

CESSÂS'IN ŞÂFÎ'NİN BEYÂN ANLAYIŞINA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

© Ebubekir DAŞDEMİR^a

Öz

Bu makalede, Cessâs'ın İmam Şâfi'nin beyân anlayışına yönelttiği eleştiriler doğrudan incelenmiş; Cessâs dışında bu teoriye eleştiri getiren âlimlerin düşüncelerine ve bu teoriyi savunanların gerekçelerine de dolaylı olarak temas edilmiştir. Hem İmam Muhammed'in hem de İmam Mâlik'in talebesi olan İmam Şâfi, dönemindeki mevcut usul anlayışından memnun olmadığından yeni bir usul anlayışı inşa etmiştir. Onun için, usul anlayışını beyân kavramı üzerinden; beyânı da sünnet üzerinden şekillendirdiğini söylemek mümkündür. O, mevcut fıkıh ekollerinin Kur'ân'a değil; haber-i vâhidlerle nakledilen sünnete yaklaşımlarını doğru bulmadığından beyân teorisinde sünnete merkezi bir önem atfetmektedir. Ona göre Kur'ân ve Sünnet ilkten hüküm koymaları bakımından eşit seviyededirler. Şâfi, beyân sözcüğüne bir tanım getirerek onu bir terim mahiyetinde zikreden ilk kişidir. Tanımlamasının ardından yaptığı taksimde beyânı beşli bir tasnife tabi tutmuştur. Şâfi bütün beyân türlerini Kur'ân'a irca etmekte ve iyi bir Arapça bilgisine sahip olunup Kur'ân iyi anlaşıldığı takdirde nasların sahih bir şekilde anlaşılacağını savunmaktadır. Hanefî usulcüsü Cessâs, beyân adında bir teori ürettiği için değil; beyânın tanımında ve taksimatında tutarsızlıklar bulunduğu gerekçesiyle Şâfi'ye eleştiriler yöneltmiştir. Cessâs'a göre onun yaptığı tanım maksadını açık bir şekilde ifade etmediği gibi; beyânın kısımları da tutarsızlıklar barındırmaktadır.

Şâfi gerek Cessâs tarafından gerekse başka âlimler tarafından icmâi beyânın kısımları arasında zikretmediği için de eleştirilmiştir. Cessâs'a göre icihadın beyânın kısımları arasında zikredilmesinden icmâi zikredilmesi daha uygundur.

Anahtar kelimeler: Fıkıh usulü, Beyân, Şâfi, er-Risâle, Ebû Bekr b. Dâvûd ez-Zâhiri, Sayrafî, Cessâs.



^a Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, ebubekir.dasdemir@ogr.sakarya.edu.tr

JAŞŞAS' S CRITICISMS OF SHĀFĪ' S CONCEPT OF THE BAYĀN

In this article, al-Jaşşas' critiques of al-Shāfi' s bayān concept are examined and analyzed. Al-Shāfi' i, the disciple of both Imam Muhammad and Imam Mālik, developed a new conception of legal thought (uṣūl) because he did not satisfy the understanding of his time. Although there is no dispute between the Islamic legal schools (madhhabs) over the legislative authoritativeness of the Qur'an, their approach to the Sunnah differs. Both Hanafi scholars and al-Mālik would not rely on khabar al-ahad because of a disconnection in meaning (al-inqita al-manawi) in it and its contradiction to the Practice of the People of Madina (amal ahl al-Madinah) respectively. In addition, Hanafi scholars stated that the Qur'anic general words ('amm) express certainty and that the Qur'anic verses cannot be allocated with the reports (khabar) expressing suspicion (zann). Al-Shāfi' i gives central importance to the Sunnah in his concept of the bayān not because he disputed the attitudes of the present legal schools towards the Qur'an, but because he disapproved their approaches to the Sunnah represented by al-akhbar al-ahad. Thus, it is possible to say that al-Shāfi' i developed his legal though (uṣūl) through the bayān concept, and the bayān concept through the Sunnah. According to Al-Shāfi' i, since in various verses in the Qur'an God has imposed the obligation on people to obey the Prophet; then, accordingly khabar al-ahad has a great intense significance as well and they are no different from the Qur'an in terms of legislation.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Günümüze ulaşan ilk fıkıh usulü eseri *er-Risāle*'nin müellifi İmam Şâfiî (ö.204/820), *beyân* kavramını İslâm ilim tarihinde ilk defa bir fıkıh usulü eserinde zikretmiş ve usul anlayışını bu kavram üzerine bina etmiştir. O beyânı Hanefilerin yaptığı gibi gayesi ve vazifesi bakımından değil; hükümlerin açıklanış keyfiyeti bakımından bir taksime tabi tutmuştur. Kur'an'ın açıklanmaya ihtiyaç duymayan sarıh ifadeleri, Kur'an'ın kısmen mücmel bıraktığı hususların Sünnet tarafından açıklanması, mücmel âyetlerin Sünnet tarafından açıklanması, hakkında nass bulunmayan bir meselede Sünnet'in yeni bir hüküm getirmesi ve ictihad da dahil olmak üzere hepsi birer beyân çeşididir. Kur'an'da müslümanların karşılaştıkları bütün problemlerin çözümüne işaret eden doğrudan veya dolaylı olarak bir delilin bulunduğunu düşündüğünden dolayı bütün delilleri Kur'an'a irca etmiştir. Şâfiî bu tezini "*Müslümanlardan birinin karşılaştığı herhangi bir olayın hükmü hakkında Allah'ın kitabında doğruyu gösteren bir delil mutlaka vardır*"¹ sözü ile ifade eder. Ayrıca Kur'an'ı bilenlerin âlim olacağını, bilmeyenlerin ise âlim

¹ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risāle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, 2. Baskı (Kahire: Dârü't-Türas, 1399/1979), 20.

olamayacağını; insanların ilimdeki derecelerinin Kur'ân bilgileriyle orantılı olduğunu, ilim öğrenmek isteyenlerin Kur'ân bilgilerini artırmaları gerektiğini vurgular.²

er-Risâle'ye bir bütün olarak bakıldığında Şâfiî'nin bu teori ile asıl yapmaya çalıştığı şeyin haber-i vâhidlerle temsil edilen sünnetin önemini vurgulamak istediği anlaşılmaktadır. Zira o, *er-Risâle*'nin büyük bir kısmında Sünnet'in bilgi değeri hakkında geniş izahlar getirmiştir. Şâfiî, ortaya koyduğu teori ile bir yandan dinde Sünnet'in merkezî bir konumda bulunduğunu vurgulamak istemiş, diğer yandan ehl-i re'y ile ehl-i hadis arasındaki tartışmalarda ehl-i re'y'in naslara yaklaşımını ve bilgi üretme metodlarını; spesifik olarak haber-i vâhidlere şartlı bakışlarını doğru bulmadığını göstermek istemiştir. Onun beyân taksiminde Sünnet'in başat bir rolü vardır. Beyânın birinci ve beşinci kısmı sayılmazsa üç beyân çeşidinde Sünnet'in önemi vurgulanmaktadır. Nitekim hadislere olan vurgusundan dolayı ehl-i hadis onun için "nâsiru's-sünne" demiştir. Şâfiî'nin beyân taksiminin Kur'ân, sünnet ve ictihaddan oluştuğu göz önünde bulundurulursa ona göre delillerin *nass* ve *ictihaddan* müteşekkil olduğunu söylemek mümkündür. Ne var ki Şâfiî'nin yaptığı beyân taksimi şöhret bulmamış ve kendisini takip eden usulcüler tarafından da devam ettirilmemiştir. Sonraki Şâfiî usulcüler tarafından beyânın "delil" manasında olduğu belirtilerek bu konu mücmel lafız başlığı altında fer'î bir konu olarak ele alınmıştır.

Sonraki usulcülerin beyana ilişkin gelişmiş bir teori ortaya koymuş olmasını İmam Şâfiî açısından eleştirel bir durum olarak kabul etmenin isabetli olmayacağını belirten Duman, hicrî ikinci asırda yazılmış bir eserde beşinci asırda yazılmış olgun fıkıh usulü eserlerinin kavramlarını aramamak gerektiğini belirtir.³

Bu çalışmada Şâfiî tarafından ortaya konulan beyânın tanımı ve kısımları, ilgili başlık altında zikredildikten sonra bu görüşleri tutarsız bulan Cessâs'ın (ö.370/981) eleştirilerine değinilecektir. İlk bölümde genel olarak beyân teriminin neleri ifade ettiği; ikinci bölümde Şâfiî'nin böyle bir kavram üretmesinin daha iyi anlaşılabilmesi ve bütüncül bir bakışa sahip olunabilmesi adına beyânın tarihsel arka planı; üçüncü bölümde Şâfiî'nin beyân kavramına yüklediği mana ve Cessâs'ın eleştirileri; dördüncü bölümde ise Şâfiî'nin beyân taksimi ve Cessâs'ın eleştirileri değerlendirilmeye çalışılacaktır.

A. Beyânın Kavramsal Çerçevesine Kısa Bir Bakış

Sözlükte ayrılmak, birleştirmek, ortaya çıkmak, açık seçik olmak,

² Şâfiî, *er-Risâle*, 19.

³ Soner Duman, *İmam Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, 2. Baskı (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 109.

açıklamak, fasih konuşmak gibi manalara gelen beyân kelimesi, *bâne-yebînu* fiilinden veya *beyyene-yubeyyinu* fiilinden türemiş bir masdardır. İbn Manzûr (ö. 711/1311) beyânı, delâlet vb. yollarla bir şeyin açıklanması olarak tarif etmiştir. İbn Abbas'a göre "beyân, maksadı en belîğ ifadelerle açıklamak" demektir.⁴ Beyânın sözlük anlamları arasındaki ilişki şu şekilde açıklanabilir: Bir kavram açıklandığı zaman ona benzeyen diğer kavramlardan ayrılmış olur.⁵

Beyânın terim anlamı için farklı tarifler yapılmıştır:

Câhiz (ö. 255/869) beyânı "mananın üzerindeki perdeyi açan, kalbin üzerindeki örtüyü kaldıran böylece muhatabı kalpte olan şeyin hakikatine ulaştırılan her şeye verilen isim"⁶ olarak tarif ederken; Râgıb el-İsfahânî (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) "Beyân bir şeyi ortaya çıkarmaktır. Beyân konuşmaktan daha genel olup insana özeldir. Kendisi ile açıklamanın yapıldığı her şeye beyân denir."⁷ sözleri ile beyânı tarif etmiştir. Cürcânî (ö. 816/1413) ise beyânı "mütekellimin muradını muhatabına açıklaması" olarak tarif etmiştir.⁸

Beyânın dildeki terim anlamlarını zikrettikten sonra usulcüler tarafından kavrama yüklenen anlama gelince; günümüze ulaşan ilk Hanefî usul eseri olan *el-Fuşûl fi'l-uşûl*'de Cessâs beyânın *ayrılma* manasını esas alarak söz konusu kavramı "Beyân, mananın başka manalara benzeyip karışmasını önleyerek muhatap için manayı açıklayıp ortaya çıkarmak" şeklinde tarif etmiştir.⁹ Debûsî beyânın sözlük anlamı olarak *açık olmak* manasına geldiğini belirtmiş ancak kavrama bir tanım getirmemiştir.¹⁰ Pezdevî ve Serahsî de beyânın *açıklama* manasına geldiğini; bazen de *açık olma* manasında kullanıldığını belirtmişler, beyânı usul ilmindeki terim anlamı ile tanımlamamışlardır.¹¹ Hanefîler beyânı; beyân-ı takrîr, beyân-ı

⁴ İbn Manzûr, "Byn", *Lisânü'l-Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydi, (Beyrut: Dârü'l-İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1417/1997), 1: 559-565.

⁵ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr 'an Uşûli Fâhri'l-İslâm Pezdevî*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî, 3. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1417/1997), 3: 212.

⁶ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 7. Baskı (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1418/1998), 1: 76.

⁷ Râgıb el-İsfahânî, "Beyn", *Mu'cemu Müfredâti Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Nedim Mar'aşli (Beyrut: Darü'l-Fikr, t.y.), 66-67.

⁸ Seyyid eş-Şerîf Alî b. Muhammed el-Cürcânî, "Beyân", *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 47.

⁹ Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, 2. Baskı (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1414/1994), 2: 6-7.

¹⁰ Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Ta'kvîmü'l-Edille fi usûli'l-Fıkh*, thk. Halil el-Meys (Beyrut: Darü'l Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001), 221.

¹¹ Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed el-Pezdevî, *Uşûlü'l-Pezdevî*, thk. Sâid Bekdaş, 2.Baskı (Beyrut: Darü'l Beşâiri'l-İslamiyye, 1437/2016), 465; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b.

tefsîr, beyân-ı tağyîr, beyân-ı zarûret ve beyân-ı tebdîl olmak üzere beş kısımda incelemişlerdir. Genelde beyân konusunu Kitap ve Sünnet bahislerinden sonra bu iki delil arasında ortak olan bir konu olarak incelemeye tabi tutmuşlardır.

Mütekellimîn usul eserlerinde beyânın farklı tanımlarına yer verildiğini görüyoruz. Bunlardan Ebû Bekir es-Sayrafi'ye¹² (ö. 330/941) nisbet edilen “Beyân, bir şeyi kapalılık durumundan açıklık durumuna çıkarmaktır.” şeklindeki tanım usulcüler tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştirilere Cessâs'ın eleştirilerini zikrederken temas edilecektir. Bâkîllânî (ö. 403/1013) ise beyânı, “sahih bir nazarla medlülü bilmeye ulaştırılan delil” olarak tarif etmiştir.¹³ Bu ekol usulcüler beyânı, mücmel lafzın altında incelemişlerdir. Hanefiler'in yaptığı gibi bir taksime gitmemişler; sadece beyânın ertelenmesi, beyânda tedric, beyânın açıklanan söz ile aynı kuvvette bir delille yapılıp yapılamayacağı gibi konulara değinmişlerdir.

B. Şâfiî'nin Beyân Teorisinin Tarihsel Arka Planı

İslâmî ilimlerde kavramların genelde bir arka planı ve hikayesi olduğu gibi Şâfiî'nin ürettiği beyân kavramının da tarihsel bir arka planı vardır. Bu arka plan iyi analiz edildiği takdirde Şâfiî'nin beyân teorisi daha iyi anlaşılacaktır.

Şâfiî, usul anlayışını “beyân” kavramı üzerine inşa ederek sünneti ve ictihadı da Kitap'a irca etmiştir. O, Kur'ân ve Sünneti özdeşleştirmiş ve bu ikisini bağlayıcılık açısından farksız görmüştür. Kitap ilk defa hüküm koyabildiği gibi, Kitap'ta hükmü bulunmayan konularda Sünnet de ilk defa hüküm koyma yetkisine sahiptir. Şâfiî'nin bu paradigmayı oluşturmasına, ehl-i re'y'in nasrlara olan yaklaşımları ve bilgi üretme yöntemlerinin sebep olduğu söylenebilir.

Ehl-i re'y'in nasrlara olan yaklaşımına ve bilgi üretme yöntemlerine değinmeden önce yaşadıkları sosyo-kültürel ortama temas etmenin onların bilgi üretme yöntemlerini anlama adına bütüncül bir bakış açısı vereceği kanaatindeyiz. Ehl-i re'y ağırlıklı olarak, farklı dillerin konuşulduğu, kadim Yunan felsefesinin ve mantığının etkin olduğu, çeşitli dinlerden insanların yaşadığı; sosyal, kültürel ve demografik açıdan kozmopolit bir görünüm arz eden Kûfe ve Basra şehirlerinde yaşamaktaydılar. Müslümanlar bu topraklarda siyasal olarak hâkim olmalarına rağmen ilim ve kültür

Ebî Sehl es-Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efganî (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993), 2: 26.

¹² Ebû Bekir es-Sayrafi Şâfiî usul alimidir. er-Risâle'yi şerh etmiştir. Bk. Mehmet Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri* (İstanbul: İfav Yayınları, 2017), 77.

¹³ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd: es-Sagîr*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998), 3: 370.

bakımından azınlık durumundaydılar.¹⁴ İnsanın yaşadığı sosyal ve kültürel şartların genelde düşünce dünyasına ve yöntemlerine tesir ettiği gerçeği göz önünde bulundurulunca, Kûfe ve Basra’da yaşayan müslümanların da bu etkiden nasiplerini aldıklarını; farklı kültür ve inanışa sahip muhataplarının soru ve itirazlarına objektif cevaplar üretebilmek adına bir takım girişimlerde bulduklarını söylemek mümkündür. Bu bölge alimleri, 1) Bağlayıcı olabilmesi için Kur’an’ın umum lafızlarının kesinlik bildirdiğini ifade etmişlerdir. 2) Ayrıca nakledilen her haberle amel edilemeyeceği için haber teorisini üretmişlerdir. 3) Kur’ân ve hadisten birbiriyle çelişen ifadeleri te’lif edebilmek için nesih teorisini inşa etmişlerdir. 4) Fikhî bilgi üretmek için nasların literal anlamıyla yetinmemiş nasların illetlerini tespit ederek yeni meselelerin hükmüne ulaşmışlardır. Yaşadıkları sosyo-kültürel ortamın etkisiyle *karşılaşılan her mesele için Kur’ân ve Sünnet’te bir çözüm vardır* anlayışı yerine *naslar sınırlı olaylar ise sınırsızdır* prensibini esas almışlardır. Bu ve buna benzer yaptıkları çalışmalarla onlar, esasen dinin tutarlı bir sistem olduğunu ortaya koymak istemişlerdir. Hicaz bölgesinin problemlerini çözmede mevcut naslar yeterli olurken Kûfe’de farklı toplum ve kültürlerin yanı sıra yeni yeni olaylarla karşılaşan müslümanlar için naslar yanında re’y de bir araç olarak kullanılmalıydı. Bu sebeple bu ekol alimleri yeni hadiselerin hükmünü tespit edebilmek için kıyası ustalıklı ve rahatlıkla işletmişlerdir. Hicaz bölgesine olan uzaklıkları nedeniyle hadislerle rahat bir şekilde ulaşamadıkları için re’yi rahat bir şekilde kullanmışlardır da denebilir. Diğer taraftan Hanefiler haber-i vâhidlerin salt senetleri ile yetinmeyip metin tenkidini de göz önünde bulundurmuşlardır. Yani senedi güçlü bir haber-i vâhid Kur’an’a, maruf sünnete aykırı ise “arz hadisini” delil göstererek hadiste “anlam kopukluğu” bulunduğu gerekçesiyle bu hadisle amel etmemişlerdir.¹⁵ Ayrıca katiyet ifade eden Kur’ân naslarının zan ifade

¹⁴ Hanefî Mezhebi’nin oluştuğu dönemdeki Kûfe sosyolojisi ve Hanefiler’in re’y anlayışları hakkında daha geniş bilgi için bk. Hasan Hacak, “Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’alesi 5*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 511-545.

¹⁵ “Size benden bir rivayet nakledilince onu Allah’ın kitabına arz edersiniz. Allah’ın kitabına uyanları alırsınız uymayanları ise almazsınız” şeklinde rivayet olunan ve farklı varyantları da bulunan hadis, Hanefî usul eserlerinde “arz hadisi” olarak meşhur olmuştur. Hanefiler’in bu hadise dayanarak haber-i vâhidleri Kitab’a vb. delillere arz etme şeklinde bir yöntem geliştirme nedeni Kur’ân’ın sübûtunun kati, haber-i vâhidlerin sübûtunun ise zannî olmasıdır. Hanefiler Kur’an’a, maruf sünnete muarız olan haber-i vâhidlerde; umûmü’l-belvâ olan bir mesele hakkında varid olan haber-i vâhidlerde ve sahabe döneminde ortaya çıkan ihtilafı bir meselede kullanılmayan haber-i vâhidlerde manevi inkıtâ’ bulunduğu gerekçesiyle amel etmemişlerdir. Ancak başta Şâfiî’nin kendisi olmak üzere Şâfiî usulcüler arz hadisinin aslının olmadığını ileri sürmüşlerdir. Manevî inkıtâ hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Aydın, *İbnü’s-Saati Öncesi Hanefî Usul Eserlerinde Manevî İnkıtâ Kavramı* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007), 34-141.

eden haber-i vâhidlerle tahsis ve nesih edilemeyeceğini de belirtmişlerdir.¹⁶

Bu veriler ışığında Şâfiî, Doğu Akdeniz kültürünün metodlarıyla dini anlamlandırmaya çalışan ehl-i re'y'e *er-Risâle* adlı eseriyle entelektüel bir üslupla antitez üretmiştir denilebilir.¹⁷ Öncelikle Hanefîler'in haber-i vâhidlere olan şartlı yaklaşımını yadırgayan Şâfiî, haber-i vâhidler ile temsil edilen sünnetin konumunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Esasen mezhepler arasında Kur'ân, Sünnet, icmâ ve kıyas ittifak edilen delillerdendir. Hanefîler sünnetin delil olamayacağını değil zan ifade eden haber-i vâhidlerin katiyet ifade eden âyetler ile teâruzunda delil olamayacağını ifade etmektedirler. Şâfiî için ise senedi sağlamsa haber-i vâhidler de Kur'ân gibi delil olma özelliğine sahiptir. O, haber-i vâhidler ile temsil edilen sünnetin bu konumunu ortaya koyabilme adına Hanefîler'in fikhî bilgi üretmek için kullandıkları *re'y* kavramının karşısına *beyân* kavramını konumlandırmıştır. Böylelikle sünnet ve icthadı da Kur'ân ile ilişkilendirerek hepsinin beyân olduğunu ifade etmiştir. Esasen nasların nasıl anlaşılması ve hükümlere nasıl ulaşılması gerektiği konusunda *re'y* ve *beyân* kavramları aklın kullanılmasının farklı boyutlarını göstermesine rağmen bu şekilde bir kavram üretmesi için Şâfiî'nin de kendince gerekçeleri vardır: Şâfiî, Hz. Peygamber'den nakledilen dini kaynakların lafızlardan oluştuğunu ve bu lafızların da Arapça olduğunu ısrarla vurgular. Kur'ân Arapça olduğundan onun manalarını Arapça'yı bilenlerin daha iyi anlayacağını savunur.¹⁸ Çünkü lafızlar manaların kalıplarıdır. Aslına bakılırsa nasların anlaşılabilmesi için Arapça'nın önemine vurgu yapan sadece Şâfiî değildir. Usulcüler, Arapça'ya vakıf olmayı müctehidin şartları arasında zikretmişlerdir.¹⁹ Birden fazla âyette de Kur'ân'ın Arapça olmasının vurgulandığı göz önünde bulundurulursa Arapça'ya hâkim olmayanların nasları tam olarak anlayamayacağı da bir gerçektir. Dolayısıyla Şâfiî'ye göre nasları anlamak yabancı kültürlerin metodlarıyla değil; bizzat Arapça'nın inceliklerinin tam manasıyla bilinmesiyle mümkün olduğu anlaşılmaktadır.

er-Risâle'de beyânın merkezî bir rolü olduğu ve incelenen tüm konuların beyânla ilişkili olduğu söylenebilir. Çünkü Şâfiî beyân teorisi ile hükümlerin Şâri' tarafından nasıl açıklandığını anlatmak istemiş ve böylece hukukun sınırlarını göstermek istemiştir. Daha önce de zikredildiği gibi onun esas ilgilendiği kısım Sünnet'tir. Şâfiî, Sünnet'in müstakil ve bağlayıcı bir hukuk kaynağı olduğunu; Sünnet'in nasıl anlaşılacağını *er-Risâle*'de izah

¹⁶ Pezdevî, *Uşûlü'l-Pezdevî*, 191; Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, 2: 67.

¹⁷ Bilal Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 126.

¹⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 40-42-53.

¹⁹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4: 28-29; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muḥîṭ fî Uşûli'l-Fıkh*, 6: 202-203. Ayrıca fukahânın Arapça'nın önemine dair söyledikleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Osman Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 33-43.

etmeye çalışmıştır. Zira Kur'ân'ın otorite oluşu hakkında Şâfiî'nin muhaliflerinin herhangi bir itirazları bulunmamaktadır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de hukuku ilgilendiren sınırlı sayıda âyet bulunmaktadır. Bu nedenle tartışma alanı olan Sünnet konusunda görüşlerini serdetmiş ve Kur'ân ile hadislerin teâruz etmediğini ispatlamaya çalışmıştır demek mümkündür. Nitekim *er-Risâle*'nin ilk versiyonun yazılmasına vesile olan Abdurrahman b. Mehdî'nin (ö. 198/813-14) Şâfiî'ye gönderdiği mektubunda, o dönemin hararetli tartışma konusu olan haberlerin kabul kriterlerini, Kur'ân ve Sünnet'in nâsih-mensuhunu vb. konuları açıklamasını talep etmesi de Şâfiî'nin odak noktasını göstermektedir.²⁰

C. Şâfiî'de Beyânın Tanımı ve Cessâs'ın Eleştirileri

Şâfiî beyânı "kökleri aynı, dalları farklı olan manaları kapsayan bir isim" olarak tarif etmiştir. Ona göre beyânın farklı manalarının en alt seviyesi dahi, Kur'ân'ın kendi dilleriyle nâzil olduğu muhatapları için bir beyân olma özelliğine sahiptir. Bu manaların bir kısmı diğerlerinden daha vurgulu olsa da Arapça bilenler bu manaların bütününe anlayabilirken; Arapça bilmeyenler ise bu manaların farklı olduğunu düşünür ve hepsini anlayamazlar.²¹

Şâfiî beyân tanımıyla Arapça'nın anlam zenginliğine işaret etmektedir. Arapça'da muhataplar için bir *anlam* çok vurgulu bir şekilde ifade edildiği gibi; az bir vurgu ile de ifade edilebilir. İşte ifade edilmek istenen bu anlam "kökleri aynı olan" sözüne, bu anlamın çeşitli seviyelerdeki vurgularla ifade edilmesi ise "dalları farklı olan manalar" sözüne karşılık gelmektedir. Şâfiî, Arapça'yı bilenlerin veya Arapça'yı Araplardan öğrenenlerin farklı manaların hepsini anlayabileceklerini ifade eder. Ona göre bir anlam en az vurguyla dahi ifade edilse Araplar bunu anlayabilirler. Zira onlar için beyânın azı çoğuna ihtiyaç bırakmaz.²² Şâfiî, Arapça'yı iyi bir şekilde bilmeyenlerin en vurgulu manaları anlasalar da bütün manaları anlayamayacaklarını savunmaktadır. Şâfiî'nin bu tanımı ile beyânı "açıklamak" manasında kullandığı anlaşılmaktadır.

Cessâs, Şâfiî'nin beyân tanımının birkaç açıdan kusurlu olduğunu belirtir:

1. Cessâs'a göre Şâfiî'nin beyânı tanımladığı bu cümlede ne beyânın mâhiyeti ne de özellikleri tam manasıyla açık değildir. Ona göre Şâfiî tıpkı "Beyân birtakım şeyleri kapsayan bir isimdir." dedikten sonra bu şeylerin ne olduğunu açıklamayan kişi gibi kapalı bir cümle kullanmıştır.²³ Cessâs'ın bu

²⁰ Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, 126.

²¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 21.

²² Şâfiî, *er-Risâle*, 61.

²³ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:11.

eleştirisi başka usulcüler tarafından da dile getirilmiştir.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ' nın *el-'Udde fî uşûli'l-fıkh* adlı eserinde naklettiğine göre Ebû Bekr ez-Zâhirî²⁴ (ö. 297/910) tanım yapılmamış şekliyle bile beyân sözcüğünün, Şâfiî'nin yaptığı tanımdan daha açık olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Şâfiî, kapalı bir cümle kullandığı için beyânı vasfedememiştir. Bu açıdan Şâfiî tıpkı "Beyân birtakım şeyleri kapsayan bir isimdir." dedikten sonra bu şeylerin ne olduğunu açıklamayan kişinin durumuna düşmüştür.²⁵ Dikkat edilirse Cessâs'ın eleştirisi bu sözlere mutabık düşmektedir. Hanbelî usulcü İbn Akîl de (ö. 513/1119) *el-Vâzih fî uşûli'l-fıkh* adlı eserinde mezkûr itirazı Ebû Bekr ez-Zâhirî'ye atfetmiştir. İbn Akîl, Şâfiî'nin ne demek istediğinin anlaşılmadığını, ilim sahasında Şâfiî'nin ashabının topuğuna erişemeyecek olan insanların bu tanıma itiraz ettiklerini ifade ederek bu eleştiriye cevap vermiştir.²⁶ Şu hâlde bu bilgiler ışığında söz konusu eleştiriye ilk defa dile getirenin Cessâs değil; Ebû Bekr ez-Zâhirî olduğu anlaşılmaktadır.

Şâfiî'nin tanımına bir başka eleştiri de Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) tarafından dile getirilmiştir. Ona göre bu bir tanım değildir; ancak kapsayıcı bir şeyin bu manaları bir arada tutması bakımından beyânın vasfıdır. O, "Kur'ân kendi dillerinde nâzil olan kişiler için beyândır." ifadesiyle beyânın beyân olarak tanımlandığını belirtir. Şâfiî böyle yapmakla bir şeyi kendisi ile tanımlamış olmaktadır. Onun beyân tanımının ne genel beyân (mutlak delalet) ne de özel beyân (şer'î delillerle gerçekleşen şer'î delalet) kapsamına girmediğini belirtir.²⁷ Ebû Bekr ez-Zâhirî, Cessâs ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin ortak noktaları, hayatlarının büyük bir kısmını Bağdat'ta geçirmiş olmalarıdır. Nitekim Şâfiî de hayatının bir kısmını Bağdat'ta geçirmiş ve *er-Risâle*'nin kadîm versiyonunu burada kaleme almıştır.²⁸ Şâfiî'nin beyân anlayışına eleştiri yöneltenlerin bu ortak paydaya sahip olmaları, Şâfiî'nin beyân teorisinin bu bölgede önemli bir gündem oluşturduğu ve bu bölge âlimlerinin yıllarca tenkidine maruz kaldığını düşündürmektedir.

Cessâs'a göre Şâfiî "kökleri aynı, dalları farklı olan manalar" sözünün mâhiyetini, tanımını ve özelliklerini açıklamadığından dolayı zikrettiği bu

²⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Dâvûd b. Alî el-İsfahânî ez-Zâhirî hakkında bilgi için bk. Saffet Köse, "İbn Dâvûd ez-Zâhirî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19: 410-411.

²⁵ Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ', *el-'Udde fî Uşûli'l-Fıkh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübareki, 3. Baskı (Riyad: 1414/1993), 1:103.

²⁶ Ebû'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl, *el-Vâzih fî Uşûli'l-Fıkh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), 1: 184-185.

²⁷ Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib, *el-Mu'temed fî Uşûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dimaşk: Institut Français de Damas, 1384/1964), 1: 318.

²⁸ Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, 127.

tanım ile beyânı tanımlamaktan ziyade kavramın üzerini örtmektedir. Bunun yerine “Kökleri aynı olan manalar şunlardır ve dalları farklı manalar şunlardır.” deseydi bu sözü bir şey ifade edebilirdi. Ona göre Şâfiî herhangi bir açıklama yapmadan sadece *beyân* deseydi muhataplar için daha anlaşılır olurdu.²⁹ Cessâs’ın bu son cümlesi Ebû Bekr ez-Zâhiri’ye atfedilen “Beyân sözcüğünün bizzat kendisi Şâfiî’nin yaptığı tanımdan daha açıktır.” sözünü anımsatmaktadır.

Şâfiî’nin beyân tanımı için yöneltilen, “Beyân kelimesinin kendisi Şâfiî’nin tanımından daha açıktır.” şeklindeki itiraza bazı usulcüler cevap vermiştir. İlk olarak bu itiraza verilen cevabın *el-‘Udde fî Uşûli’l-Fıkh* adlı eserde aktarıldığını görmekteyiz. Eserde Ebû Ya’lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) cevabı verenin adını belirtmeden bu cevabı genel olarak Şâfiî ashabına isnad etmektedir.³⁰ Ancak *el-Bahrü’l-Muhtâ fî Uşûli’l-Fıkh* adlı eserde Zerkeşi (ö. 794/1392) bu cevabı Ebû’t-Tayyib et-Taberî’ye (ö. 450/1058) isnad etmektedir.³¹ İster bir isme isterse genel olarak Şâfiîler’e nispet edilsin verilen cevaba göre Şâfiî “kökleri aynı dalları farklı olan manalar” sözü ile beyânın ne tanımını ne de manasını açıklamayı amaçlamamıştır. O bu sözü ile beyânın, farklı türleri kapsayan genel bir isim olduğunu ifade etmek istemiştir. Dolayısıyla bu beyân çeşitleri kendilerine beyân denilmesi bakımından ortak olup mertebeleri farklı olması bakımından ise birbirlerinden farklıdır. Bu manaların bazısı bazısından daha açık ve anlaşılardır. Çünkü beyânın bazı kısımlarının manası, üzerinde düşünmeksizin anlaşılabilirken bazı kısımlarında düşünmeye ihtiyaç vardır. Nitekim Hz. Peygamber “Beyânın bir kısmı sihirdir.”³² diyerek bazı beyânların bazısından daha belîğ olduğunu ifade etmiştir. Ebû’t-Tayyib et-Taberî bu görüşüne delil olarak Allah’ın ve Hz. Peygamber’in insanlara nass, umum, zâhir, delîlü’l-hitâb ve fahve’l-hitâb gibi ifade üslupları ile hitap etmesini gösterir. Her ne kadar mertebeleri farklı olsa da bunların hepsi beyândır.³³

İbn Akîl de Şâfiî’nin tanımını savunmuştur. O, savunma gerekçesi olarak Şâfiî’yi usul ilminin hem anası hem de babası olarak görmesini zikreder. Çünkü o, fıkıh usulü alanında ilk defa eser veren kişidir. Ona göre beyânın nass, zâhir, umum, mücmelin tefsiri, umumun tahsisi, delîlü’l-hitâb

²⁹ Cessâs, *el-Fuşûl fî’l-Uşûl*, 2:11-12.

³⁰ Ebû Ya’lâ el-Ferrâ’, *el-‘Udde fî Uşûli’l-Fıkh*, 1:103.

³¹ Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Bahrü’l-Muhtâ fî Uşûli’l-Fıkh*, 2. Baskı, (Kuveyt: Vizaretü’l-Evkaf ve’s-Şuuni’l-İslamiyye, 1413/1992), 3: 479.

³² Buhârî, “Nikâh”, 47.

³³ Ebû Ya’lâ el-Ferrâ’, *el-‘Udde fî Uşûli’l-Fıkh*, 1:103-104; Ebû Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdilcebbar es-Sem’ânî, *Kavâtı’u’l-Edille fî Uşûli’l-Fıkh*, thk. Abdullah b. Hafız b. Ahmed el-Hakemî, (Riyad: Mektebetü’t-Tevbe, 1419/1998), 2: 56; Zerkeşi, *el-Bahrü’l-Muhtâ fî Uşûli’l-Fıkh*, 3: 479.

ve fahve'l-hitâb gibi birçok türü kapsamından dolayı Şâfiî, geniş ilmi sayesinde beyânı bir tanımın kuşatamayacağını bilmekteydi. Bu nedenle muradını bunları kapsayacak bir isimle yani beyânla ifade etti. Bunların hiyerarşisi farklı olsa da hepsi beyândır. Şâfiî'nin *kökleri aynı olan* sözü, ancak kuşatıcı bir isimle ifade edilebilir ki bu da beyândır. *Ve dalları farklı olan* sözü nass, zâhir, umum, tahsis, fahve'l-hitâb, delîlü'l-hitâb vb. şeyler arasında gerçekleşir ki bunlar da beyânın şubeleri olmaları bakımından beyândır. Ona göre beyânın mertebeleri olduğundan dolayı *bazısı bazısından beyân bakımından daha tekidli* sözü de doğrudur. Bu hakikate Hz. Peygamber de işaret etmiştir. O “Beyânın bazısı sihirdir.” demiş; ancak beyân sihirdir dememiştir. Sadece bir kısmını sihir olarak görmüştür. Nass en açık ifadedir. Umum ve zâhir nassın altındadır. Delîlü'l-hitâb fahve'l-hitâbın altındadır.³⁴ İbn Akîl, Şâfiî'nin beyân ile anlatmak istediklerinin, sonraki alimlerin bu kavramdan anladıklarından farklı olduğunu izah etmeye çalışıyor görünmektedir. İbn Akîl'in savunmasının, Ebü't-Tayyib et-Taberî'nin savunmasına yakın olduğu görülmektedir.

Şâfiî'nin beyân tanımına yapılan itirazları savunanlar bunlarla sınırlı değildir. *er-Risâle* şarihi Şâfiî usulcü Ebû Bekir es-Sayrafî (ö. 330/941) ile Eş'arî kelamcı ve Şâfiî usulcü İbn Fûrek (ö. 406/1015) Şâfiî'nin beyânı cins isim olarak gördüğünü ve bu cins ismin altında açıklık ve kapalılıkta farklı mertebelerin bulunduğunu belirtirler.³⁵ Diğer bir *er-Risâle* şarihi Ebû Bekir el-Kaffâl eş-Şâfiî (ö. 365/976) de Şâfiî'nin beyân tanımını başka bir açıdan savunur. Ona göre Şâfiî'nin amacı, beyân farklı türlerden meydana gelse de bu türlerin hepsinin Kitab'a dönmesi ve Kitap'tan elde edilmesi bakımından ortak olduğunu belirtmektedir.³⁶

2. Cessâs'a göre Şâfiî'nin yaptığı tanım ne beyânın gerçek bir tanımı olabilir ne de herhangi bir açıdan beyânın bir vasfı olabilir. Çünkü Şâfiî'nin yaptığı tanıma beyân olmayan şeyler dahil olabileceği gibi beyân cinsinden olmayan bir şey de dahil olabilir. Zira çoğu şey “kökleri aynı dalları farklı olmak” bakımından bu tanımın kapsamına girebilir. Şâfiî'nin “kökleri aynı dalları farklı olan” sözü, bu manaları bir aslın bir arada tuttuğunu sonra bunların farklı manalara ayrıldığını çağrıştırmaktadır.³⁷

Cessâs bu sözlerine şu şekilde bir itiraz gelebileceğini belirtir: “Şâfiî bu tanım ile ne demek istediğini, beyânı beş kısma ayırmakla ortaya koymuştur. Onun “kökleri aynı dalları farklı olan manalar” sözü işte bu kısımlardır. Ancak bütün bu kısımları tek bir mana bir arada tutmaktadır. Bu mana da

³⁴ İbn Akîl, *el-Vâzih fi Uşûli'l-Fıkh*, 1: 185-186.

³⁵ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîţ fi Uşûli'l-Fıkh*, 3: 479.

³⁶ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîţ fi Uşûli'l-Fıkh*, 3: 479.

³⁷ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2: 12.

muhatapları bilgilendirme amacıdır.”³⁸ O bu cevapla tatmin olmaz ve Şâfiî'nin böyle bir şey söylemediğini iddia eder. Şayet bu niyetle böyle bir şey söylemiş olsa bile kendi iddiasının yine de doğru olduğunu ifade eder. Çünkü Şâfiî beyândan söz edebilmek için her bir kısmı bir arada tutan bir aslı gerekli görmektedir. Bu anlayışa göre cisim kelimesi de cismin beyânı olabilir. Zira cisim; canlı ve cansız varlıklara ayrılmaktadır. Yine canlı kelimesi beyândır denilebilir. Çünkü canlı kelimesi insan, hayvan, kuş vb. türlere ayrılmaktadır. Ayrıca şey kelimesi de beyândır denilebilir. Çünkü şey kelimesi de çok farklı kısımlara ayrılmaktadır. Cessâs, hiçbir kimse bu gibi şeyleri beyân olarak kabul etmeyeceği için bu görüşün fasid olduğuna hükmetmektedir. Diğer taraftan Şâfiî'nin zikrettiği kısımların her birini beyan olarak isimlendirmesiyle mezkûr itirazın getirdiği açıklamanın da nakzedildiğini ifade eder. Zira Şâfiî, “birinci beyân şudur, ikinci beyân şudur” diyerek her kısmın beyân olduğunu ifade etmiştir. Cessâs, Şâfiî'nin beyânın vasfı hakkında söylediklerinin, beyânın kısımlarından her birinin beyân olmasını gerektirdiğini; “kökleri aynı dalları farklı manalar” ifadesinin de bu kısımların her biri için isim olmasını gerektirdiğini belirtir. Ancak o, Şâfiî'nin zikretmiş olduğu beş kısmın bu vasfa sahip olmadığını belirtir.³⁹

3. Cessâs, Şâfiî'nin zikretmiş olduğu vasfa (kökleri aynı, dalları farklı olma) sahip olmayan bir şeyin de pekâla beyân olabileceğini ifade eder. Örneğin Hz. Peygamber'in “Yağmur sularının suladığı topraktan onda bir zekât vermek gerekir.”⁴⁰ sözü, “Hasat günü de hakkını verin” (el-En'âm 6/141) âyetini beyân etmektedir.⁴¹ Hz. Peygamber'in bu sözü “kökleri aynı dalları farklı olan manalar” vasfına uygun olmamasına rağmen sahih bir beyândır.⁴²

Verilen örneğin beyânın türlerinden sadece biriyle alakalı olduğundan dolayı bu itirazı gerekli kılmayacağına dair gelebilecek bir savunmaya karşı Cessâs, bunun yine de kendi başına beyân olduğunu vurgular. O, Şâfiî'nin beyân tanımında zikrettiği vasfın, beyân olarak isimlendirilen her şeyde mezkûr vasfın şart olmasını gerektirdiğini belirtir. Çünkü tanım kapsamına tanımlanandan olmayan şeyler girmemesi gerektiği gibi tanımlanandan olan şeylerin de dışarıda kalmaması gerekir. Cessâs bu sözleri ile daha sonraları

³⁸ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2: 12.

³⁹ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2: 12.

⁴⁰ Buhârî, “Zekât”, 55.

⁴¹ Hanefî usulcüler Hz. Peygamber'in bu hadisini beyân-ı tefsîr olarak görmektedirler. Zira onlara göre beyân-ı tefsîr, kendisinde kapalılık bulunan haffi, müşkil, mücmel ve müteşâbih gibi lafızlardan bu kapalılığın giderilerek açıklanmasıdır. Nitekim âyette de “Hasat günü de hakkını verin” denilmesine rağmen bu hakkın ne kadar olduğu, hangi vakitlerde ve kimler tarafından verileceği Sünnet tarafından beyân edilmiştir. Şâfiî'nin üçüncü beyân türü ele alınırken bu konuya ayrıca temas edilecektir.

⁴² Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2: 13.

da “tam tarif efrâdını câmi’, ağıyarını mâni olmalıdır.” şeklinde ifade edilecek olan tarifi nasıl olması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre Şâfiî'nin beyân için zikrettiği tanımın Cessâs'ın sahih beyân olarak gördüğü beyânı kapsamına almadığını; bu sebeple de Şâfiî'nin yapmış olduğu tanımın yanlış olduğunu belirtir.⁴³

4. Beyân kelimesine lâm-ı ta'rif dahil olduğu için cins ismidir. Bu nedenle *el-beyân* denildiğinde umum ifade edeceğinden, beyânın bütün türlerini kapsamına alması gerekir. Bu yüzden Cessâs'a göre Şâfiî'nin tanımı, belirttiği vasfa sahip olmayan şeylerin beyân olmamasını gerektirir. Halbuki o, beyân için oluşturduğu kısımların her biriyle bunu nakz etmiştir. Çünkü onun zikrettiği kısımlardan bazıları bu vasfa sahip değildir.⁴⁴

5. Cessâs'a göre “Kökleri aynı dalları farklı manaların en alt seviyesi dahi, Kur'ân'ın kendi dilinde nâzil olduğu muhatapları için beyândır.” ifadesi beyânın kimlere ait olduğunu bildirmektedir. Bu cümlede herhangi bir açıdan beyânın manasına bir delâlet bulunmamaktadır.⁴⁵ Cessâs'a göre Arapça, diğer dillere göre daha açık ve fasih olsa da beyân sadece bir dile özgü değildir. Zira her dilin kendine has bir beyân çeşidi bulunmaktadır. Esasında ona göre dillerin konusu beyândan başka bir şey de değildir. “Kur'ân kendi dillerinde nâzil olduğu kişilere beyândır” diyebilmek için Şâfiî'nin “Allah'tan ve Hz. Peygamber'den vârid olan beyân” demesi gerektiğini de ayrıca belirtir. Halbuki o, beyânı mutlak olarak zikrederek sözlerine başlamıştır. Şâfiî'nin, beyânı Kur'ân'ın kendi dillerinde nâzil olduğu insanlarla sınırlandırmasının doğru bir yaklaşım olmadığını ifade eder. Zira Kur'ân ve Sünnet Arapça bilen veya bilmeyen bütün mükellefler için bir beyândır. Her ne kadar bir kişi Arapça'yı bilmiyorsa da Kur'ân'ın manasını kendi dilinde öğrenmeye ihtiyacı vardır ve nasların tercümesine ulaşarak bu beyâna muhatap olabilir. Cessâs nasların bütün mükellefler için beyân olduğu görüşünü temellendirmek adına birkaç ayet zikreder: “*Bu Kur'ân insanlar için bir beyândır*” (Âl-i İmrân 3/138), “*Bu Kur'ân bana hem sizi hem de ulaştığı herkesi uyarayım diye vahyolundu*” (el-En'âm 6/19), “*O Kur'ân alemler için bir öğüttür*” (et-Tekvîr 81/27). Ayrıca Hz. Peygamber'in nitelikleri hakkında da “*İnsanlar için uyarıcıdır*” (el-Müddessir 74/36) âyetini örnek göstermiştir. Şu hâlde Cessâs'a göre Şâfiî'nin “Kur'ân'ın kendi dilinde nâzil olduğu muhatapları için beyândır.” sözü hatalı bir yaklaşımdır ve Arapça bilmeyen kişiler Kur'ân ile Sünnetin manalarını kendi dillerine çevirince onlar da Kur'ân ve Hz. Peygamber'in uyarısına muhatap olmaktadır.⁴⁶ Cessâs'ın bu sözleri aktüel bir değeri de olan ehliyetsiz

⁴³ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:13.

⁴⁴ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:13.

⁴⁵ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:17.

⁴⁶ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:17.

kişilerin meâllerden hüküm çıkarmasına kapı aralayabilir. Şâfiî'nin Arapça vurgusu, sadece nasların anlamına ulaşip onlardan hüküm çıkarma hususundadır; yoksa Arap olmayanlar naslara muhatap değildir dememiştir. Diğer taraftan, geleneğe baktığımızda avam dinini kaynaklardan değil, ehliyet sahibi âlimlerden şifahi bir yolla öğrenmiştir. Bunun için de *avamın mezhebi yoktur, onun mezhebi müftînin mezhebidir* ifadesi bir prensip haline gelmiştir. Sonuç olarak, naslar sıradan insanlar için âlimler kanalıyla beyân edilmiştir denebilir. Bu bağlamda Cessâs'ın söz konusu eleştirisinin karşılığının olmadığı gözlemlenebilir.

Cessâs, Şâfiî usulcülerin Şâfiî'nin yapmış olduğu beyân tanımını benimsemeyerek "Beyân, şeyi kapalılık konumundan açıklık konumuna çıkarmaktır." şeklinde yeni bir tanım geliştirdiklerini belirtir.⁴⁷ Fıkıh usulü eserlerini kronolojik olarak taradığımızda mezkûr tanımın ilk olarak Ebû Bekir es-Sayrafi'ye nispet edildiğini görmekteyiz.⁴⁸

Cessâs'a göre Şâfiî usulcüler -esasen Sayrafi- bu tarifleri ile Şâfiî'ye iki açıdan muhalefet etmişlerdir:

1. "Rabbinin tayin ettiği vakit kırk geceyi buldu." (el-A'raf 7/142) ve "Bu tam on gündür." (el-Bakara 2/196) âyetlerini Şâfiî, beyân olarak kabul etmiştir. Sayrafi'nin tanımı göz önünde bulundurulunca bu âyetlerde kapalı durumdaki bir şeyi açıklığa kavuşturma söz konusu değildir. Çünkü "Mûsâ ile otuz gece için sözleştik ve buna on gece daha ekledik." (el-A'raf 7/142) âyetinde bir kapalılık söz konusu değildir ki açıklığa kavuşturulmuş olsun. Ayrıca "Hac sırasında üç gün, döndükten sonra da yedi gün oruç tutun." (el-Bakara 2/196) âyetinde de on gün oruç tutulması gerektiği zaten herkes tarafından anlaşılmaktadır. Dolayısıyla âyette "kırk" ve "on" lafızlarının zikredilmesi bir şeyi kapalılık konumundan açıklık konumuna çıkarmamıştır.⁴⁹

2. Hükümün bilinmesi ictihada bağlı olan meselelerde de kapalılık konumundan açıklık konumuna çıkarma söz konusu değildir. Şayet bunlarda kapalılık konumundan açıklık konumuna çıkarma söz konusu olsaydı, bu zan ifade eden ictihad kabilinden bir şeyle olmaz; katiyet ifade eden delillerle olurdu. Eğer böyle olmasaydı bir meselede muhalif bir ictihad ortaya koyan kişi Allah'ın hükmüne muhalefet etmiş olurdu. Böyle bir görüşü de fukahâdan kimse dile getirmemiştir. Bu da hükümün öğrenilme yolu ictihad

⁴⁷ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:17.

⁴⁸ Ebû'l-Hüseyn, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, 1:318; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde fi Uşûli'l-Fıkh*, 1:105; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî, Şübbeyr Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1417/1996), 2:205; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille fi Uşûli'l-Fıkh*, 2:57; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhtâf fi Uşûli'l-Fıkh*, 3: 477.

⁴⁹ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:18.

olan şeylerin kapalı bir şeyi açıklık durumuna çıkarmadığına delâlet etmektedir. Böylece Cessâs, Şâfiî'nin ictihadı beyânın bir kısmı olarak kabul ettiğini ancak Şâfiî usulcülerin yaptığı beyân tanımına göre de ictihadın bu kapsam dışında kalacağını izah etmeye çalışmıştır.

Cessâs, Sayrafi'nin yaptığı beyân tanımının da çok kuvvetli olmadığını, bu tanımda zikredilen vasıfların sadece mücmelin beyânında bulunduğunu ifade eder. Ona göre manası ile maksadı açık ve anlaşılır olunca Allah, Hz. Peygamber ve diğer muhataplar tarafından gerçekleşen ilk hitabın da sahih beyân olduğunu; kimsenin de bunu reddedemeyeceğini ifade eder. Nitekim Cessâs beyânın türlerini verirken ilk sırada *ilk kez açıklanan hükümleri* (el-ahkâmü'l-mübteda) beyân olarak zikretmiştir.⁵⁰ Cessâs'a göre "Yüzünüzü yıkayın." (el-Mâide 5/6), "Anneleriniz size haram kılındı." (en-Nisâ 4/23) ve "Size leş haram kılındı." (el-Mâide 5/3) âyetleri asla kapalı bir konumda olmamıştır ki beyân ile açıklık konumuna çıkarılsın. Çünkü âyet nazil olmadan önce yüzü yıkamanın vacip olup olmadığı ve annelerin haram olup olmadığı hakkında bir kapalılık bulunmamaktaydı.⁵¹

Cessâs, Şâfiî'nin beyânın birinci kısmında zikrettiği örneklerin ve beyânın beşinci kısmında zikrettiği ictihadın, Sayrafi'nin yapmış olduğu beyân tanımının kapsamına girmediğini ifade etmiştir. Zira bunlarda muhataplar için herhangi bir kapalılık bulunmadığından açıklık konumuna çıkarma söz konusu değildir. O bu tanımla Şâfiîlerin İmam Şâfiî'ye muhalefet ettiklerini söylemiş ancak; Cessâs sonrasında Sayrafi'nin yapmış olduğu tanım da eleştirilerden payını almıştır. Cessâs'ın mezkûr tanım için dile getirdiği "Kapalılık konumundan açıklık konuma çıkarmak sadece mücmellerin beyânı için söz konusu olabilir. Ayrıca Şâri' tarafından gerçekleşen ilk hitap bu tanımın kapsamına girmemektedir." eleştirisi birçok usulcü tarafından da dile getirilmiştir. Bâkılânî, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ' (ö. 458/1066), Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve İbn Akîl gibi usulcüler söz konusu tanımdaki vasfın mücmel lafızların beyânı için söz konusu olabileceğini; ittifakla beyân kabul edilmesine rağmen Şâri' tarafından ilk defa ortaya konulan hükümler için öncesinde herhangi bir kapalılık bulunmadığını belirtmişlerdir.⁵² Daha bir çok usulcü Sayrafi'nin tanımına kapsayıcı olmadığı gerekçesiyle eleştiriler getirmişlerdir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Sayrafi'nin beyân tanımına tek olumlu

⁵⁰ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:22.

⁵¹ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:18-19.

⁵² Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 3:372-373; Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs fi Usûli'l-Fıkh*, 2:205-206; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde fi Uşûli'l-Fıkh*, 1:105-106; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min 'İlmi'l-Uşûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1436/2015), 2:39; Ebû'l-Vefâ Alî b. Akîl, *el-Vâzih fi Uşûli'l-Fıkh*, 1: 187.

görüşü Sem'ânî aktarmaktadır. O, Ebü't-Tayyib et-Taberî'nin söz konusu tanımını tercih ettiğini aktarır. Bu tanım için dile getirilen itirazlara onun cevap verdiğini de belirtir. Ebü't-Tayyib et-Taberî, Allah'ın ilk defa açıkladığı hükümlerin, bu hükümleri bilmeyen insanlar açısından beyân olduğunu belirtir. Dolayısıyla bunlar daha önce insanlar için açık olmadığından ilk defa açıklanan hitabın bu tanımın altına girmesi geçerlidir.⁵³ Tanıma yapılan itirazlarla Ebü't-Tayyib et-Taberî'nin savunmasını karşılaştırınca tatmin edici gözükmemektedir. Bu sözleri, selefi olan Sayrafi'yi savunmak adına, onun tanımını te'vil ettiğini düşündürmektedir.

D. Şâfiî'de Beyânın Kısımları ve Cessâs'ın Eleştirileri

Şâfiî beyânı tanımladıktan sonra insanların Allah'a ne ile kulluk yapacaklarının Kur'ân-ı Kerîm'de açıklandığını ifade eder. O bunları birkaç kısımda incelemektedir:

1. Allah'ın -genel farzlar gibi- Kur'ân'da apaçık beyân ettiği hususlar: Örneğin, namazın, zekâtın, haccın ve orucun farz; fuhşiyatın, zinanın, şarabın, leşin, kanın ve domuz etinin haram kılınması; abdestin farzlarının açıklanması Kur'ân'ın nassı ile yapılan beyândır.

2. Kur'ân'da farz kılınıp nasıl yapılacağı Sünnetle açıklanan beyân: Bunlar daha çok Kur'ân'ın mücmel emirlerinin Hz. Peygamber tarafından açıklanmasıdır. Örneğin namazın kaç rekât olduğu, zekâtın miktarının ne kadar olduğu ve bu sorumlulukların hangi vakit aralıklarında yerine getirileceği gibi mücmel hususlar Sünnet ile beyân edilmiştir.

3. Kur'ân'da hakkında herhangi bir nassın bulunmadığı meselelerde Hz. Peygamber'in koyduğu hükümlerle yapılan beyân: Kur'ân'da Hz. Peygamber'e itaat emredildiğinden dolayı onun koyduğu hükümlere itaat eden kişi aslında Allah'a itaat etmiş olmaktadır.

4. Hükümünün araştırılarak öğrenilmesinde ictihadın farz kılındığı hususlarla alakalı yapılan beyân: Allah teâla nasıl ki farzlarıyla insanları imtihan etmektedir. Aynı şekilde onları, ictihad emrini yerine getirip getirmeyecekleriyle de imtihan etmektedir. Bu konuda Şâfiî bazı âyetlerle istidlalde bulunmaktadır. Bu âyetler ictihad başlığı altında zikredilecektir.⁵⁴

Şâfiî burada beyânı dört çeşit olarak zikretmesine rağmen bunları ayrı başlıklar altında incelediği zaman birinci beyân türünü ikiye ayırarak beş başlık açmıştır.⁵⁵ O *el-Ümm* adlı eserinde ise beyânı üç kısım olarak

⁵³ Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-Edille fi Uşûli'l-Fıkh*, 2:57.

⁵⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, 21-22.

⁵⁵ Şâfiî, beyânın dörtlü tasnifinde birinci beyân türünde, Kur'an'ın apaçık bir şekilde emrettiği ve anlaşılması için ekstra bir beyâna ihtiyaç duyulmayan farzlar ve haramlar ile Kur'an'da nasıl yapılması gerektiği açıklanıp kısmen mücmel bırakılan ve Sünnet tarafından ayrıntılarının beyân edildiği abdest gibi farzları zikretmiştir. Beşli beyân

zikretmiştir: 1) Kur'ân'da farz olarak açıklanan beyân 2) Kur'ân'da mücmel olarak zikredilip nasıl yapılacağını Hz. Peygamber'in açıkladığı beyân 3) Kur'ân'ın, hükmünün ictihadla araştırılmasını talep etmesiyle gerçekleşen beyân.⁵⁶

Cüveynî el-*Burhân* isimli eserinde beyânın mertebeleri başlığı altında Şâfiî'nin beşli beyân taksimini zikreder. Şâfiî'nin beyânı, sanki her açıdan Kur'ân-ı Kerîm ile irtibatlandırmayı tercih ettiğini ifade eder. Ayrıca Şâfiî'nin *er-Risâle*'de zikrettiği, "Kur'ân nassını ve bu naslardan hüküm istinbat etmeyi bilenler dinde imamet konumunu hak eder." sözüne de temas eder. Buna ilaveten Ebû Bekr ez-Zâhirî'nin, edille-i şer'iyeden olmasına rağmen icmâi beyân türleri arasında zikretmeyerek Şâfiî'nin ihmalkar davrandığına dair yorumunu da nakleder.⁵⁷

el-Müstaşfâ'da Şâfiî'nin beyân kısımlarına değinmeyen Gazzâlî ilk dönemlerde hocası Cüveynî'nin etkisinde kalmış olmalı ki bu taksime *el-Menhûl*'de temas etmiştir. O, usulcülerin beyânı beş kısma ayırmada ittifak ettiklerini; fakat bunların sıralanmasında üç farklı taksimat yaptıklarını söyleyerek ilk sırada Şâfiî'nin beyân taksimini zikreder. Diğer iki taksimatın zayıf olduğunu söylemesine rağmen Şâfiî'nin taksimatı hakkında yorum yapmamış; sadece kıyastan daha kuvvetli olmasına rağmen icmâmın bu kısımlar arasında zikredilmemesine itiraz edildiğini nakletmiştir.⁵⁸ Ancak Mâzerî (ö. 536/1141) usulcülerin çeşitleri hakkında ihtilaf ettikleri ortadayken Gazzâlî'nin beyânın beş türünün bulunduğu hususunda ittifak edildiğini söylemesi konusunda şaşkınlığını ifade eder.⁵⁹

Zerkeşî, beyân bakımından bazısı bazısından daha açık diyerek Şâfiî'nin beşli beyân taksimini zikreder. O bu tasnif içerisinde icmâm ve yaşadığı asır bitip görüşü reddedilmeksizin yayıldığı müctehidin görüşünün ihmal edildiğine dair itirazların olduğunu belirtir. Zerkeşî'ye göre

tasnifini yaptığı yerde ise anlaşılması için ekstra beyâna ihtiyacı olmayan hususları birinci beyân türünde; kısmen mücmel bırakılıp ayrıntılarının Sünnet tarafından beyân edildiği hususları da ikinci beyân türünde zikretmiştir.

⁵⁶ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ûm*, thk. Rifat Fevzi Abdülmüttalib, (İskenderiye: Darü'l-Vefâ, 1422/2001), 9: 15.

⁵⁷ Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, 1: 492-493.

⁵⁸ Gazzâlî üç türlü beyân taksimi yapıldığını ifade etmektedir. Birincisi, Şâfiî'nin yapmış olduğu beşli beyân tasnifidir. İkincisi: 1) Kitap ve Sünnet'in nass ifadeleri 2) Kitap ve Sünnet'in zahir lafızları 3) Muzmer lafızlar 4) Müsterek lafızlar 5) Naslardan istinbatla yapılan kıyastır.

Üçüncüsü: 1) Hz. Peygamber'in Kitap ve Sünnet hakkındaki sözleri 2) Hz. Peygamber'in fiilleri 3) Hz. Peygamber'in işaretleri, sükutları ve takrirleri 4) Mefhûm-i muvâfakat ve mefhûm-i muhâlefet 5) Kıyastır. Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-uşûl*, thk. Muhammed Hasan Hayto, 2. Baskı (Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1400/1980), 65-67.

⁵⁹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhtâf fi Uşûli'l-Fıkh*, 3: 481.

bu iki şeye beyânın beş kısmından biriyle ulaşıldığı için Şâfiî bunları beyânın kısımları arasında zikretmemiştir. Zira icmâ bir delile dayanmalıdır. Eğer bu delil nass ise zaten birinci kısımdandır. Eğer istinbatla ulaşılan bir delilse beşinci kısımdandır. Kıyas (ictihad) da bir delile dayanması gerektiği için kıyası (ictihad) da beyânın kısımları arasında zikretmemesi gerekirdi şeklinde gelebilecek bir itirazı Zerkeşî icmân neden tasnif dışında tutulduğunu gerekçelendirerek cevaplar: Birincisi; Şâfiî, nassın icmâa delalet etmediği yerler için nassı zikretmekle yetinmiştir. İkincisi; icmâ Hz. Peygamber döneminde mevcut olmadığından belki de Şâfiî her asırda geçerli olan beyân çeşitlerini zikretmek istemiş ve bu nedenle icmâ taksim dışında tutmuştur.⁶⁰ Şâfiî'nin, Muâz hadisinden de esinlenerek böyle bir taksim yapmış olabileceği düşünülebilir.

Delîlü'l-hitâb Şâfiî'ye göre delil olmasına rağmen bunu taksimde zikretmediğine dair de itirazlar gelmiştir. Buna, şayet bu delil mefhûm-i muvâfakat ise beyânın Kitab ve Sünnet kısımlarına gireceği; eğer mefhûm-i muhâlefet ise beşinci kısım olan ictihadın kapsamına gireceği şeklinde cevap verilmiştir.⁶¹

Cessâs, Şâfiî'nin yaptığı bu beşli beyân taksimini daha önce kimsenin yapmadığını ifade eder. Bu taksimi dil kurallarına veya şeriata dayanmadan yapmış olamayacağını; ancak bunlardan birine dayanarak yaptığını da herhangi bir şekilde ispat edemeyeceğini belirtir. O, Şâfiî'nin bu taksimi kimden aldığını bilmediğini; muhtemelen bunu ilk defa kendisinin ortaya koyduğunu ve bir delâletle de güçlendirmedeğini söyler. Cessâs'a göre Şâfiî'nin bu taksimi sonuç olarak kuru bir iddiadan ibarettir.⁶²

Ebû Bekr ez-Zâhirî gibi Cessâs da Şâfiî tarafından icmân beyânın kısımları arasında zikredilmemesini eleştirir. Cessâs'a göre kıyas ve ictihadın beyânın kısımları arasında zikredilmesinden icmân zikredilmesi daha önceliklidir. Çünkü icmâ Allah Teâla'nın hüccetidir ve icmâda hatanın bulunması söz konusu değildir.⁶³ Her ne kadar Şâfiî *er-Risâle*'de icmâ için ayrı bir başlık açmış olsa da şer'î delillere bütüncül yaklaşım noktasında beyân çeşitleri arasında icmâ da zikretmesi teorisinin daha tutarlı ve kapsamlı bir görünüm arz etmesine katkı sunabilirdi.

1. Birinci Beyân

Şâfiî beyânın ilk sırasında "*Güvenlikte olduğunuzda hacdan önce umre yapan kişi, gücünün elverdiği türden bir kurban kessin. Bulamayan ise hac sırasında üç gün, döndükten sonra da yedi gün yani tam on gün oruç tutsun.*

⁶⁰ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîţ fi Uşûli'l-Fıkh*, 3: 481.

⁶¹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîţ fi Uşûli'l-Fıkh*, 3: 481.

⁶² Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:14.

⁶³ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:16.

Bu, ailesi Mescid-i Harâm civarında oturmayanlar içindir” (el-Bakara 2/196) âyetini zikreder. Bu âyette “tam on gün” ifadesi zikredilmeden önce muhataplar üç ve yedi günlük orucun “on gün” ettiğini anlamaktadırlar. Ancak Şâfiî'ye göre, “tam on gün” ifadesi ya ekstra bir açıklık için (*ziyâde fi't-tebyîn*) ya da üç ile yedinin toplamının on edeceğini bildirmek için zikredilmiştir.

Şâfiî ikinci olarak “*Mûsâ ile otuz gece için sözleştik ve buna on gece daha ekledik; böylece rabbinin tayin ettiği vakit kırk geceyi buldu*” (el-A'raf 7/142) âyetini zikreder. Bu âyette otuz ile on'un toplamının kırk edeceği aşikârdır. Ancak yine de “kırk gece” ifadesinin zikredilmesi Şâfiî'ye göre ya *ziyâde fi't-tebyîn* ya da otuz ile onun toplamının kırk edeceğini göstermek içindir.

Sonrasında Şâfiî iki âyet daha serdeder: “*Sizden öncekilere farz kılındığı gibi sakınasınız diye size de sayılı günlerde oruç farz kılındı. Hasta veya yolcu olanlar tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar.*” (el-Bakara 2/183-184) ve “*Kur'an'ın indirildiği Ramazan ayı, insanlar için bir hidayet rehberi, doğru yolun ve hak ile batılı birbirinden ayırmanın apaçık delilleridir. O halde kim bu aya erişirse onu oruçla geçirsin. Kim de hasta veya yolcu olursa tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun*” (el-Bakara 2/185). Bu âyetlerde oruç insanlara farz kılınmış ve bunun süresi bir ay olarak zikredilmiştir. Bir ay iki hilal arasındaki süre olduğu için otuz gün de yirmidokuz gün de olabilir. Şâfiî'ye göre ilk âyette orucun sayılı günlerden ibaret olduğu ifade edilirken ikinci âyette ise “ay” ifadesi zikredilerek ifadeye açıklık (*ziyâde fi't-tebyîn*) getirilmiştir. Ona göre bu ifadelerin hepsi söze daha fazla açıklık kazandırmak içindir.⁶⁴

Cessâs, ilk zikredilen âyetin Şâfiî tarafından *ziyâde fi'l-beyân* olarak kabul edildiğini ancak ondan başka hiç kimsenin bu âyeti beyân olarak görmediğini ifade eder. Buna ilaveten “tam on gün” ifadesinin ayrıca zikredilme sebebini de belirtir. Alimlere göre tutulacak on günlük oruç, kesilmesi istenen kurbana karşılık gelip aynı sevabın elde edileceğini bildirmek içindir. Cessâs, kimi Şâfiî alimlerinin üç ve yedi sayılarından sonra zikredilen “on” sayısının sevk sebebini Allah'ın insanlara matematiği öğretmek istemesi olarak açıkladıklarını aktararak bu görüşü sert bir dille eleştirir. Ona göre böylesi bir görüş, bunu söyleyenin cahilliğini ve bunu da görüş olarak nakledenin aptallığını ortaya çıkarmaya yetecek bir te'vildir.⁶⁵

Şâfiî “*Rabbinin tayin ettiği vakit kırk geceyi buldu.*” sözünün “*Mûsâ ile otuz gece için sözleştik ve buna on gece daha ekledik.*” sözünün beyânı olduğunu söylemiştir. Cessâs, ne şeriatte ne de dilde hiç kimsenin bunu beyân olarak adlandırmadığını ifade eder. Çünkü ona göre *beyân, kendisine*

⁶⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, 26-28.

⁶⁵ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:14.

karişabilecek manaları ayırarak mananın ortaya çıkarılması ve açıklanmasıdır. Halbuki “otuz” ve “on” sayılarından sonra zikredilen “kırk” sayısında herhangi bir şeyi ortaya çıkarma ve açıklama söz konusu değildir. Çünkü “Rabbinin tayin ettiği vakit kırk geceyi buldu.” sözünden önce herhangi bir kapalılık bulunmamaktadır ki beyâna ihtiyaç bulunsun. Ona göre bu gibi lafızlara dense dense ya *te'kid* (*pekiştirme*) ya da *takrîr* (*kuvvetlendirme*) denir. Bilindiği gibi lafzın tekrar edildiği durumlarda mana da te'kid edilmiş olmaktadır. Örneğin; “*Şüphesiz güçlkle beraber bir kolaylık vardır. Gerçekten, güçlkle beraber bir kolaylık vardır*” (el-İnşirâh 94/5-6) âyeti ile “*Bu azap sana layıktır, layık! Evet, layıktır sana, layık!*” (el-Kiyâmet 75/34-35) âyetinde lafızlar tekrar edilmek suretiyle mana pekiştirilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber develer için verilmesi gereken zekât miktarını anlatırken yirmi beş ila otuz beş deve arasında bir adet ‘bint mehâd’⁶⁶ verilmesi gerektiğini söylemiştir. *İbn lebûn*, erkek deveyi ifade etmek için kullanılmasına rağmen ayrıca “Şayet bint mehâd yoksa erkek ‘ibn lebûn’⁶⁷ verilir.”⁶⁸ demesi manayı te'kid içindir. Ancak Şâfiî'nin örnek olarak zikrettiği âyetlerde ki sayılar için herhangi bir beyânın söz konusu olmadığını belirtir.⁶⁹

Cüveynî ve Gazzâlî birinci beyân türünün te'kid olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca Zerkeşî bu birinci kısım için beyân-ı te'kid başlığını vererek *te'vilin söz konusu olmadığı celf nass* sözü ile bu kısmı açıklamıştır. Zerkeşî kimilerinin bu beyân türü için beyân-ı takrîr dediklerini ifade eder.⁷⁰ Bir lafızdan mecaz ve tahsis ihtimalini kaldırmak demek olan beyân-ı takrîri, beyân-ı te'kidle özdeşleştirmenin, Dönmez tarafından yanlış olduğu ileri sürülmüştür.⁷¹ Zira Şâfiî'nin örnek olarak zikrettiği âyetlere bakılınca bunlarda ne mecaz ne de tahsis ihtimalinin söz konusu olmadığını açıklar.

2. İkinci Beyân

Şâfiî ikinci beyân başlığı altında ilk olarak “*Namaz kılmak istediğiniz zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, topuklara kadar ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüp iseniz tastamam temizlenin.*” (el-Mâide 5/6) ve “*Yolcu olmanız durumu müstesna cünüp iken yıkanınca kadar namaza yaklaşmayın.*” (en-Nisâ 4/43) ayetlerini örnek olarak zikreder. Şâfiî'ye göre burada abdest alınması gerektiği açıklanmış; ancak taşla istinca

⁶⁶ Bint Mehâd: Bir yaşını tamamlamış ikisine basmış dişi deve yavrusu. bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 60.

⁶⁷ İbn Lebûn: İki yaşını tamamlamış, üçüne basmış erkek deve yavrusu. bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 220.

⁶⁸ İbn Mâce, “Zekât”, 9.

⁶⁹ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:13-14.

⁷⁰ Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-beyân*, 1: 492; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 65; Zerkeşî, *el-Bağrû'l-Muhtâf fi Uşûli'l-Fıkıh*, 3: 480.

⁷¹ İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri* (Ankara: İSAM Yayınları, 2014), 198.

ve cünüplük sebebi ile guslün nasıl olacağı beyân edilmemiştir. İşte Kur'ân'ın açıklamadığı bu gibi hükümleri biz Hz. Peygamber'in sünneti ile öğrenmekteyiz. Abdest âyetinde uzuvların yıkanması emredilmektedir; ancak biz bunların kaç defa yıkanması gerektiğini bilmemekteyiz. Hz. Peygamber abdestte âzaları bir defa yıkamanın farz olduğunu bildirmiş ancak kendisi abdest alırken üçer defa yıkamıştır. Buna göre abdestte âzaları bir kere yıkamak yeterli olurken; üçer kere yıkamak Hz. Peygamber'e iktidâ edildiği için ayrıca sevap kazandıracaktır. Ayrıca Hz. Peygamber istincâda üç taşın yeterli olduğunu, abdestin ve guslün detaylarını bildirmiş; "*Veyl olsun o topuklara ki ateşte yanacaklardır.*"⁷² sözü ile topuk ve dirseklerin de yıkanması gerektiğini açıklamıştır.

Bunlardan sonra Şâfiî, miras hakkında nâzil olan en-Nisâ 4/11-12 âyetlerini aktararak ancak borç ve vasiyetler yerine getirildikten sonra mirastan yararlanılabileceğini ve Hz. Peygamber'in de vasiyetin malın üçte birini geçmemesi gerektiğini bildirdiğini vurgular.⁷³

Cessâs, "*Namaz kılmak istediğiniz zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın.*" (el-Mâide 5/6) ve "*Kim bu aya erişirse onu oruçla geçirsin.*" (el-Bakara 2/185) âyetleri ile fuhşiyatın, leşin, kanın ve domuz etinin haram kılınmasının Şâfiî tarafından ikinci beyân türü olarak zikredildiğini belirtir. Ancak Şâfiî, ikinci kısımda zikrettiği ileri sürülen örneklerden sadece abdest âyetini ikinci beyân türünde ele almıştır. Şâfiî usulcüler, bunlar kendi başına anlaşılmaya yeterli olduğundan dolayı Şâfiî'nin bunları ikinci beyân olarak ilkinden ayırdığını belirtmişlerdir. Fakat Cessâs buna itiraz eder. Ona göre birinci beyân da kendi başına anlaşılmaya yeterlidir. Çünkü "*Üç gün hacda yedi gün de ülkenize dönünce oruç tutun.*" (el-Bakara 2/196) âyetinde istenen miktar açıkça anlaşılmaktadır. Yine "*İşte bu tam on gündür.*" ifadesi de tek başına yeterlidir. Eğer "*Yüzünüzü ve dirseklere kadar kollarınızı yıkayın.*" (el-Mâide 5/6) âyeti tek başına anlaşılmaya yeterli olduğundan dolayı ikinci kısım olması gerekiyorsa; aynı illet nedeniyle birinci kısım için de aynı hükmün geçerli olması ve beraberce tek kısım olmaları gerekirdi. Ona göre aralarında illet birliği varken bunların iki ayrı kısım olmaları doğru değildir.⁷⁴ Burada Şâfiî usulcülerin savunmaları tatmin edici olmadığından Cessâs tarafından eleştirilmiştir. Cessâs bu kısımda kanaatimizce doğrudan Şâfiî'ye değil, Şâfiî âlimlerine eleştiri yöneltmiştir. Zira Şâfiî, ikinci beyân türünde kısmen mücmel olan âyetlerin Hz. Peygamber tarafından beyân edilmesini izah etmektedir. Hanefîler de bu gibi beyânları beyân-ı tefsîr olarak gördüklerinden eleştirmemiş olmaması muhtemeldir.

⁷² Buhârî, "Vudû", 29.

⁷³ Şâfiî, *er-Risâle*, 28-30.

⁷⁴ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:15.

3. Üçüncü Beyân

Şâfiî üçüncü beyân türünde Kur'ân tarafından mücmel bırakılan hususların Hz. Peygamber tarafından vuzuha kavuşturulmasını inceler. Yine bu konu ile ilgili âyetleri serdedir. Bunlar “*Belirli vakitlerde müminlere namaz farz kılınmıştır.*” (en-Nisâ 4/103), “*Namazı hakkıyla kılın ve zekâtı verin.*” (el-Bakara 2/43) ve “*Haccı ve umreyi Allah için tamamlayın.*” (el-Bakara 2/196) âyetleridir. Bu âyetlerde Allah tarafından yerine getirilmesi istenen ibadetler müslümanlar için kapalılık arz etmektedir. Hz. Peygamber'in namazın vakitlerine, sayısına; zekâtın vaktine; haccın nasıl yapılacağına yönelik açıklamaları söz konusu kapalılığı ortadan kaldırmıştır.⁷⁵

Cessâs, Şâfiî'nin yaptığı beyân taksiminde üçüncü beyânın namaz ve zekât gibi mücmel hususların, Hz. Peygamber tarafından beyân edilmesi olduğunu belirtmiş; ancak herhangi bir eleştiride bulunmamıştır.⁷⁶ Cessâs'ın beyânın bu kısmına eleştiri getirmemesi anlaşılabilir. Çünkü gerek Cessâs'ın kendisi gerek diğer Hanefî usulcüler Kur'ân'ın mücmel ifadelerinin Hz. Peygamber tarafından açıklığa kavuşturulmasını beyân-ı tefsîr olarak görmektedirler. Hatta bunu *mahza/sırf beyân* olarak ifade etmektedirler. Cessâs, beyânın kısımlarını sayarken beyânın bir türünün de “hüküm ifade etmede beyâna ihtiyaç duyan mücmelin beyânı” olduğunu belirtmiştir.⁷⁷ Pezdevî ve Serahsî de beyân-ı tefsîri “mücmel ve müşterek lafızların beyân edilmesi” olarak açıklamışlardır.⁷⁸ Şu hâlde Şâfiî'nin zikrettiği üçüncü beyân türü Cessâs tarafından da beyânın bir türü olarak kabul edildiği için herhangi bir eleştiri getirmedeği söylenebilir.

4. Dördüncü Beyân

Şâfiî bu beyân türünde Kur'ân'da hiç temas edilmeyen konularda Sünnet'in müstakil olarak getirdiği hükümlerden bahseder. O, Allah'ın kullarına Kitap ve hikmeti öğrettiği ve bu hikmetin de “Sünnet” olduğu kanaatinde.⁷⁹ Ona göre Sünnet ve Kur'ân beyân bakımından farksızdır. Kur'ân'da emredilen farzları yerine getiren kişiler Hz. Peygamber'in sünnetlerini de uygulmalıdır. Çünkü Allah çeşitli âyetlerde peygamberine

⁷⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, 31.

⁷⁶ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:15.

⁷⁷ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:22.

⁷⁸ Pezdevî, *Uşûlü'l-Pezdevî*, 466; Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, 2:28.

⁷⁹ Şâfiî, Hz. Peygamber'in teşri' vazifesini Allah'ın hükmüyle yaptığını söyler. *er-Risâle*'nin “Kur'ân'da Hz. Peygamber'in Sünnetine Uymanın Farz Oluşu” bölümünde Hz. Peygamber'e itaatin emredildiği çeşitli âyetlerin yanında Kitab'ın peşi sıra zikredilen *hikmetin* sünnet olduğunu düşünmektedir. O bunu beğendiği bir şahıstan duyduğunu aktararak “Allah bilir ya bu onun dediği gibidir” diyerek kanaatini ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'e itaatin gerekli oluşu hakkında *er-Risâle*'de zikredilen âyetler hakkında daha geniş bilgi için bk. Şâfiî, *er-Risâle*, 73-81.

itaat edilmesini emretmektedir. Farklı şekilde tezahür etselerde Kur'ân ve Sünneti kabul etmek demek her ikisinin de Allah'ın emri olduğunu kabul etmek demektir.⁸⁰ Şâfiî'ye göre beyânın bu türü, ilkten hüküm koyma bakımından birinci beyân türüyle özdeştir.

Cessâs'a göre Şâfiî, Hz. Peygamber'in Allah'ın ilk defa teşrîf kıldığı farzlar mesâbesinde teşrîf kıldığı sünnetleri dördüncü beyân türü olarak kabul etmiştir. Cessâs, Şâfiî'nin bu görüşüne göre Allah'ın teşrîf kıldığı farzlar ile Hz. Peygamber'in ibtidaen sünnet vasıtasıyla teşrîf ettiği farzların tek bir beyân türü olması gerektiğini belirtir. Çünkü ona göre hükümlerin beyân edilmesi açısından bunlar arasında bir fark bulunmamaktadır. Allah'ın veya Hz. Peygamber'in bildirmesi cihetiyle değil; beyânın kendisinde yani farz, vacip, sünnet, haram olmasında bir farklılık bulunduğunu belirtir. Hz. Peygamber'in ilk defa teşrîf kıldığı hüküm, manaya delaletin oluşmasında Allah'ın ilk defa koyduğu farzlara muhalif değilse bu ikisinin tek bir kısım olması gerektiğini vurgular. Cessâs, ilkten hüküm koyan sünnetin beyânın bir kısmı olarak kabul edilmesi durumunda tüm farzların ayrı ayrı beyânın bir kısmı olarak kabul edilmesi gerekeceğini de ifade eder. Ancak farzlar sayılamayacak kadar çok olduğundan dolayı, böyle bir şey yapmak beyânın kısımlarının bilinemeyecek kadar çok olmasını gerektireceğini belirtir.⁸¹ Esasen Cessâs da hükmü Kur'ân'da bulunmayan konularda Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu sünnetlerin varlığını kabul etmektedir.⁸² Ancak o, Kur'ân ve Sünnet beyânlarının ayrı kısımlar halinde değerlendirmesine karşı çıkmaktadır. Aksi halde bunlar ayrıldığı takdirde her farzı müstakil olarak beyânın bir türü olarak kabul etmek gerekecektir. Bu ikisi bir kısım olduğu halde sünnet ayrılabilirse, o halde farzlar da ayrı ayrı beyân olarak kabul edilmelidir.

5. Beşinci Beyân

Şâfiî ictihadı beşinci beyân olarak açıklar. O ictihadı Kur'ân'la irtibatlandırarak "*Sizden cihad edenleri, sabredenleri ortaya çıkarana kadar ve size ait haberleri de açıklığa kavuşturana dek sizi imtihan edeceğiz.*" (Muhammed 47/31) âyeti ile ictihadın emredildiğini ileri sürmektedir. Şâfiî'nin böyle bir tez ileri sürmesi garipsenmemelidir. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi o Kur'ân'da bütün problemlerin doğrudan veya dolaylı bir çözümünün bulunduğu iddiasındadır. Bundan hareketle ictihadı da Kitab'a dahil etmiştir. O, Allah tarafından ictihadın emredildiğine dair başka âyetler de serdeder. Ona göre "*Yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir. Siz de nereden olursanız olun, yüzlerinizi o tarafa çevirin.*" (el-Bakara 2/144) ve "*Nereden*

⁸⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 32-33.

⁸¹ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:16.

⁸² Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2: 327.

yola çıkarsan çık, yüzünü Mescid-i Haram'a doğru çevir. Siz de nerede olursanız olun, yüzünüzü Mescid-i Haram'a doğru çevirin." (el-Bakara 2/150) âyetlerinde de dolaylı olarak icthad emredilmektedir. Çünkü Kâbe'nin yakınında onu görecektir mesafede olmayan bir kişinin tam olarak Kâbe'ye doğru namaz kılması zordur. Allah Teâla Kâbe'den uzak olduklarında insanların herhangi bir yöne doğru namaz kılmalarını da istememektedir. Bu nedenle yıldız, güneş, ay gibi alametler vasıtasıyla Kâbe'nin şatırını (tarafını, yönünü) belirleyip o tarafa namaz kılmalarını emretmektedir. Şâfiî Arapça'da "bir şeyin şatırı" sözüyle o şey görülüyorsa o şeyin kendisine yönelmek, görülüyorsa icthad ile o şeyin tarafına yönelmek manasının kastedildiğini ifade eder. Şâfiî bu örneğinde icthadın zan ifade ettiğini de dolaylı olarak anlatmış olmaktadır.⁸³

Şâfiî, hükmü bilinmeyen bir meselede icthad edilmesi gerektiğine dair Kur'an'dan başka bir örnek daha getirir. "*İhramlı iken av hayvanlarını öldürmeyin. Kim böyle bir hayvanı kasten öldürürse öldürdüğüne denk hayvanı ceza olarak öder. Bu cezayı Kâbe'ye hediyeye olarak varmak üzere içinizden iki âdil kimse takdir eder.*" (el-Mâide 5/95) âyetinde bilerek öldürülen hayvanın yerine "misli" bir hayvanın ceza olarak ödenmesi istenmiştir. Misil ile kastedilenin vücut büyüklüğü bakımından birbirine yakınlık olduğuna dair sahabenin görüş birliği vardır. Buna göre öldürülen av hayvanlarından vücut büyüklüğü bakımından kurban edilebilecek hayvanlara yakın olanlar ceza olarak takdir edilir. Ceza olarak takdir edilen hayvan ile öldürülen av hayvanı arasında kıymet denkliği aranmaz. Şu hâlde Allah, misli hayvanın araştırılmasını istemekle insanlardan icthad yapmalarını istemektedir.⁸⁴

Şâfiî, insanların Kitab, Sünnet, icmâ ve kıyasa dayanmaksızın herhangi bir konuda helal veya haram diyemeyeceklerini ifade eder. O muhtemelen burada Hanefîler'in sıkça başvurdukları istihsana gönderme yapmaktadır. Şâfiî, icthad ile kıyasın aynı manada olduğunu belirtir. Çünkü kıblenin belirlenmesinde, misli hayvanın belirlenmesinde kıyasa başvurulmaktadır. Ona göre kıyas, naslara uygun olduğuna delalet eden bazı işaretlere dayanarak bir meselenin hükmünü araştırmaktır. Ayrıca kıyasın Kur'an ve Sünnet'e uygun olduğunu da vurgular.⁸⁵

Kur'an bilmeyenlerin -aslında Şâfiî'ye göre Kur'an bilgisine sahip olabilmek için de Arapça'yı bilmek gerekir- icthad edemeyeceklerini ve müctehidin ulaştığı hükme Kur'an'dan bir temel bulması gerektiğini vurgulamak sebebiyle Şâfiî'nin icthadı Kur'an'la irtibatlandırıldığı ileri

⁸³ Şâfiî, *er-Risâle*, 34.

⁸⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, 38-39.

⁸⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, 39.

sürülmüştür.⁸⁶

Cessâs, icthad ile hüküm vermenin sahih olduğuna dair delâlet bulunmasına rağmen icthada ulaştırılan şeyin yakîni bir bilgi olmayıp zann-ı gâlib olmasından dolayı bununla hükmün beyânının gerçekleşmeyeceğini söyler. Örnek olarak “İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman ve onların da düşünmeleri için sana bu Kur’ân’ı indirdik.” (en-Nahl 16/44) âyetine dikkat çeker. Bu âyette Hz. Peygamber tarafından açıklanan şeye beyân denmiştir; ancak hükmüne icthad ile ulaşılan şeylerin beyân olduğu ifade edilmemiştir. Şayet Şâfiî emrolunmamız bakımından icthadı beyân olarak isimlendirmişse de icthaddan bahsettiği yerlerde kendisine ait böyle bir ifade bulunmadığını belirtir.⁸⁷ Cessâs, icthadın zan ifade ettiğini dolayısıyla icthad sonucu ulaşılan hükmün kat’î nasla aynı konumda olamayacağını vurgular. Zira icthad hükme ulaşma yolunda subjektif bir çabadır.

Sonuç

Elimizdeki ilk fıkıh usulü eseri olan *er-Risâle*'de Şâfiî hükümlerin Şâri' tarafından nasıl açıklandığını göstermek üzere “beyân” teorisini ortaya koymuştur. Onun beyân kavramına önem atfetmesi beyan yetkisinin Hz. Peygamber'e verildiğini ifade eden “Bu kitabı sana her konuda açıklama getiren bir rehber, bir hidayet ve rahmet kaynağı, Allah’a gönülden bağlananlar için bir müjde olarak indirdik.” (en-Nahl 16/89) ve “Kendilerine indirileni açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur’ân’ı indirdik.” (en-Nahl 16/44) gibi âyetlere dayanmaktadır. Şâfiî bu kavrama bir tanım getirerek önce dört kısma ayrıldığını söylese de bunları ayrı ayrı başlıklar altında incelerken beyânı beş başlıkta ele almıştır. O beyânı “kökleri aynı, dalları farklı olan manaları kapsayan bir isim” olarak tarif etmiştir. Beyânın kısımları ise; Kur’ân’ın apaçık ifadeleri ile yapılan beyân, kısmen mücmel olan âyetlerin Sünnet tarafından açıklanması ile yapılan beyân, mücmel âyetlerin Sünnet tarafından açıklanması ile yapılan beyân, Kur’ân’da hükmü bulunmayan bir meselede Sünnet’in hüküm koyması ile beyân, ne Kur’ân’da ne de Sünnet’te hükmü bulunmayan konuda icthad yoluyla yapılan beyândır. Şâfiî'nin beyân teorisinde temel espriyi Arapça'nın nevi şahsına münhasır özellikleri oluşturmaktadır. Ona göre Arapça'yı bilenler beyânın en alt seviyesindeki manaları dahi rahatça anlarken; Arapça'yı bilmeyenler ise bu manaların bir kısmını anlasalar da bütünü anlayamazlar.

Hanefî usul düşüncesinin günümüze gelen ilk eserinin sahibi olarak Cessâs, Şâfiî'yi beyân diye bir kavramı ürettiği için değil; Şâfiî'nin gerek

⁸⁶ Şâfiî'nin kıyas anlayışı hakkında geniş bilgi için bk. Duman, *İmam Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, 112.

⁸⁷ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:16.

beyân tanımını gerekse de beyân için oluşturduğu kısımları ve bu kısımlar altında zikrettiği yorum ve delilleri tutarsız bulduğu için eleştirmiştir. Her ne kadar Şâfiî, hedefindeki insanları açıkça zikretmese de konuları ele alış tarzından Hanefîler'e eleştiri getirdiği anlaşılabilir.

Cessâs öncelikle efrâdını câmi', ağıyârını mâni olmadığı gerekçesiyle Şâfiî'nin beyânın tanımına eleştiriler yöneltmiştir. Şâfiî'nin salt beyân tanımı, beyanın mahiyetine ilişkin son derece girift ve muğlak bir görünüm arz etmektedir. Şâfiî usulcüler, Şâfiî'nin tanımı benimsenmediği için yeni bir tanım oluşturulduğunu söyleseler de Cessâs Sayrafi tarafından geliştirilen beyân tanımına göre de beyânın birinci ve beşinci kısımlarının doğru olmadığını ifade etmiştir.

Cessâs'ın Arapça bilmeyenlerin de Kur'ân ve Sünnet beyânına muhatap olduklarını söyleyerek Şâfiî'yi eleştirmesi pek isabetli gözükmemektedir. Şâfiî naslardan hüküm çıkarmak isteyenlerin Arapça'ya iyi derecede bilmesi gerektiğini salık vermektedir. Nitekim bu konuda âlimler müttefiktir. Diğer taraftan Cessâs'ın, Kur'ân'ın herkes için beyân olduğu dolayısıyla Arap olmayanların da tercümelerle bu beyâna muhatap olabilecekleri sözü birtakım sorunları da barındırmaktadır. Böyle bir söylem, aktüel bir problem olan ehliyetli kişilerin meâllerden hüküm çıkarmasına da kapı aralayacaktır.

Cessâs, Şâfiî'nin beyan taksiminde birinci türü teşkil eden beyân türüne Şâfiî dışında kimsenin beyân demediğini; bu gibi ifadelerle belki te'kid veya takrîr demenin daha doğru olabileceğini ifade etmiştir. Birinci beyân türünde Şâfiî âyette sayıların toplamının ayrıca zikredilmesini beyân olarak örnek vermenin yerine ilkten hüküm koyan herhangi bir âyeti zikretseydi Cessâs'ın eleştirisine uğramayabilirdi.

İkinci beyan türünde kısmen mücmel olan ifadelerin Hz. Peygamber tarafından beyân edilmesine Cessâs'ın somut bir eleştirisi yoktur. Hanefîler'in de mücmelin Hz. Peygamber tarafından beyân edilmesi gerektiğini düşünmeleri, eleştirmemesinin sebebi olabilir. İkinci beyâna ilişkin Cessâs, kanaatimizce doğrudan Şâfiî'ye değil Şâfiî âlimlerine eleştiri yöneltmiştir.

Cessâs, üçüncü beyân türü için herhangi bir tenkitte bulunmamıştır. Şâfiî'nin üçüncü kısımda zikrettiği mücmellerin Hz. Peygamber tarafından beyânını Hanefîler de beyân olarak gördükleri için bu hususta bir tenkitte bulunmamış olması muhtemeldir.

Şâfiî'nin dördüncü beyân türünde, Kur'ân'da hükmü bulunmayan konularda Sünnet'in ilkten koyduğu hükümleri ayrı bir beyân türü olarak kabul etmesi, Cessâs'ın tenkitlerine maruz kalmıştır. Cessâs'a göre bu ikisi ayrılmaz bir bütündür. Zira ona göre beyân kimin tarafından söylendiğine

göre değil; kendisinde yani farz, vacip, sünnet olmasına göre bir farklılık arz eder. Şayet Sünnet Kur'ân'dan ayrı bir beyân türü olarak değerlendirilecekse farzlarında ayrı ayrı birer beyân türü olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgular.

Beşinci beyân türünde, içerisinde zan barındıran, subjektif bir anlama çabası olan ictihadın, kesinlik ifade eden naslarla aynı konumda görülmesi Cessâs tarafından eleştirilmiştir. Ona göre ictihada bir kesinlik atfedildiği takdirde herhangi bir ictihada muhalefet eden kişi Allah'ın hükmüne karşı gelmiş olacaktır. Oysa fukahâdan hiçkimse böyle bir görüş ileri sürmemiştir.

Cessâs ve birtakım alimler, icmâi beyânın kısımları arasında zikretmediği için de Şâfiî'yi tenkit etmişlerdir. İmam Şâfiî'nin beyân teorisi kapsamında icmâi zikretmemesinin kendince anlaşılabilir ve izah edilebilir bir takım gerekçeleri bulunmakla birlikte şer'î delillere bütüncül yaklaşım noktasında icmâi da zikretmesi teorinin daha tutarlı ve kapsamlı bir görünüm arz etmesine katkı sunabilirdi.

İmam Şâfiî'nin beyan teorisi bir bütün olarak ele alındığında kendi içinde tutarlı bir sistem arz ettiği görülmektedir. Bununla birlikte Şâfiî'nin beyân teorisi ile yapmaya çalıştığı şey, kendisi öncesindeki kadim fıkıh ekollerinin sistematik yapılarına bir tür cevap niteliği de arz ettiğinden bu teori yer yer tepkisel ve subjektif yönler de barındırmaktadır. Nitekim kendisi sonrasında ekolüne bağlı usulcüler tarafından bile bir bütün halinde bu teorinin benimsenmemiş olması da bu hususa işaret etmektedir. Cessâs'ın İmam Şâfiî'ye yönelik eleştirilerinde zaman zaman "mezhebini savunma" amacını güçlü bir şekilde ortaya koyan vurgulu ifadeleri bulunsa da bu eleştirilerin, söz konusu teorinin, beyân mefhumunu izah etmede sorunlu yönlerini görmemize katkı sunduğu ve bunun Şâfiî çevreler tarafından da zımnen onaylandığı görülmektedir.



KAYNAKÇA

- AYBAKAN, Bilal. *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- AYDIN, Ahmet. *İbnü's-Saati Öncesi Hanefi Usul Eserlerinde Manevi İnkıta Kavramı*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.
- BÂKILLÂNÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *et-Takrîb ve'l-İrşâd:es-Sagîr*. Thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998.
- BOYNUKALIN, Mehmet. *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri*. İstanbul: İfav Yayınları, 2017.
- BUHÂRÎ, Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-Esrâr 'an Uşûli Faḥri'l-İslâm*

- Pezdevî*. Nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî. 3. Baskı. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'ü's-Şaḥîḥ*. Thk. Takiyyüddin en-Nedvî. 15 Cilt. Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1432/2011.
- CÂHİZ, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 7. Baskı. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1418/1998.
- CESSÂS, Ahmed b. Alî. *el-Fuṣûl fi'l-Uṣûl*. Thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 2. Baskı. 4 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1414/1994.
- CÜRCÂNÎ, eş-Şerîf Alî b. Muhammed. "Beyân". *et-Ta'rîfât*. 47. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Kitâbü't-Telḥîs fi Usûli'l-Fıkh*, Thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî, Şübbeyr Ahmed el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1417/1996.
- DEBÛSÎ, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsâ. *Taḫvîmü'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh*. Thk. Halil el-Meys. Beyrut: Darü'l Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- DÖNMEZ, İbrahim Kâfi. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. Ankara: İSAM Yayınları, 2014.
- DUMAN, Soner. *İmam Şâfi'nin Kıyas Anlayışı*. 2. Baskı. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- EBÛ YA'LÂ EL-FERRÂ', Muhammed b. el-Hüseyn. *el-'Udde fi Uṣûli'l-Fıkh*. Thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübareki. 3. Baskı. 5 Cilt. Riyad: 1414/1993.
- EBÛ'L-HÜSEYN, Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*. Thk. Muhammed Hamidullah. 2 Cilt. Dimaşk: Institut Français de Damas, 1384/1964.
- EBÛ'L-VEFÂ, Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl. *el-Vâzih fi Uṣûli'l-Fıkh*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.
- EBYÂRÎ, Ali b. İsmail. *et-Tahkik ve'l-Beyân fi Şerhi'l-Burhân fi Usûli'l-Fıkh*. Thk. Ali b. Abdurrahman Bessâm el-Cezâiri. 4 Cilt. Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 1434/2013.
- ERDOĞAN, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. 4. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Menḥûl min Ta'likâti'l-Uṣûl*. Thk. Muhammed Hasan Hayto. 2. Baskı. Dimaşk: Dârü'l-Fıkr, 1400/1980.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Müstaşfâ*

- min 'İlmi'l-Uşûl*. Thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1436/2015.
- GÜMAN, Osman. *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- HACAĞ, Hasan. "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi". *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'alesi 5*. Ed. İlyas Çelebi. 511-545. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvini. *es-Sünen*. Thk. Şuayb Arnaut, Muhammed Kamil Karabelli, Ahmed Berhum. 2. Baskı. 5 Cilt. Dimaşk: Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye, 1431/2010.
- İBN MANZÛR. "Byn". *Lisânü'l-'Arab*. Nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydi. 1: 559-565. Beyrut: Dârü'l-İhyai't-Türasi'l-Arabi. 1417/1997.
- İSFAHÂNÎ, Râgıb. "Beyn". *Mu'cemu Müfredâti Elfâzi'l-Ḳur'ân*. Thk. Nedim Mar'aşlı. 66-67. Beyrut: Darü'l-Fikr, (t.y).
- KÖSE, Saffet. "İbn Dâvûd ez-Zâhirî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 410-411. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- PEZDEVÎ, Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed. *Uşûlü'l-Pezdevî*. Thk. Sâid Bekdaş. 2.Baskı. Beyrut: Darü'l Beşâiri'l-İslamiyye, 1437/2016.
- SEM'ÂNÎ, Ebû Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdilcebbar. *Ḳavâtı'u'l-Edille fi Uşûli'l-Fıkh*. Thk. Abdullah b. Hafız b. Ahmed el-Hakemî. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1419/1998.
- SERAHSÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Uşûlü's-Serahsî*. Thk. Ebü'l-Vefâ el-Efganî. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- ŞÂFÎÎ, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. 2. Baskı. Kahire: Dârü't-Türas, 1399/1979.
- ŞÂFÎÎ, Muhammed b. İdrîs. *el-Üm*. Thk. Rifat Fevzi Abdülmüttalib. 11 Cilt. İskenderiye: Darü'l-Vefâ, 1422/2001.
- ZERKEŞÎ, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Bahrü'l-Muḥîṭ fi Uşûli'l-Fıkh*. 2. Baskı. 6 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 1413/1992.



JAAŞŞĀS' S CRITICISMS OF SHĀFI'Ī'S CONCEPT OF THE BAYĀN

© Ebubekir DAŞDEMİR^a

Extended Abstract

In this article, al-Jaşşās' critiques of al- Shāfi'ī's bayān concept are examined and analyzed. Al- Shāfi'ī, the disciple of both Imam Muhammad and Imam Mālik, developed a new conception of legal thought (uşūl) because he did not satisfy the understanding of his time. Although there is no dispute between the Islamic legal schools (madhhabs) over the legislative authoritativeness of the Qur'an, their approach to the Sunnah differs. Both Hanafi scholars and al-Mālik would not rely on khabar al-ahad because of a disconnection in meaning (al-inqita al-manawi) in it and its contradiction to the Practice of the People of Madina (amal ahl al-Madinah) respectively. In addition, Hanafi scholars stated that the Qur'anic general words ('amm) express certainty and that the Qur'anic verses cannot be allocated with the reports (khabar) expressing suspicion (zann). Al-Shāfi'ī gives central importance to the Sunnah in his concept of the bayān not because he disputed the attitudes of the present legal schools towards the Qur'an, but because he disapproved their approaches to the Sunnah represented by al-akhbar al-ahad. Thus, it is possible to say that al-Shāfi'ī developed his legal thought (uşūl) through the bayān concept, and the bayān concept through the Sunnah. According to Al-Shāfi'ī, since in various verses in the Qur'an God has imposed the obligation on people to obey the Prophet; then, accordingly khabar al-ahad has a great intense significance as well and they are no different from the Qur'an in terms of legislation.

Al-Shāfi'ī is the first person to take the bayān out of its literal meaning and use it as a term. The term bayān is, al-Shāfi'ī tells us, a noun comprising several convergent basic meanings which are, however, divergent in their details.

^a M. A. Student, Sakarya University Institute of Social Sciences, ebubekir.dasdemir@ogr.sakarya.edu.tr

After defining the term, he subjected the bayān to a five-part classification as follows: (1) Qur'an by its own; (2) Qur'an and Sunnah together, each expressing the same rule; (3) Qur'an and Sunnah together, whereby the Sunnah explains what is in the Qur'an; (4) Sunnah by its own; and (5) neither, in which case one engages in legal interpretation (ijtihād). Al-Shāfi'ī puts all of his bayān modes around the Qur'an, and he argues that the Qur'anic statements could be accurately understood by mastering the Arabic language.

A Hanafi jurist al- Jaṣṣāṣ, criticized al-Shāfi'ī on the grounds that he had inconsistencies in his definition and classification of the bayān theory, and not because he developed that particular theory. Al-Jaṣṣāṣ argued that al-Shāfi'ī's definition does not clearly state its purpose, and it includes some inconsistencies in the classification. Furthermore, the characteristics which al- Shāfi'ī cites in his definition of the bayān do not correspond to the parts of it.

There is not too much of criticism from al-Jaṣṣāṣ against the second and the third modes of the bayān. He says that it is the examples mentioned in the first mode where al-Shāfi'ī uses the term bayān for the first time. Therefore, he describes it as consolidation (ta'kid) or confirmation (taqrir) rather than bayān. It can be said that he did not bring any criticism because Hanafi scholars had the same conviction about the second and the third modes of the bayān. In the fourth mode of the bayān, al-Shāfi'ī examined the Sunnah as an independent source of legislation, like the Qur'an. He strongly argued that the Sunnah can be a source of the divine law for the matters that are absent in the Qur'an. Nevertheless, al-Jaṣṣāṣ rejected this argument and did not consider it as a separate mode of the bayān. According to him, the bayān does not differ according to who said it; however, there is a difference in itself, such as the bayān being compulsory (fard), recommended (sunnah) or forbidden (haram).

Al-Jaṣṣāṣ also rejected al-Shāfi'ī's consideration of the legal interpretations (ijtihād)—which are subjective and include suspicion (zann)—as the fifth mode of the bayān. Because, according to al-Jaṣṣāṣ, when certainty is attributed to an interpretation (ijtihād), one who opposes any ijtiḥād will have opposed God's judgment.

Another reason al-Shāfi'ī was criticized by al-Jaṣṣāṣ and other scholars because he has not mentioned scholarly consensus (ijmā) under the bayān concept. Al-Jaṣṣāṣ argues that it is more suitable to mention scholarly consensus (ijmā) than ijtiḥād under the bayān concept because scholarly consensus (ijmā) is accepted as explicit evidence.

It is noteworthy that some of the criticisms al-Jaṣṣāṣ brought were

mentioned before and after him as well. Scholars like Abū Bakr Ibn Dāwūd az-Zāhirī and Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī also opposed al-Shāfi'ī's concept. We can say that al-Shāfi'ī 's theory of the bayān was not adopted when we analyze the Shāfi'ī works on uṣūl after al-Risāla. A Shafii jurist Al-Ṣayrafī, who wrote a commentary on al-Risāla, redefined the term bayān, but that was criticized as well. Al-Jaṣṣāṣ explained that the first and fifth bayān modes of al-Shāfi'ī do not apply according to this definition.

Keywords: Islamic Legal Theory, Al-Bayān, Al-Shāfi'ī, Al-Risāla, Abū Bakr Ibn Dāwūd Az-Zāhirī, Al-Ṣayrafī, Al-Jaṣṣāṣ.

