

Mâlikî Fıkıh Usûlünde Beyân

Hafsa Kesgin

0000-0003-3603-7422

hafsa.kesgin@yalova.edu.tr

Yalova Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Yalova, Türkiye

ror.org/01x18ax09

Öz

Amaç: Fıkıh usûlü ilmi, fıkıhın furû' kısmının üzerine inşa edildiği usûl ve kâideleri ortaya koyma çabasını ifade etmektedir. Usûlün söz konusu kuralları ve ilkeleri belirlemesinin zeminini ise Kur'ân ve hadis metinleri oluşturmaktadır. Dinin temel ve asıl kaynakları olan bu metinler için en önemli mevzû söz konusu nasların anlaşılması, açıklanması ve beyân edilmesidir. Bu bağlamda gerek dilde gerekse de fıkıh usûlünde metinlerin üzerine bina edildiği lafızların anlaşılması birincil meseledir. Bu çalışmamızda mütekellimîn ekolü içinde yer alan ve beyân kavramını delil üzerinden tanımlayarak teorisini buna göre kuran, delil ne ise beyânın da o olduğunu savunan Mâlikî fıkıh usûlcülerinin beyân sistemi kronolojik olarak ele alınacaktır. Çalışmanın amacı, fıkihta rey ekolü olarak kabul edilen bir mezhebin usûl mantığını anlamaya yönelik bir katkı sunmaktır.

Yöntem: Mâlikî usûlcülerin usûl ilmi çerçevesinde metinleri nasıl anladığının teorik zemini olan beyân anlayışları bu amacı gerçekleştirmek bakımından önem taşımaktadır. Bu bağlamda Mâlikî usûlünün beyân anlayışının hangi temel dinamiklere dayandığı klasik literatür üzerinden tahlil ve yorumlayıcı metotla ortaya konulacaktır.

Bulgular: Fıkıh usûlü ilminde metinlerin açıklanması beyân kavramıyla ifade edilmiş ve beyâna “mânadaki kapalılığı gidermek, mânayı muhatabın anlayacağı açıklığa kavuşturmak” şeklinde bir anlam yüklenmiştir. Beyânla ilgili olarak usûlcüler arasında fukahâ ve mütekellimîn ekolleri tarafından açıklama işini, açıklama vasıtasını ve açıklama sonucunu temel alan farklı tanımlamalar yapılmıştır. Bunun sonucunda maksadın açıklanması/izhârını veya araştırılan sonuca doğru bir biçimde ulaştırılan delili yahut delilden elde edilen bilgi veya sonucu temel alan beyân tanımları yapılmıştır. Çalışmada mütekellim ekolünün beyân tanımının Mâlikî usûlcülerin tanımı üzerine binâ edildiği ve bu noktada mezhep içinde ilk sistematik usûl eserini kaleme alan Bâkılânî'nin (öl. 403/1013) diğer mütekellimîn usûlcüler tarafından takip edildiği dikkati çekmektedir.

Sonuç: Sonuç olarak Mâlikî usûlcüler arasında farklılık olsa da beyân anlayışı etrafında tanımı, mertebeleri ve işlevi belirlenmiş bir teorinin teşekkül ettiği görülmektedir. Bu çıkarım, klasik usûl felsefesinin mantığını ve özgünlüğünü ortaya koyması bakımından önemlidir. Söz konusu bu beyân teorisinin güncel hukuk metodolojisiyle karşılaştırılmalı olarak incelenmesi ve bilhassa dil felsefesi ve normatif teori çerçevesinde işlenmesi konunun faydasını artıracaktır. Böyle bir yaklaşım hem İslâm Hukuku'nun kendi içindeki tutarlılığını hem de çağdaş hukuk teorileriyle olan ilişkisini daha da güçlendirecektir.

Anahtar Kelimeler

Fıkıh Usûlü; Mâlikî Mezhebi; Mütekellimîn Usûlü; Beyân; Delil

Öne Çıkanlar

- Çalışmada Mâlikî fıkıh usûlünde beyân kavramının tanımı, işlevi ve muhtevası Mâlikî fukahânın görüşleri çerçevesinde ele alınmış ve beyânın nasıl bir teorik zemin üzerine inşâ edildiği ortaya konulmaya çalışılmıştır.
- Mâlikî usûlcülerin beyân kavramını delîl terimi üzerinden tanımladıkları ve söz konusu tanımı ilk olarak mezhep içinde ilk sistematik usûl eserin sahibi olan Bâkîllânî'nin yaptığı görülmektedir.
- Beyân kavramına dair ilk tanım İmâm Şâfiî tarafından yapılmış olsa da sonraki Şâfiîlerin Bâkîllânî'nin tanımını esas aldıkları, bu bağlamda Mâlikî usûlünün Şâfiîler üzerinde bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır.
- Mâlikî usûlcüler arasında tanım konusunda bir ittifak olsa da beyânın çeşitleri, mertebeleri ve tehîri konusunda farklı görüşler ortaya konulmuştur.
- Mücmelin ahâd haberle beyânı konusunda ise Hanefîlerin aksine cevâz verilmiştir.

Atıf Bilgisi

Kesgin, Hafsa. "Mâlikî Fıkıh Usûlünde Beyân". *Eskiyeni* 61 (Mart 2026), 385-411

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1674636>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi	12 Nisan 2025
Kabul Tarihi	28 Ocak 2026
Yayın Tarihi	31 Mart 2026
Hakem Sayısı	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
S. Kalkınma Amaçları	17 Amaçlar için Ortaklıklar
Lisans	CC BY-NC 4.0



Bayān in the Method of Mālikī Fiqh

Hafsa Kesgin

0000-0003-3603-7422

hafsa.kesgin@yalova.edu.tr

Yalova University, Faculty of Law, Department of Islamic Law, Yalova, Türkiye

ror.org/01x18ax09

Abstract

Purpose: The discipline of *uṣūl al-fiqh* is concerned with identifying the principles and evidentiary bases (*adillah*) upon which the substantive rulings (*furū'*) of Islamic law are constructed. The Qurʾān and the hadith constitute the primary textual sources from which these principles are derived. Central to this legal hermeneutics is the process of understanding, interpreting, and elucidating these texts a process conceptualized in the literature through the notion of *bayān* (clarification).

Method: This my article examines the *bayān* theory of Mālikī legal theorists situated within the *mutakallimūn* methodological tradition. Of particular interest are those Mālikīs who define *bayān* strictly in terms of legal evidence (*dalīl*), asserting that “what constitutes *dalīl* likewise constitutes *bayān*” such an approach underscores the epistemological alignment between textual indication and interpretive validity in Mālikī *uṣūl*. The Mālikī conception of *bayān* provides insight into how this school, generally associated with the *ra'y*-oriented tradition, developed a systematic theory for interpreting legal texts.

Findings: In the context of *uṣūl al-fiqh*, *bayān* (lit. clarification or exposition) is defined as the act of removing ambiguity (*ghumūd*) from meaning and rendering it intelligible to the interlocutor. Regarding *bayān*, various definitions have been advanced by legal theorists, particularly among the two dominant schools of legal theory: the *fuqahā'* and the *mutakallimūn*. These definitions differ according to whether *bayān* is conceived as the act of clarification, the means of clarification, or its epistemic result. Thus, *bayān* has been variously described as the interpretation of the legal intent (*maqṣūd*), the evidence that yields the intended meaning, or the knowledge derived from that evidence. One of the central findings of this study is that the theory of *bayān* advanced by the *mutakallimūn* was significantly shaped by the Mālikī tradition. Notably, *al-Bāqillānī* (d. 403/1013), the first to compose a systematic work of *uṣūl* within the Mālikī school, appears to have set a precedent followed by subsequent *mutakallimūn* theorists.

Conclusion: Ultimately, although variations exist among Mālikī scholars, the school ultimately formulated a coherent theory of *bayān*, articulating its definitions, classificatory schemes, and functional roles within the broader *uṣūl* framework. This inference is significant in that it reveals the logic and originality of classical *uṣūl* thought. Examining the theory of *bayān* in a comparative framework alongside contemporary legal methodologies—particularly through the lenses of philosophy of language and normative theory—would enhance the analytical depth and scholarly value of the subject. Such an approach would not only make the internal coherence of Islamic law more visible but also strengthen its relationship with contemporary legal theories.

Keyword

Usūl al-Fiqh; Mālikī Sect; Usūl al-Mutakallimūn; Bayān; Evidence

Highlights

- In this study, the definition, function and content of the concept of bayān in the Mālikī methodology of jurisprudence are discussed within the framework of the views of the Mālikī jurists and an attempt is made to reveal the theoretical basis on which bayān is built.
- It is seen that the Mālikī methodologists define the concept of bayān through the term dalīl and that the definition in question was first made by Bāqillānī, who is the owner of the first systematic work on the methodology within the school of thought.
- Although the first definition of the concept of bayān was made by Imam Shāfiīs, it is understood that later Shāfiīs took Bāqillānī's definition as a basis and that in this context, the Mālikī methodology had an influence on the Shāfiīs.
- Although there is an agreement among the Mālikī scholars on the definition, different views have been put forward on the types, levels and delays of the statement.
- Unlike the Hanafis, the clarification of an ambiguous text (mujmal) by an ahad report has been considered permissible.

Citation

Kesgin, Hafsa. "Mālikī Fıkıh Usūlünde Beyân". *Eskiyeni* 61 (March 2026), 385-411.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1674636>

Article Information

<i>Date of submission</i>	12 April 2025
<i>Date of acceptance</i>	28 January 2026
<i>Date of publication</i>	31 March 2026
<i>Reviewers</i>	Two Internal - Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - intihal.net
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>S. Development Goals</i>	17 Partnerships for development goals
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş

Fıkıh usûlü ilminde Hanefîlerin temsil ettiği fukahâ ile Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlerin temsil ettiği mütekellimîn olmak üzere iki farklı usûl mesleği vardır. Her ekol usûl sistemini kendi anlayışına göre binâ etmiş ve bunun sonucunda kavramları kendisinin inşa ettiği teori üzerinden tanımlamıştır. Beyân teorisinin oluşumu ve kavramsal tanımında Hanefîler ve cumhûr farklı metotlar tercih etmişlerdir.

Beyân kavramına dair ilk tanımlama, kronolojik olarak mütekellimîn usûlcülerden biri olan İmâm Şâfiî (öl. 204/820) tarafından yapılmıştır. Beyânın çeşitlerini de ele alan ve bunları beş başlık altında anlatan Şâfiî'ye fukahâ mesleğinden itirazlar gelmiştir.¹

Beyân kavramının tanımı her iki ekol tarafından farklı bir temelde yapılmıştır. Fukahâ metodunu benimseyenler beyânı, amacı ve yerine getirdiği görev bağlamında tanımlarken mütekellimîn usûlcüleri, lafız bahisleri altında mücmelin bir alt başlığı olarak ele alıp tanımlamışlardır. Beyân kavramı, dil ve usûl ilminde kullanılan ortak bir kavramdır. Esasen usûl diye fıkhın teorik kısmını ifade eden bu alan dil ve mantık ilminin inceliklerini kullanmak sûretiyle bir faaliyet alanı oluşturmuştur.² Bu bağlamda dilcilerin yorum ve tanımlamaları temelinde usûlcüler de kendilerine göre tanımlamalar yapmışlardır. Fukahâ mesleği çerçevesinde faaliyet gösteren usûlcülerin tanım ve sınıflandırmaları mütekellimîn mesleğine göre farklılık göstermektedir.³ Bu çalışmada, mütekellimîn yöntemi kapsamında eser kaleme aldıkları kabul edilen Mâlikî usûlcülerin beyân anlayışı çerçevesinde bir inceleme yapılacaktır. Söz konusu bu incelemede literatür taraması ve karşılaştırmalı yöntem kullanılacaktır. Bu bağlamda Mâlikî mezhebi içinde ortaya çıkan Endülüs, Mısır ve Irâk ekollerinin önde gelen usûlcülerinin matbu' olan, günümüze ulaşan ve beyân konusuna yer veren telifleri merkeze alınacaktır.⁴ Diğer taraftan Mâlikî usûl ilminin tarihsel sürecinde

¹ İbrahim Kâfi Dönmez, "Beyân", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/23.

² Beyân kavramına dair dilsel açıdan yapılan tanım ve değerlendirmeler için bk. Ali İhsan Pala, *Fıkıh Usûlü Açısından Beyân* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992), 11.

³ Fukahâ mesleğine yönelik tahlil ve değerlendirmeler için bkz. Mehmet Cengiz, "Hanefî (Fukahâ) Usûlünde Beyân Teorisi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 129-161; Mütekellimîn mesleğine yönelik tahlil ve değerlendirmeler için bkz. Mehmet Cengiz, "Mütekellimîn (Şâfiîye) Usûlünde Beyân Nazariyesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* (38) 2021, 1-38; Beyân konusunda hem fukahâ hem mütekellimîn mesleklerine dair kapsamlı bilgi için bkz. Mehmet Cengiz, *İslâm Hukuku Usûlünde Beyân Teorisi*, İlahiyat Yayınları, Aralık 2024; Ebûbekir Daşdemir, "Cessâs'ın Şâfiî'nin Beyân Anlayışına Yönelik Eleştirileri", *Bilimnâme* 37/1 (2019), 1085-1116.

⁴ Mâlikî Mezhebi teşekkül döneminde mezhep içinde farklı ekollerin ortaya çıkmasıyla bölgesel, coğrafi ve fikhî anlayış ve istidlâl metodu farklılıklarına göre farklı adlandırmalara konu olmuştur. Bu farklı isimlendirmelerin coğrafik bölgelere ya da fikhî anlayış farklılıklarına göre olup olmadığına dair tartışmalar için bkz. Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü* (III.-V./ IX.-XI. Yy.) (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 7-23; İmam Mâlik'in derslerine iştirak eden farklı bölgelerden gelen öğrencileri kendi anlayışlarıyla ülkelerine dönmüş ve aldıkları birikimi yaymaya başlamışlardır. Böylece ortaya çıkan bu farklı birikim ve algılar farklı Mâlikî çevrelerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Söz konusu merkezler Doğu'da Hicaz, Irak, Horasan, Maverâünnehir, Şam ve Mısır iken Batı'da Kuzey Afrika'nın tümü ve Endülüs'tür. Bu bağlamda mezhep içinde Kâdi Sahnûn'un Müdevvene'si etrafında şekillenen Kayravan, Irak, Mısır, Medîne, Endülüs olmak üzere medreseler/ekoller ortaya çıkmıştır. Mezhep söz konusu merkezlerde yayılmış olsa da sonraları ancak Mısır, Kuzey Afrika ve Endülüs'te sürekliliğini koruyabilmiştir. Hafsa Kesgin, *Mâlikî Fıkıh Geleneğinde Nevâzil: Endülüs Örneği*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 14; Söz konusu bu ekollerin fıkıh usûlü alanında önde gelen temsilcilerine dair daha detaylı bilgi için bkz. Hafsa Kesgin, "Mâlikî Fıkıh Usûlünün Tarihsel Süreci", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Haziran 2020), 505-535.

de görüldüğü üzere⁵ Mâlikî-Şâfiî etkileşimi ve kıyası da beyân teorisi çerçevesinde teyit edilmiş olacaktır.

Literatürde beyân konusuna dair genel olarak fıkıhta, özel olarak da fukahâ ve mütekellimîn usûlünde beyân başlığı altında çalışmalar bulunmaktadır. Ancak Mâlikî mezhebine özel bir çalışma görebildiğimiz kadarıyla bulunmamaktadır. Çalışmamızın bu boşluğu dolduracak bir katkı sunmasını ümit etmekteyiz.

1. Beyân Teriminin Kavramsal Çerçevesi

Beyân kelimesi lugavî olarak, açık olmak, belli olmak, vâzih olmak, fasîh olmak, ortaya çıkarmak/âşikâr etmek anlamına gelen ve arapça (بين - بان)/ bâne-yebînu fiilinin tef'îl bâbından türetilmiş (بين - بين)/ beyyene-yubeyyinu kelimesine dayanmaktadır. Beyân etmek, açıklamak olarak da Türkçe'de kullanılan bu kavram, söz konusu fiilin mastarı (بيان) şeklinde kullanım alanı bulmuş, “*delâlet*”⁶ ve *buna benzer yöntemlerle bir şeyin açıklanması*”, “*maksadı en belîğ şekilde açıklamak*” olarak ifade edilmiştir.⁷

Beyân ilmi, meânî ve bedî ile birlikte belâgât ilminin alt başlıkları arasında bulunduğu beyân kavramına dair hem usûlcülerin hem de dilcilerin tanımları bulunmaktadır.

Usûlcüler beyân kavramını, “*izhâr*”, “*ilim*” ve “*delil*” anlamları odağında üç farklı şekilde açıklamışlardır.⁸ Usûlcülerin bir kısmı beyânın izhâr/ortaya çıkarma, bazıları bilgi ve ilim, diğerleri ise delil kavramıyla eş anlamlı olduğunu belirtmiştir. Dilciler ise “*anlamın ve kalbin üzerindeki örtüyü izale ederek kalpte olan bilginin hakikatine götüren her şey*”⁹, “*bir şeyi ortaya çıkarmak, kendisi ile açıklamanın yapıldığı her şey*”¹⁰ şeklinde farklı açılardan tanımlamışlardır. Makalenin inceleme alanı Mâlikî usûlü çerçevesinde olacağından beyân kavramının tanım ve çerçevesi bu doktrin üzerinden verilmiştir.

Mâlikî usûlü çerçevesinde ilk kaleme alınan eser, ‘*Uyûni’l-edille* eserine mukaddime olarak yazılan ve usûl ilmine giriş niteliği taşıyan İbnü'l-Kassâr'ın (öl. 397/1007) *el-Mukaddime*'sidir. Bağdat ulemâsından olan İbnü'l-Kassâr eserinde beyânın tanımını yapmadan beyânın tehririnin caiz olup olmadığı konusunu ele almıştır.¹¹ Bu kavramın tanımını mütekelimîn usûlünde ilk sistematik eser olan Bâkîllânî'nin *et-Takrîb*'inde görmekteyiz. Bâkîllânî beyân kavramını, “*sahih bir nazarla medlûlü bilmeye ulaştırılan delil*” şeklinde bir tanımlamıştır. Böylece, yukarıdaki üç metot içinde “*delil*” odaklı, maksûda ulaştırılan metodoloji merkezli ve açıklama

⁵ Mâlikî usûlünün tarihsel sürecine ve Şâfiî usûlü ile olan etkileşimine dair daha detaylı tahlil ve değerlendirmeler için bkz. Kesgin, “Mâlikî Fıkıh Usûlünün Tarihsel Süreci”, 505-535.

⁶ Delâlet-Beyân ilişkisi için bkz. Mehmet Cengiz, “Fıkıh Usulünde Beyan Teorisinin Delâlet Yolları Üzerinde Tatbiki “Has Lafız Özelinde” Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim], 2 (2020), 511-546.

⁷ İbn Manzûr, “Byn”, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdülvehhâb, Muhammed es-Sâdik el-Ubeydî (Beyrût: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1417/1997), 1/559-565; Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tacu'l-Luğa ve shâhu'l-Arabiyye*, “b-y-n-”, nşr. Ahmed Abdülgâfûr 'Attâr (Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn, 1407/1987), 5/2082; Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kamûs*, nşr. Heyet (by., Dâru'l-Hidâye, ts.), 34/304.

⁸ Cengiz, *İslâm Hukuku Usûlünde Beyân Teorisi*, 26-32.

⁹ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1418/1998), 1/ 76.

¹⁰ Râgîb el-İsfahânî, “Beyân”, *Mu'cemu Müfredâti Elfâzi'l-Kur'ân*, nşr. Nedim Mar'aşlı (Beyrût: Dâru'l-Fikr, t.s.), 66-67; Cürcânî, Seyyid Şerîf, “Beyân”, *et-Ta'rîfât* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 47.

¹¹ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime fi'l-usûl*, nşr. Muhammed b. el-Hüseyn es-Süleymânî (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996). İbnü'l-Kassâr'ın bu konuya dair görüşleri ilerleyen bölümlerde aynı isimli konu başlığı altında verilecektir.

vasitasını dikkate alan bir yöntem benimsemiştir. Buna göre beyân, “amaçlanan ve talep edileni açığa çıkarmada etkili olan delil, usûl veya bir metottur”.¹² Bâkîllânî bunun delilini ise şöyle açıklamıştır: “Dilbilimcilere göre ‘beyân, bir şeyin kendisi olmayan şeyden ayırt edilecek biçimde açığa çıkmasıdır.’ Bu nedenle ‘mesele ortaya çıktığında, mesele bana açık oldu, bir adam vicdanında ve nefsinde olanı izhâr ettiğinde onu açığa çıkardı, hilal ve şafak görünüp netleştiğinde açığa çıkmış oldu’ şeklinde kullanılmıştır. Hz. Peygamber’in (s. a. s.) ‘o şey ki, diriden ayrıldı o ölüdür’ şeklindeki sözünde beyân, ayrılan şey (انفصال) mânâsında kullanılmıştır. Âyette geçen ‘bu insanlar için beyândır’¹³ ibâresinde ise mükellef için izhâr mânâsında anlaşılmıştır.¹⁴ Bâkîllânî’nin bu tanımı kendinden sonra gelen birçok usûlcü tarafından benimsenmiştir. Onlardan biri olan Cüveynî (öl. 478/1085), diğer yapılan tanımları ele alarak onları eleştirmiş, bu bağlamda kabul edilecek tanımın Bâkîllânî tarafından yapıldığını savunmuştur.¹⁵ Râzî (öl. 606/1209) ve Mûtezile’nin çoğunluğu da bu tanımı benimseyenler arasındadır.¹⁶

Bâkîllânî’den sonra Endülüs Mâlikî usûlcülerinden Bâcî (öl. 474/1081) ise beyânın ahkâmı bahsinde kavrama dair açıklamalarda bulunmaktadır. O, Bâkîllânî gibi beyânın tanımını yapmayıp lafızdan murâdın ne olduğunun anlaşılması için beyâna ihtiyaç duyulduğunu vurgulamaktadır. Ancak Bâcî’nin ifadeleri, beyânı mücmelin açıklanması şeklinde anladığını göstermektedir. Mesela “kim haksız yere öldürülürse biz onun velisine yetki/sultân vermişizdir”¹⁷ âyetinde geçen sultân/yetki lafzı katl/öldürme/kıyas yapma ve diyet alma anlamlarına gelebilir. Burada sultân kavramının mahiyetinin bilinmesi için beyâna ihtiyaç vardır” demektedir.¹⁸

Endülüs Mâlikî usûlcülerden Mâzerî (öl. 536/1141) ise beyâna dair Şâfiî usûlcüler tarafından temel alınan Sayrâfî’nin (öl. 330/941) tanımını “bir şeyi müşkil/anlaşılmaz durumdan tecelli/anlaşılır duruma çıkarmak/hayz” şeklinde vermiştir. Cüveynî, *el-Burhân*’da bu tanımı Sayrâfî’ye nispet etmemiştir. Ancak bâzı usûlcülerin böyle bir tanım yaptığını ve tanımda “hayyeze/حيز” ve “tecelli/تجلي” gibi istiâre lafızlarının bulunduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla bu tanımın mecaz içermesinden dolayı reddedilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹⁹ Mâzerî, Cüveynî’nin mecaz lafızlardan dolayı onu reddetmesini zayıf olarak nitelendirmiştir. Kullanılan mecâz kelimelerin konuşmacıya bakmaya ve niyetini sormaya gerek olmayacak kadar anlaşılan mecâzlar olduğuna vurgu yapmıştır. Mâzerî beyân kavramının tanımına dair kendi görüş ve tercihini net açıklamamıştır. Burada Sayrâfî’nin tanımını savunmuş olsa da diğer ifadelerinden bu tanımı eksik bulduğu anlaşılmaktadır.²⁰

¹² Cengiz, *İslam Hukuku Usûlünde Beyân Teorisi*, 31.

¹³ Âl-i İmrân 3/138.

¹⁴ Bâkîllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd fi usûli’l-fıkh*, nşr. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid (Beyrût: Müessesetü’l-Risâle, 1998/1418), 3/370.

¹⁵ İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli’l-fıkh*, nşr. Abdülazim ed-Dîb (Katar: by., 1399), 1/160; Gazzâlî, *el-Mustasfa min ilmi’l-Usûl* (Fevatihu’l-Rahmut ile birlikte) (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983), 1/365; Seyfuddin el-Âmidî, *el-İhkâm fi Usuli’l-Ahkâm* (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983), 3/32; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi İlmi’l-Usûl* (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1988), 1/461.

¹⁶ Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, nşr. Ebu Mus’ab Muhammed Said el-Bedrfî (Beyrût: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekafiyye, 1992), 284.

¹⁷ el-İsrâ 17/33.

¹⁸ Bâcî, *İhkâmü’l-fusûl fi ahkâmi’l-usûl*, nşr. ‘Abdülmeccid Türkî (Beyrût: Dâru’l-Gârbi’l-İslâmî, 1986), 216.

¹⁹ Cüveynî, *el-Burhân fi usûli’l-fıkh*, 1/159.

²⁰ Mâzerî, *İzâhü’l-Mahsûl min Burhâni’l-usûl*, nşr. ‘Ammar et-Tâlibî (by.: Dâru’l-Gârbi’l-İslâmî, ts.), 134.

Mâzerî, bu tanıma ilaveten başka bir grubun da beyânı delil olarak tanımladığını ancak bunlar arasında da ihtilâfın olduğunu belirtmiştir. Söz konusu grubun en önde gelenlerinden Kâdı Ebû Bekîr (Bâkîllânî) (öl. 403/1013) ve diğerleri “*beyân, mutlak bir söz olarak delildir, akli delil beyândır*” şeklinde bir tanımlama yapmışlardır. Bunlardan bazıları ise bu tanıma kayıtlandırmış ve “*beyân, kavli/lafzî delildir*” şeklinde beyânı akvâlin zahiriyle/meâhizu’l-akvâle sınırlamışlardır. Mâzerî, beyânı delil olarak tanımlayanlara dair herhangi bir eleştiri getirmemiştir. Diğer taraftan beyânın mertebelerini aslî delillerle eşitleyerek vermesi, onun delil tanımını referans aldığı göstermiştir.²¹ Mâzerî bazılarının ise beyânı ilim diye tarif ettiklerini ve onların da aralarında ihtilâf bulunduğunu belirtmiştir.²² Mâzerî, beyân kavramını ilim olarak tanımlayanlara karşı iki şekilde itiraz edebileceğini ifade etmiştir: Bunlardan biri, Araplar, “*ben sözü tamamladım*” ve “*sizin için sözü tamamladım*” derler. Bu, beyânın ilimden ilime giden bir yol olduğuna işaret eder. İkincisi ise şayet beyân ilim ise o zaman ilmin beyân olması gerekir ve bu da Allah’ın ilmine beyân demeyi gerektirir. Bazıları bu ikinci itirazı duyunca beyânın tanımını “*bu hâdis olan bir ilimdir*” şeklinde sınırlamışlardır. Mâzerî, bu sınırlamanın Allah’ın ilmine muhalefetten korunmak için yapıldığını zirâ Allah’ın ilminin hâdis olmadığını belirtmiştir.²³

Bâkîllânî’nin tanımını nakleden İbnü’l-‘Arabî (öl. 543/1148) onun “*beyân*” kavramını “*delil*” olarak tanımlamasının doğru olduğunu ifade etmiştir. İbnü’l-‘Arabî, beyân kavramını “*mâna/anlam*” üst başlığı altında ele almış ve aslında tüm kitabın bu anlam üzerine bina edildiğini vurgulamıştır. Kelâmı/sözü mühmel ve müsta’mel olarak iki alt başlığa ayırmıştır. “*Mühmel, Arap dilinde bir şey ifade etmeyen, harflerden oluşan her türlü ifadedir. Müsta’mel ise iki türdür. Biri, lakaplar gibi olmayan şey için kullanılanlar, diğeri ise va’zolundukları mâna için konulanlar ki bunlar da mecaz ve hakikât olmak üzere ikiye ayrılır.*” İbnü’l-‘Arabî iki muhatap arasında va’z olduğu bir anlamı ifade eden her söz için iki şart olduğunu söylemiştir. Söz konusu iki temel şart şunlardır:

- Konuşmacı, muhatabının anlamasını amaçlamalıdır aksi halde bu söz boştur/abestir.
- Hitâbın maksadını ve anlamını muhatabın doğru anlayacağı bir şekilde ona ifade etmeyi istemektir ki bu da beyândır.²⁴

Ebû Bekir İbnü’l-‘Arabî, burada sözün anlaşılması için, anlam ifade etme amacının olması ve bu amacı doğru ifade edebilmesi şeklinde iki şartı esas almakta ve sözün maksadını doğru biçimde ifade etmeyi beyân olarak nitelendirmektedir. İbnü’l-‘Arabî de Cüveynî gibi, Şâfiî usûlcülerden Sayrâfî’nin beyânı “*bir şeyi müşkil/anlaşılmaz durumdan tecelli/anlaşılmaz duruma çıkarmak*”²⁵ şeklindeki tanımını zayıf bulmuş ve tanımda geçen hayz ve tecellî gibi iki müşkil kelimeyle açıklanamayacağını ifade etmiştir. İbnü’l-‘Arabî burada hocası Mâzerî ile farklı bir kanaate sahip olmuştur. İbnü’l-‘Arabî’nin Sayrâfî’yi eleştirmesine karşılık Mâzerî, Sayrâfî’nin tanımını kabul etmiş, ancak eksik bulmuştur. İbnü’l-‘Arabî, beyânı “*ilim*” kavramıyla

²¹ Mâzerî, *İzâhu’l-Mahsûl*, 135.

²² Mâzerî, *İzâhu’l-Mahsûl*, 135.

²³ Mâzerî, *İzâhu’l-Mahsûl*, 136.

²⁴ Ebû Bekir İbnü’l-‘Arabî, *Mahsûl fi usûli’l-fikh*, nşr. Hüseyin ‘Ali el-Yedri (‘Ammân: Dâru’l-Beyârik, 1420/1999), 46-47. İbnü’l-‘Arabî beyân bahsini hakikâtî ve mertebelerini kapsayacak şekilde beş başlık altında ele alacağını ifade ederek, beyân kavramına dair usûlcülerin yaptığı tanımları içeren beyânın hakikâtî bahsiyle konuya giriş yapmıştır.

²⁵ Ebû’l-Muzaffer es-Sem‘ânî, *Kavâti’ü’l-Edille fi’l-Usûl*, nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl eş-Şâfi (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1418/1999), 1/ 258.

açıklayanların yetersiz olduğunu belirtmiştir. Zirâ beyânın önceden bir belirsizlik gerektirdiğini, bu sebeple Allah'ın ilminin bunun dışına çıktığını vurgulamıştır. Aynı şekilde zuhûr/açılmak/ortaya çıkmak olarak tanımlayanları da doğru bulmayan İbnü'l-'Arabî, “*bana şu mesele açığa kavuştu, kadın kocasından ayrıldı*” gibi cümlelerde kullanılan (بان) kelimesinin bir yönüyle zuhûr olduğunu ve bu tanımlamanın gerçeğe yakın olsa bile cisimler ve mânalar arasında müşterek olduğunu dile getirmiştir. Söz konusu tanımlar içinde, beyânî delil şeklinde tanımlayan Bâkılânî'nin tanımını doğru kabul etmiştir.²⁶

Sayrâfî'nin yaptığı zuhûra dayalı tanımı doğru bulmayan usûlcülerden biri de Bâkılânî'dir. Ona göre bu tanım, beyânın çoğunu kapsam dışı bırakmıştır. Her söz, konulduğu şeyin anlamını (mâ vudîa leh) ortaya çıkardığı için zaten bir tür beyân niteliği taşır. Bu nedenle naslar, umûm ifadeler ve (delil olduğunu kabul edenler için) mefhûmu'l-hitâb (bir ifadenin söylenmeyen yönünden anlaşılan hüküm) beyândır.²⁷ Bâkılânî burada umûm ifadelerin ve açık nasların zaten kendi anlamlarını gösteren birer beyân olduklarını mutlaka başka bir açıklayıcı ifadeye gerek duyulmadığını vurgulamıştır. Buradan hareketle beyânın yalnızca mücmelin açıklamasına indirgenemeyeceğine işaret etmiştir. Bâkılânî burada Sayrâfî'nin tanımını kapsam eksikliği bakımından eleştirmiştir. Irak Mâlikî ekolünden Kâdî Abdülvehhâb (öl. 422/1031) ise Bâkılânî'nin bu eleştirisine “*hüküm konusunda ilk defa gelen naslar, muhatap için önceden bilinmeyen bir bilgiyi ortaya koymuştur. Bu yönüyle hükmü bilmeyen kimse, hüküm hakkında daha önce kapalı bir lafız duyan kimse gibidir. Her iki durumda da kişi beyândan önce hükmü bilmez*” şeklinde cevap vermiştir.²⁸ Bâkılânî, beyânî ilim olarak tanımlayanları da eleştirmiş ve şunları ifade etmiştir: “*Beyânî, bir şeyin bilgisi ile tanımlayanların sözüne gelince, bu bâtıldır. Çünkü buna göre, bir şeyin bilgisi onun beyânî olmuş olur. Halbuki beyân ile o şeyin bilgisine ulaşmak mümkün değildir. Eğer bir şeyin bilgisi onun beyânî olsaydı, o zaman duyularla idrâki gerçekleşecek diğer tüm zorunlu bilgiler o bilinenlerin beyânî olmuş olurdu ve bu durumda bilinenle yetinilmeyip, zorunlu olarak beyâna muhtaç olurdu ki, bu da ittîfakla geçersizdir*”. Bâkılânî, beyânın bir şeyin bilgisi olamayacağına dair şunu delil getirmektedir: Kâfir ve münkir, kendilerine neyin beyân edildiğini/vahyedildiğini bilmeseler bile Allah'ın onlara dinin usûl ve furû'unu açıkladığı vurgulanmıştır. Eğer beyân, beyân edilen şeyin bilgisi olsaydı, kendisine yüklenen şeyin bilgisini anlamayan kimseye beyân edilmezdi. Oysaki bu, icmâ'a aykırıdır.²⁹ Bâkılânî, bilgi ile beyânın özdeşleştirilmesini eleştirmiş, böyle olursa, duyularla elde edilen tüm zorunlu bilgilerin de beyân sayılması gerekeceğini, bunun ise tutarsız olacağını ifade etmiştir. Ona göre beyân bilginin kendisi değil, bilgiye ulaştırıcı vasıta.

Endülüs ekolünden İbn Rüşd (öl. 595/1198), ister bir lafzın açık ifadesi/sîgatü'l-lafz isterse de o lafzın kavranan anlamı/mefhûm olsun, hükümlerin kendisiyle sabit olduğu ve zihinlerde anlam oluşturan her şeyin beyân olduğunu ifade etmiştir.³⁰ İbn Rüşd burada lafzın delâleti, mefhûmu (mantuk veya mefhûm), akli deliller, fiili veya takrîri açıklamalar gibi her türlü delâlet yolunu beyân olarak kabul etmiştir. Bu tanım, beyân teriminin kavramsal çerçevesini oldukça genişletmiştir.

²⁶ İbnü'l-'Arabî, *Mahsûl fi usûli'l-fıkh*, 47.

²⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd fi usûli'l-fıkh*, 3/372.

²⁸ Mâzerî, *İzâhu'l-Mahsûl*, 134.

²⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd fi usûli'l-fıkh*, 3/373.

³⁰ İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi usûli'l-fıkh: Muhtasarü'l-Mustasfâ*, nşr. Cemâlüddîn el-'Alevî (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 103.

Son dönem Mısır Mâlikî ekolünden İbnü'l-Hâcib (öl. 646/1249), beyân konusunda âlimlerin ihtilaf ettiğini nakletmiştir. Sayrâfî'nin beyânı “*tanım/ta'rif*”, Ebû Abdulah el-Basrî'nin (öl. 369/979-80) “*delilden elde edilen bilgi*”, Bâkîllânî, Gazâlî (öl. 505/1111), çoğu Eş'arî âlimi, Cubbaî (öl. 303/916) ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin (öl. 436/1044) “*delil*” şeklinde izah ettiklerini ifade etmiştir. İbnü'l-Hâcib bu tanımlar arasında “*delil*” tanımının râcih olduğunu vurgulamıştır.³¹ Usûl âlimlerinin delil kavramını ise “*doğru bir inceleme/sahihu'n-nazar yoluyla kesin bilgiye ulaştırılan şey*” şeklinde tanımladıklarını belirtmiştir.³² İbnü'l-Hâcib burada Bâkîllânî'nin tanımını tercih etmiş ve delil ile beyânı eşanlamlı görmüştür. Yine Mısır Mâlikîlerinden Karâfî (öl. 684/1285) ise beyân kavramından mübeyyen ve mücmel başlığı altında bahsetmekte ve mübeyyen kavramı üzerinden bir tanım yapmaktadır. “*Mübeyyen, mânaya vaz' yoluyla delâlet eden lafızdır, bu delâlet ya aslîdir ya da beyân sonrası olmaktadır.*” Karâfî, mübeyyenin, beyân kökünden türediğini ifade etmektedir. Lafzın mânası açık ve kesin, onu vaz' eden ve kullanan onunla kastedilen anlamı en üst düzeyde açıklığa ulaştırmışsa bu lafzın mübeyyen olduğunu belirtmektedir.³³

Sonuç olarak beyân kavramı, Mâlikî usûlünde sadece dilsel bir açıklama faaliyeti değil, aynı zamanda şer'i delillerin anlaşılmasında metodolojik bir anahtar olarak değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım, Mâlikî usûlünün hermenötik yönünü güçlendirerek onu özellikle Şâfî usûlüne yakınlaştırmıştır.

Yapılan tanımların ortak noktaları şöyle ifade edilebilir: Bütün tanımlar, beyânın bir tür açıklama işlevi gördüğü konusunda birleşmektedir. Yani beyân muhatabın zihnindeki kapalılığı ortadan kaldırarak hükmün anlaşılmasını sağlamaktadır. Ortak diğer bir zemin, nas merkezli bir tanım yapılması ve beyânın Kur'ân ve Sünnet gibi şer'i nasların anlaşılmasına yönelik olduğunun ifade edilmesidir. Beyân, dinin asıl kaynaklarının doğru yorumlanmasını hedeflemektedir. Yine ister delil ister ilim, isterse izhâr olsun, bütün tanımlarda “Şâfî'nin muradını açıklama /maksadın izhârı” temel amaç olarak öne çıkmaktadır.

Tanımların ayrıştığı noktalar ise şu şekildedir: Bazı tanımlar delil odaklı yapılmıştır. Bâkîllânî ve onu takip edenler, beyânı delil ile özdeşleştirmişlerdir. Mâzerî, İbnü'l-'Arabî beyânın delil ile ilişkisini kabul etmiş ama aynı zamanda maksat ve açıklama boyutunu da dikkate almışlardır. Bir kısım ise sonuca ve sürece göre tanımlama yapmayı tercih etmişlerdir. Bâcî ve Karâfî'nin yaptığı gibi bazı tanımlarda beyân açıklama eyleminin kendisi olarak kabul edilmiştir. Bazılarında ise beyân, açıklamanın sonucu ya da sonuca götüren bilgi olarak anlaşılmıştır. Tanımlarda öne çıkan diğer bir husus, kapsam itibarıyla farklılık olmasıdır. Bir kısmı beyânı, yalnızca sözlü delillerle açıklama faaliyetine hasrederek lafzî açıklama ile sınırlamışlardır. İbn Rüşd ise hem lafzî hem de manayı dikkate alarak kapsamı en geniş tutan usûlcü olmuştur.

Yukarıdaki veriler üzerinden beyân kavramı, amaç, yöntem ve işlev merkezinde “şer'i nasların anlaşılmasında Şâfî'in maksadını ortaya çıkararak, anlamdaki kapalılığı delil aracılığıyla yapan açıklama faaliyeti” şeklinde tanımlanabilir. Bu bağlamda beyân, sadece bir “açıklama eylemi” değil, aynı zamanda hukûkî anlamın epistemolojik temellendirilmesidir. Hem nasların muhataba ulaşmasında araç hem de fikhî hükümlerin bilgiye dönüşmesinde temel bir mekanizmadır.

³¹ İbnü'l-Hâcib, *Münthehe's-sûl fi 'ilmi'-usûl (Muhtasarı İrşâdî-Fuhûl ile birlikte)*, nşr. Ahmet Ferîd el-Mezîdî (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 157.

³² İbnü'l-Hâcib, *Münthehe's-sûl fi 'ilmi'-usûl*, 9.

³³ Şehâbeddin el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhî'l-Fusûl*, nşr. Sıtkî Cemîl el-Attâr (Beyrût: Dâru'l-fikr, 2004/1424), 216.

Bu veriler ışığında, Mâlikî usûlcülerin beyân kavramına dair metodolojik katkıları şu şekilde ifade edilebilir: Delil merkezli yaklaşım sergilenmiş, beyân kavramı çoğunlukla delil ile özdeşleştirilmiştir. Beyânın sadece açıklama faaliyeti değil, aynı zamanda hukûkî bilginin zemini olduğuna da işaret edilmiştir. Hanefî usûlcüler beyânı daha çok pratik işlev üzerinden tanımlarken³⁴ Mâlikî usûlcüler teorik merkezli bir yaklaşım sergilemişlerdir. Bâkîllânî'nin tanımı mezhep için bir temel oluşturmuş olsa da diğer usûlcüler de lafız, mâna, maksat ve açıklama merkezli tanımlarla farklı yönlerden katkıda bulunmuşlardır. Verilen tanımlar çerçevesinde Mâlikî mezhebinde ortaya çıkan Irâk, Endülüs ve Mısır ekollerine mensup usûlcülerin sadece mensup olduğu ekole göre bir tanım tercih etmedikleri de görülmüştür. Mesela, genelde Endülüs uleması beyânı delil olarak kabul etmişlerdir. Ancak son dönem Mısır usûlcülerden İbnü'l-Hâcib de delil tanımını referans almıştır. Aynı şekilde Mısır ekolünden İbnü'l-Kassâr ve Karâfî beyânı mücmelin açıklanması olarak ifade etmişlerdir. Endülüslü Bâcî de beyânı mücmelin açıklanması şeklinde tanımlamıştır.

2. Mâlikî Usûlcülere Göre Beyânın Mertebeleri

Mâlikî usûlcüler beyânın mertebelerini, Hanefîler gibi vazifesi/işlevi bakımından³⁵ değil beyânın vâsıtaları bakımından ayrıma tâbi tutmuşlardır. Bâkîllânî, beyânı şer'i ve aklî hükümler açısından ele almıştır. İstinbât edilen aklî hükümlerin beyânını, “*bu, onların her birine delâlet eden şeydir*” şeklinde belirtmiştir. Aklî hükümler, zarûrî/aklın zorunlu bildiği ve müstenbât olmak üzere iki türüdür. Bâkîllânî, istinbât edilen aklî hükümlerin beyânının doğrudan delil olduğunu vurgulamıştır. Yani, onu ispat eden delilin ortaya konmasıyla gerçekleşmiştir. Mesela “*âlem hâdistir, her hâdisin bir muhdisi vardır, öyleyse âlemin bir yaratıcısı vardır*” hükmünde ulaşılan sonuç/yaratıcının varlığı, ancak delil sayesinde beyân edilebilir. Şer'i hükümlerin beyânı ise sözle ya da sözün yerini tutan diğer vasıtalarla gerçekleşir. Bunlar, Allah (c.c.) ile kullarından mükellef olanlar arasında aracılık eden akıl, kitâbe/yazı, işâret, îmâ, remz ve şeriât sahibi Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ikrârı/onayı vasıtasıyla elde edilmiştir.³⁶

Bâcî; beyânın söz, fiil, işâret, remz, kinâye, şâhîdu'l-hâl/bağlamın delâleti, şeriât sâhibinin filli ve ikrârı/onaylaması şeklindeki çeşitlerinden bahsetmektedir.³⁷ Böylece beyânın dilsel bir açıklama yanında davranışsal ve bağlamsal bir süreç olduğunu vurgulamaktadır.

İbnü'l-'Arabî beyân konusunda ilk düzenlemeyi İmâm Şâfiî'nin yaptığını ve beyânı beş mertebeye ayırdığını nakletmektedir.³⁸

1. Avâmın idrâk ettiği: Bunun örneği “*hac sırasında üç gün, döndükten sonra da yedi gün yani tam on gün oruç tutmalıdır*”³⁹ âyetidir. Burada, zâhir anlamı açık olan ve ek

³⁴ Hanefî mezhebinin beyân anlayışına dair daha detaylı tahlil ve değerlendirmeler için bkz. Cengiz, “Hanefî (Fukahâ) Usûlünde Beyân Teorisi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 129-161.

³⁵ Fukahâ mesleğinin beyânı vazifesine göre taksim ettiklerine dair daha detaylı bilgi için bk. Pala, *Fıkh Usûlü Açısından Beyân*, 57.

³⁶ Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd fi usûli'l-fıkh*, 3/376.

³⁷ Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, 217.

³⁸ İbnü'l-'Arabî, *Mahsûl fi usûli'l-fıkh*, 48. İbnü'l-'Arabî Şâfiî'nin yapmış olduğu taksimi çok kısa maddeler halinde verir, ulemâdan bir grubun Şâfiî'nin bu tertibine icmâ delilini terkederek cevap verdiklerini ve bu tertibi uzun bir şekilde naklettiklerini ifade eder. Söz konusu beyân tertibinin Şâfiî'den nakledilen ifadesi için bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940), 21-53.

³⁹ el-Bakara 2/196.

- yoruma, dilsel veya usûlî incelemeye ihtiyaç duyulmayan naslar kastedilmektedir. Bu âyette sayı ve hüküm nettir, yoruma ihtiyaç bırakmamaktadır.
2. Havâsın idrâk ettiği: Bunun örneği ise abdest âyetidir. Zira orada vâv ve fe'nin ne anlama geldiği vb. birçok bilgiye ihtiyaç bulunmaktadır.⁴⁰
 3. Bu maddede daha derin bilgi ve dilsel incelik gerektiren naslardan söz edilmektedir. Abdest âyetinde bulunan vâv ve fe bağlaçlarının anlamı üzerine ihtimaller bulunur ve bu konuda gramer, belâgât ve fıkıh bilgilerine ihtiyaç duyulmaktadır. Diğer bir ifadeyle bunları ilimde derinleşen ulemâ yorumlayabilir.
 4. Allâh'ın indirdiği, ancak beyânını Hz. Peygamber'e (s.a.s.) bıraktığı: “*Namazı kılın, zekâtı verin*”⁴¹, “*Allah alışverişi helal, fâizi haram kıldı*”⁴² âyetlerinde olduğu gibi, bu hükümler ancak Hz. Peygamber'in izâhı ya da uygulaması ile vuzûha kavuşur.
 5. Aslını ve vasfını Hz. Peygamber'in (s.a.s.) üstlendiği: Ubâde hadisi olarak bilinen “*altını satmayınız*” hadisinde olduğu gibi.⁴³ Burada kastedilen, bazı hükümler Kur'ân'da hiç zikredilmeyip lafız ve fiil olarak Hz. Peygamber'e (s.a.s.) bırakılan naslardır. Bu hükümlerin kaynağı Kur'ân değil Sünnet'tir.
 6. Kıyâs: Burada kıyâs da beyânın mertebeleri arasında sayılmıştır. Zira hükmü bilinmeyen olaya, kıyâs yoluyla illet birliği vasıtasıyla aynı hüküm verilmektedir. Bu uygulamada, hükmü bilinmeyen ya da kapalı olayın hükmü, kıyâs yoluyla beyân edilmektedir.

İbnü'l-'Arabî, Şâfiî'den bu nakli yaptıktan sonra beyânın delil olduğunu, beyânın mertebelerinin delilin mertebeleri gibi olduğunu ifade etmiştir. Delillerin aslının Allah'ın kitâbı sonra Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözleri sonra da sahabe icmâi olduğunu belirtmiştir.⁴⁴ Bu bağlamda İbnü'l-'Arabî beyânın mertebelerini Kitâp, Sünnet ve sahabe icmâi olarak sıralayarak beyânı doğrudan şer'i delillerin hiyerarşisi ile ilişkilendirmiştir.

İbnü'l-'Arabî'nin hocası Mâzerî, Cüveynî'nin eserinden bu konuda bir nakil yaparak onun, beyânın mertebelerine dair üç görüş naklettiğini belirtmiştir. Birinci görüşü savunanlar beyâna dair nâs, zâhir, eşitliğe ihtimalli şeklinde mertebeler saymışlardır. İkinci görüş, yukarıda da vermiş olduğumuz Şâfiî'nin naklettiği beş mertebedir. Üçüncü görüş ise beyânı altı mertebeye ayırmaktadır: Kavı/söz, fiil, işâret, kitâbet, mefhûmu muvâfaka/fahvâ veya mefhûmu muhâlefe/delilu'l-hitâb, kıyâs.

Mâzerî, Gazâlî'nin (öl. 505/1111) usûlcülerin beyânın mertebelerinin beş olduğu konusunda hem fikir olduğu, görüşünü nakletmektedir. Ancak bu görüşü asıl söyleyenin Cüveynî olduğunu, Gazâlî'nin *el-Menhûl*'de Cüveynî'nin *el-Burhân*'ını özetlediğini vurgulamaktadır.⁴⁵ Yani Mâzerî'ye göre bu ittifakı nakleden Gazâlî değil, Cüveynî'dir.

⁴⁰ el-Mâide 5/6.

⁴¹ el-Bakara 2/43.

⁴² el-Bakara 2/275.

⁴³ İlgili hadisin metni şöyledir: “*Âltın altınla, gümüş gümüşle, buğday buğdayla, arpa arpa ile, hurma hurma ile ve tuz tuzla misli misline, birbirine eşit olarak ve peşin satılırlar. Ancak bunlarda cins farkı olunca peşin olmak, şartıyla istediğiniz gibi satış yapınız*”. Müslim, “Müsâkât”, 81.

⁴⁴ İbnü'l-'Arabî, *Mahsûl fî usûli'l-fikh*, 49.

⁴⁵ Mâzerî'nin ifadeleri için bk. Mâzerî, *İzâhu'l-Mahsûl*, 138; Burada Mâzerî'nin eserini tahkik eden muhakkik ilgili sayfanın birinci dipnotunda bu yorumu yapmaktadır. Dolayısıyla beyânın mertebelerine dair ilk ifadenin Cüveynî'ye ait olduğu vurgulanmıştır.

Mâzerî, kur'/hayz-temizlik gibi mücmel ifadelerde bulunan ihtimâlin beyânın mertebelerine dâhil edildiğini, ihtimâlin ise beyânın zıddı olduğunu söyleyerek birinci görüşü eleştirmiştir. İkinci görüşe dair ise şu eleştirileri yapmıştır: Mâzerî, sayılan mertebelerde icmânın atlandığını, ancak icmânın Hz. Peygamber'in (s.a.s.) haberine dayandığını ve Hz. Peygamber'in haberinin de beyânın beşinci mertebesi olarak sayılmasından dolayı icmânın zikredilmemesinin mâzur görülebileceğini ifade etmektedir. Ancak daha sonra icmâyâ dayanan kıyâsın altıncı mertebeye olarak sayılmasının ise bir çelişki olduğunu vurgulamaktadır. Zira, burada icmâdan ziyâde kıyâsın mertebeye olarak verilmemesinin daha uygun olduğunu beyân etmektedir. Mâzerî'nin Şâfiî'yi eleştirdiği yönler şu şekilde ifade edilebilir:

1. Metodik tutarsızlık eleştirisi; Şâfiî beyânı beş mertebeye ayırmış, ancak icmâyâ zikretmemiştir. Bu mâzur görüle bile yine icmâyâ dayanan kıyâsın altıncı mertebeye olarak zikredilmesi bir çelişkidir. Zira esas olan icmânın zikredilmeyip ona dayanan kıyâsın zikredilmesi yöntemsel açıdan problemlidir.
2. Delillerin ağırlık ve güç açısından eşitlenmesi eleştirisi; Mâzerî, Şâfiî'nin açık nâs ve kıyâs gibi farklı güç ve kesinlik derecesine sahip delilleri aynı mertebeye vermesinin doğru olmadığını belirtmiştir. Nassın açık hükmü ile kıyâsın zannî hükmünü aynı kategoride göstermenin tutarlı olmadığını vurgulamıştır.
3. Abdest âyeti örneğine itiraz; Mâzerî'ye göre, vâv harfinin farklı anlamlara gelebilmesi âlimler arasında ihtilaflysa bu durumda beyân söz konusudur. Ancak ihtimal yok ve lafız açık ise herkesin bildiği bir durumu beyân diye sınıflamaya gerek yoktur. Dolayısıyla bu örnek doğru değildir.⁴⁶

Mâzerî, üçüncü görüşü ise şu açılardan eleştirmiştir: Söz konusu görüş sahipleri, fiilleri beyânın rütbeleri arasında saymıştır ki bu konuda usûlcüler ihtilaf etmişlerdir. Zira çoğunluk beyânın fiille gerçekleştiğini kabul ederken, bazıları fiille beyânı reddetmişlerdir. Salt fiillerin, mânâyâ icmâ ile delâlet eden konuşma şekillerinin aksine, mânâyâ delâlet etmediğini savunmuşlardır. Salt fiillerin manaya delâlet ettiğini savunanlar ise bir kişinin parasından bir şey almak için izin istendiğinde, başını evet ya da hayır anlamında salladığında, bu hareketin tek başına beyâna denk olduğunu söylemişlerdir. Mâzerî, bunun muhtemel bir ifade gibi olduğunu, ancak ihtimallerden birinin daha kuvvetli olduğunu söylemiştir. Fiiller, iki anlama gelme ihtimalinin eşit olması bakımından sözlerdeki mücmel gibi olabilirler. Örneğin, bir kişi başkalarına göre hiçbir avantajı olmayan bir günde oruç tutarken görülse, onun kendi isteğiyle veya bir adak üzerine oruç tutmuş olması eşit derecede muhtemeldir.⁴⁷ Mâzerî burada fiil yoluyla beyânı kabul etmekle birlikte fiilin söz kadar açık olmadığını çoğu zaman zannî bilgi ifade ettiğini ve iki farklı mânâyâ eşit derecede ihtimalli anlam içerebileceğini belirtmiştir. Bu bağlamda fiili beyânın kabul edilebilmesi ve kat'i bilgi ifade etmesi için söz vb. karînelere desteklenmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Mâlikî usûlcülerden Karâfi bu konuda fiili beyânın, mücmeli beyân etmesi halinde, onunla aynı hükmü alacağını ifade etmiştir.⁴⁸ Şâtîbî (öl. 790/ 1388) ise burada Mâzerî ile aynı şekilde düşünmemiş, fiilî beyânın kavli beyândan özellikle kapsayıcılık bakımından daha

⁴⁶ Mâzerî, *İzâhu'l-Mahsûl*, 138.

⁴⁷ Mâzerî, *İzâhu'l-Mahsûl*, 139.

⁴⁸ Karâfi, *Şerhu Tenkihî'l-Fusûl*, 226.

kuvvetli olduğunu ifade etmiş ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözlü beyânda bulunsa bile namaz, abdest, hâc gibi birçok ibâdeti ümmetine fiiliyle gösterdiğini vurgulamıştır.⁴⁹

Mâzerî tüm bu görüşleri verdikten sonra beyânın mertebelerinin birinci sırasına Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hitabını işiteni koymaktadır. İkinci sırada Hz. Peygamber'in haberine dayanmasından dolayı icmâ, üçüncü sırada ise icmâyla sabit olmalarından dolayı haber-i vâhîd ve kıyâsı koymaktadır. Mâzerî haberler ve kıyası kuvvet ve zayıflık bakımından eşit gördüğü için ikisini aynı mertebeye koymuştur.⁵⁰ Mâzerî burada yaptığı sıralamada Şâfi'nin icmâyı zikretmemesine karşılık icmâyı beyânın mertebeleri arasında kabul etmiştir. Onun bu sıralaması ise beyânın "delil" anlamında olduğu temeline dayanmaktadır.

Beyânın mertebelerine dair yapılan bu tartışmalarda Şâfi'nin ve Sayrâfi'nin yaptığı tanım, belirsizlikten açıklığa geçişi ve sonuç yönünü yani muhatabın anlamasının gerçekleşmesini odak aldığı için, işlevsel açıdan iyi bir tanım olarak nitelenebilir. Ancak, beyânı kimin ve hangi araçlarla yaptığı sorusu muğlak kaldığından beyân kavramını teknik bir çerçeveye oturtmak açısından zayıf olarak değerlendirilebilir. Mâzerî'nin yaptığı tanım ise istidlâl sistemine uygun, daha teknik ve usûlî bir çerçeve sunmaktadır. Böylece icmâ, kıyâs, nas gibi araçların beyânın mertebeleri içinde sayılmasına imkân sağlamış olmaktadır. Ancak beyânı tamamen delil kavramına indirgemek, onun izhâr ve muhatapta doğurduğu anlama sonucu boyutunu gölgede bırakabilmektedir.

Bu bağlamda, Şâfi'nin yaklaşımının daha semantik ve dil merkezli, muhatabın anlamasını öne alan, ancak teknik olarak zayıf, Mâzerî'nin yaklaşımının ise usûl mantığına daha uygun, delil kavramına dayandığı için sistematik, ancak iletişimsel boyutu daha geri planda bıraktığı söylenebilir.

Karâfi beyân konusunu mücmel ve mübeyyenin üst başlığının kısımları konusunda ele almış ve başka herhangi bir kaynağa atıfta bulunmaksızın kendi görüşlerini ifade etmiştir. Karâfi, beyânın kavî, fiil, kitâbe, işâret, delil-u akîl, terk ve suâlden sonra susmak gibi yollarla olacağını belirtmiştir. Söz konusu beyânların tanımlarını vermeden örnekler üzerinden bir açıklama yapmıştır.

Beyânın mertebelerine dair sınıflama Bâkullânî, Bâcî ve Karâfi'nin eserlerinde aynı şekilde zikredilmektedir. Kârâfi'nin bu türleri daha açıklayıcı vermesi ve diğer Mâlikî usûlcülere nazaran daha düzenli ele alması hasebiyle, Mâlikî usûlündeki beyân türleri onun sınıflandırması üzerinden verilmektedir.

2.1. Beyân bi'l-Kavl

Karâfi, kavî yoluyla beyâna Kur'ân ve Sünnet'ten örnek vermektedir. Sünnet'ten Hz. Peygamber'den (s.a.s.) zekât konusuyla ilgili nakledilen "yağmur suyuyla sulanan üründe öşr/onda bir vardır"⁵¹ hadîsini, âyet olarak da "hasat günü hakkını verin"⁵² âyetini misal getirmektedir.⁵³ Burada verilen örneklerden beyânın açık ve basit söz ile yapılmış olduğu anlaşılmaktadır. Usûlcülerden Karâfi, Bâcî ve Mâzerî gibi bazı âlimler kavî beyânı fiilî

⁴⁹ İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selmân (Suûdî Arabistân: Dâru İbn Affân, 1417/1997), 4/79-80.

⁵⁰ Mâzerî, *İzâhu'l-Mahsûl*, 140.

⁵¹ Hadîsin tam metni şöyledir: "Yağmur ve nehir sularıyla sulanan arazilerin zekâtı onda birdir (öşr). Emek harcanarak (kuyudan su çekmek gibi) sulanan arazileri zekâtı yirmide birdir (nisfi-öşr)" (İbn Mâce, "Zekât", 17).

⁵² el-En'âm 6/141.

⁵³ Karâfi, *Şerhu Tenkihî'l-Fusûl*, 219.

beyândan üstün tutmaktadırlar. Zira bir fiil vâcip mi, mendup mu, şahsî tercih mi olduğu konusunda farklı şekillerde anlaşılabilir. Dolayısıyla kavî, daha açık ve bağlayıcı görülmektedir.

2.2. Beyân bi'l-Fiîl

Karâfi, fiil yoluyla beyânı Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Allah'ın sözlerini fiiliyle göstermesi olarak ifade etmiştir. “*Beyti haccetmek Allâh'ın insanlar üzerindeki hakkıdır*”⁵⁴ âyetini Hz. Peygamber'in hac yaparak açıkladığını belirtmiştir. Yine Cibrîl'in Hz. Peygamber'e namazın vakitlerini onunla birlikte namaz kılarak beyân ettiğini ifade etmiştir.⁵⁵ Fiilî beyân ile kavî beyân arasında hangisinin daha kuvvetli olduğuna dair bir meselenin de gündem edildiği görülmüştür. Şâtibî fiili beyânın kavî olana nazaran daha kapsayıcı ve kuşatıcı bir özelliği olması ve bizzat Hz. Peygamber tarafından uygulamalı olarak öğretilmesinden dolayı daha üstün olduğunu savunmuştur.⁵⁶

2.3. Beyân bi'l-İşâre

Karâfi, işâret yoluyla beyâna yine Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledilen bir hadisi örnek olarak vermektedir. Söz konusu hadis şöyledir: “*Hz. Peygamber (s.a.s.) bir defasında eliyle doğuyu işaret ederek, fitne işte şuradadır, şeytanın boynuzları oradan çıkacak*”.⁵⁷ Yine Karâfi, Hz. Peygamber'in elinde olan ipeği işaret ederek “*bu, ümmetimin erkeklerine haramdır*”⁵⁸ dediğini misâl olarak vermektedir.⁵⁹

2.4. Beyân bi'l- Kitâbe

Kitâbe yoluyla beyân, yazı yoluyla bir şeyin açıklanmasıdır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Amr b. Hazm'a (öl. 120/738) gönderdiği mektupta ve diğer yazılarda, zekât ve diyet miktarlarını açıklaması bu beyân türüne örnek verilebilir.⁶⁰

2.5. Beyân bi'd-Delili'l-Aklî

Karâfi, akli delil yoluyla beyân türüne “*her şeyi yaratan Allah'tır*”⁶¹ âyetini örnek vermektedir. Burada akli delilin, Allah'ın zât ve sıfatlarına taalluk etmesinin imkânsızlığına delâlet ettiğini belirtmektedir. Bunun bir örneği de kıyâs yoluyla yapılan tahsîstir. Zira kıyas da aklın delillerindedir.⁶² Karâfi'nin bu ifadelerini biraz daha açarsak, ilgili âyette geçen “*her şey*” lafzı mutlak bir genellik ifade etmektedir. O halde zâhiren “*Allah kendi zâtı ve sıfatlarını da yaratmıştır*” gibi bir anlam çıkabilir. Ancak burada akıl devreye girerek Allah'ın kendi zat ve sıfatlarını yaratmasının imkânsız olduğunu anlamayı sağlayacaktır. Dolayısıyla burada akıl, genel olan ifadeyi tahsis ederek ilgili âyeti, Allah'ın zatı ve sıfatları dışındaki şeylere daraltmaktadır. Karâfi, aynı şekilde kıyâs yoluyla tahsis yapmayı da akli delil olarak saymaktadır.

⁵⁴ Âl-i İmrân 3/97. Âyetin meâli “*Orada apaçık deliller, İbrâhim'in makamı vardır. Oraya giren emniyette olur. Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse bilmelidir ki, Allah hiçbir şeye muhtaç değildir*” şeklindedir.

⁵⁵ Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, 219.

⁵⁶ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 4/79-80.

⁵⁷ Müslim, “Fiten”, 16.

⁵⁸ Tirmîzî, “Libâs”, 1.

⁵⁹ Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, 219.

⁶⁰ Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, 219.

⁶¹ er-Râ'd 13/16.

⁶² Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, 219.

2.6. Beyân bi't-Terk

Hız. Peygamber'in (s.a.s.) bir şeyi terketmek sûretiyle yapmış olduğu beyân türü olarak ifade edilmektedir. Karâfi bu beyâna, Hız. Peygamber'in ayakta su içmeyi yasakladığını ancak daha sonra ayakta içtiği ve oturmayı terkettiği olayını örnek olarak nakletmektedir.⁶³ Hız. Peygamber'in bu terk fiilinin oturarak su içmenin vâcip değil mendûp olduğunu gösterdiğini ifade etmektedir.⁶⁴

2.7. Beyân bi's-Sukût

Hız. Peygamber'in (s.a.s.) kendisine sorulan soruya susmak sûretiyle karşılık verdiği bir beyân türüdür. Karâfi, Hız. Peygamber'den nakledilen Üveymir b. el-Aclânî'nin karısının durumuyla ilgili sorduğu soruya sukût etmesi olayını bu beyân türüne örnek olarak getirmiştir. İlgili hadis, Üveymir'in karısına zina isnâdında bulunmasıyla ilgili Hız. Peygamber'e bunu bildirmesi, Hız. Peygamber'in önce bu tür konuların konuşulmasından hoşlanmadığı için sukût ettiği ancak Üveymir'in ısrarla sorması akabinde liân âyetinin indiği ve Hız. Peygamber'in “*karın ve senin hakkında âyet indi*” diyerek onlara liân yaptırdığı nakledilmiştir.⁶⁵ Karâfi, Hız. Peygamber'in ilk zamanlar sukût etmesinin liânın hükmünün yokluğuna delâlet ettiğini ifade etmiştir. Zirâ Hız. Peygamber soruyu duymasına rağmen âyet inmeden liân uygulamasını yapmamıştır.⁶⁶

Beyânın mertebeleri konusunda farklı sınıflamalar olsa da konuyla ilgili üç temel husus ön plana çıkmaktadır. Bunlardan biri, beyânın geniş kapsamlı şekilde ele alınmasıdır. Mâlikî usûlcüler beyânı sadece lafzî bir açıklama ile sınırlandırmamış, fiil, onay, işaret, yazı ve sukûtu da beyân kapsamına dahil etmişlerdir. Bu durum beyânın epistemolojik fonksiyonunun genişliğini ortaya koymaktadır. Diğer bir husus ise teorik ve pratik dengesinin sağlanmasıdır. Şer'i hükümlerin muhataba ulaştırılmasında sözlü beyân en temel yol olmakla birlikte ibâdetler gibi pratik alanlarda fiilî beyânın ön plana çıktığı görülmektedir. Böylece beyân, teorik/lafzî ve pratik/fiilî boyutları bir arada taşıyan bir kavram olarak şekillenmektedir. Son olarak dikkati çeken husus ise beyânın şer'i delillerle olan ilişkisidir. Özellikle İbnü'l-'Arabî ve Mâzerî'nin yaklaşımları beyânın mertebelerinin delillerin hiyerarşisi ile doğrudan bağlantılı olduğunu göstermektedir. Beyânın mertebeleri, İslâm Hukuku'nda Şârî'nin iradesinin farklı yollarla açıklanabileceğini ortaya koymaktadır. Mâlikî usûlcüler, bu çeşitliliği öne çıkararak beyânı salt dilsel bir açıklama olmaktan çıkarmakta, onu şer'i hükmün anlamını açığa çıkaran çok boyutlu bir hermenötik araç haline getirmektedirler. Bu bakımdan beyân, epistemik bir ilke ve hukûkî-amelî uygulamanın anahtarı rolüne girmektedir.

3. “Beyânın Tehir Edilmesi” Meselesi

Usûlcüler arasında beyân mevzûna dair önemli tartışma konularından biri de beyânın tehîri/geciktirilmesi konusudur. Mâlikî usûlcülerin bu konuya dair yaptıkları mülâhazaları üç temel başlık altında ifade etmek mümkündür. Birincisi, beyânın hitâb vaktinden sonraya tehîri, ikincisi, beyânın hitâb vaktinden ihtiyaç vaktine kadar tehîri, sonuncusu ise beyânın

⁶³ Hız. Peygamber'in (s.a.s.) hem otururken hem de ayakta iken su içtiğine dair rivâyet için bk. Tirmîzî, “Eşribe”, 12.

⁶⁴ Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, 219.

⁶⁵ Buhârî, “Tefsîr”, 65.

⁶⁶ Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, 220.

ihtiyâç anından sonraki zamâna tehîridir. Mâlikî usûlcüler arasında bu konularda ihtilâf bulunmaktadır.

3.1. Beyânın Hitâb Vaktinden Sonraya Tehîri

Beyânın hitâb ânından sonraya tehîri, mesaj veya emrin ilk ulaştığında değil, sonradan açıklanmasını ifade etmektedir. İbnü'l-Kassâr bu konuda farklı görüşte olan Mâlikî usûlcülerden bahsetmekte, Ebû Bekir el-Ebherî'nin (öl. 375/986) beyânın hitâbın vurûd vaktinden sonraya ertelenmesine cevâz vermediğini nakletmektedir.⁶⁷ Bâcî, beyânın hitâb vaktinden sonraya tehîr edilmesi konusunda ihtilâfın bulunduğunu, Mâlikî ulemânın çoğunun buna cevâz verdiğini nakletmektedir.⁶⁸ Ancak Mâlikîlerden Ebû Bekir el-Ebherî, Mu'tezîle, Hanefî mezhebinin çoğu ve bâzı Şâfiî'lerin beyânın hitâb vaktinden sonraya tehîr edilmesine cevâz vermediklerini ifade etmektedir.⁶⁹ Irak Mâlikî ekolünden Kâdı Abdülvehhâb (öl. 422/1031) beyânın hitaptan sonraya tehîrinin câiz olduğunu söylemiştir. Ancak istisnâ gibi lafızlarla yapılacaksa beyânın hitaptan ayrılmasının câiz olmadığını ifade etmiştir. Zira Arapların istisnâyı ancak cümleye bitişik olarak kullandıklarını, ayrı kullanım olduğunda bunu çirkin bulduklarını beyân etmiştir. Mesela bir kimse "kölelerimi çağır" dedikten sonra bir süre geçip de "ancak falanı çağırma" derse, o kişiyi sözü yerinde biri olmayan olarak görürler. Yine o, beyânın gecikmesi halinde mükellefin içeriği bilemediği için yükümlü olduğu zamanda fiili yerine getiremeyeceğini vurgulamıştır.⁷⁰

Mâzerî, hitâb vârid olduktan sonra ona boyun eğmek ve yerine getirmek gerekirse bu durumda beyânın tehîr edilemeyeceği konusunda mezheplerin ittifak ettiğini belirtmektedir. Zira mükellefin niyetini bilmeyen ve buna dair de bir delili olmayan kimseye gitmesi gerekir ki bunun teklifi mâ lâ yutâk olduğunu beyân etmektedir.⁷¹

Yukarıda vermiş olduğumuz görüşlerden yola çıkarak beyânın hitâb vaktinden sonraya tehîri konusunda başlıca üç yaklaşımın olduğu görülmektedir.

1. Mâlikîlerin çoğunluğu, beyânın hitâb anından sonraya ertelenmesine cevâz vermektedir. Bu cevâz, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bazı uygulamaları ve örnekleri üzerinden temellendirilmektedir.
2. Mâlikîlerden Ebû Bekir Ebherî, Mu'tezile, Hanefîlerin çoğunluğu ve bazı Şâfiîler cevâz vermemektedir.
3. Mâzerî'nin görüşü ise orta bir yol benimsemektedir. Şayet hitâb geldiği anda hemen yerine getirilmesi gereken bir yükümlülükse beyânın ertelenmesi ittifakla câiz değildir. Zirâ bu durumda muhâtap ne yapacağını bilemez, bu da teklifi mâ lâ yutâk olur. Dolayısıyla Mâzerî mutlak mânada "beyân hitâb ânından sonra gecikebilir" görüşünü benimsememektedir. Acil yerine getirilmesi gereken durumlarda bu mümkün değildir, vurgusu yapmaktadır. Özet olarak çoğunluğun genel cevâz görüşünü şartlı kabul ederek acil uygulama gerekmiyorsa tehîr câiz, gerekirse câiz değildir, demektedir.

⁶⁷ İbnü'l-Kassâr, *Mukaddime*, 272.

⁶⁸ Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, 218.

⁶⁹ Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, 219.

⁷⁰ Abdülmuhsin b. Muhammed er-Rayyis, *Usûlul fikh 'indel-Kâdı Abdülvehhâb* (Dabbî: Dâru'l-buhûsu'l-dirâsât, 2003), 122.

⁷¹ Mâzerî, *İzâhu'l-Mahsûl*, 142.

Beyânın hitâb anından sonraya bırakılmasına dair yapılan mülâhazalar çerçevesinde câiz değil diyenlerin delillerinin teklîf-i mâ lâ yutâk çerçevesinde olduğu göze çarpmaktadır. Buna delil ise “*indirdiklerimizi açıklaman için*”⁷² şeklindeki âyet ve mükellefin belirsiz bırakılmayacağı akli izâhıdır. Söz konusu deliller, mükellefin anlama ihtiyacını merkeze alması, teklifte adâlet ve hikmeti öne alması bakımından güçlü görünmektedir. Ancak namaz, hâc, zekât gibi tarihsel örnekler ve vahyin tadrîci inişi gerçeğiyle bağdaşmamaktadır. Yani pratikte uygulanabilirlik sorunu ortaya çıkmaktadır.

Beyânın hitâb vaktinden sonraya bırakılmasının caiz olduğunu savunanlar ise “*sonra onu beyân etmek bize aittir*”⁷³ şeklinde beyânın ertelenebilir olduğunu ifade eden âyeti temel almaktadırlar. Aynı şekilde namazın farz kılınıp vakitlerin sonradan bildirilmesi, haccın farz olup fiilen Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hâc yapmasıyla açıklanması, İsrâiloğullarına “*inek kesin*” emrinin vasıflarının sonradan açıklanması gibi târihî örnekler delil olarak sunulmaktadır. Yine beyânın fiil vaktine kadar yapılmasının yeterli olduğu ve bunun zulüm olmadığı da akli delil olarak getirilmektedir. Bu görüşün delilleri, naslarla doğrudan desteklenmesi, vahyin tadrîciliği ile uyumlu olması, fiil örneklerle pratik dayanaklara sahip olması ve teklifte kolaylık ve esneklik sağlaması bakımından güçlü olarak kabul edilebilir. Ancak mükellefin beyân gelinceye kadar belirsiz kalması ve ihtiyaç anına kadar sınırı netleşmezse suistimâlin söz konusu olması riski de bu görüşün zayıf tarafı olarak ifade edilebilir. Bu veriler ışığında, Mâlikî çoğunluğun beyânın hitâb vaktinden sonraya tehîri câizdir şeklindeki görüşünün daha ikna edici olduğu söylenebilir.

3.2. Beyânın Hitâb Vaktinden İhtiyaç Vaktine Kadar Tehîri

İbnü'l-Kassâr, beyânın nuzûl vaktinden ihtiyaç vaktine kadar tehîr edilmesinin cevâzı konusunda ihtilâf olduğunu nakletmiştir. İhtilâf edilen bu konuda İmâm Mâlik ve mütekaddimîn ashâbından herhangi bir görüş nakledilmediğini belirtmiştir. O, İbn Bekîr’in (öl. 231/846) beyânın, hitâbın vurûdundan ihtiyaç vaktine kadar ertelenmesinin caiz olduğunu ve Mâlik’in de buna işaret ettiğini söylemiştir. Zirâ İmâm Mâlik’in beyânın ihtiyaç vaktinden sonraya ertelenmesine cevaz vermediğinin, nuzûl vaktinden sonraya tehîr edilmesine cevâz verdiği delâlet ettiğini belirtmiştir.⁷⁴

Beyânın hitâp vaktinden ihtiyaç vaktine kadar tehîr edileceğini savunanlar Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Muâz b. Cebel’e Yemen halkına, zekâtın zenginden alınıp fakirlere verilmesi gerektiğini öğretmesini emrettiğini ve Muâz’ın da onlara bunu öğrettiğini delil olarak getirmişlerdir.⁷⁵ Burada beyânın vurûd zamanında değil de insanların ihtiyacı olduğu bir zamanda yapıldığı, Muâz’ın hükmü indiği anda değil de sonradan açıklaması beyânın ihtiyaç vaktine kadar ertelenebileceğine örnek gösterilmektedir. Bu görüşü reddedenler ise muhatabın beyânın vurûdundan önce neye inacağını bilemeyeceğini savunmuşlardır. Hz. Peygamber’in beyân etmesi kendi elindeyken beyândan önce ölümün ona gelmesinin de mümkün olabileceğini belirtmişlerdir. Bunun gerçekleşmesi halinde ise Allah’ın “*insanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklaman için*”⁷⁶ âyetinin anlamına aykırı hareket edilmesi söz

⁷² en-Nahl 16/44.

⁷³ el-Kiyâme 75/19.

⁷⁴ İbnü'l-Kassâr, *Mukaddime*, 273-274.

⁷⁵ İbnü'l-Kassâr, *Mukaddime*, 275.

⁷⁶ en-Nahl 16/44; “*O peygamberleri apaçık delillerle ve kutsal metinlerle gönderdik. İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklaman için ve (ola ki üzerinde) düşünürler diye sana da uyarıcı kitabı indirdik*”.

konusudur. İlgili âyetin, Hz. Peygamber'in beyân için gönderildiğini ifade etmesi, beyânın hitâp vaktinden ihtiyaç vaktine kadar tehîr edilemeyeceğini gösterdiğini savunmuşlardır.⁷⁷

Bâkılânî, şer'an, yapılması gereken bir şeyi emredip ihtiyaç duyulduğu halde açıklamasını geciktirmenin caiz olmadığı konusunda ümmet arasında bir ihtilâfın olmadığını nakletmektedir. Ancak aklen bunun caiz olup olmayacağı konusunda bir ihtilâftan bahsetmektedir. Yani "Allah'ın hikmeti ve adaleti açısından böyle bir şey aklen mümkün mü" sorusunda ihtilâf bulunmaktadır. Bâkılânî, Kaderiyye'nin beyân geciktirilirse bu aklen imkânsızdır ve zulüm olur,⁷⁸ görüşünü reddetmektedir. Ehl-i hâk/Eş'âriyye olarak nitelediği grubun, bu durumun şer'ân vâki olmadığını, ancak aklen tartışmalı olduğunu söylediklerini nakletmektedir. Ebu'l-Hasan el-Eşârî (öl. 324), beyânı geciktirmenin aklen câiz olduğunu, ancak şeriatın bunu bildirmediğini savunmaktadır. Yani beyânı geciktirmek, Allah'ın kudreti açısından doğru ve mümkündür. Zirâ şeriatın sahibi olarak adaletin ölçüsünü koyan O'dur. Ancak şeriatla bize ulaşan vahiyde böyle bir şey olmamıştır.⁷⁹

Bâcî, beyânın ihtiyaç vaktinden fiilin yapılmasına/tenfizine kadar ertelenmesinin dinde vârid olmadığına dair imâmlar arasında bir ihtilâfın bulunmadığını belirtmektedir.⁸⁰ İhtilâf edilen hususun hitâp vaktinden sonraya tehîr edilme meselesi olduğunu ifade etmektedir. Beyânın tehîr edilmesinin cevâzına yönelik "o halde onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et, sonra onu beyân etmek elbette bize aittir"⁸¹ âyetinde geçen "sonra onu beyân etmek" ifadesinin terâhî ifade ettiği delilini getirmektedir. Diğer bir delil ise mükellefin fiili yapmak için beyâna ihtiyaç duyduğu gibi fiili yerine getirmek için de bir kudrete ve âlete ihtiyacı olmasıdır. Eğer emredilmeseydi beyâna da kudrete de ihtiyaç olmayacaktı. Mükellefin fiili yerine getirmesinde kudret ve âleti geciktirmek nasıl fiile zarar vermiyor ve mümkünse, beyânı hitâp vaktinden fiili yapma zamanına kadar geciktirmek de aynı şekilde mümkündür. Beyânın ertelenemeyeceğini savunanlar ise Arabın anlamı anlaşılmayan mücmel bir lafızla hitâp etmesinin, Fârisî'nin Arapça ile hitâbı ya da Arabın Farsça ile hitâbı gibi olacağını, bunun ise imkânsızlığı üzerine görüş birliğine varıldığını belirtmişlerdir. Bâcî, bu itirazlara cevaplar vermektedir.⁸²

Mâzerî, Bâcî'den farklı olarak meseleyi teklîf bağlamında ele almaktadır. Mâzerî beyânın hitâp vaktinden ihtiyaç vaktine kadar tehîr edilmesine dair farklı görüşler nakletmektedir:

1. Şâfiî ve ashâbının çoğu, Hanefîlerin az bir kısmı, Mâlikîlerden İbn Bekîr, Ebu'l-Ferec, İbn Huveyz Mendâd (öl. 536/1141) ve mütekellimîn ashâbından önde gelenler, tehîrin câiz olduğunu savunmuşlardır.
2. Hanefî mezhebinin çoğu, bâzı Şâfiîler, Mâlikî mezhebenden Ebû Bekîr el-Ebherî ve Mu'tezile beyânın ihtiyaç vaktine kadar tehîr edilmesini reddetmişlerdir.

⁷⁷ İbnü'l-Kassâr, *Mukaddime*, 276-277.

⁷⁸ Kaderiyye'nin bu düşünceğini şöyle ifade edebiliriz: Allah'ın hükmü açıklamadan insanı sorumlu kılması, güç yetiremeyeceği şeyle yükümlü tutmak olur ki, bu aklen zulümdür ve imkânsızdır.

⁷⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd fi usûli'l-fıkh*, 3/384.

⁸⁰ Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, 217-218.

⁸¹ el-Kiyâme 75/19.

⁸² Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, 220; Bâcî, başka dillerde hitâbın mümkün olmadığı görüşünü onaylamadığını ve Arabın karşısındaki kişinin âlim ve hâkîm olması ve maksadı anlayabilecek kapasitede olması halinde başka dillerde hitâbın mümkün olduğunu vurgulamıştır. Yine aynı şekilde bir Araba Farsça hitâb edilirse ondan bir şey anlamaz, ancak "hasat günü hakkını verin" âyetini duyunca miktarını ve cinsini bilirse de hakkın gerekli olduğunu anlar, şeklinde cevâp vermiştir.

3. Bazılarına göre bu tehrîr haberler dışında emir ve nehiyeler için söz konusudur, bazıları ise bunun tersini savunmaktadırlar.
4. Bazıları beyânın tehrîrinin umûm değil, mücmel lafızlarda câiz olduğunu bazıları ise bunun tersinin cevâzına hükmetmektedirler.⁸³

Mâzerî son olarak dinde beyânın tehrîrinin mümkün olduğunu Allah'ın haccı farz kıldığını ancak beyânını Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hac yapmasına kadar ertelediğini yine zekât ve namaz gibi ibâdetlerin hükümlerinin beyânının sonradan yapıldığını ifade ederek dinde beyânın tehrîr edilmesinin vuku bulduğunu örnekler üzerinden ifade etmektedir.⁸⁴

İbnü'l-'Arabî, büyük bir kısmını Mu'tezilenin oluşturduğu bir grubun beyânın ihtiyaç vaktine kadar tehrîrinin câiz olmadığını iddia ettiğini söylemektedir. İbnü'l-'Arabî beyânın ihtiyaç vaktine kadar tehrîr edilebileceğine efendinin kölesine, “*bana şu elbiseyi yarın dik*” deyip yarın olunca elbisenin nasıl olacağını belirtmesinin mümkün olduğunu delil olarak sunmaktadır. Diğer tarafan Mu'tezile'nin “*nesih, ibâdet süresinin geçtiğinin beyânıdır*” demelerinin aslında cevâz verdikleri şeyi inkâr ettiklerini gösterdiğini vurgulamaktadır.⁸⁵ İbnü'l-'Arabî, bu durumun gerçekleştiğine dair çok delil olduğunu, ancak üç tane olayı örnek olarak vereceğini belirtmektedir. Bunlardan biri, Allah'ın İsrâiloğullarına bir inek kesmelerini bir vakitte emrettiğini ancak sîfât ve özelliklerini başka bir vakitte beyân ettiğini belirtmektedir.⁸⁶ Yine namazın mîraçta emredildiğini ancak daha sonra öğlen vaktinde tüm vakitlerin⁸⁷ beyân edildiğini ifade etmektedir. En son örnek ise bir kişinin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) namazın vakitlerini sorduğunu, onun da “*benimle bu iki gün namaz kıl*”⁸⁸, dediğini nakletmektedir.⁸⁹ İbnü'l-'Arabî bütün bu örneklerle beyânın ihtiyaç anına kadar tehrîr edilebileceğini ispatlamaya çalışmaktadır.

“*Beyânın hitâp vaktinden ihtiyaç vaktine kadar tehrîr edilmesi câizdir*” diyen Karâfi, bu meseleye Allah'ın Ramazân'da “*haram aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün*”⁹⁰ şeklinde hitâp etmesini örnek olarak vermektedir. Burada Ramazân ayının hitâp vakti ancak ihtiyaç/uygulama vaktinin ise Safer ayının başlangıcının olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla haram aydan sonraya tehrîr etmenin ancak teklîfi mâ lâ yutâk'a cevâz verilmesiyle câiz olacağını belirtmektedir. Böyle bir durumun mensup olduğu mezhebe göre imkânsız olmadığını ifade etmektedir. Buna göre câiz olduğunu ve teklîfin gerçekleştiğini ve müşriklerin hepsinin öldürüleceğini ifade etmektedir. Buradaki (lâm-ı ta'rîf ile gelen müşriklerin) umûmî lafızdan maksat, husûstur ve buna göre kadınlar, din adamları ve diğerleri öldürülmez. Ancak onlar beyân olmadığı/edilmediği için öldürülür ise günahkâr olunur, zîrâ aynı emirde onları öldürmek için izin verilmemiştir. O, bu durumun, bilinmeyen bir şeyden dolayı günah işlemek ve dolayısıyla teklîfi mâ lâ yutâk olduğunu ifade etmektedir.⁹¹

⁸³ Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 143.

⁸⁴ Mâzerî beyânın tehrîrine dair birçok örnek verilebileceğini ifade etmiş Sünnet'te bulunan tehrîr örnekleri gibi âyetlerde de tehrîrin caiz olduğunu gösteren ifadeler olduğunu vurgulamış ve ilgili âyetlerden örnekler vermiştir. Daha detaylı bilgi ve örnekler için bk. Mâzerî, *Îzâhu'l-Mahsûl*, 146-147.

⁸⁵ İbnü'l-'Arabî, *Mahsûl fi usûli'l-fikh*, 49.

⁸⁶ el-Bakara 2/67.

⁸⁷ Buhârî, “Mevâkîf”, 1.

⁸⁸ Tirmîzî, “Mevâkîf”, 1.

⁸⁹ İbnü'l-'Arabî, *Mahsûl fi usûli'l-fikh*, 49-50.

⁹⁰ et-Tevbe 9/5.

⁹¹ Karâfi bu konuda kendilerinin de içinde bulunduğu kabul edenler, Mu'tezilenin temsil etmiş olduğu reddedenler ve Ebu'l-Hüseyn'in görüşleri olmak üzere üç farklı görüş olduğunu nakletmiş ve bunların detaylarını da zikretmiştir. Daha fazla bilgi için bk. Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, 222.

İbnü'l-Hâcib, beyânın ihtiyaç vaktine kadar tehîr edilmesinin câiz olduğunu, ancak Şâfiîlerden Sayrafi'nin ve Hanbelîlerin bunu mümkün görmediklerini nakletmektedir. Hanefilerden Kerhî'nin (öl. 340/952) mücmel dışında, Mu'tezilî âlim Cubbâ'nın (öl. 303/916) ise nesh dışında beyânın tehîrini câiz görmediğini belirtmektedir.⁹² İbnü'l-Hâcib, namaz, zekât, hırsızlık gibi hükümlerde beyânın tedricen gerçekleştiğini vurgulamaktadır. Burada âyetin zâhirinin terkedildiği ve emrin fevr ifade etmesinin tehîri imkânsız kılacağı itirazlarına ise emrin beyândan önce bir şey ifade etmeyeceğini ve bunun örneklerinin çok olduğunu belirtmektedir.⁹³

Beyânın ihtiyaç vaktine kadar geciktirilmesi mevzusunda Mâlikî usûlcüler arasında temelde üç farklı yaklaşımın ön plana çıktığı görülmektedir. Usûlcülerin çoğunluğuna göre beyân ihtiyaç ânına kadar ertelenebilir. Söz konusu bu düşünce bazı gerekçelerle temellendirilmektedir. Bunlardan biri, Allah'ın kullarına imkânsız bir yükümlülük vermeyeceği/teklifi mâ lâ yutak düşüncesidir. Diğer gerekçe ise eğer hükmün uygulanma zamanı henüz gelmemişse, beyânın da hemen yapılmasına gerek olmadığı aklî yorumudur. Mesela namaz, farz kılındıktan sonra bütün hükümleri/rükûn ve şartları peyderpey öğretilmiştir. Ebû Bekir el-Ebherî, Mu'tezile ve bazı Şâfiîlere göre beyânın tehîri caiz değildir. Zira hitap muhatap üzerinde yükümlülük doğurur, açıklama yapılmadan ertelenmesi, yükümlülüğü belirsiz bırakmaktadır. Yine aynı şekilde Şeriat'ın hikmeti, muhatapın sorumluluğunu derhal bilmesidir. Diğer bir yaklaşım ise Mâzerî'nin ayırım yaparak meseleye yaklaşma düşüncesidir. Eğer hüküm hitâb anında hemen uygulanması gereken bir emir içeriyorsa, beyânın ertelenmesi caiz değildir. Zira bu durumda kullar bilinmezlik içinde kalmaktadır. Ancak hüküm ileride uygulanacak bir yükümlülük içeriyorsa beyânın ihtiyaç ânına kadar ertelenmesi câizdir.

Bu görüşler arasında Mâzerî'nin yaklaşımı, mutlak cevâz ve mutlak ret çizgisinden ziyâde daha orta ve şartlı bir düşüncedir. Bu yaklaşım cumhurun görüşüne itiraz sadedinde bir görüş olup, acil ise ertelenemez diyerek sınır çizmektedir. Mu'tezile ve Ebherî ise ilâhi hitâbın muhâtaba yüklediği ciddiyet açısından meseleyi katı yorumlamışlardır. Burada cumhurun geniş yaklaşımı, nasların tedriciliği, tarihsel gerçeklik, vahyin metodolojisi ve şeriatın kolaylaştırıcı yönüyle uyumludur. Bu bakımdan daha isabetli bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Ancak mükellefin hitâb anında belirsizlik yaşayabileceği yönüyle zayıflık bulunmaktadır. Ebherî ve Mu'tezile'nin katı tutumu, teklifin belirsizliğe bırakılmaması ve adâlet prensibini korumakla birlikte pratikte şeriatın uygulama biçimi, vahyin tedriciliği ve sünnet örneklerine aykırı düşebilmektedir. Mâzerî'nin sınırlı cevâzı ise iki görüş arasında denge kurarak hem teklifi mâ lâ yutak riskini ortadan kaldırmakta hem de şeriatın tedricî öğreti metodunu dikkate almaktadır.

3.3. Beyânın İhtiyaç Vaktinden Sonraya Tehîri

İlk dönem usûlcülerden İbnü'l-Kassâr, İmâm Mâlik'in (öl. 179/795) ve diğer fukâhânın beyânın ihtiyaç vaktinden sonraya tehîrinin câiz olmadığı konusunda ihtilâf etmediğini⁹⁴ ifade etmektedir. Kâdı Abdülvehhâb, beyânın ihtiyaç vaktinden sonraya tehîrine, fiilin gerçekleşmesini engelleyeceğinden dolayı cevâz vermemektedir. Böyle bir durumun teklifi

⁹² İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü Münthe's-sûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usul ve'l-cedel*, nşr. Nezir Hamadu (Beyrût: Şeriketü'l-Cezairiyeti'l-Lübnaniyye; Dâru İbn Hazm, 2006/1427), 1/ 890-891.

⁹³ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü Münthe's-sûl*, 1/895.

⁹⁴ İbnü'l-Kassâr, *Mukaddime*, 272.

mâ lâ yutâk kapsamına girdiğini belirtmektedir.⁹⁵ Mâzerî'nin talebesi İbnü'l-'Arabî ise beyânın tehîri konusunu temelde iki başlık altında ele almaktadır. Birinci başlıkta beyânın ihtiyaç vaktinden sonraya tehîrini teklîfi mâ lâ yutâk bağlamında ele almaktadır. Böyle bir tehîrin câiz olmadığı konusunda eski ve yeni ulemâ arasında ittifak olduğunu nakletmektedir. Ancak İbnü'l-'Arabî'ye göre ihtiyaç vaktinden sonraya tehîr câizdir, fakat teklîfi mâ lâ yutâk kabîlinden değildir. İhtiyaç vaktinden sonra yapılan beyânın hükmü kaldıracağı ve düşüreceğini savunmaktadır.⁹⁶

Karâfî'nin beyân bahsini mücmel başlığının alt başlıklarında ele aldığını ifade etmiştik. Karâfî de kendinden önceki dönem usûlcülerinden olan Mâzerî gibi konuyu teklîfi mâ lâ yutak bağlamında ele almış ve teklîfi mâ lâ yutâk'a cevâz verenin beyânın ihtiyaç vaktinden sonraya tehîr edilmesine de cevâz vereceğini vurgulamaktadır.⁹⁷ İbnü'l-Hâcib de teklîfi mâ lâ yutâk'ı kabul edenler hariç beyânın ihtiyaç vaktinden sonraya bırakılmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir.⁹⁸ Diğer mezheplerin cumhûruna göre ise beyânın ihtiyaç vaktinden sonraya ertelenmesi câiz değildir, zira teklîfi mâ lâ yutâk yoktur, Allah kuluna gücünün yettiğini yüklemez.⁹⁹ Mâlikî usûlcüler, İbnü'l-'Arabî haricinde, beyânın ihtiyaç vaktinden sonraya tehîrini, teklîfi mâ lâ yutak gereğiyle câiz görmemektedirler. Zira hükmün açıklanmaması mükellefi imkânsız bir teklife muhatap kılmaktadır. İbnü'l-'Arabî, Allah'ın kudreti açısından teklîfi mâ lâ yutâkî câiz görse de hükmün düşeceğini söylemektedir. Diğer bir ifadeyle Allah'ın mutlak kudreti ve hikmetinin bir sonucu olarak şer'i hükümlerin açıklanmasını daha sonraya bırakmasının imkânsız olmayacağını savunmaktadır. Yani meseleye aklî imkân açısından bakarak Allah'ın dilerse hemen, dilerse de ihtiyaç vaktinden sonraya erteleyerek beyân yapabileceğini söylemektedir. Ancak böyle bir hükmün düşeceğini belirtmektedir. İbnü'l-Hâcib de teklîfi mâ lâ yutâkî câiz görenler dışındaki herkesin beyânın ihtiyaç vaktinden sonraya ertelenmesinin imkânsızlığı hususunda ittifak ettiğini nakletmektedir.¹⁰⁰

Verilen bilgiler doğrultusunda beyânın ihtiyaç vaktinden sonraya ertelenmesine ilişkin olarak Mâlikîler arasında iki görüş bulunmaktadır: Çoğunluk bu uygulamayı câiz görmezken, bazıları câiz kabul etmektedir. Câiz görmeyenlerin itirazları, böyle bir ertelemenin teklîfi mâ lâ yutak (anlamsız ve boş bir teklif) niteliği taşıması; beyânın amele yol göstermek amacıyla yapılmasının gerektiği; vakti geçtikten sonra beyânın anlamsız hâle geleceği şeklindedir. Bu görüş, dinin kolaylık ilkesi çerçevesinde teklifin adaletli ve uygulanabilir olmasını sağlamaktadır. Ancak söz konusu yaklaşım, dinde meydana gelen nesih ve tedrici beyân uygulamalarını açıklamakta yetersiz kalabilmektedir.

Beyânın ihtiyaç vaktinden sonraya tehîrini câiz görenler ise hükmü sonradan açıklanan nesih uygulamasını delil olarak getirmektedirler. İnek kesme gibi bazı olayların vasıflarının zamanla belirtilmesi, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) liân gibi bazı ibâdetleri sonradan uygulamalı açıklaması gibi târîhî örnekleri dayanak olarak kullanmaktadırlar. Yine, efendinin kölesine “yarın *elbise dik*” deyip detayını ertelemesi olayında olduğu gibi böyle bir durumun aklen de

⁹⁵ Rayyis, *Usûlul fikh 'indel-Kâdi Abdilvehhâb*, 122.

⁹⁶ İbnü'l-'Arabî, *Mahsûl fi usûlî'l-fikh*, 49

⁹⁷ Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, 222; Karâfî'nin teklîfi mâ lâ yutâk meselesini nasıl anladığını beyânın hitâp vaktinden ihtiyaç vaktine kadar tehîri başlığında beyân etmiştik.

⁹⁸ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü Müntehe's-sûl*, 1/889.

⁹⁹ Cengiz, *İslam Hukuku Usûlünde Beyân Teorisi*, 117.

¹⁰⁰ İbnü'l-Hâcib, *Müntehe's-sûl fi 'ilmi-usûl*, 158, 159.

mümkün olduğunu ifade etmektedirler. Bu görüşü savunanların tedrîci vahiy anlayışıyla uyumlu olduğu, nesih vb. olayları açıklama açısından olumlu yönleri bulunmaktadır. Ancak teklîfin uygulanabilirliği, mükellefin sorumluluğunun nasıl belirleneceği gibi hususlarda adâlet ilkesi bakımından problemlili görünmektedir. Verilen iki görüş arasında “beyânın ihtiyaç vaktinden sonraya tehîri câiz değildir” diyenlerin görüşlerinin teklîfin özüne daha uygun olmasından dolayı daha güçlü olduğu ifade edilebilir.

4. Mücmelin Âhâd Haberlerle Beyânı

Mâlikî usûlcüler arasında beyân konusuna dair mülâhaza edilen konulardan birisi de mücmelin ahâd haberlerle beyânı meselesidir. Bu konuyu bir başlık açarak ele alan usûlcüler, ilk dönem ve ilk sistematik eser veren Mâlikî usûlcülerden Bâkîllânî ve ona yakın dönemde yaşayan Bâcî'dir.¹⁰¹ Bâcî'nin Bâkîllânî'den nakil yaptığı görülmektedir. Zirâ konuya dair söylediği şeyler neredeyse lafzî olarak da aynıdır, ancak Bâkîllânî'nin ismini veya ondan naklettiğini belirtmemektedir.¹⁰²

Bâkîllânî, konu hakkında insanların ihtilâf ettiğini, diğer fakihlerin ve mütekelliminden âhâd haberle amelî gerekli görenlerin çoğunluğunun, Kitâb ve Sünnet'te vârid olan mücmel ve âmmın hükmünün âhâd haberle beyânını yasaklamadıklarını nakletmektedir. Kendisinin de bu görüşü tercih ettiğini ifade etmektedir.¹⁰³ Irak ehlinin, Kitâb ve Sünnet'te bulunan umûmun âhâd haberlerle beyân ve tahsîs edilmesine cevâz vermediklerini ve mücmeli iki şekilde açıkladıklarını nakletmektedir. Birincisi, âmm olan ve bütün mükelleflerin beyânını bilmesi gerektiği namazın vakitleri, sıfatları, zekâtın miktarı, cinsi gibi umûm olan önemli farzlardır. Diğer bir mücmel çeşidi ise hırsızın elinin kesilmesi, müdebber ve mükâtebin hükmü gibi imâmlar ve ulemâmın hükmünü verdiği umûmu'l-belvâ olmayan ve beyânının haberi vâhidle yapılmasının mümkün olduğu farzlardır.

Bâkîllânî, kendi görüşünün doğruluğuna dair delil sunacağını ifade ederek şunları belirtmektedir: Şer'i hükümlerin kapsamına giren âmm ve mücmel emirler, mükelleflerin yükümlülükleri bakımından farklı sonuçlar doğurur. Bu çerçevede, bazı mükellefler için hem bilgi edinme (ilim) hem de uygulama (amel) yükümlülüğü söz konusu olurken bazıları için sadece amel sorumluluğu bulunmaktadır. Bâkîllânî ayrıca mütevâtir bir haberle mücmel bir lafzın vârid olmasının mümkün olduğunu ifade etmekte ancak böyle bir durumda söz konusu lafzın anlamının herkes tarafından bilinmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bununla birlikte mücmel ifadenin kastettiği maksadın mütevâtir bir haberle açıklanması gerektiğini belirtmektedir. Bu durumda hem bilme hem de amel etme yükümlülüğü doğmaktadır.¹⁰⁴ Dolayısıyla buradaki temel tartışma, beyânın açıklanan söz ile aynı kuvvette bir delil ile yapılmasının zorunlu olup olmadığı meselesidir.

¹⁰¹ Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd fi usûli'l-fıkh*, 3/420; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, 221; Bâkîllânî'nin, konuya dair bâb başlığı, “Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mütevâtir sünnetinin ve Kur'an âyetlerinin hükmünün âhâd haberlerle beyânının cevâzı” şeklindedir. Bâkîllânî'den sonraki dönemde yaşayan Bâcî ise konuyu mes'ele şeklinde ele almış ve mes'elenin “Hz. Peygamber'in mütevâtir sünnetleri ve Kur'an âyetlerinin mücmelinin âhâd haberlerle beyânının cevâzı” olduğunu belirtmiştir. İki başlıkta farklı olarak geçen ifade mücmel kavramıdır. Ancak başlıklar farklı olsa da her iki konu başlığı altında mücmelin beyânı ele alındığından biz de mücmelin beyânı başlığını tercih ettik.

¹⁰² Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, 221-222.

¹⁰³ Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd fi usûli'l-fıkh*, 3/421.

¹⁰⁴ Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd fi usûli'l-fıkh*, 422; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, 221-222.

Mücmelin beyânının geciktirilmesi konusuna ilişkin olarak böyle bir durumun câiz olması halinde, mühmel/anlamsız bir lafızla muhataba hitâp edilip daha sonra murâdın açıklanabileceği yönünde bir itiraz ileri sürülmektedir. Ancak İbnü'l-Hâcib bu itiraza cevap vermekte, mücmel ile mühmel lafız arasında önemli bir fark bulunduğunu vurgulamaktadır. Ona göre mücmel ifadede muhatap, lafzın muhtemel anlamlarından biriyle yükümlü kılınmaktadır. Dolayısıyla dilerse bu anlamlardan birini tercih ederek itaat dilerse isyan edebilmektedir. Buna karşılık mühmelde herhangi bir anlam bulunmadığından yükümlülük de bulunmamaktadır.¹⁰⁵

Sonuç

Mâlikî usûlcülerin beyân kavramına dair yaklaşımları, hem mezhebin usûl mantığının anlaşılması hem de genel fıkıh usûlü içindeki kavramsal tartışmaların gelişimini görmek bakımından önemli bir perspektif sunmaktadır. Çalışmada ortaya konulduğu üzere, beyân kavramı usûl ilminde yalnızca lafızların anlaşılmasıyla ilgili teknik bir mesele değil, aynı zamanda nasların epistemolojik değerini ve hukûkî bağlayıcılığını belirleyen temel bir ilkedir. Bu nedenle beyân bir yönüyle dilbilimsel, diğer yönüyle metodolojik ve normatif bir fonksiyona sahiptir.

Mütekellimîn yöntemi içinde yer alan ve usûl anlayışları karşılıklı etkileşim içerisinde gelişen Şâfiî ve Mâlikî mezhepleri arasında beyân kavramına ilişkin ilk tanımın İmâm Şâfiî'ye dayandığı kabul edilmektedir. Bununla birlikte Sayrafi'nin “zuhûr” (açıklık) temelli beyân anlayışının sonraki dönemlerde referans alındığı görülmektedir. Her iki mezhep mütekellimîn ekolüne mensup olmakla birlikte, Mâlikî mezhebinde usûl düşüncesini sistematik hale getiren ilk isim olarak kabul edilen Bâkılânî'nin delil merkezli beyân tanımı öne çıkmaktadır. Hatta bazı Şâfiî usûlcülerin de Bâkılânî'nin bu yaklaşımını benimsedikleri tespit edilmiştir. Bu çerçevede, beyâna dair delil temelli ilk tanımlamanın Bâkılânî tarafından “*sahih bir nazarla medlûlünü bilmeye ulaştırılan delil*” şeklinde yapıldığı görülmektedir. Bu durum, Mâlikî beyân anlayışının Şâfiî usûl geleneğini de etkilediğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Diğer Mâlikî usûlcüler de beyân kavramının gelişimine şu açılardan katkı sağlamışlardır. Endülüs usûlcülerinden Mâzerî ve İbnü'l-'Arabî beyânın delil ile ilişkisini kabul etmekle birlikte kavramın maksat ve açıklama boyutuna da dikkat çekmektedirler. Mısır Mâlikîlerinden Bâcî ve Karâfi ise yaptıkları tanımlarda beyânın açıklama eyleminin kendisi olduğunu ifade etmişlerdir. İbn Rüşd ise hem lafzı hem de mânâyı dikkate almasıyla beyân kavramının kapsamını en geniş tutan usûlcü olarak ön plana çıkmaktadır. Yine verilen tanımlar çerçevesinde, Mâlikî mezhebinde ortaya çıkan Irâk, Endülüs ve Mısır ekollerine mensup usûlcülerin sadece mensup olduğu ekole göre bir tanım tercih etmedikleri görülmektedir.

Mâlikî usûlcüler içerisinde beyâna tam olarak delil anlamı veren usûlcüler İbnü'l-'Arabî ve Mâzerî olmuştur. Usûlde asıl deliller -malum olduğu üzere- Kitâb, Sünnet, icmâ ve kıyâs olarak kabul edilmiştir. Beyânla delili eşitleyen İbnü'l-'Arabî ve Mâzerî, beyânın mertebeleri olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hitabını işiten, icmâ ve son olarak eşit değerde olan haber-i vâhîd ve kıyâsı saymıştır. Bu çalışmada dikkati celbeden diğer bir husus ise Mâzerî beyâna dair tüm konularda mutedil bir yorum yöntemi tercih etmiştir. Özellikle Bâkılânî, Bâcî ve Karâfi gibi diğer Mâlikî usûlcüler ise beyânın çeşitleri ve mertebelerini genel olarak kavlı, fiil, remz işaret, sukût, aklî delîl şeklinde daha geniş ve sistematik olarak ele almışlardır.

¹⁰⁵ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü Müntehe's-sûl*, 1/898.

Mâlikî usûlcüler arasında beyâna dair tartışma konularından biri de beyânın tehîri meselesidir. Bu konuda mezhepte hitaptan sonraya kadar tehîr, hitaptan ihtiyaç vaktine kadar tehîr ve ihtiyaç vaktinden sonraya kadar tehîr olmak üzere üç temel görüş savunulmaktadır. Bunlardan ilk ikisine Irâk Mâlikî usûlcü Ebherî dışında Mâlikî usûlcülerin çoğunluğu tarafından cevâz verilmiştir. İhtiyaç vaktinden sonraya tehîr edilmesi ise İbnü'l-'Arabî'ye göre farklı yorumlanması dışında ittifakla caiz görülmemiştir. Son olarak da mücmelin tehîrinin mümkün olduğu mezhepte kabul edilmekle birlikte mücmelin ahâd haberle beyânı ise -Hanefîlerin aksine- cevâz verilen bir uygulama olarak görülmüştür.

Genel olarak bakıldığında Mâlikî usûlcülerin beyân kavramı etrafında geliştirdikleri teorik çerçeve, klasik İslâm hukuk metodolojisiniin derinlik ve zenginliğini göstermektedir. Bununla birlikte beyân teorisinin günümüz hukuk metodolojisiyle mukayeseli olarak ele alınması, özellikle yorumlama faaliyeti, dil felsefesi ve normatif teori bağlamında yapılacak çalışmalarla daha da verimli hale getirilebilir. Böyle bir yaklaşım hem İslâm Hukuku'nun kendi içindeki tutarlılığını hem de çağdaş hukuk teorileriyle olan irtibatını daha görünür kılacaktır.

Kaynakça | References

- Âmidî, Seyfeddin. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Bâcî. *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmî'l-usûl*. nşr. 'Abdülmeccid Türkî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1986.
- Bâküllânî. *et-Takrîb ve'l-irşâd fi usûli'l-fikh*. nşr. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998/1418.
- Câhiz. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Mektebetü'l-Hanci, 7. Basım, 1418/1998.
- Cengiz, Mehmet. *İslâm Hukuku Usûlünde Beyân Teorisi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, Aralık 2024.
- Cengiz, Mehmet. "Mütellimîn (Şâfiîyye) Usûlünde Beyân Nazariyesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021), 1-38.
- Cengiz, Mehmet. "Hanefî (Fukahâ) Usûlünde Beyân Teorisi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 129-161.
- Cengiz, Mehmet. "Fıkıh Usulünde Beyan Teorisinin Delâlet Yolları Üzerinde Tatbiki "Has Lafız Özelinde". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 2 (2020), 511-546.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh Tacu'l-Luğa ve sihâhu'l-Arabîyye*. nşr. Ahmed Abdulğafûr 'Attâr. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. nşr. Abdülazim ed-Dîb. 2 Cilt. Katar: by., 1399.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./ IX.-XI. Yy.)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Daşdemir, Ebûbekir. "Cessâs'ın Şâfiî'nin Beyân Anlayışına Yönelik Eleştirileri". *Bilimnâme* 37/1 (2019), 1085-1116. <https://doi.org/10.28949/bilimname.536741>
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Beyân". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/23-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Fahreddin er-Râzî. *el-Mahsûl fi İlmî'l-Usûl*. 2 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Gazzâlî. *el-Mustasfa min ilmi'l-Usûl*. (Fevatihu'r-Rahmut ile birlikte). 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1983.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû Bekir. *Mahsûl fi usûli'l-fikh*. nşr. Hüseyin 'Ali el-Yedri. 'Ammân: Dâru'l-Beyârik, 1420/1999.
- İbnü'l-Hâcib. *Muhtasarü Müntehe's-sûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usul ve'l-cedel*. nşr. Nezir Hamadu. 2 Cilt. Beyrût: Şeriketü'l-Cezairiyyeti'l-Lübnaniyye; Dâru İbn Hazm, 2006/1427.
- İbnü'l-Hâcib. *Müntehe's-sûl fi 'ilmi'-usûl (Muhtasarü İrşâdî-Fuhûl ile birlikte)*. nşr. Ahmet Ferîd el-Mezîdî. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Karâfî, Şehâbeddin. *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*. nşr. Sıtkî Cemîl el-Attâr. Beyrût: Dâru'l-fikr, 2004/1424.
- Kesgin, Hafsa. "Mâlikî Fıkıh Usûlünün Tarihsel Süreci". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Haziran 2020), 505-535. <https://doi.org/10.17120/omuifd.721948>
- Kesgin, Hafsa. *Mâlikî Fıkıh Geleneğinde Nevâzil: Endülüs Örneği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- İbnü'l-Kassâr. *el-Mukaddime fi'l-usûl*. nşr. Muham-med b. el-Hüseyin es-Süleymânî. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

- İbn Manzûr. “Byn”, *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Emin Muhammed Abdülvehhâb, Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî. Beyrût: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1417/1997.
- İbn Rüşd. *ez-Zarûrî fî usûli'l-fıkh: Muhtasarü'l-Mustasfâ*. nşr. Cemâlüddîn el-'Alevî. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Mâzerî. *Îzâhü'l-Mahsûl min Burhâni'l-usûl*. nşr. 'Ammar et-Tâlibî. by.: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, ts. Pala, Ali İhsan. *Fıkh Usûlü Açısından Beyân*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Râgıb el-İsfahânî. *Mu'cemu Müfredâti Elfâzi'l-Ğur'ân*. nşr. Nedim Mar'aşlı. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, t.s.
- Rayyis, Abdülmuhsîn b. Muhammed. *Usûlul fıkh 'indel-Kâdi Abdilvehhâb*. Dabbi: Dâru'l-buhûsu'l-dirâsât, 2003.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer. *Kavâti'ü'l-edille fî'l-usûl*. nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1999.
- Şâfiî. *er-Risâle*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940.
- Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selmân. 4 Cilt. Suûdî Arabistân: Dâru İbn Affân, 1417/1997.
- Şevkânî. *İrşâdu'l-Fuhûl*. nşr. Ebu Mus'ab Muhammed Said el-Bedrî. Beyrût: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1992.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kamûs*. nşr. Heyet. by., Dâru'l-Hidâye, ts.