

İLİM GELENEĞİMİZDE ‘ANLAMA’ ve ‘NAKİL/NİSBET’ PROBLEMİ

-Usulü'l-Fıkıh'ta Dört Örnek Üzerinden Bir Tahlil Denemesi-

Dr. Ömer Kara*

ÖZET

Bu makale, “*el-ibre bi umûmi'l-lafz la bi husûsi's-sebeb*” kaidesinin incelendiği usûl kaynaklarının ilgili bölümlerini dikkate alarak sözkonusu alandan seçilen iki klasik, iki modern örnek çerçevesinde ‘anlama’ ve ‘nakil/nisbet’ hatalarını ve ulaştırdığı sonuçları irdeleyecek; herhangi bir konuda ulemadan yapılan nakillerin sahih bir şekilde yapılmasındaki ve yapılan iktibasların doğru anlamlandırılmasındaki hassasiyet ve tizizliğin, ilgili konunun otantik bir zeminde gelişmesine ve konuların fasit dairede kalmamasına vesile olacağına vurgu yapacaktır.

Anahtar kelimeler: yanlış anlama, yanlış nisbet, yanlış nakil, sahih anlama, sahih nakil/nisbet, usûl-i fıkıh.

THE PROBLEMS OF ‘UNDERSTANDING’ AND ‘USING QUATATIONS AND REFERENCES’ IN OUR SCIENTIFIC TRADITION

-A Case Study of Four Examples in Islamic Legal Theory-

ABSTRACT

This article will deals with errors of ‘understanding’ and ‘using quotations and references’ and their conclusions on four examples -two of them are classical and the others are modern- which were selected from subjects connected with the principle of “*al-ibra bi umûm al-lafz la bi khusûs al-sabab*” in Islamic Legal Theory. Besides, this article will emphasize that fastidiousness and sensitiveness in making of accurate quotations from ulema and understanding them rightly in any subject will pave the way for authentic development and thus, it will not remain in vicious circles.

Key words: misunderstanding, erroneous attribution, erroneous trasmission, authentic understanding, authentic transmission/attribution, Islamic legal theory.

GİRİŞ: SORUN VE ÇERÇEVE

Bilimsel bir araştırmanın sağlıklı ve sahih olması için kaynaklardan gerek iktibas, gerekse mefhum olarak yararlanma konusunda ‘referanslandırma’ ve kaynak metnin ne ifade ettiğini ‘anlama’ son derece önemli bir konudur. Referanslandırma konusu, daha çok telif eserler için geçerli olmakla beraber ‘anlama’ sorunu, hem telif hem de tercüme eserler için ehemmiyet arz etmektedir. Çünkü herhangi bir bilim dalında bir nisbet yanlış, tahkik edilip ortaya konmadığı zaman müteahhirûn tarafından bu yanlış, devam ettirilmekle kalmayıp üzerine bina edilen şeylerin de yanlış olması sonucunu getirmektedir. Aynı sorun, ‘anlama’ için de söz konusudur. Bu çalışmamız, gerek klasik kaynaklarımızda gerekse modern çalışmalarda göze çarpan “referanslandırma” ve

* Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. (omer_kara1@hotmail.com).

“anlama” yanlışlıklarını örneklendirme suretiyle belirlemeği ve giderilmesi yönünde bir-iki öneri vermeği amaçlamaktadır.

Maksadımız, iki şeyin altını çizmektir: a) Kaynaklardan elde edilen bilgileri ‘ilk kaynağa kadar indirme veya sözün sahipliğini sağlamak için sözü sahibine ulaştırma’ gerçeğini vurgulamak, b) Ayrıca alınan bilgileri “anlama” ve “yorumlama” konusunda titiz ve hassas davranmanın gereğine atıfta bulunmak. Hem bu iki sorunu; hem de yukarıda hedeflediğimiz iki amacı netleştirmek için tesbit ettiğimiz bir-kaç örnek üzerinde duracağız. Diğer taraftan çalışmamızın, birilerinin yanlışını bulmak suretiyle onların değerinden bir şeyler eksiltmek gibi bir amacı yoktur. Bu çabamız, hatadan masun ve masum olmadığımız ve nisyanla malul olduğumuz gerçeğini göz önüne alarak yanlış yapmanın önünü kapatmak için bir çırpınış olarak değerlendirilmelidir. Çünkü nakil ve anlama meselelerinin sıhhati, yapılan araştırmanın sıhhatini getirecektir. Konuyu tüm İslamî bilimlere yaymak ve bu konuda yapılan yanlışlık örneklerin tümünü sıralamak gibi bir amacı da gütmüyoruz. Bu yüzden de konuyu, üzerinde uzun bir zamandan beri yoğunlaştığımız ve belli bir mesafe kaydettiğimiz doktora tezimizin konu edindiği ‘*el-ibre bi ‘umûmi’l-lafz la bi husûsi’s-sebeb’* kaidesi ile ilişkili örneklerle sınırlayacağız.¹

Kaynaklarımızda müteahhirûnun mütekaddimûndan; talebelerin hocalarından nakilde hatalı tavırları ve farklı şeyleri nisbet etmeleri; ayrıca mezhep İmâmlarının görüşlerinin anlaşılmasıyla beraber ‘inde fulanın’ şeklinde yanlış aktarımları, söz konusu mu? Böyle bir şey var ise bunun, konunun anlaşıl(a)mamasında ve/veya yanlış anlaşılmasında bir rolü var mı? Diğer taraftan selefîn, hocaların, mezhep İmâmlarının; kendilerinden sonrakilerin yanlış anlamalarına ve aktarımlarına fırsat verecek tavırları olmuş mudur?

Bir fikri geleneğin içinde bazen nisbet hatalarına bazen de ‘anlama’ ve ‘yorumlama’ hatalarına maalesef rastlanabilmektedir. Tüm bu hataların çeşitli etkenleri

¹ Söz konusu doktora tezimiz, **Kur’an’ın Anlaşılmasında ‘İtibar Sebeb’in Husûsiliğine Değil, Lafzın Umûmîğinedir’ İlkesine Usûlcülerin Metodolojik Yaklaşımları** (Ankara, 2001)dir. Çalışmalarımız sırasında Usûl kaynaklarımızda müteahhirûn ulemasının, mütekaddimden nakillerinde sıkıntının; ayrıca onların ifadelerini yanlış anlamaların var olduğunu müşahede ettik. Bu gözlemlenimin, araştırmalarımızda ‘nisbet’ ve ‘anlama’ husûsunda daha titiz davranmamızı vurgulamada bir katkıda bulunmak amacıyla bu konuyu ele almaya çalıştık.

olabilmektedir. Bir bilim dalında doktrin içi ve dışı tartışmalara sebep olan hataların ve yanlış anlamaların oluşmasında ² iki şey, önemli bir rol oynamaktadır:

1) İmâm'dan/hocadan/seleften kaynaklanan yön: Mezhep imâmının iki bakış açısından görüş serdetmiş olma ihtimali olabilmektedir. Bu ise önceleri bir görüşe sahip iken daha sonra diğerini benimsemiş olması şeklinde olabilir. Veya İmâm'ın bir görüşü teorik planda reddetmesine karşılık pratik uygulamalarında bu prensiplerini delmiş olmasıdır. Örneğin bir sebebe mebnî inen âmm konusunda Bâcî(474/1081), İmâm Mâlik(179/795) için 'hem sebebin husûsiliğini, hem de lafzın umûmiliğini benimsediğine dair iki rivâyet geldiğini' söylerken³ Cüveynî(478/1085) de aynı ifadeyi Şâfi'î(204/820) için kullanmaktadır.⁴ Biz, asıl ikinci başlıkla ilgili örnekleri ele alacağımızdan dolayı bu örnekle yetinelim.

2) Sonrakilerin 'yanlış nisbet' veya 'yanlış anlama'dan hareketle İmâmın herhangi bir görüşü benimsediğini ısrarla savunmaları. Yanlış nisbet ve anlama konusu, konunun hem fasit bir daire içerisinde kalmasına hem de yalancı bir gelişim göstermesine sebep olmaktadır.

Bu iki problem, hakikate ulaşmanın, konunun gerçek çerçevesini belirlemenin ve sağlık bir sonuca varmanın önünde 'gerçek bir engel' oluşturmaktadır. Bu konuyu ikisi, klasik; ikisi de modern olmak üzere dört cazip örnekle ifadelendirelim.

ÖRNEK 1: Cüveynî'nin Şâfi'î'ye Nisbeti ve Yanlış Anlaması

Âmm bir nass, iki şekilde nazil olabilir: a) İbtidâen (bir sebebe bina edilmeksizin; doğrudan) nâzil olduğunda normal olarak usûlcülerin bakış açısına göre âmmın

² Şüphesiz, fikirlerin ve görüşlerin belirginleşmesinde ve netleşmesinde engel teşkil eden sorunlar, bu iki sorunla sınırlı değildir. Bunları şöyle kabaca tasnif etmek mümkündür: 1) *Metnin sahibinden kaynaklanan durumlar*: a) Metnin sahibinin zihni kapasitesi(zeka-muhakeme) b) Birikimi, c) sübjektifliği(nesnellığı) veya objektifliği (öznelliği) d) Taassubu veya geniş mezhepliliği vb. 2) *Metnin kendinden kaynaklanan durumlar*: a) Metnin açıklığı-kapalılığı, b) sahilliği-zayıflığı, c) anlaşılabilirliği veya anlaşılabilirliği vb. 3) *Râvî veya nakillerden kaynaklanan durumlar*: a) Râvî'nin güvenilir veya güvenilmez olması b) Râvînin zihinsel kapasitesi, c) Sözlü ise kelamının açık ve anlaşılır veya kapalı olması; yazılı ise yazısının güzel veya okunmaz olması, 4) *Metnin muhatabından kaynaklanan durumlar*: a) Muhatabın zihni kapasitesi(zeka-muhakeme) b) Birikimi, c) sübjektifliği(nesnellığı) veya objektifliği(öznelliği) d) Taassubu veya geniş mezhepliliği vb. Bu çalışmamızda tüm bu sorunları ele almak yerine özellikle 'nisbet' ve 'anlama' ilgili örneklere yoğunlaşacağız.

³ Bâcî, Ebû'l-Velîd, Süleymân b. Halef, **İhkâmü'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl**, Beyrut, 1989, s. 178; Ayrıca bkz. Karâfi, Ahmed b. İdris, **Tenkîhu'l-Fusûl**, Kahire, ts, s. 216; Zerkeşî, Bedruddîn, **el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh**, Kuveyt, 1992, III/204.

delâleti/hükmü konusundaki metodolojik ayrıntılar geçerli olur.⁵ b) Âmm bir nass, bir sebebe (soru veya hadise) binaen nâzil olabilir.⁶ Bunun anlamı, bir olay ya da sorunun vaki olması üzerine nassın varid olmasıdır.⁷ Bir nass, şâyet özel bir sebebe binaen varid olmuşsa bu durumda sadece nassın sebebine mi itibar edilecek, yoksa sebebi de içine almak üzere nassın umûmiliğine mi itibar edilecek, sorunu gündeme gelmektedir.

Usûl kaynaklarında bir sebebe mebnî inen âmm⁸ konusunda –münferit görüşleri göz ardı edersek- iki temel-karşıt yaklaşım bulunmaktadır. A) “*Bir sebebe binâen gelen âmm bir lafzın umûmiliğine itibar edilir; sebebin varid olması, lafzın umûmiliğini düşürmez; nassın hükmü, sadece sebebe hasredilemez.*” şeklinde ifade edilen ‘lafzın umûmiliği’ yaklaşımı, cumhûrun görüşüdür.⁹ İmâm Şâfi’î, Ahmed b. Hanbel, Ebû Hanîfe, bu görüşü benimsediği gibi, İmâm Mâlik’in bu görüşü benimsediğine dair rivâyetler de mevcuttur.¹⁰ Şîrâzî(476/1083), Gazâlî(505/1111), Râzî(606/1210) ve Âmidî (631/1233) de bu görüşü paylaşmaktadır.¹¹ Özetle bu görüş, Hanefîlerin¹²,

⁴ Cüveynî, Ebû'l-Me'âlî, **Kitâbu't-Telhîs fi Usûli'l-Fıkh**, tah. Abdullah Culim en-Niyabî-Şebbir Ahmed el-Ömerî, Beyrut, 1996, II/154.

⁵ Âmm'ın tarifi, sigaları, çeşitleri, delâleti, tahsîsi konuları hakkında geniş bilgi için bkz. Basrî, Ebû'l-Huseyin, **el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh**, Beyrut, ts., I/189 vd.; Cüveynî, Ebû'l-Meâlî, **el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh**, Beyrut, 1997, I/111 vd.; Serahsî, Muhâmmed b. Ahmed, **Usûlu's-Serahsî**, Haydarabad, ts., I/125, 132 vd.; Gazâlî, Ebû Hamid, **el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl**, Beyrut, 1997, II/20 vd.; Şevkânî, Muhâmmed b. Ali, **İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki İlmi'l-Usûl**, Beyrut, 1993, s. 197 vd.; Dureynî, Fethi, **el-Menâhicü'l-Usûliyye fi'l-İctihadi bi'r-Re'yi fi't-Teşri'i'l-İslamî**, Beyrut, 1997, s. 393 vd.

⁶ Cüveynî, **Telhîs** II/150; Zerkeşî, **Bahr**, III/198; Rabî'a, Abdulaziz b. Abdurrahman, **es-Sebeb 'inde'l-Usûliyyîn**, Suud, 1980; II/99; Düreynî, **Menâhic**, s. 507.

⁷ Buhârî, Abdulaziz, **Keşfü'l-Esrâr**, Beyrut, 1994, II/488.

⁸ Bu konu, son derece kompleks ve uzun bir meseledir. Biz burada sadece konunun özetinin özetini vermek mecburiyetinde kalacağız. Çünkü asıl maksadımız, ilgili konunun detaylandırılması ve netleştirilmesi değildir; aksine konunun içerisinde yapılan yanlış nisbetlerin ve yanlış anlamaların anlaşılmasına yardımcı olacağı kadarıyla konunun sınırlandırılmasıdır. Yanlış referanslandırma ve anlama örneklerini bu konuya hasretmemizin sebebi, doktora çalışmalarımızda bu konuya yoğunlaşmış olmamızdır. Bu tür bir seçim ise, bizim de hata etme oranımızı düşüreceği düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

⁹ Bâcî, **İhkâm**, s. 179; Âmidî, Seyfuddin Ali b. Ebi Ali, **el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm**, Beyrut, 1983, II/347; Buhârî, **Keşf**, II/487-8; Zerkeşî, **Bahr**, III/203; Şevkânî, **İrşâd**, s. 230; İbn Neccâr, Ebû'l-Beka Takiyyüddin Muhâmmed el-Futuhî, **Şerhu Kevkebi'l-Münîr**, tah. Muhâmmed Hamid el-Fakî, Kahire, 1372, s. 157; Rabî'a, **Sebeb**, II/130-1.

¹⁰ Karâfî, **Tenkîh**, s. 216; Âmidî, **İhkâm**, II/347; Zerkeşî, **Bahr**, III/203; Şevkânî, **İrşâd**, s. 230; İbn Neccâr, **Şerhu Kevkeb**, s. 157; Rabî'a, **Sebeb**, s. 130-1.

¹¹ Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhim b. Ali, **et-Tabsira**, Thk: M. Hasan Heyto, Dımaşk, 1983, s. 144-5; Gazâlî, **Mustasfâ**, II/36; Râzî, Fahrüddin, **el-Mahsûl fi Usûli'l-Fıkh**, Beyrut, 1992, I/448-9; Âmidî, **İhkâm**, II/347.

¹² Cassâs, Ebûbekir er-Râzî, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, tah. Uceyl Casim Neşenî, 2. baskı, Kuveyt, 1994, I/337; Serahsî, **Usûl**, I/271; Pezdevî, Ebû'l-Usr, **el-Usûl**, (Abdulaziz el-Buhârî'nin şerhi içinde), Beyrut, 1994, II/487; Zencânî, Mahmud b. Ahmed, **Tahrîcu'l-Furû' 'ale'l-Usûl**, thk: M. Edib Salih, Beyrut, 4.b., 1982, s. 361; Buhârî, **Keşf**, II/487.

Mâlikilerin¹³ ve Şâfi'îlerin¹⁴ çoğunluğuna aittir. B) “Özel bir sebebe binâen gelen âmm bir lafız, varid olan sebeple lafzın umûmiliğini düşürür; sadece sebebe hasredilir ve âyetin hükmü, kıyas ve benzeri bir delille sebebin dışındakilere teşmil edilebilir.” şeklinde ifadelendirilen yaklaşım ise,¹⁵ İmâm Şâfi'¹⁶ ve İmâm Mâlik¹⁷'e nisbet edilir. Mûzenî, Kaffâl, Ebûbekir Dakkâk gibi bazı usûlcüler de iki İmâma isnad ederek bu görüşü benimserler.¹⁸ Şevkânî(1250/1834); ‘Gazâlî, Kadi Ebû'd-Dib, İbn Sabbağ, Selim er-Râzî, İbn Burhan, İbn Sem'ânî gibi alimlerin ve bazı müteahhir Şâfi'îlerin bu görüşü, İmâm Şâfi'î'ye nisbet ettiklerini; Ebû Mansur'un ise Ebi'l-Hasan el-Eş'ari'ye nisbet ettiğini’ ifade etmektedir.¹⁹ Cüveynî de ‘Şâfi'î mezhebinde bize göre sahih olan budur.’ diyerek bu görüşü tercih etmektedir.²⁰ Kısaca Hanefilerin, Şâfi'îlerin, Mâlikîlerin ve Hanbelîlerin bir kısmı bu görüşe sahiptir.²¹

Bu nisbetlerin içinde sebebin husûsiliği konusunu en hararetle şekilde savunan Cüveynî, Telhîs'de ‘Şâfi'î'den her iki görüşün nakledildiğini’(ve *qad nuqile'l-mezhebani cemi'an ani's-Şâfi'î*)²² söylerken Burhân'da Şâfi'î mezhebinde en sahih görüşün ‘sebebin husûsiliği’ olduğunu ifade etmektedir (fe'llezi sahha indena min mezhebi's-Şâfi'î ihtisasuha bihi)²³ Ayrıca Şâfi'î'ye bu görüşü nisbet ederken ‘*kul lâ ecidü fi-mâ ühiye ileyte muharremen alâ tâ'imîn yat'amuhû illâ en yekûne meyteten ev*

¹³ Bâcî, **İhkâm**, s. 178; Karâfî, **Tenkîh**, s. 216.

¹⁴ Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhim b. Ali, **Şerhu'l-Lüma' fi Usûli'l-Fıkh**, ys., 1987, II/73; Cüveynî, **Telhîs**, II/155; Gazâlî, **Mustasfâ**, II/60; Râzî, **Mahsûl**, I/448; Âmidî, **İhkâm**, II/347; Beydâvî, Abdullah b. Ömer, **Minhâcu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl**, tah. M. Muhâmmmed Abdullah, Mısır, 1951, s. 59; İsnvî, Ebû Muhâmmmed b. Hasen, **et-Temhîd fi Tahrîci'l-Furû' ale'l-Usûl**, tah: M. Hasan Heyto, Beyrut, 1987, s. 411; Zerkeşî, **Bahr**, III/199-203.

¹⁵ Bkz. Şîrâzî, **Şerhu Luma'**, II/73-74; Buhârî, **Keşf**, II/493; Bâcî, **İhkâm**, s. 178; Züheyr, Muhâmmmed Ebû'n-Nûr, **Usûlü'l-Fıkh**, ys. 1992, II/321.

¹⁶ Cüveynî, **Burhân**, s. 134; Gazâlî, Ebû Hamid, **el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl**, Thk: M. Hasan Heyto, Dimaşk, 1980, s. 151; Âmidî, **İhkâm**, II/347; Zencânî, **Tahrîc**, s. 359; Buhârî, **Keşf**, II/488; İbn Melek, Abdullatif b. Abdulaziz, **Şerhu'l-Menâr fi'l-Usûl li'bn-i Melek**, İstanbul, ts, s. 191.

¹⁷ Bâcî, **İhkâm**, s. 178; Karâfî, **Tenkîh**, s. 216; Şîrâzî, **Tabsıra**, s. 145; Âmidî, **İhkâm**, II/347; Zencânî, **Tahrîc**, s. 359; Buhârî, **Keşf**, II/488; Zerkeşî, **Bahr**, III/204.

¹⁸ Cassâs, **Fusûl**, I/338; Şîrâzî, **Tabsıra**, s. 145, **Şerhu'l-Luma'**, II/73-74; Âmidî, **İhkâm**, II/347; Zencânî, **Tahrîc**, s. 359-360; Karâfî, **Tenkîh**, s. 219; Buhârî, **Keşf**, II/488; Züheyr, **Usûl**, II/321.

¹⁹ Şevkânî, **İrşâd**, s. 134.

²⁰ Cüveynî, **Burhân**, s. 134.

²¹ İbn Kudâme, Ebû Muhâmmmed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed, **Ravzatu'n-Nazır**, Kahire, 1378, s. 122; Zerkeşî, **Bahr**, III/202; Şevkânî, **İrşâd**, s. 134; Tilimsânî, Ebû Abdillâh Muhâmmmed b. Ahmed, **Miftâhu'l-Vusûl**, Tunus, 1346, s. 60; İbn Lehhâm, Ali b. Muhâmmmed, **el-Kavâid ve'l-Fevâidu'l-Usûliyye**, Kahire, 1375, s. 240; Rabî'a, **Sebeb**, s. 135-139.

²² Cüveynî, **Telhîs**, II/154.

²³ Cüveynî, **Burhân**, I/134.

demen mesfûhen ev lahme hinzîrin...'²⁴ âyetini delil olarak sunmakta (ve *'alâ hâzâ [yani ihtisâsi's-sebeb] yedülli kavluhû te'âlâ 'kul lâ ecidü...'*)²⁵ ve Şâfi'î'nin şöyle izah ettiğini nakletmektedir: *"Kafirler; ölü etini, kanı, hıncır etini ve Allah'tan başkası adına kesilenleri helal görüyor; şerî'atte mubah olan bir çok şey konusunda da zorluk çıkarıyorlardı. Onların tabiatları, şeriatın vazettiklerine muhalefet ediyor; ona meydan okuyordu. Bu yüzden vürüdü, daha öce bahîre, sâibe, vesîle, hâmm... konusunda seciyeleri zikredilirken geçen bu âyet nâzil oldu. Bu âyetin nüzûlünden maksat, onların hakkın karşısında olduklarını ve doğruya karşı olduklarını ortaya çıkarmaktı. Hatta Allah Te'ala sanki 'haram, onların helal saydıkları şeydir.' demeye getirmişti; maksadı ise onları reddetmekti."*²⁶ Cüveynî bu alıntıyı yaptıktan sonra şu yorumu yapmaktadır: *"Şâfi'î, muharrematı, bu âyetlerdeki Allah'ın zikretmiş olduğu şeylere hasretme görüşüne sahip olmasaydı, biz, İmam Mâlik'e muhalefeti caiz görmezdik."*²⁷ Bunun akabinde Cüveynî, İmam Malik'in görüşünü tartışır ve Şâfi'î'nin bu ayet hakkında söylediği şeylerin, güzelliğin zirvesinde olduğu ile sözlerini bitirmektedir.²⁸

Cüveynî'nin bu âyetteki açıklamalarını zikreden ve aynı zamanda Şâfi'î mezhebine mensup olan Zerkeşi(794/1392)²⁹, Cüveynî'yi bu konuda kıyasıya eleştirmektedir: *"Cüveynî'nin bu âyette İmâm Şâfi'î'nin sebebini husûsîliğini tercih ettiğine delil getirmesi, iki sebepten ötürü mümkün değildir. a) Buradaki tahsîs, sebepten değil, âyet lafzının te'vilinden... ve bu konuda tahsîs edici sünnetin bulunmasından kaynaklanmaktadır."*³⁰ İlgili âyetin yorumu hakkında Şâfi'î'nin Risâlesi'ne baktığımızda Zerkeşi'nin haklı olduğunu müşahede ettik. Şöyle ki; Şâfi'î *'ilgili âyetin Hz. Peygamber'e sorulan bir soruyla sınırlı olduğunu; başkasına teşmil edilemeyeceğini söyler. İki ihtimal sunar: Birincisinde, gerekçe sunmaz; ikincisinde ise 'istidlâlen bi's-sünne' kaydını koyar ve bu görüşü tercih eder.'*³¹ Dolayısıyla birinci

²⁴ En'âm, 6/145.

²⁵ Cüveynî, **Burhân**, I/134.

²⁶ Cüveynî, **Burhân**, I.134.

²⁷ Cüveynî, **Burhân**, I/134.

²⁸ Cüveynî, **Burhân**, I/34, 5.

²⁹ Zerkeşi'nin bir hanefî olmaması, burada son derece ehemmiyetlidir. Çünkü Şâfi'î olmasaydı, yaptığı açıklamalara ihtiyatlı bakmak gerekebilirdi. Üstelik Cüveynî'nin Şâfi'î'ye nisbetini sadece Zerkeşi değil, yine aynı mezhebe mensup olan Gazâlî ve Râzî de kabul etmemektedir.

³⁰ Zerkeşi, **Bahr**, III/207. (*Emma ma zekerehu İmamü'l-Harameyn fe leyse zalike mesîren ila i'tibari's-sebeb li vecheyni: ehedühüma: Ennehu le yü'hez et-tahsîsu hüna mine's-sebeb ve innema ehezehu mine't-te'vil fi'l-lafz... ve's-sani: Enne'n-niza'a fi hazihî'l-meselete heysu la delile yusrifu ile's-sebeb ve's-Şâfi'î innema kasare'l-ayete ale sebebiha li ma veredet es-sünnetü bi müherrematin kesiretin...)*

³¹ Şâfi'î, Muhâmmed b. İdris, **er-Risâle**, İstanbul, 1969, s. 207-8. (**Şâfi'î'nin bu ifadesine bkz.**)

ihtimalin, ‘lafzın tevilinden’; ikincisinin ise ‘muhasıs sünnetten’ kaynaklandığı; ortada sebepten kaynaklanan bir açıklama bulunmadığı açıkça görülmektedir. Diğer taraftan Şâfi’î’nin sebebin husûsiliği görüşüne sahip olduğunu ispat için sunulan örneklerde de nassın tahsîsindeki muhasısın ‘sebeb’ değil, aksine ‘nassın te’vili’, ‘te’âruz’ veya başka ‘muhasıslar’ olduğu müşahede edilmektedir.³²

Zerkeşî, âyetle ilgili bu açıklamalarını müteakiben Şâfi’î’nin görüşünü şöyle ifadelendirmektedir: “Şâfi’îye göre en sahih görüş, lafzın umûmiliğine itibardır. Mezhebinin furûatı da bunu desteklemektedir. ‘el-Ümm’ün Talak bahsinde Şâfi’î, ‘amel, lafızlara göredir. Sebeplerle amel edilmez. Çünkü sebeb, bazen mevcut olur; bazen de kelam, sebepsiz meydana gelebilir.’ demektedir.”³³ Zerkeşî, Maverdi’den nakil ile Şâfi’î’nin bu meseledeki genel tavrını şöyle netleştirir: “Lafız, âmm ise, sebebin husûsiliğine; lafız, has ise sebebin umûmiliğine itibar etmem.”³⁴ Ayrıca bazı müelliflerin Şâfi’î’nin sebebin husûsiliğini tercih ettiğine dair örneklerini verdikten sonra bunların bir sebebe mebnî inen âmm nassta Şâfi’î’nin sebebin husûsiliğine itibar ettiği sonucu çıkarılamayacağını ispat etmeye çalışır. Genellikle kullandığı argümanlar, ‘buradaki tahsîsin sebebi, “sebeb” değil, “lafzın te’vili”dir; veya buradaki tahsîsin sebebi, “sebeb” değil, bilakis “muhasıs bir sünnet”in mevcudiyetidir; veya buradaki tahsîsin sebebi, “te’arüzdür.” şeklindedir.... Hasılı, Şâfi’î’nin görüşü, hükmün sebebe hasredilmesini gerektirecek bir delil bulunmadığı hallerde lafzın umûmiliğiyle amel etmektir, demektedir.³⁵ Zerkeşî’nin sunduğu argümanları biz, aslında Şâfi’î’nin Risâle’sinde âmmın taksiminde nisbeten bulmaktayız: 1) ‘Ma nezele mine’l-kitabi âmmen yüradü bihi’l-âmmü ve yedhülühü’l-husûs’ 2) ‘Ma üzile mine’l-Kitabi âmme’z-zahiri ve hüve yecme’u’l-âmme ve’l-husûs’ Burada görünüşte âmm olan nasların, bazısının umûma; bazısında husûsa hamledildiğini vurgulamaktadır. 3) Ma nezele mine’l-Kitabi âmme’z-zahir yüradü bihi külühi’l-hassü 4) ‘es-sıfı’llezi yübeyyinü siyakuhu ma’nahü’ Burada âmmın tahsîsini ‘nassın siyaki’nin yaptığını anlatmaktadır.

³² Şâfi’î’nin sebebin husûsiliğini savunduğuna dair verilen (“el-mâü lâ yencüsühü şey’ün”, “innemâ’r-rîbâ fi’n-nesiati”, “el-veledü li’l-firâş”, “el-herâcü bi’d-demân” gibi hadisler) başka örneklerde tahsîsin sebeple alakası olmadığı yönündeki açıklamalar için bkz. Şâfi’î, **Risâle**, s. 206 vd; Şâfiî, Muhâmed b. İdris, **el-Ümm**, Beyrut, 1990, V/276; İsnevî, **Temhîd**, s. 411-412; Gazâlî, **Mustasfâ**, II/36-7; Zerkeşî, **Bahr**, III/206 vd.; Ebû Sâlim, Muhâmed, **el-Âmm ve Eseruhü fi’l-Ahkâmi’ş-Şerîa**, Ezher Üniversitesi, ys. ts., s. 282-283; Züheyr, **Usûl**, II/322-3; Rabî’a, **Sebeb**, II/232-241.

³³ Zerkeşî, **Bahr**, III/204.

³⁴ Zerkeşî, **Bahr**, III/204. (...ennehü izâ kâne lafzuhü ‘ammen le e’tebir husûse’s-sebeb ve in kâne hassen lem e’tebir umûme’s-sebeb.)

5) *'Ma nezele âmmen delleti's-sünnetü hasseten ala ennehü yüradü bihi'l-hass'* Buradaki tahsîsin sebepten değil, **'sünnet'**ten olduğunu anlatmaktadır.³⁶

Zerkeşî'nin bu tavrı yanında Cüveynî'nin talebesi Gazâlî'nin –hocasının ismini vermeden- sebebin husûsiliğinin kabul edilemez olduğu görüşüne sahip olduğunu net bir şekilde görmekteyiz. Tahsîs konusu içerisinde *'özel sebebe binaen gelen âmmın, muhassıs olarak bir grup tarafından kabul edildiğini'* söyleyerek *'bu bize göre, makbul değildir.'* belirlemesini yaptıktan sonra³⁷ konunun detayını *'fi temyizi ma yümkinü da've'l-umûmi fi âmma la yümkinü ve fihi mesail'* başlığı altında ele almakta ve özetle şöyle demektedir: *"Âmmın bir sebebe binaen varid olması, onun umûmluk tezini düşürmez... Bir grup umûmu düşüreceğini savunmaktadır ki bu bir yanılıdır."*³⁸ Gazâlî, bir 'hanefî usûlcüsü' gibi lafzın umûmiliğini ve sebebin muhassıs olamayacağını savunmakta ve zımnen de Cüveynî'nin Şâfi'î'ye nisbetini reddetmektedir.

Diğer bir Şâfi'î usûlcüsü Râzî ise muhassıslar bölümünü detaylandırdıktan sonra *'el-kavl fima zanne ennehü min muhassısati'l-umûm mea ennehü leyse kezalik'* başlığında birinci şık olarak 'bir sebebe mebnî gelen âmm'ı ele almaktadır. Başlığında 'sebeb-i nüzûlün bir muhassıs olarak sanıldığını; fakat gerçekte bir muhassıs olmadığını' ifade eden Râzî, doğru görüşün lafzın umûmiliği olduğunu söyledikten sonra "Müzeni ve Ebî Sevr'in 'sebebin husûsiliğini, lafzın umûmiliği için bir muhassıs' olduğunu sandıklarını söyleyip İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî'nin 'Şâfi'î'den sahih olarak nakledilen görüşün bu olduğu' şeklindeki sözünü naklettikten sonra konuyu 'Hanefî mantalitesine uygun olarak' işlemektedir.³⁹

Gazâlî'nin ve Râzî'nin bu ifadelerini haklı çıkarırcasına Zerkeşî'nin de naklettiği gibi 'bir sebebe mebnî inen âmm' ve 'sebeb' konusundaki Şâfi'î'nin görüşü, -yanlış anlamaya fırsat vermeyecek derecede- açıktır. Bunun en güzel örneği, Talak bahsindeki ifadeleridir: *"Ve-la tasna'u'l-esbabü şey'en. İnnema tasna'uhü'l-elfaz. Li-enne's-sebebe kad yekûnü ve yahdü'sü'l-kelamu ala gayri's-sebeb.... Fe iza lem yasna'i's-sebebü bi nefsihi şey'en, lem yasna' bima ba'dehu, ve lem yemna' ma ba'dehu en*

³⁵ Zerkeşî, **Bahr**, III/206-210.

³⁶ Şâfi'î, **Risâle**, s. 53-79.

³⁷ Gazâlî, **Mustasfâ**, II/52. (*Hurûcu'l-amm ala sebebin hassin ce'ale delilen ale tahsisi inde kavmin ve hüve gayru marziyyin indena...*)

³⁸ Gazâlî, **Mustasfâ**, II/36. (*Vurüdü'l-âmmi ala sebebin hassin la yüskitu da've'l-umûmi... Ve kâle kavmün: Yüskitu umûmehu ve hüve hataün...*)

yasna 'a ma lehu hükmün iza kîle"⁴⁰ Şâfi'î'nin Ümm'ünde yer alan bu ifadelerini Züheyr Ebû'n-Nur'un şerhiyle açımlayalım: "Sebebler, bir fonksiyon icra etmez. Asıl fonksiyonu lafızlar icra eder. Çünkü sebep, bazen bulunur; bazen de kelam, sebebsiz meydana gelebilir. Sebep, müessir değildir; asıl müessir olan sadece lafızdır. Yani sebebin, kendi başına bir fonksiyonu yok ise bu durumda lafzın kapsadığı hükümle amel etmesini engellemez."⁴¹ İsnvî(772/1370) de Şâfi'î'nin bu sözüne dayanarak Cüveynî için "İmâm'ın söylediği şeyler, merduddur. Çünkü Şâfi'î, sebebin hiçbir fonksiyonu olmadığını Ümm'de açıkça ifade etmiştir..."⁴² demektedir.

Şâfi'î'nin sebep konusundaki açıklamaları bununla da sınırlı değildir. 'Araya'nın zenginlere bey'i' konusunda şöyle demektedir: "Benim kabul ettiğim görüş, bu konuda bir mahzurun olmamasıdır. Çünkü nebi, bunu helal kıldığında bu bey'in biri için helal diğeri için helal olmadığını zikretmemiş, üstelik hem sana hem de senin gibilerine helal olur, demiştir."⁴³ Şâfi'î bu ifadelerinden sonra şu genellemeyi yapmaktadır: "Farzların çoğu, herhangi bir toplulukla ilgili sebeblere binaen nâzil olmuştur. Ne var ki o farzlar, hem bu topluluk hem de tüm insanlar içindir. Bunun istisnası, Allah'ın onları zarureten veya ihtiyacen bir başkası için helal ettiğini açıklamasıdır."⁴⁴

Bütün bu anlatılanlardan ortaya çıkan sonuç şudur: Cüveynî, Şâfi'î'nin bu âyetteki muharrematı sadece ayettekilere hasretmesinden hareketle onun 'sebebin husûsiliği' görüşüne sahip olduğunu zannetmiştir. Ayette bir hasır olduğu doğrudur. Başka bir ifade ile ayet hakkındaki Şâfi'î'nin yorumlarını nakil konusunda bir sıkıntı yoktur. Sıkıntı sadece bu hasrin sebebin husûsiliği meselesine örnek vermesidir. Âyetteki muhassısın 'bir hadis' olduğu şeklindeki 'Risâle'de var olan açıklamasını ve Ümm'deki 'sebebin fonksiyonu' ile ilgili ifadelerini göz ardı ederek veya görmeyerek ona 'sebebin husûsiliği taraftarlığını' yüklemiştir. Halbuki Şâfi'î'nin bir sebebe mebnî âmm lafızlarda Şâfi'î'nin temel görüşü, tahsîs edilmesini gerektirecek bir muhassısın

³⁹ Râzî, **Mahsûl**, I/447-9.

⁴⁰ Şâfi'î, **Ümm**, V/276.

⁴¹ Züheyr, **Usûl**, II/315-6.

⁴² İsnvî, Cemaluddin Abdurrahim b. Hasan, **Nihâyetü's-Sü'l fi Şerhi Minhâci'l-Usûl**, Mısır, ts., II/159-60. (Ve mâ kâlehu'l-İmam merdûdün. Fe inne's-Şâfi'î -rehimehullah- kad nasse ale enne's-sebebe lâ esere lehu fe kâle fi'l-Ümmi fi babi mâ yeka'u bihi't-talaku ... Mâ nassahü: Ve la yasna'u's-sebebü şeyen...)

⁴³ Şâfi'î, **Ümm**, III/55 (Ve'llezî ezhebü ileyhi ennehü lâ be'se bi zâlike. Li enne'n-nebiyye hîne ehellehâ lem yezkür ennehâ tehullü li ehedin düne ehedin. Kemâ tehullü leke ve li-men kâne mislûke)

bulunmaması durumunda lafzın umûmiliğine itibar etmektir; üstelik Cüveynî'nin aksine ona göre sebebin 'muhasıs' olma gibi bir fonksiyonu da zaten yoktur. Cüveynî'nin eksik veya yanlış anlaması ve Şâfi'î'ye benimsemediği bir görüşü nisbet etmesi, konuyu çıkmaza soktuğu gibi, Cüveynî'den sonra hararetili ve bir o kadar da anlamsız tartışmaların oluşmasına sebep olmuştur.

ÖRNEK 2: Âmidî'nin Şâfi'î'nin Sözüne Yanlış Anlaması

Yine bir sebebe mebnî inen âmm konusuyla bağlantılı olarak Âmidî'nin bir yanlış anlamasına dikkat çekmek istiyoruz. Müstakil olmayan hitapta sebep(sual), husûsî olduğunda sebep(sual)in husûsiliğine mi yoksa lafzın umûmiliğine mi hamledileceği konusunda iki görüş mevcuttur:

Bir grup usûlcü, sebebin husûsiliğine tabi olacağını; bunun başkası hakkında umûm ifade etmeyeceğini benimsemektedir.⁴⁵ Buhârî, bunu şöyle gerekçelendirmektedir: *“Cevap müstakil olmadığı için, sebep ile irtibat kurulmazsa bu durumda cevap, kelamın bütününden bir cüzü gibi olur ki, bununla amel etmek caiz olmaz.”*⁴⁶ Bir anlamda Buhârî, sebep, bulunmadığında böyle bir kelamın tam (müstakil) olmayacağından dolayı anlamın tam olarak anlaşılamayacağını; dolayısıyla sebep ile irtibat kurulunca anlamın tamamlanacağını ifade etmektedir. Bu yüzden de sebebine hasredilmesini elzem görmektedir.

Bir grup ise sualin husûsiliğine tabi olmayacağını; umûm üzere baki kalacağını savunur.⁴⁷ Bu görüş, hem Şâfi'î'ye; hem de İmâm Ahmed b. Hanbel'e nisbet edilmektedir.⁴⁸ Bu görüş, Şâfi'î'ye nisbet edilen *‘bir durumun izahında çeşitli ihtimaller olmakla beraber herhangi bir açıklamada bulunmamak, sözü umûm makamında kılar.’*⁴⁹ prensibinden hareketle varılmıştır. Yukarıdaki prensibe dikkat edilecek olursa, husûsî bir sebep/sual konusunda eğer sebebin çerçevesinin tayinini kolaylaştıracak detaylar

⁴⁴ Şâfi'î, **Ümm**, III/55 (*Ve kesîrûn mine'l-ferâizi nezele bi esbâbi kavmin. Ve kâne lehüm ve li'n-nâsi âmmeten illâ mâ beyyenellahu ennehu ehelle li ğayrihi zarûreten ev hâceten*)

⁴⁵ Serahsî, **Usûl**, I/271; Buhârî, **Keşf**, II/492;

⁴⁶ Buhârî, **Keşf**, II/492.

⁴⁷ İbn Neccâr, **Şerhu Kevkeb**, s. 156.

⁴⁸ İbn Neccâr, **Şerhu Kevkeb**, s.156; İbn Teymiye, Ebû'l-Berekat Abdüsselam, Şihabuddin Ebû'l-Mehasin, Takiyyüddin Ahmed, **el-Müsevvede fi Usûli'l-Fıkh**, Kahire, 1384, s. 109.

⁴⁹ *Terkü'l-istifsâl fi hikâyeti'l-hâl ma'a kıyâmi'l-ihimâl yenzilü menzilete'l-umûm fi'l-makâl*. Bu kaidenin Şâfi'î'ye ait olduğuna dair bkz. Gazâlî, **Mustasfâ**, II/36; İbn Hümâm, Kemâluddin Muhâmed b. Abdulvahid, **et-Tahrîr**, (Teysir şerhiyle birlikte), ys., ts., I/264; Karafî, **Furuk**, İbn

verilmiyorsa, bu durumda o sebebin/sual umûm olarak değerlendirileceğini anlatmaktadır.

Ancak bu ifadenin anlaşılması ve özellikle konumuzla ilgili yorumlanması konusunda ihtilaf söz konusudur. Buradaki ihtilaf, Şâfi'î'nin hitapla kastının 'müstakil' mi yoksa 'gayr-ı müstakil' mi olduğunun; dolayısıyla yukarıdaki 'prensibi'n muhatabının ne olduğunun ortaya konmasında odaklanmaktadır.

Birinci kısmı (müstakil olmayan hitabın özel suale hasredilip ta'mim edilmeyeceğini) savunan Âmidî, Şâfi'î'nin sözünü iktibas yoluyla (hallerin te'arüzü ile birlikte bunların açıklanması terk edilirse) delil olarak kullanıp hitabın başkasına ta'mim edilemeyeceği görüşünü Şâfi'î'ye nisbet etmektedir.⁵⁰

Âmidî'nin bu prensibi kullanarak 'başkası hakkında umûm ifade etmez.' yargısına varması, 'lafzın umûmi olmaması'⁵¹ şeklindeki gerekçesinden kaynaklanmaktadır. Ne var ki Şâfi'î'nin yukarıdaki sözü, böyle bir hitabın umûma teşmil edileceğini (ikinci kısmı) ifade etmektedir. Ama burada sorun, bir açıdan hitabın müstakil mi yoksa gayr-ı müstakil mi olduğu noktasındadır. Nitekim İbn Neccâr, "*müstakil olmayan cevab, سوالin husûsuna tabi olmaz. Bu aynı zamanda Şâfi'î'nin 'durumun izahında ihtimal varken açıklamayı terketmek, sözde umûm menzilesindedir.'* şeklindeki kelamının zahirîdir." demektedir ve konuyla ilgili Şâfi'î'nin şu örneğini sunmaktadır: "*Müslüman olduğunda nikahında 10 hanım bulunan Gaylan'a Hz. Peygamber: Dördünü nikahında tut, buyurmuştur.*" hadisinde Gaylan, akdin bu kadınlarda 'birlikte' mi yoksa 'sırayla' mı gerçekleşeceğini sormamıştır. Bu ise bu husûsta ayırım olmayacağına delâlet etmektedir.⁵² İbn Neccâr, bu örnekte bu ve benzeri ayrıntıların verilmemesi, Hz. Peygamber'in ifadesinin (emsik erbean) her ikisini de şamil olacağını anlatmaktadır.

İbn Emîri'l-Hac ise Şâfi'î'nin bu prensibi ile 'gayr-ı müstakil cevabı' kastetmediğini şu ifadeleriyle sunar: "*Şâfinin bu görüşü benimsediğini savunan kimse, 'gayr-ı müstakil cevabı' içerdiğini düşünerek bu prensipten çıkarmıştır. Ne var ki, bu sadece bir vehimdir, yanıldır. Şâfi'î, bu prensibi müstakil cevaplar için irad etmiştir.*

Lehham, **el-Kavaid**, Âmidî, **İhkâm**, II/345; İbn Neccâr, **Şerhu Kevkeb**, s. 156; Rabî'a, **Sebeb**, II/108.

⁵⁰ Âmidî, **İhkâm**, II/345. (*Ve emma fi husûsihi... ve in türike fihi'l-istifsâl me'a te'âruzi'l-ahval la yedüllu 'ale't-ta'mîmi fi hakkî'l-gayri kema kâlehü's-Şâfi'î...*)

⁵¹ Âmidî, **İhkâm**, II/345. (*İzi'l-lafzu la umûme lehu*)

⁵² İbn Neccâr, **Şerhu Kevkeb**, s. 156.

Bunun en önemli argümanı ise Cüveynî'nin bununla ilgili örnekleri 'müstakil cevap' kısmında zikretmiş olmasıdır."⁵³

Bu noktada Şâfi'î'nin prensibinin anlaşılması konusunda Cüveynî'nin 'gayr-ı müstakil lafız'la ilgili değerlendirmesi önemlidir. Cüveynî, gayr-ı müstakil hitapla ilgili olarak "Şari'in cevabı, müstakil olmazsa ve bir suale mebnî gelirse... bu durumda umûm iddiasına imkan yoktur. Çünkü umûm, kelamın müstakil olmasının bir çeşididir. Çünkü sebebe itibar edilmeksizin kendisiyle ibtida mümkün olur. Bu durumda birileri lafza yapışır; birileri de sebeble alaka kurar. Ancak kelam, sebep göz ardı edildiğinde müstakil olmazsa; sual de hass olursa, bu durumda cevap, sualin tamamlayıcısı, tetimmesi olur; sual ise onun bir parçası durumunda olur." ⁵⁴ Diğer bir eserinde ise 'cevap, tek başına bir anlam ifade etmiyorsa, [gayr-ı müstakil ise], ister âmm olsun ister has, sualin gereğine hamledilir.' ⁵⁵ demektedir. Dolayısıyla görüşlerini Şâfi'î'ye dayandırma konusunda son derece titiz olan Cüveynî'nin burada Şâfi'î'nin yukarıda zikredilen 'prensibi'ni zikretmemiş olması, kaidenin 'gayr-ı müstakil' ile değil, 'müstakil cevap' ile ilişkili olduğunu gösterir.

Ayrıca Şâfi'î mezhebine mensup olan Râzî, bu ayrımı yapmadan müstakil olmayan cevabın, suale hasrolunacağını ifade ederken Gazâlî de aynı şekilde sual lafzı âmm olursa gayr-ı müstakil cevabın umûmunu isbat etmeyeceğini; ancak kıyasla ve mezkur hadisle tamim edileceğini benimsemektedir.⁵⁶ Ayrıca Gazâlî, ilgili prensibi 'gayr-ı müstakil cevabın sebepten daha husûsî olması' bahsinde ele almakta; 'sebebin husûsiliğine itibar edileceği' hükmünü koyduktan sonra şöyle demektedir: "Durumların farklılaştığı yerlerde açıklamayı terk etmek, hükmün umûmuna delâlet eder -ki bu Şâfi'înin sözüdür-, dense, biz de şöyle deriz: Bu nerede tahakkuk etti; belki de Hz. Peygamber durumun özel olduğunu biliyordu da bu bilgisine göre cevap verdi ve açıklamada bulunmadı. Bu, mücerred bir vehme binaen umûmu savunmaktır." ⁵⁷

Görünen o ki, Şâfi'î'nin ilgili prensibinin -Cüveynî'nin ve diğer usûlcülerin ifadelerini dikkate alırsak-, 'müstakil hitap' ile alakalı olduğu kabul edilebilecektir.

⁵³ İbn Emîri'l-Hac, Ebû Abdillâh Muhâmmed b. Muhâmmed, **et-Takrîr ve't-Tahbîr**, Mısır, 1316-17, I/234.

⁵⁴ Cüveynî, **Burhân**, I/134.

⁵⁵ Cüveynî, **Telhîs**, II/151.

⁵⁶ Gazâlî, **Mustasfâ**, II/34; Râzî, **Mahsûl**, I/447.

⁵⁷ Gazâlî, **Mustasfâ**, II/36.

Ayrıca Şâfi'î'nin bu prensibinin 'müstakil hitap' için geçerli olduğunu; böyle bir âmm'm ta'mim edileceği görüşüne sahip olanların Şâfi'î'nin bu prensibinin 'gayr-ı müstakil hitab'ı içine aldığını sanarak kullandıklarını ifade eden İbn Emîri'l-Hac, gerekçe olarak ise Cüveynî'nin hem 'sebebin husûsiliği' konusunu savunmasını; hem de bu konunun örneklerini 'müstakil' kısmında vermesini sunmaktadır.⁵⁸ Ne var ki Gazâlî, prensibi alarak açık bir şekilde Şâfi'î'ye eleştiri getirmektedir. Bu ise prensibin, Şâfi'î tarafından 'gayr-ı müstakil hitab' için sarfedildiğini çağrıştırdığı gibi 'umûm tezini savunmanın bir vehimden ibaret olduğunu' söylemektedir.⁵⁹

Usûlcülerin bu konudaki görüşlerini nakleden Rabî'a, gayr-ı müstakil kelamın sebebine hasredilip hasredilmeyeceği konusunda 'ekseriyetin' görüşünün, 'sebebin husûsiliği' olduğunu; bir grup usûlcünün ise 'müstakil olmayan hitabın, sualin husûsiliğine tabi olmayacağını; lafzın umûmiliği üzere kalacağını' tercih ettiğini ifade etmektedir. Bu noktada 'Âmidî'nin bu görüşü Şâfi'î'ye nisbet ettiğini' ve bunun gerekçesinin ise Şafi'nin yukarıdaki prensibi olduğunu söylemektedir. Ancak Rabî'a, Şâfi'î'nin sözünün 'lafzın umûmiliği'ne işaret ettiğini unutmuş gibidir. Bu noktadan sonra bu prensibin 'müstakil hitap' ile mi 'gayr-ı müstakil' ile mi alakalı olduğunu sonraki usûlcülerin görüşlerini desteğine alarak tartışmaktadır.⁶⁰ Bu sözün müstakil hitabı muhatab aldığı isbata çalışmakla konuyu halledemeyince bu sorunu, Âmidî'nin Şâfi'î'ye nisbet ettiği '*la yedullü ale'l-umûm fi hakkı'l-gayr*' (Şâfi'î'nin ifadesi, aksine tam tersidir: *yenzi'lü menzilete'l-umûm*) ifadesini - sonraki usûlcülerin (İbn Hümâm, İbn Emîri'l-Hac gibi) görüşlerini desteğine alarak- şu yorumla aşmağa çalışmaktadır: "*Şâfi'î'den sadır olan bu ifade, bizim maksadımız olan 'fertler' hakkında umûm ifade etmez. Aksine bu delâletin gayesi, 'haller'de ve 'evkat/zaman'da umûmiliktir. Fertlere gelince, onlar hakkında bir umûma delâlet etmez....*"⁶¹ Ne var ki, Rabî'a'ya bu istihraç, çıkar yol gibi görünse de konunun başında Şâfi'î'yi böyle bir hitapta 'umûm taraftarı' olarak sunarken daha sonra bunun aksini Şâfi'î'ye kabul ettirmeğe çalışması, bir

⁵⁸ İbn Emîri'l-Hac, **Takrîr**, I/234.

⁵⁹ Gazâlî, **Mustasfâ**, II/36. (*fe in kîle: türîke'l-istihsâlû me'a te'âruzi'l-ehvali yedullü ale'l-hükmi. Ve haza min kelami'ş-Şâfi'î. Kulna: min eyne tahakkaka zalike ve le'allehu aleyhi's-selam arafe husûse'l-hali fe ecabe binaen ala ma'rifetihi ve lem yestafsil. Fe haza takrîru'l-umûm bi'l-vehmi'l-mücerred*)

⁶⁰ Rabî'a, **Sebeb**, II/107-8.

⁶¹ Rabî'a, **Sebeb**, II/110-112.

çelişkidir. Rabî'a'nın hatası, gerçekte 'lafzın umûmiliği'ni savunan Şâfi'î'ye zıddını nisbet eden Âmidî'nin hatasını görmemesidir.

Görünen o ki, Şâfi'î'nin bu ifadesini 'müstakil hitap' ile ilgili olduğunu isbat etme konusunda gösterdiği başarı, lafzın umûmiliğini savunması konusunda görünmemektedir. Bu noktada Âmidî'nin sözünü nakledip onu zorlama tevillere gitme yerine yanlış nisbet ettiğini söylemesi konuyu halledebilecekti. Bu noktada İbn Hümâm'ın Taftazani'den alıntıladığı açıklamaları, konuyu anlama noktasında önemlidir: *"Gayr-ı müstakil hitap, umûm olmada suale ittifaken müsavi olur; husûsta ise ittifaken eşit olduğu söylenmektedir. Muhakkık Taftazani şöyle demektedir: 'Kelamın zahiri, cevabın umûm ve husûsta suale tabi olmasında bir sıkıntının olmaması; yani, soru âmm ise, cevabın umûm; soru has ise cevabın husûs ifade etmesi anlamına gelmektedir. Ancak Âmidî ve şarihlerinin açık ifadeleri, bundan hariç tutulmalıdır. Âmidî'nin metninin ibaresi, ittifakın 'umûm'da olduğudur. Husûsta ise Şâfi'î'nin muhalefeti söz konusudur. Şöyle ki, o, cevabın, deniz suyu ile abdestin herkes için caiz olduğuna delâlet ettiğini benimsemiştir. Bunun gerekçesi ise 'terkü'l-istifsâl...' sözüdür. Taftazani buna şu sözüyle işaret etmektedir: 'Şâfi'î'ye göre cevap, sorunun husûsiliğinde açıklama yapılmadığından dolayı umûm ifade eder.' Yani râvî, açıklama yapmayarak bazı hallerle mukayyet olma ihtimali bulunmakla beraber, cevabı bunlarla kayıtlamayıp olayı tafsilatsız anlatınca şari'den umûm olduğu bilindi. Aksi takdirde onun açıklanması gerekirdi."*⁶² Taftazani'yi desteğine alan İbn Hümâm, her ne kadar kendisi 'umûm'da da husûsta da gayr-ı müstakil cevabın suale tabi olacağı' görüşüne sahip olsa da, Şâfi'î'nin görüşünü net bir şekilde açıklamaktadır: Gayr-ı müstakil cevap, سوالin husûs olmasında umûm ifade eder. Ancak 've kîle' şeklindeki zan kalıbıyla Şâfi'î'nin, bu ifadeyi (terkü'l-istifsâl...) cevabın müstakil olduğu yerlerde zikrettiğini sözlerine eklemeyi de ihmal etmemektedir.

Netice olarak şunları saptamak mümkün gözükmemektedir: Yukarıdaki sözün, Şâfi'î'ye ait olduğu noktasında usûlcüler arasında neredeyse bir ittifak söz konusu olduğunu gördük. Ve ikinci bir ittifak ise bu sözün 'kesinlikle lafzın umûma teşmil edileceği'ni ifade etmesidir. İhtilaf, bu sözün muhatabının 'müstakil hitab' mı yoksa 'gayr-ı müstakil hitab' mı olduğudur. Bu noktada Âmidî'nin (h. 631) bu sözün 'gayr-ı

⁶² İbn Hümâm, **Tahrîr**, I/263-4.

müstakil' hitapta kullanıldığını ifade etmesi, bir başlangıç gibidir. Âmidî'den önce kaidenin işlendiği bölümlerde Cassâs(h. 370),⁶³ Basrî(h.436),⁶⁴ Bâcî(h.474),⁶⁵ Şîrâzî(h. 476),⁶⁶ Cüveynî (h.478),⁶⁷ Serahsî(h.483),⁶⁸ Gazâlî(h.505),⁶⁹ Râzî(h.606),⁷⁰ gibi tüm usûlcüler, müstakil olmayan hitabın -sualin umûmluğu ve husûsluğu konusunda ayırım yapmadan- sualine hasredileceği konusunda ittifak halinde olup Şâfi'î'nin 'terkü'l-istisfar...' ifadesini kullanmadıkları gibi ta'mimi de söz konusu etmemişlerdir. Bir kişi bunun istisnasını oluşturmaktadır: Gazâlî. Gazâlî, gayr-ı müstakil hitabı ikiye ayırmaktadır: a) soru âmm olmazsa, cevap umûm ifade etmez; b) سوالin lafzı âmm olursa, cevap da âmm menzilesindedir. Daha sonra bir ara cümle ile bizim konumuzu vermektedir: Lafızları umûm olmayan ifadelerde 'umûmluğun' söz konusu olmayacağını ifade etmekte ve Şâfi'î'nin görüşünü açık bir şekilde (*fe haza takrirü umûmin bi'l-vehmi'l-mücerred*) reddederek 'husûsiliği' tercih etmektedir.⁷¹ Gazâlî'den sonra Âmidî(h. 631), gayr-ı müstakil hitapta sorunun husûsî olduğu kısımda bu ifadeyi iktibas yoluyla kullanmaktadır (*ve in türike fihî'l-istifsâl me'a te'âruzi'l-ehval*). Gazâlî'nin Şâfi'î'ye nisbet edilen ifadeyi 'terkü'l-istifsâl me'a te'âruzi'l-ahval yedüllü umûme'l-hükmi ve haza min kelami's-Şâfi'î' şeklinde verirken Âmidî'nin ifadesi ise şöyledir: '*ve in türike fihî'l-istifsâl me'a te'âruzi'l-ehval la yedüllü ale't-ta'mim fi hakki'l-ğayri kema kalehü's-Şâfi'î*' İki usûlcünün ifadelerine dikkatle bakınca

⁶³ Cassâs, **Fusûl**, I/344. "...mâ lâ yestekillü bi nefsihi ve'ktasare ilâ tadmînihi bi ğayrihi fe hâzâ hükmühü maksûrun ale'l-cevâb"

⁶⁴ Basrî, **Mu'temed**, I/280, 281-2. "Emme'llezî lâ yestekillü bi nefsihi fe hüve'llezî lâ yüfhemü bihi şeyün izâ infeede alâ külli hâlin... Ve Emme'd-delâletü alâ kasri'l-hitâbi'llezî lâ yestekillü bi nefsihi alâ sebebihi...."

⁶⁵ Bâcî, **İhkâm**, s. 178. "Fe emmâ gayru'l-müstakillü bi nefsihi... fe hâzâ yaksuru alâ sebebihi ve yu'teberü bihi fi husûsihi ve umûmihi."

⁶⁶ Şîrâzî, **Serhu'l-Luma**, II/71 "Fe izâ kâne'l-cevâbü minen-nebiyyi gayra müstakillin bi nefsihi... fa hâzâ'l-cevâbü yekünü maksûren alâ mâ veka'a's-süâlü anhü ve yahtessuhü, lâ yete'addâhü ila ğayrihi"

⁶⁷ Cüveynî, **Telhîs**, II/150-2 Cüveynî'nin metni şöyledir: "Fe in lem yekün müstakillen bi nefsihi lev cerede ani's-süâli fe yuhmelü alâ kazıyyeti's-süâli fi'l-husûs vifâken... fe'l-cevâbü's-sâdir minhüm lev kuddire müfreden lem yüsir ma'nen fe nezele alâ mukteza's-süâli âmmen kâne ev hâssen... fe lemmâ lem yekün hâze'l-cevâbü müstakillen lev cerede humile lehü ala kazıyyeti's-süâli."

⁶⁸ Serahsî, **Usûl**, I/271. "Ve's-sânî en lâ yeküne's-sebebü menkülen ve lâkinne'l-mezkûre mimmâ lâ yestekillü bi nefsihi ve lâ yekünü mefhûmen bi düni's-sebebi'l-ma'lûmi bihi fe hâzâ yetekayyedü bihi eyzan"

⁶⁹ Gazâlî, **Mustasfâ**, II/34 "ve emmâ izâ lem yekün müstakillen nüzire: fe in lem yekün lafzu's-sâli âmmen felâ yüsbitü'l-umûme li'l-cevâbi... fe in kile terkü'l-istifsâli me'a te'âruzi'l-ahvâli yedüllü alâ umûmi'l-hükmi, ve hâzâ min kelâmi's-Şâfi'î, Kulnâ min eyne tahakkaka zâlike ve le'allahü aleyhisselam arefe husûse'l-hâli fe ecâbe binâen alâ ma'rifetihi ve lem yestafsil fe hâzâ takriru umûmin bi'l-vehmi'l-mücerred."

⁷⁰ Râzî, **Mahsûl**, I/448 "Emme'l-cevâbü'llezî lâ yestekillü bi nefsihi fe innehü yüfîdü ma'a sebebihi fe yekünü's-sebebü mevcûden fi kelâmi'l-mücib takdirene ve illâ lem yüfîd."

birincinin koyduğu hükmün tam zıddını, ikincisi ortaya koymaktadır. Âmidî sonrasında bir çok usûl kitabında Şâfi'î'nin bu sözüne atıfta bulunulmaz iken birkaç usûl kitabında ele alınmaktadır. Daha önce geçtiği gibi İbn Neccâr, 'gayr-ı müstakil bir cevabın husûsilikte sebebe tabi olmayacağını; umûm üzere kalacağı' şeklindeki görüşün Şâfi'î'ye ait olduğunu ifade etmektedir.⁷² Aynı şekilde İbn Hümâm da Neccâr'ın paralelinde konuyu böyle aksettirmektedir.⁷³ İbn Emîri'l-Hac ise Şâfi'î'nin bu sözünün muhatabının 'gayr-ı müstakil cevap' değil, aksine 'müstakil hitap' olduğunu - Cüveynî'nin açıklamalarını desteğine alarak- isbata çalışmaktadır.⁷⁴ Dolayısıyla İbn Emîri'l-Hac, sözün anlamının yukarıdakiler ile paralel olduğunu dillendirmekle beraber sözün muhatabına itiraz etmektedir. Bunların ötesinde modern bir usûlcü olan Rabî'a, bu konuyu tartıştığı yerde ilginç bir şekilde 'Âmidî'nin bu görüşü [gayr-ı müstakil cevabın, sualin husûsiliğine tabi olmayacağını; umûm üzere kalacağını] Şâfi'î'ye nisbet ettiğini' söylemektedir.⁷⁵ Burada Rabî'a, kesinlikle bir nisbet hatasına düşmektedir. Çünkü Âmidî'nin kendi metnine müracaat ettiğimizde bu görüşün aksini Şâfi'î'ye nisbet ettiğini görmekteyiz (*la yedüllü ale't-ta'mim fi hakki'l-ğayri*)⁷⁶ Rabî'a, daha sonra Âmidî'nin fikirlerini ve özellikle de İbn Emîri'l-Hacc'ın ifadelerini desteğine alarak zorlama bir te'villle 'buradaki umûmluğun, fertlerde değil, hallerde ve zamanlarda geçerli olduğunu' ifadeleriyle bağlamaktadır.⁷⁷

Hasılı, Şâfi'î'nin bu sözü, yapı ve anlam itibariyle ister müstakil, isterse gayr-i müstakil olsun, 'hitabın umûmiliği'ni ifade etmektedir (*terkü'l-istifsâl fi hikâyeti'l-hal me'a kıyami'l-ihimal yenzilü menzilete'l-umûm fi'l-makal ve yahsunu bihi'l-istidlal*). Âmidî ise diğer usûlcülere muhalif olarak iki yanlışa düşmektedir: a) Şâfi'î'nin hitabın umûmiliğini ifade eden bir prensibi, sebebin husûsiliğinde kullanması (*Ve emma fi husûsihi.... ve in türike fihî'l-istifsâlü me'a te'ârûzi'l-ehval, la yedüllü ale't-ta'mim fi hakki'l-gayri kema kalehu'ş-Şâfi'î... iz'i'l-lafzu la umûme lehu*).⁷⁸ b) Muhtemelen müstakil hitab için sarfedilen bir sözü, gayr-ı müstakil bir kelam için delil olarak

⁷¹ Gazâlî, **Mustafâ**, II/36.

⁷² İbn Neccâr, **Şerhu'l-Kevkeb**, s. 156.

⁷³ İbn Hümâm, **Tahrîr**, I/263-4.

⁷⁴ İbn Emîri'l-Hac, **Takrîr**, I/234.

⁷⁵ Rabî'a, **Sebeb**, II/108. (*Ve kâle'l-fütûhî: ve'l-kavlü's-sânî li'l-ulemâi enne'l-cevabe gayre'l-müstakilli la yettebi'u's-suale fi husûsihi. Ve kad nesebe'l-Amidi haze'l-mezhebe ile'ş-Şâfi'î...*)

⁷⁶ Âmidî, **İhkâm**, II/345.

⁷⁷ Rabî'a, **Sebeb**, II/110-112.

⁷⁸ Âmidî, **İhkâm**, II/345.

kullanması. Âmidî'nin ifadeleri dikkatlice incelendiğinde işin içine Şâfi'î'yi (*kema kalehu's-Şâfi'î*) ve söz konusu sözünü katmamış olsaydı, bu durumda çoğu usûlcünün söylediği şeyi ifade ettiği görülecektir. Çünkü ortaya koyduğu görüş, aslında diğer usûlcülerin görüşüdür; ama tek sırtan şey, Şâfi'î'nin ilgili sözünün nakledilmesi ve bu görüşün ona nisbet edilmesidir. Ama garip olan bir şey daha vardır ki hiçbir usûlcü, Âmidî'nin yanlış görüşü, Şâfi'î'ye nisbet ettiğine parmak basmamaktadır.

ÖRNEK 3: Berezençî'nin Yanlış Nisbeti ve Anlaması

Yanlış nisbet ve yanlış anlamının bir örneğini de Berezençî'de görmekteyiz. Berezençî, **et-Te'âruz ve't-Tercih beyne'l-Edilleti's-Şer'iyye** adlı eserinde 'hurucü'l-âmm ala sebebin hassin' şeklinde atmış olduğu başlıkta böyle bir nasta üç görüş olduğunu belirtmektedir. a) Sebebin husûsiliği b) Lafzın umûmiliği c) Tafsil.⁷⁹

Öncelikle şunu ifade edelim ki, Berezençî'nin bu muhtasar sunumu, yapısı itibariyle son derece eksiktir; konunun bütünü özetlemekten uzaktır.⁸⁰ Çünkü onun sunduğu kısım, bir sebebe mebnî gelen âmm konusunun bir bölümünün (Hitap, sorulan konuda sebepten umûmi olması, bu hitapta ne umûma ne de husûsa hamlettirecek bir 'karine' bulunmaması; söz sahibinin/mütekellimin, cevap miktarına ilave olarak gelen anlamı dikkate almaksızın sadece sorunun cevabını kastettiği çeşidin) sunumudur.⁸¹ Taksimler farklılık arzetsen bile genel çâtinin şöyle olduğunu söyleyebiliriz: 1) Cevabın gayri müstakil olması 2) Cevabın müstakil olması a) Cevabın sebebe müsavi olması, b) Cevabın sebepten husûsî olması c) Cevabın sebepten umûmi olması. ca) Sebeb ile hitabın ayrı konuda olması, cb) Sebeb ile hitabın aynı konuda olması, Bu sonuncusu da dört kısma ayrılmış olup, Berezençî'nin işlediği konu bu dört kısmın sonuncusudur. Bu da dört kısma ayrılmaktadır: a) sebebin husûsiliği, b) lafzın umûmiliği, c) tevakkuf d) tafsil.⁸²

Berezençî'nin, eserinin yapısı itibariyle konuyu özetle vermesi gerektiğini anlamak mümkündür. Ancak özetin gerçeği yansıtmasının da önemli olduğu bir gerçektir. Berezençî'nin bir sebebe mebnî inen âmm konusunun taksimini 'Hitabın sebepten umûmi olması'nın en son şekline hasretmiş olması, eksik olmakla beraber

⁷⁹ Berezençî, Abdullatif Abdullah Aziz, **et-Te'âruz ve't-Tercih beyne'l-Edilleti's-Şer'iyye**, Beyrut, 1993, s. 375.

⁸⁰ Bkz. Rabî'a, **Sebeb**, II/99 vd.

⁸¹ Bkz. Rabî'a, **Sebeb**, II/117 vd.

mümkün görünmektedir. Ne var ki ‘tafsil’ görüşünün içeriğini doldurma konusunun hatalı olmasında bu taksim rolü olduğunu düşünüyoruz. Tafsil görüşü, A. Buhârî tarafından Ebû'l-Ferec'e ve ismini vermediği bazı alimlere nisbet edilmektedir.⁸³ Zerkeşî de Abdulaziz el-Buhârî'den naklen aynı görüşü vermektedir.⁸⁴

Tafsil görüşü, usûlcüler tarafından şöyle ifadelendirilir: “*Sebebin suâl veya olay olması durumu, ayrılır; soru olması durumunda sebebin husûsiliğine; olay olması durumunda ise lafzın umûmiliğine itibar edilir.*”⁸⁵ Dikkat edilirse tafsil görüşü, tamamen sebebin “sual-vakıa ayrımı”na dayanmaktadır. Ancak bu ayrımı biz, belli belirsiz bir şekilde Âmidî’de de bulmaktayız. Âmidî, bir sebebe mebnî gelen âmm konusunun bütününe ‘soruya’ nisbet ederek işlemiş, konunun sonunda ise sualle ilişkisi olmayan özel sebeblere binaen gelen âmm konusunda umûm ifade edeceğini söylemiştir.⁸⁶ Zerkeşî de Âmidî’nin bu yaklaşımı aktarmakta ve meseleyi son derece muğlak bir şekilde bırakmaktadır.⁸⁷

A. Buhârî, ‘soru-vakıa ayrımı’ şeklindeki görüşü savunanların ileri sürdüğü mantaliteyi şöyle ifadelendirmektedir: “*Amm lafzın bir hadisenin vukû’na binaen varid olması ile bir sailin sorusuna binaen varid olmasını tefrik edenler, bu görüşlerini şöylece temellendirdiler: Şâri’, bir olayın hükmünü bir soru sorulmaksızın beyan etmiş ise bu durumda lafzın gereğini murad ettiği açıktır; çünkü buna bir mania (tahsis ettirecek bir karine) yoktur. Eğer iptidaen değil de bir soruya binaen beyan gerçekleşmiş ise bu durumda da şariin kelamı ibtidaen irad etmediği; bilakis sorunun cevabı olarak beyan ettiği açıktır ki bu ise hükmün sebebe hasredilmesini gerektirir.*”⁸⁸ Molla Fenârî de benzer açıklamaları yapmaktadır.⁸⁹

⁸² Taksim bütüncül olarak görülebilmesi için bkz. Rabî’a, **Sebeb**, II/99 vd.

⁸³ Buhârî, **Keşf**, II/489.

⁸⁴ Zerkeşî, **Bahr**, III/210.

⁸⁵ Buhârî, **Keşf**, II/488-9; Zerkeşî, **Bahr**, III/210; Şevkânî, **İrşâd**, s. 135; Ebû Salim, **Âmm**, s. 283-4. (*Enne’s-sebebe in kâne suâle sailin yehtassu bihi, ve in kâne vukû’a hadisetin la yehtassu bihi*)

⁸⁶ Âmidî, **İhkâm**, II/347.

⁸⁷ Zerkeşî, **Burhân**, III/210-1.

⁸⁸ Buhârî, **Keşf**, II/489.

⁸⁹ Fenârî, Şemsüddin Muhâmmmed b. Hamza, **Fusûlu’l-Bedâi’ fi Usûli’l-Şera’i’**, ys., 1289, II/73.

Ne var ki Buhârî ve Şîrâzî de dahil bir çok usûlcü, tarafından bu görüşe itibar edilmemiş,⁹⁰ bunu sadece şeklen bir ayrıma tabii tutan Âmidî bile uygulamada bir farklılığa işaret etmemiştir.

Gerçek bu merkezde olmasına karşın Berezençî, tafsil görüşünde iki önemli hata yapmıştır:

a) Tafsil görüşünün içeriğini yanlış doldurması. Yukarıda belirttiğimiz gibi tafsil görüşü tamamen sebebin ‘soru-vakıa ayrımı’ni anlatırken Berezençî, ‘müstakil-gayr-ı müstakil ayrımı’ olarak anlamıştır. Bu, tamamen hatadır. Çünkü müstakil-gayr-ı müstakil ayrımı, bir sebebe mebnî konusunun ana taksiminde rol almaktadır ki bu metin(hitap)le alakalıdır. ‘Soru-vakıa’ ayrımı ise tamamen sebep ile ilişkilidir. Sonuç olarak Berezençî, usûlcülerin çoğunluğunun aksine tafsil görüşünü yanlış doldurmuştur.⁹¹

b) Bu görüşü Şîrâzî’ye nisbet etmesi. Şîrâzî’nin Tabsıra ve Şerhu’l-Luma‘ adlı eserlerini incelediğimizde tafsil görüşü şöyle dursun, soru-vakıa ayrımına ait en küçük bir ipucuna bile rastlamadık. Şîrâzî, Şerhu’l-Luma‘da bir sebebe mebnî inen âmm’ı müstakil ve gayr-ı müstakil olarak tasnif etmiştir; Tabsıra’da ise sadece müstakil hitabı ele almaktadır.⁹² Şîrâzî, yukarıda verdiğimiz görüşlerden ‘lafzın umûmiliği’ taraftarı olduğunu ve bunu hararetle savunduğunu; tafsil görüşünü benimsemek şöyle dursun, ilgili yerinde bundan söz bile etmediğini görmekteyiz.⁹³ Berezençî’nin nisbet hatası ise

⁹⁰ Örneğin Cüveynî’nin ‘*iza verede’l-lafzu ala sebebin hassin ve verede’l-cevâbu ala sualin hassin...*’ ifadesi, her ikisi arasında ayrım yapmadığını göstermektedir. (Cüveynî, **Telhîs**, II/150). Zerkeşî ve ondan aynı lafzı iktibas eden Şevkânî, ‘deniz suyu ile abdest’ hadisinin lafzının umûmiliğini ifade ederken kullandıkları ‘*la yuhtessu bi’s-saili vela bi mahalli’s-süâl...*’ ifadesi, buna cazip bir örnektir. (Zerkeşî, **Bahr**, III/201; Şevkânî, **İrşâd**, s. 134) Zerkeşî ve Şevkânî’nin ifadelerine dikkat edilirse, sebep kelimesinin sadece sualle sınırlanması vehmini bertaraf etmek için ‘mahallu’s-sual/vakıa’ da zikredilmiştir. Gazâlînin de sebebin hem soruyu hem de vakıayı içerdiğini hissettirmek için ‘*la fi’s-suali vela fi’s-sebebi...*’ ifadesini kullanması da bu anlamda manidardır. (Gazâlî, **Mustasfâ**, II/60).

⁹¹ Berezençî, **Te’âruz**, I/375. (*el-mezhebü’s-salis: et-tafsil... ve hasiluhü ennehü in lem yekün el-cevabü müstakillen bi dünü’s-sebebi evi’s-süali’d-dâ’i ile’l-hitabi’l-ammi yühmeli’l-ammu ale’s-sebebi’l-hassi...* *Ve in kânel-hitâbü’l-ammü müstakillen bi dünü’s-sebeb fe la yahussu biha...*)

⁹² Şîrâzî, **Şerhu’l-Luma‘**, II/71 vd.; Şîrâzî, **Tabsıra**, s. 144 vd.

⁹³ Şîrâzî, **Şerhu’l-Luma‘**, II/71 vd. (*fe in kâne’l-cevabü mine’n-nebiyyi gayre müstakillen bi nefsihi ve hüvellezi efrede ani’s-süale lem yu’ref ma’nahu ve’ftekare ila ma’rifeti’l-müradi’lezi damme’s-süalü ileyhi fe haza’l-cevabü yekünü maksuren ala ma veka’a’s-süalü anhu ve yahtessuhü la yete’addâhü ila gayrihi...Ve in kâne’l-lafzu müstakillen bi nefsihi ve hüvellezi iza verede münferiden ani’s-sebebi ‘ukile ma’nahü ve urife’l-muradu minhu... fe haza ve ma yecrî mecrahu yuhmelu ala umûmihi fi cemî’i ma tenavelehü lafzuhu); Şîrâzî, **Tabsıra**, s. 144 vd. (*İza verede’l-lafzu’l-ammu ala sebebin hassin ve’l-lafzu müstakillün bi nefsihi humile ala umûmihi ve lem yaktasır ala sebebihi.... Lena: hüve’d-delilü kavlu sahibi’s-şeriatu fe’tebere ala umûmihi kema lev tecerrede ani’s-sebeb...*)*

Feyzu'l-kadir'den yaptığı alıntının, Şirâzî'nin metni ile örtüşmesini dikkate alarak 'bu görüşü', tafsil görüşü olarak sunmasından kaynaklanmaktadır.⁹⁴

Sonuç itibariyle Berezençî'nin kaynaklara bütüncül yaklaşmaması hasebiyle hem 'nisbet' hem de 'anlama' konusunda hata ettiğini görmekteyiz.

ÖRNEK 4: Zeki Koçak'ın Yanlış Nisbet ve Anlaması

Zeki Koçak'ın, Erzurum Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak yaptığı ve bir sebebe mebnî inen âmm konusunu eserinin yarısına ayırdığı tezinden⁹⁵ biri yanlış nisbet diğeri ise yanlış anlama olmak üzere iki örnek üzerinde yoğunlaşalım.

a) Koçak, tezinin bir sebebe mebnî âmm konusunu işlediği **“Lafzın umûmiliğine veya Sebebin Husûsiliğine İtibar”** başlığında iki alt başlıkta tarihsel dökümanları tefri ettikten sonra **‘her iki kuralın mukayeseli olarak değerlendirilmesi ve pratiğe yansması’** başlığında konuyu değerlendirmeye tabi tutmuştur. Değerlendirme bölümünün bir yerinde ‘Kur’an nassı ile Hadis nassı arasında ayırma’ Abdülaziz el-Buhârî'nin eserinden aldığı bir pasajı basamak yapmakta ve şöyle demektedir: *‘Ashında nasslarla ilgili bu iki kaidenin en estetik yönü, eğer sebep soru soranın sorusuyla âmm lafız o sebeple tahsîs edilebilir. Şâyet sebep, bir vakianın meydana gelmesi ise o zaman o sebeple âmm lafız edilemez; bilakis umûm üzere baki kalır, diyen Abdülaziz Buhârî esnek bir hukuki yorum yapmıştır.’* (İfade aynen korunmuştur.)⁹⁶ Öncelikle Koçak'ın ‘iki kaidenin en estetik yönü’ diye sunduğu alıntının ‘otantik zabtını’ düzelterek teslim etmek gerekir: *‘Eğer sebep, sailin bir sorusu olursa, ona hasredilir; bir olayın meydana gelmesi olursa, ona hasredilmez.’*⁹⁷ İlaveten Koçak'ın ‘âyet ile hadis ayırımı’ bu öncüle dayandırmasındaki bağlantıyı kuramamakla beraber yukarıdaki ifadeyi, Buhârî'nin görüşü olarak vermektedir.

⁹⁴ Berezençî, **Te'ârûz**, I/375.

⁹⁵ Koçak, Zeki, **Nüzûl ve Vürûd Sebeplerinin Ahkama Etkisi**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum, 1997. Koçak'ın tezini, çalıştığım konuyla alakalı olması hasebiyle dikkatli bir incelemeğe tabi tuttum. Başlık itibariyle son derece cazip olan bu tez ile ilgili bir eleştiri yazımız, devam etmektedir. Bu ise burada sadece ‘nisbet’ ve ‘anlama’ ile ilgili iki örnekle kendimizi sınırlayacağımız anlamına gelmektedir.

⁹⁶ Koçak, **Nüzûl**, s. 146. (Koçak'ın yukarıdaki metni, kendi içinde dilbilgisi kuralları açısından son derece bozuk bir cümledir. Cümlede özne-yüklem uyumsuzluğu, temel cümle ile yan cümleciklerin irtibatsızlığı gibi sorunlar mevcuttur. Muhtemelen cümlenin anlaşılır şekli, şöyle olabilirdi: *‘Ashında nasslarla ilgili bu iki kaidenin en estetik yönü, şudur: “Eğer sebep, soru soranın sorusu ise, âmm lafız o sebeple tahsîs edilebilir. Şâyet sebep, bir vakianın meydana gelmesi ise o zaman o sebeple âmm lafız tahsîs edilemez; bilakis umûm üzere baki kalır.” Bu ifadeyi kullanan Abdülaziz Buhârî, esnek bir hukuki yorum yapmıştır.’*

Ne var ki, Buhârî'nin metnine müracaat ettiğimizde Buhârî'nin böyle bir görüşe sahip olmadığını, aksine birilerinin görüşü olarak naklettiğini gördük. Buhârî önce: *'İçlerinde ashab-ı hadisten Ebû'l-Ferec'in de bulunduğu bir kısım alim,...görüşünü benimsemiştir.'* (ve zehebe ba'du'l-ulemai minhüm Ebû'l-Ferec min Ashabi'l-Hadis ila enne's-sebebe in kane suale sailin yehtassu bihi ve in kâne vuku'a hadisetin la yahtessu bihi)⁹⁸ dedikten sonra biraz ilerde *'âmmın bir olayın meydana gelmesine veya sailin sorusuna binaen gelmesini tefrik edenler, ... argüman(lar)ıyla delillendirdiler.'* demektedir.⁹⁹ Dikkat edilirse Buhârî, ilgili görüşün, bazı usûlcülerin görüşleri olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir. Buhârînin bu açık ifadelerine rağmen Zeki Koçak'ın başkalarının görüşünü Buhârî'ye atfetmesi, "yanlış nisbet'in çağdaş bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır."¹⁰⁰

b) Bu alıntılama işinde dikkat çekmemiz gereken ikinci nokta ise Koçak'ın yanlış anlaması ve anlamlandırmasıdır. Koçak, yukarıdaki yanlış nispetine dayanarak Buhârî'nin 'esnek bir hukuki yorum' yaptığını ifade ederek söze başlamış; Buhârî'ye nisbet ettiği bu görüşü, 'sebebin husûsiliği veya lafzın umûmiliği' kaidelerinin işletilmesi bağlamında Kur'an nassı ile hadis nassı arasında 'hukuki bir derece farkı' yapmanın bir argümanı olarak sunmuştur. Halbuki, yukarıda bir kısım usûlcülere ait olduğunu isbat ettiğimiz (eğer sebab, sailin bir sorusu olursa, ona hasredilir; bir olayın meydana gelmesi olursa, ona hasredilmez.) sözünün anlamı, açıktır; 'bir sebebe mebnî gelen âmm' konusunda sebebin, vakıa veya dilsel soru olması şeklinde bir ayrımı konu edinmektedir. Bunun daha sonra Koçak'ın söyleyeceği eğer nas Kur'an âyetleri olursa, lafzın umûmiliğini; hadis nasları olursa yerine göre lafzın umûmiliğini yerine göre sebebin husûsiliğini tercih ederiz şeklindeki sözlerine nasıl bir delil olduğunu anlamakta doğrusu zorluk çektik; hatta hiçbir ilişki kuramadık. Herhalde aradaki tek ilinti; yukarıdaki görüşe yüklenen 'esnek yorum' nitelemesinin; metodolojik bir hatanın göstergesi olarak sunulan Kur'an nassı ile hadis nassı arasındaki 'delâlet ayrımı' arasında yaptığı 'esnek çıkarsama'(!)daki 'esneklik' olsa gerektir.

⁹⁷ Buhârî, **Keşf**, II/488-9.

⁹⁸ Buhârî, **Keşf**, II/488.

⁹⁹ Buhârî, **Keşf**, II/489.

¹⁰⁰ Koçak, **Nüzûl**, s. 146.

DEĞERLENDİRME

Bilimsel bir gelenekte ‘hakikatin ortaya konması’, ‘görüşlerin otantik olarak meydana getirilmesi’ ve ‘konuların bütünsel yaklaşımının yakalanması’ konusunun önünde bir takım engeller vardır. Bu engellerden son derece önemli ikisi, şunlardır: a) Metnin sahibinden kaynaklanan problem(iki görüşe sahip olma, görüşünü belli bir zaman sonra değiştirme vb.), b) Metnin muhatabından kaynaklanan problem (yanlış nisbet ve anlama).

‘Bir sebebe mebni nâzil olan amm’ konusu baz alınarak usûl kaynaklarından alınan dört örnekle problemi netleştirmeğe çalıştık. Bu bağlamda örneklerin ait oldukları konunun, ana hatları yeterli olduğu kadarıyla çizildiği gibi ‘yanlış nisbet/referanslandırma’ ve ‘yanlış anlama’ konularını netleştirmeği denedik ve bu engellerin, konuları nasıl mecrasından saptırdığını, anlamsızlık bulutlarına mahkum ettiğini ve spekülatif-polemik tartışmaların nesnesi haline getirdiğini göstermeye gayret ettik.

Birinci örnekte Cüveynî’nin ‘Şâfi’î’nin bir ayet hakkındaki yorumundan hareketle onun sebebin husûsiliğini savunduğunu’ söylediğini gördük. Ne var ki, Şâfi’î, Risale’inde ayetteki ‘nassın muhassısı’ nı net bir şekilde ‘sünnet’ olarak sunduğu halde Cüveynî bunun sebepten kaynaklandığını ifade etmektedir. Ayrıca Cüveynî, ifadeleriyle Şâfi’î’nin ‘sebeb’i ‘muhassıs’ olarak kabul ettiğini sunduğu halde Şâfi’î, Ümm adlı eserinde sebebin ‘muhassıs’ olmayacağını ifade eden net ifadelerini sarfetmektedir. Cüveynînin, Şâfi’î’nin hem ayetteki yorumunun nereden kaynaklandığına dikkat etmediğini ve Ümm’de sebeb konusundaki ifadelerini ya görmediğini ya da dikkate almadığını -varılan sonuç dikkate alırsak- söylememizde bir beis yoktur. Bu eksik/hatalı nisbet ve anlama, ise Usûl eserlerinde ‘sebebin husûsiliği’ konusunun Şâfi’î’ye nisbet edilerek tarih boyunca anlamsız bir mecrada tartışılma sonucunu getirmiştir.

İkinci örnekte ‘gayr-ı müstakil hitapta; sebeb/sual umûmi olursa, hitap, onun umûmiliğine tabii olacağına ittifak olduğunu; sebeb/sual husûsî olursa, hitap onun husûsiliğine tabi olup olmayacağı noktasında iki farklı görüş olduğunu; birinci görüşün –ki bu, ekseriyetin görüşüdür.-, lafzın sebebin husûsiliğine tabi olacağı; yani husûs olacağı şeklinde; ikinci görüşün ise sebebin husûsiliğine tabi olmayacağı; bilakis lafzın umûm kalacağı şeklinde olduğunu gördük. Bu noktada bu ikinci görüşün(gayr-ı

müstakil cevap/hitap, sebebin/sualin husûsiliğine tabi olmaz; ta'mim edilir.), Şâfi'î ve İmam Malike nisbet edildiğini; buna gerekçe olarak ise Şâfi'î'nin 'terkü'l-istifsal...' sözünün gösterildiğini müşahede ettik. Bu noktada Âmidî, gayr-ı müstakil sebepte birinci görüşü benimsediğini net bir şekilde açıklamasına rağmen karşı taraftaki Şâfi'î'nin sözünü argüman olarak kullanmaktadır. Üstelik Şâfi'î böyle bir hitabın 'ta'mim edileceği' görüşünü savunmasına ve bu sözü de çok açık bir şekilde bunu ifade etmesine rağmen Âmidî, diğer görüş için bu sözü argüman olarak sunmakla kalmamış; üstelik 'suale hasredileceği' görüşünü toptan Şâfi'î'ye nisbet etmektedir. Şâfi'î'nin bu görüşünün 'tasvib edilip edilmeyeceği' bir tarafa –ki Gazali, net bir dille kendisini eleştirmektedir.- Âmidî'nin bu 'yanlış nisbet ve anlama' eylemi, sonraki usûlcülerin 'zorlama te'villere gitmelerini' zorunlu hale getirdiği gibi konu mecrasından sapma göstermiştir.

Üçüncü örnekte ise bir sebebe mebni inen amm lafız konusunun taksimine bağlı olarak verildi. Bu tür ammin başlangıçta müstakil ve gayr-ı müstakil olarak tasnif edilmektedir. Müstakil ise kendi içinde üç kısma ayrılmaktadır: hitabın sebebe müsavi olması; daha husûsî olması, daha umûmi olması. Bu üçüncü kısım ile ilgili olarak usûl eserlerinde 4'lü bir taksim mevcuttur: Sebebin Husûsiliği, Lafzın umûmiliği, tefrik ve tafsil.

Berezencînin eserine baktığımızda bu üçüncü kısmı, tefriki ihmal ederek üç çeşidi ele almaktadır. Bu çok önemli bir sorun olmasa da tafsil görüşünün içeriğini doldurma (anlama) ve bu görüşü Şirazi'ye nisbet konusunda hata içerisinde olduğu görülmektedir. Bu taksimi yapan usûlcüler, tafsil görüşünü 'sebeb-vakıa' ayrımını ifade eden görüşü yansıttığını söylerken Berezencî, bunu 'müstakil-gayrı müstakil' ayrımı olarak sunmaktadır. Üstelik bu görüşü, Şirazi'ye nisbet etmektedir. Bu nisbet hatası ise tafsil ifadesinin içerisini yanlış doldurmasından kaynaklanmaktadır. Berezencî, konuya daha bütünsel olarak yaklaşmış olsaydı; hem tafsilin içerisini yanlış doldurmamış olacaktı; hem de bunu Şiraziye nisbet etmemiş olacaktı.

Dördüncü örnek ise Koçak'ın ilgili konuyu işleyen tezinde Buhari'ye yapmış olduğu bir nisbet hatasını konu edinmektedir. Koçak, bir önceki örnekte sunmuş olduğumuz tafsil görüşünü ifade eden "eğer sebep, sailin bir sorusu olursa, ona hasredilir; bir olayın meydana gelmesi olursa, ona hasredilmez." yargıyı Buhari'nin

bir görüşü olarak nakletmektedir. Ne var ki, bu, Buhari'nin de Ebu'l-Ferec ve bazı alimlere nisbet ettiği bir görüştür. Üstelik usûlcüler tarafından özellikle de Buhari tarafından kale alınmamaktadır. Koçak, nisbetle kendisini sınırlamamış; üstelik ona nisbet ettiği görüşü 'esnek hukuki bir yorum' olarak nitelemiş ve daha sonra 'Kur'an nassı ve hadis nassı' arasındaki 'hukuki derecelenme' konusuna ve buna bağlı olarak da Kur'an nassları hakkında lafzın umûmiliği; hadis naslarında ise yerine göre lafzın umûmiliği yerine göre ise sebebin husûsiliği kuralının işletilmesi gerektiği şeklindeki çıkarsamasına bir basamak yapma hatasına düşmüştür.

Tüm bu örneklerden hareketle metnin sahibi, muhatabı ve râvîsinden kaynaklanan problemin aşılması noktasında şunları tesbit etmek mümkündür: Bir bilim dalında herhangi bir konu çalışılırken aynı konu üzerindeki metinlerin 'edisyon kritiğe' tabi tutulması gerekir. Çünkü bu, bazen görüş sahibinin kendisinden kaynaklandığı gibi bazen de o görüşün 'nâkil'lerinden kaynaklanabilmektedir. Görüş sahibi, bazen bir meselede bir anda farklı görüşlere sahip olabilmekte veya bazen önceleri bir görüşü benimserken sonraları başka bir görüşe sahip olabilmektedir. Diğer taraftan görüş sahibi, bazen 'anlaşılması son derece güç bir metni' sonrakilere miras bırakabilmektedir. Bütün bunlar ve söylemediğimiz şeyler, göz önüne alınarak şahıslara nisbet edilen görüşler, veya ifadeler/ibareler, eğer var ise şahsın eserine müracaat edilerek yok ise bu durumda görüşün nakledildiği malzemeleri iyice tahkik edilerek 'otantik görüş' tesbit edilmelidir. Bunun yolu ise görüşün nakledildiği zinciri ilk kaynağa irca etmek ve 'gerçek metne' ulaşmaktır.

Bir metnin otantik olarak şahsına nisbet edilme ve sonrakilere nakledilme sorunu aşıldığında 'anlama' ve 'yorumlama' problemi gündeme gelmektedir. Şüphesiz anlama sorunu, birinci derecede 'metnin sahih olmasına' bağlı olmakla beraber bundan sonra anlayanın kendisi devreye girmektedir. Anlayanın kapasitesi, birikimi, vukûfiyeti, zihniyeti, zihinsel yapısı burada büyük bir rol oynar. Anlayanın kapasitesine göre anlama, "doğru, yanlış veya eksik" nitelendirmelerine tabi olmaktadır. Bu da anlamanın ötesinde 'yorumlama' sürecini de etkilemektedir. Dolayısıyla anlama noktasında son derece hassas davranmak gerekir; anlaşılmayan metinlerde araştırmacının 'bir bilene sorma' prensibine işlerlik kazandırması ve 'konunun uzmanlarına' danışması gerekir.

Şunu peşinen kabul etmek durumundayız: İnsan sınırlı bir varlıktır; eksiklik ve sınırlılıklarla kuşatılmıştır. Ayrıca akli, nefsi, zihni, muhakemesi, psikolojik halleriyle de kayıtlıdır. Üstelik insan zihni, hiç değişmeyen bir zemin değildir; bilgisi, kültürü, sosyal durumu ve benzeri unsurlar değiştiği ölçüde ömrü boyunca görüşleri de değişiklik arz edebilmektedir. Ayrıca isyanla, nisanla ve hata ile muallal; bütün bedensel ve zihinsel özellikleriyle sınırlı bir varlık olduğu gerçeği, tüm insani yapıp-etmelerin ‘eksiklik’ ve ‘hatalar’dan uzak olamayacağı vakıasını zorunlu kılmaktadır. Bu, şahsın kendisiyle alakalı olan tarafıdır. Diğer taraftan ‘ruvât’ ile alakalı bir tarafı daha vardır ki ‘râvî’nin zekası, hafızası, muhakemesi, birikimi, ve sair durumları ‘menkûlât’ın seyrini de etkilemektedir. Hafızası kuvvetli olmayan bir şahsın, rivâyet edeceği malzemede haliyle eksikliklerin olabileceği, muhakemesi kuvvetli olmayan bir şahsın ‘aldığı’ ve ‘anlamadığı’ malzemeyi hatalı bir şekilde aktarabileceği imkan dahilindedir. Konunun kitabet tarafının da pek yabana atılacak cinsten olmadığı, ehline malumdur. ‘Katip’ veya ‘müstensih’, yine kendi zihinsel ve bedensel özellikleri ölçüsünde metni aktaracaktır. Hele buna bir de ‘ego’ ve ‘mezhep taassubu’ eklenirse iş daha içinden çıkılmaz bir hal almaktadır. Bu, kaçınılmaz bir olay ise bu durumda azaltılması yönünde çabalara gidilmesi elzem hale gelmektedir. Bunun en önemli çözümünün ise ‘tahkik’ ve ‘doğru anlama’da düğümlendiğini söylememiz gerekir.

Sonuç olarak herhangi bir bilimsel geleneğin ‘hatalar’dan, ‘yanlışlık-lar’dan ve ‘eksiklikler’den mümkün mertebe kurtulmasında ‘nisbet’, ‘nakil’, ‘anlama’ ve ‘yorumlama’ süreçlerinin doğru işletilmesinden geçmektedir.

KAYNAKLAR

Âmidî, Seyfuddin Ali b. Ebi Ali(631/1233), **el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm**, Beyrut, 1983.

Bâcî, Ebû’l-Velîd, Süleymân b. Halef(474/1081), **İhkâmü’l-Fusûl fî Ahkâmi’l-Usûl**, Beyrut, 1989.

Basrî, Ebû’l-Huseyin(436/1044), **el-Mu‘temed fî Usûli’l-Fıkh**, Beyrut, ts.

Berezencî, Abdullatif Abdullah Aziz, **et-Te‘ârüz ve’t-Tercîh beyne’l-Edilleti’ş-Şer’iyye**, Beyrut, 1993.

Beydâvî, Abdullah b. Ömer(685/1286), **Minhâcu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl**, tah. M. Muhâmmmed Abdullah, Mısır, 1951.

Buhârî, Abdulazîz(730/1330), **Keşfü'l-Esrâr**, Beyrut, 1994.

Cassâs, Ebûbekir er-Râzî(370/980), **el-Fusûl fi'l-Usûl**, tah. Uceyl Casim Neşenî, 2. baskı, Kuveyt, 1994.

Cüveynî, Ebû'l-Me'ali(478/1085), **Kitabu't-Telhîs fi Usûli'l-Fıkh**, tah. Abdullah Culim en-Niyabi-Şebbir Ahmed el-Ömeri, Beyrut, 1996.

....., **el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh**, Beyrut, 1997.

Dureynî, Fethî, **el-Menâhicü'l-Usûliyye fi'l-İctihâdi bi'r-Re'yi fi't-Teşrî'i'l-İslamî**, Beyrut, 1997.

Ebû Sâlim, Muhâmmmed, **el-Âmm ve Eseruhû fi'l-Ahkâmi's-Şerî'a**, Ezher Üniversitesi, ys. ts.

Fenârî, Şemsüddin Muhâmmmed b. Hamza(834/1431), **Fusûlu'l-Bedâi' fi Usûli'l-Şerâ'i'**, ys., 1289.

Gazâlî, Ebû Hamid(505/1111), **el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl**, tah: M. Hasan Heyto, Dımaşk, 1980.

....., **el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl**, Beyrut, 1997.

İbn Emîri'l-Hac, Ebû Abdillâh Muhâmmmed b. Muhâmmmed(879/1474), **et-Takrîr ve't-Tahbîr**, Mısır, 1316-17.

İbn Hümâm, Kemaluddin Muhâmmmed b. Abdulvahid(861/1457), **et-Tahrîr**, (Teysir şerhiyle birlikte), ys., ts.

İbn Kudâme, Ebû Muhâmmmed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed(620/1223), **Ravzatu'n-Nâzır ve Cennetü'l-Menâzır**, Kahire, 1378.

İbn Lehhâm, Ali b. Muhâmmmed(803/1400), **el-Kavâid ve'l-Fevâidu'l-Usûliyye**, Kahire, 1375.

İbn Melek, Abdullatif b. Abdulaziz(801/1398), **Şerhu'l-Menâr fi'l-Usûl li'bn-i Melek**, İstanbul, ts.

İbn Neccâr, Ebû'l-Beka Takiyyüddin Muhâmmmed el-Futuhî(972/1564), **Şerhu Kevkebi'l-Münîr**, tah. Muhâmmmed Hamid el-Fakî, Kahire, 1372.

İbn Teymiye, Ebû'l-Berekat Abdüsselam, Şihabuddin Ebû'l-Mehasin, Takiyyüddin Ahmed(728/1327), **el-Müsevede fi Usûli'l-Fıkh**, Kahire, 1384.

İsnevî, Cemaluddin Abdurrahim b. Hasan(772/1370), **Nihâyetü's-Sü'l fi Şerhi Minhâci'l-Usûl**, Mısır, ts.

....., **et-Temhîd fi Tahrîci'l-Furû' 'ale'l-Usûl**, tah: M. Hasan Heyto, Beyrut, 1987.

Kara, Ömer, **Kur'an'ın Anlaşılmasında 'İtibar Sebeb'in Husûsiliğine Değil, Lafzın Umûmîğinedir' İlkesine Usûlcülerin Metodolojik Yaklaşımları**, Basılmamış doktora tezi, Ankara, 2001.

Karâfi, Ahmed b. İdris(684/1258), **Tenkîhu'l-Fusûl**, Kahire, ts.

Koçak, Zeki, “**Nüzûl ve Vürûd Sebeplerinin Ahkama Etkisi**” (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 1997.

Pezdevî, Ebû'l-Usr(482/1089), **el-Usûl**, (Abdulaziz el-Buhârî'nin şerhi içinde), Beyrut, 1994.

Rabî'a, Abdulaziz b. Abdurrahman, **es-Sebeb 'inde'l-Usûliyyîn**, Suud, 1980.

Râzî, Fahrüddin(606/1210), **el-Mahsûl fi Usûli'l-Fıkh**, Beyrut, 1992.

Serahsî, Muhâmmmed b. Ahmed(483/1091), **Usûlu's-Serahsî**, Haydarabad, ts.

Şâfi'î, Muhâmmmed b. İdris(204/820), **er-Risâle**, İstanbul, 1969.

....., **el-Ümm**, Beyrut, 1990.

Şevkânî, Muhâmmmed b. Ali(1250/1834), **İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkîki İlmi'l-Usûl**, Beyrut, 1993.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhim b. Ali(476/1083), **et-Tabsıra**, Thk: M. Hasan Heyto, Dimaşk, 1983.

....., **Şerhu'l-Lüma' fi Usûli'l-Fıkh**, ys., 1987.

Tilimsânî, Ebû Abdillâh Muhâmmmed b. Ahmed(771/1370), **Miftâhu'l-Vusûl**, Tunus, 1346.

Zencânî, Mahmud b. Ahmed(656/), **Tahrîcu'l-Furû' 'ale'l-Usûl**, thk: M. Edib Salih, Beyrut, 4.b., 1982.

Zerkeşî, Bedruddîn(794/1392), **el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh**, Kuveyt, 1992.

Züheyir, Muhâmmmed Ebû'n-Nûr, **Usûlü'l-Fıkh**, ys. 1992.