

İmam Şâfiî'nin Hukuk Düşüncesindeki Re'y Nosyonuna Dair Epistemolojik Bir İnceleme

Abdurrahim Kozalı

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İslam Ekonomisi ve Finansı Enstitüsü, İslam Ekonomisi ve Finansı
Ana Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye
abdurrahim.kozali@marmara.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0002-9934-027X> | <https://ror.org/02kswqa67>

Öz

Fıkıh düşüncesinin ehl-i re'y - ehl-i hadis diyalektiği içinde doğduğu ve sürdüğü bilinmektedir. İmam Şâfiî, söz konusu diyalektikte genel olarak “ehl-i hadis fakihler” içerisinde değerlendirilmiştir. Bu çalışmada, esasen “dört hak mezhebin” norm üretimi bağlamında müşterek zeminini teşkil eden asgari koşullar tespit edilmeye çalışıldıktan sonra, daha çok zannî sahada ortaya çıkan ayrışmaya işaret edilip, bu noktada İmam Şâfiî'nin farklılaştığı yönle birlikte, onun hukuk sisteminde gözlemlediğimiz re'y nosyonuna dair epistemolojik bir inceleme yapılmaya çalışılmıştır. Bu inceleme sonucunda vahiy verilerinin doğru anlamının ancak fıkıh formasyonuna sahip kimseler tarafından tespit edilebileceği, Şâfiî'nin de “beyân teorisi”ni bu amaçla geliştirdiği üzerinde durulmuştur. Beyân teorisi naslara üst bir bakışı mümkün kıldığı gibi, teâruz gibi sorunların çözümünü de sağlamaktadır. Diğer yandan Şâfiî'nin *er-Risâle*'de ayrıntılı işlediği haber teorisi de kendisinin re'y nosyonunu ortaya koyduğu konulardandır. Haber teorisi çerçevesinde, âhâd haberlerle amel için, bunların sahîh bir şekilde intikali ile yetinmeyip, pratikte kendileriyle amel edilebilmesi için ilave şartlar koymuş olması da yine aynı formasyona işaret etmesi bakımından önemlidir. Özellikle Hanefî düşünce açısından tespit edilen “ilkesel düşünme” eğiliminin esasen Şâfiî için de, bir ölçüde de olsa geçerli olması, ele aldığımız konu bakımından dikkat çekicidir. İslam hukukunun üçüncü kaynağı olan icmân rasyonel içerik kazanmasının da ilk kez Şâfiî tarafından gerçekleştirildiği, yine konumuz bakımından önemli olan diğer hususlardan birisidir. Son olarak, hükümlerin bir gerekçeye bağlı olarak vazedildiği ve bu gerekçenin bulunduğu yerde hükmün de bulunması gerektiği, şeklindeki tespitleri ile Şâfiî, hukuk alanında nedensellik ve yasa fikrini benimsemiş olması bakımından da ayrıca önem taşımaktadır.

Anahtar kelimeler

İslam Hukuk Felsefesi, Fıkıh Usulü, İmam Şâfiî, Re'y, *er-Risâle*.

Atıf Bilgisi

Kozalı, Abdurrahim. “İmam Şâfiî'nin Hukuk Düşüncesindeki Re'y Nosyonuna Dair Epistemolojik Bir İnceleme”. *Uludağ İlahiyat Dergisi* 33/1 (Haziran 2024), 1-34. <https://doi.org/10.51447/uluuid.1363264>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Date of Submission	19 Eylül 2023 19 September 2023
Kabul Tarihi Date of Acceptance	23 Ekim 2023 29 October 2023
Yayın Tarihi Date of Publication	25 Haziran 2024 25 June 2024
Yayın Sezonu Pub Date Season	Haziran June
DOI	https://doi.org/10.51447/uluid.1363264
Değerlendirme Peer-Review	Ön inceleme: Bir İç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik inceleme: İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized AInternal (Editor board member) Double anonymized - Two External
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited
Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı - iThenticate Yes - iThenticate
Çıkar Çatışması Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans Copyright & License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim Complaints	ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr - https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid

An Epistemological Investigation on the Notion of Ra'y in İmām al-Shāfi'ī's Legal Thought

Abdurrahim Kozalı

Prof. Dr., Marmara University, Institute of Islamic Economics and Finance, Department of Islamic Economics and Finance, İstanbul, Türkiye

abdurrahim.kozali@marmara.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0002-9934-027X> | <https://ror.org/02kswqa67>

Abstract

It is known that fiqh thought arose and developed within the framework of the dialectic between ahl al-ra'y and ahl al-ḥadīth. In the literature of Islamic law, the opinion is widespread that İmām al-Shāfi'ī belongs to the school of ahl al-ḥadīth in this separation. This article first discussed the prerequisites that were adopted as the common basis for the four Islamic schools of law. Subsequently, reference was made to the differences of opinion, which mostly arose in the questionable area, and to what the difference lies between İmām al-Shāfi'ī's legal thought and the founders of the other schools of law. Finally, it was particularly highlighted what kind of Ra'y ability the İmām al-Shāfi'ī had. The first result of this article was that the sincere meaning of the revealed texts of Islam is only possible through the talent of fuqahā, which İmām al-Shāfi'ī wanted to realize with his Bayān theory. The Bayān theory of İmām al-Shāfi'ī enables a general view of the revealed texts and also the solution of the conflict problem among the mentioned texts. Furthermore, the Khabar (message) theory, which was discussed in detail in his work *al-Risāla*, is evidence of his rational legal mentality. In the context of this theory, it is also striking that İmām al-Shāfi'ī, when applying the individual traditions, is not content with the fact that these traditions were transmitted uninterrupted, but rather he only applies them under certain conditions. In the context of our topic, it is also striking that İmām al-Shāfi'ī takes the legal norms from the framework of legal principles, just like the Ḥanafī scholars. An attempt made by the first to determine a rational content of consensus (ijmā') also belongs to İmām al-Shāfi'ī. Finally, the opinion that the religious-legal norms are based on certain reasons that make their existence possible was also discussed in his work *al-Risāla*. This opinion is particularly important because it incorporates the idea of causality and regularity in the field of law.

Keywords

Philosophy of Islamic Law, Usūl al-fiqh, İmām al-Shāfi'ī, Ra'y, *al-Risāla*.

Citation

Kozalı, Abdurrahim. "İmam Şâfi'nin Hukuk Düşüncesindeki Re'y Nosyonuna Dair". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 33/1 (Haziran 2024), 1-34. <https://doi.org/10.51447/uluid.1363264>

1. Giriş

Fıkıh düşüncesinin ehl-i re'y - ehl-i hadis diyalektiği içinde doğduğu ve sürdüğü ehlinin malumudur.¹ Fıkıh faaliyetinin re'y nosyonu olmaksızın ne ölçüde yerine getirilebileceği konusundaki kuşkuumuz bir yana, İmam Şâfiî'nin (öl. 204/820) söz konusu diyalektikte genel olarak “ehl-i hadis fakihler” içerisinde değerlendirildiği görülmektedir. Bu çalışmada, esasen “dört hak mezhebin” norm üretimi bağlamında müşterek zeminini teşkil eden asgari koşullar tespit edilmeye çalışıldıktan sonra, daha çok zannî sahada ortaya çıkan ayrışmaya işaret edilip, bu noktada İmam Şâfiî'nin farklılaştığı yönle birlikte, onun hukuk sisteminde gözlemlediğimiz re'y nosyonuna dair epistemolojik bir inceleme yapılmaya çalışılacaktır.

İslam hukuk geleneğinde “dört hak mezhep”² olarak bilinen ekollerin kurucularının hepsinin, gerek bireysel açıdan gerekse ortaya koydukları normlar bakımından İslam dininin içinden konuştukları, yani dindar hukukçular olarak norm ürettikleri, kendileriyle alakalı olarak dikkate alınması gereken hususların başında gelmektedir. Bu şu anlama gelmektedir: Söz konusu kurucu hukukçuların hepsine göre Tanrı vardır; bu âlemi o yaratmıştır; âlemlerle irtibatını sürdürmektedir (teizm); bu irtibat kozmik (kevnî) manada her an yaratmak ve yarattıklarına müdahale etmekle sınırlı kalmayıp, normatif (şer'î) anlamda, yarattıkları içinde insanı -düşünme yetisine malik ve ihtiyar sahibi bir varlık olarak muhatap tutmak ve mükellef kılmak şeklinde de gerçekleşmektedir. İnsanın yükümlülüğü (*teklif*) ise esasen -hâkim teolojiye göre- peygamberler vasıtasıyla, yani nübüvvet müessesesi aracılığıyla gerçekleşmiştir.³ Binaenaleyh, fıkıh tarihinin kurucu hukukçuları dine ilkesel olarak normatif perspektiften, yani *teklif* paradigmasından bakmışlardır.⁴

Teklif normlar (*hüküm*) üzerinden gerçekleşir; bir diğer ifadeyle teklifin kriterleri normlardır. Normlar ise vahiy verilerinde (yazılı olarak naslar ve ayrıca pratik olarak sünnet) mündemiçtir. Vahiy verilerinden normların elde edilmesi (*istinbât*) işlemi uzman-

¹ Ehl-i re'y - ehl-i hadis ayrımı ve Şâfiî'nin bu taksimdeki konumu hakkında bk. Esat Kılıçer, “Ehl-i re'y”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/520-524; Abdullah Aydınli - Salim Ögüt, “Ehl-i hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/507-512; Mansur Koçinkağ, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Rey ve Hadis* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018); Vav TV, “Fıkıh Meclisi: Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y | Prof. Dr. Kaşif Hamdi Okur - Fıkıh Meclisi (8. Bölüm)”, *YouTube* (12 Haziran 2021).

² Dört mezhebin doğuşuna dair bk. George Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu - Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004), 39, 40.

³ Hâkim teolojinin, yani Sünnî bakış açısının nübüvvet anlayışı ve değerlendirmesi için bk. Klasik Düşünce Okulu, “Ekrem Demirli, İslam Düşüncesinde Nübüvvet: Metin I: Kitâbü't-Tevhîd/İmam Mâtürîdî, 1. Seminer”, *YouTube* (27.09.2021).

⁴ İslamî ilimlere hâkim olan paradigma, kelâm, fıkıh usûlü ve fıkıh disiplinlerinin temsil ettiği *teklif paradigması*, bir diğer ifadeyle *normatif gelenektir*. “Normatif gelenek” derken, fiilî olarak İslam ilim geleneğinin ana omurgasını teşkil eden fıkıh-kelâm geleneği kastedilmektedir. İslam düşünce geleneğine genel olarak bakıldığında sudûr nazariyesinin Tanrı anlayışını belirlediği *felâsife geleneği* ile *tecellî* düşüncesinin belirleyici olduğu *tasavvuf metafiziği geleneği* diğer paradigmalardan farklıdır. Bu paradigmalarda teklif olgusu daha farklı açıklamalara konu olmuştur.

lığı, dahası ve daha doğrusu bu uzmanlığın hareket alanını belirleyen bir sistemi (*ekol*, *mezheb*) gerektirir.

Sistemler (*ekol*, *mezheb*) otoriteler⁵ tarafından inşâ edilir ve otoriteler normatif gelekte daha çok “imâm”, metafizik gelekte ise “şeyh” olarak adlandırılırlar. Teklif paradigması çerçevesinde otoriteden söz edildiğinde esasen norm üretme ehliyetine ve yetkisine sahip bulunan bir kişiye atıfta bulunulmuş olmaktadır ki, bu manada otorite olmanın, muhteva olarak fıkıh usûlü literatüründe ele alınmış olan “icma ehliyeti” konusu⁶ ile büyük ölçüde paralellik arz ettiği söylenebilir. İslam normatif geleneğinin hâkim anlayışında, meşrû denebilecek bir norm üretme faaliyeti konusunda aşağıdaki şartlar üzerinde büyük ölçüde fikir birliği olduğu söylenebilir:⁷

- Vahyin metin formunun (naslar) sahih anlam ve yorumu konusunda, bütün alt disiplinleriyle (vaz, lügat, sarf, nahiv ve belağat) dilin, esasen işitmeye dayalı (semâî) olarak elde edilmiş olan ve bu yönüyle objektif olan verilerini başlangıç noktası kabul etmek.
- Dilin objektif verilerini kabul ve teslim etmekle birlikte vahyin sahibinin (şâri‘) dil üzerinde tasarrufta bulunup yeni bir vaz‘ (vaz‘-ı şer‘î) ortaya koyabileceğini ve bu

⁵ İslam ilim ve düşünce geleneğinde “otorite” olma yetkisini hâiz olabilmek noktasında “âlim” mi yoksa “velî” mi olmanın daha belirleyici vasıflar olduğu meselesi tartışılmalı. Bu bağlamda örnek olarak, bir yandan, Şâtıbî’nin, bireysel anlamda sufi eğilimlere sahip olsa da otorite olma vasfının son tahlilde tasavvuf erbabından ziyade, zâhir ilimlerde yetkin kimselerde olması gerektiğine dair değerlendirmeleri dikkat çekmektedir. bk. Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân (Huber: Dâru İbn Affân, 1317/1997), 1/107-122. Şâtıbî’nin ilimler taksiminde asolan, kendisinin *şulbü’l-‘ilm* olarak adlandırdığı türdür. Buna mukabil *mulaḥu’l-‘ilm* olarak adlandırılan tür ise sadece ikinci değil, aynı zamanda ikincil ilim türü olup, bu ilim türü arasında “Taabbudî konular için tespit edilen hikmetler”, “Rüya kaynaklı bilgiler”, “Parmakla gösterilen kimselerin amelleriyle istidlalde bulunmak” ve “Hal ehli insanların sözleri” gibi tasavvufi/hikemî nitelik taşıyan alt türler ele alınmıştır. Diğer yandan ise bir usûl muhaşşisi olmakla birlikte müteşâbih nasların bilgisinin velî kimselere de açık olabileceğini savunan Muhammed Abdülhalim Leknevî’nin görüşleri dikkati çekmektedir. bk. Abdülhalim b. Muhammed Leknevî, *Kameru’l-aknâr ‘âlâ Nûri’l-envâr Şerḥil-Menâr* (İstanbul: İhsan Kitabevi, 1986), 1/152. Usûldeki genel kabule göre müteşâbih naslar ancak muhkem olanlar çerçevesinde anlaşılabilirken, söz konusu yaklaşıma göre bu durum tam tersine dönebilecektir.

⁶ İcmâ ehliyeti konusuyla ilgili olarak bk. Ebû’l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Neseffî, *Keşfü’l-esrâr Şerḥu’l-muşannif ‘ale’l-Menâr* (İstanbul: İhsan Kitabevi, 1986), 2/105; Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ* (Kuveyt: Dâru’s-Safve, 1988), 4/467-469.

⁷ Bu şartların özellikle otoriteler/kurucu şahsiyetler için geçerli olduğu, kurucu niteliği haiz olmayan âlimlerin norm üretim faaliyetlerinin meşruiyetinin ise, mensup oldukları sistemlerin (mezheb) esaslarına bağlı kalarak üretim yapmalarına bağlı olduğu ifade edilebilir. İkinci anlamda meşrû olan norm üretim faaliyeti ile “ekol sistematigi” çerçevesinde yapılan bir faaliyet kastedilmektedir. Ekol sistematigi konusunda bk. Yunus Apaydın, “Fıkıhın Yenileşmesi ve Ekol Sistematigi”, *İslâm Fıkıhının Dinamizmi*, ed. Yunus Vehbi Yavuz (Bursa: KURAV Yayınları, 2006), 71-76; Seyit Mehmet Uğur, *Hanefilerde Mezheb İçi Tercih ve Usûlü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019); Hasan Güler, *Şâfilerde Mezheb İçi Tercih ve Usûlü* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022).

işlemin oluşumunun ve tespitinin de objektif ve şeffaf ölçütlerle gerçekleştirilebileceğini kabul etmek.⁸

- Bir önceki maddeyle ilintili olarak sünnetin Kur'an için kaçınılmaz açıklayıcılığını (beyân) ve bu itibarla Hz. Peygamberin şârilik vasfını kabul etmek.
- Vahiy ürünü verilerde, en azından ilk bakışta tespit edilebilecek çelişme/çatışma (teâruz) gibi kaotik durumların izah edilebilmesi için bir üst açıklama/teori geliştirmiş olmak.⁹
- Norm üretim süreci, temeli itibariyle tikel verilerden hareketle meydana geldiği için, peygamber ve sahabeden tevarüs edilen “emsal karar/uygulamalar”a dair müktesebâtın¹⁰ yanı sıra şeriatın bütününe¹¹ ve ana konularına¹² dair bir dünya görüşüne, hukuk felsefesine sahip olmak.
- Vahiy verilerinin tümünü ihata eden/göz önünde bulunduran kendi içinde tutarlı bir metodolojiye/istinbat yöntemine sahip olmak.
- Vahiy verilerinin sınırlı olmasına mukabil olayların sınırsız olması gerçeğine binaen ictihadın meşruiyetini kabul etmek.
- İctihadın ilk ve en kesin adımını teşkil eden kıyasın işletilebilmesi için nasların muallel olduğunu ve dolayısıyla vahiy verilerinde gâye faktörünün de bulunduğu kabul etmek.¹³
- En azından kıyası mümkün kılacak düzeyde re'yi kabul etmek.¹⁴
- Norm üretiminde re'y-eser birlikteliğine ihtimam göstermek.¹⁵

⁸ Örnek vermek gerekirse, “salât” kelimesinin vaz'-ı şer'îsinin tespitinin, Hz. Peygamberin kavli ve fiili sünneti ile bu kelimeye kattığı yeni anlamın tevâtür yoluyla sonraki nesillere intikali gibi.

⁹ Bir otorite olarak Şâfiî'nin geliştirdiği “beyân teorisi”nin daha sonra sistem hâline gelecek olan Şâfiî mezhebinin esasını oluşturduğu söylenebilir.

¹⁰ “Emsal kararlar” kavramsallaştırması konusunda bk. Murteza Bedir, “Kur'an ve Sünnet Söylemi, Fıkıh Usûlü ve İctihat: Modern Nassçılığın Doğuşuna İlişkin Bir İzah Denemesi”, *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefleşme -Modern İslam Düşüncesinde Nasların Araçsallaştırılması-*, ed. Murteza Bedir vd. (İstanbul: İSAR Yayınları 2019), 20.

¹¹ Burada akla, daha ziyade makâsîd düşüncesi gelebilir.

¹² Bu ifade ile ise her bir kurucu fakihin sözelimi insan, mal, kadın, ceza hukuku vb. sahalarda sahip olduğu temel yaklaşımlar kastedilmektedir.

¹³ Aşağıda da işaret edileceği üzere, nasların muallel olması, illetin sebep (*garaz*) mi sonuç (*fâide*) mu olduğu şeklindeki teolojik tartışma bir kenara bırakılarak düşünülmelidir.

¹⁴ Diğer unsurlar açısından da birtakım sorunların tespit edilebilmesi mümkün olmakla birlikte, İbn Hazm'ın (öl. 456/1064) cumhûr tarafından kabul görmemesinin temel nedeni “re'y karşıtlığı”dır. İbn Hazm re'yi esasen kesin bilgi vermemesi yönüyle eleştirmiştir ki, bu tespitinde haklıdır. Zira re'y temelde kıyas/analoji şeklinde işlediği için zannî bilgi verir. Ancak İbn Hazm'ın gözden kaçırdığını düşündüğümüz nokta tam da buradadır; yani şeriatla amel sahasında matlup olan zaten -zarûrât-ı diniyye dışında- bilginin zannî olmasıdır. Amel sahasındaki zannîlik normatif sahada hoşgörüyü mümkün kılmaktadır. Konuyla ilgili bk. Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/471, 472; Şâtîbî, *el-Muvâfaḳât*, 1/144.

- Son masum olan Hz. Peygamber'in irtihâlinden sonra "ismet" in bir şahsa değil, ümmetin bütününe intikâlini, yani icmâ fikrini ve icmâin meşruiyetini kabul etmek.¹⁶
- Ana akıma mensup olmak;¹⁷ bir başka ifadeyle norm üretiminin ilkelerini (*mebâdi*) ihtiva eden metafizik unsurları Sünnî kelimadan almış olmak.¹⁸

"Dört hak mezhep" olarak ifade edilen sistemlerin kurucuları olan otoritelerin nazarında, her birinin sisteminin, zikredilen şartları taşıyor olmaları itibariyle diğeri nazarında meşru kabul edildiği açıktır.¹⁹ Bu yönüyle söz konusu imamlar arasında haber, re'y ve amel gibi konulardaki ayrışmalar, sistemlerini gayri meşrû görmek gibi bir sonuç doğurmamıştır.

Mezkûr müctehidlerin her biri, norm istinbât ederken bir "bilgi zemini" ne dayanırlar ki, bu bilgi zemini kesin ya da zannî olabilir. Otoritelerin ayrışmaları esasen kendileri açısından tatmin edici (*tuma'nîni*) bilgi²⁰ elde ettiklerini düşündükleri zeminler arasındaki farklardan kaynaklanıyor görünmektedir. Söz konusu zemin Hanefîlerde *asıllarda*²¹, İmam

¹⁵ Fahrü'l-İslâm Pezdevî'nin (öl. 482/1089) İmam Muhammed'e (öl. 189/805) nispet ettiği, "لايستقيم الحديث الا بالرأى" "ولايستقيم الرأى الا بالحدیث" şeklindeki rivayet, söz konusu manayı ifade etmektedir. bk. Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Uşûl (Keşfü'l-esrâr ile)* (İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-yi Osmâniyye, 1308), 1/17, 18.

¹⁶ Bu madde Sünnî ve Şîfî kelâm ve usûl düşünceleri arasındaki en temel ayrım noktası olarak görülebilir. Sünnî düşünceden farklı olarak, Şîfî kelâm ve usûl düşüncesinde Hz. Peygamber'in ismet sıfatı kendisinden sonra her biri yine bir şahıs olan imamlara intikal etmiştir. Bu kabul esasen, sadece icmâ delili bakımından değil vahyin ve dolayısıyla nübüvvetin sona ermesi bakımından da sorunlar doğurmuştur.

¹⁷ Zira ana akım dışı fırkalara mensubiyet epistemolojik anlamda kusura işaret etmektedir. Konuyla ilgili örnek bir değerlendirme için bk. Neseфі, *Keşfü'l-esrâr*, 2/105 (" إذا دعا الناس الى ما يعتقد سقطت عدالته بالتعصب الباطل بلا دليل. " "واظهار الخلاف مجانة وسفها فيكون متهما في امر الدين") Ana akımın temellerinin, büyük Sünnî ekollerinin oluşumundan çok daha önce Hasan Basrî (öl. 110/728) ve Ebû Hanîfe (öl. 150/767) gibi otoriteler tarafından atıldığı unutulmamalıdır. Bk. *İman-ı Azamın Beş Eseri: El-Âlim ve'l Mütellim, el-Fıkhu'l-Ebsat, el-Fıkhu'l-Ekber, Risâletü Ebî Hanife, el-Vasiyye*, haz. Mustafa Öz, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016); "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu" (Kader Risalesi), çev. Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3-4 (1954), 75-84.

¹⁸ Fırkaların, mezheplerden farklı olarak İslam dininin bütününi temsil etme iddialarının bulunması bu maddeyi daha hassas hale getirmektedir. bk. İbn Kuteybe, *Hadis Müdafası*, çev. Hayri Kırbaçoğlu (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 37.

¹⁹ Farz-ı amelî - farz-ı itikadi kavramsallaştırması bununla alakalı bir örnek olarak görülebilir. Buna göre sadece dört mezhepçe kabul edilen ve esasen zarûrât-ı diniyye kapsamında olan bir farzın inkârı itikâdî sonuç doğurur. bk. İbrahim Kâfi Dönmez, "Farz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/184. Diğer yandan mezhepler arası intikâlin sadece dört mezheple sınırlı tutulması da aynı hassasiyetin ürünü olduğu düşünülebilir. bk. Şahin Khanjanov, *Memlükler Dönemi Hanefilerinde İctihad ve Taklid Tartışmaları* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 232 vd.

²⁰ Burada kesin bilgi mantıktaki *yakînin* karşılığı olmayıp, âdî/sıradan bir kesinlik (*tuma'nîni*) olarak düşünülmemelidir.

²¹ Hanefîlerdeki *asılların* şâtîbî'de istikrâ yoluyla elde edilen *küllî*lerden daha fazla kesinlik ifade ettiğini, şâtîbî'nin düşünce sistemindeki istikrâ yönteminin eksik (istikrây-ı nâkıs) olabilme riskinin, temelde bir

Mâlik'te (öl. 179/795) *amelde*²² ve İmam Şâfiî'de ise, tikel haberlerde (*haber-i vâhid*)²³ bulunmuş görünmektedir.

2. Şâfiî'nin Hukuksal Bilgi Zemininde Rey, Amel ve Hadisin Yeri

İmam Şâfiî'nin hukuk düşüncesini anlayabilmek için, temel hareket noktamızı teşkil eden *er-Risâle*, onun Müslüman bir hukukçu olarak *teklif* paradigmasını esas aldığı gösteren bir başlangıca sahip olup, bu fikir eserin başka yerlerinde de ifade edilmiştir. Buna göre, gökleri ve yeri, karanlıkları ve aydınlığı yaratan Allah Teâlâ²⁴ insanı başıboş yaratmamış,²⁵ dahası onu yükümlü tutmuştur.²⁶ İnsanın mükellef olması ise peygamber gönderilmesi sebebiyle ve bu sayede gerçekleşmiştir.²⁷

Şâfiî'nin temel tezi, şer'î normların bilinebilmesinin ancak *ilimle* mümkün olmasıdır:

Bir kimsenin bir konuda “bu helâldir ya da haramdır” demesi ancak ilmî bir temel ile mümkündür. İlmî temel ise Kitap veya sünnette yer alan bir haberdir ya da icmâ veya kıyastır.²⁸

Bir diğer ifadeyle, dinî sahada, ancak zikredilen bu dört yoldan birisine dayanan bilginin meşrû ve makbul olduğu ifade edilebilir ki, çalışmamızın alt başlıklarını da bu dört delil belirlemiştir.

*küllînin (asıl) istisnalarını belirleme işlevine sahip olan istihsân yöntemiyle tespit ve telafi edildiğini düşünüyoruz. Ayrıca konuyla ilgili olarak bk. Ahmet Özel, “Asıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 1991), 3/473. Seyit Mehmet Uğur, “Cessâs'ın Şerhu Muhtasari't-Tahâvî İsimli Eserindeki Asıl Terimin Mâhiyeti ve Asılların İşlevleri Üzerine Bir İnceleme”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/2 (2021), 775-804.*

²² İshak Emin Aktepe, “İmam Şâfiî'nin “Hadis Sahihse Mezhebim Odur” Sözüünü Yeniden Düşünmek”, *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*, ed. Mehmet Bilen (İstanbul: Kent Işıkları, 2012), 213, 214. Esasen *Amel-i Ehl-i Medine* Şâfiî hukuk düşüncesinde yer alan ve *haberu'l-âmmeh* olarak adlandırılan haber kategorisiyle benzeşse de, aşağıda da değinileceği üzere, kapsam ve kesinlik bakımından arada önemli farklar olduğu açıktır. *Amel-i ehl-i Medine* konusunda bk. İbrahim Kâfi Dönmez, “Amel-i Ehl-i Medine”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 1991), 3/21-25.

²³ Şâfiî'nin *Risâle* başta olmak üzere birçok eserinde temel mesaisi bunu kanıtlamaya dönük görünmektedir. Hatta Şâfiî'nin haber-i vâhidleri itikat konusunda dahi delil kabul ettiğine dair iddialar için bk. Serap Özkul, “İmam Şâfiî'nin Haber-i Vâhidi İtikatta Delil Olarak Kullanması Üzerine Bir Değerlendirme (*er-Risâle Örneği*)”, *APJIR- Academic Platform Journal of Islamic Research* 6/2 (2022), 287 vd. Ayrıca haber-i vâhidin fikhî yönü konusunda bk. Yunus Apaydın, “Haber-i Vâhid (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 1996), 14/355-363.

²⁴ En'âm 6/1.

²⁵ Kıyâme 75/36.

²⁶ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 17, 18 (p. 40-42).

²⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 17, 18 (p. 40-42).

²⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 39 (p. 120).

2.1. Kitap

Dinî alanda meşrû ve makbul sayılabilecek bir hükmün (*norm*) kaynaklarını Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas şeklinde belirleyen Şâfiî, bu tespitiyle İslam hukukunda kaynaklar hiyerarşisi konusunda ilk kalem oynatanlar arasında yer almıştır.²⁹ Şu da bir gerçektir ki, Şâfiî'nin hukuk düşüncesinde deliller mezkûr dört delilden ibaret gibi görünse de, esasen bu delillerin son tahlilde Kur'ân'a râcî olduğu da bir gerçektir. Nitekim Şâfiî'nin, "asılları bakımından aynı, fer'leri bakımından farklı olan manaları içine alan bir isimdir", şeklindeki *beyân* tanımının³⁰ bu manayı ifade ettiği açıktır. Bu noktada Daşdemir'in ifade ettiği gibi,³¹ Şâfiî'nin, *beyân* teorisi ile esasen sünnetin ehemmiyetini vurgulamak istemesi, bu teorinin Kur'ân odaklı olmasıyla çelişmemektedir. Zira Şâfiî esasen aynı anlamı, "ilim Kur'ân bilgisidir",³² demek suretiyle de ifade etmiştir. Fakihimizin modern dönemde çokça tartışılmış³³ cümlesi olan, "Allah'ın kitabında Müslümanlardan birinin karşılaştığı herhangi bir hâdisenin hükmünü doğru olarak gösterecek bir delil mutlaka vardır."³⁴ ifadesi de esasen aynı manayı teyit etmektedir. Hiç kuşkusuz Kur'ân'ın her meselenin çözümünü ihtiva etmesi, bu işlemin *nassen* ya da *istidlâlen* gerçekleşmesi suretiyle, diğer bir ifadeyle, fakihimizce geliştirilmiş olan ve esasen başta sünnet olmak üzere, mezkûr dört delilin hepsinin devrede olmasını öngören 'beyân teorisi' çerçevesinde anlaşılmalıdır. Bununla birlikte hükümlerin ilk ve temel kaynağı olarak Kur'ân'ın beklenen çözümleri nasıl gerçekleştirebileceği esasen hâlâ önemli bir sorun olarak devam etmektedir. "Kur'ân'ın çözüm kaynağı olması" ifadesi, kuşkusuz mecazi bir ifade olup, çözümün kaynağı esasen Kur'ân'ın muhtevasını teşkil eden vahiydir. Kitap mıdır, hitap mıdır yoksa metin midir, tartışmaları bir yana Kur'ân-ı Kerim'in yazılı bir tezahüre sahip olduğu gerçektir. Bir anlamın yazılı tezahürü çok kadim bir sorunu, Platon'un *Phaidros* diyalogunda Sokrates'e söylediği "kendisini koruyacak gücü olmaması"³⁵ sorununu doğurmaktadır.

²⁹ Kaynaklar hiyerarşisini ilk zikreden kişinin Vâsıl b. Atâ olduğu ifade edilmiştir. bk. Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl el-Askerî, *el-Evâ'il* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407/1987), 255.

³⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 21 (p. 53). Mezkûr tanım kanaatimizce şöyle anlaşılmalıdır: *Beyânda* delillerin asılları birdir; yani hepsi son tahlilde Kur'ân'a râcîdir. Buna karşın *beyânın* furûu farklıdır; yani *beyân* kimi zaman doğrudan Kur'ân'la *nassen* veya *istidlâlen*, kimi zaman sünnetle -ayrıntılı ya da doğrudan-, kimi zaman da ictihadla sabit olur.

Şâfiî'nin *beyân* tanımı Cessâs (öl. 370/981) tarafından, daha çok tanım tekniği bakımından eleştirilmiş olsa da, her iki âlimin zamanlarındaki mantık müktesebâtı karşılaştırıldığında bu eleştiri ihtiyatlı karşılanabilir. bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 1994), 2/10 vd. Şâfiî'nin *beyân* tanımıyla ilgili Cessâs'ın eleştirileri konusunda ayrıca bk. Ebubekir Daşdemir, "Cessâs'ın Şâfiî'nin *Beyân* Anlayışına Yönelik Eleştirileri", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 37/1 (2019), 1085-1116.

³¹ Daşdemir, "Cessâs'ın Şâfiî'nin *Beyân* Anlayışına Yönelik Eleştirileri", 1091.

³² "İlim Kur'ân bilgisidir. Bu bilgiye sahip olan âlimdir." (*er-Risâle*, 19 (p. 43))

³³ Modern dönemde Şâfiî algısına dair bk. Soner Duman, "Modern Dönemde Şâfiî Algısı", *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 25-62; Rifat Yıldız, *Modern Dönemde İmam Şâfiî Algısı* (İstanbul: Fecr Yayınları 2022).

³⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, 20 (p. 48).

³⁵ Platon, *Phaidros*, çev. Furkan Akdemir (İstanbul: Say yayınları, 2017), 96, 97 (275b).

Nasıl anlaşılması gerektiği konusunda gerekli ilkelerden yoksun olan bir metin, yine Sokrates'in ifadesiyle “babasından yardım ister”.³⁶ Metnin “babası” kimdir? İslam normatif geleneğinde bu sorunun cevabı “şâri” olmalıdır. Peki ama şâri'in muradına nasıl ulaşılabilir? Bu noktada Ebû İshâk İbrâhim eş-Şâtîbî'nin (öl. 790/1388) “sebeb-müsebbep ilişkisi” bağlamında yaptığı açıklamalar, söz konusu muradın tespitinde müctehidin rolü bağlamında işlevsel görünmektedir. Buna göre, sıradan mükellef açısından müsebbebin değil, sadece sebebin dikkate alınması gerektiğini ifade eden Şâtîbî, şâri' (mükellif) açısından müsebbeplerin de dikkate alındığını, alınması gerektiğini savunmaktadır.³⁷ Bu noktada müctehidin işlevini gündeme getiren Şâtîbî dinî/hukukî norm üretiminde Kitap, sünnet ve icmâ ile yetinmenin mümkün olmadığına, kıyasın da kaçınılmaz bir yöntem olduğuna işaretlerle, kıyas işleminin en hassas rüknü olan illetin belirlenmesi görev ve yetkisinin müctehidde bulunduğunu, bu görevinse zorunlu olarak müsebbepleri (makâsîd) de dikkate almayı gerektirdiğini belirtmiştir.³⁸ Bu durumda “mükellef açısından müsebbeplerin değil, yalnız sebeplerin dikkate alınması gerekir”, şeklindeki ilke sıradan insan için geçerliyen, müctehid ise, bir nevi şâri' olması hasebiyle³⁹ bu ilkenin kapsamı dışında tutulmuştur. Vahiy verilerinin yazılı hale gelmiş ürünlerinin ne şekilde anlaşılması gerektiği, normatif gelenekte (kelamcıları da kapsayacak şekilde geniş anlamda) *fakih*in⁴⁰ görev ve yetki alanına giren bir konu olarak görülmüştür.

Şâfiî'nin söz konusu kadim sorunun vahiy ürünü metinler bağlamında çözümü noktasında öncelikle Arap dilinden hareket ettiği görülmektedir. Şâfiî'nin Kur'ân'ın bütünüyle Arapça olduğunu vurgulaması,⁴¹ yine kendisinin ifade ettiği gibi, Kur'ân'ın anlaşılmasında ilk adım olarak Arap dilinin özelliklerini hareket noktası kabul etmek bakımından önem-

³⁶ Platon, *Phaidros*, 96, 97 (275b).

³⁷ Şâtîbî, *el-Muvâfaqât*, 1/311 vd.

³⁸ Şâtîbî, *el-Muvâfaqât*, 1/319. Aynı şekilde Şâtîbî “Makâsîd” kitabında maslahat-mefsedet dengesinin bilinemediği durumlarda bunun tesbitinin müctehide bırakılması gerektiğini ifade etmiştir. bk. *el-Muvâfaqât*, 1/51, 52.

³⁹ Modern dönem bir kenara bırakılacak olursa, İslam normatif geleneğinde Hz. Peygamberin şâri' olduğu konusunda, şaz kabul edilebilecek bir iki yaklaşım müstesna, (örnek olarak bk. 68 no'lu dipnot) görüş ayrılığı yoktur. Hz. Peygamberin şâri'liğinin dahi esasen Allah Teâlâ'dan kaynaklandığı ifade edilirken, metinde ifade edilen “müctehidin şâri”liğinin kendisinden kaynaklanamayacağı izahtan varestedir. Bununla birlikte pratikte, yani müctehid tarafından üretilmiş olan normlarla temas açısından meseleye bakıldığında denebilir ki, sıradan kimseler için uygulamada özellikle müctehidin şâri'liği devrededir. Konuyla ilgili olarak Teftazânî'ye de atf yapan yakın değerlendirmeler için bk. Yunus Apaydın, “Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi”, *İslam Hukuku Araştırmaları* 1 (2003), 13.

⁴⁰ “Normatif gelenek” içinde fıkıh (özelde fıkıh usûlünün) temel ilkelerini (*mebâdî*), bir üst ilim olarak görülen kelâmdan aldığı genel bir kabul olduğu için, nasların sahih anlam ve yorumunun tespiti yetkisine sahip olduğu ifade edilen “fakih” esasen aynı zamanda en azından kelâm formasyonuna/alt yapısına da sahip olan bir otoriteyi ifade etmektedir. Kelâmın fıkıh ve fıkıh usûlü disiplinleri bakımından üst ilim olduğuna ve fıkıh usûlünün, *mebâdî*ni kelimadan aldığına dair bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mustasfâ: İslâm Hukukunun Kaynakları*, çev. H. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 37, 38.

⁴¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 42 (p. 134).

lidir.⁴² Şâfiî'nin, Kur'ân'ın bütün meselelerin çözümünü *nassen* ya da *istidlâlen* içerdiği görüşü yukarıda ifade edilmişti. Arap dili verilerinin ilk hareket noktası kabul edilmesi Kur'ân için olduğu gibi, Kur'ân'ın kaçınılmaz beyânı olan sünnetin metinleşmiş formunu oluşturan hadisler için de geçerlidir.⁴³ Vahiy ürünü olan her iki tür yazılı verinin anlaşılmasında Arap dili verilerinin hareket noktası olması bu verilerin, işitmeye dayalı olarak (*semâî*)⁴⁴ oluşması hasebiyle objektif bir karakter arz etmesi sebebiyledir.⁴⁵ Buna göre Arap dilinde umûm bildiren ifadeler olduğu gibi husûs bildiren ifadeler de vardır.⁴⁶ İlkesel olarak, nasıl ki nahiv ilminde (sentaks) öznenin özne, yüklem yüklem işlevi görmesi asılsa, umûm bildiren bir ifadenin kapsamlılık (*şümûl*), husûs bildiren ifadenin ise teklik (*infirâd*) bildirmesi asıldır.⁴⁷ İşitmeye dayalı olarak edinilen dil verileri keyfî biçimde farklı anlamlara yorulamaz. Diğer yandan Şâfiî herhangi bir kimsenin Arap diline bütünüyle vâkif olamayacağını belirterek,⁴⁸ tek bir kişi açısından dil verilerindeki zannîliğe işaret etmektedir.

Dil verileri ilk hareket noktası olmakla birlikte, Şâfiî'nin sisteminde metnin anlaşılması bu ilk adımdan ibaret görülmemiştir. Şayet böyle kabul edilseydi, mezkûr metinlerin sahih anlamının belirlenmesi yetkisi fakihe değil de, dil bilginine ait olurdu. Bir metnin

⁴² Şâfiî, *er-Risâle*, 49, 50 (p. 168, 169).

⁴³ Bu durum esasen Hanefî usûlî metinlerinde de vurgulanmaktadır. Söz konusu metinlerde elfâz bahisleri "Kitap ve Sünnet Arasında Müşterek Olan Konular" başlığı altında incelenmektedir. Örnek olarak bk. Molla Hüseyin, *Mir'âtü'l-uşûl fi şerhi Mirkâti'l-vüşûl* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1312), 33. Böylece sünnetin "textleşmiş" şekli olan hadisler -metin olarak da- dikkate alınmıyor görünmektedir. Mamefih Hanefî usûlü bir bütün olarak dikkate alındığında, metin olarak hadislerin Şâfiî sisteminde olduğu kadar rahat kullanılmayıp âhâd haberle amel kriterlerinin devreye sokulduğu görülmektedir. Bu husus, Şâfiî'nin düşüncesinde tikel haberlerin ağırlığını ortaya koyan noktalardandır.

⁴⁴ Bu noktada başta Arapça olmak üzere tüm dillerin kıyasi kısımlarının da esasen işitmeye dayalı (*semâî*) oluştuğuna dikkat edilmelidir.

⁴⁵ Söz konusu verilerin objektif kabul edilebilmesi dilde kesinliğin kabul edilmesiyle irtibatlıdır. Dilde kesinlik tartışmasını dilbilim açısından ele alan bir çalışma için bk. Mehdi Cengiz, *Dilde Kesinlik Sorunu: Anlatabilmenin İmkânı* (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021). Aynı tartışmada Fahreddin Râzî'nin kuşkucu yaklaşımının Sadrüş-şerîa tarafından eleştirisini ve bu müellif tarafından dilde kesinlik savunusunu inceleyen bir çalışma olarak bk. Selma Çakmak, *Fıkıh Usulünde Lafızların Kesinliği Problemi: Fahreddin er-Râzî'den Sadrüşşerîa'ya* (İstanbul: Timaş Akademisi, 2022). Söz konusu çalışmaya dair bir değerlendirme için bk. Abdurrahim Kozalı, "Selma Çakmak, Fıkıh Usulünde Lafızların Kesinliği Problemi: Fahreddin er-Râzî'den Sadrüşşerîa'ya İstanbul: Timaş Akademisi, 2022, 318 sayfa", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 64/64 (2023), 91-97. Esasen Râzî'nin düşüncesinde de dilde kesinlik sorunu haddizatından bir sorun olarak görünse de, dinî naslar bağlamında -karineler yardımıyla- söz konusu sorunun/kuşkunun giderilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. bk. Çakmak, *Fıkıh Usulünde Lafızların Kesinliği Problemi: Fahreddin er-Râzî'den Sadrüşşerîa'ya*, 105.

⁴⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 51, 52 (p. 172, 173)

⁴⁷ Bu ifade daha çok Hanefî yaklaşımını yansıtıyor görünse de esasen mütekellim usûl geleneğinin *vukûf* tavrı, onların kelime ve kiplerin belirli anlamlara sahip olmadığı görüşünde olduklarına hamlolunamaz. *Vukûf* tavrını daha çok belli kelime ve kiplerin belli bir bağlamda hangi anlama geldiğinin bağlama bakılarak açıklığa kavuşabileceği şeklinde anlaşılması daha uygun görünmektedir.

⁴⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 42, 43 (p. 138-142).

literal anlamı konusunda bir noktaya kadar yeterli olabilen dil bilgini, konu teleolojik anlama geldiğinde, formasyonu gereği yetersiz kalmaktadır. Kaldı ki eldeki vahiy verileri, literal düzeyde dahi bu metinlere üst bir bakışı gerektirecek, örneğin zahiren de olsa çelişki içermek gibi, sorunlar barındırmaktadır.⁴⁹ Sözelimi bir lâfzın, âm olmasına rağmen husûs bildirebilmesi ya da haddizatında âm olan bir lâfzın tahsise uğraması⁵⁰ naslının üst bir bakışla değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Zira bu ve benzeri sorunların çözümü açısından dil verileri yetmeyecek olup, mesela âm görünen bir lâfzın husûs bildirebilmesinde sebab-i nüzûl, tahsis işleminde ise âm lâfzın delâletinin kat'î ya da zannî olması ve aralarında tahsis işlemi gerçekleşebilecek delillerin nitelikleri gibi, dilbilimini aşan bir alt yapıya ihtiyaç olacaktır.

Tahsis işlemi ile esasen, umûm ve husûs bildiren naslar arasında sureten de olsa ilk bakışta mevcut görünen bir *terauz* durumu çözülmektedir. Esasen dinî naslarda tespit edilen tearuz sorununu giderebilmek amacıyla bir üst söylem arayışının 're'yci' tavrın ilk ve kaçınılmaz adımı olduğunu düşünüyoruz.⁵¹ Bizzat bu işlem dahi yine bir üst bakışı ve

⁴⁹ Aşağıdaki ifadeler başta Kur'ân ve sünnet olmak üzere delillerdeki, deyim yerindeyse kaosu ve bundan duyulan kaygıyı ifade eder niteliktedir. Bu olgu karşısındaki çaresizlik esasen bütün ehl-i hadisin kaygısı olarak Abdurrahman b. Mehdî'nin (öl. 198/813-4) mektubunda ifadesini bulmuş ve bu büyük sorunun çözümü Şâfiî'den beklenmiştir. Gelenekte "Nâsıru ehl-i'l-hadîs" unvanına lâyık görüldüğüne göre, görünen o ki, Şâfiî'nin kendisinden beklenen görevi yerine getirdiği kabul edilmiştir. Mamafih kanaatimizce Şâfiî'nin esasen ehl-i re'y ve hadisten hangisinin "*nâsir*"ı olduğu, üzerinde durulması gereken bir konudur. Zira Şâfiî-kıyasla sınırlandırılmış olsa da- re'yi meşrulaştırarak ehl-i hadiste olmayan bir yöntemi devreye sokmuştur. Bu durumda re'yi zaten kabul eden ve kullanagelen Hanefilerle arasında derece farkı varken, re'ye bütünüyle mesafeli olan ehl-i hadisle mahiyet farkı var görünmektedir.

Şâfiî'nin, naslarda en azından ilk bakışta kaos olarak algılanabilecek duruma dair ifadelerine şu cümleleri örnek gösterilebilir: "Sünnette öyle rivayetler var ki, Kur'ân'da aynı var. Yine öyleleri var ki, Kur'ân'da özeti olup, sünnette tafsilatı var. Sünnette öyle rivayetler var ki, Kur'ân'da onunla ilgili hiç bir şey yok. Öyle rivayetler var ki, birbiriyle uyumlu; ama öylesi de var ki, çelişik: Nâsîh ve mesûh olduğunu bilebildiklerimiz var; bilemediklerimiz var. Hz. Peygamberin öyle nehiyleri var ki, bunlar haramlık ifade eder, diyorsunuz; ama öyleleri de var ki bunlar haramlık değil, serbestiyet (ibaha) ifade eder, diyorsunuz. Yine görüyoruz ki, birbiriyle çelişik görünen şu hadisle amel ederken, diğeriyle amel etmiyorsunuz. Bir hadise kıyas yapıyor; ama sonra o kıyasınıza da muhalefet ediyorsunuz. Bazı hadisleri de terk edip, onlara kıyas yapmıyorsunuz. Bir kıyası alıp diğeri terk etmedeki deliliniz nedir? Bir de bir hadis terk ediyorsunuz; ama senet bakımından ondan daha zayıf olanla amel ediyorsunuz." (Şâfiî, *er-Risâle*, 210 p. 569). Bu bağlamda Şâfiî'nin hukuk düşüncesinde tearuz konusuyla ilgili bir çalışma olarak bk. Ahmet Temizkan, "İmâm Şâfiî'de Şer'î Delillerin Teâruzu ve Çözüm Yolları", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (2019), 97-125.

⁵⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 51, 52 (p. 173).

⁵¹ Abdullah b. Ömer'in kendisine sorulan bir soru karşısında, muhatabına konuyla alakalı ve esasen müteâriz iki bilgiyi aktarmakla itikafî etmesi ilginç bir örnektir. Buna göre, İbn Ömer'e bir adam gelip, kurban bayramı günü oruç tutmayı adadığını söylemiş, bunun üzerine İbn Ömer, "Nebi (s.a.s.) kurban bayramı günü oruç tutmaktan nehyetti ve Allah adakları yerine getirmeyi emretti.", şeklinde mukabele etmiştir. Adam soruyu üç kere tekrarlarsa da İbn Ömer de cevabını üç kere tekrarlamakla yetinmiştir (İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, 7/277'den akt. Büşra Oğuz, *İlm-i Hilâf Türünün Bir Örneği Olarak Kudûrî'nin et-Tecrîd Adlı Eserinin Syâm Bölümü-*

metodolojiyi gerektirmektedir ki, gerek tahsis gerekse tearuzu giderme konuları mezhep usûlleri arasından farklılaşan konulardandır. Bu noktada Şâfiî'nin geliştirdiği 'meta-anlatı', modern dönemde "beyân teorisi"⁵² olarak adlandırılmış olup, kanaatimizce bu isabetli bir isimlendirmedir. Kitaptan hüküm çıkarmanın "nassen" şeklinde adlandırılan birinci aşaması, beyân teorisinin ilk aşaması olup, Maruf Devâlîbî'nin (1907-2004) kavram-sallaştırmasıyla "ictihâd-ı beyânî"ye karşılık geliyor görünmektedir.⁵³ Beyân teorisinin ikinci aşamasını "Kitabın *istidlalen* çözüm getirmesi" oluşturmakta, bu işlem mezkûr delillerden ictihad/kıyas yoluyla gerçekleşmekte olup, ictihad sahasının sınırlarının ise, Şâfiî'nin sisteminde temel işlevi "cümelü'l-ferâizin bilinmesi" olarak tespit edilen⁵⁴ 'icmâ' ile belirlendiği ifade edilebilir.⁵⁵

2.2. Sünnet

Makalenin giriş kısmında da belirtildiği üzere sünnet, mahiyet açısından aralarındaki birliktelik⁵⁶ nedeniyle Kur'an'ın ilk ve kaçınılmaz beyânı olup, zaman içinde özellikle tefsir ilmi çerçevesinde oluşan 'Kur'an'a dair' açıklamalardan bir açıklama olarak görülemez. Şâfiî bu kaçınılmaz birlikteliği/ayrılmazlığı Kur'an'da çeşitli yerlerde geçen "Kitap-Hikmet" birlikteliğine atıf yapan âyetleri⁵⁷ zikrederek⁵⁸ açıklamakta ve "hikmet"i'n "sün-

nün İncelenmesi (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 98).

Bu olayda gerek Hanefî gerekse Şâfiî fakihler, İbn Ömer gibi davranıp konuyu çözümsüz bırakmamışlar ve fakih tavrının bir gereği olarak, birbirlerinden farklı da olsa tercihte bulunarak çözüm getirmişlerdir.

⁵² Beyân teorisi sadece Kur'an ayetlerine bütün olarak bakmayı, yeri geldiğinde bunları uzlaştırmayı sağlamamakta, yanı sıra Kitap ile sünnet arasındaki kaçınılmaz ilişkiyi de kapsamaktadır. Esasen beyân teorisinin, Şâfiî'nin "bilgi kaynakları" başlığı altında ele aldığı dört maddeyi de kapsadığı ifade edilebilir.

⁵³ Muhammed Maruf ed-Devâlîbî, *el-Medhal ilâ 'ilmi usûli'l-fikh* (Dimaşk: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1965), 422-449.

⁵⁴ Bk. Aşağıda "icmâ" başlığı.

⁵⁵ Bk. İbrahim Kâfi Dönmez, "İcmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/419. ("Kur'an'ın bir kısım Yahudilere yönelttiği tahrif eleştirisinin de icmâ anlayışının oluşumunda payı olmalıdır. İslâm âlimlerinin izahlarına göre, tahrifin anlamlarından birisi de kutsal kitaplardaki ifadelerin sapkın yorumlara tâbi tutulması...").

⁵⁶ Şâfiî'nin bu manayı ihsâs eden ifadeleri için bk. *er-Risâle*, 108, 109 (p. 326). Benzer değerlendirme için bk. Nail Okuyucu, "Şâfiî'nin Kaynak İçi Nesih Teorisi ve Şâfiî Fıkıh Geleneğinde Yorumlanış Biçimleri", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 43 (2020), 6. Okuyucu konuyla ilgili Lowry'ye farklı bir görüş nispet etmiştir. bk. Okuyucu, "Şâfiî'nin Kaynak İçi Nesih Teorisi", 8. "Kitap ve sünnet mahiyet bakımından bir midir?" sorusunun cevabı meseleye nereden bakıldığıyla ilgili görünmektedir. Öncelikle mantık ilminin terminolojisiyle ifade ederek, "mahiyet" dendiğinde cins ve fasıl birlikteliği mi kastedilmektedir? Daha açık bir anlatımla Kitap ve sünnet aynı cinsin altındaki *nev*'ler gibi mi yoksa aynı *nev*' kapsamında yer alan *ferdl*er gibi mi görülmelidir? Bu sorunun cevabı biraz da "Kitap" için karakteristik olan, yani mahiyeti belirleyen hususun Kitabın "vahiy" olması mıdır, "metlûvv" olması mıdır, yoksa bu iki niteliğin mecmûu mudur, konusundaki tercihlerle de ilintili görünmektedir. Kanaatimizce gerek sünnetin, mücmel olmakla karakterize olan Kur'an için ilk ve kaçınılmaz açıklama olmasının gerekse, yine buna bağlı olarak Hz. Peygamber'in "şârilik" vasfının temellendirebilmesi açısından her iki kaynak arasında mahiyet birliğini savunmak daha uygun görünmektedir.

⁵⁷ *Andolsun ki Allah, müminlere kendilerinden, onlara kendi âyetlerini okuyan, onları arındıran ve onlara kitab ve hikme-*

net” manasına geldiğini ısrarla ifade etmektedir.⁵⁹

Bilindiği üzere Şâfiî'ye göre Kitap-sünnet münasebeti bağlamında şu üç ihtimal söz konusu olabilir:

1. Sünnetin Kur'ân'da zaten açık (nass) olanı teyit etmesi
2. Sünnetin Kur'ân'da kapalı olanı açıklaması (Âmmı tahsis, mücmeli tefsir gibi)
3. Sünnetin Kur'ân'da hiç olmayan bir hüküm koyması⁶⁰

Kitap-sünnet ilişkisi bağlamında sünnetin özellikle ikinci madde bağlamında daha işlevsel olduğu söylenebilir. Zira mücmel bir mahiyet arz eden Kitab'ın sünnet tarafından açıklanması, özellikle ikinci maddede zikredilen işlev yoluyla gerçekleşecektir. Bu noktada dikkati çeken bir husus, Şâfiî düşüncesinde Kur'ân'ın umûmunu tahsis,⁶¹ mücmelini tefsir⁶² gibi işlevlere sahip olan sünnete Kitab'ı nesih yetkisi verilmemiş olmasıdır. Şâfiî'nin sisteminde sünnet Kur'ân'ı neshedemediği gibi, Kur'ân da sünneti neshedemez.⁶³ Şâfiî'nin bu görüşü daha sonra oluşan Şâfiî gelenek içinde, kanaatimizce her iki delil arasındaki ontolojik birliktelik sebebiyle, haklı olarak eleştiri konusu yapılmıştır.⁶⁴ Şâfiî'nin çapraz neshi caiz görmeme konusundaki en önemli kaygılarından birisi, haddizatında mücmel karakter taşıyan âyetlerin bir şekilde beyân edilip bunlar vasıtasıyla sünnet malzemesinin önemli kısmını teşkil eden ve fakihimizin düşüncesinde özel önemi haiz haber-

ti öğreten bir Peygamber göndermekle büyük bir lütufta bulunmuştur. Oysa onlar, daha önce apaçık bir sapıklık içindeydiler. (Âl-i İmrân 3/164).

⁵⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 32, 33 (p. 96-103).

⁵⁹ “و فيما كتبنا في كتابنا هذا من ذكر ما من الله به على العباد من تعلم الكتاب والحكمة دليل على ان الحكمة سنة رسول الله” *er-Risâle*, 32 (p. 96).

⁶⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 91-92 (p. 298-301). “Sünnetin Kur'ân'da hiç olmayan bir hüküm koyması” Kur'ân'dan bağımsız bir işlev gibi görünse de Kur'ân ve sünnet arasındaki kaynak birliği ve Kur'ân'ın teşrî konusunda Hz. Peygamber'i de işaret etmesi bakımından esasen son tahlilde her iki kaynağın devrede olduğu bir işlevdir. Aynı zamanda Kitap-sünnet ilişkisini de içeren beyân türleri *er-Risâle*'de biraz karışık görünmekte olup, kanaatimizce Şâfiî'nin beyân türlerine dair ifadeleri şu şekilde tertip edilebilir:

1. Kur'ân'da nass olarak ifade edilenler (Namazın, zekatın farzıyeti ve *Cümelü'l-ferâiz* gibi)
2. Farzıyeti Kitapta belirtilip de mahiyeti, ayrıntısı sünnete bırakılanlar; namaz ve zekatın sayıları, vakitleri gibi. Bu da iki kısımdır:
 - a. Sünnetin Çerçeveyi Belirlemesi
 - b. Sünnetin Ayrıntıyı Belirlemesi
3. Kitapta yer almayıp da Hz. Peygamber tarafından sünnet olarak vazedilen konular ki, Resule itaat de yine kitapla sabittir.
4. İctihadla sabit olan hükümler ki, ictihad da yine Kitapla farz kılınmıştır. (bk. *er-Risâle*, 21-22 p. 55-59).

⁶¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 168 vd. (p. 470 vd.).

⁶² “ومفسرة معنى ما أنزل الله منه جملا” bk. *er-Risâle*, 106 (p. 314). Ayrıca müellif “Cümelü'l-ferâiz” başlığı altında da, örnekler eşliğinde bu konuya da değinmektedir. bk. *er-Risâle*, 186 vd. (p. 486 vd.).

⁶³ Şâfiî, *er-Risâle*, 106-109 (p. 314, 322, 324, 326).

⁶⁴ Okuyucu, “Şâfiî'nin Kaynak İçerisi Teorisi”, 1-44; İhsan Akay, *Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 68-81.

i vâhidlerin devre dışı bırakılabilmesi olmalıdır.⁶⁵ Buna göre, sünnetin nesih konusundaki işlevi âyetler arasında gerçekleşmiş olan nesih olgusuna dair bilgi vermekten ibarettir.⁶⁶

Kur’ân’ın anlaşılması bağlamında sünnetin bu denli önemli ve kaçınılmaz olduğu tespit edildikten sonra da ortada hâlâ bir soru durmaktadır: Sünnet nedir ve sünnetin muhtevası nasıl belirlenebilir?

Aynı zamanda şeriatın olmazsa olmazlarını (*cümelü’l-ferâiz*) belirleme gücünde olan kitlesel bilgi (*haberü’l-‘âmme ‘ani’l-‘âmme*)⁶⁷ bir yana, Şâfiî’nin zamanında sünnetin muhtevasını belirleyebilmek için başvurulabilecek iki muhtemel kaynak olduğu söylenebilir: Bunlardan birisi birtakım bölgelerde devam eden *amel* ki, hiç kuşkusuz bunların en güçlüsü Medinelilerin amelidir; diğeri ise âhâd haberlerdir.⁶⁸ Bir yandan bu kaynakların hangisinin sünneti temsil edeceği, diğeri yandan, şayet âhâd haberlerde karar kılınırsa bu haberlerle nasıl amel edileceği, Şâfiî’nin zamanının en kritik konularının başında gelmekteydi.

Şâfiî’nin *amel* eleştirisi, hocası Mâlik’i metodolojik anlamda eleştirdiği temel konu gibi görünmektedir. Esasen *amelin* bir kaynak olarak eleştirisinin Şâfiî’den önce de yapıldığı bilinmektedir ki, bu bağlamda özellikle Leys b. Sa’d (öl. 175/791) ile Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (öl. 189/805) dikkati çekmektedir.⁶⁹ *Amelin* “mahiyetini bir türlü anlayamadığımızı” ifade ederek,⁷⁰ *İhtilâfu Mâlik ve’s-Şâfiî* adıyla müstakil bir eser kaleme almasına da neden olan bu konuda Şâfiî’nin amel-i ehli Medîne bağlamındaki eleştirisinin özü şu şekilde ifade edilebilir:⁷¹ *Amel* bağlamında konuşuyorsak şer’î norm üretimi ya icmâ ya da haber yoluyla olabilir. *Amel* icmâ olamaz; zira yereldir. Şeriatla son derece önemli bir işleve sahip olan icmâ belli bir şehrin değil, ümmetin tümünün ittifakıdır. *Amele*, hadis

⁶⁵ Benzer değerlendirmeler için bk. Okuyucu, “Şâfiî’nin Kaynak İçi Nesih Teorisi”, 9.

⁶⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 137-146 (p. 393-415).

⁶⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 357 vd. (p. 961 vd.).

⁶⁸ Şâfiî *Cimâ’ul-‘ilm*’de “sünneti bütünüyle reddeden” bir zümreden de bahsetmekte olup (Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Üm*, nşr. Rif’at Fevzî Abdülmuttalib [Mansûre: Dârü’l-Vefâ, 1422/2001], 9/5, 6), bu zümre Saygın’ın tespitlerine göre Haricilerden Ezârika, Bî’iye, zındıklar ve gulât Râfizilerdir (bk. Mehmet Saygın, “*er-Risâle*’deki İsimli Muhaliflerin Tespiti ve İmam Şâfiî’nin Onlara Yönelik Eleştirileri -Sünnet’in Hücciyeti Bağlamında-”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 13/2 (Aralık 2022), 274, 275).

⁶⁹ Arangül, İbn Nedîm’e dayanarak Leys b. Sa’d’ın *Kitâbu Mesâ’ilü’l-fikh* adlı çalışmasının daha çok Mâlik eleştirisi olduğunu ifade etmektedir. bk. Muammer Arangül, “İmam Şâfiî’nin İmam Mâlik’ten Kopuşu”, *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kışkırcısında İmam Şâfiî*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 327. Bilindiği üzere Muhammed b. Hasen’in Mâlik’e dair eleştirisi ise *el-Hucce ‘alâ ehl-i Medîne* adlı eseri olup, Şâfiî’nin henüz Mâlik’e bağlılığı devam ettiği dönemde kaleme aldığı *er-Red ‘alâ Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî* kısmen Şeybânî’nin mezkur eserine reddiye olarak kabul edilmektedir. bk. Bilal Aybakan, “Şâfiî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/230.

⁷⁰ Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik ve’s-Şâfiî*’den nakleden Arangül, “İmam Şâfiî’nin Malikten Kopuşu”, 322.

⁷¹ Şâfiî’nin Mâlik’i eleştirdiği temel hususlar Candan tarafından, “sünnete, sahabe kavline, icmâa aykırılık ve tutarsızlık” şeklinde belirlenmiştir. bk. Abdurrahman Candan, “İmam Şâfiî’nin Erken Dönem Fakihlerine Eleştirileri”, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, ed. Mahsum Aytepe vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 117.

anlamında âhâd haber değeri de verilemez; zira *amel* Hz. Peygamber'e kadar ulaşan bir senetten mahrumdur. O hâlde Medine ehlinin amelinin kaynak değeri yoktur.⁷² Dahası Şâfiî *amel* eleştirisi üzerinden Mâlik'in esasen sünnete muhalefet ettiğini iddia etmiştir.⁷³ Bu durumda sünnetin muhtevasını belirleme konusunda geriye tek imkân olarak âhâd haberler kalmaktadır.⁷⁴

Yukarıda da ifade edildiği üzere, Şâfiî'nin bakış açısıyla, kendi döneminde haber-i vâhidlerle *amel* konusunda da bir sorun vardır ki, bu sorun, haber-i vâhidlerin Hz. Peygamber'e ittisâlinin yeterli görülmemeyip, bunların ayrıca başka eleştiri kriterlerine tâbi tutulmasıdır. Bu işlem kuşkusuz birçok haberin devre dışı kalmasına, bir diğer ifadeyle sünnetin muhtevasının hatırı sayılır bir kısmının zayı olmasına neden olmaktadır. Âhâd haberlerin böyle bir işleme tâbi tutulması, Şâfiî'nin dönemindeki her iki büyük ekolün de izlediği bir yoldur. Ayrıntıları bir yana bu işlem Hanefîlerde esasen âhâd haberlerin, sağladıkları bilgi değeri bakımından sistemlerinde daha güçlü kabul edilen, ilkeler (*asıllar*), Kur'ân ve meşhûr haber gibi unsurlara vurulması suretiyle yapılmaktadır. Buna mukabil haber eleştirisinin Mâlik düşüncesindeki en işlevsel aracı ise Medine ehlinin uygulamasıdır (*amel*). Her iki durumda da Şâfiî'ye göre pekâlâ kendisiyle *amel* edilebilecek olan pek çok haber uygulama dışı kalmaktadır. Böyle bir durum Şâfiî açısından kabul edilemez olup, aynı zamanda akademik mesaisinin ağırlık merkezinin bu konu üzerinde yoğunlaşmasının da temel nedenidir. Şâfiî *er-Risâle* başta olmak üzere diğer eserlerinde de bu konu üzerinde durmuş ve kendi düşüncesi içinde âhâd haberlerin, haddizatında zan ifade etmeler de,⁷⁵ en azından *amel* konusunda tatmin edici (*tuma'nîni*) düzeyde bilgi sağlayabileceğini savunmuştur.⁷⁶ Bununla birlikte, nihayetinde bir fakih olması, sahip olduğu fıkıh

⁷² bk. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî* (el-Üm içinde), nşr. Rif'at Fevzi Abdülmuttalib (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1422/2001), 8/513; *er-Risâle*, 533-535 (p. 1556-1559).

⁷³ Arangül, "İmam Şâfiî'nin İmam Mâlik'ten Kopuşu", 340.

⁷⁴ Şâfiî'nin âhâd haberlerin delil değeri hususundaki yaklaşımı, birisi "dogmatik" diyebileceğimiz (Hz. Peygambere ittibânın gerekliliğini savunan naslar, özellikle âyetler), diğeri ise rasyonel olmak üzere ikili bir yapı arz etmektedir. Söz konusu yaklaşımın rasyonel boyutunda esasen "haber" olgusunu ve "haber" in değeri, daha doğrusu kaynağında güven sorunu olmadıktan sonra haberin sağladığı bilgiye güvenme zarureti ele alınır ki, şahitlik örneği bu açıdan verilmektedir. Buna göre insanlar ilkesel olarak dürüst ve zihinsel bakımdan sağlıklıdırlar; toplum hayatının devamı insanların ilettikleri haberlerin dikkate alınmasını gerektirir. Şahitlik bağlamında tezkiye devreye girerken, hadis rivayetinde kriterler daha ince hale getirilip cerh ve ta'dîl mekanizması kullanılır. Bu yaklaşımın sonucu şöyle olmak durumundadır: Sradan haberlerin dikkate alınması bile ilkesel olarak bir gereklilikse hadisler için bu durum evleviyetle geçerlidir.

⁷⁵ Şâfiî haber konusunu *er-Risâle*'de "Bilgi (İlim)" başlığı altında ele almış ve bilgiyi "kitlese bilgi (*ilmü'l-âmmeh*)" ve "tikel bilgi (*ilmü'l-hâssa*)" olarak ikiye ayırdıktan sonra ilk bilgi türünün kesinlik ifade etmesine karşın, ikinci tür bilginin bu nitelikte olmadığını belirterek, her iki bilgi türünü de uzunca ele almıştır. bk. *er-Risâle*, 357 vd. (p. 961 vd.). Şâfiî'nin âhâd haberin bilgi değeriyle ilgili kanaatini yansıtmaya bakımından şu ifadesi örnek verilebilir: "Bu (haber-i hâss/vâhid) Kitap ve mütevâtîr hadis (haber-i âmmeh) nassı gibi ihatalı bir şey olarak değil de, onlar için âdil kimselerin şahadetini kabul etmeleri ölçüsünde bağlayıcı olur". bk. *er-Risâle*, 461 (p. 1260).

⁷⁶ Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinin temel tezinin haber-i vâhidin hüccet değeri ortaya koymak olduğu söylenebilir; bk. Murteza Bedir, "er-Risâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2008), 35/118.

nosyonu ve hadislerin zannî niteliği Şâfiî'nin âhâd haberlere pür ehl-i hadis bir âlim gibi yaklaşmasına engel olmuştur. Nitekim ehl-i hadis tavrında karakteristik olan *ma'mûlün bihin* ölçüsünün sıhhatle paralel düşünülmesi iken, Şâfiî'nin hukuk düşüncesinde her zaman böyle olmadığı dikkati çekmektedir. Bu bağlamda, *er-Risâle*'de muhatabı, söz konusu olguya dayanarak kendisine şöyle bir soru yöneltmiştir:

“Bir de bir hadisi terk ediyorsunuz; ama senet bakımından ondan daha zayıf olanla amel ediyorsunuz.”⁷⁷

Yaygın kanaat uyarınca Şâfiî'ye göre bir hadisle amel etmenin tek şartının haberin ke-sintisiz Hz. Peygambere ulaşması olarak görülse de, ayrıca kendisinin bu kanaatte oldu-ğuna dair kimi ifadelerine rastlamak da mümkün olsa da, gerek teorik gerekse pratik düzlemde durumun farklı olduğu, Şâfiî'nin kimi ifadelerinden de, bu konuda ortaya konmuş çalışmalardan da anlaşılabilir. Öncelikle bir hadisin sahih olmasının, bu ha-disle amel edebilmek için yeterli olmayacağı gerçeği, sadece Cessâs (öl. 370/981) gibi ehl-i re'y fakihler tarafından ifade edilmiş⁷⁸ olmayıp, ehl-i hadis çevresinin en tanınmış fakihi olarak Ahmed b. Hanbel'e (öl. 241/855) dahi nispet edilmiştir.⁷⁹ Buna göre bir hadisle amel edilebilmesi ancak bir fakih eliyle gerçekleşebilir.⁸⁰ Söz konusu durum Şâfiî için de geçerli olup, kendisi isnadı sahih de olsa bir kısım hadislerle amel etmemiştir.⁸¹ Burada önemli olan husus Şâfiî'nin hangi hadislerle amel edeceği konusunda birtakım ölçütlere sahip olması ve bu ölçütleri kullanmasıdır. Bu ölçütler içinde öne çıkanlar ilgili rivayetin fakih-lerin görüşleriyle desteklenmesi, meşhûr-mütevâtir rivayete aykırı olmama, Allah'ın kitabına ve makule uygun olmak şeklinde tespit edilebilir.⁸² Bunlar arasında “fakihlerin görüşleriyle desteklenmesi”, “meşhûr-mütevâtir rivayete aykırı olmama” ve “Allah'ın kitabına uygun olmak” kriterlerinin Hanefîlerin “manevî inkitâ” yöntemleriyle benzerliği

Esasen âhâd haberlerin hüccet değeri konusunda ittifak olduğu da bir gerçektir. O hâlde şunu ifade etmek daha yerinde olabilir: Hz. Peygambere ulaştığı bilinen bir âhâd haber, başka kriterlere başvurmaya ihtiyaç bırakmaksızın kendisiyle amel edilebilecek seviyede tatmin edici bilgi sağlayabilir. Yakın bir değerlendirme için bk. Aktepe, “İmam Şâfiî'nin “Hadis Sahihse Mezhebim Odur” Sözüünü Yeniden Düşünmek”, 210.

⁷⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 210-212 (p. 569). Konuyla ilgili ayrıca bk. Mansur Koçinkağ, “İmâm Şâfiî'ye Göre Fıkıh İlmi Açısından Hadisin İsnâdının Sıhhati Yeterli midir?”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/9 (Aralık 2018), 621-644.

⁷⁸ “وَأَمَّا يَصْحَوْنَ الرِّوَايَاتِ بِالرِّجَالِ فَحَسْبُ. وَلَمْ نَعْلَمْ أَحَدًا مِنَ الْفُقَهَاءِ يَعْتَرِ فِي قَبُولِ أَخْبَارِ الْإِحَادِ اعْتِبَارَهُمْ” (Cessâs, *el-Fuṣūl*, 3/179).

⁷⁹ Ahmed b. Hanbel'in konuyla ilgili görüşleri için bk. Koçinkağ, “İmâm Şâfiî'ye Göre Fıkıh İlmi Açısından Hadisin İsnâdının Sıhhati Yeterli midir?”, 623-624.

⁸⁰ Takıyyüddin es-Sübkî benzer manada şu sözü Süfyân b. Uyeyne'den nakletmiştir: “Hadiste fakihler dışında başkaları yolunu kaybeder” bk. Takıyyüddin Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî, “İmam Şâfiî'nin “Hadis Sahihse Mezhebim Odur” Sözüünün Anlamı” çev. İshak Emin Aktepe, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/3 (2009), 310.

⁸¹ Şâfiî'nin isnadı sahih olduğu hâlde amel etmediği haber-i vâhid örnekleri için bk. Koçinkağ, “İmâm Şâfiî'ye Göre Fıkıh İlmi Açısından Hadisin İsnâdının Sıhhati Yeterli midir?”, 635-639.

⁸² bk. Koçinkağ, “İmâm Şâfiî'ye Göre Fıkıh İlmi Açısından Hadisin İsnâdının Sıhhati Yeterli midir?”, 627, 628; Muammer Bayraktutar, “İmam Şâfiî'nin Hadisleri Anlama ve Yorumlama Yöntemi”, *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî*, haz. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 130-134.

dikkatten kaçmamaktadır. Yine mezkur ölçütler içerisinde yer alan “Allah’ın kitabına uygun olmak” kriteri, esasen Şâfiî’nin kesin olarak karşı görüldüğü “Kur’ân’a arz” yöntemini bütünüyle dışlamadığı izlenimi vermektedir ki, Özdemir bu konuya hasrettiği çalışmasında bu izlenimi teyit edecek değerlendirmelerde bulunmaktadır.⁸³ Diğer yandan “makule uygun olma” ölçütünün yine Hanefîlerdeki “asıl”ların hakemliği ile benzerliği, üzerinde durulması gereken konulardandır.⁸⁴

Şu da bir gerçektir ki, ne Hanefîlerin ne de Mâlik’in kendi sistemleri çerçevesinde ‘tatmin edici’ kabul ettikleri kaynaklar da, yani Hanefîler açısından “asıllar” ve Mâlikî sistem içinde *amel-i ehl-i Medine* esasen ‘yakîn’ düzeyinde bilgi vermeyip, son tahlilde kendilerince derece farkıyla daha güçlü de olsa, zannî seviyededirler. Bütün kurucu fakihlerin ittifakıyla kat’î/yakînî bilgi yalnızca “kitlesel bilgi” şeklinde çevirebileceğimiz “*haberul-âmmeh* ‘ani’l-âmmeh” niteliğindeki haberlerle sağlanabilir.

Bütün bu hususlar dikkate alındığında Şâfiî’ye nispet edilen “hadis sahihse mezhebim odur” şeklindeki ifadenin, Sübkî’nin (öl. 756/1355) onaylayıcı yaklaşımına göre değil de,⁸⁵ ancak koşullu olarak kabul edilmesi daha uygun görünmektedir.⁸⁶ Bu kanaatimizi teyit eden önemli bir faktör olarak Şâfiî’nin ‘ilkesel’ düşünme çabasına da işaret etmekte yarar görünmektedir. Bu bağlamda Şâfiî’nin Mâlik’i eleştirirken kullandığı şu ifade dikkat çekmektedir:

⁸³ İbrahim Özdemir, “İmam Şâfiî’de Hadisin Kur’ân’a Arzı”, *Diyanet İlmî Dergi* 54 (2018), 13-38. Özdemir konuyla ilgili tespitini şu cümlesiyle özetlemiştir: “İmâm Şâfiî âhâd hadisleri isnad yoğunluklu bir tenkide tâbi tutmanın yanı sıra birçok metin tenkidi yöntemine de başvurmuştur. Bunların başında da hadisin Kur’ân’a arzı gelmektedir. Şâfiî bu yöntemi hadisin Kur’ân’a muhalif olup olmadığını tespit etmek amacıyla değil, hadislerin içerdiği fikhî hükümler bakımından birbirine tercihte işlev gören dâhilî bir tenkit aracı olarak kullanmaktadır” (a.mlf., “İmam Şâfiî’de Hadisin Kur’ân’a Arzı”, 34).

⁸⁴ “Diğer taraftan Şâfiî’nin *er-Risâle*’de ilk formel teorisini verdiği katı usûlî kıyası kullanmaya yatkın olan Şeybânî’nin, bugüne ulaşmayan *Kitâbu ictihâdi’r-re’y*’ adlı eserinde usûlî kıyas konusunda da Şâfiî’ye öncülük etmiş olabileceği ifade edilmektedir. bk. Arangül, “İmâm Şâfiî’nin İmam Mâlik’ten Kopuşu”, 330.

⁸⁵ Şâfiî’nin mezkur sözünü mutlak manada anlama eğiliminde olan fakihler arasında İbn Kayyim (öl. 751/1350) ve Mâverdî (öl. 450/1058) örnek olarak gösterilirken, yakın bir anlayışa sahip olan Sübkî’nin değerlendirmelerine dair çalışması için bk. Sübkî, “İmam Şâfiî’nin “Hadis Sahihse Mezhebim Odur” Sözüünün Anlamı”, 293-321.

⁸⁶ İlgili ifadeyi, ancak belli kayıtlarla anlamının uygun olacağı görüşünü savunan âlimler arasında İbn Hacer el-Askâlânî (öl. 852/1448), Bedruddîn el-Aynî (öl. 855/1451), İbnü’s-Salâh (öl. 643/1245) ve Nevevî (öl. 676/1277) örnek verilmektedir. Aynı görüşte olan Aktepe’nin ilgili çalışması için bk. İshak emin Aktepe, “İmam Şâfiî’nin “Hadis Sahihse Mezhebim Odur” Sözüünü Yeniden Düşünmek”, *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*, ed. Mehmet Bilen (İstanbul: Kent Işıkları, 2012), 204-225. Aslan, Şâfiî’ye nispet edilen sözle amel edilebilmesi için gerekli görülen şartları şu şekilde özetlemiştir: “Sonuç olarak şu söylenebilir: İmam Şâfiî’nin görüşüyle çelişen sahih bir hadisin bulunması hâlinde Şâfiî’nin görüşü terk edilerek yerine hadisin ifade ettiği hüküm ile amel edip artık bu hükmün onun görüşü olduğunu söyleyebilmenin mümkün olması, İmam Şâfiî’nin bu hadisi görüp görmediğine, mensûh olup olmadığına, bunu yapacak kişinin ictihad ehliyetini haiz olup olmadığına ve hadisin daha güçlü delil/delillerle teâruz edip etmediğine göre değişmektedir. bk. Mehmet Selim Aslan, “İmam Şâfiî’nin “Benim Görüşümün Hadise Ters Düştüğünü Görürseniz, Hadisle Amel Edin ve Görüşümü Duvara Çarpın” Sözü Bağlamında Eleştiriye Açık Olması”, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültü-*

“Mısır’a geldiğimde Mâlik’in sadece on altı yerde hadise muhalefet ettiğini biliyordum; gördüm ki, kendisi bazı yerlerde aslı zikredip fer’i terk ediyor, bazı yerlerde de fer’i söyleyip aslı terk ediyor.”⁸⁷

Asıl ve fer’ arasındaki münasebetin korunmasının tutarlılık kaygısına gönderme yapmasının kuvvetle muhtemel olduğunu düşünüyoruz. Nitekim Şâfiî’nin kullanımında asıl ve fer’in zikredildiği önemli bağlamlardan birisi “beyân” tanımı olup, müellif bu kavramı, “asılları bakımından aynı, fer’leri bakımından farklı olan manaları içine alan bir isimdir”, şeklinde tanımlarken⁸⁸ esasen kaynak birliğine ve kanaatimizce tüm kaynakların son tahlilde Kitâb’a râcî olduğuna vurgu yapmaktadır.

Şâfiî’nin bir yandan merfû olan her bir hadisle amel etmeye çalışırken, bir yandan da her bir nassı tümel bir ilkeyle irtibatlandırma gayretini, Sübkî’nin mezkûr risâlesinde yer verdiği alıntı ortaya koymaktadır:

İmam Şâfiî, Ali b. Ma’bed’in (öl. 218) Hz. Peygamber’e nispetle naklettiği “Resulullah başağındaki buğdayın satılmasına onay verdi.” hadisi hakkında ise şöyle der: Burada bilinmezlik (garar) söz konusudur. Zira başağın içindekiler bilinmemektedir. Eğer hadis sahih ise biz de onunla amel ederiz. Bu durumda hüküm “Hz. Peygamber bilinmezlik (garar) taşıyan alış verişini yasakladı.” hadisindeki genel ilkedен tahsis edilerek elde edilmiş özel (hass) bir anlam taşır.⁸⁹

Nitekim Bayraktutar da, bu hususu “Dolayısıyla Şâfiî bir fakih ve müctehid olarak nasları te’vil etmekte ve nasların zâhirî/lafzî anlamından ayrılabilir” şeklindeki ifadeleriyle vurgulamıştır ki,⁹⁰ te’vilin ancak bir üst anlatı yoluyla mümkün olabileceği malumdur.⁹¹ Yine Bayraktutar nasların zâhirî ve fikhî olmak üzere iki şekilde anlaşılabilirliğini ifade ettikten sonra, Şâfiî’nin fikhî yaklaşımına dair örnekler vermiştir.⁹² Esasen yine Şâfiî’nin *er-Risâle*’sinde ele aldığı temel konulardan birisi olan teâruz sorununun da yine tutarlı bir yöntemle çözülebileceği, bunun da yine bir üst anlatı gerektirdiği malumdur. Nitekim bu bağlamda müellifin sisteminde nesih de beyân teorisinin bir uzantısı olarak görülmüştür.⁹³

rû ve Tahammül Ahlâkı, ed. Mahsum AYTEPE vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 91-106.

⁸⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Menâkıbü’ş-Şâfiî*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kâhire: Mektebetü Dari’t-Türâs, ts.), 1/ 509.

⁸⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 21 (p. 53).

⁸⁹ Sübkî, “İmam Şâfiî’nin “Hadis Sahihse Mezhebim Odur” Sözüünün Anlamı”, 297.

⁹⁰ Bayraktutar, “İmam Şâfiî’nin Hadisleri Anlama ve Yorumlama Yöntemi”, 130.

⁹¹ Te’vilin bir üst anlatıya ihtiyaç duyurmasını bir örnek ile açıklamak istiyoruz. Sözelimi dinî yükümlülük bahsinde kişilerin güçlerinin üzerinde bir şeyle mükellef olup olmayacakları hususunda, bunun imkânsızlığı (teklîf-i mâ lâ yutâk muhâldir) görüşünün benimsenmesi durumunda ilgili naslar bu görüş doğrultusunda te’vil edilmek durumunda kalacaktır. Burada “teklîf-i mâ lâ yutâk muhâldir” görüşü, nasların kendilerine göre te’vil edileceği bir üst ilkedir. Bu örnek bağlamında bk. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/171-174.

⁹² Bayraktutar, “İmam Şâfiî’nin Hadisleri Anlama ve Yorumlama Yöntemi”, 132, 133. Esasen şu bir gerçektir ki, nasların anlaşılması bağlamında bütün fakihler için hareket noktası zâhir olup, yine hiçbir fakih sadece

Bir yandan sünnet malzemesine, kendi kriterleri çerçevesinde eleştirel yaklaşması, diğer yandan bir şekilde tümellik arayışı, kanaatimizce Şâfiî'nin hukuk düşüncesinin 're'yci' yönünü ortaya koymaktadır. Müellifi son tahlilde ehl-i re'y içerisinde mi yoksa ehl-i hadis dairesinde mi görmenin daha uygun olduğu sorununu bir başka çalışmaya bırakıp,⁹⁴ Şâfiî'nin re'y ehli fakihler için tipik olan "kıyas/tefakkuh" formasyonuna dikkat çekmiş olmasına işaret etmek istiyoruz. Bu bağlamda kendisi, İmam Mâlik'i Ebû Hanîfe ve Leys b. Sa'd ile karşılaştırırken, Mâlik'i Kitap ve sünnet konusunda daha bilgili bulmakla birlikte kıyasta Ebû Hanîfe'nin daha üstün olduğunu belirtmiş ve "Fıkıh yönüyle Leys Mâlik'ten üstündür" şeklinde ifadeler kullanmış, İmam Muhammed'i ise "Fıkıhta en çok minnet duyduğum kişi Muhammed b. Hasen'dir." sözleriyle methetmiş, "Şeybânî'nin Mâlik'ten daha fakih olduğunu", ifade etmiştir.⁹⁵ Şâfiî aşağıdaki ifadelerinde ise Şeybânî'ye nispet ettiği vasıflarla sanki "tefakkuh sahibi olma/kıyas yapabilme" formasyonunun içeriğini netleştirmiştir:

"Allah'ın kitabını Muhammed'den (b. Hasen eş-Şeybânî) daha iyi bilen kimseyi görmedim, sanki Kur'ân ona inmiş gibi"⁹⁶

"Haramı, helali, illetleri, nâsih ve mensûhu Muhammed b. Hasen'den daha iyi bilen kimse görmedim"; "insanlar fakihler konusunda insafli olsalardı Muhammed b. Hasen gibisini göremeyeceklerini bilirlerdi; ondan daha fakih bir kimseyle bir araya gelmedim; fıkıh ve esbâbi konusunda ekâbirin aciziyet içinde kalacağı derecede iyiydi."⁹⁷

Şâfiî'nin gıpta ile anlattığı bu nitelikler esasen kendisinin de muttasıf olduğu nitelikler olarak görülebilir. Nitekim bir yandan kendisinin Şeybânî'den etkilendiği hususlara dair tespitler,⁹⁸ diğer yandan ise özellikle Ahmed b. Hanbel'in, Şâfiî'nin derslerini takip ede-

zâhirle yetinmeyip, Bayraktutar'ın kavramsallaştırmasıyla fikhî bakışı ihmal edemez.

⁹³ Okuyucu, "Şâfiî'nin Kaynak İçeri Nesih Teorisi", 2, 3, 8; Bayraktutar, "İmam Şâfiî'nin Hadisleri Anlama ve Yorumlama Yöntemi", 132.

⁹⁴ İmam Şâfiî'yi ehl-i hadis teorisini olarak gören bir çalışma için bk. Yunus Apaydın, "Ehl-i Hadis Zihniyetinin Teorisini Olarak Şâfiî", *İmam Şâfiî ve Şâfiilik* (Köln: Plural Publications, 2018), 56-79. Buna mukabil Şâfiî'yi daha çok re'y ile irtibatlı değerlendiren çalışmalar için bk. Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, drl. ve çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 90 vd.; Mansur Koçinkağ, "İmâm Şâfiî'ye Ehl-i Hadis Ekolü İçinde Değerlendirmek Mümkün müdür?," *Theosophia: Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 1 (2020), 1-13.

⁹⁵ Arangül, "İmam Şâfiî'nin Mâlik'ten Kopuşu", 323, 326, 329.

⁹⁶ Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed ez-Zehabî, *Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe ve şâhibeyhi*, thk. Zâhid el-Kevserî - Ebü'l-Vefâ el-Afgânî (Haydarabad: Lecnetü İhyâi'l-Mearif Nu'mâniyye, ts.), 81'den akt. Arangül, "İmam Şâfiî'nin Mâlik'ten Kopuşu", 329.

⁹⁷ Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbbârü Ebî Hanîfe ve aşhâbih* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 128'den akt. Arangül, "İmam Şâfiî'nin Mâlik'ten Kopuşu", 329. Metinde Şâfiî'nin Şeybânî ile alakalı iltifatkar ifadelerinin alıntılıdığı kaynakların müelliflerinden Hatîb el-Bağdâdî'nin Şâfiî, İbnü'l-İmâd'ın Hanbelî, Saymerî'nin ise Hanefî yazarlar olduğu hatırlanmalıdır.

⁹⁸ Arangül bu hususları şu şekilde tespit etmiştir: "Bilgi kaynakları ve ictihat usulü arasında bulunan paralel-

bilmek için Süfyân b. Uyeyne'nin (öl. 198/814) hadis meclisini terk etmesi üzerine, bu durumu hayretle karşılayan rihle arkadaşına “Bir hadisin âlî bir isnadını kaçırırsan nâzil bir isnadını bulabilirsin, bu senin dinine de aklına da zarar vermez. Fakat bu gencin (Şâfiî) aklını kaçırırsan, korkarım ki kıyamete kadar onu bir daha bulamazsın. Ben Allah'ın kitabı konusunda bu gençten daha fakih birini görmedim.” ifadeleriyle cevap vermesi⁹⁹ Şâfiî'nin de re'y nosyonu konusundaki yetkinliğini ortaya koymaktadır. Aynı şekilde ehl-i hadis bir fakih olan¹⁰⁰ ve Şâfiî ile Mâlik'in meclisine dayanan arkadaşlığı bulunan Abdurrahman b. Mehdî'nin (öl. 198/813-4), zihninde mevcut olan ve *er-Risâle*'nin yazılmasına da vesile teşkil ettiği ifade edilen¹⁰¹ soruların,¹⁰² esasen “tefakkuh” yetisi gerektiren cevaplarını Şâfiî'de bulabileceğinin farkında olması bu hususu ortaya koyar nitelikteki çok sayıda verinin örnekleri arasında zikredilebilir.

2.3. İcmâ

İcmâ konusu bağlamında vurgulamak istediğimiz ilk ve kanaatimizce en önemli husus,¹⁰³ Şâfiî usûl geleneğinin en önemli temsilcilerinden olan Gazzâlî'nin (öl. 505/111) de ifade ettiği üzere,¹⁰⁴ değer bakımından olmasa da işlev bakımından, icmân deliller hiyerarşisinin en önemli halkasını teşkil etmesidir. İcmâ sayesinde şeriatın “olmazsa olmazlar”ı (*zarûrât-ı diniyye*) sabit olur ki, bunlar nasların sahih anlam ve yorumu kadar ihtilafın da sınırlarını belirleme işlevi görür. Şâfiî'nin “haram olan ihtilaf” şeklinde ifade ettiği alan tam da bu sahaya tekabül etmektedir.¹⁰⁵

lik; “lâ be'se”, “lâ hayra fih”, “lâ yecûz” ve “fehuve câiz” gibi benzer fikhî istihlâhları kullanmaları; konuları benzer şekilde tertip etmeleri ve bablara ayırmaları; ... bazı babların bazı değişikliklerle beraber Şeybânî'nin kitaplarından alınmış olması Şâfiî'nin Şeybânî'den etkilendiğinin açık göstergesi olarak yorumlanmakta... Öyle ki eser isimlerinden bile bir benzerlik söz konusudur. Şâfiî'nin bugün *el-Üm* olarak bilinen eserinin adı İbnü'n-Nedîm tarafından *el-Mesbût* olarak zikredilmektedir.” bk. “İmam Şâfiî'nin Mâlik'ten Kopuşu”, 330.

⁹⁹ Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1271/1952), 7/203, 204'ten akt. Halil Efe, “Ahmed b. Hanbel'in Fıkıh Anlayışı”, *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefleşme -Modern İslam Düşüncesinde Nasların Araçsallaştırılması-*, ed. Murteza Bedir vd. (İstanbul: İSAR Yayınları, 2019), 179.

¹⁰⁰ bk. Mücteba Uğur, “Abdurrahman b. Mehdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/168.

¹⁰¹ Bedir, “er-Risâle”, 35/117.

¹⁰² George Makdisî'nin *Şezerâtü'z-zehbe*'e dayanarak verdiği bilgiye göre Abdurrahman b. Mehdî Şâfiî'ye bir mektup yazarak ondan Kur'ân'ın ahkâm âyetlerini, bu âyetlerle ilgili makbul tarihî rivayetleri, icmân hüccet oluşunu anlatan ve Kur'ân ve Sünnet naslarından nâsîh ve mensûh olanları açıklığa kavuşturan bir eser telif etmesini istemiş ve Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı eseri bu isteğe cevap olarak yazılmıştır. bk. George Makdisî, “Şâfiî'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fikh'in Kökenleri ve Önemi”, çev. Sami Erdem, *Sünnî Paradigmanın Oluşmasında Şâfiî'nin Rolü*, haz. Hayri Kırbaoğlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000), 14.

¹⁰³ Şâfiî'nin icmâ anlayışına dair bk. Adem Yenidoğan, “İmam Şâfiî'nin İcmâ Anlayışı”, *Marife* 13 (2013), 90-105.

¹⁰⁴ Gazzâlî, *Mustasfâ: İslâm Hukukunun Kaynakları*, 377.

¹⁰⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, 560, 561 (p. 1673-1674). Şâfiî'nin “haram olan ihtilaf” konularını “Kitap veya sünnette nas olarak sabit olan meseleler/hükümler” şeklindeki açıklaması fikhî usûlü geleneğinde ancak icma ile tespit

Öyle anlaşılıyor ki, “öncekilere aykırı düşmemek” hassasiyeti ve “ümmetin yanılmazlığı” fikri Şâfiî dönemine kadar tevarüs edilmiş ve müsellemler konularındadır. Bununla birlikte bu mevzuda birtakım soru işaretlerinin olduğu, Abdurrahman b. Mehdî'nin Şâfiî'den açıklama talep ettiği hususlar arasında, bu konuyu da zikretmesinden anlaşılmaktadır.

Şâfiî kendisine yöneltilen, “Hakkında Allah'ın bir hükmü bulunmayan ve Hz. Peygamber'den de bir şey nakledilmeyen konularda insanların icmâna uymamızla ilgili delilin nedir?”, şeklindeki soruya şu cevabı vermektedir:

(Bizden öncekilere tâbi olarak) onların (bir bütün olarak) söylediklerini biz de söylüyoruz. Biliyoruz ki, Hz. Peygamberin sünneti bir kısmına mechûlse de diğer kısmına mechûl olamaz. Yine biliyoruz ki, onların tümü sünnete aykırı bir yol ya da hata üzerine birleşmezler.¹⁰⁶

Bu cevapta iki husus dikkati çekmektedir. Bunlardan ilki, “ümmetin yanılmazlığı” meselesi ki, bu görüş, yukarıda da ifade edildiği üzere, Sünnî düşüncenin karakteristik özelliklerinden birisi olarak, peygamberin ismet sıfatının, özellikle Şia'da görüldüğü üzere yine bir şahsa değil, ümmetin bütününe intikalinin kabulü anlamına gelmektedir. Şâfiî'nin açıklamasında yer alan diğer konu ise ümmetin yanılmazlığı düşüncesini epistemolojik bakımdan izah eder niteliktedir. Şöyle ki, ümmet yanılmazdır; zira ümmet sünnetin bütününe dair bilgiye sahiptir. Söz konusu epistemolojik muhtevanın ikinci kısmını ise Arap diline dair bilgi oluşturmakta olup, Şâfiî bu hususa da dikkat çekmiş ve -tıpkı sünnet için ifade ettiği gibi- Arap dili için de bütünüyle hâkim olunmasının tek kişi için imkânsız olmakla birlikte buna dair bilginin bütünü ümmetin bütününde olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁷ Bu kabulün mantıksal sonucu, ümmetin nasların sahih anlam ve yorumu konusunda yanlış bir duruşta birleşmemesidir. Şâfiî'nin, icmân epistemolojik yapısı bakımından işaret ettiği bu iki unsur, esasen yukarıda, nasların anlaşılması bağlamında sözü edilen iki aşamaya (1. Dil verileri 2. Şâri'in dile müdahalesi) da işaret etmektedir.¹⁰⁸

edilecek olan bilgi hâline gelecektir.

¹⁰⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 472 (p. 1312).

¹⁰⁷ “Arapların ancak tümünün Arapçaya hâkim olabilmesi gibi, sünnetin bütününe de ancak fakihlerin bütünü hâkim olabilir” (*er-Risâle*, 42, 43 p. 138-142).

¹⁰⁸ Usûl bilginlerinin, fıkıh usûlünün bütünü ve usûl kapsamındaki her bir konuyu makul/rasyonel bir arka planla izah etmeye çalıştıkları söylenebilir. Konu icmâa geldiğinde rasyonel bir açıklama yapmak güçleşmekte, açıklamalar biraz “dogmatik” kalmaktadır. Zira icmâ delilinin temelinde “ümmetin yanılmazlığı”nın kabulü olup, bu durum son ümmete “Allah'ın bir lütfu” olarak kabul edilmektedir. Şâfiî'nin icmâa kazandırdığı epistemolojik muhteva, aynı zamanda bu delile bir ölçüde de olsa rasyonalite kazandırıyor görünmektedir. Diğer yandan söz konusu dogmatik telakki son din/peygamber/ümme/Kitap telakkisinin şu şekilde bir izahıyla bir ölçüde rasyonel bir muhteva da kazanmaktadır: Tanrı'nın insanlıkla *teklif* anlamında irtibatının bir sonu olacaksa, mesajının bir daha tashih imkânı bulunmayacağından, son mesajın korunmasının da garanti altına alınması gerekir. Masum otoritenin şahsa intikali esasen peygamberlik kurumunun sona ermemesi sonucunu doğuracaktır. Bu bakımdan Sünnî düşüncenin masum otoritenin ümmetin bütününe intikali düşüncesi teolojik anlamda daha yerinde görünmektedir.

Yukarıda da ifade edildiği üzere, icmâ aynı zamanda Şâfiî'nin Mâlik'teki amel deliline dair eleştirisinin ikinci ayağını oluşturmaktadır. Buna göre, *amel* icmâ olamaz, zira mahalidir. Peygamberden ismet vasfınının tevarüsü olgusuna dayanan icmâ ise ümmetin bütününe aittir.

2.4. İctihad/Kıyas

Şâfiî düşüncesinde şer'î norm üretimi için gerekli olan *ilmin* dördüncü ve son imkânı ictihaddir. Kıyas,¹⁰⁹ bütün meselelerin çözümünü ihtiva eden Kitâb'ın meselelere "istidlâl" yoluyla temas etmesidir.¹¹⁰ Şâfiî, kendi hukuk düşüncesinde esasen kıyasla sınırlı olan¹¹¹ ictihadın gerekliliğini kible analogisi ile ortaya koymaktadır:

Allah kullarına, Mescid-i Harâm'ın yönüne delâlet eden alâmetlerden hareketle, bu yöne dönme konusunda gayret (ictihad) etmeyi farz kıldı. Bu istikamette gayret (ictihâd) ettikleri sürece Allah'ın emrini tutmuş sayılırlar. (Allah kullarına) Mescid-i Harâm'ı doğrudan göremedikleri durumlarda diledikleri yöne doğru namaz kılma hakkı tanımamıştır.¹¹²

Şâfiî'nin, alıntıda geçen, "Bu istikamette gayret (ictihâd) ettikleri sürece Allah'ın emrini tutmuş sayılırlar." şeklindeki ifadesi bir zarurete, diğer bir ifadeyle mukadder bir soruya binaen ortaya konmuştur. Bu sorunun özünü kıyasın ortaya koyduğu bilginin zannî olması teşkil eder: Zannî bir delille şer'î norm üretilebilir mi?

Bilindiği gibi, Şâfiî kesinlik bakımından bilgiyi "hem zâhir hem de bâtında hak olan" ve "sadece zâhirde hak olan" şeklinde ikiye ayırmıştır. İlk tür bilgi kitlesel (*haberü'l-âmmе 'ani'l-âmmе*) nitelik taşımakta olup, bu kaynakla sabit olan hükümler son derece azdır. Her meseleye bu nitelikte bir delille cevap bulamamak, cevabı bütünüyle terk etmek gibi bir sonuç doğuramayacağından,¹¹³ birçok mesele "sadece zâhirde hak olan" bilgi kaynaklarıyla çözüme kavuşturulabilecektir. Şâfiî'nin sisteminde bu kategoriye giren deliller

¹⁰⁹ Şâfiî'nin sisteminde kıyas konusunda detaylı bilgi için bk. Soner Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı* (İstanbul: İSAM, 2009).

¹¹⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 477 (p. 1326)

¹¹¹ "Bu ikisi (ictihad ve kıyas) aynı mananın iki farklı ismidir (ikisi aynı şeydir)" bk. *er-Risâle*, 477 (p. 1323, 1324)

¹¹² Şâfiî, *er-Risâle*, 24 (p. 68).

¹¹³ Soru: "(Bu saydığın özelliklere, yani hata ihtimaline ve ulaşılan sonuçların farklılığına rağmen) ictihadla amel niçin caizdir?"

Cevap: "Kibleyi arayan kimse kesin bilgi sahibi oluncaya kadar namaz kılmaz, dersin (derim ki): o kimse kendisi için gayb olan bu bilgiye kesin olarak hiç bir zaman ulaşamaz. Bu durumda da namazı terketmesi gerekir. Ya da kendisinden kibleye yönelme farzietinin düştüğünü söylememiz gerekir, yani dilediği yöne dönerek namazını kılar. Yahut da şunu söylemek durumundayız: (Kibleyi bilmeyen kimse) başta hem zâhir hem de bâtında doğru olan bilgiye ulaşmakla mükellef olsa da, daha sonra kendisinden bâtında da hak olan bilgiye ulaşma mükellefiyeti düşmüş, sadece zâhirde hak olan bilginin gereğiyle mükellef olmuştur." bk. *er-Risâle*, 487-489 (p. 1377-1388).

arasında haber-i vâhidler ve kıyas yer almaktadır.

Müctehidin bir nevî “şâri”lik denebilecek yönünü en fazla gösterdiği yöntem olarak kıyas yapabilmek birtakım şartlarla muttasıf olmayı gerektirir ki, Şâfiî'nin bu bağlamda saydığı özellikler,¹¹⁴ daha sonra literatürde “müctehidde bulunması gereken şartlar” olarak işlenecektir.

Yukarıda Şâfiî açısından icthadın kıyasla sınırlı tutulduğu ifade edilmişti. Şâfiî açıkça dile getirdiği bu görüşüyle hiç kuşkusuz re'yin limitlerini istihsan seviyesine kadar çıkaran Hanefilere cevap vermektedir. O hâlde fakihimizin ifade etmek istediği, icthadın ancak kıyas düzeyinde olduğu takdirde meşru olacağı, bu sınırı aşır da, kendi ifadesiyle “telezzüz” ve “keyfilik” olan¹¹⁵ istihsana evrildiğinde meşruiyetini yitireceğidir. Bu hassasiyeti sebebiyledir ki, Şâfiî icthad faaliyeti bağlamında sürekli -kıyas için tipik bir nitelik olan- “muhakkak önceki bir örneğe (kıyasın unsurlarından *asl*) göre” hüküm istinbâtına işaret etmektedir.¹¹⁶ Buna göre istihsân, “önceki bir örnek/emsâl dikkate alınmaksızın” yapılan bir icthad faaliyeti ve re'y türüdür ve bu yönüyle meşru olamaz. Esasen Şâfiî'nin kıyas eksenli bu icthad anlayışı, onun icthad faaliyetini literal olanla sıkı irtibat içinde götürme hassasiyetiyle ilintili olabilir. Zira bilindiği üzere kıyasın (analoji) en hassas unsurunu ve hüküm aktarımının mesnedini teşkil eden *illet* nasta sabit olan lâfızlar üzerinde i'mâl-i fikir yoluyla tespit edilmektedir.¹¹⁷ İlette aranan şartların başında ise “objektif bir

¹¹⁴ Bu şartlar şöyledir:

- Kitap bilgisi (Kur'an'daki ifade şekilleri ve hükümler)
- Sünnet ve eser bilgisi
- İcmâ ve ihtilâf bilgisi
- Arapça bilgisi
- Sağlıklı zihin yapısı
- Muhaliflerin görüşlerine dair bilgi
- Azami gayretli ve insafli olma
- Görüşlerini delilleriyle bilme
- Rivâyetin yanı sıra dirâyete de hâkim olma (bk. *er-Risâle*, 509-511 p. 1469-1478).

¹¹⁵ bk. *er-Risâle*, 507 (p. 1474).

¹¹⁶ “Bütün bu anlatılanlar (kıble örneği, âdil şahit örneği, Hac sırasında avlanma örneği) göstermektedir ki, Hz. Peygamber'den başka hiç kimsenin istidlâl olmaksızın (nassa dayanmaksızın) görüş beyân etme ve kendince iyi gördüğü (*istahsene*) ile hüküm verme hakkı yoktur. Zira kendince iyi gördüğü (*istahsene*) ile hüküm vermek, öncesinde (nasta yer alan) bir örneğe dayanmaksızın ihdas edilmiş bir görüş beyan etmektir.” bk. *er-Risâle*, 25 (p. 70). “O hâlde bir kimsenin kıyası bir kenara bırakarak, ‘ben şunu iyi görüyorum’, demesini caiz görür müsün?” “Böyle bir şey (bir kimsenin kıyası bir kenara bırakarak), ben şunu iyi görüyorum, demesi, bence, -Allah daha iyisini bilir- caiz değildir. Zira; ilim ehline düşen, hakkında haber olmayan meseleyi, hakkında haber olana kıyas etmektir. Aksi takdirde, ilim ehli olanların değil de, akıllı (zeki) insanların haber olmayan hususlarda iyi gördüklerine göre hüküm vermeleri caiz olurdu.” bk. *er-Risâle*, 504-505 (p. 1457-1458). “İstihsân keyfi hüküm vermektir (*telezzüz*).” bk. *er-Risâle*, 507 (p. 1464). “Zira Allah, peygamberinden sonra gelenlere ancak önceden geçen ilmî bir cihete göre hüküm verme hakkı vermiştir. İlmî cihet ise Kitap, sünnet, icmâ, sahabe rivayetleri ile, özellikleri zikredilen kıyastır.” bk. *er-Risâle*, 508 (p. 1468).

¹¹⁷ Gerçi Şâfiî'de de gaye düşüncesini ihsas eden ifadeler de vardır Örnek olarak, “Bize verilen nimet (vahiy) din ve dünya için yararlıdır.” bk. *er-Risâle*, 13 (p. 28). Ayrıca gaî yorumun büyük temsilcilerinin de Şâfiî usûlcüler

nitelik olma” gelmektedir. Bütün bu niteliklerden yoksun bir yöntem olarak görülen *istihsân*, fakihimize göre sübjektif ve dolayısıyla keyfî nitelik taşımaktadır.¹¹⁸

Hanefîlerin tatbikatında görüldüğü gibi “serbest” denebilecek bir ictihad faaliyetine, dolayısıyla re’y anlayışına mesafeli olduğu anlaşılan Şâfiî son tahlilde, kıyas düzeyinde de olsa ictihad ve re’yı kabul etmektedir. Kıyas yönteminin kabulü, analoginin mahiyeti gereği, illeti ve dolayısıyla ta’lîli kabulü gerektirir. Bu ise, illetin sebep (*garaz*) mi sonuç (*fâide*) mu olduğu şeklindeki teolojik tartışma bir yana,¹¹⁹ nasların muallel olduğunun kabulünü zorunlu kılar. Bu yaklaşım aynı zamanda re’y mantığı bakımından, dolayısıyla bilimsellik açısından da iki şeyin kabulü sonucu doğurur: Yasa/ilke fikri ve neden-sonuç ilişkisi ki, esasen bu ikisi arasında telâzüm söz konusudur. Nitekim ehlinin malumu olduğu üzere, illeti orta terim yapmak suretiyle analogilerin sillojizm şeklinde formüle edilmesi mümkündür. Aynı mana analogi şeklinde ifade edildiğinde neden-sonuç ilişkisi, sillojizm şeklinde ifade edildiğinde ise yasa fikri tebarüz ettirilmiş olmaktadır.

“Allah veya peygamberi bir şeyi nasla bir manadan (*illet*, *لمنعى*) dolayı haram veya helal kılmıştır. Hakkında doğrudan nas olmayan bir konuda bu mananın benzerini bulduğumuzda -mana ortaklığından dolayı- bunun da helal ya da haram olduğuna hükmederiz.”¹²⁰

Neden-sonuç ilişkisi ve yasa fikri çerçevesinde akıl yürütmenin ehl-i hadis zihniyetine son derece yabancı olduğu bir gerçektir. Bu durumda ister istemez akla şu sorular gelmektedir: Şâfiî gerçekten “nâsıru ehl-i hadis” miydi? Yoksa ehl-i hadis olan biteni fark etmemiş olabilir mi?

olması ayrıca dikkat çekici bir husustur. Konuyla ilgili olarak bk. Rahmi Yaran, “Cüveynî Öncesi Makâsıd/Maslahat Söylemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2005), 93-123; Rahmi Yaran, “Cüveynî’den İbn Abdisselâm’a Makâsıd/Maslahat Söylemi” *EKEV Akademi Dergisi* 28 (2006), 191-214.

¹¹⁸ Bir hukuk düşüncesinde/sisteminde sistemin sıhhati bakımından esasen hukuk felsefesinde “hakkaniyet”e tekabül eden *istihsân*ın olması kaçınılmazdır. *İstihsân*-hakkaniyet (equity) ilişkisine dair bk. Muharrem Kılıç, “Karşılaştırmalı Hukuk Tarihinde Metodolojik Formalizmin Aşılmasında İki Yöntem: *İstihsân* ve Equity”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), 147-165. Nitekim Şâfiî hukuk düşüncesinde benzer olguların mevcudiyetine dair tespitler vardır. Konuyla ilgili bk. Ali Pekcan, “Şâfiî *İstihsân* Yapmış mıydı?”, *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 3 (2003), 145-172. Şâfiî’nin bu bağlamda iki çekincesi olduğunu düşünüyoruz: 1. *İstihsân*ın deliller hiyerarşisine dâhil olarak gereğinden fazla bir güç elde etmesi. 2. *İstihsân*ın ehil olmayan kimseler tarafından kullanılıp gayenin lafzı tahrif etmesi.

Şâfiî’nin sübjektiflik eleştirilerinden sonra Hanefîlerin *istihsân* üzerinde çalışıp bu yöntemi kurallara bağlı hale getirmeye çalıştıkları malum olsa da, *istihsân* yönteminin mahiyeti gereği ne kadar kurala bağlı hale gelebileceği, üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur.

¹¹⁹ Söz konusu yaklaşım farklılığına dair değerlendirmeler için bk. İbrahim Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta’lîl Tartışmaları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 156, 157, 179.

¹²⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 40 (p. 124).

Sonuç

Normatif gelenekte, vahiy verilerinin doğru anlamının ancak fıkıh formasyonuna sahip kimseler açısından mümkün olabileceği gerçeği, diğer mezhep imamları için olduğu gibi İmam Şâfiî açısından geçerli bir husus olup, Şâfiî esasen beyân teorisiyle böyle bir iddiayı ortaya koymuş olmaktadır. Söz konusu formasyon nasların literal anlamından başlamakla birlikte özellikle teleolojik boyutunda çok daha fazla önem kazanmaktadır. *er-Risâle*'de de üzerinde durulan meselelerden birisi olan “naslar arasındaki tearuz” problemi, naslara üst bir bakışı gerektirmesi hasebiyle fıkıh formasyonunu kaçınılmaz kılmaktadır. Yine unutulmamalıdır ki, nesih konusu da teâruz problemini açıklamak üzere geliştirilmiş olup, Şâfiî'nin beyân teorisinin önemli bir parçasını teşkil etmektedir.

Muhteva olarak Şeybânî'nin meclisinde geliştirilen ve İsa b. Ebân (öl. 221/836) tarafından muhtemelen bu meclise dayanarak aktarılmış olan haber teorisine çok yakın bir haber teorisine sahip olan Şâfiî, haberleri, “hem zâhir hem de bâtında hak olan” ve “sadece zâhirde hak olan” şeklinde ikiye ayırdıktan sonra ikinci kısmın zan ifade ettiğini belirtmiş, kıyas ve âhad haberleri bu yönüyle aynı epistemolojik güçte görmüştür. Âhad haberlerin söz konusu zannî karakteri, Şâfiî'nin söz konusu malzemeyi, genel olarak sıhhat ile mamûl bih olmayı paralel düşünen sırf ehl-i hadis bir âlim gibi değerlendirmesine engel olmuş görünmektedir. Çalışmalar da göstermektedir ki, Şâfiî herhangi bir hadisle amel etmek için o hadisin sahih olmasıyla yetinmemiş, hadisle amel edebilmek için birtakım ölçütler getirmiştir ki, bu ölçütler içinde özellikle “fakihlerin görüşlerine aykırı olmama”, “meşhûr-mütevâtir rivâyete aykırı olmama”, “Allah'ın kitabına uygun olma” dikkati çekmekte, bu yönüyle re'yci karakteriyle tanınmış olan fakihlerin yaklaşımlarını hatırlatmaktadır.

Şâfiî'nin hukuk düşüncesinde re'y nosyonu bakımından dikkat çeken hususlardan birisi de, kendisinin, Hanefî fakihler için tipik bir özellik olan ilkesel düşünme çabasıdır. Nitekim bu husus Şâfiî'nin Mâlik'i eleştirdiği konular arasında yer almaktadır. Bu bağlamda Şâfiî'nin, özellikle Şeybânî'yi kastederek ve onun fıkıh nosyonunu medhederek sarfettiği iltifatların da anlamlı olduğunu düşünüyoruz. Aynı şekilde Şâfiî'nin, nasların sahih anlam ve yorumu konusunda zâhiri esas almakla birlikte zaman zaman zâhirden ayrılıp te'vil yoluna başvurmamasının da re'y nosyonu gerektirdiği açıktır. Süfyân b. Uyeyne'nin hadis meclisini terk etmek pahasına Şâfiî'nin ilim meclisine iştirak eden Ahmed b. Hanbel'in de üstadında aradığı söz konusu nosyon olmalıdır.

Fıkıh usûlü literatüründe icmâ konusunda ilk kalem oynatanlar arasında yer alan Şâfiî'nin, gerek sünnet ve gerekse Arap diline dair bilginin tek bir kimse tarafından ihata edilemeyeceği, ancak ümmetin bütününde mevcut olabileceği şeklindeki izahının icmâm rasyonel temellendirmesi konusunda en önemli açıklamaların başında geldiğini düşünüyoruz. Kanaatimizce bu açıklama ile, Hz. Peygamber'in ismet sıfatını tevârus eden ümmetin varisliği, epistemolojik bir açıklamaya da kavuşmuş olmaktadır.

Yine usûl literatüründe müctehidin taşıması gereken şartlardan ilk bahseden müelliflerden birisi olan Şâfiî'nin, daha sonra kimi âlimler tarafından ifade edilecek olan, müctehidin bir nevi “şârilik” vasfına sahip olduğuna kâni olduğu düşünülebilir. Mamafih söz konusu vasfın keyfî bir nitelik taşıyabilecek olması endişesi, fakihimizi ictihadı kıyasla

sınırlı tutmaya ya da bir diğerk ifadeyle kıyası Őemsiye bir kavram olarak ictihadla eŐ anlamlı kullanmaya itmiŐtir. Hiç kuŐkusuz, ister analogi isterse sillojizm anlamında olsun, kıyasın kabulü illet, gâye ve yasa dűŐüncesinin de kabulünü gerektirmektedir. Norm üretme faaliyetini daima “önceki bir örneğeg göre” gerçekteŐtirme titizliğini gösterdiğini dikkate alarak, Őâfiînin ihtiyatlı bir re’y nosyonuna sahip olduğu ifade edilebilir.

Kaynakça

- Akay, İhsan. *Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Aktepe, İshak Emin. "İmam Şâfiî'nin "Hadis Sahihse Mezhebim Odur" Sözüünü Yeniden Düşünmek". *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*. ed. Mehmet Bilen. 204-225. İstanbul: Kent Işıkları, 2012.
- Apaydın, Yunus. "Ehl-i Hadis Zihniyetinin Teorisyeni Olarak Şâfiî". *İmam Şâfiî ve Şâfiîlik*. 56-79. Köln: Plural Publications, 2018.
- Apaydın, Yunus. "Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi". *İslam Hukuku Araştırmaları 1* (2003), 9-28.
- Apaydın, Yunus. "Fıkıhın Yenileşmesi ve Ekol Sistematiği". *İslâm Fıkıhının Dinamizmi*. ed. Yunus Vehbi Yavuz. 71-76. Bursa: KURAV Yayınları, 2006.
- Arangül, Muammer. "İmam Şâfiî'nin İmam Mâlik'ten Kopuşu". *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 319-344. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl. *el-Evâ'il*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Aslan, Mehmet Selim. "İmam Şâfiî'nin "Benim Görüşümün Hadise Ters Düştüğünü Görürseniz, Hadisle Amel Edin ve Görüşümü Duvara Çarpın" Sözü Bağlamında Eleştiriye Açık Olması". *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı*. ed. Mahsum AYTEPE vd. 91-106. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Aybakan, Bilal. "Şâfiî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/223-233. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aydınlı, Abdullah – Öğüt, Salim. "Ehl-i hadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/507-512. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Basrî, Hasan. "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu" (Kader Risalesi). çev. Lütfi Doğan - Yaşar Kutluay. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3-4 (1954), 75-84.
- Bayraktutar, Muammer. "İmam Şâfiî'nin Hadisleri Anlama ve Yorumlama Yöntemi". *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 109-138. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Bedir, Murteza. "er-Risâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/ 117-119. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Bedir, Murteza. "Kur'an ve Sünnet Söylemi, Fıkıh Usûlü ve İçtihat: Modern Nassçılığın Doğuşuna İlişkin Bir İzah Denemesi". *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefleşme -Modern İslam Düşüncesinde Nasların Araçsallaştırılması-*. ed. Murteza Bedir vd. 19-60. İstanbul: İSAR Yayınları, 2019.

- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *Menâkıbü’ş-Şâfi’î*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kâhire: Mektebetü Dari’t-Türâs, ts.
- Candan, Abdurrahman. “İmam Şâfi’î’nin Erken Dönem Fakihlerine Eleştirileri”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı*. ed. Mahsum Aytepe vd. 117-144. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Cengiz, Mehdi. *Dilde Kesinlik Sorunu: Anlatabilmenin İmkânı*. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *el-Fuşûl fi’l-uşûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizaretü’l-Evkaf ve’ş-Şuuni’l-İslamiyye, 1994.
- Çakmak, Selma. *Fıkıh Usulünde Lafızların Kesinliği Problemi: Fahreddin er-Râzî’den Sadrüş-şierâ’ya*. İstanbul: Timaş Akademi, 2022.
- Daşdemir, Ebubekir. “Cessâs’ın Şâfi’î’nin Beyân Anlayışına Yönelik Eleştirileri”. *Bilimname: Düşünce Platformu* 37/1 (2019), 1085-1116.
- Devâlibî, Muhammed Maruf. *el-Medhal ilâ ‘ilmi uşûli’l-fıkh*. Dımaşk: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1965.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Amel-i Ehl-i Medine”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/21-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Farz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/184. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “İcmâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/417-431. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Duman, Soner. “Modern Dönemde Şâfiî Algısı”. *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 25-62. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Duman, Soner. *Şâfiî’nin Kıyas Anlayışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Ebû Hanîfe, İmâm Âzam. *İmam-ı Azamın Beş Eseri: El-Âlim ve’l Mütellim, el-Fıkhü’l-Ebsat, el-Fıkhü’l-Ekber, Risâletü Ebî Hanîfe, el-Vasiyye*. haz. Mustafa Öz. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Efe, Halil. “Ahmed b. Hanbel’in Fıkıh Anlayışı”. *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefleşme – Modern İslam Düşüncesinde Nasların Araçsallaştırılması-*. ed. Murteza Bedir vd. 177-202. İstanbul: İSAR Yayınları, 2019.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mustasfâ: İslâm Hukukunun Kaynakları*. çev. H. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Güler, Hasan. *Şâfiîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022.
- İbn Ebû Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cerh ve’t-ta’dil*. 9 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1271/1952.
- İbn Kuteybe. *Hadis Müdafaaası*. çev. Hayri Kırbaçoğlu. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

- Khanjanov, Shahn. *Memlûkler Dönemi Hanefilerinde İctihad Ve Taklid Tartışmaları*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Kılıç, Muharrem. "Karşılaştırmalı Hukuk Tarihinde Metodolojik Formalizmin Aşılmasında İki Yöntem: İstihsan ve Equity". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), 147-165.
- Kılıçer Esat. "Ehl-i re'y". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/520-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Klasik Düşünce Okulu. "Ekrem Demirli, İslam Düşüncesinde Nübüvvet: Metin I: Kitâbü't-Tevhîd/İmam Mâtürîdî, 1. Seminer". *YouTube*. Yayın Tarihi 27.09.2021. https://www.youtube.com/watch?v=x7n0BWEG4EM&list=PLADMQ9VgSO5lSf18PglNti7VjQZtwyERm&ab_channel=KlasikD%C3%BC%C5%9F%C3%BCnceOkulu.
- Koçinkağ, Mansur. *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Rey ve Hadis*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Koçinkağ, Mansur. "İmâm Şâfiî'ye Ehl-i Hadis Ekolü İçinde Değerlendirmek Mümkün müdür?". *Theosophia: Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 1 (2020), 1-13.
- Koçinkağ, Mansur. "İmâm Şâfiî'ye Göre Fıkıh İlmi Açısından Hadisin İsnâdının Sıhhati Yeterli midir?". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/9 (Aralık 2018), 621-644.
- Kozalı, Abdurrahim. "Selma Çakmak, Fıkıh Usulünde Lafızların Kesinliği Problemi: Fahreddin er-Râzî'den Sadruşşierâ'ya. İstanbul: Timaş Akademi, 2022, 318 sayfa". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 64/64 (2023), 91-97.
- Leknevî, Abdülhalim b. Muhammed. *Ķameru'l-aĶmâr 'âlâ Nûri'l-envâr Şerhi'l-Menâr*. İstanbul: İhsan Kitabevi, 1986.
- Makdisî, George. "Şâfiî'nin Hukuki Teoloji anlayışı: Usûl-i Fıkh'ın Kökenleri ve Önemi". çev. Sami Erdem. *Sünnî Paradigmanın Oluşmasında Şâfiî'nin Rolü*. haz. Hayri Kırbasoğlu. 17-56. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000.
- Makdisi, George. *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu - Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*. drl. ve çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Molla Hüsrev. *Mir'âtü'l-uşûl fi şerhi Mirkâti'l-vüşûl*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1312.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr Şerhu'l-muşannif 'ale'l-Menâr*. İstanbul: İhsan Kitabevi, 1986.
- Oğuz, Büşra. *İlm-i Hilâf Türünün Bir Örneği Olarak Kudûrî'nin et-Tecrîd Adlı Eserinin Sıyâm Bölümünün İncelenmesi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Okuyucu, Nail. "Şâfiî'nin Kaynak İçi Nesih Teorisi ve Şâfiî Fıkıh Geleneğinde Yorumlanış Biçimleri". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 43 (2020), 1-44.

- Özdemir, İbrahim. “İmam Şâfiî’de Hadisin Kur’ân’a Arzı”. *Diyanet İlmî Dergi* 54 (2018), 13-38.
- Özdemir, İbrahim. *Fıkıh Usûlünde Ta’lîl Tartışmaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Özel Ahmet. “Asıl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/473. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Özkul, Serap. “İmam Şâfiî’nin Haber-i Vâhidi İtikatta Delil Olarak Kullanması Üzerine Bir Değerlendirme (er-Risâle Örneği)”. *APJIR- Academic Platform Journal of Islamic Research* 6/2 (2022), 277-291.
- Pekcan, Ali. “Şâfiî İstihsan Yapmış mıydı?”. *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 3 (2003), 145-172.
- Pezdevî, Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed. *Uşûl (Keşfü'l-esrâr ile)*. 4 Cilt. İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-yi Osmâniyye, 1308.
- Platon. *Phaidros*. çev. Furkan Akdemir. İstanbul: Say yayınları, 2017.
- Saygın, Mehmet. “er-Risâle’deki İsimli Muhaliflerin Tespiti ve İmam Şâfiî’nin Onlara Yönelik Eleştirileri -Sünnet’in Hücciyeti Bağlamında-”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 13/2 (Aralık 2022), 269-302.
- Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali. *Aẖbâru Ebî H̱anîfe ve aş̱âbih*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- Sübkî, Takıyyüddin Ali b. Abdilkâfi. “İmam Şâfiî’nin “Hadis Sahihse Mezhebim Odur” Sözüünün Anlamı”. çev. İshak Emin Aktepe. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/3 (2009), 293-321.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *Cimâ’ul-‘ilm (el-‘Um içinde)*. nşr. Rif‘at Fevzî Abdülmuttalib. 11 Cilt. Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1422/2001.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *İhtilâfu Mâlik ve’s-Şâfiî (el-‘Um içinde)*. nşr. Rif‘at Fevzî Abdülmuttalib. 11 Cilt. Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1422/2001.
- Şâtıbbî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân. 4 Cilt. Huber: Dâru İbn Affân, 1997/1317.
- Temizkan, Ahmet. “İmâm Şâfiî’de Şer’î Delillerin Teâruzu ve Çözüm Yolları”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (2019), 97-125.
- Uğur, Seyit Mehmet. *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Uğur, Seyit Mehmet. “Cessâs’ın Şerhu Muhtasarı’t-Tahâvî İsimli Eserindeki Asıl Terimin Mâhiyeti ve Asılların İşlevleri Üzerine Bir İnceleme”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2021), 775-804.

- Uğur, Mücteba. "Abdurrahman b. Mehdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/167-168. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Vav TV. "Fıkıh Meclisi: Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y | Prof. Dr. Kaşif Hamdi Okur - Fıkıh Meclisi (8. Bölüm)". *YouTube*. Yayın Tarihi 12 Haziran 2021. https://www.youtube.com/watch?v=9QE6qluff2A&ab_channel=VavTV.
- Yaran, Rahmi. "Cüveynî Öncesi Makâsıd/Maslahat Söylemi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2005), 93-123.
- Yaran, Rahmi. "Cüveynî'den İbn Abdisselâm'a Makâsıd/Maslahat Söylemi". *EKEV Akademi Dergisi* 28 (2006), 191-214.
- Yenidoğan, Adem. "İmam Şâfiî'nin İcmâ Anlayışı". *Marife* 13 (2013), 90-105.
- Yıldız, Rifat. *Modern Dönemde İmam Şâfiî Algısı*. İstanbul: Fecr Yayınları, 2022.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed. *Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe ve şâhibeyhi*. thk. Zâhid el-Kevserî - Ebü'l-Vefâ el-Afgânî. Haydarabad: Lecnetü İhyâi'l-Meârif Nu'mâniyye, ts.
- Zerkeşî, Bedreddîn. *el-Baḥru'l-muḥîṭ*. 8 Cilt. Kuveyt: Dâru's-Safve, 1988.

An Epistemological Investigation on the Notion of Ra'y in Imām al-Shāfi'ī's Legal Thought

Extended Summary

It is known that Islamic legal thought (fiqh) emerged and developed within the framework of the dialectic between ahl ar-ra'y and ahl al-ḥadīth.

The aim of this article was first of all to determine the common basis of the four schools of law when determining legal norms. The disagreements that occurred particularly in the uncertain (zannī) area were then dealt with. Ultimately, it was pointed out where Shāfi'ī differs from other legal scholars and what kind of rational (ra'y) dimension he has in his legal thinking.

The first step in this context was to determine that those legal scholars, namely the founders of the four schools of law, produce the legal-religious norms as believing legal scholars. They perceive humans as responsible living beings, that is, they belong to the normative paradigm, to be clear, in the field of religion they emphasize the perspective that evaluates humans within the framework of the concept of responsibility (taklīf).

Taklīf is realized through the legal regulations (aḥkām), which are considered the criteria of responsibility. The process of extracting the norms requires, on the one hand, the systems as institutional methods, and on the other hand, the founders who founded these systems and the experts who think within the framework of these legal systems.

The first starting point for a legitimate method of extracting the norms lies in the language, as an indication that has been collectively produced by the community in question. Language is the starting point for the revealed texts, as well as the human ones. Only in relation to the revealed texts is an intervention from the side of the legislator possible, which can change the main meaning. The inevitable role of prophetic actions and sayings (Sunnah) in determining the meaning of the Qur'ān is precisely connected with this fact.

The reality of the external contradiction between some revealed texts is accepted by scholars and requires an overview of these texts. In addition, the legal decisions from the time of the Prophet were accepted as models.

Likewise, the analogy and rational and legal consideration (ra'y) were made possible by the legal scholars advocating that behind the religious-legal norms there is a legal reason on which a norm is based. Undoubtedly, in Islamic legal thought, a legal view cannot be imagined independently of the revealed texts; in fact, it is limited to the consensus of scholars (ijmā').

It is to be determined that the four schools of law differ from each other in their understanding of knowledge, what the problem is, which type of knowledge is convincing. The Hanafites find convincing knowledge in their maxims (aṣl, uṣūl), while the Malikites determine it in the practice of the Madinenses (*amal ahl al-Madīna*). When we talk about Shāfi'ī thought, we can determine that the individual traditions (khabar al-

āḥād) provide us with certain knowledge.

According to Shāfi'ī, the sources of Islamic legal norms are the Qur'ān, Sunnah, consensus (ijmā'c) and analogy (Qiyās), which form the parts of this article. Basically, the Bayān theory was developed by Shāfi'ī within the framework of these sources.

Within the theme of the Qur'ān, it was emphasized that knowledge consists of the knowledge of the Qur'ān and the Qur'ān ensures a solution to every problem either directly (*naşşan*) or indirectly (*istinbāţan*).

The starting point for understanding the religious texts is the Arabic language. By the Arabic language one means the vocabulary and grammar of Arabic. The author's claim that it is impossible for any individual to master all Arabic makes this language unsafe for individuals (*zanni*).

However, the Arabic language is only sufficient at the literate level, whereas at the teleological level one needs a special perspective specialized in the field of extracting the norms. In this context, this requires a legal philosophy and a consistent methodology that enables an overview of the revealed texts.

The Sunnah was referred to as "Ḥikma (wisdom)" in Shāfi'ī's work and was designated as an inevitable explanation of the Qur'ān. The topic that was particularly examined in his work is the topic of the individual traditions (akhbār al-āḥād), which were evaluated and criticized under certain criteria by the largest legal schools of his time, namely the Hanafites and Malikites. Nevertheless, it is a fact that the author himself criticized some individual traditions under certain criteria. This shows that the statement he transmitted: "A prophetic tradition that has been handed down uninterrupted is my school of law" can only be understood under certain conditions.

Shāfi'ī, as a scholar who was the first to write about consensus (ijmā'c), has rationally explained this source. Namely, he is of the opinion that no one individual can master the entire Arabic language and the entire Sunnah. He also believes that knowledge of all Arabic and all Sunnah exists among all Muslims (umma). We believe that Shāfi'ī's approach is explanatory of the view of seeing the entire Ummah infallibly.

The fourth source in Shafi'i thought is analogy (qiyās). It appears that Shāfi'ī limits the legal derivation (ijtihād) with analogy. This means that a legal derivation (ijtihād) in the Shariat area is only possible and legitimate through a pattern or based on a revealed text. Therefore, Shāfi'ī has strongly criticized the İstiḥsān method, which is to be seen independently of revelation. The fact that Shāfi'ī adopted the analogy as a legitimate method also means that he endorsed the opinion that Islamic legal norms are dependent on their reasons (illa). From this approach one can derive the idea of law and legal determinism.

In this article, these provisions have been evaluated as a sign of the legal-rational approach (ra'y) in Shāfi'ī legal thought.

Keywords

Philosophy of Islamic Law, Usūl al-fiqh, İmām al-Shāfi'ī, Ra'y, *al-Risāla*.