T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

İslam Hukuku Bilim Dalı

Doktora Tezi

FIKIH USÛLÜ TARİHİNDE KAYIP HALKA: HİCRİ III. VE IV. ASIRLARDA USÛLÎ GÖRÜŞLER

Abdulbasıt SALTEKİN

DİYARBAKIR 2015

T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

İslam Hukuku Bilim Dalı

Doktora Tezi

FIKIH USÛLÜ TARİHİNDE KAYIP HALKA: HİCRİ III. VE IV. ASIRLARDA USÛLÎ GÖRÜŞLER

Abdulbasıt SALTEKİN

Danışman

Doç. Dr. Metin YİĞİT

DİYARBAKIR 2015

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum *"Fıkıh Usûlü Tarihinde Kayıp Halka: Hicri III. ve IV. Asırlarda Usûlî Görüşler"* adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Dicle 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.

□ Tezim sadece Dicle Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

□ Tezimin…. … yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

..../..../.....

Abdulbasıt SALTEKİN

KABUL VE ONAY

Abdulbasıt SALTEKİN tarafından hazırlanan **"Fıkıh Usûlü Tarihinde Kayıp Halka: Hicri III. ve IV. Asırlarda Usûlî Görüşler"** adındaki çalışma …/…../…….. tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı**,** İslam Hukuku Bilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak oybirliği / oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Metin YİĞİT

Doç. Dr. Abdulcelil BİLGİN

Yar. Doç. Dr. M. Tayyip KILIÇ

Yar. Doç. Dr. Aydın TAŞ

Yar. Doç. Dr. Hayrettin KIZIL

ÖNSÖZ

Usûl ilminin temelini atan Şâfiî'nin Risale adlı eseri ile usul ilminin olgunluk çağı arasında bir kopukluk görülmektedir. Bu dönem III. ve IV. asırlara denk gelmektedir. Bu dönem fıkıh usûlünün gelişim ve teşekküllünde önemli bir dönemdir. Konuyla ilgili yapılmış çalışmalar yok denecek kadar azdır. Biz bu çalışmamızda kayıp halka ya da karanlık çağ olarak isimlendirilebilecek bu döneme projektör tutmaya çalıştık. Çalışmamızda böylesine bakir bir alanı tamamen aydınlattığımız iddiasında olmadık. Böyle bir iddiayı temellendirmek bir kişilik çabayla gerçekleşecek bir durum değildir. Bununla beraber tezimizin bu dönem ile ilgili yeni çalışmaların yolunu açacak olması dahi bizim için önemli bir anlam ifade etmektedir.

Yüksek Lisans döneminden itibaren bana yol gösteren, doktora döneminde de konuyu bana öneren ve aynı zamanda gösterdiği ilgi ve sabrın yanı sıra engin tecrübe ve ilminden istifade ettiğim danışman hocam Doc. Dr. Metin YİĞİT'e teşekkür ederim. Ayrıca kıymetli hocalarım Doç. Dr. Abdulcelil BİLGİN, Yrd. Doc. Dr. Muhammed Tayyip KILIÇ, Yrd. Doc. Dr. Hayrettin KIZIL, Yrd. Doc. Dr. Aydın TAŞ, Abdurrahman ATEŞ, Veysel KARATAŞ'a ve tezin yazımında emeği geçen değerli dostlarıma teşekkürü bir borç bilirim. Ve tabi ki bu yoğun dönemde benden hiçbir desteği esirgemeyen ve çalışma süresince bana tahammül gösteren eşim ve çocuklarıma teşekkür ederim.

Abdulbasıt SALTEKİN
Batman-2015

ÖZET

Usûl konularını ele alan ilk eser olan Şâfiî'nin (ö.204) *Risale*'sinden sonra ilgili alanda yaşanmış gelişmeler ile ilgili bir boşluk gözlemlenmektedir. Bu çalışmadaki amacımız "*kayıp halka*" veya *"karanlık çağ*" denilen bu döneme bir nebze olsun ışık tutmaktır. Bu dönemin karanlık veya kayıp olarak isimlendirilmesinin sebebi, döneme ait yazılmış eserlerin elimize ulaşmamış olmasıdır. Bu çalışmada, Şâfiî (ö.204) ve sonrasındaki yaklaşık iki asırlık zaman içinde yaşanan gelişmeleri konu olarak ele aldık.

Çalışmamızda III. ve IV. asırlar arasındaki usûl ilmi ile ilgili gelişmeleri tespite çalıştık. Bunu gerçekleştirmek için üç aşmalı bir yol takip ettik:

Çalışmamızın birinci aşamasında söz konusu dönemdeki usûl ile ilgili literatürü ortaya koymaya çalıştık. Çalışmamızın ikinci aşamasında, iki dönem arasındaki kavramsal gelişimlerin düzeyini tespit etmek için Şâfiî'nin (ö.204) *Risâle*'si ile Cessâs'ın (ö.370) *Fusûl*'ünü karşılaştırdık. Çalışmamızın ana ve son aşamasında ise iki dönemin usûlcülerinin görüşlerini, günümüz usûl eserlerindeki sistematiği esas alarak, detaylı bir şekilde inceledik. Bu bölümde özellikle Zerkeşî'nin (ö.794) kronolojik ve ansiklopedik tarzda yazılmış eseri el-Bahru'l-Muhît'i esas aldık.

Anahtar Sözcükler

Şâfiî, Risâle, Cessâs, Fusûl, Tedvîn, Usûl, III-IV. asırlar.

ABSTRACT

After Risala, the first work of Shafi'i (death 204) received about usûl topics, a gap is observed about experienced developments in the field of usûl. Our aim in this study is to shed light a little bit on this period called "*the missed link*" or "*dark period*". The reason why this period is called dark or missing is that we haven't received written works concerning the period. We handled gradual developments experienced in the period of Shafi'i and the following two centuries.

In our study, we have tried to determine the developmental line about usûl discipline between III. and IV. centuries. We have followed a three step way to carry out this:

In the first step of our study, we have tried to introduce the literature about usûl concerning the period. In the second step of our study, we have compared Shafi'i's Risala and Jassas' (death 370) Fusûl to determine the level of conceptual gradual development between two periods. In the main and final step of our study, we have examined methodologists' ideas of the period in a detailed way focusing on the systematics of usûl works. In this chapter, we have grounded on especially Bahru'l-Muhît, the work of Zerkşî (death 794) written in a chronological and encyclopedic style.

Key Words

Shafi'i, Risala, Jassas, Fusûl, Codification (Tedvîn), Usûl, III-IV. Centuries

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖNSÖZ I

ÖZET II

ABSTRACT III

İÇİNDEKİLER IV

ŞEKİL LİSTESİ XII

KISALTMALAR XIII

GİRİŞ 1

I. KONUNUN ÖNEMİ VE AMACI 1

II. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI 3

III. KONUNUN İŞLENİŞİ VE SUNUMU 6

IV. LİTERATÜR 7

BİRİNCİ BÖLÜM

USÛLÜN TARİHİ VE TABİİ GELİŞİMİ AÇISINDAN III-IV. ASIRLAR

I. FIKIH USÛLÜ TÂRİHINDE III- IV. ASIRLAR.....11

A. Tedvîn Öncesi Usûle Kısa Bir Bakış.....11

B. Usûlün Tedvîni Ve III-IV. Asırlar Usûlü İle İlgili Çalışmalar.....17

II. İLİMLERİN TEDRİCİ GELİŞİMİ AÇISINDAN III-IV. ASIRLARDA FIKIH USÛLÜ…….....26

A. Şerî Hükme İlişkin Kavramlarda Tedrici Gelişim 27

B. Şerî Delillerde Tedrici Gelişim 28

C. İstinbat Yöntemlerinde Tedrici Gelişim 42

D. İctihâd Ve Taklit Kavramlarında Tedrici Gelişim 47

İKİNCİ BÖLÜM

III-IV. ASIRLARDA ŞERÎ HÜKÜMLERE DAİR USÛLİ GÖRÜŞLER

I. HÜKÜM 52

A. Şeriat Vârid Olmadan Hüküm.....54

1. Şeriat Vârid Olmadan Somut Varlıklardan İstifade Etme.....54

2. Şerî Hüküm Vârid Olmadan Akıl Sahibi Varlıkların Fiilleri 57

B. Şeriat Vârid Olduktan Sonra Hükümler 58

1. Vacip.....59

a) Muhayyer Vâcib 60

b) Geniş Vakitli Vâcib 62

c) Farz-ı Kifâye....64
2. Harâm....65
3. Mübah....67
4. Mendûb....68
5. Mekrûh....69
6. Vazi Hükümler....70
II. HÂKİM....71
A. Hüsün-Kubuh....71
B. Aklın Konumu....72
C. Nimet Verene Şükretme....74
III. MÜKELLEF (MAHKUMUN ALEYH)....76
A. Mükellefte Aranan Şartlar....76
B. Kâfirin Şeriatın Furûu Karşısındaki Durumu....80
C. Mükellefin Vucud Bulmadan Önceki Durumu....81
IV. HÜKME KONU OLAN FİİLLER (MAHKÛMUN BİH)....82
A. Mükellefin Kudretini Aşan Fiilin Teklifi....82
B. Fiilde Şerî Şartların Aranması....83

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

III-IV. ASIRLARDA ŞERÎ DELİLLERE DAİR USÛLİ GÖRÜŞLER

I. KİTAP....85
A. Kurân-ı Kerim'in Başka Dillere Tercümesi....87

B. Kurân-ı Kerim'de Muhkem-Müteşabih 88

C. Kurân-ı Kerim'in Kıraatleri 89

1. Mütevatir Kıraatler 89

2. Şâz Kıraatler 90

II. SÜNNET 90

A. Yapısı Bakımından Sünnet 92

1. Sözlü/Kavlî Sünnet 92

2. Fiilî Sünnet 93

a) Fiil Çeşitleri 94

b) Fiilin Hükmü 94

3. Takriri Sünnet 97

B. Haber Teorisi 97

1. Kesin Bilgi Doğuran Haberler 100

a) Mütevatir Haber 100

b) Fâkihlerin Amel Edilmesi Konusunda İcma Ettiği Ahâd Haber 103

c) Müstefiz Haber 103

2. Zanni Bilgi Oluşturan Haberler/Ahâd Haber 104

a) Hüccet Değeri 104

b) Ahâd Haber Sonucunda Oluşan Bilgi 106

c) Ahâd Haberi Kabul Şartları 106

d) Mürsel Hadis 118

III. İCMA 120
A. Tarifi Ve İmkânı 120
B. Hüccet Olma Değerı 123
C. İcmanın Senedi 125
D. İcmanın Şartları 126
E. Sukûtî İcma 129
IV. KIYAS 131
A. Tanımı Ve Kapsamı 131
B. Hüccet Değeri 133
C. Kıyasın Uygulandığı Yerler 136
D. Kıyasın Şartları 138
E. İllet 139
1. Tanımı Ve Mahiyeti 140
2. İllet, Sebep Ve Şart 140
3. İlletin Tahsîsi 141
4. İlletin Şartları 142
5. İlleti Tespit Yolları 144
6. İlleti Ortadan Kaldıran Durumlar 147
V. İHTİLAFLI DELİLLER 148
A. İlke Düzeyindeki Deliller 148
B. Kaynak Niteliğindekı Deliller 152

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

III-IV. ASIRLARDA İSTİNBAT YÖNTEMLERİ VE İCTİHAD TEORİSİNE DAİR USÛLİ GÖRÜŞLER

I. III-IV. ASIRLARDA İSTİNBAT YÖNTEMLERİ 157

A. Emir Ve Nehiy 157

1. Emir 157

a) Tanımı Ve Mahiyeti 157

b) Emir Siğası 159

c) Emrin Delâlet Ettiği Miktar 165

d) Emrin Gerektirdiği Zaman 167

e) Emredilen Şeyin Zıddının Durumu 169

2. Nehiy 169

a) Tanımı Ve Mahiyeti 169

b) Emir Ve Nehiy Arasındaki Fark 170

c) Nehiy İle Teklîf Edilen Durum 171

d) Nehyin Fesadı Gerektirmesi Durumu 171

B. Tahsis Kuramı 172

1. Amm 172

a) Tanımı Ve Mahiyeti 172

b) Umum İçin Konulmuş Bir Kalıbın Varlığı 173

c) Umum İfadelerle Amel Etmenin Hükmü 175

d) Umum İfade Eden Kullanımlar 179

e) Çoğulun En Az Miktarı 189

2. Tahsîs 189

a) Tanımı Ve Mahiyeti 189

b) Tahsîsten Sonra Geriye Kalan Fertler 191

c) Tahsîs Edilmiş Delilin Hucciyeti 192

3. Tahsîs Delilleri (Muhassisler) 194

a) Muttasıl Tahsîs Edici Deliller 194

b) Munfasıl Tahsîs Edici Deliller 198

c) Umum Ve Husus Nassların Tearuzu 204

C. Mutlak-Mukayyed 204

D. Mücmel 206

E. Mefhûm 207

F. Müşterek 209

G. Hakikat-Mecâz 210

H. Teâdul Ve Tercih 211

İ. Nesh 213

1. Tanımı Ve İmkanı 213

2. Neshin Vakti 215

3. Neshin Bedeli 216

4. Neshe Konu Olan Hükümler 217

5. Kurân'ın Neshi 219

a) Kurân'ın Kurân İle Neshi 219

b) Kurân'ın Sünnet İle Neshi 220

6. İcma İle Nesh 222

7. Kıyas İle Nesh 222

8. Neshi Belirleyen Durumlar 223

II. III-IV. ASIRLARDA İCTİHAD TEORİSİ 224

A. İctihad 224

1. İctihadın Tanımı Ve Mahiyati 224

2. İctihadın Şartları 225

3. Müctehid 227

4. İctihadda İsabet 228

B. Taklid 231

1. Tanımı Ve Mahiyeti 231

2. Taklidin Geçerli Olduğu Konular 231

3. Taklid Açısından Kişiler 232

C. Fetva 234

SONUÇ 237

KAYNAKÇA 241

ŞEKİL LİSTESİ

Sayfa No.

Şekil 1: Risâle ve Fusûl eserlerinde ahâd haber ile ilgili ortak ve farklı konular……..……..…32

Şekil 2: Risâle ve Fusûl eserlerinde icma ile ilgili ortak ve farklı konular……36

Şekil 3: Risâle ve Fusûl eserlerinde kıyas ile ilgili ortak ve farklı konular……..…..41

Şekil 4: Risâle ve Fusûl eserlerinde tahsîs kuramı ile ilgili ortak ve farklı konular……..……..…….46

Şekil 5: Risâle ve Fusûl Eserlerinde İctihâd ve Taklit İle İlgili Ortak ve Farklı Konular……..…….49

KISALTMALAR

a.g.e.:	Adı geçen eser
A.Ü.İ.F.D:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.:	Bin
bkz.:	Bakınız
çev.:	Çeviren
EÜDIFD:	Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
h.:	Hicri
Hz.:	Hazreti
Haz.:	Hazırlayan
md.:	Maddesi
DİA:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
krş.:	Karşılaştırınız
ö.:	Ölümü
ra.:	Radiyallahu Anh
s.:	Sayfa
sav.:	Sallahu aleyhi ve sellem
TDV.:	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.:	Tahkik eden
Yay.:	Yayınları
ty.:	Tarih yok
yy.:	Yayın yeri yok

GİRİŞ

I. KONUNUN ÖNEMİ VE AMACI

Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (ö. 204), fıkhın kaynaklarını ve hüküm elde etme yöntemlerini tespit eden ve aynı zamanda fıkıh usûlünü ilk tedvîn eden kişi olarak kabul edilir. Fıkıh usûlü ile ilgili kaleme aldığı eser *er-Risâle*'dir. Bu eser, Fıkıh usûlü sahasında günümüze ulaşan ilk eser olarak kabul edilmektedir.[1] Şâfiî (ö.204) sonrasında çeşitli vesilelerle ve dağınık bir şekilde değinilmiş olan Fıkıh usûlü konuları, yaklaşık hicri IV. Asırın sonlarında bir kitapta toplanmaya başlanmıştır. Bu durumu Zerkeşî (ö.794), *el-Bahru'l-Muhît* adlı eserinde şöyle ifade etmektedir:

> *"...İmam Şâfiî'den sonra gelenler (usul konularını) açıkladılar, ortaya koydular, genişçe izah ettiler, şerh yaptılar. Ta ki iki Kâdî gelene kadar bu durum böyle devam etti. Bunlar Ehli Sünnet'ten Kâdî Ebû Bekr b. Tayyib ve Mûtezîlî Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed'dir. Bu ikisi ibareleri açtılar, işaretleri çözdüler, icmâlî olanları izah ettiler ve müşkülleri giderdiler."*[2]

---

[1] Risâle'nin ilk usûl eseri oluşu ile ilgili ayrıntılı tartışma için bkz. Abdulvahhab İbrâhîm Ebû Süleyman, **el-Fikru'l-Usûlî Dirâsetu Tahlîliye ve Nakdiyye**, Dâru'-Şurûk, Cidde 1984, s.60-66; Hammâdî Züveyb, **Cedelu'l-Usûl ve'l-Vâkı'**, Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, Binğâzî, 2009, s.37-46; Şa'bân Muhammed İsmâîl, **Usûlu'l-Fıkh Neşetuhû ve Tatavvuruhû ve'l-Hâcetu ileyh**, Dâru'l-İttihâdi'l-Ğarbî, yy., ty, s.2437.

[2] Bedruddîn Muhammed bin Bâhâdır bin Abdullâh Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît Fi Usûli'l-Fıkh**, (thk. Muhammed Muhammed Tamir), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2000, I/3.

Zerkeşî'nin Şâfiî sonrasında *"ta ki iki Kâdî gelene kadar"* şeklinde hulasa ettiği zaman dilimi yaklaşık olarak iki asra denk gelmektedir. Klasik dönemde var olan bu boşluk, ehil olanlar tarafından fark edilebilecek düzeyde usûlün gelişim dönemindeki kayıp halkayı teşkil etmektedir. Zerkeşî'nin, tedvin sonrası bahsettiği Kâdılardan biri olan Bakillânî'nin (ö.403) kısmi olarak elimize ulaşmış *et-Takîb* eserini incelediğimizde, kendimizi usûl konularını detaylı ve sistemli bir şekilde ele alan bir eserle karşı karşıya buluruz. İlk tedvin edilen Risâle ve sonrasındaki bu gelişimsel yapıyı, câmid cisimlerde var olan değişmezlik ve sabit varoluş üzerinden değil de doğal, canlı ve tedrici bir gelişim içinde değerlendirmek gerekir. Bakillâni'nin (ö.403) eserinde geçmişe dönük sistematik düşünceden ve bu düşüncelere ait ekollerden bahsetmesi yazmış olduğu eserin nevzuhur bir şekilde ortaya çıkan bir eser olmadığı kanaatini oluşturmaktadır.

Bu dönemdeki boşluğa dikkat çeken George Makdisi, usûlün köklerini araştırdığı makalesinde şu ifadeleri kullanmaktadır:

> *"Usûl-i fıkıh tarihi araştırmacısı dikkate değer bazı vakıalarla karşılaşır ki bunlardan biri de bu çalışmada ele alınacaktır. O da Risâle'nin yazılışıyla, onun konusu olan Usûl-i fıkıh üzerine yazılmış olup da bize kadar ulaşan ilk bağımsız ve kapsamlı çalışmaların ortaya çıkması arasındaki zaman aralığıdır.* ***Şafii'den sonraki iki ya da daha fazla asır müddetle bu ilmin gelişimi hakkında ya çok az ya da kesin olmayan bilgilere sahibiz ve şu anda bilebildiğimiz ya da tahmin ettiğimiz çok az malumat da, yazarları daha önceki çalışmalara atıfta bulunan eldeki mevcut eserlerden bir bir derlenmek durumundadır."***[3]

Belirtilen bu boşluk spekülatif birçok konunun oluşmasına sebep olmaktadır. Örneğin; Wael B. Hallaq Risâle eserinin tedvin edilmiş ilk usûl eseri oluşunun bir imajdan ibaret olduğu iddiasını ortaya atar. Ona göre usûl ile ilgili çalışmalar IV.

---

[3] George Makdisi, "Şâfiî'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkhın Kökleri Ve Önemi", Sami Erdem (çev.), **Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü**, M. Hayri Kırbaşoğlu (haz.), Ankara 2003, 13-48, s.21. (Vurgular bize aittir.).

asırda başlamıştır. Buna gerekçe olarak ise Risâle üzerine erken dönemde ne bir şerhin, ne de bir reddiyenin yazılmamış olmasını gösterir.[4]

"Kayıp halka"[5] veya "*karanlık çağ*"[6] olarak nitelendirilen döneme yönelik çalışmalar maalesef azdır. Çalışmamızı tamamlayıp tashihini yaptığımız dönem içerisinde tezimiz ile aynı konuyu ele alan Ahmet Temel'in *" The Missing Link in the History of Islamic Legal Theory: The Development of Uṣûl l-Fiqh between al-Shāfi'ī and al-Jaṣṣāṣ during the 3rd/9th and Early 4th/10th Centuries"* adlı tezi ile karşılaştık. Amerika'da hazırlanan bu tezin çalışmamızla aynı minval üzere hareket etmiş olması, döneme ait çalışmalar ile ilgili ihtiyacın bir sonucu olarak değerlendirilmelidir.

Sonraki dönemlerde olgunlaşıp ders notu formatı kazanan usûl çalışmalarının arkasındaki entelektüel yapı bu kayıp dönemde aranmalıdır. Usûlün gelişim seyrini merak eden kişilerin bu alana özel bir ehemmiyet vermeleri gerekmektedir. Bu yönü ile çalışmamız, Şâfiî ile başlayan tedvin faaliyetinin tedrici gelişim aşamalarını tespit edip yazılı kaynakları elimize ulaşmamış böylesine önemli bir döneme projeksiyon tutmaktadır. Böylelikle, usûl ilminin tedrici gelişiminin kavranmasına katkıda bulunmayı amaçlamaktayız.

II. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI

Tezin sınırlarının belirlenmesi çalışma alanının daha spesifik incelenmesini sağlar. İki asırlık bir dönemi inceleyen bir çalışmanın kapsamının

---

[4] Wael Hallaq, "Şâfiî Hukuk İlminin Başmimarı mıydı?", İ. Hakkı Ünal (çev.), **Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü**, Hayri Kırbaşoğlu (haz. M.), Ankara 2003, 49-72, s.50-56.

[5] "Kayıp halka" ifadesi kuramsal bir anlam çağrışımı yapsada, buradaki kastımız, terkibin luğavî anlamının içerdiği kadardır. Bu terkibi, Şafiî ile başlayan tedvin faliyeti sonrasında yaklaşık iki asır boyunca usûlün bütün konularını içeren bir eserin elimize ulaşmamış olmasından kaynaklanan boşluğu ifade etmek için kullanmaktayız. Bu ifadenin mütekellim usûlüyle yazılmış eserler için kullanımı daha doğru olur. Çünkü Risâle ile başlayan zincir halkasını tamamlayan iki asırlık kayıp durumdaki halkadan mütekellim usûl geleneğindeki elimizde mevcut olan Bâkillânî'nin et-Takrîb eseri arasındaki boşluğu ifade etmek için kullandık.

[6] "Karanlık çağ" terkibi olumsuz bir çağrışım meydana getirse de terkipteki karanlık ile kastedilen kötülük değildir. Karanlıktan kastımız döneme ait yazılı metinlerin elimize ulaşmamasıdır. Bu ifadenin fukaha yöntemi için kullanımı daha doğru olur. Çünkü Cessâs'ı kendisinden önceki Hanefî geleneğine bağlayacak bir halka bulunmamaktadır. Hanefi geleneğinin başlangıç halkası kayıp durumdadır.

sınırlandırılmaması düşünülemez. Üzerinde çalışılmamış bakir bir alanı kapsayan çalışmamız, iki açıdan sınırlandırılmaya ihtiyaç duymaktadır: İçerik ve literatür.

İçerik bakımından, çalışmamızın iki asır boyunca yaşayan bütün görüş ve ekol sahiplerini kuşatacak şekilde kapsamlı olmasını beklemek yanlış olur. Böyle bir durum, bireysel çalışmadan çok kolektif ve büyük bir çaba gerektirmektedir. Dönem içerisinde yaşayan her bir kişi veya ekol ile ilgili müstakil tezler yazılabilir. Bunun yanında, usûlün konuları ile diğer İslâmî ilimler arasındaki ortak ve girişken durum, dönemin âlimlerinin birden fazla alanda görüşlerinin bulunması, çalışmamızı konu olarak sınırlandırmamızı gerektirmektedir. İçerik bakımından, çalışmamızda, usûlün çeşitli konuları ile ilgili literatürde, döneme ait ekollere yönelik genel nitelikteki yapılan atıflardan çok, şahıslar üzerinde durmayı uygun gördük. Özellikle V. Asır ve sonrasında yazılmış usûl eserlerinde, *"ashâbımız", "Iraklılar", "kadîm alîmler", "Hanefîler", "Zahîrîler*" gibi ekollere yönelik döneme ait atıflar üzerinde durmadık. Çünkü; bu atıfların alınması çalışmamızın kapsam ve kapasitesini aşmakta, yöntem olarak kullanacağımız analitik ve detaylı atıflarda bulunma yöntemimize uymamaktadır.

İçerik olarak yapacağımız bir diğer sınırlandırma ise usûl ile ilgili döneme ait bütün atıfları almak yerine usûl eserlerine yansımış olanları almaktır. Amacımız usûl ilmindeki tedrici gelişimin parametrelerini tespit etmek olduğundan, döneme ait usûl eserlerine yansıyıp onları etkileyen âlimlerin görüşleri incelenecektir. Kanaatimize göre III. ve IV. asırlar usûl ilmi için sadece teşekkül dönemini ifade eden bir ara dönem olmaktan çok, usûl ilminin mahiyet ve karakterini belirleyen bir dönem olmuştur. Buna rağmen usûl tarihi bakımından önemli olan bu döneme yönelik çalışmaları engelleyen bir durum söz konusudur. O da dönemin ürünlerinin yazılı bir şekilde elimize ulaşmamasıdır. Böyle olunca dönemin genel durumunun tespitinin ancak rivayetler üzerine kurulacağı açıktır. Böyle bir bakış beraberinde bazı sakıncalar da getirmektedir. Bu sakıncaların en başındaki durum elimizdeki rivayetlerin geçmişe dönük bir inşa ürünü olma ihtimalini taşıyor olmasıdır. Yani, dönem incelendiğinde geçmişe yapılan atıflar üzerine yapılan yorumlar sonucunda, bu döneme görüşlerin nispet edilmiş olma ihtimali sürekli varlığını koruyacaktır. Bu

endişeye rağmen bizim amacımız geçmişi olduğu hal üzere bilmekten çok bu atıfların usûl eserlerindeki görünümünü gözlemlemektir.

Literatür başlığı altında belirteceğimiz sınırlandırma da tezimiz için zorunlu bir durumdur. Özellikle döneme ait yapacağımız analitik çalışmada Zerkeşî'nin *"Bahru'l-Muhît"* adlı eseri merkeze alınacaktır. Bu eseri çalışmamızda merkeze almamızı zorunlu kılan bazı sebeplar vardır. Eserin, tezimiz açısından merkeze alınmasının gerekçeleri maddeler halinde şu şekilde özetlenebilir:

a. Zerkeşî'nin giriş kısmında belirtmiş olduğu gibi yazdığı eser kendi dönemine kadar gelmiş bütün eserlerin bir hülasası niteliğindedir. Yüzlerce eser incelenerek yazılmıştır. İncelenen eserlerin bir kısmı mezheblere göre tasnif edilerek yazar tarafından önsözde dile getirilmiştir.[7]

b. Eser, araştırmamızın konusunu teşkil eden ve elimize ulaşmayan döneme ait eserleri kaynak olarak kullanmıştır. Örneğin tezimiz açısından çok önemli bir yere sahip Risâle üzerine yazılmış şerhlerden biri olan Sayrafî'nin (ö.330) "*Delâilu'l-A'lâm*"'ından birçok pasaj nakletmektedir. Yine sonraki dönemlerde yazılmış olup elimizde mevcut olmayan ve araştırmamızın konusu mahiyetindeki dönemin usulcülerinin görüşlerini bize aktarılmasını sağlayan birçok eserden de doğrudan yararlanmıştır.

c. Eser, konuları kendi dönemine kadar gelen bütün usûlcülerin görüşlerini ansiklopedik ve kronolojik bir sistemle işlemektedir. Bu da eseri tercih etmemizin önemli gerekçelerinden biridir.

d. Eserin nakilleri incelendiğinde ufak tefek kelime farklılıkları olmakla beraber (muhtemelen istinsah hatası olarak) eser güvenilirdir. Atıf yapılan kaynaklar incelendiğinde eserin bu güvenilirliği ortaya çıkmaktadır.

Çalışmamızda merkeze aldığımız *Bahru'l-Muhît*'teki atıflar incelenirken döneme ait diğer eserlere de müracaat edilecektir. Zerkeşî'nin atıfları çalışmamızda

---

[7] Zerkeşî, a.g.e., I/4-6.

diğer temel kaynaklar üzerinden de değerlendirilecektir. Özellikle Zerkeşî'nin (ö.794) dönemin usûlcülerinden Kaffâl gibi birden fazla aynı ismi taşıyan kişilere yönelik atıflarda bir karmaşıklık söz konusudur. Zerkeşî'nin (ö.794) eserinde var olan sistematik göz önünde bulundurularak bu kişiler değerlendirilecektir. Örneğin; Zerkeşî, Ebu Bekr el-Kaffâl (ö.365) dışındakilere yaptığı atıflarda "*Kaffâl*" ismiyle beraber bazı lakaplar kullanmaktadır. [Kaffâl el-Mervezî (ö.417) gibi] Bu durum göz önünde bulundurularak usûlcülerin görüşleri zikredilecektir.

Ahmed b. Hanbel (241), Dâvud ez-Zahirî (ö.270) gibi diğer eserlerde usûlün bütün konuları ile ilgili görüşleri mevcut olan kişiler hakkında müstakil tez hazırlanabilir. Tezimizin temel amacı göz önüne alındığında konu ile ilgili sadece Zerkeşî'nin ekol sahibi bu gibi kişilere yönelik olarak yaptığı atıflar dikkate alınacaktır.

III. KONUNUN İŞLENİŞİ VE SUNUMU

Tezimizde belirlemiş olduğumuz hedef, Şâfiî (ö.204) sonrası III ve IV. Yüzyıllarda fıkıh usûlünün tedrici gelişim seyrini ortaya koymaktır. Bu amacı gerçekleştirmek için, belli görüşleri bir kurgu ve genel bir sunumla değil de ayrıntılı ve detaylı bir şekilde sunmayı uygun gördük. Tezimizin hedefini gerçekleştirmek için üç aşamalı bir inceleme yöntemi belirledik:

Birinci aşama: Döneme ait konu ile ilgili literatür hakkında bilgi vermek. Bu yönde vereceğimiz bilgiler döneme ait usûlün genel durumunun anlaşılmasında önemli bir gösterge teşkil edecektir.

İkinci aşama: Tedvîn faaliyetinin ilk ürünü olan Şâfiî'nin (ö.204) Risâle'si ile ondan sonra usûlün konu başlıklarını içeren, telifi IV. asrın sonlarına denk gelen ve elimize ulaşmış Cessâs'ın el-Fusûl fi'l-Usûl'ü arasında örnek düzeyinde bazı karşılaştırmalarda bulunmak. Böyle bir karşılaştırma usûl konularındaki iptidai durum ile arada geçen yaklaşık iki asırlık dönemdeki gelişmeyi anlama konusunda bize önemli veriler sunacaktır.

Üçüncü aşama: Bu bölüm tezimizin en geniş ve ana kısmını teşkil edecektir. Bu, dönem içerisinde yaşayıp eserleri elimize ulaşmamış âlimlerin usûl ile ilişkili görüşleri, günümüzde yaygın olarak kullanılan sistematik ile yeniden düzenlemeye çalışılacaktır. Özellikle ölüm tarihleri ısrarlı bir şekilde verilerek anakronik bir durumun oluşmasının önüne geçilecek ve bu şekilde dönemin genel usûlü hakkında kanaat sahibi olunacaktır.

Sunum olarak hedeflediğimiz bu amaçları gerçekleştirmek için tezimizi dört bölüme taksim etmeyi uygun gördük.

Birinci bölümde, usûlün tarihi ve tabii gelişimi açısından III. ve IV. asırlar işlenecek ve usûl ilmi ile alakalı literatür sunumu yapılacaktır. Örnekler üzerinden Şâfiî'nin Risâle'si ve Cessâs'ın el-Fusûlü karşılaştırılacaktır.

İkinci bölümde, III. ve IV. asırlarda şerî hükümlere dair usûlî görüşler detaylı bir şekilde incelenecektir. Bu şekilde şerî hükümler kavramının incelediğimiz dönemdeki durumu tespit edilmeye çalışılacaktır.

Üçüncü bölümde, III. ve IV. asırlarda şerî delillere dair usûli görüşler detaylı bir şekilde incelenecektir. Bu şekilde şerî delillerin tedrici gelişim durumunu tespit etmeyi amaçlamaktayız.

Dördüncü bölümde ise, III. ve IV. asırlarda istinbat yöntemleri, ictihâd teorisine dair usûli görüşler detaylı bir şekilde incelenecektir. İncelememiz sonucunda bu ara dönemdeki konu ile ilgili kanaatleri ortaya çıkarıp, tedrici gelişim düzeyi tespit edilmeye çalışılacaktır.

IV. LİTERATÜR

Çalışmamızda kullanacağımız eserler için işleniş ve sunum kısmında belirlediğimiz üç aşamalı anlatım göz önüne alındığında her bir alan için farklı nitelikteki kaynaklara başvurulacaktır.

Birinci aşamadaki veriler için tabakât ve tarih kitapları temel başvuru kaynaklarımız olacaktır. Bunlardan temel olan birkaç tanesini şu şekilde sıralayabiliriz:

a. İbn Nedîm (ö.385), *Kitâbu'l-Fihrist.*

b. Hatîb el-Bağdâdî (ö.463), *Târîhu Bağdâd*

c. Kâdî İyâd (ö.544), *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l- Mesâlik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik.*

d. İbn Salâh (ö.643), *Tabakâtu Fukahâi'ş-Şâfiîyye*.

e. İbn Hallikân (ö.681), *Vefâyatu'l-A'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*

f. Fihrî (ö.691), *Fihristu'l-Liblî*

g. Zehebî (ö.748), *Siyeri A'lâmi Nubelâ*

h. İbn Ferhûn (ö.799), *ed-Dîbâcu'l-Müzheb fi Ma'rifeti A'yâni Ulemâi'l-Mezheb*

i. Katib Çelebi (ö.1067), *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn.*

j. İsmaîl Paşa (ö.1339), Bağdâdi, *Hediyyetu'l-Arifîn Esmâu'l-Muellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*

k. Ziriklî (ö.1396), *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri'-Ricâl ve'n-Nisâ.*

l. İbn Kâdî Şehbe, *Tabakâtu'ş-Şâfiiyye*

m. Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn*.

İkinci aşamada karşılaştırma yapılacağından dolayı iki eser üzerinde durulacaktır. Bunlar da:

a. Şâfiî (ö.204), *Risâle.*

b. Cessâs (ö.3709, *el-Fusûl fi'l-Usûl*

Üçüncü aşama tezimizin ana kısmını oluşturmaktadır. Zerkeşî'nin, *el-Bahru'l-Muhît Fî Usûli'l-Fıkh* eseri bu aşamanın temel eseri olacaktır. Bunun yanısıra sonraki dönemde yazılmış temel usûl eserleri de başvuracağımız kaynaklar arasındadır. Bu eserlerin bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

a. Bâkıllânî (ö.403), *et-Takrîb ve'l-irşâd*.

b. Basrî (ö.436), el-*Mu'temed Fî usûli'l-Fıkh.*

c. İbn Hazm (ö.456), *el-İhkâm Fî usûli'l-Ahkâm*.

d. Şîrâzî (ö.476), *et-Tabsira fi Usûli'l-Fıkhi* ve *el-Luma Fî usûli'l-Fıkh*

e. Cuveynî (ö.478), *el-Burhân fî usûli'l-Fıkh* ve *Kitâbu't-Telhîs Fî usûli'l-Fıkh.*

f. Serahsî (ö.483), *el-Muharrer Fî usûli'l-Fıkh.*

g. Sem'ânî (ö.489), *Kavâtiu'l-Edille Fi'l-Usûl*.

h. Gazâlî (ö.505), el-*Mustasfâ Min İlmi'l-Usûl*

i. İbn Kudâme (ö.620), *Ravdatu'n-Nâzir Ve Cennetu'l-Menâzir.*

j. Âmidî (ö.631), *el-İhkâm fî usûli'l-Ahkâm*

k. Âl İbn Teymiyye (ö.652), *el-Musevvede Fî usûli'l-Fıkh.*

l. Buhârî (ö.730), *Keşfu'l-Esrâr An Usûli Fahri'l-İslam el-Bezdevî*

m. Subkî (ö.771), *Refu'l-Hâcib an Muhtasar İbnu'l-Hâcib*, *el-İbhâc Fî Şerhi'l-İbhâc Alâ Minhâci'l-Vusûl İle İlmi'l-Usûl Li'l-Beydâvî* ve *Cem'u'l-Cevâmi'*.

n. İsnevî (ö.772), *Nihâyeti's-Sûl Fi Şerhi Minhâci'l-Vusûl*.

o. Merdâvî (ö.885), *et-Tahbir fi Şerhi't-Tahrir Fî usûlü'l-Fıkh*.

p. İbn en-Neccâr (ö.972), *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr*.

n. Attâr (ö.1250), *Haşiyetu'l-Attâr Ale'ş-Şerhi'l-Celali'l-Mahalli Ale Cemi'l-Cevami'*.

o. Şevkânî (ö.1250), *İrşâdu'l-Fuhûl İle Tahkîki'l-Hak Min İlmi'l-Usûl.*

Bunun yanısıra konumuz ile ilgili yapılmış diğer çalışmalar da tezimizde kaynak olarak kullanılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

USÛLÜN TARİHİ VE TABİİ GELİŞİMİ AÇISINDAN III-IV. ASIRLAR

I. FIKIH USÛLÜ TÂRİHINDE III- IV. ASIRLAR

Usûl ilminin başlangıç tarihini tespit etmek diğer ilimlerin de tabiatında var olan temel bir sorun ile maluldür. İlimler, tabiatları gereği birbirini besleyen kolektif düşüncelerin ürünleridir. İslami ilimler ve özelde usûl ilmi için bir başlangıç tarihi belirlemekten çok bir süreçten bahsedilmesi gerekir. Zira ilimler yapıları itibariyle nevzuhur olarak ortaya çıkmazlar.

Vahyin Hz. Peygamber'e (sav.) indirilmesi ile İslamî ilimlerin tohumları atılmış oldu. Bu sebeble geçmişe doğru yapılacak analitik incelemelerde usûlün doğuşuna zemin hazırlamış olan önemli metinler ile karşılaşmak mümkündür.

A. Tedvîn Öncesi Usûle Kısa Bir Bakış

Usûl ilmi gibi akli niteliği ağır basan ilimlerin varoluşlarında insana ait meleke halindeki aklın etkisi inkar edilemez bir gerçektir. Dolayısıyla kolektif bir anlama faaliyetini besleyen aklın tabiatı, usül ilmi için bir zemin hazırlar.

Vahyi merkeze alan İslamî ilimlerin anlaşılmasında aklın olduğu kadar dilin de ciddi bir önemi vardır. Dolayısıyla usûlün teşekkülünde dil ile ilgili çalışmalar da

ciddi bi etkiye sahiptir. İlk tedvîn edilen ilmin Arapça olması önemli bir hususdur. Anlamayı sağlayan ve usûlün büyük bir kısmını oluşturun dilsel konular, bu ilmin teşekkülünde önemli bir alt yapı oluşturmuştur. İlk kaynaklarının otantikliği konusunda şüphesi olmayan Müslümanların, dil ile ilgili yoğun bir çalışma içerisine girmiş olmaları şaşılacak bir durum değildir.

İnsanların ameli sorunlarının nass temelli çözüme kavuşturulması esnasında temel metinlerin yorumlanmasında dayanılan genel kural ve ilkelerden oluşan usûl ilmi, erken dönemde tedvîn edilmemiş olmasına rağmen, ilk nesilden itibaren fâkihlerin zihinlerinde var olmuştur.

Hz. Ebû Bekir, hilafeti döneminde torunun mirasından pay isteyen nineye ilk önce bir şey vermezken, bir sahabinin Hz. Peygamber'in (sav.) uygulamasını hatırlatması üzerine nineye mirastaki payını vermiştir.[8] Rivâyette aktarıldığı kadarıyla Hz. Ebû Bekir'in olayı hatırlatan sahabiden kendisini doğrulayacak bir şahit istemiş olması zihninde şerî hükümleri belirlemede bir usûlün varlığını göstermektedir. Yine önceki kanaatini Hz. Peygamber'in (sav.) uygulamasından dolayı değiştirmiş olması kaynaklar ile ilgili zihninde bir metodolojinin varlığını gösteren delillerdendir.

Sıhhati ile ilgili tartışma olmakla beraber[9] ilk döemlerden itibaren bir usûlün varlığını en net biçimde gösteren rivâyetlerden biri Muaz b. Cebel'in Yemen'e vali olarak gönderilirken Hz. Peygamber (sav.) ile aralarında geçen diyalogdur. Hz. Peygamber (sav.) Muaz'a Yemen'e gitmeden önce yönetimle ilgili önemli tavsiyelerde bulunmuştur. Konumuzla ilgili olan rivâyette Hz. Peygamber (sav.) Muaz'a, "*Sana bir dava getirildiğinde ne ile hüküm verirsin?*" diye sordu. Muaz, "*Allâh'ın Kitâbı'yla*." dedi. Resûlullah, "*Onda bulamazsan ne ile hükmedersin*?" diye tekrar sordu. Muaz, "*Resûlullah'ın sünnetiyle.*" diye cevap verdi. Resûlullah'ın, "*Ya orada da bulamazsan?...*" demesi üzerine de Muaz şu cevabı verdi: "*O zaman*

[8] Mâlik b. Enes Ebû Abdillâh el-Asbahi, **Muvattau'l-İmâm Mâlik**, (thk. Muhammed Fuad Abdu'l-Baki), Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Mısır. 1985, Babu Mirasi'l-Cedde, no.1076, II/513.

[9] Rivayetin sıhhati ile ilgili itiraz için bkz. Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. El-Cevzî, **el-İlelu'l-Mütenâhiye fî Ehâdîsi'l-Vâhiye**, İdâretu'l-Ulûmi'l-Eseriyye, Faysalabad, ty, II/272-273.

*kendi görüşüme göre ictihad eder, ona göre hüküm veririm."*Onun bu cevabı Hz. Peygamber'i (sav.) çok sevindirdi. Bunun üzerine "*Resûlullah'ın elçisini Resûlullah'ın hoşnut olacağı bir şeye muvaffak kılan Allâh'a hamdolsun!"* buyurdu.[10]

Rivâyetin aktarılması esnasındaki pürüzsüz kurgu rivâyet ile ilgili haklı bir şüphe oluştursa da bize ulaşan döneme ait dağınık rivâyetlerin toplamından anlaşılan ortak algının bu konu ile uyum içinde olduğudur. Yani rivâyet, anlam bakımından dönemin usûli anlayışının arka planını net anlatması bakımından önemlidir.

Döneme ait rivâyet edilen önemli metinlerden biri de Hz. Ömer'in Basra valisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye yazdığı mektuptur. Bu mektupta da dönemin fıkıhçılarının bir yöntem ile hareket ettiklerini gösteren açık deliller bulunmaktadır. Önemli bir metin olmasından dolayı mektubun tamamı aktarılacaktır:

"Bismillahirrahmânirrahim, Allâh'ın kulu, müminlerin emiri Ömer'den Abdullâh b. Kays'a (Ebû Mûsâ el-Esari). Allâh'ın selamı üzerine olsun!

a. Şunu bil ki, muhakeme etme işi son derece önemli bir mükellefiyet ve uyulması gereken bir sünnettir.

b. Sana arz edilen meseleyi iyice anla. Zira yerine getirilmeyecek bir hakikati söylemenin faydası yoktur.

c. Huzurunda, meclisinde ve adlî kararlarında insanlara eşit muamelede bulun. Aralarında fark gözetme ki zayıf olanlar adaletinden ümit kesmesinler. Yüksek derecede olanlar da adaletsizliğe (zulmüne) tamah etmesin. Kayrılmayı düşünmesinler.

d. Delil getirerek ispat etmek davacıya aittir.

e. İnkâr edene ise yemin etmek düşer.

---

[10] Ahmed b. Hanbel, **Müsnedu'l-İmâm Ahmed**, (thk. Şuayb Arnaut), Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1999, no.22100, XXXVI/417.

f. Müslümanlar arasında sulh caizdir; ancak harâmı helal, helali de harâm kılacak bir sulha izin yoktur.

g. Bir gün önce verdiğin kararın hatalı olduğunu anladıktan sonra, onu bırakarak aklının ve izânının gösterdiği doğru karara dönmekten hiçbir şey seni alıkoymasın. Çünkü hak daha öncedir. Hakka rücû devamlı bâtılda kalmaktan daha hayırlıdır.

h. Hakkında Allâh'ın kitâbı ve Resulüllah'ın sünnetinde bir şey bulamadığın, tereddüde düştüğün, emin bir şekilde karar veremediğin hususları tekrar tekrar düşün, anlamaya çalış. Sonra da emsallerini ve benzer vakaları araştır, meseleleri benzerleriyle mukayese ederek karar ver.

i. Ortada olmayan bir hak için, delil getirmek isteyen iddiacıya bir vâde tespit et. Eğer bu zaman içerisinde delilini getirirse hakkını alır, yoksa davası reddedilir. Bu davranış karanlığı daha aydınlatıcı ve mazeretler için daha yeterlidir.

j. Had cezasına çarptırılmış olanlar ile yalancı şahitlik yaptıkları tespit edilenler ve yakınlığı veyahut da akraba olduğu sanılanlar dışında bütün Müslümanların birbirleri hakkında şahâdetleri geçerlidir, adaletlerine güvenilir. Şüphesiz ki, Allâh, gizli işlemlerin hesabını kendi üzerine almıştır. Deliller ve yeminlerle sizden mesûliyeti gidermiştir.

k. Gazabtan, can sıkıntısından, davalıları rencide etmekten, davalar esnasında acayip ve garip davranışlardan sakın. Zira hak yerlerinde hakkın izharı dolayısıyla Allâh'ın sevabı büyüktür, manevi azığı büyüktür.

l. Kimin Allâh ile kendi arasındaki hususlarda niyeti sahîh olursa, kendi aleyhine olsa da Allâh, onunla halk arasındaki işlerde ona yeter. Kim halk

için, Allâh'ın kendisinde mevcut olmadığını bildiği şeylerle süslenir, gösteriş yaparsa, Allâh onu rezil eder."[11]

Aktarılan metin yargılama usûlü ile ilgili olsa da *"Hakkında Allâh'ın kitâbı ve Resulüllah'ın sünnetinde bir şey bulamadığın, tereddüde düştüğün, emin bir şekilde karar veremediğin hususları tekrar tekrar düşün, anlamaya çalış. Sonra da emsallerini ve benzer vakaları araştır, meseleleri benzerleriyle mukayese ederek karar ver."* denmesi bize yöntem olarak nasslarda bulunmayan konuların rey ile halledilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bunun yanında Hz. Ömer'in reyi kayıtsız bir akıl yürütmeden çok benzerler üzerinden yola çıkarak hüküm verilmesi ile sınırlandırması zihinlerdeki usûlün erken dönemdeki berraklığını gözler önüne sermektedir.

Fetihlerle beraber çeşitli sebeplerle İslam dünyasına dağılan sahabiler ekseninde ilim merkezleri oluşmuş ve oluşan bu merkezlerden -siyasi ve sosyal sebeplerden dolayı- iki merkez ön plana çıkmıştır. Bunlar Hicaz ve Kufe merkezleridir. Bu merkezler Hadis ve Rey mekteplerine ev sahipliği yapmışlardır. Bu iki ekol arasındaki usûl farklılığı erken dönemde kendini göstermiştir. Hicaz bölgesinin imamı Abdullâh b. Ömer ile Kufe bölgesinin imamı Abdullâh b. Mesud'un usûli olarak kendilerine has belirledikleri yöntemleri bilinmektedir. Erken dönemde beliren ekol farklılığı doğal olarak her bir ekolü diğerinden ayıran usûl farklılığını gösteren önemli verilerden birini teşkil etmektedir.[12] Bu da usûl ilminin tedvîninden önce fıkıh faaliyetini yönlendiren bir usûlün varlığını gösteren önemli göstergelerden birini teşkil etmektedir.

---

[11] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, **İ'lâmu'l-Muvakki'in an Rabbi'l-Âlemîn**, (thk.Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut, 1987, I/85-86. Ayrıntı için bkz. Arı, Abdusselam, "Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'ari'ye Gönderdiği Mektubun Yargılama Hukûku Açısından Analizi", **İslam Hukûku Araştırmaları Dergisi**, Konya 2003, II/85. (Mektubun tercümesi makaleden alınmıştır.).

[12] İki ekolün usûlünün tespiti ile ilgili farklı kanaatler ileri sürülmüştür. Konunun detaylı bir tahlili için bkz. Abdulmecîd Mahmûd Abdulmecîd, **el-İtticâhâtu'l-Fıkhiyye İnde Ashâbi'l-Hadîs Fî Karni's-Sâlisi'l-Hicrî**, Mektebetu'l-Hâncî, 1979, s.31-94. Ayrıca iki ekolün teşekkülündeki siyasi faktörler ile ilgili olarak bkz. Sönmez Kutlu, **İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi**, Kitâbiyât, Ankara 2002, s.31-72.

Tabiin döneminde uydurma hadis faaliyetinin ortaya çıkmaya başlaması dönemin bilginlerinin konu ile ilgili bazı kriterler koymalarını zorunlu kılmıştır. Bu doğrultuda hadislerin sıhhatini tespit etmek amacı ile hadis metodolojisi üzerine çalışılmıştır. Bu çalışmalar da usûlün alt yapısını oluşturan önemli etkenlerdendir. Hadislerin doğru bir şekilde tespiti ve tedvîni için yapılan yolculuklar/er-rihle fi talebi'l-ilm ilmi geçişliliğin oluşmasına vesile olmuştur. Bu şekilde bölgeler arasındaki usûli farklılıklarda bu yolculuklar ile geçişkenlikler meydana gelmiştir.

Erken dönemde alt yapısı kurulan usûl ilmi, zamanla zihinlerde daha berrak ve sistemli bir hal almaya başlamıştır. Bu berraklık ve sistematikliği bize sunan tabiin döneminin önemli simalarından ve Mu'tezile mezhebinin kurucularından olan Vasıl b. Atâ'ya (ö.131) ait önemli bir pasajı Ebû Hilal el-Askerî aktarmaktadır. Askerîni'nin verdiği bilgi şu şekildedir:

> *"Hak dört yolla bilinir diyen ilk kişi Vasıl'dır. Bu dört şey: Natık olan kitap, üzerinde icma olunan haber, akli hüccet ve icmadır. Haberin geliş keyfiyetini, doğruluğunu ve yanlışlığını ilk kez insanlara öğreten Vasıl'dır. Yine ilk kez, haberin hass ve amm diye ikiye ayrıldığını söyleyen de odur. Yine ilk olarak ammın hass olması caiz ise hassın da amm olması caiz olacak bu caiz olunca cüzün kül, küllün de cüz olması, haberin emir, emrin de haber olması caiz olacaktır, diyen odur. Yine neshin haber dışında emir ve nehiyde gerçekleştiğini ilk söyleyen odur."*[13]

Oldukça erken bir döneme ait bu aktarım ilk nesil zihinlerde tedrici bir şekilde gelişen usûlün, tabiin nesli ile beraber daha sistematik bir hal aldığını göstermektedir. Vasıl b. Ata'ya dayandırılan bilgiler usûlün temel başlıklarını özetler nitelikte bilgilerdir.

Bu rivâyetten daha geç bir döneme ait olan İmam Mâlik ve Leys b. Sad arasındaki Medine ehlinin ameli ile ilgili mektuplaşma, sistematik usûle geçildiğinin

---

[13] Ebû Hilâl Askerî, **Kitâbu'l-Evâil**, (thk. Muhammed es-Seyyid el-Vekîl), Daru'l-Beşîr li's-Sekâfeti ve'l-Ulûmi'l-İslamî, Kâhire 1987, s.374.

göstergelerindendir.[14] Bu mektuplar nassları yorumlama esnasında tercihlerle ilgili önemli bilgiler sunmaktadır.

Yukarıda verilen örnekleri çoğaltmak mümkündür. Fakat usûl ilmini hazırlayan ve tedvîn öncesindeki durumun tespiti ile ilgili verdiğimiz bilgiler belli bir düzeyde kanaatin oluşması için yeterlidir.

B. Usûlün Tedvîni Ve III-IV. Asırlar Usûlü İle İlgili Çalışmalar

Hicri II. ve III. asırlar İslamî ilimler için tedvîn dönemleri olarak kabul edilir. Usûl adı altında erken döneme ait belli bir olgunluğa ulaşmış herhangi bir esere rastlanmaz. Usûl veya usûlu'l-fıkıh başlığı altındaki kitapların telifi çok geç döneme aittir. Genel kabule göre içerik olarak usûlün konularını ele alan ve müstakil olarak yazılmış ilk eser Şâfiî'nin (ö.204) Risâle'sidir.[15] Rivâyete göre; Abdurrahman b. Mehdi'nin (ö.198), Şâfiî'den (ö.204) Kuran'daki Ahkâm ayetleri, bunlar ile ilgili sahîh rivâyetler, icmanın delil oluşu, Kuran ve Sünnet nasslarında nâsih ve mensûh ile ilgili bir eser yazmasını istemesi üzerine Risâle telif edilmiştir.[16] Risâle'nin bir fıkıh usûlü eseri olup olmadığı konusu modern dönemde bazı müsteşrik ve ilahiyatçılar arasında tartışılmıştır.[17] Risâlenin kendisinden sonraki usûl ile ilgili çalışmaları beslemediği gibi ispata ihtiyaç duyan bir iddia üzerine bu tezlerini inşa etmişlerdir. Fakat bu tartışmalar Risâle ile ilgili genel kabulü ortadan kaldırmamıştır. Hatta Muhammed Hamîdullah risâlenin fıkıh usûlü alanında yapılmış olan ilk

---

[14] Ayrıntı için bkz. Muhammed Yûsuf Musâ, "İmam Mâlik ile Leys b. Sa'd Arasındaki İhtilâf ve Yazışma", Abdülkâdir Şener (çev.), **A.Ü.İ.F.D**., Yıl 1968, XVI, 131-154.

[15] Râzî, Şâfiî'nin konunmunu Aristoya benzetir. Ona göre nasıl ki Aristo'dan önce, inasanlar mantık ilkeleri ile düşünüyorlarsa da, Aristo bu ilkeleri ilk derleyen kişi olmuştur. Şâfiî'de buna benzer bir şekilde kendisinden önceki usûlî ilkeleri toplayıp, ilk tedvîn eden kişidir. Cüveynî, Şâfiî'den önce usûlü tedvin eden kimsenin olmadığını ifade etmiştir. Yine Hanbelîlerden İbn Akîl, Şâfiî'nin, usûl ilminin annesi ve babası olduğunu söylemektedir. Bkz. Fahruddîn Râzî, **Menâkibu'l-İmâmi'ş-Şâfiî,** (thk. Ahmed Haccâzî), Mektebetu'l-Kulliyyâti'l-Ezheriyye, Kâhire h.1406, s.98-99; Zerkeşî, a.g.e., I/7; Ebu'l-Vefâ İbn Akîl, **el-Vâdıh fi Usûli'l-Fıkh**, (thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1999, I/185.

[16] Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdi, **Târihu Bağdâd**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût ty., II/64. (14c.); Zehebî, Şemsu'-Din Muhemmed b. Ahmed b. Osman, **Siyeri A'lami'-Nubela,** (thk.Ali Ebû Zeyd), Muessesetu'-Risâle, Beyrût 1993, X/44.

[17] Konunun ayrıntılı tartışması için bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu (haz.), **Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü,** Ankara Okulu Yay., Ankara 2003; Cüneyt Köksal, **Usûlü'l-Fıkh'ın Mahiyeti ve Gayesi**, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007, s.108-110 .

çalışma olduğu iddiasını bir adım daha ileri götürmüştür. Ona göre Risâle sadece İslam Tarihinde değil dünya Tarihinde metodoloji ile ilgili yazılmış ilk eserdir.[18]

Risâle üzerine sonraki dönemlerde yazılmış şerhler bulunmaktadır. Risâle'yi tahkikli neşreden Ahmed Muhammed Şakîr beş şarihten bahsetmektedir.[19] Bunlar: Ebû Bekr Sayrafî (ö.330) (*Delâilu'l-A'lam*), Ebû'l-Velîd Nisabûrî (ö.349), Kaffâl el-Kebîr (ö.365), Ebû Bekr Cevzakî en-Nisabûrî (ö.388), Ebû Muhammed el-Cuveynî (ö.437)'dir.

Şâfiî'den (ö.204) sonra IV. asrın sonlarına kadar Risâle tarzında usûlün bütün konularını ele alan bir eser elimize ulaşmamıştır. Şâfiî (ö.204) sonrası bütün usül konularının müstakil olarak işlendiği eser olarak Cessâs'ın (ö.370) Fusûl adlı eseri bilinmektedir. Bu aralıkta telif edilen çalışmalar daha çok usûlün tamamını değil de bir konusunu ele alan veya reddiye olarak yazılmış çalışmalardır. Dönemin siyasi ve kültürel gerilimi diyalektik tarzda gelişen ilim geleneğinin bir neticesi olarak tartışma alanına has kılınmış risâle tarzı küçük çalışmaların veya reddiye tarzı teliflerin oluşmasına sebep olmuştur.

Şâfiî (ö.204) sonrası usûl alanında yapılmış olan bu çalışmalar kendi dönemlerinin tartışma alanlarını bize yansıtması açısından önemlidir. Vefâtı, Şâfiî (ö.204) ile aynı yıla denk gelen Ebû Nasr Abdulvahhâb b. Atâ el-Acli el-Haffâf'a

---

[18] Hamidullah konu ile ilgili olarak şunları söyler: "Sözü bitirmek için İslam'ın en mühim yardımlarından birisinden bahsedeceğim: İslam'dan evvel Hukûk ilmi mevcut olmadığını işitmekten büyük bir hayrete düşmeyiniz. Tekrar ediyorum. Hukûk ilmi İslam'dan evvel mevcut değildi. Çinlilerin, Babillilerin, Hinduların, Yunanlıların ve Romalıların ve diğerlerinin ancak kanunları vardı, fakat hattı hareket kaidelerinin üstünde mücerred bir hukûk ilimleri yoktu. Bu hukûk ilmi, kanunun kaynakları, hukûkun felsefesi, teşri metodları tefsir, tatbik vesaire gibi müesseseleri ele alır. Dünyada böyle bir mevzu üzerine yazılmış en eski eser, mücerred hukûk ilminin vazıı İmam Şâfiî'nin "Hukûkun Kökleri"(Usûlü'l-Fıkıh) tesmiye ettiği (Risâle) adlı eseridir;ona göre bu ilim, kökleri teşkil ettiği halde, Kanun Kaideleri dalları (furû) teşkil eder. Eskiler, yalnız dallara (furûa) mâliktiler; müslümanlar yalnız furûa mâlik olmakla kalmadılar, (usûlü) kökleri düşünenler de evvela onlar olmuş oldu." (Muhammed Hamidullah, **İslam Hukûk Etüdleri**, Bir Yay., İstanbul 1984, s.22.)

[19] Ahmed Muhammed Şakîr, "Mukaddime*",* **er-Risâle**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût ty., s.15

(ö.204) nispet edilen *en-Nâsih ve'l-Mensûh*[20] adlı eser erken dönem usûl konularını ele alan eserlerden birini teşkil etmektedir.

Irak ekolünün en etkili usûlcülerinden olan, özellikle fukaha yöntemini belirleyen görüşlere kaynaklık eden Îsâ b. Ebân (ö.220) bu dönemde eser veren müellifler arasında zikredilir. Rivâyete göre Me'mûn zamanında kendilerine değer verilen Ebû Hanîfe'nin (ö.150) öğrencilerinin konumunu düşürmek için Hanefilerin hadislere aykırı görüşleri Me'mûn'a sunulmuştur. Bunlara cevap niteliğinde Îsâ b. Ebân'ın (ö.220) yazmış olduğu dört eserden bahsedilir. Bu eserler: *İsbâtu'l-Kıyâs, İctihâd'r-Rey, Haberu'l-Vâhid, Kitâbu'l-Hucec'*dir.[21]

Mâliki fâkihlerinden Esbağ b. el-Ferec'e (ö.225) *Kitâbu'l-Usûl* adında on bölümden oluşan bir eser nispet edilmiştir.[22] Tabii erken dönem eserlerde kullanılan "*Usûl*" ifadesi karşısında dikkatli olmak gerekmektedir. Çünkü bu dönemde bu tür ifadeler farklı anlamları kastetmek için de kullanılmaktaydı.

Döneme ait çalışmalardan biri de Nazzâm'ın (ö.231) *Kitâbu'n-Nüket*i'dir.[23] Bu eserde Nazzâm (ö.231) icmanın hüccet olmadığı ile ilgili görüşünü ele almıştır. Hâris el-Muhâsibî'nin (ö.234) yazmış olduğu *Fehmu's-Sünen* eseri de sünnet ile ilgili önemli detayları barındırmaktadır.[24] Sureyc b. Yûnus el-Mervezî'ye (ö.235) *en-Nâsih ve'l-Mensûh* adında bir eser nispet edilmiştir.[25]

Döneme damgasını vurmuş fıkıhçıların başında şüphesiz ki Ahmed b. Hanbel (ö.241) gelmektedir. Ağırlıklı olarak hadis ilmi ile uğraşmış olmasına rağmen günümüze kadar devam eden bir mezhebin kurucu imamıdır. Usûl ile ilgili görüşleri

---

[20] Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk İbn Nedîm el-Ma'ruf bi'l-Verrâk, **Kitâbu'l-Fihrist Li'n-Nedîm,** (thk.İbn Ali b. Zeyne'l-Âbidînel-Hâîrî el-Mazenderânî), yy., Tahrân 1971, s.284.

[21] İbn Nedîm, a.g.e., s.258; Hayreddîn Ziriklî, **el-A'lâm Kamûsu Teracim li Eşheri'-Ricâl ve'n-Nisâ**, Beyrût Dâru'l-İlmi li'l-Melayîn, 2002, V/100.

[22] İbn Ferhûn, **ed-Dibâcu'l-Müzheb fi Ma'rifeti A'yani Ulemâ'i-l-Mezheb**, (thk.Muhammed el-Ahmedi Ebû'n-Nûr), Dâru't-Turas, Kâhire ty, I/300Ebû'l-Abbâs Şemsu'd-Dîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Hallikan,, **Vefâyatu'l-A'yan ve Enbâu Ebnâi'-Zamân**, (thk. İhsan Abbâs), Daru's-Sadır, Beyrût 1994, I/240.

[23] Abdulhamid b. Hibetullâh b. Muhammed b. El-Huseyn b.Ebî'l-Hadîd Ebû Hamid, **Şerhu Nehci'l-Belâğa**, (thk.Muhammed Ebû'l-Fadıl İbrâhîm), Daru İhyâi Kutubi'l-Arabîyye, yy.,ty, VI/129.

[24] Zerkeşî, a.g.e., III/308.

[25] Ömer Rida el-Kehhâle, **Mu'cemu'l-Muellifîn**, Muessetu'r-Risâle, yy., 1994, IV/209.

genelde tahric yolu ile ona nispet edilir. Bundan dolayı aynı konuyla ilgili birden fazla görüş ona nispet edilmiştir. Ahmed b. Hanbel (ö.241) de usûl ile ilgili eserler yazmıştır. Bu eserler: *Kitâbu'n-Nâsih ve'l-Mensûh, Kitâbu Tâati'r-Rasûl* ve *Kitâbu'l-İlel ve'r-Ricâl* adlı eserleridir.[26]

Dönemin önemli ve güçlü fıkıhçılarından biri de Dâvud ez-Zâhirî (ö.270)'dir. Fıkhi anlamda yaşayan bir mezhep geleneği oluşturamasa da daha sonra gelen bir çok fıkıhçı üzerinde etkili olmuştur. Ona nispet edilen birçok usûli konuda eser vardır. Bu eserleri şu şekilde sıralamak mümkündür: *Kitâbu'l-Usûl, Kitâbu İbtâlu'l-Kıyâs, Kitâbu'l-İcma', Kitâbu Haberi'l-Vâhid, Kitâbu Haberi'l-Mûcibi Li'l-İlm, Kitâbu'l-Hucce, Kitâbu'l-Umûm ve'l-Husûs, Kitâbu'l-Müfesser ve'l-Mücmel, Kitâbu İbtâli'l-Taklid*.[27] Eserleri elimize ulaşmamış olsa da kendisine nispet edilen kitapların isimleri usûlün bütün konularını içerir niteliktedir. Bundan dolayı da Dâvud ez-Zahiri'ye (ö.270) sonraki dönem usûl eserlerinin hemen hemen bütün bölümlerinde yer verilmiştir. Zahirilik gibi kendinden önceki geleneğe alternatif oluşturma eğilimindeki bu hareketin kurucusunun bütün alanlara yönelik eser vermiş olması dönemin diyalektik yapısına ışık tutmaktadır.

Ebû Bekr et-Taî el-Esrem'e (ö.273) *Kitâbu'n-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Hadîs* ve *Kitâbu'l-İlel* eserleri nispet edilmiştir.[28]

Eserlerinden Hanbeli olduğu anlaşılan Ebû Tayyib künyeli İbn el-Hallâl'a (ö.311) *Kitâbu İbtâli'l-Kıyâs*, *Kitâbu Na'ti'l-Hikmeti Fî usûli'l-Fıkhi* ve *Kitâbu'n-Nuket* adıyla eserler nispet edilmiştir.[29]

Ebû Bekr el-Kâşâni (ö.280) *Kitâbu İsbâti'l-Kıyâs, Kitâbu'r-Red ale Dâvud fi İbtâli'l-Kıyâs, Sadru Kitâbi'l-Futye, Kitâbu Futya'l-Kebîr* adında eserler yazmıştır.[30] Hasan b. Ubeyde Ebû Saîd en-Nehrevanî *Kitâbu İbtâli'l-Kıyâs* eserini yazmıştır.[31]

---

[26] İbn Nedîm, a.g.e., s.285.
[27] İbn Nedîm, a.g.e., s.271; Zehebî, a.g.e., XIII/104.
[28] İbn Nedîm, a.g.e., s.285.
[29] İbn Nedîm, a.g.e., s.273.
[30] İbn Nedîm, a.g.e., s.267.
[31] İbn Nedîm, a.g.e., s.273.

Zahirilerin muhtemelen III. asrın sonlarında ciddi bir etkisinin olduğu eser isimlerinden anlaşılmaktadır.

İbn Dâvud (ö.297) dönemin önemli simalarındandır. Kendisine *Kitâbu'l-Vusûl fi Marifeti'l-Usûl* adında bir eser nispet edilmiştir.[32] Fakat nispet edilen eserin ismi daha geç döneme ait bir eser izlenimi vermektedir.

Hicri III. asra kadar dayanan bu eserlere dikkat edildiğinde onların dönemin tartışma konularına ışık tutacak nitelikte oldukları görülecektir. Hadis ehli ile Zahirilerin ağırlık kazandığı bir dönemle karşı karşıyayız. Konu ile ilgili reddiyelerin genel mantığı düşünüldüğünde bu tip eserlerin ağırlıklı olarak hakim anlayışa yönelik olduğu görülecektir. Kronolojik olarak sunduğumuz eserler göz önünde bulundurulduğunda yüzyılın başlarında Irak-Mutezili kanaat hakim iken, dönemin ortalarına doğru hadis ehlinin güç kazandığı, dönemin sonuna doğru Zahirilerin daha fazla söz sahibi oldukları görülmektedir.

Hicri IV. asırda usûl konuları ile ilgili eserler ortaya konulmuştur. Ebu'l-Hasan Alî b. Mûsâ el-Kummi'ye (ö.305) *Kitâbu İsbâti'l-Kıyâs ve'l-İctihâd ve'l-Haberi'l-Vâhid* eseri nispet edilmektedir.[33]

Şâfiî sonrası önemli fâkihlerden ve Şâfiî mezhebinin sistemleşmesinde önemli bir yere sahip İbn Sureyc (ö.306) dönemin önemli simalarındandır. Birçok öğrenci yetiştirmiştir. Usûlün konuları ile ilgili *Kitâbu'r-Red ale Dâvud fi İbtâli'l-Kıyâs ve Kitâbu'l-Ğunye fi'l-Usûl* eserleri ona nispet edilmektedir.[34] Yine dönemin Şâfiî fâkihlerinden Zekeriyya b. Yahyâ es-Sâcî (ö.307) *Kitâbu Usûli'l-Fıkh* adında bir eser yazmış olmakla beraber, bu kitâbın içeriği mukarin fıkıhla ilgilidir. Yine onun *İlelu'l-Hadis* adında bir eseri vardır.[35]

---

[32] Zehebî, a.g.e.,XIII/110; İbn Hallikan, a.g.e., IV/261.
[33] İbn Nedîm, a.g.e., s.260.
[34] İbn Nedîm, a.g.e., s.266.
[35] Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer İbn Kâdî Şehbe, **Tabakâtu'ş-Şâfiîyye**, (thk. Hâfız Abdulalîm Hân), Âlemu'l-Kutub, Beyrût 1407 h., I/95.

Ebû Sehl Nevbahtî (ö.311) dönemin eser veren âlimlerindendir. Yazdığı eserler şu şekilde sıralanabilir: *Kitâbu İbtâli'l-Kıyâs, Kitâbu'l-Husûs ve'l-Umûm, Kitâbu Nakdi İctihâdi'r-Re'yi Ale İbni'r-Râvendi, Kitâbu Nakdi Risâleti'ş-Şâfiî, Kitâbu'n-Nakd Ale Meseleti Îsâ b. Ebân Fi'l-İctihâd*.[36]

Şâfiî bilginlerinden İbnu'l-Munzir'e (ö.318) *Kitâbu İsbâti'l-Kıyâs*[37] ve *Kitâbu'l-İcma*[38] kitapları nispet edilmektedir.

Mutezili Ebû Hâşim Cübbâî'nin (ö.321) *Kitâbu'l-İctihâd*[39], *Kitâbu Tezkireti'l-Âlim*, *Kitâbu'l-Udde* adında fıkıh usûlü ile ilgili eserleri vardır.[40]

Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Seleme b. Selâme et-Tahavî'ye (ö.322) *Kitâbu İsbâti'l-Kıyâs ve'l-İctihâd ve Haberi'l-Vahid* eseri nispet edilmektedir.[41]

Sonraki dönemlerde kendisine usûl ile ilgili birçok görüş nispet edilen Eş'arî (ö.324), dönemin önemli kelâmcı ve fıkıhçılarındandır. Usûl eserlerinde ona nispet edilen görüşlerin bir kısmı tahric yolu ile çıkarılmış görüşlerdir. Usûlün konuları ile ilgili *İsbâtu'l-Kıyâs, Kitâbu'l-Hâss ve'l-Âmm Kitâbu'l-İctihâd Fi'l-Ahkâm* ve *Kitâbu İhtilâfi'n-Nâs Fi'l-Esmâ ve'l-Ahkâm* eserlerini yazmıştır.[42]

Mutezili ve Şâfiî âlimlerinden Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Macûr el-İhşid (ö.326), *Kitâbu'l-İcmâ'* ve *Kitâbu'l-Maûne Fî'l-Usûl* eserlerini kaleme almıştır.[43]

Ebû Bekr Sayrafî (ö.330) Risâle üzerine *Kitâbu'l-Beyan Fî Delâili'l-A'lâm Alâ Usûli'l-Ahkâm* adında şerh yazmıştır. Kitâbı günümüze ulaşmamakla beraber Zerkeşî (ö.794), eserinde kitaptan bazı alıntıları aktarmıştır. Usûlün bütün alanları ile

---

[36] İbn Nedîm, a.g.e., s.220.
[37] İbn Nedîm, a.g.e., s.269.
[38] Bu eser küçük bir risâle şeklinde basılmıştır. Eser içerik olarak icmanın teorik boyutundan çok icma edilen konular ile ilişkilidir. Muhammed b. İbrâhîm İbn Munzir, **İcma'**, (thk. Fuâd Abdulmunîm Ahmed), Dâru'l-Munim li'n-Neşr ve't-Tevzi', by. 2004.
[39] İbn Nedîm, a.g.e., s.273.
[40] Ziriklî, a.g.e., V/7.
[41] İbn Nedîm, a.g.e., s.260.
[42] Ahmed b. Yusûf b. Ya'kûb b. Alî el-Fihrî, **Fihristu'-l-Liblî**, (thk. Yâsîn Yusûf b. Ayyâş, Avvâd Abdu Rabbihi Ebû Zeyne), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 1988, s.116.
[43] İbn Nedîm, a.g.e., s.220.

ilgili görüşleri bize ulaşan önemli usûlcülerdendir. Yine onun *Kitâb fi'l-İcmâ', Nakdu Kitâbi Ubeydullah b. Tâlib el-Kitâb li Risâleti'ş-Şâfiî* adında eserleri olduğu söylenmiştir.[44]

Mâlikilerden Ebû'l-Ferec (ö.331) *Kitâbu'l-Luma' fi'l-Usûl* adında bir eser yazmıştır.[45]

Dönemin önemli kelâm âlimlerinden Ebû Mansûr Mâturidî (ö.333), *Meâhizu'ş-Şerîa* adında usûl ile ilgili bir eser yazmıştır.[46]

Ebû'l-Abbâs et-Taberî İbnu'l-Kass (ö.335) dönemin önemli fıkıhçılarındandır. Ona *Edebu'l-Kadî* ve *Kitâbu't-Telhîs* adında iki eser nispet edilir.[47] *Kitâbu't-Telhîs* fıkhın genel ilkelerini konu edinmektedir. Ayrıca eser "*Tahricu'l-Furû' Ale'l-Usûl*" türünde yazılmıştır.

Ebû İshâk Mervezî'nin (ö.340) *el-Fusûl fi Ma'rifeti'l-Usûl* adında yazmış olduğu bir eseri vardır.[48]

Hanefilerin önemli âlimlerinden Kerhî (ö.340) bu dönem usûlcüleri arasında sayılır. *Usûlü'l-Kerhî* adındaki eseri meşhurdur ve günümüzde neşredilen eserlerdendir. Daha çok fıkhın genel ilkelerini konu olarak işleyen bir eserdir.

Ebû Bekr el-Berdaî (ö.340) *Kitâbu'l-Câmi' fi'l-Usûl, Kitâbu'n-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kuran* eserlerinin sahibidir. İbn Nedîm onu Harici yönü olan bir Mutezili olarak tanıtır.[49]

Ebû Alî Nizamuddîn eş-Şaşi (ö.344) *Usûl eş-Şaşi* adında bir eseri vardır. Günümüzde basılı olan Usûlu'ş-Şaşi'nin dönemin sistematiğinden farklı bir tarzda yazılmış olmasından dolayı haklı olarak Şaşi'ye (ö.344) nispeti eleştirilmiştir.[50]

---

[44] İbn Nedîm, a.g.e., s.267.
[45] İbn Nedîm, a.g.e., s.253.
[46] Mustafa b. Abdillah, Hacı Halife Katib Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn**, Daru İhyâi Turâsu'l-Arabî, Beyrût ty., II/1573.
[47] İbn Hallikan, a.g.e., I/68.
[48] İbn Nedîm, a.g.e., s.266; Katib Çelebi, a.g.e., II/1271.
[49] İbn Nedîm, a.g.e., s.295.

Ebû'l-Fadl el-Kuşeyrî'ye (ö.344) *Kitâbu'l-Kıyâs, Kitâbu Usûli'l-Fıkh, Kitâbu Meâhizi'l-Usûl* adında eserler nispet edilmiştir.[51]

Hassan el-Kureşi Ebû'l-Velid Nisabûrî (ö.349) Şâfiî fâkihlerinden ve Risâle şarihlerindendir.

Ahmed b. El-Hasan Sehl el-Fârisî'nin (ö.350) *Kitâbu'z-Zehîretu fi'l-Usûl, Kitâbu'l-Hilaf Maa'l-Müzenî* adında eserleri bulunmaktadır.[52]

Ebû Alî et-Taberî'ye (ö.350) *Kitâb fi'l-Usûl* ve *Kitâb fi'l-Cedel* eserleri nispet edilmektedir.[53]

Şâfiîlerin önemli isimlerinden olan İbn el-Kattân (ö.359) da dönemin usûlcülerindendir. Özellikle dönemin Şâfiî geleneğine dair nakilleri sonraki dönem eserlerinde yer almaktadır. *Kitâb Fî Usûli'l-Fıkh* adında bir eseri vardır.[54]

Muhammed b. Hâris b. Esed el-Huşenî (ö.361), Kayravanlı Mâliki fâkihlerindendir. Onun *Usûlu'l-Futya fi'l-Fıkhi ale Mezhebi'l-İmam el-Mâlik* adında günümüzde basılmış bir eseri vardır.[55]

Ebû Hamîd el-Mervezî'nin (ö.362) *el-İşrâf ale'l-Usûl* adında bir eseri vardır.[56]

Bu dönemin önemli isimlerinden biri de Ebû Bekr Kaffâl (ö.365)'dir. *Kitâb fî Usûli'l-Fıkh*, *Şerhu Risâleti'ş-Şâfiî* ve *Mehâsinu'ş-Şerîa* eserleri vardır.[57]

---

[50] Metin Yiğit, **İlk Dönem Hanefi Kaynaklarına Göre Ebû Hanife'nin Usûl Anlayışında Sünnet**, İz y., İstanbul 2009, s.18 (4. Dipnot.)
[51] Ziriklî, a.g.e., II/69
[52] Kehhâle, a.g.e., I/92.
[53] İsmaîl Paşa Bağdâdi, **Hediyyetu'l-Arifîn Esmâu'l-Muellifîn ve Âsaru'l-Mûsânnifîn**, Daru't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût ty., I/270.
[54] İsmaîl Paşa, a.g.e.,I/65.
[55] İsmaîl Paşa, a.g.e.,II/47.
[56] İsmaîl Paşa, a.g.e.,I/66.
[57] İsmaîl Paşa, a.g.e.,I/48.

Mehâsinu'ş-Şerîa eseri günümüzde neşredilmiştir.[58] Erken dönem hukûk felsefesi ile ilgili yazılmış önemli bir eserdir.

Zahiri ulemasından İbrâhîm b. Ahmed b. El-Hasan er-Rubaî (ö.370), *Kitâbu'l-İ'tibar Fi İbtâli'l-Kıyâs* eserini kaleme almıştır.[59]

İbn Mucahid et-Tâî (ö.370) Kitâb ale Usûli Mezhebi Mâlik eserini yazmıştır.[60] O, Eşâri'nin (ö.324) öğrenciliğini yapmış ve Bakillânî'ye (ö.403) hocalık yapmıştır. Bu anlamıyla Eşârî geleneğinin önemli bir halkasını teşkil etmektedir.

Hicri IV. asra ait usûl konularını işleyen Cessâs (ö.370) *el-Fusûl fi'l-Usûl* eserini yazmıştır. Eser, Fukaha yöntemi ile yazılmış ve elimize ulaşmış ilk eser olma özelliğine sahiptir.

Ebû Said ez-Zâhirî'nin *Kitâbu'l-Usûl* adında bir eseri vardır. Bu eserinde Zahiriliğe ait birçok konu başlığını ihtiva ettiği söylenmektedir.[61]

Ebû Abdillâh Muhammed b. Hafîf eş-Şîrâzî'ye (ö.371), *Kitâbu'l-Fusûl fi'l-Usûl* eseri nispet edilmektedir.[62]

Ebû'l-Hasan et-Temimî'ye (ö.371), *Cüz fî Usûli'l-Fıkh*[63], *el-Akl*[64], *Mesâil fî Usûli'l-Fıkh*, *Mesele fi Efâli'r-Rasûl* ve *Mesele en-Nâfî li'l-Hukmi Aleyh* eserleri nispet edilmektedir.[65]

Mâliki fâkihlerinden Ebû Bekr el-Ebherî'nin (ö.375), *Kitâbu'l-Usûl* ve *Kitâbu İcmâ'i Ehli'l-Medîne* eserleri vardır.[66]

---

[58] Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. İsmâîl eş-Şâşi, **Mehâsinu'ş-Şerîa,** Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2007.
[59] İbn Nedîm, a.g.e., s.273.
[60] Kâdî İyâd Ebû'l-Fazl İyaz b. Mûsâ b. İyaz el-Yahsubi, **Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l- Mesâlik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1994, II/131.
[61] İbn Nedîm, a.g.e., s.273.
[62] İsmaîl Paşa, a.g.e.,II/49.
[63] Ebû Ya'lâ Muhammed b. El-Husey el-Ferrâ el-Bağdâdî, **el-Udde fi Usûli'l-Fıkh**, (thk. Ahmed b. Alî), Riyâd 1990, III/756.
[64] Ferrâ, a.g.e., I/84.
[65] Ziriklî, a.g.e., IV/16.

Ebû'l-Kâsım Abdul'-Vahid b. El-Huseyn es-Saymeri (ö.386), ifta ile ilgili *Edebu'l-Müfti ve'l-Müstefti*[67] ve kıyasla ilgili *el-Kıyâs ve'l-İlel*[68] eserlerini yazmıştır.

Ebû Bekr Cevzaki en-Nisabûrî (ö.388) Risâle üzerine şerh yazan usûlcüler arasında zikredilir.

Kadı Ebûl'l-Ferec El-Muafî en-Nehrevânî'nin (ö.390), usûl ile ilgili eserleri vardır. *Et-Tahrir ve'n-Nefer, el-Hudud ve'l-Ukud* ve *el-Munkir* eserleri ona nispet edilmektedir.[69]

İsmâîl el-İsmâîli'ye (ö.396) *Tehzibu'n-Nazar* adında fıkıh usûlü ile ilgili geniş hacimli bir eser nispet edilmektedir.[70]

Maliki usûlcülerden, İbn el-Kassâr'ın (ö.397) *Mukaddime fî Usûli'l-Fıkh* eseri günümüzde matbu olan eserlerdendir.[71]

Döneme ait kronolojik olarak sunmuş olduğumuz eserlerden IV. asrın müstakil usûl eserlerinin ortaya çıktığı bir dönem olduğu anlaşılmaktadır. Usûl kelimesinin dönemin ortalarına doğru hilafiyat ve genel kaideler şeklinde anlaşıldığı, ikinci yarısından itibaren ise bugünkü anlamda usûl ile içeriklendirildiği anlaşılmaktadır.

II. İLİMLERİN TEDRİCİ GELİŞİMİ AÇISINDAN III-IV. ASIRLARDA FIKIH USÛLÜ

Genel anlamda ilimlerin tarihinde yalından detaya; dağınık halden sistematik anlatıma doğru bir gelişim izlenir. Bunun bütün ilimler tarihinde karşılığı vardır. Bu cümleden yola çıkarak usûle bakabiliriz.

---

[66] İbn Nedîm, a.g.e., s.253.
[67] Katib Çelebi, a.g.e., I/48.
[68] Katib Çelebi, a.g.e., II/1499.
[69] İbn Nedîm, a.g.e., s.292.
[70] Takiyyu'd-Dîn b. Amr Osmân b. Abdurrahmân İbn Salâh, **Tabakâtu'l-Fukahâi'ş-Şâfiî**, (thk. Muhyiddin Ali Necîb), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 1992, I/417. (2.c)
[71] Ebi'l-Hasan Alî b. Ömer b. el-Kassâr el- Bağdâdî, **Mukaddime fî Usûli'l-Fıkh**, (thk. Muhammed b. el-Huseyn es-Süleymânî), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 1996.

İlimler tabiatta var olan doğal ve tedrici bir kanuna tabidirler. Bu durum; bir tohumun toprağa atılması, zaman içerisinde filiz verip dallanması ve akabinde meyve vermesi gibidir. Ağaç için gerekli şartlar oluştuğu takdirde sağlıklı bir şekilde gelişir ve meyve verir.

İslamî ilimler ve özelde usûl ilminin ilk tohumlarının Hz. Peygamber'in nübuvveti ile atıldığını belirtmiştik. Bu ilimler; ilk neslin münbit ve saf dimağlarında olgunlaşmak için uygun bir ortam bulmuştur. Usûl ilminin de aynı tabii gelişimi gösterdiğine tarihi kayıtlar şahitlik etmektedir. Şâfiî'nin (ö.204) usûl konularının birçoğunu içerisine aldığı Risâle'yi yazması ile beraber usûl ilmi ilk olgun meyvesini vermiş oldu. Şâfiî (ö.204) sonrası usûl konularını kısmi olarak işleyen birçok risâle kaleme alınmıştır. Ayrıca diğer İslamî ilimler ile usûl ilmi arasındaki paydaş konular bu süreklilik içinde gelişimine devam etmiştir.

Şâfiî (ö.204) sonrası usûlün genel konularını içeren ve elimize ulaşan, ilk eser Ahmed b. Alî er-Razî Cessâs'ın (ö.370) *el-Fusûl fi'l-Usûl* eseridir. Risâle'nin tedvîn öncesi dönemin meyvesi, kendinden sonraki yazılı çalışmaların tohumu gibi değerlendirilmesi gerekir. Fusûl bu anlamıyla, Risâle ile yazılı döneme geçen usûl çalışmalarının meyvelerinden birini teşkil eder. Bu anlamıyla ilimlerin gelişim sürecini takip etmede ilk yazılan eser ile sonrasında yazılıp elimize ulaşmış olan eserin karşılaştırılması aradaki gelişimi ortaya çıkarmada önemli bir parametre olacaktır. Her iki eserin bütün konularının karşılaştırması müstakil bir çalışma konusu oluşturabileceğinden, konu ile ilgili örnek karşılaştırmalar yapıp genel değerlendirmelerde bulunacağız.

A. Şerî Hükme İlişkin Kavramlarda Tedrici Gelişim

Şerî hükümler ile ilgili bölümler özellikle mütekellimin yöntemi ile yazılmış eserlerde detaylı bir şekilde işlenmiş konulardandır. Teklîfi hükümler ile ilgili kavramlar erken dönem fıkıh ile ilgili yazılmış eserlerde yaygın bir şekilde görülmektedir. Bu konu ile ilgili yapılan çalışmalar ile Şâfiî (ö.204) öncesinde teklîfi hükümler ile ilgili ana kavramların oturduğu görülmektedir. Hüküm teorisinin ise

özellikle tedvin sonrası usûl eserlerinden olan Bakillânî'nin *et-Takrîb* eseri incelendiğinde ayrıntılı bir şekilde işlendiği görülecektir.

Fakat karşılaştırma yapmayı düşündüğümüz iki eserin de bu konuyu müstakil başlıklar altında işlemediğini görmekteyiz. Tabi bu durum iki eserde de bu konuların hiç işlenmediği anlamına gelmez. Konu çeşitli bölümlerden ancak tahric yolu ile elde edilebilir. Özellikle Makdisi, makalesinde Risâle'nin kelamcılara karşı yazılmış olduğundan dolayı bu bölümlerin esere yansımadığı ile ilgili bir iddia ortaya atmaktadır.[72] Makdisi'nin belirttiği şekilde eserin yazılış amacının bu şekilde belirlenmiş olduğu ispata muhtaç bir iddia olsa dahi netice itibariyle konu ile ilgili bölümlerin Risâlede işlenmediği bir gerçektir. IV. asrın başlarına doğru sistematik Kelâm ilminin teşekkülü ile beraber tartışılan konuların İslami ilimler içinde de sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. Usûl ilmi gibi diğer İslâmi ilimlere göre aklın daha aktif ve rahat hareket imkanı bulduğu bir alanda gerçekleşmemesi düşünülemez. Özellikle hüküm, husun-kubuh gibi teolojik fıkıh diyeceğimiz konuların teşekkülü muhtemelen geç dönemlere rastlamaktadır.

B. Şerî Delillerde Tedrici Gelişim

Şâfiî (204), *"Hiç kimse ilim ciheti olmaksızın hiç bir şey için helal veya haram diyemez. İlim ciheti ise Kitap, sünnet, icma veya kıyastır."*[73] İfadesi ile şerî hükümlerin kaynaklarını hem belirlemiş hem de hiyerarşik durumu hakkında bilgi vermiştir. Bu başlık altında şerî deliller ile onların gelişim durumunu tespit etmek için Risâle ve Fusûl'un ortak konuları karşılaştırılacaktır. Böylece şerî delillerdeki tedrici gelişim düzeyi örnekler üzerinden ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Ahâd Haber Örneği:

Hadis ile ilgili kavramların teşekkülü erken döneme rastlamaktadır. Bunun neticesi olarak incelediğimiz her iki eser de ahâd haber konularını diğer konulara

---

[72] Makdisi, a.g.e.,s.21.
[73] Muhammed b. İdris Şâfiî, **Risâle**, (thk.Ahmed Muhammed Şakîr), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût ty. s. 39.

nispetle geniş bir şekilde işlemiştir. Buna rağmen Fusûl'deki ayrıntıyı ve teorik düzeydeki sistematikliği Risâle'de görememekteyiz. Risâle'de konu çok karmaşık ve dağınık bir şekilde işlenmiştir. Fusûl'e nispetle konu Risâle'de daha yüzeysel işlenmiş olsa da mahiyetteki ortak noktalar gözden kaçmamaktadır. Bu da iki eser arasındaki niteliksel ilişkiyi belirler. Konunun işlenişinde, Fusûl'deki detay ve sistematiklik; aradaki tedrici gelişimi gözler önüne sermektedir.

Cessâs (ö.370) ahâd haberi işlemeden önce konuyu haber teorisi üzerine inşa etmektedir. İnşa ettiği bu teoriyi Îsâ b. Ebân'a (ö.220) nispet etmektedir. O, haberi üç kısma ayırır:

a. İlim gerektiren haber

b. İlim ve amel gerektirmeyen haber

c. İlim gerektirmeyip, ameli gerekli kılan haber.

Birinci gruba mütevatir ve meşhur haberler girerken ahâd haber ile ilgili durumu ikinci ve üçüncü gruba yerleştirmektedir. Fakat, usûl ile ilişkili kaynak delil olma özelliğini taşıyan ahâd haberleri, son şık altında işler. Ona göre ilim ifade etmeyip amel gerektiren üç konu vardır. Bunlar:

a. Şâhâdet konusu

b. Muamelat ile ilgili haberler

c. Dini konular ile ilgili haberler.[74]

Cessâs (ö.370) buradan hareketle, dini konulara kaynaklık edecek olan ahâd haber konusunun detaylarına geçmektedir.

---

[74] Ahmed b. Alî er-Razî el-Cessâs, **el-Fusûl fi'l-Usûl,**(thk.Acîl Câsım en-Neşmî), Vizâratu'l-Evkâf Ve'ş-Şuûni'l-İslamîyye, Kuveyt 1994, III/69; Ebu Zeyd Ubeydullâh b. Ömer b. Îsâ ed-Debbûsî, **Takvîmu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh**, (thk. Halîl Muhyiddin), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2001, s.212..

Risâle'de bu teorik altyapıyı görememekteyiz. Şâfiî (ö.204), eserinde dini konulara kaynaklık eden haberleri iki kısma ayırır. Bunlardan biri haberi âmm, diğeri ise haberi hâsstır.[75] Haberi âmm ile kastettiği mütevatir haber iken, haberi hâss ile kastettiği ise bugünkü literatürde kullanılan ahâd haberdir. Cassâs (ö.370), ahâd haberi, bir kişiden veya yalan üzerine birleşmeleri muhtemel olan topluluktan rivayet edilen haber şeklinde tanımlar.[76] Şâfiî'de (ö.204) haberi hâss ile kastedilen bu olmakla beraber o ahâd habere luğavi düzeyde bir anlam yükler. O, ahâd haberi, bir kişinin diğer bir kişiden kaynağına varıncaya kadar aktardığı haber şeklinde tanımlar.[77] Buradan hareketle Şâfiî (ö.204), bu tür haberlerin kaynak değeri ifade ettiğini çok geniş ve tafsilli delillerle ispat etmeye çalışır. Risâle'de ahâd haberin geçerliliği, konunun işlendiği bütün bölümlerde belirgin bir şekilde şahitlik üzerine inşa edilmiştir. Yani adil bir kimsenin bazı durumlarda şahitliği nasıl kabul ediliyor ve bağlayıcı oluyorsa, adil bir râvînin rivayeti de dini konularda bağlayıcı olur.[78] Bunun yanında ahâd haberin dini konuların belirlenmesinde bir asıl olduğu,[79] Kurân, sünnet ve icma ile sabit olduğunu belirtmektedir.[80] Fusûl'de de ahâd haberin delil oluşu Kurân[81], sünnet[82] ve icma[83] ile temellendirilmektedir.

Cessâs (ö.370), eserinde ahâd haberin kabulü ile ilgili bazı şartlar ileri sürer. Bunlar, ravi ve hadisin metni ile ilgili şartlardır. Ravide üç temel şartın bulunması gerektiğini söyler. Bunlar; adalet, zabt ve itkandır. Burada itkandan kastettiği râvînin fakih oluşudur.[84] Metinde aradığı şartlar ise haberin *umumu'l-belva* (herkesi ilgilendiren konu) cinsinden olmaması, Kurân ve sabit sünnet ile çelişmemesi, şaz olmamasıdır.[85] Tabii burada şâz ile kastettiği hadis literatüründeki kullanımından farklıdır. Ona göre şâz râvînin rivayetine muhalif söz ve davranışlar içine girmemesi

---

[75] Şâfiî, a.g.e., s.461.
[76] Cessâs, a.g.e., III/37.
[77] Şâfiî, a.g.e., s.379
[78] Şâfiî, a.g.e., s.391, 461.
[79] Şâfiî, a.g.e., s.372.
[80] Şâfiî, a.g.e., s.401.
[81] Cessâs, a.g.e., III/75.
[82] Cessâs, a.g.e., III/81.
[83] Cessâs, a.g.e., III/85.
[84] Cessâs, a.g.e., III/113.
[85] Cessâs, a.g.e., III/113.

şeklinde anlaşılmalıdır.[86] Eserin başka bir yerinde de haberin aklın genel kabullerine aykırı olmamasını şart koşmaktadır.[87] Risâle'de Şâfiî (ö.204) ahâd haber ile ilgili şartlar ileri sürerek, ravi ile ilgili şartlar içinde adalet ve zabtı saymıştır.[88] Fusûl'de belirtilen itkan şartını koşmamış, sadece râvînin manen rivayet edeceği haberlerde rivayetini kavrama kabiliyetine sahip olması gerektiğinden bahsetmiştir.[89] Metinde ise şâz olmamayı şart koşmuştur.[90] Risâle'de kullanılan şâz tabiri hadis literatüründeki anlam ile aynıdır. O da râvînin rivayetinin kendinden daha güvenilir biri ile çelişmemesi anlamındadır. Risâle'de bu şartların yanında senet ile ilgili de ittisal şartı koşulmaktadır.[91] Mürsel haber asli bir bilgi kaynağı değildir. Sadece nass veya sahabe sözü ile desteklenirse kuvvetleneceğinden kaynak olarak kullanılır.[92] Bunun yanında tabiinin büyüklerinin mürselinin delil olacağı istisnası da eserde zikredilmiştir.[93] Fusûl eserinde ise güvenilir raviler tarafından rivayet edilen mürsellerin makbul olduğu ifade edilmiştir.[94]

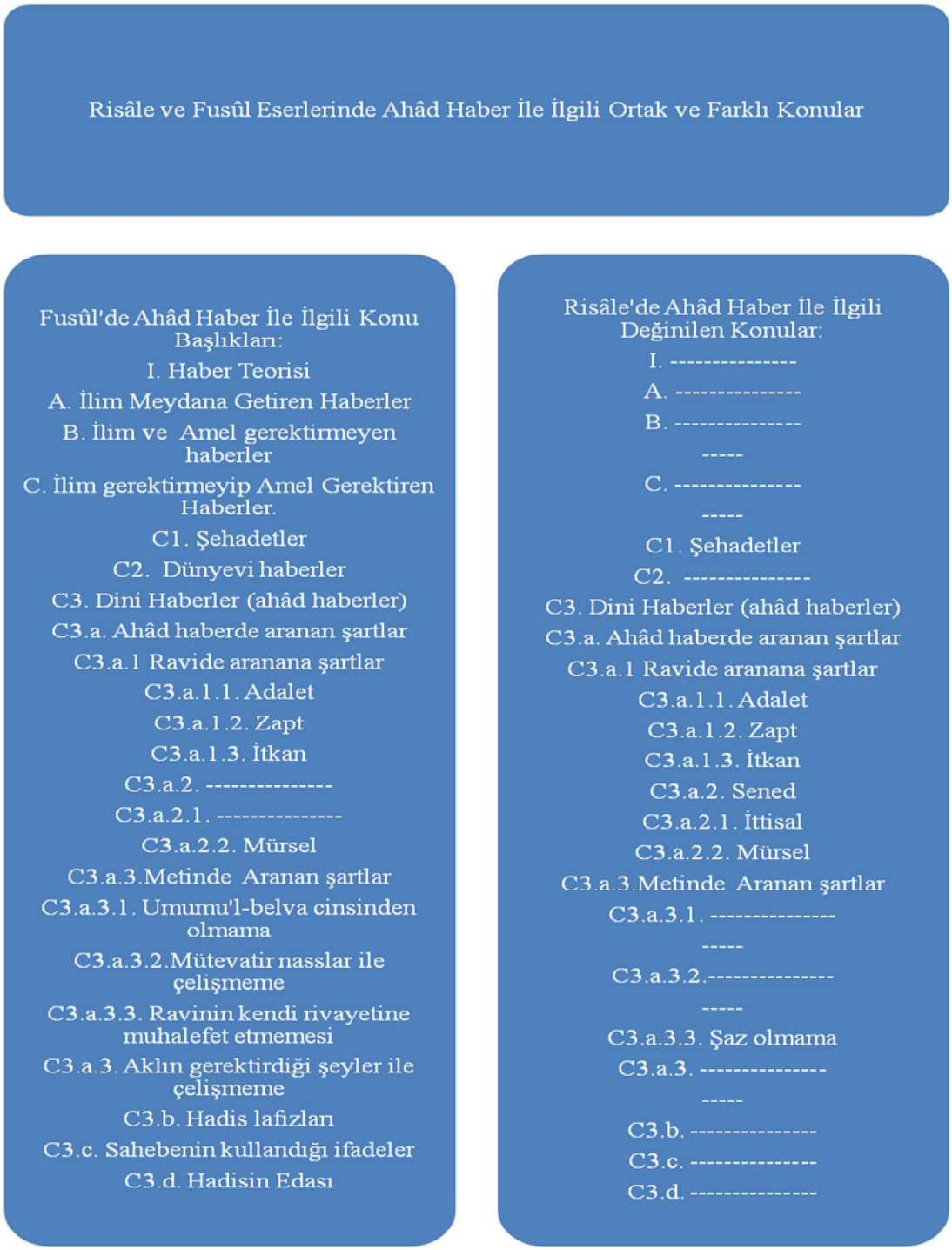
İki eserde var olan ortak konuların yanısıra Risâle'de değinilmeyip, Fusûl'de değinilen farklı konular da görülmektedir. Hadis lafızları, sahabenin rivayetlerinde kullandıkları ifadeler, hadisin edası ve başka ayrıntılı konulara yer verilmiştir.

Ahâd haber üzerinden her iki eser incelendiğinde Fusûl'ün konu sistematiğinin ve tafsilinin daha detaylı olduğu görülecektir. Bunun yanında Risâle'de ahâd haber kavramının tam olarak yerleşmediğine şahit olmaktayız. Bununla beraber haberi hâss ile kastettiği şu an hadis literatüründe kullanıldığı anlam ile aynıdır. Konunun mahiyeti genel anlamda iki eserde aynı anlaşılmakla beraber arada geçen yaklaşık iki asırlık zaman dilimi konu ile ilgili tedrici gelişimi ortaya koymaktadır.

---

[86] Cessâs, a.g.e., III/113.
[87] Cessâs, a.g.e., III/121-122.
[88] Şâfiî, a.g.e., s.370.
[89] Şâfiî, a.g.e., s.380.
[90] Şâfiî, a.g.e., s.370.
[91] Şâfiî, a.g.e., s.381.
[92] Şâfiî, a.g.e., s.461-464.
[93] Şâfiî, a.g.e., s.465.
[94] Cessâs, a.g.e., III/145-157.

Şekil 1: [95]



[95] Bu ve diğer şekiller Fusûl'ün konu başlıkları esas alınarak oluşturulmuştur. Şekiller değerlendirilirken, Fusûl'de bölüm başlığı altında ayrıntılı bir şekilde işlenen konulara, Risâle'de bazen ima yolu ile değinildiği gözden kaçırılmamalıdır. Bununla biz iki şeyi hedeflemekteyiz: a. İki eser arasındaki niteliksel ilişki. b. Konuların işlenişindeki niceliksel tedrîci gelişim.

İcma Örneği:

İcmaya, Risâle'de ayrılan bölüm ile Fusûl'de ayrılan bölüm nicelik olarak büyük farklılık göstermektedir. Risâle'nin iki sayfayı bulmayan icma bölümü, Fusûl'de yüz sayfayı aşmaktadır. Şâfiî'nin (ö.204) eserindeki icma bölümü ve konu ile ilgili diğer atıflar incelendiğinde Fusûl ile aralarındaki büyük niceliksel farklılığa rağmen bu oranda niteliksel bir ortaklık gözlemlenmektedir. Fusûl'ün açık ve net olarak işlediği bazı meseleleri Risâle'den tahric ile satır aralarından çıkarmak mümkündür.

Her iki usûl eseri icmaya aynı anlamı yüklemektedir. İcma, ümmetin masum ortak görüşü olarak sunulmaktadır. İcmayı gerekçelendirmek için farklı deliller ileri sürmüşler ise de iki eserin ulaştıkları sonuç, muhalifi olmayan ortak kanaatin masum oluşudur.

Cessâs (ö.370), icmanın aklen temellendirilemeyeceği kanaatindedir. Ona göre icmayı temellendiren şey, sem'î delillerdir. Cessâs (ö.370), Kurân'ın "*vasat ümmet*" ifadesini tek tek bireylerin değil bütün ümmetin adalet vasfını taşıması şeklinde yorumlayarak icmayı temellendirmeye çalışmaktadır. Yine ümmetin "*şahîd*" olarak nitelenmesini delil olarak göstererek icmayı temellendirmektedir. [96] Bunun yanında, İcma'nın manen mütevatir hadislerdeki ortak mana ile şerî delillerden biri olduğunu ifade etmiştir.[97]

Şâfiî (ö.204) de icmayı semî delillerle temellendirmektedir. O, icmanın akıl yolu ile temellendirilebileceği konusuna eserinde değinmemektedir. Şâfiî (ö.204), cemaatle beraber olmayı tavsiye eden haberlerden yola çıkarak, bu beraberliğin bedenen bir beraberlikten çok görüş ve düşüncelerdeki beraberlik olduğunu söylemektedir.[98] Yine o Hz. Peygamber'e (sav.) ait sünnetin ümmetin tamamında saklı olmasını icmaın delili olarak sunmaktadır. Tek tek sünnetin bir kısmından habersiz olan ümmetin tamamının, sünnetin hepsinden habersiz olmasının

[96] Cessâs, a.g.e., III/257-258.
[97] Cessâs, a.g.e., III/264.
[98] Şâfiî, a.g.e., s.475.

düşünülemeyeceğini ifade etmektedir.[99] Böylece ümmetin tamamını hatadan koruyan şeyin, ümmetin toplamında var olan sünnet olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır.

Cessâs (ö.370), icmanın her asırda gerçekleşebileceğini konuyla ilgili açtığı bölümde işlemektedir.[100] Şâfiî (ö.204) ise aynı şekilde eserinde icmayı sahabe dönemine hasreden bir ifade kullanmamaktadır. Sadece, icmayı temellendirirken Hz. Peygamber (sav.) ve sahâbe sonrası Müslümanların ittifaklarından bahsetmesi onun da bu kanaatte olduğu izlenimini vermektedir.[101]

İcmayı gerçekleştirecek kişilerin avam ve havas olma durumları ile ilgili olarak Cessâs (ö.370); herkesi ilgilendiren "*umumu'l-belvâ*" konularında havas ve avamın icmaını şart koşarken, bunun dışındaki konularda ise sadece havassın icmaının yeterli olacağını belirtir.[102] Şâfiî'nin (ö.204) ise açık bir şekilde bu konuya değinmemiş olmakla beraber İcma ile ilgili olarak "*Müslüman alimlerin icmaı*" ifadesini kullanmış olması onun görüş birliğini sağlayacak kişilerin havastan oluşması şartını koştuğu kanaatini doğurmaktadır.[103]

İcmanın senedi ile ilgili de her iki eserde ortak kanaatleri görmek mümkündür. Cassâs'a (ö.370) göre icmanın dayanağı üç şeydir: Tevkîf (Kurân-Sünnet), Tevkîften anlaşılan delâlet ve rey.[104] Şâfiî (ö.204) de icmanın senedinin bulunması gerektiğini ifade etmiştir. Genel olarak o; icmanın senedi olarak -Cessâs'ın (ö.370) kavramlarını kullanacak olursak- tevkîf[105] ve tevkîfin delâletini[106] göstermektedir.

İki eser arasındaki ortak konuların yanında Fusûl'de işlenip de, Risâle'nin değinmediği konular da bulunmaktadır. Bunlar arasında icmanın niteliği ile ilgili

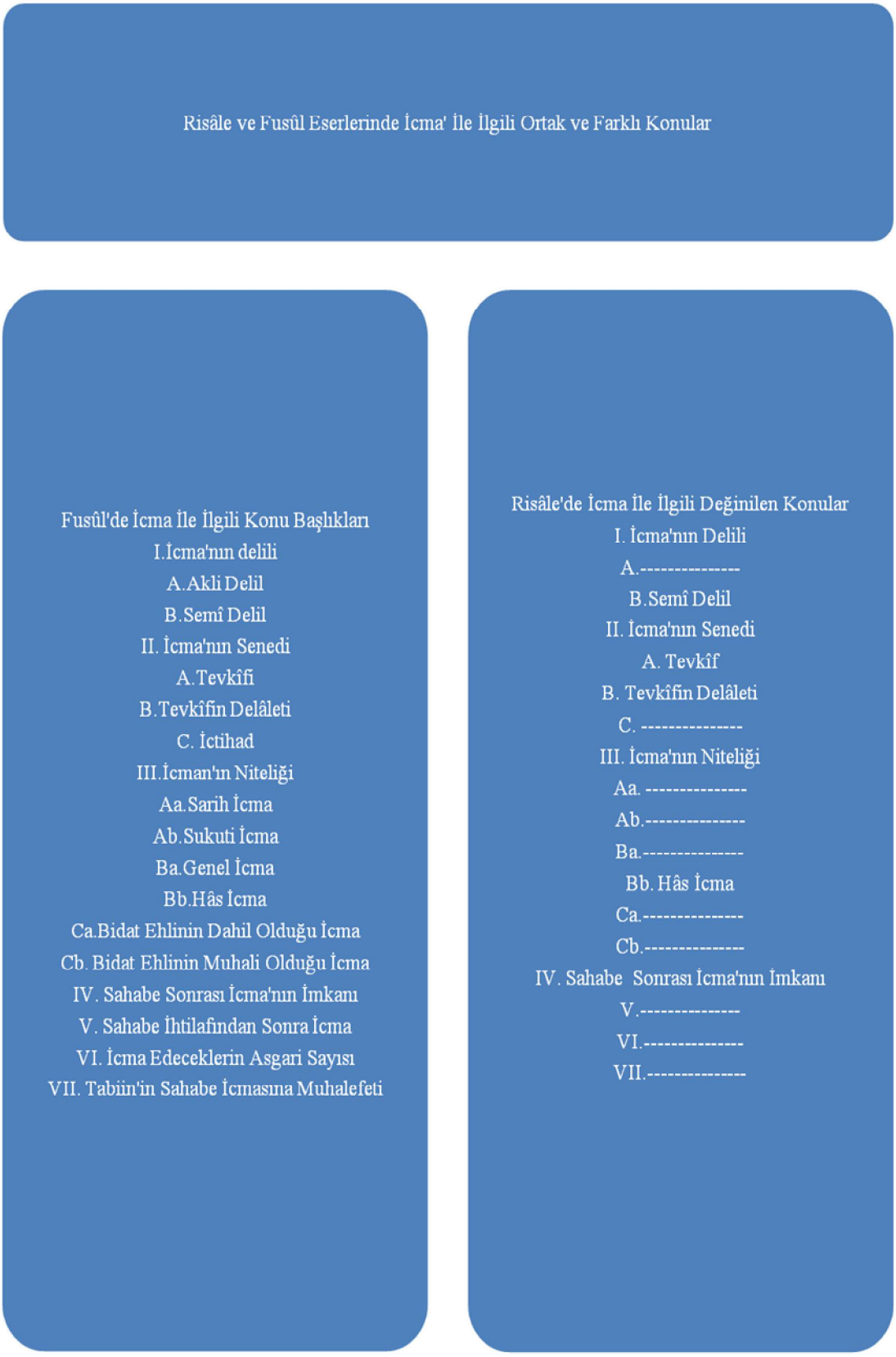
---

[99] Şâfiî, a.g.e., s.474.
[100] Cessâs, a.g.e., III/271-277.
[101] Şâfiî, a.g.e., s.345
[102] Cessâs, a.g.e., III/285.
[103] Şâfiî, a.g.e., s.322.
[104] Cessâs, a.g.e., III/277-278
[105] Şâfiî, a.g.e., s.472, 580.
[106] Şâfiî, a.g.e., s.22.

olarak sukûtî ve sarih ayrımı, bid'at ehlinin icma karşısındaki konumları, icma edecek kişilerin asgari sayısı gibi konular sayılabilir.

İcma bölümü incelendiğinde Şâfiî'nin (ö.204) kısa bir şekilde özetlediği bu bölümün Cessâs'ın (ö.370) eserinde işlediği bölümün nüvesini teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Niteliksel ortak paydalar, iki eser arasındaki irtibatı ortaya koyarken, niceliksel fark ise aradaki tedrici gelişimi net bir şekilde ortaya çıkarmaktadır.

Şekil 2 :


Risâle ve Fusûl Eserlerinde İcma' İle İlgili Ortak ve Farklı Konular
Fusûl'de İcma İle İlgili Konu Başlıkları
I.İcma'nın delili
A.Akli Delil
B.Semî Delil
II. İcma'nın Senedi
A.Tevkîfi
B.Tevkîfin Delâleti
C. İctihad
III.İcman'ın Niteliği
Aa.Sarih İcma
Ab.Sukuti İcma
Ba.Genel İcma
Bb.Hâs İcma
Ca.Bidat Ehlinin Dahil Olduğu İcma
Cb. Bidat Ehlinin Muhali Olduğu İcma
IV. Sahabe Sonrası İcma'nın İmkanı
V. Sahabe İhtilafından Sonra İcma
VI. İcma Edeceklerin Asgari Sayısı
VII. Tabiin'in Sahabe İcmasına Muhalefeti
Risâle'de İcma İle İlgili Değinilen Konular
I. İcma'nın Delili
A.----------
B.Semî Delil
II. İcma'nın Senedi
A. Tevkîf
B. Tevkîfin Delâleti
C. ----------
III. İcma'nın Niteliği
Aa. ----------
Ab.----------
Ba.----------
Bb. Hâs İcma
Ca.----------
Cb.----------
IV. Sahabe Sonrası İcma'nın İmkanı
V.----------
VI.----------
VII.----------

Kıyas Örneği:

Usûle ait oluşu, diğer delillere nispeten daha belirgin olan kıyas, usûldeki tedrici gelişimin gözlemlenmesinde önemli bir ölçüttür. Diğer delillere nazaran, geçerliliği ile ilgili tartışmalar daha fazla yaşanmıştır.

İncelediğimiz iki eser göz önüne alındığında Risâle'de kıyasın mahiyetinde bir belirlilik gözlemlenirken, Fusûl'de mahiyetin net fakat sonraki dönem eserlerine nispeten sistematiğinde bazı sorunlar olduğu görülmektedir. Bu da kıyasın günümüz sistematiğine kavuşmasının sonraki dönemlerde gerçekleştiği ile ilgili bir kanaat oluşturmaktadır. Buna rağmen Fusûl'de yaklaşık bir ciltte işlenen kıyas ile ilgili kavram ve tafsillerin günümüz sistematiğine uyarlanabilecek kadar oturduğu rahat bir şekilde söylenebilir.

Cessâs (ö.370), Fusûl'de konuları işlerken giriş kısmında vereceği bilgileri özetledikten sonra konuların ayrıntısını anlatır. İncelediğimiz her iki eser de kıyası ictihad kavramı altında değerlendirir. Fusûl, konuyu işlemeden önce delîl, illet, kıyas ve ictihad kavramlarını açıklar.[107] Kıyası ictihadın bir alt başlığı olarak değerlendirir. Ona göre ictihad üç şekilde olur:[108]

a. İllete dayanmayan istidlâl

b. Bir usûle (nassa) dayanan istidlâl

c. Kıyas-ı şerî

Böylece Cessâs (ö.370), kıyası ictihadın bir alt başlığı olarak görür. Buna karşılık Şâfiî (ö.204), Risâle'de nass ile sabit olmayan bütün yöntemleri ictihad kapsamında değerlendirir. İctihadı da kıyas ile aynileştirir. Yani Şâfiî (ö.204) de ictihadın sadece kıyasla yapılacağını söylemektedir. Bununla beraber Risâle'de

[107] Cessâs, a.g.e., IV/9.
[108] Cessâs, a.g.e., IV/11-12.

kıyasın mahiyeti ile ilgili bir belirsizlik de söz konusudur.[109] Usûl literatüründe, günümüzde var olan kullanımı da kapsayacak şekilde, kavram kullanılmaktadır. Risâle'de dağınık bir şekilde kıyasa yapılan atıflara bakıldığında; kıyasın, oturmuş usûl literatüründeki geniş anlamlı ictihad ile aynı şekilde kullanıldığı görülecektir. Örneğin; kıyas yaparken olağan üstü güç harcama gibi ictihadın sözlük anlamını kapsayan bir ifadenin kullanılması[110], bunun yanında kıyas yapacak kimsede müctehide ait şartların sıralanması[111] iddiamızı temellendirmektedir. Aynı şekilde nassların belirlememiş olduğu şeyler konusundaki bütün faaliyetleri kıyas kapsamında nitelendirmesi[112] bu kanaatimizi pekiştirmektedir. Böylece Risâle'deki kıyasın, kıyası ve onun dışındaki ictihadi faaliyetleri kapsayacak şekilde geniş anlam aralığına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamıyla Şâfiî'ye (ö.204) göre kıyasın, bazı kayıtları olan akıl yürütme faaliyeti olarak değerlendirilmesi gerekir.[113]

Fusûl, kıyası; *"hükmü gerektiren ortak illet sebebiyle, bir şeyin hükmünü benzerine vermektir"*[114] şeklinde tanımlar. Tanım göz önünde bulundurulduğunda kıyasın terim olarak kavramlaştığı gözlemlenmektedir. Risâle'de her ne kadar kıyas oturmuş bir kavram olarak görülmese de şu ifadeler literatürde terimleşmiş kıyası anımsatacak düzeydedir: *"Kıyas, bir şey hakkında kitap ve sünnette bulunan naslara uygun olduğunu gösteren bir takım delillere dayanarak, hüküm aramaktır."*[115] Tabii burada "*deliller*" ifadesi literatürdeki şekliyle illet manasında değil de onu da içerecek şekilde daha geniş bir anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Fusûl'de kıyasın, kitap[116], sünnet[117] ve icma[118] ile delil değeri taşıdığı ifade edilmiştir. Risâle'de ise kıyas, ictihad bahsinde ele alınmış ve ictihadın delilleri konuyu temellendirmek için kullanılmıştır.

---

[109] Konunun detayları içinö bkz. Soner Duman, **Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı**, Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Temel İslam Bilimleri, İstanbul 2007, s.75-89.
[110] Şâfiî, a.g.e., s.510-511.
[111] Şâfiî, a.g.e., s.509-510.
[112] Şâfiî, a.g.e., s.516.
[113] Şâfiî, a.g.e., s.505.
[114] Cessâs, a.g.e., IV/9.
[115] Şâfiî, a.g.e., s.40.
[116] Cessâs, a.g.e., IV/24.

Cessâs (ö.370), kıyas çeşitlerinden celî kıyası, kıyas kapsamı içinde değerlendirmez. Ona göre bu nassın mefhûmundan anlaşıldığı için nassın kendisidir. Şâfiî (ö.204) ise, kıyasın bu çeşidini "**اقوى القياس**" (Ekva'l-kıyâs) olarak kıyasın kapsamında değerlendirir.[119]

Fusûl'de kıyasın rükünleri düzenli bir şekilde sayılmamış olsa da, bunların kitabın çeşitli bölümlerinden elde edilmesi mümkündür. Cessâs (ö.370) kıyasa "*asıl"* olacak şeyin; kitap, sünnet, âhâd haber ve kıyas olduğunu söyler. Her ne kadar kıyasın asıl olması ihtilaflı olsa dahi ona göre asıl olarak kullanılabilir.[120] Ona göre genel ilkelerden istisna edilmiş nasslar üzerine (istihsân) kıyas yapılamaz.[121] Şâfiî'ye (ö.204) göre ise, kıyasın rükünlerinden olan aslın kitap ve sünnetteki konular olduğu anlaşılmaktadır.[122]

Cessâs (ö.370), ferin illetinin aslın illeti ile çelişmemesi gerektiğini söylemektedir. Bu şekilde fer ile ilgili temel bir şart koşmaktadır.[123]

Yine Cessâs (ö.370), kıyasın hadlerde, kefaretlerde, nass ile belirlenen hükümlerde, nesh konularında, umûmun tahsîsinde, isimlerin kıyasında uygulanamayacağını belirtir.[124]

Fusûl'de kıyasın en önemli rüknü olan illet *"varlığı hükmün varlığını, yokluğu da hükmün yokluğunu gerektiren vasıf"*[125] olarak tanımlanır. *Hükmün varlığı kendisine bağlı vasıf* şeklide tanımladığı illet kavramının eserde, günümüz literatürü ile aynı şekilde anlaşıldığı görülmektedir. Risâle'de ise illet kavramı ile ilgili bir belirsizlik mevcuttur. Bazen illet, "*mana*", "*şebeh"*, "*delil*" kavramları ile ifade edilmiştir. Kıyasın iki şeklinden bahseden Şâfiî'nin (ö.204), birinci kısmındaki "*hükmün üzerine inşa edildiği mana"* şeklinde ifade ettiği anlamın, literatürdeki illet

[117] Cessâs, a.g.e., IV/26
[118] Cessâs, a.g.e., IV/23.
[119] Şâfiî, a.g.e., s.512-515.
[120] Cessâs, a.g.e., IV/127.
[121] Cessâs, a.g.e., IV/105.
[122] Şâfiî, a.g.e., s.40.
[123] Şâfiî, a.g.e., s.203.
[124] Cessâs, a.g.e., IV/105.
[125] Cessâs, a.g.e., IV/9.

kavramına yakın bir anlamda kullandığı görülmektedir. Fakat, kıyasın ikinci kısmında, illeti literatürdeki kullanım şekli ile tam örtüştüremeyeceğimiz *"şebeh"* kavramı ile açıklar.[126] Özellikle ikinci kısma verdiği örnekler incelendiğinde bu mana daha iyi anlaşılır. Örneğin, bir kölenin fiyatının belirlenmesi için piyasadaki benzerlerinden hareket edilmesini buna örnek gösterir. Bunun yanında kıblenin bulunması, hacc ile ilgili cezalarda misliyetin belirlenmesini buna örnek gösterir.[127] Bu da illetin cami bir tanımının eserde var olması ile beraber, mani bir tanımının olmadığını göstermektedir.

Cessâs (ö.370) illeti tespit yollarından bahseder. Ona göre illet mansûs ve müstanbet olmak üzere iki kısma ayrılır. Mansûs illetlerin tespiti; tevkif, icma ve fehva'l-hitaptan anlaşılır.[128] Müstanbet olanlar ise vasıflarının ortaya çıkarılması (tahric), bunların ayıklanması (tenkih) ve uygun olanının uygulanması (tahkik) yolu ile elde edilir.[129]

Bunun dışında Cessâs (ö.370) bir illetin birden fazla hükme sebep olabileceği veya birden fazla illettin bir hükmün sebebi olabileceğini belirtir.[130] İlletin bazen aslın veya ferin ayrılmaz bir vasfı veya arızi bir vasfı bazen de hükmü olabileceğini söyler.[131] Cessâs (ö.370), illetin vasıfları, illetlerin tearuzu gibi daha bir çok konuyu eserinde işlemiştir.

Kıyas örneği üzerinde yaptığımız bu incelemede kıyas kavramının Şâfiî (ö.204) tarafından kullanılmakla beraber Risâle'de kavramın oturmadığı görülmektedir. Cessâs'ın (ö.370) ise kıyas ve kıyas ile ilgili kavramları literatüerde yerleşik olan kullanıma uygun bir şekilde kullandığı görülmektedir. Bu da Risâle ve Fusûl arasındaki gerek kavramsal, gerek niceliksel yönden gerçekleşen tedrici gelişimi gözler önüne sermektedir.

---

[126] Şâfiî, a.g.e., s.40.
[127] Şâfiî, a.g.e., s.505-506,
[128] Cessâs, a.g.e., IV/151.
[129] Cessâs, a.g.e., IV/158-159.
[130] Cessâs, a.g.e., IV/175-176.
[131] Cessâs, a.g.e., IV/184.

Şekil 3:


Risâle ve Fusûl Eserlerinde Kıyas İle İlgili Ortak ve Farklı Konular
Fusûl'de Kıyasİle İlgili Konu Başlıkları:
I. İctihad
A. İlletsiz İstidlâl
B. Usûle Dayalı İstidlâl
C. Şerî Kıyas
C. 1. Hüccet Değeri
C.1.a. Kitap
C.1.b. Sünnet
C.1.c. İcma
C.2. Kıyasın Rükümleri
C.2.a. Asıl
C.2.a.1. Kitap
C.2.a.2. Sünnet
C.2.a. 3. Ahâd haber
C.2.a.4. Kıyas
C.2.b. Fer
C.2.c. İllet
C.2.c.1. Mansûs
C.2.c.2. Müstanbet
C.3. Kıyas Çeşitleri
C.3.a. Celî kıyas (fehva'l-Hitâb)
C.3.b. Hafi Kıyas
C.4 Kıyasın Kabul Edilmediği Konular
C.4.a Hadler
C.4.b. Kefaretler
C4.c. Nass ile belirlenen konular
C.4.d. Nesh
C.4.e. Umûmum tahsîsi
C.4.f.İsimlerde
Risâle'de Kıyas İle İlgili Değinilen Konular:
I. İctihad
A. İlletsiz İstidlâl
B. Usûle Dayalı İstidlâl
C. Şerî Kıyas
C. 1. Hüccet Değeri
C.1.a. Kitap
C.1.b. Sünnet
C.1.c. İcma
C.2. Kıyasın Rükümleri
C.2.a. Asıl
C.2.a.1. Kitap
C.2.a.2. Sünnet
C.2.a. 3. Ahâd haber
C.2.a.4----------
C.2.b. ----------
C.2.c. İllet
C.2.c.1. ----------
C.2.c.2. ----------
C.3. Kıyas Çeşitleri
C.3.a. Celî kıyas (fehva'l-Hitâb)
C.3.b. Hafi Kıyas
C.4 ----------
C.4.a----------
C.4.b. ----------
C4.c. ----------
C.4.d. ----------
C.4.e. ----------
C.4.f.İ----------

C. İstinbat Yöntemlerinde Tedrici Gelişim

Bu bölüm usûl literatüründe nassların yorumlanıp, üretilme yöntemlerinin ele alındığı bölümdür. Dil bilimin erken dönemde gelişmesine paralele olarak ele alınan ve işlenen konularından biridir.

Risâle istidlâl konularına değinmiş olmakla beraber mahiyet ve kavramdaki birçok ortak noktaya rağmen konunun teorik ve sistematik düzeyinin sonraki eserlere nispetle zayıf bir şekilde işlendiği görülmektedir. Risâle'de istidlâl ile ilgili birçok kavramın işlendiği görülmektedir. Bu anlamıyla usûl ilmindeki gelişim seyrini takip etmede bu bölümün incelenmesi bize, usûlün tedrici gelişimi hakkında ciddi veriler sunacaktır.

İstidlâl konuları içinde tahsîs kuramı usûle özgü oluş ve literatürde kapladığı yer bakımından iki eserde incelenerek konu ile ilgili tedrici gelişim aşamaları tespit edilmeye çalışılacaktır.

Fusûl incelendiğinde tahsîs kuramı ile ilgili bütün kavramların yerli yerine oturduğu görülecektir. Konu sistematik ve düzenli bir şekilde incelenmektedir. Buna rağmen sonraki dönemlerde usûl literatüründe var olan umûm siğaları, muttasıl ve munfasıl tahsîs ediciler gibi bazı başlıkların tasnifinde bir eksikliğin varlığı dikkat çekse de bu konuların eser içerisine serpiştirilerek işlendiği görülecektir.

Risâle incelendiğinde eserde tahsîsin kuram düzeyinde işlendiği görülmemektedir. Konuya sadece Kurân'ın beyan üsluplarının anlatıldığı kısımda değinilmiştir. Risâle'de kısa bir şekilde geçen bölümden tahsîs ile ilgili sonradan oluşturulan konu başlıkları ancak tahric yolu ile elde edilebilir. Tabii bu da bir çok tartışmaya yol açacak bir durumdur. Bundan dolayı tahsîs kuramının bütün konularını kapsayacak şekilde kesin yargılara ulaşmak zor görülmektedir. Bundan dolayı sonraki dönemlerde Şâfii'ye (ö.204) tahsîs ile ilgili birçok farklı kanaat nispet edilmiştir.

Tahsîs kuramı ile ilgili ilk dört bâbın kayıp olduğunu eserin muhakkiki Acîl Câsım en-Neşmî kitabı tanıttığı giriş kısmında belirtmektedir. Muhakkikin tespitine

göre, âmm lafzın tarifinin yapıldığı bölüm, manalarda umûmluğun varlığı bölümü, hükümlerde umûmluğun varlığı bölümü ve âmm ifadelerin gerektirdiği durumun tartışıldığı bölüm kayıptır.[132] Fusûl incelendiğinde Cessâs'ın (ö.370) bu bölümlere birçok yerde atıf yaptığı görülecektir. Cessâs âmmı *"müsemma veya manalara şamil şey"* şeklinde tanımlar.[133] Bu anlamıyla ona göre umûm için konulmuş lafızlar mevcuttur. Âmm için Arap dilinde ifade edilen kalıplar konusunda oluşmuş husûs ekolü ve vakf ekollerinin kanaatlerini reddeder. O, bu tür lafızların bütün fertleri kapsayacak şekilde vaz' edildiğini ifade eder. Bu anlamıyla kendini umûm ekolü içinde konumlandırır. Hatta umûm lafzın mütekellimin kastı ile belirlendiğini savunan vakf ekolünü şiddetli bir şekilde eleştirir.[134] Risâle'de tahsîs kuramı direkt işlemeyip sadece nassın beyan üslupları içinde değinmiş olmasından dolayı Şâfii'nin (ö.204) bu tür konular ile ilgili kanaatini net bir şekilde öğrenememekteyiz. Daha çok işlediği konulara verdiği örnekler üzerinden Şâfii'nin (ö.204) kanaati tahric yolu ile tespit edilebilir. Örneğin, "*insanlar"* lafzı için üç kişi veya bütün insanlar veya üç ile bütün insanlar arasındaki geri kalan fertler için kullanılabileceğini[135] söylemiş olması onu vakf ekolüne yaklaştırmaktadır. Risâle'nin konu ile ilgili bölümlerinden onun konuyu lafız düzeyinde işlemekten çok nazım içindeki karinelerden yola çıkarak umûmluk ve husûsluğu belirlediği anlaşılmaktadır. Şâfiî (ö.204) öyle anlaşılıyor ki olaya dilbilimsel yaklaşmaktadır.

Cessâs'a (ö.370) göre mücmel ile âmm lafız arasında bazı farklar vardır. Ona göre her mücmel âmmdır fakat her âmm mücmel değildir. Aralarındaki ayrımı belirtmek için mücmelin beyana ihtiyaç duyduğunu, âmm ifadeleri ise böyle bir beyana ihtiyaç duymadığını ifade eder.[136]

---

[132] Acîl Câsım en-Neşmî, "Temhîd", **el-Fusûl fi'l-Usûl**, Vizâratu'l-Evkâf Ve'ş-Şuûni'l-İslamîyye, Kuveyt 1994, I/31-37.
[133] Neşmî, a.g.e.,, I/31.
[134] Cessâs, a.g.e., I/99-101.
[135] Şâfiî, a.g.e., s.59-60.
[136] Cessâs, a.g.e., I/63.

Cessâs (ö.370), umûm ekolünden olduğu için, âmm lafzın bütün fertlerini kuşatacak şekilde anlaşılması gerektiğini ifade eder. Dolayısıyla onu tahsîs edecek bir delil ortaya çıkmayıncaya kadar mucibince amel edilmesini gerekli görür.[137]

Cessâs (ö.370) âmm lafzın tahsîs edilerek bazı fertlerini dışarıda bırakabileceğini kabul eder. O, tahsîs sonrası geriye kalan fertlerin durumu konusunda hocası Kerhî'den (ö.340) farklı düşünmektedir. Hocasına göre tahsîs sonrası âmm lafzın geriye kalan fertlerine delâleti mecazidir. Ona göre ise hakikidir. Bundan dolayı tahsîs sonrası lafzın geriye kalan fertleri mucibince amel edilmesi gerekir. Kerhî (ö.340) ise tahsîsten sonra geriye kalan fertleri mücmel kabul ettiğinden dolayı onların tahsîs edilmiş lafzı beyan eden bir delil ortaya çıkıncaya kadar vakfedileceğini söyler.[138]

Tahsîs delilleri Fusûl'de sonraki eserlerde var olan biçimiyle muttasıl ve munfasıl şeklinde ikiye ayrılmamıştır. Bununla beraber eserde muhassisler ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir. Muttasıl delillerden istisnâ işlenmiş ve peşi sıra gelen cümlelerde aksine bir delil bulunmadığı müddetçe tahsîsisin son cümleye yapılacağı söylenmiştir.[139] Munfasıl tahsîs ediciler olarak, kitap[140], mütevatir sünnet[141], icma[142] ve akıl[143] sayılmıştır. Bunların tahsîs ediciliği ile ilgili hiçbir şart koşmamış, munfasıl muhassıslerden olan ahâd haber ve kıyas için şartlar koşulmuştur. Cessâs'a (ö.370) göre bu iki delilin mütevatir bir şekilde gelen nassı tahsîs edebilmesi için, bu nassların tahsîse uğrayıp mücmel hale gelmeleri gerekir.[144]

Risâle'de Şâfiî (ö.204) munfasıl muhassislerden kitap[145] ve sünneti[146] açık bir şekilde ifade ederken, onun aklın durumu ile ilgili kanaati net bir şekilde anlaşılmamaktadır. Aklın durumu ile ilgili verilen örnekler göz önünde

[137] Cessâs, a.g.e., I/64.
[138] Cessâs, a.g.e., I/137-138.
[139] Cessâs, a.g.e., I/265-279.
[140] Cessâs, a.g.e., I/142
[141] Cessâs, a.g.e., I/144.
[142] Cessâs, a.g.e., I/146.
[143] Cessâs, a.g.e., I/146.
[144] Cessâs, a.g.e., I/155,211.
[145] Şâfiî, a.g.e., s.54,66.
[146] Şâfiî, a.g.e., s.57-58, 65.

bulundurulduğunda Şâfiî'nin (ö.204), hükümlerle ilişkili olan konularda muhassis olarak nassın varlığını şart koşarken, hükümlerle ilişkili olamayan konularda aklı tahsîs edici kabul ettiği görülmektedir. Örneğin, 18/77'deki ayette Hz. Mûsâ ve arkadaşının kasaba ehlinden yiyecek istemesini yorumlarken, o ikisinin bütün kasabadan yiyecek istediklerinin düşünülemeyeceğini ifade etmiş olması[147] aklı böyle durumlar için muhassis kabul ettiğini göstermektedir. Bunun yanında ahkama taalluk eden diğer örneklerde ise tahsîsi nass ile örneklendirmektedir.

Fusûl'ün değinip de Risâle'nin değinmediği konulardan biri de umûm ve husûs ifade eden nasslar arasındaki tearuz durumudur. Cessâs (ö.370), konuyu dört durumda değerlendirir:

a. Âmm hükümden sonra hâss hükmün gelmesi durumunda, hâss hüküm kendinden önceki âmm hükmü nesh eder.

b. Hâss hükümden sonra âmm hükmün gelmesi durumunda, âmm hüküm kendinden önceki hâss hükmün husûsiyetini nesh eder.

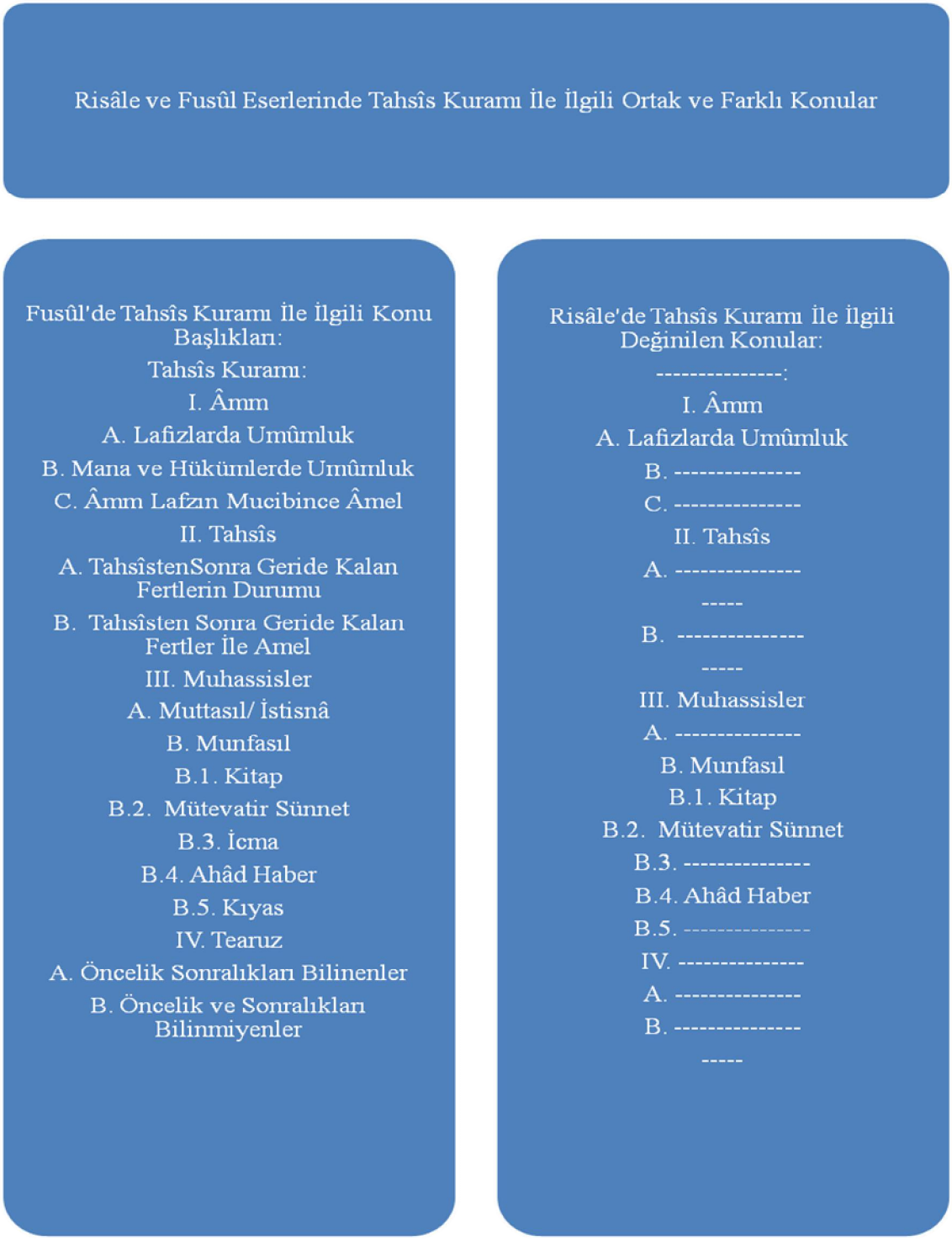
c. Beraber gelmeleri durumunda imkan dahilinde beraber uygulanmaya çalışılır.

d. Öncelik ve sonralıkları bilinmiyorsa, genel kabul veya temel ilkeler göz önünde bulundurularak birbirlerine tercih edilirler.

Risâle'deki beyan üslupları ile ilgili dolaylı olarak değinilen konunun yaklaşık iki asırlık zaman diliminde tahsîs teorisine evirildiği görülmektedir. Konu artık beyan üslubu olmaktan çıkarak müstakil bir anlama faaliyetine dönüşmüştür. Şüphesiz ki her iki eser tahsîs ile ilgili konuşmuş olsa da mahiyet ve ayrıntıdaki farklılaşma usûldeki tedrici gelişimi net bir şekilde ortaya koymaktadır.

[147] Şâfiî, a.g.e., s.55.

Şekil 4 :


Risâle ve Fusûl Eserlerinde Tahsîs Kuramı İle İlgili Ortak ve Farklı Konular
Fusûl'de Tahsîs Kuramı İle İlgili Konu Başlıkları:
Tahsîs Kuramı:
I. Âmm
A. Lafizlarda Umûmluk
B. Mana ve Hükümlerde Umûmluk
C. Âmm Lafzın Mucibince Âmel
II. Tahsîs
A. TahsîstenSonra Geride Kalan Fertlerin Durumu
B. Tahsîsten Sonra Geride Kalan Fertler İle Amel
III. Muhassisler
A. Muttasıl/ İstisnâ
B. Munfasıl
B.1. Kitap
B.2. Mütevatir Sünnet
B.3. İcma
B.4. Ahâd Haber
B.5. Kıyas
IV. Tearuz
A. Öncelik Sonralıkları Bilinenler
B. Öncelik ve Sonralıkları Bilinmiyenler
Risâle'de Tahsîs Kuramı İle İlgili Değinilen Konular:
----------:
I. Âmm
A. Lafizlarda Umûmluk
B. ----------
C. ----------
II. Tahsîs
A. ----------

B. ----------

III. Muhassisler
A. ----------
B. Munfasıl
B.1. Kitap
B.2. Mütevatir Sünnet
B.3. ----------
B.4. Ahâd Haber
B.5. ----------
IV. ----------
A. ----------
B. ----------

D. İctihâd Ve Taklit Kavramlarında Tedrici Gelişim

Risâle'nin en geniş biçimde ele aldığı konulardan biri de ictihâd konusudur. Konuya ayrılan bölümün dışında ictihâd ile ilişkili olarak eserin çeşitli yerlerine serpiştirilmiş bilgiler mevcuttur. Buna rağmen konu, Fusûl'ün detaylı ve sistemli işleyiş düzeyinde işlenmemiştir. Detaydaki bu farklara rağmen konunun niteliğinde ve mahiyetinde ortak unsurlar çoktur.

Her iki eser de literatürde mevcut hali ile ictihâdı tanımlamamıştır. Her iki eserde de ictihâd ve kıyas kavramları girişken olarak kullanılmaktadır. Örneğin Fusûl, müctehid yerine *"Kâis",*[148] ictihâd yerine de "*kıyas"*[149] kelimelerini birçok yerde kullanmaktadır. Aynı duruma Risâle'de de rastlanmaktadır. Hatta Şâfiî (ö.204) "*İkisi aynı manada isimlerdir.*"[150] demektedir. Bu anlamıyla Risâle'de geçen kıyas ve ictihadı müteradif iki kelime şeklinde anlamak yanlış olur. Fusûl'de biri diğerinin yerine kullanılan bu iki kavram Risâle'de farklılaşmaktadır. Örneğin "*Kıyas ile ictihâd*" (**اجتهاد بقياس**) [151] ifadesi bize ikisinin müradif olmasından çok ictihâdın sadece kıyas ile olabileceği anlamını çağrıştırmaktadır. Tabii yukarıda ifade edildiği gibi kıyas ile kastedilen şey literatürde yerleşmiş olan kıyas değil de kayıt altına alınmış akıl yürütme faaliyetidir.

Cessâs (ö.370) eserinde müctehidin şartları ile ilgili kısımda, müctehidde olması gereken şartları ayrıntılı bir şekilde işlemiştir. Özellikle genel hatları ile müctehidin mücmel bir şekilde nasslardaki ahkamı bilmesi, nâsihi-mensûhu, âmm-hâssı, hakikat-mecazı, akıl ile ilgili hükümleri, icma edilen konuları ve kıyası bilmesi gerekir.[152] Risâle'de konu bu netlikte ele alınmamıştır. Risâle'nin genelinden müctehidin bilmesi gereken durumlar çıkarılabilir.[153] Konu dolaylı olarak eserde işlenmiştir.

---

[148] Cessâs, a.g.e., IV/285
[149] Cessâs, a.g.e., IV/277.
[150] Şâfiî, a.g.e., s.477.
[151] Şâfiî, a.g.e., s.479.
[152] Cessâs, a.g.e., IV/273.
[153] Şâfiî, a.g.e., s.40-41, 1509-1510.

İctihâdın meşruiyeti her iki eserde de açık bir şekilde işlenen konulardandır. Her iki eser de konu ile ilgili hadisler sunmaktadır.[154] Risâle'de ayrıca konuyu temellendirecek ayet örnekleri sunulmaktadır. Kıblenin tespiti, adil şahidin araştırılması konularıyla ictihâda kapı aralamaktadır.[155]

Taklid konusu Fusûl'de çok ayrıntılı işlenirken, Risâle'de konu müstakil bir şekilde işlenmemiştir. Avamın taklidi Risâle'nin genelinden anlaşılacak ifadelerin toplanması ile ancak elde edilebilir. Müctehidin taklidi konusu ise biraz daha net bir şekilde görülebilir. Şâfiî'ye (ö.204) göre, müctehidin müctehide uyması caiz olmaz. Konu, kıblenin yönü konusunda farklı ictihâdlara sahip kişilerin birbirine uyarak namaz kılamayacakları örneği üzerinden anlaşılmaktadır.[156] Fusûl ise konuyu detaylı işler. Eserde, taklidin meşruiyeti, mukallidin kime uyacağı ile ilgili görüşler ayrıntılı geçmişe dönük atıflarla işlenmiştir.[157]

Müctehidin verdiği hükümdeki isabeti konusu her iki eserde de tartışılmıştır. Cessâs (ö.370) konu ile ilgili geçmişe dönük ekolleri ve kanaatini tafsilli bir şekilde geniş bir bölümde işlemiştir.[158] Risale'de konu net bir şekilde işlenmiş olmakla beraber ayrıntılı olarak işlenmemiştir. Şâfiî (ö.204), Allâh katında hükmün bir olduğu fakat müctehidin hata yapabileceğini söylemektedir. O, müctehidin görevinin bu hükme en yakın olanını tercih etmek olduğunu söyler.[159]

Fusûl'de, Risâle'nin ele almadığı daha farklı konular da mevcuttur. Hz. Peygamber'in (sav.) huzurunda ictihad gibi.[160] Bölüm incelendiğinde iki eserde ictihâd konusu mahiyet bakımından birbiri ile aynı nitelikte işlendiği gözlemlenmektedir. Buna rağmen konunun niceliksel farkı göz önünde bulundurulduğunda Şâfiî'den (ö.204) Cessâs'a (ö.370) konuda tedrici bir gelişim açık bir şekilde görülmektedir.

---

[154] Şâfiî, a.g.e., s.494; Cessâs, a.g.e., IV/276.
[155] Şâfiî, a.g.e., s.34-41.
[156] Şâfiî, a.g.e., s.489.
[157] Cessâs, a.g.e., IV/281-282.
[158] Cessâs, a.g.e., IV/295-324.
[159] Şâfiî, a.g.e., s.477-478.
[160] Cessâs, a.g.e., IV/289-291.

Şekil 5 :


Risâle ve Fusûl Eserlerinde İctihâd ve Taklit İle İlgili Ortak ve Farklı Konular
Fusûl'de İctihâd ve Taklid İle İlgili Konu Başlıkları:
I. İctiâd -Kıyas İlişkisi
II.Müctehidin Sıfatı
A. Şartları
1. Mücmelen nassı bilme
2. Nasih-Mensuhu bilme
3.Amm-Hâssı bilme
4.Hakikat -Mecazı Bilme
5. Aklın hükümlerini bilme
6.İcma konularını bilme
7.Kıyası bilme
B. İctihadın Meşruiyeti
1.----------
2. Sünnetten delil
III. Taklid
A.Avamın Taklidi
B. Müctehidin Taklidi
IV. Müctehidin Verdiği Hüküm
A. Musavvibe
B. Muhattie
V. Hz. Peygamber'in (sav.) Huzurunda İctihâd
A. Şura Durumu
B. Sahabiye Görüşünü Sorma Durumu
C. Hz. Peygamber'in Talimatı Olmadan İctihâd
Risâle'de İctihâd ve Taklid İle İlgili Değinilen Konular:
I. İctiâd -Kıyas İlişkisi
II.Müctehidin Sıfatı
A. Şartları
1. Mücmelen nassı bilme
2. Nasih-Mensuhu bilme
3.Amm-Hâssı bilme
4.Hakikat -Mecazı Bilme
5. ----------
6.İcma konularını bilme
7.Kıyası bilme
B. İctihadın Meşruiyeti
1.-Kurân'dan delil
2. Sünnetten delil
III. Taklid
A.Avamın Taklidi
B. Müctehidin Taklidi
IV. Müctehidin Verdiği Hüküm
A. ----------
B. Muhattie
V. ----------

A. ----------
B. ----------
C. ----------

Bu bölümde araştırmamızın konusu olan dönem ile ilgili usûl ilminin tedrici gelişiminin niteliği ile ilgili açık sonuçlara ulaşılmıştır. Bu dönemde yazılmış eserler usûl ilminin tarihi olarak, gelişim seyrinin tedrici bir şekilde ilerlediğini ortaya koymaktadır.

Risâle ve Fusûl üzerine yapılan karşılştırma Şâfiî (ö.204) sonrası usûldeki niceliksel ve sistemli gelişme net bir şekilde ortaya konulmuştur. İki eser arasında var olan ilişki tohum ve meyve ilişkisini andırmaktadır. İki eser arasındaki niceliksel fark aradaki tedrici gelişimi ifade ederken, niteliksel ortaklık ise aralarındaki kuvvetli ilişkiyi ortaya koymaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

III-IV. ASIRLARDA ŞERÎ HÜKÜMLERE DAİR USÛLİ GÖRÜŞLER

Şerî hüküm, usûl eserlerinde genellikle dört ana başlık altında incelenir: Birinci bölümde hüküm, ikinci bölümde Hâkim, üçüncü bölümde Mükellef *(Mahkûmun Aleyh*), dördüncü bölümde ise hükme konu olan fiiller (*Mahkûmun bih*) ele alınır.

Şerî hükümler, daha çok *mütekellim yöntemi* ile yazılmış olan eserlerde özel bir bölümde incelenirken, *fukaha yöntemi* ile yazılmış ilk dönem eserlerde konu neredeyse işlenmemektedir. Bu noktadan hareketle, mütekellim yöntemiyle eser kaleme alan alîmlerin çoğu, usûl ilmiyle uğraşmalarının yanında kelâm ilmiyle de uğraşmışlardır. Bu sebeple, usûl ile ilgili eserlerinde kelâm konuları yoğun bir şekilde serpiştirilmiş ve fıkhın inanç yönünden alt felsefesini oluşturan hüküm teorisi, müstakil bir bölümde işlenmiştir.

Çalıştığımız döneme ait atıfların, hüküm teorisi ile ilgili olarak, kelâmcılığı ağır basan veya bir kelâmi ekole bağlı olan fıkıhçıların görüşleri etrafında sürdüğü görülecektir. Döneme ait Hanefi imamlara, daha çok fıkhi görüşlerinden tahriç yolu ile bazı usûlî görüşler nispet edilmiştir. Bu dönemde Hanefilere ait atıflar hemen hemen yok gibidir. Tartışma ağırlıklı olarak Mutezilî ve Eş'arî usûlcü ve kelâmcılar arasında meydana gelmektedir.

Hüküm teorisiyle ilgili tartışmalar genel olarak kelâm ağırlıklıdır. Bu sebeple Araştırmamızın konusu olan dönemler içinde IV. asır usûlcülerine yönelik atıfların daha yoğun olduğu görülecektir.

I. HÜKÜM

Hüküm; usûlcüler tarafından "*İktizâ, tahyîr veya vaz' bakımından mükellefin fiilleri ile ilişkili Allâh'ın hitabıdır"*[161] şeklinde tarif edilmiştir. Usûlcüler arasında tanımın içeriği ile ilgili tartışmalar söz konusu olmuşsa da günümüzde kabul edilen tanım bu şekildedir.[162] Özellikle erken dönem usûlcülerinin tanımda var olan "*Allâh'ın hitabı"* yerine *"şer'i hitab*" ifadesini kullandıkları görülmektedir. Örneğin Ahmed b. Hanbel (ö.241), şerî hükmü *"Hitabu'ş-şerî ve kavluh (Şerî Hitap ve onun sözüdür).*" şeklinde tanımlar.[163] Tanımdaki hitap ve söz ayrımı Ahmed b. Hanbel'in (ö.241) yaşadığı dönemdeki *"Halku'l-Kuran*" tartışmalarını çağrıştırmaktadır. Fakat böyle bir iddiayı temellendirmek kolay değildir. Çünkü onun bu konudaki görüşünün ne olduğuyla ilgili net bir durum söz konusu değildir. Merdâvî (ö.885) Ahmed b. Hanbel'in (ö.241) tanımındaki atfı, atfı beyan olarak kabul eder.[164] Buna karşılık Eş'arî'nin (ö.324) şerî hükmü *"Allâh'ın Hitâbıdır"* şeklinde tanımladığı nakledilmiştir.[165]

---

[161] Tâcu'd-Dîn Ebî'n-Nasr Abdulvahhab bin Ali bin Abdulkâfi es-Subkî, **Refu'l-Hâcib an Muhtasar İbnu'l-Hâcib**, (thk. Ali Muhammed Muavvid, Âdil Ahmed Abdulmevcud), Âlemu'l-Kutub, Beyrût 1999, I/483.

[162] Zekiyüddin Şa'ban, **İslam Hukûk İlminin Esasları (Usûli'l-Fıkıh)**, (çev. İbrâhîm Kafi Dönmez), TDV. Yayınları, Ankara 1990, s.200.

[163] Alâu'd-Dîn Ebî'l-Hasan el-Merdâvî, **et-Tahbir fi Şerhi't-Tahrir Fi Usûlü'l-Fıkh**, (thk. Abdurrahman el Cibrin, Ahmed Serah, İvad el Karni), Mektebtu'r-Ruşd, Riyâd 2000, II/790; Takiyu'd-Dîn Ebû'l-Bekâ Muhammed İbnu'n-Neccâr, **Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr**, (thk. Muhammed Zuhaylî, Nezih Hammâd), Mektebetu'l-Abikan, by. 1997, II/333

[164] Merdâvî, a.g.e., II/791.

[165] Sa'du'd-Dîn Mes'ud et-Taftazani**, Şerhu't-Telvih Ale't-Tavdih**, (thk. Zekeriyya Umeyrat), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût ty., I/22.

Hitâbın durumu, dönemin kelâmcıları arasında tartışmalara sebep olmuştur. Kalânisî (ö.?)[166] ilahi kelâmın; ezelde emreden, yasaklayan, ödül ve ceza vadeden şeklinde nitelenemeyeceğini söylemiştir. Eş'arî (ö.324) buna karşı çıkmıştır.[167] Kalânisî hitap esnasında muhatabın olması gerektiği dolayısıyla Allâh'ın hitabının ancak muhatabın varlığıyla beraber bu vasıflarla vasfedilebileceğini söylemiştir.[168] Buna karşılık Eş'arî (ö.324), "*Allâh'ın ezelde muhatap olmadan; emreden, yasaklayan, ödül ve ceza vadeden*" şeklinde nitelenebileceğini, aksi takdirde ezeli olan kelâmı nefsiyenin, muhatabın var olmasıyla beraber kendisinde bir yenilenmenin meydana geleceğini, bunun da ilahi sıfatlara aykırı olduğunu söylemiştir. Nasıl ki Allâh ezelde Hâlık ve Kâdir ise aynı şekilde emredici ve nehyedicidir.[169] Kalânisî ile Eş'arî (ö.324) arasında yaşanan bu tartışma, hitabın ezeli oluşundan çok, bir isimlendirme farklılığı ile ilgilidir. Zira her ikisine göre de, ilahi hitap ezelidir. Yine; bu tartışmanın bir uzantısı olarak, daha sonraki eserlerde şerî hüküm tanımlanırken *"Allâh'ın kadim hitabı"*[170] şeklinde bir kayıt konulmuştur.

Mütekellim usûlcülerin çoğuna göre şerî hüküm, tanımında da geçtiği gibi mükellefin fiilleri ile ilişkilidir. Özellikle Hanefî usûlcüler ise fiillerle beraber şerî hükümlerin somut varlıklarla ilişkili olabileceğini söylemişlerdir.[171] Hanefilere göre; örneğin içkinin yasaklanması esnasında hitabın ilişkili olduğu konu bizzat içkinin kendisi iken, mütekkellim usûlcüler hitabın içki ile değil, içkinin içilmesi ile ilgili olduğu kanaatindedirler. Mütekellim usûlcülere göre somut varlıklar olumlu veya olumsuz anlamda talebe konu olamazlar. Çünkü bunlar etik anlamda iyilik ve

---

[166] Doğum ve ölüm Târihleri bilinmemekle beraber İmam Eşarî ile aynı dönemde yaşadığı sanılmaktadır. Bu anlamıyla ondan önce de olduğu söylenebilir.

[167] Abdulmelîk b. Abdullâh b. Yusûf el-Cuveynî, **el-Burhân fi usûli'l-Fıkh**, (thk. Abdulazîz Mahmûd ed-Dîb), el-Vefâ, Mansûra/Mısır, h.1418, I/192; Alî b. İsmâîl el-Ebyârî, **et-Tahkîk ve'l-Beyân fî Şerhi'l-Burhân fî Usûli'l-Fıkh**, (thk. Alî b. Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî), Dâru'd-Diyâ, Kuveyt 2013, I/276; Tâcu'd-Dîn Ebî'n-Nasr Abdulvahhab bin Ali bin Abdulkâfi es-Subkî, **el-İbhâc Fi Şerhi'l-İbhâc Ale Minhaci'l-Vusûl İle İlmi'l-Usûl Li'l-Beydavi**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût h.1404, I/51; Hasan b. Muhammed el-Attâr, **Haşiyetu'l-Attâr Ale'ş-Şerhi'l-Celali'l-Mahalli Ale Cemi'l-Cevami'**, Darul'Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût ty, I/146; Zerkeşî, a.g.e., I/92; İbnu'n-Neccâr, a.g.e.,II/96.

[168] Cuveynî, **el-Burhân**, I/192; İbn Berhân, a.g.e., I/176; Ebyârî, a.g.e., I/752.

[169] Cuveynî, **el-Burhân**, I/192.

[170] Subkî, *el-İbhâc*, I/43.

[171] Zerkeşî, a.g.e., I/92-93.

kötülük kavramları dışındadır. İyilik ve kötülük ancak bilinçli eylemlerin neticesinde ortaya çıkar.

Şerî hüküm iktiza ve tahyir bakımından "v*âcib, mendûp, harâm, mekrûh ve mubah"* olmak üzere beş kısma ayrılmaktadır. Hitabın vürudunun öncesinde ve sonrasında şerî hükümlerin durumu çalışmamıza konu olarak aldığımız dönemde, çeşitli yönleri ile tartışılmıştır.

A. Şeriat Vârid Olmadan Hüküm

Hitabın işitilmesiyle beraber şerî hükümleri öğreniriz. Usûlcüler tarafından tartışılan konulardan biri de şerî hitap vârid olmadan önce bu hükümlerin durumudur.

Dönemin bazı usûlcüleri *"ilahi hitabın bilinmediği bir zaman aralığının olmadığı*" kanaatindedirler. Onlara göre yapılan tartışma tamamen teoriktir. Şu anda, hiçbir sorun yoktur ki hakkında şerî bir bilgi bulunmasın. Bu görüş sahipleri arasında Sayrafî (ö.330) ve İbnu's-Sâiğ (ö.?) sayılabilir. İbnu's-Sâiğ'e (ö.?) göre; aklın, ilahi bilgiden uzak kaldığı bir zaman, durum veya kendisi ile ilişkili Allâh'ın hükmünün bulunmadığı hiçbir problem yoktur.[172]

Yine İbn Sureyc'ten (ö.306) aynı şekilde dünyada insan fiilleri ile ilgili şerî bir hükmün olmadığının düşünülemeyeceği görüşü aktarılmıştır.[173] Bu görüş "*nassların, hükme bağlamadığı hiçbir konunun bulunmadığı*" şeklindeki geleneksel yaklaşım ile örtüşmektedir. Bu geleneksel tutum, Şâfiî'nin (ö.204) Risâle adlı eserinde açık şekilde vurguladığı bir konudur.[174] Bu da usûli çalışmalardaki sürekliliği gösteren önemli bir gösterge niteliğindedir.

1. Şeriat Vârid Olmadan Somut Varlıklardan İstifade Etme

Şeriat vârid olmadan önce varlık alanında bulunan eşyadan istifade etmenin hükmü konusunda, araştırmamızın konusu olan dönem ile ilgili üç farklı ekolün

---

[172] Zerkeşî, a.g.e., I/126.
[173] Zerkeşî, a.g.e., I/129.
[174] Şâfiî, a.g.e., s.20.

olduğu görülmektedir. Tabi bu başlık altında eşyanın durumu tartışılırken kastedilen bizzat kendileri değil kullanım durumlarıdır. Üç yaklaşımı ve görüş sahiplerini şu şekilde özetleyebiliriz:

a. Birinci görüştekilere göre eşyada asıl olan mübahlıktır. Dolayısıyla onlardan istifade etmekte herhangi bir sakınca yoktur. Bu görüş daha çok Basra Mu'tezilesi ve Hanefiler arasında yerleşik olan bir görüştür. Bununla beraber özellikle IV. asır mütekellim usûlcülerinden bazılarının da bu görüşte olduğu görülmektedir. İbn Sureyc (ö.306), Ebû Tayyib b. el-Halâl (ö.311), Ebû Abdillâh ez-Zübeyrî (ö.317), Ebû'l-Ferec el-Mâliki (ö.331), Ebû İshâk el-Mervezî (ö.340), Ebû Hamîd el-Mervezî (ö.362)[175] gibi usûlcüler bu görüştedirler.[176] Mu'tezileden Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321) ve Ebû Abdillâh el-Basrî'nin (ö.369) de bu görüşte oldukları ifade edilmiştir.[177] Bu kanaat sahipleri mübahlığı şerî bir hüküm olmaktan çok Şârî katında olumlu/olumsuz anlamda değer ifade etmeyen talebin bulunmadığı bir durum olarak görürler. Varlık alanındaki eşyadan istifade etmenin hükmü, şerî talebin oluşmasıyla ortaya çıkar. Ahmed b. Hanbel'in (ö.241) hurma ağacının kesilmesi ile ilgili *"herhangi bir delil ulaşmayıncaya kadar bir sakıncası yoktur"* demesinden dolayı bu görüşte olduğu sonucuna ulaşılmıştır.[178] Bundan farklı görüşler de ona nispet edilmektedir. Yine İbn Dâvud'a (ö.297) nispet edilen iki görüş vardır. Bu görüşlerden ilki eşyada asıl olanın mubahlık olduğu görüşüdür. İbn Dâvud'a (ö.297), altın ve gümüş kapların kullanımı sorulduğunda, cevap olarak; eşyada asıl olanın mübahlık; şeriatta vârid olanın ise bu kaplardan bir şey içilmesinin harâm kılınmış olduğunu söylemiştir. İçme dışındaki durumlar yasaklanmadığına göre, geri kalan durumlarda bu kapların kullanımı helaldir. İbn

---

[175] Ebû Muzaffer Mansûr b. Muhammed b.Abdulcabbâr b. Ahmed es-Sem'ânî el-Mervezî **Kavâtiu'l-Edille Fi'l-Usûl**, (thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl eş-Şâfiî), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1999, II/48; İbnu'n-Neccâr, a.g.e., I/325; Subkî, **el-İbhâc**, I/143.

[176] Ferrâ, a.g.e., IV/1240; Zerkeşî, a.g.e., I/121; İbn Akîl, a.g.e., II/318.

[177] Basrî, a.g.e., II/868; Zerkeşî, a.g.e., I/121.

[178] Ferrâ, a.g.e., IV/1241; Ebü'l-Berekat Mecdüddin Abdüsselam b. Abdullah İbn Teymiyye, **el-Musevvede Fi Usûli'l-Fıkh**, (thk.Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2007, s.453.

Dâvud'a (ö.297) nispet edilen diğer görüş ise eşyada asıl olanın tevakkuf olduğudur.[179]

b. İkinci görüştekilere göre ise eşyada asıl olan hazr (harâm) oluştur. Özellikle Bağdat Mu'tezilesi bu görüşü savunmaktadır. Bağdat Mu'tezilesinden Ka'bî' (ö.319) bu görüşün savunucuları arasında sayılmaktadır.[180] Mütekellim usûlcülerden, bu görüşte olanlar arasında, Ebû Alî b. Ebî Hureyre (ö.345), Alî b. Ebban et-Taberî (ö.?), Ebû'l-Hüseyn b. El-Kattân (ö.359) sayılmışlardır.[181] Ebû Abdillâh ez-Zübeyrî'ye (ö.317) de bu görüş nispet edilmiştir.[182] Yine mütekellim ekolü âlimlerinden Ebû Bekir Dekkâk (ö.392) da bu görüştedir.[183] Bir kısım Hanefiler de bu görüşü benimsemişlerdir. Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321) bu görüşte olanların solunum gibi insandan ayrı düşünülemeyen şeyleri ve insanın zorunlu ihtiyaçları olan yeme, içme gibi durumları bunun dışında tuttuklarını belirtmektedir.[184] İnsanın zorunlu ihtiyaçları harâmlık hükmünün dışındadır.

c. Üçüncü görüş sahipleri ise eşyada asıl olanın tevakkuf olduğunu söyleyenlerdir. Bunlara göre mübahlık şerî hükümdür. Şerî hüküm ise ilahi hitap ulaşmayıncaya kadar bilinen bir durum değildir. Mübahlık Allâh katında sevaba ve azaba uğramamayı ifade eder. Allâh katındaki bu durumun bilgisi ancak şerî bilgiyle bilinecek bir durumdur. Özellikle Eş'arîler bu görüştedirler. Bu görüşte olan, dönemin mütekellim usûlcüleri arasında şunlar sayılmaktadır: Kadı İsmâîl (ö.282), Eş'arî (ö.324), Sayrafî (330), İbn Attab (ö.?), Ebû Alî et-Taberî (ö.350) , Ebû Bekr el-Ebherî (ö.375), Ebû Bekr el-Fârisî (ö.377). [185]

---

[179] Zerkeşî, a.g.e., I/126.
[180] Zerkeşî, a.g.e., I/121.
[181] Ferrâ, a.g.e., IV/1241; Şemsuddîn Muhammed b. Yûsuf el-Cezerî, **Mi'râcu'l-Minhâc Şerhu Minhâci'l-Vusûl ilâ İlmin**, Şa'bân Muhammed İsmâîl), Matbaatu'l-Huseyn el-İslâmiyye, 1993, I/117; Cemâlu'd-Dîn Abdurrahîm el-İsnevî, **Nihâyeti's-Sûl Fi Şerhi Minhâci'l-Vusûl**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1999, I/117; Subkî**, el-İbhâc**, I/143; Zerkeşî, a.g.e., I/121; İbn Akîl, a.g.e., II/318.
[182] Zerkeşî, a.g.e., I/121.
[183] Zerkeşî, a.g.e., I/121.
[184] Zerkeşî, a.g.e., I/121.
[185] Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yusûf b. el-Feyruzâbâdî eş-Şîrâzî,, **et-Tabsira Fi'l-Usûli'l-Fıkhi**, (thk.Muhammed Hasan Haytu), Daru'l-Fikr, Dimeşk h.1403, I/53; Sem'ânî, a.g.e., II/48; İsnevî,

Dönemin usûlcülerinden Ebû'l-Hüseyn b. el-Kattân (ö.359), şerîn vürudundan önce somut varlıklardan istifade etme konusunda dört mezhep olduğunu söylemektedir:

a. Eşyada asıl olanın mübahlık olduğunu söyleyenler.

b. Eşyada asıl olanın haramlık olduğunu söyleyenler.

c. Eşyada asıl olanın tevakkuf olduğunu söyleyenler.

d. Her eşya için duruma göre farklı hükümlerin var olduğunu söyleyenler.[186]

Dördüncü gruba kimlerin girdiği ile ilgili klasik eserlerde bir atıf bulunmamakla beraber bu görüşte olanların daha çok aklın iyilik ve kötülüğü bilebileceğini iddia eden Mu'tezile ekolü mensupları olduğu söylenebilir.

2. Şerî Hüküm Vârid Olmadan Akıl Sahibi Varlıkların Fiilleri

Akıl sahibi varlıklardan sâdır olan fiillerin şeriat vârid olmadan önceki durumu ile ilgili Mu'tezile'nin genel kanaati bu fiillerin niteliğinde var olan husun-kubuha göre değişmektedir. Aklın güzel gördüğü, nimet verene şükretme gibi durumlar vâcib iken, aklın kötü gördüğü küfran-ı nimet ise harâm kabul edilmiştir. Bunun yanında fiillerin durumuna bakılmaksızın bu fiillerin harâm olduğunu söyleyen bir grup Mu'tezileden bahsedilmektedir. Bunlar özellikle ayetlerde geçen "*size helal kılındı, sana kendilerine neyin helal kılındığını sorarlar"* şeklindeki ifadelere dayanarak bu kanaatlerini desteklerler.[187]

Mâlikilerden Ebû Bekr Ebherî'ye (ö.375) hem fiillerin harâmlığı hem de şerî delil var oluncaya kadar vakfetmek gerektiği şeklinde iki görüş nispet edilmektedir.[188]

---

a.g.e., I/117; Ferrâ, a.g.e., IV/1242; Subkî, **el-İbhâc**, I/143; Zerkeşî, a.g.e., I/122; İbn Akîl, a.g.e., II/318.

[186] Zerkeşî, a.g.e., I/124.

[187] Zerkeşî, a.g.e., I/119.

[188] Zerkeşî, a.g.e., I/122.

"*Şeriat vârid olmadan somut varlıklardan istifade etme*" başlığında zikrettiğimiz görüş sahipleri, bu konuda da aynı kanaati benimsemektedirler. Konuyu tekrar tafsilatlı bir şekilde ele alma gereği görmüyoruz.

B. Şeriat Vârid Olduktan Sonra Hükümler

İnsanlara risâletin ulaşması ile beraber Allâh'ın kullarına yönelik teklifleri ve bu teklîflerin yerine getirilme şartları olan vaz'i hükümler asli kaynaklardan öğrenilme imkânına kavuşmuştur.

İktizai derken yapma/yapmama anlamında talepler anlaşılmaktadır. Bu taleplerin bir kısmı bağlayıcıyken bir kısmı bağlayıcı değildir. Yapma anlamındaki talepler bağlayıcı olursa bunlara vâcib, bağlayıcı olmaz ise mendûb denmiştir. Yapmama şeklindeki taleplere gelince bağlayıcı bir tarzda olanlarına harâm, bağlayıcı bir tarzda olmayanlarına ise mekrûh denmiştir.

Yapma veya yapmama türünden taleplerin bulunmaması durumlarında oluşan hükme, mübah denmiştir.

Teklîfin gerçekleşme durumları için ortaya konan vazi hükümler ise, sebep, şart, mani, sıhhat, fesat, butlân, azimet ve ruhsattır.

Araştırmamızın konusu olan dönemde yaşamış usûlcülere, usûl eserlerinde, şerî hükümler ile ilgili yapılan atıflara baktığımızda, temel kavramlardan çok, ayrıntıdaki konularda atıf yapıldığı görülmektedir. Erken dönemde bu ana kavramların köklü bir şekilde yerleştiği sonucu çıkarılabilir. Bu sebeple çalışmamızda ihtilâf alanına ait ayrıntıdaki konulara, ana konulardan daha fazla yer vermeyi uygun gördük.

1. Vacip

Vacip, terim olarak çeşitli şekillerde tarif edilmişse de genel anlamda "*Hangi durumda olursa olsun, şerî bakımdan terki zemme sebep olan, Şârî'in hitabıdır*"[189] şeklinde tanımlanmıştır. Farklı tanımlar yapılmakla beraber "*terk edenin şerî anlamda zemme uğrayacağı"* hususu tanımların ortak özelliğidir. Hanefiler dışındaki usûlcüler, vâcib ve farz arasında ayrım yapmazlar. Fakat Ahmed b. Hanbel'in (ö.241) ibadetlerin kaza sıralamasını anlatırken "*Önce Allâh'ın kendisine farz kıldığı ile başlar, sonra da kendisine vâcib kıldığını kaza eder"* dediği aktarılır. Yine İshâk b. Râheveyh'nin (ö.238) *"bir kimse hac veya zekât gibi farzları veya nezir ve adak gibi vâcibleri kaza etmeden ölürse..."* demesi farz ve vâcib arasını ayırdıklarını göstermektedir. Mükellefin iradesinin bulunmadığı kısım farz, irade ve müdahalesinin bulunduğu durum ise vâcib anlamında kullanılmıştır.[190]

İbn Sureyc'in (ö.306) bulûğa ermeyen çocuğun namaz kılmasının vâcib olduğu, fakat terkiyle beraber günah kazanmayacağı görüşü[191] vâcib kavramındaki zemmin bazen uhrevi yönü bulunmakla beraber bazen vâcibin terkinin dünyevî zemmi de içerdiği çağrışımını yapmaktadır. Çünkü çocuğun vâcibi terk etmesi sonucunda dövülmesinin istenmesi zemmin dünyevî boyutunun da olduğunu göstermektedir.

Vâcib çeşitli bakımlardan kısımlara ayrılmıştır. Bu tasniflerden birine göre vâcib üç farklı şekilde değerlendirilebilir:

a. Zimmette sâbit olup, edası talep edilen vâcib. Zenginlik durumunda borçlunun durumu gibi

---

[189] Ali b. Muhammed e-Amidi, **el-İhkam fi Usûli'l-Ahkam**, (thk. Abdurrezzâk Afîfî), Daru's-Sumey'î, Riyâd 2003, I/134.
[190] Uğur Bekir Dilek, **İslam Hukûk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri (Doğuşu-Gelişimi-Terimleşmesi),** Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2010, s.31.
[191] Zerkeşî, a.g.e., I/278.

b. Zimmette sâbit olup edası hemen istenmeyen vâcib. Nisabının üzerinden bir yıl geçmiş olmakla beraber eda edilmesine imkan olmayan zekat gibi.

c. Zimmette sâbit olmayıp edası istenen vâcib. Akileden istenen diyet gibi. Bu son ayrımı dönemin usûlcülerinden İbn el-Kâss (ö.335) yapmıştır.[192]

a) Muhayyer Vâcib

İstenen şeyin belirli olup olmamasına göre vâcib "*muayyen*" ve *"muhayyer*" şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Kefaret ve diyetlerde olduğu gibi. Muhayyer vâcib ile ilgili olarak tercihe bırakılan eylemlerin hepsine birden vâcib denilip denilmeyeceği, araştırmamızın konusu olan dönem içerisinde tartışma konusu olmuştur. Ebû'l-Hüseyn b. el-Kattân (ö.359) ve Mu'tezile dışındaki mütekellim kelâmcılarının büyük bir kısmı vâcib olanın sadece bunlardan biri olduğu, hepsine vâcib hükmünün verilmeyeceği görüşündedirler.[193] Bu görüş sahiplerine göre vâcib kılınan fiil, muayyen değil, müphem bırakılmıştır.

Muhayyer vâcible ilgili ikinci görüş ise Mu'tezile ve Hanefilerin görüşüdür. Bu usûlcülere göre muhayyer bırakılan fiillerin hepsine vâcib hükmü verilir. Birinin yerine getirilmesi ile diğerlerinin vucubiyeti düşer. Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303) ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321) bu görüştedirler. Yine Irak Mâlikilerinden İbn Huveyzimendâd (ö.390) bu görüşü benimseyenlerdendir.[194] Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321), muhayyer bırakılan vâciblerden üçünün aynı anda edasıyla beraber her biri için vâcib sevabı alınacağı görüşündedir. Ona göre fiil meydana gelmeden önce vâcib hükmünü alır. Fiilin meydana gelmesinden sonra fiil ile teklîf arasındaki ilişki

[192] Zerkeşî, a.g.e., I/142.
[193] Zerkeşî, a.g.e., I/148.
[194] Âmidî, **el-İhkâm**, I/139; Zerkeşî, a.g.e., I/148.

kalkar. Dolayısıyla vâcib teklîfi, fiili meydana getirebilme kudretine yöneliktir.[195] Bu fiillerden her birini eda etme iradesi oluştuktan sonra, hepsi için vâcib sevabı oluşur.

Muhayyer vâcible ilgili bir üçüncü yaklaşıma göre ise: Muhayyer fiiller, Allâh'ın ilminde muayyen, mükellefler bakımından ise gayri muayyendir. Mükellefin bunlardan birini seçmesi ile Allâh katında hangisinin vâcib olduğu açığa çıkmış olur. Zerkeşî (ö.794) bu görüşün İbn el-Kattân (ö.359) gibi büyük bir usûlcü tarafından aktarılmasını yadırgamaktadır.[196] Üçüncü görüş ve buna benzer birçok tartışma bize bu dönemde fıkhın kelâmla iç içe geçmesi ile birlikte tabiatında var olan meseleci bakış açısında bir sapmanın meydana geldiğini göstermektedir. Konunun bu düzeyde mekanik aklın steril ortamında tartışılması usûl ilmini, pratik fıkıhtan koparark, onun kurgusal bir yapı haline dönüşmesine sebep olmuştur.

Muhayyer vâcib ile ilgili bir dördüncü görüş de hangisinin vâcib olduğu konusunda tevakkuf edilmesidir. Mükellef hangisini tercih ederse vâcib odur. Bu da Ebû İshâk el-Mervezî'nin (ö.340) görüşüdür.[197]

Yapılması tercihe bırakılan vâciblerden hangisinin seçileceği konusunda Sayrafî (ö.330) ikili taksim yapmıştır:

a. Kulun isteğine bırakılan muhayyer vâcibler. Bunlar yemin kefaretinde olduğu gibi dileyen kişi köle azat eder, dileyen kimse ise fakirleri doyurur. Burada tercih kulun isteğine bırakılmıştır.

b. En iyisini tercih etmenin vâcib olduğu muhayyer vâcibler. Örneğin devlet başkanı, kâfir esirlerle ilgili olarak tercihler arasında sunulan öldürme, çalıştırarak tutma, fidye karşılığında serbest bırakma veya azad etme seçeneklerinden maslahata en uygun olanını seçmek durumundadır.[198]

---

[195] Zerkeşî, a.g.e., I/155.
[196] Zerkeşî, a.g.e., I/149.
[197] Zerkeşî, a.g.e., I/149.
[198] Zerkeşî, a.g.e., I/161.

Bu ikinci durumda keyfi tercihte bulunmak yerine en yararlı olanını tercih etmek gerekir.

Ebû İshâk el-Mervezî (ö.340) muhayyer vâcibte yapılması istenenlerin hangisinin tercih edileceği ile ilgili şöyle bir ilke belirler: Muhayyer vâcibte yapılması istenen şeyler sıralanırken mükellef açısından en ağır olandan kolaya doğru gidilmişse, bu durumda nasslarda var olan tertibe mükellef gücü nispetinde uyar. Zihâr kefâretinde olduğu gibi. Şayet istenen şeyler yapılması mükellef bakımından kolay olandan zor olana doğru sıralanmışsa, bu durumda mükellef dilediğini seçmekte serbesttir. Yemin kefaretinde olduğu gibi.[199]

b) Geniş Vakitli Vâcib

Vâcib çeşitlerinden biri de edası için belirlenmiş vakit içerisinde, istenen fiilin ve başka fiillerin yapılabileceği zaman aralığı bulunan geniş vakitli vâcibtir: Namaz gibi. Namaz için belirlenmiş vakitlerde namazın edası bütün vakti kuşatmaz. Namaz belirlenmiş vaktin bir kısmını kapsar.

Geniş vakitli vâcibte farziyetin, vaktin hangi kısmında olduğu ve eda edilmesi gereken vaktin ne zaman olduğu gibi konular araştırmamızın konusu olan dönem içerisinde tartışmaya konu olmuştur. Geniş vakitli vâcib mütekellim usûlcülerin çoğuna göre vardır. Vaktin tamamı vâcibin vücubiyetinin sebebidir. Bu vaktin hangi parçasında yerine getirilirse getirilsin fiilin edası gerçekleşir. Hanefilerden Muhammed b. Şuca' (ö.266), ve Mu'tezileden Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321) bu görüştedirler.[200] Serahsî (ö.490), Muhammed b. Şuca'a (ö.266) namazın vucubiyetinin ilk vakit gerçekleştiği, fakat bu vucubiyetin geniş vakitli olduğu görüşünü nispet eder.[201] Muhammed b. Şuca'ın (ö.266) cumhurun kabul ettiği anlamıyla geniş vakitli vâcib türünü kabul ettiği sonucunu çıkarmak yanlış olur. Çünkü cumhura göre vucubiyet vaktin tamamıyla gerçekleşirken

---

[199] Zerkeşî, a.g.e., I/164.
[200] Basrî, a.g.e., I/134; Zerkeşî, a.g.e., I/167.
[201] Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, **Usûli Serahsî**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1993, I/31.

Muhammed b. Şuca'a (ö.266) göre ise vaktin ilk kısmıyla oluşur. Edası için ise bütün vakit kullanılır.

Kerhî'ye (ö.340) de vaktin tamamının vucubiyet ifade ettiği, vaktin başında ve sonunda fiili eda edebileceği görüşü nispet edilmiştir.[202]

Geniş vakitli vâcibi kabul eden dönemin âlimleri, vâcib olan fiilin ilk vaktinde eda edilmemesine bedel bir şeyin gerekip gerekmediğini tartışmışlardır. Mütekellim usülcülerin çoğuna göre vaktin başında vâcibin terki için herhangi bir şart yoktur. Çünkü vaktin tamamı namazın sebebi ve eda vaktidir. Mutezilî ve bir kısım Mütekellim usûlcüye göre ise ilk vakitte eda edilmeyen vâcibin terkine bedel olarak, onu eda etme azminin gösterilmesi gerekir. Bu azim ilk vakitteki vâcibin bedeli olur. Vaktin sonunda eda için vakit kaldığında artık o vâcibin yerine getirilmesi gerekir. Ebû Alî el- Cübbâî (ö.303) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321) bu görüştedir.[203] Yine bu iki Mutezili usûlcüye göre vakit içerisinde, namazın daha sonra eda edileceği azmi, vaktin başı ve ortasında edası gereken namazın kendisine bedeldir.[204]

Geniş vakitli vâcibi kabul etmeyenler, vucubiyetin vaktin hangi kısmında olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Iraklı fukahanın çoğuna, Mu'tezile ve Kerhî'ye (ö.340) göre vakti edasından daha fazla vakit içeren vâcibin vücubiyetinin sebebi son vakittir.[205] Onlara göre vaktin sonuna kişi teklîfe engel bir durum olmadan yetişirse eda ettiği fiil onun için vâcibtir. Şayet vaktin sonunda delilik, hayız gibi teklîfi ortadan kaldıran bir arız oluşursa bu durumda ilk vakitte eda ettiği fiil, onun için nafile hükmünde olur.[206] Bu görüş sahiplerine göre, ilk vakit ise vâcibin edasının caiz oluşunun sebebidir.

---

[202] Zerkeşî, a.g.e., I/172.
[203] Basrî, a.g.e., I/135; Zerkeşî, a.g.e., I/168.
[204] Zerkeşî, a.g.e., I/170.
[205] Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, **Mustasfâ Min İlmi'l-Usûl**, (thk. Muhammed Abdusselâm Abdu'ş-Şakî), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût h. 1413, s.77; Zerkeşî, a.g.e., I/170.
[206] İsnevî, a.g.e., s.83; Zerkeşî, a.g.e., I/172.

Ebû Abdillâh el-Basrî'ye (ö.369) göre ise vâcib oluş son vakitte ise de ilk eda edilen fiil, son vakitte oluşan vucubiyeti, talebin muaccel bir şekilde yerine getirilmesi yolu ile düşürür.[207]

Cessâs'ın (ö.370), Kerhî'ye (ö.340) dayandırdığı görüş ise şöyledir: Geniş vakitli vâcibin, vâcib oluşu mükellefin edası için tercih ettiği vakittir. Fiilin edasını gerçekleştirecek kadar vaktin kalması ile beraber vâcib oluş tercihe göre değil vaktin sonunda oluşur.[208] Şîrâzî (ö.476), Kerhî'ye (ö.340) göre geniş vakitli vâcibin, vâcib oluşunun iki şeye bağlı olduğunu söyler:

a. Vakit içerisinde fiilin edasına başlamak.

b. Vakit içerisinde fiilin edasının gerçekleşeceği kadar vaktin daralması.[209]

İbn Sureyc (ö.306) de vâcib oluşun vakit içerisinde fiilin bir cüzünün edası ile başladığı görüşündedir.[210] Bu son görüş Hanefiler arasında yaygın olan görüştür.

c) Farz-ı Kifâye

Edası için muayyen bir kimsenin kastedilmediği vâcibtir. Farz-ı kifâye ile ilgili tartışılan konulardan biri emrin bütün topluluk üzerine mi yoksa topluluktaki ayrı ayrı bütün fertler üzerine mi vâcib olduğudur. Her iki görüş sahiplerine göre de bir grubun istenen fiili eda etmesi ile fertler veya topluluk üzerinden sorumluluk kalkar. Sayrafî'ye (ö.330) göre kifâî farzlarda emir, müphem bir şekilde bütün fertlere yöneliktir. Ona göre bir grubun bunu yapması ile o gruptaki herkesin üzerinden sorumluluk kalkar.[211] Sayrafî'ye (ö.330) göre emir, muayyen fertlere yönelik olmayıp, topluluktaki hükmi kişiliğe yöneliktir.

---

[207] Basrî, a.g.e., I/135; İbn Berhân, a.g.e., I/182; Zerkeşî, a.g.e., I/173.
[208] Basrî, a.g.e., I/135; Şîrâzî, *Tabsira,* I/63; Subkî, *el-İbhâc*, I/93,97; Zerkeşî, a.g.e., I/172-173.
[209] Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yusûf b. el-Feyruzâbâdî eş-Şîrâzî,, **el-Luma' Fi Usûli'l-Fıkh**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1985, s.7.
[210] Zerkeşî, a.g.e., I/174.
[211] Zerkeşî, a.g.e., I/194.

2. Harâm

Harâm, işlenmesinden dolayı şerî anlamda zemmedilmeye sebep olan fiildir.[212] Harâm, usûl eserlerinde bazen *kabih, menhiyyun anh, mahzûr ve mekrûh* kelimeleri ile de ifade edilmiştir. Bu kelimeler arasında bazı nüanslardan bahsedilebilir.

Şâfiî âlimlerinden Ebû Abdillâh ez-Zübeyrî (ö.317) harâm ile mahzûr kelimeleri arasındaki farkı şu şekilde ifade eder: Haram, ebedi olarak yasaklanan şeye denir. Mahzûr ise bazı durumlar için belli bir müddete kadar yasaklanan şeye denir.[213]

Mutezili Ebû Abdillâh el-Basrî (ö.369), harâm ile mekrûh arasında şöyle bir ayrım yapar: Kabih oluşu kesin yollarla bilinen şeye harâm, ictihâdi yollarla bilinenine ise mekrûh denir. Örneğin; yırtıcı hayvanların birçok artığının hükmü gibi, ictihâdi yollarla bilinen şeylere mekrûh denir.[214]

Usûlcülere göre harâm ve helalin karıştığı veya müphem olduğu durumlarda harâm esas alınır. Örneğin kız kardeşinin bir bölgede yaşadığını bilen, ama onu tanımayan biri için o bölge kadınları ile evlenmesi yasak olur. Yine iki eşinden birini kast etmeden, ikisinden birini boşayan kimsenin, ikisine de yaklaşması harâm olur. Mütekellim usûlcülerinden İbn Ebî Hureyre'ye (ö.345) göre ise bu durumda eşlerinden herhangi birine yaklaşmasında sakınca yoktur. Çünkü onun herhangi birine yaklaşması, müphem olan durumu açığa çıkarır. İbn Sureyc'e (ö.306) göre ise böyle bir durumda hüküm ortaya çıkmaz. O kişinin söylediği sözün bir anlamı yoktur. Ona göre kendi kölesine ve başkasının kölesine hitaben *"aranızdan biri hürdür*" derse, bu sözün herhangi bir anlamı yoktur.[215] Yani müphem ifadeler fikhi anlamda hukûki netice doğurmaz.

---

[212] Âmidî, *İhkam*, I/153.
[213] Zerkeşî, a.g.e., I/204.
[214] Zerkeşî, a.g.e., I/204.
[215] Zerkeşî, a.g.e., I/208-209.

Bir fiilin cinsinde aynı anda iki farklı hükmün bulunup bulanamayacağı meselesi araştırmamızın konusu olan dönem içerisinde tartışma konusu olmuştur. Mütekellimlerin çoğuna göre, bir cinsin kendisinde birden fazla hüküm bulunabilir. Örneğin, secde, Allâh için olursa farz, putlar için olursa harâm olur. Cins anlamı göz önünde bulundurularak, secde eylemi için farz oluş ve harâm oluş gibi iki durum söz konusu olmuş olur.

Mu'tezileden Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321) ise bir cinste aynı anda iki farklı hükmün varlığını kabul etmez. Ona göre secdenin kendisi harâm olmaz. Secdedeki putlara yönelme kastı ancak harâm olur.[216] Bu konu hüsün-kubuh meselesi ile yakından ilişkilidir. Eş'arî usûlcülere göre eşyanın aslı iyi-kötü bakımından değer taşımadığı için, aynı cinsteki durumlarda farklılığın olması mümkündür. Mu'tezileye göre ise eşya tabiatında iyilik veya kötülüğü barındırdığından aynı anda iki hükmü beraber alamaz. Bundan dolayı secdeye aynı anda iyi ve kötü diyemeyiz.

Muayyen bir varlıkta aynı anda iki hükmün olup olamayacağı mevzusu araştırmamızın konusu olan dönemde tartışma konusu olmuştur. Muayyen bir varlığın tek bir yönden harâmlık ve helallik hükmünü alması mümkün değildir. Ancak, muhâlin teklîfini caiz görenler bunu mümkün görebilirler. Şayet muayyen varlıktaki durum, birbirinden ayrılabiliyor ve birden fazla durumu bünyesinde barındırıyorsa, mütekellim usûlcülerin çoğuna göre, aynı anda birbiri ile çelişkili iki hükmü almasında herhangi bir sakınca yoktur: Gasp edilen arazide namazın hükmü gibi. Namaz vaktin girmesiyle farz hükmünü alırken, gasp edilmiş bir arazide bulunmuş olmaktan dolayı namazı kılmak harâm olur. Böylece muayyen olan namaz, aynı anda iki hükmü almış olur.

Hanefilerden Ebû Şimr (ö.?), Ahmed b. Habel (ö.241), Mu'tezileden Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321) böyle bir yerde namazın geçerli

[216] Zerkeşî, a.g.e., I/210.

olamayacağını söylerler.[217] Bu âlimlere göre namaz aynı anda iki farklı hükmü taşıyamayacağından, orada namaz farziyeti kalkar, harâmlık hükmü kalır.

Yine cumhura göre gasp edilmiş bir arazide durmak harâmken, oradan en kısa yoldan çıkmaya çalışmak vâcib olur. Böylece bu durum aynı anda iki farklı açıdan, iki hüküm almış oldu. Ebû Hâşim el-Cübbâî' (ö.321) ve Ebû Şimr'e (ö.?) göre ise orada bulunulması ve oradan çıkmak için oranın kullanılması da harâm olur.[218] Çünkü ikisinde de sahibinin izni olmadan araziyi kullanmak vardır. Sahibinin izni olmadan bir yerin kullanılması özü itibariyle kötüdür. Kötü olan bir şey ise helal kabul edilemez.

3. Mübah

Mübah, Şâri'in hitabıyla yapılıp yapılmaması serbest bırakılan şeydir.[219] Bu tanımda şerî anlamda mübah tarif edilmektedir. Eşyada asıl olanın mübah olduğunu düşünenlere göre ise bir şeyin mübah olması için ilahi hitabın işitilmesine gerek yoktur. Zaten hitap olmadan önce o mübah idi. Eş'arîlere göre ise mübahlıkta ilahi hitap ile serbest bırakma durumu vardır. Yoksa öncesinde serbest değildi.

Usûlcüler arasında mübahın bir emir olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Çoğunluğun tercih ettiği görüşe göre mübahın, yapılıp yapılmaması konusunda Şâri'in bir emri yoktur. Usûlcülerden Ka'bî'ye (ö.319) göre mübah yapılması istenen bir şeydir. Ona göre mübah zatı itibariyle her ne kadar mübah olsa da harâmın terk edilmesi bakımından vâcibtir.[220] Yine ona göre harâmı işlememek vâcibtir. Harâmı işlememe durumunda ise mübah işlenmiş olacaktır. Harâmın terkinin vâcib oluşu ancak mübahın işlenmesi ile mümkündür. Böyle bir durumda vâcibin kendisi ile

---

[217] Basrî, a.g.e., I/195; Zerkeşî, a.g.e., I/212.
[218] Ebyârî, a.g.e., I/781,822; Zerkeşî, a.g.e., I/214.
[219] Âmidî, **el-İhkam**, I/166.
[220] Cuveynî, *el-Burhân*, I/181; Abdulmelîk b. Abdullâh b. Yusûf el-Cuveyni, **Kitâbu't-Telhîs Fi Usûli'l-Fıkh**, (Thk.Abdullâh Culâm en-Nabbâlî ve Beşîr Ahmed el-Umerî), Daru'l-Beşâiri'l-İslamîyye, Beyrût 1996, I/252; Gazâlî, **Mustasfâ**, I/66; Subkî**, el-İbhâc**, I/123; Zerkeşî, a.g.e., I/224; İsnevî, a.g.e., I/107; Yûsuf b. Hasan b. Ahmed b. Abdulhâdi b. Mibred, **Şerhu Ğâyetu's-Sûl ile İlmi'l-Usûl**, (thk. Ahmed b. Tarkî el-Gazzî), Dâru^l- Beşâiru'l-İslâmiyye, Beyrût 2000, s.174.

tamamlandığı mübah da vâcib olmuş olur.[221] Ka'bî'ye (ö.319) göre harâm işlenmesi yerine mübahın işlenmesi Şâri'in bir talebidir. Ebû Bekr Dekkâk (ö.392) da mübahın işlenmesinin güzel ve istenilen bir şey olduğu görüşündedir.[222] Bu iki usûlcüye göre mübahın tercihi bir yönüyle Şari tarafından istenen bir durumdur.

4. Mendûb

Mendûb, terk edenin şerî anlamda zemm edilmediği Şari'in talebidir.[223] Mendûba aynı zamanda *müstehap, sünnet, tatavvu'* da denmiştir. Mütekellim usûlcüler mendûb kelimesini kullanmayı tercih etmişlerdir.

Mendûb Şâri' tarafından yapılması istenen şeylere denir. Yapılması istenen mendûbu ifade eden emir sığasının hakikat mi, mecâz mı ifade ettiği tartışma konusu olmuştur. Mütekellim usûlcülerin çoğuna ve Ebû Bekr Dekkâk'a (ö.392) göre emir hakikat ifade eder. Mu'tezileden Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321) de bu görüşte olanlar arasındadır.[224] Bu görüşte olanlara göre emir talebi vâcib ve mendûb arasında müşterek bir lafızdır.

Diğer bir gruba göre ise mendûb ifade eden emir talebi hakikat değil mecâz ifade eder. Bu görüşte olanlar arasında Eş'arî (ö.324), Kerhî (ö.340), Ebû Bekr Kaffâl (ö.365) sayılmaktadır.[225] Mendûbu ifade eden emrin mecâz ifade ettiğini söyleyenler emrin vücûp için vaz' edildiği kanaatinde olanlardır. Bunun yanında Eş'arîler vakf ekolü mensubu olduklarından emrin delâletinin karineyle bilineceği görüşündedirler. Bu yönü ile emir siğasının mendûbluğunun mecâz ifade ettiğini söylemeleri, vakf ekolü mensupları açısından bir çelişki doğurmaktadır. Çünkü emir her iki anlamı içerecek şekilde vaz' edilmiştir. Zerkeşî (ö.794), bu çelişkiyi gidermek için burada tartışılan konunun "e-m-r" kökünden gelen fiilin emir kipinin delâleti

---

[221] Cuveynî, **el-Burhân**, I/181; Ebyârî, a.g.e., II/617; Âmidî, **el-İhkam**, I/169.
[222] Zerkeşî, a.g.e., I/214.
[223] Âmidî, **el-İhkam**, I/161.
[224] Zerkeşî, a.g.e., I/330-331.
[225] Zerkeşî, a.g.e., I/331.

olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla "e-m-r" kökünden türeyen kelimeler için vakf ekolü mecâz ifade ettiğini söylemektedir.[226] Bu fiilin vaz'ı ise vucubiyet ifade eder.

Mâlikilerden İbn Huveyzimendâd'a (ö.390) göre neshe uğramış vâcibler müstehap olur.[227] Örneğin gece namazı Müslümanlara önceleri farz iken beş vakit namazın onu nesh etmesi ile beraber müstehap olmuştur.

Ezan, câmii, cemaat gibi Müslümanların şiârı haline gelen mendûbun, bid'atçı ve gayr-ı müslimler tarafından işlendiği zaman onlara muhalefet etmek için terk edilmesi doğru değildir. Her ne kadar bunlara muhalefet nebevî sünnet olsa da Müslümanların şiârları terk edilmez. İbn Ebî Hureyre (ö.345) ise böyle bir durumda bu şiârların terk edilebileceği görüşündedir.[228]

Mendûb sürekli yapılışından dolayı insanlar arasında vâcib gibi algılanmaya başlansa dahi terk edilmez. Ancak Ebû İshâk el-Mervezî (ö.340) böyle bir durumda bazı zamanlarda mendûbun terk edilmesi gerektiği görüşündedir. Ona göre her cuma namazında Cuma sûresinin okunması insanlar arasında vâcibmiş gibi algılanmasın diye arada sırada terk edilmesi gerekir.[229]

Mendûbu kimileri kendi içinde kifâî ve aynî olarak ikiye ayırmaktadırlar. Dönemin usûlcülerinden Kaffâl (ö.365) ise kifâî sünnetin varlığını kabul etmemektedir.[230] Ona göre şeriatta böyle bir ayrım yoktur.

5. Mekrûh

Mekrûh yapanın şerî bakımdan zemm edilmediği, Şâri tarafından yasaklanan şeylerdir. Bazen harâm yerine de kullanılır.[231] İmam Ebû Hanife'nin (ö.150) öğrencisi Muhammed b. Hasan (ö.189); harâm ile tahrimen mekrûhu birbirinden

---

[226] Zerkeşî, a.g.e., I/231.
[227] Zerkeşî, a.g.e., I/187.
[228] Zerkeşî, a.g.e., I/234.
[229] Zerkeşî, a.g.e., I/235.
[230] Zerkeşî, a.g.e., I/236.
[231] Âmidî, **el-İhkam** I/164.

ayırmaktadır. Kesin delillerle yasaklanan fiillere harâm, zanni delillerle yasaklananlara ise tahrimen mekrûh demiştir.[232]

6. Vazi Hükümler

Şari tarafından belirtilen sebep, şart, mani, sıhhat, fesat, butlân, azimet, ruhsat gibi durumlardır. Bunlar teklîfin konusu olmaktan çok şerî hükmün yerine getirilme durumlarını ifade eder. Bu konuyla ilgili dönem içerisinde yapılan atıflar değerlendirilecektir.

İbn el-Kâss (ö.335), batıl ile ilişkili beş kavramın olduğunu söyler. Bunlar hayal (ihâle), çelişki (münâkada), fuhş, ğalat (ona göre bu dört kavram mantıkçıları ilgilendirir. Bunların şerî anlamda bir anlamı yoktur.) ve hatadır. Hayal, hislerin sebep olduğu şey, çelişki bir şeyin bünyesinde farklılığın varlığı, fuhş aklın kötü gördüğü, ğalat ise, müslümanların reddettiğidir. Hata ise bir delille fasid olduğu ortaya çıkan karmaşık durumdur.[233]

Hanefiler fesad ve butlânı birbirinden ayırır. Buna göre fasid, sıhhat ile butlân arasında bir yerde durmaktadır. Bu görüş aynı zamanda Mutezili kelâmcı Câhız'ın (ö.255) da görüşüdür. Ahmed b. Hanbel (ö.241) ise iki kavramı aynı anlamda kullanır.[234]

Mutlak anlamda gelen nehiy ifadesi yapılan fiilin fesadına delâlet eder. Bu görüş fukahanın geneli bu görüşü benimsemiştir. Mu'tezile ve Eş'arîler ise nehyin fesadı gerektirmediği kanaatindedirler. Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321) Kerhî (ö.340), Kaffâl (ö.365) ve Ebû Abdillâh el-Basrî (ö.369) bu görüşte olanlar arasında zikredilmiştir.[235]

---

[232] Zerkeşî, a.g.e., I/239.
[233] Zerkeşî, a.g.e., I/260.
[234] Zerkeşî, a.g.e., I/257.
[235] Basrî, a.g.e., I/184; Sem'ânî, a.g.e., I/140; Şîrâzî, **et-Tabsira**, I/100; Âl İbn Teymiyye, a.g.e., s.79-80; Alâu'd-Dîn Abdulazîz b. Ahmed el-Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr An Usûli Fahri'l-İslam el-Bezdevî**, (thk.Abdullâh Mahmûd Muhammed Amr), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1997, I/379; İbn Akîl, a.g.e., III/242.

II. HÂKİM

Varlık alanı ile ilgili değer ifade eden iyi-kötü yargılarını kimin vereceği, felsefe disiplinindeki etik düşüncenin en temel sorunlarından birini teşkil etmektedir. İslam Kelâm ekollerinin de büyük problematiklerinden birini teşkil eden husun-kubuh meselesi bu konuyla ilgilidir. Hüküm teorisinin üzerine inşa edildiği felsefi arka plan bu manada varlıkla ilgili değer belirleme yetkisinin kime ait olduğu meselesidir.

Müslüman kelâmcı ve usûlcülerin konu ile ilgili ittifak ettikleri temel görüş, değer belirleme yetkisine sahip varlıkta olması gereken en temel özelliğin rütbece hepsinden üstün olmasıdır. Aynı düzeydeki kişilerin birbirlerine karşı ifade edecekleri talepler örfi anlamda değer ifade ederken ontolojik anlamda bir anlam ifade etmez.[236] Bu anlamıyla Müslüman düşünürler arasında hâkimin yüce yaratıcı olması gerektiği konusunda herhangi bir aykırı görüş yoktur. Hüküm sadece Allâh'a aittir.

Bununla beraber Şari'in iradesinin bilinebilme imkânı kelâmcı ve usûlcüler arasında tartışma konusu olmuştur. Akıl tek başına ilahi irade tarafından konulmuş bu değerleri ortaya çıkarabilir mi? Çıkarırsa bu bilgiye hangi yollarla ulaşabiliriz? Bu gibi sorular tartışmalara ve farklı ekollerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

A. Hüsün-Kubuh

Varlık âleminde bulunan şeylerin asıllarında iyilik veya kötülüğün olup olmadığı, tartışmanın ana eksenini oluşturmaktadır. Konu ile ilgili Mu'tezileye nispet edilen görüş eşyanın aslında iyilik veya kötülüğün bulunduğudur. Varlık alanında olan şeyler, tabiatlarında bulunan değerler ile hüküm alırlar. Aslı itibari ile iyi olanlar Şari tarafından övülmüş, kötü olanlar ise Şari tarafından kötülenmiş ve yasaklanmıştır.

---

[236] Konunun felsefi düzeydeki tartışması için bkz. Abdülkerîm Suruç, **Kim Savaşım Verebilir**, Seçkin Yayınları, İstanbul 1993.

Eş'arîlere göre ise eşyanın *aslında* iyilik ve kötülük yoktur. Örfi anlamda iyilik ve kötülük, bizde fayda veya zarar meydana getirişine göre değişmektedir. Durum böyle olunca eşyanın aslındaki iyilik ve kötülükten çok örfi anlamdaki hüküm, dünyevî fayda üzerine kuruludur. Örneğin öldürmenin bizatihi kendisi insanlık açısından oluşturduğu faydaya göre farklı şekillerde nitelendirilir. Yeri geldiğinde iyi, yeri geldiğinde de kötü olur. Haksız bir şekilde cana kıyılması kötü, yiyecek amaçlı hayvanların öldürülmesi ise iyidir. Öldürme eylemi bu durumda varlık alanında işgal ettiği mevzi bakımından değer ifade etmemektedir.

Eş'arîlere göre ilahi hitaptaki övgü ve yergi öte dünyada meydana gelecek fayda ve zarar üzerine kurulu olduğundan gayb âlemine yönelik böyle bir bilgiye salt akıl yolu ile ulaşmak imkânsızdır. Bu tür bir bilgi ancak ilahi hitabın işitilmesi ile bilinebilir. [237]

Yine Eş'arîlere göre Allâh'ın eşyadaki iyilik ve kötülüğe göre hüküm vermesi iradesinin bir illet ile malul olması anlamına gelir ki ilahi irade, dileme konusunda herhangi bir kayıtla kayıtlanamaz.

B. Aklın Konumu

Aklın, hükmün belirlenmesindeki konumu yukarıda tartışılan hüsün-kubuh konusuyla yakından alakalıdır. Varlık alanındaki eşyanın tabiatında iyilik ve kötülüğün varlığını kabul etmek aklen bunların bilinebileceği imkânını kabul etmek anlamına gelir. Allâh'ın eşyaya taalluk eden hükmünün eşyanın zatında veya sıfatlarında var olan iyilik ve kötülüğe bağlı olduğunu kabul ettiğimizde aklen kavrayabildiğimiz bu vasıflarla ilahi hitaba muhatap olmadan bazı hükümleri elde edebileceğimiz anlamı ortaya çıkmaktadır. Şunun unutulmaması gerekir ki Mu'tezileye göre dahi bu anlamıyla akıl, hüküm koymaz, sadece ilahi iradeyi keşfeder.

---

[237] Bkz. Gazâlî, **Mustasfâ**, s.45-51.

Mu'tezileye göre hükümler karşısında aklın dört durumu vardır:[238]

a. Hitap olmadan akıl tarafından iyi olduğu zorunlu olarak bilinenler. Nimet verene şükretmek gerektiği gibi.

b. Hitap olmadan akıl tarafından kötü olduğu zorunlu olarak bilinenler. Nimet verene nankörlüğün kötü olması gibi.

c. Hitaptan sonra aklın iyiliğini kabul edeceği ve ancak hitaptan sonra bilinen durumlar. Namaz, oruç gibi.

d. Hitaptan sonra aklın kötülüğünü kabul edeceği ve ancak hitaptan sonra bilinen durumlar. Zinanın kötü oluşu gibi.

Mu'tezile ilk iki maddenin bilinebilmesi için hitaba ihtiyacın olmadığını söyler. Bu yöndeki ilahi hitaplar akılda var olan hükmü pekiştirir. Mu'tezilenin genelinin kabulü bu şekildedir.

Mu'tezile dışındakiler ise aklın hiçbir şekilde ilahi hitap olmadan hükümleri kavrayabilecek gücünün olmadığı kanaatindedirler. Araştırmamızın konusu olan dönemin usulcülerinden Mutezilî olmayıp da Mu'tezilenin bu konudaki görüşünü kabul edenler arasında Sayrafî (ö.330), Kaffâl (ö.365), Ebû Bekr el-Fârisî (ö.377) gibi usûlcülerin ismi zikredilir.[239]

Kaffâl (ö.365) şerî hükümlerin iki çeşit olduğunu söyler:[240]

a. Aklen zorunlu olanlar: Bu gruptakiler aklın zorunlu olarak bildiği hükümlerdir. Şayet hitap gelirse ancak akıldaki bu hükümleri pekiştirmek için gelir.

b. İlahi hitapla bilinip aklen mümkün olanlar: Bunlar aklın kabul edeceği imkan dahilinde olan hükümlerdir: Namaz, oruç gibi.

---

[238] Zerkeşî, a.g.e., I/106.
[239] Sem'ânî, *a.g.e.,* II/46; Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, I/270.
[240] Zerkeşî, a.g.e., I/108.

Sayrafî'den (ö.330) de buna bezer bir görüş rivâyet edilir. Ona göre aklın reddedeceği hiçbir şerî hüküm olamaz. Böyle bir şeyin Kuran, sünnet ve icmada olması aklen imkânsızdır. Şerî hükümler bu anlamıyla iki kısımdır:[241]

a. Akılda olanı pekiştiren ve ona aykırı olması düşünülemeyen…

b. Aklen olması mümkün olan…

Mutezili olmayan muteber iki fıkıhçının bu görüşte olması mütekellim usûlcüler açısından kabul edilemeyecek bir sorun meydana getirdiğinden onların durumu ile ilgili farklı yorumlar yapılmıştır. Zerkeşî (ö.794), onların bu tavrını iki şekilde açıklamaya çalışmıştır. Birincisi onların ilk önce Mutezili oldukları, daha sonra bu mezhepten vazgeçip itidale döndükleri kanaatidir. İkincisi ise bunların fıkıhta derinleşip kelâmi konulara vakıf olmadıkları görüşüdür. Zerkeşî'ye (ö.794) göre eğer onlar Kelâm'da derinleşseydiler bu şekilde bir görüş beyan etmezlerdi.[242]

Sunulan bu iki gerekçe mezhep içi tutarlılığı sağlama endişesi taşıyan Eş'arî geleneğinin yaşadığı gerilimin bir sonucudur. Hâlbuki mezhep sistematiğinin katılaşmadığı ictihad asrı olan bu dönemde ekol içinden farklı seslerin çıkması doğaldır. Farklı kanaatlerin dile getirilmesiyle birlikte bunu tevil etme eğilimi, sonraki dönemde gelenekleşip süreklilik kazanan görüşlere aykırılığı kabul edememe eğiliminden kaynaklanmaktadır.

C. Nimet Verene Şükretme

Bize nimet verip ihtiyaçlarımızı karşılayan Allâh'ı kabul edip ona şükretmenin akıl tarafından zorunlu olarak bilinip bilinemeyeceği hüsün-kubuh konusu ile yakından ilişkilidir. Araştırmamızın konusu olan dönemin usûlcüleri konuyu tartışmışlardır.

Mu'tezileye göre kişi, aklın zorunlu olarak iyi gördüğü konuların gereğini yapmaktan sorumludur. Peygamberler gelmese dahi aklın, nimet veren Allâh'ı

---

[241] Zerkeşî, a.g.e., I/108.
[242] Sem'ânî, a.g.e., II/46; Subkî, **el-İbhâc**, I/138; Zerkeşî, a.g.e., I/109.

bilmesi ve ona şükretmesi vâcibtir. Çünkü bunlar tabiatı itibari ile iyi ve aklın zaruri olarak kabul ettiği durumlardır. Mu'tezile dışındaki usûlcülerden bazıları da bu görüştedirler. Bunlar arasında Ebû Abdillâh ez-Zübeyrî (ö.317), Sayrafî (ö.330), Ebû'l-Abbâs b. el-Kass (ö.335), Kaffâl (ö.365), İbnu'l-Kattân (ö.359) sayılmaktadır.[243] İbn Sureyc (ö.306) ve Ebû Hamîd el-Mervezî (ö.362) de nimet verene şükretmenin aklen vâcib olduğu görüşündedir.[244]

Ebû Abdillâh ez-Zübeyrî (ö.317), şerî hükmün üç kısma ayrıldığını olduğunu söyler:

a. Şeriat vârid olmadan önce aklın zorunlu olarak iyi gördüğü durumlar: Nimet verene şükretme gibi.

b. Şeriat vârid olmadan aklın kötü olduğunu zaruri olarak kabul ettiği durum: Küfranı nimetin kötü oluşu gibi.

c. Şeriat vârid olmadan aklen kabulü mümkün olan durumlar: Namaz gibi.[245]

İbn el-Kâss (ö.335) da buna benzer bir tasnif yapar ve nimet verene şükretmeyi aklın zorunlu olarak bileceğini söyler. Yine İbnu'l-Kattan (ö.359) şerî hükmün ancak aklın hükmettiği şekilde hükmedebileceğini söyler ve nimet verene şükretmenin akli bir zorunluluk olduğunu vurgular. İbn Ebî Hureyre (ö.345) de bu görüştedir.[246]

Bu görüşte olan, Ebû'l-Abbâs Kalânisî (ö.?), Sayrafî (ö.330), Kaffâl (ö.365) gibi Eş'arî usûlcülerin bu görüşlerinden sonradan vazgeçtikleri rivâyet edilmiştir.[247]

Eş'arî usûlcüler ise diğer konularda olduğu gibi teklîfin ancak ilahi hitap ile bilinebileceğini söylemektedirler. İlahi hitap olmadan herhangi bir konuda kişinin sorumlu tutulmayacağı kanaatindedirler.

---

[243] Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, I/270; Zerkeşî, a.g.e., I/106.
[244] Subkî**, el-İbhâc**, I/138.
[245] Zerkeşî, a.g.e., I/116.
[246] Subkî, **el-İbhâc**, I/138; Zerkeşî, a.g.e., I/116.
[247] Zerkeşî, a.g.e., I/116.

III. MÜKELLEF (MAHKUMUN ALEYH)

Mükellef, Şari'in hitabıyla kendisine yüklediği talep ve sorumlulukları yüklenen, teklîfe muhatap olan kimsedir. Hitabın kendisine ulaştığı kulların, bunun gereğine uygun şekilde eylemde bulunmaları gerekecektir. Bu da insanlara bazı sorumluluklar yükleyecek ve onları mükellef kılacaktır.

A. Mükellefte Aranan Şartlar

İlahi hitaptaki emir ve yasakları yerine getirme sorumluluğu hazır olmayı gerektirir. Mükellefin teklîfe muhatap olması için teklîfi kabul edebilme irade ve bilincinin yanında kendisinde teklîfi yerine getirme kudretinin de bulunması gerekir. Bundan dolayı mükellefin teklîfe muhatap olması için bazı şartlar ileri sürülmüştür.

Mükellefte aranan en temel şart hayatta oluştur. Ölü mükellef olamaz. Bazı fıkhi meselelerde ölüye ait bazı yükümlülükler teklîf edildiği konusu tartışılmıştır. Örneğin; hac ibadeti esnasında ölen kişiye koku sürülmeyeceği, tırnaklarının ve saçının kesilmeyeceği görüşü ölümden sonra teklîfin devam ettiği şeklinde anlaşılabilir. Kaffâl (ö.365), haccın bazı sorumluluklar yükleyen bir sözleşme olduğu, kişinin ölümüyle beraber hac sorumluğunun devam ettiği şeklindeki gerekçelerle yukarıdaki görüşü temellendirir.[248] Böylece hayatın ortadan kalkması ile beraber ihram yasaklarının devam ettiği sonucu ortaya çıkar. Hâlbuki burada teklîf ölüye yönelik olmaktan çok hayatta kalan kişilere yöneliktir. Çünkü koku sürme, tırnak ve saç kesiminin yasaklanması ölüye değil de ölü yakınlarına yönelik bir teklîftir.

Teklîfte aranan şartlardan biri de bulûğdur. Bulûğ fayda ve zararı tam kavrama kabiliyeti için konulmuş bir ölçüdür. Bulûğ şartı bazı fıkhi tartışmalara sebep olmuştur. Örneğin; namazın çocuğa farz olup olmadığı fâkihler arasında tartışılmıştır. Farz oluşunu kabul etmek teklîfte bulûğ şartını tartışma konusu yapmıştır.

---

[248] Zerkeşî, a.g.e., I/276.

Ebû'l-Abbâs b. Sureyc'e (ö.306) göre bulûğa ermemiş küçük çocuk üzerine namaz vâcib olur. Ona göre çocuk namaz kılmadığında her ne kadar bundan dolayı günahkâr olmaz ise de dövülmesinin istenmesi namazın onun üzerine vâcib olduğunu gösterir.[249]

Yine aynı şekilde Ahmed b. Hanbel'e (ö.241) göre on yaşını doldurmuş çocuk üzerine namaz farzdır.[250] Kaffâl'a (ö.365) göre de namaz vâcib olarak çocuktan istenilen bir fiildir.[251] Tabi buradaki vâcib oluş bulûğ şartı açısından çelişki gibi görünmektedir. Bu usûlcülerin kullandıkları vâcib, yapılması dünyevî anlamda bağlayıcı ama uhrevi anlamda sorumluluk doğurmayan bir kavramdır. Bu ise usûlcüler arasında yaygın ve yerleşik olan vâcib kavramına uymayan bir anlamdadır. İncelediğimiz dönemde usulcüler bu tür kavramları aynı zamanda sözlük anlamını da içerecek şekilde kullanmışlardır. Erken dönem usûl eserlerinde kavramlar arasında sözlük anlamı ile terim anlam arasındaki geçişi sağlayacak esneklik yaygın bir şekilde vardır.

Kişinin bulûğa ermesi ile beraber hemen sorumlu olup olmayacağı da dönemin âlimleri arasında tartışma konusu olmuştur. Kimileri bulûğun yanında bu kişinin teklîfi işitip kabul edeceği bir müddetin geçmesi ile beraber mükellefiyetin oluşacağı kanaatindedir. Hâris el-Muhâsibî'ye (ö.245) göre ise kişi bulûğa ermekle beraber başka bir engel yoksa teklîfe muhatap olur. Teklîfin gereklerini yerine getirmediği müddetçe, teklîfi bilmemekten ve onunla ameli terkinden dolayı asi olur.[252]

Mükellefte aranan şartlardan biri de akıldır. Akıl sahibi olmayan çocuk ve deliler teklîfin muhatabı değildir. Tabii burada akıl kavramı ölçülebilir bir şey olmadığından teklîfin boyutunun tespiti de zordur. Akıl, kişiden kişiye farklılaşan bir kuvvedir. Bu durumda kişinin anlayışı ölçüsünde teklîfe karşı sorumlu olması

---

[249] Zerkeşî, a.g.e., I/278.
[250] Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b.Muhammed İbn Kudame, **el-Muğni**, Darul-Kitabi'l-İlmi, yy., 1990, III/13; Zerkeşî, a.g.e., I/278.
[251] Zerkeşî, a.g.e., I/280.
[252] Zerkeşî, a.g.e., I/281.

gerekir. Sayrafî (ö.330) de kişinin, aklının erdiği kadarından sorumlu olduğunu söyler.[253]

Ahmed b. Hanbel'e (ö.241) delinin tutmadığı oruçları aklî melekesini kazandıktan sonra kaza etmesi gerektiği ile ilgili bir görüş nispet edilir. Tabii bu görüşün ona nispetini bazı Hanbeliler kabul etmez. Kimileri de burada kastedilen delinin geçici deliliği bulunan kişiler olduğunu söylerler.[254] İbn Kudâme (ö.620), Ahmed b. Hanbel'in (ö.241) bu görüşünün kazanın edasının müstehâp olduğu şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade eder.[255]

Mükellefin sorumlu olması için kendisinden talep edilen şeyin Şâri tarafından istendiğini bilmesi gerekir. Bu bilginin niteliği tartışma konusu olmuştur. Mükellefte mücmel anlamda mı yoksa edasını gerektirecek düzeydeki bilginin mi sorumluluğu ortaya çıkardığı araştırmamızın konusu olan dönemin âlimleri arasında tartışılmıştır. Ebû Hâşim'e (ö.321) göre; mücmel düzeyde bilgi, sorumluluğu ortaya çıkarır. Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321), istenen fiilin bütün şartlarının mükellefler tarafından bilinmesini beklemenin sürekli olarak mümkün olmadığı kanaatindedir.[256] Örneğin; namazın kendisine farz olduğunu bilen birçok kişi, onun edası esnasındaki şartlardan haberdar olmayabilir. Ona göre bu bilgisizlik hali, teklîfi ortadan kaldırmaz.

Mükellefte aranan şartlardan biri de anlama kabiliyetinin olmasıdır. Anlama kabiliyeti olmayan kişi teklîfe muhatap olmaz. Kaffâl (ö.365), yaptığı eylemi fark etmeyen gafil kişilerin yasaklar konusunda sorumlu olmadığı görüşündedir. Her ne kadar namazda hata yapandan sehiv secdesi veya hata ile adam öldürenden kefaret istense de bunlar yasaklanmış olan şeyler olmasına rağmen gafil kimse yaparsa bunlardan dolayı harâm işlemiş olmaz.[257]

Sayrafî (ö.330) de unutkanlık ve hatadan dolayı kişinin emir ve yasaklara karşı sorumlu olmayacağı görüşündedir. Çünkü o, fiillerde asıl olanın kasıt olduğunu,

---

[253] Zerkeşî, a.g.e., I/281.
[254] Zerkeşî, a.g.e., I/281.
[255] İbn Kudame, **el-Muğni**, III/13.
[256] Zerkeşî, a.g.e., I/294.
[257] Zerkeşî, a.g.e., I/282.

unutkanlık ve hatada ise kastın olmadığını söyler.[258] Ona göre bu kişiler harâma ve vâcibe karşı mükellef değildir.

Son şartla ilişkili olan sarhoşun durumu da araştırmamızın konusu olan dönemde tartışma konusu olmuştur. Sarhoşluktan dolayı anlama kabiliyetini yitiren kişi bu duruma bilinçli bir şekilde düşmüştür. Bundan dolayı sarhoşun tasarruflarının durumu tartışılmıştır. İbn Sureyc'e (ö.306) göre böyle bir kimsenin işlediği günahtan dolayı söz ve fiillerinin meydana getireceği her türlü hukûki sonuç uyanık ikenki durumunda olduğu gibi kabul edilir.[259] Kaffâl (ö.365) da sarhoşluk durumunda hanımını boşayan kişi ile ilgili iki görüş bulunduğunu söyler. Bunlardan biri sarhoşun bilinci yerinde olmadığından ötürü boşamasının geçersiz olduğudur. İkicisi ise sarhoşun, Allâh'ın içki yasağını işleyip asi olduğundan dolayı ceza amaçlı olarak boşamasının geçerli olduğudur. Ona göre her iki görüşü temellendirecek deliller olması hasebiyle iki görüşün de doğru olma ihtimali vardır.[260] Ahmed b. Hanbel (ö.241) de sarhoşluğun, sorumluluğu ortadan kaldırmadığı görüşündedir.[261] Hanefilerden Kerhî (ö.340) ise sarhoşun, boşanma, köle azadı gibi tasarruflarının şerî anlamda hüküm doğurmadığı kanaatindedir.[262]

Mükellefin muztar oluşu teklîfi ortadan kaldıran durumlardan biridir. Eş'arî (ö.324) muztarı şu şekilde tarif etmektedir: "*Muztar, def etmesi gücü dâhilinde olmayan beklenen bir zararı def etmek için, gücü dâhilindeki bir şeyi yapmaya zorlanan kimsedir.*"[263] Bu tarife göre yapılan fiil, kulun gücü dâhilinde kendisine nispet edilir.

Mu'tezile ise muztar olan kimseye herhangi bir fiilin nispet edilemeyeceği kanaatindedir. Onlara göre her ne kadar işlenen fiil muztarın gücü dâhilinde ise de ona nispet edilmez. Çünkü fiili, iradesi dışında başka bir durum meydana getirmektedir.

---

[258] Zerkeşî, a.g.e., I/281.
[259] Zerkeşî, a.g.e., I/285.
[260] Zerkeşî, a.g.e., I/285.
[261] İbn Kudame, **el-Muğni**, VIII/238; Zerkeşî, a.g.e., I/286.
[262] Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, IV/491.
[263] Zerkeşî, a.g.e., I/291.

Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303), muztar olan kişide iradesi dışında kendisinde meydana gelecek bu fiili def edebilme gücünün bulunmaması şartını koşmaz. Oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321) ise babasının bu görüşüne karşı çıkar.[264] Ona göre muztar demek, fiili def edebilecek güçte olmamaktır.

B. Kâfirin Şeriatın Furûu Karşısındaki Durumu

Kâfirin iman ile ilgili hitaba muhatap olduğu konusunda herhangi bir ihtilâf yoktur. Kâfir, mümin olabilmek için asgari iman ilkelerini kabul etme konusunda sorumludur. Tabii burada kastedilen dini hitabın kendisine ulaştığı kimsedir. Daha önce de ifade edildiği gibi Eş'arîler, kendisine hitabın ulaşmaması durumunda hiç kimsenin dini herhangi bir yükümlülükle sorumlu tutulamayacağını beyan ederler. Mu'tezile ise aklın zaruri olarak iyiliğini kabul ettiği konularda herkesin mesûliyet içinde olduğu kanaatindedir.

Dini hitaba muhatap olan kâfirlerin dinin furûatını eda edebilmeleri için en temel şartın iman olduğu ile ilgili herhangi bir tartışma yoktur. Yine Müslüman olduktan sonra geçmişe dönük dini vecibelerini kaza etmeyecekleri konusunda da görüş birliği mevcuttur.

Kafirlerin şerî ahkâm konusundaki durumlarıyla ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşlerden ilkine göre kâfirler dinin emir ve yasaklarının hepsine karşı sorumludurlar. Yalnız onların edası için kâfirlerin iman etmeleri gerekir. Mütekellim ekolü mensuplarının genel görüşü bu yöndedir. Ahmed b. Hanbel'den (ö.241) rivâyet edilen iki görüşten biri bu şekildedir. Yine Iraklı Hanefilerin ve Kerhî'nin (ö.340) bu görüşte olduğu aktarılmıştır.[265] Bu görüş sahipleri kâfirlerin nasslarda dinin ameli boyutları ile ilgili kınanmalarını delil olarak getirirler. Müddessir süresi 42. ayetinde kâfirlere cehennemde bulunma sebepleri sorulduğunda "*namaz kılanlardan olmamalarını*" söylerler. Kuran'daki peygamber kıssalarında eski kavimlerin sadece imana değil bunun yanında furûata ait konularda da davete

---

[264] Zerkeşî, a.g.e., I/291.
[265] İbn Kudame, **el-Muğni**, I/378; İbn Akîl, a.g.e., III/132; Zerkeşî, a.g.e., I/322.

muhatap oldukları görülmektedir. Bu ve buna benzer delillerle kâfirlerin dinin emir ve yasaklarına karşı sorumlu oldukları ileri sürülmüştür.

Konuyla ilgili diğer görüşe göre ise kâfirlerin dinin furûatıyla mükellef olmadıklarıdır. Hanefilerin çoğu ve Mu'tezile bu görüştedir. Mâlikilerden İbn Huveyzimendâd (ö.390) da bu görüşte olanlar arasında sayılmaktadır. [266]

C. Mükellefin Vucud Bulmadan Önceki Durumu

Bu konu, Kelâmcılar arasında var olan bir tartışmanın yansımasından ibarettir. İlahi hitabın ezeli olup olmaması ile ilişkili tartışmanın alt başlığı sayılabilecek bir tartışmadır. Daha önce Eş'arî'nin (ö.324) ilahi hitabın ezelî olduğu görüşünde olduğunu belirtmiştik. Bu bağlamda yine ona göre ezelde mükellefler ilahi hitaba muhatap olurlar. Eş'arî (ö.324) mükellefin ilahî hitaba muhataplığını ilmi ilahideki vücut bulmamış takdiri varlığı ile ilişkilendirir. Yoksa sorumluluk dünyada vücut bulduktan sonra ilahi hitabın işitilmesi ile gerçekleşir.[267] Bu anlamıyla Allâh ezelde emredici ve nehyedicidir.

Eş'arî geleneği içinde olan Küllâbî (ö.241) ve öğrencisi Kalânisî (ö.?) ise ilahi kelâmın ezeli olduğunu kabul etmekle beraber mükellefin ilahi hitaba muhataplılığının ancak dünyevî anlamda vücud bulması ile olabileceği görüşündedir. Bu anlamıyla Allâh ezelde emreden veya nehyeden olarak isimlendirilemez. Talep ancak muhatabın varlığıyla ortaya çıkar.[268] Bu anlamıyla mükellefiyetin oluşması ancak mükellefin vücut bulması ile mümkün olur.

---

[266] Ebû Abdullah Muhammed b. Alî b. Ömer b. Muhammed et-Temîmî el-Mâzirî**, Îdâhu'l-Mahsûl min Burhâni'l-Usûl**, (thk. Ammâr Tâlibî), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, yy., ty, s.77; Zerkeşî, a.g.e., I/322.

[267] Ebyârî, a.g.e., I/751; Zerkeşî, a.g.e., I/303.

[268] Cüveynî, **el-Burhân**, I/191; Ebyârî, a.g.e., I/751; Alî b. Muhammed el-Amidi, **Ğâyetul-Merâm fi İlmi'l-Kelâm,** (thk.Hasan Mahmûd Abdullatîf), el-Meclisu'l-A'lâ, Kâhire h.1391, s.104; Zerkeşî, a.g.e., I/306.

IV. HÜKME KONU OLAN FİİLLER (MAHKÛMUN BİH)

İlahi hitap ile kullardan istenilen fiillerle ilgili çeşitli şartlar ileri sürülmüştür. Araştırmamızın konusu olan döneme yapılan atıflar üzerinde durulacağından sayılmayan bu şartlar için ayrıca usûl eserlerine başvurulabilir.

Hükme konu olan fiiller ile ilgili koşulan şartlardan biri istenen fiilin malum olmasıdır. Fıkıhçılardan İbn Sureyc'in (ö.306) bu şarta aykırı görüşleri olduğu ifade edilmiştir. Ona göre; vasiyette bulunan kişinin vasiyet ahkamından haberdar olmaması durumunda dahi Allâh katındaki ilme uygun olarak varislere vasiyet etmesi onun üzerine farzdır. Şayet vasiyette bulunan, Allâh katındaki ilme uygun vasiyette bulunursa isabet etmiş olur. Aksi takdirde hata etmiş olur.[269] Miras hükümlerinden haberdar olmayan birinin onlara uygun bir şekilde vasiyet etmesinin zorunluluğundan bahsetmek, yapılması istenen fiilden haberdar olma şartını kabul etmemek anlamına gelir.

A. Mükellefin Kudretini Aşan Fiilin Teklifi

Gerçekleşmesi çeşitli açılardan kulun takatini aşan durumlarda, Şâri'in kullarını sorumlu tutup tutmayacağı tartışma konusu olmuştur. Kulların kudreti dışında olan şeyler ya fiilin aklen muhal olmasından veya aklen mümkün olmakla beraber kulların tabii olarak yaratılış kudretlerine aykırı olmasından kaynaklanmaktadır.

Mükellefin kudretini aşan fiillerin teklîfe konu olması konusundaki birinci görüşe göre mutlak anlamda Şâri'in böyle bir şeyi teklîf etmesi caizdir. Özellikle Ebû'l-Hasan Eş'arî (ö.324) bu görüşü savunanların öncüsü olarak kabul edilir.[270] Eş'arîlerin genel kabulü de bu şekildedir. Bu görüş sahiplerine göre 2/286'da Allâh'tan *"gücümüzü aşan şeyleri bize yüklememesini istemek*" şeklinde yapılan dua bunun mümkün olduğunu göstermektedir. Yine bunlara göre ilahî irade hiçbir şekilde kayıt altına alınamaz.

---

[269] Zerkeşî, a.g.e., I/310.
[270] Zerkeşî, a.g.e., I/311.

Mükellefe kudretinin üzerinde teklîfin caiz olduğunu söyleyenler bunun vâki olup olmadığını tartışma konusu yapmışlardır. Eş'arî'ye (ö.324) göre böyle bir teklîf hem caiz hem de vâkidir.[271] Örneğin; Ebû Leheb'in iman etmesinin mümkün olmadığı bilindiği halde kendisine imanın teklîf edilmesi, Ebû Leheb'e kudreti dışında olan bir şeyin teklîfi anlamına gelir. Eş'arîler tarafından bu görüşün kabulü sıkıntılara sebep olmuş, Eş'arî'nin (ö.324) bu görüşünü makul düzeye çekmek için birçok tevile başvurma ihtiyacı hissedilmiştir.[272] Nitekim Cüveynî (ö.478); Eşâri'nin (ö.324), kudretin üstünde teklîfin vaki olup olmadığı ile ilgili görüşünün ihtilâflı olduğunu fakat ihtilâfın ona ait görüşün iyi bilinmemesinden kaynaklandığını dile getirmiştir. Ona göre, Eş'arî'nin (ö.324) konu ile ilgili görüşü açıktır. O da böyle bir teklîfin vaki olduğu görüşüdür.[273] Cüveynî (ö.478), Gazzâlî (ö.505) gibi bazı usûlcülerin bu görüşü Eşâri'nin (ö.324) "*Allâh kulların fiillerinin yaratıcısıdır.*" ve " *Fiili yerine getirme kudreti, fiilin meydana gelmesinden önce değildir."* görüşlerinden tahriç yolu ile çıkardıkları anlaşılmaktadır.[274] Yani fiili yaratan Allâh olduğundan teklîf edilen bütün fiiller kulda meydana gelen bir yaratma sonucunda oluşur. Bu da teklîf edilen şeylerin hepsinin doğal olarak kulların kudretlerinin üstünde olduğu sonucunu çıkarmaktadır.

B. Fiilde Şerî Şartların Aranması

Mükelleften istenen fiil için şerî şartın gerekliliği araştırmamızın konusu olan dönemde tartışma konusu olmuştur. Şerî anlamda teklîfin edası için gerekli olan rükün ve şartların yokluğunun fiilin teklîfini etkilemesi ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Konunun anlaşılması için şöyle bir örnek verilebilir: Namazın şerî şartı olan temizlik hali olmadan teklîfin durumu. Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye (ö.321) göre abdestli olmayan kişi abdest alıncaya kadar namaz kılma emrine muhatap değildir. Ona göre namazın kişi üzerine farz olması hadesin ortadan kalkmasıyla oluşur. Hades durumunu gidermeden vefât eden kişi namazdan değil taharet teklîfinden

---

[271] Zerkeşî, a.g.e., I/314.
[272] Bkz. Zerkeşî, a.g.e., I/314-315.
[273] Cuveynî, **el-Burhân**, I/89.
[274] İyad b. Nami es-Süllemî, **Usûlu'l-Fıkhi'l-Lezi Le Yesau'l-Fakih Cehluhu**, Daru't-Tedmuriyye, Riyâd 2005, s.78; Cuveynî, **el-Burhân**, I/89; Gazâlî, **Mustasfâ**, s.69; Ebyârî, a.g.e., I/338-341.

dolayı sorguya çekilir.[275] Bu görüşün bu şekli ile kabulü ve Ebû Hâşim'e (ö.321) nispeti sorunludur. Bu durum muhtemelen İbn Huveyzimendâd'ın (ö.390) İmam Mâlik'e (ö.179) nispet ettiği şu görüşe benzemektedir: Ona göre Namaz vakti girdiği halde hayızdan dolayı gusledecek ve namazın en az iki rekâtını kılacak kadar vakti olsa dahi böyle bir kadın namaz teklîfine muhatap değildir.[276] Muhtemelen Mutezili Ebû Hâşim'in (ö.321) görüşü de böyle özel bir durum içindir.

Değerlendirme:

Araştırmamızın konusu olan döneme ait "*hüküm teorisi konuları*" genel olarak incelendiğinde onların, diğer usûl konularına nazaran daha yüzeysel işlendiği görülecektir. Özellikle sonraki usûl eserlerinde gördüğümüz sistematik düzey bu dönemde olgunluk evresine tam olarak ulaşmamıştır.

IV. asır ile beraber bu bölümün usûl eserlerinde yoğun olarak işlendiği görülmektedir. Teklîfi hükümler ile ilgili konuların bundan istisna edilmesi gerekmektedir. Konuyla ilgili ana hatların dışında daha ayrıntılı konuların gündeme geldiği görülmektedir.

Genel olarak bakıldığında şerî ahkâm konuları kelam ilmi ile yakından ilişkilidir. Kelam ilminin sistemleşip meyvelerini verdiği dönem diğer ilimlere göre biraz daha geç bir döneme rastladığından bu bölümdeki konuların daha çok IV. asra ait atıflar üzerine kurulduğu görülecektir.

---

[275] Mâzirî, a.g.e., s.79; Zerkeşî, a.g.e., I/333; Ahmed b. Abdurrahmân b. Mûsâ Halûlû**, ed-Diyâu'l-Lâmi' Şerhu Cemu'l-Cevâmi' fî Usûli'l-Fıkh**, (thk. Abdulkerîm b. Alî b. Muhammed en-Nemle), Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 1999, I/374.

[276] Mâzirî, a.g.e., s.79; Zerkeşî, a.g.e., I/333.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

III-IV. ASIRLARDA ŞERÎ DELİLLERE DAİR USÛLİ GÖRÜŞLER

Şerî deliller bölümü usûl eserlerinde, ameli hükümlerin tespitinde kaynakların işlendiği bölümdür. Usûl eserlerinde tafsilli bir şekilde işlenmiştir. Araştırmamızın konusu olan dönem ile ilgili görüşler bu başlık altında incelenecektir. İlimlerin gelişim periyotları düşünüldüğünde Hadîs ilmi ile ilgili çalışmaların tekâmül ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü bu dönemde sünnet ile ilgili atıfların daha yoğun olduğu görülecektir. Diğer taraftan Kıyas ve ihtilaflı deliller gibi konuların ana hatları işlenirken daha sonraki dönemlerde bunlara ilişkin usûl eserlerinde gördüğümüz sistematiğe bu dönemde rastlamamaktayız.

I. KİTAP

Şerî delillerin ilki ve diğerlerine meşruiyet kazandıran delil kitaptır. Kitaptan kasıt Kurân-ı Kerîmdir. Kitâbın bu anlamı ile tarife ihtiyacı yoktur. Çünkü Kurân-ı Kerîm denilince herkesin zihninde aynı şey belirir. Bununla beraber onun mahiyet ve durumunu belirtmek için farklı tarifler yapılmıştır. Usûl eserlerinde yapılan çok farklı tanımlarla beraber kitabın tanımı şu şekilde yapılabilir: Yüce Allâh'tan Hz. Muhammed'e (sav.) Arapça olarak indirilmiş, bize tevatür yoluyla nakledilmiş, mushaflarda yazılı, lafzı ile teabbud olunan mûciz ve mû'ciz ilahi kelâmdır.

Kelâm ile kastedilenin harfler ve kelimelerden oluşup tilavet edilen kelâm mı yoksa Allâh'ın ezeli sıfatlarından olan kelâm sıfatındaki "*kelâmı nefsi*" mi olduğu tartışma konusu olmuştur.

Kelâm ile ilgili üç farklı görüş vardır. Bu görüşler şu şekilde özetlenebilir:

a. Kelâm zihinde oluşan manaya verilen isimdir. Bu manaların dil ile ifade edilmiş şekline kelâm denmesi mecâzdır.

b. Zihinde oluşmuş manaların dil ile ifade edilmesine kelâm denmesi hakiki anlam iken bunların zihindeki karşılıklarına kelâm denmesi mecâzidir.

c. Kelâm her ikisi için de müşterek bir lafızdır.

Eş'arî (ö.324) üçüncü görüşü benimser. Ona göre hem zihindeki manaya hem de bu mananın lafza dökülmesine kelâm denir.[277] Örneğin; birinden su getirmesini isteyen kişinin zihninde önce su getirtme tasavvuru oluşur. Daha sonra zihinde oluşan tasavvur "*bana su getir*" lafzı ile ifade edilir. Zihindeki tasavvuru ifade etmek için ona mutabık bir lafız kullanılır. Bu anlamıyla her ikisine de kelâm denir.

Eş'arîlerin; kelâmı, mushafta tilavet edilen lafızlar ve Allâh'ın zâtı ile kâim olan manaların her ikisi için de kullandıkları anlaşılmaktadır.

Araştırmamızın konusu olan dönem içerisinde tartışılan konulardan biri de Kurân-ı Kerîm'in i'câzı meselesidir. Allâh, insanlara, Kurân-ı Kerîm'in bir benzerini getirmeleri konusunda meydan okumuş, insanlar da bundan aciz kalmışlardır. Aciz kalışın sebebi Kurân-ı Kerîm'in mucize oluşu mu, yoksa güçleri yettiği halde Allâh'ın benzerini getirmelerine engel oluşu mudur? Eş'arîler birinci görüşü savunurken, Mu'tezile ikinci görüşü benimsemektedir.

---

[277] Adudu'd-Dîn Abdurrâhmân b. Ahmed el-Îcî, **el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm**, (thk.Abdurrâhmân Umeyra), Dâru'l-Ceyl, Beyrût 1997, III/142; Zerkeşî, a.g.e., I/358.

Kelâmcılardan Câhız'a (ö.255) göre Kurân-ı Kerîm'in mucize oluşunun sebebi, insanların kendilerine meydan okunan şeyi yerine getirmeleri konusunda kudretlerinin bulunmamasıdır. [278] Câhız'ın (ö.255) bu görüşü genel anlamdaki Mu'tezilenin görüşü ile tam bir uyum içinde değildir. Çünkü onlara göre mucize olan durum, kitâbın benzerini getirme kudreti bulunmasına rağmen bu kudretlerinin insanların ellerinden alınmış olmasıdır. *Sarfe Teorisi* olarak anılan bu görüşün en önemli savunucusu Nazzâm (ö.231)'dır.[279]

Eşârî'ye (ö.324) göre, Allâh'ın insanlara yönelik meydan okumasında getirilecek asgari sûre Kurân-ı Kerîm'in en kısa sûresi kadardır.[280]

A. Kurân-ı Kerim'in Başka Dillere Tercümesi

Kurân-ı Kerîm'in başka dillere çevrilmesinin imkânı üzerinde tartışılmıştır. Yapılacak tercümenin Kurân-ı Kerîm'in bütün manalarını içerecek şekilde olamayacağı konusunda görüş birliği mevcuttur. Kaffâl (ö.365) Kurân-ı Kerîm'in ilahi muradı tam anlamıyla yansıtılacak şekilde Farsçaya tercümesinin mümkün olmadığı, bundan dolayı tercümesinin Kurân-ı Kerîm'in yerini tutamayacağı görüşündedir.[281] Ona göre tefsirde muradın bir kısmı ifade edilmeye çalışılırken tercümede -kitâbın başka dildeki karşılığı olduğundan- ilahi muradın tamamının yansıtılması gerekir. Öyle bir tercüme ise imkânsızdır.

Bu tartışmanın sonucu olarak yapılan tercümeler yoluyla taabbutta bulunmak caiz olmaz. Çünkü; tercüme Kurân-ı Kerîm değildir. Ebû Hanife'nin (ö.150) Fatiha'nın Farsça tercümesiyle namaz kılınabileceği görüşü, zaruri durumlar için verilmiş geçici bir fetva olarak değerlendirilmiştir.

---

[278] Zerkeşî, a.g.e., I/360.
[279] Ebu'l-Hüseyn el-Eşarî, **Makâlâtu'l-İslâmiyyîn**, (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kâhire 1969, s.I/296.
[280] Kâdı Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, **İ'câzu'l-Kurân**, (thk. Ahmed Sakar), Dâru'l-Maârif, ty., s.254.
[281] Zerkeşî, a.g.e., I/361.

B. Kurân-ı Kerim'de Muhkem-Müteşabih

Kurân-ı Kerîm'in bir kısmı muhkem bir kısmı da müteşabihtir. 3/7. ayette bu ayrım yapılmaktadır. Muhkem ve müteşabih ayetler ile ilgili yapılan ayrımın hangi anlama geldiğiyle ilgili farklı görüşler ortaya atılmıştır.

Ahmed b. Hanbel (ö.241); muhkemi beyana ihtiyaç duymayan ayetler, müteşabihi ise anlaşılması için başka delillerle beyana ihtiyaç duyan ayetler şeklinde izah etmiştir.[282]

Asamm'a (ö.220) nispet edilen bir görüşe göre muhkem, kâfirleri ilzam etmek için ortaya konulan delillerdir. Yine ona nispet edilen diğer bir görüşte ise onun Hz. Peygamber'in (sav.) Tevrat ve İncil'de geçen vasıflarına muhkem, Kurân-ı Kerîm'de geçen vasıflarına ise müteşabih dediği aktarılmıştır.[283]

Zeccac (ö.311) ise kıyamet ile ilgili ayetlerin müteşabih, geri kalanların muhkem olduğu görüşündedir.[284]

Müteşabih ayetlerin manalarının bilinip bilinemeyeceği yine dönemin âlimleri arasında tartışmaya konu olmuştur. 3/7. ayetinde geçen "*onları (müteşabih olanları) ancak Allâh bilir"* kısmında durak olduğunu benimseyenler, müteşabihi Allâh'tan başkasının bilemeyeceği görüşünü savunurlar. Hâris el-Muhâsibî[285] (243) ve Kalânisî (ö.?) bu görüştedir. Yine bu görüş sahipleri arasında Asmaî (ö.216), Ebû Ubeyd (ö.224), Ahmed b. Yahya en-Nahvi (ö.291) sayılır.[286]

Abdullâh ez-Zübeyrî (ö.317), bir kısım ayetlerin insanlar tarafından bilinemeyeceği görüşündedir. Ona göre böyle bir şeyin hikmeti ise kulların Allâh'ın kendilerine bildirdiği dışında hiç bir şey bilemeyeceklerini anlamaları içindir.[287]

---

[282] Zerkeşî, a.g.e., I/364.
[283] Ebyârî, a.g.e., II/184,190; Zerkeşî, a.g.e., I/364.
[284] Zerkeşî, a.g.e., I/364
[285] Ebû Abdullâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî, **el-Akl ve Fehmu'l-Kurân**, (thk.Huseyn Kutlu), Dâru'l-Fikr, Beyrût h.1398, s330.
[286] Zerkeşî, a.g.e., I/365.
[287] Zerkeşî, a.g.e., I/366.

Mu'tezile ve Eş'arî (ö.324) ise durağın "*ilimde derinleşenler*" ayetinde olduğu kanaatindedirler.[288] Bu görüş sahiplerine göre müteşabihi âlimler de bilebilir.

C. Kurân-ı Kerim'in Kıraatleri

Kurân-ı Kerîm bize tevatür yolu ile gelmiştir. Lafzı yazılı olarak bize ulaşan Arapça bir metnin aynı zamanda telaffuz ve okuyuşunun keyfiyetinin de bilinmesi gerekir. Telaffuz ve okunuşun keyfiyeti Hz. Peygamber'den (sav.) işitme yolu ile öğrenilmiştir. Dolayısıyla bize ulaşan sadece metin değil bunun yanında okunuş ve telaffuz keyfiyetidir. Kurân-ı Kerîm'in okunuşu ile ilgili mütevatir ve şâz kıraatler vardır. Bunların fıkhî hükümlere etkisi incelenirken bu iki yoldan gelen kıraatlerin durumu araştırmamızın konusu olan dönem içerisinde tartışma konusu olmuştur.

1. Mütevatir Kıraatler

Tevatürü gerçekleştirecek düzeyde kalabalık bir topluluk tarafından aktarılan kıraatlerdir. Mütevatir olarak bize gelen yedi kıraatten bahsedilir. Kimileri bunlara üç tane daha ekler ve böylece mütevatir kıraat sayısını ona çıkarırlar.

Yedi kıraat, Mu'tezile dışındaki ekollere göre mütevatir yolla gelmiştir. Mu'tezileye göre ise bu kıraatler ahâd yollarla bize ulaşmıştır. Hanefi mezhebinde yaygın bir şekilde kabul edilmemekle beraber bazı Hanefiler kıraatlerin meşhur yolla geldiği görüşündedir.[289] Bununla beraber bütün mezheplere göre Mütevatir kıraatlerin fıkha kaynaklık edeceği konusunda herhangi bir şüphe yoktur.

Ahmed b. Hanbel'in (ö.241) mütevatir olan kıraatlerden el-Kisâi ve Hamza'nın kıraatlerini imale, idğam ve fazla medden dolayı hoş görmediği söylenmiştir.[290] Onun bu kıraatler ile ilgili tutumundan dolayı el-Kisâi ve Hamza'nın kıraatlerinin mütevatir oluşunu kabul etmediği sonucu çıkartılabilir ise de bu zor bir ihtimaldir. Tabii Ahmed b. Hanbel'in (ö.241) tutumunu diğer kıraatleri tercihi ile

---

[288] Zerkeşî, a.g.e., I/365.
[289] Zerkeşî, a.g.e., I/376.
[290] İbn Kudame, **el-Muğni**, I/568; Şerefuddîn Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ Ebu'n-Necâ el-Haccâvî**, el-İknâ' fî Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, (thk. Abdullatîf Muhammed Mûsâ es-Subkî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ty, I/119; Zerkeşî, a.g.e., I/376.

telif edebiliriz. Aslında bu iki kıraatin mütevatirliğini inkâr etmese de bu görüşü okuyuş üslubunu hoş karşılamadığı şeklinde yorumlanabilir. İyi niyetli böyle bir yorum dahi onun bu görüşünün mezhebine ve meşrebine aykırı olduğunu gösterir.

2. Şâz Kıraatler

Mütevatir kıraatler dışında rivâyet edilen kıraatler şâz kıraatlerdir. Yaygın kanaate göre Hanefiler şâz kıraatleri fıkhi görüş belirtmede kaynak delil olarak kabul ederler. Şafilerin bu konudaki yaygın görüşü ise şâz kıraatlerin kaynak değerinin bulunmadığı yönündedir.

Dönemin usûlcülerinden Sayrafî (ö.330) ise ahâd yolla gelen şâz kıraatlerin herhangi bir tevile ihtimali yoksa oldukları şekilde kaynak kabul edilebilecekleri kanaatini savunmuştur. Ona göre; Kurân-ı Kerîm'de ahâd yolla bize ulaşmış hükmü baki, tilaveti mensûh ayetler vardır. [291] Yani Sayrafî'ye (ö.330) göre bu rivâyetler de bu bağlamda değerlendirilmelidir.

II. SÜNNET

Şerî hükümlerin istinbatında kaynak değere sahip diğer bir delil de sünnettir. Sünnet sözlükte, *"iyi olsun kötü olsun yahut başka bir ifadeyle, ister övülmeye layık olsun, ister kötülenmeye layık olsun, tarik (yol) ve sîre, müstemirre (devamlı gidiş)"*[292] manasında kullanılmaktadır. Hattabi (ö.388) ise sünnet kelimesinin mutlak olarak kullanıldığında *"övülen yol"* anlamında olduğunu ifade etmiştir. Ona göre *"kötü yol"* anlamı kastedildiğinde bu manayı belirtecek bir kayıt ile gelmesi gerekir.[293] Dilciler ve Hadisçiler arasında sünnet kelimesi bazen vâcib için de kullanılır. Fâkihler ise sünneti vâcib olmayan talepler için kullanırlar. Usûlcülerin kullanımında ise sünnet bazen vâcib, bazen mendûp, bazen mübâh için kullanılır.

---

[291] Zerkeşî, a.g.e., I/376.
[292] Talat Koçyiğit, **Hadis Usûlü**, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1998, s.1.
[293] Sem'ânî, a.g.e., I/30; Zerkeşî, a.g.e., III/236; Muhammed b. Alî Muhammed eş-Şevkânî, **İrşâdu'l-Fuhûl İle Tahkiki'l-Hak Min İlmi'l-Usûl**, (thk.Ahmed Uzv el-İnaye), II., Daru'l-Kutubi'l-Arabî, Dimeşk 1999, I/95.

Bazen de bid'atin zıt anlamlısı olarak kullanılmıştır.[294] İbn Faris (ö.390), ulema arasında sünnet kelimesinin Allâh ve Resulünden başkası için kullanılmasının hoş karşılanmadığını bildirmiştir.[295]

Bu bölümde kastedilen sünnet ise terim olarak Hz. Peygamber'den (sav.) bize aktarılan her türlü söz, fiil ve takrirlerdir. Hadis ile sünnet selef arasında farklı anlamlarda kullanılmasına rağmen, yazıya geçirilmesiyle beraber eş anlamlı kullanılmaya başlanmıştır.

Sünnetin kaynak değeri konusunda ciddi anlamda bir ihtilâf yaşanmamıştır. Hz. Peygamber'den (sav.) sahîh olarak geldiği kabul edilen beyanların dini inancı belirlemedeki otoritesi ümmetin ortak kabullerindendir.

Şâfiî (ö.204), Hz. Peygamber'e (sav.) hadislerin Kurân-ı Kerîm gibi nazil olduğu kanaatindedir.[296] İbn Hibbân (ö.354), sünnet kelimesinin yerine bazen *"Benden duyduğunuz bir ayet dahi olsa onu tebliğ ediniz"*[297] hadisinin delâletiyle *"ayet"* kelimesinin kullanılabileceğini ifade etmiştir.[298]

Sünnetin kitâba karşı konumu, erken dönem usûl eserlerinde işlenen konular arasında yer alır. En meşhur tasnif, Şâfiî'nin (ö.204) yaptığı tasniftir. Bu tasnif, daha sonraki usûl eserlerinde birebir takip edilip kabul edilmiştir. Ona göre; sünnet kitâba karşı teyit, tebyin ve teşriî konuma sahiptir.[299] Sünnet; kitâbın konularını teyit edip pekiştirir, beyana ihtiyaç duyulan kısmını açıklar, hakkında konuşmadığı konularda hüküm koyar.

---

[294] Zerkeşî, a.g.e., III/236; Şevkânî, a.g.e.,I/95.
[295] Zerkeşî, a.g.e., III/236.
[296] Şâfiî, a.g.e., s.78.
[297] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, **el-Câmiu's-Sahîh**, (thk.Muhibbu'd-Dîn el-Hatîb), Matba'tu'S-Selefiyye, Kâhire h.1400, II/493/n:3461.
[298] Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebû Hâtim İbn Hibbân et-Temîmi el-Bestî, **Sahîhu İbn Hibbân bi Tertîbi İbni Bilbân**, (thk. Şuayb el-Arnût), Muessetu'r-Risâle, Beyrût 1993, XIV/149; Zerkeşî, a.g.e., III/237.
[299] Şâfiî, a.g.e.,s.91,92.

Evzai'nin (ö.157) *"Kur'ân-ı Kerîm'in sünnete ihtiyacı, Sünnetin Kur'ân-ı Kerîm'e ihtiyacından daha büyüktür"* dediği aktarılmıştır.[300] Yine Yahya b. Ebî Kesir (ö.129) sünnetin kitâba karşı hükmedici olduğu kanaatindedir. Ahmed b. Hanbel'e (ö.241) bu görüş sorulduğunda kendisinin bu sözü söyleyecek cesaretinin olmadığını fakat sünnetin kitâbı tefsir ve beyan edici olduğunu söylemiştir.[301] Ahmed b. Hanbel'in (ö.241) cesaret edip söylememesi, bu kısmı reddettiği anlamına gelmemekte; sadece kastedilen mananın ifade ediliş biçiminden rahatsız olduğu anlaşılmaktadır.

A. Yapısı Bakımından Sünnet

Yapısı bakımından sünnet genellikle üç kısma ayrılmaktadır: Söz, fiil ve takrirler. Hz. Peygamber'den (sav.) bize bazen sözleri, bazen fiilleri bazen de huzurunda meydana gelip de sustuğu onayları nakledilmiştir.

Hâris el-Muhâsibî (ö.243), yapısı bakımından dört türlü sünnetin varlığından söz eder. Bunlar: Sözleri, fiilleri ve onaylarıdır. Dördüncü olarak da şunu ekler: Has sahabilerinin Hz. Peygamber'in (sav.) söz ve fiillerinden anladıkları manalardır. Bu söz ve fiillerin zahiren sebepleri bilinmese dahi Hz. Peygamber'e (sav.) yakın olan sahabilerin bu tür sünnet ile ilgili muradı daha iyi bileceklerinden tercihleri bizim için sünnet kabilinden sayılır.[302]

1. Sözlü/Kavlî Sünnet

Hz. Peygamber'den (sav.) aktarılan sözlerdir. Sıhhati sâbit olduktan sonra anlaşılması bakımından kitâbın anlaşılma ahkâmına uyar. Çünkü Kurân-ı Kerîm de bize söz olarak aktarılmıştır. Hâris el-Muhâsibî (ö.243), kavlî/sözlü hadislerin birçok çeşidinin bulunduğunu söylemiştir. Kimisinin genele yönelik hükümler olduğunu, kimisinin sorulan sorulara verilen cevaplar şeklinde olduğunu, kimisinin yapılan bir fiili açıklayıcı ve sebebini bildirici şeklinde geldiğini, kimisinin de aralarında sorun

---

[300] Ebî Amr Yusûf b. Abdullâh el-Kurtubî,, **Câmiu'l-Beyani'l-İlm ve Fadluhu**, (thk.Ebû Abdurrahman Fevvaz Ahmed Zemreli), Muessetu'r-Reyyan, by. 2003, II/368.
[301] Zerkeşî, a.g.e., III/239.
[302] Zerkeşî, a.g.e., III/240.

yaşayanların çözüm için kendisine (sav.) geldiklerinde söylediği şeyler şeklinde olduğunu ifade etmiştir.[303] Hâris el-Muhâsibî'nin (ö.243) yaptığı böyle bir ayrım sözlü/kavlî sünnetin anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. Bu tür sünnetin anlaşılması sözün doğru bir yere oturtulması ile doğrudan ilgilidir.

2. Fiilî Sünnet

Fiili sünnet, Hz. Peygamber'in (sav.) fiillerini anlatan rivayetlerdir. Döneme baktığımızda incelememizin konusu olan dönemede fiili sünnet ile ilgili atıfların az olduğu görülmektedir.

Hz. Peygamber'in (sav.) hata ve günahtan korunmuş olduğu konusu farklı şekillerde tartışılmıştır. Kelâm kitaplarında yoğun olarak işlenen bu konu fiilî sünnetin işlendiği usûl eserlerinde konuya giriş kısmında işlenmektedir. Bunun sebebi Hz. Peygamber'in (sav.) fiillerinin teşriî anlamda değer ifade etmesi için hatadan korunmuş olduğunun ispat edilme gereğidir.

Bir kısım fâkih ve muhaddislere göre peygamberlerden küçük günahlar sadır olabilir. Bunlar arasında Ebû Ca'fer et-Taberî (ö.310) de sayılmaktadır. Kelâmcılar ise bu görüşe karşı çıkarlar.[304]

Hz. Peygamber'in (sav.) harâm veya mekrûh olan bir fiili işleyebileceği durumu, incelediğimiz dönem içerisinde tartışılmıştır. Genel kabul O'nun (sav.) bu tür olumsuz talebin bulunduğu fiilleri işlemesinin söz konusu olmamasıdır. Hâris el-Muhâsibî'ye (ö.243) göre mekrûh olan fiillerin Hz. Peygamber'den (sav.) sâdır olması durumunda, bu fiillerin sözlü bir şekilde diğer insanlar için de işlenmesinin sakıncasının olmadığının bildirilmesi gerekir. Aksi takdirde Hz. Peygamber'in (sav.) bu fiili kendisine has olur.[305] Ona göre böyle fiillerin uyulması gereken bir örnek teşkil edebilmesi için bu yönde sözlü bir rivâyetle desteklenmeleri gerekmektedir.

---

[303] Zerkeşî, a.g.e., III/240.
[304] Zerkeşî, a.g.e., III/242.
[305] Zerkeşî, a.g.e., III/243.

a) Fiil Çeşitleri

Hz. Peygamber'in (sav.) fiilleri, usûl literatürü içinde önemli yer tutan konulardan biridir. Hz. Peygamber'in (sav.) fiilleri için çeşitli taksimler yapılmıştır. Yapılan en yaygın taksim şu şekildedir:

a. Beşerî zaruretlerden dolayı yaptıkları

b. Teşriî amaçlı yaptıkları

c. Kendine has olup ümmeti bağlamayan fiilleri (Hasâisü'n-Nebî)

Hz. Peygamber'in (sav.) fiillerinin şerî ahkâm bakımından durumu araştırmamızın konusu olan dönem içerisinde tartışılmıştır. Hadisçilerin çoğuna göre yasaklayıcı herhangi bir karine yoksa bu fiiller teşriî anlamda değer kazanır. Beşerî zaruret dolayısıyla yaptıkları da sünnet kapsamı içinde değerlendirilir. Diğer bir gruba göre ise bu fiiller delil ile ancak teşriî değer kazanır.[306]

Teşriî değer kazanan fiillerin kimi vâcib, kimi mendûb olabilir. Teşriî değeri ihtilâflı olanların durumu ise tartışılmıştır. Ebû İshâk el-Mervezî (ö.340) Hz. Peygamber'in (sav.) işlemiş olduğu fiillerin gerekçesi bilinir ve kendisine has olmadığı, başkasının yapabileceği yönünde bir bilgi oluşursa fiile uyulabileceği görüşündedir. İbn Ebî Hureyre (ö.345) ise kendine has olduğunu bildiren bir karine bulunsun veya bulunmasın Hz. Peygamber'in (sav.) işlediği bütün fiillere uyulabileceği kanaatindedir. Hatta ona göre gerekçesi bilinen bir fiilin gerekçesi ortadan kalksa dahi teşriî anlamda bu fiiller bir değer ifade eder.[307] Bu fiiller dini değer ifade edecek şekilde örnek alınır.

b) Fiilin Hükmü

Fiilin hükmü Hz. Peygamber (sav.) açısından biliniyorsa ümmet açısından durumunun ne olacağı ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Genel kabule göre bu

---

[306] Zerkeşî, a.g.e., III/248.
[307] Zerkeşî, a.g.e., III/249.

fiillerin Hz. Peygamber'e (sav.) has kılındığına dair bir delil yoksa bu durumda ümmet üzerine de aynı hüküm câri olur. Yani fiil O'na (sav.) vâcibse ümmete de vâcib, mendûbsa ümmete de mendûb olur. Mu'tezileden Ebû Alî b. Hallâd'a (ö.?) göre ise ibadet konularında ümmet onun gibi olur. Diğer konularda ise aynı hüküm cari olmaz.[308] Ebû Bekr Dekkâk (ö.392) ise böyle bir durumda vakf edilir, demiştir. Ona göre fiilin şerî olarak ümmeti bağlayabilmesi için harici bir delile ihtiyaç vardır.[309] Delil bulunmadığı müddetçe fiilin hükmü konusunda vakfedilir.

Fiilin Hz. Peygamber açısından hükmü bilinmiyorsa bu durumda ümmetin durumu yine tartışma konusu edilmiştir. Bu tür fiiller genel anlamda iki şekilde değerlendirilebilir:

a. Allâh'a yakınlaşma, taabbud amaçlı yapılan fiiller: Mu'tezileye göre bu tür fiillerin hükmü vâcib olarak kabul edilir. Mu'tezile dışında İbn Sureyc (ö.306) ve İbn Ebî Hureyre'ye (ö.345) göre de durum bu şekildedir. Kaffâl (ö.357) ve Ebû Hamîd el-Mervezî'ye (ö.362) göre ise müstehap kabul edilir. Mütekellim usûlünü benimseyenlerin çoğuna göre hükmü konusunda delil oluşuncaya kadar vakf edilir. Sayrafî (ö.330) ve Dekkâk (ö.392) bu görüşte olanlar arasında sayılmıştır.[310]

b. Allâh'a yaklaşma, taabbud anlamı içermeyen fiiller: Bu tür fiiller ile ilgili farklı kanaatler ileri sürülmüştür Bunları şu şekilde özetlememiz mümkündür:

1. Bir gruba göre herhangi bir delil bulunmadığı müddetçe bu tür fiiller şerî bakımdan vâcib kabul edilir. İbn Hayrân (ö.310), İstahrî (ö.328), İbn Ebî Hureyre (ö.345) bu görüşte olan usûlcüler arasında sayılmaktadır.[311] İbn Süreyc'e (ö.306)

---

[308] Muhammed b. Alî b. Et-Tayyîb Ebû'l-Huseyn el-Basrî, **Mu'temed Fi Usûli'l-Fıkh**, (thk.Muhammed Hamidullah), by. Dimeşk 1964, I/383; Amidi, **el-İhkam**, I/242; Zerkeşî, a.g.e., III/252.

[309] Şîrâzî, **el-Luma'**, s.36; Zerkeşî, a.g.e., III/252.

[310] Sem'ânî, *a.g.e.,* I/304; Safiyyuddîn Muhammed b. Abdurrahmân el-Ermevî el-Hindî, **Nihâuyetu'l-Vusûl fî Dirâyeti'l-Usûl**, (thk. Sâli b. Suleymân el-Yûsuf), el-Mektebetu't-Ticâriyye, Mekke, ty, V/2121-2122; Zerkeşî, a.g.e., III/252.

[311], Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahmân b. Alî İbn İmâmi'l-Kâmiliyye el-Kâhirî, **Teysîru'l-Vusûl ilâ Minhâci'l-Usûl mine'l-Menkûl ve'l-Ma'kûl**, (thk.Abdulfettâh Ahmed), el-Fârûku'l-Hadîse li'Tabâti ve'n-Neşr, 2002, IV/221; Zerkeşî, a.g.e., III/253.

böyle bir görüş nispet edilmişse de[312] Cüveynî (ö.478) el-Burhân'da böyle bir görüşün ona nispetinin büyük bir hata olduğunu söyler.[313] Fakat *et-Telhîs* adlı eserinde ise bu görüşü kendisi ona nispet eder.[314] Ebu'l-Huseyn İbnu'l-Kattân (ö.359) da bu görüştedir. Hatta ona göre Şâfiî'nin (ö.204) görüşü de bu yöndedir. İki hutbe arasında oturma ile ilgili herhangi bir sözlü delil bulunmamasına rağmen Hz. Peygamber'in (sav.) bu yöndeki fiiline bakarak vâcib olarak nitelemesi onun bu görüşünü destekler niteliktedir. Mâlikilerden İbn Huveyzimendâd (ö.390) bu görüşü benimseyenler arasındadır. Irak ekolü de bu görüştedir. Nitekim Kerhî'ye (ö.340) bu görüş nispet edilmiştir.[315]

2. Diğer bir görüş ise bu tür fiillerin mendûb kabul edilmesi gerektiği yönündedir. Mu'tezile ve Hanefilerin çoğu bu görüştedir. Sayrafî (ö.330) ve Kaffâl el-Kebîr (ö.357) bu görüşte olanlar arasında sayılmıştır.[316] Yalnız Zerkeşî (ö.794) Kaffâl el-Kebîr'in (ö.357) bu konudaki görüşünün eserlerinde mevcut olduğunu fakat Sayrafî'ye (ö.330) yapılan nispetin şüpheli olduğunu söyler.[317]

3. Diğer bir görüş de bu tür fiillerin durumunu belirleyecek bir delil bulununcaya kadar vakfedilmesi gerektiği yönündedir. Mütekellim usûlcülerin çoğu bu görüştedir. Bu görüş sahipleri arasında Ahmed b. Hanbel (ö.241), Eş'arî (ö.324), Sayrafî (ö.330)[318] ve Dekkâk (ö.392) sayılmaktadır.[319]

Hz. Peygamber'e (sav.) ait fiilin mendûba hamledilmesi için bazı şartlar ileri sürülmüştür. Kaffâl el-Kebir (ö.357) sürekli devam yolu ile pekiştirilen fiillerin mendûb oluşu ifade ettiği görüşündedir. Bu tür fiillerin mendûb oluşu, devamı

---

[312] Cüveynî, **et-Telhîs**, II/231; El-Amidi, **el-İhkam**, I/229; Subkî, **İbhâc**, II/264,265; Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, II/12.
[313] Cüveynî, **el-Burhân**, I/325; Mâzirî, a.g.e.,, s.393.
[314] Cüveynî, **et-Telhîs**, II/231.
[315] Mâzirî, a.g.e., s.360; Zerkeşî, a.g.e., III/253.
[316] Subkî, **el-İbhâc**, II/265.
[317] Zerkeşî, a.g.e., III/254.
[318] İsnevî, a.g.e.,II/12.
[319] Zerkeşî, a.g.e., III/255.

olmayan fiillere göre daha kuvvetlidir. Yine ona göre bir cemaat içinde yapılan veya yapılması için belirli vakit ayrılan fiiller bu kapsamda değerlendirilir.[320]

Sayrafî' (ö.330), nehiyden sonra Hz. Peygamber'in (sav.) yaptığı fiilin mübahlığa delâlet ettiği görüşündedir. Örneğin oturarak namaz kılan imamın arkasındaki cemaatin oturarak namaz kılmalarını emretmesinden sonra, kendisinin oturarak kıldığı namazda cemaatin ayakta namazı eda etmelerini men etmemesi buna örnek olarak gösterilebilir.[321] Oturan bir imamın arkasında ayakta namaz kılmak yasaklanmış olmasına rağmen, Hz. Peygamber'in (sav.) bu fiilinden dolayı söz konusu yasak mübahlığa dönüşür.

3. Takriri Sünnet

Hâris el-Muhâsibî (ö.243) bu tür sünneti şöyle tarif etmiştir:

> *"Hz. Peygamber'in (sav.) failleri nazarında farziyet ifade eden bir taatı veya harâmlık-helallik hükmünden başka ihtimali olmayan bir fiili işleyenlerin hepsini veya bir kısmını görüp veya fiili işleyenlerin tamamı veya bir kısmı kendisine bildirildiğinde bundan dolayı onları uyarmadığı durumdur."*[322]

İbn Sureyc (ö.306), takriri sünnetin şerî açıdan sadece mendûbluğa hamledilebileceğini ifade etmiştir.[323] Yani takriri sünnet ona göre diğerlerinde olduğu gibi vücuba hamledilmez.

B. Haber Teorisi

Dinin ana kaynağı nebevî bilgidir. Nebevî bilgi, bir şekilde bildirime dayalıdır. Bu bildirim Allâh'tan başlayarak kullara doğru aktarılır. Nebevî bilginin sıhhatinin tespitinin sağlanabilmesi için geliştirilen sisteme haber teorisi denir. Usûl âlimlerinin yöntem olarak kullandıkları metodoloji bu anlamıyla salt dindarlıktan

---

[320] Zerkeşî, a.g.e., III/258.
[321] Zerkeşî, a.g.e., III/258.
[322] Zerkeşî, a.g.e., III/270.
[323] Zerkeşî, a.g.e., III/270.

kaynaklanan bir kaygıdan çok objektif manada kişiden kişiye değişmeyen evrensel tutarlılıklar üzerine kurulu bir sistemdir.

Haber, usûl eserlerinde genellikle "*doğrulanabilir veya yalanlanabilir*" söz olarak tanımlanır.[324] Dilciler tanımdaki "veya" yerine "ve" edatını kullanırlar. Usûlcüler ise aynı anda bir şey hakkında iki zıt hükmün tasavvur edilemeyeceği gerekçesi ile bunu reddederler. Bu husus şu şekildeki ifadeye benzemektedir: "*Muhammed ve Müseyleme doğru sözlüdürler"* Bu cümlenin bildirdiği bilgi aynı anda hem doğru hem yalan olur. Diğer bir deyişle bu haber ile ilgili doğru ve yalan hükmünü nasıl belirleyebiliriz? Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303), böyle bir haberin anlamının *"ikisinden birinin doğruluğu diğerinin doğruluğunu gerektirir"* şeklinde değerlendirileceğinden bu manası ile haberin yalan olduğunu söyler. Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321) ise bu cümlenin aslında iki cümle gibi algılanması gerektiği kanaatindedir. Çünkü iki şahıs hakkında bir yüklemle oluşmuş bilgidir. Bu manası ile biri için doğru diğeri için yalan olur. Ebû Abdillâh el-Basrî (ö.369) ise ikisinden birinde var olan bir vasfın tek bir haberle iki varlığa hamledildiği bilginin yalan bilgi olacağını söyler. Örneğin; "*insanların hepsi siyahtır*" haberi, bir kısmında var olan siyahlığı hepsine genellediğinden yalan olur.[325]

İbn Kuteybe (ö.276) ve Ebû'l-Kâsım Zeccacî'ye (ö.340) göre ise doğrulama ve yalanlama ancak geçmiş zaman ifade eden haber cümleleri için söz konusu olur.[326] Buna karşılık usûlcülerin genel kabulüne göre geçmiş zamanla beraber gelecek zaman ifade eden haberler de doğrulama ve yalanlanma kapsamına girmektedir.

Haberdeki doğruluk ve yalan oluşu neye göre belirleneceği araştırmamızın konusu olan dönem içerisinde tartışma konusu olmuştur. Haberdeki bilginin doğru veya yalan oluşu haberin bizatihi kendisinden anlaşılmaz. Doğru veya yalan oluşun harici bir karineye dayanması gerekir.

---

[324] Gazâlî, **Mustasfâ**, II/131; Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcanî**, Kitâbu't-Ta'rifât**, Mektebetu Lubnân, Beyrût 1985, s.101.
[325] Basrî, a.g.e., II/542,543; el-Amidi, **el-İhkam**, II/12.
[326] Subkî, **Refu'l-Hâcib**, IV/78; Zerkeşî, a.g.e., III/285; Merdâvî, a.g.e., IV/1747.

Usûlcülerin genel kabulüne göre doğru ve yalan oluş, haberde verilen bilginin gerçeğe mutabık olması ile ilişkilidir. Nazzâm'a (ö.231) göre ise haberde doğru ve yalan oluş gerçeğe mutabakat ile değil haberi verenin verdiği bilgiye inanması ile alakalıdır. Verdiği bilgi doğru dahi olsa inanmadığı bilgiyi veriyorsa bu bilgi yalan bir bilgidir. Buna münafıkların *"Şüphesiz ki sen Allâh'ın Resulüsün"* (63/1) sözüne karşılık olarak *"Şüphesiz ki Allâh münafıkların yalancılar olduğuna şahitlik eder"* (63/1) denmesini delil olarak getirir. Çünkü münafıkların Hz. Peygamber'in (sav.) Allâh'ın rasûlü olduğu yönündeki iddiaları gerçeğe mutabık olduğu halde Allâh onların yalancı olduklarını söylemektedir. Buradaki yalan gerçeğe muhalif söz söylemelerinden değil inançlarına aykırı bir şey söylemelerinden kaynaklanmaktadır.[327]

Câhız'a (ö.255) göre ise haberin durumu (yalan veya doğru oluşu) hem haber verenin inancına ve hem de vakıaya uygun oluşuna göre belirlenir. Yani haberin yalan oluşu vakıaya mutabık olmamakla beraber haber verenin de inancına aykırı olarak onu bildirmesinden kaynaklanır. Dolayısıyla ona göre haberde bir üçüncü durum daha oluşmuş olur. O da doğruluk ve yalanın eşit düzeyde olduğu üçüncü hal durumudur.[328] Bu durum ise iki şarttan birini taşıyıp diğerine uymayan durumdur. Yani vakıaya uygun olmakla beraber haber verenin inancına aykırı olması durumunda bu haber ne doğru ne de yalan kabul edilir.

Haber farklı şekillerde tasnif edilmekle beraber bizim tercihimiz şu şekilde olacaktır:

a. Kesin bilgi doğuran haberler

---

[327] Mustafâ b. Muhammed el-Bennânî, **Takrîru'ş-Şemsi'l-Enbâbî ale Şerhi Sa'diddîn et-Taftâzânî Litelhîsî'l-Miftâh,** Mektebetu'l-Mahmûdiyye, İstanbul ty., I/402; Zerkeşî, a.g.e., III/287.

[328] Basrî, a.g.e., II/544-545; Âmidî, **el-İhkam**, II/16; Subkî, **el-İbhâc**, II/282; Sa'duddîn et-Taftâzânî, **Muhtasar's-Sa'd Şerhu Telhîsi Kitâbi Miftâhi'l-Ulûm**, (thk. Abdulhamîd Hendâvî), el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrût 2010, s.46; Celâluddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'duddîn b. Omer el-Kazvinî, **el-Îdâh fî Ulûmi'l-Belâğa**, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrût 1998, s.19; İbn Berhân, a.g.e., II/131; Niâmuddîn el-Hasan b. Muhammed b. Huseyn el-Kummî en-Nisâburî, **Ğarâibu'l-Kurân ve Rağâibu'l-Furkân**, (thk.Zekeriyyâ İmrân), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1996, VI/304; Sirâcuddîn Mahmûd b. Ebî Bekr el-Ermevî, **el-Tahsîl mine'l-Mahsûl**, (thk. Abdulhamîd Alî Ebû Zuneyd), Müesseasetu'r-Risâle, 1988, II/94.

b. Zanni bilgi oluşturan haberler/Ahâd Haber

1. Kesin Bilgi Doğuran Haberler

Usûl literatüründe, Müslümanlar için bağlayıcı üç otoriteden bahsedilir: Allâh, Peygamber ve İcma-ı Ümmet. Bu kaynaklardan geldiği sâbit olan bir yargıya muhalefet, otoritelere isyan anlamı taşımaktadır. Bu üç otoriteden kaynaklanan haberler kesin bilgi doğurur.

Sözün muhatabı olmayan kişilerde sözün kaynağından aktarılan bilgiler iki şekilde zorunlu bilgi doğurur: Birincisi sadık haberci, ikincisi de yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan topluluktan gelen haberler. Sadık haberci, Hz. Peygamber (sav.)'dir. Hz. Peygamber'e (sav.) aidiyeti kesin olarak sağlayan ise mütevâtir haberdir.

Allâh'ın kelâmı, sonradan gelenlerde zorunlu bilgi oluşturacak şekilde mütevatir olarak aktarılmıştır. Bu aktarım, yalan söylemesi mümkün olmayan Peygamber (sav.) tarafından sahabilere ulaşmış, onlar da bunu sonraki nesillere tevatür yoluyla ulaştırmıştır. Başka bir ifadeyle Allâh'ın muradını taşıyan kelâmın, bu iki kanaldan sonraki nesillere ulaşması zorunlu bilgi doğuran mütevatir bir yolla meydana gelmiştir.

a) Mütevatir Haber

Dini bilgi bakımından Hz. Peygamber'den (sav.) kaynaklanan bilgi, imanın gereği olarak kabul edilir. Bu bilgilerin peygambere aidiyetini kabul ederek reddetmek, iman kavramı içinde zorunlu unsur olan güveni zedeler. Böyle bir durumda da imandan söz edilmez. Hz. Peygamber'den (sav.) gelen bu haberleri imanın gereği olarak tasdik edebilmemiz için ona dayanan bilgilerin ondan kaynaklandığını kesin olarak bilmemiz gerekir. Birinci muhatapta oluşan kesin bilginin bizde de oluşabilmesi için haberin tevatür yolu ile bize ulaşması lazımdır.

Mütevatir haber, yalan üzerine kasıtlı veya kasıtsız, ittifak etmeleri aklen mümkün olmayan bir kalabalığın, yine kendileri gibi bir kalabalıktan rivâyet ettiği

haberdir.[329] İbn Hibbân (ö.354) böyle bir haberin gerçekleşmesinin mümkün olmadığı kanaatindedir. Ona göre Hz. Peygamber'den (sav.) aktarılan bütün haberler ahâd haberlerdir. Bu görüşe şu şekilde ulaşır: Hz. Peygamber'e (sav.) dayandırılan bütün haberlerin her nesilde en az iki adil şahitten rivâyet edilmesi gerekir. Bu iki adil şahsın her birinin de iki adil şahitten haberi rivâyet etmeleri gerekir. Hz. Peygamber'e (sav.) kadar böyle bir haberin rivâyeti mümkün değildir. Bu durumda bütün haberler ahâd olmuş olur.[330] Fakat büyük çoğunluk mütevatir haberin gerçekleşmesinin mümkün olduğu kanaatindedir.

Araştırmamızın konusu olan dönemde tartışılan konulardan biri de tevatür oluşabilmesi için yeterli sayının ne kadar olacağıdır. Kimi usûlcüler tevatür için ravilerde asgari alt sayı sınırı belirlemişlerdir. Örneğin İstahrî'ye (ö.328) göre bu rakam ondur. Sayrafî (ö.330) isebu sayının adil yirmi kişi olduğu görüşündedir.[331] Mu'tezileden Ebû Huzeyl'e (ö.235) göre yirmidir.[332] Mütekellim usûlcülerin ve fukahanın çoğuna göre tevatür için belirli bir sayı tespit edilemez. Her haber için psikolojik olarak kesin bilgiyi doğuracak kadar sayının varlığını öngörürler. Onlara göre, farklı karinelerle desteklenmiş haber ile mücerret haberin tevatür düzeyinde kabulü için aranan ravi sayısı değişkendir.

Mütevatir haberi aktaranlarda aranan şartlardan biri İslam şartıdır. Mütekellim usûlcüler arasındaki yaygın kanaate göre haberi aktaranların Müslüman olması şart koşulmaz. Ebû'l-Hüseyn b. El-Kattân (ö.359) mütekellim usûlcülerden bazılarının ileri sürdüğü mütevatir haberi aktaran ravilerin bir kısmının Müslüman olması şartını kabul etmez. Ona göre; mütevatir haberde kâfir ile Müslüman eşittir. Kaffâl (ö.365) da ravilerin Müslüman olması şartını kabul etmez. O, Hıristiyanların Hz. İsa'nın (as) öldürüldüğü haberini kabul etmeme gerekçemizin, onların kâfir oluşu değil, haberin ahâd yolla gelmesi olduğunu söyler.[333] Yani büyük bir topluluk

---

[329] Koçyiğit, **Hadis Usulü**., s.16.
[330] İbn Hibbân, a.g.e., I/56; Zerkeşî, a.g.e., III/311.
[331] Zerkeşî, a.g.e., III/298.
[332] Abdulkâhir el-Bağdâdî, **el-Fark Beyne'l-Firak**, Dâru'l-Ceyd, Beyrût 1987, s.109; Subkî, **el-İbhâc**, II/292; Şevkânî, a.g.e.,I/131.
[333] Zerkeşî, a.g.e., III/300.

tarafından aktarılan bu bilginin reddi, kafirlikten dolayı değil tevatür şartlarının gerçekleşmemesinden dolayıdır.

Mütevatir haberin doğurduğu bilgi, kesin bilgidir. Îsâ b. Ebân (ö.220) mütevatir haber sonucunda oluşan bilginin zaruri bilgi olduğunu ifade etmiştir.[334] Mu'tezileden Nazzâm (ö.231) ve Kaderiyeden bazılarına göre mütevatir haber bazen yalan olabilir. Ona göre beş duyu ile erişilemeyen bilginin doğruluğu haberdeki işiteni kabule zorlayan durumdur. Tevatür ehlinin yalan haber üzerinde birleşmesi mümkündür. Tam tersi olarak zaruri bilgi doğuran bir haber ahâd yolla gelirse bu durumda kesin bilgi doğurur.[335] Burada haberi kesin kılan şey ravi sayısı değil bilgiyi destekleyen faktörlerdir.

Buveytî'ye (ö.232) göre yaşadığımız döneme ait bilgiler tevatür yolu ile bize ulaşırsa bu tür bilgiler de tevatür kapsamında değerlendirilip kesin bilgi doğurur.. Ama geçmiş zamandan aktarılan bilgilerin kesin bilgi doğurması veya doğurmaması mümkündür.[336]

Mütekellim usûlcülerin büyük çoğunluğuna göre mütevatir bilgi müktesep olmayan zaruri bilgidir. Ebû'l-Kâsım el-Belhî/el-Ka'bî'ye (ö.319) göre ise bu tür haberler mükteseptir. Dekkâk'a (ö.392) da bu görüş nispet edilmiştir.[337] Ka'bî'nin (ö.319) bu görüşü ile neyi kastettiği tam anlaşılmamaktadır. Ebû Hüseyn el-Basrî (ö.436), onun bu görüşündeki müktesepliğin haberin içeriğinden çok mütevatir bilginin araştırılması esnasında kullanılan öncüllerden kaynaklandığını belirtmiştir.[338] Yani; haberin mütevatir oluşunun tespit edilmesi müktesep yollarla gerçekleşmektedir.

---

[334] Cessâs, a.g.e., III/48; Serahsî, a.g.e., I/292. İsâ b. Ebân'ın konu ile ilgili görüşlerinin ayrıntılı değerlendirmesi için bkz. Murtaza Bedir, **Fıkıh, Mezheb ve Sünnet (Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi),** Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, s.95-105.

[335] Cüveynî, **el-Burhân**, I/370; el-Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I/137; Serahsî, a.g.e., I/330; Âmidî, **el-İhkam**, I/261; Zerkeşî, a.g.e., III/303.

[336] Zerkeşî, a.g.e., III/303.

[337] Basrî, a.g.e., II/552, Ebyârî, a.g.e., II/599; Subkî, **el-İbhâc**, II/286; Âmidî, **el-İhkam**, II/27; Zerkeşî, a.g.e., III/304; İbn Akîl, a.g.e., IV/336-337.

[338] Basrî, a.g.e., II/557.

b) Fâkihlerin Amel Edilmesi Konusunda İcma Ettiği Ahâd Haber

Ahâd yolla gelip de fâkihlerin kendisi ile amel konusunda icma ettikleri bilgiler kesin bilgi doğurur. Bu görüş mütekellim usûlcülerin yaygın görüşüdür. Örneğin; ninenin torununa mirasçı olması ahâd yolla sâbit olmuş bir haber olsa da fâkihlerin icması, oluşan bilgiyi kesinleştirir. Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321), Kerhî (ö.340), Ebû Abdillâh el-Basrî (ö.369) bu görüşte olanlar arasında zikredilmiştir.[339] Ebû Hüsey el-Basrî (ö.436) Îsâ b. Ebân'ın (ö.220) sahabilerin çoğunluğunun kabul ettiği ve yapmayanı kınadıkları amelin kesin bilgi doğurduğu görüşünü aktardıktan sonra, kendisine göre bu tür çoğunluğa ait kanaatin kesin bilgi doğurmayacağını belirtir.[340]

Hâris el-Muhâsibî (ö.243) de bu yolla oluşacak bilginin hak ve doğru olduğunu söyler. Örneğin; kırk koyundan bir koyunun zekât verilmesi konusunda ümmetin ittifakı gibi. Ona göre bunun tam tersi de geçerlidir. Ümmetin terki konusunda icma ettiği haberin geçersizliği kesin olur.[341] Yine, Nazzâm (ö.231) doğruluğu raviler dışında başka karinelerle çevrili ahâd haberin kesin bilgi doğurduğu kanaatindedir.[342] Yani ravi sayısının dışında, farklı karinelerle desteklenen ve tevatüre ulaşmayan haber de kesin bilgi doğurur. Nitekim onun daha önce haberi aktaran kişilerin sayısından çok haberi zaruri bilgi düzeyine çıkaran karineleri esas aldığını ifade etmiştik.

c) Müstefiz Haber

Müztefiz haberin üzerinde uzlaşılmış bir tanımı yoktur. Genellikle usûlcüler müztefiz haberi rivâyet zincirinde en az üç kişinin bulunduğu haber olarak tanımlarlar.[343] Ahâd haber kapsamında değerlendirilir. Kimileri mütevatir ile ahâd arasında bir yerde olduğu kanaatindedir. Hanefî usûlcülerinin tasnifindeki meşhur

---

[339] Zerkeşî, a.g.e., III/307.
[340] Basrî, a.g.e., II/554.
[341] Zerkeşî, a.g.e., III/308.
[342] Cessâs, a.g.e., III/32; Cüveynî, **el-Burhân**, I/375; Cüveynî, **et-Telhîs**, II/292; eş-Şîrâzî, **Tabsira**, I/298,300; eş-Şîrâzî, **el-Luma'**, s.39; Sem'ânî, a.g.e., I/333; Ebyârî, a.g.e., II/588; Serahsî, a.g.e., I/330; Subkî, **el-İbhâc**, II/283; Zerkeşî, a.g.e., III/310.
[343] Şa'ban, a.g.e., s.70.

haber yerine kullananlar da vardır. İsâ b. Ebân'a (ö.220) göre bu tür haberler kesin bilgi doğurur. Mütevatirden farklı olan tarafı bu tür bilgileri inkar edenlerin tekfir edilmemesidir.[344] Kimileri, herkes arasında yaygın olan ve kabul edilen haber anlamında kullanmışlardır. Sayrafî (ö.330) ve Kaffâl (ö.365) ise müztefiz haberin, mütevatir haberle eş anlamlı olduğu kanaatindedirler.[345] Müstefiz haberi son iki şekilde kabul edenlere göre o, kesin bilgi doğurur. Diğer tasniflere göre oluşacak bilgi zannidir.

2. Zanni Bilgi Oluşturan Haberler/Ahâd Haber

Tevatür düzeyine ulaşmayan habere, ahâd haber denir. Bu, mütekellim usûlcülerinin genel görüşüdür. Mütevatir ve ahâd arasında meşhur/mustefiz şeklinde bir ara kategori kabul eden Hanefi ve bazı mütekellim usûlcüler ise bu ikisini istisnâ ederler.

a) Hüccet Değeri

Ahâd haberin sonucunda oluşacak bilginin şerî anlamda değer ifade ettiği usûlcülerin genel kabulüdür. Kaffâl (ö.365), şahitlik ve insani ilişkilerde (ameli konularda) ahâd haberin delil oluşu konusunda görüş birliğinin olduğunu söylemiştir.[346]

Şerî bakımdan ahâd haber ile amel etmek gerektiği usûlcülerin genel görüşüdür. İbn Dâvud (ö.297) ve Asamm (ö.220) [347] ise ahâd haber ile amelin şerî anlamda delil olacağının temellendirilemeyeceği kanaatindedirler. İbn Dâvud'a göre ahâd haber ile amel etme akli delil ile sâbit olmuştur.[348] Asamm'a (ö.346) göre şerî konularda hüccet teşkil etmezken dünyevî konularda delil olarak kabul edilir. Nazzâm (ö.231) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321) ise zaruri bilgi doğuracak

---

[344] Celâluddîn Ebî Muhammed b. Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Habbâzî, **el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh,** (thk. Muhammed Mazhar Bekâ), Merkezu'l-Bahsu'l-İmî ve İhyâi Turâsi'l-İslâmî, h. 1403, s.193.
[345] Şemsuddîn Ebi'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahmân es-Sahâvî, **Fethu'l-Muğis bi Şerhi Elfiyeti'l-Hadîs**, (thk. Abdulkerîm b. Abdullâh-Muhammed b. Abdullâh), Dâru'l-Minhâc, Riyâd h.1426, III/390; Zerkeşî, a.g.e., III/312.
[346] Zerkeşî, a.g.e., III/319.
[347] Şîrâzî, **Tabsira**, I/303.
[348] İbn Akîl, a.g.e., IV/367.

karinelerle desteklenmiş haberin delil olacağı kanaatindedirler.[349] Ebu'l-Huseyn el-Hayyât (ö.300) ise ahâd haberin hüccet değeri olmadığı görüşündedir.[350]

Ebû Alî el-Cübbâî'ye (ö.303) göre ahâd yolla gelen haberin kabul edilebilmesi için her tabakada en az iki adil kişi tarafından rivâyet edilmesi gerekmektedir. Ona göre; bir kişinin rivâyetinin kabulü için sahabenin ameli, şöhret bulması, zahiri durumun onu desteklemesi gibi harici karinelerle beslenmesi gerekmektedir. Aksi takdirde kabul edilmez. Buhârî'nin (ö.256) de rivâyet ile amel edilmesi için en az iki adil şahidin gerektiği görüşünde olduğu ifade edilmiştir.[351] İbn el-Münzir (ö.319); İbn Ebî Zi'b'in "*Ölen veya iflas eden kişinin geride bıraktığı malda malın asıl sahibi herkesten daha fazla hak sahibidir*"[352] hadisini Ebû el-Mu'temer'den tek başına rivâyet etmesinden dolayı kabul etmemiştir. Hadisi meçhul saymıştır.[353] Buradan da anlaşılacağı gibi ona göre senedinde tek kalan râvînin rivâyeti kabul edilmez. Çoğunluğa göre ise sika olduktan sonra yapılan rivâyet kabul edilir.

Ahâd haberin hüccet oluşunun şerî dayanakları usûl eserlerinde zikredilmiştir. Araştırmamızın konusu olan dönem bilginlerinden Ahmed b. Hanbel (ö.241), İbn Sureyc (ö.306), Sayrafî (330), Kaffâl (ö.365) ve Mu'tezileden Ebû Abdillâh el-Basrî (ö.369)[354] şerî dayanağının yanında, ahâd haber ile amel etmenin akli bakımdan da zorunlu olduğu görüşündedirler. Onlara göre zaruri bazı durumların bilinmesi ancak bu tür haberlerle mümkün olur. Ebû Abdillâh el-Basrî (ö.369) ahâd haberi, şüpheyi ortadan kaldıran ve şüpheyi ortadan kaldırmayan haberler şeklinde iki kısma ayırır. Ona göre birincisi ile amel caiz iken ikincisi ile caiz değildir.[355] İbn Sureyc'e (ö.306) göre adil bir kimsenin Hz. Peygamber'den (sav.) bir şeyin yapılması ile ilgili bir

---

[349] Şevkânî, a.g.e.,I/135 .
[350] Hatîb el-Bağdâdî, **el-Fark**, s.165.
[351] Basrî, a.g.e., II/622; Şîrâzî, **Tabsira**, I/312; Şîrâzî, **el-Luma'**, s. 39; Ferrâ, a.g.e., III/861; Ebyârî, a.g.e., II/258; Zerkeşî, a.g.e., III/375; İbn Mibred, a.g.e., s.216; .
[352] Muhammed b. Abdullâh Ebû Abdillâh el-Hakim en-Nisabûrî, **el-Müstedrek Ale's-Sahîhayn**, (thk.Mustafa Abdulkadir Ata), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1990, Kitâbi'l-Buyu', II/58/no:2314.
[353] Zerkeşî, a.g.e., III/407.
[354] İsnevî, a.g.e., II/123.
[355] Zerkeşî, a.g.e., III/319; İbn Mibred, a.g.e., s.215-216 .

haber rivâyet etmesi zanni bir bilgi doğursa dahi bu tür haberler ile amel edilmesi gerekir. Bu bilginin gereğince amel etmeyi tercih etmek, azaba uğrama ihtimalinden dolayı ihtiyaten tercih edilir.[356] O, bu şekliyle aklen ahâd haberle amel edilmesi gerektiğini ispatlamaya çalışır.

b) Ahâd Haber Sonucunda Oluşan Bilgi

Ahâd haber sonucunda meydana gelen bilginin durumu ile ilgili araştırmamızın konusu olan dönemde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Hâris el-Muhâsibî (ö.243), Hüseyn b. Alî el-Kerâbisî (ö.248), Dâvud (ö.270), İbn Huveyzimendâdi (ö.390) gibi bilginlere göre gereğince amel edilebilecek şekilde sıhhati sâbit olan bir haber ise kesin bilgi doğurur.[357]

Zerkeşî (ö.794), Hâris el-Muhâsibî'ye (ö.243) nispet edilen görüşün kesin olmadığı kanaatindedir. Ahâd haberin kesin bilgi doğurup doğurmadığı ile ilgili Hâris el-Muhâsibî'nin (ö.243) sadece nakilde bulunduğu fakat iki görüşten hangisini tercih ettiği ile ilgili bir şey söylemediğini belirtir. Sayrafî (ö.330) ve Kaffâl (ö.365) da bu görüşte olan usûlcüler arasında sayılmaktadır. Kaffâl'ın (ö.365) "*Ahâd haber* ***zahir ilim*** *doğurur*" şeklindeki ifadesi bu şekilde yorumlanmıştır.[358] Döneme ait atıflarda *"zahir ilim"* ifadesi ile kastedilen şeyin başka karinelerle beslenmiş zannı galip olduğu anlaşılmaktadır.

c) Ahâd Haberi Kabul Şartları

Ahâd yolla gelen haberin nispetinin, doğruluğa ve yalana ihtimali bulunduğundan kabulü için bazı şartlar ileri sürülmüştür. Bunlardan bir kısmı ravi ile bir kısmı hadis metni ile, diğer bir kısmı ise rivâyet lafızları ile ilgilidir.

---

[356] Zerkeşî, a.g.e., III/320.
[357] Ebû Muhammed Ali b.Ahmed b. Said İbn Hazm, **el-İhkam Fi Usûli'l-Ahkam**, (thk. (Ahmed Muhammed Şakîr), Darü'l-Afâki'l-Cedîde, Beyrût ty., I/119; Mâzirî, a.g.e., s.424.
[358] Zerkeşî, a.g.e., III/322.

Râvî İlgili Şartlar

Râvî haberi aktaran kimsedir. Dolayısıyla haberi aktaran kimsenin durumu haberin sıhhatini belirlemede önemli bir etkiye sahiptir. Râvînin adalet, zabt ve başka konularda güvenilirliğinin ispat edilmiş olması gerekir.

Râvînin rivâyetinin kabulü için mükellef olması gerekir. Çocuk ve delinin rivâyeti makbul değildir. Yine kâfirin rivâyeti hiçbir şekilde kabul edilmez. Bid'at ehlinden olan kişinin durumu ise tartışmalıdır. Ahmed b. Hanbel (ö.241) ve İbn Hibbân'a (ö.354) göre ehli kıble olup da bid'atinin davetçisi olmayan güvenilir râvînin rivâyeti kabul edilir. Bununla beraber bid'atçinin inancında yalanın mübah olmaması gerekir. [359]

(a) Adalet

Adalet; râvînin, şâhâdetinin ve verdiği bilgi ile hükmetmenin uygun olmasını gerektiren vasfıdır. Râvînin istikamet sahibi olması ve günaha dalmamış olması gerekir. Zıt anlamlısı fâsıklıktır. Adalet; Hanefilere göre, râvînin Müslüman olduğunu bilmektir. Diğerlerine göre ise bunun yanında râvînin, büyük ve küçük günahlarda ısrar etmemesi gerekir.[360] Araştırmamıza konu aldığımız dönemde hadîs ilmindeki gelişim, konuyla ilgili daha detaylı atıfların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Sayrafî'ye (ö.330) göre; adalet, kişinin Allâh'a itâat etmesi ve günahlardan kaçınmaya çalışmasıdır. Yoksa, hiç günah işlememesi değildir. Çünkü yeryüzünde peygamberler hariç günahsız kimse yoktur. Ona göre büyük günah işleyen kimsenin rivâyeti reddedilirken küçük günah işleyen kişinin rivâyet ve şâhâdeti reddedilmez. Yalnız küçük günahta ısrar eden kimsenin durumu büyük günah işleyen kimsenin durumu gibidir. Yine ona göre, kendisinden yalan sadır olan ravi bunu kasıtlı

---

[359] Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebû Hâtim İbn Hibbân et-Temîmi el-Bestî, **Kitâbu's-Sikât**, (thk.Muhammed Abdulmuîd Hân), Dâru'l-Fikr, 1975, VI/140. (İbn Hibbân, Râfizi olan Ca'fer b. Süleymân ile ilgili verdiği bilgide onun râfizi olduğu fakat takvası ile bilinen, bunlara ait bidatleri yaymayan güvenilir, takvalı biri olduğunu söyler.); Zerkeşî, a.g.e., III/331.

[360] Zerkeşî, a.g.e., III/333.

yapmışsa rivâyeti alınmaz, hata sonucu yapmışsa rivâyeti kabul edilir.[361] Ebû Alî el-Cübbâî (ö.301) ve Ebû Hâşim'e (ö.321) göre, günah sayılan şey, ictihâdi konulardan olup râvînin ictihâdında işlenmesinde sakınca yoksa da rivâyeti kabul edilmez. Özellikle Şâfiî (ö.204) ve diğer bir gruba göre ise mesele ictihâdi olduğundan râvînin rivâyeti kabul edilir. [362]

Meçhul ravi ile ilgili olarak, Ebû'l-Hüseyn el-Kattân (ö.359), Şâfiî'ye nispet ettiği görüşe göre onun adaleti bilinene kadar rivâyeti kabul edilmez. İbn Hibbân'a (ö.354) göre ise tabiin tabakasından olup mütekaddimlerden ise rivâyeti kabul edilir. Ebû'l-Hüseyn İbnu'l-Kattân'a (ö.359) göre, tanınmayan raviden, cerh ve tadil ehlinden biri rivâyette bulunup raviyi tezkiye ederse rivâyeti kabul edilir, aksi takdirde kabul edilmez. Bu görüş İbn Hibbân (ö.354)[363] ve Nesâî'ye (ö.303) de nispet edilmiştir.[364] Diğer gruba göre ise en az iki ve daha fazla kimsenin meçhul kişiden rivâyette bulunması gerekir.

Ravi Hz. Peygamber'e (sav.) kasıtlı olarak yalan haber isnâd ettikten sonra tövbe etse dahi Ebû Bekr el-Humeydi (ö.219), Ahmed b. Hanbel (ö.241), Sayrafî (ö.330) ve Ebû el-Hasan İbnu'l-Kattân'a (ö.359) göre rivâyeti ebediyyen kabul edilmez.[365] Diğer konulardaki yalanlarından tövbe etmesi bunun dışında tutulmuştur.

Râvînin ta'dil edilmesinin ne şekilde olacağı hadis ve usûl eserlerinde zikredilmiştir. Meçhul râvînin ta'dili için siretinin bilinmesi gerekir. Yahya b. Main (ö.233), İbnu'l-Medînî (ö.234) ve Ahmed b. Hanbel'e (ö.241) göre ilim ehli arasında güvenilirliği yaygınlaşmış ve şöhret kazanmış kişiler ta'dil edilir.[366] Ebû'l-Hüseyn

---

[361] Cüveynî, **et-Telhîs**, II/353; Zerkeşî, a.g.e., III/333.
[362] Zerkeşî, a.g.e., III/338.
[363] Şevkânî, a.g.e.,I/147.
[364] Zerkeşî, a.g.e., III/338-341.
[365] Zerkeşî, a.g.e., III/342; Zeynuddîn Abdurrahîm el-Huseyn el-İrâkî, **et-Takyîd ve'l-İdâh Şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh**, (thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân), Mektebetu'r-Rakamiyye, yy., 1969, s.151; Sahavi, a.g.e.,, II/236-237; Ebnâsî, a.g.e., I/255.
[366] Zerkeşî, a.g.e., III/346.

İbnu'l-Kattân (ö.359) ise râvînin ta'dili için adil bir râvînin ondan salt rivâyeti yeterli değildir. Bunun yanında onu tezkiye etmesi gerekir.[367]

Mübhem kişiden yapılan rivâyetler de kabul edilmez. Sayrafî (ö.330) ve Kaffâl (ö.365), bu görüşte olanlar arasında sayılmıştır.[368] Bu tür rivâyetler mürsel kabul edilir.

Sayrafî'nin (ö.330) Şâfiî'ye (ö.204) nispet ettiği görüşe, Buhârî (ö.256) ve Müslim'e (ö.261) göre, râvinin ta'dilinin gerekçesi, bildirilmek zorunda değildir. Cerh edilen kişinin durumu ise bundan farklıdır. Onlara göre cerh gerekçesinin bildirilmesi gerekir.[369] Sayrafî'ye (ö.330) göre mücmel ifadelerle cerh yapılmaz. Yani gerekçesi bildirilmeyen genel cerh ifadeleri ona göre geçerli değildir. Yine Muhammed b. Nasr el-Mervezî'ye (ö.294) göre de ta'dil edilen râvî, gerekçesi bildirilmeden cerh edilemez.[370]

Adalet konusunda tartışmanın en hassas noktasının sahabenin durumu teşkil etmektedir. Kur'ân ve sünnet bilgisinin sonraki nesillere aktarılmasında en önemli tabaka şüphesiz ki sahabe neslidir. Hadisçiler arasında yaygın tarife göre sahabe, Hz. Peygamber'e (sav.) mü'min olarak mülaki olup araya irtidat girmiş olsa dahi mü'min olarak ölmüş kimsedir.[371] Fıkıhçılar arasında yaygın olan görüşe göre mülakiliğin yanında bir müddet sohbet etme şartıdır. Said b. Müseyyeb (ö.91) bir kimsenin sahabe sayılabilmesi için en az bir sene Hz. Peygamber'in (sav.) sohbetinde bulunmayı şart koşar.[372] Zaman ile kayıtlanmış böyle bir şartın gerekçesi belirtilmemiştir. Sohbet arkadaşlığı için geçecek sürenin ne kadar olacağı bilinemez. Belirlenmesi örfi olarak bir müddet sohbet etmek şeklinde genel bir ifade ile kayıtlanırsa kanaatimizce daha doğru olurdu.

---

[367] Zerkeşî, a.g.e., III/349.
[368] Burhânuddîn Ebû İshâk el-Ebnâsî, **eş-Şeza'l-Feyyah min Ulûmi İbni's-Salâh**, (thk. Salâh Fethî), Mektebetu'r-Rüşd, yy., 1998, I/151; Zerkeşî, a.g.e., III/349; Muhammed İdrîs el-Kândehlevî, **Minhatu'l-Muğîs Şerhu Elfiyyeti'l-İrâkî fi'l-Hadîs**, (thk. Sâcid Abdurrahmân es-Sadîkî), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, Beyrût 2009, s.357.
[369] Zerkeşî, a.g.e., III/352.
[370] Celâluddîn es-Suyûtî, **Tedrîbu'r-Râvî fî Şerhi takrîbi'n-Nevevî**, Dâru İbni Hazm, Beyrût 2009, s.17; Zerkeşî, a.g.e., III/354.
[371] Talat Koçyiğit, **Hadis Târihi**, TDV. Yayınları, Ankara 2003. s.70 .
[372] Zerkeşî, a.g.e., III/360.

Genel olarak muhaddisler tarafından kabul edilmese dahi, Vâkıdi (ö.207), bir kimsenin sahabe olması için bulûğa ermesi gerektiği şartını koşar.[373] Bu, Hz. Peygamber'i (sav.) genç yaşta görüp de rivâyette bulunan sahabileri dışarda bırakmaktadır.

Sahabe olmak için Hz. Peygamber'i (sav.) görmek şart değildir. Buhârî (ö.256), Ahmed b. Hanbel (ö.241) ve Ebû'l-Hüseyn İbnu'l-Kattân (ö.359) gibi bilginler bunu ifade edenler arasında zikredilmiştir.[374]

Sayrafî'ye (ö.330) göre sahabi olduğu bilinmeyen bir kimsenin sahabi olduğunu beyan etmesi yetmez. Bunun yanında bu kimsenin ta'dil edilmesi de gerekir. Aynı şekilde Ebû'l-Hüseyn İbnu'l-Kattân (ö.359) da sahabi olduğu bilinmeyinceye kadar bir kimsenin sahabe kabul edilmeyeceği görüşündedir.[375] Mücerret iddia sahabe kabul edilmek için yeterli değildir.

İbn Mende'ye (ö.395) göre Şa'bi, Said b. Müseyyib gibi Tabiin arasında şöhret bulmuş kişilerden birinin şahitliği sahabenin tespiti için yeterli değildir. Bu kimse meçhul sayılır. İki kişinin rivâyet etmesi durumunda ancak kendisinden rivâyet edilir.[376]

Büyük günah işlediği aktarılan sahabilerin durumu da tartışma konusu olmuştur. Sayrafî (ö.330), Hz. Ömer'in zina şahitliği esnasında sayının dörde tamamlanmamasından dolayı kazf haddi uyguladığı Ebû Bekre'nin fıskına hükmedilemeyeceğini ve rivâyeti ile amel edileceğini ifade etmiştir. Ebû'l-Hüseyn İbnu'l-Kattân (ö.359) ise sahabenin de diğer insanlar gibi rivâyetlerinin kabulü için adalet şartının gerektiği kanaatindedir. Ona göre Velîd içki içtiğinden dolayı sahabe sayılmaz.[377] Fakat genel kabule göre sahabe adildir. Sohbeti sâbit olduktan sonra adaleti için ta'dil edilmeleri beklenmeden adil kabul edilirler.

---

[373] Zerkeşî, a.g.e., III/360.
[374] Zerkeşî, a.g.e., III/361.
[375] Zerkeşî, a.g.e., III/364.
[376] Zerkeşî, a.g.e., III/359.
[377] Zerkeşî, a.g.e., III/358.

(b) Zabt

Râvî, adalet ve zabt açısından güvenilirliği ispat edilirse rivâyeti kabul edilir. Zabttan kasıt hata, yanılma ve unutma gibi hâfızayla ilgili kusurlardır.

Sayrafî (ö.330), bir hadis rivâyetinde hata yapan râvînin diğer rivâyetleri konusunda delil oluşmadan reddedilmeyeceğini ifade eder. Fakat, hataları fazla olursa rivâyetlerinin hiçbiri kabul edilmez. Nesâi (ö.303) de ehli hadisin genel kanaatinin bu olduğunu ifade eder.[378]

(c) Râvînin Fâkih Olması

Rivâyetin kıyasa muhalif olması durumunda Râvînin fâkih olması şartı genel olarak kabul edilmez. Kerhî'ye (ö.340) göre Kitâb ve meşhur sünnet ile çelişmediği sürece kıyasa aykırı olsa da rivâyet kabul edilir. Îsâ b. Ebân (ö.220) ise kıyasa muhalif, fâkih olmayan râvînin rivâyetinin kabul edilmeyeceği kanaatindedir.[379] Sem'âni (ö.489), rivâyette mütesehhil oluşundan dolayı, kıyasın Ebû Hureyre'nin rivâyetlerine tercih edileceği görüşünün, ilk olarak Îsâ b. Ebân (ö.220) tarafından ortaya atıldığını ifade etmiştir.[380] Bu görüş, daha sonra gelen Hanefî usûlcülerin genelinin kabul ettiği görüştür. Fakat bu görüşün Ebû Hanife'ye (ö.150) nispeti kuvvetli değildir.[381] Dehlevî (ö.1176) böyle bir görüşün erken dönem Hanefi imamlarına isnâdının mümkün olmadığını ifade eder. Dehlevî'ye (ö.1176) göre, Ebû Hanife'nin (ö.150) Ebû Hüreyre'nin oruçlu olan kişinin unutarak yiyip, içmesinin orucuna zarar vermeyeceği yönündeki rivâyetini, kıyasa aykırı olmasına rağmen almışlardır. Ebû Hanife'nin (ö.150) "*bu yöndeki haber olmasaydı kıyası tercih ederdim"* sözünü nakleder. Dehlevî (ö.1176) bu tür görüşlerin tahric yoluyla çıkarıldığını ve tahrice dayalı çıkarımların hatalı olabileceğini söylemektedir.[382]

---

[378] Zerkeşî, a.g.e., III/366; Şevkânî, a.g.e.,I/149.
[379] Basrî, a.g.e., II/655; Sem'ânî, a.g.e., I/358; Âmidî, **el-İhkam**, II/142; Subkî, **el-İbhâc**, III/326;Buhârî; **Keşfu'l-Esrâr**, II/551; Zerkeşî, a.g.e., III/372.
[380] Cessâs, a.g.e., III/130; Sem'ânî, a.g.e., I/370.
[381] Bkz. Yiğit, *a.g.e.,* s.232-241.
[382] Şah Veliyullah Ahmed b.Abdurrahîm ed-Dehlevî, **el-İnsâf Fî beyâni'l-Esbâbi'l-İhtilâf,** (thk,Abdulfettâh Ebû Ğudde), Daru'n-Nefais, Beyrût h.1404, s.91.

Daha sonraki Hanefî usûlcülerin Îsâ b. Ebân'a (ö.220) ait bu görüşü kabul etmeleri, görüşün Hanefiler arasında yerleşik bir usûl haline gelmesine sebep olmuştur.

Ebû Ubeyd'e (ö.224) göre sahabe arasında fâkih olmayan yoktur. Çünkü sahabeden bize intikal eden haberlerde Kurân-ı Kerîm'de var olan hükümlerle ilgili sahabilerin Hz. Peygamber'e (sav.) başvurduklarına dair bir nakil yoktur.[383] Ebû Ubeyd'e (ö.224) göre sahabilerin hepsi fâkihtir. Böylece, Ebû Ubeyd (ö.224), bazı Hanefilerin Ebû Hureyre ile ilgili iddialarını cevaplamış olur.

(d) Ravide Aranan Diğer Şartlar

Ravide adalet ve zabt dışında farklı şartlar da aranmıştır. Zahirilere göre haberin kabulü için râvînin "*semi'tu/işittim*" lafzını kullanması gerekir. İbn Sureyc (ö.306) ise böyle bir şartın kabul edilemeyeceği görüşündedir. Böyle bir şartı kabul etmek, birçok hadisi reddetmek anlamına gelir.[384]

Buhârî (ö.256), râvînin rivâyette bulunduğu kişi ile karşılaştığının bilinmesini, haberin sıhhati için şart koşar. Müslim (ö.261) ise böyle bir şartın, daha önce hiç kimse tarafından koşulmadığını gerekçe göstererek reddeder.[385] Yani böyle bir şart Müslim'e (ö.261) göre bid'attir.

Ebû'l-Huseyn İbnu'l-Kattân (ö.359), râvînin kendi rivâyetini inkâr etmesi durumunda rivâyet ile amel edileceği görüşündedir. Ona göre ravi rivâyetini unutmuş olabilir. Sayrafî (ö.330) ise böyle bir haber ile amel edilmeyeceği görüşündedir.[386]

Metinde Aranan Şartlar

Haberin metninde oluşan bilgi, sıhhat bakımından haberin doğruluk veya yalanlığı hakkında yargıda bulunmaya yetmez. Metinde oluşan bilginin, metin dışı kaynaklarla karşılaştırılması sonucunda sıhhati tespit edilir. İsnâd açısından sahîh

---

[383] Zerkeşî, a.g.e., III/363.
[384] Zerkeşî, a.g.e., III/374.
[385] Ebû'l-Huseyn b. El-Haccâc el-Kuşeyrî el-Müslim en-Nisâburî, **Sahîhu Müslim**, Beytu'l-Efkâri'd-Devliyye, Riyâd 1998, s.32; Zerkeşî, a.g.e., III/374.
[386] Sahâvî, a.g.e., II/237; Zerkeşî, a.g.e., III/383.

olan bir haberin kesin bir bilgiyle çelişmesi durumunda rivâyetin bütün anlam ihtimalleri üzerinde durulur. Açık bir çelişki var ise haberin sıhhati değil, bu durumu tartışma konusu olur.

Ahâd haberin metninde oluşan bilginin kendisinden daha güçlü bir delille çelişmesi durumunda daha güçlü olan habere uyarlanmaya çalışılır. Usûlcülerin ve hadisçilerin büyük çoğunluğuna göre hadis usûlü açısından sıhhati sâbit olan bir haber; içerik olarak Kitâb, ma'rûf sünnet veya icma ile çelişmesi durumunda tevil edilir. Tevil imkânı yoksa nesh edilip edilmediği araştırılır. Bu da tespit edilemiyorsa tevakkuf edilir.

Hanefiler arasında yaygın usûl anlayışına göre isnâd bakımından sıhhati ile beraber metinde var olan gizli kusurlardan/manevi inkıta' dolayı hadis reddedilir.[387] Hanefiler arasında yaygın bu tutumun erken dönem Hanefi imamlarına nispeti, zor görünmektedir.[388]

Hadis metninin kıyas ile çelişmesi durumunda Şafiler, Hanefiler ve Mâlikilerin çoğuna göre haber kıyasa tercih edilir. Mâlikilerden, Ebû'l-Ferec (ö.331) ve Ebû Bekr el-Ebherî'ye (ö.375) göre; kıyas, haberden daha evlâdır. İbn Hazm (ö.456), bu iki Mâliki fıkıhçıdan önce hiçbir Müslümanın böyle bir görüş ileri sürmediğini söyler.[389] Hanefilerden Îsâ b. Ebân 'a (ö.220) göre ise ravi fıkhı ile meşhursa rivâyeti kıyasa tercih edilir, aksi takdirde kıyas tercih edilir.[390]

Ravi, rivâyet ettiği habere aykırı amelde bulunuyorsa Hanefilerin çoğunluğuna göre rivayeti reddedilir. Îsâ b. Ebân (ö.220), sahabilerden ileri gelenlerin rivâyet ettikleri hadise aykırı amel etmeleri durumunda -ya tevil ihtimalinin ya da nesh edilme ihtimalinin bulunması dolayısıyla- râvinin amelinin,

---

[387] Bkz. Yunus Apaydın, "Hanefi Hukûkçularının Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi Inkıta Anlayışı", **EÜIFD**, Kayseri 1992.
[388] Bkz. Yiğit, a.g.e., s. 17-28.
[389] İbn Hazm, a.g.e., VII/54.
[390] Cessâs, a.g.e., III/141; Zerkeşî, a.g.e., III/399; Şevkânî, a.g.e.,I/151.

habere önceleneceği kanaatindedir.[391] Sayrafî'ye (ö.330) göre ise râvînin tutumu ile ilgili gerekçesi bilinmediği müddetçe, haber râvînin ameline tercih edilir.[392]

Ahâd haber geneli ilgilendiren "*Umumu'l-Belva*" türünden olması durumunda Hanefilerin çoğuna göre reddedilir. İbn Sureyc (ö.306) ve Mu'tezileden Ebû Abdillâh el-Basrî (ö.369) bu görüşte olanlar arasında zikredilmişlerdir. Îsâ b. Ebân (ö.220) da bu görüşte olanlar arasındadır.[393] Yine Kerhî (ö.340) ve İbn Huveyzimend (ö.390) de haberin kabulü için bu şartı ileri sürer.[394] Ona göre; herkes tarafından bilinmesi gereken vâcibin ancak kendisi ile tamamlandığı rüknü ile ilgili bilginin, geniş bir topluluk tarafından rivâyet edilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde haber reddedilir. Örneğin; namaz gibi herkesi ilgilendiren bir ibadetin geçerli olması için kıbleye yönelmek gerekir. Kıble ile ilgili bilgilerin ahâd yolla gelmesi ona göre kabul edilmez. Namaza ârız olan durumlar gibi sehiv secdesini gerektiren şeyleri bunun dışında tutmuştur. [395]

Kefaret ve hadlerle ilgili gelen haberler ahâd yolla gelse dahi kabul edilir. Ebû Abdillâh el-Basrî (ö.369)[396] ahâd haberlerin hadler konusunda geçerli olmadığı kanaatindedir.[397] Kadı Abdulcabbar (ö.415), Ebû Abdillâh el-Basrî'nin (ö.369), son görüşünün hadler konusunda ahâd haberlerin delil olacağı yönünde olduğunu söylemiştir. Kerhî (ö.340) ise hadler ile ilgili ahâd haberlerin delil olmaması gerekçesini *"şüpheli durumların haddi düşürmesi"* prensibine dayandırır.[398] Çünkü ahâd yolla gelen haber zannidir. Hata ve yanılma ihtimali vardır.

Hanefilerin çoğunluğuna göre ahâd haberin kabul edilebilmesi için Kurân-ı Kerîm'e arz edilmesi gerekir. Onlara göre kitâba muhalif veya ona ziyade olan haberler reddedilir. Bu görüş Îsâ b. Ebân'a (ö.220) nispet edilmiştir.[399] Diğer taraftan

---

[391] Cüveynî, **et-Telhîs**, II/134.
[392] Zerkeşî, a.g.e., III/402.
[393] Cessâs , a.g.e., III/117; el-Âmidî, **el-İhkam,** II/141; Şevkânî, a.g.e., I/153.
[394] Cuveynî, **et-Telhîs**, II/431; Mâzirî, a.g.e., s.524.
[395] Zerkeşî, a.g.e., III/403,404.
[396] Şevkânî, a.g.e., I/153.
[397] Sem'ânî, a.g.e., I/373.
[398] Âmidî, **el-İhkam**, II/141; Zerkeşî, a.g.e., III/405; Şevkânî, a.g.e., I/153 .
[399] Cessâs, a.g.e., III/113; Basrî, a.g.e., II/643; İsnevî, a.g.e., II/59.

mütekellim usûlcülerin geneli ise bu şartı kabul etmezler. Kaffâl (ö.365), Allâh'ın peygambere itâat edilmesini istemesinden ve onun hevâsından konuşmadığını bize bildirmiş olmasından dolayı, Hz. Peygamber'e (sav.) itâatın vâcib olduğunu ifade eder. Kaffâl'a (ö.365) göre; sünnet, ya kitaptaki hükmü pekiştirmek için gelir ya da yeni hüküm getirir. Hz. Peygamber'in (sav.) getirdiği hükmü Allâh'ın belirlediği hüküm olarak kabul ederiz. Yine ona göre kitap ile çelişkili hiçbir sahîh sünnet yoktur. Eğer öyle bir duruma rastlarsak sünnetin kitaptaki hükmü nesh ettiğine hükmederiz.[400] Bu şekilde Kaffâl (ö.365) sünnetin Kitâba arz durumlarının hepsini reddetmiştir.

Râvînin Lafızlarında Aranan Şartlar

Fıkıh ve hadis usûlü eserlerinde ortak işlenen konulardan biri de haberi rivâyet eden râvînin hem hadis metnini hem de hadisin senedini aktarırken kullandığı lafızlardır. Araştırmamızın konusu olan dönem içerisindeki âlimlere de konu ile ilgili görüşler nispet edilmiştir.

Kurân-ı Kerîm'in lafzen rivâyet edilmesi gerektiği konusunda ihtilâf bulunmamaktadır. Çünkü Kurân-ı Kerîm'in lafzı ve terkibi ilahîdir. Kurân-ı Kerîm dışında Hz. Peygamber'den (sav.) aktarılan haberlerin mana yönünden bozulmayacak bir şekilde manen rivâyet edilmesi cumhura göre caizdir. Fakat mana ile rivâyette farklı şartlar koşulmuştur. Sayrafî (ö.330), konu ile ilgili hadislerin iki çeşit olduğunu ifade eder: Bir kısmı te'vile ihtimali olmayan, herkes tarafından açık bir şekilde anlaşılan haberlerdir. Ona göre bu tür hadislerin taşıdıkları manalar korunarak farklı lafızlarla rivâyeti caizdir. Diğer bir grup hadis ise lafzından başka şekilde rivâyet edildiği zaman sıradan insanların anlayamayacakları ancak lafzı ile rivâyet edilmesi gerekenlerdir. Ona göre bu tür rivâyetlerin mana ile rivâyeti caiz değildir.[401]

---

[400] Zerkeşî, a.g.e., III/408.

[401] Muhammed b. İsmâîl el-Emîr es-Sanânî, **Tavdîhu'l-Efkâr Limaânî tenkîhi'l-Enzâr**, (thk. Ebû Abdurrahmân Salâh b. Muhammed), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1997, II/13; Zerkeşî, a.g.e., III/416; Şevkânî, a.g.e., I/159.

Rivâyete bazen ravi kendi yorumunu ekler. Bu durumlarda râvînin rivayetine eklediği açıklayıcı lafızlar tartışma konusu olmuştur. Sayrafî'ye (ö.330) göre aksine bir delil bulunmadığı müddetçe râvînin hadisi açıklayıcı nitelikteki beyanları tercih edilir. Çünkü o hadisin şahididir. Şayet râvînin beyanına aykırı bir delil ortaya çıkarsa bu durumda delil esas alınır. Örneğin, sahabilerden Ebû Saîd, vefâtına yakın bir zamanda yeni elbiselerinin getirilmesini istemiş ve onları giymiştir. Bu durumu izah etmek için *"Kişi elbisesi ile haşredilir"*[402] hadisini delil getirmiştir. Fakat insanların kıyamet gününde çıplak olarak haşr edileceğine dair diğer bir hadis bize elbiseden kastın amel olduğunu bildirmektedir. Bu durumda Ebû Said'in yaptığı bu yorum delilin ortaya çıkmasından dolayı kabul edilemez. Sayrafî (ö.330), Şâfiî'nin (ö.204) de bu görüşte olduğunu belirtir.[403] Böylece râvînin hadis ile ilgili yorumu aksine delil bulunmadığı müddetçe esas alınır.

Senet zincirinin en önemli halkası sahabedir. Sahabilerin, hadisleri aktarırken senedinde kullandıkları lafızların durumu usûl eserlerinde farklı şekillerde işlenmiştir.

Sahabenin hadisleri rivâyet için senette kullandığı ifadeler, farklı şekillerde tasnif edilmiştir. Bu lafızlardan en güçlüsü ve herkes tarafından kabul edilen ifade türü hadisin *"Semi'tu/Yekulu/Haddeseni/Ahberani/Şâfeheni"* lafızlarıyla aktarılmasıdır. Bu şekilde aktarılan haberlerin Hz. Peygamber'e (sav.) râvi tarafından nispetinde kuvvetli bir durumu oluşur. En azından haberin Mürsel olmadığı anlaşılır.

Sahabenin hadisi *"kale Rasulullah/Rasulullah buyurdu ki"* şeklinde aktarması cumhura göre delildir. Çünkü sahabenin senette böyle bir ifade kullanması, hadisin Mürsel olma ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Ama sahabenin genel tutumu incelendiğinde bu lafızları, hadisin, Hz. Peygamber'e (sav.) isnâd edilmesi anlamında kullanıldığı görülmektedir. Eş'arî (ö.324) ise bu tür rivâyetleri sahabe Mürseli kapsamında değerlendirip delil olarak kabul etmez.[404] Bu görüşün Eş'arî'ye (ö.324)

---

[402] Nisabûrî, **el-Müstedrek**, Kitâbu'l-Cenâiz, I/490/no:1260.
[403] Zerkeşî, a.g.e., III/424.
[404] Muhammed b. El-Hasan İbn Fûrek, , **Makâlâtu'ş-Şeyh Ebi'l-Hasani'l-Eş'arî**, Mektebetu's-Sakâfati'd-Dîniyye, Kâhire 2005, s.201; Zerkeşî, a.g.e., III/430.

nispeti kanaatimizce sorunludur. Böyle bir görüş varsa dahi bunun itikadi anlamdaki konular için delil oluşturmayacağı şeklinde anlaşılması bizce daha makuldür.

Sahabenin *"Hz. Peygamber (sav.) bize bunu emretti veya yasakladı"* şeklindeki isnâdını Dâvud ez-Zâhirî (ö.270) delil olarak kabul etmez. Ona göre Hz. Peygamber'e (sav.) ait lafız rivâyet edilmeyinceye kadar bunlar delil kabul edilemez. İbn Hazm (ö.456) da kendi mezhebinin bu yönde olduğunu ifade etmiştir. [405] Büyük çoğunluk ise bunu delil kabul eder.

Sahabenin emredilen veya yasaklanan şeyi meçhul/edilgen çekimle aktarması (bize emredildi/yasaklandı) durumunda bu haber, Şafilerin geneline göre hüccet değeri taşır. Mu'tezileden Ebû Abdillâh el-Basrî (ö.369) de bu görüştedir.[406] Sayrafî (ö.330), Hanefilerden Kerhî (ö.340), el-İsmâîli (ö.371) ve Bağdat Mâlikilerinin çoğuna göre ise böyle bir haberin hüccet değeri yoktur.[407] Çünkü böyle bir haberin Hz. Peygamber'den başkasına ait olma ihtimali vardır. Ebû'l-Hüseyn İbnu'l-Kattân (ö.359); Şâfiî'nin (ö.204) kavlî cedîdine göre böyle bir haberi merfu' saymadığı, kavlî kadiminde ise merfu' saydığı görüşünü aktarmıştır.[408] Sahabenin *"Biz Rasulullah zamanında böyle yapardık"* şeklindeki haberleri ile ilgili olarak Şâfiî âlimlerinden el-İsmâîlî (ö.371) vakf edileceği yönünde görüş belirtmiştir.[409]

Sahabenin haberi *"sünnette böyledir"* ifadeleri ile aktarması durumunda çoğunluğa göre anlaşılan Hz. Peygamber'in (sav.) sünnetidir. Sayrafî (ö.330) ve el-İsmâîlî'ye (ö.371) göre, bu tür rivâyetler sünnetin kime ait olduğu belirtilmediği için vakfedilir.[410] Ancak bu tür haberler karine yolu ile Hz. Peygamber'e (sav.) nispet edilir. Sayrafî (ö.330) ve Kerhî (ö.340) Hz. Peygamber (sav.) ile uzun müddet

---

[405] Ferrâ, a.g.e., III/1000; Zerkeşî, a.g.e., III/431,II/109.
[406] Basrî, a.g.e., II/667.
[407] Sem'ânî, a.g.e., I/387; Subkî, **el-İbhâc**, II/328; Şîrâzî, **Tabsir*a***, I/331; Mahfûz b. Ahmed b. El-Hasan Ebu'l-Hattâb el-Kelûzânî, **et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkh**, (thk. Mfîd Muhammed Ebû Ğamşe), Dâru'l-Medenî, Cidde 1975, III/177; Zerkeşî, a.g.e., III/432; İbn Akîl, a.g.e., III/222.
[408] Zerkeşî, a.g.e., III/424.
[409] Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, III/116.
[410] Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, **Nuzhetu'n-Nazar fi Tavdîhi Nuhbeti'l-Fikri fi Mustalâhi Ehli'l-Eser**, (thk. Abdullâh b. Dayfillâh), Matbaatu Sefîr, Riyâd h.1422, s.236; Ferrâ, a.g.e., III/994; Sanânî, **Tavdîhu'l-Efkâr**, I/242-246; Zerkeşî, a.g.e., III/433; Şevkânî, a.g.e.,I/164.

sohbeti bulunmayan bir kimsenin böyle bir isnâdla aktardığı haberin hüccet olmayacağı kanaatindedirler.[411] Onlara göre, Hz. Peygamber (sav.) ile yeteri kadar sohbeti bulunmadığından ona ait bu rivâyetin ictihâd ve kıyasa dayalı olarak kendi görüşü olma ihtimali vardır. Sayrafî'ye (ö.330) nispet edilen konuyla ilgili iki farklı tutum bu şekilde telif edilmiş olur. Yani ona göre sohbeti uzun olan sahabenin sünnet ile kastettiği Hz. Peygamber'den (sav.) görüp aktardığı durum iken sohbeti az olan kişinin aktardığı haberin ictihâd ve kıyasa dayanma ihtimali yanında sünnet lafzının başkasına da nispet edilme ihtimali vardır.

d) Mürsel Hadis

Hadisçilerin ıstılahında sahabenin veya tabiinin senetteki raviyi atlayarak Hz. Peygamber'e (sav.) dayandırdıkları haberlerdir.[412] Fıkıh usûlcülerinin ıstılahında ise râvînin Hz. Peygamber'i (sav.) görmediği halde hangi tabakadan olursa olsun haberi Hz. Peygamber'e (sav.) nispet etmesidir. Bu anlamıyla senetteki kopukluk ne kadar olursa olsun haberin ravileri düşürülerek Hz. Peygamber'e (sav.) dayandırılmasına mürsel ismini vermişlerdir.[413] Ebû'l-Hüseyn İbnu'l-Kattân (ö.359), işi daha da ileri götürerek tabiinin Hz. Peygamber'den (sav.) rivâyet ettiği veya bir kimsenin görmediği ve o dönemde yaşamayan birinden yapılan rivâyeti mürsel olarak tanımlamıştır.[414] Nitekim Cüveynî (ö.478), Kaffâl'ın (ö.365) "*söz kopuk bir şekilde kimden rivâyet edilirse edilsin mürsel kabul edilir"* dediğini aktarır.[415] Muhtemelen böyle bir tanım, ıstılahi anlamdan çok sözlük anlamı esas alınarak yapılmıştır.

Bizim burada esas alacağımız tanım fıkıh usûlcüleri arasında yaygın olan kullanım olacaktır.

Cumhura göre mürsel, zayıf hadislerden sayıldığından araştırdığımız dönemin bilginlerince hüccet değeri tartışılmıştır. Ahmed b. Hanbel'e (ö.241) nispet edilen iki

---

[411] Sahâvî, a.g.e., I/196; Zerkeşî, a.g.e., III/434; Sanânî, **Tavdîhu'l-Efkâr**, I/242; Şevkânî, a.g.e.,I/164.
[412] Koçyiğit, **Hadis Usulü**., s.68.
[413] Koçyiğit, **Hadis Usulü,** s.69.
[414] Zerkeşî, a.g.e., III/457,458.
[415] Zerkeşî, a.g.e., III/477.

görüşten birine göre mürsel hadisin hüccet değeri vardır.[416] Yine Mu'tezilenin büyük bir kısmına göre delil olarak kabul edilir. Mu'tezileden, Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321), mürsel hadisi delil kabul edenler arasında sayılmıştır. Hanefilerden Îsâ b. Ebân (ö.220), mürsel hadisin hüccet değer ifade ettiği konusunda her halde en iddialı olan kimsedir. Ona göre hadisi aktaran ister sahabe ister tabiin veya tebe-i tabiinden olsun mürsel delil olarak kabul edilir. Kabulü için sadece haberi aktaran kimsenin âlimler arasında makbul ve güvenilir olmasını şart koşar.[417] Yine Mâlikilerden Ebû Ca'fer et-Taberî (ö.310), Ebû'l-Ferec (ö.331) ve Ebû Bekr el-Ebherî'ye (ö.375) göre mürsel hadisin hüccet değeri vardır.[418] İbn Huveyzimendâd (ö.390) ise müsned olarak kabul edilmemesi şartıyla delil olarak kullanılabileceğini ifade etmiştir.[419]

Şâfiî (ö.204) ve Ahmed b. Hanbel (ö.241) mürsel hadisleri kuvvet derecesine göre ayırarak tabiinden bazılarının haberlerini kabul ederken bazılarını kabul etmezler. Yine Ahmed b. Hanbel'in (ö.241) mevkuf hadisi mürsel hadise tercih ettiği görüşü aktarılmıştır.[420] İbn Sureyc (ö.306) ise mürsel hadisin hüküm inşa etmede hüccet değerinin olmadığı, sadece tercihte destekleyici bir delil olduğu görüşündedir.[421]

Îsâ b. Ebân (ö.220) ve Kerhî (ö.340) bütün tabakalardaki mürsel haberler arasında ayrım yapmazlar.[422] Onlara göre önemli olan ilim ehli arasında makbul olan ve şöhret sahibi güvenilir kimselerin bu haberleri aktarmış olmasıdır.

---

[416] Kelûzânî, a.g.e., III/131.
[417] Cessâs, a.g.e., III/146; Zerkeşî, a.g.e., III/458.
[418] Zerkeşî, a.g.e., III/460; Şevkânî, a.g.e.,I/175.
[419] Mâzirî, a.g.e., s.504; Zerkeşî, a.g.e., III/461.
[420] Zerkeşî, a.g.e., III/464.
[421] İbn Fûrek, a.g.e., s.201.
[422] Cessâs, a.g.e., III/146; el-Basrî, a.g.e., II/629; el-Âmidî, **el-İhkam**, II/149; eş-Şîrâzî, **el-Luma'**, s.40; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Huseynî et-Tilmisânî, **Miftâhu'l-Vusûl ilâ binâi'l-Furû' al'l-Usûl**, (thk. Muhammed Alî Ferkûs), Muessesetu'r-Reyyân, Beyrût 1998, s.276; Zerkeşî, a.g.e., III/465.

III. İCMA

A. Tarifi Ve İmkânı

İcma, sözlük anlamı bakımından azmetmek veya ittifak etmek anlamlarına gelir.[423] Mu'tezileden İbn el-Farid (ö.?) icma kelimesinin azmetme anlamını taşıyan fiilden türemiş olduğu fikrini kabul etmez. Çünkü ona göre; azmetme manasındaki icma geçişli iken, usûli anlamdaki icma "**على**" harfi ceriyle geçişli hale gelmektedir. İbn Faris (ö.390) ise usûli anlamdaki icmanın kendi başına da geçişli olabileceğini hatta bu kullanımın daha fasih olduğunu belirtmiştir. Fârisî (ö.377) ise ittifak anlamını ön plana çıkarmaktadır.[424]

İstılahi olarak "*Hz. Muhammed'in (sav.) ümmetinden olan müctehidlerin, Hz. Peygamberin vefâtından sonraki herhangi bir devirde şer'i bir hüküm hakkında ittifak etmeleridir.*"[425] şeklinde tarif edilmiştir.

Mütekellim usûlcülerden Ebû Muhammed el-Kâsım Zeccac (ö.340); ittifakı istenen müctehidlerin kıyamete kadar gelecek bütün müctehidler olmadığını söylemektedir. O, icmanın gerçekleşmesi için, sorunun meydana geldiği asırdaki müctehidlerin görüş birliğinin yeterli olduğunu ifade etmektedir.[426]

Ebû Hüseyn el-Basrî (ö.436), Sayrafi'ye (ö.330) önceki dönemlerde ihtilâfa düşülmüş konularda, sonraki dönem müçtehitlerinin bunlardan biri üzerinde ittifak etmesinin mümkün olmayacağı görüşünü nispet etmiştir.[427] Aynı görüşü Şîrâzî (ö.476), Kaffâl'a (ö.365) nispet eder. Ona göre, sahabenin ihtilâfa düştüğü iki görüşten biri üzerinde tabiin neslinin icmaı, icma sayılmaz.[428] Bu görüşte olanlar

---

[423] Cemaleddin Ebû el-Fadl İbn Manzûr, **Lisanu'l-Arab**, (thk.Abdullâh Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebullâh, Hâşim Muhammed eş-Şazelî), Daru'l-Maârif, Kâhire ty., I/682.
[424] Zerkeşî, a.g.e., III/486.
[425] Şa'ban, a.g.e., s.91.
[426] Zerkeşî, a.g.e., III/487.
[427] Basrî, a.g.e., II/517.
[428] Şîrâzî, **Tabsira**, I/378.

arasında Şâfiî (ö.204), Eş'arî (ö.324)[429], İbn Ebî Hureyre (ö.345), Ebû Alî et-Taberî (ö.350) ve Ebû Hamîd el-Mervezî (ö.362) sayılmıştır.[430]

Abdulazîz el-Buhârî ise böyle bir icmayı kabul eden şâfiîler arasında İbn Ebî Hayrân (ö.310), İstahrî (ö.328) ve Kaffâl'ı (ö.365) sayar.[431] Semâni (ö.489) bunlar arasına Kerhî'yi (ö.340) de ekler.[432] Bu görüşü reddedenler arasında Hâris el-Muhasibî (ö.245), Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321), Ebû Abdillâh el-Basrî (ö.369) sayılmıştır.[433]

Önceki dönemlerde problem ile ilgili ortaya atılmış iki farklı hüküm konusunda sonraki dönem müctehidlerinin üçüncü bir görüş belirtip belirtemeyecekleri hususu araştırmamızın konusu olan dönemde tartışılan konulardandır. İhtilaf edilen en az iki görüşün dışında üçüncü bir görüşü kabul etmeyenler meselenin iki ihtimalli olduğunun icma ile belirlendiğini iddia ederler. Bu, cumhurun görüşüdür. Bunlar arasında Sayrafî (ö.330), İbnu'l-Kattân (ö.359) ve Kaffâl (ö.365) sayılmıştır.[434] İbn Huveyzimendâd'a (ö.390) da bu görüş nispet edilmiştir.[435] Dâvud (ö.270), buna karşı çıkmıştır. Ona göre ihtilâf edilmiş bir mesele icma sayılmaz. İcma sayılmadığından konu ile ilgili farklı bir ictihâd mümkündür. Farklı bir görüşün ifade edilmiş olması icmayı bozmaz.[436] Bu görüşler daha çok sahabe döneminde meydana gelen durumlar ile ilgilidir. Diğer dönemlerde gerçekleşecek icma ile ilgili bu tür ayrıntılı tartışmalar yapılmamıştır.

---

[429] İbn Fûrek, a.g.e.,s.201-203.
[430] Zerkeşî, a.g.e., III/574.
[431] Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, III/366; Zerkeşî, a.g.e., III/574; Sem'ânî, a.g.e., II/30; İbnu'n-Neccâr, a.g.e.,II/273.
[432] Sem'ânî, a.g.e., II/30; Zerkeşî, a.g.e., III/574.
[433] Basrî, a.g.e., II/497; Ebyârî, a.g.e., II/904; Zerkeşî, a.g.e., III/574; İbnu'n-Neccâr, a.g.e.,II/273.
[434] Zerkeşî, a.g.e., III/580; Ermevî, a.g.e., II/61.
[435] Ebu'l-Velîd el-Bâcî, **İhkâmu'l-Fusûl fîAkâmi'l-Usûl**, (thk. Abdulmecîd Turkî), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 1995, s.498.
[436] Zerkeşî, a.g.e., III/580.

Ebherî (ö.375), sahabe neslinde meydana gelen ihtilafın sonraki dönemdeki icmanın gerçekleşmesine engel olduğunu ifade eder. Ona göre, sahabe vefat etmişse de, muhalif görüşü sonraki dönemlerde yaşamaktadır.[437]

İbn Sureyc'e (ö.306) nispet edilen görüşe göre yeryüzünde bir müctehid kalsa, onun tek başına vereceği herhangi bir problemdeki görüş icma sayılır.[438] İbnu'l-Kattân (ö.359), İbn Ebî Hureyre'ye (ö.345) icmanın gerçekleşmesi için en az iki veya daha fazla müçtehidin bulunması gerektiği görüşünü nispet eder.[439] Çünkü icmanın sözlük anlamındaki ittifak en az iki kişi ile gerçekleşir.

Bazı gruplar, icmanın gerçekleşmesinin mümkün olmadığı kanaatindedir. Sayrafî (ö.330), icmanın imkânını kısmen kabul eden bir gruptan bahseder. Bu kimseler; hikâye yolu ile Hz. Peygamber'den aktarılan bilgiler konusunda icmanın mümkün olduğu, ictihâdi konularda ise mümkün olmadığı kanaatindedirler. Ebû'l-Hüseyn İbnu'l-Kattân (ö.359) ise icmanın gerçekleşmesinin imkânını tartışanların aslında özel icmayı kastettiklerini ifade eder. Herkesin katıldığı icma konularında ise ona göre ihtilâf yoktur.[440] Subkî (ö.756) de kimilerinin, Ahmed b. Hanbel'in (ö.241) icmanın gerçekleşmesinin uzak bir ihtimal olduğu görüşünde olduğunu aktarmıştır.[441]

Ahmed b. Hanbel'e (ö.241) icma gerçekleşse de onu bilme imkânının olmadığı görüşü nispet edilmiştir. Onun bu konudaki kanaatleri ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Oğlunun ondan aktardığına göre o şöyle söylemiştir: *"Kim icma iddiasında bulunursa şüphesiz ki yalan söylemiş olur. Çünkü insanların ihtilâf etme ihtimali vardır."*[442] Bu ifadelerden icmanın mümkün olmadığı sonucu çıksa dahi yine onun icmayı kabul ettiğine dair birçok görüşü bulunmaktadır. İbn Teymiyye (ö.728) ise Ahmed b. Hanbel'in (ö.241) icma ile kastettiği şeyin sahabe

---

[437] İbnu'l-Kassâr, a.g.e., 159-160.
[438] Zerkeşî, a.g.e., III/558; Şevkânî, a.g.e.,I/237.
[439] Zerkeşî, a.g.e., III/558; Şevkânî, a.g.e.,I/237.
[440] Zerkeşî, a.g.e., III/488.
[441] Subkî, **el-İbhâc**, II/351.
[442] Cemâluddin Ebî Ömer b. Ömer Ebî Bekr b. Hâcib, **Muhtasaru Münteha's-Sûl ve'l-Emel fî İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel,** (thk. Nezîr Hamâdû), Dâru İbn Hazm, Beyrût 2006, I/435; İbn Akîl, a.g.e., V/104; Zerkeşî, a.g.e., III/489

icması olduğunu belirmektedir.[443] İsfehanî (ö.688) de Ahmed b. Hanbel'in (ö.241) bilinemeyeceğini belirttiği icmanın sahabe icması dışındaki icma olduğunu ifade etmektedir.[444]

B. Hüccet Olma Değerı

İmamiye Şia'sı ve Nazzâm (ö.231) dışındaki âlimlerin çoğunluğuna göre icma şerî anlamda hüccet kabul edilir.[445] Nazzâm'a (ö.231) göre hata olma ihtimali bakımından ümmetin icmaı ile bireysel ictihâdlar arasında fark yoktur. Bireysel görüşlerin katî olma ihtimali olduğu gibi icma ile oluşan bilgilerin hatalı olma ihtimali vardır. Nazzâm'ın (ö.231) icma ile kastettiği şey sonraki usûlcüler arasında tartışılmıştır. İbn Kudâme (ö.620) onun örfe ve dile aykırı bu görüşünü fikrindeki kötülüğü gizlemek için ifade ettiğini belirtir.[446]

Ebû'l-Huseyn el-Hayyat (ö.300) ise icmanın delil olmadığı görüşünün ona nispetini kabul etmez. Onun hakkında yalancıların uydurduğu bir görüş olduğunu belirtir. Yine Câhız (ö.255), Nazzâm'a (ö.231) hükmün akıl, kitâb ve icma ile bilinebileceği görüşünü nispet etmiştir.[447] Serahsî (ö.483) onun icmanın delil olmadığı ile ilgili görüşünü şöyle izah eder: İcma, yanılma ihtimali olan fertlerden oluşur. Dolayısıyla nasıl ki icmadaki fertler masum değilse bunların üzerinde birleştiği hüküm de masum olmaz.[448] Kanaatimiz, Nazzâm'a (ö.231) nispet edilen yaygın görüşün doğru olduğu yönündedir. Çünkü; Nazzâm'a (ö.231) göre doğruluk veya yanlışlık, onu aktaranların çokluk veya azlığına göre değil haberin bizatihi kendisine bağlıdır.

---

[443] Takiyyuddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhlîm İbn Teymiyye el-Harrânî**, el-Feteva'l-Kubrâ**, (thk. Muhammed Abdulkadîr Atâ, Mustafâ Abdulkadîr Atâ), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987, VI/286.

[444] Subkî, **el-İbhâc**, II/352; Zerkeşî, a.g.e., III/489; Şevkânî, a.g.e.,I/196.

[445] İbn Kuteybe icmayı ilk inkar eden kişinin Nazzâm (ö.231) olduğunu söyler. Bkz. Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe, **Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs**, (thk. Abdulkadîr Ahmed Atâ), Müessesetu'l-Kutubi's-Sakâfe, Beyrût 1988, s.37.

[446] Abdullâh b. Ahmed b. Kudâme el-Makdîsî Ebû Muhammed İbn Kudâme, **Ravdatu'n-Nâzir Ve Cennetu'l-Menâzir,** (thk.Abdulazîz Abdurrahman es-Said), Câmia İmam Muhammed b. Es-Suud, er-Riyâd h.1399, s.131.

[447] Cuveynî**, el-Burhân**, I/434; Cuveynî**, et-Telhîs**, III/8; Zerkeşî, a.g.e., III/490,491.

[448] Ferrâ, a.g.e., IV/1064; Serahsî, a.g.e., I/295

Dâvud ez-Zâhirî (ö.270) sadece sahabe neslindeki icmanın bağlayıcı olduğunu belirtmiş, diğer asırlarda gerçekleşecek icmanın ise bağlayıcı olmadığını ifade etmiştir.[449] İbnu'l-Kattân (ö.359) da bu görüşü ona nispet eder. Ahmed b. Hanbel'e (ö.241) de sahabe nesli dışındaki icmanın bağlayıcı olmadığı görüşü nispet edilmiştir.[450]

Usûlcülerin geneli icmanın kesin bilgi doğuran bir delil olduğu kanaatindedir. Sayrafî (ö.330) de bu görüşte olanlar arasında sayılmıştır.[451]

İcma, neshe ihtimali olmayan, kıyamete kadar hükmü devam eden bir delildir. İbn Dâvud (ö.297) ve İbn Sureyc (ö.306) ise icmanın daha sonraki bir dönemde farklı bir delilin ortaya çıkması ile değişebileceği kanaatindedir.[452] Bu görüşün onlara nispeti tahric yolu ile gerçekleşmiştir.

İcma gerçekleştikten sonra, ona muhalif sonraki dönemlerde farklı bir icmanın gerçekleşmesi cumhura göre mümkün değildir. Fakat Mu'tezileden Ebû Abdillâh el-Basrî'ye (ö.369) göre böyle bir icmanın gerçekleşmesi mümkündür.[453] Böyle bir görüş, icmanın kati oluşuna uygun olmayan bir görüştür. İcma edilen görüş ismet sahibi ümmetten sadır olmuşsa bu durumda muhalif bir icmanın oluşması hakikatin çatışması anlamına gelir.

Sayrafî (ö.330), İbnu'l-Kattân (ö.359) ve Kaffâl'a (ö.365) göre icma eski ümmetler için de hüccet idi. İbn Ebî Hureyre (ö.345) ise eski kavimlerin görüş birliğinin delil olmadığını belirtmiştir. Çünkü biz Hıristiyan ve Yahudilerin Hz. İsa'nın (as) öldürüldüğü konusundaki icmasını kabul edemeyiz.[454]

---

[449] İbn Berhân, a.g.e., II/77; Ferrâ, a.g.e., IV/1091.
[450] Ebyârî, a.g.e., II/922; Zerkeşî, a.g.e., III/527-528.
[451] Zerkeşî, a.g.e., III/492; Şevkânî, a.g.e.,I/209.
[452] Zerkeşî, a.g.e., III/486.
[453] Zerkeşî, a.g.e., III/570.
[454] Zerkeşî, a.g.e., III/497.

C. İcmanın Senedi

İcma sonucunda oluşan hükmün dayandığı bir delilin varlığı gereklidir. Çünkü insanların ortak görüşü rütbece diğer insanları bağlamaya yeterli değildir. Bundan dolayı icma ile hükme bağlanan konuların şerî bir dayanağının bulunması gerekir.

İcmayı kabul edenler, icmanın senedinin kitap veya sünnet olduğu konusunda görüş ayrılığına düşmemişlerdir. Kıyasın icmaya dayanak olup olamayacağı meselesi ise araştırmamızın kapsadığı dönem içerisinde tartışılan konular arasında yer alır. Kaffâl (ö.365), sahabenin Hz. Ebûbekir'i halife seçme konusundaki ittifakının dayanağını kıyas olarak gösterir. Nitekim onlar, sonucunda icma oluşmuş bu hükme, Hz. Peygamber'in (sav.) hastalığı sırasında onu imam tayin etmesine kıyas ederek ulaşmışlardır.[455] İbnu'l-Kattân (ö.359), açık bir illete dayalı kıyas üzerine, icmanın vukuu konusunda mütekellim usûlcüler arasında ihtilâfın olmadığını fakat kıyası şebehe dayalı icmanın vukuu ile ilgili ihtilâfın var olduğunu aktarır.[456] Şâfiî fıkıhçı Ebû Bekr el-Fârisî (ö.377); celî kıyasa dayalı icmanın gerçekleşmesini mümkün görürken, hafî kıyasa dayalı icmanın gerçekleşmesini mümkün görmez.[457]

Sayrafî (ö.330) ise kıyasa dayalı icmanın gerçekleşmesinin mümkün olmadığı kanaatindedir. Çünkü kıyasa dayalı ictihâdi bir konuda görüş birliğinin gerçekleşmesi mümkün değildir. İnsanların, bir görüşte ittifak etmeleri, ancak onları bağlayan bir delille mümkün olur. Bu da kıyas dışında başka bir delildir.[458] Onun bu tutumu, kıyası senet olarak kabul etmemesinden çok, kıyas üzerine gerçekleşmiş icmanın imkânını kabul etmemesinden kaynaklanır.

Zahiriler kıyası kabul etmediklerinden onun, icmaya mesned oluşunu da doğal olarak kabul etmezler. İbn Cerîr et-Taberî (ö.310), kıyası delil kabul etmekle beraber kıyasa dayalı icmanın sıhhatinin kesin olmayacağı kanaatindedir.[459] İbnu'l-

---

[455] Zerkeşî, a.g.e., III/500.
[456] Zerkeşî, a.g.e., III/501.
[457] Zerkeşî, a.g.e., III/502.
[458] Zerkeşî, a.g.e., III/500; Şevkânî, a.g.e.,I/210.
[459] İbn Akîl, a.g.e., 5/167.

Kattân (ö.359), İbn Cerîr et-Taberî'nin (ö.310) bu görüşüne karşılık, ahâd haberin zanni olmasına rağmen onu icmanın senedi olarak kabul etmesini bir çelişki olarak ileri sürer. Ona göre âhad haber senet olabiliyorsa aynı şekilde kıyas da icmaya senet olabilir. Bakillânî (ö.403), İbn Cerîr et-Taberî'nin (ö.310) bu görüşünün sebebini aklen böyle bir icmanın gerçekleşmesini mümkün görmemesine bağlar. Yine Mu'tezileden Ca'fer b. Mübeşşir (ö.234) de kıyasa dayalı icmanın gerçekleşmesini mümkün görmeyenler arasında sayılır.[460] Şîrâzî (ö.476), İbn Cerîr et-Taberî'nin (ö.310) görüşünün gerekçesini şu şekilde açıklar: "*Ona göre icmanın kitap ve sünnete dayanması şarttır. Çünkü bunlar semiyattandır. Fakat kıyas ise ictihâda dayanır. İctihâd ise bir illet veya mana sonucunda ortaya çıkar. Kıyas sonucunda oluşmuş görüş her ne kadar ortak kanaatmiş gibi görünse dahi her bir müçtehidin kıyas sonucunda ulaştığı ictihâdının illeti farklı olabilir. Bunun bilinebilmesi mümkün olmadığından kıyas icmaya mesned olmaz.*"[461] Serahsî (ö.483) ise İbn Cerîr et-Taberî'nin (ö.310) kati olan bir hükme, zanni bir delilin dayanak olamayacağı kanaatini nispet eder. Onun bu görüşünü biraz daha ileri götürerek haberi vahidi dahi icmaya dayanak olarak kabul etmediği görüşünü ona nispet eder.[462] Çünkü ahâd haber de zannîdir.

İcma ile örtüşen ahâd haberdeki zanniliğin ortadan kalkacağı, genelin görüşüdür. Ama Mu'tezileden Ebû Abdillâh el-Basrî'nin (ö.369) ise haberin zanni olmaya devam edeceği görüşünde olduğu bildirilmiştir.[463] Ona göre icmanın dayanağı farklı bir delil de olabilir.

D. İcmanın Şartları

İcmanın meydana gelebilmesi için bazı şartları taşıması gerekir. Araştırmamızın konusu olan dönemde icmanın gerçekleşmesi için ileri sürülen şartları şu şekilde özetleyebiliriz:

---

[460] Cüveynî, **et-Telhîs**, III/105; Şîrâzî, **el-Luma'**, s.47; Sem'ânî, a.g.e., I/474; Âmidî, **el-İhkam**, I/346; Zerkeşî, a.g.e., III/501.
[461] Şîrâzî, **Tabsira**, I/372; Cüveynî, **et-Telhîs**, III/107; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I/153.
[462] Serahsî, a.g.e., I/302.
[463] Âmidî, **el-İhkam**, I/350; Zerkeşî, a.g.e., III/504.

a. İcmanın gerçekleşmesi için bilginlerin ittifak halinde olması gerekir. Bu tür icmaya "*İcma-ı Has*" denmektedir. Avamın yaptığı icmanın ise şerî bir anlamda bağlayıcılığı yoktur.

İcmada görüşü makbul olan kişinin icma edilen konuda uzman olması gerekir. Yani fıkıhta icma edeceklerin fıkıh bilgini, kelâmda icma edeceklerin kelâm bilgini olmaları gerekir. İbn Cinnî (ö.392) nahivcilerin nahiv konusundaki icmalarını hüccet kabul etmemiştir.[464] Çünkü dilin konuları şerî mesele değildir.

Usûl bilginlerinin fıkhi konulardaki muhalefetlerinin geçerliliği tartışılmıştır. Usûlcülerin büyük bir kısmına ve Ebû'l-Huseyn b. el-Kattân'a (ö.359) göre usûlcülerin fıkhi konulardaki aykırı görüşü icmayı etkilemez. Çünkü problemlerin çözümü konusunda fetva makamında değildirler. Onlar, kendilerine bir şey sorulduğunda fetva veremezler.[465]

Sayrafî (ö.330), fıkıh ilmi dışında derinleşen âlimlerin fıkhi konulardaki görüşlerinin icmayı etkilemeyeceğini ifade etmiştir. Ona göre kelâmda uzmanlaşmış biri, bu ilmin bütün inceliklerini bilse dahi fıkhi anlamda vereceği hükmün icmayı etkilemesi söz konusu olmaz.[466] Bu görüş Kerhî'ye (ö.340) de nispet edilmiştir.[467]

Kâfir olmayan kıble ehli bid'atçıların icmadaki konumları yine tartışma konusu olmuştur. Sayrafî (ö.330), konu ile ilgili iki türlü bid'atçinin bulunduğunu belirtmiştir. Bunlardan birincisi bid'at ehlinden olup da fıkıhta ictihâd düzeyinde uzmanlaşan kimselerdir. Bunlar icma ehlinden sayılırlar. İkinci gruptakiler ise ictihad ehli olmayıp nakil yapan kimselerdir. Bunlar icma eden bilginler arasında değerlendirilmezler.[468]

İbnu'l-Kattân'a (ö.359) göre ise bid'atçılar icma ehlinden sayılmazlar. Ona göre Haricilerin icmasının kabulü için kendilerine nispet edilen bir usûllerinin

---

[464] Zerkeşî, a.g.e., III/513.
[465] Zerkeşî, a.g.e., III/513; Şevkânî, a.g.e.,I/233.
[466] Zerkeşî, a.g.e., III/514; Şevkânî, a.g.e.,I/233.
[467] Serahsî, a.g.e., s.312.
[468] Zerkeşî, a.g.e., III/515; Şevkânî, a.g.e.,I/213.

bulunması gerekir. Hâlbuki onlar dinin aslını kendilerinden aldığımız seleflerimizi, tekfir etmektedirler.[469] Bundan dolayı onlar icma ehlinden sayılmazlar. Yine tahric yolu ile Ahmed b. Hanbel'e (ö.241) bid'atçilere itibar edilmeyeceği görüşü nispet edilmiştir.[470]

Ebû Mansûr (ö.429), İbn Ebî Hureyre'nin (ö.345) Zahirileri avamdan saydığını aktarmıştır. Ona göre Zahirilerin, furû ile ilgili görüşlerine itibar edilmez. Fakat usûli görüşleri dikkate alınır.[471]

b. İcmanın gerçekleşmesi için aynı asırda yaşayan bütün müctehidlerin ittifakının gerekliliği cumhurun görüşüdür. Kerhî (ö.340), icmanın gerçekleşmesi için bütün müctehidlerin görüş birliği içinde olmasını şart koşmuştur.[472] Kaffâl (ö.365) da bunu delillendirmek için İbn Abbâs'ın avl konusunda diğer sahabilerin ortak görüşüne aykırı fetvasını delil getirir. İbn Abbâs'ın bu muhalefeti icmayı bozmuştur. Sahabiler de bunu bu şekilde kabul etmişlerdir. İbn Abbâs, icmanın kendisi ile gerçekleştiği icma ehlinden biridir. Onun muhalefeti ile bir icmanın gerçekleşmesi mümkün değildir. Sayrafî (ö.330) ve İbnu'l-Kattân (ö.359) da bu görüşü doğrulamıştır.[473]

Ahmed b. Hanbel'e (ö.241) nispet edilen iki görüşten birine, Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât (ö.300) ve İbn Cerîr et-Taberî'ye (ö.310) göre bir veya iki kişinin muhalif olduğu genel kanaat icma sayılır.[474] Bu görüş, icmadaki ittifak anlamına aykırıdır. Genelin kanaati, icmada herhangi bir muhalif görüşün olmaması gerekir, şeklindedir.

Sayrafî (ö.330), problemin yaşandığı sahabe nesline yetişip de tabiinden olan kişilerin muhalefetini sahabenin icmasını bozan bir durum olarak görür. Yalnız O,

---

[469] Zerkeşî, a.g.e., III/515;Şevkânî, a.g.e.,I/214.
[470] Zerkeşî, a.g.e., III/504.
[471] Zerkeşî, a.g.e., III/518-519.
[472] Serahsî, a.g.e., s.316; Zerkeşî, a.g.e., III/522.
[473] Zerkeşî, a.g.e., III/522; Şevkânî, a.g.e.,I/234.
[474] Sem'ânî, a.g.e., II/12; Şîrâzî, **Tabsira**, I/361; İbn Kudâme, **Ravdatu'n-Nâzir**, I/142; Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, III/363; Âmidî, **el-İhkam**, I/310; Zerkeşî, a.g.e., III/522; İbn Berhân, a.g.e., II/94; İbn Akîl, a.g.e., V/135; Şevkânî, a.g.e.,I/234.

tabiinden olan bu kimsenin, ayrıca problemin yaşandığı dönemde ictihâd ehliyetine haiz olması gerektiği şartını koşar.[475]

Sahabe neslinden olup da problemin yaşandığı dönemde ictihâd ehliyetini kazanmamış olan kimsenin daha sonraki dönemlerde ictihâd ehliyetine ulaşması durumunda muhalefeti, genelin kabulüne göre icmayı etkilemez. Kaffâl (ö.365) burada iki görüşün olduğunu aktarır. Bunlardan biri yukarıdaki görüş, diğeri ise İbn Abbâs'ın muhalefetini delil gösteren ikinci görüştür. Bu görüşe göre sonraki dönemlerde ictihâd ehliyetini kazanmış biri, sahabe icmaını bozabilir. Bu konuda Kaffâl (ö.365), sahabe döneminde yaşanmış bir hadise sırasında ictihâd ehliyetine haiz olmayan bir kimsenin sonraki dönemde icmaya muhalif görüş belirtme hakkının olmadığını belirtmiştir.[476] Yani kendisinin aktardığı iki görüşten birincisini savunmuştur.

c. İcmanın gerçekleşmesi için usûlcülerin çoğuna göre icmanın gerçekleştiği asrın bitmesi ve o dönemde yaşayan müctehidlerin vefât etmesi gerekmez. Bu görüş sahipleri arasında Kalânisî (ö.?) ve Kerhî (ö.340) sayılmıştır.[477]

Ahmed b.Hanbel (ö.241), Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303) ve Eş'arî'ye (ö.324)[478] göre icmanın geçerli hale gelmesi için dönemin bitmesi ve icma ehlinin vefât etmesi gerekir.[479] Sayrafî de (ö.330) bu görüşte olanlar arasında sayılır.[480]

E. Sukûtî İcma

İcma ile ilgili olarak araştırmamızın konusu olan dönem içerisinde tartışılan konulardan biri de sukûtî icmadır. İctihâd ehliyetine sahip bir grubun beyan ettiği görüş kendilerine ulaştığı halde diğer müctehidlerin buna karşı çıkmadan sessiz kalması dolayısıyla oluşan icmadır.

---

[475] Zerkeşî, a.g.e., III/525.
[476] Zerkeşî, a.g.e., III/526.
[477] Zerkeşî, a.g.e., III/572.
[478] İbn Fûrek, a.g.e.,s.201.
[479] Basrî, a.g.e., II/538; Zerkeşî, a.g.e., III/553.
[480] Zerkeşî, a.g.e., III/572.

Sukûtî icmanın gerçekleşmesi için Sayrafî'nin (ö.330) belirttiği gibi icmaya konu olan görüşün aynı asırda yaşayan bütün müçtehitlere ulaşması gerekir.[481]

Yine Sayrafî (ö.330), Ebû İshâk el-Mervezî (ö.340) ve İbnu'l-Kattân'a (ö.359) göre böyle bir icma sadece sahabe döneminde gerçekleşir. Diğer asırlarda böyle bir icma türü kabul edilmez.[482]

Sayrafî'ye (ö.330) göre bir kimsenin "*Bu görüşe muhalif kimseyi bilmiyorum*" mücerret sözü, icma sayılmaz. İbnu'l-Kattân'a (ö.359) göre ise böyle bir ifade ilim ehlinden sadır olmuşsa, görüş icma sayılır. Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö.294) de bu görüşte olanlar arasında zikredilmiştir.[483]

Sukûtî icmanın delil oluşu ile ilgili farklı kanaatler ileri sürülmüştür. Dâvud (ö.270) ve İbn Dâvud'a (ö.297) göre sukûtî anlamda meydana gelen görüş birliğine icma ismi verilmeyeceği gibi bunun herhangi bir hüccet değeri de yoktur.[484]

Mâlikilerin ve Hanefilerin büyük çoğunluğuna göre; böyle bir icma hem icma sayılır hem de hüccet değeri taşır. Kerhî (ö.340) de bu görüş sahipleri arasında sayılmıştır.[485] İbnu'l-Kattân'a (ö.359) göre de böyle bir görüş birliği icma ismini alır. Ona göre her ne kadar gerçek anlamıyla görüş birliği yok gibi görünse dahi istidlâl yolu ile diğer müctehidlerin sukutu onay kabul edilir.[486] Bu onayla birlikte diğer müctehidler de bu görüş birliği dâhilinde kabul edilerek oluşan birliğe icma ismi verilir.

Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321) ve Sayrafî (ö.330) ise böyle bir görüş birliğini hüccet olarak kabul etmekle beraber onlara göre bu tür görüş birliği icma olarak isimlendirilmez.[487]

---

[481] Zerkeşî, a.g.e., III/547.
[482] Zerkeşî, a.g.e., III/549.
[483] Zerkeşî, a.g.e., III/559; Şevkânî, a.g.e.,I/238.
[484] Zerkeşî, a.g.e., III/538.
[485] Zerkeşî, a.g.e., III/539.
[486] Zerkeşî, a.g.e., III/541.
[487] Basrî, a.g.e., II/333; Subkî, **el-İbhâc**, II/380; Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, III/340; İsnevî, a.g.e., II/106; Zerkeşî, a.g.e., III/542; Ermevî, a.g.e., II/66; Şevkânî, a.g.e.,I/224.

Ahmed b. Hanbel'e (ö.241) nispet edilen bir görüşe, Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303) ve İbnu'l-Kattân'a (ö.359) göre böyle bir görüş birliği dönemin bitimi şartıyla icma sayılır. Yani dönem içerisinde yaşayan müctehidlerin vefât etmeleri şartı koşulur.[488] Çünkü müçtehidin yaşadığı dönem içerisinde görüşünden vazgeçme veya meseleyi derinlemesine tekrar incelemesi mümkündür.

İbn Ebî Hureyre (ö.345) ise sukûtî olarak gerçekleşen icmanın fetva niteliğinde olması durumunda icma sayılacağı görüşündedir. Hâkimin veya imamın vereceği hüküm niteliğinde olursa bu icma sayılmaz. Ona göre böyle bir durumda hâkimin veya imamın çevresindekiler rızaları olmadan dahi görüş belirtmeden susabilirler.[489] Ebû İshâk el-Mervezî (ö.340) ise bunun tam tersini iddia eder. Ona göre hâkim hükmünü istişare sonucunda verir. Böyle bir durumda icmanın gerçekleşme ihtimali daha yüksektir. Ona göre verilen fetvalarda sukûtî icma gerçekleşmez.[490] Bu görüş İbnu'l-Kattân (ö.359) tarafından Sayrafi'ye (ö.330) nispet edilmiştir.[491]

IV. KIYAS

A. Tanımı Ve Kapsamı

Kıyas; sözlükte takdir, tesviye (eşitleme), müşabehet ve mümaselet gibi anlamlara gelmektedir. Dönemin usûlcülerinden Sayrafî (ö.330), kıyası "*Kişinin iki şeyi gözlem veya fikir veya her ikisi yolu ile ortak özelliklerde bir araya getirmesi'*"[492] şeklinde tanımlamaktadır.

---

[488] Basrî, a.g.e., II/334;; Subkî, **el-İbhâc**, II/380; İsnevî, a.g.e., II/107; Zerkeşî, a.g.e., III/543; Şevkânî, a.g.e.,I/224,225.

[489] Sem'ânî, a.g.e., II/5,8; Şevkânî, a.g.e.,I/31,255; Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, III/342; Süleymân b. Abdulkavî b. el-Kerîm et-Tûfî, **Muhtasar Ravdatu'n-Nâzır**, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî), Muessesetu'r-Risâle, yy. 1987, III/79-80; Zerkeşî, a.g.e., III/544; Ermevî, a.g.e., II/66; İbn Akîl, a.g.e., V/208.

[490] Subkî, **el-İbhâc**, II/381; Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, III/340; Zerkeşî, a.g.e., III/544-545; İbn Mibred, a.g.e., s.255; Şevkânî, a.g.e.,I/31,255.

[491] Şevkânî, a.g.e.,I/255.

[492] Zerkeşî, a.g.e., IV/4.

Istılahi olarak ise kıyas, ortak illet sebebiyle aslın hükmünü *fer'*e vermek şeklinde tanımlanır. Kıyasın tanımının mümkün olup olmadığı konusu usûl eserlerinde tartışılmıştır. Araştırmamızın konusu olan dönemin usûlcülerinden Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321) kıyası, *"Bir şeyi başka bir şeye hamledip, hamledilen şeyin hükmünü onun üzerinde icra etmek*"[493] şeklinde tanımlamıştır. Zerkeşî (ö.794), Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö.321) kıyasın rükünlerinden olan illeti tanımında zikretmediği için bu tanımın batıl olduğunu ifade etmiştir.[494] Âmidî (ö.631), tanımda kullanılan "*şey*" kelimesinin kullanımını ademi ve imkansız olanı içermediğinden dolayı eleştirir.[495]

İbn Ebî Hureyre (ö.345), Şâfiî'ye (ö.204), kıyası ictihâd ile aynı anlamda kullandığı görüşünü nispet eder.[496]

Yine nassların ferleri kapsamına alacak şekilde bir genişliğe sahip olduğu, dolayısıyla kıyasa ihtiyaç duyulmadığı, nassların bulunduğu yerde kıyasın kullanılmayacağı görüşü ileri sürülmüştür. Ahmed b. Hanbel (ö.241), Şâfiî'den (204) kıyasın zaruret durumunda kullanılacak bir delil olduğu görüşünü aktarmıştır. İbn Hazm da Ahmed b. Hanbel'in (ö.241) *"Hadiste seni reyden müstağni kılacak şey varken onu niye kullanıyorsun"* sözünü aktararak nassların kıyasa ihtiyaç bırakmayacak genişlikte olduğu görüşünü ona nispet etmeye çalışır. [497] Ama, Ahmed b. Hanbel'e (ö.241) kıyası kabul ettiğine dair nispet edilen görüşler, yukarıdaki sözü nassın varlığı durumunda kıyasın kabul edilemeyeceği şeklinde yorumlanmalıdır.

Sayrafî (ö.330), kıyastan elde edilecek şeye Allâh'ın hükmü denilmeyeceğini söyler. Çünkü; nass ile sâbit olan şeye ancak bu isim verilir. Kıyas ile elde edilen şey ise ictihâd sonucunda elde edilmiştir. Her ne kadar bazı ictihadlarda Allâhın hükmü bulunma ihtimali olsa da "*Allâh'ın hükmü*" demekten sakınılması gerekir. Ona göre bu ifade kullanılacaksa bu kaydın göz önünde bulundurulması lazımdır.[498] Yine kıyas

---

[493] Basrî, a.g.e., II/697; Âmidî, **el-İhkam**, III/230; Merdâvî, a.g.e., VII/3124.
[494] Zerkeşî, a.g.e., IV/5.
[495] Âmidî, **el-İhkam**, III/230.
[496] Zerkeşî, a.g.e., IV/9; Krş. Şâfiî, a.g.e., s.477-478.
[497] Âl İbn Teymiyye, a.g.e., s.359,361; Zerkeşî, a.g.e., IV/11.
[498] Zerkeşî, a.g.e., IV/11.

yolu ile elde edilen şeyi din kabul edip etmeme, araştırmamızın konusu olan dönemin âlimlerince tartışılmıştır. Mu'tezileden Ebû Huzeyl (ö.235), kıyas sonucunda elde edilen şeyin hiçbir şekilde din olarak nitelenemeyeceğini ileri sürmüştür. Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303) ise kıyas sonucunda elde edilen hükmün vücup ifade ederse din olarak nitelendirilebileceğini, aksi takdirde din olarak nitelendirilemeyeceğini ifade etmiştir.[499]

B. Hüccet Değeri

Mütekellim ve fukahanın büyük çoğunluğu kıyasın şerî bir delil olduğu kanaatindedirler. Ahmed b.Hanbel'in (ö.241) "*Kıyastan kimse müstağni kalamaz*" dediği rivâyet edilmiştir.[500] Nazzâm (ö.231) ve Zahiriler akli konularda kıyası geçerli görürken, şerî konularda herhangi bir kaynak değer ifade etmediği kanaatindedirler. İbn Dâvud (ö.297) ise hem akli hem de şerî konularda kıyasın hüccet değeri olmadığı kanaatindedir.[501]

Kıyası kabul edenler onun delil oluşunu temellendirmek için çeşitli argümanlar ileri sürmüşlerdir. Bunlardan bir kısmı akli bir kısmı ise şerî delillerdir. Kaffâl (ö.365), kıyasın delilinin akıl kaynaklı olduğu, şerî delillerin ise bu bilgiyi pekiştirdiğini söyler. Ona göre şerî bir delil olmasa dahi aklen kıyas, hüküm elde etmede kaynak delillerden kabul edilir.[502]

Kıyası ilk inkâr eden kişinin Nazzâm (ö.231) olduğu söylenir. Onunla beraber Mu'tezileden Ca'fer b. Harb (ö.236), Ca'fer b. Mübeşşir (ö.234), İskafî (ö.240) de kıyası reddedenler arasında sayılır. Nazzâm'a (ö.231), Ebû Huzeyl (ö.235) karşı

---

[499] Basrî, a.g.e., II/766; Âl İbn Teymiyye, a.g.e., s.359; Zerkeşî, a.g.e., IV/12.

[500] Âl İbn Teymiyye, a.g.e., s.361; İbn Kudâme, **Ravdatu'n-Nâzir**, I /279; Zerkeşî, a.g.e., IV/14; Merdâvî, a.g.e., VII/3482; İbnu'n-Neccâr, a.g.e.,IV/215.

[501] Cüveynî, **el-Burhân**, II/490; Cüveynî, **et-Telhîs**, III/154; Serahsî, a.g.e., II/118; Safiyyuddîn Abdulmümin b. Kemaluddîn Abdulhak el-Bağdâdî; **Kavâidu'l-Usul ve Meâkidu'l-Fusûl**, (thk. Alî Abbâs Hakemî), yy., 1988, s.79; Zerkeşî, a.g.e., IV/14; İbn Mibred, a.g.e., s.400; İbn Akîl, a.g.e., V/283.

[502] Subkî, **el-İbhâc**, III/7; Zerkeşî, a.g.e., IV/14; Merdâvî, a.g.e., VII/3478; Şevkânî, a.g.e.,II/93

çıkmış ve kıyas ile ilgili bu tavrını reddetmiştir.[503] Yine Zahirilerden Dâvud (ö.270), Kâşânî (ö.310) ve Nehrevânî (ö.390) kıyası şerî anlamda mutlak olarak reddetmişlerdir. Dâvud'a (ö.270) nispet edilen kuvvetli görüş onun hiçbir şekilde kıyası kabul etmediğidir. İbnu'l- Kattân (ö.359) da, Dâvud'a (ö.270) bu görüşü nispet etmiştir.[504] Kâşânî (ö.310) ve Nehrevânî'nin (ö.390) ise kıyası isim olarak reddettikleri fakat usûllerinde kullandıkları ifade edilmiştir. Özellikle nassa dayalı olan veya nassın kendisine ima ettiği yolla gerçekleşen kıyası kabul ettikleri tahric yolu ile ifade edilmiştir.[505] Sayrafî (ö.330) de onların bu kanaatte olduğunu ifade etmiştir.[506] Açık olan ise onların kıyası reddedip nassa dayalı kıyası mantûkun kapsamı içinde değerlendirmiş olmalarıdır.

Yine Nazzâm'a (ö.231) İslam şeriatında kıyasın delil olmadığı ama akli konularda ve bizden önceki şeriatlarda onun kaynak delil olduğu görüşü nispet edilmiştir.[507]

Kıyası kabul veya reddedenler kanaatlerini ispatlamak için çeşitli deliller ileri sürmüşlerdir. Kâşânî (ö.310) Ankebût/51 ayetini delil getirerek indirilen kitâbın ahkâm koymada yeterli olduğunu yani kıyasa ihtiyaç olmadığını ifade etmiştir. İbn Sureyc (ö.303) ise Haşr/2 ayetini delil getirir. Ona göre "i'tibar" kıyas anlamındadır.[508] İbn. Uleyye (ö.218) bu ayeti kıyasa dayanak gösterenler arasında sayılmıştır.[509]

Kıyası reddedenlerin getirdiği akli delillerin en güçlüsü Nazzâm'a (ö.231) aittir. Ona göre şeriatte birbirine benzer konularda farklı, birbirinden farklı konularda

---

[503] İbn Hazm, a.g.e., VII/203-204; Ferrâ, a.g.e., IV/1283; Âl İbn Teymiyye, a.g.e., s.358; Âmidî, **el-İhkam,** IV/9; İsnevî, a.g.e., II/124; Zerkeşî, a.g.e., IV/15; Merdâvî, a.g.e., VII/3465; Şevkânî, a.g.e.,II/94.
[504] Ferrâ, a.g.e., IV/1283; Zerkeşî, a.g.e., IV/15; Şevkânî, a.g.e.,II/94.
[505] Cüveynî, **el-Burhân**, II/509; Gazâlî, **Mustasfâ**, III/582; Ebyârî, a.g.e., III/31; Âmidî, **el-İhkam**, IV/31; Subkî, **el-İbhâc**, III/8; Zerkeşî, a.g.e., IV/16; Şevkânî, a.g.e.,II/92.
[506] Zerkeşî, a.g.e., IV/17.
[507] Subkî**, el-İbhâc**, III/7; Zerkeşî, a.g.e., IV/17.
[508] Cessâs, a.g.e., IV/32; Zerkeşî, a.g.e., IV/20.
[509] Cessâs, a.g.e., IV/31.

ise aynı hükümler verilmiştir. Dolayısıyla ona göre, şerî hükümlerin aklen benzerlerini kuşatacak şekilde yaygınlaştırılması doğru değildir.[510]

Müzenî (ö.264) ve Kaffâl (ö.365); şerî anlamda olayların sınırsız, nassların ise sınırlı olduğu, dolayısıyla şerî anlamda hükme bağlanmayan sınırsız sayıdaki konuya şerî hükmün verilebilmesi için ictihâd yolunun açık olması gerektiğini vurgularlar. İctihâd yollarından biri de kıyastır.[511]

Şari'in nass ile belirlenen hükmün illetinin de beraberinde zikredilmesi durumunda fâkihlerin çoğunluğuna, mütekellimlere, Mu'tezile'ye, Nazzâm'a (ö.231) ve kıyası inkar eden bazı Zahirilere göre zikri geçmeyen şeyin nassa katılmasına izin anlamı taşıdığı kanaatindedirler.[512] Özellikle Nazzâm'ın (ö.231) ve diğer kıyası inkar edenlerin zikredilmeyen şeylerin nassın kapsamına illet yolu ile girmesini kabul etmesi, genellikle onların da kıyası kabul ettikleri, fakat buna isim olarak kıyas demedikleri şeklinde anlaşılmıştır.[513] Fakat Gazzâlî (ö.505), kıyası kesin bir şekilde inkar eden Nazzâm'ın (ö.231) zikredilmeyen şeyin illet sebebiyle nassa ilhak edilmesini kıyas yolu ile değil de lafzın anlam aralığını genişleterek gerçekleştirdiğini söyler.[514] Böylece kıyası kesin bir şekilde reddeden tavırlarıyla bu kanaatlerini telif etmiş olur.

Mu'tezileden Ca'fer b. Harb (ö.236), Ca'fer b. Mübeşşir (ö.234), illeti belirlenen hükmün kıyas ile genelleştirilmesinin ancak bunu destekleyecek bir nassla teyit edilmesi gerektiği kanaatindedirler. Fakat bu tür hükümlerde kıyasın dinen emredilmediği dönemde kıyas yapılmasının geçerli olduğunu kayıt olarak düşerler.[515] Ebû Abdillâh el-Basrî (ö.369) ise nass ile illeti belirlenen şey harâm kılınan şeyler ile

---

[510] Zerkeşî, a.g.e., IV/17; Subkî, **el-İbhâc**, III/20.
[511] Zerkeşî, a.g.e., IV/23,24.
[512] Ebyârî, a.g.e., II/859; Zerkeşî, a.g.e., IV/28.
[513] Zerkeşî, a.g.e., IV/29,30.
[514] Gazâlî, **Mustasfâ**, III/578; Subkî, **el-İbhâc**, III/21; Zerkeşî, a.g.e., IV/30.
[515] Âl İbn Teymiyye, a.g.e., s.378; Subkî, **el-İbhâc**, III/21; Zerkeşî, a.g.e., IV/29.

ilgili olursa genelleşme için bir izin anlamı taşıdığını söylemiştir. Fakat vücûp veya nedb ifade eden bir hükümse, genellenemeyeceği kanaatindedir.[516]

Şâfiî (ö.204), kıyasın ancak nassın bulunmadığı durumlarda geçerli olduğu kanaatindedir. Ahmed b. Hanbel (ö.241) de bu kanaattedir.[517]

Ebû'l-Ferec el-Mâliki (ö.331) ve Ebherî'ye (ö.375) göre kıyas, müsned ve mürsel olan ahâd haberden daha evladır. Fakat Ahmed b. Hanbel (ö.241) ise zayıf hadisi dahi kıyasa tercih etmiştir.[518]

C. Kıyasın Uygulandığı Yerler

Kıyası kabul edenler, kıyasın şerî hükümlerin hangi kısmında uygulanabileceği konusunda farklı kanaatler ileri sürmüşlerdir. Araştırmamızın konusu olan dönem âlimleri de konuyu tartışmışlardır. Hanefilerin genel kanaati hadler, kefaretler, isimler ve miktar belirleyen konularda kıyasın yapılamayacağı yönündedir. Mütekellim usûlcüleri ise nass ile sâbit olmadıktan sonra bu konularda kıyasın uygulanabileceğini söylerler.[519] İbn Ebî Hureyre (ö.345) de bu görüştedir.[520] Müzenî (ö.264), hayızlı kalma süresinin nass ile en azı bir, en çoğu on beş gün olarak belirlendiğini söyler. Lohusalığın en fazla altmış gün sürdüğü nass ile ifade edilmiştir. Fakat en az ne kadar süreceği belirtilmemiştir. Müzenî (ö.264), lohusalığın en fazla süresinin, hayzın en fazla süresi olan on beşin günün dört katı olduğundan hareketle asgari süresini dört gün olarak belirler.[521] Böylece onun bu görüşü ile miktar ifade eden konularda, kıyas yapılabileceği kanaatinde olduğu sonucu çıkar.

Hanefilerden Kerhî (ö.340); hadlerin, kefaretlerin ve ibadet konularının illetinin tespit edilemeyeceği kanaatindedir. Bundan dolayı "*nebbaş/mezar soyucusu*" ismini "*sarik/hırsız*" kelimesi kapsamına almamıştır. Kerhî (ö.340), mezar hırsızına

---

[516] Zerkeşî, a.g.e., IV/29.
[517] Zerkeşî, a.g.e., IV/31.
[518] İbn Hazm, a.g.e., I V/54; Zerkeşî, a.g.e., IV/31,32.
[519] Zerkeşî, a.g.e., IV/47.
[520] Zerkeşî, a.g.e., IV/48.
[521] Zerkeşî, a.g.e., IV/49.

had uygulanmayacağını söylemiştir.[522] Böylece bu tür konularda ona göre kıyasın uygulanamayacağı sonucu çıkmaktadır.

Ruhsatlarda kıyasın uygulanabileceği konusu yine araştırmamızın konusu olan dönemde tartışılmıştır. Mütekellim usûlcülerine göre ruhsat konularında kıyas uygulanabilir. Örneğin; yaş hurma kuru hurma ile takas edilerek satılamaz. Fakat ağaçtaki hurmanın yaş hurmayla satılabileceği ruhsatı Hz. Peygamber (sav.) tarafından verilmiştir. Üzüm ve kuru üzümün buna kıyas edilip edilemeyeceği konusunda ihtilâf edilmiştir. İbn Ebî Hureyre (ö.345), meyvesinin açık olması, hasat edilebilmesi ve ikisinin de zekata tabi olmasını gerekçe göstererek hurmaya nass ile verilmiş ruhsatın ortak illet sebebiyle üzüme verilebileceğini ifade etmiştir.[523]

İbn Sureyc (ö.306), gayb aleminin şahide kıyas edilebileceğini mümkün görmektedir. Fakat Sayrafî (ö.330) buna karşı çıkmaktadır. Ahmed b. Hanbel (ö.241) de bu görüştedir. Sayrafî (ö.330); aklın eşyanın mahiyetini bilmek için konulduğunu, bunun dışındaki konuları idrak edeceğini iddia etmenin doğru olmadığını vurgular.[524]

İsimlerde kıyasın durumu yine araştırmamızın konusu olan dönem içerisinde tartışılmıştır. İbn Sureyc (ö.306), isimlerde kıyası mümkün görmüştür. Ona göre nebîz kendisi ve "*hamr*"daki ortak illet sebebiyle hamrın kapsamına dahil olur. Böylece nebîz, hamr olarak isimlendirilir. Bundan sonra nassın kapsamı içinde değerlendirilerek harâmlık hükmünü alır.[525] Yani ona göre kıyas, isimlerde gerçekleştikten sonra nassın kapsamına girerek nassın hükmünü almış olur.

---

[522] Basrî, a.g.e., II/794; Sem'ânî, a.g.e., II/107; Zerkeşî, a.g.e., IV/49.
[523] Zerkeşî, a.g.e., IV/54.
[524] Zerkeşî, a.g.e., IV/58.
[525] Basrî, a.g.e., II/807; Sem'ânî, a.g.e., I/283; Fahruddîn Muhammed b. Umer B. El-Huseyn er-Râzî, **el-Mahsûl fi İlm'-i'l-Usûli'l-Fıkh**; (Câbir Feyyâd el-Alvânî), Muessetu'r-Risâle, yy., ty, V/457; Safiyyu'-hindî, a.g.e., I/180; İbn Berhân, a.g.e., I/110; Subkî, **el-İbhâc**, III/33; Zerkeşî, a.g.e., IV/59.

Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321), kıyasın ancak nassların mücmel olarak ifade ettiği konularda gerçekleşebileceğini söyler. Ona göre kıyas mücmel olan şeyi sadece tafsil eder. Nassın sustuğu yerlerde kıyas gerçekleşmez.[526]

Yunus b. Abdu'l-A'la (ö.264), Şâfiî'den (ö.204) nass ile belirlenmiş bir hükmün yine nass ile belirlenmiş bir hükme kıyas edilemeyeceğini işittiğini söyler.[527] Yani nasslarda hükmü belirlenmiş şeyin hükmünün başka bir nassa kıyas yapılarak değiştirilemeyeceğini söylemektedir.

D. Kıyasın Şartları

Kıyasın gerçekleşebilmesi için birçok şart ileri sürülmüştür. Bunlar kıyasın unsurları olan asıl, fer', aslın hükmü ve illet ile ilgili olarak ortaya konmuştur. Çalışmamızda araştırmamızın konusu olan döneme ait atıfları alacağımızdan sistematik bir tasnif yapmamız mümkün olmamaktadır. Bundan dolayı konu ile ilgili atıfları maddeler halinde sunmayı uygun gördük.

a. Kıyasa asıl teşkil edecek şeyin hükmünün kıyas yolu ile elde edilmemesi gerekir. Mütekelliminin çoğu ve Hanefiler bu görüştedir. Sayrafî (ö.330) de bu görüşte olanlar arasında sayılmıştır.[528] Şîrâzî (ö.476) bu kısımdaki kıyasın iki türlü olduğunu söyler:

1. Hükmü kıyas ile belirlenen aslın illeti ile fer'in illetinin ilk aslın illeti ile aynı illet olması durumunda kıyasın caiz olduğudur. Bir nevi ikinci kıyas, ilk asla dolaylı olarak kıyas edilmiş olur.

2. İkinci kıyasın birinci kıyasın illetinden farklı olması durumudur. Ebû Abdillâh el-Basrî (ö.369), bu tür kıyası caiz görür. Fakat Kerhî (ö.340) böyle bir kıyası caiz görmez.[529]

---

[526] Basrî, a.g.e., II/809; Şîrâzî, **Tabsira**, I/443; Şîrâzî, *el-Luma'*, s.52; Ebyârî, a.g.e., III/462; Râzî, **el-Mahsûl**, V/498; Zerkeşî, a.g.e., IV/64.
[527] Zerkeşî, a.g.e., IV/93.
[528] Zerkeşî, a.g.e., IV/75.
[529] Şîrâzî, **el-Luma'**, s.56; Şîrâzî, **Tabsira**, I/450; Zerkeşî, a.g.e., IV/76.

b. Fıkhın genel ilkeleri ile çelişmesiyle beraber şerî delil ile hükme bağlanan hükümlerin asıl olabilmesi için Kerhî (ö.340) üç şart ileri sürer:

Birincisi, fıkhın genel ilkelerine muhalif olan şeyin illetinin nass ile sâbit olması gerekir.

İkincisi illeti konusunda ihtilâf edilse dahi ümmetin bir illete bağlanabileceği konular içinde olacağı ile ilgili icmanın bulunması gerekir.

Üçüncüsü ise bazı nassa dayalı hükümlere muhalif olsa da başka nassların hükümleriyle uyumlu olması durumunda yine geçerli olur.[530]

Hanefilerden İbn Şuca' el-Belhî (ö.266), kıyasa muhalif haberin kati bilgi ifade etmemesi durumunda kıyasın kendisine dayandırılarak yapılamayacağı görüşündedir. Şayet kıyasa muhalif haber kati bilgi ifade ederse bu durumda kendisine kıyas yapılabilir.[531] Genel kurallara aykırı olarak nass ile istisnâ edilen özel hükümler üzerine kıyasın yapılabileceğinin mutlak olarak caiz olduğu genel kanaattir. Kadı İsmâîl (ö.282), bu görüşte olanlar arasında sayılmıştır.[532]

E. İllet

Kıyasın üzerine inşa edildiği en temel kavram illettir. Bundan dolayı Sayrafî (ö.330), "*Hükümlerin illetler üzerine bina edildiğini, nassların ise bu illetleri gösteren tenbihler*" olduğunu vurgulamıştır.[533] Hükümlerin gerekçeleri ancak illet yolu ile bilinebilir.

Genel olarak hükümlerin illetler üzerine inşa edildiği konusunda icma edildiği ile ilgili yaygın kanaat olmakla beraber, bazı fâkihlerin bunu kabul etmediği ifade edilmiştir. Ebû'l-Hüseyn İbnu'l-Kattân (ö.369), bütün hükümlerin bir illet ile malul olduğunu söyler. Fakat bazı hükümlerin illetlerinin bizim tarafımızdan

---

[530] Sem'ânî, a.g.e., II/119; Zerkeşî, a.g.e., IV/83-84; Şevkânî, a.g.e.,II/109.
[531] Sem'ânî, a.g.e., II/120; Zerkeşî, a.g.e., IV/85.
[532] Zerkeşî, a.g.e., IV/89.
[533] Zerkeşî, a.g.e., IV/94.

bilinmemesi onların illetsiz oldukları anlamına gelmez. Ebû'l-Hüseyn İbnu'l-Kattân (ö.369), bazı Hanefilerin bazı hükümlerin illeti olmadığı görüşünü aktarır.[534]

1. Tanımı Ve Mahiyeti

İlletin tarifi, araştırdığımız dönemin usûlcüleri tarafından farklı şekillerde yapılmıştır. Sayrafî (ö.330); illeti, hükmün muarrifi/alameti olarak tanımlar.[535] Ona göre illetin varlığı, hükmün varlığının bir göstergesidir. İllet, diğer bir tanımda ise şeriatın maksatlarına uygun bir şekilde maslahatı ortaya koyan ve ona sevk edici bir vasıf olarak tanımlanmıştır. Bu tanımı İbnu'l- Kattân (ö.359) teyit eder. O, illeti, hükmün kendisi üzerine bina edildiği mana olarak tanımlar. Ona göre; illet, hükmü celbeden şeydir. Ebû Alî b. Ebî Hureyre (ö.345) bu görüşte olanlar arasında sayılır.[536] Bu görüş, Şârî'in fiillerini illete bağlama bakımından Eş'arî düşünce geleneğine uymamaktadır.

2. İllet, Sebep Ve Şart

İllet ve sebep birbirine yakın kavramlardır. Bunları birbirinden ayırmak için farklı gerekçeler ileri sürülmüştür. Kaffâl (ö.365), hükme mukarin ve onda tesir meydana getiren şeyi illet, mukarin olmayıp tesir bırakmayan şeyi ise sebep olarak tanımlar. Ona göre hükme mukarin fakat onda tesir meydana getirmeyen şey ise şarttır.[537]

Ebû Hanife'ye (ö.150) göre şarta bağlanmış sebebin hükmü şart yerine gelince kalkar. Şâfiî'ye (ö.204) göre ise sebebin hükmü şarta bağlı olarak devam etmekle beraber hükmü tehir eder. İbn Sureyc'e (ö.306) göre ise sebebin önce zikredilmesi durumunda şartın hükmü lağv edilir. Şart önce zikredilirse bu durumda sebebin hükmünü tehir eder.[538] Bunu bir örnekle şöyle açıklayabiliriz: Birisi "*Seni*

---

[534] Zerkeşî, a.g.e., IV/114.
[535] Zerkeşî, a.g.e., IV/101.
[536] Zerkeşî, a.g.e., IV/103.
[537] Sem'ânî, a.g.e., II/276; Zerkeşî, a.g.e., IV/106.
[538] Zerkeşî, a.g.e., IV/107.

boşadım eve girersen" derse o vakit boşanmış olur. Şayet *"Eve girersen seni boşadım*" derse bu durumda şarta bağlı olarak boşanma sebebi ertelenmiş olur.

3. İlletin Tahsîsi

Hükmün illetinin tahsîs edilip edilmeyeceği konusu tartışılmıştır. İctihâd yolu ile elde edilen illetin hükme has kılınabileceğini yani tahsîs edilebileceğini caiz görenler nass ile sâbit illetin de aynı şekilde tahsîs edilebileceğini söylemişlerdir. İctihâd yolu ile elde edilmiş illetin tahsîsini kabul etmeyenler ise nass ile belirlenmiş illet konusunda farklı kanaatler ileri sürmüşlerdir.

Bu görüşlerden ilki, nass yolu ile belirlenen illetin tahsîs edilemeyeceğidir. Cumhurun görüşü de bu yöndedir. Bu görüş Ebû Alî b. Ebî Hureyre'ye (ö.345) nispet edilmiştir. Mâturidî (ö.333) de aynı şekilde ister nass yolu ile ister ictihâd sonucu belirlensin illetin tahsîsinin caiz olmadığını vurgular. Ona göre tahsîsi kabul edecek olursak hükmün illetinin nass ile belirlenmesi abes bir şey olmuş olur. Çünkü nassın hükmü beyan etmesi yeterli olacaktır. İlletin ona has kılınması illetin zikredilmesini gereksiz kılmaktadır.[539]

Bu konudaki ikinci görüş ise illetin tahsîsinin mümkün olduğudur. Bu görüş ise İbn Sureyc'e (ö.306) nispet edilmiştir.[540]

Bu konuda diğer bir görüş ise Ebû Alî b. Ebî Hureyre'ye (ö.345) nispet edilen görüştür. Ona göre tahsîs, mutlak illet düşünüldüğünde mümkün değildir. Ama bir karine yolu ile kayıt altına alınmış bir illet bulunursa bu illetin tahsîs edildiği anlamına gelmez. Zaten bu, baştan beri tahsîs edilmiş olarak kabul edilir.[541] Yani illetin diğer hükümler üzerine tesiri baştan itibaren kaldırıldığından buna direkt tahsîs diyemeyiz. Bu yaklaşım vakf ekolünün konu ile ilgili tutumuna uygun bir bakıştır.

Sayrafî (ö.330), Ebû Hanife (ö.150) ve Şâfiî'nin (ö.204) illetin tahsîsini kabul ettiklerini dile getirmiştir. Her ne kadar bazıları böyle bir görüşün onlara nispetinin

---

[539] Zerkeşî, a.g.e., IV/122.
[540] Zerkeşî, a.g.e., IV/123.
[541] Zerkeşî, a.g.e., IV/124.

mümkün olmadığını söyleseler de Sayrafî (ö.330), bu iddiasını temellendirmek için Şâfiî'nin (ö.204) *"Eser olmasaydı kıyasa göre hüküm böyle olurdu*" ve Ebû Hanife'nin (ö.150) *"Kıyas bunu gerektirse de ben şunu istihsân ediyorum"* sözlerini nakleder. [542] Yani buna göre Ebû Hanife (ö.150) ve Şâfiî'nin (ö.204), nassa dayalı illetin tahsîsini mümkün görmüş olurlar.

4. İlletin Şartları

İlletin geçerli olabilmesi için çeşitli şartlar ileri sürülmüştür. Ayrıntısı usûl eserlerinde anlatılan bu tür konulara girmeden sadece araştırmamızın konusu olan döneme ait atıflara değineceğiz.

Bu şartlardan biri, illetin yokluğu ile beraber hükmün de ortadan kalkması şartı *(Kıyasu'l-Aks*)'dır. Ahmed b. Hanbel'in (ö.241) "*İlletin illet olabilmesi için hükmün varlığıyla var, yokluğuyla da yok olması gerekir*" dediği aktarılır.[543] Böylece Ahmed b. Hanbel (ö.241), illetin yokluğunun, hükmün yokluğunu gerektirdiğini, söylemiş olur. İbn Ebî Hureyre (ö.345) ise, illetin varlığının, hükmün varlığını gerektirdiğini söylemekle beraber illetin yokluğunun, hükmün yokluğunu ortadan kaldırmayabileceğini söyler.[544] Dolayısıyla İbn Ebî Hureyre (ö.345), illetin yokluğunun hükmü ortadan kaldırması gerektiği görüşünü kabul etmez.

İbnu'l-Kattân (ö.359), asıl ve ferde var olan illetin aynı olması gerektiğini söyleyenlerin görüşlerini kabul etmez. Ona göre ferde var olan illet aynı olmamakla beraber birbirine benzer bir illet olarak değerlendirilmesi gerekir.[545]

Ebû Hamîd el-Mervezî (ö.362) illetin yokluğunun var olan bir şeye delil olamayacağını söyler.[546] Ona göre yokluk vucuda delil olamaz. Müzenî (ö.264) ise "*Kasrın (namazları kısaltarak kılmanın) mübah olmasının illeti, ikamet kararının*

---

[542] Zerkeşî, a.g.e., IV/125.
[543] Zerkeşî, a.g.e., IV/128.
[544] Zerkeşî, a.g.e., IV/129.
[545] Zerkeşî, a.g.e., IV/132.
[546] Zerkeşî, a.g.e., IV/134.

olmamasıdır" görüşündedir. [547] Böyle bir durumda yokluk varlık için illet olmuş olur. Dolayısıyla ona göre illetin yokluğu hükmün varlığına delil getirilebilir. Çünkü ikamet azminin olmaması (illet), namazın kısaltılmasının mübah olduğu (ruhsat sonucunu doğurur. Bu da Müzenî'nin (ö.264) illetin yokluğunun var olan bir şeye delil olduğunu kabul ettiği sonucunu doğurur.

Hanefiler ve Ebû Abdillâh el-Basrî'ye (ö.369) göre aslın illetinin illet olabilmesi için ferde etkili olması gerekir.[548] Şayet illet fer'e sirayet etmez ise bu durumda aslın hükmüne her ne kadar gerekçe olsa da illet adını almaz. Kaffâl (ö.365), ictihad yolu ile elde edilen illete bu ismin verilemeyeceği kanaatindedir.[549] Ebû Abdillâh el-Basrî'ye (ö.369) nispet edilen diğer bir görüş ise, nass ile belirlenip sadece aslın hükmüne gerekçe olan şeye illet denilebileceği, ictihad yolu ile elde edilen gerekçeye ise illet denilemeyeceği görüşüdür.[550]

İbnu'l- Kattân (ö.359), illetin şerî bir hüküm olması durumunda kendisi için illet olamayacağı fakat başkasına illet olabileceği görüşünü tahric yolu ile Şâfiî'ye (ö.204) nispet eder.[551] Ona göre; faiz, faiz olduğu için harâm olmaz. Ama harâm kılınan şey başkasına gerekçe ve illet olabilir.

Eş'arî (ö.326), illette birden fazla vasfın bulunamayacağını söylemiştir.[552] Fakat bu görüş daha sonraki mütekellim usûlcüler tarafından kabul görmemiştir. Sayrafî (ö.330), birden fazla illetin hükmün uygulanmasında gerekçe olamayacağını söyler. Şayet bir hükümde birden fazla illet varsa bunlardan sadece biri gerekçesi ile var olur.[553] Yani bir kimse kasıtlı adam öldürür ve muhsan olduğu halde zina ederse bunlardan sadece biri gerekçe gösterilerek öldürülür. Yoksa her ikisi de gerekçe yapılamaz. Fakat Ahmed b. Hanbel'e (ö.241), bunun tam tersi bir görüş nispet

---

[547] Zerkeşî, a.g.e., IV/134.
[548] Âmidî, **el-İhkam**, III/271; Zerkeşî, a.g.e., IV/141; Şevkânî, a.g.e.,II/113.
[549] İbn Akîl, a.g.e., II/87; Zerkeşî, a.g.e., IV/141.
[550] Basrî, a.g.e., II/801; İbn Akîl, a.g.e.,V/335; Zerkeşî, a.g.e., IV/141.
[551] Zerkeşî, a.g.e., IV/147.
[552] Zerkeşî, a.g.e., IV/149.
[553] Zerkeşî, a.g.e., IV/157.

edilmiştir.[554] Ona göre ölü olan domuzun harâm oluşuna iki nassın delil olması gibi birden fazla illet de hükmün varlığına alamet olabilir.

İbn Sureyc (ö.306), birbirinden farklı iki illeti barındıran şeyin gerekçesini belirlerken hangisinin hükmü belirlemede etkili olduğu araştırıldıktan sonra hüküm verileceğini söylemiştir.[555]

5. İlleti Tespit Yolları

İlletin tespiti ile ilgili birçok yöntem ileri sürülmüştür. Konuyla ilgili araştırmamızın konusu olan döneme ait yapılmış atıflar ise çok az yer tutmaktadır. Dolayısıyla kıyasın gelişim aşamasının bu dönemde devam ettiği söylenebilir. Bundan dolayı illetin tespitinde kullanılan yöntemlerin az bir kısmına değinmek durumunda kalacağız.

En yaygın olan yöntem sebr ve taksim yöntemidir. İllet olmaya müsait vasıfları tespit edip eleme yöntemidir. Bu yöntem, iki şekilde olur: Birincisi *"münhasır*" yani üçüncü halin imkansız olduğu durumlardır. Yani bir vasfın reddedilmesinin diğer vasfı zorunlu olarak kabul etmemizi gerektirdiği durumlardır. "*İllet, ya bu ya da budur. Bu olamayacağına göre budur*" demek gibidir. Başka ihtimal taşımaz. İkincisi ise "*münteşire*"dir. Yani yapılan tasnifin dışında başka şeyi özellik olarak taşıma ihtimali vardır. Bu konuda "*ya bu ya da bu*" diyemeyiz. Başka şey olma ihtimalini ortadan kaldıran bir tasnif olmaz. Münhasırın illeti tespitte delil olabileceği açıktır. Fakat münteşirin illeti tespitte delil olabileceği tartışma konusu olmuştur. Münteşireyi bazıları delil olarak görmez. Kimisi sadece ameli konularda delil olarak görür, kimisi destekleyici bir karine olarak görür. Ebû Hasan Eş'arî'ye (ö.324) göre mutlak anlamda münteşire illeti tespitte delildir.[556]

İbnu'l- Kattân (ö.359) konuyla ilgili bir durumu daha ortaya koyar. Bir özellik hariç bütün ihtimallerin ortadan kalktığı durumlarda geriye kalan vasfın illet

---

[554] Zerkeşî, a.g.e., IV/158.
[555] Zerkeşî, a.g.e., IV/163.
[556] Zerkeşî, a.g.e., IV/202.

kabul edilip edilmeyeceği durumudur. Kimileri geriye kalan vasfın illet kabul edilebilmesinin ancak başka bir delil vasıtasıyla desteklenmesiyle mümkün olacağını söyler. İbnu'l- Kattân (ö.359) ise böyle bir delile ihtiyaç olmadığını söyler.[557] O, bütün ihtimaller ortadan kalktıktan sonra geriye kalan vasfın başka delil aramaksızın illet kabul edileceği kanaatindedir.

İlleti tespitte, asılda fere benzer birçok özellik olmakla beraber asıldaki bu özellikler hükmün konmasının illeti değilse, bu özellikler aslın hükmünü alma konusunda fer için illet kabul edilir mi, edilmez mi, sorusu araştırmamızın konusu olan dönemde tartışılmıştır. Buna usûlde "*kıyası şebeh*" denir. İlleti bu şekilde belirlenmiş kıyasın geçerliliği ile ilgili birçok görüş ileri sürülmüştür. Bazıları şebeh kıyasını hüküm çıkarmada delil kabul ederken, kimileri bunu reddetmiştir. Reddedenler arasında Sayrafî (ö.330) ve Ebû İshâk el-Mervezî (ö.340) sayılmaktadır.[558] Bu çeşit kıyasın kabulüne dair Şâfiî'ye (ö.204) nispet edilen isnâdı Ebû İshâk el-Mervezî (ö.340) reddeder.[559] Bu nispeti reddedenler arasında İbn Sureyc (ö.306) de sayılmaktadır. O illet olduğu ortaya çıkmayan benzerlik yolu ile yapılan kıyası kabul etmez.[560]

Kaffâl'a (ö.365) göre ise asıl ile fer arasındaki benzer özellikler başka şey çağrıştırmayacak düzeyde oluşursa ve bu özellikler illet dahi olmaz ise bu tür kıyas geçerli olur.[561] Ebû Hamîd el-Mervezî (ö.362) ise benzer özelliğin, başka şeyi çağrıştırmayacak şekilde kuvvetli olan şebehin olması durumunda bu tür kıyası kabul eder.[562]

A'sam (ö.346), görünüşte var olan benzerlikler yolu ile kıyas yapılabileceği görüşündedir. Ona, bu görüş, tahric yolu ile nispet edilmiştir. Ona, "*Son oturuşa şekil yönünden benzer olan ilk oturuşa kıyasla son oturuşun sünnet kabul edileceği*"

---

[557] Zerkeşî, a.g.e., IV/206.
[558] Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî**, el-Menhûl**, (thk. Muhammed Hasan Heytû), Daru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrût 1998, s.481; Sem'ânî, a.g.e., II/165; Subkî, **el-İbhâc**, III/68; Subkî, **Refu'l-Hâcib**, IV/347; Zerkeşî, a.g.e., IV/211; Şevkânî, a.g.e.,II/137.
[559] Zerkeşî, a.g.e., IV/211.
[560] Zerkeşî, a.g.e., IV/214.
[561] Zerkeşî, a.g.e., IV/214.
[562] Zerkeşî, a.g.e., IV/214.

demesinden yola çıkarak bu görüş nispet edilmiştir. Ahmed b. Hanbel'e (ö.241), aynı şekilde bu görüş nispet edilmiştir. Ahmed b. Hanbel (ö.241), tam tersi olarak son oturuşa kıyasla ilk oturuşu vâcib kabul etmiştir.[563]

İlleti tespitte kullanılan yöntemlerden biri de "*deveran*" yöntemidir. Bu yönteme göre; varlığıyla beraber hüküm var olup yokluğunda hüküm ortadan kalkıyorsa bunun illet olduğu kesinleşir. Örneğin; şarap, sarhoşluktan dolayı harâmdır. Şarap sarhoşluk özelliğini kaybedip sirke olduğunda harâm oluş hükmünü kaybediyorsa sarhoşluğun illet oluşu ispatlanmış olur. İlletin "*tard*" ve *"aks*" özelliğini taşıması gerekir. Sayrafî (ö.330) ve Ebû Alî b. Ebî Hureyre (ö.345) başka ihtimaller taşımamak şartı ile bu yöntemin zanni olarak, illeti tespitte bir yöntem olduğunu kabul ederler. Sayrafî (ö.330), deveranı, illetin şartı olarak görmekle beraber illet oluşunun geçerliliğine dair kesin bir delil olarak görmez.[564] Yani ona göre deveran illetin şartı olmakla beraber illeti tespit etmekte kesin bir delil kabul edilmez. Yine Sayrafî (ö.330), mütekellim usûlcülerin illeti tespitte deveranın delil oluşunu kabul konusunda farklı kanaatler ileri sürdüklerini aktarır. Kimileri illeti tespitte onu müstakil bir delil kabul ederken, kimileri tek başına delil olması için başka bir delille desteklenmesi gerektiğini söylerler.[565]

İlleti tespit yöntemlerinden birisi de "*tard*" yöntemidir. Usûlcüler arasında tardın tarifi ile ilgili farklı yaklaşımlar olmakla beraber, genelde hükmün konmasına uygun/münasip olmayan, hükmün varlığına tesir etmeyen fakat hükmün varlığı ile beraber sürekli var olan vasıf olarak tanımlanır. Deverandan farklı olarak varlıkta hükümle beraber olmakla beraber hükmün yokluğunda hükme mukarin değildir. Şebehten farkı ise benzer vasıflar illetin direk kendisi değilken tardda bulunan özellik münasip ve müessir olmasa da illettir.

Tardın illeti tespitte bir delil olarak kabul edilip edilmeyeceği ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Sayrafî (ö.330), tardı illetin tespitinde delil kabul

---

[563] Subkî, **el-İbhâc**, III/68; Zerkeşî, a.g.e., IV/213.
[564] Zerkeşî, a.g.e., IV/218.
[565] Zerkeşî, a.g.e., IV/219.

etmektedir.[566] Tabi deveranda olduğu gibi muhtemelen kesin bir tespit yöntemi olarak değil de zanni bilgi doğuran bir yöntem olarak kabul etmektedir. Kerhî (ö.340) de tardın tartışmada destekleyici bir veri olarak kullanılabileceği, fakat illeti ispat edici bir delil olarak görülemeyeceği kanaatindedir.[567]

İbn Sureyc (ö.306) de tardı, illeti tespitte delil kabul edenlerdendir. Yalnız elde edilecek şeyin zanni bir bilgi doğurduğu kanaatindedir.[568]

6. İlleti Ortadan Kaldıran Durumlar

İllet olduğu iddia edilen özelliğe yönelik olarak sunulan itirazların hangisinin illeti ortadan kaldıracağı konusu, usûl eserlerinde tartışılmıştır.

Bunlardan biri "*kalb*"dir. Kalb, illetin ispatı için ileri sürülen delilin, iddia sahibinin aleyhinde olacak şekilde yorumlanmasıdır. Dönemin usûlcülerinden Ebû Alî et-Taberî (ö.350) kalbin, illeti ortadan kaldıran en güzel delil olduğu kanaatindedir.[569]

İlletin delilini ortadan kaldıran durumlardan biri de *"fark"* delilidir. İllet olduğu iddia edilen vasfın, fer'de bulunmayan asıldaki durumuna illet olacak başka bir özellik kabul etmektir. Böylece asıl ve fer'in farklı şeyler olduğu ortaya konulmaya çalışılır. İbn Sureyc'e (ö.306) dayandırılan bir görüşe göre *fark;* tek başına delil olmamakla beraber, fer'deki durumun tartışılarak illet olma deliline itiraz edilebilecek bir konuma taşınmasından sonra illete bir itiraz olarak kabul edilebilir.[570]

İlleti ortadan kaldıran durumlardan biri de "*muâraza*"dır. Muâraza iddia sahibinin deliline denk bir delil sunmaktır. Muârazayı illeti ortadan kaldırabilecek güçte bir delil kabul edenler delâletin delâlete, illetin illete tearuzunu kabul etmekle

---

[566] Zerkeşî, a.g.e., IV/222.
[567] Cuveynî, **el-Burhân**, II/518; Subkî, **el-İbhâc**, III/79; Ebyârî, a.g.e., III/103; Zerkeşî, a.g.e., IV/222; Şevkânî, a.g.e.,II/140.
[568] Zerkeşî, a.g.e., IV/225.
[569] Sem'ânî, a.g.e., II/222; Subkî, **el-İbhâc**, III/130; Subkî, **Refu'l-Hâcib**, IV/470; İbn Akîl, a.g.e., II/272; Zerkeşî, a.g.e., IV/256.
[570] Zerkeşî, a.g.e., IV/267.

beraber, mücerret bir iddiaya karşı savunulan iddianın bir anlam ifade etmediği kanaatindedirler. Bunlar arasında Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321) sayılmaktadır. Sayrafî (ö.330) de bunu kabul edenler arasında zikredilir. Mücerret iddiaya karşı sunulan iddianın muârazada fayda doğuracağı görüşü, Ka'bî'ye (ö.319) nispet edilmiştir.[571]

V. İHTİLAFLI DELİLLER

Çoğunluğun kabul ettiği delillerin yanısıra ihtilâflı olan deliller de vardır. Araştırmamızın konusu olan döneme ait atıfları genel olarak iki ana başlık altında değerlendirmek mümkündür.

A. İlke Düzeyindeki Deliller

İlke düzeyinde kabul edilen deliller, daha çok aklın hüküm çıkarırken kullanacağı prensipleri andırmaktadır. Bundan dolayı bu tür delilleri belli bir başlık altında toplamaktan çok maddeler halinde sunacağız:

a. Sıhhati için bir delil bulunmayan konuların fâsid kabul edilmesi prensibi. İbnu'l-Kattân'ın (ö.359) mümkün gördüğü delillerdendir. Kendisinin aktardığına göre hocası Ebû Alî İbn Ebî Hureyre (ö.345) bu delili kullanırdı. Kendisine bazı konulardaki inkar gerekçesi sorulduğunda cevap olarak *"sıhhati için herhangi bir delil yok"* dediğini aktarmıştır.[572] Böylece hükmün üzerine inşa edildiği delilin yokluluğu, hükmün yokluğunu da zorunlu olarak gerektirmektedir.

b. Olumlu veya olumsuz anlamda bir şeyin varlığına ait delil ortaya çıktıktan sonra bir arada bulunmaları mümkün olmayan zıddının fasid olduğunu gösteren delil. Bu delili Sayrafî (ö.330) kullanmıştır.[573] Çünkü ona göre birbirine zıt iki şeyden biri ispatlandıktan sonra zorunlu olarak diğeri ortadan kalkar.

---

[571] Zerkeşî, a.g.e., IV/291; Şevkânî, a.g.e.,II/164.
[572] Zerkeşî, a.g.e., IV/321.
[573] Zerkeşî, a.g.e., IV/321.

c. Fayda veren şeylerde serbest oluşun, zarar veren şeylerde ise yasak oluşun asıl olması prensibi. Bu prensip şeriat vârid olduktan sonra alınacak ilkelerdendir. Sayrafî (ö.330) bu delili kullanırken kan, mal, namus, ırz gibi konularda asıl olanın harâm oluş olduğunu vurgular. Bu konuların mübah kapsamında değerlendirilebilmesi için ancak bir delilin varlığını gerekli görür.[574]

d. Aksine bir delil bulunmadığı müddetçe hukûki vasfın devam etmesi gerektiği prensibi olan istishâb ilkesi. Mâturidî (ö.333), bu delilin tartışma esnasında tartışılan kişiye karşı kullanılabilecek bir delil değeri taşıdığını ifade eder. Yine ona göre hiçbir delilin bulunmadığı durumlarda da delil olarak kullanılabilir. Ona göre kıyas sonucu elde edilen hüküm sebebi ile de terk edilemez.[575] Müzenî (ö.264) ve Sayrafî (ö.330) istishabı delil olarak kabul edenler arasındadır.[576]

İcma ile sâbit olan bir mesele farklı durumlarda ihtilâfa sebep oluyorsa icma ile sâbit olan hükmün ihtilâflı durumlar için gerekliliği konusu istishâb başlığı altında tartışılmıştır. Örneğin; teyemmüm alan kişinin namaz dışında su gördüğü vakit abdestinin bozulacağı konusunda icma vardır. Namaz kıldığı esnada suyu görmesi durumunda ise ihtilâf vardır. Suyun görülmesi ile abdestin bozulacağı icması namaz esnasında suyun görülmesinde geçerli olur mu? Ebû Sevr (ö.240), Müzenî (ö.264), Dâvud (ö.270), İbn Sureyc (ö.306), İbn Hayrân (ö.310), Sayrafî (ö.330) ve İbnu'l-Kattân (ö.359) böyle bir icmanın ihtilâflı alanda da devam edeceğini kabul ederler. Bunu bir delil olarak görürler.[577] İbnu'l-Kattân (ö.359) bu konuyu şiddetli bir şekilde savunmuştur.[578] O; bir konuda icma edilmesinin, geriye kalan konularda aksine bir delilin olmadığı anlamına geldiğini söylemiştir. Ona göre icmadan ayrılmak ise ancak ortaya konacak bir delil sayesinde mümkündür.[579]

e. Söylenenler içinde en azını esas alma prensibi. Bu prensip bir yönüyle söylenenler içindeki ortak görüşü alma prensibidir. Kaffâl (ö.365) bu delili

---

[574] Zerkeşî, a.g.e., IV/324.
[575] Zerkeşî, a.g.e., IV/328.
[576] Ermevî, a.g.e., II/315.
[577] Sem'ânî, a.g.e., II/35; Zerkeşî, a.g.e., IV/332; Ferrâ, a.g.e., IV/1265; Şevkânî, a.g.e.,II/177.
[578] Zerkeşî, a.g.e., IV/332.
[579] Zerkeşî, a.g.e., IV/334.

"*Hz.Peygamber (sav.) tarafından miktarı belirlenmesi gereken bir mücmeli beyan etmek amacıyla kendisinden bir fiil vârid olması, mevcût olanların en azıyla hüküm verilmesi"*[580] şeklinde ifade etmiştir. İbnu'l-Kattân (ö.359), sahabiler arasında ihtilâf edilen konularda konuya ilişkin delilin bulunması durumunda doğal olarak delilin desteklediği hükmün esas alınacağını ifade eder. Ona göre, konuyu destekleyen herhangi bir delilin bulunmaması durumunda ise miktar bakımından söylenen sözlerden en azı esas alınır. Çünkü; en az, üzerinde ittifak edilen miktardır. İbnu'l-Kattân (ö.359), Şâfiî'nin (ö.204) görüşünün bu yönde olduğunu ifade eder. Örnek olarak Yahudinin diyeti konusundaki sahabe ihtilâfını delil gösterir. Sahabeden, Yahudinin diyetinin müslümanınkine eşit veya yarısı veya üçte biri olduğu ile ilgili farklı görüşler aktarılmıştır. Şâfiî (ö.204), bu görüşlerden en azını almıştır.[581] Kaffâl (ö.365), Şâfiî'nin bu görüşünü Cuma namazının en az kırk kişi ile kılınması gerektiği görüşü ile temellendirir. Çünkü; Hz. Peygamber'den (sav.) konuyla ilgili gelen rivâyet en az kırk kişi ile namaz kılmış olmasıdır.[582]

f. Hükmü reddedenin delil getirme gerekliliği prensibi: Sayrafî (ö.330) ve Kaffâl (ö.365), hükmü inkâr eden kişiye delil getirme zorunluluğunun var olduğu kanaatindedirler. İbnu'l-Kattân (ö.359), mütekellim usûlcülerin birçoğunun bu görüşte olduğunu ifade etmiştir. Dâvud (ö.270) ve Zahirilere göre böyle bir kişi delil getirmek zorunda değildir.[583]

g. İstihsân prensibi: Kerhî (ö.340), bu delili, ""*Müçtehidin bir meselede, o meselenin benzerlerine verdiği hükümden vazgeçmesini gerektiren başka bir delile dayanarak o hükmü bırakıp başka bir hüküm vermesidir.*"[584] şeklinde tanımlamıştır. İstihsân, genel olarak Hanefilerin kullandığı bir delildir. Mu'tezileden İbnu'l-Fârid (ö.?), İyas b. Muaviye (ö.122), Mâlik b. Enes (ö.179) ve Şâfiî'nin (ö.204) bazı

---

[580] Zerkeşî, a.g.e., IV/336.
[581] Zerkeşî, a.g.e., IV/336-337.
[582] Zerkeşî, a.g.e., IV/337.
[583] Zerkeşî, a.g.e., IV/340-341
[584] Şîrâzî, **Tabsira,** I/493; Sem'ânî, a.g.e., II/270; Ebyârî, a.g.e., III/408; Âl İbn Teymiyye, a.g.e., s.433; Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, IV/4; Râzî, **el-Mahsûl**, VI/169; Subkî, **el-İbhâc**, III/189; Zerkeşî, a.g.e., IV/390.

yerlerde istihsân lafzını kullandığını söylemiştir.[585] Mâlikilerden, Esbağ b. el-Ferec (ö.225), istihsânın kıyastan daha güçlü bir delil olduğunu söylemiştir. İbn Huveyzimendâd (ö.390), Mâlikilerin istihsânı iki delilden en kuvvetlisini tercih etmek anlamında kullandıklarını ifade etmiştir.[586] İbnu'l-Kattân (ö.359), Irak ehlinin (Hanefilerin) istihsânı asli bir delile dayanmasa da akıllarınca güzel görünen şeyi almak şeklinde anladıklarını ifade etmiştir.[587]

Şâfiî'nin (ö.204) istihsân deliline reddiye yazmış olmasına rağmen kendisinin bazı meselelerde istihsânı kullandığına dair görüşler ileri sürülmüştür. Örneğin; İbnu'l-Kâss (ö.335) onun üç meselede istihsân yaptığını ifade etmiştir. Kimileri bu meseleleri daha da arttırmaktadır. İstahrî (ö.328), İbn el-Kâss (ö.335) ve Kaffâl (ö.365) Şâfiî'ye nispet edilen ve istihsân gibi görünen bu tür görüşlerin hiçbirinin delilsiz olmadığını, onun tercih ettiği görüşün delilinin güzel oluşunu ifade etmek için istihsân kelimesini kullandığını söylemişlerdir.[588] Nitekim İstahrî (ö.328), iki görüşten birini istihsân yolu ile tercih etmenin ancak ictihâd ve araştırma sonucunda mümkün olduğunu ifade etmiştir. İctihâd ve araştırma yapılmadan istihsân delilinin kullanılmasının mezmûm olduğunu söylemiştir.[589] Şâfiî'nin (ö.204) istihsân lafzını kullandığı yerlere dikkat edildiğinde bunların sözlük anlamında kullanıldığı görülecektir. Nitekim Sayrafî (ö.330) de bu şekilde anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir[590]

ğ. Delâletu'l-İktiran: Nasslarda beraber zikredilen iki şeyin hükmünün aynı olarak kabul edilmesi prensibi. Bu delili Şâfiî (ö.204) kullanmıştır. Şâfiî'nin (ö.204) iktirân delilini kullandığı ile ilgili şu örnek verilmektedir: Şâfiî (ö.204), "*Haccı ve umreyi Allâh için tamamlayın*." (2/195) âyetinden umrenin de hac gibi farz olduğu

---

[585] Zerkeşî, a.g.e., IV/386.
[586] İbn Ferhûn, **Tabsiratu'l-Hukkâm fî usûli'l-Akdiyye ve Menâhicul'-Ahkâm**, Dârul'-Kutubi'l-İlmiyye, 1995, II/63; İbn Hazm, a.g.e., VI/16; Zerkeşî, a.g.e., IV/387.
[587] Zerkeşî, a.g.e., IV/387.
[588] Zerkeşî, a.g.e., IV/394.
[589] Zerkeşî, a.g.e., IV/395.
[590] Zerkeşî, a.g.e., IV/394.

hükmünü çıkarmıştır. Çünkü ikisi beraber zikredilmiştir. Bu delili Müzenî (ö.264), İbn Ebî Hureyre (ö.345) ve Sayrafî (ö.330) de kullanmıştır.[591]

B. Kaynak Niteliğindekı Deliller

Bu tür kaynaklar akıldan bağımsız var olan kaynaklardır.

a. Bizden öncekilerin şeriati. Şüphesiz ki Kurân'ın nüzûlü ile beraber eskiye ait şeriatler nesh edilmiştir. Burada kastedilen, nasslarda eski ümmetlere yapılan atıfların bizim açımızdan durumudur. Bu konuyla ilgili olarak İbnu'l-Kattân (ö.359) İbn Sureyc'ten (ö.306) şunu aktarır: Allâh'ın değiştirdiği dışında kitâbında bahsettiği her şey haktır ve bize vâcibtir.[592] Yani ona göre nasslarda var olan bilgiler Allâh tarafından değiştirilmediği müddetçe bizim için de geçerlidir.

b. İnsanların rahatsız olmadan kabul ettikleri şeyler. Bu delil, bir yönü ile örfe benzer. Sayrafî (ö.330), insanlar arasında bilinen adetlerin iki türlü olduğunu söyler. Bunlardan birincisi, insanların yemesi, içmesi, giyinmesi esnasında adet edindikleri şeylerdir. Dini hayat dışındaki doğal yaşantılarındaki adetleridir. Bunlar doğal olarak kabul edilir. İkincisi ise dini konulardaki adetleridir. Bu tür konular da bir kavme özgü olup da diğer toplulukların uygulamadıkları adetler olabilir. Bunların kaynak değerinde olabilmesi için başka bir delille desteklenmeleri gerekir. Veya bir kavme özgü olmayıp insanlar arasında yaygın ve kabul gören dini adetlerdir. Her tarafta yaygın olup insanların hepsi tarafından kabul edilen adetlerse bunların aksine hareket etmek câiz olmaz. Çoğunluğun uyguladığı adetlerse hüccet değeri taşımaz.[593] Burada insanların ortak davranışlarının şerî anlamda bir kaynak değer ifade ettiği şeklinde bir kanaat oluşabilir. Hâlbuki İbn Sureyc'in (ö.306) kastettiği bu değildir. Çünkü onun yaptığı bu tasnifin Müslüman topluluklar göz önüne alınarak yapılmış bir tasnif olarak anlaşılması gerekir. Çünkü; ona göre insanların tamamının dini konulardaki adetleri dini bir kaynağa dayanır. Yine onun şöyle dediği aktarılır: "*Hükümlerin*

[591] Zerkeşî, a.g.e., IV/397.
[592] Zerkeşî, a.g.e., IV/350.
[593] Zerkeşî, a.g.e., IV/356.

adetler üzerine kurulduğunu iddia etmek hatadır. Bilakis hükümler fiillerin başlangıç kaynağıdır."[594]

c. Sahabe sözü. Sahabilerin herhangi bir konudaki görüşlerinin şerî anlamda bizi bağlayıp bağlamayacağı araştırmamızın konusu olan dönemde tartışma konusu olmuştur. Mütekellim usûlcülerinin çoğu ve Mu'tezileye göre bunun kaynak delil olma özelliği yoktur. Ahmed b. Hanbel'in (ö.241) bu anlamda anlaşılabilecek sözleri vardır.[595] Mâlikiler ve Hanefilerin çoğuna göre sahabe sözünün kaynak olma değeri vardır. Hanefi fıkıhçılardan Ebû Said el-Berdaî (ö.317), sahabenin taklidinin vâcib olduğunu söylemiştir. Ona göre, sahabe sözü ile kıyas terk edilir.[596] Yine Asamm'a (ö.346) göre de sahabe sözü kıyastan evladır ve ona tercih edilir.[597]

İbn Ebî Hureyre (ö.345) ve İbnu'l-Kattân (ö.359), sahabe sözünün, kıyasla desteklenmesi durumunda alınabileceğini söylemişlerdir. İbn Ebî Hureyre'ye (ö.345) göre, kıyas zayıf dahi olsa sahabi sözünü destekliyorsa sahabenin sözü esas alınarak zayıf kıyas doğrultusunda hüküm verilir.[598] Müzenî ve Kaffâl (ö.365) Şâfiî'nin (ö.204) kavlî cedîdinin bu yönde olduğunu aktarırlar. Yani kıyas ile desteklenen sahabi sözü hüccet değeri taşır.[599]

Kıyas kendi başına bir kaynak kabul edilmesine rağmen sahabe sözünün kıyas ile desteklenmesi durumunda geçerli olduğunu söylemede bir çelişki görünmektedir. Zira kıyasın kendisi hükmün konmasında kendi başına yeterliyken sahabe sözüne ihtiyaç yoktur. Bu durumda sahabe sözü bir anlam ifade etmemektedir. Bu durumu telif etmek için birçok görüş ortaya atılmıştır. İbnu'l-Kattân (ö.359), Şâfiî geleneğinde yetişmiş kişilerin bu durumu iki şekilde telif etmeye çalıştıklarını söylemektedir: Bunlardan birincisi, Şâfiî'nin (ö.204) görüşünün, aynı konuda birbirine denk iki kıyasın bulunması durumunda sahabe sözünün geçerli

---

[594] Zerkeşî, a.g.e., IV/357.
[595] Ferrâ, a.g.e., IV/180-184; Zerkeşî, a.g.e., IV/358.
[596] Cessâs, a.g.e., III/361-362; Ferrâ, a.g.e., IV/1185; Serahsî, a.g.e., II/105; Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, III/323; İbn Berhân, a.g.e., II/370; İbn Akîl, a.g.e., V/210; Zerkeşî, a.g.e., IV/359.
[597] Zerkeşî, a.g.e., IV/360.
[598] Zerkeşî, a.g.e., IV/361; Şevkânî, a.g.e.,II/187.
[599] Zerkeşî, a.g.e., IV/361.

sayılacağıdır. Bu durumda sahabenin sözüne uygun olan kıyas diğerine tercih edilir, denmiştir. Bu şekilde onun bu konudaki görüşü te'vil edilmiştir. İkincisi ise, Şâfiî'nin (ö.204) kendisinden sahabe sözünün delil olmadığı görüşünün aktarılmasından hoşlanmadığı yönündeki görüştür. Şâfiî'nin (ö.204) kanaatini bu şekilde yumuşattığı ifade edilmiştir.[600]

Sayrafî (ö.330) de Şâfiî'nin (ö.204) birbirine muârız iki delilden biri ile örtüşen, sahabe sözünü, tercih için önemli bir gerekçe olarak kullandığını ifade etmiştir.[601] Sayrafî (ö.330) ve Kaffâl (ö.365) Şâfiî'nin bu görüşünü sahabi sözüne muvafık zayıf nitelikteki kıyasın kuvvetli kıyasa tercih edileceği yönünde anlamışlardır.[602] Fakat bu, pek kabul görmüş bir görüş değildir.

Sahabilerin kendi aralarındaki durumları da farklılık arz eder. Her sahabinin sözü aynı güçte değildir. İbnu'l-Kattân (ö.359), Şâfiî'den (ö.204) sahabe sözünün dereceleri ile ilgili farklı rivâyetlerin aktarıldığını ifade eder. Örneğin; Şâfiî (ö.204), Hz. Ali (ra.) ile İbn Mes'ud'un (ra.) ihtilâflı görüşleri ile ilgili olarak ikisinin görüşünün de eşit olduğunu söylemiştir. Başka bir yerde ise dört halifenin görüşünün diğerlerine tercih edileceğini söylemiştir. Çünkü Raşit halifelere uymak gerektiği konusunda nass mevcuttur.[603]

Yine Dâvud (ö.271), Şâfiî'nin (ö.204) ilk üç halifeyi sayıp Hz. Ali'yi saymadan "*Bunların görüşüne uyarım"* demesine karşı çıkmıştır. İbnu'l-Kattân (ö.359), Şâfiî'nin (ö.204) bu sözünden Hz. Ali'den yüz çevirdiği şeklinde bir anlamın çıkmayacağını, bu sözün çeşitli şekillerde yorumlanabileceğini söylemiştir. Bu yorumlardan biri, söylenen sözde çoğunluk zikredildikten sonra gerisinin anlaşılacağından dolayı sukut etmiş olabileceğidir. Bu yorum aynı şekilde İbnu'l-Kâss'tan (ö.335) nakledilmiştir. İbnu'l-Kattân (ö.359), bu yorumun daha doğru olduğunu ifade etmiştir. Bir diğer yorum ise Şâfiî'nin (ö.204), bu sözü Mâlik'e (ö.179) ret sadedinde söylemiş olduğudur. Şâfiî'nin (ö.204), Medine ehlinin amelini

[600] Zerkeşî, a.g.e., IV/362.
[601] Zerkeşî, a.g.e., IV/361.
[602] Zerkeşî, a.g.e., IV/363, 366.
[603] Zerkeşî, a.g.e., IV/370.

reddetmekle beraber nass ile uyulması gereken Medine'de kalan üç halifeyi zikretmiş olduğu ifade edilmiştir. Kufe'de olması hasebiyle Hz. Ali'yi sayma ihtiyacı hissetmemiştir. Diğer bir yorum ise üç halifenin görüşlerinin Hz. Ali gibi birçok sahabe tarafından dinlenildiği, buna karşılık susmuş olmaları bu üç halifeyi onayladıkları anlamına gelir. Ama aynı durum Hz. Ali için söz konusu değildir. Çünkü onun görüşünü ifade ettiği Kufe'de üç halifenin onayından söz edemeyiz. Bundan dolayı Hz. Ali'yi ayrı saymıştır.[604]

Sahabilerden sonra gelen neslin onları taklit etmesi zorunluluğu tartışılmıştır. İstahrî (ö.328), sahabenin ihtilâf ettiği konular dışında ayrı bir ihtilâf konusunun açılamayacağı, onların görüşleri çerçevesinde ihtilâf edileceği görüşünü savunmuştur.[605] Müzenî (ö.264), Şâfiî'nin (ö.204) görüşünün âlim bir kimsenin sahabe sözüne uyma zorunluluğunun olmadığı yönünde olduğunu bildirmiştir. Âlim, sahabenin fetvasını verirken dayandığı delillere bakarak, konu ile ilgili hüküm verir.[606]

d. İlham delili. Sufilerin ileri sürdüğü ve Zerkeşî'nin (ö.794) de zikrettiği delillerdendir. Kaffâl (ö.365), bu delil ile ligili şöyle söylemektedir: "*Eğer ilimler ilhâmla hâsıl olsaydı düşünme ve ictihâdın hiçbir değeri kalmazdı. İlhâmı savunan birine görüşünü desteklemek için bir delil getir dediğimizde o kişi ilhâmdan başka bir delil getirirse, o zaman kendi savunduğu tezle çelişir.*"[607]

Değerlendirme:

Şerî deliller ile ilgili araştırmamızın konusu olan dönem incelendiğinde, konunun sonraki eserlerdeki olgunluk düzeyinde işlendiği görülecektir. Özellikle bu bölüm usûl ilminin omurgasını oluşturmaktadır. Döneme ait atıflar incelendiğinde, kitap, sünnet, icma, kıyas bölümlerinin çok detaylı bir şekilde ele alındığı görülecektir.

---

[604] Zerkeşî, a.g.e., IV/370-371.
[605] Sem'ânî, a.g.e., II/30; Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, III/366; Zerkeşî, a.g.e., IV/371.
[606] Zerkeşî, a.g.e., IV/373.
[607] Zerkeşî, a.g.e., IV/400.

Özellikle gelişimini III. asrın ortalarında tamamlamış hadis ilminin beslediği sünnet konularının çok detaylı bir şekilde işlendiği gözlenmektedir. Bu anlamıyla döneme ait şerî delillere yönelik atıflar konunun olgunluk düzeyine ulaşıp sistemleştiğini göstermektedir. İhtilaflı deliller ise diğer delillere nazaran biraz daha zayıf durmaktadır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

III-IV. ASIRLARDA İSTİNBAT YÖNTEMLERİ VE İCTİHAD TEORİSİNE DAİR USÛLİ GÖRÜŞLER

I. III-IV. ASIRLARDA İSTİNBAT YÖNTEMLERİ

Bu bölüm, kaynaklardan hüküm elde etme tekniklerinin işlendiği bölümdür. Daha çok dilsel konuları içermektedir. Dolayısıyla araştırmamıza konu aldığımız döneme ait dilcilerin görüşlerinin de ciddi bir şekilde, usûl eserlerine yansıdığı görülmektedir. Kaynakları anlamanın teknikleri ve bu kaynaklardan hükümlerin nasıl ortaya çıkarılacağı konuları ile ilgili araştırdığımız döneme ait atıfları bu bölümde işleyeceğiz.

A. Emir Ve Nehiy

1. Emir

a) Tanımı Ve Mahiyeti

Emir, sözlükte yasaklamanın zıddı veya fiil anlamlarında kullanılır. Bu anlamıyla emir kelimesi, hem söz anlamındaki taleptir hem de fiil için ortak kullanılan bir kelimedir.[608] Usûlcülerin literatüründe emir kelimesinin çoğulu

[608] Zerkeşî, a.g.e., II/81.

"e*vâmir"* şeklinde gelir. Bu çoğul, söze mahsus olan emir kelimesinin çoğuludur. İş/fiil anlamındaki emir ise *"umûr*" şeklinde çoğul yapılır. Dilcilerin çoğuna ve Bakillânî'ye (ö.403) göre emir kelimesinin "*evâmir*" şeklinde çoğulu yoktur. Ona göre emrin çoğulu "*umûr*" gelir.[609] Cevherî (ö.393), emir kelimesinin çoğulunun "*evâmir"* şeklinde geleceğini belirtmiştir.[610] Ebyârî (ö.610) ise Cevherî'nin (ö.393) bu görüşünün olduğunu belirtir.[611] Ezherî (ö.370) de emir kelimesinin çoğulunun "*umûr*" gelebileceğini söylemiştir.[612]

Emrin, fiil ve sözden ilk konulduğu anlam bakımından hangisi için vaz' edildiği araştırmamıza konu aldığımız dönem içerisinde tartışılmıştır. Ahmed b. Hanbel'e (ö.241); söz için kullanımının hakikat, fiil için kullanımın ise mecâz olduğu görüşü, nispet edilmiştir.[613] Usûlcülerin geneli, emri söz anlamında kullanmışlardır.

İstılahi olarak emir, *"vaz'ı itibari ile fiilin yapılması talebini ifade eden söz"* şeklinde tanımlanmıştır.[614] Burada talep kelimesini istek şeklinde anladığımızda emredenin nefsi meyli akla gelebilir. Bundan dolayı Muhammed b. Yahyâ (ö.398) "*Allâh'ın emri*" ifadesinin talep anlamı taşıyamayacağını çünkü Allâh için nefsi meylin düşünülemeyeceğini belirtmiştir. Bu durumda, "*Allâh'ın emri*" ifadesinin, sevab ve ceza ile ilgili sözlü bir ihbar şeklinde anlaşılması gerekmektedir.[615]

Emrin talep anlamında olması için yüce olan ve yüce olduğu düşünülen bir kaynaktan gelmesi gerektiği, araştırdığımız dönem içerisinde tartışma konusu yapılmıştır. Mutezili İbnu'l-Fârid'in (ö.?), İbnu'l-Enbâri'den (ö.328) aktardığına göre talepte bulunan kişinin talepte bulunandan rütbece daha üstün olması gerekir.[616] İbn Fâris (ö.390) ise Arap dil örfünde rütbeye bakılmaksızın kimden gelirse gelsin

---

[609] Kâdı Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî,, **et-Takrîb ve'İrşâd**, (thk.Abdülhamid b. Alî Ebû Zuneyd), Beyrût 1997, II/9.
[610] İsmâîl b. Hammâd el-Cevheri,, **es-Sihâh Tâcu'l-Luğati Ve's-Sihâhu'l-Arabî**, (thk.Ahmed Abdulğafûr Attâr), Daru'l-İlmi Li'l-Melâyîn, Beyrût 1984, II/581; Ebyârî, a.g.e., I/581; Merdâvî, a.g.e., II/430.
[611] Ebyârî, a.g.e., I/581.
[612] Zerkeşî, a.g.e., II/80; Merdâvî, a.g.e., II/430.
[613] Zerkeşî, a.g.e., II/81; Merdâvî, a.g.e., V/2158; İbnu'n-Neccâr, a.g.e.,III/6.
[614] Sem'ânî, a.g.e., I/24; Subkî, **Refu'l-Hâcib**, II/539; Zerkeşî, a.g.e., II/83; Şevkânî, a.g.e.,I/278
[615] Zerkeşî, a.g.e., II/83.
[616] Zerkeşî, a.g.e., II/84.

emredileni yapmayan kimseye asi dendiğini belirtmiştir.[617] Dolayısıyla ona göre, rütbe şartı, emirde aranmaz.

Sünnî âlimlerin genel yaklaşımı ve Mu'tezileden Ka'bî'ye (ö.319) göre, emir sığasının talebe delâleti için emredecek kişide bunu irade etme şartı aranmaz. Sadece kullanılan emir sığasının talep ifade eder nitelikte vaz' edilmiş olması yeterlidir.[618] Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303) ve oğlu Ebû Hâşim'e (ö.321) göre emir sığasının talep ifade etmesi için talep iradesinin de bulunması gerekmektedir.[619] Eş'arî (ö.324) ise talebin ifade edildiği sığada irade edilen şeyin nefiste kâim mana olması gerektiğini ifade etmiştir.[620] Eş'arî'nin (ö.324) bu görüşü emir için belirlenmiş bir sığanın varlığını kabul etmemesinden kaynaklanır.

b) Emir Sığası

Emir ifade etmek için, Arapların herhangi bir kalıp kullanıp kullanmadıkları usûl literatüründe tartışılmıştır. İbn Faris (ö.390), emir için **افعل** veya **ليفعل** kalıplarının kullanıldığını belirtmiştir.[621] Kaffâl (ö.365), emir anlamı taşıyan haber cümlelerini emir sığası içinde değerlendirir.[622] Eş'arî (ö.324) ise emre özel bir siğanın olmadığı kanaatindedir.[623] İbnu'l-Kattân (ö.359), bu görüşü İbn Sureyc'e (ö.306) nispet etmiştir.[624] Sem'ânî (ö.489) ise böyle bir görüşün İbn Sureyce'e (ö.306) nispetinin yanlış olacağını söyler.[625] Mu'tezilenin genel görüşü de bu şekildedir. Sadece Irak Hanefilerinden Belhî (ö.266), karinelerden arınmış ve sadece emre delâlet eden siğanın varlığını kabul eder.[626] Emir sığasını kabul etmeyenler talebin sadece lafızdan değil onu çevreleyen karinelerle, ancak, talebe hamledileceği kanaatindedirler.

---

[617] Zerkeşî, a.g.e., II/84.
[618] Cuveynî, **el-Burhân**, I/152-156; Gazâlî**, el-Menhûl**, s.169; Râzî, **el-Mahsûl**, II/28; Zerkeşî, a.g.e., II/85.
[619] Zerkeşî, a.g.e., II/85.
[620] İbn Fûrek, a.g.e.,s.204; Zerkeşî, a.g.e., II/86; Merdâvî, a.g.e., V/2181.
[621] Zerkeşî, a.g.e., II/88.
[622] Zerkeşî, a.g.e., II/105.
[623] İbn Fûrek, a.g.e.,s.204; Ebyârî, a.g.e., I/611.
[624] İsnevî, a.g.e., I/339; Zerkeşî, a.g.e., II/88; Merdâvî, a.g.e., V/2233; İbnu'n-Neccâr, a.g.e.,III/52.
[625] Sem'ânî, a.g.e., I/49.
[626] Âmidî **el-İhkam**, II/168; Subkî, **Refu'l-Hâcib**, II/496; Zerkeşî, a.g.e., II/90.

Sahabenin *"Hz. Peygamber (sav.) bize bunu emretti"* şeklindeki rivâyetlerini İbn Sureyc (ö.306), İbn Hayrân (ö.310), İstahrî (ö.328) ve İbn Ebî Hureyre (ö.345) hakiki anlam taşıyan emir olarak kabul ederler.[627]

Eş'arî'ye (ö.324) göre emir nefiste kâim bir manadır. Yoksa söz değildir. Söz ise ona delâlet eder. Nefiste kâim olan bu mana ancak karineler yolu ile bilinir.[628] İbnu'l-Kattân (ö.359) ise emir siğasının karinelerden bağımsız bir şekilde vücûp ifade ettiğini mütekkellim usûlcülerden aktarmıştır.[629]

Emir Sığasının Kendisi İçin Konulduğu İlk Anlam

Emir için konulmuş olan kalıpların ilk anlamı ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Tabii bu doğal olarak karinelerden arınmış bir sığanın taşıdığı gerçek anlamın ne olması gerektiği ile ilgili bir konudur. Buradaki tartışma teorik bir tartışmadır. Aslında karinelerden arınmış bir emir sığasının varlığı nasıl düşünülebilir ki? Araştırmamızın konusu olan dönem içerisinde konu ile ilgili farklı yaklaşımlar vardır:

a. Fâkihlerin çoğuna ve bir kısım mütekellime göre emir sığası vücup için hakikat, diğerleri için mecâz ifade eder. Emir sığası, başka bir anlama sevki mümkün olmadan karinesiz bir şekilde düşünüldüğünde fiilin kesin ve bağlayıcı bir tarzda yapılmasının istenmesi manasını taşımaktadır.

Mütekelim usûlcüler içinde bu görüşü savunanlar arasında Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303), İbn Sureyc (ö.306), İbn Hayrân (ö.310) ve Ebû Said İstahrî (ö.328) sayılmıştır.[630] Yine Hanefilerin genel görüşü de bu yöndedir. Kerhî'nin (ö.340) de bu görüşte olduğu aktarılmıştır.[631]

---

[627] el-Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, I/156.
[628] Ebyârî, a.g.e., I/614; Zerkeşî, a.g.e., II/90; Merdâvî, a.g.e., II/2233.
[629] Zerkeşî, a.g.e., II/91.
[630] Basrî, a.g.e., I/57; Zerkeşî, a.g.e., II/100.
[631] Cessâs, a.g.e., II/80; Serahsî, a.g.e., I/14; Zerkeşî, a.g.e., II/101

b. Mütekellimlerin çoğuna göre, emir sığası, nedb için konulmuştur. Bu görüşte olanlar arasında Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321) sayılmıştır. Ebû Alî'ye (ö.303) nispet edilen ikinci bir görüş de budur.[632]

c. Mâturidî'ye (ö.333) göre emir sığası, vücûp ve nedb arasında müşterektir. Fakat karine yolu ile hangisine hamledeceğimizi bilmememiz durumunda, ihtiyaten vucuba hamledilir.[633]

d. Emir siğası; bazen vücûp, bazen nedb, bazen de her ikisi için kullanılır. Bu görüş İbn Sureyc'e (ö.306) nispet edilmiştir. Yine Eş'arî'nin (ö.324) de bu görüşte olduğu ifade edilmiştir.[634] Ancak Eş'arî'nin (ö.324) görüşü net değildir. Daha önce de ifade edildiği gibi aslında Eş'arî'ye (ö.324) göre emir ifade etmek için bir kalıp yoktur. Nefiste kâim olan emir karineler yolu ile ancak bilinebilir.

e. Emir siğası, vücup, nedb, irşad ve tehdid anlamları arasında müşterektir. Gazzâlî' (ö.505), bu görüşü Eş'arî'ye (ö.324) nispet eder.[635] Gazzâlî'nin (ö.505), Eş'arî'ye (ö.324) nispet ettiği bu görüşe göre; emir sığasının bu manalardan birine delâlet etmesi hakikattir.[636]

f. Diğer bir görüşe göre; Allâh'tan gelen emirler vücûp, Hz. Peygamber'den (sav.) gelen haberler ise nedb ifade eder. Yalnız Hz. Peygamber'in (sav.) emrinin Allâh'tan gelen emre muvafık olması veya onu beyan etmesi bu durumun dışında değerlendirilir. Bu görüş Ebherî'ye (ö.375) nispet edilmiştir.[637]

---

[632] Basrî, a.g.e., I/57; Sem'ânî, a.g.e., I/54; Âmidî, **el-İhkam**, I/178; Subkî, **el-İbhâc**, II/23; Râzî, **el-Mahsûl**, II/66; Zerkeşî, a.g.e., II/102; Şevkânî, a.g.e.,I/247.

[633] Subkî, **el-İbhâc**, II/23; Zerkeşî, a.g.e., II/103; Merdâvî, a.g.e., V/2205; İbnu'n-Neccâr, a.g.e., III/42; Şevkânî, a.g.e.,I/248.

[634] Zerkeşî, a.g.e., II/103; Şevkânî, a.g.e.,I/247.

[635] Zerkeşî, a.g.e., II/103.

[636] Zerkeşî, a.g.e., II/103.

[637] Subkî, **el-İbhâc**, II/26-27; Subkî, **Refu'l-Hâcib**, II/501; Zerkeşî, a.g.e., II/104; Merdâvî, a.g.e., V/2209.

Emir Sığasının Kazandığı Anlamlar

Zerkeşî (ö.794), emir sığasının kazandığı anlamlar ile ilgili otuz üç farklı anlam zikretmektedir. Biz ise araştırmamızın konusu olan dönem içendeki usûlcülerin görüşleri ile ilgili olanları esas alacağız:

a. Mendûb: Bu manaya örnek olarak Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö.294) "*Gecenin bir bölümünde ve secdelerin ardından da O'nu tesbih et.*" (50/40) ayetini örnek olarak göstermiştir. İbn Faris (ö.390) ise "*Namaz kılınınca artık yeryüzüne dağılın"* (62/10) ayetini örnek göstermiştir.[638]

b. İrşâd: Sayrafî (ö.330) bunu "*haz/pay*" diye isimlendirir. Kaffâl (ö.365), mendûb ile irşadı birbirinden ayırır. Ona göre mendûbta ahiret menfaati söz konusu iken irşadda dünyevî menfaat ön plandadır. Yani birincisinde sevap varken ikincisinde sevap yoktur.[639]

d. Te'dîb: Kaffâl (ö.365), buna sol elle istincanın emredilmesini örnek göstermiştir. İbnu'l-Kattân (ö.359) ise geceleyin yolun ortasında yürümenin ve yemeğin ortasından yemenin yasaklanmasını örnek gösterir. İbnu'l-Kattân'a (ö.359) göre edeb mendûbtan daha özeldir. Te'dib, ahlakın düzeltilmesine hastır. Bu anlamıyla her te'dib aslında mendûbtur. Fakat her mendûb, te'dib değildir.[640]

e. Tehdîd: Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö.294) "*(Ey Allâh'a eş koşanlar!): Siz de O'ndan başka dilediğinize tapın!"* (39/15) ve *"Onlardan gücünün yettiği kimseleri dâvetinle şaşırt"* (17/64) ayetlerini buna örnek olarak gösterir.

f. Suhriyet/Aşağılama/Alay etme: Bununla ilgili "*Aşağılık maymunlar olun!"* (2/65) ayeti delil getirilmiştir. Sayrafî (ö.330) ve İbn Faris (ö.390) bunu

[638] Zerkeşî, a.g.e., II/92.
[639] Zerkeşî, a.g.e., II/92.
[640] Zerkeşî, a.g.e., II/92.

tekvine/yaratmaya örnek vermişlerdir. İbn Faris (ö.390), bunun ancak Allâh için mümkün olduğunu söylemiştir.[641]

g. Tekvîn/Yaratma: Buna "*Bir şey yaratmak istediği zaman Onun yaptığı «Ol» demekten ibarettir. Hemen oluverir.*" (36/82) ayeti delil getirilmiştir. Kaffâl (ö.365), bunu Teshire/emrine boyun eğmeye örnek olarak vermiştir.[642]

ğ. Ta'cîz/Aciz kılma: Sayrafî (330) ve Kaffâl (ö.365) "*De ki: İster taş olun, ister demir, isterse gözünüzde büyüyen herhangi bir mahlûk!"* (17/50) ayetini buna örnek olarak getirmişlerdir.[643]

h. İhtiyat: Bunu Kaffâl (ö.365) zikretmiştir. Buna Hz. Peygamber'in (sav.) şu sözünü örnek olarak vermiştir: "*Sizden biriniz uykusundan uyandığında elini üç defa yıkamadıkça (içinde abdest suyu bulunan kaba) daldırmasın; çünkü o, elinin nerede gecelediğini bilmez.*"[644]

ı. Dua: Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö.294) buna örnek olarak *"Kun bihayrin/İyi ol*" sözünü örnek vermiştir.[645]

i. Temenni: İbn Faris (ö.390) buna örnek olarak İmru'l-Kays'ın şu şiirini getirir: *"Ele Eyyühe'l-Leyl et-Tavil Ele İnceli/Ey uzun gece aydınlan*".[646]

j. Nimeti hatırlatma: Sayrafî (ö.330), buna örnek olarak şu ayeti getirir[647]: "*Meyve verirken ve olgunlaştığı zaman her birinin meyvesine bakın!"* (6/99).

k. Tahsîr-Telhîf/Sıkıntıya sokma-Üzüntü verme: İbn Faris (ö.390), bunu zikretmiş ve bu konu ile ilgili şu ayetleri örnek göstermiştir[648]: "*De ki: Kininizden*

---

[641] Zerkeşî, a.g.e., II/94.
[642] Zerkeşî, a.g.e., II/94.
[643] Zerkeşî, a.g.e., II/95.
[644] Buhârî, **es-Sahîh**, Kitâbu'l-Vudu, I/73/no:162; Zerkeşî, a.g.e., II/95.
[645] Zerkeşî, a.g.e., II/96.
[646] Zerkeşî, a.g.e., II/96.
[647] Zerkeşî, a.g.e., II/96.
[648] Zerkeşî, a.g.e., II/96; İbnu'n-Neccâr, a.g.e.,III/25.

(kahrolup) ölün!" (3/119) ve "*Alçaldıkça alçalın orada! Bana karşı konuşmayın artık!"* (23/108).

l. Tasbîr/Sabretmeye çağrı: Konuyla ilgili Kaffâl (ö.365) şu ayetleri delil getirir[649]: "*Üzülme, çünkü Allâh bizimle beraberdir,"* (9/40), *"Kâfirlere mühlet ver, onları biraz kendi hallerine bırak*" (86/11) ve *"Sen bırak onları, kendilerine söz verilen günlerine kavuşuncaya kadar bâtıla dalsınlar, oynaya dursunlar*." (43/83).

m. Haber: Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö.294) bu anlamla ilgili şu ayeti örnek olarak gösterir[650]: "*Allâh ve Resûlü tarafından (faizcilere karşı) açılan savaştan haberiniz olsun.*" (2/279).

n. Teslim olma: İbn Faris (ö.390) bu şekilde isimlendirmiştir. Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö.294) ise İstibsal/Cesaretle tehlikeye atılmak şeklinde bir anlam vermiştir. Buna örnek olarak şu ayeti getirmiştir[651]: "*Siz de ortaklarınızla beraber toplanıp yapacağınızı kararlaştırın."* (10/71).

o. Teaccüb/Şaşırma: İbn Faris (ö.390) şu ayeti örnek gösterir[652]: "*O'nun görmesi de işitmesi de şâyanı hayrettir."* (18/26)

ö. Menzile Yaklaşma: Bunu Sayrafî (ö.330) zikretmiş ve şu ayeti örnek vermiştir[653]: "*Girin cennete*" (7/49)

p. İhânet/Hor görme: Sayrafî (ö.330) ve İbnu'l-Kattân (ö.359) bunu zikretmiştir. Şu ayeti örnek olarak göstermiştir[654]: "*Onlardan gücünün yettiği kimseleri dâvetinle şaşırt; süvarilerinle, yayalarınla onları yaygaraya boğ; mallarına, evlâtlarına ortak ol, kendilerine vaadlerde bulun."* (17/64). Burada İblis'e bunları yapabilme imkanının tanındığı anlamına gelmiyor bilakis ne yaparsan yap sen kullarıma zarar veremezsin anlamını taşımaktadır.

---

[649] Zerkeşî, a.g.e., II/96.
[650] Zerkeşî, a.g.e., II/97.
[651] Zerkeşî, a.g.e., II/97; İbnu'n-Neccâr, a.g.e.,III/33.
[652] Zerkeşî, a.g.e., II/97.
[653] Zerkeşî, a.g.e., II/97.
[654] Zerkeşî, a.g.e., II/98.

r. Tahzîr-İhbâr/Sakındırma-Haber verme: Bunu Sayrafî (ö.330) zikretmiş ve örnek olarak şu ayeti göstermiştir[655]: "*Yurdunuzda üç gün daha yaşayın (sonra helâk olacaksınız)!"* (11/65).

s. Tahyîr/Seçme Hakkı Tanıma: Kaffâl (ö.365) bunu zikretmiş ve örnek olarak şu ayeti delil getirmiştir[656]: "*Sana gelirlerse, ister aralarında hüküm ver, ister onlardan yüz çevir.*" (5/42).

Yasaklamadan Sonra Gelen Emir Sığasının Anlamı

Daha önce yasaklanmış bir durumun emir sığası kullanılarak yapılmasının istenmesi ile ilgili araştırmamızın konusu olan dönem içerisinde farklı kanaatler ileri sürülmüştür. Mütekellim usûlcülerin çoğuna göre, böyle bir emir sığası mübahlık ifade eder. İbn Huveyzimendâd (ö.390) bu görüşü Mâlik'e (ö.179) nispet etmiştir.[657] Haffâf (ö.204) ve Kaffâl (ö.365) da bu görüşte olanlar arasında zikredilmiştir.[658] İbnu'l-Kattân (ö.359), bu görüşü Şâfiî'ye (ö.204) nispet etmiştir.[659]

Yasaklamadan sonra gelen emir sığası ile ilgili bir diğer görüş ise yasaklamadan önce taşıdığı hükmü geri alacağı görüşüdür. Müzenî (ö.264), bu görüşte olanlar arasında zikredilmiştir. Kaffâl (ö.365) da yasaklamadan sonra gelen emrin yasaktan önceki ilk haline döneceğini belirtmiştir.[660]

c) Emrin Delâlet Ettiği Miktar

Karinelerden Arınmış Emrin Durumu

Emredilen şeyin tekrarının istenip istenmediği ile ilgili araştırmamızın konusu olan dönem içerisinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Hattâbî (ö.388), emir sığasının karinelerden arınmış yalın halinin ne tekrar ne de bir defa yapılma ifade etmediği, sadece talep ifade ettiği görüşünün çoğunluğun görüşü olduğunu

[655] Zerkeşî, a.g.e., II/98.
[656] Zerkeşî, a.g.e., II/98.
[657] Mâzirî, a.g.e., s.222; Zerkeşî, a.g.e., II/112.
[658] Zerkeşî, a.g.e., II/111.
[659] Zerkeşî, a.g.e., II/111.
[660] Âl İbn Teymiyye, a.g.e., s.23; Zerkeşî, a.g.e., II/113; Merdâvî, a.g.e., V/2251.

belirtmiştir.[661] Bu görüş sahiplerine göre, her ne kadar lafzın kendisi, yapma miktarını belirlemiyorsa dahi zorunlu olarak bir defa yapılması anlamına lafiz dışı bir karine ile ulaşılır.

İkinci bir görüş ise emir siğasının, insanın gücü dâhilinde olmak kaydıyla ömrünün tamamı için tekrar ifade etmesi görüşüdür. Zaruri durumlar ve asli ihtiyaçların karşılanması durumları dışında, emir tekrar ifade eder. Bu görüş emrin karinelerden arınmış durumu için bu şekildedir. Bir defa yapılması için bir karine oluşursa ona hamledilir. Bu görüş Ahmed b. Hanbel (ö.241), Müzenî (ö.264), İbnu'l-Kattân (ö.359) ve İbn Huveyzimendâd'a (ö.390) nispet edilmiştir.[662]

Diğer bir görüşe göre ise emir sığası bir defa yapılmak üzere vaz' edilmiştir. Delil oluştuktan sonra ancak tekrara hamledilir. Bu görüş sahiplerine göre emir lafzı bizatihi bir defa yapmayı gerektirir. İbnu'l-Kattân (ö.359), bu görüşü Şâfiî'ye (ö.204) nispet eder. Yine, Mu'tezilenin genel kanaati ve Kerhî'nin (ö.340) görüşü de bu yöndedir.[663] Kerhî'ye (ö.340) göre talep en az bir defa yapmayı gerektirir. [664]

Şart-Sıfat Veya Vakit İle Kayıtlanmış Emrin Miktarı

Şart, sıfat veya vakit ile kayıtlanmış fiilin miktarı usûl eserlerinde işlenen konulardan biridir. Şarta örnek olarak *"Eğer zani ise onu recm et*"; sıfata örnek olarak "*Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allâh'tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin*" (5/38); vakte örnek olarak ise *"Gündüz güneş dönüp gecenin karanlığı bastırıncaya kadar (belirli vakitlerde) namaz kıl*" (17/78) ayetleri gösterilebilir. İncelediğimiz dönem âlimlerinden Sayrafî (ö.330) ve İbnu'l-Kattân (ö.359), bu konuyu eserlerinde işleyen usûlcülerdir.[665]

İbnu'l-Kattân (ö.359), konuyu şöyle örneklendirmektedir: Şayet bir kimse eşine "*Eve her girdiğinde boşsun*" derse hanımı her eve girdiğinde ayrı bir talak

[661] Zerkeşî, a.g.e., II/117.
[662] Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, I/184; Serahsî, a.g.e., I/20; Âl İbn Teymiyye, a.g.e., s.26; Mâzirî, a.g.e., s.205; Zerkeşî, a.g.e., II/118.
[663] Zerkeşî, a.g.e., II/118,119; Şevkânî, a.g.e.,I/256.
[664] Subkî, **el-İbhâc**, III/80; Zerkeşî, a.g.e., II/119; Şevkânî, a.g.e.,I/255 .
[665] Zerkeşî, a.g.e., II/120.

oluşur. "*Eve girersen boşsun*" derse sadece ilk girişte talak meydana gelir. Böyle olunca birinci örnekte tekrar gerekirken ikinci örnekte tekrar gerekmez.[666]

Fukaha ve usûlcülerin genel kanaatine, Sayrafî'nin (ö.330) iki görüşünden birine ve Ebû Abdillâh el-Basrî'ye (ö.369) göre emir, tekrar ifade etmez. Fiilin sadece bir defa yapılışına delâlet eder. Yalnız tekrarı ile ilgili farklı bir karine oluşursa bu durumda ona hamledilir.[667]

İkinci bir görüş ise tekrarı gerektirdiğidir. İbnu'l-Kattân (ö.359), bu görüşü Şâfiî'ye (ö.204) nispet eder. Sayrafî'nin (ö.330) bu görüşte olması daha kuvvetle muhtemeldir.[668]

d) Emrin Gerektirdiği Zaman

Emredilen şey, Hanefi, Hanbeli ve Mâlikilerin çoğunluğuna göre fevr/hemen yapılma gerektirir. Mütekellim usûlcülerden Sayrafî (ö.330), Ebû Hamîd el-Mervezî (ö.362) ve Dekkâk (ö.392) bu görüştedir.[669] Kaffâl (ö.365) da bu görüştedir. O, bununla ilgili olarak emrin kalben inanılmayı ve bedenen hemen yerine getirilmeyi gerektirdiğini ifade etmiştir.[670] Müzenî (ö.264) ve Ebû Abdillâh el-Basrî'ye (ö.369) de bu görüş nispet edilmiştir.[671]

Irak ehli ve Zahiriler de bu görüştedir. Kerhî (ö.340), ehli re'yin görüşünün bu yönde olduğunu aktarmıştır. Dâvud (ö.270) da bu görüştedir.[672]

İkinci bir görüşe göre ise emir ya fevri/hemen yapmayı veya yapmaya azmetmeyi gerektirir. Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321) bu görüştedir.[673]

---

[666] Zerkeşî, a.g.e., II/121.
[667] Basrî, a.g.e., I/147; Zerkeşî, a.g.e., II/121; İbn Akîl, a.g.e., III/9; Şevkânî, a.g.e.,I/256.
[668] Zerkeşî, a.g.e., II/122.
[669] Şîrâzî, **Tabsira**, I/53; Subkî, **el-İbhâc**, II/59; Âl İbn Teymiyye, a.g.e., s.30; Zerkeşî, a.g.e., II/127; İbn Akîl, a.g.e., III/18.
[670] Zerkeşî, a.g.e., II/127.
[671] Zerkeşî, a.g.e., II/127.
[672] Serahsî, a.g.e., I/26; Subkî, **el-İbhâc**, II/59; Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, I/365; Zerkeşî, a.g.e., II/127.
[673] Basrî, a.g.e., I/120; Zerkeşî, a.g.e., II/127.

Üçüncü görüş, ise Mütekellim usûlcülerin cumhurunun görüşüdür. Onlara göre emir, ölüm gelinceye kadar terahi *(geciktirme*) edilebilir. İbnu'l-Kattân (ö.359), haccın geciktirilebileceği görüşünden dolayı Şâfiî'nin (ö.204) bu görüşte olduğunu belirtmiştir.[674] Yine, ona göre terahinin geçerli olabilmesi için ölmeden önce bunun yapılması gerekir.[675] İbn Hayrân (ö.310), İbn Ebî Hureyre (ö.345), Ebû Alî et-Taberî (ö.350), Kaffâl (ö.365) bu görüşte olanlar arasında sayılmıştır.[676] Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321) *"emredilen şeyin vaktin ilk kısmında eda edilmeden son vakte ertelenebileceği*" ifadelerinden dolayı bu görüş sahipleri arasında zikredilmişlerdir.[677]

Emir fiilinin başına "*fa*" edatının bitişmesi durumunda emredilen şeyin zamanı, araştırdığımız dönemde tartışmaya konu olmuştur. İbnu'l-Kattân (ö.359), Mütekellim usülcülerin bu konuda iki farklı kanaate sahip olduklarını aktarmıştır: Bunlardan birincisi "*fa*"ya peşi sıra anlamını verenler böyle bir emrin fevr ifade ettiğini söylemişlerdir. İkinci gruptakiler ise emrin fevri gerektirmediği görüşündedirler. Ona göre, doğru olan birinci görüştür. Çünkü "fa" peşi sıra yapmayı ifade eder.[678]

Şârî tarafından muayyen bir vakitte yapılması istenen bir ibadetin vaktinin geçmesi durumunda kazası için ayrı bir emrin gerekip gerekmediği dönemin âlimleri arasında tartışma konusu olmuştur. Bir grub ibadetin edası için gelen emrin, kazayı da içerdiği görüşündedir. Büyük çoğunluğa göre ise kazanın ayrı bir emir ile emredilmesi gerekir. Sayrafî (ö.330), Ebû Abdillâh el-Basrî (ö.369) ve onun Kerhî'ye (ö.340) nispet ettiği görüş bu son görüştür. Mâlikilerden İbn Huveyzimendâd (ö.390) da bu görüşte olanlar arsında sayılmıştır.[679]

---

[674] Zerkeşî, a.g.e., II/128.
[675] Zerkeşî, a.g.e., II/128..
[676] Subkî, **el-İbhâc**, II/59; Zerkeşî, a.g.e., II/128..
[677] Basrî, a.g.e., I/120; Zerkeşî, a.g.e., II/128.
[678] Zerkeşî, a.g.e., II/131.
[679] Zerkeşî, a.g.e., II/131.

e) Emredilen Şeyin Zıddının Durumu

Emredilen şeyin sadece bir zıddının bulunması durumunda, emrin zıddındaki harâmlığa delâleti konusunda ihtilâf edilmemiştir. Örneğin; bayram gününde oruç tutma yasağı, zıddı olan iftarı vâcib kılar. İman etmenin emredilmesi, zorunlu olarak küfrü harâm kılar. Emredilen şeyin birden fazla zıddı bulunması durumu ise araştırmamızın konusu olan dönemde tartışmalara sebep olmuştur. Özellikle Ka'bî'nin (ö.319) mübahın vâcib olduğu görüşü bunun üzerine kuruludur. Ona göre zina yasaklanmıştır. Onun yerine oturma, kalkma, konuşma gibi birçok mübah doğal olarak onu terk etme adına yapılması vâcib olan mubahlardır.[680] Yasaklanan şey dışındaki bütün fiiller ona göre vâcib olmuş olur.

Eş'arî'ye (ö.324) göre emrin zıddının yasaklanması emir lafzından değil de onun manasından kaynaklanır.[681] Çünkü ona göre, emir için konulmuş bir sığa yoktur. Zaten nefiste kâim olan mana, bizzat nehyi veya emri lafızdan bağımsız olarak gerektirmektedir.

Mâturidî'ye (ö.333) göre ise emir sığasının lafzı değil de taşıdığı mana iltizamî olarak bunu gerektirir.[682] Ona göre mana zorunlu olarak bunu gerektirmektedir. Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321) ise emrin zıddı ile ilgili herhangi bir hüküm belirtmediği görüşündedir.[683] Yani emrin zıddı, hakkında konuşulmayan bir durumdur.

2. Nehiy

a) Tanımı Ve Mahiyeti

Nehiy bir fiilin yapılmamasının istenmesi şeklinde gelen sözdür. Istılahi olarak *"vaz'ı itibari ile fiilin yapılmaması talebini ifade eden söz"* şeklinde tanımlanabilir. Nehiy konusu emir ile birçok konuda örtüştüğünden usûl

---

[680] Cuveynî, **el-Burhân**, I/181; Cuveyni, **et-Telhîs**, I/252; Gazâlî, **Mustasfâ**, I/66; Subkî, **el-İbhâc**, I/123; Zerkeşî, a.g.e., I/224, II/145; İsnevî, a.g.e., I/107.
[681] İbn Fûrek, a.g.e.,s.205; Sem'ânî, a.g.e., I/126; Zerkeşî, a.g.e., II/145.
[682] Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, II/478; Zerkeşî, a.g.e., II/146.
[683] Subkî, **Refu'l-Hâcib**, II/542; Zerkeşî, a.g.e., II/150; Şevkânî, a.g.e.,I/264.

literatüründe emre göre daha az yer kaplar. Çünkü nehiy ile emrin ortak konuları genellikle emir başlığı altında işlendiğinden konunun tekrar nehiy başlığı altında işlenmesine ihtiyaç hissedilmemiştir.

Cumhura göre, nehiy ifade etmek için nehiy sığası konulmuştur. Bu sığanın bizatihi kendisi, yasaklama ifade eder. Mu'tezile'ye göre emirde olduğu gibi bu sığayla beraber yasaklama iradesinin mütekellimde var olması gerekir. Yani cumhura göre, böyle bir iradeden bağımsız olarak yasaklama lafzının kendisi bu manayı ifade eder. Emir konusunda olduğu gibi Eş'arî'ye (ö.324) göre yasaklama, lafzın kendisinde değil de nefiste kâim bir manadadır. Dolayısıyla ona göre, nehyi ifade etmek için herhangi bir sığa konulmamıştır.[684] Emir için dilde var olan sığaların bizatihi kendileri harâmlığa delâlet etmez. Bu sığalarla beraber var olan karineler yardımı ile harâmlığa hamledilir.

b) Emir Ve Nehiy Arasındaki Fark

Emri nehiyden ayıran en temel konu, nehiyde devamın ve tekrarın bulunmasıdır. Emirde her ne kadar tekrar olup olmadığı tartışılmışsa dahi nehiyde tekrar ve devamın olduğu konusunda herhangi bir tartışma yoktur. Sayrafî (ö.330) de bunun kati bir durum olduğunu belirtmiştir.[685]

Ebû Abdillâh el-Basrî (ö.369), mutlak nehiy ile şarta bağlı olan nehyi birbirinden ayırır. Mutlak nehiy ona göre, ebedilik ve devam ifade eder. Şarta bağlı nehiy ise tekrar ve devam ifade etmez. Bu anlamıyla o, emir ile mutlak nehyi birbirinden ayırırken şarta bağlı nehyi emir ile tekrar ifade etmemesi bakımından aynileştirir. Şarta bağlı nehye örnek olarak şunu verir: Efendi kölesine *"Zeyd eve geldiğinde bana su verme"* derse Zeyd'in sadece bir defa gelişi ile beraber, kölesi için su getirme yasağı biter.[686] Dolayısıyla ona göre, şarta bağlı yasaklamalarda tekrar yoktur.

---

[684] Zerkeşî, a.g.e., II/153.
[685] Zerkeşî, a.g.e., II/157.
[686] Basrî, a.g.e., I/120; Zerkeşî, a.g.e., II/158.

c) Nehiy İle Teklîf Edilen Durum

Nehiyde teklîf edilen şeyin ne olduğu araştırmamızın konusu olan dönem içerisinde tartışma konusu olmuştur. Cumhura göre adem (yokluk) fiil, mevcut olmayan bir durum olduğundan dolayı yasaklamada var olan yapmayı terk etme teklîfe konu olmaz. Çünkü mücerret yapmama fiil değildir. Fiil olmadığından dolayı teklîfe konu olmaz. Cumhura göre, teklîf mücerret yasaklanan şeyden uzak durmak değil de onu yapmamayı gerektiren zıt bir şeyi yapmaktır.

Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321) ise mücerret anlamdaki fiili terk etmeyi, teklîfin konusu olarak görmüştür.[687] Onun bu görüşü ile neyi kastettiği tam olarak anlaşılamamaktadır. Mutezili bir kelâmcı olması hasebiyle onun bu görüşünün teorik olarak, fiilin başına gelen nehiy edatı ile fiilin yapılmamasının istenmesinin gerçekleştirilmesi şeklinde anlaşılması mümkün değildir. Bu şekilde düşündüğümüzde fiilin yapılmaması istenmektedir. Yapılmamayı yapmak mümkün değildir. Bu anlamıyla o, pratik değeri olmayan felsefi bir düşünce üzerine kendini temellendirmiş olur. Ama; o, bununla sakınmayı kastetmişse sakınmanın kendisi fiil olduğundan dolayı teklîfe konu olabilir.

d) Nehyin Fesadı Gerektirmesi Durumu

Nehyin harâmlık ifade etmesi ile beraber fesadı gerektirip gerektirmeyeceği araştırmamızın konusu olan dönemde tartışma konusu yapılmıştır. Liğayrihi harâmlık ifade eden nehiyler, Şâfiî'ye (ö.204) göre fiilin fesadına sebep olmaz. Bu fiillerin ibadet veya muamelat ile ilgili olması fark etmez. Mâlik (ö.179), Dâvud (ö.270), Ebû Hâşim'e (ö.321) İsnâd edilen görüşe ve Ahmed b. Hanbel'e (ö.241) göre ise liğayrihi harâm; fiilin fesadını gerektirir.[688]

Liaynihi harâm olması durumunda ise cumhurun görüşü ister ibadetlerde olsun ister muamelatta olsunharamlık işlenen fiilin fesadını gerektirir. Ebû Alî el-

---

[687] Cuveyni, **et-Telhîs**, I/279-480; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/478; Zerkeşî, a.g.e., II/160; Şevkânî, a.g.e., I/264.
[688] Sem'ânî, a.g.e., I/140; Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, I/379; Zerkeşî, a.g.e., II/164.

Cübbâî (ö.303), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321), Eş'arî (ö.324), Kerhî (ö.340), Kaffâl (ö.365) ve Ebû Abdillâh el-Basrî'ye (ö.369) göre yasaklamanın bizatihi kendisi fesadı gerektirmez. Bunun yanında fesadı gerektiren ayrı bir karinenin de oluşması gerekir.[689]

B. Tahsis Kuramı

Tahsîs kuramı erken dönem usûl eserlerinde rastladığımız ve daha sonraki usûl eserlerinin geniş bir yer ayırdığı konulardan biridir. Ana kaynakları yazılı olan bir dinin mensuplarının bu metinlerin anlaşılması için çaba sarf etmeleri doğaldır.

Ahmed b. Hanbel'in (ö.241) *"Şâfiî (ö.204) gelmeyinceye kadar biz umum ve hususan haberdar değildik"* dediği aktarılır.[690] Bu konudan ilk söz eden kişinin Şâfiî (ö.204) olduğu söyleniyorsa da[691] daha eski dönemlerde konu ile ilgili tartışmalar yapılmıştır.

1. Amm

a) Tanımı Ve Mahiyeti

Amm, sözlükte şümul anlamına gelir.[692] Istılâhi olarak ise *"Herhangi bir sınırlama olmaksızın kapsamına giren bütün fertleri içeren lafız"*[693] şeklinde tanımlanmıştır. Usûl literatüründe amm farklı şekillerde tanımlanmıştır.[694] Ebû Alî et-Taberî (ö.350), ammı, *"Lafzın kapsamındaki şeylerin bir kısmının diğeri ile eşit olması"* şeklinde tanımlamıştır. Bu tanım tesniye/ikili kelimeyi de içerdiğinden eleştirilmiştir.[695]

---

[689] Sem'ânî, a.g.e., I/140; Âl İbn Teymiyye, a.g.e., s.89; Subkî, **el-İbhâc**, I/187; Zerkeşî, a.g.e., II/167.
[690] Zerkeşî, a.g.e., II/179.
[691] Şâfiî, a.g.e., s.52.
[692] İbn Manzûr, a.g.e., IV/3112.
[693] Zerkeşî, a.g.e., II/179.
[694] Bkz. Ferhat Koca, **İslam Hukûk Metodolojisinde Tahsîs (Daraltıcı Yorum)**, İsam Yay., İstanbul 1996, s. 42-48
[695] Zerkeşî, a.g.e., II/179; Eş-Şevkânî, a.g.e.,I/285.

İsâ b. Ebân (ö.220), amm lafız için aynı şekilde mücmel denilebileceğini ifade etmiştir. O, mücmel yerine ammın, amm yerine mücmelin kullanılabileceği kanaatindedir.[696]

Kaffâl (ö.365), amm lafzın kapsamına girecek şeyin en azının iki olduğu görüşündedir.[697] Bu görüşünü, amm lafzın sözlük anlamını dikkate alarak ortaya koymuştur. Bununla beraber onun bu görüşü tahsîsin, lafzın en az üç ferdini kapsayacak kadar daraltılabileceği görüşünü, iki şeyi kapsamına alacak kadar daraltılamayacağı görüşü ile telif etmek zor görünmektedir.

b) Umum İçin Konulmuş Bir Kalıbın Varlığı

Umum için belirlenmiş bir kalıbın konulup konulmadığı ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür:

a. Husus ekolüne göre umum lafzı tahsîs edecek bir kalıp yoktur. Çünkü onlara göre; lafız, kapsam aralığına giren en az ferdi kapsayacak şekilde vaz edilmiştir. Daha fazla ferdi içermesi, lafzın kendisinden değil harici bir karineyle mümkün olur. Bu görüş, Mâlikilerden İbnu'l-Mintâb (ö.?) ve Hanefilerden İbn Şuca' el-Belhî'ye (ö.266) nispet edilmiştir. Yine Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321) bu görüşte olanlar arasında zikredilmiştir.[698]

b. Umum ekol taraftarları ise umum ifade eden kalıbın varlığını kabul ederler. Bu görüş, cumhurun görüşüdür. Dâvud (ö.270) ve Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303) bu görüşte olanlar arasında zikredilir.[699]

Sayrafî (ö.330), Şâfiî mezhebinde olan bazı kişilerin Şâfiî'nin (ö.204) umum için konulmuş bir lafız olmadığı görüşünde olduğunu dile getirdiklerini ifade etmiştir. Sayrafî'ye (ö.330) göre, Şâfiî'ye (ö.204) yapılan böyle bir nispet yanlıştır.

---

[696] Cessâs, a.g.e., I/63.
[697] Sem'ânî, *a.g.e.,* I/181; Cüveynî, **et-Telhîs**, II/179; Subkî, **el-İbhâc**, II/125; Zerkeşî, a.g.e., II/179.
[698] Sem'ânî, *a.g.e.,* I/165; Âl İbn Teymiyye, a.g.e., s.96; Zerkeşî, a.g.e., II/189; İbn Akîl, a.g.e., III/314; Şevkânî, a.g.e.,I/292.
[699] Cüveynî, et-Telhîs, II/15; Şîrâzî, **Tabsira**, I/118; Şîrâzî, **el-Luma'**, s.13; Subkî, **el-İbhâc**, II/142; Subkî, **Refu'l-Hâcib**, III/89; İsnevî, a.g.e., I/386; Zerkeşî, a.g.e., II/191.

Ona göre; Şâfiî (ö.204), umum ifade etmek için dilde kalıpların varlığını kabul etmektedir. Sayrafî (ö.330), Şâfiî'ye (ö.204) nispet edilen vakf görüşünü reddeder. Onun bu konudaki görüşünün çok açık olduğunu söyler. Yine ona tâbi olan birçok kişinin de umum için lafız konulduğu görüşünde olduğunu aktarır. Sayrafî (ö.330), bunlar arasında Buveytî (ö.232), Ebû Sevr (ö.240), Kerâbisî (ö.248), Müzenî (ö.264), Dâvud (ö.270) ve Eş'arî'yi (ö.324) sayar.[700] Sayrafî'nin (ö.330), Eş'arî'yi (ö.324) bunlar arasında sayması gariptir. Çünkü Eş'arî'nin (ö.324) vakf ekolünden olduğu bilinmektedir. İbnu'l-Kattân (ö.359) da bazı tabilerince Şâfiî'ye (ö.204) nispet edilen vakf görüşünü reddeder.[701]

c. Eş'arî'ye (ö.324) nispet edilen bir görüşe göre, karineyle gelse dahi hiçbir kalıp, umumluğa delâlet etmez. Umumluğa delâlet eden mütekellimin iradesidir.[702] Yani mütekellimin iradesi ancak lafzın anlam aralığını belirler. Hiçbir lafız karinelerle dahi olsa, umum ifade etmek amacı ile konulmamıştır. Eş'arî'ye (ö.324) nispet edilen bu görüşü Cüveynî (ö.478) şiddetle reddeder. Bunun ona yapılmış bir iftira olduğunu söyler. Ona göre, böyle bir şey olsa dahi bu tekid ifadeleri için kullanılmıştır. Tekid ifadeleri, mütekellimin kastını pekiştirmek için gelir.[703]

d. Eş'arî'ye (ö.324) nispet edilen diğer bir görüş ise vakftır. Yani ona göre umum veya husus için özel bir lafız yoktur. Lafzın bunlardan birine hamli, ancak karineler yolu ile olur.[704] Kerhî (ö.340), vakfın sadece ahiret ile ilgili ödül ve ceza konularında olduğu, emir ve nehiy konularında gerçekleşmeyeceği görüşündedir. Çünkü ödül ve cezada, lafzın kapsamına giren kişilerin rahmetten dolayı bağışlanma ihtimalleri vardır.[705]

---

[700] Zerkeşî, a.g.e., II/190; Şevkânî, a.g.e.,I/335.
[701] Zerkeşî, a.g.e., II/192; Şevkânî, a.g.e.,I/335.
[702] Sem'ânî, a.g.e., I/154; Âl İbn Teymiyye, a.g.e., s.96; Zerkeşî, a.g.e., II/191; Merdâvî, a.g.e., IV/2180; Şevkânî, a.g.e.,I/293.
[703] Zerkeşî, a.g.e., II/192.
[704] İbn Fûrek, a.g.e.,s.199; Ebyârî, a.g.e., I/858; Zerkeşî, a.g.e., II/192.
[705] Zerkeşî, a.g.e., II/193; Şevkânî, a.g.e.,I/294.

c) Umum İfadelerle Amel Etmenin Hükmü

Umum ifade için bir kalıbın konulduğunu iddia edenler; mükellefin, tahsîsi gereken umum ifade ile beraber tahsîs edici delilin de ifade edilmesinin zorunluluğunu tartışmışlardır. Bu konuyla ilgili iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan ilki cumhurun görüşüdür. Onlara göre, böyle bir durum caizdir. Allâh dilerse umumu duyurur, onu tahsîs eden delili duyurmayabilir. Irak ehli ve Mu'tezilenin bir kısmına göre böyle bir şey caiz olmaz. Umum ifade tahsîs edilecekse deliliyle beraber mükelleflere bildirilmesi gerekir. Bu görüşte olanlar arasında Nazzâm (ö.231), Ebû'l-Huzeyl (ö.235) ve Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303) sayılmıştır.[706] Basrî (ö.436), onların görüşünü biraz daha açarak akli tahsîs edicilerin gecikmesinin caiz gördüklerini semi' tahsîs edicilerin geciktirilmesini ise caiz görmediklerini aktarmıştır.[707]

Umum ifadenin tahsîs edicisini işitmeden kapsamına girecek fiilleri kabul edip arkasından gereğince amel edilip edilmeyeceği konusu dönemin âlimleri arasında tartışmaya konu olmuştur. Konu ile ilgili oluşmuş görüşleri şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

a. İlk görüş sahiplerine göre hakkında umum ifade eden hükümler konusunda vakfedilir. Umum ifadeyi tahsîs edecek deliller araştırıldıktan sonra delil bulunursa ona göre hareket edilir, delil bulunmaz ise umumun gerektiği durumu kabul edip gereğince amel etmek gerekir. Mütekellim usûlcülerin tamamı, İbn Sureyc (ö.306), İbn Hayrân (ö.310), İstahrî (ö.328), Ebû İshâk el-Mervezî (ö.340) ve Kaffâl (ö.365); bu görüşte olanlar arasında sayılmıştır.[708] Yine bu görüşü savunanlara göre, tahsîs edici delil araştırılmadan itikad oluşmaz. Araştırma sonucunda tahsîs edici hüküm bulunamaz ise umum ifadenin delâleti üzerine itikad edilir.[709] Hanbelilerden Hallâl (ö.311) da amelî konularda bu görüş sahipleri arasında sayılmıştır. Ahmed b.

---

[706] Basrî, a.g.e., I/342, 360; Zerkeşî, a.g.e., II/204; Merdâvî, a.g.e., VI/2829.
[707] Basrî, a.g.e., I/360; Âmidî, **el-İhkam**, III/60.
[708] Bakîllânî, a.g.e., III/386; Sem'ânî, *a.g.e.,* I/166; Şîrâzî, **el-Luma'**, s.28; Subkî, **el-İbhâc**, II/217; Zerkeşî, a.g.e., II/205; İbn Akîl, a.g.e., IV/88.
[709] Zerkeşî, a.g.e., II/206.

Hanbel'e nispet edilen iki görüşten biri de bu yöndedir.[710] Yine Kaffâl'a (ö.365) göre de umum ifade tahsîse muhtemeldir. Tahsîs edici delil araştırılmayıncaya kadar umum hüküm ile amel edilmeyeceği, yapılan araştırma sonucunda delil bulunmaması ile beraber amel edileceği görüşü ona nispet edilmiştir. Yine Kaffâl (ö.365), karinelerden arınmış, tahsîs ihtimali taşımayan nassların ilk duyuldukları anda oldukları gibi kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Şayet tahsîse ihtimali olduğu düşünülüyorsa bu durumda tahsîs edici delillerin araştırılması gerekir.[711]

Tahsîs edici delilin araştırılması için ne kadar müddet bekleneceği ile ilgili olarak İbn Sureyc (ö.306) ya tahsîs edici delilin bulunması ya da delilin bulunmadığı durumda müçtehidin bütün gücünü sarf edip delilin olmadığı kanaatine ulaştığı zamana kadar beklemesi gerektiği, kanaatindedir.[712] Kaffâl (ö.365) da bu durum için, muayyen bir müddetin belirlenemeyeceği kanaatindedir.[713]

Umum ifadelerin ilk işitilmesi durumunda vakfedilip karinelerin araştırılması umum ve vakf ekolünün görüşünün birbirine karıştırılmasına sebep olur. Bu sebeble İbn Sureyc (ö.306) ve umum ekol taraftarlarının görüşünün vakf ekolünden ayrıldığı en temel noktayı şu şekilde belirlememiz mümkündür: Vakf ekolü ve umum ekolüne göre umum ifadelerle hemen amel edilmez. Tahsîs edici delil araştırılır. Her iki ekole göre de oluşacak karineye göre amel edilir. Fakat bu görüşteki İbn Sureyc (ö.306) ve umum ekolüne göre, umum ifade eden hüküm ile amelin şartı, tahsîs edici bir delilin bulunmamasıdır. Delil bulunmayınca umum ifade eden siğa karinesiz bir şekilde umumluğa hamledilir. Vakf ekolüne göre ise umuma hamledilmesi için ayrıca bir karinenin oluşması gerekir. Aksi takdirde umumluk hükmü siğanın kendisi ile anlaşılmaz.[714]

b. Sayrafî'ye (ö.330), umum ifade ile gelen hüküm konusunda tahsîs edici delil araştırılmaksızın gereğini kabul edip arkasından amel edilmesi gerektiği görüşü

---

[710] Zerkeşî, a.g.e., II/206.
[711] Zerkeşî, a.g.e., II/207.
[712] Âmidî, **el-İhkam**, III/63; Karâfî, **el-İkdu'l-Manzûm**, II/150; İsnevî, a.g.e.,, I/408; Zerkeşî, a.g.e., II/216.
[713] Zerkeşî, a.g.e., II/217.
[714] Şîrâzî, **Tabsira**, I/120; Zerkeşî, a.g.e., II/219.

nispet edilir. Nispet edilen görüşe göre; daha sonra tahsîs edici delilin bulunması ile beraber hüküm tahsîse hamledilerek amel edilir. Çünkü aksine bir delil bulunmadığı müddetçe hüküm umumluğa hamledilir. Asıl olan umumluktur. Bu konudaki kararlılığını göstermek için Kaffâl'ın (ö.365) ondan aktardığı rivâyet şu şekildedir: Bu görüşünden dolayı ona "*Şu halde yerin omuzlarında (üzerinde) dolaşın ve Allâh'ın rızkından yiyin"* (67/15) ayetini duyan kişinin bulduğu rızıkları yemesi gerekip gerekmediği sorulduğunda şu cevabı vermiştir: "*O dünyayı yutar*".[715] Yani lafzın gereği olan umum ifadeye göre hareket eder. Cüveynî (ö.478), bu görüşü ona nispet eder ve onu ağır ifadelerle itham eder.[716]

Sayrafî'ye (ö.330) nispet edilen bu görüş, usûl eserlerinde ciddi bir yer işgal etmektedir.[717] Konuyu Zerkeşî (ö.794), geniş bir şekilde ele alır. O Sayrafî'nin (330) "*Delail"* adlı eserinden bir alıntı ile meseleyi aydınlatır. Sayrafî'den (ö.330) yapılan bu nakil, aslında onun görüşünü net bir şekilde ortaya koyar. Sayrafî (ö.330) hükme muhatap olan kişi için üç durum olduğunu söyler:

Bunlardan birincisi, bizzat emre muhatap olan kişinin durumudur. Ona göre hükme muhatap olan kişinin işittiği hükmü olduğu gibi kesin bir şekilde kabul edip amel etmesi gerekir. Böyle bir durumda beyanın ertelenmesi caiz olmaz. Çünkü; Hz. Peygamber (sav.), kendisine verilen bilgiyi o an muhatabına bildirmek durumundadır. Yani, neshe veya tahsîse uğramış bir hükmü Hz. Peygamber'in (sav.) gizlemesi caiz olmaz. Ama hükmü tebliğ ettikten sonra Allâh tarafından var olan hüküm nesh veya tahsîs edilebilir. Sayrafî'nin (ö.330) burada kastettiği Hz. Peygamber'in (sav.) hükmü beyan esnasında *(kendisinde bilgi bulunduğu halde*) nesh ve tahsîsin hükmünü erteleyemeyeceğidir. Yoksa o, kendisine bildirilmediği bir durumun daha sonraki bir zamanda neshe veya tahsîse ihtimalini kabul eder. Durum

---

[715] Cüveynî, **el-Burhân**, s.407; Cüveynî, **et-Telhîs**, II/163; Âmidî, **el-İhkam**, III/62; Subkî, **el-İbhâc**, II/141; Zerkeşî, a.g.e., II/205.
[716] Cüveynî, **el-Burhân**, s.407.
[717] Bakîllânî, a.g.e., III/387; Sem'ânî, *a.g.e.,* I/295; Şîrâzî, **el-Luma'**, s.129; Gazzâlî, **Mustasfâ**, III/66; Karâfî, **el-İkdu'l-Manzûm**, II/147-150; Safiyyu'l-hindî, a.g.e., III/1495; Âl İbn Teymiyye, a.g.e., s.184; Âmidî, **el-İhkam**, III/62-63; Subkî, **el-İbhâc**, II/141; İbn Akîl, a.g.e., IV/88.

böyle olunca hükme muhatap olan kişi, duyduğu hükmü kesin bir şekilde kabul eder ve tahsîs ihtimalini düşünmeden onunla amel eder.

İkinci durum ise, hükme direk muhatap olmadan bizzat onu Hz. Peygamber'den (sav.) işiten kimsedir. Böyle bir durumda olan kişi işittiği meseleyi olduğu gibi kabul eder. Buradaki kabul kesin oluştan çok zan ifade eden bir kabuldür. Çünkü hükme muhatap olmadığından, hükme muhatap olan kişinin başka bir gizli durumu söz konusu olabilir. Böyle bir durumda olan kişi işittiğini aktarır ve onunla amel eder. Fakat hükmü kesin bir inançla kabul etmez.

Üçüncü durum ise, hükmü Hz. Peygamber'den (sav.) işitmeyen kimsenin durumudur. Bu kişi kendisine hüküm ulaştıktan sonra onu kesin bir inançla değil de zan ile kabul eder. Ama, hükmün neshe ve tahsîse ihtimalinin bulunduğunu kabul eder. Gücü nispetinde hükmü araştırdıktan sonra elde ettiği hükme göre amel eder.[718] Böylece usûl eserlerinde kanaatimizce Cüveynî'den (ö.478) kaynaklanan bir yanlış aktarım günümüze kadar birçok yerde Sayrafî'ye (ö.330) nispet edilmiştir. Halbuki Zerkeşî'den (ö.794) aktardıklarımız onun bu konudaki kanaatini net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Yine Sayrafî (ö.330), başka bir yerde umum ifadeleri iki şekilde değerlendirir: Bunlardan birincisine göre, umum ifadelerden kastedilen şeyler, hepsi için kullanılması mümkün ise tahsîs edici bir delil ortaya çıkmayıncaya kadar bütün fertleri kuşatacak şekilde kabul edilir.

İkinci durum ise muhatabın kendisine söylenen şeyin tamamını kuşatacak şekilde yapamayacağı ifadelerdir. Örneğin, *"yemeyin*", "*uyumayın*". Böyle bir durumda ifade umumluğa hamledilmez. Mükellef dilediği kadarını yapar. Yapacağı kısım belirtilmediği için ne kadarını yaparsa onun için yeterli olur.[719]

---

[718] Zerkeşî, a.g.e., II/209-211.
[719] Zerkeşî, a.g.e., II/220.

d) Umum İfade Eden Kullanımlar

Umum İçin Konulmuş Kalıplar

Umum ekolüne göre Arap dilinde karineden bağımsız bir şekilde umum ifade eden kalıplar vardır. Bu kalıplar ile ilgili tartışmalar usûl eserlerinde geniş bir şekilde işlenmektedir. Fakat biz araştırmamızı erken dönem ile sınırladığımızdan bu döneme ait atıflarla yetineceğiz.

Umum ifade etmek üzere Arap dilinde kullanılan birçok lafız bulunmaktadır. Bunlardan biri **"كل"**/her lafzıdır. Dönemin dilcilerinden İbnu's-Serrâc (ö.316) **كل** lafzının Arap dilinde iki şekilde kullanılmakta olduğunu belirtmektedir: Ya nekireye ya da marifeye izafe edilir. Nekireye izafe edilmesi durumunda bütün fertleri kuşatacak şekilde bir anlam kazanır. Bu umumluk toplu bir mana ile değil de tek tek elde edilir. Örneğin "*her adam*" dendiği zaman adamlık lafzını içeren bütün fertler yolu ile değil de tek tek bütün fertler düşünülerek umumluk anlamı elde edilir. Marife kelimeye muzaf olduğu durumda ise tek tek değil de genel mana düşünülerek bütün fertler için kullanılır. Yani; her adam dendiğinde adamlık yönünden herkes anlaşılır.[720]

Umum için konulan lafızlardan biri de başında "ال" edatı bulunan çoğullardır. Şayet edat ahd ifade etmeyecek şekilde kullanılmışsa çoğunluğa göre umum ifade eder. Fakat, Mu'tezileden Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321) ve Ebû Alî el-Fârisî'ye (ö.377) göre böyle bir durumda "ال"cins anlamı taşısa dahi istiğrak/bütün fertleri kuşatacak bir anlam ifade etmez.[721]

Başına tarif edatı almış cins isim de ahd anlamı taşımadığı sürece genele göre umumluk ifade eder. Bu görüş sahiplari arasında dilcilerden Müberred (ö.286), Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303) ve Ebû İsahâk el-Mervezî (ö.340) sayılmıştır. Ebû Hâşim el-

---

[720] Zerkeşî, a.g.e., II/230.
[721] Basrî, a.g.e., I/240; Sem'ânî, a.g.e., I/167; Merdâvî, a.g.e., V/2359; Zerkeşî, a.g.e., II/250; Şevkânî, a.g.e., I/302.

Cübbâî (ö.321) ve Ebû Alî el-Fârisî (ö.377) ise cins kastedilen tarifte istiğrak anlamının ancak bir delil ile ortaya çıkacağını ifade etmişlerdir.[722]

Nekire olan çoğulların durumu da tartışmaya konu olmuştur. Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303), nekire çoğulların umum ifade edeceğini belirtmiştir. Bunun gerekçesi olarak da nekire çoğulların istisnâyı kabul etmesini delil getirir. Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321) ise, bu konuda babasına karşı çıkar ve onun görüşünü kabul etmez. Ona göre nekire çoğullar aksine bir karine bulunmadığı sürece çoğulun en azına hamledilir.[723]

Karine Yolu İle Umumluk

Arap dilinde kalıbı ve lafzı ile umumluk ifade eden kalıplar olduğu söylendiği gibi, manevi bir gerekçeyle umumluk anlamı kazanan kelimelerin de var olduğu söylenmiştir. Araştırmamızın konusu olan dönem içerisinde yaşayan usûlcüler, konu ile ilgili bazı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Tartışma konusu olan meselelerden biri, Şari'in bir olayla ilgili verdiği hükmü bir illet ile gerekçelendirmesi durumunda, hükmün bu illeti taşıyan diğer olayları kuşatacak şekilde genişletilmesi konusudur. Bu genelleştirme, büyük çoğunluğa göre kıyas yolu ile gerçekleştirilir. Yani aralarındaki ortak illet sebebi ile var olan hüküm, diğerlerine de şamil kılınır. Kimileri ise böyle bir hükmün kıyas yolu ile değil de lafız yönü ile genelleştirileceğini söylemişlerdir. Dönemin usûlcülerinden Ebû'l-Huseyn İbnu'l-Kattân'a (ö.359) bu görüş nispet edilmiştir. Çünkü o, Hz. Peygamber'e (sav.) nispet edilen *"Benim bir kişi ile ilgili hükmüm cemaate olan hükmümdür"* sözünü gerekçe gösterir.[724] Yani hüküm bir illet vasıtasıyla değil de hadiste bildirilen anlamdan dolayı genelleştirilir. Bu da hükmün

[722] Basrî, a.g.e., I/244; Zerkeşî, a.g.e., II/260.
[723] Zerkeşî, a.g.e., II/290.
[724] Zerkeşî, a.g.e., II/303.

kıyas yolu ile değil de lafız yolu ile genelleştirildiğini gösterir. İbn Sureyc (ö.303) ise hükmün kıyas yolu ile diğerlerini kapsayacağı görüşündedir.[725]

Sayrafî (ö.330), konu ile ilgili olarak verilen hükmün verildiği kişiye hass kılınmadığı müddetçe ortak illete sahip diğer olaylara genelleştirileceğini ifade etmiştir. O konu ile ilgili Hz. Peygamber'in (sav.) Fatima bnt. Hubeyş'e "*Hayızlı olduğun süre boyunca namazı bırak. Hayız müddeti bittikten sonra yıkan ve namazını kıl"*[726] sözünü delil getirir. Sayrafî (ö.330), bu hükmün Fatima bnt. Hubeyş'e hass kılınmadığı müddetçe hayızlı olan herkes için geçerli olacağını ifade etmiştir.[727] Sayrafî (ö.330), genelleştirmenin Şari'in ifadelerinde bulunması durumunda gerçekleşeceğini ifade eder. Şari' dışındaki diğer kişilerin bu yöndeki ifadeleri genelleştirilmez.[728] Örneğin birisi ben bu kölemi beyaz olduğu için azad ediyorum derse diğer beyaz köleler azad olmaz. Kanaatimizce bu konudaki gerekçe Şari'in hitabının ümmete yönelik olmasıdır. Diğer insanların ifadeleri için ise böyle bir gerekçe düşünülemez.

İktiza yolu ile naslara takdir edilebilecek birden fazla hükmün bulunması durumunda, olması muhtemel bütün takdirleri kabul etmesi araştırmamızın konusu olan dönem içerisinde tartışılan konulardan biridir. Örneğin; hatanın ve unutkanlığın ümmetten kaldırıldığını ifade eden hadiste iktiza yolu ile takdirde bulunmamız gerekecektir. Kaldırılan şeyin unutkanlık veya hata olmadığı açıktır. Ümmetten kaldırılan şey günah da olabilir, hüküm de olabilir. Şafiler namazda unutarak konuşan kişinin namazının bozulmayacağını söylemişlerdir. Çünkü onlar, hadisteki takdiri her iki şeye hamlederek genelleştirirler. Şafilere göre hem günah hem de konuşmanın namazı bozacağı hükmü beraberce ümmet üzerinden kaldırılmıştır. Hanefilere ise, böyle bir kimsenin günahkâr olmamakla beraber namazının bozulacağı hükmünü vermişlerdir. Yani, onlar iktiza yolu ile gelen takdirlerden sadece birini kabul etmişlerdir.[729] Hanefilerden Kerhî (ö.340); bu şekilde gelen nassı,

---

[725] Zerkeşî, a.g.e., II/344.
[726] Buhârî, Kitâbu'l-Hayd, no: 325.
[727] Zerkeşî, a.g.e., II/303.
[728] Ebyârî, a.g.e., III/32; Zerkeşî, a.g.e., II/304.
[729] Zerkeşî, a.g.e., II/312.

beyana ihtiyaç duyan bir ifade olarak kabul eder. Ona göre bu tür nasslar mücmel kabul edilir.[730] Çünkü, lafızlarda asıl olan, tek mananın irade edilmesidir. Takdirin birden fazla olması, genel dil mantığına aykırıdır.

Hz. Peygamber'in (sav.) fiil ve yargılarının genelleştirilmesi konusu da dönem içerisinde tartışılan konulardandır. Konu, umumluğun lafza mı yoksa manaya mı veya her ikisine mi özgü olduğu ile ilgili usûl eserlerinde var olan tartışmalarla ilişkilidir.[731] Kaffâl (ö.365), Hz. Peygamber'in (sav.) fiil ve yargılarının başka bir delil bulunmadığı müddetçe genelleştirilemeyeceğini söylemiştir. Hz. Peygamber'den (sav.) aktarılan eylem ve yargıların birçok gerekçesi ve ihtimali bulunabilir. Örneğin, orucunu bozan kimseden Hz. Peygamber'in bazı şeyler yapmasını istemesi, ümmete genelleştirilemez. Genelleştirilebilmesi için başka delillerin varlığı gereklidir. Çünkü, verilen hükmün birden fazla şeye ihtimali olduğu gibi hüküm kişiye özel de olabilir. Konuyla ilgili olarak İbn Ebî Hureyre (ö.345) de bu kanaattedir. Ona göre Hz. Peygamber'in (sav.) yargıları, lafız olmadığından dolayı genelleştirilemez. O şu örneği verir: Nine oğlu ile beraber mirastan pay almaz. Çocuk, nineyi hacbeder. Böyle olmasına rağmen Hz. Peygamber (sav.) çocukla beraber nineye mirastan pay vermiştir. Hz. Peygamber'in (sav.) bu yargısını birçok şeye muhtemel olmasından dolayı genelleştiremeyiz. Çünkü, çocuk ile ilgili birçok özel durum var olabilir. Örneğin; çocuk kâfir, köle veya katil olabilir. Ya da çocuğu vefât edenin dayısı olabilir. Böyle bir durumda hüküm genelleştirilemez.[732]

Kaffâl (ö.365), konuya farklı bir boyut kazandırarak Hz. Peygamber'in (sav.) eylem ve yargıları ile ilgili aktarımların **"ب"** edatı ile aktarılması durumunda umumluk anlamı taşımayacağını fakat **"ان"** edatı ile aktarıldığında ise umumluk anlamı taşıyacağını ifade etmiştir.[733] Çünkü birinci edat ile iligili anlatımda hikaye yolu ile anlatım söz konusu iken, ikinci ifade türünde Hz. Peygamber'in (sav.)

---

[730] Zerkeşî, a.g.e., II/313.
[731] Bkz. Abdulbasıt Saltekin, , **Bâkıllânî'nin Et-Takrîb Ve'l-İrşâd Adlı Eserinde Tahsîs Kuramı**, Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2011, s.22-25.
[732] Zerkeşî, a.g.e., II/323.
[733] Şu örneklerdeki gibi: **"قضي بالشفعة للجار"** ve "**قضي ان الخراج بالضمان**".

yargılamalarında kullandığı lafızların aktarılmış olması söz konusudur. Böyle bir durumda aktarılan lafız olduğundan umumluk anlamı taşıma ihtimali doğmaktadır.[734]

Hitaplarda Umumluk

Nassların dili hitap üzerine kuruludur. Birçok yerde *"ey insanlar*", "*ey iman edenler*" gibi hitap ifadeleri geçmektedir. Nasslarda geçen bu hitap ifadelerinin kapsam aralığını tespit etmek önemli konulardan biridir.

Araştırmamıza konu aldığımız döneme ait atıflarda hitap ile ilgili tartışılan konulardan biri; müennesin çoğulu ile yapılan hitaplarda erkeklerin, müzekkerin çoğulu ile yapılan hitaplarda ise dişilerin hitabın kapsamında değerlendirilep değerlemdirilmeyeceği tartışmasıdır. İbnu'l-Kattân (ö.359) ve Kaffâl (ö.365), Şâfiî'nin (ö.204) bu tür hitaplarda, karşı cinsin hitabın kapsamına girmesinin ancak harici bir delil ile bilinebileceği görüşünde olduğunu söylemişlerdir. Yani müennes hitaplar sadece dişileri, müzekker hitaplar da sadece erkekleri kapsar. Karşı cinsin hitap altına girmesi ancak harici bir delilin varlığı ile mümkün olur. Örneğin; *"Cihad edin"* (9/41) hitabı müzekkerin çoğul kalıbı ile kullanıldığından hitap sadece erkekleri kapsar.[735] Kaffâl (ö.365) da bu görüşü temellendirmek için bu tür çoğulların her birinin konulduğu anlama hamledileceğini söyler. Kaffâl (ö.365), müzekkerlere hitabın konuluş amacının müzekkerler olduğu dolayısıyla müennesleri kapsamayacağını belirtir. Yine ona göre erkek ve kadınların bir arada bulunduğu bir durumda müzekker çoğul kalıpların kullanılması tağlip yolu ile olur. Yani asıl hitap erkekleredir. Ona göre kalıbın kapsamında kadınların bulunması, asli olmaktan çok tebei bir durumdur.[736] Fakat, Mâlikilerden İbn Huveyzimendâd (ö.390) ise, müzekker çoğul kalıpların erkek ve dişiyi beraber kapsayacağı kanaatindedir.[737] İbn Huveyzimendâd'a (ö.390) bunun dışında böyle bir durumda tevakkuf edileceğine dair ikinci bir görüş de nispet edilmiştir.[738]

---

[734] Zerkeşî, a.g.e., II/325.
[735] Zerkeşî, a.g.e., II/333.
[736] Zerkeşî, a.g.e., II/334; Şevkânî, *a.g.e.,* I/319.
[737] Mâzirî, a.g.e., s.285; Subkî, **Refu'l-Hâcib**, III/206; Zerkeşî, a.g.e., II/334; Merdâvî, *a.g.e.,,* V/2476.
[738] Merdâvî, *a.g.e.,,* V/2476.

Araştırmamızın konusu olan dönemde tartışılan konulardan biri de genel hitapların kapsamına, kölelerin girmesi konusudur. İbn Huveyzimendâd'a (ö.390) nispet edilen görüşe göre kölelerin namaz, oruç gibi Allâh hakkıyla ilgili olan durumlarda hitabın kapsamına girecekleri, kulların hakları ile ilgili durumlarda ise hitabın kapsamına girmeyecekleridir. Çünkü, ona göre, kölenin beşerî konulardaki bütün haklarının kullanım hakkının değerlendirilmesi, efendisinin elindedir.[739]

Nasslarda geçen hitaplara direkt muhatap olmayan Hz. Peygamber (sav.) dönemi sonrası kişilerin hitabın kapsamında oldukları herkes tarafından kabul edilmektedir. Fakat bu hitabın bizzat kendisi ile mi, yoksa başka bir delille mi kapsamına girdikleri tartışılmıştır. Dönemin usûlcülerinden İbnu'l-Kattân (ö.359), hükme direkt muhatap olmayan kişilerin hitap yolu ile değil de başka deliller ile hükümün kapsamına gireceğini söylemektedir. Ona göre bu konudaki delil, risâletin diğer bütün asırlarını da içerecek şekilde geniş olmasıdır. Konuyla ilgili olarak getirdiği delillerden biri şu ayettir: *"Bu Kurân bana, kendisiyle sizi ve ulaştığı herkesi uyarmam için vahyolundu."* (En'am 6/19)[740]. Bu ve benzeri birçok delil risâletin genel olduğunu gösterir. Dil bakımından hitaba her ne kadar muhatap olan kişiler girse de risâleti bütün zamanlara genelleyen harici karine diğer insanları da hitabın kapsamına dâhil eder.

Genele yapılmış hitapların kapsamına Hz. Peygamber'in (sav.) girmesi durumu tartışmaya konu olmuştur. Konu ile ilgili olarak Sayrafî (ö.330) hitabın *"de ki"* gibi Hz. Peygamber'e (sav.) yapılan hitaplarda muhatap olmadığı, böyle bir hitap ile başlamayan hitaplarda ise hitabın kapsamına girdiğini belirtmiştir.[741]

Umumluğu Tartışmalı Konular

Dil bakımından umumluk ile beraber, var olan başka karinelerin umumluğu etkileyip etkilemediği konusu, tartışılmıştır. Araştırmaya konu aldığımız döneme ait

---

[739] Mâzirî, a.g.e., s.284; Zerkeşî, a.g.e., II/336.
[740] Zerkeşî, a.g.e., II/339; Şevkânî, *a.g.e.,* I/331.
[741] Sem'ânî, *a.g.e.,* I/120; Âl İbn Teymiyye, *a.g.e.,* s.40; Subkî, **Refu'l-Hâcib***,* III/215; Zerkeşî, a.g.e., II/343; Merdâvî, *a.g.e.,,* V/2492; Şevkânî, *a.g.e.,* I/323.

tartışmalardan biri de övgü veya yergi amacı taşıyan ifadelerdeki umumluğun durumu konusudur. İbnu'l-Kattân (ö.359), konu ile mütekellim usûlde iki farklı yaklaşımın var olduğunu ifade etmiştir.

Konu ile ilgili birinci eğilim övgü ve yergi amacı ile gelen ifadelerin umum anlam taşıyamayacağı yönündedir. Bu görüş sahiplerine göre nasslarda geçen bu ifadelerin kullanımındaki amaç umumluğu beyan değil övgü ve yergidir. Böyle bir durumda nasslardaki ifadeler, kastedildikleri anlama göre yorumlanır. Umumluk anlamı için başka bir delil gerekir. Hanefilerden Kerhî (ö.340), Zahirilerden Kaşani (ö.?) ve Şâfiîlerden Kaffâl (ö.365) bu görüşte olanlar arasında sayılmıştır. Konu ile ilgili olarak Kaffâl (ö.365), nasslarda var olan ifadelerin dil bakımından umumluk anlamı taşımasıyla beraber genelleştirilemeyeceğini söylemiştir. Ona göre nasslardaki ifadelerin kullanış amacı ne ise ona göre yorumlanması gerekir. Konuya örnek olarak *"Altın ve gümüşü biriktirenler..."* (9/34) ayeti verilebilir. Bu ayetten az veya çok, altın ve gümüşün tamamına zekat vâcib olacağı anlamı çıkmaz. İfade her ne kadar genel görünüyorsa da ayetin nüzûl sebebi zekat vermeyenleri yermektir. Bütün altın ve gümüş biriktirenleri yermek değildir.[742]

İkinci eğilim ise genelin kanaatidir. Övgü ve yergi için gelen ifadelerde, aynı zamanda, umumluk anlamı da kastedilebilir. İbnu'l-Kattân (ö.359) bu görüştedir. Yine O, Zahirilerin görüşünün bu yönde olduğunu aktarmıştır.[743]

Umum ifadelerin özel bir sebepten dolayı vârid olmuş olması, araştırmamızın konusu olan dönemde tartışılan konulardan biridir. Teşriî anlamda özel bir sebep olmaksızın kullanılan genel ifadeler doğal olarak umuma hamledilir. Özel bir sebepten dolayı ifade edilen genel hükümlerin durumu tartışma konusu olmuştur. Sorulan sorulara verilen genel cevabın soruyu soranla beraber ümmete genelleştirilebileceği konusu ile ilgili olarak iki yaklaşım vardır:

Birinci görüş sahiplerine göre, bu tür ifadeler genelleştirilemez. Sorulan soruya has kabul edilir. Örneğin Budaa' kuyusu ile ilgili olarak Hz. Peygamber'in

[742] Zerkeşî, a.g.e., II/349.
[743] Zerkeşî, a.g.e., II/350-351.

(sav.) "*Su temizdir, hiçbir şey suyu necis kılmaz*"[744] hadisi gibi. Bu tür ifadeler genele hamledilmez. Bu görüşte olanlar arasında Ebû Sevr (ö.240), Müzenî (ö.264)[745], Eş'arî (ö.324)[746], Ebû'l-Ferec (ö.331) ve Dekkâk (ö.392) sayılmıştır.[747]

İkinci görüş sahipleri ise böyle ifadelerin umumluğa hamledileceği kanaatindedirler. Kadı İsmâîl (ö.282), Sayrafî (ö.330), İbnu'l-Kattân (ö.359), Kaffâl (ö.365) ve İbn Huveyzimendâd (ö.390) bu görüş sahipleri arasında sayılmıştır. Kaffâl (ö.365), konu ile ilgili olarak umum ifadeleri tahsîs edecek özel bir delil bulunmadığı sürece hükmün genel kabul edilmesi gerektiğini söyler. Ona göre, özel bir sebebe binaen söylenmiş hükümlerin özel kabul edilmesi düşünülemez. Çünkü, gelen bütün şerî hükümler özel bir sebebe binaen gelmiştir. Böyle düşünüldüğünde bütün şerî hükümlerin genelleştirilmemesi gerekecektir. Bu ise şerî hükümlerin genel tabiatına aykırıdır.[748] Birinci görüş Şâfiî'ye (ö.204) tahric yolu ile nispet edilmiş olsa da Sayrafî (ö.330), İbnu'l-Kattân (ö.359) ve Kaffâl (ö.365) gibi usûlcüler bu nispeti kabul etmezler. Şâfiî'ye (ö.204) bu görüşün nispetini gerektirecek her bir yargısı ile ilgili farklı bir delile dayandığını ifade ederler.[749]

İbnu'l-Kattân (ö.359), özel bir sebep olmaksızın gelen genel hükümlerin sebebe binaen gelen hükümlere tercih edileceğini söylemiştir. Çünkü ona göre; râvînin özel sebebi zikretmemesi, bu tür hükümlerin umumluğa elverişli olduğunu gösterir.[750]

Kadim fâkihlerden Ebû Sevr'e (ö.240) tahric yolu ile nispet edilen görüşe göre, umum ifadelerden sonra bu ifadenin kapsamına giren fertlerden birinin zikredilmiş olması genel manayı tahsîs eder. Yani başka bir zamanda genel mana yerine bazı fertlerin zikredilmiş olması, genel manayı tahsîs eder. Örneğin; Hz.

---

[744] Tirmizî, Kitâbu't-Tahare, no:66; Ebû Dâvud, Kitâbu't-Tahare, no: 67.
[745] Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, **el-İkdu'l-Manzûm fi'l-Husûs ve'l-Umûm**, (thk. Ahmed el-Hatm Abdullâh), Dâru'l-Kutubî, yy., 1999, II/361.
[746] İbn Fûrek, a.g.e.,s.204; Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, II/390.
[747] Şîrâzî, **Tabsira**, I/145; Şîrâzî, **el-Luma**, s 20; Safiyyu'l-hindî, a.g.e., I/180; Âl İbn Teymiyye, *a.g.e.,* s.137; Zerkeşî, a.g.e., II/356; İbn Akîl, a.g.e., III/412.
[748] Mâzirî, a.g.e., s.290; Zerkeşî, a.g.e., II/357.
[749] Zerkeşî, a.g.e., II/358-364.
[750] Zerkeşî, a.g.e., II/373.

Peygamber'in (sav.) *"Hangi deri tabaklanırsa temiz olur"*[751] hadisi genel anlam içeren bir hadistir. Yani bütün tabaklanmış derilerin temiz olacağını ifade eder. Başka bir yerde de murdar olmuş bir koyunun derisinin tabaklanması ile temiz olacağını zikretmiş olması[752] Ebû Sevr'e (ö.240) göre genel ifadeyi tahsîs eder.[753] Yani tabaklanma sonucu temizlenme sadece eti yenilen hayvanlarda olur. Cumhur böyle bir tahsîs çeşidini kabul etmez. Ebû Sevr'e (ö.240) nispet edilmiş olan bu görüşün makul bir düzeye çekilmesi için konu usûl eserlerinde tartışılmıştır. Zerkeşî (ö.794), bu görüşün tahric yolu ile ona nispet edildiğini ifade etmekte ve ona ait açık ifadelerin bununla çeliştiğini belirtmektedir. Zerkeşî (ö.794), tabaklama ile ilgili Ebû Sevr'in (ö.240) görüşünün yukarıda zikredilen ilkeden çok başka deliller vasıtası ile gerçekleştiğini ifade eder.[754]

Umum ifadenin akabinde kapsamına giren fertlerin bir kısmı şart, istisnâ, sıfat veya başka bir yol ile kayıtlı bir şekilde gelmesi durumunda birinci cümlede ifade edilen umum anlam tahsîs edilmez; genel anlam ifade etmeye devam eder. Îsâ b. Ebân (ö.220)[755], Sayrafî (ö.330) ve Kaffâl'a (ö.365) bu görüş nispet edilmiştir. Şâfiî (ö.204) ve Ahmet b. Hanbel'e (ö.241) de böyle bir durumda umum ifadenin tahsîs edileceği görüşü nispet edilmiştir.[756] Bu görüşün Şâfiî'ye (ö.204) nispeti tahric yoluyladır. Şâfiî (ö.204); *"Her biri meyve verdiği zaman meyvesinden yiyin. Devşirilip toplandığı gün de hakkını (zekât ve sadakasını) verin…"* (6/141) ayetindeki genel ifadenin, ikinci kısmın yani devşirilen ve hasat edilen kaydıyla zikredilmiş olmasından hareketle, zekatın ancak ekinlerde olacağını ifade etmiştir.[757]

---

[751] Tirmizî, Kitâbu'l-Libas, no.1650.
[752] Tirmizî, Kitâbu'l-Libas, no.1727.
[753] Basrî, a.g.e., I/311; Safiyyu'l-hindî, a.g.e., IV, 1755; Âl İbn Teymiyye, *a.g.e.,* s.149; Karâfî, **el-İkdu'l-Manzûm**, II/369; Subkî, *el-İbhâc*, II/194; Subkî, *Refu'l-Hâcib,* III/352; Zerkeşî, a.g.e., II/374; İbn Berhân, a.g.e., I/329; Merdâvî, a.g.e.,, VI/2702; Şevkânî, a.g.e., I/337.
[754] Zerkeşî, a.g.e., II/376.
[755] Cessâs, a.g.e., I/277.
[756] Sem'ânî, *a.g.e.,* I/238; Zerkeşî, a.g.e., II/385-386.
[757] Zerkeşî, a.g.e., II/386.

Kaffâl (ö.365), öncesinde hass bir ifade gelen umum ifadenin kendisinden önce gelen ifade ile tahsîs edilemeyeceğini söylemiştir.[758]

Sayrafî (ö.330); genel hükümden sonra bu genel hükmü tafsil eden kayıtlı ifadelerin genel hükmü tahsîs edeceğini söylemiştir. Örneğin, *"Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin,* ***mümin bir köle azat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir.*** *Meğer ki ölünün ailesi o diyeti bağışlamış ola. (Bu takdirde diyet vermez). Eğer öldürülen mümin olduğu halde****, size düşman olan bir toplumdan ise mümin bir köle azat etmek lâzımdır. Eğer kendileriyle aranızda antlaşma bulunan bir toplumdan ise ailesine teslim edilecek bir diyet ve bir mümin köleyi azat etmek gerekir."*** (4/92) ayetinde yanlışlıkla bir mümini öldüren kişinin durumu genel olarak ifade edildikten sonra, tafsil ediliyor. Sayrafî'ye (ö.330) göre umum olarak gelen ifade tafsil ile tahsîs edilir.[759] Yani; yanlışlıkla bir mümini öldüren kişinin durumu genel olarak zikredildikten sonra aralarında sözleşme yapılıp yapılmamasına göre kayıt altına alınıp farklılaştırılmıştır.

Kaffâl (ö.365), mefhûmu'l-muhalefe yolu ile, genel nassların tahsîs edilebileceğini söylemiştir. Örneğin; *"Her kırk koyunda bir koyun zekat vardır"*[760] genel ifadesi *"Otlak hayvanlarının zekatı vardır"*[761] hadisi ile tahsîs edilmiş ve mefhûmu muhalifi olan besi hayvanlarını dışarıda bırakmıştır.[762]

Yine Kaffâl (ö.365), umum nassların başka bir delille desteklenmemesi durumunda Hz. Peygamber'in fiil ve yargıları ile tahsîs edilemeyeceğini söylemiştir. El kesmeyi gerektirecek çalınan malın değerinin ne kadar olması ile ilgili tartışma, buna örnek olarak gösterilebilir. Ona göre; nasslarda hırsızın mutlak olarak elinin kesilmesi, genel ifadeyle zikredilmiştir. Hz. Peygamberin bir kalkan veya bir giysi

---

[758] Zerkeşî, a.g.e., II/389.
[759] Zerkeşî, a.g.e., II/390.
[760] Ebû Dâvud*, Kitâbu'z-Zekat,* no.1342.
[761] Buhârî, *Kitâbu'z-Zekat*, 371.
[762] Zerkeşî, a.g.e., II/377.

sebebiyle had uygulamış olması hırsızlığın asgari düzeyinin bunların değeri ile tahsîs edilmesini gerektirmez.[763]

Araştırmamızın konusu olan dönemde tartışılan konulardan biri de umum ifadeden sonra lafzın kapsamına giren bir ferdin atıf yolu ile tekrar zikredilmesinin onu umum ifadenin kapsamından çıkarması meselesidir. Ebû Alî el-Fârisî (ö.377) ve öğrencisi İbn Cini'ye (ö.392) göre umum ifadenin kapsamına giren özel bazı fertlerin atıf yolu ile tekrar zikredilmesi onları umum lafzın kapsamından çıkarır.[764]

e) Çoğulun En Az Miktarı

Araştırmamızın konusu olan dönem içerisinde çoğul bir ifadenin en az ne kadar ferdi kuşatacağı ile ilgili tartışmalar meydana gelmiştir.

Zahirilerden İbn Dâvud (ö.297), Eş'arî (ö.324) ve İbn Huveyzimendâd'a (ö.390) göre çoğulun en az miktarı ikidir.[765] Cumhurun görüşü ise bu miktarın üç olduğudur. Ahmed b. Hanbel (ö.241) de bu görüş sahipleri arasında sayılmıştır. Kaffâl (ö.365), Şâfiî'nin (ö.204) bu görüşte olduğunu ifade etmiştir.[766] Bu konuda yapılan tartışmalarda kanaatimizce görüşler arasındaki farklılığı besleyen husus kastedilen şeylerdeki farklılıktır. Yani, Arapça açısından çoğul ifadelerin en az üç şeye delâlet ettiği açıktır. İki olduğunu söyleyenler, aslında topluluk kavramını kastederek bu manayı vermektedirler.

2. Tahsîs

a) Tanımı Ve Mahiyeti

Tahsîs "*hassasa"* fiilinin "*tef'îl*" kalıbında mastarıdır. Sözlükte; "*belirlemek, kararlaştırmak, daraltmak, bir şeyi kendisi ile ortak olmayan diğer şeylerden ayırt*

---

[763] Zerkeşî, a.g.e., II/378.
[764] Zerkeşî, a.g.e., II/379.
[765] İbn Akîl, a.g.e., III/427; Mâzirî, a.g.e., s.281; Zerkeşî, a.g.e., II/293; Şevkânî, a.g.e., I/310.
[766] Zerkeşî, a.g.e., II/294.

etmek, cümlenin bir bölümünü herhangi bir hükümle temyiz etmek, tek bir şey veya belirli bir sayı üzerine hasretmek"[767] anlamlarına gelir.

Terim olarak ise; *"umûmi lafzın bazı fertlerine hasredilmesidir*"[768] veya *"söylemin kapsadığı bir kısım şeyleri eş zamanlı olan bir delîlle dışarıda bırakmaktır."*[769] şeklinde tanımlanmıştır.

Araştırmamızın konusu olan dönemin usûlcülerinden Kaffâl (ö.365), umum ifadenin bir delil ile kapsadığı fertlerin bir kısmının dışarıda bırakılmasının hitap esnasında mütekelliminin iradesinde mevcut olduğunu söyler. Yoksa mütekellim umumu kastettikten sonra delil vasıtası ile tahsîs edildiğini söylemek yanlış olur. Ona göre, nesh ile tahsîsi birbirinden ayıran en önemli nokta da burasıdır. Yani; hüküm sâbit olduktan sonra meydana gelen değişim nesh iken, mütekellimin iradesinin bir delil ile beyanını tahsîs saymıştır.[770]

Şâfiî (ö.204), nasslarda umum ve husus ile ilgili beyanın dört şekilde olduğunu söyler. Bunlardan birincisi amm lafızla umum anlam kastedilen hitaplardır. Şâfiî (ö.204), buna örnek olarak, *"Allâh her şeyin yaratıcısıdır*" (39/62) ayetini gösterir. Yahya b. Eksem (ö.242) ve İbn Dâvud (ö.297) Şâfiî'nin (ö.204) konu ile ilgili bu ayeti delil olarak kullanmasına karşı çıkarlar. Çünkü, her şeyin kapsamına Allâh da girmektedir. Hâlbuki Allâh'ın, ayetin kapsamında düşünülmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu ayet kendisi ile umum kastedilmiş amm bir hitap olmaz. Sayrafî (ö.330), onların bu itirazlarının yersiz olduğunu söyler. Çünkü; dil örfünde hitabı gerçekleştiren kişi, zaten hitabın dışında kabul edilir. Dolayısıyla böyle bir itirazı ileri sürmek ona göre doğru olmaz.[771] Şâfiî'nin yaptığı ikinci şekil hass hitapla hass bir şeyi murad etmek, üçüncüsü hass bir hitap ile umumu kastetmek,

---

[767] Koca, a.g.e., s.99.
[768] Tâcüddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Alî b. Abdilkafî es-Sübkî, **Cem'u'l-cevâmi',** Daru'l-Kutubı'l-İ'lmiyye, Beyrût 2003, s.47; Farklı tanımlar için bkz., Zerkeşî, a.g.e., VI., s.242-243
[769] Basrî, a.g.e., I., s.252.
[770] Zerkeşî, a.g.e., II/393; Şevkânî, a.g.e., II/124.
[771] Zerkeşî, a.g.e., II/397.

dördüncüsü ise amm bir hitapla hususu kastetmektir. Kerhî (ö.340), bu son kullanımı mecâz olarak kabul eder.[772]

b) Tahsîsten Sonra Geriye Kalan Fertler

Umum ifadenin tahsîsten sonra geriye kalan fertlerinin ne kadarını kuşattığı ile ilgili araştırmamızın konusu olan dönemde farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Çoğunluğun görüşü, tahsîsten sonra, geriye tahsîs edilenden daha fazlasının kalması gerektiği yönündedir. Kaffâl'a (ö.365) nispet edilen görüşe göre; yapısı bakımından müfret olan bir kelimenin umumluğu en az ferdi olan bire kadar tahsîs edilebilir. Tabii bu durum müşterek ismi mevsuller ile "ال" ile gelen ifadeler için söz konusudur. Ona göre; çoğul lafızların tahsîsi, çoğulun en azına kadar indirilebilir. Bu da ihtilâfa göre iki veya üçtür.[773]

Umum ifadenin tahsîsisinden sonra geriye kalan fertlerin hakikat veya mecâz ifade edip etmediği araştırmamızın konusu olan dönem içerisinde tartışılmıştır. Umum ekol taraftarları, amm lafızların konuluş gerekçesi umum olduğundan onların tahsîs edilmesi durumunda geriye kalan fertleri için kullanılmasını mecâz kabul ederler. Bu görüş, cumhurun görüşüdür. Yine bu görüş, Mu'tezileden Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303) ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321) ile Hanefilerden Îsâ b. Ebân'ın (ö.220)[774] görüşü olarak aktarılmıştır.[775] Eş'arî'ye (ö.324) bu görüş nispet edilmiştir.[776] Eş'arî'nin (ö.324) vakıf ekolünden olması dolayısıyla kanaatimizce bu görüşün ona nispetinin ya te'vil edilmesi veya reddedilmesi gerekir.

---

[772] Subkî, **el-İbhâc**, II/137; Zerkeşî, a.g.e., II/398.
[773] Basrî, a.g.e., I/253; Şîrâzî, **Tabsira**, I/125; Cüveynî, **et-Telhîs**, II/180; Subkî, **el-İbhâc**, II/124-125; Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, II/39; Zerkeşî, a.g.e., II/406; İbn Akîl, a.g.e., III/371; Merdâvî, a.g.e., VI/2522; İbnu'n-Neccâr,a.g.e., III/272.
[774] Şîrâzî, **el-Luma**, s.16; Sem'ânî, a.g.e., I/175; Râzî, a.g.e., III/131; Âl İbn Teymiyye, a.g.e., s.121; Zerkeşî, a.g.e., II/409.
[775] Basrî, a.g.e., I/29; Râzî, **el-Mahsûl**., III/18; Zerkeşî, a.g.e., II/408.
[776] Zerkeşî, a.g.e., II/408.

Kerhî'ye (ö.340) nispet edilen görüşe göre, tahsîs muttasıl delillerle yapılmış ise geriye kalan fertlerine delâleti hakikat, munfasıl deliller ile yapılmışsa geriye kalan fertlerine delâleti mecâz olur.[777]

c) Tahsîs Edilmiş Delilin Hucciyeti

Tahsîs edilen umum ifadenin geriye kalan fertleri için hükmün hüccet değeri taşıması ile ilgili farklı tartışmalar meydana gelmiştir. Tahsîs edilen kısmın müphem veya malum olma ihtimali vardır. Tahsîs edilen kısım müphem olması durumunda geriye kalan fertleri ile ilgili belirsizlik oluşacağından geriye kalan fertlerine hükmü genelleştirmek mükün olmaz. Çünkü, hangisine şamil geleceği bilinemez. Örneğin, "*bazısı hariç köylüler geldi"* denildiğinde geriye kalan fertlerin kim olduğu bilinmediğinden hükmün tahsîs edilen kısmından hangisi için kullanıldığı ortaya çıkmaz. İbnu'l-Kattân (ö.359), bu konuda mütekellim usûlcülerin tutumlarını aktarırken böyle bir tahsîs türünün mümkün olmadığını söyleyenlerin varlığından bahseder. Görüşlerini aktardığı diğer bir grup ise, tahsîsin mümkün olmakla beraber, hükmün, tahsîs edildiği ile ilgili bir delilin ortaya çıkmasına kadar, umum kabul edileceği kanatindedir. Aktardığı bir diğer görüş sahipleri de vakıfçılardır. Onlar, müphem ile tahsîs gerçekleştikten sonra hükmü beyan edecek bir delil ortaya çıkana kadar vakfedileceği kanaatindedirler.[778]

Tahsîs edilen kısmın malum olması durumunda hükmün geri kalan fertleri ile ilgili hüccet değeri ifade edeceği ise cumhurun kanaatidir. İbnu'l-Kattân (ö.359), bu görüşün en doğru görüş olduğunu ifade eder. Kaffâl (ö.365) da tahsîs edilen delilin muttasıl veya munfasıl olması arasında herhangi bir farkın olmadığını belirtir. Her iki durumda da geriye kalan fertler için hüküm geçerlidir.[779]

Îsâ b. Ebân (ö.220)[780], Ebû Sevr (ö.240) ve Kaffâl'ın (ö.365) Iraklılara nispet ettiği diğer bir görüşe göre ise; malum ile tahsîs edilmiş umum lafızlar, geriye kalan

---

[777] Şîrâzî, **el-Luma**, s.16; Sem'ânî, a.g.e., I/175; Râzî, **el-Mahsûl**, III/131; Âl İbn Teymiyye, a.g.e., s.122; Zerkeşî, a.g.e., II/409.
[778] Zerkeşî, a.g.e., II/415.
[779] Zerkeşî, a.g.e., II/416.
[780] Âl İbn Teymiyye, a.g.e.121, İbn Kudâme, **Ravdatu'n-Nâzir**, I/238.Subkî, **el-İbhâc**, II/137;

fertleri için hüccet olmazlar. Bu görüş sahiplerine göre, umum için konulmuş lafızlar, konuluş amaçlarını tahsîs edici bir delil vasıtası ile kaybederlerse mecâz ve mücmel olur. Yani, zann ifade ederler. Hükmün geriye kalan fertlerine hamli için başka delillerle desteklenmesi gerekir.[781] Yine bu görüş, Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303) ve oğlu Ebû Hâşim'e (ö.321) de nispet edilmiştir.[782] Bu görüşün olduğu gibi bu şekilde aktarılmış olması gariptir. Böyle bir iddianın akli olarak temellendirilmesi sorunlu olduğundan usûlcüler bu görüşü izah etmek için çok sıkıntı çekmişlerdir. Bu durumu Sayrafî'de (ö.330) görebiliriz. Sayrafî (ö.330), bu görüş sahiplerinin durumunu tafsil eder. Bu görüş sahiplerinin umum için konulmuş lafızları kabul etmeyenlerden olması durumunda, görüşlerinin aklen anlaşılabileceğini söyler. Çünkü malum olan bir kısmın, böyle bir lafızdan tahsîs edilmesi durumunda, geriye hangi fertlerin kalacağı belirlenmemiş olur. Dolayısıyla hüküm mücmel kabul edilir. Şayet umum için konulmuş lafızların varlığını kabul edenlerden iseler söylediklerinin kabul edilmesini gerektirecek akli bir gerekçeleri yoktur. Çünkü Sayrafî'ye (ö.330) göre, umum lafızdan tahsîs yolu ile malum bir kısmın çıkarılması, hükmün geriye kalan fertlere delâlet edeceğini açık bir şekilde gösterir.[783]

Malum bir kısmı tahsîs edilmiş umum bir lafzın geriye kalan fertleri konusunda delil olması ile ilgili bir diğer görüş Muhammed b. Şuca el-Belhî (ö.266) ve Kerhî'ye (ö.340) aittir. Onlar, konuyu tafsil ederek muttasıl delillerle yapılmış tahsîsleri geriye kalan fertleri için delil kabul ederken, munfasıl olan delillerle yapılmış tahsîsi geriye kalan fertler için delil kabul etmezler. Munfasıl delille tahsîs edilen lafiz, mücmel kalır.[784]

---

[781] Basrî, a.g.e., I/286; İbn Akîl, a.g.e., IV/70; Şemsuddîn Ebu's-Senâ Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed el-İsfehânî, **Beyânu'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib**, (thk. Muhammed Mazhar Bekâ), Dâru'l-Medenî, Cidde 1986, II/144; Zerkeşî, a.g.e., II/416.

[782] Cüveynî, **et-Telhîs**, II/40; Zerkeşî, a.g.e., II/417.

[783] Zerkeşî, a.g.e., II/417.

[784] Şîrâzî, **el-Luma'**, s.16; Sem'ânî, a.g.e., I/175; Serahsî, a.g.e., I/144; Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, I/448; Subkî, **el-İbhâc**, II/139; İsnevî, a.g.e., I/438; Zerkeşî, a.g.e., II/418.

3. Tahsîs Delilleri (Muhassisler)

Muhassis, umum ifade eden lafzın anlam aralığını daraltan delildir. Veya mütekellimin umum ifadeden kastettiği kısmı beyan eden delildir. Usûl eserlerinde genel olarak iki başlık altında değerlendirilir. Biz de araştırmamızın konusu olan döneme ait tartışmaları bu iki başlık altında inceleyeceğiz.

a) Muttasıl Tahsîs Edici Deliller

Muttasıl deliller müstakil olmayıp tahsîs ettikleri umum ifadeye bağlı gelen delillerdir. Kendi başlarına hüküm ifade etmeyip umum ifade ile beraber bir anlam ifade ederler. Bunların da çeşitli kısımları vardır.

İstisna

İstisna; istisna için kullanılan edatlar vasıtası ile umum lafızdan, kastedilmeyen manaların çıkarılmasıdır. Veya ikinci bir cümle ile birinci cümleden kastedilmeyen manayı belirli bir edat ile çıkarmaktır. İstisna, muttasıl ve munkatı olmak üzere iki kısma ayrılır. Muttasıl istisnâda, istisnâ edilen, kendisinden önceki amm lafzın kapsamına girer. Munkatıda ise istisnâ edilen kendisinden önceki amm lafzın kapsamına girmez. Örneğin; "*Zeyd hariç bütün kavim geldi"* cümlesinde istisnâ edilen Zeyd kavmin bir ferdidir. Dolayısıyla muttasıl istisnâ olur.*"Eşek hariç bütün kavim geldi"* cümlesinde eşek kavmin bir parçası olmadığından munkatı istisnâ olmuş olur. Muttasıl istisnânın kullanımı yaygın ve makul olduğundan hükmü konusunda fazla ihtilâflar mevcut değildir. Fakat munkatı istisnâ usûl eserlerde çeşitli şekillerde tartışılmıştır. İbn Serrâc (ö.316) ve Sayrafî'nin (ö.330) belirttiği gibi munkatı istisnânın caiz olabilmesi için istisnâ edilen şeyin istisnâ edilen şeyle beraber olduğunun zihnen kabul edilmesini gerektirecek bir durumun bulunması gerekir. Yani kullanılan lafızda istisnâ edilen şey kapsamına girmese de vehmi olarak lafızla beraber düşünülür.[785] Bu yönü ile anlam bakımından istisnâ olmaktan çok istidrak ifade eder.

---

[785] Zerkeşî, a.g.e., II/423.

Munkatı istisnânın nasslarda vaki olup olmadığı meselesi, araştırmamızın konusu olan dönemde tartışılmıştır. Nasslarda vukuunu kabul edenler de mutlak olarak kabul edenler ve cinsin kapsamına girecek şekilde tevil edip kabul edenler şeklinde iki kısma ayrılır. İbnu'l-Kattân (ö.359), mütekellim usûlcülerin genelinin munkatı istisnânın mutlak olarak nasslarda geçtiğini kabul etmediğini aktarır. Fakat cinsin altına alınmasını bir delil vasıtası ile mümkün olması durumunda kabul ederler. Örneğin; "*Şeytan hariç meleklerin hepsi secde etti*" (15/31-32) ayetinde Şeytan meleklerden olmamasına rağmen istisnâ edilmiştir. İbnu'l-Kattân'a (ö.359) göre, ayetin öncesinde şeytana yönelik secde etme emri hazfedildiğinden istisnâ aslında hazfedilen kısım ile ilgili kabul edilir.[786] İbn Dâvud (ö.297) ve Mâlikilerden İbn Huveyzimendâd (ö.390), mutlak olarak munkatı istisnânın nasslarda vukuunu reddeder.[787]

İstisna edilenin istisnâ edilenden daha çok olması durumu da dönemin âlimlerince tartışılmıştır. İbn Kuteybe (ö.276) ve İbn Cinnî (ö.392) gibi usûl ve dil bilginlerinden bir kısmına göre böyle bir kullanım Arap dilinde yoktur. İbn Cinnî (ö.392), böyle bir kullanımın varlığını kabul eden kişinin Arap dilini bilmediğini söyler.[788] İbn Kuteybe (ö.276) de istisnanın, istisnâ edildiği şeyin en fazla üçte biri olması gerektiğini söylemiştir.[789] Ahmed b. Hanbel (ö.241) ve Eş'arî'ye (ö.324) de bu görüş nispet edilmiştir. Yine İbn Ebî Hureyre'nin (ö.345) bu görüşte olduğu ifade edilmiştir.[790]

Mu'tezileden İbn Farid (ö.?), ise konuyu tafsillendirerek istisnâ edilenin istina edilenden çok olmasının mümkün olması için bir defada değil de parça parça zikredilmesi gerektiğini söylemiştir. Örneğin "*Kardeşlerden 6'sı hariç 3'ü gelmiştir"* denirse olmaz. Ama ona göre, altı kardeş tek tek zikredilirse böyle bir kullanım caiz olur.[791]

---

[786] Zerkeşî, a.g.e., II/424.
[787] Zerkeşî, a.g.e., II/424.
[788] İbn Akîl, a.g.e., III/417; Zerkeşî, a.g.e., II/433.
[789] Zerkeşî, a.g.e., II/436.
[790] Zerkeşî, a.g.e., II/434.
[791] Zerkeşî, a.g.e., II/436.

Usûlcüler arasında tartışılan konulardan biri de, peşi sıra gelen cümlelerden sonra gelen istisnânın, kendinden önceki bütün cümleleri mi yoksa hemen akabinde geldiği cümleyi mi istisnâ edeceğidir. Örneğin, *"Yine onlar ki, Allâh ile beraber (tuttukları) başka bir ilaha yalvarmazlar, Allâh'ın harâm kıldığı cana haksız yere kıymazlar ve zina etmezler. Bunları yapan, günahı (nın cezasını) bulur; Kıyamet günü azabı kat kat arttırılır ve onda (azabta) alçaltılmış olarak devamlı kalır. Ancak tevbe ve iman edip iyi davranışta bulunanlar başkadır; Allâh onların kötülüklerini iyiliklere çevirir."* (25/68-700) ayetlerinde istisnâdan önce birçok cümlede çeşitli durumlar işlenmiştir. *"Birbirine, peşi sıra bağlı cümlelerden hepsi mi yoksa sadece son cümle mi istinsna edilir*?" sorusu ile ilgili üç farklı yaklaşım vardır:

Bunlardan birincisine göre, istisnâ kendisinden önceki cümlelerin tamamına yöneliktir. Şayet özel bir durum oluşursa bir kısmına has kabul edilir. Kaffâl (ö.365), bu görüşün Şâfiî'nin (ö.204) genel kabulü olduğunu ifade eder. Ebû İshâk el-Mervezî (ö.340) bu görüş sahipleri arasında zikrtedilmiştir. Ahmed b. Hanbel'e (ö.241) de tahric yolu ile bu görüş nispet edilmiştir.[792]

İkinci görüş sahiplerine göre, istisnâ son cümleye döner. Bir delilin varlığıyla beraber bütün cümlelere istisnâyı uygulayabiliriz. Bu görüş Kerhî (ö.340), Ebû Abdillah el-Basrî (ö.369), Ebû Alî el-Fârisî'ye (ö.377) nispet edilmiştir.[793]

Üçüncü bir görüş de vakıftır. Yani istisnânın cümlelerden hangisine döneceğine dair delil aranır. Bulunması durumunda birine hamledilir, aksi takdirde vakfedilir. Eş'arîler ve İbn Faris (ö.395) bu görüş sahipleri arasında zikredilmiştir.[794]

İstisnanın bütün cümlelere döneceğini söyleyenler bunun için birçok şart ileri sürmüşlerdir. Biz sadece bir kaçına değineceğiz.

Bunlardan biri istisnânın tek tek bütün cümlelere uygun olması gerektirdiği şartıdır. İstisna edilememesi durumunda cümlelerden uygun olanlardan istisnâ edilir.

---

[792] Zerkeşî, a.g.e., II/448.
[793] Merdâvî, a.g.e., VI/2593; Zerkeşî, a.g.e., II/450; Şevkânî, a.g.e., I/372.
[794] Zerkeşî, a.g.e., II/451; Şevkânî, a.g.e., I/373.

Bu şartı dönemin usülcülerinden Kaffâl (ö.365) *"Namuslu kadınlara zina iftirasında bulunup, sonra (bunu ispat için) dört şahit getiremeyenlere seksener sopa vurun ve artık onların şahitliğini hiçbir zaman kabul etmeyin. Onlar tamamen günahkârdırlar. Ancak bundan sonra tevbe edip ıslah olanlar müstesnadır. Çünkü Allâh çok bağışlayıcı ve merhametlidir."* (24/4-5) ayetine göre tevbenin şahitlik ve fasık olma hükmünü kaldıracağı fakat had cezasını düşürmeyeceğini söylemiştir. Çünkü işlenen suçta kul hakkı vardır.[795]

İstisnanın iki cümlenin ortasında gelmesi/mutavassıt istisnâ durumunda istisnânın hangi cümleden yapılacağı konusunda iki görüş vardır.

Bunlardan birincisi istisnânın kendisinden önceki cümleye dönük olduğu, kendisinden sonraki cümleyi etkilemeyeceği kanaatinde olanların görüşüdür.

İkinci görüş ise istisnânın her iki cümleye yönelik olduğuna dair görüştür. İstisnanın her iki cümleden yapılacağı ile ilgili kanaat sahipleri müstesnanın amili konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kimisi istisnâdan önce ve sonra gelen cümlelerin başındaki fiillerin amil olduğu kanaatindedir. Ebû Alî el-Fârisî (ö.377) bunu kabul etmez. Ona göre istisnâdan önceki cümlenin fiili müstesnanın amilidir. Çünkü bir ma'mul üzerinden birden fazla amilinin bulunması ona göre caiz değildir. Eş'arî (ö.324) de bu görüştedir.[796]

Şart

Şart; varlığı hükmün varlığını zorunlu kılmayan ama bulunmadığı durumda hükmün gerçekleşmediği mana şeklinde tanımlanmıştır.[797] Şart, genel olarak durumları tahsîs eder. Yoksa a'yanı/varlıkları tahsîs etmez. İbn Farid (ö.?) de bunu dile getirmiştir.[798]

---

[795] Zerkeşî, a.g.e., II/456.
[796] İbn Berhân, a.g.e., I/256; Zerkeşî, a.g.e., II/461.
[797] Zerkeşî, a.g.e., II/466.
[798] Zerkeşî, a.g.e., II/472.

Birçok cümleden sonra gelen şart edatının durumu, araştırmamızın konusu olan dönemde tartışma konusu olmuştur. Sayrafî (ö.330), bu konuda iki görüşün olduğunu söyler:

Bir gruba göre şart, sadece son cümle ile ilişkilidir. Delil bulunması durumunda, diğer bütün cümlelerle ilişkilendirilebilir.

Diğer görüş sahipleri ise bunun tam tersini söyler. Onlara göre şart aksine bir delil bulunmadığı sürece bütün cümlelere döner. Sayrafî (ö.330) bu son kanaatte olduğunu söyler. Kaffâl (ö.365) da bu görüştedir. İbn Farid (ö.?), kendisinin ve Mu'tezile âlimlerinin çoğunun bu son kanaatte olduğunu söyler.[799] Sayrafî (ö.330) de, şartın ister başta gelmesi durumunda isterse kendisinden sonra gelmesi durumunda olsun, birbirine atfedilerek gelen bütün cümlelere bağlı olacağını söyler.[800]

b) Munfasıl Tahsîs Edici Deliller

Munfasıl muhassıslar, tahsîs ettiği delilden bağımsız, müstakil delillerdir. Genel olarak bunlar; akıl, hiss ve sem'i deliller olarak tasnif edilir. İncelememize konu olan döneme ait atıflar dikkate alındığında hiss ile ilgili atıflara rastlanmamıştır. Bundan dolayı diğer iki delil üzerinde durulacaktır.

Akıl

İster zaruri bilgi sonucunda oluşsun ister nazari olarak oluşsun, akıl ile elde edilen bilgilerin umum ifadeyi tahsîs edeceği konusunda ihtilâf mevcut değildir. Fakat usûl eserlerinde, özellikle Şâfiî'ye (ö.204) nispet edilen, aklın tahsîs edici bir delil olmayışıyla ilgili, tahric yolu ile oluşmuş bir kanaat mevcuttur. Usûl eserlerinde bu konu tartışılmıştır. Özellikle Şâfiî'nin (ö.204) Risâle'sinde, *"Allâh her şeyin yaratıcısıdır"* (39/62) ayetini kendisi ile umum anlam kastedilmiş amm bir ifade olarak örnek göstermesi, bu görüşün ona nispetinin dayanağı olarak sunulur. Bu

[799] Zerkeşî, a.g.e., II/473.
[800] Zerkeşî, a.g.e., II/475.

tartışmayı ilk gündeme taşıyan İbn Dâvud'tur (ö.297). İbn Dâvud (ö.297), bu ayette; şey kapsamında bulunan Allâh'ın tahsîs edilmesi gerektiği, aksi takdirde ayetin, Allâh'ı da kapsayacak şekilde anlaşılacağını ifade eder. İbn Sureyc (ö.303) ve Sayrafî (ö.330) tahsîsin, aklen altına girmesi mümkün olan fertlerin bir delil ile çıkarılması şeklinde anlaşılması gerektiğini söylerler. Hâlbuki onlar bu ayette hitabı yapan Allâh olduğundan *"Allâh"* lafzının hitabın kapsamında zaten bulunmadığını söylerler.[801] Böylece burada tahsîsten söz edilmez.

Sem'i Deliller

Rivâyet yolu ile hüküm verme konusunda masum olana dayandırılan haber kastedilir. Bu masum ya Hz. Peygamber (sav.) veya icmadır. Haberin muhatabı olmayanlara konuyla ilgili bilgi, ya kati ya da zanni bir yolla ulaşır. Sem'i delillerin bu özelliğinden dolayı haberler kendi içerisinde tasnif edilerek hüccet değerleri bakımından tartışılmıştır.

Zahirilerden bir kısmı dışında âlimlerin tamamı mütevatir olan kitâbın kitap ile tahsîs edilebileceğini söylemişlerdir. Mütevatir sünnetin birbirini nesh etmesini de aynı şekilde değerlendirirler. Zahirilerden Dâvud (ö.270), umum ve husus ifadelerle gelen mütevatir sünnetin başka bir delille desteklenmesinin mümkün olmaması durumunda muârız kabul edileceğini söylemiştir.[802] Mütevatir sünnetin kitâbı tahsîs edeceği konusunda ise herhangi bir ihtilâf bulunmamaktadır. Sadece Dâvud (ö.270), kendisine nispet edilen iki görüşten birine göre, fiili sünnetin kitâbı tahsîs edemeyeceğini ifade etmiştir.[803] Kitâbın mütevatir sünneti tahsîs edeceği cumhurun görüşü olmakla beraber; Ahmed b. Hanbel'e (ö.241), mütevatir sünnetin tahisisinin mümkün olması ve olmaması görüşleri nispet edilmiştir.[804]

İcmanın tahsîs ediciliği konusunda da ihtilâf mevcut değildir. Çünkü neshe uğrama ihtimali bakımından icma nasslardan daha kuvvetli bir delildir. Sayrafî

---

[801] Subkî, **el-İbhâc**, II/166; Zerkeşî, a.g.e., II/491.
[802] Zerkeşî, a.g.e., II/494.
[803] Zerkeşî, a.g.e., II/495; Şevkânî, a.g.e., I/387.
[804] Zerkeşî, a.g.e., II/495.

(ö.330), cuma namazına çağrılan kişiler arasından, köle ve kadınların icma ile dışarıda bırakılmasını buna delil olarak sunar.[805]

Kitaptaki umum ifadelerin ahâd haber ile tahsîs edileceği konusu araştırmamızın konusu olan dönemde tartışılmıştır. Mütekellim usûlcülerin çoğuna göre ahâd haber, kitâbı tahsîs edebilir. İbnu'l-Kattân'ın (ö.359) Iraklılara/Hanefilere nispet ettiği görüşe göre, ahâd haber, kitâbı tahsîs edemez.[806] Îsâ b. Ebân (ö.220) kitaptaki umum ifadelerin bütün fertlere delâletini kati gördüğünden zanni olarak gelen ahâd haber ile tahsîsini caiz görmez. Îsâ b. Ebân'a (ö.220) göre kitaptaki umum ifade, kati bir delil ile tahsîs edildikten sonra geriye kalan fertlerine delâleti zanni olur ve mecâz ifade eder. Bu durumda tahsîsten sonra zanni olan umum ifade, yine zanni olan ahâd haberle tahsîs edilebilir. Cessâs (ö.370), Îsâ b. Ebân'ın (ö.220) bu görüşünün iki şekilde anlaşılması gerektiğini ifade eder:

Birincisi, Kitapta kati bir delil ile tahsîs edilen umum ifadenin, geri kalan fertlerine delâletinin mücmel olmasından dolayı, ahâd haberle tahsîsini caiz görmesidir.

İkinci ihtimal ise, kati bir delil ile tahsîs edilen umum ifadenin umuma delâletinin katilikten zanniliğe dönmesinden dolayı ahâd haberle tahsîs edilebileceğini caiz görmesidir.[807] Genel olarak Îsâ b. Ebân'ın (ö.220) görüşlerini kendisinden öğrendiğimiz Cessâs (ö.370) da onun görüşünün ne olduğu konusunda şüphelidir. Kerhî (ö.340), konuyu biraz daha tafsillendirerek munfasıl delille tahsîs edilmiş umum ifadenin zanni olan ahâd haberle tahsîs edilebileceğini fakat muttasıl delille tahsîs edilmiş umum ifadenin ahâd haberle tahsîs edilemeyeceğini ifade eder.[808] Çünkü, ona göre muttasıl delil ile tahsîs edilen lafzın, geriye kalan fertlerine delâleti kati iken, munfasıl delille tahsîs edilmiş umum ifadelerin geriye kalan fertlerine delâleti mecâzi yani zanni olur.

---

[805] Zerkeşî, a.g.e., II/496.
[806] Zerkeşî, a.g.e., II/498.
[807] Cessâs, a.g.e., I/167-169; Ebyârî, a.g.e., II/198; Subkî, **el-İbhâc**, II/172; Subkî, **Refu'l-Hâcib**, III/317; İsnevî, a.g.e., I/140; Zerkeşî, a.g.e., II/499; Şevkânî, a.g.e., I/387.
[808] Subkî, **el-İbhâc**, II/172; Subkî, **Refu'l-Hâcib**, III/317; İsnevî, a.g.e., I/140; Zerkeşî, a.g.e., II/500; Şevkânî, a.g.e., I/387.

İhtilâflı Tahsîs Delilleri

Bunlar muhassis oluşları konusunda ihtilâf edilmiş delillerdir. Akıl ve semi deliller konusunda ayrıntıda ihtilâf edilmişse de prensip olarak tahsîs edicilikleri konusunda ihtilâf mevcut değildir.

(a) Kıyas İle Tahsîs

Kıyası delil kabul etmeyenler açısından kıyasın tahsîs edici olmayacağı aşikârdır. Kıyasın delil oluşunu kabul edenler arasında ise kitap ve mütevatir sünnetin umumunu tahsîs edebileceği konusunda görüş ayrılıkları mevcuttur. Cumhurun kanaati, kıyas ile tahsîsin caiz olması yönündedir. İbn Dâvud (ö.297), Şâfiî'nin (ö.204) görüşünün bu yönde olduğunu ifade etmiştir. Mu'tezileden Ebû Hâşim'in (ö.321) en son bu görüşte olduğu ifade edilmiştir.[809] Ahmed b. Hanbel'den (ö.241) aktarılan iki görüşten birine göre kıyasla haberin tahsîsi caizdir. Eş'arî'ye (ö.324) de bu görüş nispet edilmiştir.[810] Aynı şekilde İbn Sureyc'e (ö.306) de bu görüş nispet edilmiştir.[811] Fakat, İbn Sureyc'in (ö.306) kıyas ile ilgili kanaati farklı olduğundan, o bu tür tahsîsi, nass ile tahsîs kapsamında değerlendirmektedir.[812] Çünkü, ona göre kıyas, dil bakımından lafzın kapsam aralığının genişletilmesinden ibarettir. Dolayısıyla kıyas sonucunda elde edilen görüş aslında nassın lafzından elde edilmiş olur.

Ahmed b. Hanbel'e (ö.241) nispet edilen bir görüşe ve Ebû Alî'ye (ö.303) ve Bakillânî'nin (ö.403) Eş'arîy'e (ö.324) nispet ettiği görüşe göre tahsîsin, kıyas ile gerçekleşmesi caiz değildir.[813]

Îsâ b. Ebân'a (ö.220) nispet edilen görüşe göre, kıyasın tahsîs edici olabilmesi ancak lafzın tahsîse uğraması ile mümkündür. Kerhî (ö.340), daha önce belirtildiği

---

[809] Basrî, a.g.e., II/811.
[810] Zerkeşî, a.g.e., II/501-502; Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbrutî el-Hanefî, **er-Rudûd ve'n-Nukûd Şerhu Muhtasar İbnu'l-Hâcib**, (thk. Dayfullâh b. Sâlih), Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 2005, II/279.
[811] Bâbrutî, a.g.e., II/280.
[812] Sem'ânî, a.g.e., I/283; Serahsî, a.g.e., II/66; Subkî, **Refu'l-Hâcib**, III/355; Zerkeşî, a.g.e., II/502; İbnu'n-Neccâr, a.g.e., III/378.
[813] Basrî, a.g.e., II/811; Zerkeşî, a.g.e., II/502.

gibi bu konuda tafsile giderek munfasıl delille tahsîs edilmiş lafzın, ancak kıyas ile tahsîs edilebileceğini söylemiştir.[814]

Kimisi de kıyas-ı celî ve kıyası hafîyi birbirinden ayırır. Kıyas-ı celîyi tahsîs edici kabul ederken kıyası hafîyi delil olarak kabul etmezler. Bu görüşte olanlar arasında İstahrî (ö.328), Ebû Alî et-Taberî (ö.350) ve Enmâtî (ö.288) sayılmıştır.[815]

Kaffâl (ö.365), kıyasın nassı tahsîs etmesine örnek olarak şunu verir: *"Zina eden kadın ve erkekten her birine yüz sopa vurun"* (24/2) ayetindeki zina eden kadın kapsamından cariye *"...o vakit hür kadınlar hakkında gerekli bulunan cezanın yarısı kendilerine lazım gelir."* (4/25) ayetiyle tahsîs edilmiştir. Kıyas yolu ile erkek köleye de cariyenin hükmü uygulanır. Daha sonra birinci ayetteki zina eden erkeğin kapsamından, kıyas yolu ile elde ettiğimiz erkek köleyi çıkarırız.[816]

(b) Mefhûm İle Tahsîs

Mefhûm ile kastedilen mantûktan anlaşılan manadır. Bu da ya muvafak veya muhalefe şeklinde olur. İbnu'l-Kattân (ö.359), mefhûmun muvafaka veya muhalefe çeşitlerinin nassın mantûkunu tahsîs edeceğini söylemiştir. Bu konuda da ihtilâfın olmadığını iddia etmiştir.[817]

Sayrafî (ö.330), umum ifadenin fertlerinin hepsini kapsayacak şekilde genelleştirilmesinin mümkün olmaması durumunda umum ifadeyi beyan eden bir delil bulununcaya kadar tevakkuf edileceğini söyler. Umum ifadeden sonra, kapsamına giren fertlerin bir kısmının zikredilmiş olması durumunda, geri kalan fertler mefhûm-u muhalefe ile hemen tahsîs edilmez. Zikredilen fertler örnek kabilinden zikredilmiş olur. Fakat, zikredilen fertler diğerlerini zorunlu olarak kaldırıyorsa bu durumda muhalefe yolu ile tahsîs gerçekleşir.[818]

---

[814] Cessâs, a.g.e., I/156; Ebyârî, a.g.e., II/206; Subkî, **Refu'l-Hâcib**, III/357; Zerkeşî, a.g.e., II/503.
[815] Karâfî, **el-İkdu'l-Manzûm**, II/326; Zerkeşî, a.g.e., II/504.
[816] Zerkeşî, a.g.e., II/507.
[817] Zerkeşî, a.g.e., II/513.
[818] Zerkeşî, a.g.e., II/514.

(c) Hz.Peygamber'in (sav.) Fiilleri İle Tahsîs

Hz. Peygamber'in (sav.) fiillerini şerî anlamda delil kabul eden cumhura göre onun fiilleri muhassis olarak kabul edilir. Kerhî (ö.340), Hz. Peygamber'in fiillerini tahsîs edici olarak kabul etmez.[819] İbnu'l-Kattân (ö.359), yapılan fiilin, nass ile telifinin mümkün olmaması durumunda, tahsîs ediciliğini kabul eder.[820] Kaffâl (ö.365) da konuyu zina haddi ile örneklendirir. Hz. Peygamber'in (sav.), fiili olarak recmi uygulaması ayetteki hükmü bekârlara has kılmıştır. [821]

(d) Adet İle Tahsîs

Adet toplum içinde yapılagelen uygulamalardır. Adetin tahsîs ediciliği tartışılmıştır. Adeti şerî delil kabul edenler tahsîs edebileceğini söylemişlerdir. Sayrafî'ye (ö.330) göre, nasslarda geçen umum ifadeler dilin kapsamı içinde değerlendirilir. Kapsamına aldığı kısmı içerir. Ona göre insanların adetleri ile kapsamından çıkardığı şeylere itibar edilmez. Şayet itibar edilse Şârî'in bu konudaki iradesini net bir şekilde ortaya koymak mümkün olmaz. Ona göre, bu durum şerî hitap için geçerlidir. İnsanların kendi aralarındaki durumu ise bundan farklıdır. Bu durumda örf ve adet bağlayıcı kabul edilir.[822]

(e) Sahabe Sözü İle Tahsîs

Sahabe sözünün hüccet oluşu ile ilgili tutum, sahabe sözüyle tahsîsin kabulünü de belirler. Sahabe sözünü delil kabul edenler, onu tahsîs edici kabul ederken, kabul etmeyenler bunu tahsîs edici bir delil olarak kabul etmezler. Kaffâl (ö.365) ve Ebû Alî et-Taberî (ö.350), sahabe sözünü delil kabul ettiğinden hareketle Şâfiî'nin (ö.204) kavl-i kadiminin nassı tahsîs edeceği yönünde olduğunu söylemişlerdir.[823]

---

[819] Merdâvî, a.g.e., VI/2671; Zerkeşî, a.g.e., II/517; İbnu'n-Neccâr, a.g.e., III/372.
[820] Zerkeşî, a.g.e., II/518.
[821] Zerkeşî, a.g.e., II/519.
[822] Zerkeşî, a.g.e., II/522.
[823] Zerkeşî, a.g.e., II/528.

Îsâ b. Ebân (ö.220) ise, fâkih sahabenin rivâyet ettiği haberi fetvası ve fiili ile tahsîs edebileceğini söylemiştir.[824] Hanefilerin genel kabulüne karşı olarak Kerhî (ö.340), râvînin sadece iki muhtemel manaya gelen rivâyetinin tefsirinin kabul edileceği aksi takdirde haberin öne alınacağını söylemiştir.[825]

c) Umum Ve Husus Nassların Tearuzu

Hükmü hem amm bir tarzda hem de hass bir şekilde ifade eden iki nassın varlığı durumunda hangisinin esas alınacağı konusu araştırmamızın konusu olan dönemde tartışmalara konu olmuştur. Çalışmamıza konu aldığımız dönemin âlimlerinden Dâvud (ö.270), Kur'ân'da böyle bir tearuzun bulunması durumunda her iki nass ile amel edileceğini, hadislerde olması durumunda ise her iki hükmün iskat edileceğini ifade etmiştir. Dâvud'dan (ö.270) Kur'ân ve sünnetin tearuzu durumunda elde edilen hükümlerin kullanılması veya iskatı yönünde iki görüş rivayet edilmiştir.[826]

Hanefiler, sonra gelen umum nassın önceki hass nassı nesh edeceği görüşündedir. Mu'tezileden İbn Farid (ö.?) ise, bu durumda tevakkuf edileceğini söyler. Şayet öncelik ve sonralıkları bilinmiyorsa Hanefilere göre tercih gerektiren bir delil bulununcaya kadar tevakkuf edilir. Mâlikilerden Dekkâk (ö.392) bu görüş sahipleri arasında sayılmıştır.[827]

C. Mutlak-Mukayyed

Mutlak, lafzın herhangi bir arızi kayıt ile zikredilmemesi durumudur. Örneğin "*köle*" lafzı mutlak bir lafızdır. "*Mümin köle*" dediğimizde köleyi mü'minlik vasfıyla kayıt altına almış oluruz. Usûl eserlerinde mutlak ve mukayyed ifadelerin birbirine hamli ile ilgili farklı yaklaşımlar olmuştur. Genel olarak mutlakın mukayyede hamli ile ilgili üç ihtimalden söz edebiliriz:

---

[824] Zerkeşî, a.g.e., II/531.
[825] Zerkeşî, a.g.e., II/532.
[826] Zerkeşî, a.g.e., II/536.
[827] İbn Akîl, a.g.e., III/435; Zerkeşî, a.g.e., II/539.

a. Sebep ve hükmü farklı olan mutlak mukayyed ifadeler. Bunların birbirine hamledilmeyeceği açıktır.

b. Sebebi ve hükmü bir olan mutlak-mukayyed ifadeler. Bu durumda mutlakın mukayyede hamledileceği genel kabuldür.

c. Hükümleri bir olmakla beraber sebepleri farklı olan mutlak-mukayyed ifadeler. Bu konu ile ilgili araştırmamıza konu aldığımız dönem içerisinde farklı tartışmalar yaşanmıştır. Tartışılan konulardan biri, böyle bir durumda mutlakın mukayyede hamlinin lafız yolu ile mi yoksa harici bir delil yolu ile mi olacağı konusudur. Şâfiî'ye (ö.204) konu ile ilgili her iki görüş de nispet edilmiştir.[828] İçinde Kaffâl'ın (ö.365) da bulunduğu mütekellim usûlcülerin çoğunluğu, mutlakın mukayyede hamli için harici bir delilin olması gerektiği kanaatindedirler.[829] Bu harici delil ise genelde kıyastır. Çünkü iki farklı durumu, ortak illet sebebiyle birleştirmeye kıyas denir.

İbn Sureyc (ö.306) ve İbn Ebî Hureyre (ö.345) ise mutlakın, mukayyede hamlinin lafız yolu ile gerçekleştiğini ifade eder ve harici bir delilin gelmesini şart koşmazlar. İbn Ebî Hureyre (ö.345), harici delil gerektiğini söyleyenlerin Arap dilini bilmediklerini söyler. Çünkü konuşmada icaz gereği lafızlar bazen kayıtsız bazen kayıtlı zikredilebilir.[830]

Ebû Abdillâh el-Basrî (ö.369), mutlakın kayıt altına alınmasını nassa yapılmış bir ziyade olarak görür. Yani ona göre nassı başka bir delil ile kayıtlamak, neshtir. Nesh olduğunu söyledikten sonra ona göre kıyas yolu ile mutlakın mukayyede hamli doğru olmaz. Çünkü, kıyas nassı nesh edici bir delil olarak kabul edilemez.[831]

---

[828] Zerkeşî, a.g.e., III/10.
[829] Zerkeşî, a.g.e., III/10.
[830] Subkî, **Refu'l-Hâcib**, III/424; Zerkeşî, a.g.e., III/11; Şevkânî, a.g.e.,II/9.
[831] Âmidî, **el-İhkam**, III/212; Âl İbn Teymiyye, a.g.e., s.206; Zerkeşî, a.g.e., III/11; Şevkânî, a.g.e.,II/81.

Ebherî (ö.375), kaydın vasıf olması durumunda mutlakın hamledileceği aksi takdirde hamledilemeyeceğini söyleyerek meseleyi tafsillendirir.[832] Ona göre, mutlak ifadeler, zat isimleri ile kayıtlanmış lafızlara hamledilmez. Bu şartı aynı şekilde Kaffâl (ö.365) da ileri sürer.[833] İbn Hayrân (ö.310) ise, ister zat ister sıfat olsun her durumda mutlakın mukayyede hamledilebileceğini söylemiştir.[834]

D. Mücmel

Mücmel, sözlükte müphem anlamında kullanılmaktadır. İstılahi olarak Kaffâl (ö.365), mücmeli, *"Tefsir edici bir beyan olmaksızın, müstakil olarak muradı belli olmayan söz"* şeklinde tanımlar.[835] Bu anlamıyla Kaffâl (ö.365) amm lafzın da mücmel olarak ifade edilebileceğini söylemiştir.[836] Çünkü amm ifadenin lafzı, muradı beyan için, başka bir delile ihtiyaç hisseder. Bu anlamıyla tahsîs ediciler amm olan mücmel ifadenin beyanı sayılır. Ebû Abdullâh el-Basrî (ö.369), fâkihlerin amm ifadeye mücmel demelerinin mecâz yolu ile olduğunu söyler. O ammın, beyan konusunda, başkasına muhtaç olduğunu söylemiş olsa da, bunun mecâz yoluyla olduğunu ifade eder.[837]

Sayrafî (ö.330), kitap ve sünnette mücmel ifadelerin bulunduğunu, Arapların konuşurken bazen mücmel konuşup daha sonra bunu tefsir ettiklerini söyler.[838] Dolayısıyla Araplara yönelik hitabın onların bu teamüllerine uygun olacak şekilde geldiğini söyleyerek görüşünü temellendirir. Yine Sayrafî (ö.330), nasslarda mücmeli reddeden tek kişinin Dâvud (ö.270) olduğunu söyler.[839]

Mücmel ifadeler konusunda araştırmamızın konusu olan dönemde tartışmalar meydana gelmiştir. Ebû Alî et-Taberî (ö.350), Şâfiî'nin (ö.204), şerî ıstılaha dönüşmüş nasslardaki ifadelerin mücmel kabul edilmesi gerektiği kanaatinde

---

[832] Zerkeşî, a.g.e., III/12; Şevkânî, a.g.e.,II/9.
[833] Zerkeşî, a.g.e., III/14; Şevkânî, a.g.e.,II/9.
[834] Subkî, **Refu'l-Hâcib**, III/424; Zerkeşî, a.g.e., III/15; Şevkânî, a.g.e.,II/9
[835] Zerkeşî, a.g.e., III/43; Şevkânî, a.g.e.,II/13.
[836] Zerkeşî, a.g.e., III/43.
[837] Şîrâzî, **Tabsira**, I/189; Şîrâzî, **el-Luma'**, s.25; İbn Akîl, a.g.e., IV/72; Zerkeşî, a.g.e., III/43.
[838] Zerkeşî, a.g.e., III/43.
[839] Zerkeşî, a.g.e., III/43; İbnu'n-Neccâr, a.g.e.,II/415; Şevkânî, a.g.e.,II/14.

olduğunu söylemiştir.[840] Çünkü, sözlük anlam ile şerî anlamı birbirinden ayırmak için beyana ihtiyaç vardır.

Kerhî (ö.340) ve öğrencisi Ebû Abdullâh el-Basrî (ö.369), nasslardaki ayni/somut varlıklara yönelik olarak gelen harâm oluş ifadelerinin mücmel olduğunu söylerler. Örneğin; *"Anneleriniz size harâm kılındı"* (Nisa 4/23) ayetinde annelerin kendisi harâm kılınmamıştır. Bunun beyana ihtiyacı vardır.[841] Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303) ve Ebû Hâşim'in (ö.321) aralarında bulunduğu büyük bir çoğunluğa göre ise böyle ifadeler mücmel kabul edilmez.[842]

Mu'tezileden Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321) ve Ebû Abdillâh el-Basrî'ye (ö.369) göre, mahiyeti olumsuzlayan cümleler mücmel kabul edilir. Örneğin; "*Namaz yoktur."* İfadesi, beyana ihtiyaç hisseder. Olumsuzluğun keyfiyeti için bir karine lazımdır.[843]

E. Mefhûm

Mefhûm, lafzın kendisi için konulduğu anlamın dışında kendisinden anlaşılan manaları ifade eder. Tabii burada mefhûmun oluşabilmesi için lafzın bir cümle terkibine girmiş olması gerekmektedir. Lafzın kendisinden anlaşılan mananın dışında farklı anlamların anlaşılması ile ilgili iki durum söz konusu olabilir. Bunlardan birincisi, lafzın bizzat kendisinin bu manaları gerektirdiği, ikincisi ise bu manaların akli istidlâl yolu ile elde edildiği görüşüdür. Kerhî (ö.340) birinci görüşü reddeder. Ona göre lafızlar ilk konuldukları vakit bu manaları içerecek şekilde konulmamıştır. Ona göre lafzın mantûkundan hakikat veya mecâz yolu ile anlaşılan manalar dışında bir anlamın elde edilmesi mümkün değildir. Çünkü mefhûm, hakiki ve mecâzi anlamın dışında bir manadır. Durum böyle olunca oluşan mana ancak istidlâl yolu ile gerçekleşir. Böyle bir mana ise doğru ve yanlış olma ihtimalini sürekli taşır.[844] Yani Kerhî'ye (ö.340) göre, mefhûm, lafızda kastedilen mana gibi kabul edilmez. Mefhûm

---

[840] Zerkeşî, a.g.e., III/50 .
[841] Basrî, a.g.e., I/335; Sem'ânî, a.g.e., I/292; Subkî, **el-İbhâc**, II/208; İbn Akîl, a.g.e., III/352.
[842] Basrî, a.g.e., I/333; Subkî, *el-İbhâc,* II/208; Zerkeşî, a.g.e., III/50-51; Merdâvî, a.g.e., VI/2761.
[843] Sem'ânî, a.g.e., I/292; İbn Akîl, a.g.e., IV/72; Zerkeşî, a.g.e., III/54.
[844] Zerkeşî, a.g.e., III/88.

iki şekilde olabilir. Bunlardan birincisi hitaptan anlaşılan manaya uygun olan mefhûmdur ki buna *mefhûm-u muvafaka* denir. İkincisi ise anlaşılan mefhûmun lafızda zikredilen şeyin hükmünü taşımaması durumudur ki buna *mefhûm-u muhalefe* denir.

Mefhûm-u muvafakanın lafızın bizzat kendisinden mi yoksa akli istidlâl yolu ile mi elde edildiği ile ilgili farklı görüşler mevcuttur. Sayrafî (ö.330) ve Kaffâl (ö.365); Şâfiî'nin (ö.204) mefhûm-u muvafakayı kıyas-ı celî olarak isimlendirdiğini ifade etmişlerdir.[845]

Mefhûm konusunda asıl tartışmanın yaşandığı alan mefhûm-u muhalefe alanıdır. Mütekellim usûlcülerden bu konuyu konuşup reddeden ilk kişinin İbn Suyreyc (ö.306) olduğu aktarılır. Ebû Hamîd el Mervezî (ö.362), Kaffâl (ö.365) ve Ebû Bekr el-Fârisî (ö.377) de bu görüşte olanlar arasında zikredilmiştir. Yalnız muhalefe anlamı bir karine ile desteklenmesi durumunda, hükmü kabul edilir.[846]

Mefhûmun çeşitleri vardır. Bunlardan sadece incelememize konu aldığımız döneme ait atıfları göz önünde bulundurarak inceleyeceğiz.

Mefhûm çeşitlerinden en fazla tartışmaya konu olanı mefhûm-u lakaptır. İsim olarak zikredilen şeyin isminin zikredilmesi, diğerlerinden hükmü kaldırması anlamına gelir. Mefhûm-u lakabı mütekellimler içinde açık bir şekilde kabul ettiği anlaşılan Dekkâk (ö.392)'tır. Sayrafî (ö.330), Ebû Hamîd el-Mervezî (ö.362) ve İbn Huveyzimendâd'a (ö.390) bu görüş nispet edilmiştir. Ebû Hamîd el-Mervezî'nin (ö.362) genel kanaatinin lakap mefhûmunun delil olmadığı yönünde olduğu anlaşılmaktadır.[847] Ebû Abdillâh el-Basrî'nin (ö.369) Dekkâk'ı (ö.392) konu ile ilgili görüşünden vazgeçirdiği aktarılmış, onun ömrünün sonlarına doğru bu görüşten vazgeçtiği söylenmiştir.[848] Büyük çoğunluk ise mefhûm-u lakabı kabul etmez.

---

[845] Zerkeşî, a.g.e., III/93.
[846] Şîrâzî, **Tabsira**, I/218; Sem'ânî, a.g.e., I/238; Subkî, **el-İbhâc**, II/371; Zerkeşî, a.g.e., III/96; Ferrâ, a.g.e., II/454; Şevkânî, a.g.e.,II/47.
[847] Zerkeşî, a.g.e., III/107; Mâzirî, a.g.e., s.346; İbn Berhân, a.g.e., I/338.
[848] Zerkeşî, a.g.e., III/109.

Cümle içinde lafzın taşıması muhtemel manalardan biri ile kayıtlanmasına Mefhûm-u sıfat denir. Buradaki sıfatın nahiv ilmi ıstılahındaki sıfattan çok, manevi bir vasıf olarak değerlendirilmesi gerekir. Mefhûm-u sıfatın delil oluşu, mütekellim usûlcülerin büyük çoğunluğunun kanaatidir. Bunlar arasında Ebû Sevr (ö.240), Ahmed b. Hanbel (ö.241), Müzenî (ö.264), İbn Hayrân (ö.310), İstahrî (ö.328), Sayrafî (ö.330), Ebû İshâk el-Mervezî (ö.340) ve İbnu'l-Kattân (ö.359) sayılmıştır.[849] Hanefiler, İbn Sureyc (ö.306), Kaffâl (ö.365), Ebû Bekr el-Fârisî (ö.377), İbn Faris (ö.390) ve İbn Cini (ö.392) mücerret olarak sıfatın muhalifinin nefyini gerektirmeyeceğini söylemişlerdir.[850]

Ebû Abdillâh el-Basrî (ö.369); Mefhûm-u sıfatın, üç şekilde geldiğini ifade etmiştir: Bunlardan ilki, var olan hükmü beyan için gelmesi durumudur. İkincisi, yeni bir hüküm koyma durumudur. Üçüncüsü ise nefyedilen vasfın, zikredilen vasfın bir ferdi olması durumudur. Üçüncü duruma şunu örnek olarak verebiliriz: İki şahidin istenmesi durumunda lafızın kapsamına giren bir şahidi -lafzın kapsamına girmiş olmasına rağmen- yeterli görmez. Bu örnekteki bir şahid, iki şahidin bir parçasını oluşturur.[851]

F. Müşterek

Müşterek, dilcilere göre bir lafzın birbirinden farklı iki veya daha fazla anlama delâlet etmesidir. Bu delâlet vaz' yolu ile olabileceği gibi, isti'mal yolu ile de olabilir. Müşterek lafzın varlığı kabul edilmekle beraber Dâvud (ö.270), Kurân'da müşterek lafızların varlığını kabul etmez.[852]

İbn Ebî Hureyre'nin (ö.345) Şâfiî'ye (ö.204) nispet ettiği görüşe göre, birbirine aykırı olmadığı müddetçe aynı lafzın mütekellimin iradesi ile birden fazla manayı kastederek kullanımı mümkündür. Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303) de bu görüştedir. Eş'arî'ye (ö.324) nispet edilen bir görüşe göre birbirine zıt olan manaların

---

[849] Zerkeşî, a.g.e., III/113.
[850] Subkî, **el-İbhâc**, II/370; Subkî, **Refu'l-Hâcib**, III/504; Zerkeşî, a.g.e., III/114; İbn Akîl, a.g.e., III/266; İbn Berhân a.g.e., I/342; İbnu'n-Neccâr, a.g.e.,III/502.
[851] Zerkeşî, a.g.e., III/114; Şevkânî, a.g.e.,II/43.
[852] Zerkeşî, a.g.e., I/488.

aynı anda aynı kelimede irade edilmiş olması mümkündür.[853] Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321), Kerhî (ö.340) ve Ebû Abdillâh el-Basrî (Ö.369) ise mütekellimin aynı anda birden fazla manayı aynı kelimede murat etmesini kabul etmezler.[854] Bu anlamaların hakikat ve mecâz olsalar dahi aynı kelimede beraber kullanılmaları, bu usûlcülere göre caiz olmaz.[855]

G. Hakikat-Mecâz

Lafzın vaz' edildiği manaya uygun bir şekilde kullanılması hakikat, bir sebepten dolayı farklı bir manaya taşınmasına ise mecâz denir. İbn Cini (ö.392), kullanımı vazına uygun olana hakikat, vazına uygun olmayana mecâz demiştir.[856]

Şeriat sahibi tarafından kullanılan kavramların durumu tartışılmıştır. Hakâiki şerîanın varlığı tartışma konusu olmuştur. Özellikle Eş'arî'ye (ö.324) nispet edilen görüşe göre nasslarda var olan kavramların hepsi luğat anlamıyla kullanılmış olup bunlara yeni anlamlar yüklenmemiştir. Örneğin, "*salat*" kelimesi dilde dua anlamında olduğu gibi nasslardaki kullanımında da bu anlamı ile kullanılmıştır. Yalnız, Şârî bu kullanıma geçerlilik şartları ekleyerek onları özelleştirmiştir. Yani, ona şerî bir anlam yüklememiştir. Ebû Hamîd el-Mervezî (ö.362) de bu görüşte olanlar arasında zikredilmiştir.[857]

Dilde mecâzın varlığı genelin kabulüdür. Bu konuda ileri gidenlerden biri de İbn Cini (ö.392)'dir. O dilde var olan kullanımların büyük çoğunluğunun mecâz olduğunu söylemiştir. Hocası Ebû Alî el-Fârisî (ö.377) de bu görüştedir.[858]

---

[853] Âl İbn Teymiyye, a.g.e., s.172; Râzî, **el-Mahsûl**, I/371; Subkî, **el-İbhâc**, I/255; Subkî, **Refu'l-Hâcib,** III/91; Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, I/63; Zerkeşî, a.g.e., I/493; Takiyyuddin Ebî Bekr İbn Zeyd el-Cerrâî, **Şerhu'l-Muhtasar fi Usûli'l-Fıkh**, (thk. Abdurrahman b. Alî el-Hattâbî), yy., h.1420, s.223; İbnu'n-Neccâr, a.g.e.,III/192; Şevkânî, a.g.e.,II/59.

[854] Basrî, a.g.e., I/325-326; Âl İbn Teymiyye, a.g.e., s.172; Râzî, **el-Mahsûl**, I/372; Subkî, **el-İbhâc**, I/255; Subkî, **Refu'l-Hâcib**, III/91; Buhârî**, Keşfu'l-Esrâr**, I/62; Zerkeşî, a.g.e., I/495; İbn Akîl, a.g.e., II/447, IV/66; İbnu'n-Neccâr, a.g.e.,III/192; Şevkânî, a.g.e.,II/60.

[855] Zerkeşî, a.g.e., I/504.

[856] Ermevî, a.g.e., I/222; Zerkeşî, a.g.e., I/514.

[857] Zerkeşî, a.g.e., I/518-519.

[858] Zerkeşî, a.g.e., I/527.

Nasslardaki mecâzın durumuna gelince, büyük çoğunluğa göre onlar mevcuttur. Ahmed b. Hanbel'in (ö.241) görüşü de bu yöndedir. Bazılarının Kurân'da mecâzı kabul etmediği belirtilmiştir. Bunlar arasında ismi ön plana çıkan Dâvud (ö.270) ve oğlu İbn Dâvud (Ö.297)'tur. Bunlara İbnu'l-Kâss (ö.335) ve İbn Huveyzimendad (ö.390) eklenmiştir.[859] İbn Dâvud'un (ö.297) hadislerde de mecâzın varlığını reddettiği ifade edilmiştir.[860]

H. Teâdul Ve Tercih

Şerî delillerden olup da birbiri ile çelişkili delillerin varlığına tearuz denir. Deliller arasında birinin diğerine tercih edilmesine tercih, delillerde tercih durumunun oluşamayıp eşit kabul edilmelerine ise teâdul denir.

Teorik olarak katî iki delilde teadülün bulunması mümkündür. Fakat fâkihlerin çoğu, vakıada birbiri ile çelişen delillerin eşit olarak gelmesini/teâdulü kabul etmezler. Ahmed b. Hanbel (ö.241) ve Hanefilerden Kerhî (ö.340) bu görüştedir. Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303) ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321) ise, vakıada da bunu caiz görürler. Şâfiî'ye (ö.204) her ne kadar bunun mümkün olduğu ile ilgili bir görüş nispet edilmiş olsa da Sayrafî (ö.330), onun sarih ifadelerinin bunun aksi yönünde olduğunu bildirmiştir.[861] Şayet müctehid teâdul eden deliller konusunda tercih edeceği bir görüş bulamaz ise Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303) ve oğlu Ebû Hâşim'e (ö.321) göre dilediğini seçer.[862]

Şâfiî'ye (ö.204), bir müctehidin aynı anda, aynı konu ile ilgili, iki görüşünün olabileceği görüşü nispet edilmiştir. Ebû Abdillâh el-Basrî (ö.369) bu nispeti reddeder.[863] Ebû İshâk el-Mervezî (ö.340) ise, Şafii'nin (ö.204) bu görüşünün,

---

[859] Şîrâzî, **el-Luma'**, s.4; Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, II/64; Subkî, **el-İbhâc**, I/297; Zerkeşî, a.g.e., I/539-540.
[860] Râzî, **el-Mahsûl**, I/462; Subkî, **el-İbhâc**, I/296; Subkî, **Refu'l-Hâcib**, I/411; Zerkeşî, a.g.e., I/541.
[861] Subkî, *el-İbhâc*, III/199; Zerkeşî, a.g.e., IV/411.
[862] Basrî, a.g.e., II/753; İsnevî, a.g.e., II/262; İbn Akîl, a.g.e., V/390; Zerkeşî, a.g.e., IV/412.
[863] Zerkeşî, a.g.e., IV/415.

hükümler arasında müctehidin aynı anda, iki şeyin mümkünlüğüne ve bunlar dışındakilerin mümkün olmadığına inanabileceği ile ilgili olduğunu söyler.[864]

Müctehidin bir konu ile ilgili iki görüş zikrettikten sonra başka bir mecliste sadece birini zikretmesi veya bunlardan biri üzerinden hareketle bir hüküm vermesi Müzenî'ye (ö.264) göre onun mezhebini belirler. Ebû İshâk el-Mervezî'ye (ö.340) göre iki görüşten birini farklı yerde zikretmesi müctehidin görüşünü belirlemede yeterli değildir.[865]

İbnu'l-Kattân (ö.359), tearuz eden delillerden birini tercih konusunda Şâfiîlerin, iki haberin ihtilâflı konularda kullanılıp, ihtilâflı olmayan konularda kullanılmaması kanaatinde olduğunu söyler. Örneğin; nikah için veli şartı isteyen nassın, küçükler ve deliler için söylenmiş olduğunu düşünmek doğru değildir. Çünkü bunların veliye ihtiyaç duydukları ihtilâfsız olan bir konudur. Fakat baliğanın durumu ise ihtilâflıdır. Ona göre bu tür emirlerin ihtilâflı alanda kullanılması daha doğru olur.[866] Yani bulûğa ermiş bayan için de veli şartı aranır.

Sayrafî (ö.330), tearuz edilen delille de tercih ihtimali varsa doğal olarak ona göre hareket edileceğini, yoksa umum manaların husus manalar ile tahsîs edilerek tercihte bulunulacağını söyler. Şayet önce söylenen biliniyorsa önce söylenenin hükmü iptal edilmeyecek şekilde ikincisi yorumlanır.[867]

Kerhî'ye (ö.340) göre müspet ve menfi hüküm barındırmasından dolayı teârüz eden iki nasstan müspet olan tercih edilir. İsâ b. Ebân (ö.220) ise, ikisinden birini tercih etmek için harici bir delilin varlığını gerekli görür.[868] Harici delil bulunamaz ise her iki delilin hükmü bu rivayetler yokmuş gibi askıya alınır.[869]

---

[864] Zerkeşî, a.g.e., IV/416.
[865] Sem'ânî, a.g.e., II/335; Âl İbn Teymiyye, a.g.e., s.507; Zerkeşî, a.g.e., IV/420.
[866] Zerkeşî, a.g.e., IV/431.
[867] Zerkeşî, a.g.e., IV/439.
[868] Cessâs, a.g.e., II/298-299; Ebu's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, **Kitâbu fi Usûli'l-Fıkh**, (thk. Abdulmecîd Türkî), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâm, Beyrût 1995, s.198.
[869] Cessâs, a.g.e., III/168.

Sayrafî (ö.330), tearuz eden hükümler ile ilgili olarak bunların üç şekilde gelmelerinin mümkün olduğunu söyler.

Bunlardan birincisi aklen neye hükmedileceği bilinmeyen şeriat tarafından belirlenen konulardır. Bu durumda delil iki durumdan hangisini destekliyor ise ona göre hareket edilir.

İkinci durum ise şeriat varit olmadan aklen mübah veya harâm olmasını gerektiren bir durum hakkında hüküm gelmişse, bu durumda aklın onayladığı hükmü destekleyen haber esas alınır.

Üçüncü durum ise aslı mübah olan hüküm ile ilgili haberde nehyeden haber, takdim edilir.[870] Îsâ b. Ebân (ö.220) ve Kerhî (ö.340) yasaklama ifade eden nassın diğerlerine tercih edileceği kanaatindedirler.[871]

İ. Nesh

1. Tanımı Ve İmkanı

Sözlükte iptal, izale veya tahvil/dönüştürme, nakletme anlamlarına gelir. Askerî (ö.375), sözlükte neshin iptal ve izale anlamına geldiğini söylemiştir.[872] Ona göre diğer anlamlarda kullanılması ise mecâzidir. Ebû Abdillâh el-Basrî (ö.369) de bu görüştedir.[873] Kaffâl (ö.365) ise, nakletme anlamının hakiki, izale anlamının ise mecâzi olduğunu söylemiştir.[874] Cevherî (ö.393) ise her iki anlam arasında kaderi müşterek/asgari bir anlam ilişkisi olduğunu bu asgari anlamın ise tağyir/değiştirmek olduğunu ifade etmiştir.[875]

Neshin, sözlükteki kullanılışının şerî manaya intikali konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ebû Abdillâh el-Basrî'ye (ö.369) göre sözlük anlamından

---

[870] Zerkeşî, a.g.e., IV/440.
[871] Cessâs, a.g.e., II/295; Şîrâzî, **Tabsir*a,*** I/484; Kelûzânî, *a.g.e.*, III/216; Âl İbn Teymiyye, a.g.e., s.303; Râzî, **el-Mahsûl**, V/587; Zerkeşî, a.g.e., IV/464.
[872] Zerkeşî, a.g.e., III/144; Şevkânî, a.g.e.,II/49.
[873] Basrî, a.g.e., I/395; Zerkeşî, a.g.e., III/144.
[874] Âmidî, **el-İhkam**, III/128; Subkî, **el-İbhâc**, II/226; Zerkeşî, a.g.e., III/144.
[875] Cevheri, a.g.e., I/433; Zerkeşî, a.g.e., III/144.

herhangi bir benzerlik ilişkisi kurulmadan şerî bir mana yüklenerek direk kullanılmıştır. Ona göre *"salat*" kelimesinde olduğu gibi sözlük kullanımı ile bir benzerlik yönü bulunmadan Şârî tarafından şerî bir mana yüklenerek kullanılmıştır. Ebû Hâşim'e (ö.321) göre ise izale anlamındaki ortak benzerlik yolu ile şerî konularda kullanılmıştır. [876] Çünkü, şerî anlamdaki neshte eski hükmün izalesi vardır.

Terim olarak ise nesh; *"Hitap ile şerî hükmün kaldırılması*" şeklinde tanımlanmıştır.[877] Tanımdaki ref'/kaldırma ifadesi Sayrafî (ö.330) gibi usûlcüler tarafından uygun görülürken fâkihler ilahi kelâmın ref'inin mümkün olmadığı, çünkü kelâmın kadim olduğu şeklindeki gerekçelerle bunu reddetmişlerdir.[878] Bu tercihte bizim beklentimiz usûlcüler ve fâkihler arasındaki tutumun tam tersi yönde olmasıdır.

İbnu'l-Kattân (ö.359) genel olarak neshi bütün zamanları içerecek bir şekilde mutlak olarak emredilen şeyin ikinci bir delil ile sınırlandırılması olarak tanımlar. Mutlak olarak söylendiğinde hükmün geçerli olacağı bir kısım zaman irade edilmişse dahi bunun ortaya çıkması sonraki bir zamandadır. Bu anlamıyla tahsîse benzer olmakla beraber o ikisi arasında bir farkı ortaya koyar. Ona göre tahsîs edici, hükme bitişik gelebilirken, neshte ise nesh edici delil hükme bitişik gelemez.[879]

Yine İbnu'l-Kattân (ö.359), neshin emirde mi yoksa bizim fiillerimizde mi gerçekleştiği konusunda eski usûlcülerin tartıştığından bahseder. Ona göre fiilin kendisinde değil de emrin kendisinde nesh gerçekleşir.[880]

Neshin aklen mümkün olması ve vakıada gerçekleşmiş olduğu konusunda görüş birliği vardır. Fakat Ebû Müslim el-İsfehânî'ye (ö.322) göre ise nesh, aklen mümkün olmakla beraber şer'ân gerçekleşmemiştir.[881]

---

[876] Basrî, a.g.e., I/395; Zerkeşî, a.g.e., III/144.
[877] Subkî, **Refu'l-Hâcib**, IV/38; Zerkeşî, a.g.e., III/145; Şevkânî, a.g.e.,II/42.
[878] Zerkeşî, a.g.e., III/145.
[879] Zerkeşî, a.g.e., III/148.
[880] Zerkeşî, a.g.e., III/154.

2. Neshin Vakti

Nesh edilen şey bilinip kendisi ile amel edilmesi sâbit olduktan sonra neshin gerçekleşeceği görüşü genel kabuldür. Usûl eserlerinde neshin durumu ile ilgili araştırmamızın konusu olan dönem içerisinde farklı ihtimaller tartışmaya konu olmuştur.

Bunlardan biri, mükellefin kendisine emredildiğini bilmediği konularda neshin imkânıdır. Miraç hadisesinde elli rekâtlık namazın beş vakte indirilmiş olması bunun örneği olarak zikredilebilir. Ebû İshâk el-Mervezî (ö.340), semadan yeryüzüne ulaşmayan konularda yapılan değişikliğin nesh olarak isimlendirilemeyeceğini ifade eder. Bu konuda sadece Kâşanî (ö.) böyle bir duruma da nesh denilebileceğini ifade etmiştir.[882] Çünkü o, nesh eden delilin hükümden sonra te'hirini zorunlu görmez.[883]

Dönemin âlimlerince mükellefler hakkında vâcib olduğu bilgisi ulaşmakla beraber uygulanması için vaktin girmediği konularda neshin durumu tartışılmıştır. Mütekellimlerin çoğuna göre böyle bir durumda neshin gerçekleşmesi mümkündür. Sayrafî (ö.330) ise böyle bir durumda neshin gerçekleşmeyeceği kanaatindedir.[884] Yine, Sayrafî'ye (ö.330), böyle bir durumun mümkün olduğu kanaati de nispet edilmiştir. Ebû Bekr Dekkâk'a (ö.392) da böyle bir durumda neshin gerçekleşeceği görüşü nispet edilmiştir.[885] Hanefilerden Cessâs (ö.370), neshin gerçekleşebilmesi için mükellefin emredilen şeyi yapabilme imkanının şart olduğunu belirtir.[886] Dolayısıyla o, mükellefin yapmaya imkan bulamadığı ve vakti girmeyen konularda neshin gerçekleşmeyeceği kanaatindedir.

İbn Sureyc (ö.306), Şâfiîlerin yapılması sâbit olmayan konular ile ilgili, iki farklı kanaate sahip olduklarını aktarır. Bunlardan birincisi neshin mümkün olmadığı

---

[881] Şîrâzî, **el-Luma'**, s.23; Âmidî, **el-İhkam**, III/143; Subkî, **el-İbhâc**, II/230; Zerkeşî, a.g.e., III/152,169; Şevkânî, a.g.e.,II/52; Merdâvî, a.g.e., VI/2985.
[882] Zerkeşî, a.g.e., III/162.
[883] Zerkeşî, a.g.e., III/167.
[884] Şîrâzî, **Tabsira**, I/138; Sem'ânî, a.g.e., I/431; Âl Teymiyye, a.g.e., s.206; Ebu'l-Velîd el-Bâcî, **el-İşâra fi Usûli'l-Fıkh**, (thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd), Mektebetu Nizâr Mustafâel-Bâz, Riyâd 1997, s.393; İbn Akîl, a.g.e., IV/403; Zerkeşî, a.g.e., III/163.
[885] Zerkeşî, a.g.e., III/164.
[886] Cessâs, a.g.e., II/240; Zerkeşî, a.g.e., III/164.

görüşü, diğeri ise farzlıktan mübahlığa dönük bir hafifletme türünden ise neshin gerçekleşebileceği görüşüdür. Ebû İshâk el-Mervezî (ö.340) ikinci görüşü eserinde Şâfiîlere nispet eder.[887] Ebû İshâk el-Mervezî (ö.340), emredilen durum sâbit olup yapılmaya başlanıp da tamamlanma imkanı bulamaması durumunda neshin gerçekleşmesini mümkün görür.[888]

İbn Ebî Hureyre (ö.345), olaya farklı bir açıdan yaklaşarak bütün nesihlerin ancak fiilin gerçekleşmesinden önce olması gerektiğini ifade eder. Çünkü nesh geleceğe yöneliktir. Söylendiği andan itibaren fiilin gerçekleşmesi söz konusu olmaz.[889]

3. Neshin Bedeli

Nesh edilen hükmün yerine başka bir hükmün gelmesinin gerekliliği araştırmamızın konusu olan dönemde tartışma konusu olmuştur. Özellikle mütekellim usûlcüler arasındaki tartışma, Şâfiî'nin (ö.204) bu konudaki kanaatini tespit etme çerçevesinde gerçekleşmektedir. Özellikle, Sayrafî (ö.330) ve Ebû İshâk el-Mervezî (ö.340), Şâfiî'nin (ö.204) nesh edilenin yerine bedel olarak başka bir şeyin gelmesini şart koşmadığı kanaatinde olduğunu ifade ederler. Değiştirme ile ilgili Şâfiî'ye (ö.204) atfedilen görüşlerin hükümdeki değişiklikler olduğunu ifade ederler.[890] Örneğin, bir şeyin önce harâm iken mübah veya farz iken sünnet olması. Nesh edilen şeyin yerine başka bir şeyin konulması gerekli şartlardan değildir. Bedelsiz neshe örnek olarak Hz. Peygamber'in (sav.) huzurunda yapılan fısıldaşmalara karşılık başlangıçta sadaka verilmesi farz iken, daha sonra sadakanın zorunluluğunun kaldırılıp yerine bir şey konulmadan nesh edilmesi verilebilir.

İbnu'l-Kattân (ö.359) da buna benzer bir şekilde Şâfiî'nin (ö.204) kanaatini yorumlar. Ona göre Şâfiî'nin (ö.204) neshte bedel isteme ile ilgili sözleri iki şekilde anlaşılabilir:

---

[887] Zerkeşî, a.g.e., III/166.
[888] Zerkeşî, a.g.e., III/167.
[889] Zerkeşî, a.g.e., III/169.
[890] Subkî, **el-İbhâc**, II/239-240; Subkî, **Refu'l-Hâcib**, IV/63; Zerkeşî, a.g.e., III/171; Şevkânî, a.g.e.,II/59.

a. Şafii'ye (ö.204) ait buna benzer sözleri genelliğe hamlederek anlama.

b. Var olan şeyin hükmünü değiştirme şeklinde anlama.[891]

Nesh edilen şeyin yerine gelen bedel hakkında üç durum söz konusu olur:

a. Nesh edilen şeyin yerine onun durumuna benzer bir şey getirilebilir.

b. Nesh edilen şeyin yerine daha hafif bir şey getirilebilir. Bu iki durum ile ilgili tartışma yoktur.

c. Nesh edilen şeye bedel olarak daha ağır bir hüküm getirilmesi durumu tartışmaya konu olmuştur. Genelin görüşü böyle bir neshin mümkün olduğu yönündedir. İbn Dâvud (ö.297) ise böyle bir neshin mümkün olmadığı kanaatindedir. Ebû İshâk el-Mervezî (ö.340), bu görüşü Şâfiî'ye (ö.204) nispet eder.[892]

4. Neshe Konu Olan Hükümler

Şerî ahkâmda neshe konu olacak şeyler ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Genel kabule göre neshin şerî ahkâmın hepsinde gerçekleşmesi mümkün iken Mu'tezileye göre iyilik ve kötülük eşyanın zatına ait hükümler olduğundan bütün şerî ahkâmda bunların neshi caiz değildir. Sayrafî (ö.330), bu konuda Mu'tezile ile aynı kanaattedir. Daha önce, hüküm bahsinde ifade edildiği gibi, aklen vâcib veya harâm olması zorunlu olan konularda neshin gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü; Şârî iyiliği ve kötülüğü zati olan şeylere hikmeti gereği bu yönde hüküm vermiştir. Ona göre, nesh aklın zorunlu olarak gerektirmediği durumlarda gerçekleşir: Namaz, oruç gibi.[893] Ebû İshâk el-Mervezî (ö.340) de tevhid, Allâh'ın rububiyeti, emirlerine uymanın zorunluluğu, Allâh'ın sıfatları gibi konularda neshin olamayacağını ifade etmiştir.[894]

---

[891] Zerkeşî, a.g.e., III/171.
[892] Zerkeşî, a.g.e., III/173.
[893] Zerkeşî, a.g.e., III/174.
[894] Merdâvî, a.g.e., VI/3010; Zerkeşî, a.g.e., III/175.

Ebedi olarak nitelenen konularda neshin gerçekleşmesi konusu araştırdığımız dönem içerisinde tartışılmıştır. Cessâs (ö.370) ve Mâturidî (ö.333) bu tür durumlarda neshin gerçekleşemeyeceği kanaatindedirler. Mütekellim usûlcülerin çoğuna göre ise böyle bir durumda neshin gerçekleşmesi mümkündür.[895]

Haber olarak aktarılan şerî bilgilerin değiştirilmesi mümkün olmayan kısmında ibareden anlaşılan manada nesh gerçekleşmez. Ebû İshâk el-Mervezî (ö.340), bu konuda görüş birliğinin varlığından söz eder. Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321), Sayrafî (ö.330) gibi usûlcüler bu görüşü kabul edenler arasında zikredilir.[896] Ebû Abdillâh el-Basrî'ye (ö.369) bu tür haberlerde mutlak anlamda neshin mümkün olduğu görüşü nispet edilmiştir.[897] İbnu'l-Kattân (ö.359) ise haberlerin iki çeşit olduğunu söyler. Bunlardan birincisi olmuş olaylar ile ilgili olanlardır ki bunların neshi mümkün değildir. Diğer bir kısmı ise olacak olaylarla ilgilidir. Bunlarda ise nesh geçerli olabilir.[898] Hattâbî (ö.388) de geçmişten aktarılan konular ile ilgili neshin olmayacağı kanaatindedir. Fakat geleceğe yönelik bilgilerde nesh olabilir.[899]

İnşai anlamdaki haber cümlelerinin nesh edilebileceği ile ilgili yaygın bir kanaat mevcuttur. Fakat Kaffâl (ö.365) böyle ifadelerin haber olarak gelmelerinden dolayı bunlarda neshin olmayacağı kanaatindedir.[900]

Vaad/ödül ve vaid/ceza ifade eden haberler konusunda Mu'tezilenin genel kanaati neshin olamayacağı yönündedir. İbnu'l-Kattân'a (ö.359) da bu görüş nispet edilmiştir. Sayrafî'ye (ö.330) göre vaad konularında nesh gerçekleşmez. Çünkü böyle bir durumda sözünde durmama şeklinde ilahi sıfatlara aykırı bir durum gerçekleşmektedir. Fakat vaid böyle değildir. Allâh'ın cezasından vazgeçmesi bir

---

[895] Cessâs, a.g.e., II/207-208; Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, III/247; Zerkeşî, a.g.e., III/158,175; Merdâvî, a.g.e., VI/3006.
[896] Basrî, a.g.e., I/420; Âmidî, **el-İhkâm**, III/179.
[897] Basrî, a.g.e., I/419; Âmidî, **el-İhkâm**, III/180; Zerkeşî, a.g.e., III/176.
[898] Zerkeşî, a.g.e., III/176.
[899] Zerkeşî, a.g.e., III/178; İbn Neccâr, a.g.e., III/544.
[900] Zerkeşî, a.g.e., III/177.

lütuftur.[901] Yine Sayrafî (ö.330), Allâh'ın cezasından vazgeçmesinin sözünden dönme şeklinde anlaşılmaması gerektiğini ifade eder. Çünkü, Allâh, şirk dışındaki günahları dilerse bağışlayacağını buyurmuştur.[902]

5. Kurân'ın Neshi

a) Kurân'ın Kurân İle Neshi

Kurân'ın neshini Ebû İshâk el-Mervezî (ö.340) altı kısma ayırmıştır:[903]

a. Hükmü mensûh olup tilaveti bâki ve nesh edici delilin hükmü ve tilaveti sâbit olan kısım. Hanefi ve Hanbelilerin bir kısmı hükmü nesh edilen bir şeyin tilavetinin kalmasını kabul etmezler. Büyük çoğunluğa göre neshin bu türü mümkündür.

b. Tilaveti ve hükmü mensûh ve nesh edici delili hüküm ve tilavet olarak sâbit olan kısım.

c. Hükmü mensûh olup tilaveti bâki ve nesh eden delilin tilaveti kaldırılıp hükmünün kaldığı kısım.

d. Tilaveti ve hükmü mensûh ve nesh edici delilin tilavetinin nesh edilip hükmünün kaldığı kısım.

e. Hüküm ve tilaveti bilinen fakat nesh edeni bilinmeyen kısım.

f. Aralarında okunan bir lafız olmamasına rağmen nesh eden şeyin mensûh olması. Ebû İshâk el-Mervezî (ö.340) bu konuya örnek olarak hicretten dolayı mirasçı olmanın nesh edilmesi ile beraber bu hükmü nesh eden delilin bilinmemesini örnek gösterir.[904]

---

[901] Zerkeşî, a.g.e., III/178; Şevkânî, a.g.e.,II/63.
[902] Zerkeşî, a.g.e., III/179;.
[903] Zerkeşî, a.g.e., III/180; Şevkânî, a.g.e.,II/63.
[904] Zerkeşî, a.g.e., III/184; Şevkânî, a.g.e.,II/66.

b) Kurân'ın Sünnet İle Neshi

Mütevatir bir haberin ahâd bir haber ile nesh edilemeyeceği aklen mümkün olmakla beraber şerî anlamdaki durumu, araştırdığımız dönemde tartışma konusu olmuştur. Mümkünlüğünün durumu ile ilgili çoğunluğun kanaati vakıada gerçekleşmediğidir. Zahiriler ve Ahmed b. Hanbel'e (ö.241) dayandırılan bir görüşe göre şeran böyle bir durumun vuku bulması mümkündür.[905] Onlar, Kuba mescidinde kılınan namazın kıblesinin bir kişinin haberi ile değiştirilmesini buna delil olarak gösterirler.

Ahâd olmayan kuvvetli sünnet ile Kurân'ın neshi çoğunluğa göre mümkündür. Mütekellim usûlcülerin büyük çoğunluğu bu görüştedir. Eş'arî (ö.324) bu görüşte olanlar arasındadır.[906] Ebû'l-Ferec (ö.331), Mâlik'in (ö.179) de görüşünün bu yönde olduğunu aktarır.[907]

Şâfiî'nin (ö.204) görüşü ise sünnetin hiçbir şekilde Kurân'ı nesh edemeyeceği yönündedir.[908] İbn Sureyc (ö.306) ve Sayrafî (ö.330), onun bu görüşte olduğunu kesin bir dille belirtirler.[909] Şâfiî'nin bu konudaki görüşü kesin olarak bilinmekle beraber Kurân'ın, sünnet ile nesh edilmeyeceğinin gerekçesi olarak neyi ileri sürdüğü tartışılmıştır. İbn Sureyc (ö.306) Şâfiî'nin (ö.204) Kurân'ın, sünnet ile neshini aklen mümkün görmekle beraber, şeran vaki olmadığından, caiz görmediğini söyler. Aslında vaki olsaydı mümkün olurdu.[910] Fakat, Şâfiî'nin (ö.204), Risâle'sindeki tutumu bize, onun bu tür neshi aklen ve şeran mümkün görmediğini hissettirmektedir.

Kalânisî (ö.?), Alî b. Mehdî et-Taberî (ö.? Eş'arînin öğrencisi) Kurân'ın, sünnet ile neshini aklen caiz görmekle beraber, şeran böyle bir neshin yasaklandığı

---

[905] Âmidî, **el-İhkâm**, III/189; İbn Akîl, a.g.e., IV/258; İbn Berhân, a.g.e., II/49; Zerkeşî, a.g.e., III/185.
[906] İbn Fûrek, a.g.e, s.207.
[907] Zerkeşî, a.g.e., III/186.
[908] Şâfiî, a.g.e., s.106.
[909] Subkî, **Refu'l-Hâcib**, IV/91; Zerkeşî, a.g.e., III/186-187.
[910] Zerkeşî, a.g.e., III/187.

görüşündedirler.[911] Hâris el-Muhâsibî (ö.245) ise bunun ne aklen ne de şer'ân mümkün olmadığı kanaatindedir.[912]

İbn Sureyc (ö.306), Sayrafî (ö.330) ve Ebû İshâk el-Mervezî (ö.340) şeran bu şekildeki neshin yasaklandığı kanaatindedirler. Bakara/106'ya dayanarak bunu söylerler. Çünkü nesh edilen şeyin mislinin veya daha hayırlısının getirileceğinin söylenmesinden sonra, Allâh'ın kudretine vurgu yapılması bunu gösterir. Çünkü; Kurân, insanların benzerini getirmekten aciz kaldığı ancak Allâh'ın kudretinin eseri olduğu bilindiğinden daha hayırlısından kastedilenin ancak Kurân olduğu anlaşılmış olur.[913]

Sünnetin Kurân ile neshi konusunda çoğunluğun görüşü mümkün olduğu yönündedir. İbn Sureyc (ö.306), Sayrafî (ö.330) ve Ebû İshâk el-Mervezî (ö.340) bu görüşte olanlar arasında zikredilir.[914] Ebû İshâk el-Mervezî (ö.340), Şâfiî'nin (ö.204) bu konudaki görüşünün sünnetin ancak sünnet ile nesh edileceği yönünde olduğunu söyler.[915] Sayrafî'nin (ö.330) vurguladığı gibi, Şâfiî'nin buradaki kanaati daha çok nesh edilen şeyin, nesh edildiğinin ancak sünnetin beyanı ile bilinebileceği görüşüdür.[916] Sayrafî (ö.330), Kurân'da var olan hükümlerin iki çeşit olduğunu söyler.

Bunlardan birincisi, aralarında telif imkanı olmayan hükümlerdir. Bu tür hükümlerin neshi Kurân ile anlaşılır. Sünnet ise yeni hükme tabi olarak bu hükme uyar.

İkincisi ise bir arada bulunmaları mümkün olan hükümlerdir. Miras ve vasiyeti ifade eden ayetler gibi. Her iki hükmün de beraber uygulanması mümkündür. Sünnetin buradaki fonksiyonu nesh edilen hükmü beyan etmektir.[917]

---

[911] Safiyyu'l-hindî, a.g.e., V/2340; Zerkeşî, a.g.e., III/187.
[912] Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr,* III/264; Safiyyu'l-hindî, a.g.e., V/2340; Subkî, **Refu'l-Hâcib**, IV/90-91; Zerkeşî, a.g.e., III/188.
[913] Zerkeşî, a.g.e., III/190.
[914] Zerkeşî, a.g.e., III/193; İbn Akîl, a.g.e., IV/259.
[915] Zerkeşî, a.g.e., III/193.
[916] Zerkeşî, a.g.e., III/196.
[917] Zerkeşî, a.g.e., III/199.

Miras ayeti ile birinci derece akrabaya vasiyetin olmayacağı hükmü direk anlaşılamasa da mirasçıya vasiyetin olmayacağını beyan eden hadis ayetin nesh edildiğini beyan eder. İbn Sureyc (ö.306) de konunun bu şekilde anlaşılması gerektiğini vurgular.[918]

Ebû İshâk el-Mervezî (ö.340), Kurân'da mücmel olan hükümleri beyan eden sünnetin de nesh edilemeyeceğini ifade eder.[919] Bu her ne kadar sünnet kapsamı içinde görünse de aslında beyan edilen şey Kurân'da var olan hükmün kendisidir. Dolayısıyla ona göre sünnet, Kurân'ı nesh edemeyeceğine göre bu tür hükümlerin sünnet ile neshi mümkün değildir.

6. İcma İle Nesh

İcma asli şerî delillerden olmakla beraber nesh edici oluşu tartışma konusu olmuştur. Hanefilerden Îsâ b. Ebân'a (ö.220) göre icma nesh edici olabilir. Buna örnek olarak ölü yıkamaktan dolayı abdest alınması gerektiği ile ilgili sünnette bulunan hükmün ümmetin icmaı ile kabul edilmemesini verir.[920] Ona göre bu icma ile hüküm nesh edilmiştir.

Sayrafî'nin (ö.330) görüşü ise icmanın nesh edici bir delil olamayacağı yönündedir. Ona göre icma nesh edici olamaz. İcmanın nesh konusundaki payı sadece birbirine muhalif iki haberden hangisinin yanlış olduğunu belirlemek veya hükmün kaldırıldığına delâlet etmektir. Yoksa bizzat icmanın kendisi hükmü kaldırmaz.[921]

7. Kıyas İle Nesh

Kıyasın nâsih olamayacağı cumhurun görüşüdür. Bunlar arasında Sayrafî (ö.330) sayılmaktadır. Ona göre nesh ancak tevkifi bir delil ile mümkün olur. Kıyas ise tevkifi bir delil değildir. Ona göre kıyasın nesh ihtimali ancak şöyle olabilir:

---

[918] Zerkeşî, a.g.e., III/198.
[919] Zerkeşî, a.g.e., III/201.
[920] Âmidî, **el-İhkâm**, III/199; Şihâbuddîn Ebu'l-Abbbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, **Şerhu Tenkîhu'l-Fusûl fî İhtisâri'l-Mahsûl fî 'l-Usûl**, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 2004, s.246; Zerkeşî, a.g.e., III/204.
[921] Sahâvî, a.g.e., III/455; Zerkeşî, a.g.e., III/204; Şevkânî, a.g.e., II/75.

Nassların işaret ettiği bir illet yolu ile hükmü belirlenen konular daha sonra illetin neshi ile beraber bu illet ile belirlenmiş hükümlerin ortadan kalkmasıyla gerçekleşir. Bu tür nesh ise kıyas yolu ile değil de nass yolu ile gerçekleşmiş olur. İbn Sureyc (ö.306) ve Ebû İshâk el-Mervezî (ö.340) bu görüşü Şâfiî'ye (ö.204) nispet ederler.[922]

Ebû'l-Kâsım el-Enmâti'ye (ö.288) celi kıyas yolu ile neshin gerçekleşebileceği görüşü nispet edilmiştir. Bu konu ile ilgili olarak İbn Sureyc (ö.306) ve İbnu'l-Kattân (ö.359) ondan şu görüşü nakleder: Kurândan kıyas yolu ile çıkarılan hüküm ancak Kurânı, sünnetten kıyas yolu ile çıkarılan hüküm ise ancak sünneti nesh eder.[923] Enmâti'nin (ö.288) bu sözünden anlaşılan şey celi kıyas olmaktan çok nassın mefhûmudur. Bu anlamıyla aslında elde edilen hüküm nass konumundadır.

Nassa yapılan ziyadenin nesh sayılıp sayılmayacağı tartışma konusu olmuştur. Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303) ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye (ö.321) göre mutlak olarak böyle bir ziyade nesh olarak ifade edilemez.[924]

8. Neshi Belirleyen Durumlar

Neshe delâlet eden durumlar çeşitli şekillerde gerçekleşebilir. Biz, döneme yapılan atıfları esas alarak konuyu değerlendireceğiz. Ebû İshâk el-Mervezî (ö.340) birbirine muârız olan iki ayetten hangisinin nesh edileceği ile ilgili olarak medeni ayetlerin mekki ayetleri nesh edeceği kanaatindedir.[925] Yani ona göre sonra gelen öncekini nesh eder.

Yine Ebû İshâk el-Mervezî'ye (ö.340) göre sahabenin icmaı neshi belirleyen şeylerden biridir. Sayrafî (ö.330) ise, icmanın, neshi belirlemesinde kesin tayin edici bir delil olduğunu kabul etmez. Ona göre icma ya neshe işaret eder ya da daha önce bilinen hükmün yanlış olduğuna delâlet eder. Bu yanlışlık ise rivâyetten kaynaklanan

---

[922] Zerkeşî, a.g.e., III/206; Şevkânî, a.g.e., II/76.
[923] Şîrâzî, **Tabsira**, I/274; Âl Teymiyye, a.g.e., s.218; Âmidî, **el-İhkâm**, III/203; İbn Akîl, a.g.e., IV/315; Zerkeşî, a.g.e., III/207; Medevânî, a.g.e., VI/3067; Şevkânî, a.g.e., II/76.
[924] Basrî, a.g.e., I/437; Âl Teymiyye, a.g.e., s.206; Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, III/285; Merdâvî, a.g.e., VI/2823; Zerkeşî, a.g.e., III/216.
[925] Zerkeşî, a.g.e., III/226.

bir yanlışlık olarak düşünülebilir. Rivâyet yönünden ğalat oluşunu Kaffâl (ö.365) ifade eder.[926] Yani icma rivayetin yanlış olduğunu ifade eder.

Değerlendirme:

İstinbât bölümü ağırlıklı olarak dilsel konuların işlediği bir bölümdür. Bu bölüm içerisinde işlediğimiz konuların araştırmamızın konusu olan dönemde sistematik ve olgun bir şekile ulaştığı görülmektedir. Erken dönemde bu konu ile ilgili tartışmalar yaşanmıştır.

Konu ile ilgili detayların fazla olması kanaatimizce Arapça ile ilgili yapılmış çalışmaların erken dönemlere rastlamış olmasıdır. Buna bağlı olarak da usûlün istinbât yöntemleri ile ilgili araştırdığımız dönemin, sonraki dönemlerin tartıştığı detaylı konuları da içerecek şekilde sistemleştiği gözlemlenmektedir.

II. III-IV. ASIRLARDA İCTİHAD TEORİSİ

Fıkıh külliyatını genel olarak değerlendirdiğimizde elde edilen ürünlerin mücerret nasstan teşekkül ettiğini iddia etmemiz pek mümkün olmaz. Külliyatı oluşturan unsurların büyük bir kısmının müctehid ve fâkihlerin katkıları sonucu ortaya çıktığı görülmektedir. Dolayısıyla şerî hukûkun belirlenmesinde, insan faktörünün etkili olduğu alanlar genelde ictihâd alanları olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla fıkıh ürünlerindeki insani katkının teorisini temellendiren ictihâdın sınırları ve imkanı çok yer kaplamasa da usûl eserlerinde ana bir başlık altında erken dönemden itibaren işlenmiştir.

A. İctihad

1. İctihadın Tanımı Ve Mahiyati

Sözlükte meşakkatli bir şekilde gayrette bulunma anlamı taşıyan *"cehd*" kökünden türetilmiştir. Istılahi olarak "*Şerî ameli hükmü elde etmek için müctehidin*

[926] Zerkeşî, a.g.e., III/227; Şevkânî, a.g.e., II/85.

bütün imkanını kullanması"[927] şeklinde tanımlanmıştır. Cessâs (ö.370), şerî anlamda ictihâdın üç şey için kullanıldığını söyler:

Birincisi hükmü zorunlu olarak gerektirmeyen bir illete dayanan şerî kıyas.

İkincisi müctehidin zannı ile elde edilmiş hükümler.

Üçüncüsü ise asli delillere dayandırılarak istidlâl yolu ile elde edilmiş hükümler.[928]

İctihâd ile elde edilmiş hükümler ile amel etmek çoğunluğa göre vâcibtir. Tabiî burada kastedilen, ictihâd eden kişinin kendi ictihâdı sonucunda elde ettiği hükme kendisinin uymasının zorunluluğudur. Nazzâm (ö.231) ise ictihâd ile elde edilen hükme uyulmasının vâcib olmadığı kanaatindedir.[929] Çünkü ona göre, ameli zorunlu kılan şey, zorunlu bilgidir. İctihâd sonucu elde edilen bilgi zanni olduğundan, oluşan bilgi görüş sahibini dahi zorunlu olarak bağlamaz.

İctihâd sonucunda elde edilen şeye "*din*" denilip denilmeyeceği araştırmamızın konusu olan dönemde tartışma konusu olmuştur. Cessâs (ö.370) elde edilen hükme *"din*" denilebileceği kanaatindedir.[930]

2. İctihadın Şartları

Herhangi bir kimsenin şerî ahkamda müctehid olabilmesi için hem bilgi hem de beceri sahibi olması gerekir. Müctehidin bilmesi zorunlu olan bazı şartlar ileri sürülmüştür. Müctehidin, Kurân ve Sünnetteki ahkâm ile ilgili olan nassları bilmesi gerekir. Sünnetten ne kadarını bileceği ile ilgili farklı tartışmalar yapılmıştır. Bu konuda en katı tutumu sergileyen Ahmed b. Hanbel (ö.241)'dir. Ona göre; müctehidin en az 300 veya 500 bin hadisi bilmesi gerekmektedir. Nitekim o bunu da az görmektedir.[931] Tabi onun öngördüğü bu sayı, konu derdi olmaksızın bütün

---

[927] Zerkeşî, a.g.e., IV/488.
[928] Cessâs, a.g.e., IV/11; Zerkeşî, a.g.e., IV/488.
[929] Zerkeşî, a.g.e., IV/489.
[930] Zerkeşî, a.g.e., IV/489.
[931] Âl İbn Teymiyye, a.g.e., s.488; Zerkeşî, a.g.e., IV/490; Şevkânî, a.g.e.,II/207.

hadisler için geçerlidir. Nitekim o, usûli konularla ilgili 1200 civarında hadisin bulunduğunu söylemiştir.[932]

Cessâs (ö.370) ise ictihâd için, bütün sünneti bilmenin şart koşulamayacağı kanaatindedir. Çünkü, ona göre teorik olarak mümkün olsa da, pratikte bütün sünneti kuşatabilmek mümkün değildir.[933]

Sayrafî (ö.330), ictihâdda şart olan bilgileri kuşatabilen kişinin en yüksek mertebede olduğunu söyler. Hepsini kuşatamayan kişi ise bilgisi ölçüsünce değer kazanır. Sayrafî'ye (ö.330) göre Hz. Peygamber'den (sav.) başkası bu bilgilerin tamamını kuşatamaz. Bu bilgilerin tamamı Hz. Peygamber (sav.) dışındakilere parça parça olmak üzere dağıtılmıştır. Fakat, bir müctehidin, asgari bir ölçüde de olsa bu bilgilerin bir kısmını bilmesi gerekmektedir. Yine Sayrafî (ö.330), ictihâd için ileri sürülen şartların genel anlamda bilinmesinin şart olduğunu, fakat bunların ayrıntısını bilmenin şart olmadığını söyler. Çünkü önder sahabiler de bütün şartları ayrıntısı ile bilmiyorlardı.[934]

Müzenî (ö.264), aynı konuda ictihadda bulunan müçtehidlerin zamanın halifesi tarafından, buna imkan yoksa bizzat müctehidlerin kendilerinin istişare yolu ile görüş alışverişinde bulunmaları gerektiğini söyler.[935]

İctihâd ile ilgili bütün şartları taşıyacak bilgi ile donatılmış müctehidin varlığının tartışılması, doğal olarak ictihâdi konularda kısmi ictihâd konusunu gündeme getirmiştir. Çoğunluğun görüşüne göre, bir konuda müctehid olan bir kimsenin başka konularda müctehid olması zorunlu değildir. Bu görüş Mu'tezileden Ebû Alî el-Cübaai (ö.303) ve Ebû Abdillâh el-Basrî'ye (ö.369) nispet edilmiştir.[936]

---

[932] Zerkeşî, a.g.e., IV/491.
[933] Zerkeşî, a.g.e., IV/491.
[934] Zerkeşî, a.g.e., IV/493-394.
[935] Zerkeşî, a.g.e., IV/520.
[936] Zerkeşî, a.g.e., IV/498; Şevkânî, a.g.e.,II/216.

3. Müctehid

Şerî hükmü elde etmek için olanca gücünü harcayan fâkihtir. Bir kimsenin müctehid olabilmesi için ictihâd için gerekli bilgi ve beceriye sahip olması yeterlidir. Bunun yanında konuyla ilgili bazı kayıtlar araştırmamızın konusu olan dönemde tartışma konusu yapılmıştır.

Tartışılan konulardan biri Hz. Peygamber'in (sav.) ictihâdıdır. Dünyevî konularda ictihâd yapabileceği konusunda herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Dini konularda ise farklı kanaatler ileri sürülmüştür. Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321) Hz. Peygamber'in (sav.) ictihâd yolu ile dini hükümler vermesinin mümkün olmadığı kanaatindedirler.[937] Çünkü dini konularda ancak ilahi vahiy ile hüküm vermesi gerekir. Cumhura göre Hz. Peygamber'in (sav.) dini konularda da ictihâdda bulunması mümkündür. Ahmed b. Hanbel'e (ö.241) bu görüş nispet edilmiştir.[938] Diğer bir görüş ise bu konuda kesin bir şeyin söylenemeyeceği şeklindedir. Bu konuda vakf edilmesi gerekir. Bu görüş, Sayrafî (ö.330) tarafından Şâfiî'ye (ö.204) nispet edilmiştir.[939] Aynı şekilde Ahmed b. Hanbel'e (ö.241) de bu görüş nispet edilmiştir.[940]

Çoğunluğun görüşünde olan İbn Ebî Hureyre (ö.345), Hz. Peygamber'in (sav.) böyle bir durumda ictihâdda bulunmasının zorunluluğu konusunu ayrıntılandırmıştır. O, insanları ilgilendiren konularda Hz. Peygamber'in (sav.) ictihâdda bulunmasını vâcib görmüştür. Fakat hukûkullah konularında ise bunu zorunlu görmemiştir.[941] İbn Ebî Hureyre (ö.345), Hz. Peygamber'in (sav.) bu tür ictihâdında hatadan korunmuş olduğunu söyler. Ona göre diğer peygamberler için böyle bir masumiyetten söz edilemez.[942]

---

[937] Basrî, a.g.e., II/761; Subkî, **el-İbhâc**, III/216; Zerkeşî, a.g.e., IV/503.
[938] Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, III/305; Râzî, **el-Mahsûl**, VI/9; Zerkeşî, a.g.e., IV/503.
[939] Zerkeşî, a.g.e., IV/503.
[940] Âl İbn Teymiyye, a.g.e., s.485.
[941] Zerkeşî, a.g.e., IV/505.
[942] Zerkeşî, a.g.e., IV/506.

Hz. Peygamber (sav.) hayatta bulunduğu süre içinde sahabilerin ictihâd edebileceği konusu araştırmamıza konu aldığımız dönemde tartışmaya sebep olmuştur. Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321), bunun mutlak anlamda caiz olmadığı kanaatindedirler.[943] Fakat çoğunluk bunun mümkün ve gerçekleşmiş olduğu kanaatindedir. Yine Ebû Ubeyde (ö.224), sahabilerin Kurân'ın tefsiri için herhangi bir şekilde Hz. Peygamber'e (sav.) müracaat etmemelerinin onların hepsinin ictihâd salahiyetine sahip olduklarının delili olduğunu ifade eder. Hepsi ictihâd salahiyetine sahip olsa da onlardan ancak özel bir grubun fetvaları bize ulaşmıştır.[944]

4. İctihadda İsabet

İctihâd yoluyla elde edilen konularda genel anlamda iki görüşün varlığından söz edilir. Bunlar "*Mûsâvvibe*" ve "*Muhattie*" taraftarlarıdır.[945]

Mûsâvvibe denildiğinde akla ilk gelen kişiler Ubeydullah b. Hasan el-Anberi (ö.168) ve Câhız (ö.255)'dır. Özellikle Anberi'ye (ö.168) konu ile ilgili birçok görüş nispet edilmiştir.[946] Hatta ileri gidilerek bütün dinlerin kendi inançları konusunda musip oldukları kanaati ona nispet edilmiştir. Fakat Bakillânî (ö.403), ona nispet edilen bu görüşü kabul etmez. Anberi'nin (ö.168) görüşünün Müslüman müctehidlerin herhangi bir konudaki ictihâdı konusunda hata etmeyeceği yönünde olduğunu belirtir.[947] Ona göre inanç konularında dahi ictihâd eden herkes görüşünde isabet etmiştir. Doğru olan da hepsidir. Onun Kaderiyye ile ilgili olarak Allâh'ı

---

[943] Basrî, a.g.e., II/722; Zerkeşî, a.g.e., IV/508.
[944] Zerkeşî, a.g.e., IV/501.
[945] Konunun ayrıntısı için bkz., M. Rahmi, Telkenaroğlu, **Fıkıh Usûlünde Muhattie ve Mûsâvvibe (İctihadi Çözümlemelerde Doğrunun Tek Olup Olmadığı Tartışmaları)**, Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2009.
[946] Sem'ânî, a.g.e., II/307; Gazâlî, **Mustasfâ**, IV/34,38; Ebyârî, a.g.e., II/440; Âl İbn Teymiyye, a.g.e., s.470; Râzî, **el-Mahsûl**, VI/41;Buhârî**, Keşfu'l-Esrâr**, IV/24; İbn Kudâme, **Ravdatu'n-Nâzir**, I/362; Subkî, **el-İbhâc**, III/257-258; Subkî, **Refu'l-Hâcib**, IV/541; Tâcu'd-Dîn Ebî'n-Nasr Abdulvahhab bin Ali bin Abdulkafi Subkî, **Menu'l-Mevâni' an Cemu'l-Cevâmi' fî Usûli'l-Fıkh**, (thk. Saîd b. Alî Muhammed el-Humeyri), Dâru'l-Bşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 1999, s.479-480; Ermevî, a.g.e., II/289; Merdâvî, a.g.e., VIII/3929; Muhammed b. İsmâîl el-Emîr es-Sanânî, **İcâbetu's-Sâil Şerhu Buğyeti'l-Âmil**, (thk. Huseyn b. Ahmed), Müessesetu'r-Risâle, Beyrût 1986, s.389; Şevkânî, a.g.e.,II/228.
[947] Zerkeşî, a.g.e., IV/524.

tenzih ettikleri, kaderi kabul edenlerle ilgili ise Allâh'ı yücelttikleri yönündeki sözü şöhret bulmuştur.[948]

Câhız (ö.255), ondan farklı olarak hepsinin isabet ettiğini söylemekle beraber doğrunun bunlardan biri olduğu kanaatindedir.[949] Hatta biraz daha ileri giderek hakkı bildiği halde haktan yüz çeviren kişilerin dışındakilerin Allâh katında sorumlu olmadıklarını söyler.[950]

Eş'arî'ye (ö.324), itikadi konularda ictihâdda bulunan kişinin yanlış sonuca ulaşması sonucunda tekfir edilmesi veya edilmemesi konusunda iki görüş nispet edilmiştir. Kuvvetli olan görüş, onun, ömrünün sonlarına doğru tekfirden sakındığı yönündedir.[951] Ameli konularda Mu'tezile ve Eş'arî'nin (ö.324), her ictihâd sahibinin görüşünde isabetli olduğu kanaatinde oldukları aktarılmıştır. Horasan Eş'arîleri bu görüşün Eş'arî'ye (ö.324) nispetinin yanlış olduğu kanaatindedirler.[952] Sayrafî'ye (ö.330) de Mûsâvvibe görüşü nispet edilmiştir.[953] Şâfiî'ye (ö.204) her iki görüş de nispet edilmiştir. Kimisi onu Mûsâvvibeden, kimisi de onu muhattieden görür. Ebû İshâk el-Mervezî (ö.340), Şâfiî'nin kadim ve cedîd görüşünün Muhattie yönünde olduğunu söylemiştir. Çünkü ona göre Şâfiî'nin (ö.204) görüşü, hakkın, müctehidlerden biri tarafından söylendiği, diğerlerinin ise görüşünün batıl olduğu yönündedir.[954] Ebû Alî et-Taberî (ö.350) de Şâfiî'nin bu görüşte olduğunu söyler. Şu kadar var ki kimin isabet ettiği kestirilemez.[955] Müzenî (ö.264) de bu görüşün Şâfiîlerin hepsinin genel kanaati olduğunu söyler.[956] Fakat Müzenî'nin (ö.264) kendisi, hak tek olmakla beraber her müctehidin isabet ettiğinin söylenilebileceği

---

[948] Zerkeşî, a.g.e., IV/524.
[949] İbn Berhân, a.g.e., II/338; Zerkeşî, a.g.e., IV/524.
[950] Basrî, a.g.e., II/497; Sem'ânî, a.g.e., II/307; Şîrâzî, **Tabsira**, I/506; Şîrâzî, **el-Luma'**, s.72; Cüveynî, **et-Telhîs**, III/357; Gazâlî, *Mustasfâ,* IV/42; Ebyârî, a.g.e., II/441; Âl İbn Teymiyye, a.g.e., s.470; Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, IV/26; Subkî, **el-İbhâc**, III/259; Zerkeşî, a.g.e., IV/525.
[951] İbn Fûrek, a.g.e.,s.209; Zerkeşî, a.g.e., IV/526.
[952] Sem'ânî, a.g.e., II/309; Şîrâzî, **el-Luma'**, s.72; Âl İbn Teymiyye, a.g.e., s.426; İsnevî, a.g.e., II/319; Zerkeşî, a.g.e., IV/528.
[953] Zerkeşî, a.g.e., IV/530.
[954] Zerkeşî, a.g.e., IV/528-529.
[955] Zerkeşî, a.g.e., IV/531.
[956] Zerkeşî, a.g.e., IV/529.

kanaatindedir. Çünkü ona göre müctehid ictihad etmek ile mükelleftir, hakka isabet etmekten sorumlu değildir.[957]

Mûsâvvibe konusunda işi ileri götürenlerin başında Dâvud (ö.270) gelmektedir. Ona göre Allâh'a yaklaşma amacı güttüğü müddetçe ister müctehid olsun ister olmasın herkes görüşünde isabet etmiştir.[958]

Muhattieden işi ileri götürenler ise İbn Uleyye (ö.218), Asamm (ö.220) ve Bişr el-Merisi (ö.228) dir. Bunlara göre hata eden müctehid, hatasından dolayı günahkâr olur. [959] İbn Ebî Hureyre'nin (ö.345) de ölümüne yakın dönemde bu kanaatte olduğu söylenmiştir. [960]

Bu iki kanaat dışında geliştirilen kavramlardan biri de eşbeh görüş kanaatidir. Eşbeh görüş Allâh katındaki hükme en yakın görüşün müctehid tarafından ortaya konduğu kanaatidir.[961] Bu görüş sahipleri arasında İsâ b. Ebân (ö.220)[962], Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303)[963] ve Kerhî (ö.340)[964] sayılmıştır.

Allâh katındaki hükmün tek olduğu kanaatinde olanlar ise Allâh katındaki bu hükme ulaşmak için bir delilin konulmuş olmasını zorunlu görürler. İbn Uleyye (ö.218), Asamm (ö.220), Bişr el-Merisi (ö.228) ve İbn Ebî Hureyre'ye (ö.345) göre bu delil katidir. Çünkü bu kanaat sahipleri müctehidi, ictihâdındaki hatadan dolayı günahkâr kabul ederler. Çoğunluk ise hüküm için konulan delillerin zanni olduğu kanaatindedir. Bundan dolayı müctehid, ictihâdından dolayı günahkâr olmaz.[965]

---

[957] Zerkeşî, a.g.e., IV/533.
[958] Zerkeşî, a.g.e., IV/548.
[959] Cessâs, a.g.e., IV/295; Ebyârî, a.g.e., II/445; İbn Akîl, a.g.e., V/357; İbn Berhân, a.g.e., II/342; Zerkeşî, a.g.e., IV/528.
[960] Zerkeşî, a.g.e., IV/538.
[961] Bkz. Telkenaroğlu, a.g.e., s.53-57
[962] Cessâs, a.g.e., IV/298.
[963] Basrî, a.g.e., II/950; Zerkeşî, a.g.e., IV/536.
[964] Zerkeşî, a.g.e., IV/532.
[965] İbn Akîl, a.g.e., V/383; Zerkeşî, a.g.e., IV/538.

İbnu'l-Kattân (ö.359), mûsâvvibe ile ilgili olarak, ictihâd edilen her bir hüküm için birden fazla hükmün konulmuş olma ihtimali konusunda iki görüşün olduğunu söyler:

Bunlardan birincisi her görüş için Allâh tarafından bir delil konmuştur. Bu, yemin kefaretinde olduğu gibi kişinin muhayyer olmasına benzetilmiştir.

İkinci görüş ise Allâh'ın hüküm için herhangi bir delil koymadığı yönündedir. Müctehid, zannı galip ile doğru bulduğuna yönelir.[966]

B. Taklid

1. Tanımı Ve Mahiyeti

Taklid, usûl eserlerinde keyfiyeti konusunda tartışılan önemli usûl konularından biridir. Taklidin tanımı farklı şekillerde yapılmış olmakla beraber genel olarak, kaynağı bilinmeksizin bir görüşün veya herhangi bir hüccet ile desteklenip desteklenmediği ortaya çıkmayan bir kimsenin görüşünün kabul edilmesidir.[967] Bu anlamıyla Hz. Peygamber'e (sav.) uymanın taklid sayılıp sayılmayacağı konusunda araştırmamızın konusu olan dönemin bilginlerince farklı görüşler ileri sürülmüştür. İbnu'l-Kattân (ö.359), Hz. Peygamber'e (sav.) uymanın, taklid olarak adlandırılmasını doğru bulmaz.[968] Çünkü; ona göre, Hz. Peygamber'in (sav.) kendisi hüccettir. Müctehid dahi kendi kanaatini sonuç itibariyle Hz. Peygamber'e (sav.) dayandırır. Fakat Hz. Peygamber'in (sav.) ictihâden hüküm verdiğini kabul edenler, onun (sav.) verdiği hükmün kıyasa dayanması durumunda bu hükme uymaya taklid denilebileceği söylenmiştir.

2. Taklidin Geçerli Olduğu Konular

Taklidin gerçekleşmesine müsaade edilen alanlarla, müsaade edilmeyen alanlar konusunda da dönemin usûlcüleri farklı kanaatler ileri sürmüşlerdir. Kendileri

---

[966] Zerkeşî, a.g.e., IV/539.
[967] Zerkeşî, a.g.e., IV/554.
[968] Zerkeşî, a.g.e., IV/554.

hüccet değeri ifade eden, peygamberlere ve icmaya uyma konusunda herhangi bir ihtilâf bulunmamaktadır. Fakat hata yapma ihtimalleri olan kimselere uyma konusu tartışılmıştır. Allâh'ın zatı ve sıfatları ile ilgili konular gibi inanç konularında genel olarak taklid hoş görülmemiştir. Nitekim İbnu'l-Kattân (ö.359), tevhid konusunda taklitten kaçınılması gerektiği ile ilgili olarak ihtilâfın bulunmadığını söylemektedir.[969]

Mu'tezile ve Eş'arî'ye (ö.324) taklide dayalı imana sahip kimsenin mümin sayılmayacağı görüşü nispet edilmiştir. Özellikle Eş'arî'ye (ö.324) nispet edilen bu görüş tartışılmıştır. Kimileri, bu görüşün ona nispetini kabul etmemiş, kimileri de kastedilen şeyin zanna veya vehme dayalı iman olduğunu söylemiştir.[970] Fakat kesin kabul üzerine kurulu taklide dayalı iman ise genel olarak kabul edilmiştir. Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321), itikadi olarak kesin kanaat doğursa dahi taklide dayalı bilginin iman için yeterli olmayacağı kanaatindedir.[971]

Şerî-ameli konulardaki taklid konusunda ise farklı kanaatler ileri sürülmüştür. Mu'tezileden bir kısmı, taklidi mutlak olarak caiz görmezler. Müzenî (ö.264) bu görüşü tahric yolu ile Şâfiî'ye (ö.204) nispet eder. O, Şâfiî'nin, ne kendisine ne de başkasına taklid yolu ile uyulmasını uygun bulmadığını aktarmaktadır.[972]

Şerî konularda taklid ile ilgili diğer bir görüş de onun avama vâcib, müctehide ise harâm olduğu yönündedir. Bu görüş çoğunluğa nispet edilmiştir. Ahmed b. Hanbel (ö.241) de bu görüş sahipleri arasında sayılmıştır.[973]

3. Taklid Açısından Kişiler

Taklid edecek kimseler ya müctehid ya da avamdandır. Avamın, âlimleri taklid edeceği genelin kabulüdür. Yalnız Bağdat Mu'tezilesinden bazıları,

---

[969] Zerkeşî, a.g.e., IV/560.
[970] Subkî, **Refu'l-Hâcib**, IV/585; Zerkeşî, a.g.e., IV/561; Şevkânî, a.g.e.,II/241.
[971] Subkî, **Refu'l-Hâcib**, IV/585; Zerkeşî, a.g.e., IV/561; Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahmân b. Alî el-Kâhirî b. İmâmi'l-Kâmiliyye, **Şerhu'l-Varakât li İmâmi'l-Harameyn fi Usûli'l-Fıkh**, (thk. Ömer Ğani Saûdu'l-Ânî), Dâru Ammâr, Ammân 2001, s.224.
[972] Zerkeşî, a.g.e., IV/556, 562.
[973] Zerkeşî, a.g.e., IV/563.

nasslardaki delili hatırlatması için âlime müracaat edilebileceği, diğer durumlarda ise hükmün gerekçesinin araştırılması gerektiğini söylerler. Bu kimseler arasında Ca'fer b. Mübeşşir (ö.234) ve İbn Harb (ö.236) sayılmıştır. Ebû Alî'ye (ö.303) de bu görüş nispet edilmiştir. O mukallidin her konunun delilini bilmesi gerektiğini söylemiştir.[974]

Müctehidin durumu ile ilgili olarak farklı görüşler ileri sürülmüştür. Genelin görüşü müctehidin başkasının ictihâdına uymasının caiz olmadığı yönündedir. Ahmed b. Hanbel (ö.241) de bu görüşte olanlar arasında sayılmıştır.[975] Kimisi bunu mutlak olarak caiz görür. Kerhî (ö.340), bu görüşü Ebû Hanife'ye (ö.150) nispet etmiştir. [976]

Sahabenin görüşünü hüccet kabul edenler, sadece sahabilerin taklidini caiz görürler. Ahmed b. Hanbel (ö.241) sahabenin taklidinin caiz görürken onların dışındakilerinkini ise caiz görmez. Yalnız; Ahmed b. Hanbel (ö.241), Ömer b. Abdulazîz'i râşit halifelerden saymış olacak ki onu sonrakilerden istisnâ etmiştir. Müctehidin başkasını taklid etmesi ile ilgili Kerhî'ye (ö.340) nispet edilen bir diğer görüş ise, müctehidin kendinden daha bilgili olan birisini taklid etmesinin caiz oluşu yönündedir.[977]

İbn Sureyc (ö.306) ve İbnu'l-Kâss'a (ö.335) nispet edilen bir görüş ise, müctehidin, kendisinin amel edeceği konularda taklidin caiz olduğu, fakat fetva konularında taklidindin caiz olmadığı yönündedir.[978]

İbn Sureyc'e (ö.306) nispet edilen bir diğer görüş ise müctehidin başkasını taklid etmesinin, ictihâdı için vaktinin olmaması durumunda caiz olacağı yönündedir.[979] İbn Sureyc (ö.306), zaman darlığını taklid için bir ruhsat saymaktadır. Bu görüşü kimileri İbn Sureyc'in (ö.306) sadece hüküm veren kâdılara

---

[974] Âl İbn Teymiyye, a.g.e., s.438-439; Subkî, **el-İbhâc**, III/269; Zerkeşî, a.g.e., IV/566.
[975] Zerkeşî, a.g.e., IV/568.
[976] Subkî, **el-İbhâc**, III/271-272; Zerkeşî, a.g.e., IV/568.
[977] Zerkeşî, a.g.e., IV/568.
[978] Zerkeşî, a.g.e., IV/568.
[979] Basrî, a.g.e., II/942; Ferrâ, a.g.e., IV/1231; İbn Akîl, a.g.e., 5/244; Zerkeşî, a.g.e., IV/568, Ermevî, a.g.e., II/306.

has kıldığını söylemişlerdir. Kâdı, huzuruna gelen meseleyi çözmek için vakit bulamadığından, başka bir müctehidin görüşünü taklid edip ona göre hüküm verebilir.[980]

C. Fetva

Fıkıh ile uğraşıp fetva verme kabiliyetine sahip kişiye müftî/fâkih denir. İbn Sureyc (ö.306); fâkih kelimesinin ancak, insanların dini işlerini yürüten, Kurân ve sünnetin genel olarak umum ve hususunu, nâsihini ve mensûhunu ve istinbat yöntemlerini bilen kişi için kullanılabileceğini söylemiştir. Yine; o, sadece bir meselenin hakikatini kavramış kişiye fâkih denilemeyeceğini söylemiştir.[981]

İbnu'l-Kattân (ö.359), fâkihte aranan şartlardan birinin erkeklik oluşunu kabul edenler ve etmeyenler şeklinde, mütekellim geleneğinde iki kanaatin olduğunu ifade eder. Bunlardan biri Hz. Peygamber'in (sav.) hanımlarını bundan istisnâ tutan görüştür. Bu görüşe göre, Hz. Peygamber'in (sav.) hanımları dışındaki diğer bayanlar fâkih olamazlar. İkinci ve yaygın görüş ise, fâkih oluşta erkekliğin şart olmadığı yönündedir. İbnu'l-Kattân (ö.359), kadının fâkihliğinin kesinlikle caiz olduğunu ifade eder.[982]

Fetva soran kimse fâkih olmayan kimsedir. İbn Sureyc (ö.306) fetva arayan kişinin etrafında bir müftünün bulunması durumunda ona uyabileceği, fakat birden fazla müftünün bulunduğu durumda ise en güvenilir olanı araştırması gerektiğini savunur.[983] Çünkü bunu araştırmakta fetva arayan açısından bir sıkıntı yoktur. Ka'bî (ö.319) ise, fetva soran kimsenin iki fetvadan hangisini tercih edeceği ile ilgili kendince bir formül geliştirmiştir. Ka'bî'ye (ö.319) göre; kişinin Allâh'ın hukûkuyla ilişkili olan konularda en kolayını, kulların hukûku ile ilgili konularda ise en ağırını tercih etmesi gerekir.[984] Ebû Abdillâh ez-Zübeyrî (ö.317) ise, bu konuda fetva soran kişinin anlayış kabiliyetine bakılacağını söyler. Anlayışı güçlü olan kişinin kendisine

---

[980] Zerkeşî, a.g.e., IV/569.
[981] Zerkeşî, a.g.e., IV/585.
[982] Zerkeşî, a.g.e., IV/585.
[983] İbn Akîl, a.g.e., 5/419; Zerkeşî, a.g.e., IV/590.
[984] Zerkeşî, a.g.e., IV/592.

sunulan iki ictihâddan delili en kuvvetli olanını seçmesi gerektiğini, anlayış ve kabiliyeti güçlü olmayan kişinin ise kendince en muteber saydığı kişiye uyması gerektiğini söyler.[985]

Müctehidin ruhsat amaçlı olarak kendisinin kabul etmediği başka bir müctehide avamı yönlendirip yönlendiremeyeceği konusu araştırmamızın konusu olan dönemde tartışılmıştır. Ahmed b. Hanbel'e (ö.241) göre müctehid, kendi kabul etmediği bir fetva için avamdan olan bir kimseyi başka bir müctehide yönlendirebilir.[986] Nitekim onun bazı arkadaşlarına, avamı sıkıntıya sokacak şekilde kendi mezheplerine taşımamalarını, onları diğer mezhepler konusunda serbest bırakmalarını tavsiye etmiştir. Nitekim kendisine talak ile ilgili sorulan bir soruya boşanmanın gerçekleştiği yönünde fetva vermiştir. Fetva verdiği kimse başkasının kendisine boşanma gerçekleşmediğine dair fetva verdiğini söyleyince Ahmed b. Hanbel (ö.241) bu görüşe uymasının caiz olduğunu söylemiştir.[987] Çünkü, avamın mezhebi yoktur. Avamın mezhebi müftünün fetvasıdır.

Ebû İshâk el-Mervezî (ö.340) sürekli ruhsatı ve kolay olanı tercih eden kişinin fasık olacağını söylemiştir. İbn Ebî Hureyre (ö.345) ise böyle birine fasık denilmeyeceğini ifade etmiştir. Ahmed b. Hanbel'e (ö.241) de her konuda ruhsatları arayan kişinin fasık olacağı yönündeki görüş nispet edilmiştir.[988] İbn Sureyc'in (ö.306) aktardığına göre Kadı el-İsmâîl (ö.282) kendisine içinde bütün âlimlerin kabul görmemiş fetvalarının toplandığı bir kitap sorulduğunda, bu kitâbın yazarının zındıklardan olduğunu ve kitâbının yakılması gerektiğini söylemiştir.[989] Bu tutumuyla Kadı el-İsmâîl (ö.282), ruhsatların aşırı bir şekilde kullanılmasını hoş görmediğini vurgulamıştır.

Değerlendirme:

---

[985] Zerkeşî, a.g.e., IV/592.
[986] Ferrâ, a.g.e., V/1572-1573; Zerkeşî, a.g.e., IV/595.
[987] Zerkeşî, a.g.e., IV/596.
[988] Âl İbn Teymiyye, a.g.e., s.492-492; Merdâvî, a.g.e., VIII/4091; Zerkeşî, a.g.e., IV/602; Şevkânî, a.g.e.,II/253.
[989] Zerkeşî, a.g.e., IV/603; Şevkânî, a.g.e.,II/253.

Araştırmamızın konusu olan dönem incelendiğinde ictihâd ve taklid ile ilgili detaylı bilgilere rastlandığı görülmektedir. Konu hacim olarak az bir bölümde işlenmiş olsa da sonraki dönem usul eserlerinde konunun diğer konulara oranla çok fazla olmadığı görülecektir. Dönemin atıfları, sonraki dönem usûl eserlerinde gözlemleyebileceğimiz detayları barındırmaktadır.

SONUÇ

Hz. Peygamber'in (sav.) risaleti ile beraber ilahi hitaba muhatap olan Müslümanlar kendi metinlerinin otantikliği konusunda şüpheye düşmemişlerdir. Metin merkezli bir düşünce sisteminin yorum bilimini geliştirmemesi düşünülemez. Çalışmamız boyunca temel dini metinlerin anlaşılıp üretilmesi ile ilgili geliştirilen yöntemin teşekkül süreci açısından önemli kabul edilen bir dönemini ele aldık.

Döneme ait yaptığımız bütün tespitler tartışmaya açıktır. Bu spekülasyona açık bizim çalışma yöntemimizden kaynaklanabileceği gibi döneme ait yapılan atıfların güvenilirliğinden de kaynaklanabilir.

Amacımız dönemin usûlî anlayışına bir nebze olsun ışık tutmak olduğundan dönem ile ilgili bazı genel nitelikli sonuçlardan bahsedilebilir. Araştırdığımız dönem incelendiğinde furû fıkıhta var olan dingin durumdan farklı olarak usûl alanında diyalektik bir dönem ile karşı karşıya olduğumuzu görürüz. Özellikle III. asrın başlarında telîf edilmiş eserler göz önünde bulundurulduğunda Irak ekolü ve Hanefilerin etkin oldukları görülecektir. Dönemin ortalarına doğru hadisçilerin ağırlık kazandığı yazılan eserlerden anlaşılmaktadır. Bu dönemin sonlarında ise Zahiriliğin ciddi bir etkisinin varlığı gözlemlenmektedir. Özellikle reddiye türü eserlerin genel mantığı olan hakim düşünceye yönelik eleştiriler bu sonuca varmamıza gerekçe olmaktadır. Bu açıdan değerlendirildiğinde III. asrın sonlarına doğru Zahiri anlayışa yönelik eleştiriler aslında düşünce alanındaki konumlarını tespit etmede önemli bir parametre görünümündedir.

III. Asırdaki bu diyalektik yapının akabinde IV. asrın başlarında Mu'tezili düşüncenin tekrar etkili olduğu görülmüştür. Sistemleşen Kelâm ilmiyle beraber tartışma konularının dönemin ortalarına doğru diğer İslami ilimler üzerinden yürütüldüğü görülmektedir. Bu ilimler içinde aklın diğerlerine nazaran daha rahat hareket ettiği usûl ilmi üzerinden yapılıyor olması doğal karşılanması gereken bir durumdur. Böylece Kelâm ile ilişkili bazı konular bu dönemde usûlün kapsamına girmiştir. Dönemin ortaları ve sonuna doğru artık usûl ilminin tamamen olgunlaşıp tam meyvelerini verdiği görülmektedir.

Araştırmamızda usûlün ana iskeletini oluşturan şerî delillerin, süreç içinde tedrici bir gelişim gösterdiği ortaya çıkmıştır. Şüphesiz ki Risale ve Fusûl arasındaki niceliksel farklar bunu en güzel şekilde ortaya koymaktadır. Risale'nin günümüz usûl sisteminde alışık olmadığımız bir yapıya sahip olduğu inkar edilemez bir gerçektir. Bu gerçekle beraber işlediği ve değindiği konuların günümüz usûl ilminin ana iskeletini oluşturması onu zorunlu olarak usûl literatürünün ilk eseri kabul edilmesinin nedeni olmuştur. IV. asrın sonlarında Risale'den sonra elimize ulaşmış olan Fusûl'ün, usûl ilminin konularını sistemli ve düzenli bir felsefeyle işlediği görülmektedir. Risale ile yaptığımız karşılaştırmada her iki eserin ana eksenlerinin aynı olmasının yanında Fusûl'ün doğal olarak daha ayrıntılı ve detaylı olduğu görülmektedir. Bu da bize iki eser arasındaki yaklaşık iki asırlık süre içinde yaşanan gelişmelerin usûl ilminde meydana getirdiği tedrici gelişimi ortaya koymaktadır.

Günümüz usûl literatüründe ele alınan konuların detaylı bir şekilde işlenmiş olması araştırdığımız dönemde usûlün olgunlaşma sürecine girdiğini göstermektedir. Bu tedrici gelişim sürecinin araştırdığımız dönemin sonunda meyvelerini verdiği görülmektedir.

Araştırmamızda şerî hükümler başlığı altında işlediğimiz konularla ilgili tartışmaların ağırlıklı olarak IV. asırda yaşayan alimler arasında geçtiği görülmektedir. Kelâm ağırlıklı bu dönemde, husûn-kubûh, hakim, hüküm gibi konuların usûl konuları içinde işlendiği görülmektedir. Bunun yanında erken dönemde olgunluğunu tamamlamış olan teklîfi hükümler ile ilgili daha detaylı tartışmalara bu dönemde rastlanmaktadır.

Şerî deliller bölümünün şerî hükümler bölümüne göre daha detaylı ve ayrıntılı işlendiği görülmektedir. Bu bölüm ile ilgili ilk nesilden itibaren var olan bilgi temelinin daha da detaylandırıldığı görülmektedir. Özellikle III. asrın ortalarında olgunluğa ulaşmış hadis ilmi ile ilgili konuların daha sistemli ve ayrıntılı işlendiği görülmektedir. Buna bağlı olarak usûl ilminin ilişkili olduğu ilimlerin gelişmesi ile beraber konuların nicelik ve niteliğinde tedrici bir gelişimin olduğu ortaya çıkmaktadır. Yine bu bölümde icma ve kıyas bölümlerinin geliştiğini görmekteyiz. Özellikle kıyas ile ilgili aktarılan bilgiler, kıyas teorisinin bu dönemde olgunlaştığını göstermektedir.

İstinbat yöntemleri daha çok dil konuları ile ilgilidir. Usûlün ana konuları değerlendirildiğinde bu bölümün de erken dönemde teşekkül edip olgunlaştığı görülmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi usûl konuları ile paydaş konuları işleyen ilimlerdeki gelişme doğal olarak usûl eserlerindeki konuları nicelik ve nitelik bakımından etkilemektedir. Erken dönem dil çalışmalarındaki gelişim de tezimiz içinde rahat bir şekilde gözlemleneceği gibi usûlün tedrici gelişimine katkı sağlamıştır.

İctihâd ve taklid bölümü de erken dönem de olgunlaşan bölümlerden biri niteliğindedir. Bu dönemde konuşulan konuların sınırları sonraki eserlerde aşılmamıştır. Bu da konu ile ilgili tedrici gelişimin bu dönem içerisinde tamamlandığını ortaya koymaktadır.

Usûlün konu başlıkları ile ile ilgili yapmış olduğumuz genel değerlendirmenin yanında dönem içerisindeki âlimlere yapılan atıfların, genelde nispet yoluyla gerçekleştiği görülmektedir. Araştırdığımız döneme ait yapılan atıfların literatürde tek kaynaktan edinildiği izlenimi vermektedir. Yani isimler ve bu isimlere nispet edilen görüşler genelde aynı sıra ve ifadeler kullanılarak verilmektedir. Bununla beraber bu ortak anlatım üslubunun kaynaklarının çok az bir kısmının tespit edilmesi mümkün iken, büyük kısmına ulaşılamamaktadır. Bu da bize araştırdığımız döneme atıf yapan birçok eserin de kayıp olduğunu göstermektedir.

Özellikle döneme ait eserlerin elimize ulaşmamış olması dönem ile ilgili birçok spekülasyona sebep olmaktadır. Araştırmamızın konusu olan dönem *"kayıp halka*" veya *"karanlık çağ*" olarak isimlendirilmektedir. Dolayısıyla bu dönem gerek batılı müsteşrikler, gerek ilahiyatçılar tarafından spekülatif tartışmalara konu olmaktadır. Bundan dolayı bu dönem konuya ilgi duyanlar açısından incelenmesi gereken bakir bir alan oluşturmaktadır. Biz çalışmamızla dönemi tamamen aydınlattığımızı iddia etmiyoruz. Fakat çalışmamızın bu döneme ışık tutuğunu ve araştırmalar için kapı araladığını düşünüyoruz. Araştırdığımız dönem birçok açıdan çalışılmaya uygun bir dönemdir. Bu döneme ait yapılacak her çalışma şüphesiz ki faydadan hali değildir.

KAYNAKÇA

Abdulmecîd, Mahmûd Abdulmecîd, **İtticâhâtu'l-Fıkhiyye İnde Ashâbi'l-Hadîs Fî Karni's-Sâlisi'l-Hicrî**, Mektebetu'l-Hâncî, by. 1979.

Ahmed b. Hanbel, **Müsnedu'l-İmâm Ahmed,** (thk. Şuayb Arnaût), LVI., Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1999.

Âl İbn Teymiyye, Ebü'l-Berekat Mecdüddin Abdüsselam b. Abdullah İbn Teymiyye, **el-Musevvede Fî Usûli'l-Fıkh**, (thk.Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2007.

Âmidî, Alî b. Muhammed, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, (thk. Abdurrezzâk Afîfî), IV., Daru's-Sumey'î, Riyâd 2003.

----------, **Ğâyetul-Merâm fi İlmi'l-Kelâm**, (thk.Hasan Mahmûd Abdullatîf), el-Meclisu'l-A'lâ, Kâhire h.1391.

Apaydın, Yunus, "Hanefi Hukûkçularının Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi Inkıta Anlayışı", **EÜIFD**, Kayseri 1992.

Arı, Abdusselâm, Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'ari'ye Gönderdiği Mektubun Yargılama Hukûku Açısından Analizi, **İslam Hukûku Araştırmaları Dergisi**, Konya 2003.

Askerî, Ebû Hilâl, **Kitâbu'l-Evâil**, (thk. Muhammed es-Seyyid el-Vekîl), Daru'l-Beşîr li's-Sekâfeti ve'l-Ulûmi'l-İslamî, Kâhire ty.

Attâr, Hasan b. Muhammed, **Haşiyetu'l-Attâr Ale'ş-Şerhi'l-Celâli'l-Mahalli Ale Cemi'l-Cevami',** II., Darul'Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût ty.

Bâcî, Ebu'l-Velîd, **İhkâmu'l-Fusûl fî Akâmi'l-Usûl**, (thk. Abdulmecîd Turkî), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 1995.

----------, **el-İşâra fi Usûli'l-Fıkh**, (thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd), Mektebetu Nizâr Mustafâel-Bâz, Riyâd 1997

Bağdâdî, Safiyyuddîn Abdulmümin b. Kemaluddîn Abdulhak**, Kavâidu'l-Usul ve Meâkidu'l-Fusûl**, (thk. Alî Abbâs Hakemî), yy., 1988.

Bağdâdî, Abdulkâhir, **el-Fark Beyne'l-Firak**, Dâru'l-Ceyd, Beyrût 1987.

Bâkıllânî, Kâdı Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, **et-Takrîb ve'l-İrşâd**, (thk.Abdülhamîd b. Alî Ebû Zuneyd), III., Beyrût 1997.

----------, **İ'câzu'l-Kurân**, (thk. Ahmed Sakar), Dâru'l-Maârif, ty.

Bâbrutî, Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Hanefî, **er-Rudûd ve'n-Nukûd Şerhu Muhtasar İbni'l-Hâcib**, (thk. Dayfullâh b. Sâlih), II, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 2005.

Basrî, Muhammed b. Alî b. Et-Tayyîb Ebû'l-Huseyn, **Mu'temed Fî Usûli'l-Fıkh**, (thk.Muhammed Hamîdullah), II., by. Dimeşk 1964.

Bedir, Murtaza, **Fıkıh, Mezheb ve Sünnet (Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.

Bennânî, Mustafâ b. Muhammed, **Takrîru'ş-Şemsi'l-Enbâbî ale Şerhi Sa'diddîn et-Taftâzânî Litelhîsî'l-Miftâh**, IV, Mektebetu'l-Mahmûdiyye, İstanbul ty.,

Buhârî, Alâu'd-Dîn Abdulazîz b. Ahmed, **Keşfu'l-Esrâr An Usûli Fahri'l-İslam el-Bezdevî**, (thk.Abdullâh Mahmûd Muhammed Amr), IV., Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1997.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, **el-Câmiu's-Sahîh**, (thk.Muhibbu'd-Dîn el-Hatîb), II., Matba'tu'S-Selefiyye, Kâhire h.1400.

Cessâs, Ahmed b. Alî er-Razî, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, (thk.Acil Câsım en-Neşmî), IV., Vizâratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslamîyye, Kuveyt 1994.

Cevheri, İsmâîl b. Hammâd, **es-Sihâh Tâcu'l-Luğati Ve's-Sihâhu'l-Arabî**, (thk.Ahmed Abdulğafûr Attâr), VI., Daru'l-İlmi Li'l-Melâyîn, Beyrût 1984.

Cezerî, Şemsuddîn Muhammed b. Yûsuf, **Mi'râcu'l-Minhâc Şerhu Minhâci'l-Vusûl ilâ İlmin**, (thk. Şa'bân Muhammed İsmâîl), Matbaatu'l-Huseyn el-İslâmiyye, by. 1993.

Cuveynî, Abdulmelîk b. Abdullâh b. Yusûf, **el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh**, (thk. Abdulazîz Mahmûd ed-Dîb), II., el-Vefâ, Mansûra/Mısır, h.1418.

----------, **Kitâbu't-Telhîs Fî Usûli'l-Fıkh**, (Thk.Abdullâh Culâm en-Nabbâlî ve Beşîr Ahmed el-Umerî), III., Daru'l-Beşâiri'l-İslamîyye, Beyrût 1996.

Cürcanî, Alî b. Muhammed eş-Şerîf, **Kitâbu't-Ta'rifât**, Mektebetu Lubnân, Beyrût 1985.

Debbûsî, Ebu Zeyd Ubeydullâh b. Ömer b. Îsâ, **Takvîmu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh**, (thk. Halîl Muhyiddin), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2001.

Dehlevî, Şah Veliyullah Ahmed b.Abdurrahîm, **el-İnsâf Fî Beyâni'l-Esbâbi'l-İhtilâf,** (thk,Abdulfettâh Ebû Ğudde), Daru'n-Nefais, Beyrût h.1404.

Dilek, Uğur Bekir, **İslam Hukûk Metodolojisinde Teklîfi Hüküm Terimleri (Doğuşu-Gelişimi-Terimleşmesi)**, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2010.

Duman, Soner, **Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı**, Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Temel İslam Bilimleri, İstanbul 2007.

Ebnâsî, Burhânuddîn Ebû İshâk, **eş-Şeza'l-Feyyah min Ulûmi İbni's-Salâh**, (thk. Salâh Fethî), Mektebetu'r-Rüşd, yy., 1998.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as, b. İshâk el-Ezdî, **Süneni Ebî Dâvud**, V., İstanbul 1981.

Ebû Hamîd, Abdulhamîd b. Hibetullâh b. Muhammed b. el-Huseyn b.Ebî'l-Hadîd, **Şerhu Nehci'l-Belâğa**, (thk.Muhammed Ebû'l-Fadıl İbrâhîm), VI., Daru İhyâi Kutubi'l-Arabîyye, yy.,ty.

Ebu'n-Necâ, Şerefuddîn Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ el-Hccâvî, **el-İknâ' fî Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, (thk.Abdullatîf Muhammed Mûsâ es-Subkî), IV., Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ty, I/119.

Ebû Süleyman, Abdulvahhab İbrâhîm**, el-Fikru'l-Usûlî Dirâsetu Tahlîliye ve Nakdiyye**, Dâru'-Şurûk, Cidde 1984.

Ebyârî, Alî b. İsmâîl, **et-Tahkîk ve'l-Beyân fî Şerhi'l-Burhân fî Usûli'l-Fıkh**, (thk. Alî b. Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî), IV, Dâru'd-Diyâ, Kuveyt 2013.

Ermevî, Sirâcuddîn Mahmûd b. Ebî Bekr, **el-Tahsîl mine'l-Mahsûl**, (thk. Abdulhamîd Alî Ebû Zuneyd), II, Müesseasetu'r-Risâle, 1988.

Eşarî, Ebu'l-Hüseyn, **Makâlâtu'l-İslâmiyyîn**, (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), II, Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kâhire 1969.

Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. El-Husey el-Bağdâdî, **el-Udde fî Usûli'l-Fıkh**, (thk. Ahmed b. Alî), V., Riyâd 1990.

Fihrî, Ahmed b. Yusûf b. Ya'kûb b. Alî, **Fihristu'-l-Liblî**, (thk. Yâsîn Yusûf b. Ayyâş, Avvâd Abdu Rabbihi Ebû Zeyne), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 1988.

Gazâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed, **Mustasfâ Min İlmi'l-Usûl**, (thk. Muhammed Abdusselâm Abdu'ş-Şakî), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût h. 1413.

----------, **el-Menhûl**, (thk. Muhammed Hasan Heytû), Daru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrût.

Habbâzî, Celâluddîn Ebî Muhammed b. Ömer b. Muhammed b. Ömer, **el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh**, (thk. Muhammed Mazhar Bekâ), Merkezu'l-Bahsu'l-İmî ve İhyâi Turâsi'l-İslâmî, h. 1403.

Hallaq, Wael, "Şâfiî Hukuk İlminin Başmimarı mıydı?", İ. Hakkı Ünal (çev.), **Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin** *Rolü*, M. Hayri Kırbaşoğlu (haz.), Ankara Okullu Yay., Ankara 2003.

Halûlû, Ahmed b. Abdurrahmân b. Mûsâ, **ed-Diyâu'l-Lâmi' Şerhu Cemi'l-Cevâmi' fî Usûli'l-Fıkh**, (thk. Abdulkerîm b. Alî b. Muhammed en-Nemle), II, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 1999.

Hamîdullah, Muhammed, **İslam Hukûk Etüdler**, Bir Yay., İstanbul 1984.

Hâris el-Muhâsibî, Ebû Abdullâh Hâris b. Esed, **el-Akl ve Fehmu'l-Kurân**, (thk.Huseyn Kutlu), Dâru'l-Fikr, Beyrût h.1398.

Hatîb el-Bağdâdi, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, **Tarihu Bağdâd**, XIV., Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût ty.

Kırbaşoğlu, M. Hayri (haz.), **Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü**, Ankara 2003.

İbn Akîl, Ebu'l-Vefâ, **el-Vâdıh fi Usûli'l-Fıkh**, (thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî), V., Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1999.

İbn Berhân, Ahmed b. Alî el-Bağdâdî, **el-Vusûl ile'l-Usûl**, (thk. Abdulhamîd Alî Ebû Zuneyd), II, Mektebetu'l-Meârif, Riyâd 1983.

İbn Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî, **el-İlelu'l-Mütenâhiye fî Ehâdîsi'l-Vâhiye**, II, İdâretu'l-Ulûmi'l-Eseriyye, Faysalabad, ty.

İbn Ferhûn, **ed-Dîbâcu'l-Müzheb fi Ma'rifeti A'yâni Ulemâ'i-l-Mezheb**, (thk.Muhammed el-Ahmedi Ebû'n-Nûr), II., Dâru't-Turas, Kâhire ty.

----------, **Tabsiratu'l-Hukkâm fî Usûli'l-Akdiyye ve Menâhicul'-Ahkâm**, II, Dârul'-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.

İbn Fûrek, Muhammed b. El-Hasan, , **Makâlâtu'ş-Şeyh Ebi'l-Hasani'l-Eş'arî**, Mektebetu's-Sakâfati'd-Dîniyye, Kâhire 2005.

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, **Nuzhetu'n-Nazar fi Tavdîhi Nuhbeti'l-Fikri fi Mustalâhi Ehli'l-Eser**, (thk. Abdullâh b. Dayfillâh), Matbaatu Sefîr, Riyâd h.1422.

İbn Hâcib, Cemâluddin Ebî Ömer b. Ömer Ebî Bekr, **Muhtasaru Münteha's-Sûl ve'l-Emel fî İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel**, (thk. Nezîr Hamâdû), II, Dâru İbn Hazm, Beyrût 2006.

İbn Hallikan, Ebû'l-Abbâs Şemsu'd-Dîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, **Vefâyatu'l-A'yan ve Enbâu Ebnâi'-Zamân,** (thk. İhsan Abbâs), VII., Daru's-Sadır, Beyrût 1994.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b.Ahmed b. Said, **el-İhkâm Fî Usûli'l-Ahkâm**, (thk. Ahmed Muhammed Şakîr), VIII., Darü'l-Afâki'l-Cedîde, Beyrût ty.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebû Hâtim et-Temîmi el-Bestî, **Sahîhu İbn Hibbân bi Tertîbi İbni Bilbân**, (thk. Şuayb el-Arnaût), XVI., Muessetu'r-Risâle, Beyrût 1993.

----------, **Kitâbu's-Sikât**, (thk.Muhammed Abdulmuîd Hân), IX., Dâru'l-Fikr, 1975.

İbn İmâmi'l-Kâmiliyye, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahmân b. Alî el-Kâhirî, **Şerhu'l-Varakât li İmâmi'l-Harameyn fi Usûli'l-Fıkh**, (thk. Ömer Ğani Saûdu'l-Ânî), Dâru Ammâr, Ammân 2001.

----------, **Teysîru'l-Vusûl ilâ Minhâci'l-Usûl mine'l-Menkûl ve'l-Ma'kûl**, (thk.Abdulfettâh Ahmed), el-Fârûku'l-Hadîse li'Tabâti ve'n-Neşr, yy. 2002.

İbn Kâdî Şehbe, Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer, **Tabakâtu'ş-Şâfiîyye**, (thk. Hâfız Abdulalîm Hân), IV., Âlemu'l-Kutub, Beyrût h. 1407.

İbn el-Kassâr, Ebi'l-Hasan Alî b. Ömer el- Bağdâdî, **Mukaddime fî Usûli'l-Fıkh**, (thk. Muhammed b. el-Huseyn es-Süleymânî), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 1996.

İbn el-Kayyim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye, **İ'lâmu'l-Muvakki'in an Rabbi'l-Âlemîn**, (thk.Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, VI., Beyrût 1987.

İbn Kudâme, Abdullâh b. Ahmed b. Kudâme el-Makdîsî Ebû Muhammed, **Ravdatu'n-Nâzir Ve Cennetu'l-Menâzir**, (thk.Abdulazîz Abdurrahman es-Said), Câmia İmam Muhammed b. Es-Suud, Riyâd h.1399.

----------, **el-Muğni**, Darul-Kitabi'l-İlmi, XII., yy., 1990

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim, **Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs**, (thk. Abdulkadîr Ahmed Atâ), Müessesetu'l-Kutubi's-Sakâfe, Beyrût 1988.

İbn Manzur, Cemaleddin Ebû el-Fadl, **Lisanu'l-Arab**, (thk.Abdullâh Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebullâh, Hâşim Muhammed eş-Şazelî), VI., Daru'l-Maârif, Kâhire ty.

İbn Mibred, Yûsuf b. Hasan b. Ahmed b. Abdulhâdi, **Şerhu Ğâyeti's-Sûl ile İlmi'l-Usûl**, (thk. Ahmed b. Tarkî el-Gazzî), Dâru^l- Beşâiru'l-İslâmiyye, Beyrût 2000.

İbn Munzir, Muhammed b. İbrâhîm, **İcma'**, (thk. Fuâd Abdulmunîm Ahmed), Dâru'l-Munim li'n-Neşr ve't-Tevzi', by. 2004.

İbn en-Neccâr, Takiyu'd-Dîn Ebû'l-Bekâ Muhammed, **Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr**, (thk. Muhammed Zuhaylî, Nezih Hammâd), IV., Mektebetu'l-Abikan, by. 1997.

İbn Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk el-Ma'ruf bi'l-Verrâk, **Kitâbu'l-Fihrist Li'n-Nedîm**, (thk.İbn Alî b. Zeyne'l-Âbidîn el-Hâîrî el-Mazenderânî), yy., Tahrân 1971.

İbn Salâh, Takiyyu'd-Dîn b. Amr Osmân b. Abdurrahmân, **Tabakâtu Fukahâi'ş-Şâfiî**, (thk. Muhyiddîn Ali Necîb), II., Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 1992.

İbn Teymiyye, Takiyyuddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhlîm el-Harrânî, **el-Feteva'l-Kubrâ**, (thk. Muhammed Abdulkadîr Atâ, Mustafâ Abdulkadîr Atâ), VI., Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, by. 1987.

İbn Zeyd, Takiyyuddin Ebî Bekr el-Cerrâî, **Şerhu'l-Muhtasar fi Usûli'l-Fıkh**, (thk. Abdurrahman b. Alî el-Hattâbî), yy., h.1420.

Îcî, Adudu'd-Dîn Abdurrâhmân b. Ahmed, **el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm**, (thk.Abdurrâhmân Umeyra), III., Dâru'l-Ceyl, Beyrût 1997.

İsfehânî, Şemsuddîn Ebu's-Senâ Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed, **Beyânu'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib**, (thk. Muhammed Mazhar Bekâ), III., Dâru'l-Medenî, Cidde 1986.

İsmaîl Paşa, Bağdâdi, **Hediyyetu'l-Arifîn Esmâu'l-Muellifîn ve Âsaru'l-Mûsânnifîn**, II., Daru't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût ty.

İsmâîl, Şa'bân Muhammed, **Usûlu'l-Fıkh Neşetuhû ve Tatavvuruhû ve'l-Hâcetu ileyh**, Dâru'l-İttihâdi'l-Ğarbî, yy., ty.

İsnevî, Cemâlu'd-Dîn Abdurrahîm, **Nihâyeti's-Sûl Fi Şerhi Minhâci'l-Vusûl**, II., Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1999.

İrâkî, Zeynuddîn Abdurrahîm el-Huseyn, **et-Takyîd ve'l-Îdâh Şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh**, (thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân), Mektebetu'r-Rakamiyye, yy., 1969.

Kâdî İyâd, Ebû'l-Fazl İyaz b. Mûsâ b. İyaz el-Yahsubi, **Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l- Mesâlik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik**, II., Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1994.

Kaffâl, Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. İsmâîl eş-Şâşi, **Mehâsinu'ş-Şerîa,** Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2007.

Kândehlevî, Muhammed İdrîs, **Minhatu'l-Muğîs Şerhu Elfiyyeti'l-İrâkî fi'l-Hadîs**, (thk. Sâcid Abdurrahmân es-Sadîkî), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, Beyrût 2009.

Karâfî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbbâs Ahmed b. İdrîs, **Şerhu Tenkîhu'l-Fusûl fî İhtisâri'l-Mahsûl fî 'l-Usûl,** Dâru'l-Fikr, Beyrût, 2004.

----------, **el-Akdu'l-Manzûm fi'l-Husûs ve'l-Umûm**, (thk. Ahmed el-Hatm Abdullâh), Dâru'l-Kutubî, yy., 1999.

Katib Çelebi, Mustafa b. Abdillah, Hacı Halife, **Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn**, II., Daru İhyâi Turâsu'l-Arabî, Beyrût ty.

Kazvinî, Celâluddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'duddîn b. Omer, **el-Îdâh fî Ulûmi'l-Belâğa,** Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrût 1998.

Kehhâle, Ömer Rida, **Mu'cemu'l-Muellifîn**, VI., Muessetu'r-Risâle, yy., 1994.

Kelûzânî, Mahfûz b. Ahmed b. El-Hasan Ebu'l-Hattâb, **et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkh**, (thk. Mfîd Muhammed Ebû Ğamşe), IV,Dâru'l-Medenî, Cidde 1975,

Koca, Ferhat, **İslam Hukûk Metodolojisinde Tahsîs (Daraltıcı Yorum)**, İsam Yay., İstanbul 1996.

Koçyiğit, Talat, **Hadis Usûlü**, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1998.

----------, **Hadis Tarihi**, TDV. Yayınları, Ankara 2003.

Köksal, Cüneyt, **Usûlü'l-Fıkh'ın Mahiyeti ve Gayesi**, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007.

Kutlu, Sönmez, **İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi**, Kitâbiyât, Ankara 2002.

Kutubî, Ebî Amr Yusûf b. Abdullâh, **Câmiu'l-Beyani'l-İlm ve Fadluhu**,(thk.Ebû Abdurrahman Fevvaz Ahmed Zemreli), II., Muessetu'r-Reyyan, by. 2003.

Lâmişî, Ebu's-Senâ Mahmûd b. Zeyd, **Kitâb fi Usûli'l-Fıkh**, (thk. Abdulmecîd Türkî), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâm, Beyrût 1995.

Makdisi, George, "Şâfiî'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkhın Kökleri Ve Önemi", Sami Erdem (çev.), **Sünnî Paradigmanın Oluşumunda**

Şâfi'î'nin Rolü, M. Hayri Kırbaşoğlu (haz.), Ankara Okullu Yay., Ankara 2003.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Asbahi, **Muvattau İmam Mâlik**, (thk. Muhammed Fuad Abdu'l-Baki), II., Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Mısır 1985.

Mâzirî, Ebû Abdullah Muhammed b. Alî b. Ömer b. Muhammed et-Temîmî, **Îdâhu'l-Mahsûl min Burhâni'l-Usûl**, (thk. Ammâr Tâlibî), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, yy., ty

Merdâvî, Alâu'd-Dîn Ebî'l-Hasan, **et-Tahbir fi Şerhi't-Tahrir Fî Usûlü'l-Fıkh**, (thk. Abdurrahman el Cibrin, Ahmed Serah, İvad el Karni), VIII., Mektebtu'r-Ruşd, Riyâd 2000.

Musâ, Muhammed Yûsuf, , **"**İmam Mâlik ile Leys b. Sa'd Arasındaki İhtilâf ve Yazışma**"**, (çev.Abdülkâdir Şener), **A.Ü.İ.F.D**., 1968.

Müslim, Ebû'l-Huseyn b. El-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî, **Sahîhu Müslim**, Beytu'l-Efkâri'd-Devliyye, Riyâd 1998.

Neşmî, Acîl Câsım, "Temhîd", **el-Fusûl fi'l-Usûl**, Vizâratu'l-Evkâf Ve'ş-Şuûni'l-İslamîyye, Kuveyt 1994.

Nisabûrî, Muhammed b. Abdullâh Ebû Abdillâh el-Hakim, **el-Müstedrek Ale's-Sahîhayn**, (thk.Mustafa Abdulkadir Ata), IV., Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1990.

Nisâburî, Niâmuddîn el-Hasan b. Muhammed b. Huseyn el-Kummî, **Ğarâibu'l-Kurân ve Rağâibu'l-Furkân**, (thk. Zekeriyyâ İmrân), VI, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1996.

Râzî, Fahruddîn Muhammed b. Umer B. El-Huseyn, **el-Mahsûl fi İlm'-i'l-Usûli'l-Fıkh**; (Câbir Feyyâd el-Alvânî), Muessetu'r-Risâle, yy., ty.

----------, **Menâkibu İmâmi'ş-Şâfiî**, (thk. Ahmed Haccâzî), Mektebetu'l-Kulliyyâti'l-Ezheriyye, Kâhire h.1406.

Safiyyu'l-hindî, Safiyyuddîn Muhammed b. Abdurrahmân el-Ermevî el-Hindî, **Nihâuyetu'l-Vusûl fî Dirâyeti'l-Usûl**, (thk. Sâli b. Suleymân el-Yûsuf), IX, el-Mektebetu't-Ticâriyye, Mekke, ty.

Sahâvî, Şemsuddîn Ebi'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahmân, **Fethu'l-Muğis bi Şerhi Elfiyeti'l-Hadîs**, (thk. Abdulkerîm b. Abdullâh-Muhammed b. Abdullâh), V, Dâru'l-Minhâc, Riyâd h.1426

Saltekin, Abdulbasıt, **Bâkıllânî'nin Et-Takrîb Ve'l-İrşâd Adlı Eserinde Tahsîs Kuramı**, Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitsi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2011.

Sanânî, Muhammed b. İsmâîl el-Emîr, **İcâbetu's-Sâil Şerhu Buğyeti'l-Âmil**, (thk. Huseyn b. Ahmed), Müessesetu'r-Risâle, Beyrût 1986.

----------, **Tavdîhu'l-Efkâr Limaânî Tenkîhi'l-Enzâr**, (thk. Ebû Abdurrahmân Salâh b. Muhammed), II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1997.

Sem'ânî, Ebû Muzaffer Mansûr b. Muhammed b.Abdulcabbar b. Ahmed el-Mervezî **Kavâtiu'l-Edille Fi'l-Usûl**, (thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl eş-Şâfiî), V., Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1999.

Serahsî, Ebûbekr Muhammed b. Ahmed, **el-Muharrer Fî Usûli'l-Fıkh**, II., Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1993.

Subkî, Tâcu'd-Dîn Ebî'n-Nasr Abdulvahhab bin Ali bin Abdulkafi, **Refu'l-Hâcib an Muhtasar İbni'l-Hâcib**, (thk. Ali Muhammed Muavvid, Âdil Ahmed Abdulmevcud), IV., Âlemu'l-Kutub, Beyrût 1999.

----------, **el-İbhâc Fi Şerhi'l-İbhâc Ale Minhaci'l-Vusûl İle İlmi'l-Usûl Li'l-Beydavi**, III., Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût h.1404.

----------, **Cem'u'l-cevâmi**', Daru'l-Kutubı'l-İ'lmiyye, Beyrût 2003.

----------, **Menu'l-Mevâni' an Cemu'l-Cevâmi' fî Usûli'l-Fıkh**, (thk. Saîd b. Alî Muhammed el-Humeyri), Dâru'l-Bşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 1999.

Süllemî, İyad b. Nami, **Usûlu'l-Fıkhi'l-Lezi Le Yesau'l-Fâkih Cehluhu**, Daru't-Tedmuriyye, Riyâd 2005.

Suruç, Abdülkerîm, **Kim Savaşım Verebilir**, Seçkin Yayınları, İstanbul 1993.

Şa'ban, Zekiyüddin, **İslam Hukûk İlminin Esasları (Usûli'l-Fıkıh)**, (çev. İbrâhîm Kafi Dönmez), TDV. Yayınları, Ankara 1990.

Şâfiî, Muhammed b. İdris**, Risâle**, (thk.Ahmed Muhammed Şakîr), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût ty.

Şakîr, Ahmed Muhammed, "Mukaddime", **er-Risâle**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût ty.

Şevkânî, Muhammed b. Alî Muhammed, **İrşâdu'l-Fuhûl İle Tahkiki'l-Hak Min İlmi'l-Usûl**, (thk.Ahmed Uzv el-İnaye), II., Daru'l-Kutubi'l-Arabî, Dimeşk 1999.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yusûf b. El-Feyruzabadi, **et-Tabsira Fi Usûli'l-Fıkhi**, (thk.Muhammed Hasan Haytu), Daru'l-Fikr, Dimeşk h.1403.

----------, **el-Luma' Fî Usûli'l-Fıkh**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1985.

Suyûtî, Celâluddîn, **Tedrîbu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî**, Dâru İbni Hazm, Beyrût 2009.

Taftazani, Sa'duddîn Mes'ud, **Şerhu't-Telvih Ale't-Tavdih**, (thk. Zekeriyya Umeyrat), II., Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût ty.

----------, **Muhtasar's-Sa'd Şerhu Telhîsi Kitâbi Miftâhi'l-Ulûm**, (thk. Abdulhamîd Hendâvî), el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrût 2010.

Telkenaroğlu, M. Rahmi, **Fıkıh Usûlünde Muhattie ve Mûsâvvibe (İctihâdi Çözümlemelerde Doğrunun Tek Olup Olmadığı Tartışmaları)**, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2009.

Temel, Ahmet, **The Missing Link in the History of Islamic Legal Theory: The Development of Uṣûl l-Fiqh between al-Shāfi'ī and al-Jaṣṣāṣ during the 3rd/9th and Early 4th/10th Centuries,** Doktora Tezi, Calıfornıa Üniversitesi, Santa Barbara 2014.

Tilmisânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Huseynî, **Miftâhu'l-Vusûl ilâ Binâi'l-Furû' al'l-Usûl**, (thk. Muhammed Alî Ferkûs), Muessesetu'r-Reyyân, Beyrût 1998.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevra, **Süneni Tirmizî**, V, İstanbul 1981.

Tûfî, Süleymân b. Abdulkavî b. el-Kerîm, **Muhtasar Ravdatu'n-Nâzır**, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî), Muessesetu'r-Risâle, yy. 1987.

Yiğit, Metin, **İlk Dönem Hanefi Kaynaklarına Göre Ebû Hanife'nin Usûl Anlayışında Sünnet**, İz y., İstanbul 2009.

Zehebî, Şemsu'-Din Muhemmed b. Ahmed b. Osman, **Siyeri A'lami'-Nubela**, (thk.Ali Ebû Zeyd), XXX., Muessesetu'-Risâle, Beyrût 1993.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed bin Bahâdır bin Abdullâh, **el-Bahru'l-Muhît Fî Usûli'l-Fıkh**, (thk. Muhammed Muhammed Tamir), IV., Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2000.

Ziriklî, Hayreddîn, **el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri'-Ricâl ve'n-Nisâ**, X., Dâru'l-İlmi li'l-Melayîn, Beyrût 2002.

Züveyb, Hammâdî, **Cedelu'l-Usûl ve'l-Vâkı'**, Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, Binğâzî 2009.