sem'ânî, I, s. 218.

⁵⁷⁶ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 26.

⁵⁷⁷ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 27.

2.6.1. Beyan-ı Tefsir

Beyan-ı tefsir; zahiriyle amel etmenin mümkün olmadığı mücmel ve müşterek ifadelerin açıklamasıdır.⁵⁷⁸

Hanefîlere göre âmı tahsîs eden delil, âm ile bitişik, yani hemen peşinde zikredilirse bayan; ondan sonra ve müstakil olarak zikredilir ise nesih olur. Serahsî, Hanefîlerin görüşünü açıkladıktan sonra, Şâfiî'nin âmı tahsîs eden delil, ister âma bitişik ister ondan ayrı olsun bunu nesih değil, beyan (tefsir) olarak kabul ettiğini söyler.⁵⁷⁹

Şâfiîlere göre, âmı tahsîs eden delil âma bitişik olduğu gibi ondan ayrı olarak da zikredilebilir. Âma bitişik olarak zikredilen deliller şart, sıfat, gaye ve istisna iken; âmdan ayrı olarak zikredilenler ise aklî ve sem'î deliller olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁸⁰ Onlara göre, her ne kadar tahsîs ile nesih benzer gibi görünse de aralarında fark vardır. Zira tahsîs fertlerin, nesih ise zamanın sınırlandırılmasıdır.⁵⁸¹

2.6.2. Beyan-ı Tağyîr ve Beyan-ı Tebdîl

Beyan-ı tağyîr; istisna yoluyla bazı fertlerin hükmün dışında bırakılması iken; Beyan-ı tebdîl, hükmün varlığının bir şarta bağlı olduğu beyan çeşididir.⁵⁸² Bu iki beyan türünde, tahsîs edici (mutahassıs) her zaman söze bitişik olarak zikredilir. Serahsî'ye göre, istisna sonucunda, artık hüküm istisna edilenleri bağlamaz. Çünkü istisna edilenler için hükmü gerektirecek bir sebep kalmamıştır. Serahsî, Şâfiî'nin bu görüşte olduğunu söyler. Ancak Şâfiî'nin olaya farklı bir açıdan yaklaştığını belirtir. Çünkü Şâfiî, istisna edilenlerde hükmün sabit olmamasına bir engel söz konusu olduğunu söylemiştir.⁵⁸³

Şarta bağlı olma konusunda da durum aynıdır. Yani Serahsî'ye göre hükmün şarta bağlandığı yerde, şart olmadan hüküm de olmaz. Çünkü orada hükmü

⁵⁷⁸ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 28.

⁵⁷⁹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 29.

⁵⁸⁰ Basrî, I, s. 239.

⁵⁸¹ Ebû Ya'lâ, II, s. 671.

⁵⁸² Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 35.

⁵⁸³ Burada hükme mani olan husus, istisnanın kendisidir. Şart konusunda da durum aynıdır. Yani şartın kendisi genel hükmün geçerliliğine engeldir. bkz. Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 36, 37.

gerektirecek bir sebep yoktur. Şâfiî'ye göre de durum ayındır, ancak burada da hükmün olmayışı sebebin olmayışına bağlı olmayıp, hükme engel bir durumun varlığına bağlı olmasıdır.⁵⁸⁴

Hükmü doğrudan etkileyen şart, genel hükmü tahsîs eder. Bu gibi yerlerde hüküm şarta bağlı olup, şartın varlığında hüküm var olurken; yokluğunda ise hüküm yok olur. Başka bir deyişle, şartın kendisi genel hükmün devamına engeldir. İstisnâ yoluyla bazı fertlerin genel hükmün dışında bırakılması da bir çeşit tahsîs sayılır. Burada, hükümden istisna edilenler ile edilmeyenler aynı cinsten ve birbiriyle bitişik olmalıdır. Şayet istisnâ olmasaydı hüküm bütün fertler için geçerli olacaktı. Görüldüğü gibi, istisnânın kendisi hükmün istisnâ edilenlerde gerçekleşmesine engeldir.⁵⁸⁵

Konuyla alakası bulunan bir durum da birbiriyle atıf harfî ile bağlanan ifadelerden sonra gelen istisnanın bu ifadelerin tamamını mı yoksa sadece kendisinden önceki ifadeyi mi bağladığı meselesidir. Serahsî'nin Şâfiî'ye nispet ettiği görüşe göre bu durumda istisna aynen şart gibi kendisinden önce gelen ve birbiriyle atıf harfî ile bağlanan bütün ifadeleri bağlar. Örneğin, yol kesenler hakkındaki *انما جزاؤ الذين يُحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا أن يُقْتَلُوا أو يُصَلَّبُوا أو تُقَطَّعَ ايديهم وارجلهم من خلافٍ أو يُنْفَوْا من الارض ذلك لهم خزيٌ في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم* “Allah ve Resulüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk yapmaya çalışanların cezası; ancak öldürülmeleri, yahut asılmaları, ve ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi, yahut o yerden sürülmeleridir. Bu cezalar onlar için dünyadaki bir rezilliktir. Ahirette de onlara büyük bir azap vardır.”⁵⁸⁶ ayetinden sonra gelen, *الا الذين تابوا من قبل ان تُقَدِّروا عليهم فاعلموا ان الله غفور رحيم* “Ancak onları ele geçirmenizden önce tövbe edenler bunun dışındadır. Artık Allah'ın çok bağışlayıcı, çok merhamet edici olduğunu bilin.”⁵⁸⁷ ayetinde geçen istisna, birbirine atfedilen bütün cümlelere râcidir. Başka bir deyişle, Şâfiî'ye göre, yol kesme suçu ne şekilde meydana gelirse gelsin, yakalanmadan önce yol kesenler tevbe ettikleri takdirde, Allah onları affeder.

⁵⁸⁴ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fî'l-Usûl*, II, s. 36.

⁵⁸⁵ Basrî, I, s. 240, 241, 242.

⁵⁸⁶ Maide, 5/33

⁵⁸⁷ Maide, 5/34.

Serahsî'ye göre ise şarttan farklı olarak, istisnâ bir tağyir çeşididir ve sadece kendinden önceki ifadeye râci olur.⁵⁸⁸

Sem'ânî'nin naklettiğine göre birbirine atfedilen cümlelerden sonra gelen istisnânın bütün cümlelere mi yoksa sadece kendisinden önceki cümleye mi râci olduğu konusunda Şâfiîler arasında ihtilaf söz konusudur. Bazılarına göre, eğer birbiriyle atıf harfî ile bağlanan cümlelerden aynı şey kast edilmiş ve bu cümleler de kendi başına müstakil cümleler değil ise bu durumda istisnâ bütün cümlelere râci olur. Aksi takdirde istisnâ sadece kendisinden önceki cümleye râci olur. Bazılarına göre ise, atıf harfî ile birbirine bağlanan cümlelerin birbirinden farklı değerlendirilmesini gerektiren bir delil olmadığı sürece, bu cümleler tek bir cümle hükmünde kabul edilir ve istisnâ kendisinden önceki atfedilen cümlelerin tamamına râci olur. Sem'ânî, son görüşü tercih ettiğini söyler.⁵⁸⁹

Şâfiî, yol kesenler ile ilgili ayeti verdikten sonra, eğer yol kesenler yakalanmadan önce tevbe ederlerse, onlardan Allah hakkı olan hadd cezası düşse de kul hakkı düşmez. Varsa, kendilerinden kul hakkı alınır, şeklinde bir değerlendirmede bulunur.⁵⁹⁰ Şâfiî'nin bu değerlendirmesi dikkate alındığında, onun ayetteki istisnânın atfedilen cümlelerin tamamına râci olduğunu kabul ettiği anlaşılır.

2.6.3. Beyan-ı Zarûret

Beyan-ı zarûret, kural olarak, beyan için vaz' edilmemiş bir lafızla yapılan bir beyan çeşididir.⁵⁹¹ Mesela لَفْلَانٍ عَلَى مِائَةٍ وَدِرْهَمٍ “Filancanın bende yüz ve bir dirhemi vardır.” sözünde مِائَةٍ وَدِرْهَمٍ ifadesinin مِائَةٍ ifadesi için beyan olup olmadığı söz konusudur. Serahsî'nin Şâfiî'ye nispet ettiği görüşe göre, burada مِائَةٍ ifadesi mücmel, درهم ifadesi ise müfesserdir. Buna göre kişi burada bir dirhem borçlu olduğunu kabul etmiş olur. Çünkü hüküm mücmel olanı değil, müfesser olanı bağlar. Bir de ma'tuf ma'tufun aleyhten farklı olup onun beyanı olamaz.⁵⁹²

⁵⁸⁸ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 44.

⁵⁸⁹ Sem'ânî, I, s. 215, 216.

⁵⁹⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, VI, s. 164

⁵⁹¹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 50.

⁵⁹² Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 52.

Serahsî'nin Şâfiî'ye nispet ettiği görüş ile Şâfiî'nin eserlerindeki bilgi arasında kısmen farklılık söz konusudur. Mesela Şâfiî, bir kimsenin, له علي الف ودرهم “Filancanın bende bin ve bir dirhem alacağı vardır.” demesi durumunda kendisine, bin ifadesi ile neyi kast ettiği sorulur. Şayet bin ifadesi ile parayı kast etti ise bin adet para, hurma kast etti ise bin adet hurma, ekmek kast etti ise bin adet ekmek ile birlikte bir dirhem vermek zorunda olduğunu söyler. Ayrıca bu kişiden bin ifadesi ile bin dirhemi kast edip etmediğine dair yemin etmesi talep edilir. Yemin ettikten sonra, yemine göre hükmedilir.⁵⁹³ Görüldüğü gibi Şâfiî, yukarıdaki sözü söyleyen kimseye bin dirhem lazım gelmediğini ve ودرهم ifadesinin الف ifadesinin beyanı değil, her birinin ayrı değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir.

2.7. NESİH KONUSUNDA ŞÂFİÎ'YE NİSPET EDİLEN GÖRÜŞLER

Serahsî nesih konusunda Şâfiî'ye nesh edilen hafif hükmün yerine daha ağır bir hükmün getirilmesi, Kitab ile Sünnetin birbirini nesh edip etmemesi, neshin kısımları ve vacibin neshinin cavazin nesini gerektirip gerektirmemesi olmak üzere dört konuda görüş nispet etmiştir.

2.7.1. İki Hükümden Kuvvetli Olanı ile Nesh

Serahsî, Şâfiî'nin Allah'ın (c.c) kullarına birtakım şeyleri farz kılıp onları sabit bıraktığını, birtakım hükümleri de kolaylık olsun diye nesh ettiğini söylediğini belirtir. Serahsî'ye göre Şâfiî'nin bu sözü ile neyi kast ettiği Şâfiî uleması arasında tartışılmıştır. Bazı Şâfiîlere göre, Şâfiî bu sözü ile neshin hikmetine işaret etmiş, bazıları da nesh eden hükmün nesh edilen hükümden daha hafif olduğunu kast ettiğini söylemiş ve ما نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا “Biz herhangi bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz...”⁵⁹⁴ ayetini de delil göstermişlerdir. Çünkü bu ayette, nesh eden hükmün nesh edilen hükümden daha hayırlı veya ona benzer

⁵⁹³ Şâfiî, *el-Ümm*, VI, s. 234, 235.

⁵⁹⁴ Bakara, 2/106.

olmasından bahsedilir. Hayırlı olması da üstünlük açısından değil, hafiflik açısından olmak zorundadır.⁵⁹⁵

Serahsî, Şâfiî ve Şâfiî ulemasının görüşünü verdikten sonra, zina haddinin önce hapsetmek ve sözlü olarak azarlamaktan ibaret olduğunu, daha sonra celde ya da recm gibi daha ağır bir hüküm ile nesh edildiğini delil göstererek Şâfiîlerin bu görüşün zayıf olduğunu ve onların Şâfiî'nin sözünü yanlış anladıklarını zikretmektedir.⁵⁹⁶

Ebû Ya'lâ'nın verdiği bilgiye göre her ne kadar nesih, ağır hükmün yerini hafif hükmün aldığı ve bunun kulların menfaatine ve kolaylık ilkesine daha uygun olduğu söylene de bazen hafif hükmünün yerini daha ağır bir hükmün alması da mümkündür. Çünkü bazen ağır gibi görünen hükümde rahmet, kullar için daha fazla yarar ve sevap vardır.⁵⁹⁷

Şâfiî'ye göre Allah (c.c) kulları için bazı şeyleri farz kılmış, onları sabit bırakıp nesh etmemiştir. Bazı şeyleri de kolaylık olsun diye merhametinin gereği olarak nesh etmiştir.⁵⁹⁸ Şâfiî, bu bilgiyi verdikten sonra nesh eden delilin nesh edilen delilden daha ağır ya da hafif olması gerektiği ile ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.

2.7.2. Kitabın Sünnetle, Sünnetin de Kitapla Neshi

Serahsî, Şâfiî'nin Kitabın ancak Kitapla, Sünnetin de ancak Sünnetle nesh edildiğini savunduğunu belirtir. Şâfiî uleması Şâfiî'nin bu sözü hakkında ihtilaf etmişlerdir. Bazıları, bundan Kitap ile Sünnet arasındaki neshin hiçbir şekilde caiz olmadığı, bazıları da böyle bir nesih çeşidinin vâki olmadığı şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemişlerdir.⁵⁹⁹ Kitabın Sünnetle, Sünnetin de Kitapla neshinin caiz olup olmadığı konusu ayrı başlıklar halinde ele alınacaktır.

⁵⁹⁵ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 62.

⁵⁹⁶ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 63.

⁵⁹⁷ Ebû Ya'lâ, III, s. 788.

⁵⁹⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, I, s. 106.

⁵⁹⁹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 67.

a) Kitabın Sünnet ile neshi

Serahsî, Şâfiî'nin Kitabın Sünnetle nesh edilemeyeceğini savunduğunu ve aşağıdaki ayetleri de delil olarak verdiğini nakleder. *قل ما يكون لى أن أبدله من تلقائى نفسى إن*. De ki 'Onu kendiliğimden değiştirmem, benim için olacak şey değildir. Ben ancak bana vahyolunana uyarım'...⁶⁰⁰ Bu ayette ifade edildiği gibi Resulüllah (s.a.s) kendisine vahy olunanlara tabi olmuş ve onları nesh etmemiştir. *...İnsanlara, kendilerine indirileni* *وانزلنا اليك الذكر لئبين للناس ما نزل اليهم ولعلمهم يتفكرون* *açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur'an'ı indirdik.*⁶⁰¹ ayetinde ise Resulüllah'ın görevinin kitabı açıklamak olduğu zikredilmektedir. Eğer Sünnet, Kitabı nesh etmiş olsaydı Resullulah'ın açıklamasının hiçbir anlamı kalmaz ve nesh edilen ayetlerin üzerinde düşünülmeden yürürlükten kaldırılması söz konusu olurdu. Bir de *ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها* *"Biz herhangi bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını ya da mislini getiririz..."*⁶⁰² ayetine baktığımızda nesh eden delilin nesh edilen delilden daha hayırlı ya da onun benzeri olması gerektiği anlaşılmaktadır. Oysa sünnet, Allah'ın (c.c) mahlûk olmayan mu'ciz keliması olan Kur'an'dan daha hayırlı olamadığı gibi onun misli de olamaz.⁶⁰³ Şâfiî diğer yandan, *اذا روى لكم عني حديث* *"Benden size bir hadis rivayet edildiği zaman onu Allah'ın kitabına arz edin. Eğer kitaba uyuyorsa kabul edin, uymuyorsa reddedin."*⁶⁰⁴ hadisini delil olarak almıştır. Şayet Sünnet Kitabı nesh etmiş olsaydı, Resulüllah'ın sünneti din düşmanlarının hedefi olurdu. Çünkü ayetleri ilk olarak okuyan ve onlarla amel edilmesi gerektiğini söyleyen Resulüllah'tır. Buna rağmen O, sünnetiyle ayetleri beyan etmeyip, onları nesh etmiş olsaydı Rabbinin kendisine bildirdiğinin aksini söylemiş olurdu. Bu da sünnetin güvenini sarsmış olurdu. Bu eleştirilere mahal vermemenin en sağlıklı yolu, Sünnetin Kitabı nesh etmediğini kabul etmekten geçer. Nitekim Allah, (c.c) *واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما* *"Biz bir ayeti değiştirip yerine başka bir ayet getirdiğimiz zaman"* *ينزل قالوا انما انت مفتري* *—ki Allah, neyi indireceğini gayet iyi bilir— onlar Peygamber'e 'Sen ancak*

⁶⁰⁰ Yunus, 10/15.

⁶⁰¹ Nahl, 16/44.

⁶⁰² Bakara, 2/106.

⁶⁰³ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 66.

⁶⁰⁴ İbnü'l-Esîr, V, s. 553.

uyduruyorsun.’ dereler. Hayır, onların çoğu bilmezler.”⁶⁰⁵ ayetinde buyurduğu gibi, Resûlünü oluşabilecek eleştirilere karşı koruyarak şöyle buyurmuştur: *قل نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ* “De ki onu (Kur’ân’ı) Ruhü’l-Kudüs (Cebrail), Rabbinden hak olarak indirdi...”⁶⁰⁶ Bütün bunlar Kitabın Sünnet tarafından nesh edilmesinde birtakım sakıncalar bulunduğunu göstermektedir.⁶⁰⁷

Şâfiî’ye göre Sünnet Kitabı nesh etmeyip ona tabi olur. Daha açık bir ifadeyle, onun açık ifadelerini pekiştirir, mücmel olanını tefsir eder. Nitekim Kur’ân’da *وَإِذَا تُلِّىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّتَ بِقِرَانٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي* Kur’ân’da *وَإِذَا تُلِّىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّتَ بِقِرَانٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي* *أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ* “Ayetlerimiz kendilerine apaçık birer delil olarak okunduğunda, (ölümünden sonra) bize kavuşmayı ummayanlar, ‘Ya (bize) bundan başka bir Kur’ân getir veya onu değiştir.’ dediler. Deki: Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir. Ben ancak bana vahyolunana uyarım...”⁶⁰⁸ buyrulmaktadır. Bu ayetten anlaşıldığına göre, Allah (c.c) Resulüne Kur’ân’a tabi olma ve onu açıklama görevini vermiş, ancak O’na kitabı değiştirme veya nesh etme yetkisini vermemiştir.⁶⁰⁹

Yukarıda bahsi geçen Kur’ân’a arz hadisinin Şâfiî tarafından delil olarak kullanıldığı söylene de İbnü’l-Esîr’in verdiği bilgiye göre, Şâfiî yukarıda geçen arz hadisini kabul etmez ve onun mechûl bir râvînin rivayeti olduğunu ve mechûl râvîlerin rivayetlerinin de hiçbir şekilde kabul edilemeyeceğini söyler.⁶¹⁰

b) Sünnetin Kitap tarafından nesh edilmesi

Serahsî’nin Şâfiî’ye nispet ettiği görüşe göre, Sünnetin Kitapla neshi caiz değildir. Zira Kur’ân’da *وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ* “...Sana bu kitabı; her şey için bir açıklama olarak indirdik...”⁶¹¹ buyrulmaktadır. Bu ayeti kerimede Kitabın, Sünnet de dahil her şey için bir açıklayıcı olduğu anlatılmaktadır. Böylece Kitap, Sünnete uygun olduğu hususlarda onu destekler, muhalif gibi görünen hususlarda ise

⁶⁰⁵ Nahl, 16/101.

⁶⁰⁶ Nahl, 16/102.

⁶⁰⁷ Serahsî, *Temhîdu’l-Fusûl fi’l-Usûl*, II, s. 68.

⁶⁰⁸ Yunus, 10/15.

⁶⁰⁹ Şâfiî, *er-Risale*, I, s. 106.

⁶¹⁰ İbnü’l-Esîr, V, s. 553, 554.

⁶¹¹ Nahl, 16/89.

onu açıklar ve hiçbir şekilde onu nesh etmez. Eğer Kitap Sünneti nesh edecek olsaydı bu durumda Resulüllah'ın (s.a.s) bir müddet hata üzerinde devam etmesi, daha sonra Kitabın o hatayı nesh edip düzeltmesi söz konusu olurdu. Bu da Sünnete yakışan bir durum değildir. Bu nedenle onun Sünneti Kitap tarafından nesh edilmeyip, onun tarafından açıklanmaktadır. Bir de Resulüllah'ın (s.a.s) sünnet çerçevesinde verdiği emirler, Allah (c.c) tarafından tasdiklenmiş emirlerdir. Allah'ın (c.c) daha sonra bu emirleri nesh etmesi Peygamberin (s.a.s) sünnetine olan güveni sarsmaktadır. Oysa Kitap hüccet olduğu gibi Sünnet de bir hüccettir. Şer'i hüccetler arasında çelişki söz konusu olmaz. Tersine bunlar birbirini destekler mahiyettedir.⁶¹² Şer'i deliller arasındaki çelişkiyi kabul etmek, insanları bu delillerden uzaklaştırdığı gibi bu delillerin şâr'ie aidiyeti konusunda şüpheler uyandırır. Oysa bu şüphe، ولو كان من عند غير الله لَوَجَدُوا فِيهَا اخْتِلَافًا كَثِيرًا “...Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı.”⁶¹³ ayetinde bertaraf edilmiştir.⁶¹⁴

Şâfiî'ye göre eğer Sünnet Kitap tarafından nesh edilmiş olsaydı Resulüllah'ın (s.a.s) bunu haber vermesi gerekirdi. Resulüllah'ın (s.a.s) buna dair herhangi bir açıklamasının olmaması Sünnetin Kitap tarafından nesh edilmediğini gösterir. Bir de Kitabın Sünneti nesh ettiğini kabul edersek, Resulüllah'ın (s.a.s) Allah'ın (c.c) hükmünden bağımsız olarak sünnet ile birtakım yasaklar koyduğunu ve daha sonra bu yasakların Allah (c.c) tarafından nesh edildiğini kabul etmek gerekir. Bu da doğru değildir.⁶¹⁵

Serahsî'nin Sünnet ile Kitap arasındaki nesh meselesinde Şâfiî'ye atfettiği görüşlerden birisi de Şâfiî'nin genel olarak Sünnetin Kitap tarafından neshini kabul etmediği için Kitapta olmayan ancak Sünnette var olan ziyadeyi de nesh değil, tahsîs olarak görmesidir. Mesela اَلْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتُعْرِبُ عَامٌ “Bekarla bekar, zina ederse (cezası) yüz değnek ve bir yıl sürgündür.”⁶¹⁶ hadisinde geçtiği gibi kitapta olmayan bir ziyade vardır. Hanefîler, Kitapta olmayıp Sünnette olan bu ziyadeyi, Kitap

⁶¹² Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 68.

⁶¹³ Nisa, 4/82.

⁶¹⁴ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 69.

⁶¹⁵ Şâfiî, *er-Risale*, I, s. 110.

⁶¹⁶ Müslim, “Hudûd”, 12.

tarafından mensuh kabul ederken, Şâfiî bu ziyadenin kitabın umûmunu tahsîs ettiğini savunmuştur.⁶¹⁷

Şâfiî'nin eserlerine baktığımız zaman onun Kitapta olmayıp da sünnette olan ziyadeyi nesh olarak kabul etmediğini görüyoruz. Mesela, Şâfiî'nin dediğine göre,

“Davalı iki adam Resulüllah’a (s.a.s) gelerek, Allah’ın Kitabıyla aralarında hükmetmesi için talepte bulunurlar. Onlardan birisi, Resulüllah’tan müsaade isteyip konuyu anlatmak istemiş. Resulüllah (s.a.s), ona müsaade verdikten sonra adam, olayı şu şekilde anlatmıştır: ‘Benim oğlum şu adamın yanında işçi olarak çalışıyordu. Oğlum onun karısıyla zina yaptı. İnsanlar bana oğlumun recmedilmesi gerektiğini söylediler. Ben bunun bedeli olarak yüz koyun fidyeye verdim ve yüz cariyeyi de azat ettim. Daha sonra bu olayı ilim ehline sordum. Onlar oğlumun cezasının recm değil, yüz değnek ile bir yıl sürgün olduğunu söylediler.’ Bunun üzerine Resulüllah (s.a.s) şöyle buyurmuştur: ‘Nefsim kudret elinde olan Allah’a yemin ederim ki sizin aranızda Allah’ın kitabıyla hükmedeceğim. Koyun ve cariyelere gelince bunlar sana geri verilecektir.’ sonra Resulüllah (s.a.s) zina eden bekar gence yüz değnek cezasını uyguladıktan sonra onu bir yıl sürgüne gönderir.”⁶¹⁸

Görüldüğü gibi zina cezasıyla ilgili olarak Kitapta olmayıp Sünnette olan bir yıl sürgün cezası, Kitab tarafından nesh edilmemiş, aksine Resulüllah (s.a.s) tarafından uygulanmıştır.

2.7.3. Neshin Kısımları

Nesih, hem tilaveti hem de hükmü mensuh olan, tilaveti baki hükmü mensuh olan, hükmü baki tilaveti mensuh olan ve nass üzerindeki ziyadenin neshi olarak

⁶¹⁷ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 71, 72.

⁶¹⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, I, s. 245.

taksime tabi tutulmuştur.⁶¹⁹ Biz burada Serahsî'nin Şâfiî'ye görüş atfettiği neshin birinci ve dördüncü kısmını inceleyeceğiz.

a) Hem tilavetin hem de hükmün neshi

Serahsî, Şâfiî'nin Hz. Aişe'nin rivayet ettiği, وَأَنَّ مِمَّا أُنْزِلَ فِي الْقُرْآنِ عَشْرُ رَضَاعَاتٍ معلوماتٍ يُحَرِّمْنَ فَتَسِيخُنَ بِخَمْسِ رَضَاعَاتٍ معلوماتٍ وكان ذلك مما يتلى في القرآن بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم “Kur’ân’da nazil olanlardan (ayetlerden) birisi de hurmet doğuran belirli on emzirme ile ilgili ayettir ki bu on emzirme belirli beş emzirme ile nesh olunmuştur. Hatta on emzirme ile ilgili ayet, Resulüallah’ın (s.a.s) vefatından sonra da Kur’ân’da okunuyordu.”⁶²⁰ hadisini sahîh kabul ederek, bu hadiste sözkonusu olan ayetin hem tilavetini hem de hükmünü mensuh olarak kabul ettiğini söyler.⁶²¹

Serahsî, Şâfiî'nin görüşüne değindikten sonra onun bu görüşünün batıl olduğunu söyler, buna delil olarak da إنا نحن نزلنا الذكرَ وانا له لحافظون “Şüphesiz o zikri (Kur’ân’ı) biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz.”⁶²² ayetini vermektedir. Bu ayette Kur’ân’ın Allah (c.c) tarafından korunduğu anlatılmaktadır. Bu nedenle Kur’ân’daki bazı ayetlerin nasih adı altında sanki hata ya da unutma sonucu unutulmuş gibi kabul etmek doğru değildir. Şâfiî'nin delil olarak sunduğu Hz. Aişe’ye nispet edilen hadis de sahîh değildir.⁶²³

İmrânî, (ö. 558/1163) Şâfiî'nin delil olarak kullandığı yukarıdaki hadisin sahîh olduğunu, on emzirmeden bahseden ayetin de hem tilavetinin hem de hükmünün mensuh olduğunu söylemektedir.⁶²⁴

Şâfiî, Hz. Aişe’ye nispet edilen yukarıdaki hadisi zikrettikten sonra, beş ayrı emzirme olmadığı sürece hurmetin oluşmayacağını söyler. Şâfiî’ye göre her bir emzirmede, süt çocuğun midesine ulaşacak miktarda olmalıdır.⁶²⁵ Şâfiî'nin bu söyledikleri onun hem Hz. Aişe'nin rivayetini sahîh hem de on emzirmeden

⁶¹⁹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 78.

⁶²⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, s. 747.

⁶²¹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 79.

⁶²² Hicr, 15/9.

⁶²³ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 79.

⁶²⁴ İmrânî, XI, s. 145, 146.

⁶²⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, V, s. 28, 29.

bahseden ayetin hem tilavetinin hem de hükmünün mensuh olduğunu kabul ettiğini göstermektedir.

b) Nass üzerindeki ziyadenin neshi

Serahsî'nin Şâfiî'ye nispet ettiği bir görüşe göre, nass üzerindeki ziyade, nesh değil umûmun tahsîsidir. Hatta ona göre nass üzerindeki ziyade, haber-i vahid ya da kıyas ile sabit olsa bile nassın âm ifadelerini tahsîs edebilir. Daha önce geçtiği gibi Şâfiî, zina yapan bekar kimselerin hadd cezasının yüz değneğe ilave olarak sürgünü; zihâr ve yemin kefaretindeki kölelerde Mü'min olma vasfını kabul etmesi de bu kabildendir. Zira köle lafzı, âm bir lafız olup hem Mü'min hem de kafir kimseleri kapsamaktadır. Kafir kimselerin bu kapsamın dışında bırakılması, nesh değil tahsîstir. Mesela İsrailoğulları'nın Allah'tan (c.c), kesmekle emr olundukları inek hakkında açıklama istemeleri ve Allah'ın (c.c) her defasında açıklama kabilinde yeni bilgiler vermesi, verilen emrin hükmünde herhangi bir değişiklik meydana getirmemiştir. Bu nedenle bu değişiklikleri nesh hükmünde kabul etmek doğru değildir. Çünkü onlar, bütün bu açıklamalardan sonra ilk baştan kesmekle emrolundukları ineği boğazladılar. Bu da ziyadede daha çok açıklama olduğunu ve bunun nesh anlamına gelmediğini gösterir. Bu açıdan bakıldığında nasstaki ziyade, normal hükmü meşru olmaktan çıkarmaz. Daha açık bir ifadeyle ziyade ile birlikte asıl olan hüküm devam eder. Mesela yüz değneğe sürgünün ilave edilmesi, yüz değneği meşru olmaktan çıkarmaz. Aynı şekilde kölede iman vasfının gerekli görülmesi, kefarete köle azat edilmeyi meşru olmaktan çıkarmamaktadır. Ziyadenin nesh değil, tahsîs olduğu kul hakkı ile ilgili meselelerde de geçerlidir. Örneğin, bir kimse başka bir kimsede binbeşyüz alacağını söyleyip, iki şahit bu rakamın bin, diğer iki şahit ise bunun binbeşyüz olduğunu iddia ederse bu durumda bin sayısı bütün şahitlerin şahitliği ile doğrulanmış olur ve ziyade olarak kabul edilen beşyüz asıl olan borcu meşru olmaktan çıkarıp, onu nesh etmez. Bütün bu bilgilerden, nass üzerindeki ziyadenin asıl hükümle çelişmediği gibi hiçbir şekilde onu nesh etmediği anlaşılmaktadır. Nass üzerindeki ziyade nesh olmadığına göre

bazen tahsîs, bazen de başka isimler adı altında işlenmektedir. Nass üzerindeki ziyadenin asıl hükme bitişik ya da ayrı olması da gerekmez.⁶²⁶

Serahsî, nass üzerindeki ziyade konusunda Şâfiî ile aynı görüşü paylaştığı durumlar olmakla birlikte ondan ayrıldığı durumlar da söz konusudur. Serahsî, Şâfiî ile ayrı düştüğü konuları tek tek ele alıp bunlara uzun cevaplar vermiş ve bazılarını da eleştirmiştir.⁶²⁷

Şâfiî, nass üzerindeki ziyadeyi tahsîs olarak kabul ettiği için bu ifadeyi umûmun tahsîsi olarak zikreder ve tahsîs başlığı altında inceler. Buna göre Şâfiî, ayette olmayan fakat sünnete olan bir ifadeyi nass üzerinde ziyade olarak kabul etmediği için nesh olarak da görmez. Örneğin, bir kimsenin eşiyle birlikte onun halasını ya da teyzesini nikahlananın haram olması, kitapta yer almayıp sünnette geçmektedir. Yani Sünnette olup, Kitapta olmayan bir ziyade söz konusudur ve sünnetteki bu ziyade ayeti nesh değil, tahsîs eder.⁶²⁸ Bunun başka bir örneği de zina yapan bekar kimsenin hadd cezasıdır. Zira ayette bu ceza yüz değnek olarak zikredilse de sünnette yüz değneğe ilaveten bir yıl sürgün cezasından bahsedilir. Burada da Sünnette, Kitapta olmayan bir ziyade bulunmaktadır. Eğer nass üzerindeki ziyade nesh olarak kabul edilseydi Resulüllah (s.a.s) sürgün cezasını uygulamazdı. Ancak Resulüllah (s.a.s) zina eden bekar gence hem yüz değnek cezasını uygulamış hem de onu bir yıl sürgüne göndermiştir.⁶²⁹

2.7.4. Vucûp Hükümünün Nesh Edilmesi ile Cevâz Hükümünün Nesh Olup Olmaması Meselesi

Serahsî, Şâfiî'nin vucûp hükmü nesh edildikten sonra onun yerine cavaz hükmünün bâki kaldığını⁶³⁰ zira bir şeyin caiz olması, onun vacip olmasının zorunlu sonucu olduğunu kabul ettiğini belirtmektedir. Ayrıca Serahsî, Şâfiî'nin vacibin nesh olması ile cevâzın nesh olmadığını, vacibin yerine bâki kaldığını ve Aşura orucunu da buna örnek verdiğini söyler. Çünkü Aşura orucu önce vacip kılınmış, daha sonra

⁶²⁶ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 82, 83.

⁶²⁷ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 82.

⁶²⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, I, s. 226.

⁶²⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, I, s. 245.

⁶³⁰ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 64.

vucûp hükmü nesh olmuş, bunun neticesinde cevâz hükmü nesh olmayıp bâki kalmıştır.⁶³¹

Serahsî, Şâfiî'ye atıfta bulunurken, onun vucûp hükmünün kalkmasından sonra cevâz hükmünün baki kaldığına dair verdiği Aşûra orucu örneği ile alakalı olarak, İmam Muhammed'in görüşüne yer vererek onun görüşü karşısında Şâfiî'nin görüşünün zayıf kaldığını söyler. Zira İmam Muhammed'e göre Aşûra orucundaki cevâz hükmü, vucûp hükmü ile sabit olmuş bir hüküm değil, genel cevâz hükmüne tabi olan bir hükümdür. Nitekim Aşûra orucu farz kılınmadan önce cevâz hükmüne tabi idi. Dolayısıyla Aşûra orucundaki vucûp hükmünün nesh olmasıyla cevâz hükmü nesh olmayıp daha önceki cevâz hükmünün varlığı üzerine devam etmiştir.⁶³²

Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) göre Cevâz, her ne kadar subût açısından vucûbun kapsamında yer alsada neshte ondan ayrı olarak değerlendirilir. Çünkü vucûp hükmünün neshini gerektiren sebep, cevâzda yoktur. Bu nedenle vucûp hükmünün nesh edilmesiyle cevâz hükmü nash olmayıp bâki kalır.⁶³³

2.8. TERCİH KONUSUNDA ŞÂFİÎ'YE NİSPET EDİLEN GÖRÜŞLER

Tercih, birbirine denk olan iki delilden birini kendisinde aslen değil, vasfen bulunan bir özellikten dolayı diğerinden daha öncelikli olduğunu kabul etmektir.⁶³⁴ Hanefîler ile Şâfiî arasındaki ihtilafların bir kısmı, onların farklı illetleri ya da illetlerin taşıdığı birtakım özelliklerinden hareketle farklı hükümleri tercih etmekten kaynaklanır.

2.8.1. Destekleyicisi Olan Hüküm Diğer Hükme Tercih Etmek

Bir hüküm diğer bir hükme tercih edilirken, bu hükümlerin illetleri karşılaştırılıp, illeti başka örneklerle desteklenen hükümler diğerlerine tercih edilir. Konu ile ilgili birkaç örnek üzerinde duralım.

⁶³¹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 65.

⁶³² Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, I, s. 65.

⁶³³ Râzî, II, s. 203.

⁶³⁴ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 249.

a) Şüf'a konusunda şufadarlardan birinin ötekilere tercih edilip edilmemesi meselesi

Müşterek bir mala ortak olan hissedarlardan her biri, o malın tamamında Şüf'a hakkına sahiptir. Ortaklardan birinin payının az olması onu şüf'a hakkından mahrum etmez. Başka bir deyişle, payı fazla olan hissedar malın tamamını alma konusunda payı az olanlara tercih edilemez. Serahsî'nin dediğine göre, burada Hanefîler ile Şâfiî aynı görüştedir. Ancak Şâfiî'nin Hanefîlerden farklı olarak söylediği şey, şüf'adamların her birinin hisseleri oranında şüf'a hakkını elde etmesidir.⁶³⁵

Serahsî'nin iddia ettiğine göre Şâfiî' şüf'a hakkını müşterek bir bahçenin gelirine ya da ortaklaşa satın alınan bir malın bedeline benzetmiştir. Nasıl ki ortaklar bahçenin gelirinden hisseleri nispetinde yararlanıyorsa ve yahut da ortaklardan her biri satın aldıkları malın bedelini hisseleri oranında ödemek durumunda ise şüf'ada da ortaklar hisseleri nispetinde şüf'a hakkında sahip olurlar. Serahsî, Şâfiî'nin görüşünü değerlendirirken, onun şüf'adamların payları nispetinde şüf'a hakkına sahip olduğu yönündeki anlayışının yanlış olduğunu söylemektedir. Çünkü Şâfiî hükmü illete göre bölmüş, oysa illetin hükme göre bölünmesi doğru değildir.⁶³⁶

Rûyanî, şüf'a hakkında Şâfiîlerin görüşünü aktarırken, Müşterek bir malda ortakların tamamının şüf'a hakkına sahip olduğunu söyler. Mesela bir evin mülkiyetinde ortak olan üç kişiden biri kendi payını satarsa, diğer ortaklar şüf'a hakkını kullanabilirler. Yani bir kimsenin ortak olması onun şüf'a hakkını elde etmesi için yeterlidir. Ancak bu ortaklardan her birinin ne kadar şüf'a hakkını elde etmesi ile ilgili Şâfiî âlimler arasında ihtilaf söz konusudur. Müzenî'nin de aralarında bulunduğu bazı âlimlere göre, payı az olsun çok olsun, her ortak şüf'ada eşit haklara sahiptir. Daha sahîh olan görüşe göre ise ortaklardan her biri hissesi oranında şüf'a hakkına sahip olur. Bu tıpkı müşterek bir malın gelirine ya da müşterek bir bahçenin

⁶³⁵ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 252.

⁶³⁶ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 252.

meyvelerine benzer. Nasıl ki ortaklar buralarda payları nispetinde meyve ya da gelire sahip oluyor ise şüf'ada da payları nispetinde haklara sahip olurlar.⁶³⁷

b) Ehl-i kitaba mensup cariyenin nikahının Müslümanlara helal olup olmaması meselesi

Serahsî, Şâfiî'nin Ehl-i kitaptan olan cariyenin Müslüman kimseye haram olduğunu kabul ettiğini belirtir. Buna göre Mecusi bir kadının nikahı Müslüman erkeğe haram olduğu gibi ehl-i kitaba mensup cariyenin nikahı da Müslüman kimseye haramdır. Şâfiî bunu iki illete dayandırmaktadır. Bunlardan birincisi, köleliğin zaman zaman nikah için bir engel olarak karşımıza çıkmasıdır. Örneğin, hür kadınla evli olan kimsenin cariyeye ile evlenmesi caiz değildir. Nikaha engel olan kölelik vasfı yine nikaha engel olan küfür vasfı ile birleşince daha ağır bir hükmün doğmasına neden olur. Bu nedenle hem kölelik hem de küfür vasfını kendisinde bulunduran ehl-i kitaptan olan cariyeye Müslüman kimseye helal olmaz. İkincisi ise cariyenin hür erkeğe helal olmasının zinaya düşme tehlikesi gibi zaruri durumlar ile sınırlı olmasıdır. Bu nedenle Müslüman cariyelerin bulunduğu yerde ehl-i kitaptan olan cariyeler ile evlenmek caiz değildir.⁶³⁸

Serahsî'ye göre ehl-i kitaptan olan hür bir kadının nikâhı Müslümanlara helal olduğu gibi ehl-i kitaptan olan cariyenin nikâhı da Müslümanlara helaldir. Zira ehl-i kitaba mensup cariyeye temlik konusunda Müslüman cariyeye ile aynı hükme tabidir. Dolayısıyla, Şâfiî'nin kölelik vasfından dolayı ehl-i kitaba mensup cariyenin küfrünü, Mecusilerin küfrü gibi ağır küfür kabul edip, buna bağlı olarak da nikâhının haram olduğuna hükmetmesi doğru değildir.⁶³⁹ Görüldüğü gibi Şâfiî, ehl-i kitaptan olan cariyeye ile evlenmenin haram olduğunu söylerken, onu Mecusilere benzetme cihetini tercih ederken; Serahsî ehl-i kitaptan olan cariyeleri ehl-i kitaptan olan hür kadınlara benzetme cihetini tercih etmiştir.

Şâfiî, Serahsî'nin iddiasının aksine bu meseleyi kıyasa değil, nassa dayandırmıştır. Mesela, Şâfiî Ehl-i kitaba mensup olan cariyelerin Müslümanlara helal olmadığını söylerken, *“İman etmedikleri sürece*

⁶³⁷ Ebû Mahâsin Abdulvahit b. İsmail er-Rûyânî, *Bahru'l-Mezhep*, thk. Tarık Fethi Seyyid, VII, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 2009, s. 23.

⁶³⁸ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 254.

⁶³⁹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 254, 255.

*Allah’a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin...*⁶⁴⁰ ayetini delil olarak gösterir. Zira bu ayetteki müşrik ifadesi âm olup, ehl-i kitaba mensup olan hür ve cariyeleri de kapsamaktadır. Ancak daha sonra inen *وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ* “...Daha önce kendilerine kitap verilenlerden (kadınlardan) olan iffetli kadınlar da size helaldir...”⁶⁴¹ ayeti yukarıdaki ayeti tahsîs ederek ehli kitaptan olan hür kadınların nikahının Müslümanlara helal kılındığını belirtmiştir. Ancak ehl-i kitaptan olan cariyelerin Müslümanlara helal olduğunu gösteren bir delil yoktur. Şayet bu konuda ehl-i kitaptan olan cariyelerin hür kadınlarına kıyas edilmesi gerektiğini, onların nikahının caiz olduğu iddia edilirse, o zaman nikah konusunda ehl-i kitaptan olan erkeklerin de kadınlarına kıyas etmesi de mümkün olacaktır. Bütün bunlar ehl-i kitaptan olan cariyenin Müslümana helal olmadığını gösterir.⁶⁴²

c) Gayri müslim eşlerden birinin Müslüman olması ile nikâhın durumu

Serahsî’nin Şâfiî’ye nispet ettiği görüşe göre, gerek darülslâm gerekse darülharpta, Müslüman olmayan eşlerden biri İslâm dinini seçtiği zaman şöyle bir yol takip edilir: Şayet eşler arasında zifaf gerçekleşmemiş ise hemen ayrılmaları gerekir. Ancak, zifaf gerçekleşmiş ise bu durumda iddet bitiminde ayrılma gerçekleşir. Bu durum Müslüman eşlerden birinin din değiştirmesine benzemektedir. Burada da şayet eşler arasında zifaf gerçekleşmiş ise ayrılma iddet bitiminde; zifaf gerçekleşmemiş ise ayrılma hemen gerçekleşir,⁶⁴³ ve bu durumlardaki ayrılmalar hakimnin kararına bağlı olmadan kendiliğinden gerçekleşir.⁶⁴⁴ Serahsî Şâfiî’nin yukarıda zikrettiği iki durumun benzer olduğuna karşı çıkar. Ona göre Müslüman olmayan eşlerden birinin İslâm’ı seçmesi durumunda, eşler arasındaki nikâh devam eder. Çünkü eşlerden biri İslâm’ı tercih etmiştir. İslâm ise bir mülkü izale etmez, aksine onu korur. Yani İslâm, eşler arasında var olan nikah mülkünü izale etmez.⁶⁴⁵

Şâfiî’ye göre Müslüman olmayan eşlerden biri İslâm’ı tercih ettiği zaman aralarındaki nikah akdi hemen son bulmaz. Müslüman olmayan eş İslâm’a davet edilir. Şayet davete icabet ederse nikah kaldığı yerden devam eder. Eğer İslâm’ı

⁶⁴⁰ Bakara, 2/221.

⁶⁴¹ Maide, 5/5.

⁶⁴² Şâfi, *el-Ümm*, V, s. 169.

⁶⁴³ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 256.

⁶⁴⁴ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 276.

⁶⁴⁵ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 256.

kabul etmez ise aralarındaki nikah akdi son bulur. Şayet eşler arasında zıfâf gerçekleşmiş ise nikah akdi iddetin bitimine kadar devam eder. İddetin bitmesi ile nikah akdi sonlanır. Burada eşlerden birinin ya da her ikisinin darüislâm ya da darulharpte olması sonucu değıştirmez.⁶⁴⁶

d) Talak sayısının eşlerin durumuna göre belirlenmesi

Serahsî, Şâfiî'nin talak sayısını nikâh yetkisini elinde bulunduran erkeğin durumuna göre belirlendiğini savunduğunu belirtir. Başka bir deyişle, erkek dört evlilik yapma yetkisine sahip olduğu gibi talak yetkisine de sahiptir. Dolayısıyla talak sayısı onun durumu göz önünde bulundurularak belirlenir. Buna göre erkeğin hür olması durumunda talak sayısı üç; köle olması durumunda ise talak sayısı ikidir. Aslında talak dışındaki diğer akitlerde de durum aynıdır. Mesela, akde konu olan malın sahibi kimse, onun yetkisi göz önüne alınarak, akdin ya geçerli ya da geçersiz olduğuna hükmedilir. Serahsî'ye göre ise talak sayısı kadının konumu dikkate alınarak belirlenir. Talak nikâha bağlı olarak meydana gelen bir yetki olduğu için talak sayısı nikâhın helal oluşuna göre değerlendirilir. Nikâhın helal oluşu da kadının hür ya da köle olmasına göre değışiklik gösterir. Mesela, hür bir adamın hür bir kadınla evlenmesinde herhangi bir sakınca yok iken, cariye ile evlenmesinde bazı kısıtlamalar bulunmaktadır. Bu nedenle erkek ister hür ister köle olsun, kadının hür olması durumunda talak sayısı üç; köle olması durumunda ise ikidir.⁶⁴⁷ Görüldüğü gibi burada Şâfiî talak sayısında erkek cihetini tercih ederken; Serahsî kadın cihetini tercih etmiştir.

Şâfiî'ye göre erkek hür olunca kadın ister hür ister köle olsun erkeğin sahip olduğu talak sayısı üç; erkek köle olunca kadının konumuna bakılmaksızın talak sayısı iki olarak sabit olur.⁶⁴⁸ Şâfiî kölenin sahip olduğu talak sayısının iki olduğu konusunda herhangi bir gerekçe sunmaz. Ancak İbn Hacer (ö. 974/1567) kölenin talak sayısının iki olduğunu söyledikten sonra iki gerekçe ileri sürer. Birincisine göre talak yetkisini elinde bulunduran erkek olduğuna göre talak sayısı da erkeğin konumuna göre belirlenir. İkincisine göre ise bu konuda şu hadis varid olmuştur:

⁶⁴⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, V, s. 46, 47.

⁶⁴⁷ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 258.

⁶⁴⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, V, s. 260.

طَلَقُ الْعَبْدِ ثِنْتَانِ “Erkek olan kölenin talak sayısı ikidir.”⁶⁴⁹ İbn Hacer daha sonra, kadın köle olsa bile hür erkeğin üç talak yetkisine sahip olduğunu zikreder.⁶⁵⁰

e) Ramazan orucunun niyetinde ta'yînin şart olup olmaması

Serahsî'nin Şâfiî'ye nispet ettiği görüşe göre Ramazan orucu farz bir oruçtur ve onu diğer oruçlardan ayırmak için onu ta'yîn etmek şarttır. Çünkü farz bir ibadetin yerine getirilmesinin temelinde Allah'a yakınlık söz konusudur. Allah'a olan yakınlığın pekişmesi de farz olan ibadeti ta'yîn etmekle mümkün olabilir. Serahsî Ramazan orucunun farz olmaktan ziyade muayyen bir ayın orucu olduğunu, bu nedenle onu ayrıca ta'yîn etmeye gerek olmadığını söyleyerek Şâfiî'nin görüşüne karşı çıkar. Çünkü ta'yîn, benzer durumları birbirinden ayırmak içindir. Bu ayda Ramazan orucundan başka farz bir oruç söz konusu olmadığı için onu ta'yîn etmeye gerek yoktur. Serahsî'ye göre Şâfiî'nin Ramazan orucundaki ta'yînin şartı için bu orucun farz bir oruç olma cihetini tercih etmesi de doğru değildir.⁶⁵¹

Şâfiî âlimleri Ramazan orucundaki niyetin ta'yîni gerekli görürler. Mesela Mâverdî'ye göre Ramazan orucunun niyetindeki ta'yîn ayetteki فليصمه “...O ayın orucunu tutsun...”⁶⁵² ifadesinden anlaşılır. Zira bu ifadedeki • zamiri farz olan Ramazan orucuna, yani muayyen bir oruca râcidir. Şayet Ramazan orucunda mutlak niyet yeterli olsaydı bu ifadenin فليصم şeklinde olması yeterli olacaktı.⁶⁵³ Şirâzî ve İmrânî de Ramazan orucunun niyetindeki ta'yînin gerekli olduğunu, gerekçe olarak da Ramazan orucunun bütün durumlarda farz olmadığı için orucun kendisine farz olduğu kimselerin bunu ta'yîn etmelerinin şart olduğunu söylerler.⁶⁵⁴ İmam Nevevî ise Şâfiî'nin Ramazan orucunun niyetindeki ta'yînin şart olduğunu kabul ederken, bunu hadisteki وانما لكل امرئ ما نوى “...Kişiye sadece niyet ettiği şey vardır...”⁶⁵⁵ ifadesine dayandığını zikretmektedir.⁶⁵⁶

⁶⁴⁹ Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, VII, s. 606.

⁶⁵⁰ Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu'l-Muhtâc*, VIII, el-Mektebetu't-Ticâriyyi, Mısır 1983, s. 46.

⁶⁵¹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 258.

⁶⁵² Bakara, 2/185.

⁶⁵³ Mâverdî, III, s. 403.

⁶⁵⁴ Şirâzî, *el-Mühezzeb*, s. 332; İmrânî, III, s. 492.

⁶⁵⁵ Buhârî, “Bedu'l-Vahyi”, 1.

⁶⁵⁶ Nevevî, *el-Mecmû'*, VI, s. 294.

f) Başı üç defa mesh etmenin sünnet olup olmaması

Bir konu hakkında tercihte bulunurken, aynı hükmü taşıyan benzer konular göz önünde bulundurulur. Mesela Hanefîler, başın mesh edilmesinde tekrarın sünnet olmadığını söylerken, bu konuya benzeyen birçok meselenin hükmünü göz önünde bulundurmuşlardır. Örneğin teyemmüm, mest üzerine mesh, çorap üzerine mesh ve cebire (sargı) üzerine mesh gibi konularda kolaylık söz konusu olduğundan dolayı meshin tekrarı buralarda sünnet değildir. Bu örneklerde olduğu gibi başın meshinde de kolaylık söz konusudur ve meshin tekrarı burda da sünnet değildir. Serahsî, Şâfiî'nin ise başı üç defa mesh etmenin sünnet olduğunu kabul ettiğini belirtir. Bunun gerekçesi de meshin abdestte farz olması ve farzın tekrarının ise sünnet olmasıdır. Serahsî'ye göre Şâfiî'nin hüküm için illeri sürdüğü illete bakıldığında bu illetin benzer meselelerde geçerli olmadığı anlaşılmaktadır. Şâfiî'nin dediği gibi şayet başın meshinde tekrarın gerekçesi, onun farz olması ise bu durumda namazdaki kıraat, kıyâm ve rükû gibi farzlarda da tekrarının sünnet olması gerekir. Oysa bunlar farz olduğu halde tekrarı sünnet değildir.⁶⁵⁷ Bu konuda Şâfiî'nin hüküm için belirlediği illeti destekleyen herhangi bir durum söz konusu değil, buna karşı Serahsî'nin belirlediği illeti destekleyen örnekler vardır.

Serahsî'nin iddia ettiğinin aksine Şâfiî başın meshindeki tekrarın sünnet oluşunu illet üzerinden değil, nass üzerinden temellendirmektedir. Örneğin, Şâfiî başın üç defa mesh edilmesinin müstehap olduğunu savunur.⁶⁵⁸ Şirâzî ise Şâfiî'nin başın meshindeki tekrarın sünnet oluşunu ان النبي صلى الله عليه وسلم تَوَضَّأَ ثَلَاثًا ثَلَاثًا hadisine dayandırdığını nakleder.⁶⁶⁰

g) Menfaatin Tazmini

Serahsî, Şâfiî'nin bir akit ister caiz ister fasit olarak kurulmuş olsun, bu akitte aynî bir malın telef edilmesi halinde, bu malın tazminine ek olarak menfaatin da tazmin edilmesi gerektiğini ve tazminin para olarak hesaplanması gerektiğini

⁶⁵⁷ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 259.

⁶⁵⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, I, s. 42.

⁶⁵⁹ İbni Mâce, "Teharet", 46.

⁶⁶⁰ Şirâzî, *el-Maûne fi'l-Cedel*, s. 72.

savunduğunu belirtir.⁶⁶¹ Şâfiî, bu hükme ulaşırken benzer bir örneği göz önünde bulundurmıştır. O da ihtiyaçtan dolayı menfaatin bir bedel karşılığında temlik edilmesidir. Akit kurulurken menfaatin bir bedeli olduğu gibi telef edilmesi halinde de bir bedeli vardır ve bu bedel para olarak hesaplanır. Şayet menfaat tazmin edilmez ise bu durumda menfaati telef edilen kimse zarara uğramış ve zarar için bir kapı aralanmış olur. Serahsî'nin iddia ettiğine göre Şâfiî burada tespit ettiği illetin daha güçlü olduğunu iki nedene bağlamıştır. Bunlardan birincisine göre, şayet zarar veren ile zarar görenden biri zarara uğratılacaksa, bu kişi zarar veren olmalıdır. İkincisine göre ise zarar veren kimseye zarar verilerek elde ettiği fazlalık bertaraf edilmelidir. Hanefîlere göre ise telef edilen şey ya benzeri ile ödenir ya da sadece verilen zararın karşılığı alınır. Menfaatin değerinden fazla bir değer ile tazmin doğru değildir. Onlara göre, Şâfiî'nin iddia ettiği gibi, şayet verilen zararın miktarı kadar değil, menfaatin değerinden fazla tazmin söz konusu olursa, telef eden kimse fazlasıyla zarara uğratılmış olur ve bu şer'an caiz değildir.⁶⁶²

Serahsî, Şâfiî'nin görüşünü değerlendirirken onun bu konu hakkında şer'i bir dayanağının olmadığını söyler. Çünkü Şâfiî'nin dediğine göre haksızlık yapana haksızlık yapılır. Oysa zalim de olsa hiç kimseye haksızlık yapılamaz.⁶⁶³

Mâverdî, konu ile ilgili Şâfiî'nin görüşünü dile getirirken, bir malın telef edilmesi halinde iki tazminatın bir arada ödenmesinin mümkün olduğunu söyler. Mesela evini kiraya veren kimsenin evinin telef edilmesi durumunda ev sahibi kiracıdan hem evin değerini hem de evin menfaatin karşılığı olan kirasını talep eder.⁶⁶⁴

2.8.2. Teâruza Son Vermek İçin Tercihe Başvurmak

Serahsî'ye göre teâruzdan kurtulmanın bir yolu da delillerden birini ötekine tercih etmektir. İki illet arasında tercih yapılırken, onlarda hem zat hem de vasıf ile

⁶⁶¹ Buna kiraya verilmiş bir ev örnek olarak verilebilir. Bu evin telef edilmesi durumunda, hem evin hem de evin kira geliri tazmin edilir.

⁶⁶² Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 259.

⁶⁶³ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 260.

⁶⁶⁴ Mâverdî, VII, s. 162.

ön plana çıkan illet ötekine tercih edilir.⁶⁶⁵ Serahsî konu hakkında Şâfiî'ye iki görüş nispet eder. Bunlardan biri miras diğeri de Ramazan orucuyla ilgilidir.

a) Ana baba bir kardeşin sadece baba bir kardeşe tercih edilmesi

Ölen kimsenin mirasçılarında olan ana baba bir kardeş asabelikte baba bir kardeşten daha önceliklidir. Çünkü bu iki kardeş, zât itibariyle kardeştir ve bu açıdan bakıldığından ikisi eşittir. Ancak, ana baba bir kardeşin vasıf itibariyle diğerrinin sahip olmadığı bir vasfı vardır ve bu vasıf onun için tercih sebebi sayılır. Serahsî kendi görüşünü bu şekilde dile getirdikten sonra Şâfiî'nin bu ve buna benzer konularda kendilerine muhalefet ettiğini söyler.⁶⁶⁶ Ona göre Şâfiî bu konudaki inceliğin bilgisine erişememiştir. Ancak meselenin derin olmasından dolayı Şâfiî mazûr görülmüştür.⁶⁶⁷

Yapılan inceleme neticesinde, Şâfiî'nin konu ile alakalı yaklaşımı Hanefîlerinki ile aynı olduğu tespit edildi. Örneğin, Şâfiî ana baba bir kardeşlerin yanında baba bir veya ana bir kardeşlerin bulunması halinde asabe olarak malı ana baba bir kardeşler alır. Ötekiler bir şey alamaz. Çünkü ölen kişiye ana baba bir kardeşler baba bir kardeşlerden daha yakındır.⁶⁶⁸ Burada Şâfiî açık bir şekilde belirtmese de onun Hanefîler gibi hem zâta hem de vasfa itibar ettiğini görmekteyiz.

b) Ramazan orucuna gece vakti niyet edilmesi

Ramazan orucu için niyet gereklidir. Ancak niyetin günün tamamında mı yoksa günün bir kısmında mı gerekli olduğu konusunda bir belirsizlik söz konusudur. Bu belirsizliğin giderilmesi için mezhepler farklı tercihlerde bulunmuşlardır. Serahsî, Şâfiî'nin ibadetlerde ihtiyâta göre hareket etmenin daha doğru olduğu gerekçesi ile günün tamamında imsak ile birlikte niyetin bulunmasını şart koştüğünü belirtir. Hanefîler burada tercihte bulunurken zat ile ilgili tercih sebebine başvururken; Şâfiî vasıf ile ilgili tercih sebebine başvurmuştur. Daha açık bir ifadeyle, Hanefîler günün

⁶⁶⁵ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 262.

⁶⁶⁶ Serahsî, burada Şâfiî'nin kendilerine muhalefet ettiği konuların neler olduğunu belirtmemiştir.

⁶⁶⁷ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 262, 263.

⁶⁶⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, IV, s. 117.

çoğunda niyetin varlığını hükmün varlığı için tercih sebebi görürken, Şâfiî günün az bir kısmında niyetin yokluğunu hükmün yokluğu için tercih sebebi saymıştır.⁶⁶⁹

Şâfiî bu konuda Serahsî'nin iddia ettiğinin aksine, niyetin günün başından sonuna kadar imsak ile birlikte bulunmasına gerek olmadığını, aksine sadece günün başında imsak ile birlikte bulunmanın yeterli olacağını savunmaktadır. Örneğin, Şâfiî'ye göre Ramazan orucuna fecirden önce niyet edilmelidir. Eğer fecirden sonra niyet edilirse oruç geçersiz olur. Şâfiî'ye göre önemli olan niyetin orucun başında bulunmasıdır. Orucun ortasında ya da sonunda niyetin bulunmaması ya da niyetin daha sonra değiştirilmesi oruca zarar vermez. Mesela oruca Ramazan orucu diye başlayan kimse daha sonra niyetini nafil niyetine dönüştürse bile bu geçerli olmaz, niyet aynen başladığı gibi devam eder.⁶⁷⁰

⁶⁶⁹ Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi'l-Usûl*, II, s. 264.

⁶⁷⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, V, s. 302.

SONUÇ

İslâm hukuk usûlünde usûlcüler farklı metotlar geliştirmişlerdir. Bunların başında Mütakellimin ve Fukahâ metotları gelmektedir. Bu metotların temel konularda ayrı düştükleri konular çok fazla göze çarpmasa da bu temel konuların detaylarında ihtilafın çok daha fazla olduğunu görebiliyoruz. Bu nedenle mezhepler, savundukları metotlar içerisinde birtakım prensipler geliştirmişlerdir. Bu prensipleri savunma adına, kendi kaynaklarında diğer mezheplerin görüşlerine de yer vererek, zaman zaman eleştirmişlerdir.

Mezheplerin kullandıkları metotları ve sundukları delilleri bir arada görmenin olumlu tarafları olduğu gibi olumsuz tarafları da vardır. Olumsuz örneklerden birisi, bir mezhep mensubunun kendi görüşünü temellendirmek için diğer mezhep mensuplarına atıflar yaparak ve sözlerini de kendi görüşü doğrultusunda tartışmaya açarak, tartışmayı kendi lehine sonuçlandırmasıdır. Bu problemin çözümü ise isnâd edilen görüşleri ait olduğu kaynaklarda tespit etmeye çalışmaktır. Bu noktada tahkîk çalışmalarının önemi daha iyi anlaşılmış olmaktadır.

Bu çalışmada, Serahsî, Şâfiî'ye nispet ettiği konuları tartışmaya açmış ve tartışmayı kendi kontrolünde mezhebin lehine sonuçlandırmıştır. Serahsî, birkaç konu hariç genel itibariyle Şâfiî'yi eleştirmiş, onun görüşlerine karşı çıkmıştır. Yapılan inceleme neticesinde, Serahsî'nin Şâfiî'ye atıfta bulunduğu konuların bir bölümü Şâfiî veya Şâfiî mezhebinin eserlerindeki ilgili meselelerle benzer olduğu, az bir kısmının farklı olduğu ve bir kısmının ise kısmen farklılık arz ettiği görülmüştür. Serahsî'nin Şâfiî'ye atıfta bulunduğu bu görüşlerin tablosu aşağıda verilmiştir.

Sıra No	BENZER OLAN GÖRÜŞLER	FARKLI OLAN GÖRÜŞLER	KISMEN FARKLI OLAN GÖRÜŞLER
1	Haber-i vahid ile âm olan ayetlerin tahsîsi	Mürsel hadislerde senedin zikredilmeme gerekçesi	Mürsel hadislerin hüccet oluşu
2	Hz. Peygamberin zaman ve mekan ile kayıtlanan fiilleri meselesi	Sahâbenin ihtilafı konularda kullanmadığı hadisin durumu	Nikah akdinde kadınların şahitliği
3	Râvînin kendi rivayetini inkâr etmesi meselesi	Kıyastan sonra nassın lafzında değişiklik olması	Tâbiînin ihtilafının sahâbe icmâ'ını bozup bozmaması
4	Râvînin birçok manaya muhtemel olan hadisi zahirine hamletmesi	Kıyasın, hakkında nass bulunan iki konuda cereyan edip etmemesi	Aslın hükmünün asla özel olmaması

5	Hadis rivayetinde, râvînin yaşça küçük olması meselesi	Zimmîye uygulanan zina cezası	Kıyastan sonra nassın hükmünde değişiklik olması
6	Mechûl ravinin rivayeti	Şüf'a hakkı	İcmâ'ın rûknü
7	Aynı konudaki muarız hadislerden olumlu ya da olumsuz olanı diğerine tercih etme meselesi	Dört rekâtlı namazların son iki rekâtındaki kıraatın hükmü	İcmâ'ın bağlayıcılığı için (inkırâzu'l-asr)'ın şart olup olmaması
8	İçinde ziyade bulunan hadis ile ziyade bulunmayan hadis arasındaki tercih	Ramazan orucunda niyetin ta'yîni	Küçük ve dul kızın evlendirilmesideki velayet meselesi
9	İcmâ'a muhalefet meselesi	Kefaretlerin tazminat grubunda yer alıp almaması	Kıyasın mahiyeti
10	Ramazan orucunda niyetin ta'yîni	Âm lafzın delâleti	Kıyasın rûknü
11	İctihatla tespit edilen illetin durumu	Beyan-ı zarûret konusu	Başın üç defa mesh etmenin sünnet olması meselesi
12	Sebep konusu	Ehl-i kitaba mensup cariye'nin nikahı	İlletin müessir olması
13	Yemin-i gamusta kefaretin hükmü	Ana baba bir kardeşin mirasta sadece baba bir kardeşe tercih edilmesi	Kıyasın sahâbe sözüne tercih edilmesi meselesi
14	İstihsân konusu		Kıyasü's-şebihin hücciyeti
15	Vacip konusu		İstishâbu'l-hâlin hücciyeti
16	Farklı olaylara uyarlanabilen illet ile ihticâc meselesi		Nasslardaki illeti tespit etmenin gerekliliği
17	Sünnet kapsamında sahâbeye nispet edilen emir ve nehiyler		Geçişli olmayan illetin tespit amacı
18	Nafilenin vacibe dönüşüp dönüşmediği meselesi		İlletin yokluğundan hareketle hükmün yokluğuna ulaşmak
19	Velayet konusu		Aks konusu
20	Emir ile vacip olan hükümler		Munâkaza konusu
21	Kafir ve mürtedin küfür ve riddet süresince kılmadıkları namazların kazası meselesi		Şer'u men kablenâ
22	Aynı vakit içinde mürted olup tekrar İslâm'a dönen kimseye o vaktin kazasının hakkında		Sünnet kavramının kapsamı
23	İkrah altında harbî ile zimmînin imanı meselesi		Ramazan orucunda hasta ile yolcunun durumu
23	Emrin fevrîlik gerektirip gerektirmemesi meselesi		Dört rekâtlık namazlarda yolcunun durumu
24	Sahâbeye nispet edilen emir, nehiy ve sünnet		Alamet konusu
25	Vakti gelen farzdan önce, onun cinsinden nafie bir ibadetin sahîh olup olmaması		Murisini öldüren çocuğun ya da murisinin ölümüne sebebiyet verenin mirastan mahrumiyeti
26	Mutlak lafızdan kast edilen mananın tespiti		Bedel hakların asıl haklar gibi olup olmaması
27	Hakikat ve mecâz		Mutlak emrin tekrar gerektirip gerektirmemesi
28	İkrah ve hata ile orcunu bozan kimselerin unutarak orcunu bozan kimse ile aynı hükme tabi olup olmaması		Belirli bir zamanda yapılması emredilenin mutlak niyetle yerine getirilip getirilememesi
29	Köle azat etmeyle ilgili ihtilaf		Emredilenin mükellef tarafından güç yetirilen bir şey olması

30	Cariye ile evlenmenin hükmü		Bir vasıftan dolayı nehyedilen şeyin hükmü
31	Üvey kızlarla evlenmenin hükmü		Emredilen şeyin kendi zıddının nehyini gerektirmesi
32	Gayri Müslim kölenin fitır sadakası		Hırsızlıkla ilgili olan ayette geçen hâs lafzın hükme etkisi
33	Hür kadınlarla evlenmeye gücü yeten kimsenin cariye ile evlenmesi		Nekra lafızların umûm ifade etmesi
34	Aynı nazımla zikredilen hususların aynı hükme tabi olması meselesi		Kasten adam öldürmenin kefareti
35	Beyan-ı tefsir meselesi		Yemin-i ğamusun kefareti gerektirip gerektirmemesi
36	Beyan-ı tağyîr ve beyan-ı tebdîl		Namazda bilerek yapılan ziyade ve noksanlıktan dolayı sehiv secdesinin hükmü
37	İki hükümden kuvvetli olanı ile nesh		İkrâh, hata ve unutmayla ilgili ihtilaf
38	Hem tilavetin hem de hükmün neshi		Talakla ilgili ihtilaf
38	Nass üzerindeki ziyadenin neshi		vav harfî hakkındaki ihtilaf
39	Vucûp hükmünün neshi ile cevâz hükmünün nesh olup olmaması meselesi		fe harfî hakkındaki ihtilaf
40	Şüf'a konusunda şufadarlardan birinin ötekilere tercih edilip edilmemesi meselesi		be harfî hakkındaki ihtilaf
41	Gayri müslim eşlerden birinin Müslüman olması ile nikâhın durumu		Mulaâne meselesi
42	Menfaatın tazmini		Mutlakın mukayyede hamli
43			Kitabın Sünnetle neshi
43			Sünnetin Kitapla neshi
45			Talak sayısının eşlerin durumuna göre belirlenmesi
46			Ramazan orucunun niyetinde ta'yînin şart olup olmaması
47			Başı üç defa mesh etmenin sünnet olup olmaması
48			Ramazan orucuna gece vakti niyet edilmesi

Çalışmamızda, Serahsî'nin Şâfiî'ye atfettiği görüşleri öncelikle Şâfiî'nin kendi eserlerindeki bilgilerle karşılaştırmak sureti ile veriler elde ederek özgün bir çalışma haline getirdik. Çalışmamızın ilim camiasına faydalı olmasını umuyoruz.

KAYNAKÇA

Aktan, Hamza, “Sihriyet” md., *DİA*, XXXVII, TDV Yayınları, İstanbul 2009.

Âmidî, Ebû Hasan Seyfüddin Ali b. Ebi Ali b. Muhammed b. Salim (ö. 631/1233), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm I-IV*, (thk. Abdurrazak Afifi), el-Mektebû'l-İslâmi, Beyrut ty.

Anzî, Abdullah b. Yusuf b. İsa b. Yakup, *Teysiru İlmi Usûli'l-Fıkıh*, er-Reyyân, Beyrut 1997.

Âtubî, Muhammed b. Süleyman b. Abdillâh el-Aşkar (ö. 1430/2007), *Efâlu'r-Resûl ve Delâletuhu ale'l-Ahkâmi's-Ser'iyye I-II*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2003.

Aybakan, Bilal, “Şâfiî” *DİA*, XXXVIII, TDV Yayınları, İstanbul 2010.

Bağdâdî, Hatîb Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit b. Ahmed b. Mehdî (ö. 463/1071), *Tarihu'l-Bağdâd I-XXI*, (thk. Beşar Avâd), Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyyi, Beyrut 2002.

-----, *el-Fakîh ve'l-Mutefakkîh I-II*, (thk. Ebû Abdirrahman Adil b. Yusuf el-Garâzî), Dâru ibni'l-Cevzî, Riyad 1998.

Basrî, Muhammed b. Ali et-Tayyib Ebû Hüseyin, (ö. 436/1044) *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkıh I-II*, (thk. Halil el-Meyyis), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1981.

Bedir, Murtaza, “Usûlü's-Serahsî” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXXII, TDV Yayınları, İstanbul 2012.

Beğavî, Muhyi's-Sünne Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ud b. Muhammed b. Ferra (ö. 516/1122), *et-Tehzîb fî fıkıh'l-İmâmi's-Şâfiî I-VIII*, (thk. Adil Ahmed Abdil Mevcut, Ali Muhammed Ma'vid), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali (ö. 458/1066), *Mukaddimetu Menâkibi's-Şâfiî*, Mektebetü Dâri't-Türâs, Kahire 1970.

-----, *es-Sünenu'l-Kübrâ I-XI*, (thk. Muhammed Abdulkadir Atâ), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl (ö. 256/870), *Sahîhu'l-Buhârî, I-IX*, (thk. Komisyon), Sultaniyye, Mısır (h. 1311).

Cemel, Süleyman b. Ömer b. Mansûr el-Acîlî el-Ezherî (h. 1204), *Hâşiyetu'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec, I-V*, Dâru'l-Fikir, Beyrut ty.

Cevherî, Ebû Nasır İsmail b. Hammâd (ö. 393/1003), *es-Sihâh, I-VI*, thk. Ahmed Abdilgafur Atâr, Dâru'l-İlm, Beyrut 1987.

Cîzânî, Muhammed b. Hüseyin b. Hasan, *Meâlimu Usûli'l-Fıkıh*, Dâru İbni Cevzî, Riyad (h.1427).

Cüveynî, Ebû'l-Meâli Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf (ö.478/1085), *Kitabu't-Telhîs fî usûli'l-Fıkıh I-III*, (thk. Abdullâh Cevlem en-Nebâlî ve Beşîr Ahmed el-Umeyrî), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1996.

-----, *el-Buhân fî usûli'l-fıkıh I-II*, (thk. Salah b. Muhammed b. Uveyza), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

-----, *Nihâyetu'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb I-XX*, (thk. Abdulazim Mahmud Eddîb), Dâru'l-Minhâc, yy. 2007.

Çelbi, Mustafa b. Abdillâh Katip (ö.1067/1657), *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Funûn I-II*, Mektebetu'l-Mesnâ, Bağdat 1941.

-----, *Sullemu'l-Vusûl ilâ Tabakâtu'l-Fuhûl I-VI*, (thk. Mahmut Abdulkadir el-Arnâvût), İrsikâ, İstanbul 2010.

Demirî, Kemaleddin Muhammed b. Musa b. İsâ b. Ali (ö.808/1405), *en-Necmu'l-Vehhâc fî Şerhi'l-Minhâc I-X*, (thk. Komisyon), Dâru'l-Medeni, Cidde 2004.

Dimaşkî, Selahaddin Ebû Said Halil b. Kikeldî b. Abdillâh, el-Alâî (ö. 761/1359), *İcmâlû'l-İsâbe fî Akvâli's-Sahâbe* (thk. Muhammed Süleyman), Cemiyetü İhyaâi't-Türâsi'l-İslâmiyyi, yy. ty.

Ebû Davud, Süleyman b. el-Eşâs b. İshak es-Sicistânî, (ö. 275/889), *Sünenü Ebî Dâvud I-VII*, Dâru'r-Risâle, yy. 2009.

Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed b. Halef b. el-Ferrâ' (ö. 458/1066), *el-Udde fî Usûli'l-Fıkıh I-V*, (thk. Ahmed b. Ali), yy. 1990.

Fayda, Mustafa, "Atâ" md., *DİA*, IV, TDV Yayınları, İstanbul 1991.

Gamrâvî, Allame Muhammed Zührî (ö. 1337/1917), *Sirâcu'l-Vahhâc*, Dâru'l-Marife, Beyrut ty.

Gazzalî, Hüccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhamme (ö. 505/1111), *el-Vasît fî'l-Mezhep I-VII*, (thk. Ahmet Mahmut İbrahim ve Muhammed Muhammed Tâmir), Dâru's-Selâm, Kahire (h. 1417).

-----, *Şifâu'l-Gâlîl*, (thk. Hamid el-Kebisî), İrşâd, Bağdat 1971.

-----, *el-Mustasfâ*, (thk. Muhammed Abdusselam Abdüşşafi), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

Gözübenli, Beşir, "Semen" md., *DİA*, XXXVI, TDV Yayınları, İstanbul 2009.

Hudayr, Abdülkerim b. Abdillâh, *el-Hadîsu'd-Daîf ve Hükmü'İhticâci Bihî*, Dâru'l-Müslim, Riyâd 1997.

Hakim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Hamduye en-Nisâburî (ö. 405/1014), *el-Müstedrek alâ Sahîhayn I-IV*, (thk. Mustafa Abdulkadir Ata), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.

Hallâf, Abdolvahhâb (ö. 1375/1955), *İlmu Usûli'l-Fıkıh*, Risâle, Beyrut 2012.

Hamidullah, Muhammed, “Serahsî” *DİA*, XXXVI, TDV Yayınları, İstanbul 2009.

İbni Abdilber, Ebû Amr Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Asım en-Nemirî (ö. 463/1071), *el-İntikâ fî Fezâili's-Selâseti'l-Eimme*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty.

İbni Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed b. İbrahim b. Osman (ö. 235/849), *el-Musannef I-VII*, (thk. Kemal Yusuf el-Hût), Mektebetu'r-Rüşd, Riyad 1988.

İbni Hacer, Ahmed b. Muhammed b. Ali, el-Heytemî (ö. 974/1567), *Tuhfetu'l-Muhtâc I-X*, el-Mektebetu't-Ticâriyyi, Mısır 1983.

İbni Kayyım, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyub el-Cevziyye (751/1350), *İ'lâmu'l-Muvakkiîn an Rabbi'l-Âlemîn I-IV*, (thk. Ebû Ubeyde b. Hasan, Ebû Ömer Ahmed Abdullâh Ahmed), Dâru ibni'l-Cevzî, Suudi Arabistan (h, 1423)

İbni Kesîr, Ebû'l-Fedâ İsmail b. Ömer el-Kureşî (ö. 774/1373), *Tabakât's-Şâfiyyîn I-II* (thk. Ahmet Ömer Hâşim), Mektebetü's-Sakâfeti'd-Diniyye, yy. 1993.

İbni Kutluboğa, Ebû'l-Fidâ Zeynuddin Ebû Adl Kasım el-Cemâlî (ö. 879/1474), *Tâcü't-Terâcim* (thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf), Dâru'l-Kalem, Şâm 1992.

İbni Mâce, Ebû Abdillâh b. Yezid el-Kazvinî (ö. 273/887), *Sünenü İbni Mâce I-II*, Dâru İhyâi'l-Kütüb, yy. ty.

İbni Salah, Ebû Amr Takîyuddin Osman b. Abdirrahman (ö. 643/1245), *Ma'rifetu Envâi Ulûmi'l-Hadîs*, (thk. Nurettin İtr), Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, Beyrut 1987.

İbni Tilimsânî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed Ali Şerefuddin el-Fehrî (ö. 644/1246), *Şerhu'l-Meâlim fî Usûli'l-Fıkhi I-II*, (thk. Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcut, Şeyh Ali Muhammed Ma'vid), Alemu'l-Kütüb, Beyrut 1999.

İbnü'l-Esîr, Ebû Seâdât Mecdüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim (ö. 606/1210), *eş-Şâfi fî Şerhi Müsnedi's-Şâfiî I-V*, (thk. Ahmed b. Süleyman ve Ebû Temim Yaser), Mektebetü'Rüşd, Riyad 2005.

İmrânî, Ebû Hüseyin Yahya b. Ebi Hayr b. Sâlim (ö. 558/1163), *el-Beyân I-XIII*, (thk. Kasım Muhammed Nuri), Dâru'l-Minhâc, Cidde 2000.

İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshak b. Musa b. Mehran (ö. 430/1038), *el-Müsnedü'l-Müstahrec alâ Sahîhi Muslim I-IV*, (thk. Muhammed Hasan İsmail), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.

İsferâyinî, Ebû Avâne Yakup b. İshak (ö. 316/929), *el-Müsnedü's-Sahîh I-XXI*, el-Camiâtu'l-İslâmiyyeti, Medine 2014.

İsnevî, Ebû Muhammed Abdurrahim b. Hasan (ö. 772/1370), *Nihâyetü's-Sûl Şerhu Minhâci'l-Usûl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

İşbîliyye, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ferh (ö. 699/1300), *el-Garâmiyye fî Mustalahi'l-Hadîs*, 1. Baskı, Dâru'l-Meâsir, Medine 2003.

Kahraman, Abdullah, “İmâm Serahsî’nin Hayatı ve Helal Kazanca Dair Bazı Görüşleri” Diyanet İlmi Dergi, 49/2, (Haziran 2013), 27-39.

Kahveci, Nuri, *Mukayeseli İslâm Borçlar hukuku*, Hikmetevi, İstanbul 2016.

Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014.

Kattân, Menâ b. Halil (ö. 1419/1999), *Tarîhü’t-Teşrî’i’l-İslâmiyyî*, Mektebetü Vehbe, yy. 2001.

Kelvezânî, Ebû Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. Hüseyin (ö. 510/1116), *et-Temhîd fî Usûli’l-Fıkıf I-IV*, (thk. Müfid Muhammed Ebû Amşâ ve Muhammed b. Ali b. İbrahim), Dâru’l-Medeni, yy. 1985.

Keşmirî, Muhammed Enver Şâh b. Mu’zem Şâh (ö. 1352/1933), *İkfâru’l-Mulhidîn fî Zarûriyyâtı’d-Din*, Meclisu’l-İlmî, Pakistan 2003.

Komisyon, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları, Ankara 2015.

Köse, Saffet, “Hasîrî” *DİA*, XVI, TDV Yayınları, İstanbul 1997.

-----, Ed.Talip Türcan, *İslâm Hukuku El Kitabı*, Grafiker, Ankara 2017.

Leknevî, Ebû’l-Hasenât Muhammed Abdulhay el-Hindî (ö. 1303/1886), *el-Fevâidu’l-Behiyye fî Terâcimi’l-Hanefiyye*, Dâru’s-Saâde, Mısır ty.

Makdîsî, Ebû Kasım Şihâbuddin Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim Ebî Şâme (ö. 665/1267), *Hutbetu’l-Kitâbi’l-Müemmel li’r-Reddi ilâ Emri’l-Evvel*, Edvâu’s-Selef, yy. 2003.

Mâverdî, Ebû Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb (ö. 450/1058), *el-Hâvî’l-Kebir, I-IX*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1999.

Müslim, Ebû Hüseyin b. Haccâc El-Kuşeyrî en-Nisâburî (ö. 261/875), *Sahîhi Müslim I-V* Matbaâtu İsa el-Bâbî, Kâhire 1995.

Nevevî, Ebû Zekeriya Muhyeddin Yahya b. Şeref (ö. 676/1277), *Tezhîbu’l-Esmâi ve’l-Lugât I-IV*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut ty.

-----, *el-Mecmû’ I-XX*, Dâru’l-Fikr, Şâm ty.

Polat, Salahttin, “Mürsel” *DİA*, XXX, TDV Yayınları, İstanbul 2006.

Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin Fahreddin (ö. 606/1210), *el-Mahsûl fî’l-Usûl I-VI*, (thk. Taha Cabir Feyad Alvânî), Müessesetu’r-Risâle, yy. 1997.

Rûyânî, Ebû Mahâsin Abdulvahit b. İsmail (ö. 502/1108), *Bahru’l-Mezhep I-XIV*, (thk. Tarık Fethi Seyyid), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2009.

Sadî, Ebû Habîb b. Hamdî b.Said b. Mahmud, *el-Kâmûsu’l-Fıkhî*, Dâru’l-Fikr, Şâm 1988.

Safedî, Selahuddin Hlil b. Aybeg b. Abdillâh (ö. 764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât I-XXIX*, (thk. Ahmet el-Arnavut), Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut 2000.

Seâlibî, Muhammed b. Hasan b. Arabî b. Muhammed el-Hacvî, el-Fâsî, *el-Fikrus-Sâmî fî Tarîhi'l-Fıkhı'l-İslâmi I-II*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

Sem'ânî Ebû Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdilcebbar b. Ahmed el-Mervezî (ö. 489/1096), *Kavâtu'l-Edille fî'l-Usûl I-II*, (thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (ö. 483/1090), *Şerhu Ziyâdâtî'z-Ziyâdât*, Dâiretu'l-Maârif, Haydarabad 1957.

-----, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, eş-Şeriketu's-Şarkıyye li'l-İlânât, yy. 1971.

-----, *Temhîdu'l-Fusûl fî'l-Usûl I-II*, (thk. Ebû'l-Vefa el-Afganî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2015.

Sübkî, Ebû Hasan Ali b. Abdilkâfi b. Ali b. Temâm b. Hamid b. Yahya Takiyyuddin (ö. 773/1372), *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc I-V*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

Şaban, Zekiyuddin *Usûlü'l-Fıkhı'l-İslâmiyyî*, el-Mektebettu'l-Hanîfîyye, İstanbul ty.

Şâfiî, Abû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbas b. Osman b. Şafî' b. Sâib (ö. 204/820), *er-Risâle*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Mektebettu'l-Halebî, Mısır 1940.

-----, *Müşnedu İmâmi's-Şâfiî I*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1951.

-----, *el-Ümm I-VIII*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1990.

-----, *İhtilâfûl Hadis*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1990.

-----, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (der. Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî), (thk. Ebû Asım eş-Şavâmî), Dâru'z-Zahira, yy. 2018.

Şemseddin, Muhammed b. Abdiddâim el-Bermâvî (ö. 831/1428), *el-Fevâidü's-Seniye fî Şerhi'l-elfiye I-V*, (thk. Abdullah Ramazan Musa) Mektebetu Tev'iyeti'l-İslâmiyyeti, Cezire 2015.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh (ö. 1250/1834), *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakki min İlmi'l-Usûl I-II*, (thk. Şeyh Ahmed Azu), Dâru'l-Kitabi'l-Arabiyyi, Şam 1999.

Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrahim b. Ali b. Yusuf (ö. 476/1083), *Tabakâtu'l-Fukahâ* (thk. İhsan Abbas), Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrut 1970.

-----, *el-Ma'vene fî'l-Cedel*, (thk. Ali Abdulaziz el-Ümeyrînî), İhyâu't-Türâsi'l-İslâmiyyi, yy. 1985.

-----, *el-Lüma fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

-----, *el-Mühezzeb I-III*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty.

Şirbînî, Şemseddin, Muhammed b. Ahmet el-Hatib (ö. 977/1570), *Muğni'l-Muhtâc I-VI*, Dâru'l-Kütüb'il-İlmiyye, Beyrut 1994.

Taberânî, Ebû Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub b. Mutîr (ö. 360/971), *el-Mu'cemu's-Sağîr I-II*, el-Mektebu'l-İslâmiyyi, Beyrut 1985.

Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selame b. Abdilmelik (ö. 321/933), *Şerhu Müşkili'l-Âsâr I-XVI*, (thk. Şuayb el-Arnâvut), Müessesetu'r-Risâle, yy. 1994.

Takiyyuddin, Ebû Bekir b. Muhammed b. Abdulmümin el-Hüseynî, el-Hasinî (ö. 832/1429), *Kifâyetu'l-Ahyâr*, (thk. Ali Abdulhamit Baltacı ve Muhammed Vehbi Süleyman), Dâru'l-Hayr, Şâm 1994.

Teymûr, Ahmed b. İsmail b. Muhammed (ö. 1348/1930), *Nezretün Târîhiyyetün fî Hudûsi Mezâhib'l-Fıkhiyyeti'l-Erbaati*, Dâru'l-Kadirî, Beyrut 1990.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa b. Dahak (ö. 279/892), *Sünenü Tirmizî I-V*, Matbaâtu Mustafa el-Bâbî, Mısır 1975.

Yâfiî, Ebû Muhammed Afifuddin Abdullah b. Es'ad b. Ali b. Süleyman (ö. 768/1367), *Mir'âtu'l-Cinân ve İbretu'l-Yakzân fî marifeti mâ Yu'teberu min Havâdisi'z-Zamân*, Dâru'l-Kütüb'i'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

Zâhidî, Hafız Senâullah, *Telhisu'l-Usûl I*-Merkezu'l-Mahtûtât, Küveyt 1994.

Zehebî, Şemseddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz (ö. 748/1348), *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşahîr ve'l-A'lâm I-LII*, (thk. Ömer Abdisselam et-Tedmirî), Dâru'l-Kütüb'i'l-Arabi, Beyrut 1993.

-----, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ I-XVII*, Dâru'l-Hadis, Kahire 2006.

Zurkânî, Muhammed b. Abdilbaki b. Yusuf (ö. 1122/1710), *Şerhu'z-Zurkânî alâ Muvatta I-IV* (thk. Taha Abdurrauf Sa'd), Mektebetu's-Sakâfe, Kahire 2003.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrettin Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır (ö. 794/1392), *Teşnîfu'l-Mesâmi' bî Cemi'l-Cevâmi I-IV*, (thk. Abdulaziz ve Abdullah Rebi), Tevzîu Mektebeti'l-Mekkiyye, Mekke 1998.

Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Faris (ö. 1314/1976), *el-A'lâm I-VIII*, Dâru'l-İlim, İstanbul 2002.

Zuhaylî, Muhammed Mustafa, *el-Vecîz fî usûli'l-Fıkhu'l-İslâmiyyi I-II*, Dâru'l-Hayr, Şâm 2006.

Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa, *el-Fıkhu'l-İslâmiyyu ve Edilletuhû I-X*, Dâru'l-Fikir, Şâm ty.