



T.C.

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

HATÎB EŞ-ŞİRBÎNÎ'NİN USÛL-Î TERCİHLERİ

Muhammet Abdullah SEYDAOĞLU

DOKTORA TEZİ

Danışman

Doç. Dr. İsmail NARİN

Bingöl-2025

T.C.
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

HATÎB EŞ-ŞİRBÎNÎ'NİN USÛL-Î TERCİHLERİ

Muhammet Abdullah SEYDAOĞLU

DOKTORA TEZİ

Danışman

Doç. Dr. İsmail NARİN

Bingöl-2025

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	4
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ.....	I
TEZ KABUL VE ONAY	II
ÖNSÖZ.....	III
ÖZET.....	IV
ABSTRACT	V
KISALTMALAR	VI
GİRİŞ	1
I. TEZİN KONUSU, AMACI, ÖNEMİ, YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI	1
A. TEZİN KONUSU.....	1
B. TEZİN AMACI.....	2
C. TEZİN ÖNEMİ.....	3
D. TEZİN YÖNTEMİ	4
E. TEZİN KAYNAKLARI	4
II. ŞİRBÎNÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ	7
A. HAYATI.....	7
1. İsmi, Nisbesi ve Lakabı.....	7
2. Doğumu ve Ailesi	9
3. Yaptığı Görevler	10
4. Ahlakî Kişiliği.....	10
5. İtikâdî Görüşü	11
6. Tasavvufî Görüşü.....	12
7. Vefatı.....	13
B. İLMÎ KİŞİLİĞİ.....	13
1. Tahsil Hayatı	13
2. Hocaları	14
3. Öğrencileri	20
4. Eserleri	24
5. Fıkîhî Mezhebi	34

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞİRBÎNÎ'NİN USÛL ANLAYIŞINDA ŞER'İ HÜKÜMLER

1.1. USÛLÜ'L-FIKH	35
1.1.1. Şâfiî Usûlcülere Göre Usûlü'l-fikh.....	35
1.1.2. Şîrbînî'ye Göre Usûlü'l-fikh.....	36
1.2. FIKIH	38
1.2.1. Şâfiî Usûlcülere Göre Fıkıh	38

1.2.2. Şirbînî'ye Göre Fıkıh	39
1.3. HÜKÜM VE KISIMLARI.....	39
1.3.1. Hüküm.....	40
1.3.1.1. Teklifi Hükümler.....	42
1.3.1.1.1. Şâfiî Usûlcülere Göre Teklifi Hükümler.....	43
1.3.1.1.2. Şirbînî'ye Göre Teklifi Hükümler.....	45
1.3.1.2. Vad'î Hükümler	49
1.3.1.2.1. Şâfiî Usûlcülere Göre Vad'î Hükümler	50
1.3.1.2.2. Şirbînî'ye Göre Vad'î Hükümler	50
1.3.1.2.2.1. Sebep.....	51
1.3.1.2.2.2. Şart	54
1.3.1.2.2.3. Mâni	55
1.3.1.2.2.4. Sıhhat	56
1.3.1.2.2.5. Fesat / Butlan	60
1.3.1.2.2.6. Eda	62
1.3.1.2.2.7. Kaza.....	63
1.3.1.2.2.8. İade.....	65
1.3.1.2.2.9. Azimet.....	66
1.3.1.2.2.10. Ruhsat.....	68
1.3.2. Hâkim.....	71
1.3.2.1. Hüsün ve Kubuh Teorisi	72
1.3.2.2. Mün'imın Şükrü.....	75
1.3.2.3. Şeriattan Önce Hükümün Olup Olmadığı.....	76
1.3.3. Mahkûmun Fih (Mükellefin fiilleri)	79
1.3.3.1. Mahkûmu Fih'in Şartları.....	80
1.3.3.2. Muhal Olan Bir Şeyin Teklifi	82
1.3.3.3. Teklifin Uygulanabilirliğini Engelleyen Fiili Durumlar.....	87
1.3.4. Mahkûmun Aleyh (Mükellef)	90
1.3.4.1. Gafil, Mülce ve Mükrehin Teklifi.....	92

İKİNCİ BÖLÜM

ŞİRBÎNÎ'NİN HÜKÜM İSTİNBATINDA TAKİP ETTİĞİ METOD

2.1. MANTÛK VE MEFHUM.....	97
2.2. HAKİKAT VE MECAZ	102
2.2.1. Hakikat.....	102
2.2.2. Mecaz	106
2.3. EMİR VE NEHİY	109
2.3.1. Emir.....	109
2.3.2. Nehiy	113
2.4. ÂM VE HAS	119
2.4.1. Âm.....	119
2.4.2. Has	125
2.5. MUTLAK VE MUKAYYED.....	128

2.6. ZÂHİR VE MÜEVVEL.....	134
2.7. MÜCMEL VE MÜBEYYEN.....	141
2.8. NESH.....	146
2.8.1. Neshin Çeşitleri.....	148
2.8.2. Kur'an'ın, Kur'an'ı ve Sünneti Neshetmesi.....	151
2.8.3. Sünnetin Kur'an'ı ve Sünneti Neshetmesi.....	154
2.8.4. Kıyasın Nassı Neshetmesi.....	157

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞİRBÎNÎ'NİN USÛL ANLAYIŞINDA ŞER'İ DELİLLER

3.1. ASLÎ DELİLLER.....	159
3.1.1. Kitap.....	160
3.1.1.1. Cumhura Göre Kitap.....	160
3.1.1.2. Şîrbînî'ye Göre Kitap.....	161
3.1.2. Sünnet.....	163
3.1.2.1. Cumhura Göre Sünnet.....	164
3.1.2.2. Şîrbînî'ye Göre Sünnet.....	165
3.1.3. İcmâ.....	170
3.1.3.1. Cumhura Göre İcmâ.....	172
3.1.3.2. Şîrbînî'ye Göre İcmâ.....	173
3.1.4. Kıyas.....	177
3.1.4.1. Cumhura Göre Kıyas.....	181
3.1.4.2. Şîrbînî'ye Göre Kıyas.....	182
3.2. FER'Î DELİLLER.....	182
3.2.1. İstidlâl.....	183
3.2.2. İstikrâ.....	186
3.2.3. İstishâb.....	187
3.2.4. Şer'u Men Kablenâ.....	192
3.2.5. İstihsân.....	195
3.2.6. Sahâbe Kavli / Uygulaması.....	198
3.2.7. İlham.....	203
3.3. TEÂDÛL VE TERCİH.....	207
3.3.1. Teâdül.....	207
3.3.2. Tercih.....	209
3.4. İCTİHAD VE TAKLİT.....	229
3.4.1. İctihad.....	229
3.4.1.1. Müctehidin Vasıfları.....	230
3.4.1.2. Müctehidin Kısımları.....	232
3.4.1.3. Hz. Peygamber'in İctihadı.....	233
3.4.1.4. Hz. Peygamber Döneminde İctihad.....	234
3.4.1.5. İctihatta Hata ve İsabet Konusu.....	235
3.4.2. Taklit.....	237
3.4.2.1. Mefdulun Taklidi.....	239

3.4.2.2. Hayatta olmayan Bir Müctehidin Taklidi	240
3.4.2.3. Müctehidin Bulunmadığı Asır	241
3.4.2.4. Muayyen Bir Mezhebe Uymanın Zorunluluğu	242
SONUÇ.....	245
KAYNAKÇA	247
ÖZGEÇMİŞ.....	258



BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Doktora tezi olarak hazırladığım *Hatîb Eş-Şirbînî'nin Usûl-î Tercihleri* adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlanmasına kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

05/08/2025

Muhammet Abdullah SEYDAOĞLU

TEZ KABUL VE ONAY

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Muhammet Abdullah SEYDAOĞLU tarafından hazırlanan *Hatib eş-Şirbînî'nin Usûl-î Tercihleri* başlıklı bu çalışma, [Savunma Sınavı Tarihi] tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonucunda [oybirliği/oy çokluğuyla] başarılı bulunarak jürimiz tarafından *Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı*'nda Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Başkan	: Prof. Dr. Mehmet ERDEM	İmza:
Danışman	: Doç. Dr. İsmail NARİN	İmza:
Üye	: Prof. Dr. İbrahim ÖZDEMİR	İmza:
Üye	: Doç. Dr. Adnan ALGÜL	İmza:
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Nurettin YAKIŞAN	İmza:

ONAY

Bu Tez, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun 05/08/2025 tarih ve sayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından kabul edilmiştir.

Unvanı Adı Soyadı

Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

“*Hatîb Eş-Şîrbînî’nin Usûl-i Tercihleri*” başlıklı bu çalışma doktora tezi olup ana kaynağını müellifin “*el-Bedrü’t-tâli‘ fî halli elfâzi Cem‘i’l-cevâmi*” adlı eseri teşkil etmektedir. Hatîb eş-Şîrbînî (v. 977/1570) tarafından 15 Şevval 974/1567 tarihinde kaleme alınan bu eser, Tâcuddîn es-Sübkî’nin (d.728/1328-ö.771/1370) usûlü’l-fıkh alanında yazdığı meşhur “*Cem‘u’l-cevâmi*” adlı eserine bir şerh niteliğindedir. “*Cem‘u’l-cevâmi*”, müellifinin beyanına göre, yüz farklı eserin derlemesinden meydana gelmiş olup, usûlü’l-fıkh sahasında müstesna bir öneme sahiptir. Bu esere, usûlün kemâle erdiği bir dönemde, Hatîb eş-Şîrbînî gibi muhakkik bir fakihin şerh yazması ve kendi usûl anlayışını ortaya koyması, eserin değerini artırmıştır. Ne var ki, Şîrbînî’nin usûl anlayışı ve bu önemli şerh üzerine herhangi bir akademik çalışma yapılmamıştır. Bu boşluğu kısmen de olsa doldurmak ve ilim dünyasına mütevazı bir katkı sunmak gayesiyle bu çalışma hazırlanmıştır.

Tezimin hazırlanmasında ve şekillenmesinde katkı sunan pek muhterem ilim adamlarına şükranlarımı sunmayı bir vefa borcu bilirim. Her şeyden evvel, tezimin her aşamasında eleştirileri, uyarıları ve rehberliğiyle bana yol gösteren kıymetli danışmanım, Bingöl Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı öğretim üyesi Doç. Dr. İsmail NARİN hocama en derin teşekkürlerimi arz ederim.

Ayrıca çalışmam süresince fikir ve tavsiyeleriyle yoluma ışık tutan, kıymetli önerileriyle çalışmamın olgunlaşmasına katkı sunan hocalarım Prof. Dr. İbrahim ÖZDEMİR, Prof. Dr. Mehmet ERDEM, Doç. Dr. Adnan ALGÜL, Doç. Dr. Muhammet Bilal TOLAN, Dr. Öğr. Üyesi Nurettin YAKIŞAN ve Eğitimci Seval YILMAZ’a şükranlarımı sunarım. Tez çalışmam süresince bana her türlü desteği sağlayan muhtereme eşime, değerli evlatlarıma, mesai arkadaşlarıma ve sevgili öğrencilerime de gönülden teşekkür ederim.

05/08/2025

Muhammet Abdullah SEYDAOĞLU

ÖZET

Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tez Özeti

Tezin Başlığı : Hatîb eş-Şîrbînî'nin Usûl-i Tercihleri
Tezin Yazarı : Muhammet Abdullah SEYDAOĞLU
Danışman : Doç. Dr. İsmail NARİN
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı : İslam Hukuku
Kabul Tarihi : 05.08.2025
Sayfa Sayısı : VI (ön kısım) + 257 (tez)
<i>Bu çalışmada Hatîb eş-Şîrbînî'nin usul anlayışı incelenmiştir. Hatîb eş-Şîrbînî hicri 10./miladi 16. yüzyılda Kahire'de yaşamış önemli bir Şâfiî fakihi, müfessir, edip ve dil bilimcidir. Müellif, tefsir, hadis, akide, fıkıh, usûlü'l-fıkh, nahiv gibi birçok ilim dalında 27 eser kaleme almıştır. Fıkıh alanındaki en meşhur eserlerinden “el-İkna” ve “Muğni'l Muhtac” ilim çevrelerinde büyük ilgi görmüştür. Hatîb eş-Şîrbînî, fıkıhın yanı sıra usûlü'l-fıkh alanında el-Bedrü't-tâli ' fi halli elfâzi Cem 'i'l-cevâmi ' adında önemli bir eser kaleme almıştır. Bu eser, Tâcuddîn es-Sübkî'nin yüz usûl eserinden derleyip yazdığı Cem 'u'l-cevâmi ' isimli eserin şerhidir. Çalışmada Şîrbînî'nin Cem 'u'l-cevâmi ' adlı esere nasıl yaklaştığı, muvafakat ve muhalefet ettiği hususlar, mukayeseleri, tercihleri, eleştirileri ve kendi görüşlerini akli ve nakli delillerle nasıl temellendirdiği gibi hususlardan hareketle onun usul anlayışı belirlenmiştir. Şîrbînî'nin ilmî çalışmalarında Kur'an ve sünneti merkeze aldığı, akli delilleri kullanarak görüşlerini temellendirdiği ve özellikle mukayeseli yöntemleri başarıyla uyguladığı görülmüştür. Şîrbînî'nin kaleme aldığı eserlerde, ilmî titizlik ve analitik düşünme yeteneği ön plana çıkmış, ayrıca tanımlar ve tasnifler konusundaki derin analizleri dikkat çekmiştir. Şîrbînî'nin usûl anlayışının, Şâfiî mezhebinin temel ilkeleri doğrultusunda şekillendiği, ancak bazı konularda farklı görüşler de sunduğu tespit edilmiştir. Özellikle mükrehin mesuliyeti, teklîfi ve vad'î hükümlerin tasnifi gibi meselelerde özgün yaklaşımlar sergilemiştir.</i>
Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Usûl-u fıkıh, Şafii mezhebi, Hatip Şîrbînî, el-Bedrü't-tâli ' fi halli elfâzi Cem 'i'l-cevâmi '

ABSTRACT

Bingöl University Institute of Social Sciences Abstract of PhD Thesis

Title of the Thesis	: The Understanding of Usul of Hatib al-Shirbini
Author	: Muhammet Abdullah SEYDAOĞLU
Supervisor	: Assoc. Dr. İsmail NARİN
Department	: Basic Islamic Sciences
Sub-field	: Islamic Law
Date	: 05.08.2025
Number of pages	: VI+257
<i>This study examines the methodological approach (usul) of Khatîb al-Shirbînî. Khatîb al-Shirbînî, an important Shafi'i jurist, mufasssîr, rhetorician, and linguist, lived in Cairo during the 10th century AH/16th century CE. The author wrote 27 works across various fields of knowledge, including tafsîr, hadith, theology, jurisprudence, usul al-fiqh, and grammar. Among his most well-known works in the field of fiqh are al-Ikna' and Mughni al-Muhtaj, which have attracted significant attention in scholarly circles. In addition to his contributions to fiqh, al-Shirbînî also authored an important work on usul al-fiqh titled al-Badr al-Tâli' fî Hall Alfâzî Cem'i al-Jawami', which is a commentary on the Cem' al-Jawami', a book by Tâjuddîn al-Subkî, compiled from a hundred usul works. This study focuses on al-Shirbînî's approach to Cem' al-Jawami', analyzing how he agrees and disagrees with the content, his comparisons, preferences, critiques, and how he justifies his own views with both rational and textual proofs. It has been determined that his methodological approach was centered on the Quran and Sunnah, and that he grounded his views by utilizing rational proofs. Notably, his comparative methodology was applied successfully throughout this work. Al-Shirbînî's scholarly works demonstrate scientific rigor and analytical thinking, with particular attention to definitions and classifications, which he thoroughly analyzed. It was found that his usul understanding was shaped in accordance with the fundamental principles of the Shafi'i school, although he presented alternative views on certain issues. His original approaches are especially evident in discussions on the accountability of those under coercion (mukrah), the classification of taklîfî and wadi'î judgements, and other related matters.</i>	
Keywords:	Fiqh, Usul al-fiqh, Shafi'i school, Khatîb al-Shirbînî, al-Badr al-Tâli' fî Halli Alfâzî Cem'i al-Jawami'

KISALTMALAR

b.	: İbn, bin
bkz.	: Bakınız
b.y.	: Basım yeri yok
c.c.	: Celle celâlühû
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
h.	: Hicri
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
m.	: Miladi
md.	: Madde
nr.	: Numara
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm/vefat tarihi
r.a.	: Radiyallau anhu /anha
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Trc.	: Tercüme eden
thk.	: Tahkik
ts.	: Tarihsiz, baskı tarihi yok
v.	: Vefat
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri
y.y.	: Yayınevi yok

GİRİŞ

I. TEZİN KONUSU, AMACI, ÖNEMİ, YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

A. Tezin Konusu

Çalışmamızın konusu, hicri 10. ve miladi 16. yüzyılda Kahire’de yaşamış büyük Şâfiî fakihi Şemseddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî el-Kahirî (v. 977/1570)’nin usûl anlayışı hakkındadır. Bu konuda en temel kaynak Hatîb eş-Şîrbînî’nin kaleme aldığı *el-Bedrü ’t-tâli’ fî halli elfâzi Cem ‘i’l-cevâmi’* isimli eserdir. Bu eser, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki’nin (d. 729/1328 - ö. 771/1369) usûlü’l-fikh alanında yazdığı meşhur "*Cem ‘u’l-cevâmi’*" adlı eserine yazılmış bir şerhtir. Müellifin usûl anlayışını öğrenmenin en güvenilir kaynağı, onun kendi eseridir. Dolayısıyla çalışmamız, büyük oranda bu eserin etrafında ve çerçevesinde şekillenecektir.

Tezimiz giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde, araştırmanın konusu, amacı, yöntemi ve kaynakları detaylandırılmış; aynı zamanda Şîrbînî’nin hayatı ve ilmî kişiliği de bu kısımda ele alınmıştır. Birinci bölümde, genel çerçevede usûlü’l-fikh ve Şîrbînî’nin usûl anlayışındaki şer’î hükümler incelenmiştir. İkinci bölümde, Şîrbînî’nin lafzî istinbat metoduna dair değerlendirmeler yapılmıştır. Üçüncü bölümde ise Şîrbînî’nin şer’î deliller, icthad ve taklit konularına yönelik yaklaşımları analiz edilmiştir. Sonuç kısmında ise çalışmadan elde edilen bulgular ana hatlarıyla özetlenmiştir.

Konuların sıralanma sebebi, mütekellim ekolüne ait meşhur usûl eserlerinin incelenmesiyle, şer’î hükümler konusunun şer’î delillerden önce ele alındığının görülmesidir. Ayrıca, bu sıralama, çalışmamızın temelini oluşturan "*Cem ‘u’l-cevâmi’*" isimli eserin metodolojisine de uygunluk göstermektedir. *Cem ‘u’l-cevâmi’*, *Minhâcü ’l-vüsûl*’de olduğu gibi, bir mukaddime ile yedi ana bölümden oluşmaktadır. Mukaddimede temel kavramlar açıklanmış, şer’î hüküm, teklifi ve vaz’î hükümler, hükmün kaynağı, mevzuu ve muhatabı gibi konular ele alınmıştır. Yedi bölüm ise sırasıyla kitap, sünnet, icmâ, kıyas, istidlâl, teâdül-tercih ve icthad konularını içermektedir.¹

¹ Ali Bardakoğlu, "*Cem ‘u’l-cevâmi’*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/343-344.

B. Tezin Amacı

Temel İslâmî ilimlerden biri olan usûlü'l-fıkh, fıkhın kaynaklarını ve bu kaynaklardan hüküm çıkarma yöntemlerini inceleyen bir ilim dalıdır.

Usûlü'l-fıkh alanında yazılan en önemli eserlerden biri Tâceddîn es-Sübkî'nin kaleme aldığı *Cem'u'l-cevâmi'* isimli eserdir. Bu eserin, müellifin ifadesine göre, Beydâvî'nin "*Minhâc*" adlı eseri ile İbnü'l-Hâcib'in "*Muhtasar*"ını özetlemekle kalmayıp, aynı zamanda yüz müellifin eserinden istifade edilerek kaleme alındığı belirtilmiştir.² Bu yönüyle eser, yalnızca belli başlı kaynaklara dayanmayıp, geniş bir literatür taraması yapılarak oluşturulmuş kapsamlı bir çalışma olma özelliği taşımaktadır.³

Hatîb eş-Şîrbînî gibi muhakkik bir fakihin, yüz usûl eserini derleyip bir araya getiren bir esere şerh yazması ve bu vesileyle kendi usûl anlayışını ifade etmesi, ilim camiası için son derece kıymetlidir. Usûl ilminin zirvesinde yazılmış böylesine güzel bir eserden istifade etmek, üzerinde çalışıp farklı dillerde ilmî çevrelerin kullanımına sunmak faydalı olacaktır. Eser hakkında yaptığımız araştırma ve incelemeler neticesinde hem yurt içinde hem de yurt dışında bu eser üzerine yapılmış herhangi bir akademik çalışmaya rastlanmamıştır. Böylesi önemli bir müellifin ve eserinin akademik alanda yeterince incelenmemesi, ciddi bir eksiklik olarak değerlendirilmiştir. Çalışmamızın temel amacı, Hatîb eş-Şîrbînî ve eseri üzerine akademik bir araştırma yaparak bu eksikliği gidermektir. En önemli gayemiz ise, Hatîb eş-Şîrbînî'nin usûl anlayışını kavrayarak, bu alanda yapılacak çalışmalara katkı sağlamaktır.

² Tâcuddîn es-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, thk. Abdulmun'im Halil İbrahim (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 2019), 11.

³ Şöyle ki, İbnü's-Sübkî öncelikle Kadı Beydâvî'nin (v. 685/1286) "*Minhâcu'l-vusul ilâ ilmi'l-usul*" adlı eserini şerh etmiştir. Beydâvî'nin bu eseri ise, Fahrettîn er-Râzî'nin (v. 606/1210) "*el-Mahsûl fî 'ilmi'l-usul*" adlı eserinin bir muhtasarıdır. Daha sonra İbnü's-Sübkî, İbnü'l-Hâcib'in (v. 646/1248) "*Muhtasaru'l-Munteha*" adındaki eserini şerh etmiştir ki bu eser de Seyfuddîn el-Âmidî'nin (v. 631/1233) "*el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*" adlı eserinin ihtisarıdır. Böylelikle Tâcuddîn es-Sübkî, Fahreddîn er-Râzî ve Seyfuddîn el-Âmidî'nin birer özeti niteliğinde olan Beydâvî ve İbnü'l-Hâcib'in eserlerini ayrı başlıklar altında şerh etmiştir. Ancak İbnü's-Sübkî, bu çalışmalarla yetinmeyip her iki eseri de özetleyerek "*Cem'u'l-cevâmi'*" adlı eserini oluşturmuştur. Bkz. Bardakoğlu, "*Cem'u'l-cevâmi'*", 7/343-344; Abdurrahman Caner, *Tâcuddîn Es-Sübkî'nin Usul Anlayışı* (Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 35.

C. Tezin Önemi

Hatîb eş-Şîrbînî, Şâfiî fakîhi, müfessir ve dilci bir âlimdir. Tefsir, hadis, akide, fıkıh, usûlü'l-fıkıh, nahiv ve diğer ilim dallarında 27 kitap kaleme almıştır. Şîrbînî çok yönlü bir âlim olmasına rağmen daha çok fıkıh, tefsir ve Arap dili alanlarında ön plana çıkmıştır. Fıkıhtaki en meşhur kitaplarından olan “*el-ikna*” ile “*Muğni'l Muhtac*” ilim çevrelerince büyük ilgi görmüştür. Hatîb eş-Şîrbînî, fıkıhın yanı sıra usûlü'l-fıkıh alanında da *el-Bedrü't-tâli' fî halli elfâzi Cem'i'l-cevâmi'* adında önemli bir eser kaleme almıştır.

Şîrbînî'nin yazmış olduğu bu eser usûl ilminin öne çıktığı bir dönemde Tâcuddîn es-Sübkî tarafından kaleme alınan *Cem'u'l-cevâmi'*, eserine yazılan bir şerh olması itibariyle fıkıh usûlü alanında önemli bir yere sahiptir. Elimizdeki bilgilere göre, bu eser üzerinde tahkik çalışmaları dışında herhangi bir akademik çalışma (tez, makale vb.) gerçekleştirilmemiştir. Bu durum, çalışmamızın özgünlüğüne ve akademik literatürdeki önemine dikkate değer bir katkı sağlamaktadır.

Müellif, kendisinden önceki usûlcülerin görüşlerine yer vermiş, onlar arasında mukayese etmiş ve bazı tercihlerde bulunmuştur. Böylelikle bir yandan ihtilaflı konuları kayıt altına alırken diğer yandan da mukayeseli hukuk örneğini sergilemiştir. En önemlisi de müellif, eserinde tüm görüşlere yer verdikten sonra beyan edilen görüşler içerisinde kendisinin desteklediği görüşü “tahkik/hak olan”, “en sahih olan”, “muhtar”, “tercih edilen”, veya “mutemed olan görüş budur” veyahut “doğrusu bu olmalıdır” gibi ifadeler kullanarak usûl anlayışını net bir şekilde ortaya koymuştur, bu yönüyle eser oldukça önem arz etmektedir.

Müellif, bu eserinde Tâcuddîn es-Sübkî'nin görüş ve gerekçelerini aktardıktan sonra zaman zaman bu gerekçelere cevap vermiş, zayıf noktalarına temas etmiştir. Böylelikle fikir dünyasında eleştirinin ve farklı bakış açılarının olduğunu ve bu eleştiriler yerinde yapıldığında güzel sonuçlar elde edileceğine dikkat çekmiştir. Bunun yanı sıra bu işle uğraşanlar için güzel bir metodoloji ortaya koymuştur. Bütün bu özelliklere bakıldığında çalışmamızın önemi daha net bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

D. Tezin Yöntemi

Bu tez, klasik kaynak merkezli bir çalışma olarak tasarlanmıştır. Ana kaynak, Hatîb eş-Şîrbînî'nin *el-Bedrû't-tâli* adlı eseri olup, çalışmada Mahmud Emin es-Seyyid'in tahkik ettiği 2021 Beyrut baskısı esas alınmıştır.

Çalışmada, eserin şerh ettiği metin olan Cem'u'l-cevâmi ile karşılaştırmalı analizler yapılmış, metin ve şerh birlikte değerlendirilmiştir.

Araştırmada, yalnızca müellifin ifadeleriyle yetinilmemiş, ilgili meselelerde klasik usûl kaynaklarına başvurularak mukayeseli bir yaklaşım benimsenmiştir. Müellifin görüşlerinin, bağlı olduğu Şâfiî mezhebiyle olan ilişkisi incelenmiş, gerektiğinde mezhep içi ihtilaflara temas edilmiştir.

Metodolojik olarak tanım tahlilleri, kavramsal çerçeve oluşturma, tercihlerin gerekçelendirilmesi ve tarihî arka planla ilişkilendirme gibi ilmî yöntemler kullanılmıştır. Ayrıca müellifin atf yaptığı şahsiyetler ve lakaplar analiz edilmiş; bu yönüyle ilmî gelenek içindeki pozisyonu değerlendirilmiştir.⁴

Tezde sadece usûlü'l-fıkh konuları ele alınmış, eserde yer alan kelâmî ve tasavvufî içerikler büyük oranda kapsam dışı bırakılmıştır.

E. Tezin Kaynakları

Çalışmamızda yararlandığımız kaynakların tam listesi bibliyografyada sunulmuştur. Ancak burada, tezin yazım aşamasında öncelikli olarak faydalandığımız kaynaklara değinilecektir. Öncelikle belirtmek gerekir ki, tezimizin ana konuları oluşturulurken İbnü's-Sübkî'nin *Cem'u'l-cevâmi* adlı eseri ve onun şerhi olan *el-Bedrû't-tâli fî halli elfâzi Cem'i'l-cevâmi* isimli eser dikkate alınmıştır. Bu bağlamda çalışmamız, bu metin ve şerh ekseninde şekillenmiştir. Ayrıca, müellifin kendi kitapları da ana kaynak olarak kabul edilerek çalışmamıza yön vermiştir. Bu kitaplar hakkında detaylı bilgilere "eserleri" bölümünde yer verilmiştir. Klasik kaynakların

⁴ Müellif, eserinde görüşlerine yer verdiği meşhur usul âlimlerini lakaplarla anmıştır. Örneğin, Ebû Bekir el-Bâkılânî'ye "kâdî", Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbâr'a "kâdiyân", Ebû İshak el-İsferâyînî'ye "üstâd", Fahreddin er-Râzî'ye "imam", İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ile Fahreddin er-Râzî'ye "imameyn", Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye "şeyh" ve babası Takıyyüddin es-Sübkî'ye ise "eş-şeyh el-imâm" unvanlarıyla atıfta bulunmuştur. Bu üslup, müellifin, ilim geleneğine olan saygısını ve bu âlimlerin ilimdeki konumlarına verdiği önemi göstermektedir. Bkz. Bardakoğlu, "Cem'u'l-cevâmi", 7/343-344.

yanı sıra, müellifin hayatı ve çalışmalarına odaklanan modern eserler ise tali kaynaklar olarak değerlendirilmiştir.

Hatîb eş-Şîrbînî'nin hayatı ile ilgili müracaat ettiğimiz tabakat ve biyografi eserleri şunlardır. Şa'rânî (v. 973/1565) *et Tabakâtü's-suğrâ*, Necmeddin el-Gazzî (v. 1061/1651) *el Kevâkibü's-sâire*, Kâtip Çelebi (v. 1067/1657) *Keşfü'z-zunûn*, İbnü'l-İmâd (v. 1089/1679) *Şezerâtü'z-zeheb*, İsmâil Paşa (v. 1839/1920) *Hediyyetü'l-'arifîn*, Yûsuf İlyân Serkîs (v. 1856/1932) *Mu'cemü'l-metbû'âtü'l Arabiyye ve'l-mu'arrabe*, Ziriklî (v. 1893/1976) *el-A'lâm*, Ömer Rızâ Kehhâle (v. 1905/1987) *Mu'cemü'l-müellifîn*, Muhammed Emîn el Muhibbî (v. 1111/1699) *Hulâsetü'l-eser*, Muhammed b. Süleyman el-Kürdî (v. 1194/1780) *el-Fevâidü'l-medeniyye*, Alevî b. Ahmed es-Sekkâfî (v. 1335/1255) *el-Fevâidü'l-mekiyye* isimli eserlerdir. Bunlar dışında Muhammed Huseyn ez-Zehebî *et-Tefsir-ve'l-Mufessirûn*, Ömer Nasuhi Bilmen *Büyük Tefsir Tarihi*, Mehmet Sofuoğlu *Tefsire Giriş*, Muhsin Demirci *el-Hatîb eş-Şîrbînî ve Tefsiri* adlı makalesi, Ali Hakan Çavuşoğlu *"Şîrbînî, Hatîb", DİA*, (İstanbul: 2010), 39/189-191, *el-Bedrü't-tâli' fî halli elfâzi Cem'i'l-cevâmi'* thk. Seyyid b. Şeltût, *el-Bedrü't-tâli' fî halli elfâzi Cem'i'l-cevâmi'* thk. Mahmud Emin es-Seyyid, Abdurrahman Caner *Tâcüddin es-Sübki'nin Usul Anlayışı* doktora tezi, Savaş Kocabaş *Hatib Eş-Şîrbînî ve Muğni'l-Muhtac Adlı Kitabındaki Metodu* adlı makalesi, Nesim Danış'ın Yüksek Lisans tezi olan *"Hatîp eş-Şîrbînî ve Muğni'l-Muhtac'ında Nevevî'ye Yönelttiği Eleştiriler"* isimli eserlerden de istifade edilmiştir.

Çalışmamız bir usûl çalışması olduğu için doğal olarak diğer usûl eserlerine sıklıkla müracaat etmemizi gerektirmiştir. Özellikle de Tâcuddîn es-Sübki'nin, yazmış olduğu eserinin önsözünde, kitabının Beyzâvî'nin (v. 685/1286) *Minhâcü'l-vüsûl* ve İbnü'l-Hâcib'in (v. 646/1249) *Muhtasari'l-Müntehâ* eserlerinin hûlasası olduğunu belirtmesi, bu eserlere olan ilgimizi artırmıştır. Musannif bunun yanı sıra yüz klasik eserden istifade ettiğini beyan etmiştir. Dolayısıyla bu iki kaynaktan ve diğer usûl eserlerinden istifade edilmeye özen gösterilmiştir. Dönem sıralamasına göre bu eserlerden bazıları şunlardır: İmamı Şâfiî (v. 204/820)'nin *er-Risale*, Bâkılânî (v. 403/1013)'nin *et-Takrîb ve'l-irşâd*, Ebu İshâk el-İsferâyînî (v. 418/1027)'nin *Şerhu't-Tertîb*, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (v. 478/1085)'nin *el-Burhân*, es-Sem'ânî (v. 489/1096)'nin *Kavâtiu'l-Edille fî'l-Usûl*, Gazzâlî (v. 505/1111)'nin *el-Müstasfâ*, Fahreddin er-Râzî (v. 606/1210)'nin *el-Mahsûl*, Seyfeddin el-Âmidî (v. 631/1233)'nin

el-İhkâm, Kutbüddîn eş-Şîrâzî eş-Şâfî (v. 710/1311)'nin *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ* ve *el-Lüma' fî usuli'l-fikh*, Zerkeşî (ö.794/1392)'nin *Teşnîfu'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevâmi' li Tâcuddîn es-Sübkî*, Irâkî (ö.826/1423)'nin *el-Ğaysu'l-Hâmi' şerhu Cem'i'l-cevâmi'*, Celâlüddîn el-Mahallî (v. 864/1459)'nin *el-Bedrü't tâlî' fî halli Cem'i'l-cevâmi'*, Zekerîyyâ el-Ensârî (ö.926/1520)'nin *Gayetu'l-vusul*, Bennâni (ö. 1198/1783)'nin *Hâşiyetu'l-Bennânî alâ şerhi'l-Mahallî alâ Cem'i'l-cevâmi'* ve Bahrülulûm el-Leknevî (ö. 1225/1810)'nin *Fevâtihu'r-rahamût* gibi şârihlerin eserlerine müracaat edilmiştir.⁵ Bunun yanı sıra Müellif, zaman zaman Hanefî, Mâlikî, Hanbelî ve Mu'tezilî usûlcülere de atıfta bulunmuştur. Bu sebeple Hanefilerden Kerhî (v. 340/952), Ebû Ali Şâşî (ö. 344/955), Debûsî (v. 430/1039), Serâhsî (v. 483/1090) ve Emir Pâdişâh (ö. 987/1579); Mâlikîlerden İbn Hâcib (v. 646/1249) ve Karâfî (v. 684/1285); Hanbelîlerden İbn Neccâr (v. 972/1564) ve Mu'tezilîlerden ise Kâdî Abdulcebbâr (v. 415/1025) ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (v. 436/1044) gibi şahısların eserlerine müraccat edilip eserlerinden istifade edilmiştir. Bunlarla beraber Molla Halil Siirdî (v. 1843), Abdülvehhâb Hallâf (v. 1956), Şakir Hanbelî (v. 1958), Abdülkerîm Zeydân (v. 2014), Vehbe ez-Zühaylî (v. 2015) ve burada ismini zikretmediğimiz başka klasik ve modern dönemde yazılan usûl eserlerinden de istifade edilmiştir.

Çalışma esnasında usûl kaidelerinin örneklendirilmesi için fîrû-i fikh eserlerine ihtiyaç duyulmuştur. Bu bağlamda daha çok müellifin eserlerinden istifade edilmiştir. Ayrıca tefsir, hadis, tarih, tabakat, lügat ve kısa adı DİA olan TDV İslâm Ansiklopedisinden de istifade edilmiştir. Bu bağlamda gerek biyografiler gerekse kavramlar temellendirilirken sıklıkla DİA'ya müracaat edilmiştir. Tezin içerdiği konular temellendirilirken haliyle Kur'an ve sünnetten de deliller sunulmuştur. Bu sebeple ayet ve hadisler hakkında yapılan yorumların doğruluklarını ölçmek için tefsir ve hadis kaynaklarına müracaat edilmiştir.

⁵ Bu eser, *Cem'u'l-cevâmi'* üzerine yazılan en güzel şerhlerinden biridir. Eser, metinle ve haşiyeleriyle birlikte defalarca basılmıştır (Bulak 1285, 1287; Kahire 1308, 1318, 1358; Mısır 1304; Fas 1327).

II. ŞİRBÎNÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

A. HAYATI

Şâfiî mezhebine mensup olan Hatîb eş-Şîrbînî, müfessir, fakih, edebiyatçı, nahiv ve sarf alanlarında yetkin bir âlimdir. Tarih ve tabakat kitaplarında, Hatîb eş-Şîrbînî'nin hayatına dair çeşitli bilgilere yer verilmiştir. Bunun yanı sıra, Şîrbînî'nin kendi eserlerinde de hayatına dair bazı bilgilere rastlanmaktadır. Bu kaynaklar doğrultusunda, burada onun hayatına ilişkin bilgileri özetlemeye çalışacağız.⁶

1. İsmi, Nisbesi ve Lakabı

Şîrbînî'nin nisbesi ve lakabı ile birlikte tam adı Şemseddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî eş-Şâfiî'dir. Fakat kendisinin de ifade ettiği gibi çevresinde “Hatîb eş-Şîrbînî” ile şöhret bulmuştur.⁷ Babasının adı her ne kadar bazı kaynaklarda Muhammed⁸ ya da Abdurrahman⁹ şeklinde zikredilmişse de kendisi tefsirinin sonunda babasının adını Ahmed olarak belirtmektedir.¹⁰

⁶ Şîrbînî'nin hayatı ve eserleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Abdulvehhâb Şa'rânî, *Tabakâtü's suğrâ* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 100-101; Necmeddin el-Gazzi, *el-Kevakibu's-Saire* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/72; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 1139, 1872, 1876; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 8/451; Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Büceyrimî eş-Şâfiî, *Tuhfetu'l-Habib Ala Şerhi'l-Hatib* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 1/20; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *İzâhu'ul-Meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-Zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1947), 2/161-587-685; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-Ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951-1955), 2/250; Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ Serkis, *Mu'cemü'l-Matbûâtü'l-Arabiyye ve'l-Muarrabe* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1345/1928), 1110; Carl Brockelmann, *Geschte der Arabischen Litteratur* (Leiden: 1944-1949), 2/320 Supplementbande, (Leiden: 1937-1942), 2/441; Hayruddîn ez-Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrûddîn b. Mahmûd, *el-A'lâm, Kamûsu Terâcimi li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ min'l-Arabi ve'l-Musta'ribine ve'l-Müsteşrikin* (Lübnân: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 2/308; Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemü'l-Müellifin* (Dîmeşk: 1959), 11(8)269; Muhammed Huseyn ez-Zehabî, *et-Tefsir-ve'l-Mufessirûn* (Mısır: y.y, 1976), 1/338; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, (İstanbul: 1974), 2/646; Mehmet Sofuoğlu, *Tefsire Giriş*, (İstanbul, 1981), 325; Muhsin Demirci, “el-Hatîb eş-Şîrbînî ve Tefsiri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 385; Çavuşoğlu “Şîrbînî, Hatîb”, 39/189-191; eş-Şîrbînî, *el-Bedrü't-tâli' fî halli elfâzi Cem'i'l-cevâmi'*, 1/5-35; Savaş Kocabaş, “Hatîb Eş-Şîrbînî ve Muğni'l-Muhtac Adlı Kitabındaki Metodu”, *Cumhuriyet Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2010), 368; Şemerî, Sekil b. Sayir b. Zeyd, *Hatîp eş-Şîrbînî ve Menhecihi fî't-Tefsir* (Riyad: el Mektebetü'l-Ârabiyye, 1991), 49; Nesim Danış, *Hatîp eş-Şîrbînî ve Muğni'l-Muhtac'ında Nevevî'ye Yöneltilmiş Eleştiriler* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁷ Müellif, “*Nûrü's-seciyye fî halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*” isimli eserinin sonunda eserin kim tarafından yazıldığını söylerken şöyle demiştir. “Bu eser “Hatîb” ünvanı ile bilinen Muhammed eş-Şîrbînî tarafından kaleme alınmıştır.”

⁸ ez-Zehabî, *et-Tefsir-ve'l-Mufessirûn*, 1/338.

⁹ İbnü'l-Gazzî, *Divânü'l-İslâm*, nşr. Seyyid Kesrevî Hasan (Beyrut: 1411/1990), 3/161.

¹⁰ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed eş-Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr fî'l-iâneti alâ ma'rifeti ba'di Meâni Kelâmi Rabbina el-Hakîm el-Habîr* (Kahire: Matbaatu Bûlâk, 1285), 8/481.

Müellif, Kahire yakınlarında bulunan Şirbîn kasabasında dünyaya geldiği için, doğum yerine nispetle eş-Şirbînî¹¹ diye anılmıştır.¹² Günümüzde Dekahliye vilâyetine bağlı bir kaza olan Şirbîn, o gün itibarı ile Mısır'ın Garbiye vilâyetine bağlı bir köydü.¹³ Dekahliye doğumlu olan Mısır'lı subay, ilim ve devlet adamı olan Ali Paşa Mübârek “*el-Hıtatü't-Tevfikiyye*” isimli eserinde Şirbîn köyünün, Doğu Akdeniz'in batı kıyısının üzerinde yer aldığını söylemiştir.¹⁴

Kendisine “el-Hatib” ünvanının verilmesinin nedeni ise müellifin Ezher'deki hatipliğinden gelmektedir.¹⁵ Müellifin uzun bir müddet Kahire'de kalıp halkı irşâd maksadıyla vaaz ve hatiplik yapmasından dolayı kendisine böyle bir ünvanın verildiği de düşünülebilir.¹⁶ Hocası Şehâbeddin er-Remlî'nin kendisinden hatip diye söz etmesi, öğrencilik yıllarında da bu görevi ifa ettiğini veya Kahire'ye gelmeden önce Şirbîn Camii'nde hatiplik yapmış olabileceği ihtimalini de vermektedir. Nitekim XIX. yüzyılda Şirbîn'de onun adıyla anılan bir cami bulunmaktaydı.¹⁷

Şirbînî'nin lakabı ise Şemseddin'dir. Bu şekilde lakap takılmasının sebebi ise şöyle açıklanmıştır. Müellifin yaşadığı dönemde ve öncesinde adı Muhammed olanlara “Şemsuddin”, Ahmed olanlara ise “Şihabuddin” lakabı takılırdı. Daha doğrusu böyle bir gelenek vardı. Büceyrimi “Tuhfetu'l-Habib ‘Ala Şerhi'l-Hatib” isimli haşiyesinde şöyle demiştir: “*O dönemde adı Ahmed olan herkes Şihabuddin, adı Muhammed olan herkes ise Şemsuddin lakabıyla ünlenmişlerdi.*”¹⁸

¹¹ Bazı kaynaklarda “eş-Şerbînî” olarak geçmektedir. Bkz. Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemü'l- Müellifin*, 11(8)269 / 4 (3) 69 No: 11764.

¹² Bu beldeye nispetle meşhur olmuş Mısırlı başka âlimler de bulunmaktadır. Hatib Şirbînî'nin oğlu ve öğrencisi Zeynüddin Abdurrahman b. Muhammed eş-Şirbînî (v.1014/1605) ile Mısır Şeyhülislamılarından Abdurrahman b. Muhammed eş-Şirbînî (v.1326/1908) onlardan bazılarıdır. Bkz. Serkis, *Mu'cemu'l-Matbuat*, 1/1110. Bunların dışında aynı adı ve lakabı taşıyıp ta sadece örneğin “Şewberi” gibi nispetlerle ayrılan âlimler de vardır. Aynı ismi taşıyan başka âlimler için bkz. Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbillah ed-Dımaşki el-Muhibbi, *Hulâsatü'l-eser fî a'yani'l-karni'l-hadi aşer* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 4(3)/372, No: 889; Ali Paşa el-Mübârek, *el-Hıtatü't-Tevfikiyye*, (Kahire: 1306), 12/334.

¹³ Çavuşoğlu, “Şirbînî, Hatib”, 39/189-191; Dekahliye, Mısır'ın kuzey kesimindeki bir ildir.

¹⁴ Ali Paşa el-Mübârek, *el-Hıtatü't-Tevfikiyye*, 12/334.

¹⁵ Büceyrimi, *Tuhfetu'l-Habib*, 1/20; Çavuşoğlu, “Şirbînî, Hatib”, 39/189-191.

¹⁶ Demirci, “*el-Hatib eş-Şirbînî ve Tefsiri*”, 389-399

¹⁷ Ali Paşa el-Mübârek, *el-Hıtatü't-Tevfikiyye*, 12/338; Çavuşoğlu, “Şirbînî, Hatib”, 39/189-191.

¹⁸ Büceyrimi, *Tuhfetu'l-Habib*, 1/11.

2. Doğumu ve Ailesi

Hatib eş-Şirbînî'nin hayatına dair bilgi veren temel kaynaklar incelendiğinde, doğum tarihi ve ailesi hakkında net bilgilere ulaşmak mümkün değildir.¹⁹ Şirbînî'nin ne zaman doğduğu, hangi tarihte Şirbîn'den ayrılarak Kahire'ye gittiği ya da vefat ettiğinde kaç yaşında olduğu gibi soruların cevapları kesin olarak belirlenememiştir. Ancak, bazı tahminler üzerinden yola çıkarak doğum tarihi hakkında bir fikir edinmek mümkündür. Şöyle ki:

Şirbînî'nin en önemli hocalarından biri büyük Şafii fakihi Zekeriya el-Ensari'dir. Zekeriya el-Ensari, 824 (1421) yılında Mısır'ın doğusunda Süneyke beldesinde dünyaya gelmiştir. Şirbînî, kendisinden çokça istifade etmiş, nakillerde bulunmuş ve "Minhac" üzerine yazdığı şerhinde şöyle demiştir: *Kitabımda 'şeyhimiz' diye bir ifade kullandığımda bilinsin ki o kişi, her yere adı yayılan ihlaslı, takvalı, temiz ve fazilet sahibi Şeyhu'l İslam Zekeriya el-Ensari'dir.* Burada dikkat edilmesi gereken konu şu ki; bir talebenin böylesi bir âlimden fetva nakledebilmesi için en azından 18-20 yaşında olmalıdır. Zekeriya el-Ensari 925/1519 yılında yaklaşık 99 yaşında Kahire'de vefat etmiştir. İlave edilecek bir diğer husus da şudur. O dönemde yaşayan bir diğer büyük de âlim Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî eş-Şâfiî'dir. Süyûtî 911/1505 tarihinde vefat etmiştir. Şirbînî, onun döneminde muhtemelen küçük olacak ki Süyûtî'den ders almamıştır. Şirbînî, takriben 3-5 yıl Zekeriya el-Ensari'den istifade etmiştir. Bütün bu bilgiler doğrultusundan yola çıkarak Şirbînî'nin h. 900 ile 905 yılları arasında dünyaya geldiğine kanaat getirmekteyiz.²⁰

Ailesi konusuna gelince, aynı şekilde bu konuda da herhangi bir bilgiye ulaşamamıştır. Şirbînî'nin hangi aileden evlendiği ya da babasının ilim ehlinde biri olup olmadığı gibi soruların cevabı da maalesef kaynaklarda yer almamaktadır. Ancak Hatib Şirbînî'nin Zeynüddin Abdurrahman b. Muhammed eş-Şirbînî (v.1014/1605) adında aynı zamanda öğrencisi de olan bir oğlu vardır. Muhibbi, *Hulâsatü'l-eser* isimli eserinde onun hakkında şöyle demiştir. "O, Mısırlı Şafîî hukukçu, itimat edilen bir âlim ve itimat edilen bir âlimin de oğludur. Pek çok alanda ilim ve hüner sahibidir. Aynı zamanda güzel ahlak ve tevazu sahibidir." Zeynüddin Abdurrahman, babasından ilim

¹⁹ Abdulvehhâb Şa'rânî, *et-Tabakâtü's-suğrâ* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 100-101; el-Ğazzi, *el-Kevakib*, 3/79.

²⁰ Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 1/17.

tahsil ettikten sonra fakih derecesine yükselip engin bilgili büyük bir âlim olmuştur. Babasından sonra da o dönemin önemli âlimlerinden ders almıştır.²¹

3. Yaptığı Görevler

Şîrbînî'nin hayatını konu alan herhangi bir eserin maalesef kaleme alınmadığı görülmektedir. Bu bağlamda, oğlu Zeynüddin Abdurrahman b. Muhammed eş-Şîrbînî'ye yönelik bazı serzenişler dile getirilmiştir. Hem oğlu hem de talebesi olması hasebiyle, babasının hayatını yazması kendisinden beklenirdi. Örneğin, Tâcüddîn es-Sübkî, babasının hayatını yaklaşık 200 sayfalık kapsamlı bir eserle yazmış ve bu çalışmayı daha sonra “*Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*” adlı eserine dâhil etmiştir.²²

Müellif hakkında böyle bir çalışma yapılmadığı için, doğum tarihi gibi Şîrbînî'nin görevleri hakkında da yeterli bilgiye ulaşılamamaktadır. Bunun yanı sıra bazı kaynaklarda, Şîrbînî'nin 1555 yılında Bîmâristânü'l-Mansûrî Külliyesi'nde (el-Mâristânü'l-Kebîr el-Mansûrî) tefsir hocalığına tayin edildiği de belirtilmiştir.²³

4. Ahlaki Kişiliği

Şîrbînî, ahlakı ve takvasıyla örnek bir şahsiyete sahipti.²⁴ Her fırsatta insanlara ihlâs ve takva sahibi olmalarını, şirk, riya ve gösterişten uzak durmalarını tavsiye ederdi. İlmiyle meşguliyeti kendisine adeta bir görev addeden Şîrbînî, hac için çıktığı seferlerde de insanlara ilim ve fıkıh öğretme gayretinde bulunurdu. Seyahat esnasında özellikle namazlarda kasr ve cem' yapma usullerini anlatır, hac ibadeti esnasında uyulması gereken şer'î hükümleri titizlikle öğretirdi.²⁵

Şîrbînî, hac yolculuklarını genellikle yürüyerek yapmayı tercih ederdi. Bu kutlu yolculuğun zorluklarına katlanmasının, manevi açıdan kendisine büyük bir haz ve fayda sağladığını ifade ederdi.²⁶ Yolculuk esnasında bolca Kur'an okur, insanlarla sohbet eder ve onları namaza teşvik ederdi. Mekke'de bulunduğu süre boyunca her fırsatta Kâbe'yi tavaf etmeye özen gösterirdi. Oruç ibadetine de büyük önem veren

²¹ el-Muhibbi, *Hulâsatü'l-eser*, 2/378.

²² Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 1/18.

²³ Çavuşoğlu, “Şîrbînî, Hatîb”, 39/189-191.

²⁴ İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 8/451/385.

²⁵ Şa'rânî, *Tabakâtü's suğra*, 100-101; el-Ğazî, *el-Kevâkib*, 3/72; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 8/451; Ali Paşa el-Mübârek, *el-Hıtatü't-Tevfikiyye*, 12/335-337; Çavuşoğlu, “Şîrbînî, Hatîb”, 39/189-191.

²⁶ Şa'rânî, *Tabakâtü's suğra*, 100; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 8/451/385; Ali Paşa el-Mübârek, *el-Hıtatü't-Tevfikiyye*, 12/335-337; ez-Zehebî, *et-Tefsîr-ve'l-Mufessirûn*, 1/338.

Şirbînî, özellikle hac yolculuğunda ve Mekke’de kaldığı dönemde sürekli olarak nafile oruç tutardı.²⁷

Şirbînî’nin bir diğer önemli özelliği ise dünya işlerine fazla meyletmemesiydi. Mümkün olduğunca dünya işleriyle çok az meşgul olur, zamanının büyük bir kısmını ibadet, tedris (ders verme) ve halkı irşâd ile geçirirdi.²⁸ Yakın dostu Abdülvehhâb eş-Şa’rânî’nin ifadesine göre, Şirbînî, yönetici ve kadılardan daima uzak durur ve resmi görevlere talip olmazdı.²⁹

Abdülvehhâb eş-Şa’rânî Tabakâtü’s suğrâ eserinde Şirbînî’yi şöyle anlatır:

*“O, âlim, salih, zahit ve gece gündüz demeden her daim Allah’a yönelen kardeşim Şemseddîn eş-Şirbînî’dir. Kırk yıl boyunca onunla arkadaşlık ettim, hiçbir zaman dine kusur getirecek bir davranışı onda görmedim. Akranları arasında ondan daha fazla dine bağlı birine rastlamadım. Dünyadan tamamıyla kendisini soyutlamıştı. Her daim ya ilim ile iştigal eder ya namaz kılar ya da Kur’an okurdu. Bunların dışında ise susup kıyametin dehşeti hakkında tefekküre dalarlardı. Geceleri teheccüd kılar gündüzleri ise daima oruç tutardı. Onunla birlikte olduğum sürece hiçbir arkadaşı hakkında kötü söz söylemez ve ilme, mala ve makama erişen hiçbir arkadaşını da kıskanmazdı. Ramazan ayında ondan çok itikâfa giren birini görmezdim. Onun şöyle bir âdeti vardı: Ramazan’ın başından itibaren itikâf için Câmiu’l-Ezher’e girer, bayram namazı kılınmadan da camiden ayrılmazdı. Oğlu Abdurrahman bana şöyle derdi: Ramazan’da iftarını bir iki lokma yemek ve biraz su içerek açardı. Onunla iki kez hacca gittim çok yorulmadıkça devesine binmezdi. Tüm Mısır halkı onun zahit, takva ehli, âlim, abid ve amil biri olduğuna ittifak ederdi.”*³⁰

5. İtikâdî Görüşü

Şirbînî, fıkıhta Şâfiî, itikatta ise Ebü’l-Hasan el-Eş’arî’ye (v. 324/935-36) nispet edilen Eş’ariyye ekolüne bağlıydı.³¹ Şirbînî, Eş’arî hakkında şöyle demiştir. *“Ehlisünnet itikadında onun, imam ve herkesten daha önde olduğuna inanıyoruz.”*

²⁷ Şa’rânî, *Tabakâtü’s suğrâ*, 100; el-Ğazzî, *Kevâkib*, 3/72-73; İbnü’l-İmâd, *Şezerât*, 451/385; Ali Paşa el-Mübârek, *el-Hitatü’t-Tevfikiyye*, 12/335-337.

²⁸ Şa’rânî, *Tabakâtü’s suğrâ*, 100; el-Ğazzî, *el-Kevâkib*, 3/72; İbnü’l-İmâd, *Şezerât*, 8/451/385; Ali Paşa el-Mübârek, *el-Hitatü’t-Tevfikiyye*, 12/335-337; ez-Zehebi, *et-Tefsir-ve’l-Mufessirün*, 1/338.

²⁹ Şa’rânî, *Tabakâtü’s suğrâ*, 100; Ali Paşa el-Mübârek, *el-Hitatü’t-Tevfikiyye*, 12/335-337; Çavuşoğlu, “Şirbînî Hatîp”, 39/189.

³⁰ Şa’rânî, *Tabakâtü’s suğrâ*, 100; Ali Paşa el-Mübârek, *el-Hitatü’t-Tevfikiyye*, 12/335-337.

³¹ Şirbînî, *Bedrü’t-tâli*, 1/31.

Ezher Üniversitesi, Şîî Fâtımî düşüncesinden arındığı andan itibaren Şîrbînî, Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat bayrağını eline almış ve yükselere taşımıştır. Onun döneminden sonra Ezher, sünî bir eğitim merkezi haline dönüşmüştür.³²

6. Tasavvufî Görüşü

Şîrbînî'nin tasavvuf³³ ehli olup olmadığı ya da şeyh veya mürşid-i kâmil olarak tanımlanan tasavvuf ehlinde birine intisap edip etmediğine dair elimizdeki kaynaklarda bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Ancak kaynaklarda Şîrbînî'nin tasavvuf hakkındaki bazı sözlerine ve görüşlerine rastlamaktayız.

Tâcüddîn es-Sübkî *Cem'u'l-cevâmi'* eserinde "وان طريق الشيخ الجنيد وصحبه طريق " (büyük mutasavvıf) Cüneyd (el-Bağdadî) ve ashabının (arkadaşlarının) yolu dosdoğru bir yoldur" demiştir. Eserin şerhinde Hatîb eş-Şîrbînî bu cümleyi tahlil ederken "çünkü (bu yol) sapkınlıklardan arınmak, kendini (Allah'a) teslim etmek ve nefisini temize çıkarmaktır" demiştir.³⁴ Bir başka yerde ise şöyle demiştir. "Allah'a giden yol, Resulullah'ın izinden yürüyen insanların dışındaki kişilere engellenmiştir."³⁵

Şurası bir gerçektir ki, gerçek tasavvufun ilk şartı, İslam şeriatına eksiksiz bir şekilde uymaktır. Şeriata uygun hareket etmeyen bir kişinin tasavvuf ehli olması mümkün değildir. Bu bağlamda, tasavvufun önde gelen isimlerinden olan Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin sözlerinden çıkardığımız sonuç, Şîrbînî'nin tasavvufun özüne nüfuz etmiş gerçek bir mutasavvıf ve İslam ahlakını tam manasıyla uygulayan bir sûfî olduğudur.

³² Şîrbînî, *Bedrî't-tâli'*, 1/31.

³³ Tasavvuf ve sûfî sözcüklerinin hangi kökten geldiği hakkında ihtilâf vardır. Sûfî kelimesinin kökü olarak en çok kabul gören sözcük, "yün" anlamına gelen Arapça "sûf" kelimesidir. Klâsik tasavvuf yazarlarının ilklerinden olan Ebû Nasr Serrâc (v. 378/988), "peygamberlerin, evliyâ ve esfiyânın yolu" dediği sûf giyme âdetinden hareketle sûfî kelimesini bu kökten sayar. Bkz. H. Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 32.

³⁴ Şîrbînî, *Bedrî't-tâli'*, 510.

³⁵ Şîrbînî, *Bedrî't-tâli'*, 2/510.

7. Vefatı

Hatîb eş-Şîrbînî, 2 Şaban 977 (10 Ocak 1570) tarihinde perşembe günü ikinci namazından sonra Kahire'de vefat etmiştir. Kabri Karâfetülmücâvirîn'dedir.³⁶ Bazı kaynaklarda müellifin vefat tarihindeki miladi tarih 1569 olarak kaydedilmiştir.³⁷

B. İLMÎ KİŞİLİĞİ

1. Tahsil Hayatı

Öncelikle belirtmek gerekir ki, Şîrbînî, Şâfiî mezhebine mensup olup, müfessir, fakih, edip ve nahivci bir âlimdir.³⁸ İlim tahsilindeki serüvenine gelince, Şîrbînî'nin ne zaman ilim tahsiline başladığı, hangi yıl Kur'an-ı Kerim'i ezberlediği ve Ezher âlimlerinden ders almak için Kahire'ye hangi tarihte gittiğiyle ilgili olarak kaynaklarda net bir bilgiye rastlanmamıştır. Ancak, Şîrbînî'de temel eğitimini aldıktan sonra Kahire'ye gittiği tahmin edilmektedir.³⁹ Bazı kaynaklarda ise, Şîrbînî'nin 926/1520 yılından önce ilim tahsili için Kahire'ye gittiği bilgisi yer almaktadır.⁴⁰

Özellikle fıkıh, Arap dili ve tefsir alanlarında kendini iyi yetiştiren Şîrbînî fıkıhta daha çok Şehâbeddin er-Remlî'den yararlanmışır.⁴¹ Kendisinde tedris ve fetva ehliyetini gören tüm hocaları kendisine bu konularda icazet vermişlerdir. Şîrbînî de hocaları henüz hayatta iken ders ve fetva vermeğe başlamıştır.⁴² 959 (1552) ve 961 (1553-54) yıllarının başlarında Medine'ye giden Şîrbînî muhtemelen her ikisinde de yıl boyunca orada kalmış ve hac görevi sonrası Kahire'ye dönmüştür. 962'de (1555) Bîmâristânü'l-Mansûrî Külliyesi'nde (el-Mâristânü'l-kebîr el-Mansûrî) tefsir hocalığına tayin edilmiştir.⁴³

Ömer Nasuhi Bilmen, Şîrbînî hakkında şöyle demiştir: “Şîrbînî, ilim tahsiline ilk önce memleketi Kahire'de başlamıştır, bilgi ve görgüsünü artırmak maksadıyla sonraları Mekke ve Medine'ye seyahatlerde bulunmuştur. Bilahare hicri 961 senesinde

³⁶ el-Ğazzi, *el-Kevakib*, 3/72; İbnü'l-İmad, *Şezerât*, 8/451/385; Kehhale, *Mu'cemü'l- Müellifîn*, 8/269, No: 11764; Çavuşoğlu, “Şîrbînî, Hatîb”, 39/189-191; Brockelmann, *G.A.L.*, 2/320; İsmail Paşa, *İzâhu'ul-Meknûn*, 2/161, 587, 685; ez-Zehabi, *et-Tefsir-ve'l-Mufessirûn*, 1/338; Demirci, “*el-Hatîb eş-Şîrbînî ve Tefsiri*”, 386.

³⁷ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 1/19.

³⁸ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul, 1974), 2/646.

³⁹ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 1/19.

⁴⁰ Çavuşoğlu, “Şîrbînî, Hatîb”, 39/189-191.

⁴¹ Çavuşoğlu, “Şîrbînî, Hatîb”, 39/189-191.

⁴² İbnü'l-İmad, *Şezerât*, 8/451/385; Kehhale, *Mu'cemü'l- Müellifîn*, 8/269; ez-Zehabi, *et-Tefsir-ve'l-Mufessirûn*, 1/338; Çavuşoğlu, “Şîrbînî, Hatîb”, 39/189-191.

⁴³ Çavuşoğlu, “Şîrbînî, Hatîb”, 39/189-191.

Kahire'ye dönen Şirbînî, hac için yaptığı seyahatler hariç kalan ömrünü burada geçirmiştir."⁴⁴

Şirbînî, hayatının büyük bir kısmını ilim öğrenmeye ve eser yazmaya adanmıştır. Yazdığı eserler, henüz hayattayken medreselerde ders kitabı olarak okutulmaya başlanmıştır.⁴⁵

2. Hocaları

Şirbînî, Ezher'de özellikle fıkıh, tefsir ve Arap dili alanlarında kendini iyi yetiştirmiştir. Ayrıca kelam, kıraat ve lügat sahalarında da derinleşmiştir. Fıkıh alanında en çok Remlî'den istifade etmiştir.⁴⁶ Bu süreçte Ezher'in önemli âlimlerinden ders almıştır. Kaynaklarda, Şirbînî'nin hocalarından on kişiyi tespit edebilmiş bulunmaktayız. Şirbînî'nin kaynaklarda adı geçen hocaları şunlardır:

1. Şeyhülislam Zekeriyâ el-Ensârî (v. 926/1520).⁴⁷
2. Şihabuddin er-Remlî (v. 957/1550).⁴⁸
3. Şihabuddin Ahmed Amîre el-Burullusî (v. 957/1550).⁴⁹
4. Şeyh Nasîrüddin et-Tabelâvî (v. 966/1559).⁵⁰
5. Bedruddin Muhammed el-Meşhedî (v. 962/1555).⁵¹
6. Nâsîrüddin Muhammed el-Lekkânî (v. 958/1551).⁵²
7. Cemâleddîn es-Sâfî (v. ?).⁵³
8. Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman en-Nüseylî el-Kürdî (v. ?).⁵⁴
9. en-Nûr et-Tahvânî (v. ?).⁵⁵

⁴⁴ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/647.

⁴⁵ Sofuoğlu, *Tefsire Giriş*, 326.

⁴⁶ Çavuşoğlu, "Şirbînî, Hatîb", 39/189-191.

⁴⁷ Çavuşoğlu, "Şirbînî, Hatîb", 39/189-191.

⁴⁸ Şa'rânî, *Tabakâtü's suğrâ*, 101; el-Ğazzi, *el-Kevakib*, 3/72; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 8/451/385;

Çavuşoğlu, "Şirbînî, Hatîb", 39/189-191.

⁴⁹ el-Ğazzi, *el-Kevakib*, 3/72; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 8/451/385; Çavuşoğlu, "Şirbînî, Hatîb", 39/189-191.

⁵⁰ Şa'rânî, *Tabakâtü's suğrâ*, 101; el-Ğazzi, *el-Kevakib*, 3/72; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 8/451/385;

Çavuşoğlu, "Şirbînî, Hatîb", 39/189-191.

⁵¹ el-Ğazzi, *el-Kevakib*, 3/72; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 8/451/385; Çavuşoğlu, "Şirbînî, Hatîb", 39/189-191.

⁵² Şa'rânî, *Tabakâtü's suğrâ*, 101; Çavuşoğlu, "Şirbînî, Hatîb", 39/189-191.

⁵³ Şa'rânî, *Tabakâtü's suğrâ*, 101; Çavuşoğlu, "Şirbînî, Hatîb", 39/189-191.

⁵⁴ el-Ğazzi, *el-Kevakib*, 3/72; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 8/451; Çavuşoğlu, "Şirbînî, Hatîb", 39/189-191.

⁵⁵ el-Ğazzi, *el-Kevakib*, 3/72; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 8/451/385.

10. Nûreddîn el-Mahallî (v. ?).⁵⁶

1. Şeyhül İslam Zekeriyyâ el-Ensârî (v. 926/1520)

Zekeriyyâ el-Ensârî'nin tam ismi Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî eş-Şâfiî'dir.⁵⁷ Kendisi Mısır'ın son dönem en önemli Şâfiî âlimlerindendir.⁵⁸ Doğum tarihi ile ilgili farklı rivayetler mevcuttur. İbn İyâs (ö. 930/1524) ve talebesi İbnü'l-Hımsî'nin (ö. 934/1527) kaydettiğine göre Zekeriyyâ el-Ensârî 824 (1421) yılında, Mısır'ın doğusunda Bilbîs ve Abbâsiye şehirleri arasındaki Süneyke beldesinde dünyaya gelmiştir.⁵⁹ İlk eğitimini Süneyke'de aldı, Kur'an'ı Kerimi ezberledi. Babasının ölümü üzerine annesi tarafından ilim tahsili için Kahire'ye gönderildi (841/1437). Ezher'de dönemin önde gelen ilim adamlarından ilim tahsil etti ve muhtelif ilim dallarına ait birçok temel metni ezberledi. Aralarında ünlü hadis âlimi ve hâfızı olan İbn Hacer el-Askalânî (v. 852/1449), Şemsüddin Muhammed b. Ali el-Kâyâtî (v. 850/1446), Sâlih b. Ömer el-Bulkinî (v. 868/1464), Kemâleddin İbnü'l-Hümâm (v. 861/1457) ve Celâleddin el-Mahallî (v. 864/1459) gibi âlimlerin de bulunduğu yaklaşık 150'yi aşkın âlimden dört mezhep fikhı, Arap dili ve edebiyatı, astronomi, cebir, tıp, hesap ve hat gibi ilimleri tahsil etti. Cenabı Hak kendisine ilimle geçen 100 yılı aşkın bir ömür verdi, öyleki talebeleri ve talebelerinin talebeleri arasında bazılarının şeyhü'l-İslâmlık makamına geldiklerine şahitlik etti.⁶⁰ İbn Hacer el-Heytemî (v. 974/1567), Hatîb eş-Şirbînî (v. 977/1570), Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (v. 973/1565), Bedreddin el-Gazzî (v. 984/1577) ve Şehâbeddin Ahmed er-Remlî (v. 957/1550) gibi âlimler kendisinden ders aldı.⁶¹

Kaynaklarda "el-hâfız, el-imâm ve şeyhü'l-İslâm" gibi lakaplarla anılan Zekeriyyâ el-Ensârî, hemen hemen bütün ilim dallarında uzmandı.⁶² Şirbînî ise kendisine "Şeyhunâ" diye hitap etmektedir.⁶³ Sultan Kayıtbay'ın kendisine teklif ettiği Şâfiî kadılıkudâtlığı görevini birçok kez geri çevirdi. En nihayetinde ileri sürdüğü

⁵⁶ el-Ğazzî, *el-Kevakib*, 3/72; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 8/451/385; Çavuşoğlu, "Şirbînî, Hatîb", 39/189-191.

⁵⁷ Kallek-Özel, "Zekeriyyâ el-Ensârî", 44/212-205.

⁵⁸ Şa'rânî, *Tabakâtü's suğrâ*, 32.

⁵⁹ İbn İyâs, Ebü'l-Berekât Zeynüddîn (Şehâbüddîn) Muhammed b. Şehâbiddîn Ahmed b. İyâs (Ayâs) el-Hanefî, *Bedâ'i'ü'z-zühûr* (1-5) (Kahire: 1960-1975), 5/370; Şehâbeddin İbnü'l-Hımsî, *Havâdissü'z-zamân*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: 1419/1999), 3/33; Kallek-Özel, "Zekeriyyâ el-Ensârî", 44/212-215; Narin, İsmail, *Zekeriyyâ el-Ensârî ve Menhecü't-Tullâb*, (Ankara: İlahiyat Yay. 2021), 53.

⁶⁰ Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 1/20.

⁶¹ Kallek-Özel, "Zekeriyyâ el-Ensârî", 44/212-215.

⁶² Kallek-Özel, "Zekeriyyâ el-Ensârî", 44/212-215.

⁶³ Çavuşoğlu, "Şirbînî, Hatîb", 39/189-191.

şartlar sultan tarafından kabul edilince 6 Receb 886 (31 Ağustos 1481) tarihinde bu görevi üstlendi.⁶⁴ Kadıkudâtîğe kadar yükselen Zekerîyya el-Ensârî Kâhire’de 926/1519 yılında vefat etti. Cenaze namazını Osmanlılar’ın ilk Mısır beylerbeyi olan Hayır Bey kıldırdı ve Karâfe Mezarlığı’nda İmam Şafî (v. 204/820)’nin kabrinin yakınına defnedildi.⁶⁵ Gazzî, Zekerîyyâ el-Ensârî’nin 3 Zilkade 926 (15 Ekim 1520) çarşamba günü vefat ettiğini ve perşembe günü defnedildiğini yazsa da çarşamba günü 3 Zilkade’ye değil 3 Zilhicce’ye denk gelmektedir. Şa’rânî 926 Zilhiccesinde,⁶⁶ bir diğer talebesi olan Şemmâ el-Halebî ise 4 Zilhicce 926’da (15 Kasım 1520) vefat ettiğini söylemiştir.⁶⁷

Eserleri konusuna gelince; Âlimler, aklî ve naklî ilimlerin birçok dalında eser telif eden Zekerîyyâ el-Ensârî’yi IX. (XV.) yüzyılın müceddidi olarak nitelemişlerdir. Günümüze ulaşan elliye aşkın eseri mevcuttur.⁶⁸

2. Nûreddîn el-Mahallî (v. 930/1523)

Şîrbînî’nin hocalarından biri de Nûreddîn el-Mahallî’dir. Şa’rânî, et-Tabakâtü’s-suğrâ eserinde Tam adını Âlim ve Allame olan Nûreddîn el-Mahallî eş-Şafîî olarak kaydetmiştir. Kendisi şimdiki adıyla el-Mahalletü'l-Kübra⁶⁹ isimli şehirde ikamet etmekteydi. Mısır’ın birçok âliminden ders aldıktan sonra Mahalletü'l-Kübra şehrinde yıllarca ders verip fetva verdi. Ayrıca vaaz ederek insanları irşâd etti. Şafîî fihkına ait birçok esere şerh yazıp talebelerin istifadesine sundu. Allah’a olan teslimiyeti tamdı. Herkes uyurken o teheccüd ve zikir ile meşguldü ve kendisine has virtleri vardı. Küçüklüğünden beri edep, hayâ ve güzel ahlak sahibiydi. Gereksiz işlerle asla uğraşmazdı. İnsanlar ona sırt çevirince o bundan haz alırdı ki bu, onun ne kadar ihlaslı biri olduğuna işaretti. 932 yılında vefat etmiş ve Mahalletü'l-Kübra kabristanında defin edilmiştir.⁷⁰

⁶⁴ İbn İyâs, *Bedâ’i’u’z-zühûr*, 3/184, 448.

⁶⁵ Şa’rânî, *Tabakâtü’s suğra*, 38; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 8/176; Kallek-Özel, “Zekerîyyâ el-Ensârî”, 44/212-215.

⁶⁶ Şa’rânî, *Tabakâtü’s suğra*, 39.

⁶⁷ Kallek-Özel, “fEnsârî”, 44/212-215; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 8/176; Şa’rânî, *Tabakâtü’s suğra*, 39.

⁶⁸ Kallek-Özel, “Zekerîyyâ el-Ensârî”, 44/ 212-215.

⁶⁹ Mahalletü'l-Kübra: Mısır’da, el-Garbiya ilinin doğu kesiminde kent. Aşağı Mısır’da, Nil Deltası’nın ortasında, Nil Nehrinin kolu olan Dimyat’ın hemen batısında yer alır. Mısır’daki birçok yerleşmenin adının başında mahalle sözcüğü yer aldığından, eski Arap yazarlarının mahalle adıyla andıkları kentleri birbirinden ayırmak güçtür. Bu nedenle kentin tarihine ilişkin bilgiler kesinlik taşımaz. Ama kentin 10. yüzyıldan sonra önemli bir ticaret merkezi olduğu anlaşılmaktadır. <https://www.turkcebilgi.com/mahalletu-l-kubra> (Erişim 19 Aralık 2022).

⁷⁰ Şa’rânî, *Tabakâtü’s-suğrâ*, 115.

3. Bedruddin Muhammed el-Meşhedî (v. 932/1525)

Tam adı Bedruddin Muhammed b. Ebî Bekîr el-Meşhedî el-Mısırî eş-Şafîî'dir. 862/1457 yılında doğdu. Kendisi muhaddis, fakih ve mutasavvıf biriydi. Allame diye nitelendirilen Meşhedî çok âlim ve abid biriydi. Sürekli geceleri kaim, gündüzleri ise saim idi. İyi ahlâk ve verâ sahibiydi. Yalnız kalmayı tercih ederdi. Kapısına ilim ve bilgi için biri gelince kapısını açar yoksa hep kapalı tutardı. İnsanlardan uzlet eder, ibadetle meşgul olurdu. Abdulvahap Şa'rânî, kendisi hakkında şunları kaydeder. Bir keresinde kendisine şöyle bir soru sordum. “*Bu kadar tek kalmaya nasıl tahammül edebiliyorsunuz?*” O da şöyle cevap verdi. “*Allah ile hemhal olan biri hiç yalnız olur mu?*”⁷¹

Muhammed el-Meşhedî 7 Zilkade 932/1525 tarihinde vefat etmiş. Bilindiği kadarıyla kendisi İbn Hallikân (v. 681/1282)'ın neslinden hayatta kalan son kişiydi.⁷²

4. Şihabuddin Ahmed er-Remlî (v. 957/1550)

Şehâbeddin er-Remlî Zekerıyyâ el-Ensârî'nin talebesi ve Şafîî bir âlimdir. Tam adı, Ebü'l-Abbâs Şihabuddin Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî'dir.⁷³ Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, hocası Remlî'nin biyografisini verirken kendisinin âlim, zahit muttaki ve mutasavvıf olduğunu söyleyip kendisinden övgüyle bahseder. Ayrıca Kahire'deki Şâfiî ulemasının neredeyse tamamı ya ondan ya da onun talebelerinden ders aldığını, hocaları varken bile onun görüşlerine uyulduğunu belirtir.⁷⁴ Remlî'nin hocası olan Zekerıyyâ el-Ensârî, fetva ve tedrisatta kendisine icazet vermiş, hayatında ve sonrasında kitaplarını incelemiş, tashih etmesi için de kendisine izin vermiştir. Böyle bir izni Remlî'den başka hiç kimseye vermemiştir.⁷⁵ Şihabuddin Ahmed er-Remlî, Ezher Camii ve Nâsırıyye Medresesi'nde ders vermiştir. Vefatından sonra eğitim ve öğretim halkasına kendisinin yerine oğlu Şemseddin er-Remlî oturmuştur. Birçok talebe yetiştiren Remlî'nin en meşhur öğrencileri arasında Minhac şarihlerinden oğlu Şemseddin Muhammed er-Remlî (v. 1004/1596), İbn Hacer

⁷¹ Şa'rânî, *Tabakâtü's-suğrâ*, 54-55; el-Ğazzi, *el-Kevakib*, 1/27; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 8/229-230.

⁷² el-Ğazzi, *el-Kevakib*, 1/27

⁷³ Şa'rânî, *Tabakâtü's-suğrâ*, 59; el-Ğazzi, *el-Kevakib*, 2/120. no: 906; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 8/371; Ziriklî Hayrüddin, *el-A'lâm*, 1/120; Ahmet Özel, "Remlî, Şehâbeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/565-566.

⁷⁴ Şa'rânî, *Tabakâtü's-suğrâ*, 59; el-Ğazzi, *el-Kevakib*, 2/120. no: 906; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 8/371; Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/120; Özel, "Remlî, Şehâbeddin", 34/565-566.

⁷⁵ Şa'rânî, *Tabakâtü's-suğrâ*, 59; el-Ğazzi, *el-Kevakib*, 2/120; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 8/371; Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/120; Özel, "Remlî, Şehâbeddin", 34/565-566;

el-Heytemî (v. 974/1567) ve Hatîb eş-Şîrbînî (v. 977/1570), -bu üçü Nevevi'nin Minhac'ını şerh etmişler- ile Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (v. 973/1565) ve Şemseddin el-Alkamî (v. 969/1561-62) gibi âlimler bulunmaktadır.⁷⁶ Remlî oldukça mütevazı olup kendi has işlerini kendisi görür, çarşıdan bir şey lazım olunca kimseye aldırılmazdı.⁷⁷ Birçok alanda eser yazan Remlî'nin fetvaları meşhurdur. Şîrbînî, eserlerinde “şeyhî” ifadesi ile hocası olan Remlî'yi kasteder.⁷⁸

Şihabuddin er-Remlî 957 (17 Haziran 1550) yılında Kahire'de vefat etti.⁷⁹ Namazı cuma günü Ezher'de kılındı. Şa'rânî, Şihabuddin er-Remlî'nin cenaze namazı hakkında şöyle der: “*Ben ömrümde böyle bir kalabalık görmedim. Cami dolup taşı insanların bir kısmı caminin dışında namaz kıldı.*”⁸⁰ Kabri Meydânülkutn'da kendi adıyla anılan Câmiu'r-Remlî'nin içindedir.⁸¹

5. Şihabuddin Ahmed Amîre el-Burullusî (v. 957/1550)

Şîrbînî'nin hocalarından biri de Amîre⁸² ya da Umeyra⁸³ lâkaplı, Şihabuddin Ahmed el-Burullusî⁸⁴, dir.⁸⁵ Kendisi vakar ve verâ sahibi olup zâhid ve güzel ahlâkıyla bilinen bir Şafiî âlimidir. İsabetli fetvaları olan Burullusî, felç hastalığına müptela oluncaya kadar ömrünü tedris ile geçirmiştir. Yakalandığı bu hastalıktan bir yıl sonra vefat etmiştir.⁸⁶ Tabakat kaynaklarında vefat tarihiyle ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.⁸⁷ Ancak Hayreddin Ziriklî vefat tarihini 957/1550 olarak kaydetmektedir.⁸⁸

⁷⁶ el-Ğazzi, el-Kevakib, 2/120; Özel, “Remlî, Şehâbeddin”, 34/565-566.

⁷⁷ Şa'rânî, Tabakâtu's suğra, 59; el-Ğazzi, el-Kevakib, 2/120.

⁷⁸ Çavuşoğlu, “Şîrbînî, Hatîb”, 39/189-191.

⁷⁹ Şa'rânî, Tabakâtu's suğra, 60; el-Ğazzi, el-Kevakib, 2/120.

⁸⁰ Şa'rânî, Tabakâtu's suğra, 60; el-Ğazzi, el-Kevakib, 2/120.

⁸¹ el-Ğazzi, el-Kevakib, 2/120; Ali Paşa el-Mübârek, el-Hutatü't-Tevfikiyye, 4/246; Ziriklî, el-A'lâm, 1/120; Özel, “Remlî, Şehâbeddin”, 34/565-566.

⁸² Ziriklî, el-A'lâm, 1/103.

⁸³ Çavuşoğlu, “Şîrbînî, Hatîb”, 39/189-191.

⁸⁴ Bazı kaynaklarda “el-Birlisî” şeklinde yazılmıştır. Kocabaş, “Hatib Eş-Şîrbînî ve Muğni'l-Muhtac Adli Kitabındaki Metodu”, 369.

⁸⁵ Şa'rânî, Tabakâtu's suğra, 65; el-Ğazzi, el-Kevâkib, 2/120; İbnü'l-İmâd, Şezerât, 8/370; Ziriklî, el-A'lâm, 1/103; Çavuşoğlu, “Şîrbînî, Hatîb”, 39/189-191.

⁸⁶ Şa'rânî, Tabakâtu's suğra, 65; Ğazzi, el-Kevâkib, 2/120; İbnü'l-İmâd, Şezerât, 8/370; Serkis, 1386; Ziriklî, el-A'lâm, 1/103.

⁸⁷ Şa'rânî, Tabakâtu's suğra, 65; Ğazzi, el-Kevâkib, 2/120; İbnü'l-İmâd, Şezerât, 8/370..

⁸⁸ Ziriklî, el-A'lâm, 1/103.

6. Nâsîrüddin Muhammed el-Lekkânî (v. 958/1551)

Tam adı Ebu Abdillâh Nasîrüddîn Muhammed el-Lekkânî'dir. Maliki mezhebine mensup olup fıkıh usulü ve fetva alanında dönemin önde gelen alimleri arasında sayılmaktadır. Kardeşi Şemseddin el-Lekkânî'den sonra ilmi riyaset kendisine geçmişti. Fetva hususunda Mağrib, Tekrur, Yemen, Hicaz, Şam ve Rum bölgelerinden kendisine sorular gelirdi böylece ilminden çok kişi istifade etmiştir. 958/1551 yılında vefat etmiştir.⁸⁹

7. Şeyh Nasîrüddin et-Tabelâvî (v. 966/1559)

Tam adı Nasîrüddin Muhammed b. Sâlim et-Tabelâvî eş-Şâfiî'dir. 866 yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Mısır'ın önde gelen âlimlerinden biridir. Zekerîyyâ el-Ensârî, Süyûtî (v. 911/1505) ve dönemin önemli hafızlarından el-Fahr b. Osman ed-Deylemî (v. ?) gibi büyük âlimlerden icazet almıştır. Tefsir, kıraât, fıkıh, nahiv, hadis, usul, meânî, beyan, tıp, hisab, mantık, kelâm ve tasavvuf dallarında derinleşmiştir. Mısır'ın en büyük eğitim merkezlerinden olan Haşabiyye Medresesi'nde ders vermiştir. Şa'rânî, *Tabakâtü's-suğrâ* adlı eserinde kendisi hakkında şunları kaydetmiştir. *“Çağdaşları arasında kendisinden daha mütedeyyin birine rastlamadım. Sürekli olarak ya Kur'an okur ya namaz kılar ya da ilim ile iştigal ederdi. Her daim rüyasında Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'i görmekle namlanmıştı. Bundan ötürü aşırı bir ziyaretçisi vardı.”* 966/1559 yılında Mısır'da vefat etmiş ve İmam Şâfiî'nin kabrinin yakınına defnedilmiştir.⁹⁰

8. Cemâleddîn es-Sâfi eş-Şâfiî (v. ?)

Tam adı Cemâleddîn Abdullah es-Sâfi eş-Şâfiî'dir. Ezher Üniversitesi'nde hem müftü hem de müderris idi. Vefat edinceye kadar bu görevlerini devam ettirmiştir. Zekerîyyâ el-Ensârî'nin en önde gelen öğrencilerinden olup birçok talebeyi mezun etmiştir. İlmi çalışmalar yanında irşâd faaliyetlerinde de bulunmuştur. Bu yöndeki faaliyetlerinden rahatsız olan dönemin yetkilileri tarafından hapis cezasına çarptırılmıştır.⁹¹ Kaynaklarda vefat tarihi hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

⁸⁹ Şa'rânî, *Tabakâtü's-suğrâ*, 73-74.

⁹⁰ el-Ğazzî, *el-Kevâkib*, 2/32; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 8/410.

⁹¹ Şa'rânî, *Tabakâtü's-suğrâ*, 50.

9. Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman en-Nüşeylî el-Kürdî (v. ?)

Şirbînî'nin hocalarından biri de Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman b. Halîl en-Neşlî/en-Nüşeylî'dir.⁹² Ancak kaynaklarda kendisi hakkında bir malumata rastlanmamıştır.

10. en-Nûr/Nureddin et-Tahvânî (v. ?)

Şirbînî'nin hocalarından biri de en-Nûr et-Tahvânî'dir.⁹³ Yapılan araştırmalar sonucunda kendisi hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

3. Öğrencileri

Biyografi eserleri incelendiğinde, birçok kişinin Şirbînî'den istifade ettiği ve kendisinden çok sayıda talebenin ders aldığı görülmektedir.⁹⁴ Ancak, bu kaynaklar Şirbînî'nin hocalarını zikrederken, öğrencilerine dair bilgilere yer vermemişlerdir. Diğer kaynaklardan tespit edebildiğimiz kadarıyla öğrencilerinden bazıları şunlardır:⁹⁵

1. Ahmed b. Kasım el-Abbâdî el-Kahirî (v. 994/1586)

Tam adı Şihabuddin Ahmed b. Kasım es-Sabbâğ el-Abbâdî'dir. Arap dili, Belağat, Tefsir ve Kelam ilimlerinde uzman bir âlimdi. Şeyh Nâsirüddin el-Lekkânî, Amîre lakaplı Muhakkik Allame Şihabuddin Ahmed el-Burullusî ve Allame Kutbüddin Îsâ es-Safevî gibi âlimlerden ilim tahsil etmiştir. Büceyremî, "el-İkna" üzerine yazmış olduğu haşiyesinde Ahmed b. Kasım el-Abbâdî'nin Hatip Şirbînî'den de ders aldığını yazmıştır. Başta Muhammed b. Dâvûd el-Makdisî başta olmak üzere birçok öğrenci yetiştirmiştir. Birçok eser kaleme alan el-Abbâdî'nin yazdığı eserlerin çoğunluğu Şâfiî fikhî ve Arap gramerine dair yazılan eserlere şerh niteliğindedir. 994/1586 yılında vefat etmiş ve Medine'de defnedilmiştir.⁹⁶

2. Alâaddin Ali el-Ğazzî el-Kâhirî (v. 1001/1593)

Alâaddin Ali el-Ğazzî, yaklaşık olarak 933/1526 yılında Gazze'de dünyaya gelmiştir. İlk ilim tahsilini memleketinde tamamladıktan sonra Mısır'a gitmiş ve

⁹² el-Ğazzî, *el-Kevakib*, 3/72; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 8/451/385; Çavuşoğlu, "Şirbînî, Hatîb", 39/189-191.

⁹³ el-Ğazzî, *el-Kevakib*, 3/72; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 8/451/385.

⁹⁴ Ğazzî, *el-Kevakib*, 3/72; Büceyremî, *Tuhfetü'l-Habîb*, 20.

⁹⁵ Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 1/24.

⁹⁶ el-Ğazzî, *el-Kevakib*, 3/111, no: 1369; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 8/505; Büceyremî, *Tuhfetü'l-Habîb*, 4/246; Ali Bardakoğlu, "Abbâdî, İbn Kasım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/265.

burada Nâsîrüddin Muhammed el-Lekkânî, Şihabuddin er-Remlî ve oğlu Şemseddîn Muhammed er-Remlî gibi devrin önde gelen âlimlerinden ders almıştır. Ayrıca, uzun bir süre Hatip Şirbînî'nin ders halkasında bulunarak ondan da istifade etmiştir. Alâaddin el-Ğazzî, yetenekli, araştırma kabiliyetine sahip, sabırlı, yumuşak üslubu ve etkileyici anlatımıyla tanınan bir âlimdir. Aynı zamanda, takva sahibi biri olarak da bilinir. Celâleddin el-Mahallî'nin (v. 864/1459) başladığı ve Celâleddin es-Süyûtî'nin (v. 911/1505) tamamladığı, "*Tefsîrû'l-Celâleyn*" adıyla meşhur Kur'ân-ı Kerîm tefsirine haşiye yazmıştır. 1001/1593 yılında vefat etmiştir.⁹⁷

3. Şemseddîn er-Remlî (v. 1004/1596).

Hatip Şirbînî'nin önde gelen talebelerinden biri de hocası Şihabuddin er-Remlî'nin oğlu, Şemseddîn Muhammed er-Remlî'dir. 30 Cemâziyelevvel 917 (25 Ağustos 1511) tarihinde Kahire'de dünyaya gelen Şemseddîn er-Remlî, "Remlî el-Kebîr" olarak anılan babası Şihabuddin er-Remlî'den Arap dili ve edebiyatı, fıkıh, hadis, tefsir, meânî ve beyân gibi çeşitli ilimleri tahsil etmiştir. Remlî'nin mutlak icihat derecesinde bir âlim olduğu iddia edilmekteydi. Babası Şihabuddin er-Remlî'nin vefatının ardından, Ezher Camii'nde müderrislik yapmaya başlamış ve başarılı bir tedris faaliyeti gerçekleştirmiştir. Ayrıca, Haşşâbiyye ve Şerîfiyye gibi medreselerde de ders vermiştir. Birçok eser kaleme alan Muhammed er-Remlî'nin en meşhur eserlerinden biri, Nevevî'nin "*Minhâcû't-Tâlibîn*"ine yaptığı "*Nihâyetü'l-Muhtâc*" adlı şerhtir. 13 Cemâziyelevvel 1004 (1596) tarihinde Kahire'de vefat etmiş ve Meydânülkutn'da Câmiu'r-Remlî'nin içerisinde defnedilmiştir.⁹⁸

4. Şemseddin Muhammed b. Dâvûd el-Kudsî (v. 1006/1598)

Tam adı Şemseddin Muhammed b. Selahaddin ed-Dâvûdî el-Kudsî ed-Dimeşkî eş-Şafîî olan bu zat, Şafîî mezhebinin önde gelen fakihlerinden biri olmasının yanı sıra, muhaddis, müftü, müderris, şair ve edip kimliğiyle de tanınmaktadır. 942/1535 yılında dünyaya gelmiştir. İlk tahsilini Kudüs'te, aralarında Muhammed b. Muhammed bin Ebi'l-Lütf el-Makdisî (v. 903/1498) gibi âlimlerin bulunduğu hocalardan almıştır. Daha sonra Mısır'a giderek Hatip Şirbînî ve Şemseddîn er-Remlî gibi önde gelen âlimlerden ders almış, ardından Şam'a geçerek burada da Ebü'l-Berekât Bedrüddîn

⁹⁷ Muhibbî, *Hulâsetü'l-eser*, 3/190, no: 772.

⁹⁸ Şa'rânî, *Tabakâtü's-suğrâ*, 103-104; Ali Paşa el-Mübârek, *el-Hitâtü't-Tevfikiyye*, 4/246; Özel, "Remlî, Şehâbeddin", 34/565-566.

Muhammed el-Gazzî (v. 984/1577) ve Abdülganî b. İsmâîl en-Nâblusî (v. 1143/1731) gibi fakih ve sûfî şahsiyetlerden ilim tahsil etmeye devam etmiştir. Muhammed el-Kudsî, fıkıh, hadis, meânî, beyan, edebiyat ve şiir alanlarında derin bilgi ve uzmanlığa sahip bir âlim olarak öne çıkmıştır. Hocası Bedrüddîn el-Gazzî'nin vefatından sonra, Emevi Camii'ndeki hadis dersi hocalığı görevine getirilmiştir. Muhammed el-Kudsî, 3 Şaban 1006/1598 tarihinde vefat etmiş ve Bâbüssağîr kabristanına defnedilmiştir.⁹⁹

5. Zeynüddin Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî (v. 1014/1605)

Abdurrahman b. Muhammed eş-Şîrbînî, Şîrbînî'nin oğlu olup Şafî mezhebinde derin ilmiyle tanınan bir âlimdir. Babasının yanında ilim ve terbiye aldıktan sonra, fıkıh ve diğer İslami ilimlerde mahirleşmiş ve büyük bir fakih olmuştur. Babasının yanısıra dönemin önde gelen âlimlerden istifade etmiştir. İlmindeki derinliği ve güvenilirliği kadar, zühdü ve takvasıyla öne çıkmıştır.¹⁰⁰ Abdurrahman b. Muhammed eş-Şîrbînî 1014/1605 yılının Sefer ayında vefat etmiştir.¹⁰¹

6. Numan b. Muhammed b. Muhammed el-Îcî el-Acemî el-Dimeşkî eş-Şafî (v. 1016/1607)

Numan b. Muhammed el-Îcî, tasavvufun büyüklerinden olup hem âlim hem de sûfî bir kişiydi. el-Îcî, cömertliğiyle tanınmıştır. Etrafındaki insanlar, ona karşı büyük bir güven ve itimat beslemişlerdir. 1016/1607 yılında vefat etmiştir.¹⁰²

7. Nu'mân el-Âclûnî el-Hebrâsî (v. 1019/1610)

Şîrbînî'nin talebelerinden biri de Allâme Fakih Nu'mân el-Âclûnî el-Hebrâsî'dir. İlim tahsili için Mısır'a gitmiş ve büyük âlimlerden ders almıştır. Ancak en çok istifade ettiği hocalardan biri Hatip Şîrbînî olmuştur. Şemseddîn er-Remlî'den de ilim tahsil eden Âclûnî, "Minhâc"ın şerhlerinden "Muğni'l-Muhtâc"ı ezberleyecek

⁹⁹ Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, IV/147, no: 1030.

¹⁰⁰ Necmeddin el-Gazzî, Abdurrahman eş-Şîrbînî ile 1002 yılı Muharrem ayında Medine'de buluştuklarını ve kaç kez hac yaptığını sorduğunu nakletmektedir. Abdurrahman Şîrbînî, 24 kez hac yaptığını söylemiş ve Necmeddin el-Gazzî, Şam âlimlerinin nadiren hacca gittiklerini belirterek, Mısır âlimlerinin daha çok hayra talip olduklarını ifade etmiştir. Bunun üzerine Abdurrahman Şîrbînî, Mısırlıların on dinara bir deve alarak rahat bir şekilde hacca gittiklerini, fakat Şamlıların hacca giderken türlü zorluklarla karşılaştıklarını, bu sebeple onların bir haclarının Mısırlıların on hacına bedel olduğunu söylemiştir. Bu cevap, Abdurrahman Şîrbînî'nin olaylara yaklaşımında ne kadar insafî ve hikmet sahibi biri olduğunu açık bir delildir. Bkz. Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, II/366, no: 576.

¹⁰¹ Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, II/366, no: 576.

¹⁰² Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, IV/441, no: 1225.

kadar Şafii fikhını iyi bilen bir âlimdir. Eserleri hakkında bilgi bulunmamaktadır. 1019/1610 yılında vefat etmiş ve Ahder'de defnedilmiştir.¹⁰³

8. Ali b. Yusuf b. Muhammed Ebû Hasan el-Kasrî el-Fasî (v. 1030/1621)

Ali b. Yusuf, Mağrib bölgesinin önde gelen Mâlikî âlimlerindendir. Babası başta olmak üzere pek çok âlimden ilim tahsil etmiştir. Kendisi de pek çok kişiye ilim öğretmiştir. Yetiştirdiği talebelerden biri de Mağrib'in önde gelen âlimlerinden Ebû Muhammed Abdülkadir b. Ali b. Yusuf el-Fihri el-Fâsî'dir (v. 1091/1680). Abdurrahman b. Abdülkadir, dedesi Ali b. Yusuf'un hayatını konu edinen müstakil bir eser kaleme almıştır. 1030/1621 yılında vefat etmiştir.¹⁰⁴

9. Zeynuddîn Abdurrahmân b. Yûsuf el-Buhûtî el-Hanbelî el-Mısırî (v. 1040/1630)

Abdurrahmân b. Yûsuf el-Buhûtî, Mısır'da doğmuş ve birçok ilim erbabından ilim tahsil etmiştir. Başta Kütüb-i Sitte olmak üzere pek çok hadis eserini öğrenmiş ve bu alanda derin bilgi sahibi olmuştur. Ayrıca dört mezhep fikhını öğrenmek için her bir mezhebin önde gelen âlimlerinden ders almıştır. Şafii fikhını tahsil etmek için Hatip eş-Şirbînî'nin ders halkasında bulunmuş ve böylece hem hadis hem de fıkıh alanlarında uzmanlaşmıştır. Öğrencileri arasında, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn (v. 1051/1641) ve Abdülbaki el-Hanbelî ed-Dımeşkî gibi tanınmış Hanbelî âlimler de yer almaktadır. Uzun ömürlü (muammerûn)¹⁰⁵ olduğu bilinen el-Buhûtî'nin vefat tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, 1040/1630 yılına kadar hayatta olduğu bilinmektedir.¹⁰⁶

10. en-Nûr/ Nûruddîn Ali ed-Tandetavî (v. ?)

Tam adı Şeyh Nûruddîn ed-Tandetavî eş-Şâfiî olan bu zat, dönemin önemli âlimlerinden Şeyh Nâsirüddîn el-Lekkânî ve diğer birçok âlimden ilim tahsil etmiştir. Fıkıh ilmini özellikle Şihabuddin er-Remlî'den öğrenmiştir. Tasavvuf yolunda ise Şeyh Muhammed Şenâvî ve Şeyh Ali el-Mersîfî'den tarikat dersleri alarak manevî

¹⁰³ Muhibbî, *Hulâsetü'l-eser*, 4/442, no: 1226.

¹⁰⁴ Muhibbî, *Hulâsetü'l-eser*, 3/189, no: 770.

¹⁰⁵ Muammer kelimesi "uzun ömürlü kişi" anlamında olup hadis ilminde uzun süre yaşayan muhaddisler için kullanılır. Seksen yaşını aşmış kişiler de zaman zaman muammerinden sayılmışsa da bu terim daha çok 100-120 yıl yaşayanları ifade eder. İbrahim Hatipoğlu, "Muammerûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/325-326.

¹⁰⁶ Muhibbî, *Hulâsetü'l-eser*, 2/393, no: 584.

terbiyesini tamamlamıştır. İlmi yeterliliğini gösteren fetva ve tadrîs icâzetlerini aldıktan sonra hocalarının sağılığında ders ve fetva vermeye başlamıştır. Abdulvahap eş-Şa'rânî, "Tabakâtü's-Suğrâ" adlı eserinde Şeyh Nûruddîn'i tanıtırken şu ifadeleri kullanmıştır: O, salih, âlim, zahid, kâmil ve ilimde derinleşmiş muhakkik bir kardeşimdir. 47 yıl boyunca onunla arkadaşlık ettim, kendisinde asla dine aykırı bir hareket görmedim. Ezher'de ilk arkadaşlığım onunla oldu. Vera' ve takva sahibi olan bu arkadaşım, hayatı boyunca ilim, amel ve irşâd ile meşgul olmuş, asla kimseye dalkavukluk etmemiştir. Sürekli olarak 'Emr bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-münker' yani iyiliği emredip kötülükten sakındırma görevini yerine getirmiştir. Şa'rânî, bahsedilen eserde şöyle bir kıssa anlatır. *"Bir gün rüyamda Resulullah Efendimiz (sav)'i gördüm. Yanı başında Nûruddîn eş-Şûnî, onun yanında da Nûruddîn ed-Tandetavî vardı. Şihabuddin el-Bülkînî ise bir cemaat ile birlikte Efendimiz (sav)'den uzak bir yerde oturmuşlardı. Cemaatten biri Nûruddîn ed-Tandetavî'yi kastederek şöyle sordu. 'Ya Resulallah! Bu şahıs diğerlerinden daha fazla salat-u selam çekmediği halde sana yakın oturmasının hikmeti nedir acaba? Efendimiz şöyle cevap verdi. 'Bana yakın olmasının nedeni nefsin terbiye edip çokça mütevazı olmasındandır.'"*¹⁰⁷

Şeyh Nûruddîn ed-Tandetavî'nin eserleri hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Ancak, hocası Hatip Şirbînî'nin fetvalarını bir kitapta topladığına dair bir rivayet Necmeddin el-Ğazzi tarafından aktarılmıştır. Vefat tarihine gelince, Abdulvahap eş-Şa'rânî, Şeyh Nûruddîn'i kendi muasırları arasında zikretmiş olmasına rağmen, vefat tarihiyle ilgili herhangi bir bilgi vermemiştir.¹⁰⁸

4. Eserleri

Hatip Şirbînî, çok yönlü bir âlim olup, Şeyhü'l-İslam Zekeriyâ el-Ensârî'nin metodunu takip etmiş ve onun gibi farklı ilim dallarında eserler kaleme almıştır. Takvası nedeniyle bir eser yazmaya başlamadan önce mutlaka istihare yapar, ondan sonra çalışmaya koyulurdu. Bu istiharelerinin bir kısmını Ravza-i Mutahhara'da gerçekleştirdiği rivayet edilmektedir.¹⁰⁹ Şirbînî'nin hayatını ve eserlerini incelediğimizde, genel olarak fıkıh, tefsir, kelam ve Arap dili ve edebiyatı alanlarında eserler verdiğini görmekteyiz. Bunun yanı sıra hadis, siyer, ahlâk ve vaaz konularına

¹⁰⁷ Şa'rânî, *Tabakâtü's-suğrâ*, 98-99.

¹⁰⁸ Şa'rânî, *Tabakâtü's-suğrâ*, 98-99; el-Ğazzi, *el-Kevakib*, 3/175, no: 1497.

¹⁰⁹ Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 1/32.

dair de çeşitli eserler kaleme almıştır. Biyografi ve tabakât eserleri incelendiğinde, Şirbînî'ye ait 27 eserin olduğu tespit edilmiştir. Bu eserler arasında hem matbu (basılmış) hem de yazma nüshalar bulunmaktadır. Öncelikle bu eserleri sıralayacak, ardından beş ayrı kategoride inceleyeceğiz.

Şirbînî'nin Tespit Edilen Eserleri Şunlardır:

1. *Şerhu 't-Tenbîh.*
2. *Muğni 'l-Muhtâc ilâ ma 'rifeti me 'ânî elfâzi 'l Minhâc.*
3. *el-Mevâhibu's-Seniyye fî Şerhi'l-Behceti'l-Verdiyye.*
4. *el-İknâ ' fî halli elfâzi Ebî Şücâ' (Şerhu Gâyeti'l-İhtisâr).*
5. *Menâsikü 'l-hac.*
6. *el-Bedrü 't-tâli fî halli elfâzi Cem 'i 'l-cevâmi '.*
7. *Fetâva 'r-Remlî.*
8. *Tezkiretu'l-Abidi bi Şerhi Mukaddimeti ez-Zahid.*
9. *es-Sirâcü 'l-münîr fî 'l-i 'âne 'alâ ma 'rifeti ba 'zı me 'ânî kelâmi rabbine 'l-hakîmi 'l-habîr.*
10. *Mes'eletun fî kavlihi teâla "Velel-âhiratu hayrun leke mine 'l-ûlâ".*
11. *el-Mukaddimetu fî 'l-keâm 'ale 'l-besmele ve 'l-hamdele.*
12. *Nûrû 's-seciyye fî halli elfâzi 'l-Âcurrûmiyye.*
13. *el-Fethu 'r-rabbânî fî halli elfâzi Tasrîfî 'İzziddîn ez-Zencânî.*
14. *Muğisü 'n-nidâ ilâ şerhi Katri 'n-nedâ.*
15. *Şerhu şevâhidi 'l-Katr.*
16. *Takrîrâtü 'ş-Şirbînî 'ale 'l-Mutavvel.*
17. *Fethu 'l-hâlîki 'l-mâlik fî halli elfâzi kitabı Elfiyeti İbn Mâlik.*
18. *el-Mukaddime fî usûli 'd-dîn.*
19. *Şerhu Minhâci 'd-dîn fî Şuabi 'l-îmân.*
20. *Risâletun fimâ yecibu ale 'l-mükellefi i'tikâduh.*
21. *Mes'eletun fî ferahu 'l-meyyit bi-men yezûruhû.*

22. *el-Hisâlu'l-Mükeffire lizzunûbi.*
23. *Kıssatu'l-Mi'rac.*
24. *el-Mevâizu's-Sâfiyâ 'ale'l menabiri'l-'aliyye.*
25. *Şerhu'l-Hikemi'l-'Atâ'iyye -Sevâtı'u'l-hikem-*
26. *Risâletun fî birri'l-vâlideyn ve sileti'r-rahim.*
27. *Mevlidü'n-Nebî (s.a.v.)*

Bu eserler dışında Abdullah b. Hicâzî eş-Şerkâvî'ye ait *Fethu'l-Mübdî Muhtasari'z-Zebîdî* ve *Rebî'u'l-Fevâ'id* gibi eserler de bazı kaynaklarda Şîrbînî'ye izâfe edilmektedir.¹¹⁰

Fıkıh ve Usûlü'l-fıkıh Alanındaki Eserleri

1. *Şerhu't-Tenbîh.* Şîrbînî'nin ilk eseri olup Ebû İshak eş-Şirâzî'nin (v. 476/1082) *et-Tenbîh* kitabı üzerine yazmış olduğu şerhidir.¹¹¹ Şâfiî âlimleri arasında en çok tutulan üç şerhten biridir.¹¹² Zekerîyya el-Ensârî'den (v. 926/1520) sonraki hocalarının görüşlerini toplamıştır. Şîrbînî'nin kaleme aldığı bu şerh, Şîrbînî, daha hayatta iken ilgi görüp okunmaya ve istinsâh edilmeye başlanmıştır.¹¹³ *En-Necmü's-Sâkıb Şerhu Tenbîhî Ebî İshâk* adını taşıyan bir nüshası *Cambridge Üniversitesi Trinity College* kütüphanesinde bulunmaktadır.¹¹⁴ Nevevî'nin ifadesiyle Şâfiîler arasında en çok okunan beş kitaptan biri olan *et-Tenbîh*, ayrıca birçok şerhe konu olmuştur.¹¹⁵

2. *Muğni'l-Muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc.* İmam Nevevî (v. 676/1275)'nin *Minhâcu't-Tâlibîn* adlı eseri üzerine yazmış olduğu önemli bir şerhtir. Bu eser *Şerhu't-Tenbîh*'ten sonra yazılmıştır.¹¹⁶ *Minhâc* üzerine yaklaşık olarak otuz beş şerh yazılmıştır.¹¹⁷ *Muğni'l-Muhtâc* ise yazılan bu şerhler arasında önem sıralamasına göre ilk üçe girmektedir. Eser, İbn Hacer el-Heytemî'nin *Tuhfetü'l-Muhtâc* 'ı ile Şemseddin er-Remlî'nin *Nihâyetü'l-Muhtâc* 'ından önce kaleme alınmış¹¹⁸

¹¹⁰ Çavuşoğlu, “Şîrbînî, Hatîb”, 39/190.

¹¹¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/495; İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Arifin*, 2/250.

¹¹² Çavuşoğlu, “Şîrbînî, Hatîb”, 39/190.

¹¹³ el-Gazzî, *el-Kevâkib*, 3/72.

¹¹⁴ Çavuşoğlu, “Şîrbînî, Hatîp”, 39/190.

¹¹⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/493.

¹¹⁶ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 1/32.

¹¹⁷ Serkis, *Mu'cemu'l-Matbûât*, 1/1109.

¹¹⁸ Şîrvânî, *Hâşiye 'alâ Tuhfetü'l-muhtâc*, 1/3.

ve henüz hayatta iken *et-Tenbih*'e yazdığı şerh gibi okunup istinsah edilmiştir. Şirbînî, *Muğni'l-Muhtac*'ı 959/1551 yılında telif etmeye başlamış¹¹⁹ ve dört yıl sonra 963/1555'da bitirmiştir.¹²⁰ Şirbînî, bu eserinde Minhâc şerhlerinden ve özellikle Bedreddin İbn Şühbe'nin şerhinden istifade etmiştir. Bunun dışında Zekerîyya el-Ensârî ve Şemseddin er-Remlî gibi hocalarının görüşlerini derleyip toplamıştır.¹²¹ Zekerîyya el-Ensârî'nin görüşlerine “şeyhunâ” ve Şehâbeddin er-Remlî'nin görüşlerine ise “şeyhî” ifadesiyle sık sık atıfta bulunmuştur. Bu önemli eser aynı zamanda ilim merkezlerinde oldukça rağbet görülen *Nihâyetü'l-Muhtâc* 'a da kaynak olmuştur.¹²² Şirbînî, farklı mezhep görüşlerindeki tartışma ve detaylara girmeden genellikle Nevevî'nin tercihlerine bağlı kalarak, bu görüşlerin delillerine işaret etmiş ve kendi tercihlerini de ortaya koymuştur.¹²³

Bu şerh ilk defa hicrî (1293) yılında Kâhire'de Bulak matbaasında 4 cilt olarak basılmıştır.¹²⁴

3. *el-Mevahibu's-Seniyye fî Şerhi'l-Behcetü'l-Verdiyye*. İbnü'l-Verdî adıyla tanınan Zeynüddin Ömer b. Muzaffer el-Halebi eş-Şâfiî (v. 749/1347) tarafından kaleme alınan *el-Behcetü'l-Verdiyye* isimli kitap, Abdülgaflâr el-Kazvînî (v. 665/1267)'nin Şâfiî fıkına dair yazmış olduğu *el-Hâvi's-sağir* adlı eserinin manzum hale getirilmiş şeklidir. Kitap, 5.000 beyitlik bir eserdir.¹²⁵ Hatip Şirbînî ise bu esere şerh yazmıştır. Her ne kadar tabakat eserlerinde bu esere dair bir bilgiye rastlanılmamışsa da Şirbînî, “el-İknâ” adlı eserinin mukaddimesinde ve birkaç yerde¹²⁶ “*el-Behce Şerhi'nde ve başka kitaplarda belirttiğim gibi*” ifadeler kullanarak böyle bir şerhinin olduğunu belirtmiştir.¹²⁷ Büceyremî'nin de el-İkna üzerine yazdığı

¹¹⁹ Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtac* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2014), 1/19; Şirvânî, *Hâşiye 'alâ Tuhfetü'l-muhtâc*, 1/3.

¹²⁰ Mansur Tabelâvî, *el-Hâşiyetu alâ Tuhfetü'l-Muhtâc*, 1/2; Şirvânî, *Hâşiye 'alâ Tuhfetü'l-muhtâc*, 1/3.

¹²¹ Alevî b. Ahmed es-Sekkâfî eş-Şâfiî, *el-Fevâidi'l-mekkiyye fî mâ yehtâcuha talebetü's-Şâfiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale Naşirun, 2015), 131; Serkis, *Mu'cemu'l-Matbuat*, 1/1109.

¹²² Çavuşoğlu, “Şirbînî, Hatîp”, 39/189; Sekkâfî, *el-Fevâidi'l-mekkiyye*, 131.

¹²³ Çavuşoğlu, “Şirbînî, Hatîp”, 39/190.

¹²⁴ Bazı kaynaklarda ise ilk kez hicri 1308 yılında Kahire'de el-Meymenîyye matbaasında 4 cilt olarak basıldığı ifade edilmiştir. Daha sonra Halebî matbaasında miladi (1958) yılında 4 cilt olarak basılıp birçok defa yayımlanmıştır. Eserin Soner Duman tarafından 2009 yılında başlayan ve 2019 yılı itibarıyla tamamlanıp yayımlanan Türkçe tercümesi de mevcuttur. Bkz. Serkis, *Mu'cemu'l-Matbûât*, 1/1109; Çavuşoğlu, “Şirbînî, Hatîp”, 39/190.

¹²⁵ Kehhale, *Mu'cemu'l-Miellifin*, 2/175.

¹²⁶ Tespitimize göre bu ifade 4 yerde geçmektedir. Kocabaş, “Hatib eş-Şirbînî ve Muğni'l-Muhtâc Adlı Kitabındaki Metodu”, 371.

¹²⁷ Hatip eş-Şirbînî, *el-İknâ*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, h. 1415), 1/256, 2/351, 366,460.

haşiyesinin birkaç yerinde "*Müellifin Şerhu'l-Behce'sinde*" ifadesini¹²⁸ kullanması böyle bir eserin varlığını desteklemektedir. Ayrıca Mektebetü'l-Ezheriye diye bilinen Ezher Kütüphanesinde böyle bir esere ait kayıtlar mevcuttur.¹²⁹ Eser, her ne kadar Şerhu'l-Behcetü'l-Verdiyye (Behcetü'l-Hâvî) adıyla biliniyorsa da Ezher Kütüphanesi katalogunda eserin tam adı "*el-Mevâhibü's-seniyye fî şerhi'l-Behcetü'l-Verdiyye*" olarak verilmiştir.¹³⁰ Dârü'l-kütübü'l-Mısriyye katalogunda ise bu isim, Şemseddin er-Remlî'nin aynı eser üzerine yazdığı şerhe nispet edilmiştir.¹³¹

4. *el-İknâ' fî halli elfâzi Ebî Şücâ' (Şerhu Gâyeti'l-İhtisâr)*. Ahmed b. Hüseyin Ebû Şücâ' el-İsfahânî'nin (v. 500/1107) *Gâyeti'l-İhtisâr*'i¹³² üzerine yazılmış kapsamlı ve orta hacimli şerhlerinden biridir.¹³³ Şirbînî, Şafiî fikhına dair bu eserini ilk baştaki diğer üç şerhinden sonra kaleme almış ve vefatından beş yıl önce 972 (1564) senesinde de tamamlamıştır.¹³⁴ *el-İknâ'*, 1950'li yıllarda Ezher Lisesi'nde ders kitabı olarak okutulmuş ve Hanefî mezhebindeki *el-İhtiyar* eserinin muadili olarak sayılmıştır.¹³⁵ Şafiî fukahası bu esere özel bir önem vermiş ve üzerine birçok haşiye ve takrir yazmıştır.¹³⁶

¹²⁸ Büceyremî, *Tuhfetü'l-habîb*, 1/58, 172, 185, 192, 391, 430, 450, 2/50, 167, 228.

¹²⁹ *Fihri'su Âli'l-Beyt*, 189/28, no: 1393; *Hizânetu't-Turas*, no: 103723. Zekerîyya el-Ensârî'nin "*el-Ğureru'l-Behiyye Şerhu'l-Behcetü'l-Verdiyye*" eseri üzerine Hatîp Şirbînî'nin oğlu Zeynüddin Abdurrahman eş-Şirbînî'nin (v. 1014/1605) kaleme aldığı haşiye ile bu kitap birbirine karıştırılmamalıdır. Bkz. Serkîs, *Mu'cemü'l-metbû'ât*, 1/1110.

¹³⁰ Eserin yazılış tarihine gelince; Müellifin, *el-İkna* kitabında bu esere dair göndermeler yaparken Muğni'l Muhtac'da ise bu esere bir defa bile gönderme yapmaması, bu eserin, Muğni'l Muhtac'tan sonra ve *el-İkna*'dan da önce yazılmış olabileceğini göstermektedir. Daha sınırlı bir tarih verecek olursak, bilginiz dâhilinde olan iki kitabın bitiş tarihlerine baktığımızda bu eserin, 963/1556 ile 969/1562 yılları arasında ki bir sürede yazıldığını söyleyebiliriz. Şöyle ki; Şirbînî, Muğni'l-Muhtac'ı 963/1556 yılında *el-İkna*'yı ise 972/1564 yılında tamamlamıştır. *el-İkna*'yı üç yıl içinde kaleme aldığını farz edersek söz konusu kitabı 963/1556 ile 969/1562 yılları arasında yazdığı tahmin edilmektedir. Bkz. Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 1/33; Kocabaş, "Hatib eş-Şirbînî ve Muğni'l-Muhtac Adlı Kitabındaki Metodu", 372.

¹³¹ *Fihri'sü'l-kütübü'l-mevcûde bi'l-mektebetü'l-Ezheriyye*, II, 622; *el-Fihri'sü's-şâmil*, X, 747; Çavuşoğlu, "Şirbînî, Hatîp", 39/190.

¹³² Kitap bazen "*et-Takrib*", bazen "*Gayetü'l-İhtisâr*", bazense "*Gayetü't-Takrib*" adıyla anılır. Bkz. Edward Fendik, *İktifau'l-Kanûni bimâ huve matbû*, (Beyrut: Daru's-Sadîr, 1896), 1/154; Serkîs, *Mu'cemü'l-metbû'ât*, 1/1109.

¹³³ El-Ğazzî, *el-Kevâkib*, 3/72; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 8/451; Serkîs, *Mu'cemü'l-metbû'ât*, 1/1109.

¹³⁴ Çavuşoğlu, "Şirbînî, Hatîp", 39/190.

¹³⁵ Eser, ilk kez 1284/1867 yılında Kâhire'de Büceyremî haşiyesiyle birlikte basılmış ve ondan sonra birçok yerde baskısı yapılmıştır (Kahire 1284, 1293, 1307, 1929, 1940, 1951, 1972; Halep 1991; nşr. Ali M. Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut 1994; nşr. Ali Abdülhamîd Ebû'l-Hayr – Muhammed Vehbî Süleyman, Beyrut 1996); Bkz. Çavuşoğlu, "Şirbînî, Hatîp", 39/190; Edward Fendik, *İktifau'l-Kanûni bimâ huve matbû*, 1/450.

¹³⁶ Bu fakihler şunlardır: Ahmed b. Ahmed el-Kalyûbî (v. 1069/1659), İbrâhim b. Atâ Ali el-Merhûmî. (v. 1000-1073/1592-1662), Ebû'l-Feyz Abdurrahman b. Yûsuf el-Üchûrî (v. 1084/1673), Ebu Suûd b. Salahaddin ed-Dünceyhî es-Siddîkî eş-Şâfiî (v. 1109/1697), Ebû Abbas Ahmed b. Ömer ed-Diyerî (v. 1151/1738), Hasan b. Ali el-Medabîgî (v. 1170/1756), İsmail b. Abdurrahman eş-Şâfiî el-Bilbîsî (v. 1179/1765), Ahmed b. Ahmed es-Sücâî (v. 1197/1783), Süleyman b. Ömer b. Mansur el-Cemel el-Uceylî (v. 1204/1790), Süleyman el-Büceyremî (v. 1221/1806), Abdullah b. Muhammed en-Neberâvî

5. *Menâsikü'l-hac*.¹³⁷ Hatip Şirbînî hac ve umre konusunda sırasıyla büyük, orta ve küçük olmak üzere üç müstakil risâle kaleme almıştır. Bunlardan el-Menâsikü'l-kübrâ ve el-Menâsikü's-suğrâ üzerine haşiyeler yazılmıştır.¹³⁸ Şâfiî mezhebine göre yazılan bu risalelerde hac ve umrenin rükünleri, şartları ve vacipleri ele alınmıştır.¹³⁹

6. *el-Bedrü't-tâli fî halli elfâzi Cem'i'l-cevâmi'*. Usûl-i fıkha dair olan bu eser Hatîb eş-Şirbînî tarafından 15 Şevval 974/1567 yılında kaleme alınmış¹⁴⁰ ve Tâcüddîn es-Sübkî'nin usûlü'l-fıkh alanında yazmış olduğu meşhur Cem'u'l-cevâmi' isimli eserin şerhidir. Bu şerhin çeşitli yazma nüshaları mevcuttur. Bunlardan biri Melik Suûd Üniversitesi Kütüphanesi'nde (nr. 1893/1)¹⁴¹ bulunmaktadır.¹⁴² Ayrıca, el-Mektebetü'l-Ezheriyye'de (No: 59698) ve Riyad'daki el-Mektebetü'l-Merkeziyye'de (I/1893) de eserin yazma nüshaları mevcuttur.¹⁴³

Bu eser, halihazırda birkaç farklı yayınevi tarafından basılmıştır ve elimizde iki farklı nüshası bulunmaktadır. Birinci nüsha, Mısır Fetva Kurulu'nda fetva komitesinin sekreteri olarak görev yapan Seyyid b. Şeltût eş-Şâfiî tarafından tahkik edilmiştir. Bu nüsha, eserin başında müellifin yaşadığı dönem ve hayatına dair geniş bilgilere yer verilerek hazırlanmıştır. 2016 ve 2018 yıllarında Kahire'deki "*Daru'r-Risale*" yayınevi tarafından iki cilt halinde basılmıştır. Elimizdeki nüsha 2018 yılına aittir. Seyyid b. Şeltût, tahkik çalışmasında eserin, hicrî 974 yılının Şevval ayının 15. günü

(v. 1257/1841), Şeyh İvaz Ahmed Efendi, Şeyh İbrâhim el-Bâcûrî (v. 1276/1859) ve Ezher şeyhi İbrâhim b. Muhammed el-Birmâvî'dir (v. 1106/1694). Eserin üzerine yazılan haşiyelerin arasında en çok rağbet gören eser ise Süleyman el-Büceyremî'nin Tuhfetü'l-Habîb'i (Bulak 1284; Kahire 1310, 1951; Beyrut 1978, 1996, 2000) ile Hasan b. Ali el-Medâbigî'nin Kifâyetü'l-Lebib (Bulak 1291; Kahire 1283, 1307, 1326) isimli haşiyesidir. Bkz. Bağdâdî, *İzâhu'ul-Meknûn*, 2/180; *Hediyyetu'l-Ârifin*, I, 36; Serkis, *Mu'cemu'l-Matbûât*, 2/1392; Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/120; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muallifin*, 1/148; Çavuşoğlu, "*Şirbînî, Hatîp*", 39/190.

¹³⁷ Ziriklî, *el-A'lâm*, VI/6.

¹³⁸ *el-Menâsikü'l-Kübrâ* üzerine Ebubekir b. Sâlim b. Ahmed (v. 1085/1674) (Muhibbî, 1/83) ve Muhammed b. Süleyman b. Haseballah el-Mekkî (v. 1244-1335/1828-1917) (Bulak 1293, Kâhire 1311) adlı iki âlim şerh yazmışlardır. *el-Menâsikü's-Suğrâ* üzerine ise (nşr. Mâcid Hamîd Hırz Muhammedî, Beyrut 2006) Muhammed b. Ömer en-Nevevî, (*Fethu'l-Mücib fî şerhi Muhtasari'l-Hatîb*, Bulak 1276, 1292; Kâhire 1297, 1298, 1306; Mekke 1316; *Şerhu's-Şeyh Muhammed Nûrî alâ Ehassî Menâsiki'l-hac*, Kâhire 1327) tarafından haşiyeler yazılmıştır. Bkz. Çavuşoğlu, "*Şirbînî, Hatîp*", 39/190.

¹³⁹ el-Mektebetü'l-Ezheriyye'de 39955 [2404] numaralı sayıda müellifin 954 tarihli nüshası bulunmaktadır ve ordaki tarihe göre bu eser müellifin vefatından 23 yıl önce, yani 954/1547 yılında kaleme alınmıştır. En eski baskısı Mısır'da h. 1311 yılında Osman Abdürrezak matbaasında basılmıştır. Bkz. *Fihrisu Âli'l-Beyt*, (no: 646); Çavuşoğlu, "*Şirbînî, Hatîp*", 39/190; Şemerî, *Hatîp eş-Şirbînî ve Menhecîhî fî't-Tefsîr*, 60.

¹⁴⁰ Şirbînî, *Bedrû't-tâli*, 1/34.

¹⁴¹ TDV maddesinde (nr. 1893/1) olarak kaydedilmiştir. Ali Hakan Çavuşoğlu "*eş-Şirbînî, Hatîb*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/189-191.

¹⁴² *Fihrisü mahmûdâtî Câmî'ati'l-Melik es-Su'ûd*, 6/9; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2018), 7/596.

¹⁴³ *Hizânetu't-Turas*, no: 59698; *Fihrisü'l-Ezheriyye*, 1/109; Savaş Kocabaş, "*Hatîb eş-Şirbînî ve Muğni'l-Muhtâc Adlı Kitabındaki Metodu*", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (2010), 376.

tamamlandığını ifade etmektedir. İkinci nüsha ise, Mahmud Emin es-Seyyid tarafından tahkik edilerek Beyrut'ta bulunan "*Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye*" yayınevi tarafından tek cilt halinde basılmıştır. Bu eserin ilk baskısı 2021 yılında yapılmıştır. Elimizdeki nüsha 2021 yılına aittir.

7. *Fetâva'r-Remlî*.¹⁴⁴ Şîrbînî'nin hocası Şehâbeddin er-Remlî'nin (v. 957/1550) özellikle az rastlanılan meseleler hakkındaki fetvalarından derlediği bir ciltlik eseridir.¹⁴⁵

8. *Tezkiretu'l-Abid bi Şerhi Mukaddimeti ez-Zahid*. Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed ez-Zâhid'in *Sittûn mes'ele fi'l-fikh* diye de bilinen eseri üzerine yazılmış bir eserdir.¹⁴⁶

Tefsir Alanındaki Eserleri

1. *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'zı me'ânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr*.¹⁴⁷ Şîrbînî, kitabının mukaddimesinde *Muğni'l-Muhtâc*'ı tamamladıktan sonra 961 yılında orta boy bir tefsir yazmaya başladığını ve 968 yılında ise tamamladığını¹⁴⁸ ifade etmiştir.¹⁴⁹ Dirayet ve rivayet tefsirlerine dayanarak eserini kaleme alan Şîrbînî yalnızca mütevâtîr kıraatlere, sahih ve hasen hadislere, ihtilâflı konularda tercih edilen görüşlere ve âyetlerin anlaşılması için gerekli olduğu ölçüde Arap dili kurallarına yer verdiğini ifade etmiştir.¹⁵⁰ Tefsirinde genel anlamda Fahreddin er-Râzî'yi (v. 606/1210) esas alan Şîrbînî, Begavî (v. 286/899), Zemahşerî (v. 538/1144) ve Beyzâvî (v. 685/1286)'nin tefsirlerinden de istifade etmiş ve yeri geldikçe bu müfessirlerin bazı görüşlerini eleştirmiştir.¹⁵¹

¹⁴⁴ Şa'rânî, *Tabakâtü's-suğrâ*, 60; el-Ğazzi, *el-Kevâkib*, 2/120; Çavuşoğlu, "Şîrbînî Hatîp", 39/190.

¹⁴⁵ Örneğin Fihri'su Ali'l-Beyt'te (26/125) 9 nüsha kitap sıralanmaktadır. Onlardan biri Kahire'deki el-Mektebetu'l-Ezheriyye'deki (640, 4130, 70V) rakamlı yazma eserdir. (el-Mektebetu'l-Ezheriyye Kataloğu'ndan (II/560) naklen).

¹⁴⁶ el Mektebetu'l-Ezheriyye'de (No: 40824) bu esere ait bir yazma nüsha mevcuttur. Aynı eserin İskenderiye Belediye Kütüphanesi'ndeki nüshası ise İbn Abdüsselâm el-Menûfî (v. ?)'ye nisbet edilir (Ahmed Ebû Ali -Emîn el-Vatanî, II, 11-12; krş. Habeşi, s. 1808). Bkz. Hizânetu't-Turas, no: 103478; Çavuşoğlu, "Şîrbînî, Hatîp", 39/190. Şihabuddin er-Remlî'ye ait "Şerhu Mukaddimeti'z-Zâhid" adında benzer bir eser mevcuttur. Bkz. Özel, "Remlî, Şehâbeddin", 34/565-566.

¹⁴⁷ Serkîs, *Mu'cemü'l-metbû'ât*, 1/1109.

¹⁴⁸ Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 1/3.

¹⁴⁹ Müellif, 961 yılında Medine'ye gittiği esnada Resulullah efendimiz (a.s.)'in kabri şeriflerini ziyaret etmiş, ardında Ravza-i Mutahhara'da iki rekât namaz kılmış ve bir tefsir yazmak niyetiyle istihareye yatmıştır. Görülen işaretler üzerine bu eseri yazmaya başlamıştır. Bkz. Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 1/3.

¹⁵⁰ Şîrbînî, *Sirâcü'l-münîr*, 1/21-22; Çavuşoğlu, "Şîrbînî, Hatîp", 39/190.

¹⁵¹ Eser, 1285/1868'de Mısır-Bulak matbaasında 4 cilt şeklinde ve tek olarak, 1299/1882'de hamîşinde Şeyhülislam Zekeriyya el-Ensârî'nin "Fethu'r-Rahmân bikeşfi mâ yeltebisü mine'l-Kur'ân" isimli kitabıyla birlikte ve 1311/1893'de ise el-Hayriyye matbaasında etrafında Beyzâvî tefsiri olduğu halde

2. *Mes'eletun fî kavlihi teâla "Vele'l-âhiratu hayrun leke mine'l-ûlâ*. Tabakat kitaplarında bu eser hakkında bir bilgi yoktur. Adından da anlaşılacağı üzere eser, Duha Sûresi'nin 4. âyetinde yer alan “*Muhakkak ki âhiret senin için dünyadan daha hayırlıdır*” ifadesinin tefsiriyle ilgilidir. Eserin Riyad'da bulunan el-Mektebetü'l-Merkeziyye'de bir nüshası bulunmaktadır (no: 755/6).¹⁵²

3. *el-Mukaddimetu fî'l-keîâm 'ale'l-besmele ve'l-hamdele*.¹⁵³ Tabakat kitaplarında hakkında herhangi bir bilginin bulunmadığı bu eser, isminden de anlaşıldığı üzere Besmele ve Hamdele'nin tefsirini içermektedir.¹⁵⁴

Kelam ilmindeki Eserleri

1. *el-Mukaddime fî usûli'd-dîn*. Tabakat kitaplarında bu eser hakkında bir bilgi yoktur. Eserin Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye'de (no: 1/208)¹⁵⁵ ve Riyad'da bulunan Câmiatü'l-Melik Suûd el-Mektebetü'l-Merkeziyye'de (VI/755)¹⁵⁶ birer nüshası bulunmaktadır.

2. *Şerhu Minhâcü'd-din fî Şuabi'l-îmân*.¹⁵⁷ Ebû Abdillâh Hüseyin b. Hasen el-Halîmî (v. 403/1012)'nin yazmış olduğu *Minhâcü'd-din* adlı eserin¹⁵⁸ şerhidir.¹⁵⁹

3. *Risâletun fîmâ yecibu ale'l-mükellefî i'tikâduh*. Eser, mükellef insanların inanmakla sorumlu oldukları inanç meselelerini ele alan bir risaledir. Kitabın Kahire'deki el-Mektebetü'l-Ezheriyye'de bir yazma nüshası (no: 329153.) bulunmaktadır.¹⁶⁰

yine 4 cilt halinde basılmıştır. XIX. yüzyılda Câmiu'l-Ezher'de tefsir derslerinde okutulan bu eser Ahmed İzzü İnâye ed-Dimeşkî (Beyrut 2004) ve İbrâhim Şemseddin (Beyrut 2004) tarafından neşredilmiştir. İhtiva ettiği İsrâiliyat haberleri konusunda Muhammed et-Tantâvî Cibrîl bir doktora tezi hazırlamıştır. (ed-Dahîl fî tefsîri's-Sirâci'l-münîr li'l-Hatîp eş-Şirbînî'nin evveli sûreti Sebe' ilâ âhiri sûreti'n Nâs, 1405/1995, el-Câmiatü'l-Ezher). Bkz. Serkîs, *Mu'cemü'l-metbû'ât*, 1/1109; Edward Fendik, *İktifau'l-Kanûni*, 1/120; Çavuşoğlu, “Şirbînî, Hatîp”, 39/190. Eser hakkında daha geniş bilgi için bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/240.

¹⁵² *Hizânetu't-Turas*, no: 71322.

¹⁵³ Çavuşoğlu, “Şirbînî, Hatîp”, 39/190.

¹⁵⁴ Ezher'de bulunan Yazma Eserler Kütüphanesi'nde (no: 314664) ve Şam'daki Zâhiriye Kütüphanesi'nde (no: 3953, 5922) nüshaları bulunmaktadır. Ayrıca Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi'nde de bir nüshası bulunmaktadır (no: 19HK 166/1). Bkz. Fihrisu'l-Ezheriyye, 1/374; Brockelmann, G.A.L., 2/320; Supp., 2/441; Işık, Esra, *Hatîb Eş-Şirbînî'nin Muğni'l-Muhtâc Adlı Eserindeki Külli Kâideler* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 13.

¹⁵⁵ Işık, *Hatîb Eş-Şirbînî'nin Muğni'l-Muhtâc Adlı Eserindeki Külli Kâideler*, 14.

¹⁵⁶ Bkz. *Hizânetu't-Turas*, no: 71322.

¹⁵⁷ Çavuşoğlu, “Şirbînî, Hatîp”, 39/190.

¹⁵⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun*, 3/1871.

¹⁵⁹ İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Arifin*, 1/250 - 3/281; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 3/69.

¹⁶⁰ Bkz. Fihrisu'l-Ezheriyye, 1/109.

4. *Mes'eletun fi ferâhi'l-meyyit bi-men yezûruhû*.¹⁶¹ Kaynaklarda Şîrbînî'ye atfedilen bu eserden de bahsedilmemektedir. Adından da anlaşılacağı üzere kitap, ölünün kendisini ziyaret edenlerden dolayı sevinmesi konusunu ele almaktadır. Eserin Riyad'daki Mektebetü'l- Merkeziyye'de bir nüshası bulunmaktadır (no: 7/755).¹⁶²

Arapçaya Dair Eserleri

1. *Nûrû's-seciyye fi halli elfâzi'l-Âcurrûmiyye*. Bu eser, İbn Âcurrûm lakabıyla meşhur olmuş Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Dâvûd es-Sanhâcî (v. 723/1323)'nin nahiv ilmine dair yazdığı *el-Mukaddimetü'l-Âcurrûmiyye fi'n-Nahv* isimli eserinin şerhidir.¹⁶³ Şîrbînî, bu eseri 972/1561 yılında¹⁶⁴ kaleme almıştır.¹⁶⁵

2. *el-Fethu'r-Rabbânî fi halli elfâzi Tasrîfi 'İzziddîn ez-Zencânî*.¹⁶⁶ Bu eser, İzzüddîn ez-Zencânî (v. 660/1262)'nin sarf ilmine dair yazdığı "*Tasrîfi 'İzziddîn ez-Zencânî*" isimli eserinin şerhidir.¹⁶⁷

3. *Muğisü'n-nidâ ilâ şerhi Katri'n-nedâ*. İbn Hişâm'a (v. 761/1360) ait "*Katrü'n-nedâ*" isimli eserin şerhidir.¹⁶⁸ Şîrbînî, *Nûrû's-seciyye* adlı kitabının mukaddimesinde bu eserden bahsetmiştir.¹⁶⁹

¹⁶¹ Çavuşoğlu, "Şîrbînî, Hatîp", 39/190.

¹⁶² Bkz. *Hizânetu't-Turas*, no: 71323; Işık, *Hatîb Eş-Şîrbînî'nin Muğni'l-Muhtâc Adlı Eserindeki Küllî Kâideler*, 13.

¹⁶³ İsmail Paşa, *İzahu'l-Meknun*, 2/685; Serkis, *Mu'cemu'l-Matbuât*, 1/1109; Çavuşoğlu, "Şîrbînî, Hatîp", 39/190.

¹⁶⁴ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 1/33.

¹⁶⁵ Abdullah b. Abdülazîz b. Süleyman et-Tarîkî bu eser üzerinde yüksek lisans tezi çalışması yapmıştır (1415/1994, *el-Câmiatü'l-İslâmiyye*, Medine). Seyyid b. Şeltût eş-Şâfi tarafından neşredilen bu çalışma (Cidde 1429/2008), M. G. Carter tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir (Arab Linguistics: an Introductory Classical Text with Translation and Notes, Amsterdam 1981). Bkz. Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 1/33; Çavuşoğlu, "Şîrbînî, Hatîp", 39/190.

¹⁶⁶ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 1/33.

¹⁶⁷ Müellif, kitabının başında bu eserini İmamı Şâfiî'nin kabri şeriflerinde yazdığını ve esere "*el-Fethu'r-Rabbânî fi halli elfâzi Tasrîfi 'İzziddîn ez-Zencânî*" ismini verdiğini beyan etmiş ve bu cümlelerle başlamıştır: *نحمدك يا من مِّنْ بِالْفَضْلِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ الخ* "Kullarından dilediğine lütufta bulunan Allah'a hamd ederiz." Eser, *Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye*, nr. 5241 H'de mevcuttur. Muhammed b. Ahmed el-Bedevî eser hakkında bir hâşiye yazmıştır. Bkz. İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-Arifin*, 1/250; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1139; Çavuşoğlu, "Şîrbînî, Hatîp", 39/190.

¹⁶⁸ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 3/69.

¹⁶⁹ Bu eserin *Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye*'de bir nüshası bulunmaktadır (no: 1719). Aynı nüshanın mikrofilmi, Merkezü Cüma'l-Mâcid, Dübey, nr. 1979'da mevcuttur. Eser, Abdülazîz b. Abdurrahman el-Haslân (Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyad) ve Nâsır b. Muhammed b. Mansûr el-Cemîlî (el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Medine) tarafından yüksek lisans tezi olarak neşredilmiştir. Bkz. Çavuşoğlu, "Şîrbînî, Hatîp", 39/190; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 1/33.

4. *Şerhu Şevâhidi'l-Katr*. İbn Hişâm'a (ö.761/1360) ait *Katrü'n-nedâ*'sındaki şiirlerin şerh ve irabıdır.¹⁷⁰ Bazı kaynaklarda "*İ'rabu Şevahidi'l-Katr*" şeklinde geçen eserin muhtelif baskıları mevcuttur.¹⁷¹

5. *Takrîrâtü's-Şirbînî 'ale'l-Mutavvel*. Bu kitap takrir türü bir eserdir. Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (v.792/1390) belağata dair "*el-Mutavvel*" isimli eserinin üzerine yazılmıştır (Bulak 1293).¹⁷²

6. *Fethu'l-Hâlîki'l-Mâlik fî halli elfâzi kitabi Elfiyeti İbn Mâlik*.¹⁷³ Eser İbn Mâlik et-Tâî (v. 672/1274)'nin nahiv ilminde yazdığı "*Elfiyye*" isimli 1000 beytlik eserin şerhidir.¹⁷⁴

Diğer Alanlardaki Eserleri

1. *el-Hisâlu'l-Mükeffire li'z-zunûbi*. Hadis alanında yazılmış ve isminden de anlaşıldığı gibi 'günahların silinmesine vesile olan amelleri' konu edinen bir eserdir.¹⁷⁵

2. *Kıssatu'l-Mi'rac*. Kaynaklarda bu eser hakkında da bir bilgi yoktur. Miraç hadisesini konu edinen bu eserin Kahire'deki Mektebetü'l-Ezheriyye'de bir nüshası bulunmaktadır (no: 2484).¹⁷⁶

3. *Mevlidü'n-Nebî (s.a.v.)*. Tabakat kitaplarında bu eser hakkında bir bilgi yoktur. İsminden de anlaşıldığı üzere eser, Peygamber efendimiz (sav)'in hayatını konu edinmiştir. Mektebetü'l-Ezheriyye'de bir nüshası bulunmaktadır (no: 2015).¹⁷⁷

¹⁷⁰ Eser, Kahire'deki Mısır matbaasında 1280, 1283, 1288, 1298, 1306, 1311, 1327 yıllarında basılmıştır. Bkz. Serkîs, *Mu'cemü'l-metbû'ât*, 1/1109; Ziriklî, *el-A'lam*, 6/6; Çavuşoğlu, "Şirbînî, Hatîp", 39/190.

¹⁷¹ *Hizânetu't-Turas*, no: 107670.

¹⁷² Serkîs, *Mu'cemü'l-metbû'ât*, 1/1109; Çavuşoğlu, "Şirbînî, Hatîp", 39/190.

¹⁷³ Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 1/33.

¹⁷⁴ İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifin*, 3/281; İsmail Paşa, *İzâhü'l-meknûn*, nşr. Muhammed Şerefüddîn (Beyrut-Lübnan: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 2/161; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifin*, 8/269.

¹⁷⁵ Halid Lekhal tarafından el-Mektebetü's-Şâmile (2.09. sürüm) programı için hazırlanmış olan ve çağdaş âlimlerle araştırmacıların ilmi çalışmalarının toplandığı "*el-Câmiû fî terâcimi'l-ulemâi ve talebeti'l-ilm*" isimli bir e-kitap'ta (I/52), "*el-Hisâlu'l-Mükeffire li'z-zunûbi*" isimli bir çalışmadan bahsedilmekte ve çalışmanın Hatib eş-Şirbînî'ye ait bir eserin tahkiki olduğu söylenmektedir. Ayrıca el-Mektebetü's- Şâmile'de "*el-Hisâlu'l-Mükeffire li'z-zunûbi*" cümlesini yazdığımızda böyle bir eserin varlığını görmekteyiz. Kitabın ilk sayfasında bu küçük eserin Hatip Şirbînî'ye ait olduğu ve Kudüs'deki "Külliyetü'd-dave ve usulu'd din" Üniversitesi hocalarından olan Dr. Hüsamüddin Affane tarafından bu esere tahkik yapıldığı bilgisi verilmektedir. İlâveten eserde, hac ibadetinin günahların silinmesine vesile olduğu konusu soru cevap tarzında anlatıldığı yazılmaktadır. Bazı kaynaklarda eserin 1423/2002 yılında Kudüs'te basıldığı bilgisine yer verilmiştir. Bkz. el-Mektebetü's- Şâmile, "*el-Hisâlu'l-Mükeffire li'z-zunûbi*", 1/1.

¹⁷⁶ Bkz. *Hizânetu't-Turas*, no: 109128.

¹⁷⁷ Işık, *Hatîb Eş-Şirbînî'nin Muğni'l-Muhtâc Adlı Eserindeki Küllî Kâideler*, 14.

4. *el-Mevâizu's-Sâfiyâ 'ale'l menabiri'l-'aliyye*. Vaaz ve irşâd konulu eser hakkında tabakat kitaplarında herhangi bir bilgi yoktur. Ancak Ezher Kütüphanesi kataloğunda nr. 40823 [2469]'de bir nüshası mevcut¹⁷⁸ olup ayrıca A.B.D.'nin Princeton kütüphanesinde iki adet el yazma nüshası bulunmaktadır (no: 1132/1 2H, 605 IH, no: h 1132).¹⁷⁹

5. *Şerhu'l-Hikemi'l-'Atâ'iyye -Sevâtî'u'l-hikem-*. İbn Atâullah el-İskenderî (v. 709/1309)'nin hikmetli sözlerini ihtiva eden *el-Hikemü'l-'Atâ'iyye*'nin şerhidir.¹⁸⁰

6. *Risâletun fî birri'l-vâlideyn ve sileti'r-rahim*. Konusu ahlak ve anne babaya iyilik olan bu eserin Mektebetü'l-Hidâiye'de bir nüshası bulunmaktadır (no: 7/4)¹⁸¹

5. Fikhî Mezhebi

Şirbînî'nin fikhî mezhebi Şâfiî olup, tüm kaynaklarda onun unvanları arasında "eş-Şâfiî" ifadesi yer almaktadır.¹⁸² Örneğin, Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn* adlı eserinde Şirbînî'yi "Muhammed b. Ahmed eş-Şirbînî el-Kahirî eş-Şâfiî" olarak tanıtmaktadır.

Şirbînî, Şâfiî mezhebine mensup olmanın yanı sıra, bu alanda derinlemesine uzmanlaşarak önemli eserler kaleme almıştır. Özellikle Câmîu'l-Ezher başta olmak üzere Kahire medreselerinde fıkıh ve Arap dili sahasında ders kitabı olarak okutulan temel eserlere şerhler ve haşiyeler yazmıştır. Şirbînî'nin çalışmaları, Şâfiî mezhebinde "Şeyheyn" unvanı ile tanınan Nevevî ve Râfiî'nin ardından Şâfiî fikhının gelişimine önemli katkılar sunmuştur. Özellikle Nevevî'nin *Minhâcû't-Tâlibîn* adlı eserine yazdığı *Muğni'l-Muhtâc* isimli şerh, İbn Hacer el-Heytemî ve Şemseddin er-Remlî'nin şerhlerinden sonra en çok rağbet gören eserlerden biri olmuş ve Osmanlı dönemi Şâfiî fakihlerince temel bir kaynak olarak kabul edilmiştir.¹⁸³

¹⁷⁸ Çavuşoğlu, "Şirbînî, Hatîb", 39/190.

¹⁷⁹ *Hizânetu't-Turas*, 1/221-42226; Brockelmann, *G.A.L.*, 2/320.

¹⁸⁰ Brockelmann, *GAL Suppl.*, 2/441.

¹⁸¹ Brockelmann, *G.A.L.*, 2/320; *Hizânetu't-Turas*, no: 1/220, kitap no: 42225.

¹⁸² el-Ğazzi, *el-Kevakib*, 3/72; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, no: 492, 1139, 1872, 1876; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 8/451; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *İzâhu'l-Meknûn*, 2/587; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Arifin*, 3/280; Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 3/69, No: 11764; Çavuşoğlu, "Şirbînî, Hatîb", 39/189-191.

¹⁸³ Çavuşoğlu, "Şirbînî, Hatîb", 39/189-191.

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞİRBÎNÎ'NİN USÛL ANLAYIŞINDA ŞER'İ HÜKÜMLER

1.1. Usûlü'l-fıkıh

Usûlü'l-fıkıh, usûl ve fıkıh sözcüklerinden türemiş bir terkiptir.¹⁸⁴ Usûl kelimesi "Asl" kelimesinin çoğulu olup, "üzerine bir şey bina edilen şey, kökler ve asıllar" anlamına gelmektedir. Fıkıhın sözlükteki karşılığı *anlayış* olup, terim anlamı ise "Tafsîlî delillerden çıkarılmış olan şer'î-amelî hükümleri bilmektir".¹⁸⁵ Buna göre usûlü'l-fıkıh sözlükte; fıkıhın asılları, fıkıhın delilleri anlamına gelmektedir. İstilahta ise, "Müctehidin, şer'î amelî hükümleri tafsîlî (cüz'î) delillerinden çıkarabilmesine yarayan kurallar bütününe denir."¹⁸⁶

Usûlü'l-fıkıhı ilk defa sistematik bir şekilde tedvin eden âlim, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî'dir (ö. 204/820). "Er-Risale", usûlü'l-fıkıh alanında günümüze ulaşan ilk eser olarak kabul edilmektedir.¹⁸⁷ Sahabe döneminden İmam Şâfiî'ye kadar geçen süreçte, İslam âlimleri, şer'î hükümlerin istinbatında bazı usûl kaidelerine dayanmışlardır. Bu kaideler bazen açıkça ifade edilirken, bazen örtük bir şekilde kullanılmıştır. Sonraki dönem usûl âlimleri ise bu kaideleri geliştirerek daha sistematik bir hale getirmişlerdir.¹⁸⁸ Hicrî üçüncü asırdan itibaren büyük usûl âlimleri yetişmiş, dördüncü asırda usûlü'l-fıkıh ile ilgili eserler telif edilmiş, beşinci asırdan itibaren ise usûlü'l-fıkıh'ın teknik tanımı yapılmaya başlanmıştır. Bu süreçte usûlü'l-fıkıh, bağımsız bir ilim dalı olarak İslâmî ilimler arasında yerini almıştır.¹⁸⁹

1.1.1. Şâfiî Usûlcülere Göre Usûlü'l-fıkıh

Usûlü'l-fıkıhın tanımında iki farklı yaklaşım ön plana çıkmıştır. İlk dönem Mu'tezili usulcülerden Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (ö.436/1044) usûlü'l-fıkıhı; "*Fıkıhın icmali delillerin incelenmesi, bu delillerle istidlal etme keyfiyeti ve buna bağlı olan*

¹⁸⁴ Âmidî, Seyfuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2019), 7; Molla Hüsrev, *Mir'at* (İstanbul: 1296), 11.

¹⁸⁵ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 13.

¹⁸⁶ Âmidî, *İhkâm*, 8; Abdülvehhâb Hallâf, *İlmü usûli'l-fıkıh* (Kahire: Dârü'l-hadis, 2003), 12.

¹⁸⁷ Hallâf, *İlmü usûli'l-fıkıh*, 18.

¹⁸⁸ İ. Kâfi Dönmez, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 32-33.

¹⁸⁹ İ. Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, İstanbul: İSAM, 2014), 23-24.

hususlardır”¹⁹⁰ şeklinde tanımlarken; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ise “*icmalî deliller ve bu delillerle istidlal etme keyfiyetidir*”¹⁹¹ şeklinde tanımlamıştır.

Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, usûlü'l-fıkhı “icmalî delillerin incelenmesi” şeklinde tanımlarken, Cüveynî ise “icmalî deliller” olarak nitelendirmiştir. Tanımdaki bu farklılıklar, bir anlamda usûlü'l-fıkhın ele aldığı konuyla yakından bağlantılıdır. Zira herhangi bir ilim dalının mahiyetinin anlaşılması ve ilimler arasındaki ilişkilerin tespit edilebilmesi için o ilme ait *mevzu, mebâdî, mesâil ve maksat* olmak üzere dört temel kavramın bilinmesi gerekmektedir.¹⁹²

Basrî ve Cüveynî'den sonra gelen âlimler ise bu iki tanıma göre hareket etmişlerdir. Örneğin; Gazzâlî (ö.505/1111), Âmidî (ö.631/1233), İbnü'l-Hâcib (ö.646/1248) ve Beydâvî (ö.685/1286), gibi âlimler usûlü'l-fıkhı, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin ortaya koyduğu tanım doğrultusunda tanımlarken,¹⁹³ Şîrâzî (ö. 476/1083), Râzî (ö.606/1210) ve İbnü's-Sübkî (ö.756/1355) gibi âlimler de Cüveynî'nin metodunu takip edip bu görüşün daha doğru olduğunu savunmuşlardır.¹⁹⁴

1.1.2. Şîrbînî'ye Göre Usûlü'l-fıkh

Hatîb eş-Şîrbînî, *Cem'u'l-Cevâmi* üzerine yazmış olduğu şerhinde İbnü's-Sübkî'nin görüşlerini aktarmış, katılmadığı noktaları ifade etmiş ve kendi usûlü doğrultusunda açıklamalar yapmıştır. Dolayısıyla, Şîrbînî'nin usûlü'l-fıkh hakkındaki görüşlerinin anlaşılması için öncelikle İbnü's-Sübkî'nin görüşlerinin bilinmesi gerekmektedir. Tâcüddîn es-Sübkî usûlü'l-fıkhı, “دلائل الفقه الاجمالية، وقيل معرفتها” şeklinde tanımlayarak onu “fıkhın icmalî delilleri” olarak görür; bazı âlimlerin ise bu ilmi “fıkhın icmalî delillerini bilmek” şeklinde nitelediklerini ifade eder.¹⁹⁵ Müellif,

¹⁹⁰ Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fî usuli'l-fıkh* (1-2), thk. Muhammed Hamidullah (Dımaşk: el-Ma'hedü'l-İlmî el-Frensi li'd-Dirasatı'l-Arabiyye bi-Dımaşk, 1964), 1/11.

¹⁹¹ Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdumelik el-Cüveynî, *el-Varakat fî usuli'l-fıkh* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hâşimiyye, 2022), 16.

¹⁹² Murat Şimşek, “Mevzû-Mebâdî-Mesâil-Gâye Bağlamında Fıkıh ve Usûlü”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33 (2012), 61-80.

¹⁹³ Gazzâlî, Ebû Hâmîd, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-Usul* (1-2), thk. Muhammed Süleyman el eşkar (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2015), 1/35; Âmidî, *İhkâm*, 8; İbnü'l-Hâcib Cemâluddîn Osman b. Ömer b. Ebîbekr b. Yunus, *Muhtasarü Müntehe's-sûl ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 1/201; Beydâvî, Abdullâh b. Ömer el-Beydâvî, *Minhâcu'l-vusûl ilâ ilmi'l-usul*, thk. Şa'bân Muhammed İsmâil (Beyrut: Dâru İbn Hazm 2008), 51.

¹⁹⁴ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Lüma' fî usuli'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2014), 6; Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer el-Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl, fî 'ilmi usûli'l-fıkh* (1-2) (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2012), 1/8; İbnü's-Sübkî, *Men'u'l-Mevâni*, 41.

¹⁹⁵ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 13.

Men 'ul-Mevâni adlı eserinde birinci görüşün daha isabetli olduğunu, ikinci görüşün ise zayıf kaldığını ifade etmiştir. Bunu da şu şekilde açıklamaktadır: Birinci görüş, sözlük ve dil bilgisine daha uygundur. Zira “Asl” kelimesi sözlükte “delil” anlamına gelirken, çoğulu olan “usûl” kelimesi “deliller” anlamındadır. Bu bağlamda, kelimenin zahiri ve mantûkî anlamı “deliller” ifadesini verir. Aynı şekilde “fıkıh” kelimesinin sözlük anlamı da “hükümler” değil, “bilmek”tir. Buradaki anlamı ise “hükümleri bilmek” olacaktır. Bu iki sözcüğün birleşmesiyle “fıkıhın delilleri” anlamı ortaya çıkar ki bu kullanım doğrudur; aksi takdirde “bilmenin delilleri” gibi anlamsız bir ifade ortaya çıkar. Müellifin zayıf bulduğu ikinci görüş ise usûl tanımından ziyade fıkıhın tanımına daha uygundur. Bu tanıma göre, usûl ile fıkıh arasında bir fark kalmaz. İbnü’s-Sübkî, bu yaklaşımıyla, Cüveynî’nin görüşünü destekleyici bir tavır sergilemiştir.¹⁹⁶

Şîrbînî bu meselede daha kapsamlı ve bütüncül bir değerlendirme ortaya koyar; ona göre her iki tanım da bağlama göre doğru kabul edilebilir. Zira usûlî’l-fıkıh gibi ilim adları hem o ilme ait bilgileri hem de bu bilgilerin idrak edilmesini ifade edebilir. Bu da tanımların anlam katmanlarına göre çeşitlenebileceğini gösterir. “Zeyd nahiv bilir” örneği üzerinden açıklama yapan Şîrbînî, bilginin içeriği (mefhum) ile onu bilme fiilinin (idrâk) birbirinden ayrı olduğunu; dolayısıyla bu iki yönlü anlamın da tanıma yansiyebileceğini savunur. Anlamlar farklı olunca, tanımlar da doğal olarak farklılaşabilir. Bu bağlamda, birinci tanım olan “deliller” ifadesi, özel bilgi anlamına göre yapılmıştır; ikinci tanım ise “bilgiyi idrak etme” anlamına göre yapılmıştır. Dolayısıyla, birinci tanım daha doğrudur demek doğru olmaz; aksine her iki tanım da doğru ve isabetlidir.¹⁹⁷

Şîrbînî’nin her iki tanımı da geçerli görme yaklaşımı, bir tanımı mutlaklaştırmak yerine, anlam alanının zenginliğini kabul eden daha esnek ve bütüncül bir bakış açısını temsil etmektedir. Dolayısıyla Şîrbînî tarafından ortaya konulan bu yaklaşım dilsel, mantıksal ve semantik farklılıkları gözetken ilmî bir tutumdur. Bu yönüyle onun yaklaşımı, usûlî’l-fıkıh tanımındaki çeşitliliği açıklamada önemli bir denge ve derinlik sunmaktadır.

¹⁹⁶ İbnü’s-Sübkî, *Men 'ul-mevâni*, 34.

¹⁹⁷ Hatîb eş-Şîrbînî, *Bedrü't-tâli' fî halli elfâzi Cem'i'l-cevâmi*, thk. Mahmud Emin es-Seyyid (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 2021), 49.

1.2. Fıkıh

Lügatte, “bilmek, anlamak, bir şeyi iyice kavramak, şuurlu bir şekilde idrak etmek, bilinmeyen bir şeyin hakikatine ulaşmak” gibi anlamlara gelen fıkıhın ıstılahı manası ise “şer‘î delillerden ictihad ve istidlâl yoluyla elde edilen hükümleri bilmektir.”¹⁹⁸ Bu ahkâmları bilen kişiye de “fakih” denir.” Fıkıh kelimesi, İslâm’ın ilk dönemlerinde sözlük anlamı çerçevesinde kullanılmıştır; ancak zamanla "Kur’an ve Sünnet merkezli dini bilgi" anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Bu kullanımın nedeni, fıkıhın iki temel kaynağını Kur’an ve hadislerin oluşturmasıdır. Hicri II. (VIII.) yüzyılın sonlarından itibaren fıkıhın kapsamı genişletilmiş ve İslâm’ın bireysel ve toplumsal hayata dair amelî hükümlerini inceleyen bir ilim dalı olarak şekillenmiştir. Fıkıhın terim anlamı ise daha sonraki dönemlerde ortaya çıkmıştır.¹⁹⁹

1.2.1. Şâfiî Usûlcülere Göre Fıkıh

Usûl ve usûlü’l-fıkıh alanındaki eserler incelendiğinde, fıkıhın pek çok farklı şekilde tanımlandığını görmekteyiz. Bu durum, süreç içerisinde fıkıhın belirli bir noktaya evrildiğini göstermektedir.²⁰⁰

İmam Şâfiî’ye nispet edilen yaygın tanıma göre fıkıh: “*Tafsili delillerden elde edilen şer‘î, ameli hükümleri bilmektir.*”²⁰¹ Şâfiî’ye nispet edilen bu tanım, büyük ölçüde Şâfiî usûlcüler tarafından muhafaza edilmiştir. Bununla birlikte, İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, Fahreddin er-Râzî, Şîrâzî, Seyfeddin el-Âmidî vb. âlimler, bazı farklılıklar olmakla birlikte genel olarak fıkıhı “*şer‘î delillerden ictihad ve istidlâl yoluyla elde edilen hükümleri bilmek*” şeklinde ifade etmişlerdir.²⁰²

Şâfiî usûlcüler arasında fıkıhla ilgili yapılan bazı tanımlar şunlardır: Fıkıh, şer‘î hükümlerle ilgili bilgilerin tümünü ifade eder;²⁰³ ictihad yoluyla elde edilen şer‘î hükümlerin bilinmesidir;²⁰⁴ mükellefin fiillerine ilişkin şer‘î ve sabit hükümleri

¹⁹⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *Fıkıh ilmi ve İslam hukuku terimleri sözlüğü*, (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017), 74.

¹⁹⁹ Hayreddin Karaman, “Fıkıh”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/1-14.

²⁰⁰ Caner, *Tâciüddin Es-Sübkî’nin Usul Anlayışı*, 64.

²⁰¹ Bağdâdî, Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakih ve’l-mütefakkih*, nşr. İsmâil el-Ensârî (Beyrut: 1400/1980), 1/45; Karaman, “Fıkıh”, 13/1-14.

²⁰² Şîrâzî, *Lüma*, 6; Cüveynî, *el-Varakat fi usuli’l-fikh*, 13; Râzî, *Mahsûl*, 1/7; Âmidî, *İhkâm*, 8; İbnü’l-Hâcib *Muhtasar*, 1/201.

²⁰³ el-Basrî, *Mu’temed*, 1/8.

²⁰⁴ Şîrâzî, *Lüma*, 6; Cüveynî, *el-Varakat fi usuli’l-fikh*, 13.

bilmeyi kapsar;²⁰⁵ istidlâl yöntemiyle tafsîlî delillerden çıkarılarak elde edilen şer‘î fer‘î hükümleri bilmek de fıkıh sayılır.²⁰⁶

1.2.2. Şirbînî’ye Göre Fıkıh

Tâceddin es-Sübkî, fıkıhı *“Tafsili العلم بالأحكام الشرعية العملية، المكتسب من أدلتها التفصيلية”* *“Tafsili delillerden elde edilen şer‘î, ameli hükümleri bilmektir”*²⁰⁷ şeklinde tarif etmiştir. Şirbînî, bu tanımı olduğu gibi kabul etmiş ve herhangi bir itirazda bulunmamıştır. Söz konusu tanım, Beydâvî’nin yapmış olduğu tanımla birebir aynı olup, diğer tanımlara göre daha *câmi ve mâni* bir tanım olarak öne çıkar. Yani, kendisine ait olan unsurları kapsayıp olmayanları dışarıda bırakan bir tariftir. Bu nedenle, bu tarif tercih edilmiştir. Yapılan bu tanımın *efradını câmi*, *ağyarını mâni* olduğunu şu şekilde açıklayabiliriz: Bilindiği üzere, tanımlarda cins ve fasıllar bulunmaktadır. Cins, tanımın kapsadığı ve kapsamadığı tüm fertleri içerirken, fasıl ise tanımda yer almayan unsurları dışarıda bırakır. Bu tanımda geçen “ilim” ifadesi cins konumundayken, geri kalan ifadeler ise fasıl konumundadır. Buradaki ‘ilim’ ifadesi, fıkıhla ilgili bilgileri kapsarken, bunun dışında kalan pek çok ilim dalını da içermektedir. Bu nedenle, fıkıh ilmi dışındaki alanları tanımın dışında bırakabilmek için bazı fasılların eklenmesi gereği doğmuştur.

1.3. Hüküm ve Kısımları

Öncelikle belirtmek gerekir ki, şer‘î hüküm dört temel unsur üzerine kuruludur: *Hâkim* (hükmü koyan), *Hüküm* (hükümün kendisi), *Mahkûm fih* (hükme konu olan fiiller) ve *Mahkûm aleyh* (mükellef). Bu unsurlar, şer‘î hükümün doğru anlaşılması açısından büyük öneme sahiptir. Her bir unsuru ayrı bir başlık altında inceleyelim.²⁰⁸

²⁰⁵ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/35.

²⁰⁶ İbnü’l-Hâcib *Muhtasar*, 1/201; Beydâvî, *Minhâcu’l-vusûl*, 51; Suyûtî, Celâluddîn Abdurahman, *el-eşbâh ve’n-nezâir fî kevâidi ve furû-i fikhî’ş-Şâfiyye* (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 2019), 3; Abdülvehhâb Hallâf, *İlmu usûli’l-fikh* (Kahire: Dâru’l-hadis, 2003), 1; Şakîr Hanbelî, *Fıkıh Usûlü*, ter. Mustafa Yıldırım (İzmir: 2010), 33.

²⁰⁷ İbnü’s-Sübkî, *Cem‘u’l-cevâmi*, 13.

²⁰⁸ Âmidî, *İhkâm*, 51; İbn Neccâr, *Şerhu’l-Kevkeb*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2007), 139.

1.3.1. Hüküm

Hüküm kelimesinin çoğulu 'ahkâm'dır. Sözlükte hem mastar hem de isim olarak kullanılır: 'Karar vermek ve menetmek' anlamında mastar, 'ilim, karar, siyâsî egemenlik, hâkimiyet ve yargı' anlamında ise isim olarak kullanılır.²⁰⁹

Esas konumuz olan usûl'l-fıkh açısından bakıldığında, usûl âlimleri "hüküm" terimine farklı tanımlar getirmişlerdir.

Örneğin, Gazzâlî (ö. 505/1111), hükmü şöyle tanımlamaktadır: “*Şâri'in mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabıdır.*” Bu tanımla Gazzâlî, şer'î hükmün yalnızca Şâri'in (Allah'ın) mükelleflere hitap ettiği emir, yasak veya izin bildiren ifadelerle var olduğunu vurgulamaktadır. Gazzâlî'ye göre şer'î hüküm, mükellefin fiiline yönelik bir hitabı gerektirir. Örneğin: Vacip hakkında: “Yapın - terk etmeyin.”, Haram hakkında: “Terk edin - yapmayın.” Mubah hakkında: “Dilerseniz yapın, dilerseniz yapmayın.” Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, şer'î hüküm ancak Şâri'den gelen ve mükellefin fiillerini yönlendiren bir hitapla oluşur. Gazzâlî'ye göre bir hükmün "şer'î" olabilmesi için, doğrudan mükellefin fiiline yönelik olması şarttır. Dolayısıyla, mükelleften sadır olan söz, niyet ve itikada yönelik durumlar Gazzâlî'nin tanımına göre şer'î hüküm olarak kabul edilmemektedir.²¹⁰

Fahredden Râzî, şer'î hükmü tanımlarken şöyle demiştir. “*Şer'î hüküm, Yüce Allah'ın mükelleflerin fiilleri ile ilgili iktiza (gerekli kılma) ve tahyîr (serbest bırakma) tarzındaki hitabıdır.*” Râzî'nin bu ifadesi Gazzâlî'nin tanımına benzerlik göstermektedir. Zira o da Gazzâlî gibi hükmün mükellefin fiillerine yönelik bir hitap olduğunu söylemektedir.²¹¹ Ancak Fahreddin Râzî, Gazzâlî'nin tanımına iktiza (gerekli kılma) ve tahyîr (serbest bırakma) kayıtlarını ilave etmiştir. Bu kayıtların eklenmesinin amacı, 'efrâdını câmi, ağıyârını mâni' bir tanım ortaya koymaktır. Zira وَاللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ “O, her şeyin yaratıcısıdır”²¹² ve خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ “Sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı”²¹³ ayetleri, mükelleflerin fiillerine yönelik bir hitap içermesine rağmen,

²⁰⁹ İlyas Üzümlü, “Hüküm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/464.

²¹⁰ Gazzâlî, *Mustasfa*, 1/112; Gazzâlî, *Mustasfa*, *İslam Hukukunun Kaynakları*, çev. H. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), 129.

²¹¹ Râzî, *Mahsul*, 1/12.

²¹² Kur'an-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), es-Saffât 37/96.

²¹³ el-En'am 6/102.

usûl âlimleri bu ifadelerin şer'î hüküm olarak kabul edilmediği konusunda ittifak etmiştir. Burada ayetler, Allah'ın yaratıcı kudretine ve her şeyin O'nun iradesiyle var olduğuna işaret etmekte; ancak mükelleflerin fiillerine ilişkin şer'î bir hüküm ihtiva etmemektedir. Râzî, bu konuda açıklama yaparak, şer'î hüküm tanımının iki unsuru olan *Şâri'in hitabı* ve *mükellefin fiiline yönelik olması* unsurlarının yeterli olduğunu belirtmiştir. Râzî, bu tanım üzerine yapılan eleştirilere kapsamlı bir şekilde cevap vermiştir.²¹⁴

İbn-i Hâcib (ö. 646/1249), Râzî'nin tanımına benzer bir tanım yapmış, ancak eklenen bu iki kaydın yetersiz olduğunu ifade etmiştir. Ona göre delil, sebep ve şart gibi hükümle doğrudan ilişkili unsurlar bu tanımın dışında kalmaktadır. Bu sebeple, tanıma "vaz'"²¹⁵ kaydının eklenmesi gerektiğini savunmuştur. İbn-i Hâcib'in tanımına göre şer'î hüküm, "*Yüce Allah'ın mükelleflerin fiillerine yönelik iktizâ (gerekli kılma), tahyîr (serbest bırakma) veya vaz' (sebep, şart ve mâni bağı kurma) tarzındaki hitabıdır.*"²¹⁶

Seyfüddîn Âmidî (ö. 631/1233), mevcut tanımların yetersiz olduğunu belirterek eksiklikleri gidermeye yönelik yapılan eklemelerin sorunları çözmediğini ifade etmiş ve hükmü tanımlarken "*Şâri'in şer'î bir faydayı ifade eden hitabı*"²¹⁷ şeklinde farklı bir yaklaşım benimsemiştir. İbnü's-Sübkî ve Şirbîni ikilisi bazı düzenlemelerle birlikte, İbn-i Hâcib'in tanımına yakın bir ifade geliştirmiştir. Şer'î hükmü açıklarken şu tanımları kullanmıştır. *الحكم: خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث أنه مكلف. "Hüküm, sorumluluk yükleme açısından mükellefin fiillerine yönelik olan Allah'ın hitabıdır."*²¹⁸

Muhtevasına bakıldığında tanım şu hususları kapsamaktadır.

Hüküm, Allah'ın emir ve nehiylerini kapsayan ilahi bir hitaptır. Hitap ise sahih görüşe göre ezelde "hitap" olarak hakiki anlamda adlandırılan ve mükellefin fiillerine taalluk eden Allah'ın zâtî kelimidir.²¹⁹

²¹⁴ Razi, *Mahsul*, 1/12.

²¹⁵ İki durum arasında sebep, şart ve men bağı kurmak.

²¹⁶ İbnü'l-Hâcib *Muhtasar*, 1/282-283; İbnü's-Sübkî, *Ref'u'l-Hâcib 'an Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Abdurrahman Abdullah (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 2009), 1/203.

²¹⁷ Âmidî, *İhkâm*, 61.

²¹⁸ İbnü's-Sübkî, *Cem 'u'l-cevâmi'*, 13.

²¹⁹ Mahalli, *Bedru't-tâli'*, 1/90; Şirbîni, *Bedrü't-tâli'*, 55.

Mükellef, akıl ve baliğ olan kişiye denir. Peygamber gönderilmeden önce ve sonra, kişinin sorumluluk alanı farklılık gösterir. Peygamber gelmeden önce, kişi doğumdan itibaren Allah'ın fiil ve ahkâmına manevi bir bağlılık içerisindeydi. Ancak peygamber gönderildikten sonra kişi, doğup ergenlik çağına ulaştığında, doğrudan ilahi hükümlerin muhatabı olur; zira peygamber gönderilmediği sürece mükellefiyetin oluşması söz konusu değildir.²²⁰

Sorumluluk yüklemekten maksat, kişiyi o sorumluluğun gereğini yerine getirmeye zorlamak ve ona bu konuda bir mecburiyet getirmektir.²²¹

1.3.1.1. Teklifi Hükümler

Usûlcülerin çoğuna göre hükümler, teklîfi ve vad'î olmak üzere ikiye ayrılır.²²²

Teklîfi hüküm: Şâri'in, mükelleften bir işi yapmasını veya yapmamasını istemesi ya da mükellefi bu konuda serbest bırakmasına teklifi hüküm enir.²²³

Şâri'in bir işin yapılmasını kesin bir dille istemesi icap (إيجاب / وجوب), bağlayıcı olmayan bir üslupla istemesi ise nedb (ندب) olarak adlandırılır. Bir işin yapılmamasını kesin ve bağlayıcı bir şekilde istemesi tahrim (تحريم), bağlayıcı olmayan bir üslupla istemesi ise kerâhe (كراهة) olarak ifade edilir. Mükellefi yapıp yapmama konusunda serbest bırakması ise ibâha (إباحة) veya helâl olarak nitelendirilir.²²⁴ Özetle: Bir fiilin yapılmasını gerektiren hükümlere icap/farz ve nedb/mendup, yapılmamasını gerektiren hükümlere tahrim/haram ve kerâhet/meckruh, mükellefi yapıp yapmama konusunda serbest bırakan hükme ise ibâha/mübah denir.²²⁵

Teklifin tanımına baktığımızda, teklifin mahiyeti ve kapsamı konusunda usul âlimleri arasında farklı görüşlerin ortaya çıktığını görmekteyiz. Bazı âlimler teklifi, talep (bir işin yapılmasını veya yapılmamasını isteme) anlamında değerlendirmiş; diğerleri ise teklifi, kişiyi bir işi yapmasına veya yapmamasına mecbur bırakmak anlamında ele almıştır. Örneğin:

²²⁰ Mahalli, *Bedru't-tâli*, 1/91; Şîrbîni, *Bedrü't-tâli*, 55.

²²¹ Mahalli, *Bedru't-tâli*, 1/91; Şîrbîni, *Bedrü't-tâli*, 55.

²²² Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 227,

²²³ Şîrbîni, *Bedrü't-tâli*, 56; Hallaf, *İlmü usûli'l-fikh*, 117; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 227.

²²⁴ Şîrbîni, *Bedrü't-tâli*, 56; Hallaf, *İlmü usûli'l-fikh*, 117; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 227; Hüseyin Kerim Ece, *İslam'ın Temel Kavramları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 466.

²²⁵ Hallaf, *İlmü usûli'l-fikh*, 117; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 227.

Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Basrî el-Bâkılânî (ö. 403/1013), teklifi tanımlarken طلب ما فيه كلفة "içinde zorluk olan bir şeyi talep etmek"²²⁶ ifadesini kullanmış ve tanımını nedb ve kerâheyi de kapsayacak şekilde genişletmiştir. Bu yaklaşıma göre, icap ve tahrimde olduğu gibi nedb ve kerâhet de talep içerir; kişi bu taleplerin gereğini yerine getirmekle mükelleftir, ancak burada talep kesinlik ifade etmez.²²⁷

İmâmu'l-Harameyn Abdulmelik el-Cüveynî (ö. 478/1085) ise teklifi, إلزام ما فيه كلفة "içinde zorluk olan bir şeyi yapmaya veya terk etmeye mecbur bırakma"²²⁸ şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımda teklif, sadece bir talep değil, aynı zamanda zorunluluk içeren bir mecburiyeti ifade etmektedir. Teklifin tanımı ve kapsamı konusunda yapılan bu farklı yaklaşımlar, teklifi hükümlerin çerçevesini belirleme noktasında çeşitli yorumların ortaya çıkmasına yol açmaktadır.

1.3.1.1.1. Şâfiî Usûlcülere Göre Teklîfî Hükümler

Şâfiî usûlcülerin büyük bir kısmına göre mübah, teklîfî hükümler arasında değerlendirilmektedir; zira onlara göre teklîfî hüküm, mükellefin fiillerine yönelik olan şer'î hükümlerdir.²²⁹

Kâdî el-Bâkılânî, mübahı teklîfî hükümler arasında değerlendirmemiştir. Ona göre, teklîfî hükümler vacip, mendup, haram ve mekruh olmak üzere dört gruba ayrılmaktadır.²³⁰

Abdülmelik el-Cüveynî (ö. 478/1085), teklif kavramını "mecbur bırakma" olarak tanımlamıştır. Bu tanımlamaya göre, mendup ve mekruh olarak nitelendirilen hükümler "mükellefun bih" grubundan çıkararak "me'murun bih" kategorisine dahil edilmektedir; yani, bu hükümlerin yerine getirilmesi teşvik edilmekte ancak zorunlu tutulmamaktadır. Cüveynî'ye göre mübah, "teklif lafzı" ve "şer'î aç" olmak üzere iki farklı yön üzerinden değerlendirilmektedir. Teklifin lafzî anlamı açısından mübah

²²⁶ Kâdî Ebûbekir Muahâmed b. Tayyib el-Bakillânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2012), 123.

²²⁷ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/113; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 62-63.

²²⁸ İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî, Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usuli'l-fikh* (1-2), thk. Salah Muhammed b. Uveyde (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/14

²²⁹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/112; Râzî, *Mahsûl*, 1/13.

²³⁰ Bakillânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 153-154.

kapsam dışında kalırken, şer'î perspektiften değerlendirildiğinde mübah da teklif kapsamına dahil edilir.²³¹

Gazzâlî, bu mevzuda hocası Cüveynî'nin tasnifini temel alarak teklifi hükümleri beş gruba ayırmıştır: vacip, mahzûr (haram), mübah, mendûp ve mekruh.²³² Fahreddin er-Râzî de Gazzâlî'nin görüşünü benimsemiştir.²³³ Buna karşılık, Seyfüddîn el-Âmidî teklifi hükümleri Kâdî el-Bâkîllânî gibi dört kategoriye ayırarak mübahı teklifi hükümlerden çıkarmıştır. Zira Âmidî, şer'î hükümleri üç kısma ayırmaktadır.²³⁴

1. Teklîfî ve İktîzâî Hükümler: Bu grup, icap, nedb, tahrîm ve kerahet adlı hükümlerdir. Teklîfî ve İktîzâî hükümler, Şâri'in bir fiilin yapılmasını veya yapılmamasını kesin ya da kesin olmayan bir ifadeyle istemesini ifade eder. Kesin bir ifadeyle yapılması istenen fiil *icap*, kesin olmayan ifadeyle yapılması istenen fiil *nedb* olarak adlandırılır. Aynı şekilde, kesin bir ifadeyle yapılmaması istenen fiil *tahrîm*, kesin olmayan ifadeyle yapılmaması istenen ise *kerahet* olarak tanımlanır.

2. Tahyîrî Hüküm: Şâri'in bir fiilin yapılıp yapılmaması konusunda mükellefi serbest bırakmasıdır; yani mükellef her iki seçenekte de özgürdür. Bu durum, *ibâha* veya *mübah* olarak bilinen hükmü ifade eder.

3. Vad'î Hükümler: Şâri'in bir durumu başka bir durum için sebep, mâni veya şart olarak belirlemesidir. Aynı şekilde bir fiilin *sahih* veya *batıl*, *eda* veya *kaza*, *azimet* veya *ruhsat* olarak nitelendirilmesi de bu gruba dahildir.²³⁵

Sirâcuddîn el-Urmevî (ö. 682/1283), teklifi hükümleri dört ana başlık altında ele almıştır: mahzûr (haram), mübah, mendûp ve mekruh.²³⁶

İbnü's-Sübkî (ö. 771/1370), cumhurdan farklı olarak teklifi hükümleri altı gruba ayırmaktadır: icap/vacip, nedb/mendup, tahrîm/haram, kerahet/mekruh, hilâf-ı evlâ²³⁷ ve ibâha/mübah.²³⁸

²³¹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/101.

²³² Gazzâlî, *Mustasfa*, 1/127.

²³³ Râzî, *Mahsûl*, 1/15.

²³⁴ Âmidî, *İhkâm*, 61.

²³⁵ Âmidî, *İhkâm*, 61.

²³⁶ Urmevî, Sirâcuddîn Mahmud b. Ebîbekr, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl* (1-2), thk. Abdulhamid b. Ali Ebû Zenid (Beyrut: Darü'r-Risaletü'l-Alemiyye, 2011), 1/174-175.

²³⁷ Hilâf-ı evlâ, 'Şâri'in, şer'î olarak özel bir kiple terk edilmesini yasaklamadığı bütün müstehab ve mendup işlerin terk edilmesi' anlamına gelir.

²³⁸ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/117; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 63.

Bu hükümlere "teklifi hüküm" denmesinin sebebi, bunların bir fiilin yapıp yapılmaması konusunda yükümlülük ve sorumluluk getirmesidir. Buna göre, bir fiilin yapıp yapılmaması konusunda kişiye tercih hakkı tanıyan ve "tahyîr" olarak adlandırılan hüküm, teklifi hükümlerden sayılmaz; zira burada fiili yapıp yapmamakla ilgili herhangi bir yükümlülük veya zorunluluk söz konusu değildir.²³⁹

1.3.1.1.2. Şîrbînî'ye Göre Teklîfî Hükümler

Şîrbînî, İbnü's-Sübkî'nin yaklaşımını usûlcülerin görüşüne aykırı bulmuş ve Cüveynî'nin taksimatını esas alarak teklifi hükümleri beş ana kategoride incelemiştir: icap, nedb, tahrîm, kerâhet ve ibâha.²⁴⁰

1. İcap: Şâri'in, kesin ve bağlayıcı bir tarzda mükelleften bir fiilin yapılmasını istemesine *icap* denir. Bu ifade, *vucûp* ve *vacip* ifadelerinden daha evladır; zira icap bir hükümdür, vucûp icabın sonucudur ve vacip ise icaba taalluk eden bir vasıftır. Bununla birlikte, bu terimler doğru ve sahihtir. Çünkü Hüküm, Allah'ın hitabıdır. Hâkime nispet edildiğinde 'icâb' veya 'tahrîm' adını alır; hükmün taalluk ettiği şey olan fiile nispet edildiğinde ise 'vâcib' veya 'vucûb' diye adlandırılır.²⁴¹

İcabın tanımından da anlaşılacağı üzere, icap ve farz terimleri Şâfiî fakihleri tarafından eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Ancak bu eşanlamlılık, müsemma yani ortak anlam zeminindedir; örfî açıdan bazı durumlarda aralarında fark görülse de bu, terimlerin hakikatine aykırı değildir. Örneğin الطلاق واجب عليّ "Talâk bana vaciptir" ifadesini kullanan kişi için talâk geçerli olur; ancak الطلاق فرض عليّ "Talâk bana farzdır" diyen kişi için talâk geçerli olmaz. Bu fark, tamamen örfî bir durumdan kaynaklanmaktadır.²⁴²

Ebû Hanîfe'ye göre *vucûp* ile *farz* arasında bir fark bulunmaktadır. Bir hüküm, katî ve kesin bir delille sabit olmuşsa buna *farz* denir. Örneğin, namazda Kur'an kıraati farzdır; zira bu hüküm, مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ "Artık Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun"²⁴³ ayetiyle sabit olmuştur. Şayet bir hüküm, mütevâtîr derecesine varmayan haber-i âhâd gibi zannî bir delille sabit olmuşsa buna *vacip* denir. Örneğin, namazda

²³⁹ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 227.

²⁴⁰ Gazzâlî, *Mustasfa*, 1/127; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 63.

²⁴¹ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 62.

²⁴² Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 66.

²⁴³ el-Müzemmil 73/20.

Fatiha'nın okunması, لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ “*Namazda Fatiha suresini okumayan kimsenin namazı geçerli değildir*”²⁴⁴ hadisine isnaden hükme bağlandığından, Hanefî fukahasına göre namazda Fatiha suresinin okunması farz değil, vaciptir.²⁴⁵

Ancak, Şafîî ve Hanefî fakihleri arasındaki bu ihtilaf lafzî bir ayrılıktan öteye geçmemektedir. Şöyle ki: Katî bir delille sabit olan bir hükme *farz* denildiği gibi *vacip* de denilebilir mi? Aynı şekilde, zannî bir delille sabit olan bir hükme *vacip* denildiği gibi *farz* da denilebilir mi? Şafîî fakihleri bu soruya “evet” cevabını verirken, Hanefî fakihleri ise “hayır” cevabını vermektedir.²⁴⁶ Ancak kaynaklarda Hanefîlerin zannî delille sabit olan hükme “ameli farz” dedikleri bilinmektedir.²⁴⁷ Sirâcuddîn İbn Nüceym'in “Amelî farz, vacibin iki çeşidinden, daha kuvvetli olanına; farzın iki çeşidinden, daha zayıf olanına denir.”²⁴⁸ şeklindeki ifadesi bunu özetler mahiyettedir.

2. Nedb: Şâri'in, bir şeyin yapılmasını kesin ve bağlayıcı olmayan bir şekilde istemesine *nedb* denir.²⁴⁹ Nedb/mendup, müstehab, tatavvu, sünnet, muraggabün fih (ragibe) ve hasen terimleri, cumhur ulemaya göre eş anlamlıdır. Ancak, Kadı Hüseyin olarak tanınan Ebû Alî el-Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Merverrûzî (ö. 462/1069) ve öğrencisi Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî (ö. 516/1122) bu terimleri farklı anlamlarda değerlendirmiştir. Onlara göre, Resulullah Efendimiz (s.a.v.) bir fiili sürekli yapıp terk etmemişse *sünnet*, birkaç kez yapmışsa *müstehab* olarak adlandırılır. Peygamber Efendimizin yapmayıp, kişinin öz iradesi ve tercihiyle gerçekleştirdiği ibadet ve virtütlere ise *tatavvu* denir. *Mendup* ve diğer ifadeler ise kapsamlı terimler olup, her üç durumu da kapsar; bu nedenle bu terimler için ayrıca bir tanım yapılmamıştır.²⁵⁰

Farz ve vacip arasındaki ihtilaf gibi, bu konuda da lafzî bir ihtilaf bulunmaktadır. Şöyle ki; sünnet, müstehab ve tatavvu hükümlerinin bu ifadelerle kullanılmasının yanı sıra başka ifadelerle kullanılıp kullanılmayacağı konusunda görüş ayrılığı vardır. Kadı

²⁴⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Sıfâtü's-sala”, 13.

²⁴⁵ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/124; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 66.

²⁴⁶ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/123-124; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 66.

²⁴⁷ Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer b. İsâ Debûsi, *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meysu (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2016), 296.

²⁴⁸ İbn Nüceym, Sirâcuddîn, *en-Nehru'l-fâik*, thk. Ahmed Izzu İnâye, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 1, 24.

²⁴⁹ Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 62.

²⁵⁰ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/126; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 67.

Hüseyin ve ona tabi olanlar buna "hayır" derken, cumhur ulema ise "evet" demiştir. Kadı Hüseyin ve takipçileri, *sünneti* takip edilen yol ve âdet, *müstehabı* Şâri‘ tarafından benimsenen ve sevilen bir yol, *tatavvuyu* ise vaciplerden fazla olarak yapılan ibadetler olarak tanımlamışlardır. Buna karşılık, cumhur fakihleri bu üç terimi aynı kategoriye dahil etmiştir; zira her üçü hem dini bir yöntem hem de Şâri‘in benimsediği bir yol olmanın yanı sıra, farz ve vaciplerin dışında yapılan ibadetleri ifade eder.²⁵¹

Şâfiî âlimlere göre, mendup bir ibadete başladıktan sonra onu tamamlamak vacip değildir; çünkü bütünüyle mendup olan bir ibadetin terk edilmesi caizdir ve dolayısıyla başlandıktan sonra terk edilmesi de cevaz kapsamına girer. Ancak Hanefî ve Mâlikî âlimler bu görüşü benimsemeyerek, mendup bir ibadete başladıktan sonra onu terk etmenin caiz olmadığını ileri sürmüşler. Bu görüşlerini delil olarak, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Resûl’e itaat edin. Ve yaptıklarınızı boşa çıkarmayın”²⁵² ayetine dayandırmışlardır. Bu sebeple, Hanefî fakihlerine göre terk edilen mendup bir namaz veya orucun iadesi farzdır. Şâfiî âlimleri ise bu ayetin ya dinden dönme (*ridde*) nedeniyle amellerin zayi olacağına dair bir hüküm içerdiğini ya da farz ibadetlere yönelik olduğunu beyan etmişlerdir. Mendup olan bir hac ibadetinin tamamlanmasının gerekli oluşunu ise Şâfiî âlimler şöyle açıklar: Mendup bir hac ile farz hac arasında niyet, kefareti gibi hususlarda benzerlik bulunduğundan, farz olan hac gibi mendup hac ibadetinin de tamamlanması vacip olarak kabul edilmiştir.²⁵³

3. Tahrim: Şâri‘in, mükellef olan kullarına kesin ve bağlayıcı olarak bir işi yapmamalarını emretmesine *tahrim* denir.²⁵⁴

Tahrîm, haram kılmak demektir. Haramlık ise birkaç şekilde ispatlanır. 1. الحرمة “haramlık” lafzının doğrudan kullanılmasıyla. 2. Helalliğin nefyedilmesi ile. 3. Haramlığı engelleyen bir delilin bulunmadığı durumlarda, nehiy sığasının

²⁵¹ Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 1/127; Şirbîni, *Bedrü’t-tâli*, 67.

²⁵² Muhammed 47/33.

²⁵³ Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 1/128; Şirbîni, *Bedrü’t-tâli*, 68.

²⁵⁴ Şirbîni, *Bedrü’t-tâli*, 62.

kullanılmasıyla. 4. Bir fiilden sakınılmasının zorunlu olduğunu ifade eden bir delilin yanı sıra إجتنب “sakınma” ifadesinin kullanılmasıyla.²⁵⁵

4. Kerâhet: Şâri’in, kesin ve bağlayıcı olmayan bir şekilde mükelleften bir fiilin yapılmamasını istemesine *kerâhe* denir. Şirbînî, *hilaf-ı evla* kavramını kerahetin altına dahil etmiştir; çünkü her ikisi de yapılmaması istenen, ancak kesin ve bağlayıcı olmayan fiillerdir. İbnü’s-Sübki’nin bu iki kavramı iki ayrı kategoriye ayırmasını eleştirmiş ve bunu İbnü’s-Sübki’nin kendi icadı olarak nitelendirmiştir. Ayrıca, bu ayırımın usûlcülerin görüşüne aykırı olduğunu belirtmiştir.²⁵⁶

5. İbâha: Şâri’in, bir fiilin yapılıp yapılmaması konusunda mükellefi serbest bırakmasına *ibâha* veya *helâl* denir.²⁵⁷ İbâha durumunda, sevap ve günah açısından fiilin yapılıp yapılmaması arasında bir fark bulunmamaktadır. İbâha farklı yöntemlerle tespit edilmektedir. Bu noktada, ilave bir bilgi olarak kısaca temas edilmesi faydalı olacaktır.

1. Şâri’in الحل “hil/helallik” ifadesini kullanmasından. Örneğin: الْيَوْمَ أَجَلَ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ “Bugün size iyi ve temiz nimetler helâl kılınmıştır. Kendilerine kitap verilenlerin yiyeceği size helâldir; sizin yiyeceğiniz de onlara helâldir.”²⁵⁸

2. Naslarda ليس علي خرج “günah, sıkıntı, sakınca ve vebal yoktur” gibi ifadelerin kullanılmasından. Örneğin: لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ “Gözleri görmeyen için bir sakınca yoktur, topal için bir sakınca yoktur, hasta için de bir sakınca yoktur (yapamadıklarından dolayı vebal yoktur). Sizin için de kendi evlerinizden, babalarınızın evlerinden... yiyip içmeniz de bir sakınca yoktur.”²⁵⁹

3. İbâhatı ifade eden emir sıygasından. Örneğin: كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ “Allah’ın rızkından yiyin- için...”²⁶⁰

²⁵⁵ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 227.

²⁵⁶ Şirbînî, *Bedrü’t-tâli*, 63.

²⁵⁷ Şirbînî, *Bedrü’t-tâli*, 56; Hallaf, *İlmü usûli’l-fıkh*, 117; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 227; Ece, *İslam’ın Temel Kavramları*, 276.

²⁵⁸ el-Maide 5/5.

²⁵⁹ en-Nûr 24/61.

²⁶⁰ el-Bakara 2/60.

4. İstışâbu'l-asl (استصحاب الأصل) yoluyla. Bir fiilin haram olup olmadığına dair herhangi bir delil bulunmadığında, الأصل في الأشياء الإباحة “eşyada asıl, mübahlıktır” prensibine göre o fiilin mübah olduğuna hükmedilir.²⁶¹

Bahsi geçen bu teklifi hükümler; *icap*, *nedb*, *tahrim*, *kerâhet* ve *ibâha* olarak sıralanır. *Vacip*, *mendup*, *haram*, *mekruh* ve *mübah* ise bu hükümlerin taalluk ettiği şeylerin isimleridir.²⁶²

1.3.1.2. Vad'î Hükümler

Şer'î hükümlerin ikincisi, vad'î hükümlerdir. Vad' kelimesi جعل ‘kılma’ anlamına gelmektedir.²⁶³ Vad'î hüküm, Şâri'in bir şeyi başka bir şey için sebep, şart veya mâni kılması ya da bir şeyin sahih veya fasit olduğunu belirlemesidir.²⁶⁴

Yani, Şâri', iki şey ya da iki durum arasında bir bağ kurarsa ve bu bağ, bir durumun diğerine sebep, mâni veya şart olması şeklinde ise buna ‘vad'î hüküm’ denir.²⁶⁵ Örneğin: namaz kılmak için abdestin şart olması, orucun başlaması için hilalin görülmesi ve katillik sebebinin mirasa engel olması gibi.²⁶⁶

Vad'î hükmün şer'î hükümlerden sayılıp sayılmadığı konusunda mezhep âlimleri arasında ihtilaf bulunmaktadır. Mâlikî mezhebine göre, vad'î hüküm şer'î hükümler arasında kabul edilmektedir. Mâlikî âlimlerinden İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Munteha* adlı usûl eserinde, şer'î hükmün tanımını yaparken, tanımın efradını cami, ağyarını mâni olabilmesi için *vaz'* (iki durum arasında sebep, şart ve mâni bağı kurma) kaydının eklenmesinin gerekli olduğunu ifade etmiştir.²⁶⁷ Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî âlimlerin bazıları ise vad'î hükmü şer'î hükümden saymamışlardır.²⁶⁸

²⁶¹ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 227.

²⁶² Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 64.

²⁶³ Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 65.

²⁶⁴ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 14.

²⁶⁵ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 227.

²⁶⁶ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 227.

²⁶⁷ İbnü'l-Hâcib *Muhtasar*, 1/283.

²⁶⁸ Razi, *Mahsul*, 1/13; Âmidî, *İhkam*, 1/61; İbn Neccâr, *Şerhu'l kevkeb*, 96; Muhammed b. Nizamuddîn Muhammed es-Sehâlevî el-Ensârî el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût şerhu Müsellimu's-subût*, (1-2), (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmiyye, 2002), 1/51,98

1.3.1.2.1. Şâfiî Usûlcülere Göre Vad'î Hükümler

Âmidî (ö. 631/1233 vad'î hükümlere “şart” ve “mâni”yi ekleyerek, bu hükümleri yedi grupta ele almıştır. Bunlar: sebep, mâni, şart, sıhhat, butlan, azimet ve ruhsattır. Ayrıca, “fesat” terimi butlan ile eş anlamlı olarak değerlendirilmiştir.²⁶⁹

Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Beydâvî (ö. 685/1286) ise vad'î hükümleri dokuz başlık altında incelemişlerdir. Bunlar: sebep, sıhhat, butlan, fesat, eda, kaza, iade, azimet ve ruhsattır. Şart ve mâni ise vad'î hükümler arasında zikredilmemiştir.²⁷⁰

Râzî ve Sirâcuddîn el-Urmevî (ö. 682/1283) vad'î hükümleri on kategoriye ayırmışlardır. Bu kategoriler şunlardır: sebep, şart, mâni, sıhhat, butlan, kaza, eda, iade, azimet ve ruhsat.²⁷¹ Râzî, vad'î hükmün tanımını yaparken şu ifadeyi kullanmıştır: “Allah'ın hitabı bazen bir şeyi sebep, şart ve mâni kılmakla olur.”²⁷²

İbn Neccâr (ö. 972/1564) ise vad'î hükümleri dokuz başlıkta ele almıştır. Bunlar: sıhhat, fesat, sebep, mâni, şart, eda, kaza, ruhsat ve azimet şeklindedir.²⁷³ İbn Neccâr, vad'î hükmü “Şer'î hitabın sıhhat veya fesat şeklinde meydana gelmesi, bir şeyi sebep, mâni veya şart olarak kılması, ya da bir fiili eda, kaza, ruhsat veya azimet olarak belirlemesi” biçiminde tanımlamıştır.²⁷⁴

Bu açıklamalardan hareketle, vad'î hükümlerin tanımı ve sayısı konusunda Şâfiî usûlcüleri arasında farklı görüşlerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Azdan çoğa doğru sıralandığında; Âmidî yedi, Gazzâlî, Beydâvî ve İbn Neccâr dokuz, Râzî, Urmevî ve İbnü's-Sübkî ise on kategori belirlemiştir.

1.3.1.2.2. Şirbînî'ye Göre Vad'î Hükümler

İbnü's-Sübkî (ö.771/1370), vad'î hükümlerin tanımını yaparken şu ifadeyi kullanmıştır: *وَإِنْ وَرَدَ الْخِطَابُ النَّفْسِيَّ (بِكَوْنِ الشَّيْءِ) سَبَبًا وَشَرْطًا وَمَانِعًا وَصَحِيحًا وَفَاسِدًا فَوَضِعَ*

“Allah'ın ezeli hitabı/iradesi, bir şeyi bir hükme sebep, şart ve mâni kılsa ya da bir şeyin sahih ve fasit olduğuna karar verirse bu hüküm vad'î hükümdür.”²⁷⁵

²⁶⁹ Âmidî, *İhkâm*, 80-84.

²⁷⁰ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/175-188; Beydâvî, *Minhâcu'l-vusûl*, 56-58.

²⁷¹ Râzî, *Mahsûl*, 1/21-25; Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, 1/177-179; İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 14-15.

²⁷² Râzî, *Mahsûl*, 1/21.

²⁷³ İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 97.

²⁷⁴ İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 97.

²⁷⁵ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 14

İbnü's-Sübkî, vad'î hükmü bu şekilde tanımlamakla birlikte, onu on farklı kategori altında incelemiştir. Bu kategoriler: sebep, şart, mâni, sıhhat, butlan, kaza, eda, iade, azimet ve ruhsattır. Hatîb Şîrbînî, İbnü's-Sübkî'nin tanım ve tasnifini eleştirmeden aynen benimsemiş ve bu yaklaşımı desteklemiştir. Bu nedenle, Şîrbînî'ye göre de vad'î hükümlerin on kısımdan oluştuğu söylenebilir.

Tanımda kısımlar "و" (ve) bağlacıyla birbirine bağlanmıştır. Bu bağlaç, "أ" (ev) bağlacından daha güzeldir; zira "و" (ve), taksim için kullanılırken "أ" (ev) bağlacı şek ve ipham içindir. Dolayısıyla, hükmün tüm efradına şamil olduğunu ifade etmek ancak "و" (ve) bağlacıyla mümkündür.²⁷⁶

Musannifin tanımda (يكون الشيء) ifadesini kullanmaması, malumun terkinden ibarettir. Çünkü hitabın doğrudan sebep, şart vb. olmadığı, aksine bir şeyin bir başka şeye sebep, şart veya mâni olduğunu ifade eden bir hüküm olduğu açıktır. Buna karşın, tanımda yer alan (الشيء) "şey" ifadesi, tanımın kapsama alanını genişletmektedir. Zira bu ifade, mükellefin gerçekleştirdiği fiilleri de kapsamaktadır. Örneğin, zina fiilinin had cezasını gerektiren bir sebep olması, mükellefin doğrudan yapmış olduğu bir fiile ilişkindir. Aynı şekilde, bu ifade yalnızca mükellefin fiilleriyle sınırlı kalmayıp fiil dışındaki durumlara da şamil gelmektedir. Örneğin, öğle namazının farz olmasının sebebi, zeval vaktinin girmesidir ki bu, mükellefin fiiline yönelik bir durum değildir. Dolayısıyla, "şey" ifadesi, tanımın kapsamını hem fiilî hem de fiil dışı durumları içerecek şekilde genişletmektedir.²⁷⁷

1.3.1.2.2.1. Sebep

Kelimenin etimolojisine bakıldığında 'sebep' kelimesi, "su çekmek için kullanılan ip" ve "yol" anlamlarına gelmektedir.²⁷⁸ Buna dayanarak, sebebin tanımı şu şekilde yapılabilir: Sebep, bir şeyin kendisi ile değil belki kendisinden dolayı hasıl olan şeydir. Örneğin, bir hedefe ulaşmak yürüyüş eylemiyle gerçekleşir; yol bu süreçte gerekli bir unsur olmakla birlikte, doğrudan sonuç doğuran etken değildir. Benzer şekilde, bir kuyudan su çekme işlemi, doğrudan ipin varlığıyla değil, suyu çekme eylemiyle gerçekleşir; ip ise bu eylemin gerçekleşmesi için bulunması gereken bir

²⁷⁶ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/119; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 65.

²⁷⁷ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/120; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 65.

²⁷⁸ Gazzâlî, *Mustasfa*, 1/177; Mevlüt Sarı, *el-Mevarîd*, "Sebep" md. (İstanbul: Bahar Yayınları, 1982), 728.

araçtır. Bu bağlamda, sebep, neticeye doğrudan değil, dolaylı bir şekilde etki eden bir vasıta'dır.²⁷⁹

Istılahta sebep, fakihler tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Gazzâlî, kelimenin etimolojik anlamına yakın bir yaklaşım sergileyerek sebebi, “*tekliî hükmün kendisine doğrudan bağlandığı şey*” olarak tanımlamıştır. Örneğin, kazılan bir kuyuya birinin düşmesi durumunda, kuyuyu kazanın sebep, kişiyi iten veya düşürenin ise illet sahibi sayılır. Her ne kadar itmek veya düşürmek ölüme neden olmuşsa da ölümün asıl sebebi kuyu, düşürmek ise illettir. Bu bağlamda, ölümün gerçekleştiği asıl unsur, sebep olarak tanımlanır.²⁸⁰ Bu anlayış, sebep ile illet arasındaki farkı net bir şekilde ortaya koymaktadır. Sebep, hükmün gerekçelendirilmesinde açık bir uygunluk (münâsebe-i zâhire) gösterebilir veya göstermeyebilir. Eğer uygunluk varsa, buna hem illet hem sebep denir; yoksa sadece sebep sayılır, illet denmez.

Buradan hareketle, sebebin illetten daha genel bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Yani her illet, bir sebeptir; ancak her sebep, illet değildir. Bu durumu örneklerle açıklamak gerekirse:

- Hüküm ile açık uygunluk sergileyen bir sebep: Yolculuk durumunda oruç tutmama ruhsatı. Yolculuk hem sebep hem de illettir, çünkü yolculuk hali zorluk ve sıkıntı barındırdığı için hükümle açık bir uygunluk sergiler.

- Hüküm ile açık uygunluk sergilemeyen bir sebep: Öğle namazının farz olmasında, güneşin batıya kayması. Bu durumda, güneşin batıya eğilmesi sebep olarak kabul edilir; ancak akıl, güneşin bu hareketi ile öğle namazının farz olması arasında doğrudan bir uygunluk bağımlı kavrayamaz.²⁸¹

İbnü's-Sübkî sebebi, “*Hükme alamet olması ya da hükme alamet olmaması açısından hükmün kendisine bağlandığı şey*” olarak tanımlamıştır.²⁸²

Buna karşılık Şirbînî, sebebi, “*Hükmün alameti olması bakımından hükmün kendisine bağlandığı şey*” şeklinde tanımlamıştır ve İbnü's-Sübkî'nin tanımındaki “ya da hükme alamet olmaması” kısmını eleştirmiştir. Şirbînî'ye göre, alamet olmama durumunu açıklayan üç farklı görüş bulunmaktadır: Bunlar: Sebep ya hükmün

²⁷⁹ Gazzâlî, *Mustasfa*, 1/177.

²⁸⁰ Gazzâlî, *Mustasfa*, 1/177.

²⁸¹ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 262-263.

²⁸² İbnü's-Sübkî, *Cem 'u'l-cevâmi'*, 14.

konulmasına müessir olur ya da olmaz. Müessir olması ise ya bizzat olur²⁸³ ya da Allah'ın o sebebi müessir kılması ile olur.²⁸⁴ Sebebin müessir olmaması ise onun bais yani sevk edecek konumda olmasıyla izah edilmiştir.²⁸⁵ Bu her üç görüş de merduttur, doğrusu ise birinci görüştür. Zira hükmü icat eden Allah'tır. Sebep ise hükme alamet olması bakımından hükmün kendisine bağlandığı şeydir.²⁸⁶

Şîrbînî'ye göre burada sebep olarak zikredilen şey, kıyas bahsinde illet olarak adlandırılan şeyle aynıdır. Örneğin: zina fiilinin, had cezası (celde) gerektirmesi, güneşin gökyüzünün ortasından batıya kaymasıyla öğle namazının farz olmasına sebep olması, sarhoşluğun, içkinin haram kılınmasına sebep olması.²⁸⁷ Ancak, öğle namazının farziyetine sebep olan zeval vaktine illet adı verilmesini reddedenler, sebep ile hüküm arasında bir uygunluk şartı aramışlardır. Oysa Şîrbînî'ye göre bu şart değildir, çünkü sebep hükmün alametidir; hükmü meydana getiren (müessir) veya sevk eden (bais) bir unsur değildir.²⁸⁸ Ayrıca, tanıma eklenen "hükme alamet olması" ifadesi, mâni' sebebini tanım dışında bırakmak içindir. Çünkü mâni'in tanımında "hükmün zıddına alamet olması" ifadesi yer almaktadır ve bu kayıtlama mâni' ile sebep arasındaki ayrımı netleştirmektedir.²⁸⁹

Şîrbînî'nin, sebebi sadece "hükme alamet olma" yönüyle tanımlaması usûlî açıdan oldukça isabetlidir. Zira bu bakış açısında sebep, hükmü meydana getiren etkili bir unsur olarak değil, yalnızca hükmün varlığına işaret eden bir alamet olarak görülmektedir. Böylece sebep, hükmün faili olan Allah'ın kudretiyle doğrudan ilişkilendirilir; bu da İslâm hukuk sisteminin tevhid eksenli yapısıyla tam bir uyum arz eder. Ayrıca, sebep ile illet arasında kurduğu örtüşme, kıyas sistematüğini güçlendiren tutarlı bir bakış açısı sunar. Şîrbînî'nin tanıma eklediği "hükme alamet olma" kaydı, mâni' ile sebep arasındaki sınırı belirginleştirerek usûl kurallarına göre yapılan sınıflandırmanın netleşmesini sağlamaktadır. Bu yönüyle Şîrbînî'nin tanımı hem teorik açıklık hem de uygulama kolaylığı bakımından tercih edilmeye elverişlidir.

²⁸³ Bu görüş Mu'tezile'ye aittir. Bkz. Razi, *Mahsul*, 2/250.

²⁸⁴ Gazzâlî bu görüştedir. Bkz. Gazzâlî, *Mustasfa*, 1/178; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 69.

²⁸⁵ Amidi ve İbnü'l-Hâcib bu görüştedir. Bkz: Amidi, *İhkam*, 80; İbnü'l-Hâcib *Muhtasar*, 1/336.

²⁸⁶ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 69-70.

²⁸⁷ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 70.

²⁸⁸ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 70.

²⁸⁹ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 70.

1.3.1.2.2.2. Şart

Lugavî (لغوي), şer'î (شرعي), âdî (عادي) ve aklî (عقلي) olmak üzere dört guruba ayrılır.²⁹⁰

1. Lugavî (لغوي): “Gelecek zamanda bir şeyin bir şeyle bağlanması.” Örneğin: “Benî Temîm kabilesinden gelen olursa onlara ikram et.” Buradaki ikram, gelme ile kayıt altına alınmıştır. Yani gelen olursa gelenlere ikram edilir yoksa edilmez.²⁹¹

2. Şer'î (شرعي): “Onun yokluğuyla hüküm yok olur ancak var oluşuyla hükmün varlığı ya da yokluğu söz konusu olmaz.” Örneğin, namaz için necasetten taharet şarttır. Taharet yoksa namaz sahih olmaz; ancak taharetli olsa bile namaz kılmak zorunlu değildir. Zira taharetli olmakla birlikte namazı kılmamak da caizdir.²⁹² Aynı şekilde, namaz için abdest de bir şarttır. Abdest olmadığında namaz geçerli olmaz; fakat abdest alındığında her defasında namaz kılma zorunluluğu yoktur.²⁹³ Dolayısıyla şart, hükmün yapısının asli bir parçası olmayan bir iş ya da vasıftır. Hükmün gerçekleşmesi için gerekli olmakla birlikte, tek başına hükmün ortaya çıkmasına sebep olacak bir niteliği yoktur.

3. Âdî (عادي): Yüksekçe çıkmak için merdivene ihtiyaç duyulması gibi.²⁹⁴

4. Aklî (عقلي): İlim öğrenmek için hayatta olmanın şart olması gibi.²⁹⁵

Şartın ıstılahı anlamına gelince, İbnü's-Sübkî şartı şöyle tanımlamıştır. Şart: “Bir şeyin yokluğu kendisinin yokluğuna bağlıdır ancak zatî itibarı ile bir şeyin varlığı ya da yokluğu onun varlığıyla bağlı değildir.”²⁹⁶

Tanımın birinci cümlesi olan “yokluğu kendi yokluğuna bağlı” ifadesi mâni'yi tanımdan çıkarmıştır. Zira mâni olan şeyin yokluğuyla bir şeyin yokluğu söz konusu değildir. Tanımın ikinci cümlesi olan “bir şeyin varlığı ya da yokluğu onun varlığına bağlı değildir” ifadesiyle şart sebepten ayrılmıştır. Çünkü sebepte bir şeyin varlığı

²⁹⁰ Şîrbîni, *Bedrü't-tâli*, 301.

²⁹¹ Şîrbîni, *Bedrü't-tâli*, 301.

²⁹² Şîrbîni, *Bedrü't-tâli*, 301.

²⁹³ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 265.

²⁹⁴ Şîrbîni, *Bedrü't-tâli*, 301.

²⁹⁵ Şîrbîni, *Bedrü't-tâli*, 301.

²⁹⁶ İbnü's-Sübkî, *Cem 'u'l-cevâmi*, 50.

onun varlığını, yokluğu da onun yokluğunu gerektirirken şartta ise bir şeyin varlığı onun varlığını ya da yokluğunu gerektirmez.

Tanımın son sözcüğü olan “*zati*” kelimesiyle iki şey şartın tanımından çıkarılmıştır.

Birincisi, şart ile sebebin birlikte hareket ettiği yerler. Normalde şartın varlığı hükmün varlığını gerektirmezken ancak burada gerektirir. Örneğin Zekâtın vacip olması için havelânü'l-havl “üzerinden bir yılın geçmesi” ve nisap “zenginlik ölçüsü” şartı gerekir. Havelânü'l-havl, zekâtın vacip olmasının şartıdır, nisap ise vacip olmasının sebebidir. Bu durumda şart yerine geldiğinde zekâtın vacipliği gerçekleşmiş olur; fakat bu, sebep olan nisabın varlığına ve onunla birlikte bulunmasına bağlıdır. Şayet sebep olan nisap olmasaydı şartın varlığı tek başına bir şey ifade etmezdi.²⁹⁷

İkincisi şart ile mânin birlikte hareket ettiği yerler. Normalde şartın varlığı hükmün yokluğunu da gerektirmezken ancak burada gerektirir. Örneğin zayıf görüşe göre borç zekâtın vucûbiyetine engeldir. Böylelikle şartın varlığı ile hükmün yokluğu aynı çerçevede yer almıştır ancak bu yokluk zatî değil belki mâni olan sebebin varoluşundan dolayıdır.²⁹⁸

1.3.1.2.2.3. Mâni

İbnü's-Sübkî mâni'yi şöyle tanımlamışlardır. Mâni' “*Varlığı açık olan, munzabıt olup sürekliliği gerektiren ve sebebe ait olan hükmün aksini ispatlayan bir vasıftır*”²⁹⁹

Başka bir ifadeyle mâni, şartlar ve sebepler ortada olmasına rağmen sebebe ve şarta hüküm bağlanmasına engel teşkil eden bir durumdur. Bunu birkaç misal ile açıklayalım.³⁰⁰

- Babalık vasfının kısasa mâni olması. Bu durum fakihlerin çoğuna göre kısas hükmüne engeldir. Zira kısas hükmünün sebebi olan kast ve düşmanlık mevcut olup, uygulanması için gerekli şartlar bulunsa bile, babalık vasfı bir hikmete binaen kısasın

²⁹⁷ Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 301.

²⁹⁸ Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 301.

²⁹⁹ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 14.

³⁰⁰ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 268.

icrasına mâni olur. Bu hükmün hikmeti ise şöyledir. Evladın varlığına sebep olan babadır öyleyse evlat da babanın yokluğuna sebep olamaz.³⁰¹

- Vâris olan kişinin murisini kasten öldürmesi. Hanefilere göre kasten öldüren kişi, hem Allah hakkı (hukûkullah) açısından günahkârdır hem de kısas cezasına çarptırılır. Kasten benzer şekilde öldüren kişi ise günahkârdır, ancak kısas uygulanmaz; yalnızca keffaret ve diyet öder.³⁰² Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre, doğrudan doğruya öldürme veya ölüme sebebiyet verme mirasa engeldir. Mâlikî mezhebine göre ise öldürme kasten olursa mirasçı olmaya engeldir. Ancak kasıtsız (hataen) öldürme mirasçı olmaya engel değildir.³⁰³

- Hayız ve nifas durumu. Bir kadında bu durumlar varsa namazın şartı olan vakit girmiş olsa bile bu durumlar namazın vucûbuna engeldir.³⁰⁴

Mâni iki kısımdır. Birincisi hükmün mâniî, ikincisi ise sebep'in mâniî. Hükmün mâniîni örneklerle izah ettik. Sebebin mâniî ise varlığı sebebin gerçekleşmesine engel teşkil eden durumdur. Örneğin zekâtın vacip olma sebeplerinden biri kişinin nisap miktarı bir mala sahip olmasıdır. Ancak kişinin üzerinde borç varsa bu borç vucûp sebebi olan nisap miktarına engeldir. Çünkü her ne kadar kişinin nisap miktarı malı varsa da alacaklıların alacaklarından dolayı o mal borçlunun mülkünden çıkıp yok hükmündedir.³⁰⁵

Usul-i fıkıhta mâniden kasıt hükmün mâniîdir zira mâni mutlak olarak zikredildiğinde ondan hükmün mâniî anlaşılır.³⁰⁶

1.3.1.2.2.4. Sıhhat

İbnü's-Sübkî, sıhhati şu şekilde tanımlamıştır: “*Sıhhat, iki yönlü gerçekleşebilecek bir fiilin şeriata uygun olarak ortaya çıkmasıdır.*”³⁰⁷

Şirbînî, bir fiilin iki yönlü niteliğini, onun hem şeriata uygun hem de şeriata aykırı olabilme kapasitesi üzerinden açıklar.

³⁰¹ Şirbînî, *Bedrû't-tâli*, 70.

³⁰² Merğînânî, Burhâneddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Ebî Bekir, *el-Hidâye şerh-u bidâyeti'l-mübtedî*, I-IV, (tahkik, Abdülhadi Şennar), Beyrut:: Dârü'l-Feyha, 2019) 4/439-445.

³⁰³ İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388), 6/364; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, (Beyrut: Darul Marife, 2014) 4/45.

³⁰⁴ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 268.

³⁰⁵ Âmidî, *İhkâm*, 82; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 268.

³⁰⁶ Mahallî, *Bedrû't-tâli*, 1/136; Şirbînî, *Bedrû't-tâli*, 70.

³⁰⁷ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 14.

- Şeriata uygun fiil: Şeriatın belirlediği tüm şartlara riayet ederek gerçekleştirilen fiildir.

- Şeriata aykırı fiil: Şeriatın öngördüğü şartları taşımayan ve bu nedenle eksik veya karşıt nitelik taşıyan fiildir.

Bu tür fiiller ister ibadet ister muamelat kapsamında olsun, iki yönlü bir nitelik taşır. İbadetlere örnek olarak namaz verilebilir. Namaz, iki yönlü bir ibadettir: şer'î esaslara uygun kılınırsa sahih sayılır, aksi hâlde batıl olur. Muamelata ise akit örnek gösterilebilir. Akitler, gerekli şartlara uygun yapıldığında geçerli (sahih), aykırı olduğunda ise geçersizdir (batıl).

Tanımda geçen iki yönlü ifadesi, tek yönlü fiilleri tanım dışında bırakır. Örneğin: "Allah'ı tanımak" gibi fiiller tek yönlüdür. Bu fiiller şer'î açıdan tamamen şeriata uygun olmak zorundadır ve aykırılık ihtimali taşımaz. Zira bu tür fiillerde muhalif olma ihtimali bulunursa, bu artık "tanımak" değil, cehalet anlamına gelir.³⁰⁸

Şirbînî, ibadetin sıhhati konusunda, sıhhat tanımından hareketle şu ifadeyi kullanmıştır:

*"Kazayı düşürüp sakıt etmese bile, çift yönlü bir ibadetin şeriata uygun olarak gerçekleşmesine ibadetin sıhhati denir."*³⁰⁹

Bu yaklaşım, mütekellim metodunu savunan âlimlerin görüşüdür. Buna karşın, fukaha metodunu benimseyen Hanefî âlimleri, ibadetin sıhhatini şu şekilde tanımlamışlardır: *"Bir ibadetin sahih kabul edilebilmesi, kazayı düşürüp düşürmemesine bağlıdır."*³¹⁰ Hanefilere göre, eğer bir ibadet sonradan kaza edilmesi gerekmiyorsa sahihtir; eğer kaza edilmesi gerekiyorsa o ibadet sahih değildir. Örneğin bir kimse, abdestli olduğunu zannederek namaz kılar ve sonradan abdestinin olmadığı anlaşılırsa: Şirbînî ve mütekellim âlimlerine göre: Bu namaz sahihtir. Çünkü ibadet, iki yönlü bir fiil olarak şeriata uygun şekilde eda edilmiştir. Sonradan kaza edilmesi, onun sıhhatine engel değildir. Hanefilere göre: Bu namaz sahihtir denilemez. Çünkü

³⁰⁸ Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 71.

³⁰⁹ Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 71.

³¹⁰ Emir Pâdişâh, Muhammed Emin el-Hüseynî, *Teyşîru't-tahrîr* (1-2) (Kahire: Daru's-Selam, 2014), 1/689; İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 14; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 71.

bu durumda namazın sonradan kaza edilmesi gerekir ve kaza gerektiren bir ibadet ise sahih kabul edilmez.³¹¹

Şirbînî'nin, ibadetin sıhhatini yalnızca şeklen şeriata uygunlukla sınırlayan yaklaşımı kanaatimizce yeterli değildir. Zira ibadet, sadece zahiri uygunlukla değil, aynı zamanda şarta bağlı unsurların tamamlanmasıyla bir bütünlük kazanır. Abdest gibi bir ön şart gerçekleşmemişse, ibadetin şeriata uygun şekilde eda edildiğinden söz etmek, ibadetin manevi ve fikhî bütünlüğünü zedeler. Bu bağlamda Hanefîlerin, kazayı gerektiren ibadeti sahih kabul etmeyen yaklaşımı, ibadetin hem şekli hem de esas unsurlarını gözetmesi bakımından daha tutarlıdır.

Şirbînî ve mütekellim fakihlere göre, sıhhat ile sonuç aynı şey değildir; sıhhat, sonucun kaynağını teşkil eder. Bu yaklaşıma göre, bir fiil veya akdin şer'î ölçülere uygun olarak sahih kabul edilmesi, onun doğurduğu sonuçları meşru kılar. Örneğin, şeriata uygun şekilde gerçekleştirilen bir alışveriş akdi sahih sayıldığında, bu akidden istifade etmek helal ve caiz kabul edilir. Aynı şekilde, şer'î esaslara uygun olarak akdedilen bir nikâh, sıhhat kazandığında, tarafların birbirinden istifadesi helal olur; nikâhta gerçekte bir eksiklik veya hata bulunması bu hükmü değiştirmez. İbadetlerde de aynı ilke geçerlidir. Şeriata uygun olarak eda edilen bir ibadet sahih kabul edilir ve bu durum, o ibadetin sonradan fasit olduğu anlaşılarak kazayı gerektirmesi durumunda dahi değişmez.³¹²

Hanefî ve fukaha metoduna bağlı âlimlere göre, sıhhat ile sonuç aynı anlama gelir ve eşanlamlı olarak kabul edilir. Bu yaklaşıma göre, bir fiilin veya akdin sahih sayılabilmesi için, onun sonradan herhangi bir eksiklik veya kusur nedeniyle yeniden yapılmasını (kaza edilmesini) gerektirmemesi gerekir. Örneğin, bir namazın sahih olabilmesi için, o namazın şer'î hükümlerle tam bir uygunluk içinde kılınmış ve kazayı gerektirmeyecek bir şekilde eda edilmiş olması gerekir. Aynı şekilde, kıyılan bir nikâhın veya gerçekleştirilen bir muamelatın sahih ve meşru kabul edilmesi için de bu işlemlerde gerçek anlamda hiçbir sıkıntının veya eksikliğin bulunmaması gerekir.³¹³

³¹¹ Emir Pâdişâh, *Teysîru't-tahrîr* (1-2), 1/689; Bakillânî, Kâdî Ebûbekir Muahâmed b. Tayyib, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2012),163; Âmidî, *İhkâm*, 82; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 71.

³¹² Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/137; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 71.

³¹³ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/138; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 71.

Birinci görüş, racih (tercih edilen) ve kuvvetli görüş ikinci görüş ise zayıf ve mercuh (tercih edilmeyen) görüş olarak kabul edilmiştir. Çünkü ikinci görüş bazı sorunlara yol açmaktadır. Örneğin, muhayyerlik şartı ile satılan bir malda, akit sahih kabul edilse bile, muhayyerlik süresi bitmeden bu malın başkasına satışı caiz değildir. Bunun sebebi, muhayyerlik süresi içinde, o malın sonuçlarından istifade etmenin henüz meşru kılınmamış olmasıdır. Birinci görüşe göre ise bu durum bir sorun teşkil etmez. Çünkü birinci görüş, sıhhat ile sonucu aynı şey olarak görmez. Muhayyerlik süresi, bir akdin geçerliliğini engelleyebilir; ancak bu durum, sıhhatin sonucun kaynağı olmasını engellemez. Konunun özeti şudur: Sıhhat ile sonuç aynı şey değildir. Zira muhayyerlik örneğinde olduğu gibi, bazen bir akit sahih kabul edilir ancak sonuç elde edilmez.³¹⁴

Sonuç olarak Şirbînî ve mütekellimlere göre sıhhat ile icza farklı şeylerdir. Sıhhat, “akdin ya da ibadetin şeriata uygun olmasıdır”, icza ise “kendisiyle yetinilme” ve “yeterli olma” anlamına gelen bir sonuçtur. Hanefiler ise hem sıhhati hem de iczayı eş anlamlı kavramlar olarak kabul edip “kazayı düşürme” olarak tanımlamışlardır.³¹⁵

İcza

İbnü's-Sübkî ve Şirbînî'ye göre en isabetli görüş, icza kelimesinin yalnızca vacip ve mendup ibadetler için kullanıldığıdır. Bunların dışında akit gibi yerlerde ise icza ifadesi kullanılmaz. Örneğin “bu ibadet yeterlidir” denilir ancak “bu akit yeterlidir” denilmez. Kimi usûlcülere göre ise bu kavram mendupta kullanılmayıp sadece vacip olan ibadetlerde kullanılmaktadır.

Bu ihtilafın temel nedeni İbn Mace ve diğer hadis alimlerinin kurbanla ilgili rivayet etmiş oldukları hadisi şeriftir. Hz. Peygamber icza ifadesini kullanarak kurbanlık hayvanlarla ilgili şöyle demiştir. “*Dört kısım var ki bunlar kurbanlık için yeterli olmaz*”³¹⁶ Şirbînî'nin de dâhil olduğu Şâfiî mezhebine göre kurban kesmek menduptur.³¹⁷ Hadiste icza ifadesi kullanıldığına göre bu kavram vacipte olduğu gibi mendupta da kullanılabilir. Ancak Hanefî mezhebinde tercih edilen görüşe göre

³¹⁴ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 139; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 72.

³¹⁵ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/137-140; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 71-72.

³¹⁶ İbn Mace, *Udâhi*, 8; Ebu Davut, *ed-Dahâyâ*, 6; Nesâî, *Udâhi*, 4.

³¹⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Minhac, Açıklamalı Şafîi İlmihali*, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2013), 502.

kurban kesmek mendup değil, vaciptir.³¹⁸ Bu durumda icza ifadesi sadece vacip olan hükümlerde kullanılır.³¹⁹ Ayrıca, icza kavramının vacip ibadetler için kullanılabileceği konusunda âlimler arasında ittifak bulunmaktadır. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in “İçinde Ümmü'l-Kur'an (Fatıha)'ın okunmadığı namaz geçerli değildir”³²⁰ hadisi delil olarak gösterilmiştir.³²¹

1.3.1.2.2.5. Fesat / Butlan

Sihhatin karşılığı ve zıddı butlandır. Butlan, “Çift yönlü gerçekleşebilen bir fiilin şeriata aykırı bir biçimde ortaya çıkması”³²² anlamına gelmektedir. Bu bağlamda, Şâfiî ve Hanefî âlimler arasında farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.

Şâfiî âlimleri, çift yönlü gerçekleşen bir fiilin şeriata aykırı bir şekilde ortaya çıkması durumunda hem “fesat” hem de “butlan” terimlerinin kullanılabileceğini savunmuşlardır. Onlara göre, bu iki kavram, aynı anlama gelen müteradif terimlerdir; zira her iki durumda da şeriata muhalefet söz konusudur. İbnü's-Sübkî ve Şirbînî de bu görüşü benimsemişlerdir.³²³ Mâlikîler de aynı istikamette görüş bildirmişlerdir.³²⁴

Hanefî âlimleri ise “fesat” ve “butlan” kavramlarının birbiriyle eş anlamlı olmadığını, aksine farklı anlamlar ve hükümler taşıdığını ifade etmişlerdir. Hanefîlere göre, şeriata muhalif olan fiiller ikiye ayrılır: Yasaklık ya fiilin aslına ya da fiilin vasfına yönelik olabilir. Fiilin aslına yönelik yasaklık “butlan” olarak adlandırılırken, vasfına yönelik yasaklık “fesat” olarak tanımlanmaktadır.³²⁵

Hanefîlerin bu ayrımı şu örneklerle açıklanabilir:

1. Aslına yönelik yasaklık (butlan): Rükün ve şartları yerine getirilmeden eda edilen bir namaz batıldır. Aynı şekilde, dişi bir hayvanın karnındaki ceninin satışı da batıldır. Çünkü akdin gerçekleşmesi için malın mevcut olması şarttır. Bu durumda, yasaklık fiilin aslına yönelik olduğundan bu tür işlemler batıl kabul edilmektedir.

³¹⁸ Merğınani, *el-Hidaye Şerhu Bidayeti'l Mübtedi*, 4/199.

³¹⁹ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/143; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 73.

³²⁰ Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân* (1-18), thk. Şuayb Arnavût (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1988), 5/82, 86, 87; Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî b. Mesut b. Dinâr ed-Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şuayb Arnavût (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004), 2/97, 101, 102, 103.

³²¹ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/143; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 73.

³²² Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/144; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 73.

³²³ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 14; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 73.

³²⁴ İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 135.

³²⁵ Emir Pâdişâh, *Teysîru't-tahrîr*, 1/690-691.

2. Vafına yönelik yasaklık (fesat): Kurban Bayramı'nda oruç tutmak caiz değildir; eğer tutulursa bu oruç fasit olur. Burada yasaklık, fiilin aslına değil vafına yöneliktir. Zira Allah, Kurban Bayramı gününde Müslümanlara kurban kesmeyi meşru kılmıştır. O gün oruç tutmak, Allah'ın müminlere sunduğu ziyafeti reddetmek anlamına geleceğinden, bu fiilin vafına yönelik bir yasaklık söz konusudur. Bu nedenle, Kurban Bayramı'nda tutulan oruç batıl değil, fasit olarak değerlendirilir.

Bir başka örnek ise alışverişle ilgilidir: İki dirhem karşılığında bir dirhem satışı caiz olmayıp fasit kabul edilir. Çünkü bu tür bir işlemde fazlalık söz konusu olduğundan, bu fiili işleyen kişi günahkâr olur. Ancak burada yasaklık, akdin temel rükünlerine değil, onun vafına, yani fazlalık unsuruna yöneliktir. Bu nedenle, bu işlem batıl değil fasittir.³²⁶

Hanefilere göre, fasit işlemler sahih ve batıl arasında bir konumda yer almaktadır. Zira fasit olan işlemler, fesatlık sebebiyle şer'an uygun olmayan bir yön taşısa da hukuken geçerli bir akit olarak kabul edilmektedir. Örneğin, iki dirhem karşılığında bir dirhem satışı, faizli bir işlem olduğundan, buradan elde edilen kazanç dinî açıdan pis bir kazanç olarak değerlendirilir ve bu işlemi yapan kişi günahkâr olur. Ancak bu akit, rükün ve şartlarını barındırdığı için geçerlidir; bu yönüyle batıl bir işlem değildir. Ancak içerdiği yasaklılık nedeniyle sahih de değildir; fasit olarak kabul edilir. Başka bir örnek, Kurban Bayramı gününde oruç tutmayı nezretme (adama) durumudur. Hanefilere göre, böyle bir nezir geçerlidir (sahihtir). Çünkü buradaki yasaklılık, oruç ibadetine değil, Kurban Bayramı günüyle ilgili bir hükme dayanmaktadır. Dolayısıyla, böyle bir durumda kişiye, "orucunu boz ve başka bir günde bu adağını kaza et" denir. Böylelikle kişi hem gūnahtan kurtulmuş olur hem de adağını yerine getirmiş sayılır.³²⁷

Hūlasa olarak şunu söylemek mümkündür: Çift tarafa sahip fiillerde, fiilin aslında mevcut olan bir yasaklıktan ötürü şeriata aykırı bir şekilde gerçekleşmesi durumunda, bu fiile butlan denildiği gibi fesat da denilebilir mi? Yahut fiilin vafında bulunan bir yasaklıktan dolayı şeriata aykırı bir şekilde meydana gelmişse, bu fiile fesat denildiği gibi butlan da denilebilir mi? Bu sorulara Şâfiî uleması, özellikle Şirbînî ve İbnü's-Sübkî, "denilebilir" şeklinde cevap vermektedir. Onlara göre, bu iki terim

³²⁶ Âmidî, *İhkâm*, 83; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/144-145; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 74.

³²⁷ Âmidî, *İhkâm*, 83; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/145; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 74.

şer‘î açıdan eş anlamlıdır ve birbirinin yerine kullanılabilir. Buna karşın Hanefîler, bu görüşü kabul etmezler. Hanefî ekolüne göre, butlan ve fesat farklı kavramlardır ve birbirlerinin yerine kullanılamazlar.³²⁸

1.3.1.2.2.6. Eda

Eda’nın tanımı konusunda cumhur İbnü’s-Sübkî ve Şîrbînî arasında farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.

Cumhur edayı şu şekilde tanımlamıştır *"Vacip ya da mendup olan fiilin tamamının vakit içerisinde yapılmasıdır."*³²⁹ Cumhura göre, bir namazın tamamının vakit içerisinde kılınması, onun eda sayılması için zorunludur. Eğer vakit içerisinde sadece bir rekât kılınır ve kalan rekâtlar vakit dışında tamamlanırsa, bu namazın tamamı kaza olarak değerlendirilir. Yani namaz, vakit dışına sarktığı için artık eda değil kaza hükmüne girer.

İbnü’s-Sübkî ve Şâfiî âlimlerine göre ise eda, *"vacip ya da mendup olan bir fiilin bir kısmını vakit içerisinde yerine getirmektir."* Örneğin, bir namazın vakti çıkmadan önce en az bir rekâtı kılınırsa, kalan rekâtlar vakit dışında kılınsa bile bu namazın tamamı eda olarak kabul edilir.³³⁰ Bu görüşün dayanağı, Peygamber Efendimizin (s.a.v.) şu hadisi şerifidir:

*"Kim güneş batmadan önce ikindiden bir rekâta yetişirse, ikindi namazına yetişmiş olur. Kim de güneş doğmadan önce sabah namazından bir rekâta yetişirse, sabaha yetişmiş sayılır."*³³¹ Bu delile dayanarak, namazın vakit içerisinde bir rekâtının kılınması, tüm namazın eda olarak kabul edilmesi için yeterli görülmüştür.

Hatip Şîrbînî, bu iki görüşten farklı bir yaklaşım benimsemiştir. Ona göre: Vakit içerisinde kılınan rekâtlar eda, vakit dışında kılınan rekâtlar ise kaza sayılır. Şîrbînî, bu yaklaşımın daha hakkaniyete uygun olduğunu ifade etmiştir. Bu görüşte, vakit içerisinde başlayan ve tamamlanamayan bir namazın, kişinin üzerinden sakıt olduğu kabul edilir ve namaz yeniden kaza edilmez. Ancak, namazın geciktirilmesi kişinin ihmali sebebiyle olmuşsa, kişi bu nedenle günahkâr sayılır.³³²

³²⁸ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/146; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 74.

³²⁹ Râzî, *Mahsul*, 1/24; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, 104.

³³⁰ İbnü’s-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 15; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 74;

³³¹ Buhârî, "Mevâkî", 28; Müslim, "Mesâcid", 165.

³³² Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 75.

Şîrbînî'nin eda anlayışının güçlü ve zayıf yönleri şöyledir.

Hatip Şîrbînî'nin eda anlayışı, klasik tanımlar arasında denge kurmaya çalışan bir yaklaşımdır. Onun, vakit içinde kılınan rekâtları eda, vakit dışında kalanları ise kaza olarak nitelendirmesi, hem İbnü's-Sübî gibi rekât bazlı bir eda tanımına hem de cumhurun bütünlük esaslı tanımına alternatif bir orta yol sunar. Bu açıdan bakıldığında, Şîrbînî'nin yaklaşımı, ibadetin parçalı yapısını dikkate alan ve zamanla ilişkisini daha adaletli bir şekilde düzenlemeye çalışan bir çabadır. Özellikle kişinin kastı ve ihmali arasında ayırım yaparak mesuliyetini buna göre değerlendirmesi, fikhî sorumluluğun kişisel niyetle bağlantısını göz ardı etmemesi açısından isabetlidir.

Bununla birlikte, Şîrbînî'nin bu yaklaşımı bazı eleştirilere de açıktır. Namaz, sadece rekâtlardan oluşan bir fiiller bütünü değil; başı, sonu, tertibi ve vaktiyle bir bütünlük arz eden ibadettir. Bu nedenle, namazın bir kısmının vakit içinde diğer kısmının vakit dışında eda edilmesiyle onun “yarı eda, yarı kaza” şeklinde hükme bağlanması, ibadetin bütünlük ilkesiyle çelişebilir. Nitekim bu parçalı değerlendirme, ibadetin ya tamamen sahih ya da tamamen batıl olması gerektiği yönündeki klasik usûl anlayışıyla uyumsuzdur. Bu çerçevede cumhurun bütünlük esaslı eda tanımı, ibadetin hem yapısal hem de ahlaki yönünü daha tutarlı biçimde korur görünmektedir.

Sonuç olarak, Şîrbînî'nin yaklaşımı teorik olarak dikkat çekici ve bazı yönlerden pratik çözümler üretse de ibadetin mahiyetine dair klasik bütünlük ilkesini zorlayan yönleri bulunmaktadır. Bu nedenle, bu görüşün dikkatle ve bağlamına göre değerlendirilmesi gerekir.

1.3.1.2.2.7. Kaza

Cumhur-u'l-ulemâ, kaza'yı “*takdir edilmiş olan zamandan sonra eda edilen fiillere kaza denir*”³³³ şeklinde tanımlamıştır. Bu tanıma göre, bir ibadetin bir bölümü vakit içerisinde yerine getirilip geri kalanı vaktin dışında yapılırsa, bu ibadet bütünüyle kaza olarak değerlendirilir.³³⁴ İbnü's-Sübî ise kaza'yı, “*İbadetin edası için takdir edilen vaktin çıkmasından sonra, o ibadetin tümünün vaktin dışında yapılmasıdır*”³³⁵ şeklinde tanımlamıştır. Ona göre, bir ibadetin kaza olarak nitelendirilebilmesi için,

³³³ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/179; Râzî, *Mahsul*, 1/24; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, 104.

³³⁴ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/109

³³⁵ İbnü's-Sübî, *Cem'u'l-cevâmi*, 15.

fiilin tamamının vakit dışında yapılmış olması gerekmektedir. Bunun yanı sıra, vakit içinde tekrar edilen ibadetlere kaza değil, iade denir.

İbnü's-Sübkî, kaza ve eda ayırımında, bir rekâtın vakit içerisinde kılınıp kılınmamasını temel ölçüt olarak görmüştür. Bu bağlamda, bir rekâttan fazla bir kısmın vakit içerisinde kılınması durumunda namazın tamamı eda olarak kabul edilirken, bir rekâttan az bir kısmın vakit içerisinde kılınması durumunda namazın tamamı kaza olarak değerlendirilir. Bu yaklaşım, Resulullah'ın (s.a.v.), “*Kim güneş batmadan önce ikindiden bir rekâta yetişirse, ikindi namazına yetişmiş olur. Kim güneş doğmadan önce sabah namazından bir rekâta yetişirse, sabah namazına yetişmiş sayılır*”³³⁶ hadis-i şerifiyle desteklenmiştir.

Hatip Şirbîni'ye göre ise vakit içinde kılınan rekâtlar eda, vakit dışında kılınanlar kazadır. Vakit içinde başlayıp bitmeyen namaz yeniden kaza edilmez; ancak gecikme ihmale dayalıysa kişi günahkâr olur.³³⁷

Edâ, kaza ve iâde kavramları, bazı âlimler tarafından mastar (fiilin mastar hâli) olarak, bazıları tarafından ise ism-i mef'ûl kalıbıyla kullanılmıştır. Her ne kadar mastarların ism-i mef'ûl manasında kullanılması yaygın bir durum olsa da bu bağlamda bir ayırım yapılmaktadır. Çünkü mastar kalıbı “yapmak” anlamını ifade ederken, ism-i mef'ûl kalıbı “yapılan şey” anlamını taşır. Bu iki kullanım arasında anlam farkı bulunmaktadır. Bu nedenle, İbnü'l-Hâcib gibi bazı âlimler bu kavramları mastar haliyle kullanmayı tercih etmiş olsa bile³³⁸ İbnü's-Sübkî, bu kalıpların ism-i mef'ûl manasında olmadığını netleştirmek için bir yöntem izlemiştir. O, tanımları mastar kalıpları üzerinde yaptıktan sonra, tanımların sonunda bu kavramların ism-i mef'ûl formlarının ne anlama geldiğine ayrıca değinmiştir.³³⁹

Eda ve kaza ifadeleri, bazı durumlarda birbirinin yerine kullanılabilir; ancak bu kullanım mecazi bir anlam taşır. Bu tür durumlarda, kişinin niyeti belirleyici bir rol oynar. Niyetin doğru bir şekilde tayin edilmesiyle, kaza niyetine eda, eda niyetine ise kaza ifadeleri kullanılabilir. Sonuç itibarıyla, her iki kavram da vacip olan bir fiilin yerine getirilmesi amacını taşır.³⁴⁰

³³⁶ Buhârî, “Mevâkîf”, 28; Müslim, “Mesâcid”, 165.

³³⁷ Şirbîni, Bedrü't-tâli', 75.

³³⁸ İbnü'l-Hâcib *Muhtasar*, 1/288-289.

³³⁹ İbnü's-Sübkî, *Cem' u'l-cevâmi'*, 15.

³⁴⁰ Gazzâlî, *Mustasfa*, 1/180; Şakir Hanbeli, *Fıkıh Usûlü*, 76.

1.3.1.2.2.8. İade

Bir fiilin eda vaktinde ikinci kez yapılmasına iade denir.³⁴¹ İbnü's-Sübkî ve Şîrbînî'ye göre, iade fiilinin gerekçesi, daha önce yapılan ibadette meydana gelen bir noksanlığı gidermek veya o ibadette ulaşılamayan bir fazilete erişmek olabilir. Örneğin, daha takvalı bir imam ya da daha âlim bir kişi ile namaz kılmak, daha geniş bir cemaatle ibadet etmek, ya da mukaddes bir mekânda bulunmak gibi durumlarda ibadetin faziletini artırmak amacıyla iade yapılabilir. Ayrıca, bilinen bir mazeret ya da gerekçe olmasa bile, sırf daha fazla fazilet kazanma niyetiyle iade yapılabilir.³⁴²

Ancak bazı âlimler, iadeyi sadece önceki ibadette oluşan bir noksanlıkla sınırlı tutmuşlardır.³⁴³ Örneğin, namazın bir şartı ya da rüknü eksik yerine getirildiğinde iade gerekli görülmüştür. Necasetten taharetin bulunmaması ya da sehven Fatiha'nın okunmaması gibi durumlarda iade gerektiğini savunan bu görüş, Hanefî ve Mâlikî mezheplerine aittir.³⁴⁴ Diğer bir grup âlim ise iadeyi, noksanlığı da içeren özel bir özürle sınırlandırmıştır. Bu görüş Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine aittir.³⁴⁵ Böylelikle, üç farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bu görüşlerden birincisi, racih (tercihe şayan) görüş olarak kabul edilmiştir.³⁴⁶

İbnü's-Sübkî'nin tanımına göre, iade edanın bir alt kategorisidir; başka bir ifadeyle, iade edadan daha has ve daha özel bir anlam taşır. Vakit içerisinde tekrar edilen ibadete hem eda hem de iade denebilir. Bu yaklaşım, usûlcülerin ekseriyetinin görüşüdür.³⁴⁷ Ancak bazı usûlcüler, iadenin edanın bir parçası değil, onun rakibi (kasimi) olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre, bir ibadet tayin edilen vakitte kusursuz bir şekilde yerine getirilirse buna eda denir; şayet bir kusurdan dolayı tekrar edilirse, buna da iade denir.³⁴⁸

³⁴¹ İbnü's-Sübkî, *Cem 'u'l-cevâmi'*, 15.

³⁴² Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/156; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 77.

³⁴³ Gazzâlî, *Mustasfa*, 1/179; Razi, *Mahsul*, 1/24.

³⁴⁴ Bakillânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 397; Tâcuddîn es-Sübkî, *Ref'u'l-Hâcib 'an Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Abdurrahman Abdullah, (3 cilt) (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1/215.

³⁴⁵ Gazzâlî, *Mustasfa*, 1/179; Razi, *Mahsul*, 1/24; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/156.

³⁴⁶ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/156; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 77.

³⁴⁷ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/158; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 78.

³⁴⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 1/289; Beydâvî, *Minhâcu'l-vusûl*, 57; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/158; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 78.

1.3.1.2.2.9. Azimet

Azimet kelimesi sözlükte “işe samimiyetle bağlanmak ve kararlılıkla yönelmek” anlamına gelir. Nitekim عَزَمَ ifadesi “bir işi istemeye azmetti” dendiğinde, “kişi kolay ya da zor olsun, o işe kesin bir şekilde yöneltildi” anlamı kastedilir.³⁴⁹

Fıkıh usulü âlimleri genel olarak azimetini “arızı hallere bağlı olmaksızın başta konan aslî hükümlere verilen ad”³⁵⁰ şeklinde tarif ederler. Bir hükmün hiç değişmeden kalması, kolaylıktan zorluğa doğru bir değişiklik göstermemesi, herhangi bir özür olmaksızın zorluktan kolaylığa geçmesi ya da asıl sebebi ortadan kalktığı halde bir özür sebebiyle değişmesi durumları³⁵¹ azimet kapsamında değerlendirilir. Bu doğrultuda azimetin dört farklı türe ayrıldığından söz edilebilir.

Birinci kısma örnek olarak beş vakit namazın farziyeti verilebilir. Bu hüküm hiçbir zaman değişmediği için namazların farz kılındığı şekliyle eda edilmesi azimet kapsamında değerlendirilir.

İkinci kısma örnek olarak, avlanmanın normal şartlarda mubah iken ihram halinde yasaklanması verilebilir. Bu durum, kolaydan zora doğru bir dönüşümü temsil ettiği için azimet kapsamında değerlendirilir.

Üçüncü kısma örnek olarak, abdesti bozulmadıkça -hilâf-ı evlâ olsa da- bir kimsenin aynı abdestle birden fazla vakit namazı kılabilmesidir. Daha önce haram olan bu durumun herhangi bir mazeret olmaksızın hükmün kolaylığa dönüşmesi, zorluktan kolaylığa geçiş niteliği taşıyan bir azimet örneği kabul edilir.³⁵²

Dördüncü kısma örnek ise şu hüküm değişikliği verilebilir: Cenâb-ı Hak başlangıçta Müslümanlara kâfirlere karşı savaşırken on kişiye karşı bir kişi olacak şekilde çarpışmalarını, daha sonra bu oranı iki kişiye karşı bir kişiye düşürerek hafifletmiştir. Bu değişiklik, hükmün sebebi ortadan kalkmasa da ortaya çıkan bir özür sebebiyle yapılmıştır. Zira başlangıçta hükmün gerekçesi, Müslümanların sayısının azlığıydı; fakat zamanla sayıları artsa da sebat ve direnişleri zayıflamış, on kişiye karşı tek başına savaşmaları güçleşmiştir. Müslümanlardaki bu zafiyet dikkate alınarak

³⁴⁹ Halil b. Ahmed Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, (Beyrut: Mektebetü Lübnân, ty), 3/149.

³⁵⁰ Mustafa Baktır, “Azîmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/330.

³⁵¹ İbnü's-Sübkî, *Cem'ü'l-cevâmi'*, 15.

³⁵² Bunun için bkz. Müslim, “Tahâret”, 86; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 65.

Cenâb-ı Hak, kolaylık sağlamak amacıyla önceki hükmü daha hafif bir hükümle değiştirmiştir.³⁵³ Cenâb-ı Allah (c.c.) Enfal suresinde şöyle buyurmaktadır.

*“Ey peygamber! Müminleri savaşa teşvik et! Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa inkâr edenlerden iki yüz kişiyi yener, sizden yüz kişi olursa bin kişiyi yener; çünkü onlar yaptıklarının bilincinde olmayan bir topluluktur. Allah sizde bir zayıflık olduğunu bildi de şu andan itibaren yükünüzü hafifletti.”*³⁵⁴

Ruhsat ve azimet kavramlarıyla ilgili yapılan tanımlara yönelik bazı eleştiriler dile getirilmiştir. Şöyle ki: Hayızlı bir kadının namaz kılması ve oruç tutması haramdır; bu ibadetlerin terk edilmesi ise vaciptir. Bu açıdan bakıldığında, burada azimet hükmü söz konusudur. Ancak hükmün zorluktan kolaylığa doğru değiştiği de görülmektedir ki bu bakış açısıyla hüküm ruhsat olarak değerlendirilebilir. Bu durumda, bir hükmün hem azimet hem de ruhsat olabileceği düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Ancak bu yaklaşım, tanımların "ağyarına mâni" olma vasfını kaybetmesine neden olmaktadır.

Şîrbînî ve Mahallî, bu eleştiriye şu şekilde cevap vermişlerdir: Hayızlı bir kadına yönelik bu hüküm azimettir, ruhsat değildir. Zira her ne kadar hayız durumu, namazın terk edilmesi için bir özür teşkil etse de bu terk işlemini gerektiren esas neden, hayız durumunun namaza mâni olmasıdır. Bu bağlamda, namazın terk edilmesinin vacip oluşu, özürden değil, mâni olma durumundan kaynaklanmaktadır.

Konu biraz daha detaylandırıldığında, hayız durumunun iki yönlü bir hükme işaret ettiği görülmektedir. Çünkü vacip olan bir namazda hükmün tersine dönmesinin iki temel sebebi vardır:

1. Hayız özründen dolayı namazın terk edilmesinin vacip olması.
2. Hayız durumunun bizzat namaza mâni olmasından dolayı namazın terk edilmesinin vacip olması.

Eğer hayız nedeniyle namaz ve orucun terk edilmesinin sebebi bir "özür" olarak değerlendirilirse, bu hüküm ruhsat kategorisine girer. Ancak terk etmenin sebebi, hayız durumunun "mâni olma" vasfına dayandırılırsa, bu azimet kapsamında yer alır.

İbnü's-Sübkî, Mahallî ve Şîrbînî, bu durumda esas sebebin "mâni olma" durumu olduğunu ve bunun bir "özür" olarak değerlendirilemeyeceğini açıkça ifade

³⁵³ Mahallî, *Bedru't-tâli* , 1/164-165; Şîrbîni, *Bedrü't-tâli* , 81.

³⁵⁴ el-Enfâl 8/65-66.

etmişlerdir. Dolayısıyla, bu hüküm azimettir ve ruhsat olarak nitelendirilemez. Zira ruhsatın temelinde, terkin sebebinin bir özür olması yatmaktadır.³⁵⁵

1.3.1.2.2.10. Ruhsat

Ruhsat kelimesi sözlükte kolaylık anlamına gelmektedir. Usul terimi olarak ise, Ruhsat, “*Sebeup ve gerekçesi baki olmakla beraber, mevcut olan bir özürden dolayı şer’î bir hükmün zorluktan kolaylığa doğru değişmesidir.*”³⁵⁶ Yani haram olan bir fiilin, özür, ihtiyaç ve zarureten dolayı helalliğe dönüşmesine, ya da helal olan bir fiilin aynı gerekçelerden dolayı haram olmasına ruhsat denir. Tabi burada her ne kadar kolaylık vb. bir gerekçeden dolayı hüküm değişmiş olsa bile hükmün asıl sebebi olan mükellefiyet bakidir. Örneğin, ölü bir hayvanın leşini yemek şer’an haramdır. Ancak, kişinin başka bir yiyecek bulamayıp ölüm tehlikesiyle karşı karşıya kalması durumunda, hayatta kalabilmek için az bir miktar leş yemesine izin verilmiştir. Benzer şekilde, namazın tam ve eksiksiz olarak kılınması farz kılınmıştır. Ancak yolculuk gibi durumlarda, zaman ve şartların zorluğuna binaen, seferde namazın kısaltılarak kılınmasına (kasr) izin verilmiştir.

Bir başka örnek, henüz ortada bulunmayan bir malın satışıdır. Bu tür bir işlem genellikle caiz değildir. Ancak, ihtiyaca binaen, malın nitelikleri açıkça belirlenmek şartıyla selem akdi³⁵⁷ caiz kılınmıştır. Ramazan orucu ise tüm mükellef olan Müslümanlara farz kılınmıştır. Ancak, sefer hâlinde olan bir yolcuya, -hiçbir meşakkat bulunmasa bile- orucunu başka bir vakite ertelemesine izin verilmiştir.³⁵⁸ Cenâb-ı Hak şöyle buyurmuştur. “*Sizden kim hastalanır, ya da yolculuk durumunda bulunursa -orucunu yerse- tutamadığı günler sayısınca başka günlerde kaza eder.*”³⁵⁹

İbnü’s-Sübkî ve Şirbînî’ye göre ruhsat, kullanım alanlarına göre vacip, mendup, mübah ve hilâf-ı evlâ olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır.

— Vacip ruhsata örnek olarak, zaruret hâlinde ruhsatın uygulanmasının zorunlu oluşu gösterilebilir. Nitekim ölüm tehlikesiyle karşı karşıya kalan bir kimsenin başka bir yiyecek bulamaması durumunda meyte (leş) yemesi vacip kabul edilmiştir. Bu

³⁵⁵ Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 1/165-166; Şirbînî, *Bedrü’t-tâli*, 81.

³⁵⁶ İbnü’s-Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi*, 15

³⁵⁷ Selem akdi: Mevcut olmayan bir malın peşin ödeme ile ileri bir tarihte teslim edilmesi üzerine yapılan sözleşmedir.

³⁵⁸ Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 1/160-161; Şirbînî, *Bedrü’t-tâli*, 78-79.

³⁵⁹ el-Bakara 2/184.

durumda ruhsatın kullanılmaması, kişinin hayatını tehlikeye atması anlamına gelir ki bu da dinen caiz değildir. Ancak, bu ruhsatın kullanımında ihtiyaç miktarını aşmamak esastır. Kimilerine göre bu ruhsatın vacip değil sadece caiz olduğu belirtilmiştir.³⁶⁰

— Mendup ruhsata örnek olarak, sefer hâlindeyken namazın kısaltılarak (kasr) kılınması verilebilir. Ancak bu ruhsatın uygulanabilmesi için yolculuğun mesafesi fıkıh kitaplarında belirtilen şartları sağlamalıdır. Örneğin, bir yolculuk mesafesi üç günlük yürüyüş süresine, yani yaklaşık 90 km'lik bir mesafeye tekabül etmelidir. Bu mesafe, normal şartlarda bir insanın günde 6 saat ve saatte 5 km yürüyerek alabileceği yol dikkate alınarak hesaplanmıştır.³⁶¹ Ancak Hanefilere göre, seferde dört rekâtlı namazları iki rekât şeklinde kılmak vaciptir.³⁶²

— Mübah ruhsata örnek olarak, uygulanması tamamen kişinin tercihine bırakılan durumlar gösterilebilir. Örneğin, ihtiyaç hâlinde selem akdi yapmak caizdir. Ayrıca, cemaatle namaz kılan bir kişinin hastalık veya benzeri bir nedenle cemaati terk etmesi de mübah ruhsat kapsamına girer.³⁶³

— Hilâf-ı evlâ ruhsata örnek olarak ise uygulanması caiz olmakla birlikte terk edilmesinin daha uygun olduğu durumlar gösterilebilir. Örneğin, yolculuk sırasında herhangi bir zorluk yaşanmamasına rağmen oruç tutmamak caizdir; ancak bu durumda orucu tutmak daha faziletli kabul edilir. Yolculuk sırasında gerçekten bir meşakkat söz konusu olursa, oruç tutmak hilâf-ı evlâ olur; bu hüküm, orucun farz, nezir veya kaza olması durumuna bakılmaksızın geçerlidir.³⁶⁴

Şer-i hükümler ve ruhsat sebepleri.

Ruhsatın tanımında da ifade edildiği üzere, ruhsatın uygulanması halinde dahi şer'î hükümlerin dayandığı illetler baki kalır. Bununla birlikte, ruhsatın geçerli olabilmesi için kişinin karşılaştığı özel bir durumun, başka bir ifadeyle bir özrün veya zaruretin mevcut olması gerekmektedir. Bu çerçevede, dört çeşit ruhsat kapsamında

³⁶⁰ Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 79.

³⁶¹ Lütfü Şentürk-Seyfettin Yazıcı, *İslam İlmihali* (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 207.

³⁶² Mahmud el-Mevsili, *el-İhtiyar li Talili'l-Muhtar*, (1-4) (İstanbul: Dâru'r-Ravde, ts.), 118; Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 1/161.

³⁶³ Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 1/163; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 79.

³⁶⁴ Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 1/162; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 79.

verilen örneklerdeki şer'î hükümler, ruhsat süresince baki kalan sebepler ve zorluktan kolaylığa geçişi mümkün kılan özürler şu şekilde açıklanabilir.³⁶⁵

Vacip olan ruhsatın şer'î hükmü, leşin yenmesinin haram oluşudur; bunun nedeni leşin necis ve pis olmasıdır. Ancak ruhsatın gerekçesi olan özür, yani zaruret, ihtiyaç ve nefsi koruma zorunluluğu, bu haramlığı geçersiz kılar. Örneğin, bir kişi ölüm tehlikesiyle karşı karşıya kaldığında, leşi az bir miktarda yiyerek hayatını kurtarması vacip hâle gelir. Bu durumda, hükmün sebebi olan pislik durumu ruhsat süresince devam etmekle birlikte, zaruret bu yasağın uygulanmasını engeller.

Mendup olan ruhsatın şer'î hükmü, namazın tam olarak kılınmasının farz oluşudur; bunun nedeni namaz vaktinin girmiş olmasıdır. Namaz vakti geldiğinde namazı tam olarak kılmak farzdır ve bu sebep sefer hâlinde de geçerliliğini korur. Ancak sefer esnasında ortaya çıkan meşakkat, ruhsatın uygulanmasını gerektiren özür olarak kabul edilir.³⁶⁶

Mübah olan ruhsatın şer-i hükmü, henüz mevcut olmayan bir malın satışının haram olmasıdır. Bu hükmün sebebi, aldatılma veya kandırılma riskidir. Ruhsat durumunda da bu sebep baki olabilir; ancak ürünün parasına duyulan ihtiyaç, bu tür bir alışverişi mübah hale getirir. Örneğin, selem akdi, toplumdaki ekonomik ihtiyaçları karşılamak amacıyla ruhsat olarak tanınmıştır. Benzer şekilde, hastalık gibi sebeplerle cemaatle namazı terk etmek de mübah bir ruhsattır. Bu durumda şer'î hüküm, cemaatin terk edilmesinde bir kerahet bulunmasıdır. Bunun sebebi, cemaatle namazın bir İslam şiarı olarak görülmesi ve terk edilmemesi gerektiğidir. Ancak hastalık gibi özürler, bu keraheti kaldırır. Buna rağmen, hükmün sebebi olan cemaat olma isteği baki kalır.³⁶⁷

Hilâf-ı evlâ olan ruhsatın şer-i hükmü, oruç tutmanın Ramazan ayında farz oluşudur. Bunun sebebi, Ramazan ayının girmiş olmasıdır. Bu sebep ruhsat anında da devam etmektedir. Ancak seferdeki meşakkat, ruhsata sebep olan özürdür. Şayet bir yolcu oruç tutmakla sıkıntıya girmeyecekse, orucunu tutmaması hilâf-ı evlâ olur. Çünkü bu durumda ruhsatı kullanmak caizdir, ancak oruç tutmak daha faziletli kabul edilir.³⁶⁸

³⁶⁵ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/162; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 79.

³⁶⁶ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/162; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 79.

³⁶⁷ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/163; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 79.

³⁶⁸ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/162; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 79.

1.3.2. Hâkim

Hâkim, hüküm koyma yetkisine sahip olan zat veya hükmün kaynağını açıklayan ve inceleyen bir bilim yolu olarak tanımlanmıştır. Ancak hâkim kavramının tanımında iki farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır:

- a. Hükmün kaynağı.
- b. Hükmün idrak mekanizması.

Öncelikle, birinci anlam çerçevesinde hâkimin Allah Teâlâ olduğu hususunda tüm İslam âlimleri ittifak etmiştir. Zira tüm hükümlerin yegâne sahibi, Allah-u Teâlâ'dır. O'nun dışında hüküm koyma yetkisine sahip kimse yoktur ve O'nun belirlediği hükümler dışında geçerli bir hüküm söz konusu olamaz. Aynı şekilde, O'nun gönderdiği dinin dışında başka bir din de kabul edilemez.³⁶⁹

Kur'an-ı Kerim'deki birçok ayet bu hususa vurgu yapmaktadır. Mesela, *"Hüküm yüce Allah'a aittir."*³⁷⁰ *"Bilesiniz ki hüküm yalnız O'na aittir. O hesap görenlerin en çabuğudur."*³⁷¹ *"Hüküm sadece Allah'a aittir. O size kendisinden başkasına ibadet etmemenizi emretmiştir."*³⁷²

Anlatmış olduğumuz birinci anlamda, yani hâkimin Allah Teâlâ olduğu hususunda, İslam âlimleri arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak esas tartışma, hâkimin "hükümlerin idrakini sağlayan yol" anlamındaki ikinci manasında ortaya çıkmıştır.

Cumhura göre, Allah'ın hükümlerini bize ulaştıran ve ortaya çıkaran yol, Allah'ın elçileri olan peygamberler ve onlar vasıtasıyla aktarılan şer'î delillerdir. Bu anlayışa göre, akıl, şer'î delillerin rehberliğinde hükümleri idrak eden bir mekanizmadır; ancak akıl, şer'î bir rehberlik olmaksızın hükümleri kendi başına kavrayıp ortaya koyamaz.³⁷³

Mu'tezile âlimleri ise bu konuda farklı bir görüş ortaya koymuşlardır. Onlara göre, Allah'ın hükümlerini idrak eden ve insanlara bildiren esas yol akıldır ve bunun

³⁶⁹ Âmidî, *İhkâm*, 1/51; Şirbîni, *Bedrû't-tâli*, 55; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 273.

³⁷⁰ el-Gafir 40/12.

³⁷¹ el-En'âm 6/62.

³⁷² Yusuf 12/40.

³⁷³ Gazzâlî, *Mustasfa*, 1/157; Âmidî, *İhkâm*, 1/51; Beydâvî, *Minhâcu'l-vusûl*, 67; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 273.

için şer‘î delillerin varlığı şart değildir. Şer‘î bir dini bildirimin mevcut olmadığı durumlarda bile akıl, bu hükümleri keşfedip bilme kapasitesine sahiptir. Ancak şer‘î delillerin bulunduğu bir ortamda, hükümlerin belirlenmesinde esas alınacak kaynak akıl değil, şer‘î delillerdir.³⁷⁴ Mu‘tezili âlimlerden Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, bu meselede dikkat çeken görüşler ortaya koymuştur. El-Basrî’ye göre, akıl, kâinatta bulunan deliller aracılığıyla Allah’ın varlığını ispat edebilir ve peygamberleri tasdik edebilir. Onun en önemli iddialarından biri ise, şer‘î hükümlerin sıhhatinin dahi akıl yoluyla anlaşılabilirliği görüşüdür.³⁷⁵

Esas itibarıyla, bu ihtilafın temel kaynağı, hüsün (iyi) ve kubuh (kötü) teorisine dayanmaktadır. Yani bir fiilin iyi ya da kötü olarak nitelendirilmesinin ölçütü aklı mı, yoksa şer‘î midir? Bu sorunun bir uzantısı olarak şu meseleler de gündeme gelmektedir: Teklifin gerçekleşmesinde aklın bir rolü var mıdır? Akıl, fiillerin hasen (iyi) veya kabih (kötü) olduğuna müstakil olarak hükmedebilir mi? Bu sorular, kelâm âlimleri tarafından detaylı bir şekilde ele alınmış ve eserlerde genellikle “el-hâkim” ve “et-tahsin ve’t-takbih” başlıkları altında incelenmiştir.

Her ne kadar bu mesele ve onu takip eden iki konu doğrudan araştırmamızın kapsamında olmasa da aralarındaki dolaylı ilişki sebebiyle ele alınmaları faydalı görülmüştür. Bu yönüyle diğer usûlcüler gibi İbnü’s-Sübkî ve Hatip Şirbînî de bu konulara değinmiştir.

1.3.2.1. Hüsün ve Kubuh Teorisi

Hüsün (iyilik) ve kubuh (kötülük) kavramları İslam düşünce tarihinde üç farklı anlamda kullanılmaktadır:

1. Tabiata uygunluk ve aykırılık: Bu anlamda, hüsün, tabiata uygunluğu; kubuh ise tabiata aykırılığı ifade eder. Örneğin, bir kokunun veya sesin güzel olması ya da bir şeyin tatlı olması, tabiata uygun bir durumdur ve insanı hoşnut eder. Buna karşın, kötü bir koku, rahatsız edici bir ses veya acı bir tat, tabiata aykırı olarak değerlendirilir ve hoşnutsuzluğa neden olur. Burada hüsün ve kubuh, insanın tabiatına ve duyuşsal algılarına dayanır.

³⁷⁴ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 274.

³⁷⁵ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, 2/887; Ayşegül Yılmaz, “Teşri’den Önce Fiillerin Hükmü Meselesinin Teorik Temelleri” *dergiabant* 3/5 (Bahar 2015), 194-218.

2. Kemâl (yetkinlik) ve naks (eksiklik): Bu anlamda hüsün, kemâli; kubuh ise eksikliği ifade eder. Örneğin, "ilim güzeldir" dendiğinde, ilmin kişiyi kâmil ve yetkin kıldığı belirtilmektedir. Buna karşın, "cehalet kötüdür" dendiğinde, cehaletin insanı eksikliğe ve yetersizliğe sürüklediği ifade edilmektedir.

3. Dünya ve ahiret sonuçları: Bu anlamda hüsün, bir fiilin kişiye dünyada övgüye, ahirette ise sevaba vesile olmasını; kubuh ise, bir fiilin kişiye dünyada eleştiri ve ahirette cezaya neden olmasını ifade eder. Örneğin, namaz kılmak kişiye dünyada övgü ve ahirette sevap kazandırırken, içki içmek dünyada kınama, ahirette ise cezayı gerektirir.³⁷⁶

İlk iki anlamda hüsün ve kubuhun akıl tarafından idrak edilmesi hususunda âlimler arasında ittifak vardır. Ancak üçüncü anlam açısından, bir fiilin iyi veya kötü olduğunun akıl tarafından bilinip bilinemeyeceği hususunda ihtilaf edilmiştir. Bu meselede iki temel görüş öne çıkmaktadır.³⁷⁷

Şîrbîni'nin de aralarında olduğu Eş'arî ve çoğu usûl âlimine göre, hüsün ve kubuh kavramlarının üçüncü anlamındaki niteliği hakkında karar verme yetkisi akla değil, Şâri'e (hüküm koyucu olan Allah) aittir. Şâri' bir fiili emrettiğinde o fiil güzel; yasakladığında ise o fiil kötüdür. Din, nedb veya vucûp ile bir fiili emretmişse o fiil iyidir; kerâhet veya tahrim ile bir fiili yasaklamışsa o fiil kötüdür. Akıl, fiilin niteliği hakkında hüküm verme kapasitesine sahip değildir. Örneğin, namaz, oruç, zekât gibi ibadetler, Şâri'in emriyle iyi; içki, zina ve kumar gibi fiiller ise Şâri'in yasaklamasıyla kötüdür. Bu fiillerin iyiliği veya kötülüğü, akıl yoluyla değil, yalnızca Şâri'in hükmüyle bilinebilir.

Mu'tezile âlimlerine göre ise fiillerin özünde hüsün ve kubuh özellikleri bulunmaktadır. Yani fiillerin iyi veya kötü oluşu, onların doğasından kaynaklanır. Akıl, fiillerin büyük çoğunluğunun hüsün veya kubuh vasfını tek başına idrak edebilir. Bununla birlikte, hüküm koyma yetkisinin Allah'a ait olduğu hususunda hiçbir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak Mu'tezile'ye göre Allah'ın hükmü, aklın idrak ettiği iyiliğe veya kötülüğe uygun olarak şekillenir. Bu anlayışa göre, aklın iyi gördüğü her şey Allah katında da iyidir ve kişi bu fiilleri işlediğinde dünyada övgüye, ahirette ise

³⁷⁶ Râzî, *Mahsûl*, 26; İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 13; Mahallî, *Bedrü't-tâli'*, 1/97-99; Şîrbîni, *Bedrü't-tâli'*, 56-57; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 274-276.

³⁷⁷ Râzî, *Mahsûl*, 26; İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 13; Mahallî, *Bedrü't-tâli'*, 1/97-99; Şîrbîni, *Bedrü't-tâli'*, 56-57; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 274-276.

sevaba nail olur. Aynı şekilde, aklın kötü gördüğü şeyler Allah katında da kötüdür; kişi bunları yapmaktan kaçınmalıdır. Eğer bu kötü fiilleri işlerse, dünyada eleştiri, ahirette ise cezayı hak eder.³⁷⁸

Mu'tezile âlimleri bu düşünceyi temellendirerek şu sonuca ulaşmışlardır: Bir topluma peygamber gönderilmese dahi, o toplum fertleri akıllarıyla fiillerin iyi ya da kötü olduğunu idrak edebileceği için mükellef ve mesuldürler. İnsan, aklın iyi olarak belirlediği şeyleri yapmakla ve kötü olarak belirlediği şeylerden sakınmakla yükümlüdür. Allah'ın hükmü de bu doğrultudadır. Bu nedenle, fetret döneminde yaşayan ve kendilerine herhangi bir peygamber tebliği ulaşmayan insanlar da mükellef kabul edilir ve yaptıklarından dolayı sevap veya ceza alırlar.³⁷⁹

Mu'tezile'nin aklı merkeze alan bu görüşü üç düzeyde açıklanabilir:

Zarurî ve bedihî idrak: Akıl, bazı şeylerin iyi veya kötü olduğunu zarurî ve bedihî olarak idrak eder. Örneğin, faydalı bir doğruluğun güzel, zararlı bir yalanın ise kötü olduğu bilgisi akıl için açıktır.

Tefekkür yoluyla idrak: Akıl, bazı durumları düşünce ve tefekkür yoluyla kavrar. Örneğin, bir yerde faydalı bir yalanın güzel, başka bir durumda zararlı bir doğruluğun kötü olduğu sonucuna ulaşabilir.

Şâri'in yardımıyla idrak: Akıl, bazı durumlarda Şâri'in yardımı olmadan bir fiilin iyi veya kötü olduğunu belirleyemez. Örneğin, Ramazan ayının son gününde oruç tutmanın iyi olduğunu, ancak hemen arkasından gelen Şevval ayının ilk gününde ise oruç tutmanın kötü olduğunu akıl tek başına idrak edemez. Bu bilgi, ancak Şâri'in hükmüyle ortaya çıkar.³⁸⁰

Sonuç olarak, hüsn ve kubuh kavramlarının anlaşılmasında Eş'arî ve Mu'tezile arasında ciddi metodolojik farklılıklar bulunmaktadır. Eş'arîler, karar merciinin yalnızca Şâri olduğuna vurgu yaparken, Mu'tezile aklın kapsamlı bir idrak mekanizması olduğunu savunmaktadır.

³⁷⁸ Râzî, *Mahsûl*, 26; Âmidî, *İhkâm*, 1/51-55; İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 13; Mahallî, *Bedrû't-tâli'*, 1/97-99; Şirbîni, *Bedrû't-tâli'*, 56-57; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 274-276.

³⁷⁹ Râzî, *Mahsûl*, 26; Âmidî, *İhkâm*, 1/51-55; İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 13; Mahallî, *Bedrû't-tâli'*, 1/97-99; Şirbîni, *Bedrû't-tâli'*, 56-57; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 274-276.

³⁸⁰ Mahallî, *Bedrû't-tâli'*, 1/97-98; Şirbîni, *Bedrû't-tâli'*, 57.

1.3.2.2. Mün'im'in Şükürü

Hüsün (iyi) ve kubuh (kötü) teorisinden yola çıkarak bu konuda olduğu gibi Mün'im (nimeti veren) hakkında da Eş'arî ve Mu'tezile alimleri arasında ihtilaf meydana gelmiştir. Konuya geçmeden önce, şükür kavramının tanımını yapmak yerinde olacaktır. Şükür, Sözlükte “yapılan iyiliğe karşı minnettarlık duymak, iyilik edeni iyiliğiyle övmek, yapılan iyiliği bilmek ve onu yaymak” gibi anlamlara gelir.³⁸¹ Terim olarak ise şükür, “*Kulun, Allah tarafından kendisine nimet olarak verdiği tüm azalarını yaratılış gayesine göre kullanması*” anlamını taşır. Bu bağlamda, Allah'ın kuluna bahsettiği el, ayak, akıl, göz, kulak gibi nimetlerin yaratılış gayesi doğrultusunda kullanılması şükür olarak kabul edilir. Örneğin, akıl nimetini kullanarak kâinatı tefekkür etmek, gözüyle helal ve görülmesi gereken şeyleri görmek, kulağıyla ise duyulması gereken helal şeyleri işitmek, kişinin bu nimetlere karşı şükürünü ifade eder. Şükür, Allah'a karşı bir minnettarlık ifadesidir ve kulun, kendisine bahşedilen nimetler karşılığında Allah'ın emirlerini yerine getirip yasaklarından kaçınmasıyla gerçekleştirilir. Bu, kişinin kendisine verilen nimetlerin gereğini yerine getirdiğinin bir göstergesidir. Şükür dil, kalp ve azalar ile yapılır.³⁸²

Mün'im (nimeti veren) kavramı, Eş'arî ve Mu'tezile âlimleri arasında önemli bir tartışma konusu olmuştur. Mün'im'in kim olduğu ve nimete karşı şükürün sebebi hususunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır.

Eş'arîlere göre, Mün'im, Allah'tır. Allah, yaratılış, iman, sıhhat, rızık gibi sayısız nimetleri kullarına bahsetmiştir. Bu nimetlere karşı şükretmek ise vaciptir; ancak bu vacibiyetin kaynağı akıl değil, şeriattır. Yani şükür, akıl yoluyla değil, şeriatin hükmüyle zorunlu hale gelmiştir. Çünkü şeriatin gönderilmesiyle nimetlerin varlığı ve bu nimetlere karşı sorumluluk bilinci ortaya çıkmıştır. Eş'arîlere göre, şariat gönderilmeden önce kullar için herhangi bir teklif (sorumluluk) söz konusu değildir. Bu nedenle, kendisine bir peygamberin daveti ulaşmayan bir kişi, Allah'a şükretmediği için günahkâr olmaz ve ahirette azap görmez. Bu görüşlerini, şu ayetle temellendirirler: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا “Biz, bir peygamber göndermedikçe azap

³⁸¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 4/489.

³⁸² Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/100; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 57.

edici değildir."³⁸³ Bu ayete dayanarak, tebligat olmaksızın azabın söz konusu olmayacağı sonucuna varırlar.³⁸⁴

Mu'tezile âlimleri ise bu görüşe muhalefet etmişlerdir. Onlara göre, ayette geçen "Resûl" ifadesinden maksat, yalnızca peygamber değil, aynı zamanda akıldır. Mu'tezile'ye göre, azabın gönderilmeyeceği hususu dünya için geçerlidir; ancak ahirette azap olacaktır. Çünkü onlara göre, teklifin kaynağı şeriat değil, akıldır. Dolayısıyla, kulun Allah'a şükretme zorunluluğu akıldan kaynaklanır.³⁸⁵

Eş'arîler, Mu'tezile'nin bu görüşünü şu şekilde reddetmişlerdir: Allah, bir fiilin yapılmasını emretmedikçe veya terk edilmesine dair bir ceza tehdidinde (va'îd) bulunmadıkça, o fiilin yapılması vacip olmaz. Şayet Allah, bir emirde bulunmamışsa, terk edilen bir fiilden dolayı vucûp (zorunluluk) söz konusu olamaz.³⁸⁶

Şirbînî, bu iki görüş arasında bir değerlendirme yaparken şu şekilde bir muhakeme ortaya koymuştur: Eş'arîlerin görüşü, zahire aykırı bir görüştür. Mu'tezile'nin görüşü ise, özel bir gerekçe sunmaksızın dünya ve ahiret arasında keyfi bir ayırım yapmıştır.³⁸⁷

1.3.2.3. Şeriattan Önce Hüküm Olup Olmadığı

Şeriattan önce hüküm var mıydı? Bu soru, İslam düşüncesinde teklifin (yükümlülüğün) kaynağı ve hüküm koyucunun kim olduğu konusundaki tartışmaların temelini oluşturmaktadır. Şeriattan önce hükümün bulunup bulunmadığı, şayet varsa hükümün kaynağının ne olduğu hakkında iki ana görüş öne çıkmıştır. Bunlar, Mu'tezilî âlimler ile Şirbînî'nin de aralarında yer aldığı Eş'arî-Şâfi'î âlimleridir.

Eş'arîlere göre şeriattan önce hüküm yoktur. Akıl ise şer' olmadan hüküm bilemez; çünkü hüküm, ilâhî hitaptan ibarettir. Hâkim ise yalnızca Allah'tır. Bu nedenle, peygamberlerin gönderilmediği ve şeriatın varit olmadığı bir dönemde hüküm bulunamaz.³⁸⁸ Eş'arîler, bu görüşlerini şu şekilde temellendirirler:

³⁸³ el-İsrâ 17/15.

³⁸⁴ Emir Pâdişâh, *Teyisîru't-tahrîr* (1-2), 1/612; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 58.

³⁸⁵ Emir Pâdişâh, *Teyisîru't-tahrîr*, 1/612; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/100; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 58.

³⁸⁶ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/120.

³⁸⁷ Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 58.

³⁸⁸ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/112; Râzi, *Mahsûl*, 41.

1. Hüküm, ilâhî hitaba dayanır: Allah'ın emri ve yasağı ile belirlenir. Akıl ise bu hitap olmadan fiillerin niteliğini belirleyemez.

2. Peygamberlerin varlığı ve hüküm: Şeriat, peygamberlerin tebliğiyle ortaya çıkar. Peygamberlerin gönderilmediği bir dönemde hüküm de olmaz. Bu ilke, “*Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz*”³⁸⁹ ayetine dayanır. Eş‘arîler, bu ayeti yorumlarken şu "lüzum" kuralını öne sürerler: “Lazım yoksa melzûm da olmaz.” Buradaki melzûm şeriatın evvel hükmün varlığıdır. Lazım ise bi’set öncesi azabın olmasıdır. Haliyle burada azap olmadığına göre hüküm de mevcut değildir.

3. Tevakkuf (hüküm vermeme): Eş‘arîlere göre, şeriatın gönderilmediği dönemde hükümler askıya alınmıştır. Bu durumda, insanlar için herhangi bir sorumluluk ya da yükümlülük söz konusu değildir.³⁹⁰

Şîrbînî, tevakkuf kavramını iki şekilde açıklar:

Birinci görüş: “Şeriat gelmeden önce tamamen hüküm yoktur.”

İkinci görüş: “Bir hüküm vardır; ancak bu hükmün ne olduğunu bilmek mümkün değildir.”

Şîrbînî’ye göre Fahreddin Râzî ikinci görüşü savunurken, birinci görüş ise bazı Eş‘arî âlimler tarafından benimsenmiştir.³⁹¹

Mu‘tezile’ye göre, peygamberlerin gönderilmediği bi’set öncesi dönemde hüküm vardır ve hükmü belirleyen ve hakemlik yapan ise akıldır. Fiiller, zarurî ve ihtiyari olmak üzere iki kategoriye ayrılır. Zarurî fiiller, insanın hayatta kalması için zorunlu olan fiillerdir. Örneğin, hava ile nefes almak gibi doğal ve zorunlu durumlar akıl tarafından mübah (ibâha) olarak değerlendirilir. Bu tür fiillerde herhangi bir maslahat ya da mefsedet söz konusu olmadığından akıl bunları mübah olarak hükme bağlar. İhtiyari fiiller ise insanın tercihe bağlı olarak gerçekleştirdiği fiillerdir. Akıl, bu fiillerde maslahatı (fayda) veya mefsedeti (zarar) idrak ederek hüküm verir. Böylelikle ihtiyari fiiller beş ana kategoriye dönüşür: Eğer bir fiilde zulüm gibi dine zarar veren bir mefsedet varsa, akıl onun haram olduğuna hükmeder. Adalet gibi zararın terk edilmesini gerektiren bir maslahat içeriyorsa, akıl onun vacip olduğunu

³⁸⁹ el-İsrâ 17/15.

³⁹⁰ Mahallî, *Bedrü’t-tâli*’, 1/101; Şîrbînî, *Bedrü’t-tâli*’, 58.

³⁹¹ Şîrbînî, *Bedrü’t-tâli*’, 58.

belirtir. İyilik gibi dine fayda sağlayan bir maslahat söz konusu olduğunda akıl fiili mendup olarak değerlendirir. Maslahatın terk edilmesini gerektiren bir durum varsa, akıl onu mekruh sayar. Eğer fiilde ne bir maslahat ne de bir mefsedet varsa, akıl bu fiili mübah olarak kabul eder.

Bazı durumlarda akıl, fiilde herhangi bir maslahat ya da mefsedet veya bunların terk edilmesini gerektiren bir hususu idrak edemez. Bu gibi durumlarda, örneğin meyvelerin yenilmesi örneğinde olduğu gibi, akıl herhangi bir hüküm veremez. Bu durum karşısında Mu‘tezile âlimleri arasında üç farklı görüş ortaya çıkmıştır: Hazr, ibâha ve tevakkuf.³⁹²

Hazr / haramlık görüşünü savunanlar, evrendeki her şeyin Allah’ın mülkü olduğunu ve O’nun izni olmadan mülkünde tasarruf edilmesinin sakıncalı olduğunu ileri sürerek bu tür fiilleri yasaklama (hazr) kategorisine koymuşlardır.³⁹³

İbâha görüşünü benimseyenler, Allah’ın hikmet sıfatına dayanarak bu tür fiillerin mübah olduğunu savunmuşlardır. Bu görüşün önde gelen savunucularından olan Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, Allah’ın insanlara ve onların faydasına olan şeyleri yarattığını, bu yaratılışın hikmetten yoksun olamayacağını ifade etmiştir.³⁹⁴ Gazzâlî, Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin ibâha görüşünü temellendirmek için getirdiği istidlâle karşı çıkmıştır. Ona göre, Basrî’nin öne sürdüğü gerekçeler, tahminden öteye geçmeyen varsayımlardır ve bu tahminlerin sonu gelmez. Gazzâlî, bu tür dayanakların mesnetsiz olduğunu belirterek şu örneklerle görüşünü temellendirmiştir: Cenab-ı Hak, meyvelerdeki tatları, insanların faydalanması için yaratmamış olabilir. Daha da ileri giderek, Allah’ın tüm kâinatı herhangi bir illet olmaksızın yaratmış olabileceği dahi düşünülebilir. Hatta, hoş kokulu meyveler gibi nefsin arzuladığı şeylerin yaratılış gayesi, insanların bu arzularını terk etmeleri karşılığında sevap kazanmaları olabilir.³⁹⁵

Tevakkuf görüşünü benimseyenler ise bu tür fiillerde herhangi bir hükmün bulunmadığını veya bilinemeyeceğini savunmuşlardır.³⁹⁶ İlk iki görüş arasında

³⁹² el-Basrî, *el-Mu‘temed*, 2/869; Râzi, *Mahsûl*, 41; Mahallî, *Bedrû’t-tâli*, 1/103; Şîrbîni, *Bedrû’t-tâli*, 59.

³⁹³ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, 2/874.

³⁹⁴ el-Basrî, *Mu‘temed*, 2/876; Şîrbîni, *Bedrû’t-tâli*, 59.

³⁹⁵ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/125.

³⁹⁶ el-Basrî, *el-Mu‘temed*, 2/879; Râzi, *Mahsûl*, 41.

çelişkiler bulunduğunu belirten bu grup, kesin bir hükme varılamayacağını ifade etmiştir.³⁹⁷

Eş'ariler, “Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz”³⁹⁸ ayetini delil göstererek Mu'tezile'nin hazr, ibâha ve tevakkuf şeklindeki her üç görüşünü de geçersiz kabul etmişlerdir.³⁹⁹

Şîrbînî, bi'setten sonra, hakkında açık bir şer'î hüküm bulunmayan fiiller konusunda üç farklı görüş bulunduğunu ifade etmiştir: hazr, ibâha ve tevakkuf. Birinci görüşün delili, “Sana, kendileri için nelerin helâl kılındığını soruyorlar. De ki: “İyi ve temiz olanlar size helâl kılınmıştır”⁴⁰⁰ ayetidir. Bu ayetteki “neler helal kılındı...” helâl kılınan şeylerin daha önce haram olduğunu ima etmektedir. İkinci görüşün delili ise, “O, öyle bir Allah'tır ki yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yarattı”⁴⁰¹ ayetidir. Üçüncü görüşün delili ise bu iki görüşün delilleri arasında çelişki bulunduğuna dayanır. Şîrbînî, bu çelişkiden hareketle en doğru yaklaşımın üçüncü görüş olduğunu beyan etmiştir.⁴⁰²

1.3.3. Mahkûmun Fih (Mükellefin fiilleri)

Hükümün dört temel ana esasından biri de mahkûmun fih'dir. Başka bir ifadeyle buna “mahkûmun bih” denmektedir. Gazzâlî ve Beydâvî, bunu özel bir başlık altında anlatırken İbnü's-Sübkî ve Şîrbînî ise onu hükümün tanımıyla beraber zikretmiş ve onun için “mükellefin fiili” ifadesini kullanmıştır.⁴⁰³ Gazzâlî mükellefe ait olan bu fiiller için “mahkûmun fih” ifadesini kullanırken,⁴⁰⁴ Beydâvî ise “mahkûmun bih” tabirini kullanmıştır.⁴⁰⁵

Öncelikle belirtmek gerekir ki mahkûmun fih, hükme konu olan fiillerdir. Bu çerçevede, Şârî'in talep, tahyîr ve vad'ının taalluk ettiği tüm fiil ve durumlar mahkûmun fih olarak tanımlanmaktadır. Konuyu genel çerçevede biraz açacak olursak, malum olduğu üzere hükümler ya teklîfi ya da vad'î olur. Teklîfi hükümler de ya talep doğrultusunda ya da ihtiyar çerçevesinde tahakkuk eder. Yani teklif edilen

³⁹⁷ Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 1/103-104; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 59.

³⁹⁸ el-İsrâ 17/15.

³⁹⁹ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 59.

⁴⁰⁰ el-Mâide 5/4.

⁴⁰¹ el-Bakara 2/29.

⁴⁰² Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 59.

⁴⁰³ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 13; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 55.

⁴⁰⁴ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/162.

⁴⁰⁵ Beydâvî, *Minhâcu'l-vusûl*, 73

hükümler ya bir işin yapılıp yapılmamasını müsbet ve menfi anlamda talep etmek tarzında olur ya da o işi yapılıp yapılmamakta mükellefi serbest bırakma şeklinde olur. Vad'î hükümler ise başka hükümlerle sebep, şart, mâni vb. bağlantıları kuran hükümlerdir. İşte bu iki hükmün bağlı olduğu fiil ve durumlara “mahkûmun fih” denmektedir.⁴⁰⁶

Müsbet veya menfi fiillere birer örnek verecek olursak, mesela, Şâri bizlere “namaz kılın” diye emretmiştir. Bu emirde bir talep var ki buna teklîfi hüküm denmektedir, bu hükmün taalluk ettiği fiil namazdır, namaz ise mahkûmun fih'dir. Aynı şekilde Şâri'in, içki içmeyin, zina yapmayın gibi menfi hükümlerinde de talep vardır. Bu taleplerin taalluk ettiği fiiller de mahkûmun fih'dir.⁴⁰⁷

Teklîfi hükümlerde mahkûmun fih, baştan itibaren mükellefe ait bir fiildir. Ancak vad'î hükümlerde ise mahkûmun fih doğrudan mükellefe ait olabileceği gibi dolaylı bir şekilde onun fiiline bağlantılı da olabilir. Örneğin hırsızlık yapan kimseye verilen cezanın sebebi, doğrudan onun işlediği hırsızlık fiilidir. Buna karşılık öğle namazının vacip olmasının sebebi, güneşin batıya yönelmesidir. Bu durum her ne kadar doğrudan mükellefin bir fiili olmasa da, onun yerine getireceği namaz ibadetiyle yakından ilişkilidir.⁴⁰⁸

1.3.3.1. Mahkûmu Fih'in Şartları

Gazzâlî, teklîfin yalnızca ihtiyârî fiilleri kapsayabileceğini belirtmiş ve mükellefin sorumlu tutulduğu fiillerde şu şartların aranması gerektiğini ifade etmiştir.

1. Kişi, kendisinden sorumlu olacağı fiili tam anlamıyla bilmelidir. Öyle ki o fiili diğer fiillerden ayırt edebilecek derecede olmalıdır. Yoksa o fiile yönelmesi, onu tasavvur etmesi ve kendisinden istenilen şeyi tam anlamıyla yerine getirmesi mümkün değildir. Ayrıca sorumlu olduğu fiilin Allah tarafından kendisine emredildiğini de bilmelidir ki o fiile imtisalin zorunlu olduğunu idrak edebilsin. Bu husus, ta'at ve takarrüb amacını güden fiillere hastır.⁴⁰⁹

Konuyu biraz açacak olursak, Kur'an'da, nas ve mücmel ayetler vardır, yani anlamı açık ve kapalı olan ayetler. Açık olan ayetler hakkında herhangi bir sorun yok,

⁴⁰⁶ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 279.

⁴⁰⁷ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 279.

⁴⁰⁸ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 279.

⁴⁰⁹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/162.

ancak mücmel olan ayetlerden ne kastedildiğini bilmek ancak Peygamber Efendimiz tarafından açıklandıktan sonra bilinebilir ve böylece kişi ondan mesul olur. Örneğin Kur'an'da, "*Namazı dosdoğru kılınız*"⁴¹⁰ ayeti vardır. Bu ayeti kerimeyle namazın farziyeti sabit kılınmıştır ancak ne şekilde kılınacağı, şartları ve rükünleri neler olduğu hususunda bir mücmellik var. Bunun izahatı Efendimiz (a.s.), "*ben namazı nasıl kılıyorsam, siz de öyle kılınız*"⁴¹¹ hadisi şerifi ile yapılmıştır. Oruç, zekât ve hac konularında da durum aynıdır.

2. Mükellefin kendisinden sorumlu tutulduğu şey mümkün olabilecek bir fiil olmalıdır. Zira *teklîf-i mâ lâ yutâk* (güç yetirilemeyecek emir ve nehiy) konusunun caiz olup olmadığı hakkında ihtilaf vardır.⁴¹² Eş'arî alimlerinden olan Gazzâlî ile Maturidî alimleri bunun caiz olmadığını söylemişlerdir. Yani kişi, güç yetirilemeyen şeylerden mesul değildir.⁴¹³ Bu hususta "*Allah bir kimseye ancak gücü yettiği kadar teklif eder*"⁴¹⁴ ayetini delil olarak almışlar.⁴¹⁵

Şîrbînî ve İbnü's-Sübkî'nin de aralarında yer aldığı Eş'arî'lere göre ise *teklîf-i mâ lâ yutâk* yani güç yetirilemeyen bir işin teklifi mümkündür ve caizdir.⁴¹⁶ Delil ise "*Onlar hakkı işitmezler, gerçeği görmezler*"⁴¹⁷ ayeti ile "*Kelamını işitmeye de tahammülleri yoktur*"⁴¹⁸ ayetidir. Bunlar gerçeği görmediği ve işitmeye tahammülleri olmadıkları halde teklife tabi tutulmuşlar. Temel olarak teklif meselesi insanın güç ve kudretine bağlıdır. Ancak Eş'arî anlayışına göre bu kudret Allah tarafından gelmektedir. Yani gücün olup olmadığı hususundaki kaynak Allah'tır. Bir diğer husus ta şudur. Eş'arî'lere göre acz, bir şeyin kendisini veya karşıtını yapmamaktır. Kişi acziyetine rağmen emrolunabilir ancak bu durumda bir şeyi alma ya da terk etme gayretinde bulunmaz. Eş'arî'lerin bu görüşü şu şekilde izah edilebilir. Allah, insana gücü yetmediği bir şeyi teklif edebilir. Dolayısıyla bu teklif caizdir ve şer'an da doğrudur. Örneğin, Ebû Leheb'in iman etmeyeceği Allah tarafından önceden bilindiği halde yine de Allah'a ve peygambere iman etmesi emredilmiştir.⁴¹⁹

⁴¹⁰ el-En'âm 6/72.

⁴¹¹ Buhârî, "Ezan", 18.

⁴¹² İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, 139.

⁴¹³ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/162; Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 1/253; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 116.

⁴¹⁴ el-Bakara 2/286.

⁴¹⁵ Bkz. Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam* (Konya: Tekin Kitabevi, 1988), 220-223.

⁴¹⁶ Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 1/253; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 116.

⁴¹⁷ Hud 2/20.

⁴¹⁸ el-Kehf 18/101.

⁴¹⁹ Bkz. Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/162; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 116; Gölcük - Toprak, *Kelam*, 223.

Bu iki yaklaşım arasında temel fark, insan fiillerinde kudretin nasıl anlaşıldığı meselesidir. Maturidiler, insanın özgür iradesine ve fiil üzerindeki kudretine vurgu yaparken, Eş'arîler Allah'ın mutlak kudretini ve iradesini önceler. Şîrbînî gibi Eş'arî âlimler için teklifin caiz olup olmaması kulun değil, Allah'ın takdirine bağlıdır. Bu nedenle Ebû Leheb örneğinde olduğu gibi, sonucu belli olsa da teklif yapılması anlamlıdır. Sonuç olarak, bu tartışma ilahi adalet ile ilahi irade arasındaki dengeyi anlamaya yönelik derin bir kelâmî zemine oturur.

Mahkûmu fih'in şartları arasında, mükellefin sorumlu tutulduğu şeyin mümkün bir fiil olma şartının yer alması, Gazzâlî ve Maturidilerin görüşüne dayanmaktadır. Ancak, İbnü's-Sübki ve Şîrbînî gibi Eş'arî âlimlere göre, bu şartın bulunmasına gerek yoktur; zira onlar böylesi bir teklifin caiz olduğunu kabul etmektedir.

3. Kişiyte teklif edilen fiil, kulun iradesiyle gerçekleştirebilecek bir şey olmalıdır. Kul, bu fiili kendi iradesiyle kesb edebilmelidir. Örneğin, Zeyd'i, Amr'ın dikmesi veya yazması gibi başkasının fiilinden sorumlu tutmak caiz değildir. Her ne kadar böyle bir durum teorik olarak mümkün olsa da teklif edilen fiilin yalnızca mümkün olması yeterli değildir; aynı zamanda muhatabın gücü ve kudreti dahilinde olması da gerekir.⁴²⁰

1.3.3.2. Muhal Olan Bir Şeyin Teklifi

Teklîf-i mâ lâ yutâk, yani kulun yerine getirme imkânına sahip olmadığı muhal bir şeyin teklif edilip edilemeyeceği, teklif edilebilirse bunun vuku bulup bulamayacağı hususunda, usul âlimleri arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bu konu hem fıkıh hem de kelâm disiplinlerinde önemli bir tartışma konusu olup geniş bir açıklamaya ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle, konuyu kaynaklar ışığında detaylı bir şekilde ele almaya çalışacağız. Öncelikle ifade edilmelidir ki, muhal (imkânsız) kavramı, mutlak anlamda iki kısma ayrılmaktadır:

1. *Bizâtihi muhal olan şeyler*. Bizâtihi/zatı itibariyle muhal olan şeylerdir. Bu gibi şeylerin bir arada bulunmaları hem aklen hem de adeten mümkün değildir. Birbirine zıt olan iki şeyin birleşmesi böyledir.⁴²¹ Mesela siyah ve beyaz birbirine zıt iki renktir, bunların bir arada olabilmesine imkân yoktur. Aynı şekilde bir şeyin hem

⁴²⁰ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/162.

⁴²¹ İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, 139; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/253; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 116.

vacip hem de haram olmasına veyahut hem sahih hem de fasit olmasına karar verilemez.⁴²²

2. *Başkalarına nazaran muhal olan şeyler.* Bunlar da ikiye ayrılır.

a. *Aklen mümkün olmakla birlikte âdeten muhal olan şeyler.* Başkasına nazaran müstahil olan bu şeylerin bir arada olmasına her ne kadar akıl imkân tanısa da alışılmışa göre bu mümkün değildir. Örneğin kötürüm olan ya da ayakları olmayan birinin yürüyebilmesi aklen mümkün olsa bile bu durum âdeten mümkün değildir. Veyahut alet olmadan birinin uçması, gözleri olmadan görmesi, elleri olmadan yazı yazması, yiyip içmeden doyması, tohum ekmeden ekip biçmesi gibi durumlar aklen mümkün olsa da âdeten mümkün değildir.

b. *Âdeten mümkün olmakla birlikte aklen muhal olan şeyler.* Örneğin herkes insan olmak haysiyetiyle iman etmeye muktedirdir, ancak Allah'ın ezeli ilminde kendisi hakkında iman etmeyeceği bilgisi olan birinin iman etmesi aklen mümkün değildir.⁴²³ Bu kısım da kendi içinde ikiye ayrılmaktadır.

- Allah'ın, imkânsız olduğunu bildirdiği şeyler.

- Allah'ın, imkânsız olduğunu bildirmediği şeyler.

Şu hâlde birinci kısımda yer alan şeylerin teklif edilmesi, ittifakla caiz görülmüş olup fiilen vaki olmaktadır. Buna karşılık ikinci kısımda yer alan hususlar hakkında ise ihtilaf vardır. Zira imkânsızlığa dair Allah tarafından bir bilgi verilmemiş olması hasebiyle bu kısım için teklifin caiz olduğunu ileri sürenler bulunduğu gibi, bunun caiz olmadığını söyleyenler de vardır. Caiz olmadığını söyleyenler arasında farklı gerekçeler öne sürülmüştür. Kimileri, bu durumun imkânsızlıkla gerekçelendirildiğini belirtirken, kimileri de herhangi bir fayda sağlamayacağı gerekçesiyle böyle bir talebin caiz olmadığını ifade etmişlerdir.

İbnü's-Sübkî ve Şirbînî, kişinin mutlak muhal olan bir fiille sorumlu tutulabileceğini ifade etmişlerdir. Yani, ister bizâtihi muhal (zatında imkânsız) olsun, isterse zatının dışındaki bir sebepten dolayı muhal (arızî olarak imkânsız) olsun, bu durumlarda kişi sorumludur. Onlara göre, bu tür durumlarda Allah'ın hikmeti

⁴²² Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 280.

⁴²³ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/253; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 116.

sorgulanamaz. Bu görüşlerini şu ayetle desteklemişlerdir:⁴²⁴ “O, yaptığından sorumlu değildir, onlar ise sorumlu tutulacaklardır.”⁴²⁵

Ayrıca İbnü’s-Sübkî ve Şirbînî, Allah’ın, imkânsız olduğunu bildirdiği şeylerde teklifin ittifakla caiz olduğunu ve fiilen vuku bulduğunu ifade etmişlerdir. Bunun delili ise “Yakında sizi de hesaba çekeceğiz, ey cinler ve insanlar!”⁴²⁶ ayeti ile “Onların inanmalarını çok istesen de onların çoğu iman etmeyeceklerdir”⁴²⁷ ayetidir. Zira birinci ayette insan ve cinlerin iman etmekle mükellef kılındıkları ifade edilirken, ikinci ayette ise ilahi emir gereğince onların inanmalarına imkân sağlanmadığı ifade edilmiştir. Ancak bu cevaz, başkalarına nazaran muhal olan şeylerin her iki kısmında gerçekleşebilmektedir; zira zati sebebiyle muhal olanlarda bu teklif caiz görülmemiştir. Örneğin, taşlık durumu devam etmekle beraber taş olan bir maddenin altın madenine dönüşmesinin teklifi yapılamaz. Zira iki zıttın birleşmesi mümkün değildir.⁴²⁸

Mu’tezile’nin çoğu, Şeyh Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406/1016), Gazzâlî ve İbn Dakîku’l-İd (ö.702/1302) gibi âlimler, Allah’ın, imkânsız olduğunu bildirdiği muhal şeylerin teklifini kabul etmekle beraber, Allah’ın, imkânsız olduğunu bildirmediği muhal şeylerde ise teklifi caiz görmemişlerdir. Yani aklen muhal olup âdeten muhal olmayanı caiz kılmakla beraber, bizâtihi muhal olanlar ile âdeten muhal olup aklen muhal olmayan şeylerde teklifi caiz görmemişlerdir. Çünkü bu gibi şeylerin talep edilmesi mükellefe bir fayda sağlamayacaktır.⁴²⁹ Örneğin bir dağın taşınması âdeten muhaldir, muhal olmakla beraber bunun olmayacağını ifade eden bir bildirim de Allah tarafından olmamıştır. Dolayısıyla bu alimlere göre bu gibi şeylerin teklifi caiz değildir.⁴³⁰

Âlimler, hakkında malumat verilmeyen muhallerin teklif çerçevesine alınmasının şöyle bir faydasının olabileceğini söylemiştir: Verilen örnekten yola çıkarak bu gibi şeyleri taşımak için insanların teklife tabi tutulmasındaki asıl amaç

⁴²⁴ İbnü’s-Sübkî, *Cem‘u’l-cevâmi‘*, 19; Şirbîni, *Bedrü’t-tâli‘*, 116.

⁴²⁵ el-Enbiyâ 21/23.

⁴²⁶ el-Rahmân 55/31.

⁴²⁷ el-Yusuf 12/103.

⁴²⁸ İbnü’s-Sübkî, *Cem‘u’l-cevâmi‘*, 19; Şirbîni, *Bedrü’t-tâli‘*, 117.

⁴²⁹ Gazzâlî, *el-Menhûl min ta’likâti’l-usul* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2013), 22; İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, 1/348-350; İbnü’s-Sübkî, *Cem‘u’l-cevâmi‘*, 19; Mahallî, *Bedrü’t-tâli‘*, 1/253-254; İbn Neccâr, *Şerhu’l-Kevkeb*, 139; Şirbîni, *Bedrü’t-tâli‘*, 116-117; Emir Pâdişâh, *Teysîru’t-tahrîr*, 2/710.

⁴³⁰ Mahallî, *Bedrü’t-tâli‘*, 1/254.

imtihandır. Acaba insanlar sevaba nail olmak niyetiyle o dağın taşınması için bir gayret içerisinde olacaklar mı? Yoksa çaba göstermeyip cezaya mı müstahak olacaklar?⁴³¹

İlahi ilmin, olmayacağını bildirdiği bir örnek olarak, Cenab-ı Hak, Ebu Cehil'in iman etmeyeceğini Hz. Peygambere bildirmiştir. Dolayısıyla bunun imanı aklen mümkün olmayıp âdeten mümkündür. Zira insan olma hasebiyle onda o potansiyel vardır. Ayrıca Allah tarafından onun akıllı biri olup deli olmadığı biliniyordu. Böylelikle kendisinde iman etme imkânı mevcuttu.⁴³²

Cüveynî de Allah'ın, imkânsız olduğunu bildirdiği muhallerde teklifin caiz olduğunu ancak ilahi ilmin olmayacağını bildirmediği muhallerde ise teklifin caiz olmadığını ifade etmiştir. Yani o da bizâtihi muhal olanlar ile âdeten muhal olup aklen muhal olmayan şeylerde teklifi caiz görmemiştir. Cüveynî, genel olarak yukarıdaki görüşe katılmaktadır. Ancak öne sürülen bu görüşün gerekçesini onlardan farklı bir biçimde değerlendirmiştir. Şöyle ki; Gazzâlî ve İsferyîni gibi usûlcüler herhangi bir fayda sağlamayacağından dolayı bunların talep edilmesinin caiz olmadığını ileri sürerken, Cüveynî ise imkânsızlıktan dolayı bunların caiz olmadığını beyan etmiştir.⁴³³

Bağdatlı Mu'tezile âlimleri ile Seyfuddin el-Âmidî, ilâhî ilmin olmayacağını bildirmediği muhallerden yalnızca bizâtihi, yani zatı itibarıyla imkânsız olanların teklifini caiz görmemişlerdir. Onlara göre, bu tür bir teklif faydasız olacağı için caiz değildir. Ancak başkasına nazaran muhal olan şeylerin (arızî olarak muhal) her iki kısmında teklifi caiz kabul etmişlerdir. İbnü's-Sübkî de bu görüşü benimsemiştir.⁴³⁴

Şirbînî, Allah'ın, imkânsız olduğunu bildirmediği muhallerin her üç kısmında da teklifin caiz olmadığını beyan ederek farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Şirbînî'ye göre, ilâhî ilmin olmayacaklarını bildirmediği şeylerin teklif edilmesi konusunda üç görüş bulunmaktadır. Birinci görüş, İbnü's-Sübkî'nin görüşüdür. İkinci görüşe göre, zatı itibarıyla muhal olanların bile teklifi caizdir. Üçüncü görüş ise, hiçbirinin caiz olmadığıdır. Şirbînî, en sahih görüşün bu olduğunu ifade etmiştir. Bu görüşünü, şu ayete dayandırmıştır: "*Allah bir kimseye ancak gücü yettiği kadar teklif eder*".⁴³⁵ İlâhî

⁴³¹ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/254; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 117.

⁴³² Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/164; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 118

⁴³³ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/15; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/254; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 117.

⁴³⁴ Âmidî, *İhkâm*, 85; İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 19; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/254; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 117.

⁴³⁵ el-Bakara 2/286.

ilmin olmayacaklarını bildirdiği şeyler ise farklı bir durum teşkil eder. Çünkü her ne kadar Allah'ın iradesi gereğince bu şeylerin gerçekleşmesi mümkün olmasa da zatî olarak bunlar mümkün kabul edilmektedir.⁴³⁶

Şîrbînî'nin, Allah'ın, imkânsız olduğunu bildirmediği muhallerin hiçbirinde teklifin caiz olmadığı yönündeki tercihi, şer'î teklifin adalet, hikmet ve imkân ilkelerine dayanması gerektiği anlayışıyla uyumludur. Zira teklifin anlamlı ve bağlayıcı olabilmesi için muhatabın o teklifi yerine getirebilir olması gerekir. Aksi hâlde teklif, manasız ya da zulüm ifade eden bir işlem hâline gelir. Bu noktada Şîrbînî, *“Allah bir kimseye ancak gücü yettiği kadar teklif eder”*⁴³⁷ ayetini esas alarak, ilâhî adaletin bir yansıması olarak teklifin mutlaka imkân dairesinde olması gerektiğini vurgulamaktadır.

Ayrıca Şîrbînî'nin yaklaşımı, insanın fiillerinde belli bir sorumluluk alanına sahip olduğunu kabul eder. Bu da onu, mutlak determinist yaklaşımlardan farklılaştırır. Zatî olarak mümkün olsa da fiilen gerçekleşmesi ilmen mümkün olmayan şeylerin teklifinin anlamını sorgulaması, onu hikmete dayalı bir teklif anlayışına yaklaştırır.

Bu bağlamda Şîrbînî'nin tercihi, yalnızca teorik mantıktan değil, aynı zamanda ahlaki ve şer'î sorumluluk ilkelerinden beslenen dengeli bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Teklifin anlamını korumak ve ilâhî irade ile insanın sorumluluğu arasında tutarlılık sağlamak açısından bu görüş hem nas hem de akıl temelli güçlü bir duruş ortaya koymaktadır.

Yeri gelmişken, konuyla ilgili önemli bir noktaya da değinmek gerekir. İmam Eş'arî'nin, *“teklîf-i mâ lâ yutâk caizdir”* dediği ileri sürülmektedir. Ancak, bu ifade Cüveynî tarafından şöyle yorumlanmıştır: Eğer mümkün olmayan bir şeyin teklifinden maksat, o şeyin gerçekten talep edilmesi ise, bu mümkün ve caiz değildir. Ancak, imkânsız olan bir şeyin teklifinden maksat, talep değil de yalnızca emir sığısıyla varit olması ise, bu mümkündür ve caizdir. Cüveynî, bu duruma, *“Aşağılık maymunlar olun”*⁴³⁸ ayetini örnek göstermiştir. Bu ayette talep anlamının kastedilmediği açıktır; zira bir kişinin kendisini maymuna çevirmesi mümkün değildir. Bu durumda ayetin anlamı, *“Biz onları maymun yaptık. Onlar da maymun oldular”* şeklinde

⁴³⁶ Şîrbînî, *Bedrû't-tâli*, 118.

⁴³⁷ el-Bakara 2/286.

⁴³⁸ el-Bakara 2/65.

anlaşılmalıdır. Bu yorum, emir sıgasının her zaman talep anlamı taşımayabileceğini, bazen sadece bir durumun gerçekleştiğini ifade edebileceğini göstermektedir.⁴³⁹

Konunun usûl-i fikhî açıdan ele alınan yönü şu şekildedir: Muhal şeylerin teklifinin mümkün olup olmadığı meselesi, usûl-i dîn kapsamında değerlendirilebilse de bu teklifin caiz olup olmadığına dair tartışmalar usûl-i fikhînin alanına girmektedir. Mükellef kişinin, muhal bir teklifin inkârı veya buna inanması ve bu inanç doğrultusunda sevabın verilip verilmeyeceği meselesi, doğrudan usûl-i fikhî bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle, bazı itikadi meseleler, usûl-i fikhî eserlerinde yer almakta ve değerlendirilmiş bulunmaktadır.

1.3.3.3. Teklifin Uygulanabilirliğini Engelleyen Fiili Durumlar

Konuya ilişkin hükmün bir örnek üzerinden açıklanması yerinde olacaktır.

Bir kimse, iradesi dahilinde olsun ya da olmasın, yaralı bir topluluğun üzerine düşerse, bu durumda eğer düştüğü kişi üzerinde kalmaya devam ederse o kişinin hayatını kaybetmesine sebep olur. Eğer dayanacağı başka bir yer bulunmadığı için o bireyin üzerinden geçerek bir diğer yaralının üzerine giderse, bu durumda da ikinci kişinin hayatını kaybetme riski oluşur. Böyle bir durumda nasıl hareket edilmesi gerektiği ve hangi davranışın uygun olduğu, İslam hukukunda usûlcüler tarafından ele alınmış bir meseledir. Bu bağlamda öncelikle şu hususa dikkat edilmelidir: Düşülen şahıslar arasında, kısas hükümleri açısından denkliğin bulunup bulunmadığı değerlendirilmelidir. Zira meseleye dair ihtilafların bir kısmı bu noktada ortaya çıkmaktadır.

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî alimlerine göre,⁴⁴⁰ böyle bir durumda olan kişi, ölümüne sebebiyet vermiş olsa bile düştüğü kişinin üzerinde kalmaya devam etmelidir. Zira birinci şahsı kurtarmak için ikinci şahsın üzerine intikal etmesi durumunda, bu sefer ikinci şahs ölecektir. Bu yaklaşıma göre, bir zarar eşdeğer bir başka zarar ile giderilemez. Ayrıca, kişinin kendi iradesi dışında bir kimsenin üzerine düşmesi ile kendi iradesiyle bir başkasının üzerine geçmesi arasında mesuliyet açısından farklılık bulunmaktadır. İlk durumda kişi, iradesi dışında bir fiil işlemişken, ikinci durumda

⁴³⁹ Cüveynî, *Burhan*, 1/15; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/255; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 117.

⁴⁴⁰ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/249.

tamamen kendi iradesiyle bir hareket gerçekleştirmiştir.⁴⁴¹ Bu bağlamda, Şirbînî, bu görüşün en sahih ve isabetli yaklaşım olduğunu beyan etmiştir.⁴⁴²

Diğer taraftan, bazı usûlcüler bu meselede farklı bir görüş ortaya koymuşlardır. Onlara göre, kişi her iki durumda da muhayyerdir; ister üzerine düştüğü kişinin üzerinde kalmaya devam eder, isterse bir başkasının üzerine geçer. Ancak her iki durumda da bir kimsenin ölümüne sebebiyet vereceğinden dolayı mesuliyet altına girer ve bu sebeple zâmin (tazmin sorumlusu) olur.⁴⁴³

Cüveynî, bu meselede farklı bir bakış açısı ortaya koymaktadır. Ona göre, böyle bir durumda herhangi bir bağlayıcı hüküm verilemez. Yani düşen kişiye “orada kalmaya devam et” ya da “yer değiştirip başkasının üzerine geç” şeklinde bir telkinde bulunmak mümkün değildir. Zira her iki durumda da birinin ölümüne izin verilmiş olacaktır.

Ayrıca, kişiye “hiçbirinin üzerinde kalma” demek de bir çözüm değildir; çünkü böyle bir şey kişinin gücünün ötesindedir ve fiziksel olarak mümkün değildir. Bu sebeple, Cüveynî’ye göre, yaralıların üzerine düşen bir kişiye ne kalması ne de yer değiştirmesi yönünde bir izin verilebilir. Bu tür bir durum, kişinin gücünü aşan bir durum olduğundan dolayı, kişi bu fiilden ötürü dinen mükellef tutulamaz. Zira İslam hukukunda, bir kimse gücünün yetmediği bir şeyden dolayı sorumlu tutulmaz.

Ancak, Cüveynî’ye göre, kişi kendi iradesiyle düştüyse ve bu durum birilerinin ölümüne sebebiyet verdiyse, günahkâr olur. Çünkü bu durumda iradi bir hata söz konusudur. Şayet bir başka kişi tarafından itilip düşürülmüşse ve bu nedenle yaralılardan biri ölürse, bu durumda düşen kişi ne sorumlu tutulur ne de günahkâr sayılır. Bu durumda sorumluluk, düşmesine sebep olan kişiye aittir.⁴⁴⁴

Gazzâlî konuyu şöyle açıklamıştır. Bu durumdaki kişiye “bekle” ya da “kalıp kalmamakta muhayyersin” veyahut “burada Allah’ın bir hükmü olmadığından dilediğini yapmakla serbestsin” şeklinde telkin edilebilir. Böylelikle her üç ihtimalinde

⁴⁴¹ Gazzâlî, *Mustasfa*, 1/169; İbnü’s-Sübkî, *Cem‘u’l-cevâmi‘*, 18; Mahallî, *Bedru’t-tâli‘*, 1/249; İbn Neccâr, *Şerhu’l-Kevkeb*, 114; Şirbînî, *Bedrü’t-tâli‘*, 115.

⁴⁴² Şirbînî, *Bedrü’t-tâli‘*, 115.

⁴⁴³ Gazzâlî, *Mustasfa*, 1/169; İbnü’s-Sübkî, *Cem‘u’l-cevâmi‘*, 18; Mahallî, *Bedru’t-tâli‘*, 1/249; İbn Neccâr, *Şerhu’l-Kevkeb*, 114; Şirbînî, *Bedrü’t-tâli‘*, 115.

⁴⁴⁴ Cüveynî, *Burhan*, 1/104.

olabileceğini vurgu yapmıştır. Bununla beraber el-Menhûl isimindeki eserinde üçüncü görüşü tercih etmiştir.⁴⁴⁵

Gazzâlî, bu meselede ortaya çıkan her üç ihtimalin de mümkün olabileceğini şu şekilde gerekçelendirmiştir: Şer‘î hükümler ya nas (kesin delil) ile sabit olur ya da mevcut bir nas üzerine yapılan kıyas yoluyla belirlenir. Ancak bu konu hakkında herhangi bir nas (ayet veya hadis) bulunmadığı gibi, bu meseleye kıyas edilebilecek benzer bir hüküm de naslar arasında yer almamaktadır. Dolayısıyla bu durumda hüküm, İslam şariatının gelişi öncesindeki asıl duruma döner. O da hükmün bulunmamasıdır. Çünkü bir olayın hükümden yoksun kalması da mümkün olan bir durumdur ve bu durum aklen muhal değildir. Muhal olan ise, aklen imkânsız bir şeyin teklif edilmesidir. Bu mesele, İslam hukukunda مسألة العفو (af meselesi) olarak adlandırılmıştır.

Konunun başında ifade edildiği üzere, üzerine düştüğü şahıslar arasında kısas bakımından bir denklik olup olmadığının değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Bu bağlamda, İbnü’s-Sübkî, kişinin üzerine intikal edeceği ikinci şahıs ile başlangıçta üzerine düştüğü birinci şahıs arasında denklik bulunmasının gerekli olduğunu belirtmiştir.⁴⁴⁶

Şîrbînî, konuya yapılan bu ilavenin amacının, müslümanı kâfirden ayırt etmek olduğunu ifade etmiş ve şu açıklamayı yapmıştır: Şayet kişinin üzerine düştüğü ilk şahıs müslüman ise, bu durumda yan taraftaki şahsın durumuna bakılır. Eğer yan taraftaki şahıs kâfir ise, kişinin müslümanın üzerinden kalkarak kâfirin üzerine intikal etmesi vacip olur. Benzer şekilde, ilk üzerine düştüğü şahıs kâfir olup yan tarafında bir müslüman bulunuyorsa, bu durumda kâfirin üzerinde kalmaya devam etmesi vacip olur. Çünkü kâfirin öldürülmesi, müslümanın öldürülmesine nazaran daha az bir zarar teşkil eder. Bu yaklaşımdan şu sonuç çıkarılmaktadır: Eğer her iki şahıs da müslüman ya da her ikisi de kâfir ise, kişinin birinin üzerinde kalması ile diğerinin üzerine geçmesi arasında bir fark bulunmaz.⁴⁴⁷

Şîrbînî’nin de desteklemiş olduğu bu yaklaşım, klasik fıkıh usulü bağlamında değerlendirildiğinde, dinî-hukukî öncelikleriyle uyumlu bir mantık örgüsüne sahiptir.

⁴⁴⁵ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 84.

⁴⁴⁶ İbnü’s-Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi’*, 18.

⁴⁴⁷ Şîrbînî, *Bedrû’t-tâli’*, 115.

Zira İslâm hukukunda canın korunması ilkesine dayanılarak, kısasın uygulanabilmesi için kişiler arasında bir tür "hukukî denklik" şartı aranmaktadır. Bu durum ise özellikle müslüman ile kâfir arasında yapılacak değerlendirmelerde belirginleşir. Ancak ortaya konulan bu yaklaşım bugünkü değerler sistemi ve hukukî normlarla karşılaştırıldığında eşitlik ve insan onuru ilkeleri açısından yapılacak eleştirilere açıktır. Dolayısıyla bu görüş, tarihsel bağlamı içinde anlaşılmalı, bugünün normatif çerçevesine doğrudan taşınmamalıdır.

1.3.4. Mahkûmun Aleyh (Mükellef)

Usûlcüler bu terimi, şer'î hükümlerin muhatabı olan kişiler için kullanmış ve bu kişilere mükellef adını vermişlerdir.

Bir insanın mükellef sayılabilmesi için, mükellef olduğu işe ehil olması gerekmektedir. Ehil olmak, kişinin kendisine yöneltilen hitabı kavrayabilme kabiliyetine sahip olması ve bu hitaptan murat edilen gayeyi idrak etmesiyle gerçekleşir. Bu bağlamda, hitabı anlama ve kavrama mekanizması olarak akıl, temel bir unsurdur. Akıl olmadan bir kişinin kendisine yöneltilen şer'î hitabı idrak etmesi mümkün değildir. Bu sebeple, mahkûmun aleyh (mükellef) olmanın ilk şartı, hitabı anlayabilecek düzeyde bir akla sahip olmaktır. Ancak, her akıl, mükellefiyetin mesnedi olamaz. Zira bir insan yeterli bir akla sahip değilse, mükellefin sorumlu olduğu delilleri anlayamaz ve bu delillere göre hareket edemez. Bu nedenle, akıl ile birlikte temyiz kudretine sahip olma şartı da aranır. Temyiz kudreti, kişinin iyi ile kötüyü, faydalı ile zararlıyı ayırt edebilme yeteneğini ifade eder. Bu kudrete sahip olmanın en önemli göstergelerinden biri de buluğ çağına ulaşmaktır. Buluğ, kişinin yaşının belirli bir seviyeye gelmesi ya da fitrî alametlerin ortaya çıkmasıyla gerçekleşir. Ancak, her buluğa ulaşan kişinin temyiz kudretine sahip olduğu varsayılmaz. Temyiz kudreti, kişinin hal, hareket ve davranışları göz önünde bulundurularak anlaşılır ve genellikle buluğdan sonra tamamlanır. Bu nedenle, akıl, buluğ ve temyiz kudretine sahip olmayan kişiler mükellef sınıfına dâhil edilmez. Böylelikle hayvanlar, akıl hastaları ve temyiz gücüne sahip olmayan çocuklar mükellef sınıfından sayılmazlar. Aynı şekilde uyku, unutkanlık, baygınlık ve sarhoşluk durumunda olan kişiler de mükellef sayılmazlar. Çünkü bu durumda olan bir kişi idrak mekanizmasını kaybeder ve hiçbir şeyi anlayamaz. Peygamber Efendimizin, “Üç kişiden kalem (sorumluluk) kaldırılmıştır. Uyanıncaya kadar uyuyandan, buluğa

erişinceye kadar çocuktan, akli başına gelinceye kadar deli kimseden"⁴⁴⁸ hadisi şerifi buna delil olarak gösterilmiştir.⁴⁴⁹

Bu hususta en çok tartışılan sorulardan biri şudur: *Madem temyiz kudretine sahip olmayan çocuklar ve akli dengesi yerinde olmayan deliler mükellef değildir, o halde neden onların malından zekât verilmesi, sebep oldukları zararların tazmini için mali cezaların (garâmat) ödenmesi vacip olmaktadır?* Bu soruya verilen cevap şöyledir: Bu durumlar, onların mükellef olduğunu ispatlamaz. Zira buradaki sorumluluk doğrudan onlara değil, onların kanuni temsilcilerine (veli veya vasilerine) yöneliktir. Ancak, malın mülkiyeti çocuk veya akıl hastasına ait olduğundan, zekâtın verilmesi ya da zararın tazmin edilmesi bu mallardan gerçekleştirilir. Temsilci, bu sorumluluğu kendi malından değil, çocuğun veya akıl hastasının malından yerine getirir. Dolayısıyla, bu tür yükümlülükler çocuğun ya da akıl hastasının bizzat mükellefiyetini değil, onların malına ve zimmetine yönelik bir vucûbî ilişkiyi ifade eder. Başka bir deyişle, buradaki yükümlülük şahıslarına değil, mülkiyetlerine yönelik bir sorumluluk olarak değerlendirilir.⁴⁵⁰

Bu bağlamda tartışmaya açılan bir diğer mesele şudur: *Madem çocuk mükellef değildir, o halde neden çocuklara namaz kılmaları emredilmektedir?* Bu soruya şu şekilde cevap verilir: Buradaki emir doğrudan çocuğa yönelik değildir; aksine, çocuğun velisine yöneliktir. Velinin sorumluluğu, çocuğa namazı öğretmek ve bu ibadeti ifa etmesini teşvik etmektir. Bu, bir eğitim ve alıştırma sürecidir. Çocuk, henüz mükellef olmadığı için bu emir onun üzerinde bir farz veya vucûp anlamı taşımaz; fakat veli, Allah tarafından çocuğuna namazı emretmekle sorumlu tutulmuştur. Bu konuda Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) şu hadisi önemli bir delil olarak kabul edilir: *"Yedi yaşına geldiklerinde çocuklarınıza namaz kılmayı emredin."*⁴⁵¹ Bu hadis, İslam hukukunda çocukların ibadetlere alıştırılması ve dini sorumluluk bilinci kazandırılması gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁵²

⁴⁴⁸ Bazı lâfız farklılıkları ile bkz. Tirmizî, "Hudûd", 1, Hadis no: 1484; Dârimî, "Hudûd", 1, Hadis no: 2325.

⁴⁴⁹ Gazzâlî, *Mustasfa*, 1/158; Âmidî, *İhkâm*, 95; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 294.

⁴⁵⁰ Gazzâlî, *Mustasfa*, 1/158; Âmidî, *İhkâm*, 96; İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 147; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 294.

⁴⁵¹ Ebû Davûd, "Salât", 26, Hadis no: 494.

⁴⁵² Gazzâlî, *Mustasfa*, 1/159; Âmidî, *İhkâm*, 96.

Bazı İslam hukukçularının, sarhoş kişinin yapmış olduğu boşama ve diğer tasarruflarını geçerli saymaları, onun mükellef olduğuna dair bir kanaatten kaynaklanmamaktadır. Bilakis bu hüküm, sarhoş kişinin iradesiyle gerçekleştirdiği yasa dışı davranışlarından dolayı bir cezalandırma niteliği taşır. Sarhoşluk, eğer yasak bir yolla gerçekleşmişse, bu durumda İslam hukukçuları, kişinin isyankârlığını cezalandırmak amacıyla, sarhoş halde yaptığı fiillerin hukuki sonuç doğurmasını uygun görmüşlerdir.⁴⁵³

1.3.4.1. Gafil, Mülce ve Mükrehin Teklifi

Usûlül-fıkhın önemli konularından biri de gâfil, mülce ve mükreh kavramlarıdır. İslam hukukunda, gâfil, mülce ve mükreh kavramları, kişinin iradesi ve sorumluluğu bağlamında tartışılan önemli konulardır. Bu tür durumlara sahip kişilerin, teklif çerçevesinde değerlendirilip değerlendirilmeyeceği, İslam hukukçuları arasında tartışmalı bir konu haline gelmiştir.

Gâfil, bilgisi olmayan kimseye denir. Bu açıdan gâfil, uyuyan ve unutan kişiye benzer. Zira teklifin gereği, istenen şeyi yerine getirmektir ve bu da teklif edilen şey hakkında bilgi sahibi olmakla mümkündür. Ancak gâfil kişide bu bilgi bulunmamaktadır. Gaflet anında terk ettiği namazı sonradan kaza etmesi veya zarar verdiği mala sonradan zâmin olması, onun teklife muhatap olmasından değil, bu durumlara sebebiyet vermiş olmasından kaynaklanmaktadır. Aynı durum sarhoş kişi için de geçerlidir.⁴⁵⁴

Mülce, mükreh'in bir alt kategorisidir. Başka bir ifadeyle, mükreh genel bir kavram (âm), mülce ise özel bir durumdur (hâs). Zira mükreh, bazen mülce tarzında bir zorlama ile fiil işlemeye zorlanabilir, bazen de mülce olmayan bir şekilde zorlama altında hareket edebilir.⁴⁵⁵

Mülce şu şekilde tanımlanabilir: Akli dengesi yerinde olan, sorumluluğunu bilen ancak zorlandığı şeyi yapmaktan başka çaresi olmayan kişidir. Bu duruma, "ikrah-ı mülci" veya "ikrah-ı kâmil" (tam zorlama) denir. Örneğin, yüksek bir yerden aşağıya doğru atılan kişi, hareket gücünü kaybetmiş bir felçli veya kasabın elindeki bıçak

⁴⁵³ Gazzâlî, *Mustasfa*, 1/160; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 23; Âmidî, *İhkâm*, 96; İbnü's-Sübki, *Men'u'l-mevâni*, 48; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 60; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 294.

⁴⁵⁴ Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 1/107; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 60.

⁴⁵⁵ İbnü's-Sübki, *Men'u'l-mevâni*, 45; Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 1/107; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 60.

gibidir. Nasıl ki bu kişiler yaptıkları fiillerden mesul tutulmazlarsa, aynı şekilde, zorla yukarıdan atılması nedeniyle altında kalan bir kişiyi öldürmekten dolayı da bu kişi sorumlu tutulamaz. Zira düşmekten başka bir seçeneği olmadığı gibi, öldürüp öldürmeme hususunda bir tercih veya kuvvete de sahip değildir.⁴⁵⁶

Mükreh, mülce gibi akli dengesi yerinde olup sorumluluğunu bilen ve zorlandığı şeyi yapmaktan başka çaresi olmayan kişidir. Ancak mükreh ile mülce arasındaki fark, mükreh kişinin sabretmesi durumunda zorlandığı şeyi yapmama seçeneğine sahip olmasıdır. Buna “ikrah-ı gayr-ı mülci” veya “ikrah-ı nâkıs” (eksik zorlama) denir. Örneğin, sözünü yerine getirebilecek güce sahip biri, güçsüz birine “Zeyd’i öldür, yoksa seni öldürürüm” derse ve bu kişi istemeyerek de olsa Zeyd’i öldürürse, bu fiilden dolayı mesul tutulmaz. Ancak, bu kişi kendi ölümünü göze alıp sabretseydi, Zeyd’i ölümden kurtarabilirdi.⁴⁵⁷

Teklif açısından bakıldığında burada üç mertebe bulunmaktadır. Teklife en uzak olan kişi, bilgisizliği nedeniyle gâfil kişidir. İkinci sırada mülce yer alır, çünkü bu kişi bilgiye sahip olmasına rağmen düşüp öldürmeye sebebiyet vermekten başka bir seçeneği yoktur. Üçüncü derecede ise mükreh bulunmaktadır. Bu kişi hem akıl hem de bilgiye sahip olup sabretmesi durumunda öldürmeme seçeneğini tercih edebilir. Dolayısıyla mükreh teklife en yakın olan kişi konumundadır.⁴⁵⁸

İbnü’s-Sübkî ve Şîrbînî’ye göre, gâfil ve mülce olan kişiler fiillerinden dolayı kesinlikle sorumlu tutulmazlar. Çünkü daha önce de açıklandığı üzere, bir kişinin bir şeyden sorumlu olabilmesi için o konuda bilgi sahibi olması gerekmektedir. Gâfil kişi, herhangi bir bilgiye sahip olmadığından dolayı sorumluluk taşımaz. Aynı şekilde, mülce de zorlandığı şeyi yapmaktan başka bir seçeneği olmadığı için mesul değildir. Örneğin, yukarıdan aşağıya atılan bir kişinin yapabileceği hiçbir şey yoktur; bu nedenle üzerine düşeceği kişiyi kurtarmak adına elinde bir formül veya çözüm bulunmamaktadır. Bu sebeple, ölümüne sebebiyet verdiği kişiden dolayı sorumlu tutulamaz.⁴⁵⁹

⁴⁵⁶ İbnü’s-Sübkî, *Men ‘u’l-mevâni*, 45; Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 1/107; Şîrbînî, *Bedrü’t-tâli*, 60; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 302.

⁴⁵⁷ İbnü’s-Sübkî, *Men ‘u’l-mevâni*, 45; Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 1/109; Şîrbînî, *Bedrü’t-tâli*, 60; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 303.

⁴⁵⁸ İbnü’s-Sübkî, *Men ‘u’l-mevâni*, 46.

⁴⁵⁹ İbnü’s-Sübkî, *Men ‘u’l-mevâni*, 45; Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 1/107; Şîrbînî, *Bedrü’t-tâli*, 60; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 302.

Bunlara mukabil, bazı görüşlere göre gâfil ve mülce'nin teklife muhatap olmaları caizdir. Bu görüş, Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye (ö. 324/935) nispet edilmektedir. Zira *teklîf-i mâ lâ yutâk* (gücün yetmeyeceği bir şeyin teklif edilmesi) görüşü, ihtilaflı olmakla birlikte, ona nispet edilerek nakledilmiştir.⁴⁶⁰ Bu görüşe göre, bir kişi, gücünün yetmeyeceği büyük bir kayayı kaldırmak gibi bir fiilden de sorumlu tutulabilir. Aynı şekilde, gâfil ve mülce de bu kategoriye dahil edilerek, sorumlu sayılabilirler.⁴⁶¹

İbnü's-Sübkî ve Şîrbînî, Eş'arî'ye nispet edilen *teklîf-i mâ lâ yutâk* görüşünü reddetmişlerdir. Onlara göre, bir kişinin imkânsız olan bir şeyden sorumlu tutulmasının amacı bir imtihan niteliğindedir. Bu tür bir teklifin maksadı, kişinin kendisine verilen görevi yerine getirmek ve sevaba nail olmak için gayret ve çaba gösterip göstermeyeceğini ortaya koymaktır. Teklif bu imtihan hikmetine dayanmaktadır. Ancak gâfil ve mülce söz konusu olduğunda, emre uyma veya bir imtihan amacı bulunmamaktadır. Dolayısıyla, gâfil ve mülce'nin imkânsız olan bir şeyin teklif edilmesi durumu üzerine kıyas edilerek, onların da teklife muhatap olabileceği iddiasında bulunmak doğru değildir.⁴⁶²

İbnü's-Sübkî, Cem'u'l-Cevâmi adlı eserinde, sahih görüşe göre mükrehin fiillerinden dolayı mesul tutulamayacağını ifade etmiştir.⁴⁶³ Bu görüş, Mu'tezile'ye ait bir anlayış olarak da aktarılmıştır.⁴⁶⁴ Mükrehin zorla dayatılan fiili, öldürülmesi haram olan bir kişinin ölümüyle ilgili bir durum olsa dahi bu hüküm değişmez. Zira mükrehin, kendisine zorla dayatılan şeye karşı koyacak bir gücü bulunmamaktadır ve bu durum aklen de mümkün değildir. Dolayısıyla, zorlandığı şeyi yapmakla emre imtisal etmiş sayılmaz. Aynı şekilde, zorlandığı için yapmama gibi bir seçeneğe de sahip değildir. Örneğin, bir kişiye “*Şu adamı öldür, yoksa seni öldürürüm*” denildiğinde, mükrehin önünde iki seçenek vardır: ya bu emri yerine getirip diğerini öldürür ya da kendisi ölmeyi göze alır. Eğer zorlanan kişi, ölümü göze alır ve emri yerine getirmezse herhangi bir sorun ortaya çıkmaz. Ancak, kendisini diğerine tercih

⁴⁶⁰ Cüveynî, *Burhan*, 15; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/163.

⁴⁶¹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/163; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 60; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/108.

⁴⁶² Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/108; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 60.

⁴⁶³ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 13.

⁴⁶⁴ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/170; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/110; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 60.

edip zorlayanın emrine uyarak o kişiyi öldürürse, bu fiilinden dolayı mesul tutulmaz. Ancak bu durumda, kendisini diğerine tercih ettiği için ittifakla günahkâr sayılır.⁴⁶⁵

Sahih görüşün mukabili ise mükrehin mükellef olduğudur. Bu görüş, Eş‘arîler tarafından benimsenmiş olup,⁴⁶⁶ Şîrbînî tarafından desteklenmiştir.⁴⁶⁷ İbnü’s-Sübki de zamanla bu görüşe dönüş yapmıştır.⁴⁶⁸ Dolayısıyla, İbnü’s-Sübki, Şîrbînî ve Eş‘arîlere göre, mükreh olan kişi zorlandığı fiili yapmaktan dolayı mesuldür. Bu görüşün dayanağı, mükreh olan kişinin kendisine zorla dayatılan fiili şer‘î bir gerekçeyle yapma veya sonucuna katlanmak üzere sabredip yapmama seçeneklerine sahip olmasıdır. Örneğin, bir kişi zekât vermeye zorlandığında, eğer zorlanan kişi niyet ederek malını verirse, bu durumda zorla alınan mal zekât yerine geçer. Ya da bir kişi tehditle içki içmeye zorlandığında, zorlanan kişi bedeline katlanmayı göze alarak içmekten sakınabilir. Bu durumda, Şâri, mükreh kişiye mutlak bir karşı koyma sorumluluğu yüklememiştir. Ancak kişi, uygulanacak cezaya tahammül ederek dayatılan fiili yapmaktan kaçınabilir. Mükrehin böyle bir gücü bulunduğundan dolayı, kendisine dayatılan fiilden sorumlu tutulması gerektiği kabul edilmiştir.⁴⁶⁹

Şîrbînî’nin benimsediği görüş, kişinin zorlansa bile ahlaki bir tercih yapabileceğini kabul eder. Zira zorlama altındaki kişinin tamamen iradesiz sayılması, insanın sorumluluk kapasitesini daraltır. Dolayısıyla bu yaklaşım, dinî sorumluluğu sadece dış şartlara değil, kişinin içsel irade gücüne de bağlayarak daha derin bir hesap verebilirlik zemini oluşturur. Şâri’nin mükreh kişiye karşı koyma imkânını tamamen göz ardı etmemesi de bu sorumluluk anlayışını destekler.

Hem Mu‘tezile hem de Eş‘arîler, kişinin fiile teşebbüs etmeden önce mükellef olduğu konusunda hemfikirdir. Ancak tartışmanın ana konusu, fiile teşebbüs edildiği esnada teklifin devam edip etmediği ve yapabilme gücü olan kudretin fiilden önce mi, yoksa fiille beraber mi ortaya çıktığıdır. Mu‘tezile’ye göre hem teklif hem de kudret fiilden önce mevcuttur. Çünkü kudret, teklifin temel dayanağıdır ve teklifin geçerli olması için kudretin teklif anında mevcut olması zorunludur. Aksi takdirde, aciz birine teklif yapılmış gibi bir durum ortaya çıkar ki, bu durum Mu‘tezile’ye göre batıldır.

⁴⁶⁵ İbnü’s-Sübki, *Men ‘u’l-mevâni*, 45; Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 1/110; İbn Neccâr, *Şerhu’l-kevkeb*, 147; Şîrbînî, *Bedrü’t-tâli*, 60.

⁴⁶⁶ Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 1/110; Şîrbînî, *Bedrü’t-tâli*, 61.

⁴⁶⁷ Şîrbînî, *Bedrü’t-tâli*, 61.

⁴⁶⁸ Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 1/110; Şîrbînî, *Bedrü’t-tâli*, 61.

⁴⁶⁹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/170; Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 1/110.

Mu'tezile'ye göre, fiile teşebbüs edilmeden önce var olan teklif, fiile teşebbüs esnasında kesintiye uğrar. Dolayısıyla, mükreh olan kişi, fiile teşebbüs ettiği sırada mükellef değildir. Çünkü zorla dayatılan fiil esnasında, teklifin kaynağı olan kudret artık mevcut değildir. Eş'arîler ise kudretin ancak fiille beraber ortaya çıktığını savunurlar. Bu duruma "kulun kesbi" denir. Eş'arîlere göre, kulun azaları ve fiili gerçekleştiren sebepler yerinde olduğu sürece, fiil sırasında kul kesb gücüne sahip olur ve bu kudretle fiili icra eder. Bu sebeple, mükreh olan kişi, fiil sırasında yapabilme gücüne sahip olduğundan, kendisine zorla dayatılan fiilden sorumlu tutulur.⁴⁷⁰

Sonuç olarak, Mu'tezile'ye göre mükreh kişi fiile teşebbüs sırasında mükellef değildir; çünkü o anda kudret ortadan kalkar. Ancak Eş'arîlere göre, mükreh kişi fiil sırasında kudrete sahip olduğu için mükelleftir ve kendisine dayatılan fiilden sorumlu tutulur. Doğru görüş, Eş'arîlere ait olup, fiil sırasında kulun kesb gücü devreye girdiği için mükreh kişinin sorumluluğu bulunduğunu ifade eder.

Mahallî, Bedru't-Tâli şerhinde, konuyu ele aldıktan sonra hak olan görüşün, Mu'tezile'ye ait olan birinci görüş olduğunu ifade etmiştir. Buna karşılık, Şîrbînî, yukarıdaki açıklamalardan hareketle bu görüşün doğru olmadığını, doğru olanın Ehl-i Sünnet'e ait olan ikinci görüş olduğunu beyan etmiştir. Ancak sonuç itibarıyla bakıldığında, burada gerçek anlamda bir ihtilaf bulunmamaktadır. Zira her iki görüşe göre de kişi ister sorumlu olsun ister olmasın, yaptığı fiilden dolayı günahkâr sayılmaktadır. Bu sebeple, söz konusu ihtilaf, esas itibarıyla lafzî bir ihtilaftan öteye geçmemektedir.⁴⁷¹

Kanaatimizce, her iki görüş de fiili işleyen kimsenin günahkâr olduğu noktasında birleşmekle birlikte, mesuliyetin mahiyeti ve derecesi bakımından farklılık arz etmektedir. Bu nedenle söz konusu ihtilafın, yalnızca lafzî bir nitelik taşıdığı söylenemez.

⁴⁷⁰ Abdurrahman b. Ca'dullâh Bennânî, *Hâşiyetu'l-Bennânî alâ şerhi'l-Mahallî alâ Cem'i'l-cevâmi'* (1-2) (Diyarbakır: Dâru'l-ilim, ty), 1/77.

⁴⁷¹ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/111; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 61.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞİRBÎNÎ'NİN HÜKÜM İSTİNBATINDA TAKİP ETTİĞİ METOD

İstinbat" kelimesi, sözlükte "araştırmak, peşine düşmek, çıkarmak ve sonuca varmak" anlamlarına gelmektedir.⁴⁷² Terim olarak ise, ictihad ve kavrayış yoluyla naslardan hüküm çıkarma sürecini ifade eder. Kur'an ve sünnette ise "işin iç yüzünü anlamak, kapalı bir haberden kast edilen manaya ulaşmak" şeklinde bir anlamda kullanıldığı görülmektedir.⁴⁷³ Bu bağlamda, istinbat, naslardan hüküm çıkarmayı hedefleyen akli bir faaliyet olarak değerlendirilebilir.

Mütekellimin metodunu benimseyen usul âlimleri, lafızlar ile bu lafızların manayla olan ilişkilerini genellikle mantûk ve mefhum ayırımı üzerinden ele almışlardır. Buna karşılık, fukaha metodunu benimseyen usul âlimleri, lafızları şu dört ana kategoride incelemişlerdir: lafızların vaz edildiği mana, kullanıldığı mana, manaya delaletinin açıklık ve kapalılık derecesi ile manaya delaletinin şekli.

Şîrbînî, mütekellimin metodunu benimseyen bir usul âlimi olarak, elfaz bahsinde öncelikle mantûk ve mefhum konularına yer vermiştir. Bunun ardından hakikat-mecaz, emir-nehiy, âm-has, mutlak-mukayyed, zâhir-müevvel, mücmel-mübeyyen ve nesih gibi meselelere de değinmiştir.

Bu tez çalışmasında, İbnü's-Sübki ve dolayısıyla Şîrbînî'nin söz konusu sıralaması esas alınmış, konular ise müstakil bir bölümde detaylı bir şekilde incelenmiştir. Zira şer'î delillerin lafızlarını ve bu lafızların manayla ilişkilerini anlamadan, onları şâri'in maksadına uygun şekilde yorumlamak mümkün değildir.

2.1. Mantûk ve Mefhum

Lafzî istinbat yöntemlerinin önemli meselelerinden biri mantûk ve mefhum kavramlarıdır. Usûl âlimleri, eserlerinde bu konuyu ele almış ve hükmün istinbatında bu kavramlardan istifade etmişlerdir. Lafzî istinbat yöntemleri arasında mantûk ve mefhum konusuna öncelik verilmesinin sebebi, Şîrbînî'nin şerh ettiği *Cem'u'l-Cevâmi'* adlı eserde bu konunun diğer meselelerden önce zikredilmiş olmasıdır.

⁴⁷² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6/4325.

⁴⁷³ Ferhat Koca, "İstinbât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/368-369.

Mantûk, ما دل عليه اللفظ في محل النطق "lafzın, telaffuz edildiği yerden anlaşılan mana"⁴⁷⁴

olarak tanımlanır. Bu delalet edilen mana, hüküm türünden olabileceği gibi hüküm dışı bir mana da olabilir. Örneğin, "Onlara öf bile demeyiniz"⁴⁷⁵ ayeti, ebeveyne karşı öf bile demenin yasak olduğuna delalet eder ve bu, hükmî mantûk türüne girer. Çünkü bu lafız, ana-babaya eziyet etmenin haramlığı hükmüne açık bir şekilde delalet etmektedir. "Zeyd" lafzı ele alındığında, bu kelimenin delalet ettiği anlam herhangi bir hükme değil, doğrudan Zeyd'in şahsına işaret eder.⁴⁷⁶

Mantûk, "nas" ve "zâhir" olmak üzere ikiye ayrılır. Bir lafız, başka bir manaya ihtimali bulunmaksızın açık ve kesin bir anlam ifade ediyorsa bu tür lafza "nas" denir. Ancak, zayıf da olsa başka bir manaya delalet etme ihtimali bulunan bir lafız ise buna "zâhir" adı verilir. Örneğin, "Zeyd geldi" cümlesindeki "Zeyd" kelimesi, şahıstan başka bir manaya delalet etmediği için bu kelimeye "nas" denilmektedir. Buna karşılık, "Aslanı gördüm" cümlesindeki "Aslan" kelimesi, ilk bakışta yırtıcı bir hayvanı ifade etmektedir. Ancak, zayıf da olsa bu kelimenin cesur ve korkusuz bir kişi anlamında kullanılmış olma ihtimali de bulunmaktadır. Dolayısıyla, "Aslan" kelimesi "zâhir" olarak nitelendirilmektedir.⁴⁷⁷

İktizâ, işâret ve imâ'nın delâleti

Mantûk, sözün doğru veya sahih bir şekilde anlaşılabilmesi için taşıdığı anlam ve delalet türleri açısından farklı alt başlıklara ayrılır. Bu bağlamda, bir kelimenin veya ifadenin doğru bir anlam ifade edebilmesi için takdire ihtiyaç duyuluyorsa bu tür delaletle "iktizânın delaleti" denir. Eğer bir lafız, doğrudan maksut olmayan bir manaya işaret ediyorsa bu durum "işâretin delaleti" veya "lafzın iltizamî delaleti" olarak adlandırılır.

İktizânın delaletine şöyle bir örnek verilebilir: Bir kişi diğerine "köleni azat et" dediğinde, bu ifadeden "köleyi mülkiyetime geçir, ardından azat et" anlamı kastediliyorsa, sözün hüküm ifade edebilmesi için bu takdir ve kastin yapılması

⁴⁷⁴ İbnü's-Sübkî, *Cem 'u'l-cevâmi'*, 22.

⁴⁷⁵ el-İsra 17/23.

⁴⁷⁶ Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 1/300; Şirbîni, *Bedrü't-tâli'*, 136.

⁴⁷⁷ Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 1/301; Şirbîni, *Bedrü't-tâli'*, 136.

gerekir. Bu durumda, “köleni azat et” ifadesinin “onu mülkiyetime geçir” şeklinde takdir edilmesini gerektirmesi, iktizâ yoluyla delalet kapsamında değerlendirilir.⁴⁷⁸

İşâretin delaletine örnek ise şu şekildedir: “*Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helal kılındı*”⁴⁷⁹ ayeti, doğrudan oruç gecelerinde kişinin eşleriyle cinsel münasebette bulunmasının helal olduğunu bildirmek maksadıyla indirilmiştir. Bu ayet, aynı zamanda dolaylı bir şekilde cünüp olarak sabahlamanın, orucun sıhhatine zarar vermediğine de işaret etmektedir. Bu tür dolaylı anlam, “işâretin delaleti” olarak adlandırılır.⁴⁸⁰

Şîrbînî, lafzın delalet türlerine dair üçüncü bir kategori olduğunu belirtmiş ve bu tür delaletle “imâ’nın delaleti” adını vermiştir. Buna göre, bir lafız, doğru bir anlam ifade edebilmesi için takdire bağlı olmadan, maksut olan bir manaya delalet ediyorsa, bu durum “imâ’nın delaleti” olarak adlandırılır. Usûl kitaplarında, özellikle kıyas bahsinde, illetin belirleme yollarından biri olan “imâ” kapsamında bu meseleye değinilmiştir.⁴⁸¹ İmâ’nın delaletine örnek olarak şu olay zikredilebilir: Peygamber Efendimiz döneminde bir bedevi, Ramazan günü eşiyle cima ettiğini söylemiş; bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.), ona “Bir köle azat et”⁴⁸² buyurmuştur. Olayın hemen ardından verilen bu hüküm, Ramazan günü cima eden kimsenin kefarete olarak köle azat etmesini gerektirdiğini imâ yoluyla bildirmektedir. Aksi halde soru cevapsız kalmış olacaktı. İşte bu tür bir anlam aktarması “imâ yoluyla delalet” kapsamında değerlendirilir.⁴⁸³

Mefhum, ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق yani “lafzın söylendiği alan ve mahallin dışında delalet ettiği mana”⁴⁸⁴ olarak tanımlanır. Bu durumda, lafzın doğrudan ifade etmediği ancak dolaylı olarak işaret ettiği bir mana söz konusudur. Örneğin, “Şu haramdır” ifadesinde, “haramdır” lafzı hükmü; “şu” lafzı ise o hükmün mahallini ifade etmektedir.⁴⁸⁵ Mefhumun delaletine örnek olarak şu ayet verilebilir: “*Onlara öf bile demeyin*”⁴⁸⁶ Bu ayetin anne ve babaya karşı öf bile demeyi yasakladığını ifade etmesi,

⁴⁷⁸ Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 1/306; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 139.

⁴⁷⁹ el-Bakara 2/187.

⁴⁸⁰ Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 1/307; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 139.

⁴⁸¹ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 139.

⁴⁸² Bkz. Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, 13/196.

⁴⁸³ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 486.

⁴⁸⁴ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 22.

⁴⁸⁵ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 140.

⁴⁸⁶ el-İsra 17/23.

mantûk; onları dövmenin haram olduğunu dolaylı olarak işaret etmesi ise mefhum olarak değerlendirilir.⁴⁸⁷

Mefhûmu'l-muvafaka ve mefhûmu'l-muhâlefe

Söz konusu lafız, mefhûmu'l-muvâfaka ve mefhûmu'l-muhâlefe olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

Mefhûmu'l-muvâfaka, mefhûmun hükmünün, mantûkun hükmüne uygun olduğu durumlardır. Yani, lafzın açıkça ifade ettiği hüküm ile dolaylı olarak anlaşılan hüküm arasında uyum bulunmaktadır.⁴⁸⁸ Örnek: “*Onlara öf bile demeyin*”⁴⁸⁹ ayeti, anne ve babaya karşı öf bile demenin yasak olduğunu açıkça ifade eder. Aynı zamanda bu ayet, ebeveyni dövmenin de yasak olduğuna delalet etmektedir. Çünkü öf demek, anne ve babaya eziyet vermek anlamını taşır. Dövme ise eziyet verme bakımından daha ağır bir durumdur. Bu nedenle, ebeveyni dövmenin yasak olduğu hükümü, öf demenin yasağıyla uyumlu bir şekilde çıkarılmaktadır. İşte bu dolaylı hükme mefhûmu'l-muvâfaka adı verilir.⁴⁹⁰

Mefhûmu'l-muhâlefe, mefhûmun hükmünün, mantûkun hükmüne zıt olduğu durumlardır. Burada lafzın açıkça ifade ettiği anlamın karşıtı olan bir hüküm çıkarılmaktadır.

Örnek: “*Saime olan koyunda zekât vardır*” ifadesi, saime (senenin çoğunu kamuya ait meralarda beslenen) koyunlarda zekâtın gerektiğini açıkça belirtir. Ancak bu söz, dolaylı olarak saime olmayan (besi koyunlarında) zekâtın gerekmediğine de işaret etmektedir. Lafzın açıkça ifade ettiği hükmün zıddına işaret eden bu dolaylı hükme ise mefhûmu'l-muhâlefe denir.⁴⁹¹

Şirbînî, İbnü's-Sübkî'ye muvafakat ederek, mefhûmu'l-muhâlefe ile hüküm çıkarılablmesi için belirli şartların varlığını savunmaktadır. Bu şartlar, lafzın mefhûmu'l-muhâlifine dayanarak bir hüküm çıkarmanın sağlıklı olabilmesi açısından büyük önem taşır. Şartlar şu şekilde sıralanabilir:

⁴⁸⁷ İbnü's-Sübkî, *Cem 'u'l-cevâmi'*, çev. M. Selim Aslan, 18.

⁴⁸⁸ İbnü's-Sübkî, *Cem 'u'l-cevâmi'*, 22-23.

⁴⁸⁹ el-İsra 17/23.

⁴⁹⁰ İbnü's-Sübkî, *Cem 'u'l-cevâmi'*, çev. M. Selim Aslan, 18.

⁴⁹¹ İbnü's-Sübkî, *Cem 'u'l-cevâmi'*, çev. M. Selim Aslan, 19.

1. Meskûnun korku gibi sebeplerle terk edilmemiş olması: Eğer cümlede açıkça zikredilmeyen bir ifade, korku veya benzeri bir sebepten dolayı terk edilmişse, mefhûmu'l-muhâlifle amel edilemez. Örnek: İslam'a yeni girmiş bir kişi, "Bu parayı Müslümanlara sadaka olarak dağıt" dediğinde, asıl niyeti bu parayı gayrimüslimlere de dağıtmaktır. Ancak münafıklıkla itham edilme korkusuyla "gayrimüslimlere de dağıt" ifadesini eklemeyiz. Eğer korku unsuru olmasaydı, kişi bu isteğini açıkça dile getirecekti. Bu nedenle, bu durumda mefhûmu'l-muhâlifle amel edilmez ve sadakanın gayrimüslimlere de verilmesi gerektiğine hükmedilir.⁴⁹²

2. Kaydın toplumda yaygın bir durumu ifade eden kayd-ı galip olmaması: Eğer zikredilen kayıt, toplumda genel olarak yaygın bir durumu ifade ediyorsa, bu kayıt dikkate alınarak mefhûmu'l-muhâlifle amel edilemez. Örnek: "*Karılarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız, size haram kılındı*"⁴⁹³ ayetinde "evlerinizde bulunan" kaydı, toplumda yaygın olan bir durumu ifade etmektedir. Üvey kızların genellikle anneleriyle birlikte üvey babalarının evinde bulunması yaygın bir durumdur. Bu kayıt bir hüküm ifade etmekten ziyade, vakıaya muvafık bir açıklamadır. Dolayısıyla, bu kaydın mefhûmu'l-muhâlifi olan "evlerinizde bulunmayan üvey kızlarla evlenmek caizdir" hükmü çıkarılamaz.⁴⁹⁴

3. Kaydın bir soru üzerine söylenmemiş olması: Eğer kayıt, bir soruya cevap olarak söylenmişse, bu durumda mefhûmu'l-muhâlifle amel edilmez. Örnek: Bir kişi Hz. Peygamber'e, "*Otlayan koyunlarda zekât var mıdır?*" diye sorduğunda, Hz. Peygamber de "*Otlayan koyunlarda zekât vardır*" diye cevap verirse, bu sözün mefhûmu'l-muhâlifi olan "otlamayan koyunlarda zekât yoktur" hükmüne varılamaz. Çünkü burada amaç, soruya doğrudan cevap vermektir.⁴⁹⁵

4. Kaydın bir olay üzerine zikredilmiş olmaması: Eğer kayıt bir olay üzerine söylenmişse, bu durumda da mefhûmu'l-muhâlifle amel edilmez. Örnek: Bir olay sırasında Hz. Peygamber'in huzurunda "*Falan kişinin otlayan koyunları vardır*" denildiğinde ve Hz. Peygamber "*Otlayan koyunlarda zekât vardır*" buyurduğunda, bu sözün mefhûmu'l-muhâlifi olan "otlamayan koyunlarda zekât yoktur" hükmüne

⁴⁹² Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/315; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 143.

⁴⁹³ el-Nisâ 4/23.

⁴⁹⁴ Zerkeşi, *Teşnîf*, 1/347; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/315-316; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 143.

⁴⁹⁵ Zerkeşi, *Teşnîf*, 1/348; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/316; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 143.

ulaşılmaz. Çünkü bu söz, yalnızca otlayan koyunların hükmünü açıklamak için söylenmiştir.⁴⁹⁶

5. Meskût olan şeyin cehalet nedeniyle terk edilmemiş olması: Eğer kişi, meskût olan bir ifadeyi cehalet nedeniyle zikretmemişse, mefhûmu'l-muhâlifle amel edilmez. Örnek: Birine “Saime koyunda zekât var mıdır?” diye sorulduğunda, kişi “Saimede zekât vardır” derse ve besili hayvanlar konusunda bilgisi yoksa bu durumda sözünün mefhûmu'l-muhâlifıyla amel edilmez.⁴⁹⁷

6. Kaydın tahsisi gerektiren bir durumdan kaynaklanmaması: Eğer kayıt, belirli bir durumu tahsis etmek için zikredilmişse, mefhûmu'l-muhâlifle amel edilmez. Örnek: “*Mü'minler, mü'minleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesinler*”⁴⁹⁸ ayetindeki “bırakıp da” kaydı, belirli bir duruma uygun olarak zikredilmiştir. Ayetin nüzul sebebine göre bu ifade, Müslümanları bırakıp Yahudileri dost edinen kimseler hakkında inmiştir. Dolayısıyla ayetin mefhûmu'l-muhâlifi olan “Müminler, Müslümanları bırakmadıkları sürece kâfirleri dost edinebilirler” gibi bir hükme varılamaz.⁴⁹⁹

2.2. Hakikat ve Mecaz

Elfâz bahsinin önemli konularından biri, hakikat ve mecaz meselesidir. Hükümlerin lafızlarla ilişkili olması sebebiyle, bir lafzın hangi manada kullanıldığını bilmek, hükümlerin doğru bir şekilde anlaşılması açısından büyük bir önem taşımaktadır. Bu bağlamda, lafızların hakiki yoksa mecazi anlamda mı kullanıldığını tespit etmek, doğru hüküm çıkarma sürecinin temelini oluşturur. Bu nedenle, usûl âlimleri, elfâz konusuna verdikleri genel önem kadar, hakikat ve mecaz meselesine de ayrıca hassasiyet göstermişlerdir. Onlar, hükümlerin dayandığı lafızların anlamını daha iyi kavrayabilmek ve hükümlerin dayandığı anlamın hakikatine ulaşmak için ciddi bir çaba sarf etmişlerdir.

2.2.1. Hakikat

Usûl âlimleri, hakikat kavramını tanımlarken farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ve Bahrü'l-Ulûm el-Leknevî (ö. 1225/1810) gibi âlimler,

⁴⁹⁶ Zerkeşî, *Teşnîf*, 1/348; Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 1/316; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 143.

⁴⁹⁷ Zerkeşî, *Teşnîf*, 1/349; Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 1/316; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 143.

⁴⁹⁸ Âl-i İmran 3/28.

⁴⁹⁹ Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 1/316-317.

hakikati "konulduğu manada kullanılan lafız"⁵⁰⁰ olarak tanımlamışlardır. Bu tanım genel kabul görmekle birlikte bazı sıkıntılara da yol açmıştır. Çünkü bu ifade, mecaz ve müsterek lafızları dışarıda bırakmadığı için tanımın ağıyarına mâni olmadığı eleştirisine maruz kalmıştır. Âmidî ve İbnü'l-Hâcib gibi bazı usûl âlimleri ise hakikati "konulduğu ilk manada kullanılan lafız"⁵⁰¹ olarak tanımlamışlardır. Ancak, bu tanımda geçen "ilk mana" ifadesi de problemli görülmüştür. Zira bu ifade, ikinci bir mananın varlığını ima ettiği için kafa karışıklığına yol açmaktadır.⁵⁰²

İbnü's-Sübkî ve Şîrbînî, hakikati şu şekilde tanımlamışlardır: "*Başlangıçta vaz'edildiği, yani bırakıldığı mana için kullanılan lafızdır*".⁵⁰³ Bu tanım, önceki tanımlara göre daha uygun ve tutarlı bulunmuştur. Çünkü "ilk mana" ifadesi yerine "başlangıçta konulan mana" tabirini kullanmaları, ikinci bir mananın varlığı şüphesini ortadan kaldırmakla birlikte, mecaz anlamı da hakikatten net bir şekilde ayırmaktadır.

Şîrbînî, hakikatin tanımını açıklarken bu tanımın kapsamını belirlemek için dikkat çekici noktalar üzerinde durmuştur. Öncelikle, "kullanılan lafız" ifadesiyle, anlamsız ve boş ifadeler anlamına gelen mühmel kelimelerin tanımın dışında tutulduğunu belirtmiştir. Ayrıca, "vaz' edildiği" kaydıyla, yanlış kullanım anlamına gelen ifadelerinin tanıma dahil edilmediğini vurgulamıştır. Örneğin, bir eşeğe işaret ederek "al şu atı" demek, bu tür yanlış bir kullanıma örnek teşkil eder ve hakikatin kapsamına girmez. Son olarak, "başlangıçta" ifadesiyle mecazi ifadelerin tanımdan çıkarıldığını ifade etmiştir. Çünkü mecaz, bir lafzın başlangıçta değil, ikinci sırada gelişen bir anlamıyla ilgilidir.⁵⁰⁴

Usûlcülere göre hakikat; lugavî, örfî ve şer'î olmak üzere üç farklı kategoriye ayrılmaktadır:

1. Lugavî hakikat: Bir kelimenin halk arasında sözlükteki asli anlamıyla kullanılmasıdır. Bu anlam ya dil bilimcilerin ıstılahıyla oluşmuş ya da Allah'ın tevkifi ile insanlar arasında işitile gelerek kabul edilmiştir. Şîrbînî, bu ikinci görüşün daha

⁵⁰⁰ el-Basrî, *Mu'temed*, 1/16; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 1/167.

⁵⁰¹ Âmidî, *İhkâm*, 20; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 1/372.

⁵⁰² İbnü's-Sübkî, *Men'u'l-mevânî*, 54.

⁵⁰³ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 29; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli'*, 182.

⁵⁰⁴ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli'*, 182.

doğru ve tercih edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Örnek: *Salât* kelimesinin "dua" anlamında veya *aslan* kelimesinin "yırtıcı hayvan" anlamında kullanılması gibi.⁵⁰⁵

2. Örfi hakikat: Bir kelimenin sözlükteki asli anlamından çıkarak halk arasında farklı bir anlamda kullanılmasına denir. Örf, âm (genel) ve hâs (özel) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır:

Genel Örf: Avamın günlük iletişim dili olarak kabul edilen örfür. Örneğin, *dâbbe* kelimesi sözlükte "yeryüzünde yürüyen tüm hayvanlar" anlamında kullanılırken, örfi anlamda "dört ayaklı hayvanlar" için kullanılmaya başlanmıştır. Bu tür kullanım genel örfi hakikatin bir örneğidir.⁵⁰⁶

Özel Örf: Daha çok meslek grupları veya belirli ilmi çevrelerde kullanılan özel bir örf türüdür. Örneğin, nahiv ilmüne göre *fail* kelimesi, "fiil ile merfu olan özel isim" anlamında kullanılmaktadır.⁵⁰⁷

3. Şer'î hakikat: Bir lafzın lugâvî anlamından çıkarılarak Şârî tarafından belirlenen özel bir anlamda kullanılmasıdır. Bu, genellikle dini terim ve kavramlar için geçerlidir. Örnek: *Salât* kelimesi, lugâvî anlamda "dua" manasına gelirken, şer'î olarak "tekbirle başlayıp selamla biten bir ibadet türü" anlamında kullanılmaktadır.⁵⁰⁸

Lafzın hangi manada kullanılacağı konusu, usûl âlimleri arasında önem arz eden bir tartışma alanıdır. Lafzın hakiki, örfi veya şer'î manada kullanılmasının öncelik sırasına dair farklı yaklaşımlar mevcuttur. Şîrbînî'ye göre, bu konuda lafzı kullanan kişinin durumu ve niyeti esas alınmalıdır. Yani lafız her zaman muhatabın değil, konuşanın örfüne hamledilir. Bu bağlamda, şeriatta kullanılan lafızlar şer'î anlamlarına hamledilir. Örneğin, şeriatta "salât" lafzı kullanıldığında, şârî' tarafından lafza yüklenen anlamı esas alınır. Şayet bir lafzın şer'î manası bulunmaz ya da şer'î anlamın kullanılmasını engelleyen bir durum varsa, bu durumda lafzın örf-i âm (genel örf) anlamı esas alınır. Eğer genel örfte de bir karşılığı yoksa veya genel örfün kullanılmasını engelleyen bir durum söz konusuysa, bu durumda lafzın lügat manası dikkate alınır.⁵⁰⁹

⁵⁰⁵ Şîrbînî, *Bedrû't-tâli*, 183.

⁵⁰⁶ Zerkeşi, *Teşnîf*, 1/438; Irâkî, *Gaysu'l-hâmi*, 1/177; Şîrbînî, *Bedrû't-tâli*, 183.

⁵⁰⁷ Zerkeşi, *Teşnîf*, 1/438; Irâkî, *Gaysu'l-hâmi*, 1/177; Şîrbînî, *Bedrû't-tâli*, 183.

⁵⁰⁸ Şîrbînî, *Bedrû't-tâli*, 183.

⁵⁰⁹ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 32; Mahalli, *Bedrû't-tâli*, 1/456; Şîrbînî, *Bedrû't-tâli*, 201.

Hülâsa, bir lafızda şer‘î mana mevcutsa bu mana önceliklidir; şer‘î mana bulunmadığında ise genel örfün belirlediği mana dikkate alınır; genel örfte de bir karşılık olmadığında ise lügat manasına başvurulur.⁵¹⁰

Gazzâlî ve Âmidî, lafızların kullanımında yukarıda zikredilen sıralamanın her zaman geçerli olmadığını iddia etmişlerdir. Onlara göre lafızlar müsbet (olumlu) ve menfi (olumsuz) cümlelerde farklı bir sıralama ile değerlendirilmelidir. Gazzâlî’ye göre, menfi lafızlar mücmel (anlamı açık olmayan) konumundadır. Çünkü olumsuz cümlelerde kast edilen mana net değildir ve şeriat bu lafızlara herhangi bir mana yüklememiştir. Böyle durumlarda lafzın hangi manada kullanıldığını anlamak için karineye başvurmak gerekmektedir.⁵¹¹ Âmidî ise, olumsuz cümlelerde karine yerine lafzın sözlük anlamına hamledilmesi gerektiğini savunmaktadır.⁵¹²

Şîrbînî, lafzın müsbet veya menfi olmasının sıralamayı değiştirmeyeceğini savunmuş ve bu konuda Gazzâlî ve Âmidî’ye itiraz etmiştir. Ona göre, şer‘î mana, sahih ve fâsid ya da olumlu ve olumsuz anlamların tümünü kapsar. Örneğin, sahih oruç denilebildiği gibi, fâsid oruç da denilir; dolayısıyla her iki durumda da şer‘î mana geçerlidir.⁵¹³

Müsbet bir lafza öncelikle şer‘î mânânın verileceğine şu hadis-i şerif örnek gösterilir: Hz. Âişe (r.anha)’nin rivayetine göre, Resûlullah (s.a.v.) bir gün eve geldi ve "Yiyecek bir şey var mı?" diye sordu. Kendisine "Hayır" denilince, "Öyleyse ben oruçluyum" buyurdu.⁵¹⁴ Burada "oruç" lafzından hiçbir kimse "susmak" anlamını çıkarmamış, bilakis fakihlerin tamamı bu lafzı şer‘î manada anlamışlardır.⁵¹⁵ Ancak bu hadiste geçen şer‘î mananın umum ifade edip etmeyeceği konusunda ihtilaf edilmiştir. Hanefîlere göre, bu ifade tüm oruç türleri için (farz ve nafil) geçerli olup zeval vaktine kadar niyet edilebileceğini ifade etmektedir.⁵¹⁶ Şâfiîlere göre ise, olay nafil oruç ile sınırlıdır ve şer‘î mana sadece nafil oruç için geçerlidir.⁵¹⁷

⁵¹⁰ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 201.

⁵¹¹ Gazzâlî, *Mustasfa*, 2/35.

⁵¹² Amidî, *İhkam*, 408.

⁵¹³ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 202.

⁵¹⁴ Müslim, "Siyâm", 32; Tirmizî, "Savm", 35.

⁵¹⁵ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/457; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 202.

⁵¹⁶ Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-inâye bi şerhi'n-Nukâye* (1-3), (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 2017), 1/570.

⁵¹⁷ Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtaç*, 1/622.

Menfi manada kullanılan lafza, öncelikle şer’î mananın verileceği hususuna dair ise şu hadis-i şerif örnek gösterilir: Sahiheyne’de geçen bir hadiste, “Hz. Peygamber insanları iki günün siyamından nehyetti. Onlardan biri Ramazan Bayramının birinci günü, diğeri de Kurban Bayramının birinci günüdür.”⁵¹⁸ Burada siyam lafzından şer’î mana olan oruç kastedilmiştir. Zira şer’î mana yerine lügat manası kastedilmiş olsaydı bu durumda her şeyden men olma ve sakınma anlamı ortaya çıkardı ki Hz. Peygamberin böyle bir şeyi kast etmediği aşıkardır.⁵¹⁹

2.2.2. Mecaz

Usûl âlimleri, mecaz kavramını tanımlarken farklı yaklaşımlar benimsemişlerdir. Bazı âlimler mecazı, “Konulduğu mananın dışında kullanılan lafız”⁵²⁰ şeklinde tarif ederken, diğeri bir kısım ise “Konulduğu ilk mananın dışında kullanılan lafız” tanımını tercih etmişlerdir.⁵²¹ İbnü’s-Sübkî ve Şirbîni ise mecazı, “Bir alakanın bulunması sebebiyle ikinci bir mana için vaz’ ile konulmuş lafız”⁵²² olarak tanımlamışlardır.

Bu tanımdan hareketle, mecazın varlığı için şu iki şart kabul edilmiştir: Lafzın ilk olarak hakiki bir manaya konulmuş olması. Daha sonra lafzın, bir ilişki sebebiyle mecazi bir anlamda kullanılmak üzere vaz’ edilmesi. Ancak, lafzın önce hakiki manada kullanılmış olması gerekip gerekmediği hususunda ihtilaf vardır.⁵²³

Hanefî, Şafîi ve Hanbelilere göre, bir lafzın mecazi anlamda kullanılabilmesi için onun daha önce hakiki bir manada kullanılmış olması şart değildir.⁵²⁴ Malikilere göre ise lafzın öncelikle hakiki manada kullanılmış olması gerekir.⁵²⁵

Zahirîler, lafızların mecazi anlamlarının bulunmadığını ve mecazın Kur’an ve Sünnet’te yer almadığını savunmuşlardır. Onlara göre, mecaz zâhir anlamdan sapmayı ifade ettiğinden yalan sayılır. Allah ve Resûlü’nün sözleri ise yalandan münezzehtir. Örneğin, akılsız bir kişi hakkında "Bu eşektir" ifadesini ele alacak olursak, Zahirîlere

⁵¹⁸ Buharî, “Savm”, 65; Müslim, “Siyam”, 22.

⁵¹⁹ Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 1/458; Şirbîni, *Bedrü’t-tâli*, 202.

⁵²⁰ Leknevî, *Fevâtihu’r-rahâmût*, 1/168.

⁵²¹ Âmidî, *İhkâm*, 21; İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, 1/372.

⁵²² İbnü’s-Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi*, 30.

⁵²³ Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 1/419; Şirbîni, *Bedrü’t-tâli*, 185.

⁵²⁴ Âmidî, *İhkâm*, 24; Zerkeşî, *Teşnif*, 1/449; Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 1/419; Şirbîni, *Bedrü’t-tâli*, 185; Leknevî, *Fevâtihu’r-rahâmût*, 1/168.

⁵²⁵ Karâfî, *Şerhu’t-Tenkih*, 105.

göre bu ifade yalandır. Çünkü kişi ne kadar anlayışsız olursa olsun, gerçek anlamda bir eşek olmadığı açıktır.⁵²⁶

İbnü's-Sübkî ve Şîrbînî, mecazın varlığı için hakiki anlamda kullanım şartını yalnızca mastar için gerekli görmüşlerdir. Onlara göre, bir fiilin veya sıfatın mecazi anlamda kullanılabilmesi, mastarının hakiki manasında kullanılmış olmasına bağlıdır. Ancak, normal isimlerde böyle bir gereklilik yoktur.⁵²⁷ Ayrıca, lafızların mecazi anlamlarının Kur'an ve Sünnet'te yer aldığını ve bu kullanımın vuku bulduğunu ifade etmişlerdir. Bu görüş, Ehl-i Sünnet'in genel görüşüne uygundur.

Şîrbînî, Zahirîlerin mecazın yalan olduğu yönündeki iddialarına şu şekilde cevap vermiştir: İki şey arasında sıfat bakımından bir benzerlik varsa, bu benzerliğe dayalı yapılan teşbihte yalan olamaz. Yalan ancak hakiki mananın kastedilmesi durumunda ortaya çıkar. Yukarıda verilen örnekte, "*Bu eşektir*" ifadesindeki benzerlik, akılsızlık ve anlayışsızlık gibi sıfatlara dayanmaktadır. Dolayısıyla, sıfatlar arasında benzerlik mümkündür; ancak gerçek manada fertler arasında bir benzerlik bulunmamaktadır.⁵²⁸

Şîrbînî, bir lafzın mecaz anlamda kullanılıp kullanılmadığını tespit etmek için yedi farklı ölçüt ortaya koymuştur. Bu yöntemler, lafzın mecazi anlamda kullanıldığını anlamaya yönelik bir çerçeve sunmaktadır:

1. Mecazın karine ile Bilinmesi: Mecaz, lafzın başka bir anlamda kullanıldığını gösteren bir karine ile bilinir. Eğer bir karine olmadan lafzın ilk anlamı hemen akla geliyorsa, o lafız hakiki anlamdadır. Örneğin, "Ok atan bir aslan gördüm" cümlesinde, "ok atma" karinesi, "aslan" lafzının mecazi olarak güçlü bir insan anlamında kullanıldığını gösterir. Şayet "ok atma" ifadesi olmasaydı, "aslan" lafzı hakiki anlamda, yani yırtıcı hayvan olarak anlaşılırdı.⁵²⁹

2. Lafzın olumsuz halinin sahihliği: Bir lafzın mecazi olduğunun anlaşılması, o lafzın olumsuz formunun doğru bir anlam ifade etmesiyle mümkündür. Örneğin, ahmak bir kişiye "Bu eşektir" denildiğinde ve ardından "Bu eşek değildir" ifadesi

⁵²⁶ Zerkeşi, *Teşnif*, 1/449; Leknevî, *Fevatihu'r-rahmut*, 1/169.

⁵²⁷ Mahalli, *Bedru't-tâli*, 1/420; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 185.

⁵²⁸ Mahalli, *Bedru't-tâli*, 1/422; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 186.

⁵²⁹ Mahalli, *Bedru't-tâli*, 1/446; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 196.

kullanıldığında, bu olumsuz cümle doğru bir anlam taşır. Çünkü ilk cümlede "eşek" mecazi anlamda kullanılmıştır.⁵³⁰

3. Sürekliliğin vacip olmaması: Mecazi ifadeler süreklilik arz etmez. Aynı anlamı ifade etmek için farklı ifadeler kullanılabilir. Örneğin, رجلٌ أسدٌ "Adam bir aslandı" ifadesi yerine رجلٌ شجاعٌ "Adam cesurdur" denilebilir. Ancak bazı durumlarda bu değişim mümkün olmaz. Örneğin وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ “Köy’e sor”⁵³¹ ayetindeki "köy" lafzı mecazi olarak köy halkını ifade eder. Ancak bu kalıbı değiştirmek her zaman doğru bir anlam vermez.⁵³²

4. Mecazın cem’i, hakikatin cem’ine aykırı olması: Mecazi anlamda kullanılan lafızların çoğulu, hakiki anlamdaki lafızların çoğulundan farklıdır. Örneğin, أمرٌ “Emr” kelimesi hakiki anlamda "buyruk" manasında olup çoğulu أوامر "evâmir" şeklindedir. Ancak mecazi anlamda "iş" anlamında kullanıldığında çoğulu أمور umûr olur.⁵³³

5. Lafzın Kayıtlanma Zorunluluğu: Mecazi anlamda kullanılan bir lafız, anlamını ifade edebilmek için genellikle bir kayıtla sınırlandırılır. Örneğin, وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ “Onlara merhamet ederek tevazu kanadını indir”⁵³⁴ ayetinde "cenah" (kanat) lafzı, mecazi anlamda şefkat ve merhameti ifade etmektedir. Bu mecazi anlam "züll" (tevazu) kelimesiyle kayıtladığı için anlaşılır hale gelir.⁵³⁵

Şîrbînî, müşterek lafızların mecazdan farklı bir yapıya sahip olduğunu belirtir. Mecazda anlamın anlaşılması için bir kayıt gerekirken, müşterek lafızlarda böyle bir zorunluluk yoktur. Örneğin, "Ayn" lafzı hem "göz" hem de "pınar" anlamına gelir. "Pınarlar akıyor" ifadesinde "ayn" lafzı doğrudan pınar anlamında kullanılmıştır ve burada bir kayıt gerekmemiştir.⁵³⁶

6. Lafzın Farklı Bir Müsemmaya Bağlı Olması: Bir lafzın bir cümlede hakiki, başka bir cümlede mecazi anlamda kullanılması mecazı gösterir. Örneğin, “Onlar

⁵³⁰ Mahalli, *Bedru't-tâli*, 1/446; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 196.

⁵³¹ Yûsuf 12/82.

⁵³² Mahalli, *Bedru't-tâli*, 1/446; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 196.

⁵³³ Mahalli, *Bedru't-tâli*, 1/447; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 197.

⁵³⁴ el-İsrâ 17/24.

⁵³⁵ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 197; Mahalli, *Bedru't-tâli*, 1/447; Ezherî, *es-Simâru'l-yevânî 'alâ Cem'i'l-cevâmi' li's-Sübki*, thk. Muhammed b. el- Arabî el-Hilâlî (Fas: Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûnî'l-İslâmiyye, 2016), 1/121.

⁵³⁶ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 197; Mahalli, *Bedru't-tâli*, 1/447.

tuzak kurdular. Allah da tuzak kurdu”⁵³⁷ ayetinde "tuzak kurmak", insanlar için hakiki anlamda, Allah için ise mecazi anlamda kullanılmıştır. Burada mecaz, insanın yaptığı "tuzak" ile Allah'ın verdiği "karşılık" arasındaki ilişkiyle anlaşılır.⁵³⁸

7. Lafzın Hakiki Anlamda Kullanılamaz Olması: Bir lafzın hakiki anlamda kullanılamadığı durumlarda mecaz vardır. Örneğin, *وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ “Köy’e sor”*⁵³⁹ ifadesi hakiki anlamda mümkün değildir. Çünkü köy, binalardan oluşan bir yapıdır ve soruya muhatap olamaz. Burada kastedilen "köy halkıdır".

2.3. Emir ve Nehiy

Usûlül-fıkh konularının önemli başlıklarından biri de emir ve nehiy meselesidir. Bu bağlamda, söz konusu kavramların mahiyeti, kapsamı, bağlayıcılığı ve delalet yönleri oldukça önem arz etmektedir. Bu konuları ele alırken, öncelikle cumhurun bu husustaki görüşlerine yer vereceğiz, ardından da Şirbînî'nin cumhura muhalif olan yaklaşımlarını değerlendireceğiz.

2.3.1. Emir

Emir kelimesi sözlükte iki farklı anlamda kullanılmaktadır. Birincisi, hal, durum, eylem ve konum gibi anlamlardır. Bu anlamda kullanılan kelimenin çoğulu *umûr*dur. Örneğin, *وَشَاوَرَهُمْ فِي الْأَمْرِ “Emirde onlara danış”*⁵⁴⁰ ayetinde geçen *emir* kelimesi, "iş" anlamındadır ve "Yöneldiğin işte onlara danış" şeklinde yorumlanmaktadır. İkincisi ise, nehyin zıddı olarak bir işin yapılmasını istemek anlamında olup çoğulu *evâmir*dir. Örneğin, *“Aile fertlerine namazı emret”*⁵⁴¹ ayetindeki *emret* ifadesi, "Ehl-i beytine söyle, namaz kılınsınlar" anlamına gelir. Usûlül-fıkhı doğrudan ilgilendiren bu ikinci anlamdır; yani bir işin yapılmasını istemektir. Başka bir ifadeyle, emir kelimesinin "bir işin yapılmasını istemek" anlamında kullanılması hakiki, "iş ve eylem" anlamında kullanılması ise mecazîdir.⁵⁴²

Emrin ıstılahı tanımı konusunda usûl âlimleri arasında iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bir grup usûlcü, emri *كف “Keff”* lafzı olmaksızın *filî isti’la cihetiyle talep*

⁵³⁷ Âl-i İmran 3/54

⁵³⁸ Mahalli, *Bedru't-tâli*, 1/447; Ezherî, *es-Simâru'l-yevânî*, 1/121; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 197.

⁵³⁹ Yusuf 12/82.

⁵⁴⁰ Âl-i İmran 3/159.

⁵⁴¹ Taha 20/132.

⁵⁴² Mahalli, *Bedru't-tâli*, 2/525; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 239.

etme”⁵⁴³ şeklinde tanımlamıştır. Bu tanıma göre, bir talebin emir sayılabilmesi için, talep eden kişinin kendisini üstün görerek emreden bir konumda bulunması gerekmektedir. Diğer bir grup ise, emri "*Gerektirici talep*" şeklinde tanımlamıştır.⁵⁴⁴ Bu tanımda, talebin emir olarak nitelendirilebilmesi için isti‘la şartı koşulmamaktadır. Dolayısıyla, talep eden kişinin üstün bir konumda olma zorunluluğu yoktur.

Şîrbînî, emrin tanımı konusunda İbnü’s-Sübkî’ye muvafakat göstermiştir. Onlara göre emir, "*Kuffe lafzı ve benzeri ifadeler dışında, engelleyici olmayan lafızlarla fiili talep etmektir.*"⁵⁴⁵ Bu tanımı tercih etmelerinin nedeni, "kuffe" gibi anlamca olumsuzluk ifade eden emir kiplerini de tanım kapsamına dahil etmektir. Çünkü *kuffe* gibi ifadeler, anlam bakımından nehiy içerse de, lafız açısından emir kipindedir. Örneğin, كُفَّ نَفْسَكَ عَنْ كَذَا “şu işi yapma” cümlesindeki كُفَّ lafzı anlamca engelleme veya nehiy ifade etse de lafız itibarıyla emir kapsamına girmektedir. Dolayısıyla, İbnü’s-Sübkî ve Şîrbînî’ye göre, *kuffe* (engelle), *utruk* (terket) ve *zerr* (bırak) gibi ifadeler emir kapsamına dahil edilir. Ancak, "şunu yapma" veya "bunu yapma" gibi ifadeler emir değil, nehiy olarak değerlendirilir. Bu tanım, emirde emreden kişinin üstün bir konumda olması veya kendini üstün görmesi gibi şartları gerekli kılmamaktadır. Bununla birlikte, emir veya talep ifadelerinin muhataba göre farklı isimler aldığını belirtmişlerdir: Örneğin, talep, kendisinden küçük birine yapılırsa emir, eşit olan birine yapılırsa iltimas, kendisinden büyük birine yapılırsa rica adını alır.⁵⁴⁶

Emir Sıgasının İfade Ettiği Anlamlar

Emir sıgası, dilde ve şer‘î bağlamda farklı anlamlar taşıyabilir. Genel olarak emir sıgası; vüçûp, nedb, ibâha, tehdit, irşâd, imtisal (emre uyma), izin, te‘dib, inzâr, imtinan (minnet altında bırakma), ikram, teshir, tekvin, ta‘ciz (insanın acziyetini gösterme), ihâne (değersiz görme), eşitleme, dua, temenni, ihtikar (küçümseme), haber, in‘am, tefviz, taaccüb, tekzib, meşvere ve i‘tibar gibi farklı anlamlarda

⁵⁴³ Râzî, *Mahsûl*, 1/157; Âmidî, *İhkâm*, 267; İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, 2/489; Emir, Pâdişah, *Teysîru’t-tahrîr*, 1/378.

⁵⁴⁴ Cüveynî, *Burhân*, 1/61; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 2/61.

⁵⁴⁵ İbnü’s-Sübkî, *Cem‘u’l-cevâmi‘*, 40.

⁵⁴⁶ Zerkeşî, *Teşnîf*, 2/576; Irâkî, *Gaysu’l-hâmi‘*, 1/247; Mahallî, *Bedru’t-tâli‘*, 2/528; Şîrbînî, *Bedrü’t-tâli‘*, 240.

kullanılabilir.⁵⁴⁷ Ancak emir sıgasının mutlak bir şekilde kullanıldığında ne ifade ettiği konusunda usûl âlimleri arasında ihtilaf bulunmaktadır.

Cumhura göre emir sıgası, hakikatte vücûb-u şer'îyi⁵⁴⁸ ifade eder. Ancak vücûbun dışında bir anlam taşıyabilmesi için bir karinenin bulunması gereklidir.⁵⁴⁹

Ebû Bekir el-Ebherî'ye (ö. 375/986) göre, emir lafzı Allah'tan geldiğinde vücûb, Hz. Peygamber'den geldiğinde ise nedb anlamını ifade eder. Ancak Hz. Peygamber'in emri, Allah'ın bir emrini pekiştiriyor veya açıklıyorsa o da vücûbu ifade eder.⁵⁵⁰

Ebû Mansûr el-Maturidi, emir sıgasının vücûb ile nedb arasında ortak bir payda olan talep manasını taşıdığını belirtir.⁵⁵¹

Eş'arî, Kadı el-Bâkılânî, Gazzâlî ve Âmidî gibi âlimler, emir sıgasının vücûbu mu yoksa nedbi mi ifade ettiği konusunda vakfetmiş (kesin bir hüküm vermemiş); bunun karinelere bağlı olarak değişebileceğini belirtmişlerdir. Eş'ari ve Bakillani'ye nisbet edilen bir diğer görüşe göre, emir sıgası vücûb, nedb, ibâha, tehdit ve irşad anlamlarında kullanılan müşterek bir lafızdır.⁵⁵² Başka bir görüş ise emir lafzının vücûb, nedb, ibâha, tahrim ve kerâhet arasında müşterek olduğunu ifade eder. Zerkeşî, bu görüşü Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl* adlı eserinden nakletmiştir.⁵⁵³

Kimi usûlcüler emir sıgasının vücûb, nedb ve ibaha'da kimisi de bu üçüne ilaveten tehdit'de müşterek olduğunu söylemişlerdir.⁵⁵⁴

Mu'tezile mezhebinden Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye (ö. 321/933) göre, emir sıgası mutlak olarak nedbi ifade ederken⁵⁵⁵, Kadı Abdülcebbar (ö. 415/1025), emir lafzının imtisal iradesini (emre uyma talebini) ifade ettiğini belirtmiştir. Bu, vücûp ve nedbi de kapsayan bir istektir.⁵⁵⁶

⁵⁴⁷ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 40-41.

⁵⁴⁸ Mahalli, *Bedru't-tâli'*, 2/545.

⁵⁴⁹ Âmidî, *İhkâm*, 270; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 2/499; Zerkeşî, *Teşnîf*, 2/594; Emir Pâdişah, *Teysîru't-tahrîr*, 1/383.

⁵⁵⁰ İbnü's-Sübkî, *Refu'l-Hacip*, 2/501; Zerkeşî, *Teşnîf*, 2/595; Mahalli, *Bedru't-tâli'*, 2/544; Şirbîni, *Bedrü't-tâli'*, 247.

⁵⁵¹ Zerkeşî, *Teşnîf*, 2/595; Mahalli, *Bedru't-tâli'*, 2/542; Şirbîni, *Bedrü't-tâli'*, 246.

⁵⁵² Âmidî, *İhkâm*, 270; Zerkeşî, *Teşnîf*, 2/596; Mahalli, *Bedru't-tâli'*, 2/543; Şirbîni, *Bedrü't-tâli'*, 247; Emir Pâdişah, *Teysîru't-tahrîr*, 1/383.

⁵⁵³ Zerkeşî, *Teşnîf*, 2/598; Mahalli, *Bedru't-tâli'*, 2/544; Şirbîni, *Bedrü't-tâli'*, 247.

⁵⁵⁴ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 41.

⁵⁵⁵ Âmidî, *İhkâm*, 270; İbnü's-Sübkî, *Ref'ul-Hacip*, 2/500.

⁵⁵⁶ el-Basrî, *Mu'temed*, 1/45; Zerkeşî, *Teşnîf*, 2/597; Mahalli, *Bedru't-tâli'*, 2/544; Şirbîni, *Bedrü't-tâli'*, 247.

Şia alimlerinden Şerîf el-Murtazâ'ya (ö. 436/1044) göre emir sıgası, vücûb ve nedb arasında müşterek bir lafızdır. Hangi anlamda kullanılırsa o mana hakiki kabul edilir.⁵⁵⁷

Şîrbînî, emir sıgasının ifade ettiği anlamlar konusunda İbnü's-Sübkî'ye muvafakat etmiş ve şu şekilde tanımlamıştır: "*Emir lafzı hakikatte talebi cazim (kesin talep) ifade eder.*" Ancak bu kesinlik, cumhurun anladığı şekilde vücûb-u şer'î değil, vücûb-u lugavîdir. Eğer bu kesin talep, Şârî'den (Allah veya Peygamber) gelirse, fiilin vacip olmasını gerektirir. Şîrbînî, bu görüşün Eş-Şeyh Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406/1016) ve İmamü'l-Haremeyn (ö. 478/1085) tarafından da benimsendiğini ifade ederek bu yaklaşımı tercihe şayan bulmuştur.⁵⁵⁸

Emrin Vücûb İfadesine Dair Delalet: Lügâvî, Şer'î ve Aklî Yaklaşımlar

Cumhur, vücûb ifade eden bir emrin delaletinin lügâvî (dilsel), şer'î (dinsel) veya aklî (mantıksal) bir temele dayandığını ifade etmiştir. Bu çerçevede, üç farklı görüş öne sürülmüştür:

Birinci görüşe göre, emrin vücûb ifade etmesi, dilin (lûgat) kuralları çerçevesinde anlaşılır. Zira dil bilimciler, bir efendinin emrine karşı gelen kişinin cezalandırılmasını gerekli görmüşlerdir. Bu, dilin kendisiyle anlaşılır; zira emir, itaati; emre karşı gelmek, isyanı; isyan da cezayı gerektirir. Bu görüş Hanefî ve Şafiilere nisbet edilmiştir.⁵⁵⁹

İkinci görüşe göre, emrin vücûb ifade etmesi şer'î at aracılığıyla'dır.⁵⁶⁰ Bu görüşte, dilin yalnızca talep bildirdiği kabul edilir. Ancak, emre itaatsizliğin cezayı gerektirdiği bilgisi, dilin kurallarından değil, şer'î bir kaynaktan öğrenilir. Bu yaklaşımın dayanakları şunlardır: Emir, sadece talebi ifade eder; talep ise vücûb (zorunluluk), nedb (mendubluk) veya ibâha (mübah kılma) gibi anlamlar taşıyabilir. Şer'î bir hüküm olmaksızın bu taleplerin hangisinin geçerli olduğu belirlenemez. Bu görüş, Hanbelî ve Zahirî mezheplerine nisbet edilmiştir.⁵⁶¹

⁵⁵⁷ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 247.

⁵⁵⁸ Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 2/545; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 248.

⁵⁵⁹ Âmidî, *İhkam*, 273; Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 2/541; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 246; Emir Pâdişâh, *Teyisiru't-Tahrir*, 1/403; Leknevî, *Fevatihu'r-Rahamut*, 1/402.

⁵⁶⁰ Karâfî, *Şerhu't-Tenkîh*, 105.

⁵⁶¹ Âmidî, *İhkam*, 271; Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 2/541-542; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, 311; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 246.

Üçüncü görüşe göre ise emrin vücûb ifade etmesi akıl yoluyla anlaşılır. Bu yaklaşım, dilin yalnızca talep ifade ettiğini savunur; ancak talep edilen şeyin vacip olup olmadığını akıl belirler. Şöyle ki: Emir ifadesi talep bildirir, fakat bu talebin mendup veya mübah gibi anlamlara geldiği iddia ediliyorsa, bunun bir delil ile desteklenmesi gerekir. Eğer böyle bir delil yoksa, akıl, emrin vacip olduğunu varsayar. Bu görüş, karinenin bulunmadığı bir durumda, salt emirden vücûbun çıkarılabileceğini savunur.⁵⁶²

Şîrbînî, vücûb ifade eden emrin delaletinin dil (lûgat) yoluyla olduğunu belirten birinci görüşü en sahih görüş olarak değerlendirmiştir. Bu tercihin dayanağı, dil bilimcilerin emre itaatsizlik edenlerin cezalandırılması gerektiğine hükmetmeleridir. Bu hüküm, açık bir şekilde dilin kurallarından anlaşılmaktadır.⁵⁶³

2.3.2. Nehiy

usûlcülere göre, nehiy (yasaklama), emrin karşıtı olarak değerlendirilir. Emirle ilgili tartışmaların çoğu, nehiy için de geçerlidir. Genel olarak, nehiy bir fiilin yapılmamasını talep etme şeklinde tanımlanabilir.⁵⁶⁴

Usûlcüler, nehyin ıstılahı tanımında iki farklı yaklaşım benimsemiştir:

Bir fiilin yapılmamasını talep etmek: Bu tanım, "kuffe" ve benzeri lafızlar olmaksızın bir fiilin yapılmamasını talep etmek anlamına gelir.⁵⁶⁵ Bu tanım, nehiy sadece talep bildiren bir fiil olarak ele alınmıştır. Ayrıca "kuffe" ve benzeri lafızlar dışlanarak, anlam olarak olumsuzluğu ifade eden ancak emir kapsamına giren "ع" (terk et) ve "ذر" (bırak) gibi ifadeler nehyin dışında tutulmuştur.

Bir fiilin engellenmesini isteyen söz: Bu tanıma göre nehiy, sadece bir talep değil, talep içeren bir sözlü ifade olarak kabul edilir. Bu durumda nehiy, bir fiilin yapılmasını engellemeyi amaçlayan bir talimat ya da yönlendirme içerir.⁵⁶⁶

Şîrbînî'ye göre, en sahih görüşe göre, emirde olduğu gibi nehyin tanımında da üstünlük (isti'la) aranmaz. Yani nehiyde, emredenin üstün konumda olup olmadığına

⁵⁶² Âmidî, *İhkâm*, 273; Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 2/542; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, 311; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 246.

⁵⁶³ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 246.

⁵⁶⁴ Âmidî, *İhkâm*, 298; Emir Pâdişâh, *Teysîru't-tâhrîr*, 1/418.

⁵⁶⁵ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 43.

⁵⁶⁶ Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 2/572; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 257.

veya muhatabın bu emri kabul edip etmeyeceğine bakılmaz. Nehiy, hem tahrîm (kesin bir yasaklama) hem de kerahet (kesin olmayan yasaklama) durumlarını kapsar.⁵⁶⁷

İbnü's-Sübkî ve Şîrbînî'ye göre, nehiy hem tek bir durumu hem de birden fazla durumu kapsayabilir. Örneğin: "Zina ve hırsızlık yapmayınız" ifadesinde, nehiy hem zinayı hem de hırsızlığı yasaklamaktadır. Bu durum, nehyin birden fazla konuyu aynı anda kapsayabileceğini göstermektedir.⁵⁶⁸

Nehiy Sıgası: Anlam ve Delalet

Nehiy sıgası, genel olarak bir fiilin terk edilmesini talep eden ifadelerden oluşur ve farklı bağlamlarda çeşitli anlamlara gelir. Bu anlamlar arasında tahrîm (kesin yasaklama), kerahet (hoş karşılanmayan ancak kesin olmayan yasaklama), irşad (rehberlik veya yönlendirme), dua (Allah'a yakarış), akıbetin beyanı (bir durumun sonuçlarını açıklama), taklîl (az ve değersiz görmek) ve ihtikâr (ümitsizliği belirtme) gibi kavramlar yer alır.⁵⁶⁹ Talebin irade edilip edilmediği ve nehyin hakiki anlamda tahrîmi ifade edip etmediği hususunda, emirle ilgili ihtilafların aynısı nehiy için de geçerlidir.⁵⁷⁰ Bu bağlamda Şîrbînî, en sahih görüşe göre nehyin iradeden bağımsız olarak talebe delalet ettiğini ve bu delaletin lugavî (dilsel) bir temele dayandığını belirtmiştir.⁵⁷¹

Mutlak nehiy (sıhhat ve fesat gibi kayıtlarla sınırlandırılmamış nehiy) hakkında usûlcüler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Cumhuru'l-ulemaya göre mutlak nehiy tahrîmi (kesin yasaklama) ifade eder ve tahrîm dışındaki anlamlara delalet etmesi için bir karineye ihtiyaç vardır.⁵⁷² Buna karşın İmam Eş'arî, Kadı el-Bakillânî, Gazzâlî ve Âmidî gibi alimler ise nehiy sıgasının sıhhat veya fesatla ilgili belirli bir anlama delalet edip etmediği hususunda vakfetmiş; bir hüküm vermekten kaçınmışlardır. Onlara göre, mücerret bir nehiy lafzından hangi anlamın kastedildiğini kesin olarak bilmek mümkün değildir.⁵⁷³ Mu'tezile mezhebinden bazı alimler ise mutlak nehyin kerahete delalet ettiğini, ancak haramlık ifade etmesi için ayrıca bir

⁵⁶⁷ Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 2/572; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 257.

⁵⁶⁸ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 43; Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 2/576; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 259.

⁵⁶⁹ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 43; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 258.

⁵⁷⁰ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 43.

⁵⁷¹ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 258.

⁵⁷² İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 1/686; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, 325; Leknevî, *Fevatihu'r-Rahamut*, 1/427.

⁵⁷³ Gazzâlî, *Mustasfa* 2/119; Âmidî, *İhkam*, 299, Ayrıca bkz. *İhkam*, 270.

delilin bulunması gerektiğini savunmuşlardır.⁵⁷⁴ Şia'ya mensup bazı alimler ise nehiy lafzının müşterek bir lafız olduğunu ve hem haramlığa hem de kerahete eşit şekilde delalet ettiğini ifade etmişlerdir.⁵⁷⁵

Nehyin Haramlığa ve Fesada Delaletinin Kaynağı: Lügavî, Şer'î ve Aklî Yaklaşımlar

Âlimler, haramlık ifade eden nehyin delaletinin kaynağını tartışmış ve bu delaletin lügavî (dilsel), şer'î (dinsel) veya aklî (mantıksal) bir temele dayanıp dayanmadığı hususunda farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Bu tartışma, özellikle fiilin fasit oluşunun kaynağı meselesi üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Şirbînî ve bazı alimlere göre, bir fiilin fasit olduğu dil kuralları aracılığıyla bilinir. Bu görüş, dil bilginlerinin, nehyin mücerret lafzından bir fiilin geçersiz olduğunu anladıkları görüşüne dayanır. Buna göre, nehyedilmiş bir fiil geçersiz kabul edilir ve bu fiille gerçekleştirilen işlem ve ibadet geçersiz sayılır.⁵⁷⁶ Dilsel delalet, fiilin fesatlığını doğrudan nehyin lafzıyla ilişkilendirir.

İbnü's-Sübkî ve bazı usûlcülere göre, bir fiilin fasit oluşunun kaynağı şeriattır. Bu görüşe göre, fiilin fesat olduğu bilgisi ancak şariat kurallarından öğrenilebilir. Fiilin geçersizliği, yalnızca şer'î bir delilin varlığı ile tespit edilebilir; dilin ya da aklın tek başına bu geçersizliği ortaya koyması mümkün değildir.⁵⁷⁷ Şer'î delalet, nehyin anlamını şariat hükümleri bağlamında değerlendirmeyi öne çıkarır.

Bazı âlimlere göre, nehyedilmiş bir fiilin sonucunda meydana gelen bir işlemin fasit oluşu akıl yoluyla bilinir. Bu görüş, bir fiilin nehyedilmesinin ancak fesadı gerektiren bir durumun varlığı ile mümkün olduğunu savunur. Başka bir deyişle, bir şeyin fesadı (geçersizliği) ancak akılla idrak edilebilecek mantıksal bir temele dayanır.⁵⁷⁸ Aklî delalet, fiilin fesatlığını mantıksal sonuçlara bağlar.

Menhiyyün Anhın (Yasaklanan Şeyin) Hükümü

⁵⁷⁴ Âmidî, *İhkam*, 299; Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdurrahîm b. Hasan b. Ali İsnevî, *Nihâyetu's-suul şerhu Minhâcu'l-vusûl* (1-4) (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1999), 2/296.

⁵⁷⁵ Bkz. Zerkeşî, *Teşnif*, 2/629; Emir Pâdişâh, *Teysiru't-Tahrir*, 1/419.

⁵⁷⁶ Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 258.

⁵⁷⁷ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 44; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, 325; Emir Pâdişâh, *Teysiru't-Tahrir*, 1/420.

⁵⁷⁸ Âmidî, *İhkam*, 299.

Nehiy (yasaklama) kavramı, İslam hukukunda önemli bir yere sahiptir ve haramlık ifade eden nehyin sonuçları üzerinde farklı görüşler bulunmaktadır. Bu konuda dört temel yaklaşım öne çıkmaktadır:

1. Şafî ve el-İzz İbn Abdusselam'ın Görüşü

İmam Şafî'ye göre, nehiy bir fiilin aslına veya o fiilin ayrılmaz bir özelliğine yönelikse, bu fiil fesat (hükümsüzlük) ile sonuçlanır. Ancak nehiy harici bir duruma yönelikse, bu durumda fesadı değil sıhhati gerektirir. Bu kural, ibadetlerden muamelata kadar tüm işlemler için geçerlidir. Dolayısıyla Şafî mezhebine göre böyle bir fiilin hiçbir hukuki sonucu bulunmaz.⁵⁷⁹

El-İzz İbn Abdusselam (ö. 660/1262), nehyi, fiilin içindeki dahili bir sebebe veya ayrılmaz bir özelliğine yönelik olması durumunda fesada hükmeder. Ona göre harici ve dahili sebepler arasında hüküm açısından bir fark yoktur.⁵⁸⁰ Usûlcüler, bir fiilin ayrılmaz vasfına yönelik olan nehiyde, fiilin fesadını ifade eden belirli örnekler üzerinde durmuşlardır. Örneğin, ribalı alışveriş bu duruma ilişkin sıkça zikredilen bir misaldir. İki dirhem karşılığında bir dirhem satılması İslam hukukunda yasaklanmıştır. Bunun sebebi, ribanın doğasında bir ziyade (haksız kazanç) bulunmasıdır. Bu tür alışverişlerde yasaklama, fiilin kendisine değil, barındırdığı ziyade niteliğine yöneliktir.⁵⁸¹ Dahili sebebe yönelik nehyin örneklerinden biri, Cabir (r.a.)'den rivayet edilen şu hadistir: “*Resulullah Efendimiz (s.a.v.) satıcının ölçeği ve müşterinin ölçeği olmak üzere iki ölçekle ölçülmedikçe bir zahireyi satmayı yasaklamıştır.*”⁵⁸² Bu yasaklamanın gerekçesi, ölçüm yapılmaması halinde aldatma ihtimalinin ortaya çıkmasıdır. Zahireyi ölçekle satın alan bir kimse, bunu tekrar satmak istediğinde, aldatmanın önlenmesi için öncelikle ölçerek teslim almalı ve sonrasında ölçerek satış yapmalıdır. Bu şart sağlanmadığı takdirde, yapılan alışveriş caiz olmaz. Buradaki nehyin sebebi, işlemin ayrılmaz bir parçası olan denklemsizlik ve aldatma riskidir. Dolayısıyla, nehyin temel dayanağı, aldatmanın önlenmesi ve ölçüm şartının yerine getirilmesidir.⁵⁸³

⁵⁷⁹ İsnevî, *Nihâyetu's-Sül*, 2/296-297; Zerkeşî, *Teşnif*, 2/632; Irâkî, *Gaysu'l-hâmi*, 1/280; Zekeriyâ el-Ensârî, *Gâyetu'l-vusûl*, 169-170.

⁵⁸⁰ İzzüddin Abdilaziz İbn Abdisselam, *el-Kevaidu'l-Kubra* (1-4) (Dımaşk: Dâru'l-kalem, ts.), 2/32, 163; Irâkî, *Gaysu'l-hâmi*, 1/281; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/579; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 260.

⁵⁸¹ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/579; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 261.

⁵⁸² Bkz. İbn Mace, “Ticârât”, 2228.

⁵⁸³ Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 260.

2. Gazzâlî ve Fahrettin er-Râzî'nin Görüşü

Gazzâlî ve Fahrettin er-Râzî'ye göre, nehiy ibadetlerde fesadı ifade ederken, muamelatlarda fesadı gerektirmez. Çünkü muamelattaki nehiy genellikle fiilin aslına değil, harici bir şart veya rükne yönelik olur. Örneğin, gasp edilen bir suyla abdest almak haram olmakla birlikte, abdest geçerlidir. Aynı şekilde Cuma namazı vaktinde alışveriş yapmak günah olsa da yapılan alışveriş geçerlidir.⁵⁸⁴

3. Hanbelî ve Mâlikî Mezheplerinin Görüşü

Hanbelîler ve bazı Mâlikî fakihlere göre, nehiy mutlak anlamda fesadı ifade eder.⁵⁸⁵ Bu görüşe göre, nehiy fiilin hem içsel hem de dışsal sebeplerle geçersiz olduğunu belirtir. Örneğin, hayızlı bir kadını boşamak gibi durumlar, nehyin doğrudan fesadı gerektirdiği örneklerdendir. Bu tür fiiller özel bir durumla geçerli hale gelse bile, genelde fesadı ifade eder.⁵⁸⁶

4. Hanefî Mezhebinin Görüşü

Hanefî mezhebine göre, nehyin fesat ifade edip etmemesi, nehyin fiilin aslına mı yoksa vafına mı yönelik olduğuna bağlıdır:

Aslına Yönelik Nehiy: Fiilin hem aslı hem de ayrılmaz bir özelliği nehyedilmişse, bu durumda fiil batıl ve geçersizdir. Örneğin, hayızlı bir kadının namazı veya anne karnındaki ceninin satışı batıldır. Çünkü bu tür fiillerin sıhhat şartları eksiktir.

Vasfına Yönelik Nehiy: Nehiy yalnızca fiilin bir vafına yönelikse, bu durumda fiilin sıhhatine zarar vermez. Örneğin, bayram günlerinde tutulan oruç, Allah'ın ziyafetine sırt çevirmek anlamına geldiği için yasaklanmıştır. Ancak bu yasak, orucun kendisine değil, oruç tutmanın bu günlerdeki niteliğine yöneliktir.⁵⁸⁷

Ebu Hanife, mutlak nehyin fiilin sıhhatine etkisi konusunda detaylı bir ayrım yapmıştır. Ona göre nehiy, fiilin zatına değil de vafına yönelikse, bu durum fiilin sıhhatine engel teşkil etmez ve fiil sahih kabul edilir. Örneğin, Hanefî mezhebine göre,

⁵⁸⁴ Gazzâlî, *Mustasfa*, 2/104; Râzî, *Mahsul*, 1/267; Zerkeşî, *Teşnif*, 2/634; Irâkî, *Gaysu'l-hâmi*, 1/282; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/580; Şîrbîni, *Bedrü't-tâli*, 261.

⁵⁸⁵ Karafî, *Şerhu't-Tenkih*, 162.

⁵⁸⁶ Karafî, *Şerhu't-Tenkih*, 163; Zerkeşî, *Teşnif*, 2/632; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/580-581; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, 327; Şîrbîni, *Bedrü't-tâli*, 261.

⁵⁸⁷ Zerkeşî, *Teşnif*, 2/632; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/581-582; Şîrbîni, *Bedrü't-tâli*, 262; Emir Pâdişâh, *Teyşiru't-Tahrir*, 1/420.

bayram günlerinde tutulan oruçlara yönelik yasaklama, orucun kendisine değil, bu günlerde oruç tutmanın taşıdığı özel bir niteliğe yöneliktir. Bayram günlerinde oruç tutmak, Allah'ın kullarına sunduğu ziyafetten yüz çevirmek anlamı taşıdığı için yasaklanmıştır. Ancak bu yasaklama, orucun ibadet olarak zatına ilişkin değildir. Bu nedenle, bayram günlerinde tutulan oruç haram olmakla birlikte sahih kabul edilir. Benzer şekilde, ribalı işlemler de bu bağlamda ele alınabilir. Örneğin, bir dirhemin iki dirheme satılması yasaklanmıştır. Ancak bu yasaklama ribanın zatına değil, onun içerdiği karşılıksız fazlalık ve haksız kazanç niteliğine yöneliktir. Ribanın kendisinde kötülük bulunmamakla birlikte, ihtiva ettiği bu vasıf nedeniyle yasaklanmıştır.⁵⁸⁸

Şirbînî, nehyin ifade ettiği anlam konusunda İbnüs-Sübkî'nin görüşünü benimsemiş ve Şâfiî mezhebinin genel yaklaşımını desteklemiştir. Şâfiîlere göre, mutlak nehiy,⁵⁸⁹ muamelat dışında ibadet gibi durumlarda mutlak anlamda fesadı ifade eder. Bu bağlamda, nehiy ister ibadetin zatına ister ayrılmaz vasfına yönelik olsun, ibadetin fâsid olduğunu gösterir. Örneğin, hayızlı bir kadının kıldığı namaz ve tuttuğu oruç, ibadetin zatına yönelik bir nehiy sebebiyle fasittir. Buna karşın, bayram günlerinde tutulan oruç ve kerahet vakitlerinde kılınan mutlak nafîle namazlar ise ibadetin ayrılmaz bir vasfına yönelik olma hasebiyle fasittir. Tahrim (haramlık) ifade eden mutlak nehiy, kesin fesadı ifade ederken, tenzih (mekruh) ifade eden nehiyde ise ezhar görüşe göre fesat söz konusudur. Kerahet vakitlerinde kılınan mutlak nafîleler, ibadetler konusuna örnek olarak verilebilir. İbadet dışındaki durumlara örnek ise zinanın nesep bağıını bozması gösterilebilir.⁵⁹⁰

Muamelat konusunda, fiilin zatına yönelik olması durumunda nehye fesat hükmü verilir. Bu bağlamda, eğer nehiy, muamelenin rükünleri gibi dahili bir unsura yönelikse, bu durumda yapılan muamele geçersiz sayılır. Örneğin, erkek hayvanın sülbündeki dölün veya anne karnındaki ceninin (yavrunun) satışındaki nehiy, fiilin zatına yöneliktir. Bu tür satışlar da İslam hukukunda fâsid kabul edilir. Çünkü satış sırasında malın mevcut olması, satışın rükünlerinden biridir.⁵⁹¹ Oysaki bu durum, Hz.

⁵⁸⁸ Serahsî, *Usul*, 1/81; Zerkeşî, *Teşnif*, 2/632; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/582-583; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 262; Emir Pâdişâh, *Teyşiru't-Tahrir*, 1/421.

⁵⁸⁹ Buradaki "mutlak"tan maksad fesad veya sıhate delalet ettiğine dair delil bulunmayan nehiydir. Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 259.

⁵⁹⁰ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/578; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 260.

⁵⁹¹ Zerkeşî, *Teşnif*, 2/633; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/578; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 260.

Peygamber (s.a.v.) tarafından ma'dumun (mevcut olmayan bir malın) satışı şeklinde yasaklanmıştır.⁵⁹²

2.4. Âm ve Has

Elfaz meselesinin önemli başlıklarından biri, âm ve hâs kavramlarıdır. Bu konunun incelenmesinde şu hususu vurgulamak gerekir: Pek çok usul âlimi gibi İbnü's-Sübkî de âm ve hâs meselelerini, emir ve nehiy konularından sonra müstakil bir başlık olarak ele almıştır. Şirbînî de aynı yaklaşımı benimsemiştir. Âm ile ilgili meseleler doğrudan bu başlık altında incelenirken, hâs ile ilgili meseleler ise "hâs" yerine "tahsis" başlığı altında değerlendirilmiştir. Hâs lafzı yerine tahsis kavramının tercih edilmesinin sebebi, usûl ve ihtilaflı meselelerin genelde hâs lafzından ziyade âm lafzıyla ilişkili olmasıdır. Bu konu ele alınırken, önceki usûl eserlerinde olduğu gibi, öncelikle bu kavramlara ilişkin cumhurun tanımları aktarılacak, ardından Şirbînî'nin konuyla ilgili farklı düşündüğü noktalar üzerinde durulacaktır.

2.4.1. Âm

Âm lafzı ile ilgili olarak usûl âlimleri tarafından farklı tanımlar ortaya konmuştur. Mu'tezile kelâmcısı ve fıkıh âlimi Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, âm kavramını "Kendisi için uygun olan bütün mânâları kapsayan lafız"⁵⁹³ olarak tanımlamıştır. Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihî Gazzâlî ise âmı, "İki veya daha fazla şeye delâlet eden tek bir lafız"⁵⁹⁴ şeklinde ifade etmiştir. Âmidî, bu iki tanıma eleştirmiştir. Ona göre Basrî'nin tanımı ağyarına mâni (kapsam dışı unsurları engelleyici), Gazzâlî'nin tanımı ise efrâdına câmi (bütün kapsamına dâhil edici) değildir. Bu sebeple Âmidî, âmı "İki veya daha fazla müsemmaya mutlak olarak delâlet eden lafız"⁵⁹⁵ şeklinde tanımlamıştır. Fahreddîn er-Râzî, önceki tanımlardan farklı olarak daha kapsamlı ve teknik bir tanım ortaya koymuştur. Ona göre âm, "Tek bir vaz' ile belirli bir mânâyı ifade etmek üzere konulmuş; ancak belirli bir miktarla sınırlı olmaksızın, bu mânânın bütün fertlerini kapsayan lafız"dır.⁵⁹⁶ İbnü's-Sübkî ise, tüm bu tanımları özetler mahiyette âm lafzını "Sınırsız olarak, kendisi için uygun olan bütün fertleri içine alan lafız" şeklinde tanımlamıştır. Şirbînî, İbnü's-Sübkî'nin bu tanımına açıklık getirmiş,

⁵⁹² Bkz. Buhâri, "Buyû", 61.

⁵⁹³ el-Basrî, *Mu'temed*, 1/203.

⁵⁹⁴ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 2/106.

⁵⁹⁵ Âmidî, *İhkâm*, 304.

⁵⁹⁶ Râzî, *Mahsûl*, 1/273.

tanıma yönelik eleştirilere cevap vermiş ve bu şekilde tanımlı benimsediğini ortaya koymuştur.⁵⁹⁷

Şîrbînî'ye göre âmmın tarifi, aşağıdaki özelliklere sahip lafızları da kapsamaktadır:

1. İki hakiki manada kullanılan müşterek lafızlar: Bu tür lafızlar, birden fazla hakiki mânâyı kapsadığı için umum ifade eder. Örneğin, “Kurû” lafzı hem hayız (âdet kanaması) hem de tuhr (temizlik) anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla, bu lafız iki hakiki mânâyı kapsadığı için âm bir lafız olarak kabul edilir.⁵⁹⁸

2. İki mecazi manada kullanılan lafızlar: Mecazi olarak birden fazla mânâyı delâlet eden lafızlar da umumu ifade eder. Örneğin, “Şîrâ” kelimesi hakikatte bir şeyin bizzat satın alınması anlamına gelir. Ancak mecazi olarak hem pazarlık yapma hem de vekil aracılığıyla satın alma anlamında kullanılır. Bu yönüyle, “Şîrâ” kelimesi âm bir lafızdır.⁵⁹⁹

3. Hem hakiki hem de mecazi manada kullanılan lafızlar: Bu tür lafızlar da umumiyet ifade eder. Örneğin, “Lems” lafzı hakiki mânâda elle temas etme, mecazi mânâda ise cinsel ilişki anlamında kullanılır. Bu bağlamda, “Lems” kelimesi hem hakiki hem de mecazi anlamları kapsadığı için âm lafız olarak değerlendirilir.⁶⁰⁰

4. Müşterek lafızlar: İki veya daha fazla hakiki mânâda kullanılan müşterek lafızlar da âm lafızlar kategorisine girer. Ancak burada şu hususa dikkat çekilmektedir: Eğer lafzın bir manasına delâlet eden bir karine (bağlam veya delil) bulunursa, bu durumda o müşterek lafız âm olmaktan çıkar. Aynı şekilde, hakiki ya da mecazi manalarından birine delâlet eden bir karine mevcutsa, o lafız da âm olmaktan çıkar.⁶⁰¹

Şîrbînî, musannif İbnü's-Sübkî'ye uyararak, sahih görüşe göre nadir ve kastedilmeyen fertlerin de âm lafzının kapsamına dâhil olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda, nadir fertler için şu örneği vermiştir: “كل بالغ من عبدي حرّ” “Buluğa eren tüm kölelerim hürdür.” Bu ifadeye göre, on yaşında ergenliğe ulaşan bir köle, nadir bir durum olsa da bu lafzın kapsamına girer ve hürriyetine kavuşur. Kastedilmeyen

⁵⁹⁷ Bkz. Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 263-264.

⁵⁹⁸ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/587; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 264; Bennânî, *Hâşiyetu'l-Bennânî*, 1/400.

⁵⁹⁹ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/587; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 264; Bennânî, *Hâşiyetu'l-Bennânî*, 1/400.

⁶⁰⁰ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/587; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 264; Bennânî, *Hâşiyetu'l-Bennânî*, 1/400.

⁶⁰¹ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/587; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 264.

fertlere örnek olarak ise şu durumu zikretmiştir: “Falancanın kölelerini benim adıma satmak üzere seni vekil tayin ettim.” Bu ifade âm bir ifade olup, vekilin satın alacağı kölelerin içine, anne ve baba gibi satın almayla doğrudan hürriyetine kavuşacak köleler de dâhil olur. Vekâleti veren kişi bu fertleri kastetmemiş olsa bile, vekilin bu köleleri satın alması hâlinde satış geçerli kabul edilir ve bu köleler hürriyetine kavuşur.⁶⁰²

Şîrbînî’ye göre mecazi olan lafızlar âm olabileceği gibi, âm olan lafızlar da bazen mecazi anlamda kullanılabilir. Örneğin: جَانِي الْأَسْوَدُ الرُّمَاءُ إِلَّا زَيْدًا “Zeyd hariç okçu aslanlar bana geldi.” Bu cümlede الْأَسْوَدُ “aslanlar” lafzı âm bir lafızdır; ancak mecazi olarak yiğit kişiler anlamında kullanılmıştır.⁶⁰³

Şîrbînî’nin de aralarında bulunduğu Şâfiî ve Hanbelî mezhebine göre umûm, hakiki manada lafızların arızî özelliklerinden biridir.⁶⁰⁴ Buna karşın, Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre, umum hem lafız hem de mana ile ilgilidir. Bu sebeple, sadece “âm olan lafız” ifadesi değil, aynı zamanda “âm olan mana” ifadesi de kullanılabilir. Zira umum, tek bir şey olup çokluğa şamil gelen bir kavramdır. Örneğin, “insan” lafzı hem erkek hem de kadın cinsini kapsamaktadır. Benzer şekilde, “yağmur” ve “bolluk” gibi ifadeler de her tür yağmur ve bolluğu içine almaktadır. Burada mana ister zihnî ister haricî olsun, aynı kapsam içerisinde değerlendirilir. Örneğin, “insan” lafzının manası, zihinde oluşan soyut bir kavramdır. Bu lafız külli bir lafız olduğu için, dış dünyada doğrudan bir karşılığı bulunmamaktadır; dolayısıyla bu mana zihnîdir. Buna karşılık, “yağmur” ve “bolluk” gibi lafızların manası ise dış dünyada somut bir gerçekliğe sahiptir; bu sebeple bu tür mânâlar haricîdir.⁶⁰⁵

Umum İfade Eden Lafızların Delâleti ve Tahsis Edilmesi

Hanefîlerin ekseriyetine göre, başka bir mânâyâ çekecek bir karine bulunmadığı sürece âm lafzının delâleti kat’îdir. Bunun sebebi, âm olan bir lafzın gereği olarak, kapsadığı tüm manalara kesin bir şekilde delâlet etmesidir. Ancak, âm lafzının anlamını başka bir mânâyâ çekecek bir karine bulunursa, bu durumda lafzın mânâyâ delâleti kat’î olmaktan çıkar. Hanefîlere göre âm lafzı kesinlik ifade ettiği için, zannî delillerle (örneğin, haber-i vâhid ile) tahsis edilemez. Zira zannî olan bir şey, kat’î bir

⁶⁰² Şîrbînî, *Bedrü’t-tâli*, 264-265.

⁶⁰³ İbn Neccâr, *Şerhu’l-Kevkeb*, 331; Şîrbînî, *Bedrü’t-tâli*, 265.

⁶⁰⁴ Âmidî, *İhkam*, 306; Zerkeşî, *Teşnif*, 1/641; İbn Neccâr, *Şerhu’l-Kevkeb*, 332.

⁶⁰⁵ Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 2/592-593; Şîrbînî, *Bedrü’t-tâli*, 265.

hükmü tahsis edemez. Aynı şekilde, kıyas da zannî bir delil olduğu için, kat'î olan âm lafız, kıyasla tahsis edilemez.⁶⁰⁶

Şâfiîlere göre ise, âm lafzının mânânın aslına delâleti kat'î, her ferdine delâleti ise zannîdir. Müfret olan âm lafızlarda mânânın aslı bir iken, cem' lafızlarında manaların sayısı üç olabilir. Yani âm lafızlarının bir mânâyâ delâleti kesin, diğer mânialara delâleti ise zannîdir. Bu durumda Şâfiîlere göre âm lafız, zannî delillerle (örneğin, haber-i vâhid ve kıyasla) tahsis edilebilir. Ancak, âm lafzının tahsis edilemeyeceğine dair aklî veya kesin bir delil bulunması durumunda, âm lafzının bütün manalara delâleti kat'î kabul edilir ve bu hususta ittifak vardır. Örneğin, “*Göklerde ve yerde ne varsa hepsinin mülkiyeti Allah'a aittir*”⁶⁰⁷ veya “*Allah her şeyi bilir*”⁶⁰⁸ ayetleri umumu ifade etmektedir. Bu ifadelerin tahsis edilmesi ise aklen mümkün değildir.⁶⁰⁹

Şîrbînî'ye göre en sahih görüş, Şâfiîlerin görüşüdür. Çünkü Şâfiîlere göre âm lafızlarının tahsise uğrama ihtimali vardır ve tahsis eden deliller bazen belirgin olmayabilir. Bu da âm lafızlarda tahsisin yaygın bir durum olduğunu gösterir.⁶¹⁰

Şîrbînî ayrıca, en muhtar görüşe göre, şahıslar umumu ifade ederse, onların içinde bulundukları hâl, zaman ve mekânların da umumu ifade ettiğini belirtmiştir. Çünkü şahıslar, durum, zaman ve mekândan soyutlanamaz. Örneğin, “*Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün*”⁶¹¹ ayeti, “her halde, her zamanda ve her yerde tüm müşriklerle savaşınız” şeklinde bir umumu ifade eder. Ancak ehl-i zimme olan gayrimüslimlerle ilgili olan naslar, bu ayeti tahsis etmiştir. Benzer şekilde, “*Zinaya yaklaşmayın! Çünkü o hayâsızlıktır, çok kötü bir yoldur*”⁶¹² ayeti, “hiçbir durum, zaman ve mekânda hiçbiriniz zinaya yaklaşmasın” şeklinde bir umumu ifade eder. Aynı şekilde “*Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun*”⁶¹³ ayeti celilesi de “hangi durumda, ne zaman ve nerde olursa olsun zina eden kadın ve erkeğe yüz celde vurulsun” şeklinde umumu ifade eder. Ancak bu ayet, muhsan

⁶⁰⁶ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/598; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 268.

⁶⁰⁷ el-Bakara 2/284.

⁶⁰⁸ el-Bakara 2/282.

⁶⁰⁹ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/598-599; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 267-268.

⁶¹⁰ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 268.

⁶¹¹ el-Tevbe 9/5.

⁶¹² el-İsra 17/32.

⁶¹³ el-Nur 24/2.

kişilerle ilgili naslar tarafından sınırlandırılmıştır. Çünkü muhsan kişilerin cezası recm ile belirlenmiştir.⁶¹⁴

Şîrbînî'ye Göre Âm Lafızların Tasnifi

Şîrbînî, İbnü's-Sübkî'ye muvafakat ederek âm olan lafızları lügat, örf ve akıl açısından üçe ayırmıştır.

Lügâvî âm lafızlar, Arap dilinde umumiyet ifade eden on bir tür lafızla açıklanmıştır. Bunlar arasında كُلُّ (hepsi), الَّذِي (o şey ki), الَّتِي (o şey ki), أَيُّ (hangi), مَا (ne, her ne), مَتَى (ne zaman), أَيْنَ (nerede) ve حَيْثُمَا (nerede, ne zaman) gibi ifadeler bulunmaktadır. Ayrıca, “el” takısıyla marife olan cem‘ isimler, izafe ile marife olan cem‘ isimler ve “el” takısıyla belirli hâle gelmiş müfret isimler de lügâvî âm kapsamına dâhildir. Bu lafızlar, bağlama göre tüm fertlere işaret ederek umumiyet ifade eder.

Örfî âm lafızlar, toplumda bilinen örf ve anlayış çerçevesinde umumiyet kazanır. Örneğin, “Onlara öf bile deme!”⁶¹⁵ veya “Yetimlerin mallarını haksız olarak yiyenler şüphesiz karınlarına ancak ateş dolduruyorlar”⁶¹⁶ ayetleri, lügat açısından belirli yasaklamaları ifade ederken, örf yoluyla bu yasaklamaların tüm eziyet çeşitlerini ve yetim malını telef etmenin her türünü kapsadığı anlaşılır. Bu anlam genişliği, mefhumu muvafakat yoluyla elde edilir. Ayetlerin lügat anlamı bu kadar geniş değildir; ancak örfün katkısıyla tüm yasaklama çeşitlerine işaret eden umum bir anlam ortaya çıkar.⁶¹⁷

Aklî âm lafızlar ise akıl yürütme yoluyla umumiyet ifade eder ve genellikle hükmün illeti ile mefhumu muhalefet üzerinden değerlendirilir. Hükmün illeti, hükmün dayandığı sebep olarak görülür ve illetin bulunduğu her durumda hüküm de geçerlidir. Örneğin, أَكْرَمَ الْعُلَمَاءَ “Âlimlere ikram et” ifadesinde, ikram fiili âlim olma vasfına bağlanmıştır. Bu bağlamda, ilim sahibi olan herkese ikram edilmesi gerektiği anlaşılır. Buradaki “ulema” kelimesi, ilim vasfını ifade eder ve bu vasfın bulunduğu herkesin hükme dâhil olduğu ise akılla bilinir.⁶¹⁸ Mefhumu muhalefet ise, bir ifadenin zıddını hükümden çıkarmaya yarar. Örneğin, “Zenginin borcunu geciktirmesi

⁶¹⁴ İbnü's-Sübkî, *Cem‘u'l-cevâmi‘*, 44; Mahallî, *Bedru't-tâli‘*, 2/599; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli‘*, 268.

⁶¹⁵ el-İsra 17/23

⁶¹⁶ el-Nisa 4/10

⁶¹⁷ Mahallî, *Bedru't-tâli‘*, 2/606; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli‘*, 273.

⁶¹⁸ Mahallî, *Bedru't-tâli‘*, 2/607; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli‘*, 274.

zulümdür”⁶¹⁹ hadisi, zengin bir kişinin borcunu ödemeyi geciktirmesinin zulüm olduğunu ifade ederken, mefhumu muhalifinden, zengin olmayan bir kişinin borcunu geciktirmesinin zulüm olmadığı anlaşılır. Bu akıl yürütme, zengin lafzının genel anlamda zengin olmayan tüm kişileri hükümden çıkarmak için kullanıldığını ortaya koyar. Aksi takdirde zengin lafzının kullanılmasının bir anlamı kalmaz.⁶²⁰

Umûmun Ölçütü: İstisna

Şîrbînî’ye göre, bir lafzın umum ifade edip etmediği, istisnayı kabul edip etmemesiyle ilişkilidir. Sınırlamalı ifadeler umum kapsamına girmezken, herhangi bir sınırlamaya tabi olmayan ifadeler ise umumu ifade eder. Bu ayrımın temel ölçütü lafzın istisna edatını kabul edebilme özelliğidir. Eğer bir lafız istisna edatını kabul ediyorsa, bu lafız umum ifade eder; aksi hâlde umum ifade etmez.

Marife olan cem’ lafızlar, istisnayı kabul eder ve bu nedenle umum ifade eder. Örneğin, جاء الرجال إلا زيداً “Zeyd hariç tüm adamlar geldi” cümlesinde, “erkekler” anlamına gelen marife cem’ lafzı, istisna edilen Zeyd’i de içerdiği için umum ifade etmektedir.⁶²¹ Buna karşılık, nekre olan cem’ lafızlar, tahsis olmadıkça istisnayı kabul etmez. Örneğin قام رجال كانوا في دارك إلا زيداً منهم “Zeyd dışında senin evinde bulunan adamlar ayağa kalktı” cümlesinde, “senin evinde bulunan” ifadesi bir tahsis olduğu için nekre olan cem’ lafız, istisnayı kabul etmiş ve umum ifade etmiştir. Bu durum, tahsis bulunmayan قام رجال إلا زيداً “Zeyd hariç adamlar ayağa kalktı” cümlesinde istisna edatının kullanılmamasını gerektirir. Ancak قام رجال إلا زيداً “Zeyd hariç adamlar ayağa kalktı” cümlesinde ki “illa” edatı istisna değil de “gayre” anlamında kullanılsaydı, bu ifade caiz olurdu. Benzer şekilde, “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilahlar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu”⁶²² ayetinde geçen “illa” edatı da istisna anlamında değil, “gayre” (sıfat) anlamında kullanılmıştır.⁶²³

Bu ayette istisnanın caiz olmamasının sebebi şöyle açıklanmıştır: Ayette geçen “ilahlar” lafzı, nekre, çoğul ve sınırlı olmayan bir kelimedir. Böyle bir lafızdan istisna yapılması durumunda anlam bozulur. Çünkü istisna, muttasıl (bağlı) ve munkatı

⁶¹⁹ Buhari, “Havâlât”, 1 (2287); Müslim, “Musâkât”, 7 (4002).

⁶²⁰ Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 2/608; Şîrbînî, *Bedrü’t-tâli*, 274.

⁶²¹ Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 2/609; Şîrbînî, *Bedrü’t-tâli*, 275.

⁶²² el-Enbiya 21/22.

⁶²³ Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 2/609-610; Şîrbînî, *Bedrü’t-tâli*, 275.

(bağımsız) olmak üzere ikiye ayrılır. Eğer burada muttasıl istisna kabul edilirse, müstesna olan Allah'ın, müstesna minhu (istisna edilenler) olan diğer ilahlar arasında yer aldığı varsayılır ki bu durum vahdaniyet inancına aykırıdır. Eğer munkatı istisna kabul edilirse, Allah'ın dışında başka ilahların varlığı kabul edilmiş olur ki bu da vahdaniyet inancına aykırıdır. Ayrıca, muttasıl istisnada müstesnanın müstesna minhe dahil olması, munkatı istisnada ise dahil olmaması gerekir. Ancak bu ayette müstesnanın dahil olup olmadığı kesin olmadığı için her iki istisna türü de uygulanamaz. Sonuç olarak, bu ayette geçen “illa” edatı istisna anlamında değil, “gayre” anlamında sıfat olarak kullanılmıştır.⁶²⁴

2.4.2. Has

Has lafzının değerlendirilmesi usûlcüler arasında farklılık göstermektedir. Bazı usûlcüler, has lafzı için müstakil bir başlık açarken, bazıları ise onu tahsis konusunun bir parçası olarak ele almıştır. Fukaha metodunu benimseyen usûlcüler, has lafzını bağımsız bir başlık altında incelemiştir. Örneğin, Hanefî usulcülerden Debûsî, has lafzını “Zat ve mana hasebiyle ancak tek bir şeyi içine alan lafız” şeklinde tanımlamıştır. Debûsî, bu teklik kavramını aynî, nev'î ve cinsî olmak üzere üçe ayırmıştır. Buna göre, “Zeyd” gibi belirli bir şahsı ifade eden lafızlar aynî has, “kadın” ve “erkek” gibi türleri ifade eden lafızlar nev'î has, “insan”, “cin” ve “melek” gibi cinslere işaret eden lafızlar ise cinsî has türündendir.⁶²⁵

Buna karşılık, mütekellimin metodunu benimseyen usûlcüler, has konusunu tahsis başlığı altında ele almıştır. Bu yaklaşım, onların has lafzını, âm lafzının bir parçası olarak görmelerinden kaynaklanmıştır. Nitekim Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, has lafzını “Tek bir şeyin zatını belirtmek için kullanılan lafız”⁶²⁶ şeklinde tanımlamıştır. Âmidî ise, hassı iki şekilde tanımlamıştır. Birincisi, özel isimlerde olduğu gibi “Anlamı, ortak yönleri olan kişilere şamil gelmeyen lafızdır”. İkincisi ise, nev'î has örneğinde olduğu gibi “Kendisinden daha genel olana göre özgüllüğü olan lafızdır”. Örneğin, “insan” lafzı, içinde barındırdığı özel isimlere göre âm olmakla birlikte, kendisinden daha genel olan “hayvan” lafzına göre hasır.⁶²⁷ Bu tanımlar, Basrî ve

⁶²⁴ Bkz. Nûriddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî, *el-Fevâidü'd-Diyâ'iyye* (b.y., y.y.), 110.

⁶²⁵ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 94.

⁶²⁶ el-Basrî, *Mu'temed*, 1/251.

⁶²⁷ Amidi, *İhkam*, 305.

Âmidî'nin, has lafzını âm lafzıyla ilişkilendirdiğini ve onu âmmın bir parçası olarak değerlendirdiğini göstermektedir.

Mezç metodunu benimseyen İbnü's-Sübkî, *Ref'u'l-Hâcib* isimli eserinde has lafzını “Âmmın hilafı olan lafız”⁶²⁸ şeklinde tanımlamıştır. Ancak, *Cem'u'l-Cevâmi* adlı eserinde mütakellimlerin yaklaşımına uyararak, has lafzını tahsis başlığı altında incelemiş ve tahsisi, “Âmmı bazı fertlerine hasretmektir”⁶²⁹ şeklinde tanımlamıştır.

Şirbînî ise İbnü's-Sübkî'nin bu tanımına katılmış ve “Yazar, âm lafzının konularını bitirince sıra tahsis konusuna geldi” ifadesiyle, has lafzının tahsis konusu içinde ele alınmasını desteklemiştir. Ayrıca, Şirbînî has lafzını, “tahsis edilen âm” olarak tanımlamış ve âmmın bir kısmı olarak değerlendirmiştir.⁶³⁰

Âm ile Hâssın Teâruzu

Âm ile hâssın çelişmesi durumunda, cumhurun görüşüne göre, hâs lafızdan önce âm lafız ile amel edilmişse, bu durumda hâs lafız, âmmı nesheder. Ancak bu nesih, âm lafzının tamamını kapsamaz; çeliştiği kısımla sınırlıdır. Zira çelişki bulunmayan diğer fertlerle amel edilmesinde bir sakınca yoktur. Bunun dışındaki durumlarda ise hâs lafız, âm olan lafzı yalnızca tahsis eder.⁶³¹

Şirbînî, cumhurun bu görüşünü desteklemiştir. Ona göre, hâs lafızdan sonra gelen âm lafız, hâssın hükmünü geçersiz kılar. Ancak âm lafızdan sonra gelen hâs, âmmın hükmünü tamamen geçersiz kılmaz. Aynı şekilde, hâs ve âm birlikte gelirse, bazı âlimler, hâs ile amel edilebilmesi için bir müreccihin bulunmasını şart koşmuşlardır. Ancak Şirbînî, bunun gerekmediğini, çünkü fertlere delalet etme açısından hâssın, âmdan daha güçlü olduğunu, dolayısıyla bu durumda hâs ile amel edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁶³²

Hanefiler ise, âmdan sonra gelen hâs lafzın, âm olan lafzın hükmünü neshettiğini; aynı şekilde hâstan sonra gelen âm lafzın da hâssın hükmünü neshettiğini savunmuşlardır. Onlara göre, sonraki lafız, öncekini nesheder.⁶³³

⁶²⁸ İbnü's-Sübkî, *Ref'ul-Hâcib*, 3/61.

⁶²⁹ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 47.

⁶³⁰ Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 286.

⁶³¹ Sem'ânî, *Kevatî*, 1/175; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 2/829; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, 353; Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 2/711; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 318-319.

⁶³² Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 2/711; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 319.

⁶³³ Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 2/711; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 319; Emir Pâdişâh, *Teyisîru't-tâhrîr*, 1/347; Leknevî, *Fevatihu'r-rahâmût*, 1/299.

Şîrbînî, burada bir fark bulunduğunu dile getirerek Hanefilere şu şekilde cevap vermiştir: Hâstan sonra gelen âm, hâs lafzın hükmünü nesheder. Ancak âm lafızdan sonra gelen hâs, âmmın hükmünü neshetmez. Çünkü hâs, fertlere delalet etme açısından âmdan daha güçlüdür. Bu nedenle hâs, neshetmek yerine, âm olan lafzı tahsis eder ve ona takdim edilir.⁶³⁴

Cumhur ile Hanefiler arasındaki görüş ayrılığı şu örnekle açıklanabilir:

Örneğin, “*Müşrikleri öldürünüz*”⁶³⁵ ayetindeki “müşrikler” lafzı, âm bir ifadedir. Buna karşılık, “*Zimmet ehli olanları öldürmeyiniz*” cümlesindeki “zimmet ehli” ifadesi ise has bir lafızdır. Cumhura göre, âm olan “*Müşrikleri öldürünüz*” ayetinden sonra hâs olan “*Zimmet ehli olanları öldürmeyiniz*” cümlesi gelirse, hâs lafız âmmı tahsis eder. Bu durumda müşriklerden zimmet ehli olanlar öldürülmez, ancak diğer müşrikler öldürülür. Hanefilere göre ise, hâs lafız âm lafzın hükmünü nesheder. Bu nedenle, hâs olan “*Zimmet ehli olanları öldürmeyiniz*” ifadesi, âm olan “*Müşrikleri öldürünüz*” ayetinin hükmünü tamamen ortadan kaldırır. Sonuç olarak, Hanefilere göre hiçbir müşrik öldürülmez.⁶³⁶

Şîrbînî'ye göre, birbiriyle çelişen iki lafızdan her biri bir yönüyle hâs, diğer yönüyle âm olarak değerlendiriliyorsa, bu durumda tercih yapılması gerekir. Bu tercih ise haricî bir karineye dayanır. Çünkü bu tür iki lafız ister peş peşe gelsin ister biri diğerinden sonra gelsin, farklı açılardan birbirine teâruz hâlinde olduklarından, çelişkinin çözümü için haricî bir karineye ihtiyaç duyulmaktadır.

Hanefiler ise, bu gibi durumlarda, sonra gelen lafzın önceki lafzın hükmünü nesh ettiğini ifade etmişlerdir.

Örneğin: *مَنْ بَدَّلَ دِيْنَهُ فَاقْتُلُوْهُ* “*Dinini değiştireni öldürünüz*”⁶³⁷ hadisi ile *كَمْىَ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ* “*Hz. Peygamber kadınların öldürülmesini yasakladı*”⁶³⁸ hadisi, her biri bir yönüyle âm, diğer bir yönüyle hâs hüküm içermektedir. Şöyle ki: Birinci hadis, kadın ve erkeği kapsamaması açısından ikinci hadisten daha âm, ancak irtidatla ilgili olması açısından daha hâs bir hükümdür. İkinci hadis ise mürted ve harbî olan kadınları kapsamaması

⁶³⁴ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/711; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 319.

⁶³⁵ el-Tevbe 9/5

⁶³⁶ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/712; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 319-320.

⁶³⁷ Buhârî, “Cihad ve's-Siyer”, 149 (3017); Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 1.

⁶³⁸ Buhari, “Cihad ve's-Siyer”, 147 (3015); Müslim, “Cihad”, 8 (4548); Tirmizi, “Siyer”, 19 (1659).

açısından birinci hadisten daha âm, ancak kadınlara özgü özel bir hüküm taşıması yönüyle daha hâs bir nitelik taşır.⁶³⁹

Şirbînî'nin de içinde yer aldığı Şafîlilere göre, bu iki hadis arasındaki çelişki, haricî karinelere dayanılarak tercih yoluyla giderilmiştir. Şöyle ki, Şafîiler, ikinci hadisin sebebi vürudunun özel olduğu karinesinden hareketle birinci hadisi tercih etmişlerdir. Çünkü ikinci hadis, harbî olan kadınlarla sınırlıdır ve bu durum, birinci hadisin genel hükmüne engel teşkil etmez.⁶⁴⁰

2.5. Mutlak ve Mukayyed

Kendisinde herhangi bir kayıt bulunmaksızın, belirli olmayan bir ferd ya da fertlere delalet eden lafızlara mutlak lafız denir. Örneğin, "kitap", "öğrenci" ve "adam" gibi sözcükler, herhangi bir kayıt veya niteleme içermedikleri için mutlak lafız olarak değerlendirilir.

Buna karşılık, bir sıfat veya kayıtlı sınırlandırılmış olan ve yine belirli olmayan fertlere delalet eden lafızlar ise mukayyed lafız olarak adlandırılır. Örneğin, "güzel kitap", "çalışkan öğrenci" ve "akıllı adam" gibi ifadeler, mukayyed lafız kategorisine girer.⁶⁴¹

Amidi, mutlak lafız “Mahiyetin yaygın olan (şâyi) ferdine delalet eden nekre bir lafız” olarak tanımlamıştır.⁶⁴² İbnü'l-Hâcib ise bu tanımlı bir adım daha ileriye taşıyarak, “Mahiyetin kendi cinsinde yaygın olan (şâyi) ferdine delalet eden nekre bir lafız” şeklinde ifade etmiştir.⁶⁴³ Her iki tanımda da mutlak lafzın, belirli olmayan (şâyi) bir ferde delalet eden bir ifade olduğu ve dolayısıyla nekre ile aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Şâyi ferd, lafzın delalet ettiği belirli olmayan bir ferddir. Bu anlayışa göre nekre için geçerli olan tanım, mutlak lafız için de geçerli olmaktadır. Örneğin, “insan” kelimesi, belirli olmayan şâyi bir ferdi ifade ederse, bu lafız mutlak bir lafız olarak değerlendirilir.

⁶³⁹ Zerkeşî, *Teşnif*, 1/808-809; Irâkî, *Gaysu'l-hâmi*, 2/402; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/712; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 320; İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, çev. M. Selim Aslan, 70.

⁶⁴⁰ Zerkeşî, *Teşnif*, 1/808-809; Irâkî, *Gaysu'l-hâmi*, 2/402; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/712; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 320; İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, çev. M. Selim Aslan, 70.

⁶⁴¹ Bkz. Ferhat Koca, “mutlak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 31/402-405.

⁶⁴² Amidi, *İhkam*, 395.

⁶⁴³ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 2/859.

İbnü's-Sübkî, mutlak lafzı “Herhangi bir kayıt bulunmaksızın mahiyete delalet eden lafız”⁶⁴⁴ olarak tanımlamıştır. Ona göre mutlak lafız ile nekre lafız arasındaki fark daha çok itibari bir ayrımdır. Çünkü herhangi bir kayıt olmadan mahiyete delalet eden lafızlara mutlak ya da ismi cins adı verilirken, mahiyetle birlikte yaygın olan (şâyi) bir ferde delalet eden lafızlara ise nekre denmektedir. Bu görüş, Şirbînî tarafından da desteklenmiştir.⁶⁴⁵ Şirbînî’ye göre, bir lafzın mutlak olarak nitelendirilebilmesi için, lafzın herhangi bir kayıt taşımadan mahiyete delalet etmesi gerekir. Şayet mahiyet yerine şâyi olan bir ferd kastedilirse, bu durumda lafız nekre olur. Mutlak ve nekre arasındaki fark, daha çok usûlcüler ve fakihlerin üslup ve irade anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Şirbînî’nin de yer verdiği en muteber görüşe göre, mutlak lafız mahiyete, nekre lafız ise şâyi olan ferde delalet eder.

Örneğin bir kişi *إن كان حملك ذكراً فانت طالق* “Şayet doğuracağın çocuk erkek olursa sen boşsun” ifadesini kullanırsa ve eşi iki erkek çocuk doğurursa bu durumda kimilerine göre talak vaki olur. Çünkü "erkek" kelimesi mutlak bir lafızdır ve cins üzerine delalet ettiği için birden fazla kişiyi de kapsar. Şirbînî, en mutemet görüşün bu olduğunu söylemiştir. Kimilerine göre ise bu boşanma gerçekleşmez. Çünkü "erkek" ifadesi nekre bir lafızdır ve nekre lafızlar tevhidî, yani birliği ifade eder.⁶⁴⁶ Bir diğer örnek, “İnsan” kelimesi, düşünebilen bir varlık anlamında kullanılırsa mutlak bir lafızdır. Aynı kelime, fertleri olan Ali, Mehmed veya Ahmed gibi herhangi birine yaygın bir şekilde delalet ederse, nekre bir lafız olur. Bu nedenle, mutlak lafız ile nekre lafız arasındaki fark, lafzın kullanım amacı ve bakış açısına göre değişiklik göstermektedir. Bir lafız, bir açıdan mutlak olarak değerlendirilebilirken, başka bir açıdan nekre olarak kabul edilebilir.⁶⁴⁷

Mutlak ile Mukayyed’in Âm ile Hâs’tan Farklı Olan Yönleri

Şirbînî, İbnü's-Sübkî’nin görüşünü benimseyerek, mutlak ile mukayyedi, âm ile hâs kategorisi içinde değerlendirmiştir.⁶⁴⁸ Buna göre, âm lafzını tahsis eden hususlar, mutlak lafzı da takyit eder; aynı şekilde, âm lafzını tahsis edemeyen unsurlar mutlak lafzı da takyit edemez. Başka bir ifadeyle, hâs bir lafız, hangi şartlarda âm lafzını tahsis

⁶⁴⁴ İbnü's-Sübkî, *Cem ‘u’l-cevâmi’*, 53.

⁶⁴⁵ Mahallî, *Bedrü’t-tâli’*, 2/715; Şirbînî, *Bedrü’t-tâli’*, 321;

⁶⁴⁶ Şirbînî, *Bedrü’t-tâli’*, 321

⁶⁴⁷ İbnü's-Sübkî, *Cem ‘u’l-cevâmi’*, çev. M. Selim Aslan, 71.

⁶⁴⁸ İbnü's-Sübkî, *Cem ‘u’l-cevâmi’*, 53.

ediyorsa, mukayyed lafız da aynı şartlarda mutlak lafzı takyit eder. Bu yaklaşıma göre, kitap, kitabı takyit ettiği gibi sünneti de takyit edebilir; aynı şekilde sünnet de kitabı takyit eder. Buna ek olarak, kıyas, mefhumu muvafakat, mefhumu muhalefet, peygamberin fiilleri ve takrirleri de hem kitabı hem de sünneti takyit edebilir.⁶⁴⁹

Mutlak ile mukayyedin, âm ile hâstan farklı olduğunu da vurgulayan Şîrbînî, bu farkı hüküm ve sebebin birlikteliği üzerinden temellendirir. Buna göre, hükmü ve sebebi aynı olan iki müsbet ifadeden biri mutlak, diğeri mukayyed ise ve mukayyed lafız mutlak ile amel edildikten sonra gelmişse; bu durumda mukayyed hüküm, mutlak hükmü nesheder. Örneğin, bir kişiye zihar kefareti için önce "Bir köle azat et" denmiş ve kişi bu emri yerine getirmişse, ardından "Mü'min bir köle azat et" emri gelirse, bu durumda ikinci mukayyed hüküm, ilk mutlak hükmü nesh eder. Ancak mukayyed hüküm, mutlak ile amel edilmeden önce gelmişse veya mutlakın hitap vaktinden sonra gelmişse, genel olarak mutlak hüküm mukayyede hamledilir. Buna ilaveten, mutlak ve mukayyedin hitaplarının zamanlaması ve sıralamasına göre de hükümler şekillenebilir. Şayet mutlak ve mukayyed aynı anda gelmişse ya da hangisinin önce geldiği bilinmiyorsa, yine mutlak hüküm mukayyede hamledilir.⁶⁵⁰

Mutlakın Mukayyede Hamledilmesi

Şîrbînî, İbnü's-Sübkî'nin görüşlerine muvafakat ederek mutlakın mukayyede hamledileceği durumları şu şekilde sıralamıştır:

1. Şayet mutlak ve mukayyed olan iki cümle menfi ya da menhi ise veya biri menfi diğeri menhi ise, mefhûmu muhâlifin hüccet olduğunu kabul edenlere göre mutlak, mukayyed ile kayıtlandırılır. Bu durumda mukayyet olan cümle, mutlakı takyit eder. İmam Şâfiî ve bu görüşü benimseyenler, mefhûm-ı muhâlifin hüccet olduğunu ve dolayısıyla menfi ya da menhi ifadelerin zıtlarının da delil teşkil ettiğini savunmuşlardır.⁶⁵¹ Buna karşın İmam Ebû Hanîfe, mefhûm-ı muhâlifin hüccet olmadığını ifade etmiştir. Bu sebeple ona göre menfi ya da menhi olan bir mukayyet cümle, mutlak bir cümleyi takyit etmez. Her bir cümle bağımsız olarak hükmünü icra eder.⁶⁵²

⁶⁴⁹ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/718; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 322.

⁶⁵⁰ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/718-719; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 322.

⁶⁵¹ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/718-719; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 322.

⁶⁵² Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/720; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 322.

Takyidi savunanlar, bu durumu şöyle bir örnekle açıklamışlardır: Mutlak ve mukayyed olan cümlelerin ikisi de menfi olduğunda, menfi olan mutlak cümle için “Anlaşmalı bir kölenin azat edilmesi yeterli değildir” ifadesi, menfi olan mukayyet cümle için ise “Anlaşmalı kâfir bir kölenin azat edilmesi yeterli değildir” ifadesi kullanılabilir. Bu durumda, ikinci cümlemin mefhûmu muhâlifî birinci mutlak cümleyi takyit eder. Buna göre, “Anlaşmalı mü’min bir kölenin azat edilmesi yeterlidir” hükmü ortaya çıkar.⁶⁵³

2. Şayet mutlak ve mukayyet cümlelerden biri emir, diğeri ise nehiy ise, bu durumda mutlak, mukayyed olan lafzın sıfatının zıddıyla takyit edilir. Örneğin, “Bir köle azat et” emir cümlesindeki “köle” ifadesi mutlak bir hüküm ifade ederken, ardından gelen “Gayri müslim bir köle azat etme” nehiy cümlesindeki “gayri müslim” ifadesi mukayyed bir nitelik taşır. Bu durumda, mutlak olan emir cümlesi, mukayyet olan nehiy cümlesinde belirtilen sıfatın zıddıyla kayıtlandırılır. Yani, mutlak olan emir cümlesi, iman sıfatı ile takyit edilir ve “Müslüman bir köle azat et” hükmü ortaya çıkar.⁶⁵⁴

3. Şayet mutlak ile mukayyed in hükmü bir, ancak hükmün sebebi farklı olursa, bu durumda İmam Ebû Hanîfe ve Mâlikilere göre mutlak, mukayyed üzerine hamledilmez. Başka bir ifadeyle, mukayyet hüküm mutlakı sınırlandırmaz ve her bir hüküm bağımsız olarak uygulanır.⁶⁵⁵ Örneğin, zihar kefaretiyle ilgili olarak nazil olan “Bir köle azat et”⁶⁵⁶ ayetinde kölenin herhangi bir niteliği belirtilmediği için bu ayet mutlak bir hüküm içerir. Buna karşılık, öldürme kefareti hakkında nazil olan “Mü’min bir köle azat et”⁶⁵⁷ ayetinde kölenin vasfı açıkça ifade edildiğinden, bu ayet mukayyed bir hüküm taşır. Her iki ayetin hükmü kefaretin ödenmesidir; ancak bu hükmün sebepleri farklıdır. Birinci ayette kefaretin sebebi zihar, ikincisinde ise adam öldürmedir. Bu durumda, Hanefî ve Mâlikilere göre mutlak hüküm mukayyed üzerine hamledilmez ve her bir ayetin hükmü müstakil olarak uygulanır.⁶⁵⁸

⁶⁵³ Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 2/720; Şirbîni, *Bedrü’t-tâli*, 323.

⁶⁵⁴ Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 2/722; Şirbîni, *Bedrü’t-tâli*, 323.

⁶⁵⁵ Karafî, *Şerhu’t-Tenkih*, 245; Zerkeşi, *Teşnif*, 2/816; Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 2/722; Şirbîni, *Bedrü’t-tâli*, 323; Leknevî, *Fevatihu’r-rahâmût*, 1/380.

⁶⁵⁶ el-Mücâdele 58/3.

⁶⁵⁷ el-Nisa 4/92.

⁶⁵⁸ Karafî, *Şerhu’t-Tenkih*, 245; Zerkeşi, *Teşnif*, 2/816; Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 2/722; Şirbîni, *Bedrü’t-tâli*, 323; Leknevî, *Fevatihu’r-rahâmût*, 1/380.

Buna karşılık, Şâfiî ve Hanbelîlere göre mutlak ile mukayyedin hükmü bir, ancak sebepleri farklı olduğunda mutlak olan hüküm kıyas yoluyla mukayyed olan hükme hamledilir.⁶⁵⁹ Şîrbînî, Şâfiîlere ait olan bu görüşün daha sahih olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte, mutlakın mukayyed üzerine kıyas yoluyla hamledilebilmesi için her iki hükmün sebepleri arasında ortak bir paydanın bulunması gerektiğini vurgulamıştır. Örneğin, kefaret hükmünün sebepleri olan zıhar ve adam öldürme fiilinin ortak yönü, her ikisinin de haram olmasıdır.⁶⁶⁰

4. Şayet mutlak ile mukayyedin sebebi bir, ancak hükümleri farklı olursa, bir önceki konuda olduğu gibi bu durumda da Hanefî ve Mâlikîlere göre mutlak, mukayyed üzerine hamledilmez. Her bir hüküm bağımsız olarak icra edilir.⁶⁶¹ Örneğin, teyemmüm ile ilgili nazil olan “*Yüzünüzü ve ellerinizi mesh ediniz*”⁶⁶² ayeti mutlak bir hüküm ifade etmektedir; çünkü burada herhangi bir sınırlama belirtilmemiştir. Buna karşılık, abdest ile ilgili olarak nazil olan “*Yüzlerinizi (yıkayınız) ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayınız*”⁶⁶³ ayeti ise “dirsekler” kaydını içermekte olup mukayyed bir hüküm ifade etmektedir. Her iki ayetin sebebi birdir; o da abdestsizlik halini, yani hadesi ortadan kaldırmaktır. Ancak hükümleri farklıdır. Teyemmüm ayetinde mesh etmek, mutlak olarak emredilirken, abdest ayetinde ise dirseklere kadar yıkama emredilmiştir. Hanefî ve Mâlikîlere göre, böyle bir durumda her iki ayetin hükmüyle ayrı ayrı amel edilir.⁶⁶⁴

Şâfiî ve Hanbelî alimlerine göre ise mutlak ile mukayyedin sebebi bir, ancak hükümleri farklı olduğu durumlarda mutlak olan hüküm, kıyas yoluyla mukayyed olan hüküm üzerine hamledilir.⁶⁶⁵ Şîrbînî, Şâfiîlere ait olan bu görüşün daha tercih edildiğini ifade etmiştir. Bununla birlikte, mutlakın mukayyed üzerine kıyas yoluyla hamledilebilmesi için iki hüküm arasında ortak bir paydanın bulunması gerektiğini vurgulamıştır. Örneğin, teyemmüm ve abdest ayetleri incelendiğinde her iki hükmün

⁶⁵⁹ Râzî, *Mahsûl*, 1/360; Zerkeşi, *Teşnif*, 2/816; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/723; Zekeriyâ el-Ensârî, *Gâyetu'l-Vusul*, 409; İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 407; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 323.

⁶⁶⁰ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/723; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 324.

⁶⁶¹ Karafî, *Şerhu't-Tenkih*, 245; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/723; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, 407; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 324; Leknevî, *Fevatihu'r-rahâmût*, 1/380.

⁶⁶² el-Nisa 4/43.

⁶⁶³ el-Maide 5/6.

⁶⁶⁴ Karafî, *Şerhu't-Tenkih*, 245; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/723; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, 407; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 324; Leknevî, *Fevatihu'r-rahâmût*, 1/380.

⁶⁶⁵ Râzî, *Mahsûl*, 1/359; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/723; İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 405; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 324.

sebebi birdir; bu sebep, abdestsizliği gidermektir. Hükümler farklı olmasına rağmen her iki hükmün ortak bir yönü bulunmaktadır; bu ortak nokta, mesih kavramıdır. Dolayısıyla bu durumda, mutlak olan teyemmüm hükmü mukayyed olan abdest hükmüne hamledilir ve teyemmümde dirseklere kadar mesh yapılır.⁶⁶⁶

5. Şayet bir mutlak lafızla ilgili olarak aynı konuda iki farklı yerde birbirine zıt iki mukayyet lafız bulunursa ve bu iki kayıttan biri diğerine kıyas yoluyla daha üstün kabul edilmezse, mutlak lafız her iki mukayyet ile de takyit edilmez. Böyle bir durumda mutlak lafız her iki takyitten de müstağni olur ve mutlaklığı üzerinde kalır.⁶⁶⁷ Örneğin, Ramazan orucunun kazasına ilişkin olarak nazil olan “*Kim ki hasta veya yolcu olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde (oruç) tutsun*”⁶⁶⁸ ayeti mutlak bir hüküm ifade etmektedir; çünkü burada orucun peş peşe ya da farklı zamanlarda tutulmasına dair herhangi bir kayıt yoktur. Buna karşın, zihar kefaretiyle ilgili olarak nazil olan “*Buna (köle azat etmeye) imkân bulamayan, temastan önce peş peşe iki ay oruç tutar*”⁶⁶⁹ ayeti peş peşe oruç tutmayı şart koşmuş ve mukayyed bir hüküm getirmiştir. Temettü haccında fidye kefaretiyle ilgili olarak nazil olan “*Kurban bulamayan kimse üçü hacda, yedisi de döndüğünüz zaman (olmak üzere) tam on gün oruç tutar*”⁶⁷⁰ ayeti ise ayrı vakitlerde oruç tutmaya izin vermesi açısından yine mukayyed bir hüküm ifade etmektedir. Bu durumda, Ramazan orucunun kazasıyla ilgili mutlak hüküm “başka günlerde oruç tutsun” ifadesine karşılık, birbirine zıt iki farklı mukayyet hüküm bulunmaktadır: biri peş peşe oruç tutmayı, diğeri ise farklı zamanlarda oruç tutmayı öngörmektedir. Bu iki mukayyed hükümden birini diğerine tercih edecek bir karine ya da illet bulunmadığı takdirde, her iki mukayyed hükmü düşer ve mutlak lafız kendi mutlaklığı üzerinde kalır. Buna göre, Ramazan orucunun kazası hem peş peşe hem de farklı zamanlarda tutulabilir.⁶⁷¹

Şirbînî, bu konuda şu notu düşmüştür: Şayet bu iki mukayyet lafızdan birini diğerine tercih etmeyi gerektiren bir karine mevcutsa, yani mutlak ile mukayyet arasında ortak bir illet bulunursa, bu durumda Şâfiîlerin görüşü doğrultusunda mutlak lafız, kıyas yoluyla kendisiyle ortak yönü bulunan mukayyed hükümle takyit edilir.

⁶⁶⁶ Zerkeşi, *Teşnif*, 2/817; Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 2/723; Zekeriyâ el-Ensârî, *Gâyetu'l-Vusul*, 409-410; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 324.

⁶⁶⁷ Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 2/723-724; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 324-325.

⁶⁶⁸ el-Bakara 2/185.

⁶⁶⁹ el-Mücâdele 58/4.

⁶⁷⁰ el-Bakara 2/196.

⁶⁷¹ Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 2/723-724; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 324-325.

Dolayısıyla, mutlak lafza daha yakın olan mukayyed lafız diğerine tercih edilir ve mutlak bu mukayyede göre yorumlanır.⁶⁷²

2.6. Zâhir ve Müevvel

Bu bölümde öncelikle zâhir ve müevvel kavramlarıyla ilgili genel tanımlamalara yer verilecek, ardından Şîrbînî'nin bu lafızlara yüklediği anlamlar ele alınacaktır. Daha sonra ise Şîrbînî'nin özellikle müevvel lafızlar hakkındaki görüşleri örneklerle açıklanmaya çalışılacaktır.

Zâhir lafız, biri râcih (baskın), diğeri mercûh (zayıf) olmak üzere iki muhtemel anlama işaret eder. İlk akla gelen anlama râcih denir. Esas itibarıyla zâhir lafzın râcih, yani baskın olan anlamda kullanılması makbuldür. Ancak bazen bir delile dayanılarak zâhir lafzın mercûh, yani zayıf anlamda kullanılması mümkündür. Bu tür bir kullanıma "te'vil" adı verilirken, böyle bir anlam yüklenen lafza ise "müevvel" adı verilir. Örneğin اسد "aslan" kelimesinin iki muhtemel anlamı vardır: Birincisi, yırtıcı hayvan; ikincisi ise cesur ve yiğit kişi. İlk akla gelen anlam birinci olduğundan, اسد "aslan" kelimesinin bu anlamda kullanılması zâhirdir. Ancak herhangi bir delil ile cesur ve yiğit kişi anlamında da kullanılabilir. Buna te'vil denir. Örneğin، رايتُ أسداً يرمى "ok atan bir aslan gördüm" cümlesindeki "ok atma" ifadesi, "aslan" kelimesinin cesur ve yiğit kişi anlamında kullanıldığını gösterir. Dolayısıyla, bir delil ve karine olmaksızın te'vil yapılamaz.⁶⁷³

Hanefî usûlcüler, zâhir ve müevvel lafızları şu şekilde tanımlamışlardır: Zâhir, "Üzerinde düşünmeye gerek olmaksızın, yalnızca işitilmesiyle kastedilen muradın anlaşıldığı lafızdır."⁶⁷⁴ Müevvel ise "Zannî bir delile dayanılarak muhtemel anlamlarından birinin diğerlerine üstün olduğu kabul edilen müşterek lafızdır." Bu tanımlardan hareketle şu sonuç çıkmaktadır: Hanefîlere göre müevvel lafız, manası açık ve kapalı olan lafızların arasında değil, vazedildiği anlam açısından değerlendirilen lafızlar arasında yer almaktadır. Vazedildiği anlam açısından lafızlar; hâs, âm, müşterek ve müevvel olmak üzere dört başlıkta incelenmiştir.⁶⁷⁵

⁶⁷² Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/724; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 325.

⁶⁷³ Irâkî, *Gaysu'l-hâmi*, 2/412; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/725-726; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 325-326; İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, çev. M. Selim Aslan, 73.

⁶⁷⁴ Serahsî, *Usul*, 1/163.

⁶⁷⁵ Serahsî, *Usul*, 1/127.

Şîrbînî'ye göre zâhir lafız, sözlükte “açık, berrak, aşîkâr olmuş” anlamında kullanılmaktadır. İstilahı olarak ise “zannî ve râcih bir delil aracılığıyla bir manaya delalet eden lafızdır.”⁶⁷⁶ Şîrbînî, râcih delilin lûgat, şer‘î veya örfî vaz‘ yoluyla olabileceğini şu örneklerle ifade etmiştir.

Lûgavî örnek: Şîrbînî, lûgat açısından "aslan" (أسد) kelimesinin hakiki manasının yırtıcı ve parçalayıcı hayvan olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte, mecazî olarak cesur ve yiğit kişi anlamında da kullanılabileceğini ifade etmiştir. Her iki anlamın ortak noktası cesaret olduğu için birinci anlam, lûgavî açıdan daha uygun (râcih), ikinci anlam ise daha az tercih edilen (mercûh) olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla, bir karine olmadığında “aslan gördüm” ifadesiyle ilk akla gelen anlam yırtıcı hayvandır.

Şer‘î örnek: “Salât” kelimesi hem dua hem de rûkû ve sücûd içeren namaz anlamında kullanılmaktadır. Şer‘î açıdan bakıldığında, “salât” kelimesinin namaz manasında kullanılması daha yaygın bir durumdur.

Örfî örnek: “Gaita” kelimesi hem insan dışkısının çıktığı yer hem de insan dışkısı anlamında kullanılmaktadır. Ancak örfî olarak gaita kelimesi, insan dışkısı anlamında yaygınlaşmıştır. Bu nedenle gaita kelimesi, her iki manayı kapsamış olsa bile öncelikli olarak insan dışkısı anlamında anlaşılmaktadır.

Şîrbînî'ye göre müevvel lafız, "mercûh (daha az tercih edilen) manaya delalet eden lafızdır.”⁶⁷⁷ Te‘vil ise zâhir olan bir lafzın mercûh ihtimale hamledilmesidir. Şîrbînî, zâhir bir lafzın mercûh bir manaya delalet edebilmesi için bir delilin varlığını şart koşar. Aksi takdirde böyle bir mana geçerli olamaz.⁶⁷⁸

Sahih ve Fasid Te‘vil

Şîrbînî'ye göre te‘vil, sahih ve fâsid olmak üzere iki kategoriye ayrılmaktadır. Ona göre, bir zâhir lafzın kesin bir delile (*kat‘î delil*) veya hamli gerektiren zannî bir delile dayanarak bir manaya yönlendirilmesi durumunda, bu te‘vil sahih ve geçerli sayılır. Ancak, gerçekte bir delil bulunmadığı hâlde, delil olduğu zannedilen bir unsura dayanılarak yapılan te‘vil fâsid kabul edilir. Şîrbînî, hiçbir delile dayanmaksızın yapılan yorumların ise te‘vil kategorisine girmediğini ve bunların yalnızca alay etme ve oyun oynama anlamına geleceğini ifade etmiştir. Zira, te‘vilin söz konusu

⁶⁷⁶ Şîrbînî, *Bedrû‘t-tâli*, 325.

⁶⁷⁷ Şîrbînî, *Bedrû‘t-tâli*, 325.

⁶⁷⁸ Şîrbînî, *Bedrû‘t-tâli*, 326.

olabilmesi için kat'î veya zannî bir delilin varlığı zaruridir. Bu şartlar sağlanmadığında, te'vilden bahsetmek mümkün değildir.⁶⁷⁹

Yakın ve Uzak Te'vil

Şîrbînî'ye göre te'vil, yakın ve uzak olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bu ayırım, te'vilin dayandığı delilin kuvvetine göre yapılır. Delili kuvvetli ve zâhir manaya basit bir düşünceyle ulaşılabiliyorsa bu tür te'vile yakın te'vil denir. Şîrbînî, bu tür te'vile şu örneği vermiştir: “*Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın...*”⁶⁸⁰ yer alan “*namaz kılmaya kalkacağınız*” ifadesinden, “*namaz kılmaya niyetlendiğiniz*” anlamı kastedilmiştir. Zira namaz kılmak için ayağa kalkma esnasında değil, ondan önce abdest alınması gerektiği açıktır. Bu yorum, zâhir mananın makul bir şekilde açıklanmasını ifade eder ve delili kuvvetli olduğundan yakın te'vil olarak kabul edilir. Zâhir mananın daha az tercih edilen bir anlamda yorumlanabilmesi için güçlü bir delile ihtiyaç duyulan te'vile uzak te'vil denir. Şîrbînî, bu konuda İbnü's-Sübkî'ye muvafakat ederek, konuyu birkaç örnekle açıklamıştır.⁶⁸¹

Birinci örnek: Gaylân b. Seleme b. Muattib es-Sekafî (ö. 23/644), on nikâhlı eşi olduğu halde Hz. Peygamberin huzuruna gelerek Müslüman olması ve Hz. Peygamber'in kendisine, *أَمْسِكْ أَرْبَعًا وَفَارِقْ سَائِرَهُ* “*Dördünü tut ve diğerlerini bırak.*”⁶⁸² şeklinde emir buyurması, Hanefiler tarafından farklı bir te'vile tabi tutulmuştur. Hanefiler, buradaki “*tut*” ifadesini, “*başla*” anlamında yorumlamışlardır. Yani, nikâh sıralamasına göre ilk baştan başlayarak ilk dört eşin nikâhta tutulmasını, diğerlerinin ise serbest bırakılmasını ifade etmişlerdir. Hanefilerin bu yorumuna göre, eğer tüm nikâhlar aynı anda gerçekleştirilmişse, bu durumda sıra gözetilmediği için hepsinin nikâhı batıl kabul edilir.⁶⁸³

Şîrbînî, Hanefilerin bu yorumunu uzak bir te'vil olarak değerlendirmiştir. Bu kanaatini şu delillerle temellendirmiştir: Birincisi, Gaylân b. Seleme yeni Müslüman olduğu için nikâhla ilgili ayrıntılı hükümleri bilmemektedir. Bu nedenle,

⁶⁷⁹ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 326.

⁶⁸⁰ el-Maide 5/6

⁶⁸¹ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 325.

⁶⁸² Bkz. İbn Mace, “Nikah”, 40 (1953); Tirmizi, “Nikah”, 31 (1228); İbn Hibban, *Sahihu İbn Hibbân*, 10(9)/463; Beyhaki, *Sünenü'l-kübra* thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2003), 7/181; Beyhaki, *Sünenü's-sağîr*, thk. Abdulmutî' Emin Kalaçî (Karaçi: Câmiatü'd-dirâsi'l-İslâmiyye, 1989), 4(3)/34.

⁶⁸³ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 327.

Peygamberimiz (sav), Gaylân'ın nikâh sıralamasını gözetme konusunda herhangi bir bilgiye sahip olmadığını dikkate alarak ona böyle bir emir vermiştir. Şayet nikâhların yenilenmesi veya sıralamaya dikkat edilmesi gibi bir uygulama söz konusu olsaydı, bu durum hem Gaylân'a açıklanır hem de sahabeler tarafından geniş bir şekilde duyurulurdu. Ancak ne Gaylân'ın kendisinden ne de çevresindeki sahabelerden böyle bir bilgi nakledilmiştir. Dolayısıyla Şirbînî'ye göre burada kastedilen *ilk dört eş* değil, herhangi *dört eş* tir. Ayrıca hadisin bir diğer rivayetinde *حُذِّ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا* “Onların arasından dört tanesini al”⁶⁸⁴ ifadesi yer almaktadır. Bu ifade, sıralamanın dikkate alınmadığını açıkça göstermektedir. İkinci delil ise Şirbînî, Fîrûz ed-Deylemî'nin (ö. 53/673) Hz. Peygamber'e başvurarak, “Ya Resûlallah! Müslüman oldum, fakat iki kız kardeş ile evliyim. Ne yapmalıyım?” diye sorması üzerine Allah Resûlü'nün, *اختر أَيْتَهُمَا شِئْتَ* “İkisinden birini seç”⁶⁸⁵ buyurduğunu hatırlatır. Bu rivayette de *ilk eş* veya *ilk sıradaki eş* gibi bir vurgunun yapılmadığını ifade eder. Bu örnek de eşlerin sıralama şartı gözetilmeksizin seçilebileceğini göstermektedir.⁶⁸⁶

İkinci örnek: Cenabı Hak zihar kefaretiyle ilgili olarak şöyle buyurmuştur: *Kim (köle azat etme imkânı) bulamazsa, eşine dokunmadan önce ard arda iki (kameri) ay oruç tutmalıdır. Kimin de buna gücü yetmezse altmış fakiri doyurmalıdır.*⁶⁸⁷ Hanefîler, ayette geçen “*altmış fakir*” ifadesini, bir muzaf takdiriyle “*altmış mud*” şeklinde yorumlamışlardır. Bu te'villerine göre, ayette geçen “*altmış fakir*” ifadesi “*altmış fakirin yiyeceği*” anlamını taşımaktadır. Buna göre, kefaretin altmış farklı fakire verilmesi şart olmayıp, bir günde altmış miskini doyurmak da altmış günde bir miskini doyurmak da caiz kabul edilmiştir. Çünkü Hanefîlere göre kefarettten maksat, fakirin ihtiyacını karşılamaktır ve bu ihtiyaç her iki şekilde de karşılanabilir. Ancak kefaretin tümünün aynı kişiye bir günde verilmesi hâlinde, yalnızca o günün kefareti yerine getirilmiş sayılır.⁶⁸⁸

Şirbînî, bu te'vili uzak bir te'vil olarak değerlendirmiş ve bu görüşünü iki gerekçeye dayandırmıştır: Birincisi, Hanefîlerin bu te'vili, ayette açıkça zikredilen

⁶⁸⁴ İbn Mâce, “Nikah”, 40.

⁶⁸⁵ Ebû Dâvûd, “Talak”, 25; İbn Mâce, “Nikah”, 39.

⁶⁸⁶ Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 327.

⁶⁸⁷ el-Mücâdele 58/4.

⁶⁸⁸ Merğınani, *Hidaye*, 2/223; Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dımaşki el-Meydânî, *el-Lübab fî şerhi'l Kitab* (1-5), thk. Said Bektaş (Beyrut: Darü'l Beşairü'l İslamiyye 2017), 4/181.

"altmış fakir" ifadesini iptal etmekte ve onun yerine bir muzaf takdir ederek "altmış fakirin yiyeceği" anlamını ön plana çıkarmaktadır. Oysa nass bir şekilde zikredilen ifadeyi te'vil yoluyla değiştirmek ve yerine başka bir anlam ikame etmek caiz değildir. İkincisi, bu ayette asıl maksadın fakirlerin doyurulmasından ziyade, altmış kişiden oluşan bir cemaatin bereketine nail olmak ve onların dualarını kazanmaktır. Kefaretin bir cemaat üzerine dağıtılması, iyilik yapan kişinin toplu bir hayır duasından faydalanmasını ve cemaatin bereketini elde etmesini sağlar.⁶⁸⁹

Üçüncü örnek: Hz. Peygamber (s.a.v.), kadının kendi nikâhını kıymasıyla ilgili olarak şöyle buyurmuştur: "*Herhangi bir kadın velisinin izni olmadan kendi nikâhını kıyarsa onun nikâhı batıldır.*"⁶⁹⁰ Başka bir rivayette ise şu ilave yer almıştır: "*Bu durumda kişi, kadınla ilişkiye girdiği için ona mehr-i misil verecektir.*"⁶⁹¹ Hanefîler, bu hadiste geçen "kadın" lafzını, "küçük kız çocuğu", "cariye" ya da "kitabeta antlaşması yapılan cariye" şeklinde te'vil etmişlerdir. Şîrbînî ise bu te'villerin tamamını uzak te'vil olarak değerlendirmiş ve görüşünü şu gerekçelere dayandırmıştır.⁶⁹²

Hanefîlerden bazıları, hadiste geçen "kadın" lafzını "küçük kız çocuğu" anlamında te'vil etmişlerdir. Çünkü onların görüşüne göre, yetişkin akıl balığ bir kadın, kendi nikâhını kıyabilir ve bu nikâh geçerli olur. Ancak Şîrbînî, Arap dilinde "kadın" lafzının "küçük kız çocuğu" anlamında kullanılmadığını vurgulamış ve bu te'vilin dil açısından uzak olduğunu belirtmiştir.⁶⁹³

Bazı Hanefîler ise, hadiste geçen "kadın" ifadesini "cariye" olarak yorumlamışlardır. Şîrbînî, bu te'vili de uzak bulmuştur ve şu gerekçeyi öne sürmüştür:

Hadiste geçen "*kişinin, kadına mehr-i misil vereceği*" ifadesi, burada bahsi geçen kadının bir cariye olmadığını açıkça göstermektedir. Çünkü cariyenin mehri, doğrudan seyyidine (efendisine) verilir. Dolayısıyla hadiste "kadın" lafzının "cariye" olarak te'vil edilmesi, nassın zâhir anlamına uygun değildir.⁶⁹⁴

⁶⁸⁹ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/728; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 327.

⁶⁹⁰ İbn Mace, "Nikâh", 15; Ebu Davut, "Nikâh", 19; Tirmizi, "Nikâh", 14.

⁶⁹¹ İbn Mace, "Nikâh", 15; Beyhaki, *es-Sünenü'l-Kübra*, 7/168.

⁶⁹² Aliyyu'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-inâye*, 2/30.

⁶⁹³ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/728; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 328.

⁶⁹⁴ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/729; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 328.

Bazı müteahhirîn âlimler ise, bu lafzı "*kitab et antlaşması yapılan cariye*" olarak te'vil etmişlerdir. Kitab et antlaşması yapılmış cariye, belirli bir bedel karşılığında özgürlüğünü kazanmaya çalışan kişidir ve onun mehri kendisine verilir. Ancak Şîrbînî, bu yorumu da uzak bir te'vil olarak görmüş ve şu noktaya dikkat çekmiştir: Hadiste geçen "*kadın*" ifadesi, özel bir durumu değil, genel bir hükmü ifade etmektedir. Dolayısıyla, lafzı özel bir duruma hamletmek nassın zâhir anlamına ve Şâri'in maksadına aykırıdır.⁶⁹⁵

Dördüncü örnek: Ebu Davud'un rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "*Fecir doğmadan (imsak vaktinden) önce, niyet etmeyenin orucu yoktur.*"⁶⁹⁶ Hanefiler, bu hadiste geçen orucu "*kaza ve nezir orucu*" olarak yorumlamışlardır.⁶⁹⁷ Onlara göre, Ramazan orucu, belli günlerde tutulmak üzere adanan oruçlar ve nâfile oruçlar için niyet vakti güneşin batmasıyla başlayıp ertesi gün öğleye kadar devam etmektedir. Ancak imsaktan sonra yapılan niyetin geçerli olabilmesi için, bu süre içerisinde herhangi bir şey yenilip içilmemiş ve oruca aykırı bir iş yapılmamış olması şarttır. Aksi takdirde, gündüz yapılan niyet geçerli olmaz. Şâfiîler ise, nâfile dışındaki tüm oruçlar için geceden niyet edilmesi gerektiğini savunmaktadır.⁶⁹⁸

Şîrbînî, Hanefilerin bu te'vilini uzak bir te'vil olarak değerlendirmiş ve şu gerekçeleri öne sürmüştür: Bir önceki örnekte olduğu gibi, burada da kesin bir şekilde umumu ifade eden bir lafız, husus ifade eden bir manaya te'vil edilmiştir. Şîrbînî'ye göre, hadiste geçen "*niyet etmeyenin orucu yoktur*" ifadesi, lafız olarak tüm oruç türlerini kapsayacak şekilde genel bir hüküm taşımaktadır. Ancak Hanefiler, bu ifadeyi yalnızca *kaza ve nezir oruçları* gibi özel durumlarla sınırlandırmışlardır. Şîrbînî, kaza ve nezir oruçlarının, şeriâtın bütün mükellefleri muhatap aldığı Ramazan orucuna kıyasla oldukça istisnâî durumlar olduğunu vurgulamaktadır. Bu nedenle, genel bir hüküm ifade eden zâhir bir lafzı, nadir bir durumu kapsayacak şekilde yorumlamak uzak bir te'vildir. Ona göre, bu tür bir yorum, lafzın zâhir anlamını daraltarak Şâri'in maksadına aykırı bir anlam yüklemektedir.⁶⁹⁹

⁶⁹⁵ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/729; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 328.

⁶⁹⁶ Ebu Davud, "Siyam", 71; Tirmizi, "Savm", 33.

⁶⁹⁷ Aliyyu'l-Kari, *Fethu Bâbi'l-inâye*, 1/561.

⁶⁹⁸ Alauddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i*, thk. Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcut-Şeyh Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2019), 10(2)/582.

⁶⁹⁹ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/729; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 328.

Beşinci örnek: Anne karnındaki ceninin durumu ve eti yenilip yenilmeyeceği ile ilgili meselede Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: ذكاة الجنين ذكاة أمه *"Ceninin kesimi annesinin kesimidir."*⁷⁰⁰ Ebu Hanife, bu hadisi, bir teşbih edatı veya bir muzaf takdiri ile yorumlamış ve şu sonuca varmıştır: *"Ceninin kesimi, annesinin kesimi (gibi)dir."* Bu yoruma dayanarak Ebu Hanife, eğer cenin anne karnından ölü olarak çıkarsa eti yenmez, çünkü annenin kesimi, iki can için birden yapılan bir kesim olarak değerlendirilemez. Ancak cenin, anne karnından canlı olarak çıkarsa, kesim işlemi bütün mezheplerin ittifakıyla zorunludur. Buna karşılık İmam Şâfiî ve Hanefî imamlardan Ebu Yusuf ve Ebu Muhammed, anne hayvanın şer'î kesimi yapılmışsa, karnındaki cenin ölü bile çıksa yenilebileceğini söylemişlerdir.⁷⁰¹

Şirbînî, Ebu Hanife'nin bu te'vilini uzak bir te'vil olarak görmüş ve bu kanaatini üç temel gerekçeye dayandırmıştır:

Birincisi, *"Ceninin kesimi annesinin kesimidir"* ifadesi, herhangi bir takdire veya ek yoruma gerek kalmaksızın, açık ve net bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu ifade, ceninin kesimi konusunda şüpheyi mahal bırakmamakta ve doğrudan ceninin annesinin kesimiyle birlikte kesilmiş kabul edileceğini bildirmektedir. Dolayısıyla hadiste geçen "gibidir" lafzının takdir edilmesi, açık bir ifadeye gereksiz bir müdahale anlamına gelir.

İkincisi, Şirbînî, hadisteki ifadeyi irap açısından değerlendirmiş ve takdim-tehir yoluyla şu anlama geldiğini belirtmiştir: *"Annenin kesimi, ceninin de kesimidir."* Bu yorum, *"Ceninin kesimi annesinin kesimindedir"* anlamını verir ve hadisin lafzıyla uyumludur. Ayrıca, Beyhakî'nin rivayet ettiği şu hadis bunu destekler: ذكاة الجنين ذكاة أمه *"Ceninin kesimi, anasının kesimindedir."*⁷⁰² Bu rivayete göre, cenin annesinin kesimiyle birlikte kesilmiş kabul edilmektedir. Şayet bu cümlede ذكاة أمه *"annesinin kesimidir"* ifadesinin irabı nesbe şeklinde okunsa bile durum değişmeyecektir. Çünkü bu durumda "annesinin kesimidir" ifadesi zarf manasında olacaktır. Yani, ceninin kesimi, annesinin kesiminin içinde yer almaktadır.⁷⁰³

⁷⁰⁰ İbn Hibban, *Sahihu İbn Hibbân*, 13/207.

⁷⁰¹ Merğînânî, *el-Hidaye*, 4/186; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 328.

⁷⁰² Beyhaki, *es-Sünenü'l-Kübra*, 9/563.

⁷⁰³ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/730; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 329.

Şirbînî, bu te'vilin uzaklığına dair üçüncü bir gerekçe olarak, konu ile ilgili olan rivayetlere dikkat çekmiştir. Ebu Davud'un rivayet ettiği bir hadis şöyledir: *Sahabeler Hz. Peygamber'e gelerek, "Ya Resulallah! Biz develerimizi, ineklerimizi ve koyunlarımızı kestiğimizde bazen onların karınlarında yavru görüyoruz. Onu atalım mı yoksa yiyelim mi?" diye sormuşlardır. Hz. Peygamber, "Eğer yemek isterseniz, onu yiyin. Çünkü onun kesimi annesinin kesimiyledir."*⁷⁰⁴ Bu rivayette, sahabenin sorusunun ölü ceninle ilgili olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Zira diri bir ceninin kesilmesi gerektiği konusunda herhangi bir tartışma yoktur. Bu nedenle, Peygamberimizin verdiği cevap sadece ölü cenine yönelik olup, bu durum hadisin anlamını daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁷⁰⁵

2.7. Mücmel ve Mübeyyen

Mücmel kavramı, sözlükte "müphem, kapalı, ayrıntılı olarak açıklanmamış ifade" anlamlarına gelmektedir. Usûlü'l-fık terminolojisinde ise, "söyleyen tarafından herhangi bir açıklama yapılmadıkça, kendisinden neyin kastedildiği tam olarak anlaşılamayan lafız" şeklinde tanımlanır.⁷⁰⁶ İbnü's-Sübkî ve Şirbînî, mücmeli "delaleti açık olmayan lafız ve fiil" olarak ifade etmişlerdir. Mübeyyen ise mücmelin karşıtı olup, anlamı açık olan lafız ve fiiller için kullanılan bir terimdir.⁷⁰⁷

Şirbînî'ye Göre Mücmel Örnekler

Şirbînî, mücmel kavramını açıklamak için şu örneği vermektedir: Allah Resûlü'nün ilk teşehhüdü okumadan ayağa kalkması, kasten (bilerek) veya sehven (unutarak) yapılmış olabilir. Eğer bu fiil kasten gerçekleştirilmişse, ilk teşehhüdün vacip olmadığı anlaşılır. Ancak sehven yapılmışsa, bu durum onun vacip olmadığını ifade etmez. İlk teşehhüdün vacip olup olmadığına dair kesin bir bilgi bulunmadığından bu fiil mücmel bir fiil olarak değerlendirilir.⁷⁰⁸

Şirbînî'ye göre bazı lafızlarda icmal bulunmaktadır. Örneğin; 'Kur' kelimesi, sözlük ve fıkıh literatüründe hem hayız hem de temizlik anlamına gelen müşterek bir lafızdır. Ancak kullanıldığı yer itibariyle hangi manaya delalet ettiği açık olmadığı için

⁷⁰⁴ İbn Mâce, "Zebâih", 15 (3199); Ebu Davut, "Edâhî", 18 (2817).

⁷⁰⁵ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/730; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 329.

⁷⁰⁶ Serâhsî, *Usul*, 1/168; Ferhat Koca, "Mücmel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/453-454.

⁷⁰⁷ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 55; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 331.

⁷⁰⁸ Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 331.

mücmel kabul edilir. ‘Nur’ sözcüğü hem akıl hem de güneş ışığı anlamında kullanıldığından mücmeldir. ‘Cisim’ ifadesi hem gök hem de yer anlamında kullanılabilmektedir, bu nedenle mücmel bir lafızdır. ‘Muhtar’ kelimesi ise hem "seçen" hem de "seçilen" anlamlarına geldiği için mücmel kabul edilir. Bu kelime sarf ilmi açısından hem ism-i fâil hem de ism-i mef’ul olarak değerlendirilme potansiyeline sahiptir. Bu gibi birden fazla hakiki manada kullanılan ve kullanıldığı yerlerde hangi manaya delalet ettiği açık olmayan lafızlar, mücmel olarak kabul edilir.⁷⁰⁹

Bunun yanı sıra bazı Kur’an ayetlerinde de icmal bulunmaktadır:

1. “...veya nikâh bağı elinde olanın hoşgörülü davranması müstesnadır.”⁷¹⁰ Bu ayette geçen “nikâh bağı elinde olan” ifadesi hem kocayı hem de veliyi işaret edebileceği için mücmeldir.

2. “İhramda bulunduğunuz sırada avlanmayı helâl saymamanız şartıyla, size bildirilecek olanlar dışındaki “en’âm” denen hayvanlar sizin için helâl kılınmıştır.”⁷¹¹ Ayette bulunan “size bildirilecek olanlar dışındaki” ifade; ‘murdar hayvan, kan, domuz eti, Allah’tan başkası adına kesilmiş, boğulmuş, vurularak öldürülmüş, yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanarak öldürülmüş hayvanlar...’ şeklinde açıklanmıştır. Bu açıklamalar önceki ayetin mücmel olduğunu ortaya koymaktadır.⁷¹²

3. “Hâlbuki onun te’vilini ancak Allah bilir; وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ. bir de ilimde yüksek pâyeye erişenler. Derler ki: Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır.”⁷¹³ Ayetteki icmal, **إِلَّا اللَّهُ** lafzında durulup durulmamasına bağlıdır. Eğer burada durulursa ayet, “Bunun te’vilini yalnızca Allah bilir” şeklinde anlaşılır. Durulmadığında ise “Bunun te’vilini Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar bilir” manasına gelir. Bu iki ihtimalin olması ayeti mücmel kılmaktadır.

4. “Sizden herhangi biriniz, komşusunun ağacını duvarına bırakmasına engel olmasın.”⁷¹⁴ Bu hadiste yer alan جِدَارِهِ lafzındaki zamir, hem أَحَدُكُمْ “sizden biri” lafzına hem de جَارُهُ “komşusu” lafzına dönebilir. Dolayısıyla

⁷⁰⁹ Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 2/741; Şirbîni, *Bedrü’t-tâli*, 334.

⁷¹⁰ el-Bakara 2/237.

⁷¹¹ el-Maide 5/1.

⁷¹² Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 2/741-742; Şirbîni, *Bedrü’t-tâli*, 334.

⁷¹³ Âli İmrân 3/7.

⁷¹⁴ Beyhaki, *es-Sünenu’l-Kübra*, 6/68.

kişinin, komşusunun ağacını kendisine ait olan duvarının üstüne bırakmasına engel olmaması gerektiği şeklinde anlaşıldığı gibi, muhatap olan kişinin kendisine ait olan duvarının üstüne bırakmasına engel olmaması şeklinde de yorumlanabilir. Bu durum hadisin mücmel olduğunu göstermektedir.⁷¹⁵

Şîrbînî'ye Göre Mücmel Olmayan Örnekler

Hanefî, Mâlikî ve bazı Şâfiî âlimler tarafından mücmel olarak kabul edilen bazı lafız ve fiiller, Şîrbînî tarafından mücmel kategorisine dâhil edilmemiştir. Ona göre mücmel olmayan bazı lafız ve fiil örnekleri şunlardır:

1. “*Yaptıklarına karşılık ve Allah’tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin.*”⁷¹⁶ Bazı Hanefî usûlcüler, bu ayetteki "el" ve "kesme" ifadelerinin mücmel olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü “el” ifadesi, kolun tamamını mı, dirseğe kadar olan kısmını mı, yoksa bileğe kadar olan kısmını mı ifade ettiği belirsizdir. Aynı şekilde, “kesme” ifadesi, tamamen koparmayı mı yoksa yaralamayı mı ifade ettiği açık değildir. Ancak şarî burada belirleyici bir görev üstlenip, “el”in bilekten ve tamamen kesilmesine hükmedip icmal olan durumu tebyin etmiştir.⁷¹⁷ Şîrbînî'ye göre, ayette icmal yoktur. “El” ifadesinden muradın bilek olduğu, “kesme” fiilinin de tamamen ayırma anlamına geldiği açıktır. Şarî, külden cüz’ü kastettiğini ifade ederek bilekten kesme uygulamasını belirlemiştir. Dolayısıyla ayetin delaleti açıktır.⁷¹⁸

2. “*Anneleriniz size haram kılındı.*”⁷¹⁹ Kerhi (ö.340/952) gibi bazı Hanefî usûlcüler ayette geçen “anneleriniz” ifadesinde icmal olduğunu söylemişlerdir. Haramlık vasfı eşyanın zatına taalluk etmediğinden, fiilin takdir edilmesi gerektiği ileri sürülmüştür. Ancak takdir edilecek fiilin belirsizliği sebebiyle icmal olduğunu savunmuşlardır.⁷²⁰ Şîrbînî'ye göre, ayette icmal yoktur. Zira örf, “haramlık” vasfının cinsel anlamda yararlanma fiiline yönelik olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Örf delili, lafzın manaya delaletini açık hale getirmiştir.⁷²¹

⁷¹⁵ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/742; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 335.

⁷¹⁶ el-Maide 5/38.

⁷¹⁷ Âmidî, *İhkam*, 405; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/737; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 332; Leknevî, *Fevatihu'r-rahmut*, 2/46.

⁷¹⁸ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/737; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 332.

⁷¹⁹ el-Nisa 4/23.

⁷²⁰ Âmidî, *İhkam*, 400; Zerkeşî, *Teşnif*, 2/832; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/738; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 332; Emir Pâdişâh, *Teyşiru't-tahrîr*, 1/192; Leknevî, *Fevatihu'r-rahmut*, 2/39.

⁷²¹ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/738; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 332.

3. “Başlarınızı meshedin.”⁷²² Bazı Hanefî usûlcüler ayette geçen “Mesh” ifadesinin mücmel olduğunu savunmuşlardır. Çünkü mesh, başın tamamını mı, yoksa bir kısmını mı kapsadığı hususunda belirsizdir.⁷²³ Şîrbîni’ye göre, ayette icmal yoktur. Mesh, yalnızca bir temas fiilidir. Temasın azı ile çoğu arasında bir fark bulunmamaktadır. Şarî, başın ön kısmını meshetmeyi belirleyerek miktarı değil, sadece dokunmayı gerçekleştirmiştir.⁷²⁴

4. “Velisiz nikâh olmaz.”⁷²⁵ Mâliki fakihlerinden Ebû Bekr el-Bakillani hadisde yer alan “nikah olmaz” ifadesini “sahih nikah olmaz” şeklinde yorumlayıp hadisin mücmel olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü ona göre velisiz dahi olsa, nikahın mevcut olduğu bir ortamda “nikah olmaz” demenin manası yoktur. Dolayısıyla burada mananın anlaşılabilmesi için sıhhat ve kemâl vasıflarına ihtiyaç vardır. Ancak takdir edilecek olan lafzın müreccih olmayınca bu durumda “nikah olmaz” ifadesi mücmel olmuş olur.⁷²⁶ Şîrbîni’ye göre hadiste icmal yoktur. “Nikâh olmaz” ifadesi ise rûkûn veya şartlardan birinin eksik olması durumunda nikâhın yok hükmünde olduğunu açıkça ifade etmektedir.⁷²⁷

5. “Allah ümmetimden hata, nisyan (unutkanlık) ve zorlandıkları şeyleri kaldırmıştır.”⁷²⁸ Bazı Hanefî usûlcüler ile Ebu’l-Hüseyin el-Basri ve Ebu Abdullah el-Basri (ö.369/979)’ye göre hadiste geçen “hata, nisyan ve zorlandıkları şeyler” ifadeleri mücmeldir. Çünkü bu durumlar ümmette vardır ve tamamen kaldırılması mümkün değildir. Bu ifadelerin muradını anlamak için teville ihtiyaç duyulduğu belirtilmiştir.⁷²⁹ Şîrbîni’ye göre hadiste icmal yoktur. Muradın, hata, unutma ve zorlanma durumlarında ümmetin cezaya tabi tutulmayacağı aşîkardır. Bu anlamı, örf delili net bir şekilde ortaya koymuştur.⁷³⁰

⁷²² el-Mâide 5/6.

⁷²³ Âmidî, *İhkam*, 402; Mahallî, *Bedru’t-tâli*’, 2/738; Şîrbîni, *Bedrü’t-tâli*’, 332; Emir Pâdişâh, *Teysiru’t-tahrîr*, 1/193; Leknevî, *Fevatihu’r-rahmut*, 2/42.

⁷²⁴ Mahallî, *Bedru’t-tâli*’, 2/738; Şîrbîni, *Bedrü’t-tâli*’, 332.

⁷²⁵ Ebu Davut, “Nikah”, 19.

⁷²⁶ Amidî, *İhkam*, 403; Mahallî, *Bedru’t-tâli*’, 2/738; Şîrbîni, *Bedrü’t-tâli*’, 332.

⁷²⁷ Mahallî, *Bedru’t-tâli*’, 2/738; Şîrbîni, *Bedrü’t-tâli*’, 332.

⁷²⁸ İbn Mace, “Talak”, 16.

⁷²⁹ Râzî, *Mahsul*, 1/371; Âmidî, *İhkam*, 402; Mahallî, *Bedru’t-tâli*’, 2/739-740; Şîrbîni, *Bedrü’t-tâli*’, 333-334; Emir Pâdişâh, *Teysiru’t-tahrîr*, 1/195.

⁷³⁰ Mahallî, *Bedru’t-tâli*’, 2/739; Şîrbîni, *Bedrü’t-tâli*’, 333.

6. Mâlikilerden Bakillani'ye göre, yukarıda açıklanan “*Velisiz nikâh olmaz*” örneğinde de olduğu gibi “*Fatihatsız namaz olmaz*”⁷³¹ hadisinde de icmal vardır. Zira diğer hadis gibi bunun da delaleti açık değildir. Dolayısıyla cümlenin doğru bir mana ifade etmesi için sıhhat ve kemâl vasıflarına yani “sahih” ya da “kâmil” lafızlarından birini takdir etmeye ihtiyaç vardır. Ancak burada birini diğerine tercih eden bir müreccih olmayınca hadisin lafzı mücmel kalmış olur.⁷³² Şîrbînî'ye göre burada da icmal yoktur. Zira diğer örneklerde de olduğu gibi lafzın manaya delaleti açıktır.⁷³³

Şîrbînî'ye göre mücmellik, lafzın delaletinin açık olmaması ve bir karineye ihtiyaç duyulması durumunda söz konusu olabilir. Ancak örf, şer'î delil veya bağlam gibi unsurlar, lafzın anlamını açık hale getiriyorsa, burada icmal yoktur. Şîrbînî'nin bu yaklaşımı, İbnü's-Sübkî ve diğer birçok Şafîî usûlcünün görüşüyle örtüşmektedir. Zira mücmel lafızların varlığı, mükellefin sorumluluğunu ağırlaştırır ve “*Allah, kimseyi gücünün yettiğinden fazlasıyla mükellef tutmaz*”⁷³⁴ ayetiyle çelişir. Bu nedenle, mücmel lafızların karine aracılığıyla mübeyyen hale dönüştürülmesi, şer'î hükümlerin ameli kolaylaştırma ilkesine uygundur.

Kitap ve Sünnette Mücmel Lafız Var mı?

Kitap ve Sünnette mücmel lafızların bulunup bulunmadığı konusunda iki temel görüş bulunmaktadır. Bu görüşlerin ayrıntıları şu şekildedir:

1. Mücmel Lafız Olmadığını Savunan Görüş

Bu görüşe göre, Kur'an ve Sünnette yer alan her ifade açıklanmış durumdadır ve mücmel bir lafız bulunmamaktadır. Bu görüşü benimseyenler *“الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ”* “*Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim*”⁷³⁵ ayetini delil olarak getirirler. Onlara göre ayet, dinin tamamlandığını ve hiçbir eksiklik bulunmadığını ifade etmektedir. Bu nedenle, açıklama gerektiren mücmel bir lafzın kalmadığını ileri sürmektedirler. Bu kanaati savunanlar arasında Davud ez-Zahirî (ö. 270/884) ve takipçileri bulunmaktadır.⁷³⁶

2. Mücmel Lafızların Bulunduğunu Savunan Görüş

⁷³¹ Beyhaki, *es-Sünenu'l-Kübra*, 2/63.

⁷³² Amidi, *İhkam*, 403; Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 2/740; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 334.

⁷³³ Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 2/740; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 334.

⁷³⁴ el-Bakara 2/286.

⁷³⁵ el-Mâide 5/3.

⁷³⁶ Zerkeşî, *Teşnîf*, 1/325; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 336.

Selef ve halef âlimlerinin çoğunluğu, Kur'an ve Sünnette mücmel lafızların bulunduğunu kabul etmektedir. Şirbînî de bu görüşü benimseyenler arasındadır. Zira yukarıda icmal örneklerinde de bahsedildiği gibi bazı ayet ve hadislerde icmallik söz konusudur. Yani esah olan görüşe göre Kitap ve sünnette icmal vardır.⁷³⁷ Ancak bu ikinci görüşe şöyle bir şerh konulmuştur. Şöyleki: En sahih görüşe göre şer'î bir mana lugavî manadan daha açıktır. Dolayısıyla şer'î ve lügavî manaları olan bir sözcükte şer'î mana dikkate alınır. Örneğin “*Kabe'yi tavafetmek salâttır*”⁷³⁸ hadisinde yer alan “salât” kelimesinin şer'î manası, tekbirle başlayan ve selamla biten özel hareketlerden ibaret olan namazdır. Lügavî manası ise duadır. Dolayısıyla bu hadiste geçen salât lafzı için şer'î mana dikkate alınır ve burada icmal söz konusu olmaz.⁷³⁹

2.8. Nesh

Nesih kavramı, Kur'ân-ı Kerîm⁷⁴⁰ ve hadislerde⁷⁴¹ yer almaktadır. Neshin tanımı ve uygulama alanına dair görüşler ise mezhep imamları döneminde sistematik bir şekilde şekillenmiştir. Bu döneme kadar, neshin terimi ve çerçevesi üzerine herhangi bir tartışmaya rastlanmamıştır. İslâm'ın ilk dönemlerinde, Kur'ân'da nesih olgusunun varlığı genel olarak kabul görmüştür. Ancak hicrî dördüncü yüzyılda yaşayan Mu'tezile âlimi Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/924), bu anlayışa itiraz etmiş ve neshin İslam şeriatı içerisinde mümkün olamayacağını savunmuştur. Bu görüş, neshin tartışmalı bir konu haline gelmesine neden olmuştur. Zira İsfahânî'ye göre, ilâhî şeriatlar arasında nesih mümkün olmakla birlikte, aynı şeriat içinde nesih gerçekleşemez. Aksi takdirde, Kur'ân'ın hükümleri geçersiz kılınmış olur.⁷⁴²

Sözlükte, “bir şeyi ortadan kaldırmak”, “beyan etmek” ve “nakletmek”⁷⁴³ anlamına gelen “nesh” sözcüğü, ıstılahta ise “şer'î bir hükmün daha sonra gelen şer'î bir delille kaldırılması” manasında kullanılmıştır.⁷⁴⁴

⁷³⁷ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 56; Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 2/744; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, 410-411; Şirbînî, *Bedrü't-tâli'*, 335; Leknevî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, 2/38.

⁷³⁸ Beyhaki, *es-Sünenu'l-Kübra*, 5/85.

⁷³⁹ Zerkeşî, *Teşnîf*, 1/325; Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 2/744-745; Şirbînî, *Bedrü't-tâli'*, 336.

⁷⁴⁰ el-Bakara 2/106

⁷⁴¹ Wensinck, *el-Mucemül-Müfehres*, “nsh” md., (Leiden: E. J. Brill, 1955).

⁷⁴² Emir Pâdişâh, *Teyşîru't-Tâhrîr*, 2/1002; Abdurrahman Çetin, “Nesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/579-581.

⁷⁴³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3/72.

⁷⁴⁴ Râzî, *Mahsûl*, 1/416; Âmidî, *İhkâm*, 461; Çetin, “Nesih”, 32/579-581; Adnan Algül-Orhan Yüce, *Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm ve en-Nâsih ve'l-Mensûh adlı Eserinin Tahlili* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2023), 58.

Esasında, usûl eserlerini incelediğimizde, neshin tanımı konusunda iki farklı yaklaşımın ortaya çıktığını görmekteyiz. Mâlikî fakihlerinden Kâdî Ebû Bekr el-Bâkîllânî ve bazı Hanefî usûlcüler, neshi “şer‘î bir hükmün başka bir hitap ile ortadan kaldırılması” şeklinde tanımlamışlardır. Buna karşılık, Ebû İshâk el-İsferâyînî ve bazı Şâfiî usûlcüler ise neshi, “hükmün süresinin sona erdiğini beyan etmek” olarak açıklamışlardır.⁷⁴⁵

Şîrbînî, İbnü’s-Sübkî’ye muvafakat ederek birinci görüşün daha güçlü ve tercih edilmeye layık olduğunu ifade etmiştir.⁷⁴⁶ Zira ikinci tanıma göre, neshin gerçekleşebilmesi için neshe konu olan hükmün önceden uygulanmış olması gerekmektedir. Oysa bir hükmün neshe uğraması için onunla daha önce amel edilmiş olması şart değildir.⁷⁴⁷ Bu bağlamda, var olup henüz uygulamaya konulmamış bir hükmün de nesh edilebileceği açıktır. Dolayısıyla, birinci tanımın ikinci tanıma nazaran daha kapsayıcı olduğu görülmektedir.

Şîrbînî, nesh konusunda yapılmış olan iki tanımdan tercih ettiği tanımın tahlilini şu şekilde yapmıştır:

Öncelikle, tercih ettiği tanıma, “hükmün fiile taalluk etmesi” kaydını eklemiştir. Bu ekleme, “hüküm kadimdir; kadim olan bir hüküm nasıl ortadan kaldırılabılır?” sorusuna cevap mahiyetindedir. Zira hüküm ezeldir ve ezeli olan bir şeyin bizatihi kaldırılması söz konusu olamaz. Ancak hükmün kaldırılması, onun kendisine değil, fiille olan ilişkisine yöneliktir. Bu durum, “taalluk-i tencizî”⁷⁴⁸ olarak adlandırılmaktadır. Bu ifade, hükmün özünün değil, onun fiillerle ilişkili yönünün neshe konu olduğunu açıklamaktadır.

⁷⁴⁵ İbnü’s-Sübkî, *Cem‘u’l-cevâmi‘*, 57; Irâkî, *Gaysu’l-hâmi‘*, 2/432; Şîrbînî, *Bedrü’t-tâli‘*, 343; Emir Pâdişâh, *Teysîru’t-Tâhrîr*, 2/1008.

⁷⁴⁶ İbnü’s-Sübkî, *Cem‘u’l-cevâmi‘*, 57; Şîrbînî, *Bedrü’t-tâli‘*, 343.

⁷⁴⁷ Şîrbînî, *Bedrü’t-tâli‘*, 343.

⁷⁴⁸ Kelâmcılar iradenin taalluk suluhi kadim ve taalluk tencizî kadim olmak üzere iki ayrı taalluku arasında bir ayrıma gitmişlerdir. Taalluk suluhi kadim, ilahi irade ile bütün mümkün dünyalar arasındaki ilişkiyi ifade eder. Yani ilahi irade bütün mümkünatla ilişkidir, her bir mümkün taalluk edebilir. Taalluk tencizî kadim ise ilahi iradenin o mümkünat içinden fiili olarak varlığa gelmesini dilediği alanla olan ilişkisini ifade eder. Başka bir deyişle, ilahi irade daha spesifik olarak fiili varlıkla da ilişkidir. İlahi iradenin fiili varlıkla olan ilişkisi mümkünat içinden bu alanın seçilmesi ve ilahi iradenin bu alana hasredilerek kayıtlanması sebebiyle kurulur. İlahi iradenin bu her iki yönünün de “kadim” olarak nitelenmesi bu kayıtlamanın da ezeli olduğunu, zaman içinde gerçekleşmediğini vurgulamak içindir. İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî, *Tuhfe el-Murid fi Şerh Cevhere’l-Tawhîd*, nşr. Ahmed el-Echûrî. 1. Baskı (Beyrut: Dâru’l-Kutub el-İlmiyye, 1983), 83-84; Nazif Muhtaroglu, “Tanrı’nın Tekliğine Dair Tartışmalar”, *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020), 1158.

Tanımda yer alan “şer‘î” kaydı, neshin yalnızca şer‘î hükümleri kapsadığını belirtmektedir. Şirbînî, bu kayıt sayesinde, şer‘î olmayan hükümlerin tanımın dışında bırakıldığını ifade etmektedir. Şer‘î olmayan hükümler, neshe tabi değildir. Örneğin, bazı Mu‘tezile âlimleri, “hüsün ve kubuh” teorisinde aklı hakem kabul ederek, aklın iyi veya kötü olduğuna karar veremediği durumlar için üç farklı görüş ileri sürmüşlerdir: ibâha, tahzir ve vakf.⁷⁴⁹ Bu üç görüşten bazıları, “eşyada aslolan ibahadır” ilkesine dayanarak hüküm vermişlerdir. Ancak bu tür hükümler, neshin alanına girmez. Ehl-i Sünnet âlimlerine göre ise asli ibâha, aklî delille değil, şer‘î delille sabit olur.⁷⁵⁰ Dolayısıyla, yalnızca şer‘î hükümler neshe konu olabilir.

Tanımda yer alan “hitap” kaydı ise hitap içermeyen durumları neshin kapsamı dışında bırakmaktadır. Şirbînî, hitap dışında kalan durumların neshe tabi olmadığını ifade etmiştir. Örneğin, ölüm, delilik ve dalgınlık gibi haller, hükümlerin ortadan kalkmasına neden olabilir. Ancak bu durumlar, şer‘î bir hitap (emir) içermediği için nesih kapsamına girmez. Aynı şekilde, şer‘î hitap olmaksızın akıl veya icmâ⁷⁵¹ vasıtasıyla meydana gelen hükümler de neshe konu olamaz.⁷⁵²

2.8.1. Neshin Çeşitleri

Nesih, bedelli ve bedelsiz olmak üzere iki ana kategoriye ayrılmaktadır.

1. Bedelli nesih: Bedelli nesih, nesh edilen hükmün yerine yeni bir hükmün getirildiği nesih türüdür. Bu tür nesih, kendi içinde daha hafif, eşit ve daha ağır olmak üzere üç alt kategoriye ayrılır.⁷⁵³

a. Yeni hüküm, nesh edilen eski hükümden daha hafiftir. Bu tür neshin bir örneği, kocası vefat eden kadının iddet süresine ilişkindir. Başlangıçta iddet süresi bir yıl olarak belirlenmişken, bu hüküm nesh edilerek yerine dört ay on gün süresi getirilmiştir. Bir başka örnekte ise müslümanları savaşa teşvik etme konusunda “Eğer

⁷⁴⁹ Âmidî, *İhkâm*, 58.

⁷⁵⁰ Mahallî, *Bedru‘t-tâli‘*, 2/758; Şirbînî, *Bedrü‘t-tâli‘*, 344.

⁷⁵¹ İcmâ, herhangi bir nassı neshedemez. Çünkü nesih Hz. Peygamberin hayatında vuku bulmuşken, icmâ ise onun vefatından sonra gerçekleşmiştir. Şayet icmâ ehli, nassa muhalif bir görüş beyan ederse mevcut nas, beyan edilen icmâ ile neshedilmez. Dolayısıyla icmâ ehlinin bir nassa muhalefet etmesi, sadece zımnen nasihin varlığını gösterir ki o da icmânın senedi ve delili olan nastır. Bu durumda şayet icmâ ile bir nesih varsa o nesih, icmâ ile değil belki icmânın senedi olan nas ile gerçekleşmiş olur. Bunun için bkz. İbnü’s-Sübkî, *Cem‘u‘l-cevâmi‘*, 58; Zerkeşî, *Teşnîf*, 1/862; Mahallî, *Bedru‘t-tâli‘*, 2/759; Şirbînî, *Bedrü‘t-tâli‘*, 344.

⁷⁵² Mahallî, *Bedru‘t-tâli‘*, 2/758; Şirbînî, *Bedrü‘t-tâli‘*, 344.

⁷⁵³ Râzî, *Mahsul*, 1/430; Âmidî, *İhkâm*, 482; Zerkeşî, *Teşnîf*, 2/882; İbn Neccâr, *Şerhu‘l-Kevkeb*, 446; Şirbînî, *Bedrü‘t-tâli‘*, 352-353; Leknevî, *Fevatihu‘r-rahamût*, 2/83.

sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa inkâr edenlerden iki yüz kişiyi yener, sizden yüz kişi olursa bin kişiyi yener”⁷⁵⁴ ayeti, kendisinden hemen sonra gelen “Allah sizde bir zayıflık olduğunu bildi de şu andan itibaren yükünüzü hafıfletti. Artık sizden sabırlı yüz kişi olursa Allah’ın izniyle iki yüz kişiyi yener, sizden bin kişi olursa iki bin kişiyi yener. Allah sabredenlerle beraberdir”⁷⁵⁵ ayetiyle nesh edilmiştir.⁷⁵⁶

b. Yeni gelen hüküm, nesh edilen eski hükme eşittir. Örnek olarak, başlangıçta Hz. Peygamber’in fiilî uygulamasıyla Mescid-i Aksâ’ya yönelinerek kılınan namaz, “Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin”⁷⁵⁷ ayetiyle nesh edilmiş ve kible yönü Mescid-i Haram olarak belirlenmiştir.⁷⁵⁸

c. Yeni gelen hüküm, nesh edilen eski hükümden daha ağırdır. Ramazan orucu örneği, bu tür neshe işaret etmektedir. Başlangıçta, Ramazan ayında oruç tutma ile fide verme arasında bir muhayyerlik söz konusu iken, bu hüküm nesh edilerek yerine daha ağır olan sadece oruç tutma hükmü getirilmiştir. Örneğin: وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٌ مِّنْ شَهَادَةٍ مِّنْكُمْ شَهَادَةٍ مِّنْكُمْ شَهَادَةٍ مِّنْكُمْ ayeti celilesi, “Oruç tutmaya gücü yetenler ise bir yoksul doyumu fide verir”⁷⁵⁹ şeklinde tercüme edilirse muhayyerlik ifade eder ve bu muhayyerlik hükmü فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ “Öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa, onu oruçla geçirsin”⁷⁶⁰ ayeti ile nesh edilmiştir.⁷⁶¹ Ancak ayeti celile, “Oruca gücü yetmeyenler...” şeklinde tercüme edilirse bu durumda mensuh değil, muhkem olur.

Neshin birinci kısmında yer alan hafif ve eşitte ittifak varken, ağır kısmında ise ihtilaf vardır. Yani daha hafif ve eşit hüküm karşılığında yapılan neshin vukuunda ittifak vardır. Ancak daha ağır hüküm karşılığında yapılan nesih hakkında ise ihtilaf vardır.⁷⁶²

⁷⁵⁴ el-Enfal 8/65

⁷⁵⁵ el-Enfal 8/66

⁷⁵⁶ Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 353.

⁷⁵⁷ el-Bakara 1/144.

⁷⁵⁸ Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 346; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/767.

⁷⁵⁹ el-Bakara 2/184.

⁷⁶⁰ el-Bakara 2/185.

⁷⁶¹ Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 352; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/785.

⁷⁶² Râzî, *Mahsul*, 1/430; Âmidî, *İhkam*, 482; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 2/988; Karâfî, *Şerhu't-Tenkih*, 286; Zerkeşî, *Teşnif*, 2/882; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, 446; Leknevî, *Fevatihu'r-rahamût*, 2/83.

Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin çoğunluğu, daha ağır bir hüküm karşılığında neshin mümkün olduğunu kabul etmektedir. Şirbînî, bu görüşü tercih etmiştir.⁷⁶³ Buna karşılık, ehli zahirden olan bazı Mu'tezile alimleri ve bir kısım Şafii fakihler, kolaydan zora geçişte maslahat bulunmadığını öne sürerek, daha ağır bir hüküm karşılığında neshin olamayacağını savunmuşlardır.⁷⁶⁴

Şirbînî, şer'î ahkâmın maslahattan hâli olmadığını vurgulayarak, maslahat yokluğu iddiasının kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. Ramazan orucu ile ilgili muhayyerliğin kaldırılması örneğinde, ağır bir hükümle yapılan neshin gerçekleşmiş olduğuna işaret etmektedir.⁷⁶⁵

2. Bedelsiz nesih: Bedelsiz nesih, nesh edilen hükmün yerine başka bir hükmün getirilmediği nesih türüdür. Mu'tezile'nin çoğunluğunun görüşüne göre, maslahat yokluğu nedeniyle bedelsiz nesih mümkün değildir.⁷⁶⁶

Cumhura göre bedelsiz nesih hem caizdir hem de vuku bulmuştur. Örnek olarak, Hz. Peygamber ile özel görüşme talep edenlerin sadaka verme hükmü, “*Ey iman edenler! Peygamberle özel görüşme yapmak istediğiniz zaman, bu görüşmenizden önce bir sadaka verin*”⁷⁶⁷ ayetiyle vuku bulmuş daha sonra, “*Şayet bulamazsanız, bilin ki Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir*”⁷⁶⁸ ayetiyle bu hüküm kaldırılmıştır. Ancak, bu nesihle kaldırılan hükmün yerine yeni bir hüküm getirilmemiştir.⁷⁶⁹

Şirbînî, bedelsiz neshin caiz olabileceğini kabul etmekle birlikte, böyle bir nesih türünün gerçekleşmediğini belirtmiştir. Verilen örnekte, nesh edilen vacip hükmün kalkmasıyla yerine mübah ve menduba yönelik genel bir cevaz hükmünün geldiğini ifade etmiştir. Bu nedenle söz konusu örnek, bedelsiz nesihe değil; bedelli nesihe örnek teşkil etmektedir.⁷⁷⁰

⁷⁶³ Râzî, *Mahsul*, 1/430; Âmidî, *İhkam*, 482; Kârâfî, *Şerhu't-Tenkih*, 286; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 2/988; İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 59; Zerkeşî, *Teşnif*, 2/882; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, 446; Şirbînî, *Bedrü't-tâli'*, 352; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 2/83.

⁷⁶⁴ el-Basrî, *Mu'temed*, 1/416; Âmidî, *İhkam*, 482; Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 2/785; Şirbînî, *Bedrü't-tâli'*, 352.

⁷⁶⁵ Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 2/785; Şirbînî, *Bedrü't-tâli'*, 352-353.

⁷⁶⁶ el-Basrî, *Mu'temed*, 1/415.

⁷⁶⁷ el-Mücadele 58/12.

⁷⁶⁸ el-Mücadele 58/13.

⁷⁶⁹ Râzî, *Mahsul*, 1/430; Âmidî, *İhkam*, 481; Karafî, *Şerhu't-Tenkih*, 285; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 2/987; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, 445; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 2/81.

⁷⁷⁰ Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 2/787; Şirbînî, *Bedrü't-tâli'*, 353.

2.8.2. Kur'an'ın, Kur'an'ı ve Sünneti Neshetmesi

Kur'an'ın Kur'an'ı, Kur'an'ın sünneti, sünnetin Kur'an'ı, sünnetin sünneti ve kıyasın her ikisini nesh etme durumu hakkında, tartışmaya açık beş temel mesele gündeme gelmiştir.

Kur'an'ın Kur'an'ı Neshetmesi

Kur'an'ın Kur'an'ı neshettiğine dair örnek, kocası ölen kadının bekleme süresidir. Kur'an'da kocası ölen kadının bekleme süresiyle ilgili iki farklı ayet bulunmaktadır. Bu ayetlerden ilki Bakara Suresi'nin 234. ayetidir: *“İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler. Bekleme sürelerinin sonuna geldiklerinde kendileri hakkında, normal ölçülerde yapıp ettiklerinden size bir sorumluluk yoktur. Allah yaptığınız her şeyden haberdardır.”*⁷⁷¹ İkinci ayet ise yine aynı surede yer alan 240. ayettir: *“İçinizden vefat edip de geride eşler bırakanlar, bir yıla kadar evlerinden çıkarılmaksızın eşlerinin geçimliğini vasiyet etsinler. Onlar çıkar giderlerse kendiliklerinden yaptıkları uygun şeylerde sizin için bir vebal yoktur. Allah izzet ve hikmet sahibidir.”*⁷⁷² Bu iki ayet arasında iddet süresine ilişkin bir fark bulunmaktadır. 234. ayette iddet süresi *dört ay on gün* olarak belirlenmişken, 240. ayette bu süre *bir yıl* olarak ifade edilmiştir. Ancak, her ne kadar yazılış sırasına göre 234. ayet 240. ayetten önce yer alsa da nüzûl sıralamasına göre 240. ayet önce indirilmiştir. Bu nedenle, nüzûl bakımından sonra gelen 234. ayet, hüküm açısından önceki 240. ayeti neshetmiş ve yeni hükmü belirlemiştir.⁷⁷³

Buna karşın bazı âlimler, *“O, gerçekten çok değerli bir kitaptır. Batıl (asılsız) bir şey ona ne önünden ne arkasından yaklaşabilir”*⁷⁷⁴ ayetine dayanarak Kur'an'da neshin mümkün olmadığını ve dolayısıyla Kur'an'ın Kur'an'ı neshedemeyeceğini ileri sürmüşlerdir.

Şirbînî ise bu görüşe şöyle cevap vermiştir: Nesh, iptal anlamına gelmemektedir. Nesh, tahfif, vücutî itikad, tilavet sevabı gibi sebeplerle şer'î bir delille önceki hükmün

⁷⁷¹ el-Bakara 1/234.

⁷⁷² el-Bakara 1/240.

⁷⁷³ Bunun için bkz. Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/762; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 345; Abdurrahman Caner, “Tâcüddîn es-Sübki'nin Nesih Problemine Yaklaşımı”, *Fırat Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (Mayıs 2019), 133.

⁷⁷⁴ Fussilet 41/41-42.

değiştirilmesidir.⁷⁷⁵ Dolayısıyla nesh, şer'î bir hikmete dayalı olarak hükümlerin yeniden düzenlenmesi anlamını taşır.

Kur'an'ın Sünneti Neshetmesi

Kur'an'ın sünneti nesh edip etmemesi hakkında alimler arasında ihtilaf olmuştur.⁷⁷⁶ Bu bağlamda, Şafî'ye göre, Kur'an sünneti nesh edemeyeceği gibi, sünnet de Kur'an'ı nesh edemez. Diğer bir ifadeyle, Kur'an yalnızca Kur'an'ı, sünnet ise yalnızca sünneti neshedebilir.⁷⁷⁷

Şafî, bu görüşünü şu gerekçeyle temellendirmiştir: Kur'an'da yer alan, *“İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamak ve onların da (üzerinde) düşünceleri için sana bu Kur'an'ı indirdik”*⁷⁷⁸ ayeti, sünnetin Kur'an'ın müfessiri ve açıklayıcısı olduğunu ifade etmektedir. Burada sünnet *mübeyyin* (açıklayan), Kur'an ise *mübeyyen* (açıklanan) konumundadır. Geleneksel olarak mübeyyin olan açıklayıcı bir metin, mübeyyen olan açıklanan bir metni nesh edemez. Bu nedenle, Kur'an mübeyyen olduğu için mübeyyin konumundaki sünneti nesh edemez.⁷⁷⁹

Şirbînî ise bu görüşe itiraz etmiş ve şöyle bir açıklama getirmiştir: Sünnetin Kur'an'ı açıklayan bir konumda olması, Kur'an'ın sünneti nesh etmesine engel değildir. Çünkü *“O, kişisel arzularına göre konuşmaz. O(nun konuşması), kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir”*⁷⁸⁰ ayetlerinden hareketle sünnetin de Kur'an gibi vahiy kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla aynı kaynaktan gelen iki vahiy türünün birbirini neshetmesi caiz ve mümkün bir durumdur. Şirbînî, bu görüşü *“Biz sana bu kitabı, her şeyi açıklayasın diye indirdik”*⁷⁸¹ ayetine dayandırmıştır. Ayetteki *“her şey”* ifadesi sünneti de kapsar. Bu durumda Kur'an'da her şeyin açıklaması olduğu gibi sünnette de bir açıklaması vardır.⁷⁸²

Şirbînî'nin yaklaşımı, vahyin iki kaynağı olan Kur'an ve sünnet arasındaki ilişkiyi daha bütüncül bir bakışla ele almaktadır. Sünnetin yalnızca Kur'an'ı açıklayan

⁷⁷⁵ Şirbînî, *Bedrû't-tâli*, 346.

⁷⁷⁶ Râzî, *Mahsul*, 1/436; Âmidî, *İhkam*, 491; Karâfî, *Şerhu't-Tenkih*, 289; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 2/1002; Leknevî, *Fevatihu'r-rahamût*, 2/92.

⁷⁷⁷ Şafî, *er-Risale*, 82-85; Râzî, *Mahsul*, 1/436; Âmidî, *İhkam*, 491; Karâfî, *Şerhu't-Tenkih*, 289; Leknevî, *Fevatihu'r-rahamût*, 2/92.

⁷⁷⁸ el-Nahl 16/44.

⁷⁷⁹ Zerkeşî, *Teşnîf*, 2/865; Mahallî, *Bedrû't-tâli*, 2/764; Şirbînî, *Bedrû't-tâli*, 346.

⁷⁸⁰ el-Necm 53/3-4.

⁷⁸¹ el-Nahl 16/89.

⁷⁸² Mahallî, *Bedrû't-tâli*, 2/764; Şirbînî, *Bedrû't-tâli*, 346-347.

bir metinle sınırlı görülmemesi, onun da bağımsız bir vahiy kaynağı olarak nesh yetkisini taşıyabileceğini ortaya koyar. Nitekim hem Kur'an'ın "her şeyi açıklama" işlevi hem de Peygamber'in vahiy dışı konuşmadığını ifade eden ayetler, sünnetin Kur'an'la aynı ilahî kökten beslendiğini göstermektedir. Bu da, aralarındaki neshi mümkün kılarak Şirbînî'nin görüşünü güçlü bir zemine oturtmaktadır.

Şafîi ayrıca, sünnetin Kur'an'la neshedildiği bir durum varsa orada mutlaka bu Kur'an ayetini destekleyen bir sünnet bulunduğunu belirtmiştir. Aynı şekilde, Kur'an'ın sünnetle neshedildiği durumlarda da mutlaka bu sünneti destekleyen bir Kur'an ayeti bulunur. Bu durum, Kur'an ve sünnetin birbiriyle uyumlu olması gerektiğini ifade eder. Hz. Peygamber'in sünnetle belirlediği bir hükmü, eğer Allah başka bir yolla değiştirmeyi murad etmişse, Hz. Peygamber bu yeni hükmü sünnet yoluyla insanlara açıklamıştır.⁷⁸³

Alimlerin çoğunluğuna göre ise, Kur'an yalnızca Kur'an'ı değil, aynı zamanda sünneti de nesh edebilir.⁷⁸⁴ Şirbînî bu görüşün sahih bir yaklaşım olduğunu ifade etmiştir.⁷⁸⁵

Kur'an'ın Sünneti Neshettiğine Dair Örnekler:

Kur'an'ın sünneti nesh ettiğine dair birçok örnek bulunmaktadır. Bu örnekler, Kur'an'da vahiy yoluyla gelen hükümlerin, Hz. Peygamber'in sünnetine dayalı fiili uygulamaları değiştirdiğini göstermektedir.

1. Kible Yönünün Değişmesi

Başlangıçta, Hz. Peygamber namazlarını Mescid-i Aksa'ya yönelerek kılmaktaydı. Bu fiili uygulama sünnete dayalıydı. Ancak, "*Artık yüzünüzü Mescid-i Harâm'ın tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin*"⁷⁸⁶ ayetinin nüzûlüyle birlikte kiblenin yönü değişti. Bu ayetin indirilmesiyle Hz. Peygamber, önceki kible uygulamasını bırakarak namazlarda yönünü Mescid-i Haram'a çevirmiştir. Bu olay, Kur'an'ın sünneti nesh ettiğine delildir.

2. Ramazan Ayında Geceleyin Cinsel İlişki

⁷⁸³ Şafîi, er-Risale, 85; Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 2/766; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 348.

⁷⁸⁴ Râzî, *Mahsul*, 1/436; Âmidî, *İhkam*, 491; Karâfî, *Şerhu't-Tenkih*, 289; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 2/1002; Leknevî, *Fevatihu'r-rahamût*, 2/92.

⁷⁸⁵ Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 346.

⁷⁸⁶ el-Bakara 1/144.

Hiz. Peygamber'in sünnetine göre, Ramazan ayının gecelerinde eşlerle cinsel ilişki yasaktı. Ancak, şu ayetle bu yasak kaldırılmıştır: *“Oruç gecesinde kadınlarınızla birleşmek size helâl kılındı.”*⁷⁸⁷ Bu ayetle birlikte önceki hüküm neshedilmiş, Ramazan gecelerinde eşlerle cinsel ilişkinin helal olduğu açıkça ifade edilmiştir.⁷⁸⁸

3. Hudeybiye Antlaşması ve Müslümanların İadesi

Hudeybiye Antlaşması gereği, Mekke'den Medine'ye sığınan Müslümanlar Mekke'ye iade ediliyordu.⁷⁸⁹ Ancak şu ayet bu uygulamayı neshetmiştir: *“Ey iman edenler! Mümin kadınlar göç ederek size geldiklerinde -onların imanlarını Allah daha iyi bilmekle beraber- siz onları sınayın. Eğer mümin olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere iade etmeyin.”*⁷⁹⁰ Bu ayetle, mümin kadınların iadesi yasaklanmış, antlaşmaya dayalı önceki fiili uygulama hükmünü kaybetmiştir.⁷⁹¹

4. Hendek Savaşı ve Namaz Uygulaması

Hendek Savaşı sırasında müşriklerin saldırılarından dolayı Hiz. Peygamber, beş vakit namazı topluca son vakitte kılmıştır. Bu uygulama sünnete dayalıydı. Ancak şu ayet bu uygulamayı neshetmiştir: *“Sen de içlerinde bulunup onlara namaz kıldırmanın zaman onlardan bir bölük seninle beraber namaza dursun, silâhlarını da yanlarına alsınlar.”*⁷⁹² Bu ayetle birlikte savaş anında bile namazların belirli vakitlerde kılınması gerektiği hükmü getirilmiş ve önceki uygulama geçersiz kılınmıştır.⁷⁹³

2.8.3. Sünnetin Kur'an'ı ve Sünneti Neshetmesi

Sünnetin Kur'an'ı Neshetmesi

Sünnetin Kur'an'ı neshedip edemeyeceği meselesi, usul âlimleri arasında ihtilafli bir konu olmuştur. Neshi kabul eden tüm âlimler, Kur'an'ın Kur'an'ı ve

⁷⁸⁷ el-Bakara 1/187.

⁷⁸⁸ Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 2/767; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 346.

⁷⁸⁹ Hicretin 6. yılında Hiz. Peygamber ile Mekke müşrikleri arasında yapılan Hudeybiye Antlaşması'nın 5. maddesinde şu hüküm yer alıyordu: “Velisinin izni olmadan Kureyş'ten Muhammed'e geleni kendilerine iade edecek, Muhammed'in beraberindekilerden Kureyş'e geleni ise onlar kendisine iade etmeyecektir.” Bkz. Muhammed Hamîdullah, *Mecmû'atu'l-Vesâiki's-Siyâsiyye li'l-Ahdi'n-Nebevî ve'l-Hilâfeti'r-Râşide* (Beyrut: Daru'n-Nefâis, 1987/1407), 77.

⁷⁹⁰ el-Mümtehine 60/10.

⁷⁹¹ Zerkeşi, *Teşnîf*, 2/866.

⁷⁹² Ayetin tamamı için bkz. Nisa, 4/102.

⁷⁹³ Zerkeşi, *Teşnîf*, 2/866-867.

sünnetin de sünneti nesh edebileceğini kabul ederken, Kur'an'ın sünneti veya sünnetin Kur'an'ı nesh etmesi hususunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır.⁷⁹⁴

İmam Şâfiî ve onun çizgisini takip eden Ebû İshâk eş-Şîrâzî gibi bazı usûlcüler, sünnetin Kur'an'ı neshedemeyeceğini ifade etmişlerdir. Bu görüşlerini şu delille temellendirmişlerdir: Kur'an'da yer alan “*Onu kendiliğimden değiştirmeye hak ve yetkim yoktur*”⁷⁹⁵ ayeti, peygamberin kendiliğinden herhangi bir Kur'an ayetini değiştiremeyeceğini ifade etmektedir. Onlara göre sünnetin Kur'an'ı neshetmesi, peygamberin ayeti değiştirmesi anlamına gelir ki bu mümkün değildir.⁷⁹⁶ Şîrâzî ve Amidi'ye göre, sünnetin Kur'an'ı neshetmesi aklen mümkün olsa da naklen sabit değildir. Diğer bir grup ise hem aklen hem de naklen bu tür bir neshin mümkün olmadığını savunmuştur.⁷⁹⁷

Şîrbînî, sünnetin Kur'an'ı neshedemeyeceği görüşüne itiraz etmiş ve şu açıklamaları getirmiştir: Peygamber, “*Ben ancak bana vahyedilene uyuyorum*”⁷⁹⁸ ayeti gereğince Kur'an'ın dışında gelen vahye tabi olarak hareket eder. “*O, kişisel arzularına göre konuşmaz. O(nun konuşması), kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir*”⁷⁹⁹ ayeti ise sünnetin de vahiy kaynaklı olduğunu ve yalnızca Kur'an'dan ibaret olmadığını göstermektedir.⁸⁰⁰

Eş'ari ve Mu'tezile kelamcıları, Mâlikiler, Ebu Hanife'nin arkadaşları ve İbn Süreyc gibi birçok âlim, mütevatir sünnetin Kur'an'ı neshedebileceğini kabul etmiş, ancak âhad sünnetin bunu yapamayacağını ifade etmişlerdir.⁸⁰¹ Zira Kur'an kesin delildir, âhad sünnet ise zanni bir delildir. Bu sebeple zanni olan âhad sünnet, kesin olan Kur'an'ı nesh edemez.⁸⁰²

Şîrbînî, bu görüşe şöyle cevap vermiştir: Kur'an'ın lafızları kat'i olmasına rağmen, çoğu lafzın mana ve hüküm üzerindeki delaleti zannîdir; nesih ise lafza değil,

⁷⁹⁴ Çetin, “*Nesih*”, 32/579-581.

⁷⁹⁵ Yunus 10/15

⁷⁹⁶ Şâfiî, *er-Risale*, 82; Şîrâzî, *Luma'*, 59; Amidi, *İhkam*, 491; Zerkeşî, *Teşnif*, 2/867.

⁷⁹⁷ Şîrâzî, *Luma'*, 59; Amidi, *İhkam*, 491.

⁷⁹⁸ Yunus 10/15

⁷⁹⁹ el-Necm 53/3-4.

⁸⁰⁰ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 347.

⁸⁰¹ el-Basrî, *Mu'temed*, 1/424; Cüveynî, *Burhan*, 2/253; Râzî, *Mahsul*, 1/438; Amidi, *İhkam*, 491; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 2/1002; Karâfî, *Şerhu't-Tenkih*, 288; Leknevî, *Fevatihu'r-rahamût*, 2/93.

⁸⁰² Amidi, *İhkam*, 491; Zerkeşî, *Teşnif*, 2/867; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/765; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 347.

manaya yöneliktir. Dolayısıyla zanni olan bir delil, zanni delaletle sabit bir hükmü neshedebilir.⁸⁰³

İbnü's-Sübkî ve Şîrbînî'ye göre hem mütevatir hem de âhad sünnet, Kur'an'ı nesh edebilir.⁸⁰⁴ Zira “*O, kişisel arzularına göre konuşmaz*”⁸⁰⁵ ayeti, nesih denen şeyin Hz. Peygamberin keyfi ve hevasıyla olmayacağını ifade eder. Buna ilave olarak, “*Biz sana bu kitabı, her şeyi açıklayasın diye indirdik*”⁸⁰⁶ ayeti de aynı zamanda Hz. Peygamberin neshetme yetkisinin olduğunu ifade etmektedir. Zira ayette geçen “açıklama” ifadesi neshin bir çeşididir.⁸⁰⁷ Ancak neshin gerçekleşme durumu mütevatir sünnetle sınırlıdır, çünkü her ikisi de ilim ve ameli gerektirir.⁸⁰⁸

Bazı zahirî âlimlere göre, Kur'an'ın âhad haberle nesh edilme olayı vaki olmuştur. Örneğin, “*Vârise (vârislerden biri lehine) vasiyet yoktur*”⁸⁰⁹ hadisinin, “*Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması -Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı*”⁸¹⁰ ayetini neshettiği ifade edilmiştir.⁸¹¹ Ancak İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, bu tür bir neshin alimlerin ittifakıyla kabul görmediğini belirtmiştir.⁸¹² Şîrbînî ise bu hadisin ahad değil, mütevatir olabileceğini ifade ederek, hadisin vahiy zamanına yakın tarihlerde yaşayan müctehidler tarafından mütevatir kabul edildiği izlenimini paylaşmıştır.⁸¹³

Sünnetin Sünneti Neshetmesi

Şîrbînî'ye göre, tıpkı Kur'an'ın Kur'an'ı neshetmesi gibi sünnet de sünneti nesh edebilir. Bu görüş, cumhurun genel yaklaşımıyla uyumludur. Şîrbînî, sünnetin kendi içinde şu şekilde nesh edilebileceğini belirtmiştir: Mütevatir sünnet, mütevatir sünneti neshedebilir. Mütevatir sünnet, âhad sünneti neshedebilir. Âhad sünnet, âhad sünneti

⁸⁰³ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 347.

⁸⁰⁴ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 58; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 347.

⁸⁰⁵ el-Necm 53/3.

⁸⁰⁶ el-Nahl 16/44.

⁸⁰⁷ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 347.

⁸⁰⁸ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 58; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 347.

⁸⁰⁹ Ebu Davut, “Vesaya”, 6 (2870); Tirmizi, “Vesaya”, 5 (2253).

⁸¹⁰ el-Bakara 2/180.a

⁸¹¹ İbn Hazm, *el-İhkam*, 4/477; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 347.

⁸¹² Cüveynî, *Burhan*, 2/255; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 347.

⁸¹³ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 347.

neshedebilir. Ancak âhad sünnetin mütevatır sünneti neshetmesi ise sahih görüş gerektirir.⁸¹⁴

Sünnetin sünneti nesh ettiğine dair delil, Hz. Peygamberin gusül hakkındaki hadisidir. Bir kişi Hz. Peygambere gelerek, “Eşiyle cima edip kendisinden meni gelmeyen kişi hakkında ne gerekir?” diye sorduğunda, Hz. Peygamber, “Su, sudan dolaydır”⁸¹⁵ cevabını vermiştir. Bu ifade, gusülün yalnızca meni çıktığında gerekli olduğunu belirtmektedir. Ancak daha sonra Hz. Peygamber, “Kişi eşiyle cima ederse ona gusül gerekir”⁸¹⁶ şeklindeki hadisiyle önceki hükmü neshetmiştir. Bir başka rivayette ise, “velevki meni akmasa bile”⁸¹⁷ ifadesi eklenmiştir. Bu ifadeye göre, gusülün meninin akıp akmamasına bakılmaksızın gerekli olduğunu ortaya koymuştur.⁸¹⁸

2.8.4. Kıyasın Nassı Neshetmesi

Kıyasın nassı neshedip etmeyeceği hakkında dört farklı görüş ileri sürülmüştür.

1. Birinci görüş: Kıyas celi veya hafi olsun, mutlak anlamda nassı neshedebilir.⁸¹⁹ Çünkü kıyasın temel dayanağı nass olduğundan, kıyasın nassı neshetmesi, dolaylı olarak nassın kendisinin, nassı neshetme durumunu ortaya çıkarır.

2. İkinci görüş: Cumhura göre, kıyas celi veya hafi olsun mutlak surette nassı neshetmez.⁸²⁰ Bu görüşün dayanağı, kıyasın fer‘i (tali) bir hüküm olması hasebiyle, asıl olan nassın yerine geçme ihtimalini ortadan kaldırmaktır. Şirbînî, en sahih görüşün bu olduğunu dile getirmiş ve Ebû İshâk el-Mervezî (ö. 340/951)’nin, bu görüşü Şafiî’den naklettiğini vurgulamıştır. Ayrıca, Şafiî müctehitlerinden Kadı Hüseyin Ebû Ali el-Merverrûzî (ö. 462/1069), mezhepte esas görüşün bu olduğunu belirtmiştir.⁸²¹ Çünkü kıyas ile neshin mümkün olduğu durumlarda kıyas, nassın yerine geçer. Hâlbuki kıyas, nassın fer‘ini; nass ise kıyasın aslını oluşturur. Fer‘ olan bir şeyin

⁸¹⁴ Şirbînî, *Bedrü’t-tâli*, 347-348.

⁸¹⁵ Müslim, “Hayz”, 21 (775).

⁸¹⁶ Buhari, “Gusül”, 28 (291).

⁸¹⁷ Müslim, “Hayz”, 22 (783).

⁸¹⁸ Şirbînî, *Bedrü’t-tâli*, 348.

⁸¹⁹ İbnü’s-Sübkî, *Cem‘u’l-cevâmi*, 58; Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 2/770; Şirbînî, *Bedrü’t-tâli*, 348.

⁸²⁰ Râzî, *Mahsul*, 497; İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, 2/1014; Zerkeşî, *Teşnif*, 2/870; Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 2/770; İbn Neccâr, *Şerhu’l-Kevkeb*, 450; Şirbînî, *Bedrü’t-tâli*, 348; Leknevî, *Fevatihu’r-rahâmût*, 2/100.

⁸²¹ Şirbînî, *Bedrü’t-tâli*, 348.

aslının önüne geçmesi doğru değildir. Dolayısıyla, fer‘ aslı geçemeyeceği gibi, kıyas da nassı neshedemez.⁸²²

3. Üçüncü görüş: Şâfiî fakihlerinden Ebü’l-Kasım Osmân b. Saîd el-Enmâtî (ö. 288/901) tarafından savunulan bu görüşe göre, celi kıyas nassı neshedebilirken, hafi kıyas nassı neshedemez.⁸²³ Diğer bir ifadeyle, kıyasın dayandığı illet açık ve belirginse nassın neshi mümkündür; ancak illet kapalı ya da zayıfsa nassın neshi mümkün değildir.

4. Dördüncü görüş: Bu görüşe göre, Hz. Peygamber döneminde mevcut olan ve illetin nass ile açıklandığı durumlarda kıyas, nassı neshedebilir.⁸²⁴ Çünkü nass ile sabit olan bir illet, nass hükmündedir. Ancak Hz. Peygamberden sonra yapılan kıyas ile nassın neshi mümkün değildir; zira neshin dayanağı vahiydir, vahiy ise Hz. Peygamberin vefatıyla son bulmuştur. Benzer şekilde, mansûs olmayan ve istinbat yoluyla elde edilen illetlere dayalı kıyas ile de nassın neshi mümkün değildir; zira bu tür illetler zayıf kabul edilir.⁸²⁵

⁸²² Şirbîni, *Bedrü’t-tâli*’, 348.

⁸²³ Amidi, *İhkam*, 498; Mahallî, *Bedru’t-tâli*’, 2/770; Şirbîni, *Bedrü’t-tâli*’, 349.

⁸²⁴ Mahallî, *Bedru’t-tâli*’, 2/771; Şirbîni, *Bedrü’t-tâli*’, 349.

⁸²⁵ Amidi, *İhkam*, 498; İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, 2/1014; İbnü’s-Sübkî, *Cem‘u’l-cevâmi*’, 58; Mahallî, *Bedru’t-tâli*’, 2/771; Şirbîni, *Bedrü’t-tâli*’, 349.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞİRBÎNÎ'NİN USÛL ANLAYIŞINDA ŞER'Î DELİLLER

3.1. Aslî Deliller

Delil, sözlükte 'mürşid' yani yol gösteren veya yol göstermeye vesile olan unsur anlamına gelmektedir. Terim olarak ise, "üzerinde doğru düşünmek suretiyle haberî bir sonuca ulaşılan şey" şeklinde tanımlanmıştır."⁸²⁶ 'Haberî' ifadesi, inşâînin zıddı olup, doğru veya yanlış olma ihtimali bulunan cümlelerdir. Dar anlamda delil ise şer'î hükümlere ulaştıran vasıtaadır.

Deliller, icmâlî/küllî ve tafsilî/cüz'î olmak üzere ikiye ayrılır. İcmâlî deliller; Kur'an, sünnet, icmâ ve kıyas gibi hükümleri genel olarak bildiren kaynaklardır. Tafsilî deliller ise bu kaynaklarda yer alan ve belirli bir meselenin hükmünü bildiren özel delillerdir.⁸²⁷ Örneğin, domuz etinin veya kendiliğinden ölen bir hayvan etinin haram olduğunu bildiren ayet⁸²⁸ ile komşunun şüf'a hakkına sahip olmasını konu alan hadis,⁸²⁹ özel ve münferid konularda şer'î hükümler ifade etmeleri nedeniyle tafsilî deliller arasında yer alır.⁸³⁰

Şer'î deliller, hükme delâletlerinin kesinlik derecesine göre kat'î ve zannî olmak üzere iki grupta değerlendirilir. Bir şer'î hükmü açık ve kesin bir şekilde ifade eden, farklı bir yoruma imkân vermeyen deliller "delâleti kat'î" olarak; hükmü dolaylı biçimde bildiren, yorum ve açıklamaya ihtiyaç duyan deliller ise "delâleti zannî" olarak nitelendirilir.⁸³¹ Örneğin, âlem, Allah'ın varlığını ispat eden kesin bir delildir. Zannî delile ise, ateşin dumana delalet etmesi örnek verilebilir. Aynı şekilde "Namaz kılınız" ayeti, namazın vacip olduğuna zannî olarak delalet etmektedir; çünkü burada geçen emir kipinin "nedb" anlamında olma ihtimali bulunmaktadır.

⁸²⁶ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/167; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 81-82.

⁸²⁷ Takıyyüddin es-Sübkî-Tâceddin es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc* (nşr. Şa'bân Muhammed İsmâil), Kahire 1401/1981, I, 21-23, 25;

⁸²⁸ el-Mâide 5/3.

⁸²⁹ Buhârî, Şüfa, 1

⁸³⁰ Ali Bardakoğlu, "Delil", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/138-140

⁸³¹ Ali Bardakoğlu, "Delil", TDV, 9/138-140.

3.1.1. Kitap

Usûlü'l-fıkh terminolojisinde *Kitap* ile kastedilen Kur'ân-ı Kerîm'dir. Bu kullanım, Arap dili ve belagatında “‘alem bi'l-galebe (العَلَمُ بِالْغَلَبَةِ)”⁸³² kategorisine girmektedir. Nasıl ki nahiv ilminde *el-Kitap* denildiğinde akla gelen ilk eser Sîbeveyhî'nin kitabı ise, şer'î örfte de *Kitap* denildiğinde ilk akla gelen Kur'ân-ı Kerîm'dir.⁸³³ Şer'î hükümlerin kaynakları ele alındığında, tüm eserlerde ilk sırada *Kitap* yani Kur'ân yer almaktadır. Kur'ân'ın şer'î hükümler için ilk kaynak olduğu konusunda âlimler arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak, Kur'ân'ın tanımı hususunda farklı görüşler ve ifadeler ileri sürülmüştür. Çalışmamızda, cumhurun bu konuda yapmış olduğu tanıma yer vermekle birlikte, İbnü's-Sübkî ve Şirbînî'nin Kur'ân hakkında ortaya koyduğu tanımlamaları da inceleyeceğiz. Bu doğrultuda, Şirbînî'nin cumhurdan ayrıldığı noktaları da tespit etmeye çalışacağız.

3.1.1.1. Cumhura Göre Kitap

Usûlü'l-fıkh eserlerine baktığımızda, Kur'ân'ın farklı şekillerde tanımlandığını müşahade etmekteyiz. Örneğin: Hanefî fakihlerden Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsa ed-Debûsî (ö. 430/1039) Kur'ân'ın tanımını yaparken şöyle demiştir. Kur'an: “*Meşhur yedi harf üzere nazil olan ve mushafın iki kapağı arasında tevatür yoluyla bize nakledilen eserdir.*”⁸³⁴ Gazzâlî de Debûsî'nin tanımını tercih etmiştir.⁸³⁵ Şafii fakihlerinden olan Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed el-Mervezî es-Sem'ânî (ö. 489/1096) ise Kur'ân'ın tanımında “meşhur yedi harf” ifadesine gerek olmadığı görüşünü ileri sürerek tanıma kısaltma yoluna gitmiştir. Böylelikle ona göre Kur'ân'ın tanımı şöyledir: “*Kur'an, Mushafın iki kapağı arasında tevatür yoluyla bize nakledilen eserdir.*”⁸³⁶ Âmidî, Kur'ân'ın tanımını yaparken Debûsî ve Gazzâlî'nin yapmış oldukları tanıma değinerek eleştirel bir dille, kimileri tarafından böyle bir tanımın yapıldığını ancak yapılan bu tanımda hata olduğunu söylemişlerdir. Tanımda yer alan “tevatür” kaydına gerek olmadığını ve Kitap için en yakın tanımın ise “*İndirilen Kur'an*” olması gerektiğini ileri sürmüştür. Zira ona göre

⁸³² Bir kavramın belli bir bağlamda en çok kullanılan anlamıyla özdeşleşmesine denir.

⁸³³ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/193; Âmidî, *İhkâm*, 101; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/279; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, 150; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 125.

⁸³⁴ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 20.

⁸³⁵ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/193.

⁸³⁶ Muhammed b. Abdulcebbar Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille fî usûli'l-fıkh* (1-2), thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1997), 1/30.

tevatür olmasa bile hatta bilküllîye bize nakil olmasa dahi bu durum Kur'an'ın nazil olduğu hakikatini değiştirmez. Bu durumda olsa olsa Kur'an'ın varlığından bihaber olup cehaletimiz söz konusu olur. Dolayısıyla Âmidî'ye göre âhâd yolla nakledilenlerin de Kur'an'dan olma ihtimali bulunmaktadır. Örneğin: İbn Mesud'un mushafında olduğu gibi.⁸³⁷ İbnü'l-Hâcib ise Kur'an-ı şöyle tanımlamıştır. “*Kur'an, Herhangi bir suresiyle aciz bırakmak için indirilmiş kelimedir.*”⁸³⁸ Tâcüddîn es-Sübkî, Ref'u'l-Hâcib eserinde bu tanımlı tercih etmiştir.⁸³⁹ Görüldüğü üzere, Kur'an'ın tanımıyla ilgili çeşitli görüşler öne sürülmüş ve farklı tarifler yapılmıştır. Bu tanımlardan hareketle, Kur'an'ı genel hatlarıyla şu şekilde tanımlamak mümkündür: Kur'an, Cebrâil (a.s.) vasıtasıyla Allah tarafından son peygamber Hz. Muhammed'e (s.a.v.) indirilen; tevâtür yoluyla nakledilen ve mushaflarda yazılan, Arapça olarak nazil olan; okunmasıyla ibadet edilen, Fâtiha sûresiyle başlayıp Nâs sûresiyle biten; benzerini getirmekten insanları âciz bırakan muciz bir kelâmdır.⁸⁴⁰

3.1.1.2. Şirbînî'ye Göre Kitap

İbnü's-Sübkî, kitaptan maksat Kur'an olduğunu, usûlü'l-fıkıh açısından ise والمعني “*Tilaveti (okunması) ibadet olan ve kendisinden bir sure ile beşeriyeti aciz bırakmak için Hz. Muhammed'e (vahiy ile) indirilen bir lafız*”⁸⁴¹ olduğunu beyan etmiştir. Şirbînî, Kur'an tanımıyla ilgili görüş ve eleştirilerini şu şekilde sıralamaktadır:

- Şirbînî'ye göre, “Kur'an” kelimesi yalnızca Allah'ın kitabını ifade eden özel bir isimdir; bu görüş, her usûlcü tarafından benimsenmektedir. Dolayısıyla, özel isimler tarif edilmeye muhtaç değildir. Ancak bu tanımın amacı, *Kur'an* 'ı tanımlamak değil, onu diğer kelimeler ve lafızlardan ayırt etmektir.⁸⁴²

- Mushaflarda yazılan ayetler, hakiki anlamda lafız olmayıp lafız hükmündedirler. Dolayısıyla, lafız hükmünde olanlar da tanıma dahildir. Bu sebeple

⁸³⁷ Âmidî, *İhkâm*, 101.

⁸³⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 1/372.

⁸³⁹ İbnü's-Sübkî, *Ref'u'l-Hâcib 'an Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, 1/324.

⁸⁴⁰ Abdulhamit Birişik, “*Kur'an*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 24/383-388.

⁸⁴¹ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 21.

⁸⁴² Mahallî, *Bedru't-tâli*, 1/280; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 125.

tanımda geçen *lafız* ifadesi, *hakiki* veya *hükmi* olarak iki farklı kategoride ele alınmalıdır.⁸⁴³

- *Kur'ân* kelimesi, bazen lafzın ifade ettiği *kelâm-ı nefsiyi* bazen de o manayı ifade eden lafızları ifade eder. Kelâm âlimleri, *Kur'ân*'ın, lafızların ifade ettiği manalara işaret ettiğini savunmuşlardır.⁸⁴⁴ İbnü's-Sübkî ise tanımda *lafız* ifadesine vurgu yaparak, *Kur'ân*'ın hem mana hem de lafız yönünü kapsadığını ileri sürmüştür.⁸⁴⁵

- Tanımda geçen '*indirilmiş*' ifadesi, kudsî hadisleri kapsam dışı bırakmaktadır. Zira kudsî hadislerin mana itibariyle vahiy yoluyla gelmiş olması onları *Kur'ân* kılmamaktadır; çünkü lafızları açısından *Kur'an*'la aynı nitelikte değildir. Ayrıca, üçüncü fasıl olan *i'caz* kaydıyla kudsî hadisler tanımdan tamamen çıkarılmış olur. Tanımda yer alan *H. Muhammed'e* ifadesi, Tevrat, Zebur ve İncil gibi diğer ilahî kitapları kapsam dışı bırakmaktadır.⁸⁴⁶

- Şirbîni'ye göre, tanımda geçen *li'l-i'caz* ifadesi yerine *el-Mu'ciz* ifadesi kullanılmış olsaydı daha uygun olurdu. Çünkü *Kur'ân*, yalnızca *i'caz* için değil; ahkamlarıyla amel etmek, adablarıyla ahlaklanmak, tefekkür ve tezkire gibi amaçlarla da indirilmiştir.⁸⁴⁷

- Tanımda geçen *Kur'ân'dan bir sure* ifadesi, itirazi bir kayıt olmayıp, *i'caz*ın en az miktarını belirlemek için eklenmiştir. Bu ifade, *Kur'ân*'ın tümüyle *i'caz* teşkil ettiği gibi, en kısa sûrenin yahut ona denk bir miktarın da *i'caz* için yeterli olduğunu göstermektedir. Örneğin, Kevser Suresi gibi kısa sureler veya aynı uzunlukta ayetler ile *i'caz* gerçekleştirilebilir.⁸⁴⁸

- Tanımdaki *okunması ibadet olan lafız* ifadesiyle, tilaveti neshedilmiş ayetler tanımın dışında bırakılmıştır. Örneğin, *الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَّا فَإِذَا زَنَّا فَإِذَا زَنَّا هُمَا الْبَنَّةُ* "Yaşlı bir erkek ve

⁸⁴³ Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 125.

⁸⁴⁴ Bedruddîn Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *Teşnifu'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevâmi'* (1-4), (Kâhire: Mektebetü'l-Kurtubâ, 1998), 1/306; Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Mu'cemu't-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşavî (Kâhire: Dâru'l-fadîleh, ts.), 146; Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tebsiretü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 1/395; İbnü's-Sübkî, *Men'u'l-mevâni*, 53; Mahalli, *Bedrü't-tâli*, 1/280; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 125.

⁸⁴⁵ Mahalli, *Bedrü't-tâli*, 1/280; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 125.

⁸⁴⁶ Mahalli, *Bedrü't-tâli*, 1/281; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 126.

⁸⁴⁷ Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 128.

⁸⁴⁸ İbnü's-Sübkî, *Men'u'l-mevâni*, 54; Mahalli, *Bedrü't-tâli*, 1/282-283; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 126-127.

yaşlı bir kadın zinâ edecek olurlarsa, onları mutlaka recmedin" ayeti ile ilgili olarak Hz. Ömer'in, "Biz onu okuyorduk"⁸⁴⁹ dediği rivayet edilmiştir.⁸⁵⁰ Ancak tilaveti neshedildiği için bu gibi ayetler tanıma dahil edilmez.

3.1.2. Sünnet

Şer'î delillerin ikinci kaynağı olan sünnet, sözlükte "adet" anlamına gelirken, terimsel olarak Hz. Peygamber'den sadır olan söz (hadis), fiil (eylem) ve takrirlerin (onaylamaların) tamamını ifade eder.⁸⁵¹ İlk dönemlerde sünnet kelimesi yalnızca adet ve gelenek anlamında kullanılmakta olup, Hz. Peygamber'e has bir ifade olarak görülmemektedir. Ancak İmam Şâfiî, bu kavramı diğer anlamlardan ayırarak Hz. Peygamber'e atfedilen bir terim haline getirmiştir. Bu bağlamda, Şâfiî'nin *er-Risâle* isimli eseri dikkatle incelendiğinde, İslam çevrelerinde mevcut olan bir düşünceyi tutarlı bir çerçeveye oturttuğu ve bu şekilde ifade ettiği görülmektedir.⁸⁵²

Hz. Peygamber'e aidiyeti bilinen dini uygulamaların sünneti teşkil edip etmediği veya hangi şartlar altında bu kapsama gireceği hususunda, Şâfiî öncesi ve sonrası âlimler arasında esasen bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak, özellikle tedvin dönemi öncesinde, "haber-i vâhid" gibi rivayetlerin sünnet kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği ve bu değerlendirmenin hangi şartlara dayandırılacağı konularında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu nedenle sünnetin sıhhati ve kullanım yerlerinin tespiti, usûlî'l-fıkh ilmi çerçevesinde geliştirilmiş bir "sünnet teorisi" anlayışı ile mümkün olmuştur.

Bazı oryantalist araştırmacılar, Hz. Peygamber'in otoritesine dair tartışmalardan hareketle bu teorinin oluştuğunu öne sürmüşlerdir. Ancak bu iddialar, herhangi bir somut temele dayanmamakta, tamamen mesnetsiz bir yaklaşımı yansıtmaktadır.

⁸⁴⁹ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2019), "Hudud" 10, (1595); Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Müsned*, (1-3) (Beyrût: Dâru'l-Beşairi'l İslamiyye, 2011), 3/2516; Buhârî, "Hudud", 31, (6830); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2022), "Hudud", 29/4 (4418); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî İbn Mâce, *Sünen* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2019), "Hudûd" 9, (2003); Ebu Dâvud, "Hudud" 23, (4418); Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2019), "Hudud" 7, (1432/1494).

⁸⁵⁰ İbnü's-Sübkî, *Men'u'l-mevâni*, 54; Mahalli, *Bedru't-tâli*, 1/282; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 127.

⁸⁵¹ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Kitabu't-ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî (Beyrut: Dâru'n-nefaîs, 2018), 196,

⁸⁵² Murtaza Bedir, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/150-153.

Gerçekte, sünnet teorisi yalnızca rivayetlerin sıhhatini ve kullanım alanlarını tespit etmek amacıyla ortaya çıkmıştır.⁸⁵³

3.1.2.1. Cumhura Göre Sünnet

Yukarıda yapılan açıklamalardan anlaşılacağı üzere, sünnet kavramı başlangıçta yalnızca Hz. Peygamber'e has bir ifade olmayıp, başka şahıslar için de kullanılmaktaydı. Ancak İmam Şâfiî, sünnet kavramını daraltarak Hz. Peygamber'e özgü bir anlam kazandırmıştır. Şâfiî'nin bu yaklaşımı sonrasında, usûl âlimleri de sünneti bu çerçevede değerlendirmiş ve tanımlamışlardır. Sünnet kavramına ilişkin yapılan bu değerlendirmeler, usûl âlimleri arasında bazı farklı metodolojik yaklaşımlar ortaya koymuştur.

Meşhur Şâfiî usûlcülerin sünnet tanımlarına baktığımızda, aralarındaki önemli farklılıklar göze çarpmaktadır.

1. Sem'ânî, sünneti, "Hz. Peygamber'in bu ümmet için meşru kıldığı söz ve fiillerin tümü"⁸⁵⁴ olarak tanımlamıştır. Bu tanıma göre, Hz. Peygamber'in takrirleri (onaylamaları) sünnet kapsamı dışında bırakılmıştır.

2. Gazzâlî, vahyi "vahy-i metlûv" ve "vahy-i gayr-i metlûv" olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Gazzâlî'ye göre, metlûv vahiy, Kur'an'ı; gayr-i metlûv vahiy ise sünneti temsil eder.⁸⁵⁵ Böylece sünnet, vahiy kapsamında değerlendirilerek güçlü bir şer'î delil olarak tanımlanmıştır.

3. Beydâvî, sünneti, "Hz. Peygamber'in sözleri ve fiilleri"⁸⁵⁶ şeklinde oldukça genel bir ifadeyle tanımlamıştır. Bu tanımda takrirlere yer verilmemiştir.

4. Âmidî, sünneti, "Hz. Peygamber'den sadır olan ve şer'î delillerle sabit bulunan, fakat Kur'an gibi tilavet edilen ve mucizevi özellik taşıyan metinlerden olmayan söz, fiil ve takrirler şeklinde tanımlamıştır."⁸⁵⁷ Bu tanım, takrirlere de sünnetin kapsamına dahil etmektedir.

⁸⁵³ Bedir, "Sünnet",/150-153.

⁸⁵⁴ Sem'ânî, *Kavâti 'u'l-edille*, 1/30.

⁸⁵⁵ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/246.

⁸⁵⁶ Beydâvî, *Minhâcu'l-vusûl*, 153.

⁸⁵⁷ Âmidî, *İhkâm*, 106.

3.1.2.2. Şîrbînî'ye Göre Sünnet

İbnü's-Sübkî, sünneti "Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri" olarak tanımlamıştır.⁸⁵⁸ Şîrbînî de bu tanımlı benimsemiş ve Hz. Peygamber'in takrirlerini ayrı bir kategori olarak ele almak yerine fiil grubuna dâhil etmiştir. Şîrbînî'ye göre takrir, bir şeyi inkâr etmeme, yani reddetmekten sakınmadır. Bu sakınma hali bir fiil olarak kabul edildiğinden, takrirler fiil grubunda değerlendirilmiştir.⁸⁵⁹

Cem 'u'l-Cevâmi' adlı eserin şârihlerinden Zerkeşî (ö. 794/1392), sünnet tanımına söz, fiil ve takrirlerin yanı sıra niyet kavramını da eklemiştir.⁸⁶⁰ Zerkeşî'ye göre, Hz. Peygamber'in belirli bir davranışa niyet etmesi, o davranışın sünnet kapsamına alınmasını gerektirir. Buna örnek olarak, Şâfiî'nin belirttiği bir durum öne sürülmüştür: Hz. Peygamber, yağmur duasında elbisesini ters giyme niyeti taşımasına rağmen, üzerindeki ağır *Hamîsa* adlı elbise nedeniyle bu uygulamayı gerçekleştirmemiştir. Şîrbînî ise bu yoruma karşı çıkararak niyetin gizli bir şey olduğunu ve bu nedenle sünnetin kategorileri arasında yer almaması gerektiğini ifade etmiştir.⁸⁶¹

Şîrbînî ayrıca, işaret diliyle yapılan yönlendirmelerin de sünnet kapsamına alınması gerektiğini savunmuştur. Buna örnek olarak şu hadis zikredilmiştir: Ebû Abdillâh Kâ'b b. Mâlik el-Hazrecî (ö. 50/670), Mescid-i Nebevî'de Abdullah b. Ebû Hadred'den alacağını isterken, Hz. Peygamber odasının penceresinden el işareti yaparak Übeyy b. Ka'b'e alacağının yarısını bağışlamasını işaret etmiştir. Kâ'b da bu işaret üzerine alacağının yarısından vazgeçmiştir. Bu olay, işaretle yapılan yönlendirmelerin sünnet kapsamına alınabileceğini göstermektedir.⁸⁶²

Hz. Peygamberin Fiilleri

İbnü's-Sübkî ve Şîrbînî, Hz. Peygamber'in fiillerini dört ana kategoriye ayırarak bu fiillerin hüküm ve bağlayıcılık yönlerini açıklamışlardır. Bu sınıflandırma, Peygamber Efendimiz'in davranışlarının ümmet için bağlayıcı olup olmadığı ve bağlayıcı ise hangi şartlarda olduğuna dair önemli bir metodolojik yaklaşım sunmaktadır. Söz konusu dört kategori şu şekildedir:

⁸⁵⁸ İbnü's-Sübkî, *Cem 'u'l-cevâmi'*, 61.

⁸⁵⁹ Mahallî, *Bedrü't-tâli'*, 2/801; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli'*, 359.

⁸⁶⁰ Zerkeşî, *Teşnîf*, 2/899.

⁸⁶¹ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli'*, 359.

⁸⁶² Buhârî, "Salât", 71, 83; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli'*, 359.

1. Fıtrat ve Yaratılış Açısından Fiiller: Bu kategori, oturma, kalkma, yeme ve içme gibi fıtrî ve tabii fiilleri kapsar. Bu tür fiiller, tabiat gereği yapılan ve herhangi bir şer'î yönlendirme içermeyen fiillerdir. Dolayısıyla bu fiillerin ümmet için bağlayıcılığı yoktur.⁸⁶³

2. İcmali bir nassı beyan eden fiiller: Hz. Peygamber'in şer'î bir nassın kapalılığını açıklamak üzere gerçekleştirdiği fiillerdir. Örneğin, *“وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ”* *“Namazı kılın”*⁸⁶⁴ ayetindeki icmali emir, Hz. Peygamber'in fiiliyle açıklığa kavuşmuştur. *وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا* *“Hırsızlık eden erkek ve kadının ellerini kesin”*⁸⁶⁵ ayetindeki kapalılık da hırsızın elinin bilekten kesilmesi ile beyan edilmiştir.⁸⁶⁶ Bu tür fiiller ümmet için bağlayıcıdır.⁸⁶⁷

3. Nevi şahsına münhasır fiiller: Hz. Peygamber'e has olan fiillerdir. Örneğin, dörtten fazla kadınla evlenmesi gibi durumlar yalnızca onun şahsına münhasırdır ve ümmet için caiz değildir. Aynı şekilde, duha ve teheccüd namazları da ona vacip, ümmete ise mendup kılınmıştır. Bu nedenle bu tür fiillerde teklif farklılık arz eder.⁸⁶⁸

4. Fıtrî veya şer'î olma ihtimali olan fiiller: Bu tür fiillerde hüküm konusunda tereddüt vardır. Örneğin, Hz. Peygamber'in hacca giderken binek üzerinde seyahat etmesi bir fıtrî davranış mı yoksa şer'î bir uygulama mıdır? Şîrbînî'ye göre bu tür ihtilaflar, asıl ile zahirin çatışmasından kaynaklanır.

- Asıl olanı benimseyenler, bu tür fiilleri fıtrî ve cibillî olarak kabul eder. Buna göre, binek üzerinde seyahat etmek gibi davranışlar, sevap kazandırıcı bir yön taşımaz.
- Zâhir olanı benimseyenler ise bu tür fiillerin şer'î bir yön taşıdığını ve Peygamber'i taklit etmenin sevap kazandıracağını savunur.⁸⁶⁹ Şîrbînî, çoğunluğun zâhir görüşü benimsediğini belirtmiştir.⁸⁷⁰

⁸⁶³ İbnü's-Sübki, *Cem 'u'l-cevâmi'*, 61; Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 2/803; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli'*, 362.

⁸⁶⁴ el-Bakara 43.

⁸⁶⁵ el-Mâide 38.

⁸⁶⁶ Dârekutnî, *“el-Hudûd ve'd-diyât”*, 142; Beyhaki, *Sünenü's-Sağîr*, 2/253.

⁸⁶⁷ Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 2/803; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli'*, 362.

⁸⁶⁸ İbnü's-Sübki, *Cem 'u'l-cevâmi'*, 61; Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 2/804; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli'*, 362.

⁸⁶⁹ Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 2/804; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli'*, 363.

⁸⁷⁰ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli'*, 363.

Dört kategori dışında kalan fiiller, sıfatı bilinen ve bilinmeyen olarak ikiye ayrılır:

- Sıfatı Bilinen Fiiller: Vücûp, nedb ve ibâha gibi sıfatları bilinen fiillerdir. En sahih görüşe göre, Hz. Peygamber'in bu tür fiillerdeki hükümleri ümmeti için de geçerlidir. Örneğin, ona vacip olan bir fiil ümmete de vacip, mübah olan bir fiil ise ümmete de mübah olur. Sahabenin bu tür fiillerde Resulullah'a tabi olması kesin bir gerekliliktir.
- Sıfatı Bilinmeyen Fiiller: Bu fiillerde ihtilaf vardır. Bazıları ittibayı ibadetle sınırlandırırken, bazıları daha geniş bir çerçevede ele alır. Şîrbînî, sıfatı bilinmeyen fiillerde vücûbun tercih edilmesi gerektiğini savunur, çünkü bu daha ihtiyatlı bir yaklaşımdır.⁸⁷¹

H. Peygamber'in Fiillerinin Sıfatları ve Bilinme Yolları

H. Peygamber'in yaptığı fiillerin hükmünü anlamak, bu fiillerin vücûp, nedb veya ibâha vasıflarını tespit etmeyi gerektirir. Şîrbînî'ye göre, Peygamber Efendimiz'in fiillerinin bu sıfatları üç temel yolla anlaşılabilir:

a. Nass ile Bilinmesi: H. Peygamber'in, yaptığı fiilin hükmünü açık bir şekilde ifade etmesi, sıfatının kesin olarak tespit edilmesini sağlar. Bu en açık ve doğrudan yoldur. Örnek: H. Peygamber'in “*Bu vaciptir*”, “*Bu menduptur*” ya da “*Bu mübahtır*” şeklindeki ifadeleri, fiilin sıfatını açıkça ortaya koyar.⁸⁷²

b. Hükmü Açık Şekilde Bilinen Eşit ve Dengi Olan Fiille Bilinmesi: Bir fiilin, hüküm açısından başka bir fiille eşit ya da denk olduğu belirtilirse, bu fiilin sıfatı da aynı şekilde anlaşılır. Örnek: “*Bu fiil, şu fiil ile aynı hükme sahiptir*” gibi bir ifade, sıfatın belirlenmesine rehberlik eder.⁸⁷³

c. Sözlü ve İcmali Hükümlerin Tafsil Edilmesi veya Benzerlik ile Bilinmesi: Bazı fiiller, sözlü ve icmali bir hükmü açıklamak (tafsil etmek) veya ona benzerlik göstermek suretiyle hükmün sıfatını ortaya koyar. Bir fiil, şer'î bir kavli açıklamak amacıyla yapılmışsa, o fiil söz konusu kavlin hükmünü taşır.

⁸⁷¹ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/804-806; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 363-264.

⁸⁷² İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 62; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/805; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 363.

⁸⁷³ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 62; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 2/805; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 363.

Örneğin bazı hükümler sözlü olup durumları açıktır. Bazı fiiller ise bu sözlü hükümleri tafsil eder ya da onun benzeri niteliğindedir. Dolayısıyla sözlü bir hükmün açıklaması ya da benzeri olma mahiyetinde olan bu fiillerin sıfatları da böylece bilinmiş olur. Sonuç olarak kavli hüküm neyi ifade ediyorsa ona benzeyen ya da onu açıklayan fiil de aynısını ifade eder. Bir başka ifadeyle fiilin sıfatı, açıklamasını yaptığı veya benzediği hükümle aynı olmaktadır.⁸⁷⁴

H. Peygamber'in Fiillerinde Vasıfların Ayırt Edilmesi

H. Peygamber'in fiilleri, hüküm açısından farklı vasıflar taşır: vücûp (farz), nedb (mendup) veya ibâha (mubah). İbnü's-Sübkî ve Şîrbînî'ye göre, bu vasıfların birbirinden ayırt edilmesi, fiillerdeki bazı özelliklerin ve göstergelerin dikkatlice incelenmesiyle mümkündür. Özellikle bir fiilin vücûb, mendup ya da mubah hükmünde olduğunu anlamak için alametlere başvurulur.

1. Vücûbiyet Vasfı ve Alametleri

H. Peygambere ait bir fiilin vacip olduğunu, mendup veya mubah olmadığını anlamak, belirli şer'î göstergelerle mümkündür. Bu göstergeler şunlardır:

- Şer'î Uygulama ve Bağlayıcı Unsurlar: Örneğin, beş vakit namazın ezanla duyurulması, bu namazların vacip olduğunu gösterir. Eğer bir namazın başlangıcında ezan bulunmuyorsa, o namaz vacip değildir. Bayram, küsuf (güneş veya ay tutulması) ve yağmur namazlarında ezan yerine "الصلاة جامعة" (Haydi cemaatle namaza) ifadesi kullanılır. Bu, bu tür namazların vacip değil, mendup olduğunu gösterir.
- Eziyet İçeren Fiillerin Vacipliği: Şîrbînî'ye göre, insana eziyet veren bir fiilin şer'î hükmü ya vacip ya da yasak olur. Vacip olmayan eziyet verici bir fiil, yasak kategorisine girer. Örneğin *Hitân* (sünnet olma) şayet vacip olmasaydı, insan bedenine eziyet verdiği için yasaklanırdı. Had cezaları da aynı şekilde, eğer vacip olmasaydı, eziyet içermeleri nedeniyle yasaklanırdı.⁸⁷⁵

2. Mendupluk Vasfı ve Alametleri

Mendup fiiller, Allah'a yaklaşma (*kurbîyyet*) amacıyla yapılan, ancak bağlayıcı olmayan şer'î fiillerdir. Bir fiilin mendup olduğunu gösteren en önemli alamet, vücûb

⁸⁷⁴ İbnü's-Sübkî, *Cem 'u 'l-cevâmi'*, 62; Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 2/805; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli'*, 363.

⁸⁷⁵ İbnü's-Sübkî, *Cem 'u 'l-cevâmi'*, 62; Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 2/805; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli'*, 364.

kaydı olmaksızın Allah rızasını kazanma maksadıyla gerçekleştirilmesidir. Namaz, oruç, kıraat (Kur'an okuma) ve zikir gibi ibadetlerin bazı türleri mendup hükmündedir. Bu ibadetler Allah'a yakınlık sağlamak için yapılır, ancak zorunlu değildir.⁸⁷⁶

H. Peygamberin Sözü ve Fiili Arasında Çelişki Olma Durumu

Öncelikle belirtmek gerekir ki, söylenen sözün tek seferlik olmayıp tekrarı gerektiren bir karineye sahip olması önemlidir. Bunun sebebi, tekrar edilmesi gerektiğini belirten bir alametin bulunmadığı durumlarda, sonraki fiilin önceki hükmü nesh etmesinin söz konusu olmamasıdır. Örneğin, “Aşure orucu bana her sene vacip kılındı” ifadesi tekrarı ima ederken, “Aşure orucu bana vacip kılındı” ifadesi ise tekrarı ifade etmez. Tekrarı ifade eden bir karinenin olmadığı durumlarda, fiil sözden sonra gerçekleşmişse herhangi bir nesih durumu ortaya çıkmaz. Örneğin, Hz. Peygamber “Aşure orucu bana vacip kılındı” dedikten sonra o yıl oruç tutmayıp iftar etmiştir. Bu durumda sonraki fiil önceki sözü iptal etmez; o yıl tutulan oruç geçerli olup sonraki yıllar için bir sorumluluk yoktur, zira fiilde süreklilik esastır. Şayet söz, fiilden sonra gelirse, söylenen söz fiildeki süreklilik durumunu nesh eder. Örneğin Hz. Peygamber, Aşure gününde iftar edip ardından Aşure orucunun kendisine vacip kılındığını belirtmişse, bu durumda sonraki yıllarda orucun tutulması gereklidir.⁸⁷⁷

H. Peygamber'in söz ve fiilleri arasında çelişki görüldüğünde ve tekrarı gerektiren bir delil mevcutsa, bu durumlar hakkında çeşitli açıklamalar yapılmıştır. Bu hükümler; yalnızca Hz. Peygamber'i, yalnızca ümmeti ya da her ikisini birden bağlayabilir. Ayrıca söz ve fiillerin öncelik sırasına göre de ikiye ayrılmaktadır.

1. Sadece Hz. Peygamber'i İlgilendiren Söz ve Fiiller: Bu durumda, Hz. Peygamber'e has olan söz veya fiilin hangisinin önce olduğu biliniyorsa, sonraki olan öncekini nesh eder. Eğer söz fiilden sonra söylenmişse, söz önceki fiili nesh eder; fiil sözden sonra gerçekleşmişse, bu fiil de önceki sözü nesh eder. Şayet hangisinin önce olduğu bilinmiyorsa bu durumda farklı görüşler ileri sürülmüştür. En sahih görüşe

⁸⁷⁶ İbnü's-Sübkî, *Cem 'u 'l-cevâmi'*, 62; Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 2/806; Şirbîni, *Bedrü't-tâli'*, 364.

⁸⁷⁷ Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 2/808; Şirbîni, *Bedrü't-tâli'*, 365.

göre, tarihi belirten bir delil ortaya çıkıncaya kadar tevakkuf edilir yani hükümle amel edilmez. Zira söz veya fiilden her birisinin önce veya sonra olma ihtimali vardır.⁸⁷⁸

2. Sadece Ümmeti İlgilendiren Söz ve Fiiller: Hz. Peygamber'in ümmeti için söylediği sözler kendisini bağlamaz. Dolayısıyla kendisi, ümmeti için söylediği bir söze aykırı bir fiilde bulunursa söz ve fiili arasında bir çelişki meydana gelmez, çünkü o söz sadece ümmeti bağlar. Örneğin Hz. Peygamber, ümmeti için "Aşure orucu tutmak size her sene vacip kılındı" ifadesini kullandıktan sonra aynı yıl kendisi oruç tutmayıp iftar etmiştir. Bu fiil, ümmet için söylediği söze aykırılık teşkil etmez. Ancak ümmet için durum farklıdır; çünkü fiilin devamını ifade eden bir karinenin ve tarihin belli olması durumunda, sonraki durum öncekini nesh eder. Şayet söz ve fiilin tarihi bilinmezse, Hz. Peygamber'in fiilinden ziyade ümmet için söylemiş olduğu söze uyulur ve onunla amel edilir.⁸⁷⁹

3. Hz. Peygamber'i ve Ümmeti İlgilendiren Söz ve Fiiller: Örneğin, Hz. Peygamber "Aşure orucu size ve bana her sene vacip kılındı" gibi bir ifade kullandıktan sonra aynı yıl bu sözden sonra veya önce iftar etmişse, her iki kesim için de hangisinin önce olduğu biliniyorsa sonraki durum öncekini nesh eder. Ancak tarih bilinmiyorsa, en sahih görüşe göre tarihi belirten bir delil ortaya çıkıncaya kadar tevakkuf edilir.⁸⁸⁰

3.1.3. İcmâ

İcmâ kelimesi, sözlükte bir konuda fikir birliği yapmak, birleştirmek, derleyip toplamak ve azmetmek anlamına gelmektedir.⁸⁸¹ Bu kelime, Kur'an'da doğrudan geçmemekle birlikte, mastarından türeyen kelimeler dört yerde sözlük anlamıyla kullanılmıştır. Hadislerde ise daha çok "niyet etme" anlamında yer almıştır.⁸⁸² Usûl'l-fıkıhta ise İcmâ "Hz. Peygamberin vefatından sonra müctehitlerin herhangi bir zamanda dini bir mesele üzerinde fikir birliği yapmaları"⁸⁸³ şeklinde tanımlanmıştır. İcmâ için yapılan bu tanıma bakıldığında kelimenin sözlük anlamıyla

⁸⁷⁸ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 62; Zerkeşî *Teşnîf*, 2/911-913; Mahalli, *Bedru't-tali'*, 2/809; Şirbîni, *Bedrü't-tâli'*, 365.

⁸⁷⁹ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 62; Zerkeşî *Teşnîf*, 2/911-913; Mahalli, *Bedru't-tali'*, 2/810; Şirbîni, *Bedrü't-tâli'*, 365-366.

⁸⁸⁰ Mahalli, *Bedru't-tali'*, 2/811; Şirbîni, *Bedrü't-tâli'*, 366.

⁸⁸¹ Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, 1/259; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 8/68; İ. Kâfi Dönmez, "İcmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/417.

⁸⁸² Dönmez, "İcmâ", 21/417.

⁸⁸³ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 76.

bağdaşmaktadır.⁸⁸⁴ İcmâ, birçok âlim tarafından Kur'an ve Sünnet'ten sonra üçüncü şer'î delil olarak kabul edilmiştir. Ayrıca, delil olma niteliği de Kitap ve Sünnet'le ispatlanmaya çalışılmıştır. İcmâ delilinin temellendirildiği en önemli ayet şudur:

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا

*“Kim, kendisine hidayet (doğru yol) besbelli olduktan sonra peygambere karşı çıkar, mü'minlerin yolundan başkasına uyarırsa, onu yöneldiği yolda bırakırız ve cehenneme sokarız. Orası ne kötü bir varış yeridir.”*⁸⁸⁵

Ayete bakıldığında tabi olması gereken yolun mü'minlerin yolu olduğu ve bu yoldan sapmanın ise tehlikeli sonuçlar doğurduğunu ifade etmektedir. Onların yolu söylemiş oldukları sözler ve yapmış oldukları fiillerdir. Böylelikle mü'minlerin yolu takip edilmesi gereken bir yol olup, üzerinde ittifak ettikleri konular da icmâ olarak kabul edilmiştir. Bu icmâ ise hüccet olarak sayılmıştır. Bunun dışında birçok ayet icmâ için hüccet olarak gösterilebilir.⁸⁸⁶

Şâfiî'nin, icmân hüccetliği için Nisâ sûresinin 115. âyetini delil olarak ileri sürdüğü, usûl âlimleri arasında yaygın bir görüş olarak aktarılmaktadır. Ancak bu durum, gerçek bir delile dayandığı söylenemez. Zira Şâfiî, *er-Risâle* adlı eserinde icmâ konusuna özel bir bölüm ayırmış olmasına rağmen, icmân hüccet oluşu hususunda herhangi bir Kur'an ayetini delil olarak sunduğuna rastlanmamaktadır. Gazzâlî ise bu bağlamda önemli bir tespitte bulunmuş ve Kur'an'da geçen ilgili ayetlerin hiçbirinde icmânın açık bir delili bulunmadığını ifade etmiştir. Özellikle Nisâ sûresinin 115. âyetinin, her ne kadar icmâ için delil olarak değerlendirilebilecek nitelikte olduğu düşünülebilse de bu âyetin icmâ kavramını desteklemek amacıyla indirildiği kanaatinin kendisinde oluşmadığını açıkça belirtmiştir.⁸⁸⁷

İcmân hüccetliğini savunan usûl âlimleri, bu konuda en güçlü delilin sünnet olduğunu vurgulamış ve bunun desteklenmesi için çeşitli hadisleri zikretmişlerdir. Söz konusu hadislerin kesiştiği iki temel nokta vardır. Birincisi, İslâm ümmeti içerisinde daima hak üzere sebat eden bir grubun varlığını sürdürmesi ve dolayısıyla ümmetin

⁸⁸⁴ Dönmez, "İcmâ, 21/417-431.

⁸⁸⁵ el-Nisâ 4/115.

⁸⁸⁶ el-Bakara 2/143, 257; Âl-i İmrân 3/103, 110; en-Nisâ 4/59, 83; el-Â'râf 7/181; et-Tevbe 9/16, 115, 119, 122; el-Hac 22/78; Lokmân 31/15; el-Ahzâb 33/43; eş-Şûrâ 42/10.

⁸⁸⁷ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/328; Dönmez, "İcmâ", 21/417-431.

toplucu hata ve dalâlet üzerine birleşmeyeceğidir. İkinci husus ise cemaatten (topluluk) ayrılmamanın gerekliliği esaslarıdır. Resûlullah Efendimiz bu hususta şöyle buyurmuştur: “Ümmetimden bir grup doğru yol üzerinde olmaya devam edecektir. Onlara, muhalefet edenlerin muhalefeti ise onlara zarar vermeyecektir.”⁸⁸⁸

İmam Şâfiî de, icmân bağlayıcı bir hüccet olup olmadığına dair bir delil sorulduğunda, cemaate bağlılığı emreden hadisleri delil olarak göstermiştir.⁸⁸⁹ Hadisler tek tek ele alındığında her ne kadar mütevâtir derecesinde olmasalar da aynı anlamı taşıyan tüm hadislerin bir araya getirilmesiyle mütevâtir sünnet derecesine ulaşabilecekleri ve icmân delil olmasını ispat etmek için yeterli görülebileceği ifade edilmiştir.⁸⁹⁰

Öte yandan, icmân hüccet olmadığını savunanlar da bu görüşlerini temellendirmek için Kur'an'dan delil getirmişlerdir. Özellikle Nisâ sûresinin 59. âyeti bu bağlamda öne çıkarılmıştır. Cenâb-ı Hak bu âyette şöyle buyurmaktadır: “Bir şeyde ihtilafa düştüğünüzde onu Allah ve Resulüne götürünüz.”⁸⁹¹ Bu ifadeden, ihtilafli meselelerde başvurulması gereken tek kaynağın Allah ve Resûlü olduğu anlaşılmakta, dolayısıyla icmân bağlayıcılığına dair bir vurgu bulunmadığı ileri sürülmektedir.

3.1.3.1. Cumhura Göre İcmâ

Şâfiî usul âlimleri, icmânı farklı tanımlamışlardır. Örneğin, Gazzâlî, icmânı “*Muhammed (s.a.v.) ümmetinin dini bir meselede uzlaşmasıdır*”⁸⁹² şeklinde tanımlamıştır. Bu tanıma göre, dünyevi meseleler icmânın kapsamı dışında kalmaktadır. Ayrıca, ümmetin bütün fertlerinin ittifak etmesi şart koşulmamış, yalnızca dini konularda bir uzlaşma vurgulanmıştır. Burada “bütün ümmet” gibi bir ifadeye yer verilmemesi, icmânın gerçekleşmesi için tüm fertlerin değil, yalnızca yeterli sayıdaki müctehidlerin uzlaşmasının yeterli olduğunu göstermektedir. Fahreddîn er-Râzî ise icmânı, “*Muhammed (s.a.v.)'in ümmetinden ehl-i hal ve'l-akd olanların herhangi bir meselede ittifak etmeleri*”⁸⁹³ olarak tanımlamıştır. Bu tanımda “ehl-i hal ve'l-akd” ifadesiyle, şer'î hükümlerde müctehid olan kişiler kastedilmiştir. “Herhangi

⁸⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, Müsned, 28/62, no: 16849.

⁸⁸⁹ Şafii, *er-Risâle* (Beyrut: Darün Nefâis, 1999), 240-241.

⁸⁹⁰ Dönmez, “İcmâ”, 21/417-431.

⁸⁹¹ el-Nisâ 4/59.

⁸⁹² Gazzâlî, *Mustasfa*, 1/325.

⁸⁹³ Râzî, *Mahsûl*, 2/5.

bir mesele” ifadesi ise aklî, şer‘î ve lugavî tüm konuları kapsayacak şekilde geniş bir anlam taşımaktadır.⁸⁹⁴ Râzî’nin tanımı, bir bakımdan *ağyarına mâni* gibi görünse de “Peygamberin vefatından sonra” ifadesine yer vermemesi bir eksiklik olarak değerlendirilmiştir. Zira Hz. Peygamber hayatta iken icmâ gerçekleşmez; bu, icmân tanımındaki bir gerekliliktir. Âmidî (ö. 631/1233) ise icmâî, “*Muhammed (s.a.v.)’in ümmetinden ehl-i hal ve ‘l-akd olanların tümünün herhangi bir asırda ve meselede fikir birliği etmeleri*”⁸⁹⁵ şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımda dünyevi meseleler de icmânın kapsamına dahil edilmiştir.

İcmân hüccet olduğu görüşü, Şâfiî usul âlimleri arasında genel bir kabul görmüştür. Bununla birlikte, icmân kesinlik ifade edip etmeyeceği hususunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır.

Fahrettin er-Râzî ve Âmidî’ye göre icmâ mutlak olarak zannî bir delildir, kat‘î değildir. Çünkü icmâ edenler, zannî deliller üzerine uzlaşmış olabilirler. Ayrıca, icmân sükûtî veya sarîh olması arasında kesinlik açısından bir fark yoktur. Onlara göre, müctehidlerin hata üzerinde birleşip icmâ etmeleri mümkündür.⁸⁹⁶ Tâcüddîn es-Sübki’ye göre ise, sahih görüş, icmân gerçekleştiğini ve şer‘î açıdan hüccet olarak kabul edildiğini ortaya koymaktadır. İcmân savunucuları, üzerinde ittifak edilen kısımların kesinlik ifade ettiğini, dolayısıyla kat‘î olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü hepsinin hata üzerinde ittifak etmeleri âdete aykırı ve imkânsız bir durumdur. Bununla birlikte, üzerinde ihtilaf edilen icmâlar,⁸⁹⁷ kesinlik ifade etmez ve kat‘î olarak değerlendirilemez.⁸⁹⁸

3.1.3.2. Şîrbîni’ye Göre İcmâ

Tâcüddîn es-Sübki, icmâî: هو اتفاق مجتهد الأمة بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر، على أي أمر كان

“Hz. Muhammed’in vefatından sonraki bir asırda ümmetin müctehidlerinin herhangi bir meselenin hükmü üzerinde ittifak etmeleridir”⁸⁹⁹ şeklinde tanımlamıştır. İbnü’s-Sübki’nin bu tanımı, diğer tanımlara nazaran daha kapsamlı olup, efrâdına câmi‘,

⁸⁹⁴ Râzî, *Mahsûl*, 2/5.

⁸⁹⁵ Âmidî, *İhkâm*, 124.

⁸⁹⁶ Râzî, *Mahsûl*, 2/81; Âmidî, *İhkâm*, 124.

⁸⁹⁷ Örneğin, sükûtî icmâ veya bir kesim tarafından nadiren muhalefet edilen icmâlar.

⁸⁹⁸ Mahalli, *Bedrû ‘t-tâli* ‘, 2/963-954; Şîrbîni, *Bedrû ‘t-tâli* ‘, 442-443.

⁸⁹⁹ İbnü’s-Sübki, *Cem ‘u ‘l-cevâmi* ‘, 76.

ağyârına mâni‘ bir mahiyet arz etmektedir. Şirbînî, bu tanım üzerinden icmâa ilişkin görüşlerini şu şekilde açıklamaktadır:

Öncelikle ifade etmek gerekir ki icmâ, davete icabet eden ümmete, yani Müslümanlara özgü bir durumdur. Çünkü burada kastedilen ümmet, “ümmet-i davet” (İslam’a davet edilen herkes) değil, “ümmet-i icabettir” (davetin gereğini kabul edenler). Bu sebeple müslüman olmayan kimselerin herhangi bir konuda fikir birliğine varmaları icmâ olarak değerlendirilmez. Tanımda geçen “müctehid” ifadesinden, icmâ yapan kimselerin ictihat şartlarına haiz olmaları gerektiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla müctehid olmayanların ittifakı, icmâ kapsamında değerlendirilmez. Ayrıca, müctehid kişilerin âdil olması da şarttır. Tanımda yer alan “ittifak” kelimesi ise hem söz hem de fiilleri kapsamaktadır. Şirbînî, bu tanımda geçen “müctehid” ifadesinin müfret ve marife olarak kullanılmasına dikkat çekerek, icmâ edecek kişiler için üç veya daha fazla kişi şartının bulunmadığını; iki ya da daha fazla kişinin ittifakının da yeterli olacağını belirtmiştir. Zira ittifak, iki veya daha fazla kişi arasında gerçekleşebilir.⁹⁰⁰

İcmânın gerçekleşmesi için tüm müctehidlerin mi yoksa sadece çoğunluğun mu ittifak etmesi gerektiği meselesi, ulema arasında ihtilaflıdır. Bazı görüşlere göre, iki, üç veya dört müctehidin ya da tevatür derecesine ulaşan müctehidlerin muhalefeti icmâa zarar verirken, bunun aksi durumun zarar vermeyeceği savunulmuştur. Ancak cumhurun görüşüne göre, icmânın oluşabilmesi için tüm müctehidlerin ittifak etmeleri şarttır ve bir tek müctehidin muhalefeti dahi icmâı geçersiz kılar.⁹⁰¹

Şirbînî, bu görüşün en sahih olduğunu ifade etmiş ve bunu şu şekilde gerekçelendirmiştir: "Müctehid" kelimesinin "ümmet" kelimesine izafe edilmesi, umum ifade eder. Dolayısıyla icmânın gerçekleşmesi, tüm müctehidlerin ittifakını gerektirir. Ayrıca, en sahih görüşe göre, önceki ümmetlerin ittifakı icmâ olarak kabul edilmez. Çünkü burada "ümmet" kavramından murad, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) ümmetidir.⁹⁰² Bu hususun delili, “*Ümmetim dalalet üzerinde birleşmez*”⁹⁰³ hadisidir. Hadiste geçen “benim ümmetim” ifadesi, icmânın Hz. Peygamber’in ümmetine özgü bir durum olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

⁹⁰⁰ Mahalli, *Bedru’t-tâli*, 2/934; Şirbînî, *Bedrü’t-tâli*, 431.

⁹⁰¹ Mahalli, *Bedru’t-tâli*, 2/935; Şirbînî, *Bedrü’t-tâli*, 432.

⁹⁰² Mahalli, *Bedru’t-tâli*, 2/935; Şirbînî, *Bedrü’t-tâli*, 432.

⁹⁰³ Tirmizi, “Fiten”, 7, (2305); İbn Mâce, “Fiten”, 8 (3950).

Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) dönemi icmâ kapsamında değerlendirilmez. Zira icmân tanımında geçen "vefatından sonra" kaydı, bu durumu açıkça ifade eder. Bunun gerekçesi ise şudur: Sahabenin herhangi bir meselede vardığı ittifak, eğer Hz. Peygamber'in görüşüne uygun ise, bu görüş aslında sahabeye değil, bizzat Peygamber'e aittir. Eğer muvafık değilse, bu durumda o görüşün herhangi bir bağlayıcılığı veya değeri yoktur. Tanımda yer alan "bir asırda" ifadesi, icmân kıyamete kadar bütün zamanlarda gerçekleşmesinin gerekmediğini, belirli bir dönemdeki müctehidlerin ittifakının yeterli olduğunu belirtir. Bir asırda icmâ gerçekleştikten sonra, alınan karar hem o dönemde yaşayanlar hem de sonraki nesiller için bağlayıcı bir hüccet olarak kabul edilir. Ayrıca "herhangi bir mesele" ifadesi, icmân kapsamını oldukça geniş tutarak, olumlu ya da olumsuz her türlü şer'î, aklî, lugavî ve dünyevî konuları kapsar. Bu bağlamda:

- Şer'î konular, namaz, oruç ve zekât gibi ibadetleri,
- Aklî meseleler, kâinatın varlığı gibi metafizik veya felsefî meseleleri,
- Lugavî meseleler, "fa" harfinin takibi ifade etmesi gibi dil ve edebiyatla ilgili meseleleri,
- Dünyevî meseleler ise savaş gibi pratik durumlarda ordunun hazırlanması gibi konuları içermektedir.⁹⁰⁴

Bu yaklaşım, icmân yalnızca şer'î hükümlere değil, insan yaşamının diğer alanlarına da uygulanabileceğini savunmaktadır. Ancak, diğer müctehitler arasında yaygın olan görüş, icmân yalnızca şer'î konularla sınırlı olduğunu kabul etmektedir. Bu nedenle şer'î kaydı, şer'î hükümler dışındaki meseleleri kapsam dışı bırakır.

İcmâ, yalnızca sahabeye özgü bir durum değildir; çünkü icthad sahabeye sınırlı bir vasıf değildir. Sahabe sonrasında da icthad ehliyetine sahip olan kişiler müctehid olarak kabul edilebilir. Nitekim icmâ tanımında "ümmeğin müctehitleri" ifadesi yer almakta ve bu ifade, müctehidlik kavramını sahabe ile sınırlandırmamaktadır. Bununla birlikte, Zahirî mezhebine mensup alimler, icmân yalnızca sahabeye özgü olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre, sahabeden sonra gelenlerin sayısının çokluğu nedeniyle tüm müctehidlerin herhangi bir konuda ittifak etmeleri mümkün olmadığı gibi, hepsini

⁹⁰⁴ Râzî *Mahsul*, 2/74; İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 201; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 431-432.

kayıt altına almak da imkânsızdır.⁹⁰⁵ Tanımda geçen "ümmetin müctehitleri" ifadesi, icmâ için tevâtür sayısının bir şart olmadığını da ortaya koymaktadır. Bu ifade, sayıdan ziyade mevcut müctehidlerin ittifakını esas almakta ve icmâ için tevâtür sayısının altında bir miktarın yeterli olabileceğini işaret etmektedir. Ancak İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik el-Cüveynî, icmâ için tevâtür sayısının şart olduğunu savunmuştur.⁹⁰⁶ Tevâtür sayısını şart koşmayan görüşe göre ise bir devirde yalnızca bir müctehid bulunması durumunda, bu kişinin görüşü icmâ kapsamında hüccet kabul edilmez. Çünkü ittifak, en az iki kişi arasında gerçekleşen bir durumdur ve tercih edilen görüş de bu minvaldedir.⁹⁰⁷

Müctehid olan tabiin, sahabenin icmâna dahil olabilir. Bu durum, icmâ tanımında yer alan "herhangi bir asır" ifadesinden hareketle değerlendirilmektedir. Buna göre, sahabe bir meselede ittifak ederse ve aynı dönemde bulunan tabiinden bir müctehid de bu ittifaka katılırsa, onun icthadı sahabenin icmâna dahil kabul edilir. Ancak, tabiinin icthadı sahabenin ittifakından sonra gerçekleşirse, bu durumda tabiinin görüşünün dikkate alınıp alınmaması, inkırâzu'l-asr (bir dönemin sona ermesi) şartının icmâ için gerekli olup olmadığına bağlıdır. Eğer icmâ için inkırâzü'l-asr şartı aranıyorsa, sahabe dönemi sona ermeden tabiinin bu ittifaka katılması dikkate alınır. Şayet böyle bir şart koşulmazsa, tabiinin daha sonraki dönemde ortaya koyduğu icthad, sahabenin icmâna dahil edilmez.⁹⁰⁸ Sahih olan görüşe göre, icmân gerçekleşmesi için inkırâzü'l-asr şartı yoktur. Ancak Ahmed b. Hanbel, İbn Fûrek ve Süleym er-Râzî gibi bazı âlimler, bu şartın gerekli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu âlimlere göre, icmân bağlayıcı olması için icmâa katılan tüm müctehidlerin veya bu konuda görüş beyan eden âlimlerin tamamının ya da çoğunluğunun vefat etmiş olması gerekir.⁹⁰⁹

İcmân gerçekleşmesi için üzerinde ittifak edilen karardan sonra uzun bir zamanın geçmesi şart değildir. Herhangi bir meselede icmâ yapıldıktan sonra, kısa bir süre içinde toplu bir ölüm ya da benzeri bir olay gerçekleşse bile, yapılan icmâ geçerliliğini korur. Ancak İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, zannî icmâ için üzerinden

⁹⁰⁵ Gazzâlî, *Mustasfa*, 1/353; Râzî, *Mahsul*, 2/76; Âmidî, *İhkâm*, 145; Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 2/936; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 433; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahmut*, 2/262.

⁹⁰⁶ Cüveynî, *Burhân*, 1/266.

⁹⁰⁷ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 77.

⁹⁰⁸ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 77; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 433.

⁹⁰⁹ Râzî, *Mahsul*, 1/56; İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 77; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 435. Leknevî, *Fevâtihu'r-rahmut*, 2/274.

uzun bir zaman geçmesini şart koşar. Ona göre, zannî olan icmâ zamanla daha fazla istikrar kazanarak kesinlik (kat'îlik) seviyesine ulaşır.⁹¹⁰

Tanımda geçen “ümmetin müctehitleri” ifadesi ise, icmân tüm müctehitleri kapsaması gerektiğini açıkça ifade etmektedir. Bu sebeple, yalnızca Medine halkının, ehl-i beytin, dört halifenin, şeyhân'ın (Ebû Bekir ve Ömer), Haremeyn'in (Mekke ve Medine) veya Küfe ve Basra'nın müctehidlerinin ittifakı icmâ sayılmaz. Zira bu ittifaklar, ümmetin yalnızca bir kısmının görüş birliğini temsil eder ve tüm müctehidlerin ittifakını içermediğinden, bağlayıcı bir hüccet teşkil etmez.⁹¹¹

Ahad yolla nakledilen icmâ meselesinde de farklı görüşler bulunmaktadır. Sahih görüşe göre, ahad yollarla nakledilen icmâlar hüccet olarak kabul edilir ve bu görüş dört mezhep alimleri tarafından desteklenmiştir.⁹¹² Ancak İmam Gazzâlî bu görüşe karşı çıkarak, ahad yolla nakledilen icmâların hüccet olmayacağını savunur. Ona göre, icmâ kesinlik ifade eder ve kesin olan bir hükmün haber-i vahid ile ispat edilmesi mümkün değildir.⁹¹³ İcmâ, dinde zarurî olarak bilinmesi gereken konulardan biridir ve icmâ inkâr eden kişinin dinden çıkacağı kabul edilir. Özellikle namaz ve orucun farz olması, zina ve içkinin haram kılınması gibi, üzerinde icmâ bulunan ve hem alimlerin hem de avamın kesin olarak bildiği meseleleri inkâr etmek küfrü gerektirir. Aynı şekilde, nass ile hükmü belirlenmiş ve yaygınlık kazanmış olan icmâları da inkâr etmek en sahih görüşe göre küfür sebebidir. Örneğin, satım akdi (alışveriş sözleşmesi) nass ile helal kılınmış olup, bu konuda gerçekleşen icmâ yaygınlık kazanmıştır. Dolayısıyla, satım akdinin helal olmadığını iddia etmek küfre neden olur.⁹¹⁴

3.1.4. Kıyas

Kıyas, sözlükte ölçmek anlamında kullanılır. Bu anlam, bir şeyin diğer bir şeyle ölçülerek değerlendirilmesini ifade eder. Örneğin, “Kumaşı metre ile ölçtüm” ifadesinde kıyas, doğrudan fiziksel bir ölçümü ifade eder. Ancak zamanla kıyas, iki şey arasında eşitleme anlamında daha yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Bu eşitleme, hissi ve manevi olmak üzere ikiye ayrılır. Hissi eşitleme, fiziksel veya somut

⁹¹⁰ Cüveyni, *Burhân*, 1/268; İbnü's-Sübkî, *Cem 'u'l-cevâmi'*, 77; Şirbîni, *Bedrü't-tâli'*, 436.

⁹¹¹ Mahalli, *Bedru't-tâli'*, 2/936; Şirbîni, *Bedrü't-tâli'*, 434.

⁹¹² Râzi, *Mahsul*, 1/58; Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs Karâfî, *Şerhu't-Tenkihi'l-Fusûl fî ihtisâri'l-Mahsul*, (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye, ts.), 254; İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 205; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahmut*, 2/292.

⁹¹³ Gazzâlî, *Mustasfa*, 1/375.

⁹¹⁴ İbnü's-Sübkî, *Cem 'u'l-cevâmi'*, 79; Mahalli, *Bedru't-tâli'*, 2/975; Şirbîni, *Bedrü't-tâli'*, 445-446.

bir karşılaştırmayı ifade eder. Örneğin, “Bu parayı bu para ile karşılaştırdım” cümlesinde, iki para arasındaki maddi değer ölçülmekte ve hissi bir kıyas yapılmaktadır. Manevi eşitleme ise soyut bir kıyaslamayı ifade eder. Örneğin, “Falancanın ilmi, falancayla kıyas edilmez” ifadesinde, kişilerin bilgi seviyeleri arasındaki manevi bir karşılaştırma yapılmaktadır.⁹¹⁵

Usûlü'l-fıkhta, deliller sıralamasında Kitap, Sünnet ve icmâdan sonra dördüncü delil olarak kıyas gelmektedir.⁹¹⁶ Usulcülerin çoğunluğu, kıyası şer'î bir delil olarak kabul etmiş ve onun İslam hukukunun temel kaynaklarından biri olduğunu savunmuştur. Buna karşılık, Mu'tezile'den Nazzâm (ö. 231/845), bazı Şia âlimleri ve Zahirîler, kıyasın delil olma özelliğini tamamen reddetmişlerdir. Kıyasın şer'î bir delil mi, yoksa hükmün istinbatı ve izharı için bir yöntem mi olduğu konusunda da ihtilaflar bulunmaktadır. Başta İmam Şâfiî olmak üzere, çoğunluk görüşü kıyasın şer'î bir delil olduğu yönündedir. Bu görüşe göre, eğer bir mesele Kitap, Sünnet veya icmâ ile çözümlenemiyorsa, kıyas devreye girer. Çünkü kıyas, ictihadî bir yöntemdir ve ictihad kapsamına giren tüm meseleler aynı zamanda kıyasla da değerlendirilebilir. Diğer taraftan, bazı usûlcüler kıyasın şer'î bir delil olmadığını, ancak hükümlerin izharı ve açıklığa kavuşturulması için kullanılan bir yöntem olduğunu öne sürmüşlerdir.⁹¹⁷

Kıyasın, usûlü'l-fıkhın bir konusu olup olmadığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik el-Cüveynî'ye göre kıyas, usûlü'l-fıkhın bir konusu değildir. Çünkü delil kavramı, usûlü'l-fıkhta yalnızca kat'î olan dayanaklar için kullanılmalıdır. Kıyas ise zannî bir delil olduğu için bu kapsamın dışında kalır. Cüveynî, kıyasın usûl kitaplarında yer almasının nedenini, usûlcülerin kıyasın hüccet oluşunu ispat etme gayreti olarak açıklar. Buna karşılık cumhura göre kıyas, usûlü'l-fıkhın konularındandır. Çünkü usûlü'l-fıkh, fıkhın icmâlî delillerini inceleyen bir ilimdir ve kıyas da bu deliller arasında yer alır. Sem'ânî, kıyas yoluyla elde edilen fer'î hükümlerin mahiyeti hakkında, bu hükümlerin ‘Allah’ın dini ve şeriatıdır’ şeklinde nitelendirilmesini caiz görürken ‘Allah ve Resûlü bu hükmü

⁹¹⁵ Âmidî, *İhkâm*, 510; Cürcânî, *Kitabu't-ta'rifât*, 261; Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, 2/706.

⁹¹⁶ Cürcânî, *Kitabu't-ta'rifât*, 261.

⁹¹⁷ Yunus Apaydın, “Kıyas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/529; Şâfiî, *er-Risâle*, çev. Abdulkadir Şener-İbrahim Çalışkan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 257.

buyurdu' ifadesinin kullanılmasını ise caiz görmemektedir. Bunun gerekçesi, kıyasla ulaşılan hükümlerin doğrudan nass ile değil, istinbat yoluyla elde edilmiş olmasıdır.⁹¹⁸

Cumhura göre kıyas, farz-ı kifâye veya farz-ı ayn gibi farklı hükümlere tabi olabilir. Eğer kıyas yapacak birden fazla âlim mevcutsa, kıyas farz-ı kifâye olur; yani bazı âlimlerin bunu gerçekleştirmesi diğerlerini sorumluluktan muaf tutar. Ancak, kıyas yapacak başka bir müctehid bulunmadığı durumlarda, meselelerin çözüme kavuşturulması için kıyas yapmak farz-ı ayn haline gelir. Müteahhirîn âlimlerine göre ise kıyasa şu anda ihtiyaç duyulmuyorsa ancak gelecekte duyulma ihtimali varsa, kıyas yapmak sünnet hükmünde kabul edilir.⁹¹⁹

Kıyas, celî ve hafî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Kıyas-ı celî, asıl ile fer' arasındaki fâırıkın kesin bir şekilde bulunmadığı ya da fâırıkın tesirinin zayıf bir ihtimalle ortaya çıktığı durumları ifade eder. Öte yandan, kıyas-ı hafî ise asıl ile fer' arasındaki fâırıkın etkisinin kuvvetli olduğu ancak bu etkinin hükme tesir etmeme ihtimalinin daha baskın olduğu durumlarda uygulanır.

1. Kıyas-ı Celî

Bu kıyas türü, asıl ile fer' arasındaki fâırıkın tesirinin zayıf olduğu ya da hiç bulunmadığı durumlarda söz konusudur. Örneğin: Cariyenin köleye kıyas edilmesi: Kölelik ve azatlık meselelerinde, bir kölede ortaklığı bulunan bir kişinin kendi payını azat etmesi durumunda kölenin tamamıyla azat edilmesi hükmü, cariyeye de uygulanır. Hz. Peygamber (s.a.v.), bu konuda yalnızca köle hakkında konuşmuştur. Ancak, köle ile cariyeye arasındaki tek fark olan "dişilik" özelliği bu hükmün cariyeye uygulanmasına engel teşkil etmez. Bu nedenle, cariyenin de aynı hükme tabi olması celî bir kıyasa dayanır. Keza iki gözü kör olan bir hayvanın tek gözü kör olana kıyas edilmesi: Hz. Peygamber (s.a.v.), tek gözü kör olan bir hayvanın kurban edilmesinin caiz olmadığını ifade etmiştir.⁹²⁰ Fakihler, buradan hareketle iki gözü kör olan bir hayvanın da kurban edilmemesi gerektiği sonucuna varmışlardır. Her ne kadar iki

⁹¹⁸ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 105; Mahalli, *Bedru't-tâli'*, 3/1214; Şîrbîni, *Bedrü't-tâli'*, 537; İbnü's-Sübkî, *Tâcuddîn es-Sübkî, Cem'u'l-cevâmi'*, çev. Mehmet Selim Aslan (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 153.

⁹¹⁹ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 105; Mahalli, *Bedru't-tâli'*, 3/1214; Şîrbîni, *Bedrü't-tâli'*, 537; İbnü's-Sübkî, *Tâcuddîn es-Sübkî, Cem'u'l-cevâmi'*, çev. Mehmet Selim Aslan (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 153.

⁹²⁰ Ebû Davûd, "Edâhî", 6 (2802).

durum arasında fark bulunsa bile,⁹²¹ bu fark hükme tesir etmeyecek kadar önemsizdir. Bu nedenle, bu kıyas da celî kıyas kategorisindedir.⁹²²

2. Kıyas-ı Hafî

Bu kıyas türünde, asıl ile fer‘ arasındaki fâırıkın etkisi daha kuvvetlidir, ancak bu etkinin hükme tesir etmeme ihtimali daha baskındır. Örneğin: Delici ve kesici bir aletle öldürme ile ağır bir cisimle öldürmenin kıyası: Kesici ve delici bir aletle öldürme durumunda kısas gerektiği açıktır. Ağır bir cisimle öldürme de buna kıyas edilir. Ancak İmam Ebu Hanife, bu iki öldürme şekli arasında önemli bir fark olduğunu belirtmiştir. Kesici ve delici aletlerle öldürme durumunda öldürme kastı kesin ve açıktır. Ancak ağır bir cisimle öldürme durumunda, öldürme kastı bulunmayabilir. Bu fâırıkın etkisi kuvvetlidir ve hükme tesir etme ihtimali hafife alınamaz. Bu sebeple, söz konusu kıyas, hafî kıyas olarak nitelendirilir.⁹²³

Kıyas, illet bakımından üç kısma ayrılır: Kıyâsü’l-illet, Kıyâsü’d-delâle ve Kıyâs fî ma’nâ’l-asl.

1. Kıyâsü’l-illet: Bu tür kıyas, illetin açıkça zikredildiği kıyas türüdür. Bu durumda hüküm, doğrudan belirtilen illete dayanır. Örneğin, “Nebiz, iskâr (sarhoş edicilik) illetinden dolayı hamr (şarap) gibi haramdır” kıyasında, iskâr illeti açık bir şekilde ifade edilmiştir ve nebizin haramlığı bu illete dayandırılmıştır.⁹²⁴

2. Kıyâsü’d-delâle: Bu tür kıyas, illet yerine, illetin bir lâzımı, bir eseri veya hükmü üzerinden yapılan kıyastır. Mesela, “Nebiz, şiddetli kokudan dolayı hamr gibi haramdır” kıyasında, şiddetli koku, illet olan iskârın lâzımıdır ve bu özellikten hareketle hüküm verilmiştir. Aynı şekilde, “İkisi de günah olduğu için ağır bir cisimle öldürmek, kesici bir aletle öldürmek gibi kısası gerektirir” örneğinde ki günah, illet olan kasten öldürmenin eseridir. Bir başka örnek ise “Hatayla meydana gelmesi halinde her ikisinde de diyet vacip olduğu için cemaatin tamamı bir kişinin elini

⁹²¹ Örneğin, iki gözü kör bir hayvan kendisine güvenmediği için daha iyi beslenebilir.

⁹²² İbnü’s-Sübkî, *Cem ‘u’l-cevâmi’*, 105; Cürcânî, *Kitabu’t-ta’rifât*, 261; Mahalli, *Bedrü’t-tâli’*, 3/1216; Şirbîni, *Bedrü’t-tâli’*, 537; İbnü’s-Sübkî, es-Sübkî, *Cem ‘u’l-cevâmi’*, çev. M. Selim Aslan, 153.

⁹²³ İbnü’s-Sübkî, *Cem ‘u’l-cevâmi’*, 105; Mahalli, *Bedrü’t-tâli’*, 3/1216; Şirbîni, *Bedrü’t-tâli’*, 537; es-Sübkî, *Cem ‘u’l-cevâmi’*, çev. M. Selim Aslan, 154.

⁹²⁴ Âmidî, *İhkâm*, 590; Mahalli, *Bedrü’t-tâli’*, 3/1218; Şirbîni, *Bedrü’t-tâli’*, 538; *Cem ‘u’l-cevâmi’*, çev. M. Selim Aslan, 154.

kesmişse, cemaatin her ferdinin de eli kesilir” cümlesidir. Burada diyetin vacip olması, illet olan kasıtsız öldürmenin hükmü olarak kıyasa dayanak yapılmıştır.⁹²⁵

3. Kıyâs fî ma‘nâ‘l-asl: Bu tür kıyasta, asıl ile fer‘ arasındaki farkların ortadan kaldırıldığı kıyas türüdür. Bu kıyasta fer‘, hüküm açısından asıl konumunda kabul edilir ve bu nedenle “kıyas fî ma‘nâ‘l-asl” olarak adlandırılır. Bazı kaynaklarda bu kıyas türüne “kıyâs-ı celî” de denmektedir.⁹²⁶

3.1.4.1. Cumhura Göre Kıyas

Şâfiî usûlcüler kıyas için farklı tanımlar yapmışlar. Cüveyni ve Gazzâlî, Kadı el-Bâkılânî’ye uyararak kıyası “iki tarafın hükmünü veya sıfatını ispat etmek ya da nefyetme bakımından aralarındaki ortak bir durum (sebeb) nedeniyle bir bilineni diğer bilinene hamletmek”⁹²⁷ şeklinde tanımlamışlardır.

Fahreddin er-Râzî, kıyas için yapılan bu tanımları, ağıyarına mâni olmadığı gerekçesiyle eleştirmiştir. Eleştirilerini şu şekilde izah etmiştir: İlk olarak, tanımda bazı gereksiz tekrarlar bulunduğunu ifade etmiştir. İkinci olarak, tanımda yer alan “iki tarafın hükmünü veya sıfatını ispat etmek ya da nefyetmek” ifadesini sorunlu bulmuştur. Çünkü hüküm, yalnızca asılda mevcuttur; fer‘de ise hüküm kıyas yoluyla ortaya çıkar. Ancak bu ifade, fer‘de de hükmün önceden mevcut olduğu izlenimini uyandırmaktadır ki bu durum kıyasın doğasına aykırıdır. Ayrıca, tanımda kullanılan “ya da” ifadesini kapalı ve belirsiz bulmuştur. Bu tür belirsizlik (ipham), kıyasın gerektirdiği kesinlik ve açıklığa aykırıdır. Zira kıyas, asıl ve fer‘ arasındaki bağlantının mahiyetinin açıkça bilinmesini gerektirir. Bu eleştirilerden hareketle Râzî, kıyas için daha doğru ve açık tanımın, “İki şey arasındaki illet benzerliğinden dolayı, müctehid tarafından hükmü bilinen şeyin benzerini diğer bilinmeyen şeye uygulamaktır”⁹²⁸ şeklinde olması gerektiğini savunmuştur.

Âmidî, Râzî gibi, Cüveynî ve Gazzâlî’nin kıyas tanımını eleştirmiştir. Ona göre, bu tanımlar hem kapsam açısından eksik hem de kıyasın mahiyetine tam uygun değildir. Âmidî, kıyas için doğru ve tam bir tanımın şu şekilde olması gerektiğini

⁹²⁵ Âmidî, *İhkâm*, 590; Mahallî, *Bedrû‘t-tâli‘*, 3/1218; Şirbîni, *Bedrû‘t-tâli‘*, 538; es-Sübkî, *Cem‘u‘l-cevâmi‘*, çev. M. Selim Aslan, 154.

⁹²⁶ Âmidî, *İhkâm*, 590; Mahallî, *Bedrû‘t-tâli‘*, 3/1220; Şirbîni, *Bedrû‘t-tâli‘*, 538; es-Sübkî, *Cem‘u‘l-cevâmi‘*, çev. M. Selim Aslan, 154.

⁹²⁷ Cüveyni, *Burhân*, 2/5; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 2/236.

⁹²⁸ Râzî, *Mahsûl*, 2/195-197.

savunmuştur: “Aslın hükmünden istinbat edilen illette, fer‘ ile aslı eşitlemektir.” Âmidî’ye göre bu tanım, kıyasın hem kapsamını tam olarak kuşatmakta hem de kıyasın dışında kalan unsurları dışarıda bırakmaktadır.⁹²⁹ İbnü’l-Hâcib de Âmidî’ye yakın bir ifade kullanıp kıyası “hükme ait olan illette fer‘i asla eşitlemektir”⁹³⁰ şeklinde tanımlamıştır.

3.1.4.2. Şirbîni’ye Göre Kıyas

Tâcüddîn İbnü’s-Sübkî, şu şekilde tanımlamıştır: وهو حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه عند الحامل *“Hâmile göre hükümdeki illet eşitliği olduğu için bir bilineni diğer bilinene uygulamaktır.”*⁹³¹ Başka bir ifadeyle, kıyas, illet birliği nedeniyle hükmü bilinmeyen bir şeyi, hükmü bilinene ilhak etmektir. Bu tanım, kıyasın temel unsurlarını ve işleyişini özetler niteliktedir. Şirbîni, İbnü’s-Sübkî’nin bu tanımına hiçbir eleştiri getirmemiş, aksine yaptığı açıklamalarla bu tanıma tam destek vermiştir

Şirbîni’ye göre, tanımdaki “haml” ifadesi, birinci bilineni (fer‘) ikinci bilinenin (asıl) hükmüne ilhak etmeyi ifade etmektedir. “İlim” ise burada mutlak bir idrak anlamına gelir ve bu idrak yakînî, itikadî ya da zannî olabilir; aralarında bir fark bulunmaz. “Eşitlik” ifadesi, birinci bilinenin (fer‘) ikinci bilinene (asıl) illet bakımından denkliliğini ifade eder. “Hamil” ise bu kıyası yapan kişiyi, yani müctehidi ifade etmektedir. Şirbîni, tanımda “müctehid” yerine “hamil” ifadesinin kullanılmasını önemli bir nokta olarak değerlendirir. Bunun sebebi, açık bir yanlışı olan mukallidin kıyasının da tanıma dahil edilmesidir. Böylece bu tanım hem sahih kıyasları hem de fasit kıyasları kapsamaktadır.⁹³²

3.2. Fer‘î Deliller

İcmâlî deliller, aslî ve fer‘î olmak üzere iki ana kategoriye ayrılmaktadır. Aslî deliller kapsamında kitap, sünnet, icmâ ve kıyas ele alınmış olup bu hususlar detaylı bir şekilde incelenmişti. Şimdi ise icmâlî deliller arasında yer alan fer‘î deliller üzerinde durulacak ve konu bağlamında Şirbîni’nin görüşlerine değinilecektir.

⁹²⁹ Âmidî, *İhkâm*, 515.

⁹³⁰ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, 2/1025.

⁹³¹ İbnü’s-Sübkî, *Cem‘u’l-cevâmi‘*, 80.

⁹³² Şirbîni, *Bedrü’t-tâli‘*, 447.

Şîrbînî, İbnü's-Sübkî'nin yaklaşımını benimseyerek ihtilaflı delilleri yedi başlık altında tasnif etmiştir: istidlâl, istikrâ, istishâb, şer'u men kablena, istihsan, sahabe kavli ve ilham. Bununla birlikte, bazı usul âlimleri bu listeye amel-i ehl-i Medîne, örf, seddu'z-zerâi' ve maslahât-ı mürsele gibi delilleri de eklemişlerdir. Ancak İbnü's-Sübkî ve Şîrbînî, bu delilleri kabul etmemiş ve değerlendirmelerine dahil etmemiştir. Şimdi, Şîrbînî'nin ihtilaflı deliller arasında saydığı bu yedi delili ayrı ayrı ele alarak, onun bu konulara ilişkin görüşlerini inceleyelim.

3.2.1. İstidlâl

İstidlâl, sözlük anlamı itibarıyla delil istemek şeklinde tanımlanırken, ıstilahî olarak nass, icmâ gibi kaynaklar aracılığıyla delil getirmek anlamına geldiği gibi, özel bir delil türünü ifade etmek için de kullanılabilmektedir. İbnü's-Sübkî'nin istidlâl kavramına dair yaptığı ve Şîrbînî'nin de detaylı olarak ele aldığı tanım, bu özel delil kapsamına girmektedir. Zira İbnü's-Sübkî, istidlâlî *“nass, icmâ veya kıyas olmayan delil”*⁹³³ olarak tarif etmiştir. Bu tanımda geçen kıyas, şer'î kıyası ifade etmektedir; zira mantıkî kıyas, bu tanıma dâhil edilmiştir. Mantıkî kıyas ise, *“birden fazla önermeden oluşan ve bu önermelerin doğruluğu ispatlandığında zorunlu olarak başka bir önermenin, ortaya çıktığı söz veya ifade”*⁹³⁴ olarak tanımlanmaktadır. Bu kıyas da üçe ayrılır.

İktîrânî kıyas: Bir kıyas işleminde neticenin bizatihi kendisi ya da zıddının öncüllerde (kadiyyelerde) bilfiil zikredilmeyip bilkuvve yer alan kıyasa iktîrânî kıyas denir. Buna iktîrânî adının verilmesinin nedeni cüzler arasında istisnâ edatının olmayıp cüzlerinin birbirlerini gerektirip iç içe olmasından dolayıdır. Bu kıyas türüne şöyle bir örnek verilebilir. *“Her nebiz müskirdir (sarhoş edicidir) ve her müskir de haramdır. O halde her nebiz haramdır.”* Bu örnekte kadiyyenin neticesi olan *“her nebiz haramdır”* sözcüğü öncüller içerisinde bilkuvve yer alsa bile, bizatihi öncüllerde zikredilmemiştir.⁹³⁵

İstisnâî kıyas: Bir kıyas işleminde neticenin kendisi ya da zıddının, öncüllerde (kadiyyelerde) bilfiil yer aldığı kıyasa istisnâî kıyas denir. Kıyasın bu kısmına istisnâî adının verilmesinin nedeni ise bu kıyas türünde istisnâ edatı olan *“fakat-lakin”*

⁹³³ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 107.

⁹³⁴ Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1223; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli'*, 539.

⁹³⁵ Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1224; el-Ensârî, *Gâyetu'l-vusul*, 355; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli'*, 539.

ifadesinin yer alıp kıyasın bu edat aracılığıyla yapılıyor olmasından dolayıdır. Bu kıyas türü için şöyle bir örnek verilebilir. “Şayet nebiz müskir (sarhoş edici) ise haramdır, fakat nebiz müskirdir. Öyleyse o haramdır.” Bu örnekte netice olan “o haramdır” ifadesi bilfiil kadiyyede zikredilmiştir.⁹³⁶

Aksî kıyas: “Kıyasu’l-aks” olarak da adlandırılır. Bu, iki mesele arasındaki illet farklılığı nedeniyle aslın hükmünün zıddının, fer’e uygulanmasıdır. Bu kıyas türüne şöyle bir örnek verilebilir. Allah Resulu kişinin kendi eşiyle cinsel ilişkiye girmesini sadaka olabilecek şeyler arasında sayarken Ashab, “*Ey Allah’ın Resulü bizden birimiz kendi şehvetini gidermek için eşiyle beraber olursa bunda ecir mi olur?*” diye sordu. Bunun üzerine Hz. Peygamber “*Eğer o kimse şehvetini haram yolla gidermiş olsaydı günah kazanırdı; aynı şekilde, onu helal yolla gidermesi de kendisine sevap kazandırır*”⁹³⁷ diyerek hükmün aksiyle onlara cevap vermiştir.⁹³⁸

Makîs olan fer’den maksad kişinin şehvetini helal yolla gidermesiyken makisun aleyh olan asıldan maksad ise kişinin şehvetini haram yolla gidermesidir. Hüküm ise günahın işlenmesidir. Şehveti giderme açısından makis ile makisun aleyh birbirine benzese de iki hükmün illetleri farklıdır. Zira biri şehvetini haram yolla giderirken diğeri ise helal yolla gidermiştir. Dolayısıyla aralarındaki illet farklılığından dolayı onlara birbirinin zıddı olan hükümler verilmiştir. Böylelikle aslın hükmünün zıddı olan sevap hükmü fer’de tecelli etmiştir.⁹³⁹

İbnü’s-Sübkî ve Şîrbîni’ye göre bu anlatılan kıyaslar gibi ‘ed-delîl’u-nâfi’ diye adlandırılan delil de istidlâl kısmına girmektedir. Şöyleki: herhangi bir konuda delil böyle olmamasını gerektirirken tartışma konusu olan meselede mevcut olmayan bir illetten dolayı delile aykırı hareket edilebilir ve böylelikle tartışma konusu olan mesele ise asıl üzere kalır. Buna şöyle bir örnek verilebilir: Cinsel birliktelik veya hizmet gibi, insanın izzetini zedeleyici durumlar söz konusu olduğunda, velisinin izni bulunsa dahi kadının evlenmemesi gerekir. Ancak kadının velisi tarafından evlendirilmesi meselesinde bu delile aykırı hareket edilmiştir. Zira veli, kâmil akla sahip olduğundan, kadının öngöremediği bazı hususları değerlendirme imkânına sahiptir. Velinin izniyle gerçekleşen evlilikte tartışmaya yer yoktur. Ancak kadının kendi kendini evlendirmesi

⁹³⁶ Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 3/1223; el-Ensârî, *Gâyetu’l-vusul*, 355; Şîrbîni, *Bedrü’t-tâli*, 539.

⁹³⁷ Müslim, “Zekât”, 16 (2329).

⁹³⁸ Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 3/1224; el-Ensârî, *Gâyetu’l-vusul*, 356; Şîrbîni, *Bedrü’t-tâli*, 540.

⁹³⁹ Bennâni, *Haşiyetu’l-Bennâni*, 2/343.

konusu tartışmalı bir konudur. Velinin evlendirmesindeki hikmet burada mevcut olmadığından dolayı tartışma konusu olan bu meselede asıl üzere hüküm verilir. O da kadının velisi olmadan kendi nikah akdine karar vermemesidir.⁹⁴⁰

Usûlcülere göre bir yerde delilin olmayışı hükmün de olmaması anlamına gelmez. Ne var ki bu yaklaşım, İbnü's-Sübkî ve Şîrbînî tarafından kabul edilmemiştir. Onlara göre 'her hüküm bir delile dayanır'; aksi takdirde delilsiz olarak gafıl kimsenin de mükellef tutulması gerekir ki bu mümkün değildir. Dolayısıyla delilin bulunmaması hükmün de bulunmaması anlamına gelir. Bu ise istidlal delilinin temel gerekçesini teşkil etmektedir. Aynı şekilde "sebr" diye adlandırdığımız araştırma sonucu neticesinde delil olabilecek bir şey ortaya çıkmayınca bu durumda da onlara göre hükmün yokluğuna hükmedilir.⁹⁴¹

Şîrbînî'nin yaklaşımı, istidlalin sağlam temellere dayanması gerektiğini vurgular. Ona göre delil bulunmaksızın bir hüküm vermek hem aklen hem de şer'an sakıncalıdır. Zira delilsiz hüküm, mükellefiyeti keyfî hâle getirir ve gafıl bir kişiyi bile mesul tutmak anlamına gelir ki bu, ilahî adalet anlayışıyla çelişir. Bu yönüyle Şîrbînî'nin görüşü hem mantıksal hem de ahlâkî açıdan tutarlıdır.

Çoğu usul âlimi, şartın bulunmaması, muktezinin varlığı veya mâniin bulunması gibi durumları delil olarak kabul etmemiş; aksine bunların, delil olma iddiası taşıyan unsurlar olduğunu savunmuşlardır. Bununla birlikte, fikhî bir meselede şartın bulunmaması, belirli bir muktezinin veya mâniin varlığı, o meseleye dair bir delil teşkil edebilir. Ancak İbnü's-Sübkî ve Şîrbînî, çoğu usûlcünün aksine, bu durumlarda delil bulunduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü muktezinin varlığı, hükmün ortaya çıkmasını gerektirirken; mâniin varlığı veya şartın bulunmaması ise hükmün gerçekleşmemesini zorunlu kılmaktadır.⁹⁴²

Şîrbînî, bu unsurları sadece hükmün ön şartları olarak değil, aynı zamanda doğrudan delil niteliğinde değerlendirmiştir. Ona göre, muktezi varsa hüküm doğar; mâni veya şart eksikse hüküm düşer. Bu yaklaşım, fikhî hükümlerin dayanağını daha somut hâle getirir ve kıyas gibi akıl yürütmelere güçlü bir zemin hazırlar. Bu da Şîrbînî'nin metodolojisinde sistematik bir bütünlük olduğunu gösterir.

⁹⁴⁰ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1224; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 540.

⁹⁴¹ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 107; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 540-541.

⁹⁴² Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1226; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 541; Bennânî, *Haşiyetu'l-Bennânî*, 2/345.

3.2.2. İstikrâ

İstikrâ, sözlükte çaba ve gayret gösterme, bir şeyin özelliklerini öğrenmek için araştırmada bulunmak anlamına gelir. Aynı zamanda bir mantık terimi olan istikrânın ıstilahî manası ise özelden genele ulaştıran zihni çabadır. Başka bir ifadeyle bir tümelin eczaları olan tikeller araştırılmak kaydıyla tümel hakkında ulaşılabacak genel yargıya denir. İstikrânın Türkçede ki karşılığı tümevarımdır.⁹⁴³

Mantıkçılar istikrâyı tam ve eksik (nâkıs) olmak üzere ikiye ayırırlar. Tam istikrâ: Bir külli hakkındaki hükmü tespit etmek için tartışma konusu dışında kalan tüm parçaları inceleyip kesin sonuca varmaya denir. Eksik istikra ise Külli'ye ait olan hükmün tespiti için tüm parçalar yerine çoğunu araştırıp incelemeye denir.⁹⁴⁴

Usulcülerin çoğuna göre tam istikrâ kat'î olup kesinliği ifade ederken bazılarına göre ise tam istikrâ neticesinde elde edilen delil, kesinliği ifade etmez. Zira çok uzak bir ihtimal bile olsa tartışma konusu olan cüzün, araştırmanın dışındaki başka bir delili bildirme ihtimali vardır. Nakıs istikrâ ise zannî bir delildir. Nakıs istikrâ fukaha tarafından “kişinin nadir olan bir ferdi, daha genel olana ilhak etmesidir” şeklinde yorumlanmıştır. Tam istikrânın kesinlik ifade etmediğini savunan kesimler nakıs istikrâ vasıtasıyla ortaya çıkan bilginin de kesinlik ifade etmediğini söylemişlerdir.⁹⁴⁵

Şirbîni, tam bir araştırma neticesinde elde edilen külli istikrânın kesin bir delil ve bilgiyi ifade edeceği görüşünü desteklemiştir. Kesinliği ifade etmez diyen usûlcülere ise şöyle cevap vermiştir. Tartışma konusu olan cüzün istikrâ dışında ki bir delili ifade etme ihtimali olabildiğince uzak olduğu için böyle bir şey yok hükmündedir. Dolayısıyla böyle bir ihtimal tam istikrânın kesinliğine zarar vermez.⁹⁴⁶

Tam istikrâ için şu örnekler verilebilir: Tüm cisimler üzerinde yapmış olduğumuz araştırma sonucunda cansız varlıklar, hayvanlar ve bitkilerin bir yerle temas halinde mekânlı olduklarını gözlemledik. Bu araştırma neticesi üzerine tüm cisimlerin bir tarafa meyyal ve temas halinde oldukları hükmüne vardık. Burada cansız varlıklar, hayvanlar ve bitkiler dışında bazı varlıkların da olabileceği ve onların da

⁹⁴³ Abdulkuddus Bingöl, “İstikra”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/358.

⁹⁴⁴ Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 3/1227; İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 557; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 541-542; Bingöl, “İstikra”, 23/358.

⁹⁴⁵ Zerkeşi, *Teşnîf*, 3/417; Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 3/1227; el-Ensârî, *Gâyetu'l-vusul*, 357; İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 557; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 541; Bingöl, “İstikra”, 23/358.

⁹⁴⁶ Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 541

yerle temas halinde olabilme ihtimali vardır ancak bu ihtimal olabildiğince zayıf olduğundan Şîrbîni'ye göre yok hükmündedir. Bir başka örnekte ise yapmış olduğumuz araştırma neticesinde tüm canlı varlıkların; insanlar, hayvanlar ve bitkilerden ibaret olduğunu ve bunların tümünün de nefes alıp verdiğini gözlemlemekteyiz. Bunun neticesinde de bütün canlı varlıkların teneffüs edeceği hükmüne varmış olmaktadır. Ancak burada insan, hayvan ve bitki dışında bazı varlıkların olabileceği ihtimali az da olsa vardır. Fakat bu ihtimal çok zayıf olduğundan yok hükmündedir.⁹⁴⁷

Şîrbîni'ye göre nakıs istikrâ yani eksik bir araştırmaya dayalı çıkarımlar yalnızca zannî bilgi ifade eder; kesinlik arz etmez. Zira tartışma konusu olan cüzün istikrâ sonucunda araştırılan cüzlere muhalif olma ihtimali vardır.

Nakıs istikrâ için şu örnekler verilebilir: Yapılan incelemeler sonucu timsah dışında bütün hayvanların çiğneme esnasında alt çenesini oynattığı görülmüştür. Böylesi bir durumda “bütün hayvanlar çiğneme esnasında alt çenesini oynatır” hükmü eksik ve nakıs bir hükümdür. Buna şerî bir örnek verecek olursak, vitir namazı Şâfiîlere göre vacip değil sünnettir. Zira bu namaz Hz. Peygamber tarafından binek üzerinde eda edilmiştir. Binek üzerinde eda edilen her namaz ise sünnettir. Bu karara varmamızın nedeni şudur. Yapmış olduğumuz araştırmalar neticesinde görülmüş ki Hz. Peygamber vacip olan hiçbir namazı binek üzerinde eda etmemiştir. Dolayısıyla binek üzerinde kılınan namazlar vacip değil sünnettir.⁹⁴⁸

3.2.3. İstishâb

Sözlükte istishâb, bir şeyi kendine yakın etmek, birinin kendisine yakın olmasını istemek, dost olmak, dost edinmek, bir arada bulunmak, birlikte olmayı devam ettirmek gibi anlamlara gelir.⁹⁴⁹ İstishâbın terim anlamı ise şöyledir: “Var olan bir hükmün aksini ispatlayan bir durum bulunmadıkça sonrasında da birinci hükmün devam ettiğine hükmetmektir.”⁹⁵⁰

⁹⁴⁷ Zerkeşî, *Teşnîf*, 3/417; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1227; İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 557; Şîrbîni, *Bedrü't-tâli*, 541; Bingöl, “İstikra”, 23/358.

⁹⁴⁸ Zerkeşî, *Teşnîf*, 3/417; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1228; Şîrbîni, *Bedrü't-tâli*, 542.

⁹⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/604; Sarı, *el-Mevarid*, “istishâb” md. 856.

⁹⁵⁰ Ali Bardakoğlu, “İstishâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/376-381.

İstishâbın delil olup olmadığı konusunda âlimler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Şâfiî usûlcülere göre istishâb hüccet kabul edilirken, Hanefilere göre genelde hüccet olarak kabul edilmediği bilinmektedir.⁹⁵¹ Ancak daha geniş bir değerlendirme yapıldığında, sadece Şâfiîler değil, aynı zamanda cumhuru'l-fukahânın büyük bir kısmı da istishâbın hücciyetini mutlak anlamda kabul etmiştir.⁹⁵² Hanefiler arasında bu görüşü benimseyen bir çoğunluk bulunmakla birlikte, bazı âlimler istishâbın belirli şartlar altında delil olabileceği görüşünü savunmuşlardır. Nitekim istishâbın, ref[°] (yeni bir hükmün tesisi) hususunda değil, def[°] (mevcut bir durumun korunması) hususunda hüccet olduğu ifade edilmiştir. İstishâbın def[°] alanındaki hücciyetinin amacı, değiştirici bir delil bulunmadığı sürece geçmişte sabit olan hükmün devamını sağlamaktır. Daha açık bir ifadeyle, mevcut haklar istishâb yoluyla korunur ve muhafaza edilir. Örneğin, mefkûd⁹⁵³ durumunda, bu kişinin ölümüne hükmedilmez ve miras hakkı varislere dağıtılmaz. Çünkü istishâb delili gereği, bu kişinin hayatta olduğu kabul edilir ve bu durum mirasın varislere dağıtılmasını engeller. Böylece istishâb sayesinde mevcut hüküm korunarak eski hal üzere devam eder. Diğer yandan, istishâbın ref[°] hususunda hüccet kabul edilmemesinin temel sebebi, onun yeni hakların tesisi için delil olarak kullanılmamasıdır. Eğer istishâb ref[°] hususunda hüccet sayılmış olsaydı, eski halin iptaline ve yeni hükmün ispatına karar verilmesi gerekirdi. Bu nedenle, istishâb yeni bir hükmün tesisi hususunda hüccet sayılmamıştır.⁹⁵⁴

Galip veya mutlak olsun, zahirin istishâb ile çelişmemesi şartıyla istishâbın hüccet olabileceği görüşü de ileri sürülmüştür. Bu yaklaşıma göre, asıl olan hüküm ile zahir olan hüküm arasında bir çatışma meydana geldiğinde, zahir galip olsun ya da olmasın, zahir ile amel edilir. Bununla birlikte, bazı âlimler mutlak zahir yerine yalnızca galip olan zahirin istishâb ile çelişmemesi şartıyla istishâbın hüccet olabileceğini savunmuşlardır. Bu durumda, istishâb ile çelişen zahir galip ise, asıl olan hükme öncelik verilerek zahir ile amel edilir. Aksi takdirde, istishâb gereğince asıl hüküm korunur. Galip ve sebebe dayalı olan zahirin, istishâb ile çelişmesi durumunda, zahir ile amel edilmesi, Şâfiî'nin az tercih ettiği bir görüş olarak kaydedilmiştir. Bu

⁹⁵¹ el-Ensârî, *Gâyetu'l-vusul*, 357; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 542.

⁹⁵² Râzi, *Mahsûl*, 2/453; Âmidî, *İhkâm*, 666; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 2/1174; Zerkeşi, *Teşnîf*, 3/417; İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 554; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 542.

⁹⁵³ Kendisinden haber alınamayan ve yaşayıp yaşamadığı bilinmeyen kişi.

⁹⁵⁴ Râzi, *Mahsûl*, 2/453; Âmidî, *İhkâm*, 666; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 2/1174; Zerkeşi, *Teşnîf*, 3/417; İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 554; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 542.

duruma şu örnek verilebilir: Bol miktarda bir suya idrar karışır, ancak sudaki bulanıklığın idrardan mı, necis olmayan başka bir sebepten mi ya da suyun uzun süre durgun kalmasından mı kaynaklandığı bilinemez. Bu durumda bir çatışma meydana gelir. Çünkü suyun temiz olması istishâb gereği asıldır. Ancak zanni galip ve sebebe dayalı bir görüşe göre, bulanıklığın idrardan kaynaklandığı düşünülmektedir. Şâfiî'nin bu görüşüne göre, istishâba itibar edilmez ve suyun pis olduğuna hükmedilir. Buna karşın, istishâbı zahire tercih eden görüşe göre, suyun temiz olduğu kabul edilir. Bu yaklaşımda, asıl hükmün (suyun temizliği) değiştirici bir delil olmadığı sürece muhafaza edilmesi gerektiği savunulmaktadır.⁹⁵⁵

Muhammed b. Alî el-Kaffâl (ö. 365/976) ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) şöyle bir ayrıntıya dikkat çekmişler. Suyun değiştiğine yönelik bilginin zamanı yakınsa yani idrarın suya karışmasından hemen evvel onun bulanık olmadığı bilgisine varılırsa bu durumda asıl olan zahir ile amel edilir ve suyun pis olduğuna hükmedilir. Böylelikle zahir, istishâba tercih edilir. Ancak uzak ise yani araya belli bir zaman aralığı girmişse bu durumda da asla itimat edilir ve suyun temizliğine hükmedilir. Böylelikle istishâb, zahire tercih edilmiş olur.⁹⁵⁶

Şirbîni, delil olarak kabul edilen istishâbı birkaç başlıkta ele almıştır.

1. İstishâbü'l ademi'l-aslî: "Berâet-i asliyye istishâbı" adı da verilen bu türün tanımı şöyledir: "*Bir konu hakkında delil bulunmadığı sürece kişinin o hüküm hakkında sorumluluğunun olmadığına hükmedilmesidir.*" Başka bir ifadeyle, "*Konu hakkında şer'î bir bildirim gelmediği sürece yükümlülüğün olmadığına ve bu konuda aklın hükmünün esas alınacağına karar verilmesidir.*" Dolayısıyla konu hakkında şeriatın tespiti olmadığı için akıl onu yok saymıştır. Bu durumda delil olmadığından dolayı kişi sorumlu olmamakla beraber aklın yok saydığını kabul etmekle mükelleftir.⁹⁵⁷ Örneğin Recep ayında tutulan oruç kesinlikle vacip değildir. Zira bunun hakkında şer'î bir bildirim olmadığı gibi akıl da bunun yokluğuna hükmetmiştir.⁹⁵⁸

2. Umum ve nass istishâbı: Genellikle lafızlar umumu ifade eder. Ancak umumu ifade eden bir nassın tahsis edildiğini gösteren bir delil olmadıkça veyahut

⁹⁵⁵ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 401; İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 108; Zerkeşî, *Teşnîf*, 3/317; Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1230; Şirbîni, *Bedrü't-tâli'*, 543; Bennâni, *Haşiyetu'l-Bennâni*, 2/349.

⁹⁵⁶ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 108; Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1230; Şirbîni, *Bedrü't-tâli'*, 543.

⁹⁵⁷ İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 554; Şirbîni, *Bedrü't-tâli'*, 542; Bardakoğlu, "İstishâb", 23/376-381.

⁹⁵⁸ Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1228; Şirbîni, *Bedrü't-tâli'*, 542.

kesinlik ifade eden bir nass ile sabit olan bir hükmü nesheden/değiştiren bir delil bulunmadıkça istishâb kuralı gereği olarak nassın genel anlamı olan umuma ve nassın ifade ettiği hükmün devamına karar verilir. Zira umumi bir hükmün tahsise dönüşmesi ve nass olan bir hükmün değiştirildiğini ispatlamak için mutlaka bir delilin ve nasihin olması gerekir. İbn Süreyc (ö.306/918), umumi hüküm ile amel edilmesi konusunda ona ait bir tahsisin olup olmadığı iyice araştırılmadan onunla amel edilmeyeceği görüşünü savunmuştur. şirbîni ise bu muhalefetin istishâbın hüccetliğine dönük olmadığını aksine amel cihetine dönük yapıldığından dolayı herhangi bir tesirinin olamayacağını ifade etmiştir.⁹⁵⁹

3. İstishâbi sebebî: “şer’î hüküm istishâbı” şeklinde de adlandırılan bu türün tanımı şöyledir: *“Aksini ispatlayan bir delil bulunmadığı sürece, sebep vasıtasıyla sabit olmuş olan şer’î bir hükmün devam ettiğine hükmedilmesidir.”* Başka bir ifadeyle *“Sebebinin varlığından dolayı şeriatın kendisine itibar edip sübutuna delalet ettiği istishâbtır.”* Örneğin bir şeyi satın alma konusunda yapılan satış işlemi bir sebebe istinaden gerçekleşmiş ise bu durumda şer’î hükmün ortadan kaldırıldığını gösteren bir delil bulunmadığı sürece istishâb gereği satış hükmünün devamına karar verilir. Yani, bir malı satın alan şahsın elinden bu malın çıktığını gösteren bir delil bulunmadığı sürece bu malın bu şahsa ait olduğu kabul edilir. Aynı şekilde kişinin ölümüne dair kesin bir delil bulunmadığı sürece o şahsın yaşadığına hükmedilir. Bahsi geçen bu istishâb türleri İbnü’s-Sübkî ve şirbîni’ye göre mutlak bir şekilde hüccet kabul edilir.⁹⁶⁰

4. İcmâ istishâbı: İstishâbin bu türü şöyle izah edilir. Bir hüküm hakkında icmâ edilmiş ancak daha sonra bu konuya benzer başka bir konuda ihtilaflı bir durum ortaya çıkarsa bu durumda icmâ otoritesi esas alınır. Ancak şirbîni, ekser fukahaya muvafakat ederek bu icmâ türünün hüccet olmadığını savunmuştur.⁹⁶¹ Onlara göre ihtilaflı bir durumun ortaya çıkması durumunda öncesinde var olan “istishâbı icmâ” delili esas alınıp o minvalde hüküm verilemez. Mesela teyemmüm ederek namaza başlayan bir kişi namaz esnasında suyu görmediği sürece teyemmüm ile kıldığı namazı geçerlidir zira bu konuda icmâ vardır. Ancak namaz kıldığı esnada suyu görürse

⁹⁵⁹ Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 3/1228; şirbîni, *Bedrü’t-tâli*, 542.

⁹⁶⁰ İbnü’s-Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi*, 108; Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 3/1229; şirbîni, *Bedrü’t-tâli*, 542; Bardakoğu, “İstishâb”, 23/376-381.

⁹⁶¹ İbnü’s-Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi*, 108; Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 3/1231; şirbîni, *Bedrü’t-tâli*, 543.

burada ihtilaf söz konusudur. Dolayısıyla böylesi bir durumda icmâ durumu esas alınarak suyu görmeden önce namazının sahih olması gibi suyu gördükten sonra da bu kişinin namazının sıhhatine karar verilemez.⁹⁶²

Müzeni (ö.264/878), İbn Süreyc, Âmidî ve Sayrefî (ö.678/1279) gibi alimler bunu hüccet olarak kabul etmişler. Meselâ teyemmüm örneğini tekrar ele alacak olursak teyemmüm ile namaza başlayan bir kimsenin namaz esnasında suyu görmesi durumunda namazının bozulup bozulmayacağı konusu ihtilafli iken su görmeden önce namaza başlamanın cevazı hakkında ise icmâ vardır. Dolayısıyla namaz esnasında suyu gördüğünde namazın bozulacağına dair kesin bir delil bulunmadığı sürece “istishâbı icmâ” kuralı gereğince namazın sıhhat hükmünün devamına karar verilir.⁹⁶³

Bir başka örnek verecek olursak: Şâfiîlere göre avret mahalli olan ön ve arka yerler dışında insan vücudundan çıkan pis şeyler abdesti bozmaz.⁹⁶⁴ Bu hükümden yola çıkarak, bir kişi abdest alırsa ve daha sonra avret mahalli dışında ki bir yerinden pis şeyler çıkarsa bu durumda o kişinin abdesti bozulmaz ve kıldığı namazı da sahih olur. Çünkü o pis şeylerin vücuttan çıkmasından sonra abdestin geçerli olup olmadığı hakkında ihtilaf varken öncesinde ise abdestin olduğu konusunda icmâ vardır. Dolayısıyla ihtilafli olan bir durum kesin olan icmân hükmünü iptal etmez. Böylelikle önceki hal olan icmâ istishâbıyla amel edilip abdestin devamına karar verilir.⁹⁶⁵

5. İstishâb-ı maklub: İkinci bir zamanda var olan bir durumun varlığını, birinci zamanda da devam ettiğine hükmetmektir.⁹⁶⁶ Yani bir hükmün bir sonraki zamanda sabit olması bir önceki zamanda da sabit olmasına delalet eder. Zira bugün sabit olan bir hüküm şayet dün de sabit olmasaydı bu durumda “dün” denilen zaman mefhumu da olmazdı. Böylece dünün istishâbı, şimdiki zamanda da hükmün olmamasını gerektirir. Halbuki durum böyle değildir. Bu nedenle hükmün şimdiki zamanda sabit olması, onun dün de sabit olduğuna delalet eder. Örneğin günümüzde bir şeyin satışı ölçü birimi ile yapılıyorsa bu durum bize gösterir ki Hz. Peygamber ve sahabe döneminde de o şeyin satışı aynı şekilde ölçü birimiyle yapılmıştır. Buna istishâb-ı

⁹⁶² Velîyuddîn Ebî Zur‘ate Ahmed b. Abdurrahîm b. Hüseyin el-İrâkî, *el-Ğaysu ‘l-Hâmi‘ şerhu Cem ‘i ‘l-cevâmi‘* (1-3) (Kahire: el-Farukü'l-Hadise, 2010), 3/804; es-Sübkî, *Cem ‘u ‘l-cevâmi‘*, çev. M. Selim Aslan, 154.

⁹⁶³ Bardakoğlu, "İstishâb", 23/376-381.

⁹⁶⁴ Şirbînî, *Muğni ‘l-muhtâc*, 1/66.

⁹⁶⁵ Âmidî, *İhkâm*, 672; Mahallî, *Bedru ‘t-tâli‘*, 3/1232; Şirbînî, *Bedrü ‘t-tâli‘*, 544.

⁹⁶⁶ İbnü’s-Sübkî, *Cem ‘u ‘l-cevâmi‘*, 108.

maklûb denilmesinin nedeni diğerklerinin aksine istishâbın bu türünde tersyüz edilmiş olmasındandır. Şöyleki: İstishâbın diğerk kısımlarında, bir vakitte sabit olan bir hükmün aksini ispatlayan bir durum olmadığı sürece o hükmün ileriye doğru devam ettirilmesi söz konusu olur. Oysaki burada, hâlihazırda sabit olan bir hükmün aksini ispatlayan bir hüccet olmadığı sürece o hükmün önceden de var olduğuna hükmedilir. Dolayısıyla burada şimdiki zaman ve hükmü, geçmiş zamana ve hükme şamil gelmiş olur.⁹⁶⁷

3.2.4. Şer'u Men Kablenâ

“Bizden öncekilerin şeriatı” anlamına gelen “şer'u men kablenâ” ifadesi usûlîl-fıkhta Hz. Muhammed'den önceki peygamberlere gönderilen dini hükümlerin müslümanlar açısından da geçerli olup olmadığı konusunu ele almaktadır.

Usûlcüler, Hz. Peygamber'in risalet görevinden önce herhangi bir peygamberin şeriatı ve ahkâmıyla mükellef olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bazı usûlcüler, onun önceki bir şeriatı tabi olduğunu savunurken⁹⁶⁸, bazıları ise böyle bir sorumluluğun bulunmadığını ileri sürmüştür.⁹⁶⁹ Diğerk bir grup ise bu konuda kesin bir görüş belirtmekten kaçınmış ve vakf yolunu tercih etmiştir.⁹⁷⁰ Bir başka grup ise Hz. Peygamber'in önceki bir şeriatı tabi olmasının caiz olduğunu, ancak bunun fiilen gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda tereddüt etmiş ve vakfetmiştir.⁹⁷¹ Hz. Peygamber'in bir şeriatı tabi olduğunu kabul edenler arasında da bu şeriatın hangi peygambere ait olduğu konusunda görüş ayrılıkları doğmuştur. Bazı âlimler, Hz. Peygamber'in, Hz. Nuh'un şeriatına tabi olduğunu belirtirken, bazıları Hz. İbrahim'in, kimileri Hz. Musa'nın, kimileri ise Hz. İsa'nın şeriatına tabi olduğunu savunmuştur. Bunun yanı sıra, bazı âlimler herhangi bir peygamberin adını anmaksızın, Hz. Peygamber'in sübut bulmuş tüm şer'î kurallara tabi olduğunu ileri sürmüştür.⁹⁷²

Şirbînî, Hz. Peygamber'in risaletinden önce kendisinden önceki bir şeriatı tabi olduğu görüşünü benimsemiş ve bunu daha doğru bir yaklaşım olarak

⁹⁶⁷ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 108; Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1231; Şirbînî, *Bedrü't-tâli'*, 543; Bardakoğlu, "İstishâb", 23/376-381.

⁹⁶⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 2/286; el-Ensârî, *Gâyetu'l-vusul*, 361; İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 555; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 2/229;

⁹⁶⁹ el-Basrî, *Mu'temed*, 2/899.

⁹⁷⁰ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 108; Zerkeşî, *Teşnîf*, 23/431.

⁹⁷¹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/391; Âmidî, *İhkâm*, 673.

⁹⁷² Âmidî, *İhkâm*, 673; İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 109; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 2/229; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usul* (1-2), thk. Sâmi b. el-Arabî, el-Eserî, (Riyâd: Dâru'l-fedile, 2000), 2/979.

değerlendirmiştir. Bu görüşünün gerekçesini ise rivayetlere dayandırmıştır. Şîrbînî'ye göre, Hz. Muhammed'in peygamberlikten önce ibadet ettiği, namaz kıldığı ve Kâbe'yi tavaf ettiği rivayet edilmektedir. Bu tür ibadetler, şer'î ameller kapsamına girdiğinden, başka bir şeriata dayanmaksızın öğrenilip uygulanmaları tasavvur edilemez. Çünkü bu tür ibadetlerin yalnızca akıl yoluyla kavranması ve uygulanması mümkün değildir.⁹⁷³ Dolayısıyla, Hz. Peygamber'in bu ibadetleri yapmış olması, onun kendisinden önceki bir peygamberin şeriatına tabi olduğunun bir göstergesi olarak değerlendirilmiştir. Şîrbînî, bu gerekçeyle Hz. Peygamber'in önceki bir şeriata bağlı olduğunu savunan görüşü tercih etmiştir.

Şîrbînî, “Şüphesiz, insanların İbrahim'e en yakın olanı, elbette ona uyanlar, bir de bu peygamber (Muhammed) ve mü'minlerdir. Allah da mü'minlerin dostudur”⁹⁷⁴ ayetine istinaden şayet bir peygamberin şeriatıyla amel edilecekse bu peygamberin Hz. İbrahim olduğunu söylemiştir.⁹⁷⁵

Şîrbînî, burada bir hususa vurgu yapmıştır. Şöyleki: Yapılan bu tartışmalar şeriatın ihtilaf ettiği fer'i konular ile alakalıdır. Zira tevhid, marifetullah ve Allah'ın sıfatları gibi asl'i konularda hiçbir ihtilaf yoktur; çünkü bu konularda bütün peygamberlerin itikadı tek ve tamdır.⁹⁷⁶

Bu bağlamda şunu belirtmek gerekir ki, Hz. Muhammed'in peygamberlikten önceki durumu kadar, peygamberlikten sonraki konumu da tartışılmış ve farklı görüşlere konu olmuştur. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre, Hz. Peygamber'e peygamberlik verildikten sonra, önceki şariatlar içerisinde nesh edilmemiş olan ahkâmlar onun ve ümmetinin bağlı olduğu hükümler arasında yer alır. Onların görüşüne göre, nesh edilmediği sürece önceki şariatların hükümleri geçerliliğini korur ve Hz. Peygamber'in şeriatına da dâhildir.⁹⁷⁷

Ancak Şîrbînî, bu görüşe katılmamaktadır. Ona göre, Hz. Muhammed'e yeni bir şeriat gönderilmiş olması, onun diğer peygamberlerin şariatlarına tabi olmadığını

⁹⁷³ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 545.

⁹⁷⁴ Âl-i İmrân 3/68.

⁹⁷⁵ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 546.

⁹⁷⁶ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 546.

⁹⁷⁷ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 2/286; İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 556; Emir Pâdişâh, *Teyşîru't-tahrîr*, 2/943; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, 2/229;

açıkça göstermektedir. Şîrbînî'ye göre en doğru yaklaşım, Hz. Peygamber'in, peygamberlik verildikten sonra sadece kendi şeriatıyla amel ettiğini kabul etmektir.⁹⁷⁸

Şeriat öncesi ve sonrasında helal / haram konusu:

Şeriat gelmeden önce ve şeriat sonrasında helal ve haram konuları, İslam hukukunun tartışmalı meselelerinden biri olmuştur. Şeriatın gelmediği dönemde menfaat ve zararlarla ilgili hükümlerde âlimler arasında farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bazı âlimler, "eşyada asıl olan ibâhadır" ilkesine dayanarak bu tür fiil ve şeylerin helal olduğunu savunmuşlardır. Diğer bir grup ise, şeriatın gelmediği bir durumda helal ve haramın belirlenemeyeceğini, dolayısıyla bu tür şeylerin haram kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü onlara göre, bir şeyin helal veya haram olduğuna dair hüküm, ancak şer'î bir delille tespit edilebilir. Eş'arîler ise, bu iki görüşten farklı bir yaklaşım benimsemişlerdir. Şîrbînî'nin de dâhil olduğu Eş'arîler, şeriatın gelmediği bir durumda herhangi bir hükmün var olamayacağını, dolayısıyla bu meselelerin vakfedilmesi gerektiğini savunmuşlardır.⁹⁷⁹ Onlara göre, helal ve haram gibi hükümlerin belirlenmesi akılla değil, yalnızca şer'î bir delil ile mümkündür. Bu nedenle, şeriat varit olmadan önce eşyada helal ya da haramlıktan bahsedilemeyeceği görüşünü ileri sürmüşlerdir.

Şeriat geldikten sonra ise sahih olan görüşe göre zararlı olan şeylerde aslolan tahrimdir. Çünkü Allah Resulu, لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ "(Dinimizde) ne zarar verme ne de zarar görme vardır"⁹⁸⁰ buyurmuştur. Buna mukabil faydalı olan şeylerde ise aslolan helal olmasıdır. Zira "Allah, yer yüzünde olanları sizin için yarattı"⁹⁸¹ mealindeki ayet buna işaret etmektedir. Çünkü Cenab-ı Hak, bunları kullarına nimeti sunma maksadıyla zikretmiştir. Şayet zikredilen şeyler helal olmasaydı Cenab-ı Allah bunları minnet minvalinde zikretmezdi.⁹⁸² Takıyyüddin es-Sübkî (ö. 756/1355) burada bir istisna yapmıştır. O da şudur: Hz. Peygamberin "Şüphesiz kanlarınız (canlarınız), mallarınız ve namuslarınız birbirinize haramdır/dokunulmazdır"⁹⁸³ hadisinden hareketle mallarımız bu kuralın dışında kalmaktadır. Zira mallar her ne kadar menfaat türünden

⁹⁷⁸ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 23/1236; Şîrbîni, *Bedrü't-tâli*, 546.

⁹⁷⁹ Râzi, *Mahsûl*, 41; Şîrbîni, *Bedrü't-tâli*, 546.

⁹⁸⁰ İmam Mâlik, "Akdiye", 26 (1503); İbn Mâce, "Ahkâm", 17 (2341).

⁹⁸¹ el-Bakara 2/29.

⁹⁸² Mahallî, *Bedru't-tâli*, 23/1237; Şîrbîni, *Bedrü't-tâli*, 547.

⁹⁸³ Buhârî, "İlim", 37 (105).

olsa bile sahibinin rızası olmadan hiç kimse malını alamaz. Dolayısıyla rıza olmadan onu almak haramdır. Şîrbîni, Takıyyüddin es-Sübkî'ye ait bu görüşe katılmayıp buradaki tahrimin temlikten sonra ortaya çıkmış arizî bir durum olduğu için kurala hâlel getirmediğini söylemiştir. Kaldı ki bizim konumuz, hakkında nas varit olmayan hükümler hakkındadır. Bunlar ise nas ile sabit olmuştur. Şayet illa da istisna edilecekse mallara ilaveten namusları da eklememiz gerekir. Zira izinsiz alınan mal gibi şer'î izin olmadan ona dokunulursa o da haram olur.⁹⁸⁴

3.2.5. İstihsân

İstihsan kelimesi sözlükte “sevilen şey, rağbet edilen ve güzellik” manasında kullanılan “hüsn” kelimesinden türemiştir. “Bir şeyi güzel görmek ve iyi yapmak”⁹⁸⁵ anlamına gelen istihsan sözcüğü kitap, sünnet ve icmada farklı türevleriyle kullanılmıştır.⁹⁸⁶ İslamın ilk dönemlerinden itibaren sözlük anlamıyla kullanılmış olan istihsan sözcüğü hicri ikinci yüzyıldan itibaren de kavramsallaşmıştır. Hanefi usûlcüler istihsanı delil olarak kabul etmiş ve kullanmışlardır. Hanefilerin önemli müctehitlerinden olan İmam Muhammed ise eserlerinde buna sıkça yer vermiştir. İmam Muhammed'in bu kavrama sıkça atıfta bulunması, istihsanın adeta kıyas karşılığı bir delil olduğu yorumunu getirmiştir. Nitekim istihsanı “bir kıyastan kendisinden daha güçlü olan başka bir kıyasa dönmesi”⁹⁸⁷ şeklinde tanımlayanlar olmuştur. Bu durum gayet doğaldır; zira iki kıyas çatıştığında birinci kıyastan daha güçlü olan kıyasın kabul edileceğinden hiç kimsenin şüphesi yoktur.⁹⁸⁸

Usûlül-fıkhta istihsanı ilk defa tanımlayan kişi Hanefi usullülerinden olan Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl el-Kerhî'dir (ö. 340/952).⁹⁸⁹ Kerhi, istihsanı “*Bir meselede daha kuvvetli görülen bir sebepten dolayı benzeri meselelerinin hükmünden başka bir hükme dönmektir*”⁹⁹⁰ şeklinde yorumlamıştır. İmam Şâfiî, “*İstihsan, ancak kendi keyfine göre fetva vermektir. Hâlbuki bir kişi nasları bilir ve onlara kıyas yapmaya aklı yeterse bu kişi istihsana göre fetva vermez*”⁹⁹¹ diyerek

⁹⁸⁴ Şîrbîni, *Bedrü't-tâli*, 546-547.

⁹⁸⁵ Ebûbekr Muhammed b. Ahmed, b. Ebî Sehl Serahsî, *Usulu's-Serahsî* (1-2), thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2021), 2/201.

⁹⁸⁶ Bunun için bkz. Zümer 39/18; Araf 7/145; İmam Mâlik, “Salat”, 65.

⁹⁸⁷ Serahsî, *Usul*, 2/201; Râzi, *Mahsûl*, 2/461; Emir Pâdişâh, *Teyşîru't-tahrîr*, 2/1263.

⁹⁸⁸ Ali Bardakoğlu, “İstihsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/339-347.

⁹⁸⁹ Bardakoğlu, “İstihsan”, 23/339-347.

⁹⁹⁰ Serahsî, *Usul*, 2/201; Râzi, *Mahsûl*, 2/461; Emir Pâdişâh, *Teyşîru't-tahrîr*, 2/1263.

⁹⁹¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 274.

istihsanın bir delil olarak kullanılmasına karşı çıkmıştır. Şâfiî'nin bu çıkışı sonraki Hanefî usûlcüleri farklı tanım yapma arayışına sürüklemiştir.

İstihsanla ilgili birkaç farklı tanım yapılmıştır. Bunları şöyle özetleyebiliriz.

- İstihsan, “Müctehidin zihninde oluşup ancak onu ifade etmekten aciz kaldığı delil”⁹⁹² şeklinde tefsir edilmiştir. Bu tefsire şöyle bir itiraz yapılmıştır. Bu delil, şayet müctehidin zihninde sabitleşmiş ise bu delile itibar edilir, müctehidin de bununla amel etmesi vacip olur. Müctehidin onu ifade edememesi ise delile bir zarar getirmez. Ancak delil müctehidin zihninde sabitleşmemiş ise bu durumda da ittifakla reddedilir, onunla amel edilmez.⁹⁹³

- “Bir kıyastan daha güçlü bir kıyasa geçmektir”⁹⁹⁴ şeklinde yorumlanmıştır. Bu şekliyle tefsir edilen istihsan, herkes tarafından kabul edilmiştir. Zira daha evvelde izah ettiğimiz gibi iki kıyas çatıştığında güçlü olan kıyas zayıf olan kıyasa tercih edilir.⁹⁹⁵

- “Bir maslahat nedeniyle delilden âdete dönme”⁹⁹⁶ şeklinde açıklanmıştır. Usûl terminolojisinde buna “örf sebebiyle istihsan” adı verilmektedir. Örneğin suyu olan bir kişiden su almak için ücreti, su miktarı ve vaktin belli olması gerekir. Ancak olması gereken bu kurallar uygulanmayıp, o bölgedeki adetlere göre hareket edilir. Zira her bölgenin kendisine göre bir adeti vardır. Aynı şekilde hamama gitmek isteyen bir kişi belirsizlik olmasın diye kullanacağı su miktarı, ücret ve vaktin belli olması gerekir. Ancak hamamlara girilirken bu delillerden vazgeçilip o bölgenin âdetine göre hareket edilir.⁹⁹⁷

Yapılan bu yorum da eleştirilmiştir. Çünkü âdet dediğimiz şey Hz. Peygamber zamanında da mevcuttu. Şayet âdet Hz. Peygamberin zamanında bulunur ve Hz.

⁹⁹² Gazzâlî, *Mustasfa*, 1/413; Âmidî, *İhkâm*, 683; İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 560.

⁹⁹³ Âmidî, *İhkâm*, 683; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 2/1194-1195; İbnü's-Sübkî, *Ref'u'l-Hâcib*, 3/437; Zerkeşi, *Teşnîf*, 3/438; Irâkî, *Gaysu'l-hâmi*, 3/811; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1239; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 548; Bennânî, *Haşiyetu'l-Bennânî*, 2/349.

⁹⁹⁴ Âmidî, *İhkâm*, 683; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 2/1196; İbnü's-Sübkî, *Ref'u'l-Hâcib*, 3/440; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 548.

⁹⁹⁵ Âmidî, *İhkâm*, 684; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 2/1196; İbnü's-Sübkî, *Ref'u'l-Hâcib*, 3/440; Zerkeşi, *Teşnîf*, 3/439; Irâkî, *Gaysu'l-hâmi*, 3/812; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1240; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 548; Bennânî, *Haşiyetu'l-Bennânî*, 2/349.

⁹⁹⁶ Âmidî, *İhkâm*, 684; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 2/1196; İbnü's-Sübkî, *Ref'u'l-Hâcib*, 3/440; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 548.

⁹⁹⁷ Âmidî, *İhkâm*, 684; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 2/1196; İbnü's-Sübkî, *Ref'u'l-Hâcib*, 3/440; Zerkeşi, *Teşnîf*, 3/439; Irâkî, *Gaysu'l-hâmi*, 3/812; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1240; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 548; Bennânî, *Haşiyetu'l-Bennânî*, 2/349.

Peygamber de ona karşı çıkmamışsa buna takriri sünnet denir ki bu bir delildir. Şayet âdet Hz. Peygamberden sonra ortaya çıkmışsa ve ümmet de buna karşı gelmemişse bu durumda icmâ vaki olmuş olur ki bu da güçlü bir delildir. Dolayısıyla kabul edilecek olan âdet ya takriri sünnet ya da icmâ deliline dayanmış olur. Buna karşılık olarak hiçbir delile dayanmayan âdetlere ise asla itibar edilmez.⁹⁹⁸

Konunun başında da izah ettiğimiz gibi Hanefiler istihsanı delil olarak kabul etmişler. Bundan dolayı da başta İmam Muhammed olmak üzere Hanefî müctehitler birçok meseleyi istihsan prensibiyle çözmeye çalışmışlardır.⁹⁹⁹ Mâlikiler, istihsanın delil olmasıyla alakalı bazı tereddütler ileri sürmekle beraber genel anlamda Hanefilerle benzer görüşleri ortaya koymuşlardır.¹⁰⁰⁰

Şâfiîler, istihsanı şer'î bir delil olarak kabul etmeyip ona karşı mesafeli durmayı tercih etmişler. Öyleki tartışma konusu olan istihsanlar hakkında İmam Şâfiî, “İstihsan, ancak kendi keyfine göre fetva vermektir”¹⁰⁰¹ demiştir. Buna karşılık olarak Şâfiî'nin Mushaf üzerine yapılan yemin, kitâbet akdindeki taksitleri düşürme ve benzeri konulardaki istihsânlar, tartışma konusunun dışındadır. Zira buradaki hükümler fikhî bir delile dayanmaktadır. Delile dayandığı için de bunlara istihsân ifadesi verilmesinin bir mahzuru yoktur. Yani bu tür konular muhtelefun fih olan istihsandan olmayıp bir fikhî delile dayanmaktadır.¹⁰⁰² Hanbelilere gelince kimisi onların istihsanı delil olarak kabul etmediklerini söylerken¹⁰⁰³ kimileri de kabul ettikleri görüşünü ortaya koymuşlardır.¹⁰⁰⁴

Şirbîni de Şâfiîler gibi istihsânı delil olarak kabul etmeyip ona karşı mesafeli durmuştur. Yapılan tüm izahata ve Hanefilerin yapmış olduğu tanımlar hakkındaki eleştirilere ise katılmıştır. “Bir kıyastan daha güçlü bir kıyasa geçmek”¹⁰⁰⁵ şeklinde yapılan istihsân tanımını ise desteklemiş ve böylesi bir istihsânın herkes tarafından

⁹⁹⁸ Âmidî, *İhkâm*, 684; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 2/1197; İbnü's-Sübkî, *Ref'u'l-Hâcib*, 3/440; Zerkeşi *Teşnîf*, 3/439; Irâkî, *Gaysu'l-hâmi*, 3/812; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1240; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 548; Bennâni, *Haşiyetu'l-Bennâni*, 2/349.

⁹⁹⁹ Serahsî, *Usul*, 2/201; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 2/1192; İbnü's-Sübkî, *Ref'u'l-Hâcib*, 3/437; Emir Pâdişâh, *Teysîru't-tahrîr*, 2/1263; Bardakoğlu, “İstihsan”, 23/339-347.

¹⁰⁰⁰ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 2/1192; İbnü's-Sübkî, *Ref'u'l-Hâcib*, 3/438.

¹⁰⁰¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 274.

¹⁰⁰² İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 2/1192; İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 110; İbnü's-Sübkî, *Ref'u'l-Hâcib*, 3/437; İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 559; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 548.

¹⁰⁰³ İbnü's-Sübkî *Cem'u'l-cevâmi*, 110; İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 559.

¹⁰⁰⁴ İbnü's-Sübkî, *Ref'u'l-Hâcib*, 3/437.

¹⁰⁰⁵ Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 548.

kabul edileceğini söylemiştir. Şâfiîlerin dediği gibi o da istihsânı ihtilaflı olan ve olmayan diye iki kategoriye ayırmıştır. Tartışma konusu olan istihsânları kabul etmemiş, Kur'an üzerinde yemin etmek, Kölenin hürriyetine kavuşması için efendisiyle yaptığı anlaşma ücretinin düşürülmesi ve cinsel ilişki olmadan yapılan boşama sonucunda mehir olarak otuz dirhem verme gibi konuların ise bir delile dayanan ve ihtilaflı olmayan istihsân gurubundan saymıştır. Bunlara örfen istihsân ifadesinin kullanılması istihsân delilinin caiz olduğu anlamına gelmediğini, çünkü İmam Şâfiî istihsân dışında fıkhi delillere dayanarak bu işlemleri onaylayıp caiz kıldığını beyan etmiştir.¹⁰⁰⁶

3.2.6. Sahâbe Kavli / Uygulaması

Sohbet kökünden türeyen sahâbe, sözlükte “bir kişiyle beraber olmak, onunla dost ve arkadaş olmak” anlamında kullanılmaktadır. Sahâbe sâhibin çoğuludur. Sahâbe, sahâbî ve ashap sözcükleri İslâmiyet’le birlikte, Hz. Peygamberi görüp ona iman eden kimseler için kullanılmaya başlanmıştır.¹⁰⁰⁷

Sahâbe için yapılan genel tanım şöyledir: “Hz. Peygamber ile uzun zaman beraber kalmamış ve kendisinden hadis rivayet etmemiş olsa bile mümin olarak onunla bir arada bulunmuş olan kimseye sahâbe denir.”¹⁰⁰⁸

Sahâbe sözünün hüccet olup olmadığı, eğer hüccet kabul edilirse bunun başka bir sahâbe için mi yoksa tâbiîn ve sonraki nesiller gibi alt tabakalar için mi geçerli olduğu konusunda farklı görüşler ortaya atılmıştır. Ayrıca hüccet kabul edildiğinde, bunun yalnızca teabbudî konularda mı yoksa genel anlamda mı geçerli olduğu hususunda da ihtilaf bulunmaktadır.

Şirbînî, bu konuda özellikle şu iki noktaya dikkat çekmiştir: Birincisi, “sahâbe kavli” ifadesi her ne kadar sahâbenin sözlerini ön plana çıkarıyorsa da sahâbenin fiilleri de delil olarak kabul edilmektedir. İkincisi, burada sahâbeden maksat, müctehid olan sahâbedir; çünkü müctehid olmayan sahâbe hakkında bu bağlamda bir şey söylemek mümkün değildir.¹⁰⁰⁹

¹⁰⁰⁶ Şirbînî, *Bedrî 't-tâli'*, 548.

¹⁰⁰⁷ Mehmet Efendioğlu, “Sahâbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/491-500.

¹⁰⁰⁸ İbnü's-Sübkî, *Cem 'u'l-cevâmi'*, 73.

¹⁰⁰⁹ Şirbînî, *Bedrî 't-tâli'*, 549.

Bununla birlikte, şu husus da önemlidir: İttifakla kabul edilmiştir ki bir sahâbenin kavli başka bir sahâbe için hüccet olamaz. Ancak sahâbenin kavlinin tâbiîn ve sonraki nesiller için hüccet olup olmadığı hususunda ihtilaf bulunmaktadır.¹⁰¹⁰

Hanefiler ve Mâlikîlere göre sahâbe kavli sonraki nesiller için hüccettir. Hanbelîlerden gelen iki rivayetten birine göre de sahâbe kavli hüccet kabul edilmiştir. Bunun gerekçesi olarak, sahâbe-i kirâmın bir meselede ya ittifak ettiği ya da ihtilaf ettiği belirtilmiştir. Şayet bir meselede ittifak ederlerse, bu onların icmâ ettiği anlamına gelir ve icmânın hüccetliği konusunda hiçbir tereddüt yoktur. Şayet ihtilaf ederlerse, bu durumda sahâbe kavilleri iki farklı görüş olarak ortaya çıkar. Bu durumda, delili daha kuvvetli olan görüş diğerine üstün gelir ve racih kabul edilir.¹⁰¹¹

İmam Şâfiî'nin sahâbe kavlinin hüccet olup olmadığı konusunda cedîd ve kadîm olmak üzere iki farklı görüşü bulunmaktadır. Kavli-i kadîme göre sahâbe kavli ister teabbudî konularda olsun ister olmasın, başkaları için hüccettir. Kavli-i cedîd'e göre ise hüccet değildir. Bu görüş, en sahih görüş olarak kabul edilmiştir.¹⁰¹² Çünkü sahâbe masum olmadığı için, onların sözleri doğrudan hüccet olarak değerlendirilmez.¹⁰¹³ Ancak, Fahreddîn er-Râzî ve Takiyyuddîn Ali es-Sübkî gibi âlimler, sahâbe kavlinin özellikle teabbudî konularda hüccet olduğunu savunmuşlardır. Şâfiî'de bu görüşü benimsemiştir. Bu görüş, sahâbe sözlerinin dayanağının genellikle Hz. Peygamber olduğu anlayışına dayanmaktadır. Dolayısıyla, sahâbenin teabbudî konulardaki sözleri, Hz. Peygamber'e ulaşan bir "merfû hadis" hükmünde sayılır ve bu sözlerle amel etmek sünnetle amel edilmiş gibi kabul edilir.¹⁰¹⁴

İmam Şâfiî, bu meseleye ilişkin olarak şu örneği vermiştir: "Hz. Ali'nin bir gecede altı rekât namaz kıldığı ve her rekâtta altı secde yaptığı kendisinden rivayet edilmiştir."¹⁰¹⁵ Şayet bu rivayet doğruysa, ben de bunu söyler ve tavsiye ederim. Çünkü bu tür bir durum teabbudîdir ve kıyasa konu olamaz. Zira teabbudî meselelerin kıyas yoluyla bilinmesi mümkün değildir. Dolayısıyla zahir görüşe göre, Hz. Ali bu uygulamayı Peygamber Efendimizin yaptığını görerek (tevkîfî olarak)

¹⁰¹⁰ Âmidî, *İhkâm*, 679; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 549.

¹⁰¹¹ Âmidî, *İhkâm*, 679; İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 558; Emir Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, 2/946.

¹⁰¹² İbnü's-Sübkî, *Ref'u'l-Hâcip*, 3/438; Irâkî, *Gaysu'l-hâmi*, 3/814; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 549.

¹⁰¹³ Cüveyni, *Burhân*, 2/1392; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1242; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 549.

¹⁰¹⁴ Irâkî, *Gaysu'l-hâmi*, 3/815.

¹⁰¹⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (1-10), thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003), 3/477

gerçekleştirmiştir.”¹⁰¹⁶ Şîrbînî, İmam Şâfiî’nin bu görüşünü desteklemiş ve sahâbenin teabbudî konulardaki sözlerinin hüccet olduğunu ifade etmiştir.¹⁰¹⁷

İmam Şâfiî’nin kadîm kavline göre, sahâbe sözü hüccettir. Bu görüşe bir örnek olarak şu durum verilebilir: Bir satıcı, alışveriş esnasında beraat şartını koşabilir. Şöyle ki, satıcı, "Ben satılan malı, sonradan ortaya çıkan ayıptan ötürü geri almam" diye bir şart koyarsa, bu durumda akid sahih olur ve satıcı, sonradan ortaya çıkan kusurdan dolayı sorumlu tutulmaz. Ancak bu hüküm, yalnızca hayvanlar için geçerlidir. Çünkü hayvanlardaki gizli kusurların satıcı tarafından bilinmesi genellikle mümkün değildir. Eğer satılan mal hayvan değilse, bu durumda beraat şartı geçerli sayılmaz. Çünkü diğer mallar genellikle ayıplardan beri değildir ve bu tür mallarda gizli ayıpların bulunma olasılığı daha yüksektir. İmam Şâfiî, konuyla alakalı şöyle bir ictihatta bulunmuştur: *“Hayvanlar sağlık ve hastalık durumlarında sürekli beslendiği için değişkenlik arz edip gizli ve açık kusurlarla müptela olabilir. Ancak hayvanın dışındaki mallar da ise durum farklıdır.”*¹⁰¹⁸

İmam Mâlik Muvatta adlı eserinde şöyle rivayet etmiştir.¹⁰¹⁹ “Abdullah İbn Ömer beraat şartıyla bir kölesini 800 dirheme sattı.¹⁰²⁰ Sonradan kölede bir hastalık çıkınca müşteri olan kişi ona 'Kölende bir hastalık olduğunu bana söylemedin' diyerek köleyi iade etmek istedi. Konu, halife Hz. Osman'a intikal edince Halife, İbn Ömer'den satma esnasında kölede bir hastalık olmadığına dair yemin etmesini istedi. Ancak İbn Ömer yemin etmedi ve böylelikle köle iade edildi. Fakat bu sefer İbn Ömer köleyi 1500 dirheme sattı. İbn Ömer yemin etmeme gerekçesini şöyle anlatır. 'Ben Allah için yemin etmedim, Allah da 800 dirhem yerine bana 1500 dirhem ihsan etti' dedi. Sonuç olarak örnekte olduğu gibi Hz. Osman'ın vermiş olduğu bu karar, hayvan satarken beraat şartı koşmanın sahih olduğuna delâlet eder. Zira verilen bu karar sahabe arasında şöhret bulmuştur. Hiçbir sahabî de buna muhalefet etmemiştir. Böylelikle karar icmâ niteliğini taşımıştır. İmam Şâfiî’nin bu minvaldeki ictihadı ise sahabe kavlinin hüccet olduğuna kanıt olarak kabul edilmiştir.”¹⁰²¹

¹⁰¹⁶ Bkz. Râzî, *Mahsûl*, 2/181; İbnü’s-Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi’*, 110; Mahallî, *Bedrü’t-tâli’*, 3/1242; Şîrbînî, *Bedrü’t-tâli’*, 549.

¹⁰¹⁷ Şîrbînî, *Bedrü’t-tâli’*, 549.

¹⁰¹⁸ Şîrbînî, *Bedrü’t-tâli’*, 550.

¹⁰¹⁹ İmam Mâlik, “Kitabu’l-Buyû”, 4, (1341).

¹⁰²⁰ Rivayete göre müşteri olan kişi Zeyd b. Sabit’dir.

¹⁰²¹ Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 2/71; Şîrbînî, *Bedrü’t-tâli’*, 550.

Sahâbe kavlinin hüccet olduğu görüşüne göre, kimileri sahâbe kavlinin kıyastan üstün olduğunu savunurken, kimileri de kıyasa göre daha düşük bir hüccet olduğunu söylemiştir. Daha düşük olduğunu savunanlara göre, sahâbe kavli bir meselede kıyas ile çatışırsa kıyas tercih edilir. Üstün olduğunu savunanlara göre ise, çelişki durumunda sahâbe kavli tercih edilir. İki sahâbe arasında ihtilaf bulunursa, bu durumda görüşlerden biri diğerine tercih edilerek ihtilaf giderilir.¹⁰²²

Sahâbe kavlinin hüccet olup olamayacağıyla ilgili genel değerlendirmelerin dışında bazı münferit görüşler de zikredilmiştir:

- Sahâbe kavli yaygınlaşmış ve muhalefet görmemişse, bu durumda onun sözü hüccet kabul edilir. Çünkü böyle bir söz, sükûtî icmâ konumundadır.¹⁰²³

- Sahabe kavli kıyasa aykırı olursa, hüccet kabul edilir.¹⁰²⁴ Zira sahâbe daha güçlü bir delile sahip olmasaydı kıyasa muhalefet etmezdi. Ancak, sahâbe sözü kıyasa muhalif değilse, bu durumda kıyas delil olarak kabul edilir. Çünkü sahâbe sözünün kıyastan alıntı yapılmış olma ihtimali vardır.¹⁰²⁵

- Sahabeden sadece şeyhân/şeyhayn lakabıyla şöhret bulan Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in sözleri hüccettir.¹⁰²⁶ Bunun dayanağı, Resûlullah'ın, "*Benden sonra Ebubekir ve Ömer'e tabi olunuz*"¹⁰²⁷ buyruğudur.

- Sahabeden sadece hulefâ-yi râşidînden olan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin sözleri hüccettir.¹⁰²⁸ Bunun delili ise şu hadis-i şeriftir: "Benim sünnetime ve benden sonra gelen hulefâ-yi râşidîn'nin sünnetine uyunuz."¹⁰²⁹

- İmam Şâfiî'ye göre, Hz. Ali hariç diğer üç halifenin sözü hüccet olarak kabul edilir. Bu görüşü yorumlayan Kaffâl (ö. 365/976), Hz. Ali'nin sözünün hüccet sayılmamasının nedenini şöyle açıklamıştır: Hz. Ali'nin hilafet merkezini Kûfe'ye taşıması sebebiyle, diğer üç halifenin istişarede bulundukları sahâbelerin çoğu, onun dönemine ulaşmadan vefat etmiştir. Bu durum, Hz. Ali'nin istişare mekanizmasından

¹⁰²² Zerkeşî, *Teşnîf*, 3/348; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1243; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 549.

¹⁰²³ Zerkeşî, *Teşnîf*, 3/449; Irâkî, *Gaysu'l-hâmi*, 3/817; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1244; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 549.

¹⁰²⁴ Zerkeşî, *Teşnîf*, 3/450.

¹⁰²⁵ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1244.

¹⁰²⁶ Zerkeşî, *Teşnîf*, 3/351; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1245; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 550.

¹⁰²⁷ İbn Mâce, "Fedâilu's-Sahâbe", 11 (97); Tirmizi, "Menakib", 35 (3991).

¹⁰²⁸ Zerkeşî, *Teşnîf*, 3/351; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1245-1246; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 550.

¹⁰²⁹ İbn Mâce, "Fedâilu's-Sahâbe", 6 (42).

mahrum kalmasına yol açmış ve bu nedenle onun sözleri zayıf olarak kabul edilmiştir. Bu yaklaşımda, üç halifenin sözleri, istişarede bulundukları diğer sahâbelerin görüşlerini de yansıttığı için güçlü kabul edilmiştir. Ancak Hz. Ali'nin ictihadının delil olarak kabul edilmemesi, onun ictihatlarının diğer üç halifeden daha düşük olduğu anlamına gelmemektedir.¹⁰³⁰ Bu durum, yalnızca istişareden mahrumiyetle açıklanmıştır.

Sahabeyi Taklit Etmek

Avam tabakasından olan sıradan insanların sahâbeyi taklit edip edemeyeceği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür:

Cüveynî, sıradan insanların sahâbeyi taklit edemeyeceğini, bunun yerine dört mezhepten birine uymalarının vacip olduğunu savunur. Gerekçesi, dört mezhep imamlarının tüm meseleleri sistematik bir şekilde tasnif edip kapsamlı bir biçimde tedvin etmiş olmalarıdır. Bu konuda muhakkik âlimlerin icmâ ettiğini belirtir.¹⁰³¹ Ayrıca, Cüveynî'ye göre, yalnızca sıradan insanlar değil, âlimler de sahâbeyi taklit edemezler.¹⁰³²

Cüveynî'nin öğrencisi olan Gazzâlî ise sıradan insanların sahâbeyi taklit edebileceğini savunur. Bununla birlikte, bir âlimin başka bir âlimi taklit etmesinin caiz olduğu görüşündeyse, bu durumda âlimlerin de sahâbeyi taklit edebileceğini ifade eder. Ancak, eğer bir âlimin başka bir âlimi taklit etmesi haram kabul edilirse, bu durumda sahâbeyi taklit etmek de caiz olmaz.¹⁰³³

Sahâbe dışındaki birinin sahâbeyi taklit etmesi hususunda İmam Şâfiî'den iki görüş nakledilmiştir. İmam Şâfiî'nin kadîm kavline göre, sahâbenin kavli yaygınlaşmış ve muhalefet görmemişse, bu durumda bir âlim, sahâbeyi taklit edebilir. Şâfiî, başka bir yerde ise sahâbenin kavli yaygınlık kazanmamış olsa bile taklit edilebileceğini ifade etmiştir.¹⁰³⁴

İmam Şâfiî'nin cedîd kavline göre, bir âlim başka bir âlimi taklit edemeyeceği gibi, sahâbeyi de taklit edemez. Bunun gerekçesi, sahâbede dört mezhep imamlarının

¹⁰³⁰ Zerkeşi, *Teşnîf*, 3/452; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1246; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 551.

¹⁰³¹ Cüveynî, *Burhân*, 2/1173.

¹⁰³² Irâkî, *Gaysu'l-hâmi*, 3/815; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 549.

¹⁰³³ Gazzâlî, *Mustasfa*, 1/404.

¹⁰³⁴ Gazzâlî, *Mustasfa*, 1/404.

eserlerinde görülen sistematik tedvin durumunun bulunmamasıdır. Bu nedenle, sahâbenin mezhebine duyulan itimat zayıflamış olur.¹⁰³⁵ Müzenî (ö. 264/878), Şâfiî'den bu görüşü aktarırken, “Sahâbe hangi delillere göre fetva veriyorsa, sahâbenin sözüne göre değil, o delillere göre amel edilir”¹⁰³⁶ şeklindeki görüşünü de nakletmiştir. Gazzâlî, bu görüşün en doğru olduğunu savunmuştur. Ona göre, ictihad konusunda âlimin bir başka âlimi taklit etmesini haram kılan deliller, sahâbe ile sahâbe olmayanlar arasında bir ayrım yapmayı imkânsız kılmaktadır. Dolayısıyla, bu meselede bir kişinin sahâbe olup olmaması arasında bir fark bulunmamaktadır.¹⁰³⁷ Bu görüş, Şâfiî'nin cedîd kavlini benimseyen diğer âlimler tarafından da desteklenmiştir. Cüveynî ve Gazzâlî bu görüşü açıkça benimseyenler arasında yer alır.¹⁰³⁸ Bunun yanı sıra, Sem'ânî, Âmidî, Şirbînî, Mahallî (ö. 864/1459) ve Zekerîyyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) gibi usûlcüler de İmam Şâfiî'nin cedîd kavlini destekleyen âlimler arasında bulunmaktadır.¹⁰³⁹

3.2.7. İlham

İlham, sözlükte “kalbe bir şeyi telkin etmek” anlamına gelmektedir. Örneğin: Allah kulun kalbine feyiz yolu ile bir şeyi telkin etti.¹⁰⁴⁰ İlham, terim olarak birkaç şekilde yorumlanmıştır. Örneğin: Debûsi, ilhamı “Bir şeyin gereğini yapmak için delil ve hüccete bakılmaksızın kalbini harekete geçiren şey”¹⁰⁴¹ olarak tanımlarken, Şihabuddîn es-Sühreverdî (ö.563/1168) onu “Mutmain olmuş ve arınmış nefislerden meydana gelen bilgi”¹⁰⁴² şeklinde tanımlamıştır. İbnü's-Sübkî, ilhamı “Allah'ın temiz kullarına has olan şeylerdir”¹⁰⁴³ diye tarif etmiştir. Bazı alimler ise ilhamı “Allah'ın, doğrudan veya melek vasıtasıyla iyilikleri insanın kalbine telkin etmesidir”¹⁰⁴⁴ şeklinde izah etmişlerdir.

¹⁰³⁵ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1243; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 549.

¹⁰³⁶ Gazzâlî, *Mustasfa*, 1/405.

¹⁰³⁷ Gazzâlî, *Mustasfa*, 1/405; Irâkî, *Gaysu'l-hâmi*, 3/815; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1243; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 549.

¹⁰³⁸ Cüveynî, *Burhân*, 2/1173; Gazzâlî, *Mustasfa*, 1/405.

¹⁰³⁹ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 2/343; Gazzâlî, *Mustasfa*, 1/405; Âmidî, *İhkâm*, 683; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1243; Zekerîyyâ el-Ensârî, *Gâyetu'l-vusul*, 364; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 549.

¹⁰⁴⁰ Sarı, *el-Mevarîd*, “Leheme” md. 1394.

¹⁰⁴¹ Debûsi, *Takvîmu'l-edille*, 392; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 2/348.

¹⁰⁴² Zerkeşî, *Teşnîf*, 3/459.

¹⁰⁴³ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 111.

¹⁰⁴⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “İlham”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 20/100-101.

İlham konusuna ilk temas eden ve bu kavramı tanımlayan kişi, Hanefi usûlcülerinden Ebû Zeyd ed-Debûsî'dir.¹⁰⁴⁵ Peygamberlerin aldığı ilhamlar, vahiy niteliğinde olduğundan hem kendileri hem de ümmetleri için bağlayıcı bir delil (hüccet) olarak kabul edilmiştir.¹⁰⁴⁶ Ancak tartışmalı olan, peygamberler dışındaki kişilere gelen ilhamların niteliği ve bağlayıcılığıdır.

Ehli Sünnet âlimlerinin çoğuna göre, peygamber dışındaki kişilere gelen ilhamlar hüccet değildir. Bunun gerekçesi, bu tür ilhamların şeytani vesveselerden tamamen arınmış olmamasıdır. Dolayısıyla, masum olmayan bir kişinin kalbine gelen bilgilerin güvenilirliği garanti edilemez. Bununla birlikte, Cebriyye mezhebine mensup bazı âlimler, Hanefilerden Ebû Zeyd ed-Debûsî ve mutasavvıflardan Sühreverdî, ilhamın yalnızca kişinin kendisi için bağlayıcı (hüccet) olabileceği görüşünü savunmuşlardır.¹⁰⁴⁷

Sem'âni ise ilham hakkındaki farklı görüşleri aktardıktan sonra şöyle demiştir: "İlhamı bütünüyle inkâr etmek doğru değildir. Allah Teâlâ'nın bazı kullarına keramet lütfetmesi caizdir. Ancak hak ile batıl arasında ayırt etmek gerekir. Şayet bir ilham şeriata uygunsa, Kur'an ve Sünnet'te ise onu reddeden bir durum yoksa, o ilham makbuldür. Aksi hâlde, şeriata aykırı olan ilham şeytani bir vesvese sayılır ve reddedilir."¹⁰⁴⁸

İbnü's-Sübkî ve Şirbîni de Ehli Sünnet'in genel görüşüne uyarak, peygamber olmayan kişilere gelen ilhamların şeytani vesveselerden uzak olmadığını ve bu sebeple kendilerinden emin olunamayacağını ifade etmişlerdir. Dolayısıyla bu tür ilhamlar bağlayıcı bir delil (hüccet) olarak kabul edilmez.¹⁰⁴⁹

Cebriyye Mezhebine Göre İlhamın Hüccet Olduğuna Dair Deliller

Cebriyye mezhebine mensup bazı âlimler, ilhamın hüccet olabileceği yönündeki görüşlerini Kur'an-ı Kerim'de geçen ayetler ve hadislerle desteklemişlerdir. Bu bağlamda şu ayeti delil olarak sunmuşlardır:

¹⁰⁴⁵ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 392; Sem'âni, *Kavâti'u'l-edille*, 2/348.

¹⁰⁴⁶ Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 3/1248; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 552.

¹⁰⁴⁷ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 393; Sem'âni, *Kavâti'u'l-edille*, 2/352; Zerkeşî, *Teşnîf*, 3/455; Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 3/1248; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 552.

¹⁰⁴⁸ Sem'âni, *Kavâti'u'l-edille*, 2/352

¹⁰⁴⁹ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 111; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 552.

Cenab-ı Hak şöyle buyurmuştur: “*Musa’nın annesine, 'Onu emzir, başına bir şey gelmesinden endişe ettiğinde onu nehre bırak. Korkup kaygılanma. Biz onu sana geri döndüreceğiz ve onu peygamberlerden biri yapacağız' diye vahyettik.*”¹⁰⁵⁰ Cebriyye âlimlerine göre, bu ayette geçen “vahyettik” ifadesinden maksat ilhamdır. Zira burada konuşan bir melek aracılığıyla yapılan bir vahiy söz konusu değildir.¹⁰⁵¹

Ehli Sünnet âlimleri, bu delili farklı bir şekilde yorumlamış ve Cebriyye âlimlerinin iddiasını reddetmiştir. Onlara göre, burada ilham değil, çaresizlik sonucu alınan bir karar ve zaruret durumu söz konusudur. Şöyle ki: Musa’nın annesi, Firavun’un yeni doğan erkek çocuklarını öldürdüğüne dair duyumlar almış ve oğlunu korumak için bir çözüm arayışına girmiştir. Çocuğunu sandukaya koyup nehre bırakması, çaresizlik içinde alınan bir karar olarak değerlendirilmiştir. Ehli Sünnet âlimleri, bunu “denize düşen yılanı sarılır” misali bir zaruret hali olarak açıklar.¹⁰⁵² Bu tür durumlar, zorunlu bir karar neticesinde ortaya çıktığı için fiilin kendisi caiz görülmüş, ancak bu durumun ilham olarak nitelendirilmesi kabul edilmemiştir.

Allah Resulu ise şöyle buyurmuştur. “*Mü’minin ferasetinden sakınınız. Çünkü o, Allah’ın nuruyla bakar.*”¹⁰⁵³ Feraset sezgi gücüyle ulaşılan bütün bilgi alanlarını kapsar. Dolayısıyla akıl ve duyu organlarıyla bilinemeyen, ancak ilham yoluyla kalbe giren her şey feraset kapsamına girer. Hz. Peygamber, burada mü’min kişinin kalbiyle ve nazarıyla bazı şeyleri tespit edebileceğine işaret etmiştir. Dolayısıyla Cebriyye’ye göre bu hadis ilhamın hüccet oluşuna delildir. Zira kalbe gelen şey ilhamdan başkası değildir.¹⁰⁵⁴

Ehl-i Sünnet alimleri buna da şöyle cevap vermişler: Feraset denen şeyin bir İlahi ikram olduğunu asla inkâr edemeyiz. Ancak kalbe gelen her şeyi de hüccet olarak kabul edemeyiz. Zira kalbe gelen şey bazen Allah’tan, bazen şeytandan ve bazen de nefisten gelebilir. Dolayısıyla onun hakkında kesin bir bilgiye sahip değiliz.¹⁰⁵⁵

Ehl-i Sünnet Âlimlerinin Delilleri

¹⁰⁵⁰ el-Kasas 28/7.

¹⁰⁵¹ Debûsi, *Takvîmu’l-edille*, 392; Şirbîni, *Bedrû’t-tâli*, 552.

¹⁰⁵² Debûsi, *Takvîmu’l-edille*, 397.

¹⁰⁵³ Tirmizi, “Tefsîru’l-Kur’an”, 16 (3392).

¹⁰⁵⁴ Şirbîni, *Bedrû’t-tâli*, 552.

¹⁰⁵⁵ Debûsi, *Takvîmu’l-edille*, 398; Zerkeşî, *Teşnîf*, 3/458.

Ehl-i Sünnet âlimleri, Cebriyye'nin ilhamın hüccet olduğu yönündeki iddialarına, Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerden şu delillerle cevap vermişlerdir: Cenabı Hak şöyle buyurmuştur: *"O halde ibret alın, ey akıl sahipleri!"*¹⁰⁵⁶ Başka bir ayette ise şöyle buyurmuştur: *"Peki onlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bakmazlar mı?"*¹⁰⁵⁷ Bu ayetler, kalbin his ve sezgilerinden ziyade, akıl ve gözleme dayalı bir yaklaşımı teşvik etmektedir.¹⁰⁵⁸

Cenab-ı Hak başka bir ayette şöyle buyurmuştur: *"Onlar, 'Yahudi veya Hristiyan olanlar hariç, hiç kimse cennete giremeyecek' dediler. Bu onların kuruntusudur. De ki: 'Eğer sözünüzde doğru iseniz, kesin kanıtınızı (burhanınızı) getirin!'"*¹⁰⁵⁹ Ehl-i Sünnet âlimlerine göre, burada Yahudi ve Hristiyanların cennete girmelerine dair iddiaları herhangi bir delile değil, tamamen kalbi his ve kuruntularına dayandırılmıştır. Allah Teâlâ ise onların bu iddialarını reddetmiş ve delil talep etmiştir. Şayet ilham, hüccet olsaydı Allah Teâlâ onları yalancılıkla suçlamaz ve kalbi hislerinden kaynaklanan bu iddialarını reddetmezdi. Bu ayet, kalbi hissiyata dayanarak hüküm vermek yerine, akıl, delil ve burhanla karar verilmesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır.¹⁰⁶⁰

Resûlullah Efendimiz, Muaz b. Cebel'i Yemen'e vali olarak göndermeden önce kendisine şu soruları sormuştur: *"Çözüm için sana bir dava geldiği zaman neye göre hüküm verirsin?"* Muaz b. Cebel: *"Allah'ın kitabıyla hükmederim."* Resûlullah: *"Allah'ın kitabında onunla alakalı bir hüküm bulamazsan, neye göre hüküm verirsin?"* Muaz b. Cebel: *"Resûlullah'ın sünnetine göre hüküm veririm."* Resûlullah: *"Allah'ın kitabında ve Resûlullah'ın sünnetinde de onunla ilgili bir hüküm bulamazsan, o zaman ne yaparsın?"* Muaz b. Cebel: *"Kendi görüşüme (re'yime) göre ichtihat ederim."* Bu cevaplar üzerine Resûlullah Efendimiz, memnuniyetini şöyle ifade etmiştir: *"Allah'a hamdolsun ki, Allah, Resûlullah'ın elçisini, Resûlullah'ın razı olduğu şeye muvaffak kıldı."*¹⁰⁶¹

¹⁰⁵⁶ el-Haşr 59/2.

¹⁰⁵⁷ el-Gaşiye 88/17.

¹⁰⁵⁸ Şirbîni, *Bedrî t-tâli*, 552.

¹⁰⁵⁹ el-Bakara 2/111.

¹⁰⁶⁰ Debûsi, *Takvîmu'l-edille*, 393-394; Zerkeşî, *Teşnîf*, 3/458.

¹⁰⁶¹ Ebû Dâvûd, "Akdiye", 11 (3592).

Bu hadis-i şerif, Hz. Muaz'ın hüküm verme usulünde ilhamı bir delil olarak zikretmemesi açısından önemlidir. Resûlullah Efendimiz'in Hz. Muaz'a yönelttiği soruların hiçbirinde ilham yer almamaktadır. Bu da ilhamın bir hüccet olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Ehl-i Sünnet âlimleri, kalbe gelen ilhamların güvenilir bir kaynak olmadığını, çünkü bunların Allah'tan mı, şeytandan mı, yoksa kişinin kendi nefisinden mi geldiğinin kesin olarak bilinemeyeceğini vurgulamışlardır.

3.3. Teâdül ve Tercih

Teâdul ve tercih konuları doğrudan usûl'l-fikh ilmini ilgilendiren bir mesele olmamakla birlikte, dolaylı olarak usûl ilmiyle ilişkili olması ve usûlün anlaşılmasına katkı sağlayan bir köprü vazifesi görmesinden dolayı İbnü's-Sübkî, Cem'ü'l-Cevâmî' adlı eserinin altıncı bölümünde bu konuya yer vermiştir. Şîrbîni, birçok konuda olduğu gibi burada da bazı farklı yaklaşımlarda bulunmuştur.

3.3.1. Teâdül

Teâdül kelimesi, sözlükte "iki delilin birbirine denk veya eşit olması" anlamına gelir.¹⁰⁶² Terim olarak ise, teâruz kavramının karşılığı olarak kullanılmış ve "birbiriyle çelişen iki kesin delil"¹⁰⁶³ anlamını kazanmıştır. Ancak, sahih görüşe göre teâdül denilen durum mümkün değildir. Zira iki kesin delilin (kat'î delil) birbiriyle çelişmesi, olağan dışı bir durumdur. Örneğin, âlem denilen varlığın hem hâdis (sonradan yaratılmış) hem de kadîm (ezeli) olduğuna delalet eden iki kesin delilin varlığı düşünülemez. Aynı şekilde, iki zannî delilin (emarelerin) de gerçek anlamda çatışması mümkün değildir. Bu bağlamda, teâdülden kasıt, neshedilmemiş olan nakli delillerdir. Zira neshedilmiş bir delilin hükmü zaten iptal edilmiş kabul edilir.¹⁰⁶⁴

Buradaki teâdül, kat'î veya zannî iki delilin hakiki anlamda birbiriyle çelişmesini ifade eder. Şîrbîni, hakiki anlamı göz ardı edecek olursak, müctehidin zannına göre iki delilin birbiriyle çatışmasının mümkün olabileceğini belirtmiştir. Bu bağlamda, İmam Şâfiî, delillerin çatışması durumunda, bazı ictihatlarında ikilem içinde kalmıştır.¹⁰⁶⁵

Şayet iki delilin çeliştiği vehmedilirse ve bu çelişkiyi çözebilecek bir müreccih (tercih sebebi) bulunamazsa, şu yöntemlere başvurulur:

¹⁰⁶² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/517.

¹⁰⁶³ Zerkeşî, *Teşnîf*, 3/474; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1253; Şîrbîni, *Bedrü't-tâli*, 555.

¹⁰⁶⁴ İbnü's-Sübkî, *Cem'ü'l-cevâmî*, 112; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1253; Şîrbîni, *Bedrü't-tâli*, 555.

¹⁰⁶⁵ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1255; Şîrbîni, *Bedrü't-tâli*, 556.

1. Tahyir (Seçim): İki delilden birinin seçilmesi. Vaciplerle ilgili durumlarda bu yöntem sıkça uygulanır. Örneğin, yemin kefareti gibi bazı meselelerde, muhayyerlik durumu söz konusu olabilir.

2. Tesâkut (Düşme): Her iki delilin de çelişki nedeniyle delil olma vasfını kaybetmesi.

3. Vakıf (Bekleme): Çelişen delillerden hiçbirisiyle amel edilmeyip, yeni bir delil bulununcaya kadar hükmün ertelenmesi.

Eğer çelişen deliller vaciplerle ilgiliyse, bu durumda tahyir esas alınır. Vaciplerde, yemin kefaretinde olduğu gibi muhayyerlik uygulaması bulunmaktadır.¹⁰⁶⁶

Şirbîni ve diğer usûlcülere göre, farklı zamanlarda bir müctehitten birbirine zıt iki görüş nakledilirse ve bu görüşlerden hangisinin sonra söylendiği biliniyorsa, müctehidin sonraki görüşü esas alınır. Ancak, hangi görüşün daha sonra söylendiği bilinmiyorsa, bu durumda müctehidin tercih ettiğini hissettiren görüş esas kabul edilir. Örneğin, müctehidin "Bu görüş doğruya daha yakındır" gibi bir ifade kullanması ya da iki görüşü açıklarken birine daha fazla izahat getirmesi, o görüşü tercih ettiğine delalet eder. Eğer bir tercih alameti bulunmuyorsa, bu durumda müctehidin iki görüş arasında mütereddit olduğu kabul edilir.¹⁰⁶⁷

Müctehidin kendi görüşleri arasındaki çatışmanın burada zikredilmesinin hikmeti, onu taklit edenler açısından, iki zannî delilin çatışması ya da iki müctehidin teâruz ve teâdül etmesi gibi bir duruma benzetilmesidir.¹⁰⁶⁸ Şirbîni, İmam Şâfiî'nin on altı ya da on yedi meselede aynı anda birbiriyle çelişen iki görüş ortaya koyduğunu ve bu görüşlerden birini açıkça tercih etmediğini nakletmiştir.¹⁰⁶⁹ Ancak Şirbîni, bu durumun İmam Şâfiî'nin ilmi eksikliğine işaret etmediğini, aksine onun ilmi hassasiyetini ve titizliğini ortaya koyduğunu belirtmiştir. Zira İmam Şâfiî, bir konuda kesin bir kanaat getiremeyip tereddütte kaldığında, bunu açıkça beyan etmekten çekinmemiştir.¹⁰⁷⁰

¹⁰⁶⁶ İbnü's-Sübkî, *Cem 'u'l-cevâmi'*, 112; Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1256; Şirbîni, *Bedrü't-tâli'*, 556.

¹⁰⁶⁷ Zerkeşî, *Teşnîf*, 3/479; Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1258; Şirbîni, *Bedrü't-tâli'*, 556.

¹⁰⁶⁸ Zerkeşî, *Teşnîf*, 3/479; Irâkî, *Gaysu'l-hâmi'*, 3/829.

¹⁰⁶⁹ Şirâzi, *Lüma'*, 132; Râzi, *Mahsûl*, 2/365; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 2/1228; Zerkeşî, *Teşnîf*, 3/481; Irâkî, *Gaysu'l-hâmi'*, 3/830; Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1259; Şirbîni, *Bedrü't-tâli'*, 557;

¹⁰⁷⁰ İbnü's-Sübkî, *Cem 'u'l-cevâmi'*, 112; Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1259; Şirbîni, *Bedrü't-tâli'*, 557.

Bu bağlamda, Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406/1016), İmam Şâfiî'nin çelişen görüşlerinden, Ebû Hanife (ö. 150/767)'nin görüşüne muhalif olanının, ona uygun olanından daha güçlü olduğunu savunmuştur. Ona göre, Şâfiî'nin Ebû Hanife'ye muhalefeti mutlaka bir delile dayanmaktadır.¹⁰⁷¹ Buna karşın, Şâfiî fakihi olan Kaffal el-Kebir (ö. 365/976), bunun aksini ileri sürerek, Şâfiî'nin Ebû Hanife'ye uygun olan görüşünün daha güçlü olduğunu ifade etmiştir. Nevevî (ö. 676/1277) ise, bu ikinci görüşü savunanların daha fazla olmasını gerekçe göstererek, bu görüşün daha sahih olduğunu ileri sürmüştür.¹⁰⁷²

Şirbîni ve İbnü's-Sübkî gibi usûlcüler ise, bir görüşün kuvvetli olmasının taraftar çokluğuyla değil, delilin sağlamlığıyla bilineceğini ifade ederek, Nevevî'nin bu yaklaşımına itiraz etmişlerdir. Dolayısıyla, İmam Şâfiî'nin çelişen görüşlerinden birinin tercih edilmesinin, Ebû Hanife'nin görüşüne uygun ya da muhalif olmasına değil, öne sürülen delilin sağlamlığına dayandırılması gerektiğini belirtmişlerdir. Eğer tercih edilecek bir emare bulunmuyorsa, bu durumda karar verilmez ve vakfedilir.¹⁰⁷³

İbnü's-Sübkî ve Şirbîni'ye göre, herhangi bir mesele hakkında müctehidin görüşü bilinmiyor fakat o meselenin benzerinde görüşü biliniyorsa, bu durumda, görüş belirtilmeyen mesele, görüş belirtilen meseleye kıyas edilerek müctehidin görüşü ortaya çıkarılabilir.¹⁰⁷⁴ Ancak Şirâzî, müctehidin benzer bir meseledeki görüşünün, diğer meselede de aynı görüşü savunduğu anlamına gelmeyeceğini ifade etmiştir. Ona göre, müctehid iki mesele arasında fark olduğunu söyleyebilir ve bu durum, görüşlerin ilhak edilmesini geçersiz kılabilir.¹⁰⁷⁵

3.3.2. Tercih

Tercih, "birbiriyle çelişen iki zannî delilden birini başka bir delil ile takviye ederek diğerine üstün kılma"¹⁰⁷⁶ olarak tanımlanır. Tercih edilen delile "râcih", zayıf görünen delile ise "mercûh" denir.

Müreccih (tercih sebebi) olarak kabul edilen unsurlar oldukça fazladır ve bunların birbirine göre kuvvetli sayılması, zann-ı galip (baskın kanaat) esasına

¹⁰⁷¹ Zerkeşî, *Teşnîf*, 3/482; Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 3/1259; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 557.

¹⁰⁷² Nevevî, *el-Mecmu*, 1/67; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 557.

¹⁰⁷³ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 112; Zerkeşî, *Teşnîf*, 3/482; Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 3/1260; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 557.

¹⁰⁷⁴ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 112; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 557.

¹⁰⁷⁵ Şirâzî, *Luma*, 132; Irâkî, *Ğaysu'l-hâmi*, 832; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 557.

¹⁰⁷⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhasar*, 2/1267; Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 2/343; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 558.

dayanır. Zira zannın bulunduğu her yerde tercihlerden bahsetmek mümkündür. Zannın galip gelmesinin ardında, delilin çeşitli yönlerden üstün görülmesi gibi sebepler yatmaktadır. Örneğin, delilin tercih edilmesini sağlayan müreccihler arasında şu unsurlar sayılabilir: ravilerin ilmî seviyesi, sayıca çokluğu, adaleti ve güvenilirliği ile İslam ilim tarihinde önemli kabul edilen ravilerden olmaları.¹⁰⁷⁷ Bu ve benzeri unsurlar, bir delilin diğerine üstün kılınmasında dikkate alınan müreccihlerdir. Bu unsurları daha sistematik bir şekilde ele almak için, müreccihleri on iki ana başlık altında incelemek mümkündür.

1. Râcih Görüş ile Amel Etmede Tercih

Râcih görüşle amel edilip edilmemesi hakkında usûlcüler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Kadı Ebû Bekr el-Bâkılânî gibi bazı usûlcüler, zannî bir delil sayesinde tercih edilen delille amel etmenin vacip olmadığını ifade etmişlerdir. Onlara göre zannî delillerle yapılan tercihler kesin bir delil niteliğinde olmadığından, her iki görüşle de amel edilemez. Çünkü birinin diğerine üstünlüğünü kanıtlayacak kesin bir delil bulunmadığı için biriyle amel etme zorunluluğu da ortadan kalkmış olur.¹⁰⁷⁸ Buna karşılık, Ebû Abdillâh el-Basrî (ö. 369/979-80), birbiriyle çatışan iki delilden birinin ravilerin sayıca çokluğu veya zannî deliller gibi sebeplerle tercih edilmiş olması durumunda müctehidin iki delilden biriyle amel etme konusunda muhayyer olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁷⁹ İbnü's-Sübkî, tercih sebebi kesin veya zannî bir delil olsun, râcih delille amel etmenin vacip olduğunu ve mercûh delille amel edilemeyeceğini ifade etmiştir. Ona göre, mercûha nispetle râcih olan görüşle amel etmek vaciptir.¹⁰⁸⁰ Şirbîni ise İbnü's-Sübkî'nin bu görüşünü destekleyerek, her durumda râcih delille amel etmenin vacip olduğunu ve en sahih yaklaşımın da bu olduğunu savunmuştur.¹⁰⁸¹

2. Kat'î Delillerde Tercih

Tercih, yalnızca zannî deliller arasında gerçekleşir. Çünkü ister aklî ister naklî olsun, kat'î deliller arasında çelişki söz konusu olmadığından bu tür deliller arasında tercih yapılamaz. Bu bağlamda Şirbîni, diğer usûlcülerle aynı görüşü benimseyerek bu

¹⁰⁷⁷ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 2/474; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 577; Şükrü Özen, "Tercih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/484-487.

¹⁰⁷⁸ Zerkeşî, *Teşnîf*, 3/486; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 558.

¹⁰⁷⁹ Zerkeşî, *Teşnîf*, 3/486; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 558.

¹⁰⁸⁰ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 113; Zerkeşî, *Teşnîf*, 3/486; Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 3/1263; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 558.

¹⁰⁸¹ Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 558

minvalde bir yaklaşım ortaya koymuştur. Ayrıca Şîrbîni'ye göre, neshin geçerli olduğu bir durumda çelişki arz eden deliller –ister iki ayet ister iki hadis veya biri ayet diğeri hadis olsun– teâruz ettiklerinde sonraki delil öncekini nesheder.¹⁰⁸²

Şayet bu durum, ahad yollarla yani haber-i vahit ile sabit olmuşsa, yine de genel ilke değişmez. Tarih açısından sonra gelen haber-i vahit, önceki delilin bağlayıcılığını kaldırarak onu bir zan durumuna düşürür ve böylelikle sonraki delille amel etme imkânı ortaya çıkar.¹⁰⁸³ Ancak bazı usûlcüler, sonradan gelen haber-i vahit delilinin önceki hükmü neshedemeyeceğini ve dolayısıyla onunla amel edilemeyeceğini ifade etmişlerdir. Onlara göre, böyle bir durum, haber-i vahit aracılığıyla mütevatir olarak sabit olan bazı hükümlerin düşmesine neden olabilir ki bu, İslam hukukunda caiz görülmemektedir.¹⁰⁸⁴

3. Delil ve Ravilerin Çokluğu Bakımından Tercih

En sahih görüşe göre, delillerin ve ravilerin çokluğu, delillerden birinin diğerine tercih edilmesi için yeterli bir sebep teşkil eder. Şîrbîni, çokluğun kuvveti gerektirdiğini ve bu nedenle tercih için bir gerekçe olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca bu görüşün cumhura ait olduğunu belirtmiş ve buna mukabil olarak da Hanefî usûlcülerinin, ortada iki delilin bulunması durumunda delilin çokluğuna değil kuvvetine itibar ettiklerini nakletmiştir.¹⁰⁸⁵

Şîrbîni, ravilerin çokluğunun tercih sebebi sayıldığına dair örnek olarak, İmam Şâfî'nin er-Risale isimli eserindeki ifadelerini delil olarak göstermiştir. Şâfî şöyle demiştir: “Osman b. Affân ve Ubâde b. Sâmit, Hz. Peygamber'in, altını altınla peşin olarak değiştirirken fazla verilmesini yasakladığını rivayet etmişlerdir. Ancak Usame b. Zeyd, İbn Abbas'ın, ‘Peşin alım-satımda riba yoktur, vadeli (nesie) olanda ise vardır’ sözünü rivayet etmiştir. Biz birinci hadisla amel ederiz, çünkü Hz. Peygamber'in sahabelerinin ileri gelenleri ve İslam ülkesindeki müftülerin çoğu bu hadisin manasına uygun şekilde görüş beyan etmişlerdir. Ayrıca Ubâde b. Sâmit'in yanı sıra Ömer, Osman, Ebû Said ve Ebû Hureyre gibi yaşça büyük ve daha kıdemli

¹⁰⁸² İbnü's-Sübkî, *Cem 'u'l-cevâmi'*, 113; Şîrbîni, *Bedrü't-tâli*, 558.

¹⁰⁸³ İbnü's-Sübkî, *Cem 'u'l-cevâmi'*, 113; Şîrbîni, *Bedrü't-tâli*, 558.

¹⁰⁸⁴ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1264; Şîrbîni, *Bedrü't-tâli*, 558.

¹⁰⁸⁵ Şîrbîni, *Bedrü't-tâli*, 559; Emir Pâdişah, *Teysîru't-tahrîr*, 2/971-972.

olan sahabeler de bu hadisi rivayet etmişlerdir. Beş kişi tarafından rivayet edilen bir hadis, bir kişi tarafından rivayet edilene göre daha makbuldür.”¹⁰⁸⁶

4. Evleviyet Bakımından Oluşan Tercih

Şîrbîni, İmam Şâfiî ve İbnü’s-Sübkî’ye muvafakat ederek, birbiriyle çelişen iki delilden birini tamamen terk etmektense, bir açıdan da olsa her ikisiyle amel etmenin daha evla ve doğru olduğunu savunmuştur. Ona göre, teâruz eden iki delilden birini ilga etmek yerine, her iki delille de amel etmek hakikate daha uygun bir yöntemdir. Şîrbîni, İbnü’s-Sübkî’nin “bu yol evladır” ifadesini, “öyleyse bununla amel etmek de vaciptir” notuyla güçlendirmiştir.¹⁰⁸⁷ Bu yaklaşımda evleviyet, hakikate en uygun olanı ifade eder. Buna karşılık, söz konusu görüşe göre birbiriyle çelişen iki delil arasında mutlaka birinin tercih edilmesi gerekmektedir.¹⁰⁸⁸

Şîrbîni, bu görüşü desteklemek için Tirmizî ve Ebû Dâvûd rivayetlerinden şu örneği vermiştir: Tirmizî’nin rivayet ettiği bir hadiste, Allah Resûlü şöyle buyurmuştur: *أَيُّهَا إِهَابُ دُبُعَ فَقَدْ طَهُرَ* “*Tabaklanan deri temizdir.*”¹⁰⁸⁹ Bu hadis, umum ifade eder ve ister usulüne uygun kesilmiş olsun ister olmasın, tabaklanmış deri temiz kabul edilir. Ebû Dâvûd’un rivayet ettiği bir hadiste ise şöyle buyrulmuştur: *أَنْ لَا تَنْفَعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ* “*Leşin derisinden ve damarlarından yararlanmayınız*”¹⁰⁹⁰ Bu hadiste kullanılan “ihab” (deri) kelimesi, nekre bir sözcük olduğu için umum ifade eder ve tabaklanmış deriyi de içine alır. Bu durum iki hadis arasında çelişki ortaya çıkarır. Şîrbîni’nin benimsediği evla görüşe göre, ikinci hadiste geçen “ihab” ifadesine “tabaklanmamış” anlamı yüklenir. Böylelikle hadisin anlamı, “Leşin tabaklanmamış derisinden ve damarlarından yararlanmayınız” şeklinde anlaşılır. Bu çözümle iki hadis arasında çelişki giderilmiş ve her ikisiyle de amel edilmiş olur.¹⁰⁹¹

Şîrbîni, Kuran ile sünnet çeliştiğinde ve iki delil arasında uzlaştırma mümkünse, ne Kur’an’ın sünnete ne de sünnetin Kur’an’a tercih edilemeyeceğini savunur. Ancak bazı usûlcüler, Kitap ve sünnetin çatışması durumunda, sünnetin Kitap’a veya Kitap’ın

¹⁰⁸⁶ Şîrbîni, *Bedrü’t-tâli*, 559; Şâfiî, *er-Risâle*, çev. Abdulkadir Şener-İbrahim Çalışkan, 159-160.

¹⁰⁸⁷ İbnü’s-Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi*, 113; Mahallî, *Bedrü’t-tâli*, 3/1265-1266; Şîrbîni, *Bedrü’t-tâli*, 559.

¹⁰⁸⁸ Şîrbîni, *Bedrü’t-tâli*, 559.

¹⁰⁸⁹ Tirmizî, “Libas”, 7 (1825).

¹⁰⁹⁰ Ebu Davud, “Libas”, 42 (4127).

¹⁰⁹¹ Mahallî, *Bedrü’t-tâli*, 3/1266; Şîrbîni, *Bedrü’t-tâli*, 559.

sünnete tercih edileceği görüşündedir. Ahmed b. Hanbel'in zahir görüşü bu yöndedir.¹⁰⁹²

Şirbîni, Kitab'ın sünnete tercih edilmesini Muaz b. Cebel'e isnat edilen meşhur hadisle açıklamıştır.¹⁰⁹³ Zira Peygamber Efendimiz Hz. Muaz'ı Yemen'e gönderirken *"Sana bir dava getirildiğinde nasıl hüküm verirsin?"* Hz. Muaz şöyle cevap verir: *"Önce Allah'ın kitabına, orada bulamazsam Resûlullah'ın sünnetine, orada da bulamazsam kendi görüşümle ichtihad ederim."* Bu cevap, Peygamber Efendimiz'in hoşnutluğuyla karşılanmıştır.¹⁰⁹⁴ Bu örnek, delillerin çokluğu durumunda önceliğin Kitap'a verilmesi gerektiğini ifade etmektedir.¹⁰⁹⁵ Ancak, Şirbîni, sünnetin Kitap'a tercih edilmesi gerektiğini savunan bir diğer görüşü de ele almış ve şu ayete dayanmıştır: *وَإِنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ* *"İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklaman için sana da uyarıcı kitabı indirdik."*¹⁰⁹⁶ Bu ayetin muktezasına göre, sünnetin görevi Kitap'ı açıklamaktır. Dolayısıyla, sünnet açıklayan, Kitap ise açıklanan olarak kabul edilir ve açıklayanın öncelikli olması gerektiği ifade edilir.¹⁰⁹⁷

Bu usûlcülerin aksine, teâruz söz konusu olan durumlarda iki delil arasında birleşme imkânı varsa ne Kitap sünnete ne de sünnet Kitab'a takdim edilir. İbnü's-Sübki ve Şirbîni, bu görüşü benimseyerek aynı minvalde fikir beyan etmişlerdir.¹⁰⁹⁸ Şirbîni, en sahih görüşün bu olduğunu belirterek şu örneği zikretmiştir: Allah Resûlü, deniz suyu hakkında, *هو الطَّهْرُ مَاوَهُ، الحِلُّ مَيْتَهُ* *"Denizin suyu temiz, ölüsü ise helaldir."*¹⁰⁹⁹ buyurmuştur. Hadiste geçen "meyte" (ölü hayvan) ifadesi umum ifade etmektedir ve bu kapsam, domuz gibi tüm hayvanları içine alabilir. Ancak Kur'an-ı Kerim'de: *قُلْ لَا*

¹⁰⁹² Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1267; İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 610; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 560.

¹⁰⁹³ Hadisin orijinal ifadesi şu şekildedir: Resulullah Efendimiz, Muaz b. Cebeli Yemen'e göndermek isteyince kendisine "Çözüm için sana bir dava geldiği zaman neye göre hüküm verirsin?" diye sordu. Muaz, "Allah'ın kitabıyla hükmederim" dedi. Bunun üzerine Resûlullah Efendimiz, "Şayet Allah'ın kitabında onunla alakalı bir hüküm bulamazsan bu sefer neye göre hüküm vereceksin?" diye sordu. Muaz, "Resûlullahın sünnetine göre hüküm veririm" dedi. Resûlullah Efendimiz "Allah'ın kitabında ve Resûlullahın sünnetinde de onunla ilgili bir hüküm bulamazsan, bu sefer ne yapacaksın?" diye sorunca Muaz, "O zaman, kendi görüşüme göre ichtihad eder, hüküm veririm" dedi. Allah Resulu bu durumdan son derece memnun oldu ve göğsüne vurarak şöyle dedi: "Allah'a hamdolsun ki, Allah, Resûlullahın elçisini, Resûlullahın razı olduğu şeye muvaffak kıldı." *"Tabakât"*, 3:584; *Müsned*, 5:230; İbn-i Kesir, *Sîre*, 4:199.

¹⁰⁹⁴ Bkz. Ebu Davud, "Akdiye", 11 (3592).

¹⁰⁹⁵ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1267; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 560.

¹⁰⁹⁶ el-Nahl 16/44.

¹⁰⁹⁷ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1267; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 560.

¹⁰⁹⁸ İbnü's-Sübki, *Cem'u'l-cevâmi*, 113.

¹⁰⁹⁹ Ebu Davud, "Taharet", 40 (83); Tirmizi, "Taharet", 52 (69).

أَجْدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ أَكَلَهُ فَهُوَ رَجِيمٌ De ki: “Bana vahyedilende, murdar et (meyte) veya akıtılmış kan yahut domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah’tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimse için yasaklanmış bir şey bulamıyorum. Ama biri zorda kalırsa, haksızlığa sapmadıkça, sınırı aşmadıkça (yiyebilir). Çünkü rabbin bağışlayan ve esirgeyendir”¹¹⁰⁰ buyrulmaktadır.

Bu ayet, domuz etinin pislik olduğunu ve haram kılındığını açıkça belirtmektedir. Hadisin zahirine bakıldığında, domuzun ölüsünün helal olduğu gibi bir anlam çıkarılabilir. Böylece iki delil arasında bir çelişki ortaya çıkar. Bu çelişkiyi gidermek için şu yol önerilmektedir: Kur’an’da ifade edilen domuz, kara hayvanıdır, çünkü ilk akla gelen budur. Hadiste ifade edilen ise denizde yaşayan domuz türü olabilir. Bu şekilde iki delilin anlamları uzlaştırılarak her ikisiyle de amel edilmiş olur.¹¹⁰¹

Şayet teâruz eden iki delilin birleştirilmesi mümkün olmaz ve dolayısıyla her ikisiyle de amel edilemezse, bu durumda delillerin tarihine bakılır. Daha sonra gelen delil, önceki delili nesh eder. Eğer hangi delilin önce veya sonra olduğu bilinmiyorsa, bu durumda her iki delil terk edilir ve başka bir delile başvurulur. Şayet birbiriyle çelişen iki delil aynı anda gelmiş ve uzlaştırılmaz ya da biri diğerine tercih edilemezse, bu durumda tahyir yöntemi uygulanır. Tahyir, müctehidin iki delilden birini seçerek onunla amel etmesi anlamına gelir. Birbiriyle çelişen iki delil, birleştirilmeye veya birinin diğerine tercih edilmesine uygun ise bu durumda cem (birleştirme) yapmak, birini diğerine tercih etmekten daha evladır.¹¹⁰² Ancak nesh imkânı bulunmasına rağmen iki delilin tarihi bilinmiyorsa, yine her iki delil terk edilir ve başka bir delile başvurulur. Eğer nesh, cem veya tercih yolları mümkün değilse, tahyir devreye girer. Bu yöntemlerin uygulanması, çelişen delillerin umum ve husus bakımından eşit olması şartına bağlıdır. Şayet çelişen delillerden biri âm ve diğeri hâs ise, bu durumda tahsis konusunda anlatılacağı yöntemle deliller arasındaki teâruz giderilir.¹¹⁰³

¹¹⁰⁰ el-En‘am 6/145.

¹¹⁰¹ Mahallî, *Bedru’t-tâli*‘, 3/1267; Şîrbîni, *Bedrü’t-tâli*‘, 560.

¹¹⁰² Mahallî, *Bedru’t-tâli*‘, 3/1267-1268; Şîrbîni, *Bedrü’t-tâli*‘, 560.

¹¹⁰³ Mahallî, *Bedru’t-tâli*‘, 3/1268; Şîrbîni, *Bedrü’t-tâli*‘, 560.

5. İsnat Yönüyle Delillerin Tercih Sebepleri

İsnat yönüyle birbiriyle çelişen delillerin tercih edilmesinde, bazı belirleyici sebepler bulunmaktadır. Bu sebepler, İbnü's-Sübkî'nin Cem'u'l-Cevâmi' isimli eserinde özetlenmiştir. Şirbîni, İbnü's-Sübkî'nin bu görüşlerine muvafakat etmiş ve delilleriyle bu sebepleri açıklamıştır. Bu sebepler şu şekilde sıralanabilir:

Âlî (Yüksek) İsnat: Ravinin isnadının âlî olması, yani isnat zincirinin Peygamber Efendimiz'e daha yakın olması, tercihe sebep kabul edilmiştir. Âlî isnat, raviler zincirindeki hataların azalmasına katkı sağlar.¹¹⁰⁴

Ravinin Fakih Olması ve İlmi Yeterlilikleri: Ravinin fakih olması, lügat (sözlük bilgisi) ve nahiv (gramer bilgisi) gibi ilimlere vakıf olması önemli bir tercih sebebidir. Bu özelliklere sahip bir ravi, diğerlerine kıyasla hata yapma ihtimali daha düşüktür.¹¹⁰⁵

Ravinin Takvası ve Zihinsel Özellikleri: Takva sahibi, zabt (güçlü hafıza), kuvvetli zekâ ve uyanıklık gibi niteliklere sahip bir ravinin manasıyla rivayet ettiği haber, bu özelliklerden yoksun olan bir ravinin lafzıyla rivayet ettiği habere tercih edilir. Çünkü bu nitelikler, rivayetin güvenilirliğini artıran unsurlardır.¹¹⁰⁶

İtikad ve Bid'at Ehli Olmaması: Ravinin sahih bir itikada sahip olması, bid'at ehli olmaması ve meşhur bir adaletle tanınması da önemli tercihler arasında yer alır. Ayrıca, tecrübe ile suçlamalardan uzak durması, birden fazla kişi tarafından tezkiye (güvenilirliğinin tasdik) edilmesi, tezkiye edilen kişinin şahitliğinin kabulü ve rivayetin ameliyle hükmedilmesi de güvenilirlik açısından önem taşır.¹¹⁰⁷

Meşhur Neseb ve Toplumsal İtimat: Ravinin bilinen ya da meşhur bir nesebe (soy kütüğüne) sahip olması, onun hakkındaki toplumsal güvenin artmasına sebep olur. Bu da tercihi etkileyen bir faktör olarak değerlendirilir.¹¹⁰⁸

Ezbere Rivayet ve Sebeplerin Zikredilmesi: Ravinin rivayetini ezbere bilmesi, rivayetle ilgili sebepleri zikretmesi ve yazıya dayalı değil, ezbere dayanması, tercihte

¹¹⁰⁴ Irâkî, *Gayṣu'l-hâmi'*, 3/840; Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1269; Şirbîni, *Bedrü't-tâli'*, 561.

¹¹⁰⁵ Irâkî, *Gayṣu'l-hâmi'*, 3/840; Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1269; Şirbîni, *Bedrü't-tâli'*, 561.

¹¹⁰⁶ Irâkî, *Gayṣu'l-hâmi'*, 3/840.

¹¹⁰⁷ Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1270; Şirbîni, *Bedrü't-tâli'*, 562.

¹¹⁰⁸ Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1270; Şirbîni, *Bedrü't-tâli'*, 562.

belirleyici unsurlardır. Ezbere dayalı rivayetler, yazıya dayalı rivayetlere göre daha güçlü kabul edilir.¹¹⁰⁹

Sahabe ve Rivayet Tarihi: Rivayeti yapan kişinin sahabe büyüklerinden olması, rivayet tarihinin açık ve şeffaf olması, rivayetin perde arkasından değil doğrudan yapılması, ravinin olayın bizzat içinde bulunması veya doğrudan muhatap olması tercih sebeplerindendir.¹¹¹⁰

Diğer Faktörler: Ravinin erkek olması, hür olması, İslam'a daha sonra girmiş olması, mükellefiyet yaşını aşmış olması, tedliste (rivayet zincirinde yanıltıcı bilgi verme) bulunmaması, iki isme sahip olmaması, lafzî rivayeti manaya tercih etmesi, asıl ravinin rivayetini inkâr etmemesi ve yaptığı rivayetin Sahihayn'de yer alması gibi unsurlar da tercihi etkileyen diğer önemli faktörlerdir.¹¹¹¹

6. Metin Yönüyle Çelişen Deliller Arası Tercih

Metin itibarıyla birbiriyle çelişen delillerin tercih edilmesi hususunda çeşitli esaslar bulunmaktadır. Bu konuda İbnü's-Sübki, Cem'u'l-cevâmi' isimli eserinde bu esasları özetlemiş; Şirbînî ise bu esasların delillerini açıklamış ve ihtilaflı olanlar hakkında kendi görüşünü beyan etmiştir. Bu bağlamda şu şekilde bir sıralama gözetilmiştir:

Öncelikle kavli (sözlü) haber, ardından fiilî (Hz. Peygamber'in fiillerini nakleden) haber ve nihayetinde takrirî (Hz. Peygamber'in bir durumu tasvip ettiğini nakleden) haber tercih edilmektedir. Çünkü söz, fiile göre daha genel bir anlam ifade etmekte ve fiilde kişiye has bir durumun bulunma ihtimali daha fazla olmaktadır. Fiil ise bizzat vuku bulduğu için takrirden daha güçlü kabul edilir. Metin açısından değerlendirildiğinde, en sahih görüşe göre fesahati fazla olan bir haberin, fesahati az olana üstünlüğü bulunmamaktadır. Ancak fesih olan haber, fesih olmayan habere tercih edilir. Bununla birlikte, metni fazlalık içeren, Kureyş lehçesiyle varit olan, Medeni (hicretten sonra varit olan) ve Hz. Peygamber'in şanınin yüceliğini hissettiren haberler, bu özelliklere sahip olmayan haberlere tercih edilir. Bu dört husus sırasıyla, fazla bilgi sunması, kesin bilgi içermesi, öncelik taşıması ve yüceliği ifade etmesi sebebiyle tercih sebebi olmaktadır. Burada belirtmelidir ki, Medeni haberler hicretten

¹¹⁰⁹ Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1270-1278; Şirbînî, *Bedrü't-tâli'*, 562-565.

¹¹¹⁰ Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1270-1278; Şirbînî, *Bedrü't-tâli'*, 562-565.

¹¹¹¹ Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1270-1278; Şirbînî, *Bedrü't-tâli'*, 562-565.

sonra varit olan haberleri ifade ederken, hicretten önce varit olanlar ise Mekkî haberler olarak adlandırılmaktadır.¹¹¹²

Hüküm veya illeti içeren haberler söz konusu olduğunda ise, illeti barındıran veya illeti hükümden önce zikreden haber, diğerlerine tercih edilir. Çünkü illetin varlığı ve öncelik unsurları tercih sebebi olarak görülmektedir. Aynı şekilde, içinde tehdit veya te'kit bulunan bir haber metni, bu özelliklere sahip olmayan metinlere nazaran üstün kabul edilir. Mutlak umum ifade eden bir haberin metni, sebepli umum ifade eden bir metne tercih edilir; ancak meselenin sebebe dayandığı durumda, sebebe dayanan haber mutlak habere tercih edilir. Şayet iki âm haber birbiriyle çelişir ve bunlardan biri mutlak olarak varit olmuş, diğeri ise belirli bir sebebe dayanarak varit olmuşsa, sebebin dışında kalan meselelerde mutlak âm haber tercih edilir. Ancak sebeb-i vurûd kapsamında bulunan meselelerde, sebebe dayanan âm haber, mutlak habere tercih edilmektedir.¹¹¹³

En sahih görüşe göre, من ve ما gibi şart edatları vasıtasıyla umumu ifade eden haber, nefiy siyakındaki nekre yoluyla umumu ifade eden habere; nefyedilen nekre ise umumu ifade eden diğer lafızlara tercih edilir. Bunun yanında, el takısı ya da izafe aracılığıyla marife olan cem' (çoğul), istifham edatları olan من ve ما ya tercih edilir, bunların tümü ise marife olan cins isme tercih edilir. Çünkü marife olan cins isimlerin tek ve belirli bir valığı ifade etme ihtimali bulunmaktadır. Usûl uleması, tahsis edilmemiş âmın, tahsis edilmiş âmma tercih edileceğini ifade etmiştir. Ancak İbnü's-Sübkî ve Safiyyüddîn el-Hindî el-Urmevî (ö. 715/1315) gibi âlimler, bunun aksine tahsis edilmiş âmın tahsis edilmemiş âmma tercih edileceğini savunmuşlardır. Bu görüşlerinin gerekçesi olarak, tahsis edilmiş âmın çoğunlukla tercih edildiğini öne sürmüşlerdir.¹¹¹⁴

Şirbînî, birinci görüşün daha sahih olduğunu belirtmiştir. Zira tahsis edilmiş âmın hüccet olmasında ihtilaf bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, tahsis edilmemiş âm hakikat üzerindeyken, tahsis edilmiş olan ise mecaz kabul edilir.¹¹¹⁵

¹¹¹² İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 114; Mahallî, *Bedrü't-tâli'*, 3/1279-1280; Zekerîyyâ el-Ensârî, *Gâyetu'l-vusul*, 375-376; Şirbînî, *Bedrü't-tâli'*, 565-566.

¹¹¹³ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 115; Irâkî, *Gaysu'l-hâmi'*, 3/850; Zekerîyyâ el-Ensârî, *Gâyetu'l-vusul*, 376; Şirbînî, *Bedrü't-tâli'*, 566-567.

¹¹¹⁴ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 115; Zekerîyyâ el-Ensârî, *Gâyetu'l-vusul*, 377; Şirbînî, *Bedrü't-tâli'*, 567-568.

¹¹¹⁵ Şirbînî, *Bedrü't-tâli'*, 568.

Daha az tahsis edilen bir âm, daha çok tahsis edilen bir âmma tercih edilir. Çünkü bir âm, ne kadar çok tahsise maruz kalırsa o kadar zaafa uğrar. Bu bağlamda, delâletu'l-iktiza, delâletu'l-işaret ve delâletu'l-imâya tercih edilir. İkinci ve üçüncü sırada yer alan delâletu'l-işaret ve delâletu'l-imâ ise mefhum-i muvafık ve mefhum-i muhalife tercih edilir. Mefhum-i muvafık, mefhum-i muhalife nazaran daha güçlü kabul edilir.¹¹¹⁶

Şirbînî, delâletu'l-iktizanın, delâletu'l-işaret ve delâletu'l-imâya tercih edilmesinin sebebini şu şekilde izah etmiştir: Delâletu'l-iktiza, mütekellimin maksadını doğrudan ifade eden, sözün doğruluğu ve sıhhatinin kendisine bağlı olduğu bir delalet çeşididir. Buna karşın, delâletu'l-imâ, mütekellimin maksadına işaret etse de sözün doğruluğu ve sıhhatinin kendisine bağlı olmadığı bir delalet çeşididir. Delâletu'l-işaret ise, mütekellimin maksadı dahi değildir. Dolayısıyla, mütekellim için maksadın bir parçası olup, doğruluğu ve sıhhati kendisine bağlı olan delâletu'l-iktiza, bu özelliklere sahip olmayan delâletu'l-imâ ve delâletu'l-işaretten daha üstün kabul edilir. Bu açıklamaya göre, delalet çeşitlerinin sıralaması şu şekilde olmalıdır: delâletu'l-iktiza, ardından delâletu'l-imâ ve son olarak delâletu'l-işaret.¹¹¹⁷

7. Haberin Medlûlü İtibarıyla Olan Tercih

Cumhura göre, asl (beraat-ı asliyye)'ın hükmünü nakleden ve ortadan kaldıran haber, aslın hükmünü ikrar eden habere tercih edilir. Bu görüşün gerekçesi, Hatîb eş-Şirbînî tarafından şu şekilde açıklanmıştır: Beraat-ı asliyye, yani aslın hükmünü ikrar eden haberde, herhangi bir ilave ya da ek bir anlam bulunmamaktadır. Buna karşın, aslın hükmünü nakleden ve ortadan kaldıran haberde, birinci anlamın zıddını tesis eden yeni bir mana yer almaktadır. Bu bağlamda, bu tür bir haberle yeni bir şer'î hüküm ortaya konulmuş olmaktadır. Dolayısıyla, bir şeyin sadece tespit ve ikrar edilmesinde herhangi bir ek fayda bulunmazken, yeni bir hükmün ortaya konulması ile faydalı bir durum ve tesise dayalı yenilik gerçekleşmiş olmaktadır. Bu nedenle, faydalı olan bir yenilik, yerinde duran ve herhangi bir değişiklik arz etmeyen bir duruma kıyasla daha evlâdır.¹¹¹⁸ Bununla birlikte, Râzî ve Beydâvî gibi âlimler, cumhurun bu görüşüne

¹¹¹⁶ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 115; Mahallî, *Bedrü't-tâli'*, 3/1286-1287; Şirbînî, *Bedrü't-tâli'*, 568.

¹¹¹⁷ Şirbînî, *Bedrü't-tâli'*, 568.

¹¹¹⁸ Zerkeşî, *Teşnîf*, 3/525; Zekeriyâ el-Ensârî, *Gâyetu'l-vusul*, 378; İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 608; Şirbînî, *Bedrü't-tâli'*, 568.

muhalefet etmişlerdir.¹¹¹⁹ Onlara göre, tespit ve ikrar durumu faydasız bir hal değildir. Aksine, beraat-ı asliyyenin dayandığı hükümsüzlük durumunu neshederek yeni bir hüküm ve faydalı bir durum ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda, ikrar ve tespit de şer’i faydayı ifade eden bir boyut taşımaktadır.

Şirbînî, aslın hükmünü ortadan kaldıran haberin, aslın hükmünü ikrar eden habere tercih edilmesini şu örnekle açıklamıştır: Hz. Peygamber (s.a.v.) bir hadisinde, *“Zekerine dokunan abdest alsın”*¹¹²⁰ buyurmuştur. Buna mukabil, bir başka rivayette bir adam zekerine dokunduktan sonra Hz. Peygamber’e (s.a.v.) dönerek “Bundan dolayı abdest almam gerekir mi?” diye sormuş, Hz. Peygamber (s.a.v.) de ona *“İnما هو بضعة منك”* *“Hayır, o senden bir parçadır”*¹¹²¹ şeklinde cevap vermiştir. Lafzın delalet ettiği mana açısından bu iki rivayet arasında görülen tezat, Şirbînî’ye göre, birinci rivayetin ikincisine tercih edilmesini gerektirir. Çünkü birinci rivayet yeni bir hüküm ortaya koyarken, ikinci rivayet mevcut durumu korumaya yönelmiştir.¹¹²²

Şirbînî, en sahih görüşe göre, hükmü ispat eden haberin, nefiy eden habere tercih edileceğini belirtmiştir. Çünkü ispat eden haberde yeni bir bilgi bulunmaktadır. Bununla birlikte, bazı âlimler bunun aksini iddia etmiş; üçüncü bir görüşe göre ise ispat eden olumlu haber ile nefiy eden olumsuz haber arasında eşitlik bulunduğu belirtilmiştir. Dördüncü görüşte ise, talak ve itak (köle azadı) dışında, ispat eden haber daima tercih edilir. Talak ve köle azadı konularında ise nefiy eden haberin, ispat edene tercih edilmesi gerektiği savunulmuştur. Zira bu meselelerde asıl olan olumsuzluktur.¹¹²³

Şirbînî’ye göre, nehiy, emre tercih edilir. Çünkü nehiy, def’-i mefsedet (zararı uzaklaştırma) ilkesine dayanırken, emir celb-i maslahat (fayda sağlama) ilkesine dayanmaktadır. Zararı uzaklaştırmak, fayda sağlamaktan önceliklidir. Bu, cumhurun genel görüşüne de uygundur.¹¹²⁴

¹¹¹⁹ Râzî, *Mahsûl*, 386; Beydâvi, *Minhâcu’l-vusûl*, 242.

¹¹²⁰ Ebu Davud, “Taharet”, 69; Tirmizi, “Taharet”, 61.

¹¹²¹ Ebu Davud, “Taharet”, 70; Tirmizi, “Taharet”, 62.

¹¹²² Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 3/1288; Şirbînî, *Bedrü’t-tâli*, 569.

¹¹²³ Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 3/1289; Şirbînî, *Bedrü’t-tâli*, 569.

¹¹²⁴ Şirbînî, *Bedrü’t-tâli*, 569.

Ayrıca, Şîrbînî, emrin, ibahaya tercih edildiğini ifade etmiştir. Zira emirde vacibiyet söz konusu olup ihtiyat gereği öncelik verilmelidir. Teklif içeren haber ise emir ve nehyin önüne geçer. Çünkü teklif içeren haber kesinlik arz ederken, emir ve nehiy inşai bir anlam taşır.¹¹²⁵

Şîrbînî, ihtiyata uygun olduğu için en sahih görüşe göre yasaklama haberinin mubah kılan habere tercih edileceğini söylemiştir. Kimileri aksini iddia ederken üçüncü bir görüşe göre ise ikisinin eşit olduğudur.¹¹²⁶ Gazzâlî bu üçüncü görüşü savunmuştur. Çünkü ikisi de müstakil birer hükümdür.¹¹²⁷

Vücûb ile kerahet bildiren haber, nedb bildiren habere tercih edilir. Çünkü vücûbda ceza riskinden kurtulma, kerahette ise kınanmaktan sakınma gibi ihtiyat unsurları bulunurken, nedbde bu tür bir durum mevcut değildir. Şîrbînî, en sahih görüşe göre, nedb bildiren haberin, mubah kılan habere tercih edildiğini de eklemiştir. Zira nedbde talebe dayalı bir ihtiyat söz konusu iken, ibahada bu durum bulunmamaktadır.¹¹²⁸

Kelamcıların aksine, haddi gerektiren haberle çelişen durumlarda, hadd cezalarını nefyeden haberin, haddi gerektiren habere tercih edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Çünkü cezayı nefyetmek kolaylık sağlar ve sıkıntıyı ortadan kaldırır. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “Allah, size kolaylık diler.”¹¹²⁹ Başka bir ayette ise “Allah, dinde size bir zorluk çıkarmamıştır”¹¹³⁰ buyurmuştur. Ayetlere bakıldığında cezayı nefyeden haberin tercih edilmesini destekler mahiyetinde olduğunu görmekteyiz.¹¹³¹ Buna karşın, kelamcılar, haddi gerektiren haberde yeni bir hüküm ve fazlalık bulunduğunu ifade ederek, bu tür haberlerin tercih edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.¹¹³²

Anlamı makul olan haber, makul olmayan habere tercih edilir. Çünkü anlaşılabilir bir haber, kıyasa daha uygun ve daha kolay anlaşılır bir durumdadır.¹¹³³

¹¹²⁵ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli* ' , 569.

¹¹²⁶ Mahallî, *Bedru't-tâli* ' , 3/1290; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli* ' , 569.

¹¹²⁷ Gazzâlî, *Mustasfa*, 2/482.

¹¹²⁸ Mahallî, *Bedru't-tâli* ' , 3/1290; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli* ' , 570.

¹¹²⁹ el-Bakara 2/185.

¹¹³⁰ el-Hac 22/78.

¹¹³¹ Zerkeşî, *Teşnîf*, 3/529; Mahallî, *Bedru't-tâli* ' , 3/1291; İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 2/609; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli* ' , 570; Emir Pâdişah, *Teysîru't-tahrîr*, 2/979.

¹¹³² Gazzâlî, *Mustasfa*, 2/482.

¹¹³³ Mahallî, *Bedru't-tâli* ' , 3/1291; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli* ' , 570.

En sahih görüşe göre, vad'î hüküm ifade eden haber, teklifi hüküm ifade eden habere tercih edilir. Çünkü teklifi haberde hükmün anlaşılması ve fiilin yapılabilir olması gibi şartlar söz konusudur. Buna karşın Hanefiler ve Mâlikîlere göre, teklifi hüküm ifade eden haber, vad'î hüküm ifade eden habere tercih edilmelidir. Zira teklifi haberde sevap unsuru bulunurken, vad'î haberde ise böyle bir durum mevcut değildir.¹¹³⁴

8. Harici Sebeplerden Dolayı Yapılan Tercih

En sahih görüşe göre, başka bir delille uyumlu olan haber, sahabe kavli olmayan mürsel rivayete muvafık olan haber, sahabe kavline muvafık olan haber, Medine ehlinin ameline uygun olan haber veya müctehid âlimlerin çoğunun görüşüne muvafık olan haber, bu niteliklere sahip olmayan haberlere tercih edilir. Sahih görüş dışında kalan ikinci görüş ise, bu kriterlere sahip olan haberler arasında tercih yapılmayacağını ifade eder. Çünkü bu tür nitelikler, hüccet olarak kabul edilmemektedir.¹¹³⁵

Üçüncü görüş, İmam Şâfi'ye nispet edilmiştir. Bu görüşe göre, nasslar tarafından belli özelliklerle öne çıkarılmış bir sahabenin sözü, diğer sahâbelerin sözlerine tercih edilir.¹¹³⁶ Örneğin, Hz. Peygamberin “*Feraizi en iyi bileniniz Zeyd'dir*”¹¹³⁷ şeklindeki ifadeleri, Zeyd b. Sâbit'in miras hukuku konusunda uzman ve mütehassıs olduğunu göstermektedir. Bu durum, onu miras konularında diğer sahabelere kıyasla ayrıcalıklı bir konuma getirmektedir. Dolayısıyla, mirasla ilgili konularda Zeyd b. Sâbit'in görüşüne uygun olan haber, diğer haberlere tercih edilir.¹¹³⁸

Dördüncü görüşe göre, eğer bu sahabe, Şeyhayn olarak bilinen Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ise, onların kavli mutlak anlamda diğer sahâbelerin sözlerine tercih edilir.¹¹³⁹

Beşinci görüş ise, nasslar tarafından belli özelliklerle öne çıkarılmış olan sahabeler, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e muhalefet etmeleri durumunda, ilgili

¹¹³⁴ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 2/1297; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1291; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 570; Emir Pâdişâh, *Teysîru't-tahrîr*, 2/979.

¹¹³⁵ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1292; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 571.

¹¹³⁶ Zerkeşî, *Teşnîf*, 3/535.

¹¹³⁷ Tirmizî, “Menakıb”, 105 (4124).

¹¹³⁸ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 116; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1292; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 571.

¹¹³⁹ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 116; Zerkeşî, *Teşnîf*, 3/535; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1292; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 571.

meselede vasıfları öne çıkarılmış olan sahabenin görüşü esas alınır.¹¹⁴⁰ Örneğin, helal ve haram konularında Muaz b. Cebel, feraiz konularında Zeyd b. Sâbit ve hüküm konularında Hz. Ali ön plana çıkarılmıştır. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in "*Feraizi en iyi bileniniz Zeyd, helal ve haramı en iyi bileniniz ise Muaz'dır*"¹¹⁴¹ hadisi ve İbn Abbas'ın rivayetine göre, Hz. Ömer'in "*...En iyi hüküm verenimiz Ali'dir*"¹¹⁴² şeklindeki ifadeleri delil olarak getirilmiştir.

İmam Şâfiî'ye göre, feraiz konusunda önce Zeyd b. Sâbit'in, sonra Muaz b. Cebel'in ve ardından Hz. Ali'nin görüşüne uygun olan haberler tercih edilir. Feraiz dışındaki hükümlerde ise öncelik, önce Muaz b. Cebel'e ardından Hz. Ali'ye verilir.¹¹⁴³

Şirbînî, bu sıralamayı şu şekilde özetlemiştir: Feraiz ilminde iki haber birbiriyle çeliştiğinde, Zeyd'in kavline uygun olan söz tercih edilir. Eğer Zeyd'in görüşü mevcut değilse, bu durumda Muaz'ın görüşüne uygun olan haber tercih edilir. Şayet onun da görüşü mevcut değilse, Hz. Ali'nin sözüne uygun olan haber tercih edilir. Bu sıralama, nasslarda geçen ifadelerin bu yönde olması sebebiyle ortaya konulmuştur. Örneğin, Hz. Peygamber'in Zeyd hakkında "*Feraizi en iyi bileniniz*" hadisi, feraiz ilmine özel olarak işaret eden hâs bir niteliktedir. Muaz hakkında kullanılan "*Helal ve haramı en iyi bileniniz*" ifadesi ise, feraiz dışında kalan meseleleri kapsar. Hz. Ali hakkında geçen "*Ahkâmı en iyi bileniniz*" ifadesi ise feraiz konularını kapsamaz. Bu durum, feraiz bilgisinin açık bir şekilde Zeyd'e tahsis edilmesini, helal ve haramın Muaz'a, hüküm bilgisinin ise Hz. Ali'ye tahsis edilmesini gerektirmiştir.¹¹⁴⁴

Sonuç olarak, feraiz ifadesi en net ve spesifik ifade olduğu için birinci sırada yer alır. Helal ve haram ifadesi, feraizi de kapsama ihtimaline sahip olduğundan ikinci sırada yer alır. Ahkâm ifadesi ise feraizi kapsamadığı için üçüncü sıraya yerleştirilir. Bu durum, ehassü'l-hâsın hasstan, has olanın ise âmdan önce gelmesi kuralına dayanmaktadır.

9. İcmâlar Arasında Tercih

¹¹⁴⁰ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 116; Zerkeşî, *Teşnîf*, 3/535; Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1292; Şirbînî, *Bedrü't-tâli'*, 571.

¹¹⁴¹ Tirmizi, "Menakıb", 105 (4124).

¹¹⁴² Buhari, *Kitabu't-Tefsîr*, 65 (4481).

¹¹⁴³ Zerkeşî, *Teşnîf*, 3/536; Zekeriyâ el-Ensârî, *Gâyetu'l-vusul*, 379.

¹¹⁴⁴ Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1293-1294; Şirbînî, *Bedrü't-tâli'*, 571.

Şîrbînî'nin de aralarında bulunduğu Şâfiî ve Hanbelî müctehitlerin görüşüne göre, iki kati delil arasında bir çelişki olması durumunda öncelikle o hüküm hakkında icmân bulunup bulunmadığına bakılır. Şayet o konuda icmâ mevcutsa, bu durumda mütevatir ve sözlü olan icmâ delili, Kitap ve Sünnet gibi nasslara tercih edilir. Bunun gerekçesi, Kitap ve Sünnet'te neshedilme ihtimali bulunurken, icma'da böyle bir ihtimalin söz konusu olmamasıdır.¹¹⁴⁵

Kitap ve Sünnet'ten iki mütevatir haberin birbiriyle çelişmesi durumunda ise biri diğerine tercih edilmez. Çünkü hem Kitap'tan hem de mütevatir Sünnet'ten gelen deliller kesin bilgi ifade ettiklerinden, aralarında bir üstünlük durumu söz konusu değildir. Bu durumda, delaletleri denk olan iki delil birbiriyle çeliştiğinde, her iki delil de hüküm koymada etkisiz (sâkıt) kabul edilir ve hüküm için başka bir delil aranır. Aynı durum, iki mütevatir sünnetin birbiriyle çelişmesi halinde de geçerlidir; bu durumda da biri diğerine tercih edilmez.¹¹⁴⁶

Bunun dışında sahabelerin icmaı, tabiinlerin icmaına, avam dahil tüm müctehitlerin icmaı, avamın muhalefet ettiği icmâa tercih edilir. Çünkü avamın muhalefeti, delilde bir zayıflık ihtimalini gündeme getirir. Asrı sonlanmış (inkıraâzü'l-asr) olan icmâ ve daha evvel kendisine muhalefet edilmemiş olan icmâ, böyle olmayan icmalara tercih edilir.¹¹⁴⁷

İkinci görüşe göre, Kitap ile mütevatir sünnet arasında bir çelişki bulunması durumunda, Kitap sünnete tercih edilir. Bunun sebebi, Kitap'ın sünnete nazaran daha üstün bir şeref ve saygınlığa sahip olmasıdır.¹¹⁴⁸

Üçüncü görüş, Hanefilere nisbet edilmiştir. Bu görüşe göre, sünnet Kitap'a tercih edilir. Hanefiler bu görüşlerini, Cenab-ı Hakk'ın şu ayetine dayandırmışlardır: *"İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklamam için ve (ola ki üzerinde) düşünürler diye sana da uyarıcı kitabı indirdik."*¹¹⁴⁹ Bu ayet, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetinin, Kitap'ı açıklama görevi dolayısıyla üstün bir sorumluluk taşıdığını ifade

¹¹⁴⁵ Gazzâlî, *Mustasfa*, 2/471-472; Zerkeşî, *Teşnîf*, 3/536; Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 3/1295-1296; İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 591; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 572.

¹¹⁴⁶ Gazzâlî, *Mustasfa*, 2/471-472; Zerkeşî, *Teşnîf*, 3/536; Mahallî, *Bedrü't-tâli*, 3/1295-1296; İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 591; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 572.

¹¹⁴⁷ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 116; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 572.

¹¹⁴⁸ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 116; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 572; Emir Pâdişâh, *Teyşîru't-tahrîr*, 2/980.

¹¹⁴⁹ el-Nahl 44.

etmektedir. Bu bağlamda, sünnetin Kitap'a açıklayıcı rolü dikkate alınarak, sünnetin daha öncelikli olduğu savunulmaktadır.¹¹⁵⁰

10. Kıyas Arasında Tercih

Aslın hükmüne dair delili kuvvetli olan kıyas, zayıf olan kıyasa kıyasa tercih edilir. Örneğin, iki kıyastan biri mentûka (lafzın açık ve doğrudan delaleti) dayanırken, diğeri mefhûma (lafzın zımnî veya dolaylı delaleti) dayanıyorsa, aslın hükmü mentûka dayalı olan kıyas, mefhûma dayalı kıyasa tercih edilir. Bunun sebebi, delilin kuvvetli olmasıyla zann-ı galibin (baskın kanaatin) daha da güçlü hale gelmesidir.¹¹⁵¹

Benzer şekilde, kıyasta fer'înin aslıyla aynı cinsten olduğu kıyas, farklı cinsten olana tercih edilir. Çünkü bir şey, kendi cinsine daha çok benzer.¹¹⁵²

Bu duruma örnek olarak, muvaddiha¹¹⁵³ cinayetinde, failin diyetinin âkile (erkek akrabaları) tarafından üstlenilmesi gösterilebilir. Şâfîiler, bu hükmü esas alarak, daha küçük yaralanmalara sebep olan bir kişinin diyetinin de aynı şekilde âkileden alınacağı görüşünü benimsemişlerdir. Çünkü her iki tür cinayet de aynı cinse mensuptur ve beden üzerinde meydana gelmiştir.¹¹⁵⁴

Buna karşılık, Hanefî usûlcüler, küçük yaralamaları mali suçlar kategorisine dâhil etmişlerdir. Onlara göre, küçük yaralamaların tazmini âkileden değil, suç işleyen kişinin bizzat kendisinden alınmalıdır. Çünkü Hanefîlere göre, küçük yaralamalar muvaddiha'ya değil, mala kıyas edilmelidir.¹¹⁵⁵

Şîrbînî, bu bağlamda, Şâfîî görüşünün daha güçlü olduğunu ifade etmiştir. Bunun gerekçesi, Şâfîîlerin aynı cins üzerinden kıyas yapmış olmalarıdır. Buna karşın, Hanefîler farklı bir cins üzerinden kıyas yapmışlardır. Şîrbînî, aynı cinsten olan kıyasın daha sahih ve tercih edilmeye değer olduğunu savunmaktadır.¹¹⁵⁶

Ayrıca, illeti kesin veya zann-ı galib ile bilinen ve illet belirleme metodu daha kuvvetli olan kıyas, illet belirleme yöntemi zayıf olan kıyasa tercih edilir.¹¹⁵⁷

¹¹⁵⁰ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 116; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli'*, 572; Emir Pâdişâh, *Teyşîru't-tahrîr*, 2/980.

¹¹⁵¹ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 116; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli'*, 573.

¹¹⁵² İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 116; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli'*, 573.

¹¹⁵³ Başın kemiğini açığa çıkaracak şekilde yapılan yaralama.

¹¹⁵⁴ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli'*, 573.

¹¹⁵⁵ Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-inâye*, 3/468; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli'*, 573.

¹¹⁵⁶ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli'*, 573.

¹¹⁵⁷ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 116.

11. İletler Arasında Tercih

İki aslı bulunan bir illet, bir aslı olan illete tercih edilir. Bu prensip, furu-i fıkıh meselelerinde şu şekilde uygulanmıştır: Ariyet (ödünç) olarak alınan bir malın, kişinin elinde telef olması durumunda, bu malın tazmini gerekip gerekmediği konusunda ihtilaf vardır. İhtilafın kaynağı, ödünç malın iki farklı asla benzerlik göstermesidir. Ödünç alınan mal, bir yönüyle sevm (pazarlık yapmak) işlemine, diğer yönüyle ise gasp fiiline benzemektedir. Bu durum, malın iki farklı asla dayandığını ortaya koymaktadır.

Şâfiîler, ödünç olarak alınan bir malın telef olması durumunda tazmin edilmesi gerektiği hükmüne varmışlardır. Bunun gerekçesi, malı ödünç alan kişinin, herhangi bir mülkiyet veya hak iddiası olmadan, malı yalnızca kendi çıkarı için kullanmış olmasıdır. Bu sebeple, ödünç alınan mal bir taraftan henüz temlik gerçekleşmemiş olan sevm, diğer taraftan ise gasp edilen mala benzemektedir. Her iki durumda da mülkiyet hakkı ihlali söz konusudur. Böylelikle ariyet, iki asla dayanan bir delil niteliği taşır.¹¹⁵⁸ Hanefîler ise, bu malı yalnızca sevm yönünden değerlendirmiş ve herhangi bir tazminin gerekmediği sonucuna varmışlardır.¹¹⁵⁹ Bu durumda, Şâfiîlerin görüşü, delilin iki asla dayanması sebebiyle daha kuvvetli bulunmuş ve tercih edilmiştir.

Zatî illetler, hükmî illetlere tercih edilir. Bunun sebebi, zatî illetlerin doğrudan hükmün zatına taalluk etmesi, hükmî illetlerin ise yalnızca hükmün yerine veya mahalline taalluk etmesidir. Örneğin, içkide hüküm necaset, illet ise sarhoşluktur. İçkinin illeti olan iskar (sarhoşluk), içkinin zatına taalluk etmekte ve onunla bütünleşmektedir. Buna karşılık, necaset hükmü, yalnızca mahalline taalluk etmekte ve içki ile doğrudan bütünleşmemektedir.¹¹⁶⁰

Sem'ânî, bu konuda farklı bir görüş benimsemiş ve hükmî illetlerin, hükümle daha fazla benzerlik taşıdığı için zatî illetlere tercih edilmesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre, hükmî illetler, hükümle olan ilişkisi nedeniyle daha kuvvetlidir. Ancak Şîrbînî, birinci görüşün (zatî illetlerin tercih edilmesi gerektiği görüşü) daha sahîh

¹¹⁵⁸ Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/353; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1300.

¹¹⁵⁹ Merğînânî, *Hidâye*, 6/231; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1300.

¹¹⁶⁰ Şîrbînî, *Bedru't-tâli*, 573.

olduğunu ifade etmiştir. Çünkü zatî illetler, doğrudan hükmün kendisine taalluk etmeleri nedeniyle daha gerekli ve elzem olarak kabul edilmektedir.¹¹⁶¹

Vasıfları daha az olan illet, vasıfları daha fazla olan illete tercih edilir. Bunun sebebi, az vasıflı illetin daha sağlam ve güvenilir olmasıdır. Ancak, bu görüşe muhalefet edenler olduğu gibi, iki tür illetin eşit olduğunu savunanlar da bulunmaktadır.

Farzlarda ihtiyatı gerektiren delil, ihtiyatı gerektirmeyen delile tercih edilir. Çünkü farzlar söz konusu olduğunda ihtiyatlı ve temkinli hareket etmek daha uygun bir yaklaşımdır. Ayrıca, âm olan delil (umum ifade eden delil), âm olmayan delile tercih edilir. Bunun nedeni, âm olan illetlerin faydası daha çoktur.

Birden fazla asla uyumlu olan illetin delili, yalnızca bir asla uyumlu olan illete tercih edilir. Çünkü birden fazla asla uyum, illetin benzerliklerini artırır. Örneğin, ayakların mesh edilmesi ve teyemmüm uygulamalarında teslis (üçleme) yapılmamaktadır. Hanefîler, bu durumu dikkate alarak başın mesh edilmesinde de teslis olmayacağı hükmüne varmışlardır. Bu hüküm, birden fazla asla dayanarak verilmiştir.¹¹⁶² Şâfiîler ise meshi, abdestin diğer azalarına kıyas ederek, başın mesh edilmesinde de teslis yapılması gerektiği sonucuna varmışlardır. Çünkü abdestin diğer azaları üç defa yıkanmaktadır. Bu durumda, Hanefîlerin iki asla dayanan delili, Şâfiîlerin tek asla dayanan deliline tercih edilmiştir.¹¹⁶³

Bir hükmün iki illet ile ispatı mümkünse, başka bir illete daha uygun olan delil tercih edilir. Bununla birlikte, tercihin mümkün olmadığını savunan görüşler de bulunmaktadır. Ancak Şîrbînî, başka bir illete uygun olan delilin tercih edilmesi gerektiğini ifade etmiş ve bu görüşün daha sahih olduğunu belirtmiştir.¹¹⁶⁴

İlleti kat'î icmâ ile sabit olan delil, illeti kat'î nass ile sabit olan delile; illeti zannî icmâ ile sabit olan delil, illeti zannî nass ile sabit olan delile tercih edilir. Benzer şekilde, illeti ima ile belirlenen delil, illeti sebr ile belirlenene; sebr ile belirlenen, münasebet ile belirlenene; münasebet ile belirlenen şebeh ile belirlenene, şebeh ile belirlenen ise deveran ile belirlenene tercih edilir. Bu sıralama şu şekilde özetlenebilir:

¹¹⁶¹ Şîrbînî, *Bedrî't-tâli* ' , 573.

¹¹⁶² Merğînânî, *Hidâye*, 1/94.

¹¹⁶³ Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 1/102; Mahallî, *Bedrî't-tâli* ' , 3/1301; Şîrbînî, *Bedrî't-tâli* ' , 574.

¹¹⁶⁴ Şîrbînî, *Bedrî't-tâli* ' , 574.

İcmâ, nass, ima, sebr, münasebet, şebah ve deveran. Buna karşın, bazı âlimler, deveran illetinin münasebet illetinden önce geldiğini ifade etmişlerdir. Ancak Şîrbînî, bu görüşün zayıf olduğunu belirtmiştir. Ona göre, münasebet illeti şer'î bir illet iken, deveran illeti aklî bir illet niteliğindedir. Şer'î illetin, aklî illetten önce gelmesi gerekmektedir.¹¹⁶⁵

Beydâvî, yukarıdaki sıralamayı büyük ölçüde benimsemiş olmakla birlikte, nassın icmâdan sonra gelmesine itiraz etmiştir. Ona göre, illeti nass ile belirlenen delil, illeti icmâ ile belirlenen delilden önce gelmelidir. Bunun gerekçesi, icmânın nassın fer'i olmasıdır.¹¹⁶⁶ Zerkeşî, farklı bir sıralama önerisinde bulunmuş ve şu görüşü savunmuştur: İcmâ, nass, deveran, münasebet, sebr ve şebah.¹¹⁶⁷

Kıyâsü'l-mânâ, kıyâsü'd-delâleye tercih edilir. Bunun gerekçesi, kıyâsü'l-mânâ'nın daha açık ve anlaşılır bir delil olmasıdır. Ayrıca, mürekkep olmayan kıyas, mürekkep olana tercih edilir. Ancak, Ebû İshâk eş-Şîrâzî, bu görüşe itiraz etmiş ve mürekkep olan kıyasın daha güçlü olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁶⁸

İbnü's-Sübkî ve Şîrbînî, cumhurun görüşüne uyarak vasıflı illetler arasındaki sıralamayı şu şekilde belirlemişlerdir: İleti hakiki vasıf olan delil, illeti örfî vasıf olana tercih edilir. İleti örfî vasıf olan delil, illeti şer'î vasıf olana tercih edilir. Hakiki vücudî, örfî vücudî ve şer'î vücudî vasıflar, ademî yani varlığı olmayan basit vasıflara (*el-'ademiyyu'l-basît*) tercih edilir. Bu sıralamanın temel gerekçesi, varlığı somut olan vasıfların, yokluğu ifade eden basit vasıflara nazaran daha sağlam ve güvenilir olmasıdır. Örneğin, ayvanın yenilebilir bir madde olduğu ve dolayısıyla buğday gibi ribevî mallardan sayıldığı belirtilmiştir. Bununla birlikte, keylî (hacim ile ölçülen) ve veznî (ağırlık ile ölçülen) olmaması sebebiyle, varlığı olmayan bir vasma sahip olduğu da ifade edilmiştir. Bu durumda, varlığı bulunan vasıf (yenilebilirlik), varlığı olmayan vasma tercih edilmektedir.¹¹⁶⁹ Ayrıca varlığı olmayan basit vasıflar, varlığı olmayan mürekkep vasıflara tercih edilir.

Münasebeti zahir olan illet-i bâise (hükmü teşvik eden açık illet), münasebeti zahir olmayan illet-i emâreye tercih edilir. Bunun yanı sıra, muttarid (varlığı hükmün

¹¹⁶⁵ Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 575.

¹¹⁶⁶ Beydâvî, *Minhâcu'l-vusûl*, 246; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 575.

¹¹⁶⁷ Zerkeşî, *Teşnif*, 3/540.

¹¹⁶⁸ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 117; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 575.

¹¹⁶⁹ Irâkî, *Gaysu'l-hâmi*, 3/864.

varlığını, yokluğu hükmün yokluğunu gerektiren) ve mün‘akis (yokluğu hükmün yokluğunu gerektiren) olan illetler, yalnızca muttarid olan illetlere tercih edilir. Diğer bir ifadeyle hem varlığı hem de yokluğu hükümle ilişkili olan illetler, sadece varlığı hükmün varlığını gerektiren illetlere üstün kabul edilir. Aynı şekilde, yalnızca muttarid olan illet, yalnızca mün‘akis olan illete tercih edilir. Yani varlığı hükmün varlığını gerektiren delil, yokluğu hükmün yokluğunu gerektiren delile tercih edilir.¹¹⁷⁰

Müteaddî illet (birden fazla meseleye taşan illet) ile kasır illet (sadece bir meseleye ait illet) arasında hangi illetin tercih edileceği hususunda ihtilaf vardır. Birinci görüş, müteaddî illetin tercih edilmesi gerektiğini savunur. Bunun gerekçesi, müteaddî illetin daha geniş bir fayda sağlamasıdır. İkinci görüş, kasır illetin tercih edilmesi gerektiğini ileri sürer. Çünkü kasır illetin hata payı daha azdır. Üçüncü görüş, iki illet arasında tercih yapılamayacağını ve her ikisinin de eşit olduğunu ifade eder. Şirbînî, birinci görüşün daha sahih olduğunu belirtmiş ve müteaddî illetin faydasının daha genel olduğu için tercih edilmesi gerektiğini savunmuştur.

12. Tanımlar Arasında Tercih

Şirbînî ve İbnü’s-Sübkî, genel görüşe uygun bir şekilde fikir beyan etmişlerdir. Onlara göre, namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetleri, ayrıca teklifi ve vad’î hükümleri açıklayan şer’î (sem’î) tanımlarda, daha yaygın olan tanımlar, daha az bilinen tanımlara tercih edilir. Bunun nedeni, daha yaygın olan tanımların anlamının daha net ve anlaşılır olmasıdır. Zatî tanımlar (öz ve mahiyeti belirleyen tanımlar), özüne ait olmayan arızî tanımlara tercih edilir. Zira zatî tanımlar, bir şeyin hakikatini ve mahiyetini ortaya koyarken, arızî tanımlar bu derinliği sağlamaktan uzaktır.¹¹⁷¹

Sarih (açık) lafızlarla yapılan tanımlar, müsterek, mecaz veya kinaye gibi açık olmayan ifadelerle yapılan tanımlara tercih edilir. Bunun sebebi, açık olmayan lafızlarla yapılan tanımların yanlış anlaşılmalara veya eksikliklere yol açma ihtimalinin bulunmasıdır. Âm lafızlarla yapılan tanımlar (genel kapsamlı ifadeler), hâs lafızlarla yapılan tanımlara (dar kapsamlı ifadeler) tercih edilir. Çünkü genel ifadeler, daha geniş bir kapsama sahiptir ve hükmün kapsamını daha iyi ifade eder. Sem’î (şer’î) ve lugavî (dilbilimsel) nakle uygun olan tanımlar, bu nakillere uygun olmayan tanımlara tercih edilir. Bununla birlikte, bir tanımın elde edilme yöntemi de tercih

¹¹⁷⁰ Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 3/1305; Şirbînî, *Bedrü’t-tâli*, 575.

¹¹⁷¹ Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 3/1307; Şirbînî, *Bedrü’t-tâli*, 577.

sebebi olarak değerlendirilir. Buna göre, kat'î (kesin) bir yolla elde edilen tanımlar, zannî (zan üzerine kurulu) yolla elde edilen tanımlara tercih edilir.¹¹⁷²

Sonuç olarak, tercih sebepleri belirli bir sayıyla sınırlandırılmayacak kadar çoktur ve bunların dayanağı zann-ı galib olarak kabul edilir.¹¹⁷³

3.4. İctihad ve Taklit

Usûlü'l-fıkhın temel meselelerinden biri de ictihad ve taklit konularıdır. Bu konular, klasik usûl âlimlerinin büyük bir çoğunluğu tarafından ele alınmıştır. İbnü's-Sübkî, Cem'u'l-Cevâmi' adlı eserinin yedinci bölümünü bu meselelere ayırarak detaylı bir şekilde incelemiştir. İctihad başlığı altında, ictihadın tanımı, şartları, müctehidin nitelikleri, müctehid türleri, Hz. Peygamber'in ictihadı, onun döneminde ictihadın gerçekleşip gerçekleşmediği, ictihatta hata ve isabet gibi konulara yer vermiştir. Taklit başlığında ise taklidin tanımı, kapsamı, mefdulun taklidi, ölen bir müctehidin taklidi, müctehidin bulunmadığı dönemler ve belirli bir mezhebi taklit etmenin gerekliliği gibi hususları ele almıştır. Bu meselelerin her biri, usûlü'l-fıkhın temel gayesine uygun önemli tartışmalardır. Ancak, çalışmamız Şirbînî'nin usûl anlayışını merkeze aldığı için, ictihad ve taklit konularının tamamı yerine onun görüşlerinin daha ağırlıklı olduğu bölümler üzerinde durulmuştur.

3.4.1. İctihad

ictihad kelimesi sözlükte; çaba göstermek, ısrarlı olmak ve bütün gücünü kullanmak anlamına gelmektedir.¹¹⁷⁴ İctihadın ıstılahı anlamı ise “*Fakihin hükümle ilgili zannı, şer'î delillerden elde etmek için bütün gücünü kullanmasıdır.*”¹¹⁷⁵ Müctehid fakih olan kişidir. Dolayısıyla müctehid ile fakih ifadeleri müteradif lafızlardır. Buna göre, fakih olmayan bir kişinin, delilleri elde etmek için çaba sarfetmesi ictihattan sayılmaz.

¹¹⁷² Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1308; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 577.

¹¹⁷³ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 117.

¹¹⁷⁴ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, “cehede”, 1/268; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3/166.

¹¹⁷⁵ İbnü's-Sübkî, *Cem'ul-Cevâmi'*, 118; Adnan Algül, *İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın İslam Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi* (İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2017), 267-268.

3.4.1.1. Müctehidin Vasıfları

Şirbînî, müctehide bulunması gereken vasıflar konusunda genel kabul görmüş prensipleri benimsemiş ve bu vasıfları delilleriyle detaylı bir şekilde açıklamıştır. Bu vasıflar şunlardır:

1. Baliğ olması: Müctehidin baliğ olması, yani akıl ve beden olgunluğuna erişmiş olması gerekir. Baliğ olmayan bir kişinin sözlerine itibar edilmez; çünkü aklı kemale ermemiştir.

2. Akıl sahibi olması. Müctehidin akıllı olması, doğru ile yanlış ayırt edebilme yetkisine sahip olması şarttır. Akıl kavramı hakkında üç farklı görüş bulunmaktadır: Birincisi, akıl, insanda idraki sağlayan bir meleke olarak tanımlanır. İkincisi, akıl, mutlak ilimdir; ilmin zarurî veya nazarî olması fark etmez. Üçüncüsü ise, akıl, sadece zarurî ilim olarak kabul edilir.¹¹⁷⁶

3. Meleke sahibi olması: Müctehid, ilimleri idrak etmeyi sağlayan bir melekeye sahip olmalıdır. Meleke, bir işi yapabilme gücü ve yeteneği anlamına gelir.

4. Fakîhu'n-nefs olması: Fakîhu'n-nefs, fıkha yönelik bir tabiata sahip olan, dinin maksatlarını ve gayelerini derinlemesine anlayabilen rabbânî âlim demektir.¹¹⁷⁷

5. Aklî delilleri bilmesi: Müctehid, aklî delili (berâet-i asliye) ve bu delilin nasıl kullanılacağını bilmelidir. Ayrıca, Kitap ve sünnet gibi şer'î delillerin bulunmadığı durumlarda aklî delilin hüccet olduğunu anlamalıdır.¹¹⁷⁸

6. Dil bilgisi (lügat), Arapça, usûl ve belâğât bilmesi: Müctehidin Arapça, lügat, fıkıh usûlü ve belâğât ilimlerinde orta düzeyde bilgi sahibi olması ve bununla beraber Kitap'tan ve sünnetten hükümlerin taalluk ettiği ayet ve hadisleri de bilmelidir.¹¹⁷⁹

7. İcmâ konularını bilmesi: Müctehidin, icmâ konularını bilmesi gerekir ki, icmâya aykırı bir fetva vermesin.

8. Nâsıh ile Mensûh konularını bilmesi: Müctehid, nâsıh ve mensûh meseleleri bilerek hangi hükmün önce veya sonra geldiğini anlamalı ki hata yapmamalıdır.

¹¹⁷⁶ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1315-1316; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 580.

¹¹⁷⁷ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1316; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 580.

¹¹⁷⁸ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1316; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 580.

¹¹⁷⁹ İbnü's-Sübkî, *Cem'ul-Cevâmi*, 118; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1316; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 580.

9. Nüzûl sebeplerini bilmesi: Kur'an'ın ayetlerini doğru yorumlayabilmek ve ictihatta bulunabilmek için nüzûl sebeplerine vakıf olmalıdır.

10. Hadislerin durumunu bilmesi: Müctehid, mütevâtir, âhâd, sahih ve zayıf hadisler hakkında bilgi sahibi olmalı ve bunların birbirlerine göre öncelik sıralamasını bilmelidir.¹¹⁸⁰

11. Ravilerin durumunu bilmesi: Hangi ravinin makbul, hangisinin merdud olduğunu bilmek, müctehidin hatadan korunmasını sağlar.

12. Sahabelerin sîretini bilmesi: Müctehid aynı zamanda sahabenin sîretini ve ahvalını da bilmelidir. Bazı usûlcüler tüm sahabeler adil olduklarından dolayı böyle bir şarta gerek olmadığını söylemişlerdir.¹¹⁸¹ Şîrbînî, sahabelerin adaletli olup olmadığını bilmekten ziyade, yaşça veya bilgice hangisinin daha üstün olduğunu bilmenin önemli olduğunu vurgulamıştır. Çünkü daha büyük ve bilgili olan sahabenin rivayeti önceliklidir.¹¹⁸²

Ancak zamanımızda hadis ilmiyle ilgili meselelerde bu ilmin imamları olan Ahmed b. Hanbel, Buhari, Müslim, Ebu Davud ve Dârekutni gibi alimlerin onlar hakkındaki kanaatlerini bilmek kâfi gelecektir. Teâdül ve tercih konularında onların görüşlerine itimat etmek zorundayız. Aksi takdirde bir vasıta olmadan ravilerin durumunu öğrenmemiz mümkün değildir.¹¹⁸³

Şîrbînî'ye göre müctehidin kelim ilmini derinlemesine bilmesine gerek yoktur. İslam akidesini taklidi olarak bilmek bile hükümleri istinbat etmesi için yeterlidir. Ayrıca müctehidin furû-i fıkıh bilgisine sahip olması gerekmez. Çünkü furû-i fıkıh, ancak ictihattan sonra öğrenilebilecek bir disiplindir.¹¹⁸⁴

Şîrbînî'ye göre, müctehid olmak için erkek veya hür olmak şart değildir. Kadınlar ve köleler de gerekli şartları taşıdıkları takdirde ictihad edebilirler. Şîrbînî, fasık bir kişinin de ictihad yapabilme kabiliyetine sahip olabileceğini savunmuştur.¹¹⁸⁵ Ancak Gazzâlî, ictihada itimat edilebilmesi için müctehidin adil olması gerektiğini

¹¹⁸⁰ İbnü's-Sübkî, *Cem 'ul-Cevâmi'*, 118; Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1318; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli'*, 581.

¹¹⁸¹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 2/386.

¹¹⁸² Şîrbînî, *Bedrü't-tâli'*, 582.

¹¹⁸³ İbnü's-Sübkî, *Cem 'ul-Cevâmi'*, 118; Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1319; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli'*, 582.

¹¹⁸⁴ Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1319-1320; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli'*, 582.

¹¹⁸⁵ Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1320; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli'*, 582.

vurgulamıştır. Gazzâlî'ye göre adaleti olmayan bir kişinin fetvası da kabul edilemez.¹¹⁸⁶

3.4.1.2. Müctehidin Kısımları

Müctehid, ictihad kapasitesine ve sahip olduğu yetkinlik düzeyine göre farklı tabakalara ayrılmıştır. Şîrbînî ve diğer âlimlerin görüşleri doğrultusunda bu kısımlar şu şekilde sıralanabilir:

1. Mutlak müctehid (Müstakil Müftü): Şer'î delillerden hüküm çıkarabilen ve başka bir müctehidi taklit etmeyen kişidir. Şîrbînî'ye göre mutlak müctehid, müctehide bulunması gereken tüm vasıflara sahip olan kimsedir. Şîrbînî'ye göre mutlak müctehid, baliğ olmak, akıllı ve meleke sahibi olmak, fakîhu'n-nefs olmak, nâsih-mensûh bilgisine sahip olmak, orta düzeyde Arapça bilmek ve hadislerin sıhhat derecelerini anlayabilmek gibi vasıflara haizdir.¹¹⁸⁷

İbnü's-Salâh'a göre de mutlak müctehid, başka bir müctehidi taklit etmeksizin şer'î delillerden hüküm çıkarabilme yeteneğine sahip olan kişidir. Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Evzâî (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), İmam Mâlik (ö. 179/795), Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi kurucu mezhep imamları bu tabakada yer alır.¹¹⁸⁸

2. Mezhepte müctehid (Müstakil Olmayan Müftü): Mutlak müctehidin bir alt seviyesinde yer alan mezhepte müctehid, bağlı bulunduğu mezhep imamının usul ve kaidelerine uygun olarak hüküm çıkaran kişidir. Bu kişiye “mukayyed müctehid” de denir. Mezhepte müctehid, mezhep imamının koyduğu esaslara ve kurallara sadık kalarak meseleleri çözümler. Bu sebeple “ashâbü't-tercîh” olarak da anılırlar.¹¹⁸⁹

Şâfiî mezhebinde Râfiî (ö. 623/1226) ve Nevevî (ö. 676/1277) mezhepte müctehid olarak kabul edilir. Ayrıca Mâverdî (ö. 450/1058), Ebu't-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058), Şîrâzî, Cüveynî ve Abdülvâhid b. İsmâil er-Rûyânî (ö. 502/1108) gibi fakihler de bu gruba dâhildir.¹¹⁹⁰

¹¹⁸⁶ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 2/382.

¹¹⁸⁷ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1315-1320; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 579-583.

¹¹⁸⁸ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, 1/21-41; Hasan Güler, “Şâfiî Müctehid Tabakaları ve Mezhep İçi Tercihteki Roller”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (Bahar 2022), 67-102.

¹¹⁸⁹ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1322; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 583; Güler, “Şâfiî Müctehid Tabakaları ve Mezhep İçi Tercihteki Roller”, 67-102.

¹¹⁹⁰ Muhammed Hasan Heytu, *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi's-Şâfiyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 49; Güler, “Şâfiî Müctehid Tabakaları ve Mezhep İçi Tercihteki Roller”, 67-102.

3. Fetvada müctehid (Nüzzâr fi't-Tercîh): Mezhepte müctehidin bir alt tabakasında yer alır ve mezhep imamının bıraktığı açık görüşler arasında tercihte bulunabilir. Bu kişiler, mezhep içindeki farklı görüşler arasında tercih yaparak fetva verirler.¹¹⁹¹

Abdullah b. Huseyn Belfakîh (ö.1266/1850), ashâbü't-tercîh mertebeleri arasında “nüzzâr fi't-tercîh” şeklinde ayrı bir tabaka daha zikretmektedir. Bu kısmın tanımı fetva müctehidinin tanımına harfîyen uymaktadır. Belfakîh'e göre bu derecedeki fakihler, Râfî ile Nevevî'nin ihtilaf ettiği konular arasında iki görüşten birini tercihte bulunurlar. Aynı zamanda Şeyhayn'ın kriterlerine de riayet ederek tercih faaliyetlerini yürütürler. İsnevî (ö. 772/1370) ve benzeri fakihler bu gruba dâhil edilmektedir.¹¹⁹² İsnevî'nin yanı sıra Şeyhayn'ın görüşleri arasında tercihte bulunduğu söylenen Zekerîyyâ el-Ensârî (ö.926/1520), Şehâbeddin er-Remlî (ö. 957/1550), İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567), Hatîb eş-Şîrbînî (ö. 977/1570) ve Şehâbeddin er-Remlî'nin oğlu Şemseddin er-Remlî (ö. 1004/1596) gibi fakihlerin “nüzzâr fi't-tercîh” yani fetva müctehidi mertebesinden olduğu söylenebilir.¹¹⁹³

Hanefî mezhebinde müctehidler yedi tabakaya ayrılmıştır: Birinci tabaka mutlak müctehid, İkinci tabaka mezhepte müctehid, üçüncü tabaka meselede müctehid, dördüncü tabaka ehl-i tahrîc, beşinci tabaka ehl-i tercih, altıncı tabaka ehl-i fetva, yedinci tabaka ise ehl-i takliddir. Hanefî geleneğinde ilk üç tabaka, müctehid olarak kabul edilirken, diğer dört tabaka “ulema” sınıfına dâhildir.¹¹⁹⁴

3.4.1.3. Hz. Peygamber'in İctihadı

Hakkında açık bir nass bulunmayan meselelerde Hz. Peygamber'in ictihatta bulunmasının caiz ve vaki olduğu, sahih kabul edilen görüşe göre, mümkündür. Bu hususun delillerinden biri şu ayet-i celiledir: “*Allah seni affetti de doğru söyleyenler sence belli olmadan ve kimlerin yalancı olduğunu bilmeden niçin onlara izin*

¹¹⁹¹ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 118-119; Zerkeşî, *Teşnîf*, 4/564-575; Mahallî, *Bedru't-tâli'*, 3/1322; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli'*, 582-583.

¹¹⁹² Sekkâfî, *el-Fevâidü'l-mekkiyye*, 125; Mahsun Aslan, *İbn Hacer el-Heytemî ile Şemsuddîn er-Remlî ve İhtilaf Sebepleri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 292; Hasan Güler, “Şâfiî Müctehid Tabakaları ve Mezhep İçi Tercihteki Roller”, 67-102.

¹¹⁹³ Abdullah b. Huseyn Belfakîh, *Matlabü'l-ikâz fi'l-keîmi 'alâ şey'in min ğureri'l-elfâz*, thk. Mustafa b. Hâmid b. Sümeit (Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, 2017), 114. Ayrıca bk. Sekkâfî, *el-Fevâidü'l-mekkiyye*, 125; Aslan, *İbn Hacer el-Heytemî ile Şemsuddîn er-Remlî ve İhtilaf Sebepleri*, 292; Güler, “Şâfiî Müctehid Tabakaları ve Mezhep İçi Tercihteki Roller”, 67-102.

¹¹⁹⁴ Bkz. İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr* (Beyrût: Dâru'l-Marife, 2018), 1/181.

verdin?”¹¹⁹⁵ Resûlullah Efendimiz, Bedir Savaşı'ndaki esirlerin fidye karşılığında serbest bırakılmalarını emretmiş, ancak Tebük Seferi sırasında bu esirlerden bazılarının münafık olduğu ortaya çıkmıştır. Bu durum üzerine Allah Teâlâ, verilen kararın erken bir ictihad olduğunu bildirerek bu hususu eleştirmiştir. Söz konusu karar vahiy olmadığından, bir ictihad olarak değerlendirilmiştir. Sahih olan görüşe göre, Hz. Peygamber'in yapmış olduğu ictihadında hata etmediği kabul edilmektedir.¹¹⁹⁶

İkinci görüşe göre ise Hz. Resûlullah, vahiy bekleyerek karar verebilecek kudrete sahip olduğu için ictihad etmesi mutlak olarak caiz görülmemektedir. Şîrbînî, vahyin inip inmeyeceğinin Hz. Peygamber'in tasarrufunda olmayan bir durum olması sebebiyle bu görüşü reddetmiştir.¹¹⁹⁷

Üçüncü görüşe göre Hz. Peygamber, yalnızca dünyevî işler ve savaşlarla ilgili meselelerde ictihatta bulunabilir.

Dördüncü bir görüş ise bu konuda tevakkuf etmeyi öngörmektedir. Râzî, muhakkik âlimlerin çoğunluğunun bu görüşte olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁹⁸

3.4.1.4. Hz. Peygamber Döneminde İctihad

Hz. Peygamber dönemi sahabelerinin ictihad etmesinin caiz olup olmadığı hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Şîrbînî'nin desteklediği en sahih görüşe göre, sahabelerin ictihadı caizdir. Buna göre, Hz. Peygamber'in mevcudiyetinde sahabelerin, hakkında açık bir nass bulunmayan konularda ictihad etmesi mümkün kabul edilmiştir. İkinci görüşe göre ise sahabelerin ictihadı mutlak anlamda caiz değildir. Üçüncü görüşte, sahabelerin ictihadı ancak Hz. Peygamber'in izniyle caiz görülmüştür. Dördüncü görüşe göre, bu durum yalnızca Hz. Peygamber'den uzakta olan sahabeler için caizdir. Beşinci görüş ise sahabelerin ictihadını, valilik gibi yönetim sorumluluğu taşıyan kişiler için caiz görmektedir. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken yaptığı konuşma, bu görüşün delilleri arasında yer almaktadır.¹¹⁹⁹

¹¹⁹⁵ el-Tevbe 9/43.

¹¹⁹⁶ Şîrbînî, *Bedrî't-tâli* ' , 584.

¹¹⁹⁷ Şîrbînî, *Bedrî't-tâli* ' , 584.

¹¹⁹⁸ Râzî, *Mahsûl*, 2/408.

¹¹⁹⁹ Şîrbînî, *Bedrî't-tâli* ' , 584-585.

İctihadın caiz olduğunu kabul edenler arasında, böyle bir ictihadın gerçekten vuku bulup bulmadığı da tartışılmıştır. Şirbînî'ye göre, en sahih görüş, sahabelerin ictihadının Hz. Peygamber'in döneminde vuku bulduğunu kabul etmektedir. Gazzâlî, Âmidi ve İbnü'l-Hâcib de bu görüşün tercih edilen (muhtar) görüş olduğunu ifade etmişlerdir.¹²⁰⁰ Sahabelerin ictihadına örnek olarak, Sa'd b. Muâz'ın Benî Kureyza Yahudileri hakkındaki hükmü gösterilebilir. Bu olayda, Benî Kureyza Yahudileri, haklarında verilecek hüküm için Sa'd b. Muâz'ı hakem olarak talep etmişlerdir. Hz. Peygamber, Sa'd'ı çağırması ve hakemlik yapmasını istemiştir. Yahudilere dönerek, "*Benim hükmüme razı mısınız?*" diye soran Sa'd, olumlu cevap aldıktan sonra, Benî Kureyza erkeklerinin öldürülmesine, kadın ve çocuklarının esir alınmasına ve mallarının ganimet olarak değerlendirilmesine hükmetmiştir. Bu karar uygulandıktan sonra Hz. Peygamber, Sa'd'a, "*Onlar hakkında Allah'ın ve Resûlü'nün hükmüyle hüküm verdin*"¹²⁰¹ buyurarak ictihadını tasvip etmiştir.¹²⁰² Bu olay, sahabelerin ictihadının Hz. Peygamber'in onayıyla gerçekleştiğine dair açık bir örnek olarak kabul edilmiştir.

3.4.1.5. İctihatta Hata ve İsabet Konusu

İctihatta hata ve isabet meselesi, genel olarak itikadî (aklî) ve fikhî (naklî/cüzî) konular olmak üzere iki başlık altında ele alınmaktadır. Şirbînî'ye göre, itikadî meselelerde yalnızca musîb (isabet eden) kişinin ictihadı doğru kabul edilir. Bu, Hakk'a yönelen ve mümin bir kişinin ictihadıdır. Örneğin, âlemin yaratılmış olması, Allah'ın varlığı ve sıfatları, nübüvvet gibi meselelerde doğru olan, bu hakikatleri kabul eden kişinin görüşüdür. Buna karşılık, İslam'ın tamamını ya da bir kısmını inkâr eden ve bu doğrultuda ictihad eden kişi, Şirbînî'ye göre günahkâr ve kâfir sayılır.¹²⁰³

Mu'tezile imamlarından Cahız (ö. 255/869) ve hadis âlimlerinden Amberî (ö. 285/898) ise, itikadî konularda ictihad eden kişinin hata yapması durumunda dahi günahkâr olmayacağını savunmuşlardır. Bazı âlimler, Amberî'nin bu konuda daha ileri giderek, hata eden kişiyi musîb olarak nitelendirebileceğini görüşünü aktarmışlardır.¹²⁰⁴ Ancak Şirbînî, bu tür görüşlerin İslam âlimlerinin icmâsına aykırı

¹²⁰⁰ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 2/391; Âmidi, *İhkâm*, 688; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 4/537.

¹²⁰¹ Buhârî, "Meğâzî", 30 (4121); Müslim, "Kitâbu'l-Cihâd ve's-Siyer", 21 (4596).

¹²⁰² Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1327; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 585.

¹²⁰³ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1329; İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 570; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 585; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 2/414.

¹²⁰⁴ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 120; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1329; Şirbîni, *Bedrü't-tâli*, 586.

olduğunu belirtmiş ve bu sebeple geçersiz sayıldığını ifade etmiştir. Çünkü İslam âlimleri, İslam'ın tümünü ya da bir kısmını inkâr eden kişinin kâfir olacağı hususunda icmâ etmişler ve icmâyı bozmak ise haramdır.¹²⁰⁵

Fıkî konular ise haklarında kesin bir delil bulunup bulunmamasına göre iki kısma ayrılır. Alimlerin çoğunluğuna göre, hakkında nass bulunmayan konularda ictihad yapan her müctehid musîb, yani doğru karar vermiştir. Örneğin, Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre, bir müctehid, fikhî bir konuda ictihad edip hata etse bile günahkâr sayılmaz. Aksine, doğruyu bulmak için gösterdiği çaba sebebiyle sevap kazanır. Zira müctehid, doğruya ulaşmak için samimi bir gayret göstermiştir.¹²⁰⁶

Bununla birlikte, hakkında nass ve kesin hüküm bulunmayan meselelerde, Allah'ın hükmünün müctehidin verdiği hükme tabi olup olmadığı konusu da tartışılmıştır. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Ebu Bekir el-Bakillânî, "Allah'ın konuyla ilgili hükmünün, müctehidin zannına tabi olduğunu"¹²⁰⁷ savunmuşlardır. Buna karşın, Ebu Yusuf (ö. 182/798), İmam Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805) ve İbn Süreyc (ö. 306/918) gibi âlimler ise, "Allah bu konuda hüküm vermiş olsaydı, müctehidin verdiği hüküm verirdi"¹²⁰⁸ görüşünü benimsemişlerdir. Bu görüşe göre, müctehid hata etmiş olsa bile başlangıç açısından isabetli kabul edilir, ancak sonuç itibarıyla Allah'ın hükmüne ulaşamayabilir.¹²⁰⁹

İbnü's-Sübkî ve Şirbînî, hakkında nass bulunmayan meselelerde her müctehidin musîb olduğunu savunan çoğunluk görüşünden ayrılarak, sahih olan görüşe göre yalnızca bir müctehidin musîb olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca, Allah'ın hükmünün ictihattan önce var olduğunu ve bu hükme ulaştıran bazı işaretlerin mevcut olduğunu savunmuşlardır. Dolayısıyla müctehid, bu işaretler aracılığıyla Allah'ın hükmünü bulmakla yükümlüdür.¹²¹⁰

Fikhî meselelerde hakkında kesin bir delil bulunan konularda ise musîbin yalnızca tek kişi olduğu konusunda ittifak vardır. Bununla birlikte, en sahih görüşe

¹²⁰⁵ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1330; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 586.

¹²⁰⁶ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 4/545; Zerkeşî, *Teşnîf*, 4/587; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1330; İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 571; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 586; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 2/417.

¹²⁰⁷ Zerkeşî, *Teşnîf*, 4/587.

¹²⁰⁸ Zerkeşî, *Teşnîf*, 4/587; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 2/416.

¹²⁰⁹ Zerkeşî, *Teşnîf*, 4/587; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 2/416.

¹²¹⁰ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 120; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1331; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 587.

göre hata eden müctehid günahkâr sayılmaz. Ancak müctehid, ictihad konusunda ihmalkârlık yaparsa, bu durumda ittifakla günahkâr kabul edilir.¹²¹¹

3.4.2. Taklit

Taklit sözlükte, “bir şeyi insan veya hayvanın boynuna asmak ya da takmak”¹²¹² anlamına gelmektedir. Terim anlamı ise “bir âlimin ictihadî bir meseleye dair görüşünü delile dayalı olmaksızın benimsemesidir.”¹²¹³ Özet olarak: “Delilini bilmeden bir söze inanmaya taklit denir.”¹²¹⁴ Bu tanıma göre fiil ve takrire veya delilini bilerek bir söze inanmaya taklit denmez. Zira delilini bilerek bir söze ittiba etmeye taklit değil, ictihad denir. Çünkü delilin bilinmesi müctehide has bir durumdur. Müctehid ise yapılan tüm araştırmaların neticesinde, bilmiş olduğu delilinin bütün muarızlardan/çelişenlerden uzak olduğunu anlayacaktır. Böylelikle müctehid delilini bildiği söze inanır ve ona ittiba eder.¹²¹⁵ Kimlerin taklit edip etmeyeceği hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Usulcülerin çoğunluğuna göre taklit, müctehid olmayan kişiler için geçerlidir. Bir müctehid, ictihad yapma kabiliyetine sahip olduğu sürece, hakkında ictihad yaptığı bir meselede başkasını taklit edemez. Çünkü ictihad kabiliyeti bulunan birinin, kendi ilmî çıkarımını terk ederek başkasının görüşüne bağlanması, asıl olan bir durumu bırakıp tali olan bir duruma yönelmesi anlamına gelir. Bu durum, abdest alma imkânı varken teyemmüme başvurma caiz olmamasıyla kıyaslanabilir. En sahih görüşe göre, bir müctehid, ictihad kabiliyetine sahip olup henüz ilgili konuda bir ictihad gerçekleştirmemiş olsa bile, yine de başkasını taklit edemez.¹²¹⁶

Ebu İshak el-İsferayînî (ö. 418/1027), akaid konuları gibi kesin ve kat’î olan konularda taklidin caiz olmadığını söylemiştir.¹²¹⁷

¹²¹¹ İbnü’s-Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi*, 120; Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 3/1332; Şirbîni, *Bedrü’t-tâli*, 587.

¹²¹² İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 3/450.

¹²¹³ Kaya, "Taklid", 39/461-465.

¹²¹⁴ İbnü’s-Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi*, 121.

¹²¹⁵ Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 3/1338; Şirbîni, *Bedrü’t-tâli*, 590.

¹²¹⁶ İbnü’l-Hâcib, *Muhtasar*, 4/592; Zerkeşî, *Teşnîf*, 4/605; Mahallî, *Bedru’t-tâli*, 3/1339; İbn Neccâr, *Şerhu’l-kevkeb*, 576; Şirbîni, *Bedrü’t-tâli*, 591; Emir Pâdişâh, *Teysîru’t-tahrîr*, 2/1454.

¹²¹⁷ İbnü’s-Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi*, 121.

Süfyân es-Sevrî (ö.161/778)'ye göre bir müctehid, bir konu hakkında ictihad yapmamışsa o meselede başka bir müctehidi taklit edebilir. Çünkü o mesele hakkında henüz bir bilgiye sahip değildir.¹²¹⁸

Bazı usûlcülere göre müctehid olmasa bile âlim olan birinin, bir müctehidi taklit etmesi caiz değildir. Zira alim olan biri, araştırma kabiliyetine sahip olduğu için başkasını taklit etmek yerine delili araştırmakla mükelleftir. Alim olmayanların ise böyle bir imkânı olmadığı için bir müctehidi taklit etmesi zorunludur.¹²¹⁹

Kimilerine göre alim olan birinin, şu an itibarı ile konu hakkında bilgisi olmadığı için bir müctehidi taklit etmesi caizdir.¹²²⁰

Bazılarına göre ise kadı olan biri, tarafların konuyla ilgili sorununu hemen çözmek için bir müctehidi taklit edebilir.¹²²¹

Hanefî fukahâsından olan Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö.189/805)'ye göre müctehid, kendisinden daha bilgili olan başka bir müctehidi taklit edebilir. Ancak kendisine eş değer olan ya da kendisinden daha zayıf olan birini taklit edemez.¹²²²

Şâfiî fukahâsından olan İbn Süreyc'e göre, müctehidin ictihatla uğraşacak vakti yok ise bu durumda başka birini taklit edebilir. Aksi takdirde taklit edemez.¹²²³

İbnü's-Sübkî ve Şirbînî'ye göre, müctehid seviyesinde olmayan kişilerin bir müctehidi taklit etmesi zorunludur. Ancak bir meselede ictihad yaparak hüküm hakkında bir kanaate ulaşan bir âlimin, başka bir müctehidi taklit etmesi caiz değildir. Çünkü böyle bir durumda kendi ictihadına muhalefet etmiş olur. Hâlbuki bir müctehidin, kendi ictihadına tabi olması vaciptir. Bu, onun ilmî bağımsızlığına ve sorumluluğuna uygun bir davranış olarak değerlendirilir. Aynı şekilde, usûlcülerin çoğunluğuna göre, bir müctehidin başka bir müctehidi taklit etmesi de haram kabul edilir. Şirbînî, bu yaklaşımın en sahih görüş olduğunu ifade etmiştir.¹²²⁴

¹²¹⁸ Zerkeşî, *Teşnîf*, 4/605; İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 576.

¹²¹⁹ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1339; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 591.

¹²²⁰ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1339; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 591.

¹²²¹ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 121; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1339; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 591.

¹²²² Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1340; İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 576; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 591; Emir Pâdişâh, *Teysîru't-tahrîr*, 2/1454.

¹²²³ Zerkeşî, *Teşnîf*, 4/606; İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 576; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1340; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 591.

¹²²⁴ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 121; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1339; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 591.

Şîrbînî'nin, müctehidin başka bir müctehidi taklit edemeyeceği yönündeki görüşü, ilmî ehliyet ve sorumluluk prensibiyle tam bir uyum içindedir. Zira ictihad, doğrudan delillerle hükme ulaşma yetkinliğini ifade eder. Bu seviyeye ulaşan bir âlimin, kendi ulaştığı kanaati bırakıp başkasının görüşüne uyması hem ilmî tutarlılığa hem de ictihadın hikmetine aykırıdır. Böyle bir davranış, sorumluluğun devri anlamına gelir ki bu da ictihadın özüne zarar verir. Bu nedenle Şîrbînî'nin, müctehidin kendi ictihadına uymasını vacip, başkasını taklidi ise haram görmesi hem usûlî ilkelere hem de ilmî bağımsızlığa dayalı sahih ve tutarlı bir yaklaşımdır.

3.4.2.1. Mefdulun Taklidi

Fazilet, ilim ve takva açısından birbirine üstünlük sağlayan müctehitlerden hangisinin tercih edilmesi gerektiği veya daha üstün bir müctehid varken onun seviyesinde olmayan birinin taklit edilip edilemeyeceği konusu İslam alimleri arasında tartışılmıştır. Bu hususta şu görüşler öne çıkmaktadır:

Mâliki âlimlerden İbnü'l-Hâcib, fazilet açısından daha üstün bir müctehid varken, daha az faziletli olan birini taklit etmenin caiz olduğunu savunmuştur. Ona göre bu durum, sahabe döneminde vuku bulmuş bir durumdur. İnsanlar rastladıkları sahabeye soru sorar ve onun verdiği cevap doğrultusunda amel ederdi. Bu uygulama engellenmemiştir ve sahabe sonrasındaki dönemde de bu anlayış değişmemiştir. Mâliki, Hanefî, Hanbelî ve Şâfiîlerin çoğunluğu bu görüşü benimsemiş olup, meşhur görüş de bu doğrultudadır.¹²²⁵

Buna karşın, Şâfiî âlimlerinden İbn Akîl (ö. 769/1362), İbn Süreyc ve Sem'ânî, fazilet açısından daha üstün bir müctehidin tercih edilmesinin zorunlu olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre, delili kuvvetli olan bir müctehid varken, zayıf delillere dayanan bir müctehidin görüşüne bağlanmak doğru değildir.¹²²⁶

Şîrbînî, bu konuda İbnü's-Sübkî ile aynı görüşü paylaşmıştır. Onlara göre burada bir tafsilat yapılması gerekir. Şayet kişi, fazileti daha az olan bir müctehidi, diğer müctehitlerle eşit veya onlardan üstün görüyorsa, bu durumda onu taklit etmesi caizdir. Ancak fazileti az olan müctehidi, fazileti çok olana eşit veya ondan üstün görmüyorsa, bu durumda onu taklit etmesi caiz değildir. Bu görüş, taklit eden kişinin kendi itikadını

¹²²⁵ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 4/604; Irâkî, *Gaysu'l-hâmi*, 3/896; İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 585.

¹²²⁶ Zerkeşî, *Teşnîf*, 4/608; İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 585.

esas alır ve üstün müctehidi araştırma zorunluluğu bulunmadığını belirtir. Şayet kişi, üstün olduğuna kesin bir kanaat getirdiği bir müctehidi benimsemişse, o müctehidi taklit etmesi zorunlu hale gelir.¹²²⁷

İlim ve takva bakımından müctehidlerin tercihinde, en sahih görüşe göre ilimde üstün olan müctehid, takvada üstün olana tercih edilir. Çünkü ilim, ictihadın niteliğini doğrudan etkilerken, takva doğrudan bir etkide bulunmaz. Şîrbînî ve İbnü's-Sübkî'nin yanı sıra Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî usûlcüler de bu görüşü desteklemiştir. Bununla birlikte, bazı alimler takvanın öncelikli olduğunu, kimileri ise her iki özelliğin eşit derecede olduğunu veya yaşça büyük olan müctehidin görüşünün tercih edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.¹²²⁸

3.4.2.2. Hayatta olmayan Bir Müctehidin Taklidi

Ölen bir müctehidin taklit edilip edilemeyeceği konusu İslam âlimleri arasında tartışılmıştır ve bu hususta da farklı görüşler öne sürülmüştür. Fahreddîn er-Râzî, ölen bir müctehidin sözü ve ictihadının geçerliliğini yitirdiğini savunur. Ona göre, ictihad eden kişinin ölümüyle ictihad sona erer ve dolayısıyla o müctehid taklit edilemez. Râzî, bu görüşünü, icmâ edilen bir meselede muhalefet eden kişinin ölmesiyle muhalefetin sona ermesi ve icmânın geçerliliğini koruması örneğiyle temellendirir. Bu mantıkla, müctehidin ölümüyle birlikte onun ictihadı da sona erer.¹²²⁹ Râzî'ye göre ölmüş müctehidlerin ictihatlarının kitaplarda yer almasının amacı, sadece onların yöntemlerini öğrenmek ve hangi konularda ittifak, hangi konularda ihtilaf bulunduğunu tespit etmektir.¹²³⁰

Buna karşın, bazı usûlcülere göre, eğer hayatta olan bir müctehid bulunmuyorsa, ölmüş bir müctehidi taklit etmek caizdir. Ancak hayatta olan bir müctehid mevcutsa, ölen birini taklit etmek caiz görülmez.¹²³¹

Şâfiî fakihlerden Safiyyuddîn el-Hindî (ö. 715/1315), ölmüş bir müctehidin görüşlerinin, onun mezhebine mensup hayatta olan bir müctehid tarafından

¹²²⁷ Irâkî, *Gaysu'l-hâmi*, 3/896; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1343-1344; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 593.

¹²²⁸ Râzî, *Mahsûl*, 2/434; İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 122; Zerkeşî, *Teşnîf*, 4/609; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1344; İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 586; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 593; Emir Pâdişâh, *Teysîru't-tahrîr*, 2/1462.

¹²²⁹ Râzî, *Mahsûl*, 2/436; İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 122; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1345; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 594.

¹²³⁰ Râzî, *Mahsûl*, 2/436; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 594.

¹²³¹ Irâkî, *Gaysu'l-hâmi*, 3/897; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 594.

nakledilmesi halinde taklit edilebileceğini belirtmiştir. Bu durumda, hayattaki müctehid, bağlı olduğu mezhep imamının sabit kalan görüşlerini ve terk edilen görüşlerini ayırt etme yetkisine sahip olduğundan, doğru olan görüşü nakledebilir. Bu bağlamda, ölen bir müctehidin görüşleri geçerli kalmaya devam eder.¹²³²

Şîrbînî ve İbnü's-Sübkî, ölen bir müctehidin taklit edilmesinin caiz olduğunu savunmuşlardır. Şîrbînî, bu görüşün en sahih olanı olduğunu belirtmiş ve İmam Şâfiî'nin "*Mezhepler, temsilcilerinin ölümüyle sona ermez*"¹²³³ sözünü delil olarak getirmiştir. Bu anlayışa göre, bir müctehidin ölümü, onun icihadının geçerliliğini etkilemez ve icihadı baki kalır. Şîrbînî, ayrıca, Fahreddîn er-Râzî'nin ölen bir müctehidin icihadının sona erdiği yönündeki görüşüne karşı, şu delille itiraz etmiştir: "Eğer bir müctehidin ölümüyle icihad sona ermiş olsaydı, icmâ eden âlimlerin ölmesiyle de icmâlarının sona ermesi gerekirdi."¹²³⁴ Bu gerekçeyle, ölen müctehidlerin icihatlarının geçerliliği korunmaktadır.

3.4.2.3. Müctehidin Bulunmadığı Asır

Müctehidin bulunmadığı bir zaman diliminin olup olamayacağı meselesi usûlcüler arasında tartışılmıştır. Hanefî, Mâlikî ve Şâfiîler, müctehidin bulunmadığı bir zaman diliminin mümkün olduğunu savunmuşlardır.¹²³⁵ Onlara göre, bazı dönemlerde müctehidlerin olmayabileceği aklen caizdir. Buna karşın, Hanbelîler, her dönemde mutlaka bir müctehidin bulunması gerektiği görüşünü benimsemişlerdir. Hanbelîlerin bu görüşü, İbn Dakîku'l-İd (ö. 702/1302) tarafından belirli bir şartla desteklenmiştir. İbn Dakîku'l-İd, zamanın düzeni bozulmadığı ve kuralların sarsılmadığı sürece her dönemde bir müctehidin bulunması gerektiğini savunmuştur. Ancak, kıyametin büyük alametleri ortaya çıktıktan sonra, örneğin güneşin batıdan doğması gibi olayların gerçekleştiği zamanlarda, müctehidin bulunmasının gerekliliği ortadan kalkacağını ifade etmiştir.¹²³⁶

Tercih edilen görüşe göre ise, müctehidin bulunmadığı bir zaman diliminin aklen mümkün olması kabul edilmekle birlikte, böyle bir durumun tarih boyunca

¹²³² Zerkeşî, *Teşnîf*, 4/610; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1345; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 594.

¹²³³ Zerkeşî, *Teşnîf*, 4/609; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 594.

¹²³⁴ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi*, 122; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1346; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 594.

¹²³⁵ Âmidî, *İhkâm*, 729; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 4/598; Emir Pâdişâh, *Teysîru't-tahrîr*, 2/1447.

¹²³⁶ İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 585; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmüt*, 2/431; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1351; Şîrbînî, *Bedrü't-tâli*, 596; Emir Pâdişâh, *Teysîru't-tahrîr*, 2/1447.

gerçekleştiği sabit olmamıştır. Yani her dönemde mutlaka bir müctehidin bulunduğu belirtilmiştir. Şirbînî, bu görüşü desteklemiş ve hiçbir zaman müctehidsiz bir dönemin yaşanmadığını savunmuştur.¹²³⁷

Bu görüşün en önemli dayanaklarından biri, Hz. Peygamber'in şu hadisi şerifidir: “*Ümmetimden bir topluluk, Allah'ın emri (kıyamet) gelinceye kadar hak üzerinde galip gelmeye devam edecektir.*”¹²³⁸ Bu hadis, müctehidlerin her dönemde varlığını koruyacağını işaret etmektedir. Bazı rivayetlerde, "Allah'ın emri" ifadesinin kıyamet günü anlamına geldiği belirtilmiştir.¹²³⁹ Buhârî, bu hadiste hak üzerinde galip gelenlerden maksadın "ehl-i ilim" olduğunu ifade etmiştir.¹²⁴⁰

Öte yandan, müctehidlerin bulunmayacağı dönemlerin olacağına dair görüşler, şu hadis-i şeriflere dayanmaktadır: “*Allah, insanlar arasından ilmi çekip almaz; ancak onların âlimlerini alır. İnsanlar cahillere tabi olurlar. Onlara sorulur. Onlar da bilgileri olmadan cevap verirler. Böylece hem saparlar hem de saptırırlar.*”¹²⁴¹ Ayrıca bir başka rivayette, “*Kıyametin yaklaştığı bir zamanda öyle günler gelecek ki, ilim kaldırılır, cehalet bırakılır*”¹²⁴² buyurulmuştur. Bu rivayetler, özellikle kıyamete yakın dönemlerde müctehidlerin bulunmayabileceğini ifade etmektedir.

3.4.2.4. Muayyen Bir Mezhebe Uymanın Zorunluluğu

Dört mezhebin genel yaklaşımına göre bir kişinin belirli bir mezhebe bağlanması zorunlu değildir. Bir meselede bazen bir mezhebin, bazen de diğer bir mezhebin görüşüne uyulabilir. Örneğin, Şafîî mezhebine mensup reşit bir kız evlilik için evden kaçarsa ve babası bu evliliğe rıza göstermezse, Hanefî mezhebine göre babasının rızası olmadan da kızın nikâhı kıyılabilir.¹²⁴³ Ancak İbnü's-Sübkî ve Şirbînî, bu hususta farklı bir perspektiften yaklaşmaktadır. Onlara göre, bir kişi kendi mezhebini diğer mezheplerden üstün veya en azından eşit gördüğüne kanaat getirirse, en sahih görüşe göre o kişinin, inandığı mezhebe bağlı kalması gereklidir. Bu bağlılık, kişinin mezhebinin üstünlüğüne ilişkin gerekçeleri araştırarak o mezhebin hükümlerine tabi

¹²³⁷ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1351; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 596; Emir Pâdişah, *Teysîru't-tahrîr*, 2/1447.

¹²³⁸ Buhârî, “Menâkib”, 28 (3640); Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 4 (2484).

¹²³⁹ Müslim, “İmâre”, 53 (4954); Tirmizi, “Fiten”, 26 (2337).

¹²⁴⁰ Buhârî, “İ'tisâm”, 10.

¹²⁴¹ Buhari, “İlim”, 34 (100); Müslim, “İlim”, 5 (6796).

¹²⁴² Buhari, “İlim”, 21 (80).

¹²⁴³ Zerkeşî, *Teşnîf*, 4/61; İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 586; Emir Pâdişah, *Teysîru't-tahrîr*, 2/1463.

olmasını da kapsar.¹²⁴⁴ Bu hüküm, bir kişinin mezhebinin üstünlüğünü ileri sürebilmesi için belirli bir düzeyde fıkıh ve usûl bilgisinin sahibi olmasını gerektirdiğinden, söz konusu sorumluluk genel halkı değil, ilmî kapasiteye sahip ulemayı ilgilendirmektedir.

Kişinin belirli bir mezhebe bağlandıktan sonra bu mezhebi terk edip başka bir mezhebe geçmesi konusunda ise farklı yaklaşımlar bulunmaktadır:

Birinci görüşe göre, kişinin bağlı olduğu mezhepten ayrılması caiz değildir. Zira her ne kadar başlangıçta kişi bir mezhebe bağlanmakta serbest olsa da bağlandıktan sonra o mezhepte kalması vaciptir.¹²⁴⁵

İkinci görüşe göre, kişinin bağlı olduğu mezhepten ayrılması caizdir. Bu görüşe göre, kişi vacip olmayan bir şeyi kendisine gerekli kılsa bu durum o şeyi vacip kılmaz. Dolayısıyla, ihtiyaç hâlinde kişi mezhebinin bırakıp başka bir mezhebe geçebilir. Hanefî, Mâlikî, Şafîî ve Hanbelî mezheplerinin genel yaklaşımı da bu yöndedir.¹²⁴⁶

Üçüncü görüş e göre, kişi, bazı durumlarda mezhebinden ayrılabilir, ancak bazı durumlarda bu mümkün değildir. Mesela, bir kimse özel bir konuda bir mezhebi taklit etmişse o meselede geri dönmesi caiz değildir. Ancak henüz amel etmediği bir meselede başka bir mezhebin görüşüne uyması caizdir. Şirbînî, ilk görüşü birleştirmek amacıyla bu yaklaşımı tercih etmiştir.¹²⁴⁷

Dört mezhebin genel görüşüne göre, kişi belirli bir mezhebe bağlı olsun ya da olmasın, sadece kolaylık sağlamak amacıyla ruhsatları araştırıp bunların peşinden gitmesi caiz değildir. Zira bir meselede en kolay olan görüşü seçmek yasaklanmıştır. Bu, en sahih görüştür. Ancak Ebû İshak el-Mervezî'ye (ö. 340/951) göre, ruhsatları araştırarak bunlarla amel etmek caizdir.¹²⁴⁸

¹²⁴⁴ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 4/619; İbnü's-Sübki, *Cem'u'l-cevâmi*, 123; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1355; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 598.

¹²⁴⁵ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 4/619; İbnü's-Sübki, *Cem'u'l-cevâmi*, 123; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1355; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 598.

¹²⁴⁶ İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 586; Emir Pâdişah, *Teysîru't-tahrîr*, 2/1262; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, 2/437.

¹²⁴⁷ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, 4/617; İbnü's-Sübki, *Cem'u'l-cevâmi*, 123; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1356; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 598.

¹²⁴⁸ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 2/469; Zerkeşî, *Teşnîf*, 4/620; Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1357; İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 586; Şirbînî, *Bedrü't-tâli*, 599.

Şîrbînî ise birinci görüşü savunmuş ve Ebû İshak’a isnat edilen bu rivayetin sehven yapılmış olabileceğini belirtmiştir. Zira başka rivayetler ve kaynaklar, Ebû İshak’ın ruhsatların peşinden gidenleri fasık olarak nitelendirdiğini göstermektedir.¹²⁴⁹

Ahmed b. Hanbel bu konuda iki farklı görüş ortaya koymuştur: birine göre kişi fasık olurken, diğerine göre fasık olmaz. Dolayısıyla bu meselede bir icmâ bulunmamaktadır. Leknevî (1848–1886), ruhsatlarla amel etmenin caiz olduğunu savunmuş; ancak fasıklık meselesinin, daldan dala atlayan ve ciddiyetsiz bir şekilde hüküm veren kişilerle ilgili olduğunu beyan etmiştir.¹²⁵⁰



¹²⁴⁹ Mahallî, *Bedru't-tâli*, 3/1357; Şîrbîni, *Bedrü't-tâli*, 599.

¹²⁵⁰ Leknevî, *Fevâtihi'r-rahamût*, 2/438.

SONUÇ

Hatîb eş-Şîrbînî, h. 10. ve milâdî 16. yüzyılda Kahire’de yaşamış, Şâfiî mezhebine mensup önemli bir fıkıh âlimidir. Asıl adı Şemseddîn Muhammed b. Ahmed eş-Şîrbînî el-Kâhirî eş-Şâfiî olan Şîrbînî, Câmiu’l-Ezher’de hatiplik yaptığı için “Hatîb” unvanını almış ve bu unvanıyla tanınmıştır.

Memlûkler ve Osmanlı İmparatorluğu gibi Mısır tarihindeki iki önemli devletin hakimiyetine şahitlik eden Şîrbînî, tefsir, fıkıh, edebiyat ve nahiv gibi alanlarda otuza yakın eser kaleme almış ve 2 Şaban 977 (10 Ocak 1570) tarihinde Perşembe günü ikindi namazından sonra Kahire’de vefat etmiştir. Kabri, Karâfetülmücâvirîn Mezarlığı’ndadır.

Bu çalışmada, Hatîb eş-Şîrbînî’nin hayatı, ilmî kişiliği ve usûl anlayışı incelenmiştir. Araştırmamız neticesinde, Şîrbînî’nin özellikle fıkıh alanında önemli katkılarda bulunduğu ve Şâfiî mezhebinin usûl ilkelerini derinlemesine ele aldığı ortaya konulmuştur. Şîrbînî, usûl ilmindeki yetkinliği ile dikkat çekmiş, klasik fıkıh literatüründe önemli bir yer edinmiştir. Zekerîyyâ el-Ensârî, Şehâbeddin er-Remlî ve İbn Hacer el-Heytemî gibi önemli fıkıh âlimleri ile birlikte Hatîb eş-Şîrbînî’nin de “nüzzâr fi’t-tercîh”, yani fetva müctehidi mertebesine ulaştığı ifade edilmiştir.

Hatîb eş-Şîrbînî, fıkıhta Şâfiî mezhebine, itikatta ise Eş’ariyye ekolüne mensuptur. Bununla beraber zaman zaman bu iki imamın görüşlerine muhalefet ettiği durumlar da mevcuttur. Genel itibarıyla, Şîrbînî’nin İbnü’s-Sübkî’nin görüşlerine muvafakat ettiği görülmekle beraber, ona muhalefet ettiği hususlar da bulunmaktadır.

Şîrbînî’nin usûl anlayışını incelediğimizde, öncelikle şu hususun vurgulanması gerekmektedir: İbnü’s-Sübkî, Cem’u’l-cevâmi‘ adlı eserinde konuya dair aktarılan görüşleri bir araya getirip, mukayeseli bir yöntemle bu görüşler arasında tercihlerde bulunmuştur. Şîrbînî ise söz konusu görüşleri derinlemesine açıklamış, gerektiği durumlarda eleştirilerini dile getirmiş ve yanıtlanması gereken noktalar üzerinde cevaplarını sunmuştur. Ayrıca, bu görüşlerden birini benimseyerek kendi usûl anlayışını şekillendirmiştir.

Elde edilen bulgular, Şîrbînî’nin ilmî çalışmalarında Kur’an ve sünneti merkeze aldığı, aklî delilleri kullanarak görüşlerini temellendirdiği ve özellikle mukayeseli yöntemleri başarıyla uyguladığı yönündedir. Şîrbînî’nin kaleme aldığı eserlerde, ilmî

titizlik ve analitik düşünme yeteneği ön plana çıkmış, ayrıca tanımlar ve tasnifler konusundaki derin analizleri dikkat çekmiştir.

Araştırmamızda, Şîrbînî'nin usûl anlayışının, Şâfiî mezhebinin temel ilkeleri doğrultusunda şekillendiği, ancak bazı konularda farklı görüşler de sunduğu tespit edilmiştir. Özellikle mükrehin mesuliyeti, teklîfi ve vad'î hükümlerin tasnifi gibi meselelerde özgün yaklaşımlar sergilemiştir. Bu durum, onun usûl ilmindeki derinliğini ve mezhep içi yorumlara katkısını göstermektedir.

Hatîb eş-Şîrbînî'nin eserleri, döneminin ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde düzenlenmiş, ilmî geleneğe bağlı kalarak yorum ve tercihler ortaya koymuştur. Usûl-i fıkıh alanında ortaya koyduğu görüşler, sonraki nesiller tarafından incelenmiş ve etkili bulunmuştur. Şîrbînî'nin ilmî mirası, Şâfiî fıkıhı başta olmak üzere İslâm hukukunun zenginleşmesine katkıda bulunmuştur.

Şîrbînî, birçok meselede şârih Mahallî ile aynı görüşü paylaşmıştır. Bu bağlamda, Mahallî ile mutabık olduğu hususlarda, 'Mahallî'nin de ifade ettiği üzere' şeklinde bir üslup benimseyerek görüş birliğini açıkça belirtmiş ve Mahallî'nin katkılarına vurgu yapmıştır. Bu durum, pek çok kaynakta Şîrbînî ve Mahallî'nin görüşlerinin birlikte ele alınmasına zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte, bazı meselelerde bu iki âlim arasında belirgin fikir ayrılıkları da tespit edilmiştir.

Bu çalışmanın önerileri arasında, Hatîb eş-Şîrbînî'nin diğer eserlerinin detaylı bir şekilde ele alınması ve özellikle modern dönemle ilişkilendirilerek yeni değerlendirmelerin yapılması bulunmaktadır. Ayrıca, Şîrbînî'nin görüşlerinin mukayeseli bir perspektiften analiz edilmesi, İslam hukuk düşüncesine yönelik yeni açılımlar sağlayabilir.

Sonuç olarak, Hatîb eş-Şîrbînî, ilmî derinliği ve özgün yorumlarıyla İslâm düşünce tarihine önemli katkılar sunmuş, özellikle Şâfiî mezhebi içerisinde dikkat çekici bir yere sahip olmuştur. Çalışmamız, onun ilmî birikimini ve usûl anlayışını daha yakından tanımaya vesile olmuş ve bu alanda yapılacak diğer araştırmalara temel teşkil edecek bir zemin oluşturmuştur.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. Thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2015.

Ali el-Kârî. Nureddîn Ebi'l-Hasen Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Fethu Bâbi'l-inâye bi şerhi'n-Nukâye* (1-3). Beyrût: 1997.

Algül, Adnan. *İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın İslam Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi*. İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2017.

Algül, Adnan-Yüce, Orhan. *Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm ve en-Nâsih ve'l-Mensûh adlı Eserinin Tahlili*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2023.

Ali el-Kârî. *Fethu Bâbi'l-inâye bi şerhi'n-Nukâye* (1-3). Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 2017.

Ali Paşa el-Mübârek. *el-Hıtatü't-Tevfikiyye*. Kahire: y.y, 1306.

Âmidî, Seyfuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2019.

Apaydın, Yunus. "Kıyas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Aslan, Mahsun. *İbn Hacer el-Heytemî ile Şemsuddîn er-Remlî ve İhtilaf Sebepleri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Bâcûrî, İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed. *Tuhfeh el-Murîd fî Şerh Cevhere'l-Tawhîd*. nşr. Ahmed el-Echûrî. Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 1983.

Bağdâdî, Hatîb. *el-Fakih ve'l-mütefakkih*. nşr. İsmâil el-Ensârî. Beyrut: 1400/1980.

Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetu'l-Ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951-1955.

Bağdâdî, İsmail Paşa. *İzâhu'ul-Meknûn fî 'z-zeyli alâ Keşfi'z-Zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1947.

Bakillânî, Kâdî Ebûbekir Muahâmed b. Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 2012.

Baktır, Mustafa. "Azîmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/330. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Bardakoğlu, Ali. "Abbâdî, İbn Kasım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/265. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Bardakoğlu, Ali. "Cem‘u‘l-cevâmi‘". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/343-344. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Bardakoğlu, Ali. "İstishâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/376-381. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Bardakoğlu, Ali. "İstihsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/339-347. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyib. *el-Mu‘temed fî usuli‘l-fıkh* (1-2). thk. Muhammed Hamidullah. Dimaşk: el-Ma‘hedü‘l-İlmî el-Frensi li‘d-Dirasati‘l-Arabiyye bi-Dimaşk, 1964.

Belfakîh, Abdullah b. Huseyn. *Matlabü‘l-îkâz fî‘l-keîlâmi ‘alâ şey‘in min ğureri‘l-elfâz*. thk. Mustafa b. Hâmid b. Sümeit. Kuveit: Dâru‘d-Diyâ, 2017.

Bennâni, Abdurrahman b. Ca‘dullâh. *Hâşiyetu‘l-Bennânî alâ şerhi‘l-Mahallî alâ Cem‘i‘l-cevâmi‘* (1-2). Diyarbakır: Dâru‘l-ilim, ts.

Beydâvî, Abdullâh b. Ömer. *Minhâcu‘l-vusûl ilâ ilmi‘l-usul*. thk. Şa‘bân Muhammed İsmâil. Beyrut: Dâru İbn Hazm 2008.

Beyhakî. *es-Sünenü‘l-Kübrâ* (1-10). thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrût: Dâru‘l-kutubi‘l-ilmiyye, 2003.

Beyhaki. *Sünenü‘l-sağîr*. thk. Abdulmuti‘ Emin Kalaçî. Karaçi: Câmîatü‘d-dirâsi‘l-İslâmiyye, 1989.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: y.y., 1974.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Fıkıh ilmi ve İslam hukuku terimleri sözlüğü*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017.

Bingöl, Abdulkuddus. "İstikra". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/358. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Birişik, Abdulhamit. “Kur’an”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/383-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Bostanzade, Yahya. *Duru Tarih*. haz. Necdet Sakaoğlu. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.

Brockelmann, Carl. *Geschte der Arabischen Litteratur*. Leiden: 1944-1949.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi ‘u’sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001.

Büceyrimi, Süleyman b. Muhammed b. Ömer eş-Şafii. *Tuhfetu'l-Habib Ala Şerhi'l-Hatib*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

Câmî, Nürüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed. *el-Fevâidü 'd-Diyâiyye*. b.y.: y.y., ts.

Câmiul-Müeyyide, <https://ar.wikipedia.org/wiki/el-Câmiul-Müeyyide> (Erişim 5 Kasım 2023).

Caner, Abdurrahman. “Tâcüddîn es-Sübki’nin Nesih Problemine Yaklaşımı”. *Fırat Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (Mayıs 2019), 127-156.

Caner, Abdurrahman. *Tâcüddin Es-Sübki’nin Usul Anlayışı*. Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Füsûl fî ‘l-usûl*. nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâfî’l-Küveytiyye, 1994.

Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu‘cemu’t-ta‘rifât*. thk. Muhammed Sıddık el-Minşavî. Kâhire: Dâru’l-fadîleh, ts.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitabu’t-ta‘rifât*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî. Beyrut: Dâru’n-nefaîs,, 2018.

Cüveynî, İmâmu’l-Hameyn Abdulmelik el-Cüveynî. *el-Varakat fî usuli’l-fikh*. İstanbul: el-Mektebetü’l-Hâşimiyye, 2022.

Cüveynî, İmâmu’l-Hameyn Ebu’l-Meâlî, Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf. *el-Burhân fî usuli’l-fikh* (1-2). thk. Salah Muhammed b. Uveyde. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997.

Çavuşoğlu, Ali Hakan. "eş-Şirbînî, Hatîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/189-191. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Çetin, Abdurrahman. "Nesih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/579-581. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Danış, Nesim. *Hatîp eş-Şirbînî ve Muğni'l-Muhtâc'ında Nevevî'ye Yönelttiği Eleştiriler*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî b. Mesut b. Dinâr. *Sünen*. thk. Şuayb Arnavût. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004.

Debûsi, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer b. İsâ. *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meysu. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2016.

Demirci, Muhsin. "el-Hatîb eş-Şirbînî ve Tefsiri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 385-399.

Dönmez, İ. Kâfi. "İcmâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Dönmez, İbrahim Kâfi. *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*. İstanbul: İSAM, 2014.

Ece, Hüseyin Kerim. *İslam'ın Temel Kavramları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.

Efendioğlu, Mehmet. "Sahâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/491-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Emir Pâdişâh, Muhammed Emin el-Hüseynî. *Teysîru't-tahrîr* (1-2). Kahire: Daru's-Salam, 2014.

Ezherî. *es-Simâru'l-yevânî 'alâ Cem'i'l-cevâmi' li's-Sübkî*. thk. Muhammed b. el-Arabî el-Hilâlî. Fas: Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 2016.

Fendik, Edward. *İktifau'l-Kanûni bimâ huve matbu*. Beyrut: Daru Sâdır, 1896.

Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-ayn*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, ts.

Feridun Ahmed Bey. *Münşeâtü's-Selâtîn, Alman Seferi Rûznâmesi*. İstanbul: 1274-75.

Feridun Ahmed Bey. *Nüzhetü'l-esrâri'l-ahbâr der Sefer-i Sigetvar*. TSMK, Hazine, nr. 1339, vr. 9^b-53^b.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usul*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2013.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî. *Mustasfâ, İslam Hukukunun Kaynakları*. çev. H. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.

Gazzâlî, Ebû Hâmîd. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-Usul* (1-2). thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2015.

Gölcük Şerafettin-Toprak, Süleyman. *Kelam*. Konya: Tekin Kitabevi, 1988.

Güler, Hasan. "Şâfî Müctehid Tabakaları ve Mezhep İçi Tercihteki Roller". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (Bahar 2022), 67-102.

Ğazzi, Necmeddin. *el-Kevakibu's-Saire*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Hallâf, Abdülvehhâb. *İlmü usûli'l-fikh*. Kahire: Dârü'l-hadis, 2003.

Hatipoğlu, İbrahim. "Muammerûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/325-326. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Heytu, Muhammed Hasan. *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi's-Şâfiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.

İrâkî, Velîyuddîn Ebî Zur'ate Ahmed b. Abdurrahîm b. Hüseyin. *el-Ğaysu'l-Hâmi 'şerhu Cem'i'l-cevâmi'* (1-3). Kahire: el-Farukü'l-Hadise, 2010.

Işık, Esra. *Hatîb Eş-Şirbînî'nin Muğni'l-Muhtâc Adlı Eserindeki Külli Kâideler*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

İbn Abdisselam, İzzuddîn Abdilaziz. *el-Kevaidu'l-Kubra* (1-4). Dımaşk: Dârü'l-kalem, ts.

İbn Âbidîn. *Reddu'l-Muhtâr*. Beyrût: Dârü'l-Marife, 2018.

İbn Haldûn. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.

İbn İyâs, Ebü'l-Berekât Zeynüddîn (Şehâbüddîn) Muhammed b. Şehâbiddîn Ahmed b. İyâs el-Hanefî. *Bedâ'i'u'z-zühûr* (1-5). Kahire: y.y., 1960-1975.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388),

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *Sünen*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2019.

İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

İbn Neccâr. *Şerhu'l kevkeb*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2007.

İbn Nüceym, Sirâcuddîn, *en-Nehru'l-fâik*, thk. Ahmed Izzu İnâye, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002).

İbnü'l-Gazzî. *Dîvânü'l-İslâm*. nşr. Seyyid Kesrevî Hasan. Beyrut: 1411/1990.

İbnü'l-Hâcib Cemâluddîn Osman b. Ömer b. Ebîbekr b. Yunus. *Muhtasarü Müntehe's-sûl ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.

İbnü'l-Himsî, Şehâbeddîn. *Havâdissü'z-zamân*. nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: 1419/1999.

İbnü's-Sübkî, Tâcuddîn es-Sübkî. *Cem'u'l-cevâmi'*. çev. Mehmet Selim Aslan. Bursa: Emin Yayınları, 2021.

İbnü's-Sübkî. *Men'u'l-Mevâni'*. thk. Muhammed el-'Azazî. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2019.

İbnü's-Sübkî. *Ref'u'l-Hâcib 'an Muhtasarı İbni'l-Hâcib*. thk. Muhammed Abdurrahman Abdullah. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2009.

İbnü'l-İmâd. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

İsnevî, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdurrahîm b. Hasan b. Ali. *Nihâyetu's-suul şerhu Minhâcu'l-vusûl* (1-4). Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1999.

Kara, Mustafa. "el-Hikemü'l-Atâiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/502-503. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Karâfî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs. *Şerhu't-Tenkihi'l-Fusûl fî ihtisâri'l-Mahsûl*. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye, ts.

Karaman, Hayreddin. “Fıkıh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/1-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Kâsânî, Alauddin Ebû Bekr b. Mes‘ûd b. Ahmed. *Bedâi’u’s-sanâ’i*. thk. Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcut-Şeyh Ali Muhammed Muavvid. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 2019.

Kâtib Çelebi. *Keşfü’z-zunûn*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2018.

Kaya, Eyyüp Said. "Taklid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/461-465. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Kayapınar, Hasan. “İnancın Teklife Etkisi: Gayr-i Müslimlerin İbadetlerle Mükellefiyeti ve Bunun Pratik Sonuçları”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 291-321.

Kayapınar, Hüseyin. *Şamil İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2019.

Kehhale, Ömer Rıza. *Mu‘cemü'l-Müellifin*. Dımeşk: 1959.

Kırl, Machiel. "Rodol". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/155-158. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Koca, Ferhat. “İstinbât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/368-369. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Koca, Ferhat. “mutlak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/402-405. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.

Koca, Ferhat. “Mücmel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/453-454. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Kocabaş, Savaş. “Hatib eş-Şirbînî ve Muğni’l-Muhtâc Adlı Kitabındaki Metodu”. *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (2010), 367-397.

Kocabaş, Savaş. “Hatib Eş-Şirbînî ve Muğni'l-Muhtac Adlı Kitabındaki Metodu”. *Cumhuriyet Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2010), 367-397.

Kur’ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâle*. nşr. Abdülhalîm Mahmûd-Mahmûd b. Şerîf. Kahire: y.y, 1385/1966.

Leknevî, Muhammed b. Nizamuddîn Muhammed es-Sehâlevî el-Ensârî. *Fevâtihu'r-rahamût şerhu Müsellimu's-subût* (1-2). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 2002.

Mahalli, Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî el-Mahallî. *el-Bedrü't tâli ' fî halli Cem 'i 'l-cevâmi ' (1-2)*. Beyrut: Darü'n-Nevadir, 2018.

Mâlik b. Enes. *el-Muvatta' .* Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2019.

Merğînânî, Burhâneddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Ebî Bekir. *el-Hidâye şerh-u bidâyeti 'l-mübtedî*, I-IV, (tahkik, Abdülhadi Şennar). Beyrut: Dârü'l-Feyha, 2019).

Mevsili, Mahmud. *el-İhtiyar li Talili 'l-Muhtar* (1-4). İstanbul: Dâru'r-Ravde, ts.

Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymî ed-Dımaşki. *el-Lübab fî şerhi 'l Kitab* (1-5). thk. Said Bektaş. Beyrut: Darü'l Beşairü'l İslamiyye 2017.

Molla Hüsrev. *Mir 'at*. İstanbul: y.y, 1296.

Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz. *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân* (1-18). thk. Şuayb Arnavût (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1988

Muhammed Hamîdullah. *Mecmû'atu'l-Vesâiki's-Siyâsiyye li 'l-Ahdi'n-Nebevi ve 'l-Hilâfeti'r-Râşide*. Beyrut: Daru'n-Nefâis, 1987/1407.

Muhibbi, Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbillah ed-Dımaşki. *Hulâsatü'l-eser fî a'yani'l-karni'l-hadi aşer*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2006.

Muhtaroglu, Nazif. “Tanrı'nın Tekliğine Dair Tartışmalar”. *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020), 1153-1164.

Mülteka Ehli'l-Hadis Arşivi (el-Mektebetü's-Şâmile). www.ahlalhdeeth.com. (Erişim: 17.01.2024).

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2022.

Narin, İsmail. *Zekerîyyâ el-Ensârî ve Menhecü't-Tullâb*. Ankara: İlahiyat Yay., 2021.

Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tebisiretü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.

Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Minhac, Açıklamalı Şafî İlmihali*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2013.

Öngören, Reşat. "Tasavvuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/119-126. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Özel, Ahmet. "Remlî, Şehâbeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/565-566. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Özen, Şükrü. "Tercih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/484-487. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer el-Hüseyin er-Râzî. *el-Mahsûl, fî 'ilmi usûli'l-fikh* (1-2) . Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2012.

Sarı, Mevlüt. *el-Mevarîd*. "Sebeb" md. İstanbul: Bahar Yayınları, 1982.

Sekkâfî, Alevî b. Ahmed eş-Şafîî. *el-Fevâidi'l-mekkiyye fî mâ yehtâcuhu talebetü's-Şâfiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale Naşirun, 2015.

Sem'ânî, Muhammed b. Abdulcebbâr. *Kavâti'u'l-edille fî usûli'l-fikh* (1-2). thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şafîî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1997.

Serahsî, Ebûbekr Muhammed b. Ahmed, b. Ebî Sehl. *Usulu's-Serahsî* (1-2). thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2021.

Serkis, Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ. *Mu'cemü'l-Matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-Muarrabe*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1345/1928.

Sofuoğlu, Mehmet. *Tefsire Giriş*. İstanbul: y.y, 1981.

Suyûtî, Celâluddîn Abdurahman. *el-eşbâh ve'n-nezâir fî kevâidi ve furû-i fikhî's-Şâfiyye*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2019.

Sübkî, Tâcuddîn. *Cem'u'l-cevâmi'*. thk. Abdulmun'im Halil İbrahim. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmîyye, 2019.

Sübkî, Tâcuddîn. *Ref'u'l-Hâcib 'an Muhtasarı İbni'l-Hâcib*. thk. Muhammed Abdurrahman Abdullah. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmîyye, 2009.

Şa'rânî, Abdulvehhâb. *Tabakâtü's suğrâ*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1999.

Şaban, Zekiyyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Şafii, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. Beyrut: Darün Nefâis, 1999.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. çev. Şener, Abdulkadir-Çalışkan, İbrahim. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *Müsned*. Beyrût: Dâru'l-Beşairi'l İslamiyye, 2011.

Şakir Hanbelî. *Fıkıh Usûlü*. ter. Mustafa Yıldırım. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2010.

Şemerî, Sekil b. Sayir b. Zeyd. *Hatîp eş-Şîrbînî ve Menhecîhî fî't-Tefsîr*. Riyad: el Mektebetü'l-Ârabiyye, 1991.

Şentürk, Lütfü-Yazıcı, Seyfettin. *İslam İlmihali*. Ankara: DİB Yayınları, 2018.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usul* (1-2). thk. Sâmi b. el-Arabî el-Eserî. Riyâd: Dâru'l-fedîle, 2000.

Şimşek, Murat. "Mevzû-Mebâdî-Mesâil-Gâye Bağlamında Fıkıh ve Usûlü". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012), 61-80.

Şîrâzi, Ebû İshâk. *el-Lüma' fî usuli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2014.

Şîrbînî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Bedrû't-tâli' fî halli elfâzi Cem'i'l-cevâmi*. thk. Mahmud Emin es-Seyyid. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2021.

Şîrbînî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *el-Bedrû't-tâli'*. thk. Seyyid b. Şeltût eş-Şâfiî. Kahire: Daru'r-Risale, 2018.

Şîrbînî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *es-Sirâcü'l-Münîr fî'l-iâneti alâ ma'rifeti ba'di Meâni Kelâmi Rabbina el-Hekîm el-Habîr*. Kahire: Matbaatu Bûlâk, 1285.

Şîrbînî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-Muhtac*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2014.

Takıyyüddin es-Sübkî-Tâceddin es-Sübkî. *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc* (nşr. Şa'bân Muhammed İsmâil). Kahire 1401/1981.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî. *Sünen-i Tirmizî*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2019.

Urmevî, Sirâcuddîn Mahmud b. Ebûbekr. *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl* (1-2). thk. Abdulhamid b. Ali Ebû Zenid. Beyrut: Darü'r-Risaletü'l-Alemiyye, 2011.

Üzüm, İlyas. “Hüküm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/464. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Wensinck. *el-Mucemül-Müfehres*. “nsh” md. Leiden: E. J. Brill, 1955.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İlham”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/100-101. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Yılmaz, Ayşegül. “Teşri’den Önce Fiillerin Hükmü Meselesinin Teorik Temelleri”. *dergiabant* 3/5 (Bahar 2015), 194-218.

Yılmaz, H. Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.

Zehebî, Muhammed Huseyn. *et-Tefsir-ve'l-Mufessirûn*. Mısır: y.y, 1976.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahadır. *Teşnîfu'l-mesâmi‘ bi Cem‘i'l-cevâmi‘* (1-4). Kâhire: Mektebetü'l-Kurtubâ, 1998.

Ziriklî, Hayruddîn Ebû Gays Muhammed Hayruddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm, Kamûsu Terâcimi li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ min'l-Arabi ve'l-Musta'ribîne ve'l-Müsteşrikîn*. Lübnân: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.