



018



ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ
Review of The Faculty of Divinity
Atatürk University

Hakemli Dergi/Refereed Journal

Yıl/Year: 2009

Sayı/Issue: 31

Atatürk Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi-25240/Erzurum
Tel: 0 442 236 09 51
Fax: 0442 236 09 53
e-mail: erilfak@atauni.edu.tr

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ataturk University Review of The Faculty of Divinity
31/2009

ISSN 1303 –295X

SAHİBİ / OWNER

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına /
On the behalf of The Faculty of Divinity of Ataturk University
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Dekan / Dean)

EDİTÖR / EDITOR

Doç. Dr. Selçuk COŞKUN

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Davut YAYLALI (Başkan/Chief)
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU
Doç. Dr. Selçuk COŞKUN
Yrd. Doç. Dr. Bozkurt KOÇ
Yrd. Doç. Dr. Arif ULU

DANIŞMANLAR KURULU / ADVISORY BOARD

Prof.Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniversitesi), Prof.Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Üniversitesi), Prof.Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. S.Kemal SANDIKÇI (Rize Üniversitesi), Prof.Dr. Niyazi USTA (Ondokuz Mayıs Üniversitesi), Prof.Dr. Mustafa ERDEM (Ankara Üniversitesi), Prof.Dr. Kemal SÖZEN (Süleyman Demirel Üniversitesi), Prof.Dr. Mehmet Okuyan (Ondokuz Mayıs Üniversitesi), Prof.Dr. Mustafa USTA (Marmara Üniversitesi), Prof.Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi), Prof.Dr. Celal KIRCA (Erciyes Üniversitesi), Prof.Dr. Ahmet Saim KILAVUZ (Uludağ Üniversitesi), Prof.Dr. Ömer AYDIN (İstanbul Üniversitesi).

Dizgi ve Tasarım / Design

Yrd. Doç. Dr. Bozkurt KOÇ
Yrd. Doç. Dr. Arif ULU

Kapak / Cover Design

Güven Matbaası/Erzurum

Baskı / Print

Yılmaz GÜZELBOYACI
Hikmet ÖZDEMİR

Baskı Tarihi / Publication Date: Haziran / June 2009

İMAM ŞÂFİİ'DE HADİSLERİ/SÜNNETİ ANLAMA VE DEĞERLENDİRMEDE TEMEL YAKLAŞIMLAR*

Muammer BAYRAKTUTAR**

ÖZET

Günümüz hadis/sünnet araştırmalarında yoğun olarak, geçen tarihi süreçte iz bırakan alimlerin ve ekollerin hadis/sünnet anlayışlarının konu edinildiği görülmektedir. Sahabe devrinden itibaren muhtelif alimler ve ekoller tarafından hadisleri/sünneti anlamada farklı yaklaşımlar sergilendiği bilinmektedir. Bu tür araştırmaların hem geleneği tanımak hem de günümüze ışık tutması açısından büyük bir önemi haizdir. Bu düşünceden hareketle makalemiz, İslam fıkıh düşüncesinin önde gelen şahsiyetlerinden, hadis/sünnet alanında önemli görüş ve değerlendirmelere sahip bir alim ve fakih olan İmam Şâfiî'nin, Hz. Peygamberin hadislerini/sünnetini anlama ve değerlendirmede sergilediği temel eğilimleri/yaklaşımları ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şâfiî, hadis/sünnet, fıkıh, metin, mana.

ABSTRACT

The Imam Al-Shafi'i's Basic Approaches in His Understanding and Appraising The Sunnah and Hadith

In contemporary hadith/sunnah studies, it has frequently been seen that the distinguished scholars and schools existing in the past in their understanding of the sunnah/hadith were treated as a subject. Since the time of sahabe, it is well known that various scholars and schools had different approaches in their understanding the Sunna/the hadith. In this point of view, our article aims at putting forth the basic approaches of having important views and assessments and also being a scholar and faqih, Imam Shafi'i's understanding and appraising the sunnah and hadith of the Prophet.

Key Words: Shafi'i, hadith/sunna, Islamic law, text, meaning.

* Bu makale, "İmam Şâfiî'de Lafza Bağlı Hadis/Sünnet Yorumu" (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara-2006) adlı doktora tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır.

** Dr., Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, muammerbayraktutar@hotmail.com

Giriş

İmam eş-Şâfiî'nin (h.150) İslam fıkıh düşencesinde mühim ve etkin bir konuma sahip olduğunu, geçen tarihi süreçte İslam dünyasında edindiği yer açıkça ortaya koymaktadır. Şâfiî, görüşleri yalnız kendi adına nisbet edilerek mezhepleşmesiyle tarihte yerini almayan, aynı zamanda tüm müslümanlar tarafından itibara alınan bir fakih ve alim vasfını haiz bir şahsiyet olmasının yanısıra sünni düşencenin teşekkülünde de büyük bir etkiye ve role sahip olma özelliğine sahiptir¹. Dolayısıyla böylesine bir ilmî şahsiyetin genel olarak hadisleri/sünneti anlayıp yorumlarken nasıl bir yaklaşım sergilediğini bilmek ve ortaya koymak günümüz için de önemini ve güncelliğini korumaktadır.

Aslında burada Şâfiî de dahil müctehid imam ve fakihlerin ulaştıkları sonuç ve kanaatlerin doğruluğu veya yanlışlığı üzerinde bir tartışma açma gibi bir amaç söz konusu değildir. Onlar, ancak içinde buldukları şartlar muvacehesinde ve karşılaştıkları sorunlar hakkında, kendi re'y ve kanaatlerini ortaya koymuşlar ve kendi kanaat ve re'yelerinin yegane doğru olduğunu da iddia etmemişlerdir. Nitekim sosyal bilimlerde olay ve problemlere farklı açılardan yaklaşıldığı ve daima her konuda aynı düşünce ve anlayışların sergilenemeyeceği de bilinen bir husustur. Müctehidlerin farklı görüş ve değerlendirmelerde bulunmalarının temelinde de anlayış farklılıklarının yanısıra, içinde buldukları dönem ve şartların farklılıklar arzemesi, yine dayandıkları delillerin ve başvurdukları yöntemlerin farklı olması bulunmaktadır. Dolayısıyla her bir müctehidin nassları anlamaya yönelik tahkik ve istinbât sonucu vardıkları hüküm ve değerlendirmeler, ilmî ve fikrî bir çabanın ürünüdür. Bu bakımdan bizi burada doğrudan ilgilendiren husus, nasslara nasıl yaklaşıldığı ve hangi çerçevede ele alınıp tarzlarıdır.

Bu çalışma, Şâfiî'nin hangi kriter ve yaklaşımlar çerçevesinde hadis metinlerini anlama ve değerlendirmede bulunduğunu tespit etmeye yöneliktir.

¹ Bu hususta yapılan araştırmalarda İmam Şâfiî'nin, Sünni düşencenin oluşumunda etkin bir konuma, daha geniş ve derin bir etkiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Şâfiî'nin temel düşünce ve eğilimlerinin konu edinilerek, Şâfiî'nin ortaya koyduğu ve savunduğu görüş ve değerlendirmelerin İslam düşünce tarihinde ne tür etkiler doğurduğuna ilişkin çalışmalardan oluşan bir seçki için bkz. Kırbaoğlu, M. Hayri, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Kitâbiyât, Ankara, 2000. Makalemiz, Şâfiî'nin bizatihi hadisleri/sünneti anlamaya yönelik temel yaklaşımlarını değerlendirmeyi konu edindiğinden, Şâfiî'nin yorum ve görüşlerinin sünni düşünce üzerindeki etkilerine değinilmesi amaçlanmamıştır.

Şâfiî'nin temel yaklaşımlarını ortaya koymak amacıyla eserlerinden seçtiğimiz örnek ve tesbitlere muhalif bir takım örnek ve değerlendirmelere Şâfiî'de ayrıca rastlamak tabiatıyla mümkündür. Dolayısıyla bu tür durumların bilinmesi ve bunların gözardı edilmemesi önem arz etmektedir. Gerçekte bu durum, hemen hemen bütün fakih ve alimler için de mevzu bahistir.

Hadislerin/sünnetin anlaşılmasına gelince, daha Hz. Peygamberin kendi döneminden itibaren Müslümanlar, onun sözlerini, sünnetini anlama ve yaşama konusunda farklı tavırlar sergilemiştir. Hz. Peygamberin söylediği bir sözde veya işlediği bir fiilde bizatihi amacını itibara alan yaklaşımlar olduğu gibi, aksine amaç ve maksadından ziyade lafzına ve şekline bağlanan yaklaşımlar da daima mevcut olmuştur.

Nitekim Sahâbenin sünnet anlayışını konu edinen bir araştırmada, sahabenin sünnet anlayışıyla ilgili olarak, zâhirî (lafzî ve şeklî), fikhî ve ictihâdî olmak üzere üç temel yaklaşım sergiledikleri vurgulanmaktadır². Tâbiûnun sünnet anlayışının konu edildiği bir başka çalışmada ise, tabiun neslinin sünnete zâhirî ve fikhî/ictihâdî olmak üzere iki tür bir yaklaşım sergiledikleri ortaya konulmuştur³. Yaptığımız inceleme ve araştırmalara binâen, Şâfiî'de de de sahâbe ve tabiun neslinde olduğu gibi hadislere/sünnete zahirî ve fikhî bir yaklaşım sergilediği ancak temel ilke olarak zahirî yaklaşımı benimsediği, ileride değineceğimiz değerlendirmelerden de açıkça anlaşılacaktır. Kısacası, Erul'un da ifade ettiği gibi, Hz. Peygamberin söz ve davranışlarına zahirî yaklaşım sergileyenlerin, sahabenin geneli içinde istisnai bir eğilim arzederken, Hz. Peygamberin vefatından sonra giderek güçlenmiş, tabiun nesline intikal ederek neticede onlar bu yaklaşımlarıyla, hem Ehl-i Zâhir'in hem de yalnızca senedi esas alan ve böylece sahih gördüğü rivayetlere teslim olan bazı salt hadisçilerin selefi haline gelmişler, onların bu anlayışlarının temelini oluşturmuşlardır⁴. Dolayısıyla zahirî yöntem ve yaklaşımların sistemli olarak yerini almasının merkezinde Şâfiî'nin çabaları ve düşünceleri bulunmaktadır.

² Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, TDV Yay., Ankara, 1999, s. 153-467.

³ Ulu, Arif, *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı*, AÜSBE, (Doktora Tezi), Ankara, 2006, s.204-205

⁴ Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 195-196. Bu konuda Şâfiî'nin konumu için ayrıca bkz. Paçacı Mehmet, "Anlama (Fıkıh) Usûlüne Dair", İsl. Arş. c. 8, sy. 2, Ank. 1995, s.89.

Şu halde genel manada araştırmacıların hadisleri/sünneti, lafız eksenli ve mana eksenli yaklaşımlar⁵ olmak üzere ikili bir değerlendirme ve yaklaşımda meseleyi ele aldıkları gözlemlenmektedir. Ancak bunların dozu ve oranı her alim ve fakîhte aynı düzeyde olmayıp farklılık arzedelebilmektedir. Bu da onların genel olarak lafza mı yoksa manaya mı ağırlık veren bir yorum ve icthad yöntemine sahip olduğunu yansıtmaktadır. Her insanın dolayısıyla her alimin her hususta, aynı tavrı sergilemesi oldukça güçtür. Bu durumun, İmam Şâfiî için de aynen geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

Yine bir ilkeyi teoride savunmak ayrı, o ilkeye pratikte bağlı kalabilmek ayrı bir şeydir. Bazen lafza bağlı kalmak, insanların problemlerini onların yararına olacak bir biçimde çözüme kavuştururken; bazen de aynı tavrın uygulanması, beklenen yararı ve gayeyi tahakkuk ettirememekte, sıkıntı ve çözümsüzlükler baş göstermekte, bir takım zarar ve haksızlıkların ortaya çıkmasına ve yaşanmasına neden olabilmektedir.

Hz. Peygamberin sünnetinin/hadislerinin⁶ anlaşılması ve yorumlanması konusunda Şâfiî'nin nasıl bir yaklaşıma sahip olduğunu tesbiti İslam düşüncesinde hadis ve sünneti anlama ve yorumlama çabaları konusunda da bizlere önemli katkılar sağlayacaktır. Bu nedenle son yıllarda sünneti anlama ve yorumlamaya yönelik çalışmalarda Şâfiî'nin bu konudaki yaklaşımlarına mutlaka değinilmektedir.

⁵ Abdurrahman Haçkalı icthad yöntemlerinin, lafız esas alan icthad yöntemi ve ma'nayı esas alan icthad yöntemleri şeklinde ikili bir sınıflamaya tabi tutulduğunu ifade ederek, lafız esas alan icthad yöntemini beyân icthadı olarak değerlendirmekte ve beyân icthadının, nasların beyanını, yani lafzın bütün delâlet yönlerini belirlemeyi, dolayısıyla nasların lafzen ifade ettikleri hükümlerin tespitini konu edindiğini ve daha çok lafız mana ilişkisine dayandığını belirtmektedir. Ma'nayı esas alan icthad yöntemleri de ise, lafız-hüküm ilişkisi değil ma'na-hüküm ilişkisi söz konusu olduğunu ve bunların nassda belirtilmiş olsun ya da olmasın illet veya makasid esas alınarak yürütülen icthad faaliyetini kapsadığını, dolayısıyla kıyas, istihsan, istislah, seddi-zerfâ gibi delillerin aslında ma'na icthadının türleri olduğu değerlendirilmesinde bulunmaktadır. Haçkalı, Abdurrahman, *İslâm Hukukunda Gayeci İctihad Metodunun Gelişimi*, Etüt yay., İstanbul, 2004, s. 16-18.

⁶ Hadis ve sünnetin ayrı mı yoksa eşit ve özdeş şeyler mi olduğu meselesi hala tartışılan konulardan birini oluşturmaktadır. Ancak Şâfiî, hadis ve sünneti eşit ve bir sayma noktasında özel bir gayret göstermiştir. Dolayısıyla o, hadis ve sünneti eşit anlamlı kullanmakta ve önceki nesillerden bu tezine dayanak teşkil edecek oldukça fazla miktarda deliller serdetmektedir. Bkz. eş-Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris, *er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları)*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, TDV Yay., Ankara, 1997, s. 245-247 (no. 1238-1252). Bu bakımdan çalışmamızda Şâfiî'nin hadis ve sünnet ifadelerini eşit anlamda kullandığının bilinmesinde yarar vardır. Şâfiî'nin hadis/sünnet anlayışıyla ilgili geniş değerlendirmelere tezimizde yer verdiğimiz için ayrıca burada tekrar edilmemiştir.

Şâfiî'nin görüş ve düşüncelerinin de şüphesiz yaşadığı dönem ve çevre ile yakından bir ilgisi vardır. Zira hiç kimseyi içinde bulunduğu toplumdan ve gelişmelerden soyutlamak mümkün değildir. O, kendi döneminin şartları dahilinde yorumlarını yapmış, hadisleri/sünneti değerlendirmiştir. Şu halde, onun ortaya koyduğu yorum ve değerlendirmelerin kendi dönemi için problem teşkil etmemesi de mümkündür. Dolayısıyla amacımız İmam Şâfiî' tarafından ortaya konulan yorum ve değerlendirmelerin doğruluğunun tartışmasını yapmak değil, onun yaklaşım biçimini anlamaya çalışmaktır.

Çalışmamızda konunun daha iyi anlaşılması ve yaklaşım farkına dikkat çekilmesi amacıyla genellikle mukayeseli bir yöntem izlenecektir. Çalışmamız Şâfiî'nin hadisleri nasıl anlayıp yorumladığı ile ilgili olduğundan, rivâyetlerin sened yönünden değerlendirilmesi, ayrıca ağırlıklı ve yoğun olarak usûl-i fikhin elfaz bahsinde olduğu gibi soyut anlamda usûlî ve teknik açıdan ele alınması cihetine gidilmemiştir.

A- İMAM ŞAFİİ'DE LAFİZ EKSENLİ YAKLAŞIMLAR

1- Hadislerin Lafzî ve Zahirî Anlamını Temel Alması

Dinin temel kaynakları niteliğine sahip olan Kur'an ve sünnet, toplumu ilgilendiren bir çok mesele ve durum hakkında hükümler ortaya koymuş, nasıl hareket edilmesi hususunda açıklamalarda bulunarak bilgiler sunmuştur. Ancak ilgili temel kaynaklar adeta bir ansiklopedi gibi, her cüz'î durum ve olaya ilişkin ayrıntılı bilgiler sunmamakta, bazılarında bizzat işaret etmesine rağmen genellikle temel ilkeler koymayı tercih etmekte, benzer mahiyetteki mesele ve durumların çözümünü ise, beşerî aklın idrak ve ichtidâna havale etmektedir. Dolayısıyla her hangi bir mesele ile ilgili olarak, ya nasslarda ifade edilen hususlarla yetinilecek ya da mesele daha geniş bir çerçevede ele alınarak, nasslarda zikredilmeyen hususlar da, nasslardaki hükümlerin mana ve maksadı araştırılarak, nassların amacı doğrultusunda değerlendirilmeye alınacaktır. Bir başka ifadeyle, bir takım hususlarda ya nasslarda ifade edilenlerle yetinilecek veyahutta nasslarda ifade edilenlere bağlanmaksızın, diğer hususlar da nassların kapsamına alınarak, gaî yaklaşımlarda bulunulacaktır. Ancak tesbitlerimize göre, hemen her konuda olmasa da bazı meselelerde, Şâfiî'nin

hadislerde ifaderle yetindiği, bunları hadislerde belirtilenlerle sınırlandırdığı bunun doğal bir sonucu olarak da lafza bağlı bir yaklaşım sergilediği görülmektedir⁷. Şâfiî'nin bu anlayışına örnek teşkil edecek bir çok mesele olmasına karşın, hem bu hususta hem de diğer hususlarda birer örnekle, ayrıca her örnek meselenin sonunda da diğer örneklere yalnız atıfta bulunmakla yetineceğiz.

Zekâta Tabi Mallar

Meselâ Şâfiî, zekâtı verilmesi farz olan malları açıklarken “Onların mallarından sadaka al ki, bununla onları temizleyip arıtmiş olasın”⁸ âyetini hatırlatarak, Allah'ın zekâtı Kitab'ında farz kıldığını, sonra Peygamberinin diliyle⁹ zekât düşen ve düşmeyen malları açıkladığını belirtmektedir. Ona göre bu, Allah'ın, Peygamberine atfettiği konumun bir gereğidir. Zira Peygamberin sünneti, bu hükmüyle Allah'ın muradının hususî mi yoksa umûmî mi olduğunu açıklamaktadır. Onun sünneti, Allah'tan açıklama ve O'nun emrine ittibâdan ibârettir¹⁰.

Buna göre Şâfiî “Hz. Peygamberin zekât aldığı ve alınmasını emrettiği mallar zekâta tabidir, diğer mallar tabi değildir” diyerek zekâta tabi malları sünnette varid olanlarla sınırlamaktadır¹¹. Ona göre, Kur'an'ın zahiri anlamı, bütün mallardan zekât verilmesini gerektirmekte, ancak sünnetin delâleti ile bunlardan hangilerinden zekât

⁷ Ancak Şâfiî'nin manen rivâyet olgusunu bilmesi ve bunun farkında olmasına rağmen, yorum ve değerlendirmelerde bulunurken hadis rivayetlerindeki ifadelerle sıkı bir bağlılık göstererek, zaman zaman manen rivâyet olgusunu göz ardı edebildiğini söylemek mümkündür. Nitekim bir çalışmada da belirtildiği üzere, “İmam Şâfiî, sünnetin sadece merfû hadislerle dayanılarak tespit edilmesi gerektiği fikrini o kadar ileri dereceye götürmüştür ki ona göre “sünnet” merfû hadisin lafzında gizlidir. Herhangi bir sahâbî, hadisi yorumlasa bile bu yoruma uymak gerekmez. Hadiste ne ifade edilmişse “sünnet” odur. Halbuki hadislerin önemli bir bölümünün manen rivâyet edildiği (el-Batalyevsî, *İnsâf*, s. 164'den naklen) ve özellikle Hz. Peygamberin davranışlarını bildiren hadislerin, sahâbiler tarafından görüldüğü ve anlaşıldığı kadarıyla nakledildiği düşünülürse, İmam Şâfiî'nin sünneti merfû hadisin lafzına hasreden bu tutumunun çok da isabetli olmadığı anlaşılacaktır” Aktepe, İshak Emin, *Şâfiî Öncesinde ve İmam Şâfiî'de Sünnet*, (Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul, 2005, s. 185-186.

⁸ 9. Tevbe, 103.

⁹ Bu husustaki rivâyetler için bkz. eş-Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *el-Umm*, thk. Mahmûd Mataracı, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, 1993, II. 5-6. Yine Şâfiî *Umm*'de zekât konusunu işlerken ilgili hususlara ilişkin hadisleri yerî geldikçe ayrıca yer vermektedir.

¹⁰ eş-Şâfiî, *el-Umm*, II. 4-5. Ayrıca Şâfiî, İbn Cüreyc'den Tâvus'un, babasında Hz. Peygamberin diyet ve zekât konusunda farz kıldığı şeylerin vahiyle sabit olduğuna dair bir kitabın/belgenin bulunduğu dair Tâvus'un bir sözüne de yer vermektedir (Şâfiî, *Umm*, II. 7). Şâfiî'nin bu rivâyete yer vermiş olması ise, kendisinin de zekât ve diyet konularının vahiyle sabit olduğu kanaatinde olduğunu akla getirmektedir. Nitekim benzer anlamda Hz. Ebûbekir'in Enes b. Mâlik'e yazdığı bir mektuba da yer vermektedir. Şâfiî, *Umm*, II. 5-7.

¹¹ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 111-112 (no. 520-521).

verileceği anlaşılmaktadır. Şu halde sünnetin *delâleti* olmasaydı, Kur'an'ın zahirine göre zekât verilmesinin gerekliliği bakımından bütün mallar eşit olurdu¹². Şâfiî'nin burada meseleye açıkça delâlet teorisi doğrultusunda yaklaştığı görülmektedir ki, bu tamamen dile ve lafza dayalı bir anlamadan ibarettir. Böylece Şâfiî, bu konuda zekâtın amacını dikkate alarak kıyasa başvurmamakta ve yalnız sünnette/hadislerde ifade edilen malların zekâtının verileceği yorumunu yapmaktadır. Bu yaklaşımıyla Şâfiî'nin, kıyas metoduna da tam bir hürriyet tanımadığı da ifade edilmiştir¹³. Bu bakımdan Şâfiî'nin zekâta konu olan mallarla ilgili görüşleri, onun lafza bağlılığının en açık biçimde görüldüğü konulardan birisini teşkil etmektedir¹⁴.

Zira Şâfiî'nin de naklettiği gibi, bazı alimler, hurma ve üzümüne kıyasla, zeytinden de zekât alınacağını söylemişlerdir. Şâfiî ise buna katılmamakta ve Hz. Peygamberin ağaçlardan hurma ve üzümünden zekât aldığını ve de insanların eskiden beri ceviz, badem, incir vb. gibi ağaçları olduğu halde, Hz. Peygamberin bunlardan zekât almamasına, alınmasını da emretmemesine dayanarak, bu ürünlerin zekâta tabi olmadığını ifade etmektedir¹⁵. Şâfiî'ye göre, Hz. Peygamberin hurma ve üzümünden zekât almasının nedeni, onların birer yiyecek maddesi (kût) olmaları sebebiyledir. Zeytin, ceviz, badem vs. gelince, bunlar bizatihi yiyecek maddesi olmayıp birer katıktan (edîm) ibarettir. Nitekim bunlar Hicaz bölgesinde birer yiyecek maddesi olarak da bilinmemektedir¹⁶.

¹² Şâfiî, *Risâle*, 114 (no. 534). Krş, Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru't-Turâs, II. Baskı, Kâhire, 1979, s. 173. *ولولا دلالة السنة كان ظاهر القرآن أن الأموال كلها سواء وأن الزكاة*

Şâfiî, bu değerlendirme ile, hem Kur'an'a göre zekât yönünden bütün malların eşit olduğunu belirtmekte hem de sünnetin delâletine binâen bunların sınırlandırılması cihetine gitmektedir. Halbuki Kur'an'a göre, zekât yönünden bütün malların eşit kabul edilmesinin, Kur'an'ın zekâatla gerçekleştirmek istediği mana ve maksadın dışında herhangi olumsuz bir duruma yol açtığını söylemek zordur. Dolayısıyla sünnetin delâletinin bu açıdan da değerlendirilmesinin daha yerinde olacağı söylenebilir.

¹³ Arslan, Gıyasettin, *İmam Şâfiî'nin Kur'an Okumaları*, Rağbet Yay., İstanbul, 2004, s. 279.

¹⁴ Kırbaoğlu, M. Hayri, "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", (*Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü içinde*), Ankara, 2000, s. 234.

¹⁵ Şâfiî, *Risâle*, 112 (no. 523- 524). Şâfiî'den önce bazı tâbiün alimlerinin de zekâta tabi mallar konusunda zahiri bir yaklaşımda bulunarak zekât alınması gereken malları rivayetlerde belirtilenlerle sınırlandırdıklarına ilişkin değerlendirmeler için bkz. Ulu, *Tâbiünün Sünnet Anlayışı*, s. 204-205.

¹⁶ Şâfiî, *Umm*, II. 45.

Bu nedenle Şâfiî, hadislerde sayılan arpa, buğday, hurma ve kuru üzümüne zekât düşmesini, onların zahîre (gıda maddesi) olmalarına bağlamakta¹⁷, bu vasfa sahip olanların zekâtının verileceği, bu vasfa sahip olmayanlara ise zekât gerekmediği kanaatine varmaktadır¹⁸. Ebû Hanîfe (h.150) ise, yerden çıkan bütün ürünlere zekât düştüğü görüşündedir. Dolayısıyla hadis ve âyetin lafızlarındaki umûmî anlamı, zahire olmakla tahsis edenler, zahire olamayan ürünlere zekât düşmediğini, lafızları umûmî anlamında esas alanlar ise yerden biten her ürüne zekât düştüğü yorumunu yapmıştır¹⁹. Şu halde Şâfiî'nin, âyetin umumî ifadesini hadise dayanarak sınırlama gayretinin aksine, Hanefiler âyetin umumî ifadesini esas alıp, buna ters gibi görünen rivâyetleri de uygun bir şekilde yorumlayarak, zekâtın vazediliş amacına uygun bir şekilde, fakirlerin lehine bir görüşe ulaşabilmişlerdir²⁰.

Şâfiî'nin, Hicaz bölgesinde yaygın olarak bulunan ve o dönemin toplumu tarafından tüketilen yiyecek maddelerine binaen yorumda bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunun o dönem için geçerli bir yorum olduğu söylenebilir. Ancak onun bu yorumu kendi bölgesi için sorun teşkil etmezken, başka bir bölgede veya zamanda yaşayan ve farklı ürünler yetiştiren bir kimse, Şâfiî'nin görüşüne tabi olduğu takdirde, zekât vermeyecek ve fakirlerin ihtiyacının da karşılanamaması gibi bir sıkıntı ortaya çıkabilecektir. Şârinin buğday, hurma ve arpa ekicilerine zekâtı vacip kılarken, portakal, elma vs. gibi bahçe sahiplerini zekâttan muaf tutması makul olamaz. Dolayısıyla hadislerde zekâtın dört sınıfla sınırlandırılması, bunlardan başkasından da zekât alınmayacağı anlamında değildir²¹. Dolayısıyla Şâfiî'nin bu meseledeki lafza bağlı tutumu, Kur'an ve hadislerde ifade edilen ve ortaya konulan dinî hükümlerde gözetilen mana ve maksatların nasıl gözardı edilebileceğinin ve sonuçta ne tür sıkıntılara neden olabileceğinin apaçık bir göstergesinden ibarettir.

¹⁷ Halbuki, gıda olması bakımından kuru üzüm ile incir, badem, ceviz ve zeytin arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Dolayısıyla meselenin aslında coğrafi, tarihî –kültürel boyutu ile yakın bir ilgisi olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁸ Şâfiî, *Umm*, II. 46. (Ayrıca bkz., dipnot 1); eş-Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali, *el-Muhezzeb*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, ty., I. 156; İbn Ruşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ruşd el-Hafîd, *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetül-Muktesid*, çev. Ahmed Meylanî, Beyan Yay., İstanbul, 1991, II. 99-100.

¹⁹ İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, II. 99-100.

²⁰ Kırbasoğlu, "er-Risâle'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", 235. Krş. eş-Şeybânî, İmam Muhammed b. el-Hasen, *Kitâbu'l-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, thk. Hasen el-Keylânî, Baskı yeri yok, 1983, I. 498 vd; el-Karadâvî, Yusûf, *Fikhu'z-Zekât*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1981, I. 353 vd.

²¹ Karadâvî, *Fikhu'z-Zekât*, I. 355; Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000, s. 97.

Nitekim Şâfiî'nin zekâta tabi mallar konusunda benzer yaklaşımını atların zekâtında da görmek mümkündür. O bu hususta ise, Hz. Peygamberin "Müslüman'ın sahip olduğu kölesi ve atı sebebiyle zekât ödeme yükümlülüğü yoktur"²² hadisine dayanmakta ve buradan hareketle atların zekâta tabi olmadığını, Hz. Peygamberin sünnetinin deve, sığır ve koyunların dışındaki hayvanların zekâta tabi olmamasına delâleli nedeniyle, atların zekâttan muaf olduğunu, Hz. Peygamberden deve, sığır ve koyun dışındaki hayvanlardan zekât aldığına dair bir bilginin olmadığını ifade etmektedir²³.

Halbuki Hz. Peygamber ve Ebûbekir (h.13) dönemlerinde atlardan zekât alınmazken Hz. Ömer'in (h.23) talimatıyla atlardan da zekât alınmaya başlanmıştır²⁴. Hz. Ömer, atların değerinin artması üzerine böyle bir uygulamaya yönelmiş ve her bir attan bir dinar olmak üzere zekât alınmasını emretmiştir²⁵. Ebû Hanîfe ve Züfer (h.158) atların zekâta tabi olduğu görüşünde iken, Şâfiî, Ebû Yûsuf (h.182) ve İmam Muhammed (h.189) gibi düşünmektedir²⁶.

Esasen burada dikkat çeken husus, zekât gibi aynı zamanda ibadet vasfı taşıyan bir konuda Hz. Ömer'in kıyas ve ictihada başvurabilmesi ve böylece Hz. Peygamberin bazı mallardan zekât almış olmasının, benzer mahiyetteki mallardan zekât alınmasına engel teşkil etmeyip, belli bir ekonomik değeri olan ve çoğalan her

²² Şâfiî, *Umm*, II. 34; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî, İstanbul, 1992, 17, Zekât 23, h. no: 37 (I. 277); Abdurrazzâk b. Hemmam es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrût, 1403, IV. 33-34 (no. 6878, 6882); İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad, 1409/1989, II. 380 (no. 10137); el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı yay., İstanbul, 1992, 24, Zekât 45-46 (II. 127); Muslim, Ebu'l-Huseyn Muslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, 12, Zekât 2, h. no: 8-9 (I. 675-676); İbn Mace, Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, 8, Zekât 15, h. no: 1812 (I. 579).

²³ Şâfiî, *Umm*, II. 34- 35. Ayrıca bkz. et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Maâni'l-Âsâr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlimiyye, Beyrût, 1987, II. 26-30; en-Nevevî, Muhyiddîn b. Şeref, *el-Mecmû'*, thk. Mahmûd Mataracı, I-IX, Daru'l Fikr, Beyrût, 1996, V. 303- 304. eş- Şirbîni, Muhammed el-Hatîb, *Muğni'l-Muhtâc*, Daru'l-Fikr, Beyrût, ty., I. 369. Ancak Şâfiî, zekâta tabi olmayan at vb. gibi hayvanların ticaret maksadıyla alınıp satılmaları durumunda ise, ticaret niyetiyle onlardan zekât alınacağını belirtmektedir. Şâfiî, *Umm*, II. 35.

²⁴ Abdurrazzâk, *Musannef*, IV. 35 (no. 6887); Mâlik, *Muvatta*, 17, Zekât 23, h. no: 38 (I. 277); Tahâvî, *Maâni'l-Âsâr*, II. 28; ez-Zeylaî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Nasbur-Râye*, thk. Muhammed Yusuf, Dâru'l-Hadis, Mısır, 1357, II. 358.

²⁵ Abdurrazzâk, *Musannef*, IV.36 (no. 6889).

²⁶ Tahâvî, *Maâni'l-Âsâr*, II. 27.

türlü malın zekât için bir kaynak olabilmesidir²⁷. Kısacası Hz. Ömer, atların aşırı değer kazandığını öğrenmesi üzerine, mal sahipleri arasında adâletin tesisini ve fakirlerin maslahatını gözeten bir yönetici olarak idârî takdir hakkını kullanmış ve kıyas yöntemiyle böyle bir icthad ortaya koymuştur²⁸. Şu halde Hz. Ömer bu hususta yalnız nassın lafzına takılıp kalmamış, yaşanan değişiklikleri dikkate alarak, olgudan hareketle nassları amacına uygun bir şekilde yorumlamıştır. Şâfiî ise burada yalnız ilgili nassa dayanmış, bunun lafzî anlamıyla yetinmiştir.

Şâfiî, benzer bir tutumu madenlerin zekâtı konusunda da sergilemektedir. O, zekâtı gereken madenlerin altın ve gümüşten ibaret olduğunu ve bunların tasfiye edilmesinden sonra zekâtının verileceğini belirterek, bakır, kurşun, demir gibi madenlerden zekâtın gerekmediğini ilâve etmekte, bu görüşünü de define, ziraî ürünler, büyük ve küçük baş hayvanlar (mâşiye), altın ve gümüş dışındaki şeylerde zekât gerekmediğine dair rivâyete dayandırmaktadır²⁹. Ona göre insanların bakır, demir ve kurşun gibi gümüş dışında madenleri olduğu halde, Hz. Peygamber bunlardan zekât almamıştır. Hatta yakut, zebrecet gibi daha pahalı olanlardan da zekât almamış ve alınmasını emretmemiştir³⁰. Dolayısıyla Şâfiî, bu hususta sünnetten bir *delâlet* bulamadığı için bunları zekâta tabi tutmamakta, hakkında nass bulunmalarına dayanarak madenleri yalnız altın ve gümüşe indirgemektedir³¹.

Şâfiî benzer şekilde, altın ve gümüşün nisabı tamamlamakta birbirine ilave edilmesi³², Ramazan ayında cinsi münasebet dışında kasden yiyip içmenin kefâreti³³, yine Ramazan ayında cinsî münasebette bulunan kadına kefâret³⁴, musakât ve arâyâ akdine konu olacak ürünler³⁵, zekât ve fitrenin bedelinin verilmesi³⁶, tek gözlü kişinin

²⁷ Karadâvi, *Fıkhu'z-Zekât*, I. 229-234; Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, MÜİFV Yay., İstanbul, 1990, s. 254.

²⁸ Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, TDV Yay., Ankara, 1999, s. 418.

²⁹ Şâfiî, *Umm*, II. 57-58.

³⁰ Şâfiî, *Risâle*, 113 (no. 528-529).

³¹ Halbuki mesela, Hanefilere göre maden, ateşte eriyip kalıba giren şeydir. Hanbelilere göre, katı ve sıvı bütün maden türlerini içine almaktadır ez-Zuhaylî, Vehbe, *İslam Fıkhi Ansiklopedisi*, Risale Yay., İstanbul, 1990, III. 285.

³² Şâfiî, *Umm*, II, 54.

³³ Şâfiî, *Umm*, II. 136; II. 133-134.

³⁴ Şâfiî, *Umm*, II. 135, IV, 12; Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, IX. 628.

³⁵ Şâfiî, *Umm*, IV, 12; Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, thk. Mahmûd Mataracî, (*Umm*'le birlikte), IX. 628. Ayrıca bkz. Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, I. 390; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, II. 322-323.

(a'ver) diyeti³⁷, mürtedin mirası³⁸, komşunun şuf'a hakkına sahip olması³⁹, nikâhla ilgili bazı meselelerde (velinin izni⁴⁰, kadının nikahta velayet hakkı⁴¹, kadının nikah şahitliği⁴², nikahta velî olan kimsenin adâleti⁴³ v.s.), ganimet dağıtılmadan önce düşmana ait bir şeyi yemenin keyfiyeti⁴⁴ gibi konularda da genellikle hadislerde ifade edilen lafız ve kavramlara, dolayısıyla bunların lafzî içerik ve anlamlarına bağlı bir yaklaşım sergilediği görülmektedir.

II- Hz. Peygamberin Söz ve Tasarruflarını Aynı Kategoride Değerlendirmesi

Allah'ın bir elçisi ve bir beşer olarak, insanlara rehberlik ve önderlik yapan Hz. Peygamberin bu vasıflarına binâen bir takım farklı fiil ve tasarruflarda bulunmuş olması gayet normaldir. Bu nedenle Rasûlullah'ın bütün fiil ve tasarruflarının yalnız peygamberlik sıfatı ve salâhiyeti ile yapılmış tasarruflar olarak değerlendirmenin mümkün olmadığı; peygamberliğinin yanısıra bir kadı, bir müftî ve bir devlet reisi sıfatlarıyla de tasarruflarda bulunduğu, yine bir beşer olarak da davrandığı durumlar olduğu belirtilmiştir⁴⁵.

İşte bu düşünceden hareketle, Hz. Peygamberin davranış ve tasarrufları alimler tarafından sınıflandırılmıştır. Tebliğ, fetvâ, kazâ, ve imâmet gibi temel sınıflandırmanın yanı sıra, İbn Âşûr'da olduğu gibi oniki kategoride değerlendirilen

³⁶ Şâfiî, *Umm*, II, 54. ولا أنظر إلى قيمته من غيره لأن الزكاة فيه نفسه كما لا أنظر إلى ذلك في المشية ولا الزرع
Şâfiî, *Umm*, II, 90-91. Ayrıca bkz. Şâfiî, *Umm*, II, 89-90.

³⁷ Şâfiî, *Umm*, VI, 159, VII, 515-516, VII, 515. (dipnot 1).

³⁸ Şâfiî, *Umm*, IV, 91, 115, IV, 93-94, 115-116; VII, 595-597.

³⁹ Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, IX, 607-609.

⁴⁰ Şâfiî, *Umm*, V, 22, 246-247; el-Muzenî, Ebû İbrahim İsmail b. Yahyâ, *Muhtasaru'l-Muzenî*, thk. Mahmud Mataracı, (*Umm*'le birlikte), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1993, IX, 176.

⁴¹ Şâfiî, *Umm*, V, 31-32.

⁴² Şâfiî, *Umm*, V, 35.

⁴³ Şâfiî, *Umm*, V, 35. Beyhakî'ye göre hadis mevkûftur. Bkz. el-Beyhakî, Ebû Bekr, Ahmed b. El-Huseyn, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, thk. M. Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Bâz, Mekke, 1994, VII, 124.

⁴⁴ Şâfiî, *Umm*, IV, 373-377.

⁴⁵ Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihad*, MÜİFV Yay., İstanbul, 1996, s. 37. Karaman devamında Hz. Peygamberin bu farklı salâhiyetlerinin, verdiği hükümlere etkisini şu şekilde izah etmektedir: "Risâlet ve fetvâ tasarruflarında mübelliğdir. Allah'tan nakleder. Kazâda esbâb-ı mücibe ve müdâfaalara dayanarak hükmeder.. Devlet reisi olarak tasarrufları celb-i mesâlih, def'i mefsedet, (kamu yarar ve zararını gözetmek) sükûn ve âşâyışin temini.. gibi risâlet, fetva ve kaza salâhiyetlerinden farklı bir salâhiyetin tasarruflarıdır".

sınıflandırmalar da yapılmıştır. Açıkçası Hz. Peygamberin fiil ve davranışları bağlayıcılık açısından bir çok alim tarafından değerlendirmeye tabi tutulduğu görülmektedir⁴⁶.

Şu halde hadisleri/sünneti değerlendirirken Hz. Peygamberin tasarruflarındaki bu farklılıkların dikkate alınıp alınmaması, sonuçta yapılan yorumlara ve ulaşılan hükümlere de tesir edecektir. Dolayısıyla Hz. Peygamberin hangi vasıf ve yetkiyle böyle bir tasarrufta bulunduğu tesbit ve tahkiki, onun söz ve fiillerini amacına uygun bir şekilde anlamaya da vesile olacaktır. Bu nedenle idârî, ictimâî, iktisâdî vb. konularda Kur'an'ın getirdiği umûmî prensiplerin, genellikle uygulaması mahiyetinde olan hadislerin/sünnetin zaman ve mekan boyutlarını aşarak evrenselleştirilmesinin her zaman için mümkün olamayacağı, dolayısıyla böylesi bir durumda hadislerin bağlayıcılık açısından taksime tabi tutulmasının, gereken ihtiyaca bir çözüm sağlayabileceği ifade edilmiştir⁴⁷.

Burada bizi ilgilendiren husus ise Şâfiî'nin Hz. Peygamberin fiil ve davranışlarına nasıl yaklaştığıdır. Bu hususta onun –aksine bir delâlet olmadıkça– ilke olarak böyle bir tasnife yönelmemeyi benimsediğini söyleyebiliriz. Nitekim Şâfiî'ye göre, Hz. Peygambere has (mahsus) olduğuna dair bir *delâlet* bulunmadığı müddetçe, Hz. Peygamberden sabit olarak gelen her şey âmmdır. Hâss olduğuna dair; Kitab, Sünnet ve İcmadan bir delâlet olmadıkça, Hz. Peygambere ait bir fiilin ona has olduğu söylenemez ve Hz. Peygamberin hadisiyle yetinilir⁴⁸. Kısacası Şâfiî'ye göre bir fiilin yalnız Hz. Peygambere özel olması, ancak Allah ve onun Peygamberinin bu konudaki açıklaması ile mümkündür. Bunun dışında hiç kimseye bu konuda bir yetki verilmemiştir. Şâfiî'ye göre eğer bu câiz olsaydı, onun koyduğu hükümler elimizden çıkıp giderdi⁴⁹. Ancak burada dikkat çeken bir husus, ilgili fiilin Hz. Peygambere has olduğuna dair delilleri Kur'an, Sünnet ve İcmâ ile sınırlandırmış

⁴⁶ Bu konuda bkz. İbn Abdisselâm, İzzuddîn Abdilazîz, *Kavâidu'l-Ahkâm fî Mesâlihî'l-Enâm*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrût, ty, II. 121; Âşûr, Muhammed Tâhir b., *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, İstanbul, 1999, s. 48-61; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 58-59.

⁴⁷ Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 59.

⁴⁸ Şâfiî, *Umm*, VII. 318.

إذا ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو عام إلا بدلالة؛ لأنه لا يكون شيء من فعله
خاصا حتى تأتينا الدلالة من كتاب أو سنة أو إجماع أنه خاص وإلا اكتفينا بالحديث عن النبي صلى
الله عليه وسلم عن بعدة .

⁴⁹ Şâfiî, *Umm*, VII. 595.

olmasıdır. Bu da, ilgili hususta bilgilerin re'y ve icthad bulunmasına bir tür engel teşkil etmektedir.

Ahmed Hasan'ın tesbitine göre Ebû Yûsuf, hüküm verirken daima Hz. Peygamberin genel nitelikli uygulamalarını esas almaktadır. Ancak Evzâî (h.157) bu konuda farklı bir yaklaşıma sahiptir. Ona göre, Kur'an ve Hz. Peygamberin bizzat kendisi bir uygulamanın yalnız Hz. Peygambere ait özel bir uygulama olduğuna işaret etmedikçe, Hz. Peygamberin genel ve istisnâî bütün sünnetleriyle amel edilir. Daha sonraları Şâfiî de Evzâî'nin bu görüşünü paylaşmış ve delil olarak kullanmıştır⁵⁰. Şu halde Şâfiî'nin Evzâî'nin tutumunu benimsediği anlaşılmaktadır.

Yine Şâfiî hakkında yapılan bir çalışmada da onun, Hz. Peygamberin hemen hemen bütün davranışlarını peygamberlik vasfına dayandırdığından hareketle, onun hiçbir söz ve fiilinin *neden* ve *nasıl* gibi sorular yöneltilerek sorgulanamayacağı düşüncesi ve inancında olduğu⁵¹, sonuçta bu anlayışının etkisiyle de hadislerde yer alan ifadelerin zâhirine dikkat ettiği, böylece hadisleri lafzî olarak anladığı ve yorumladığı belirtilmektedir⁵².

Sonuç olarak Şâfiî'nin Hz. Peygamberin tasarruflarına ilke olarak aynı kategoride gören bir yaklaşımı benimsediğini söyleyebiliriz. Bu da beraberinde onun, hadisleri muhtelif anlam ve boyutlarıyla değerlendirmesinden ziyade, umûmî ve zahirî anlamlarına bağlı kalarak ele almasına sebep olmuştur. Nitekim sunacağımız bazı örnekler de bunu göstermektedir.

Sahipsiz Boş Arazilerin İslahı (İhyâu'l-Mevât)

Meselâ sahipsiz, boş ve âtil durumda olan arazi ve toprakların imar ve ıslahı halinde, imar edenler bu topraklara hemen sahip olabilirler mi, yoksa bu devlet başkanının iznine mi bağlıdır? Bu hususta herhangi bir izni zorunlu görmeyen ve genellikle ifade eden hadisler varid olmuştur. Şâfiî'nin ise genellikle, ilgili rivâyetlerin umûmî ve lafzî anlamına bağlı kalarak yorum yapmış ve hüküm vermiştir.

Nitekim Şâfiî, Hz. Peygamberin: "من احيا مواتا فهو له" "Kim, ölü bir araziyi imar ederse, orası onun olur"⁵³ hadisini ve bir başka versiyonunu naklettikten sonra

⁵⁰ Hasan, Ahmed, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, çev. A.Hakan Çavuşoğlu, Hüseyin Esen, İz Yay., İstanbul, 1999, s. 123.

⁵¹ Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, IX. 633.

⁵² Aktepe, *Şâfiî Öncesinde ve İmam Şâfiî'de Sünnet*, s. 183.

⁵³ Buhârî, *Sahîh*, 41, Hars 15 (III, 70); Ebû Dâvûd, *Sunen*, 19, Harâc 37, h. no: 3073-74 (III. 453-55).

"Bu iki hadis ve benzerleri, ölü (boş, ekilmeyen) arazilerin hiçbir kimsenin mülkünde olmadığına ve yine, müslümanlardan her kim, bu araziye ihya (islah) ederse, orasının onun (mülkü) olacağı"⁵⁴ değerlendirmesini yapmaktadır. Yine Şâfiî'ye göre sahibi olmayan her türlü arazi ister şehire, ister bir nehre veya imar edilmiş bir yere yakın olsun hepsi aynı konumdadır ve orası onu imar ve ihya edene ait olur⁵⁵. Dolayısıyla Şâfiî'ye göre, Hz. Peygamber açıkça mevât (ölü, boş) arazileri kim imar ve ihya ederse o arazinin o kişiye ait olacağını beyan etmiştir ve devlet başkanının iznine gerek yoktur. Bu hususta devlet başkanının iznini şart gören Ebû Hanîfe'ye talebesi Ebû Yûsuf'un da muhalefet ettiğini, bunu Hz. Peygamberin bir atıyyesi olarak değerlendirmek suretiyle, onun da kendisi gibi düşündüğünü belirtmektedir⁵⁶.

Şâfiî, ayrıca bu meselede; "Devlet başkanının (sultan) araziye o kimseye verip vermemesine aldırımam. Çünkü onu Hz. Peygamber vermiştir. Hz. Peygamberin vermesi de, o kimseye devlet başkanının vermesinden daha haklı"⁵⁷ demektedir, Şâfiî'nin Medîneli muhatabı ise, ihanın ancak valinin izni ile olacağını aksi halde bunu kerih göreceklerini belirtmektedir. Şâfiî de onları rivâyet ettikleri hadislerle amel etmemekle suçlamamaktadır. Muhatabı Şâfiî'ye bu hususta kendisine muhalefet eden başka kimselerin olup olmadığını sorduğunda Şâfiî, yalnız Medîneli muhatabı ve Ebû Hanîfe'den başka hiçbir kimsenin bu konuda muhalif bir görüşe sahip olduğunu bilmediğini ileri sürmektedir⁵⁸.

Aslında bu konudaki hadislerin zâhirî anlamından devlet başkanının izni olsun veya olmasın ihyânın câiz olduğu anlaşılmaktadır. Buna karşın meselâ Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik (h.179) gibi alimlerin, ilgili hadisleri sırf lafzî/literal anlamıyla ele alıp değerlendirmedikleri anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Hanîfe, ihyânın geçerli olmasında devlet başkanının iznini şart görürken, İmam Mâlik arazi yakın olduğunda izni şart görmüştür⁵⁹. Şu halde buradaki ihtilâfın kaynağı, Hz. Peygamberin bu sözünün bir

⁵⁴ Şâfiî, *Umm*, IV. 52.

⁵⁵ Şâfiî, *Umm*, IV. 48.

⁵⁶ Şâfiî, *Umm*, IV. 53, VII. 393-394. Bu konuda Şâfiîlerin görüşleri için bkz. Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, I. 423; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, II. 361.

⁵⁷ Şâfiî, *Umm*, VII. 393.

⁵⁸ Halbuki Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'ten başka Mekhûl, İbn Sîrîn, Saîd İbn-i Museyyeb ve İbrahim en-Nehâî'nin de aynı görüşte olduğu nakledilmiştir. Nâim, Ahmed –Miras, Kâmil, *Sahîh-i Buhârî Muhtasan Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, DİB yay., Ankara, 1993. VII. 162.

⁵⁹ es-Serahsî, Ebûbekr Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrût, 1406. XXIII. 167; el-Kâsânî, Alâuddîn, *Bedâiu's- Sanâi'*, Dâru'l- Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, 1982. VI. 194, VII. 115; ez-Zurkânî,

hüküm mü yoksa bir fetvâ niteleği mi taşıdığıdır. Hüküm diyenler devlet başkanının iznini şart görmüş, fetvâ olarak değerlendirenler ise izni gerek görmemiştir⁶⁰.

Tahâvî de (h.321) bu meselede, Ebû Hânîfe'nin görüşünün isabetli olduğunu ve kendisinin de bu görüşü tercih ettiğini belirtmektedir. Ayrıca Tahâvî, Hz. Peygamberin " لا حى الا لله و لرسوله " "Yeryüzünde korunan arazinin mülkiyeti Allah'a ve Resulüne aittir" sözünü⁶¹ de delil olarak sunmaktadır. Dolayısıyla hadis, arazî üzerinde hüküm ve tasarrufun devlet başkanına ait olduğuna delâlet etmektedir. Hatta o, bu yönde Hz. Ömer'in uygulaması bulunduğunu da nakletmektedir⁶². Yine Tahâvî "من احيا مواتا فهو له" hadisinin anlamının "Kim, ölü bir araziyi imar ederse, orası onun olur" şeklinde değil de, "kim ihyâ şartlarına uygun olarak bir araziyi ihya ederse orası onundur" anlamında olduğuna dikkat çekerek, devlet başkanının iznini ihyanın şartı olarak yorumlamaktadır⁶³.

Bu hususta Tecrîd-i Sarîh'te de Ebû Hanîfe'nin ihyâ-i mevât için devletin izni şart olduğuna dair icthadındaki isabete işaret edildikten sonra şu değerlendirme yapılmaktadır: "Fihakîka hadis-i şerîfte arazi korumak munhasıran devletin hakkı olunca, mıntika-i mevât da arazî cümlesinden bulunduğundan, bunun ihyâ ve i'mârî için de devletin izn-ü müsaadesi alınmak zarûrîdir. "Ebû Hanîfe Hazretleri'nin böyle âlî icthadlarını görünce insan, İslam dininin medenî bir devlet kurduğunu, Ebû Hanîfe yüksekliğinde hiç bir müctehidin zekâsı kavramamıştır" demekten kendisini alamıyor"⁶⁴.

Kısacası Şâfiî gibi bu hususta devlet başkanının iznini şart görmeyenler bu hadislerin tamamen lafzî/zâhirî ve umumî anlamına bağlı kalarak hareket etmişlerdir⁶⁵. Hadislerin zahirî anlamına bağlı kalmayanlar meseleye Hz. Peygamberin farklı vasflardaki tasarruflarını da dikkate alarak değerlendirmede bulunmuşlardır ki bu kamu yararı ve düzeni için de doğru olanıdır. Onların bu sonuca

Muhammed b. Abdulbâkî, *Şerhu'z-Zurkânî*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrût, 1411, IV. 36; Şevkânî, bû Abdillâh Muhammed, *Neylu'l Evtâr*, Dâru'l-Ciyl, Beyrût, 1973. VI. 45.

⁶⁰ İbn Abdisselâm, *Kavâidu'l-Ahkâm*, II. 121; ez-Zurkânî, *Şerhu'z-Zurkânî*, IV. 36.

⁶¹ Ebû Dâvûd, *Sunen*, 19, Harac 39, h. no: 3083 (III. 460-61).

⁶² Tahâvî, *Maânî'l-Âsâr*, III. 268-270.

⁶³ Tahâvî, *A.g.e.*, III. 269.

⁶⁴ Nâim-Miras, *Tecrîd-i Sarîh*, VII. 238.

⁶⁵ Bu husustaki değerlendirmeler için ayrıca bkz. Özafşar, M. Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek* (Fikhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme), Ankara, 1998. s. 273.

hadislerin lafzına bağlı kalmaksızın nass ile olgu arasındaki ilgi ve amacı kurarak ulaşmaları, sırf nassdan hareket edenlerle aralarındaki yaklaşım farkını açıkça ortaya koymaktadır.

Yine, “seleb”⁶⁶ sahip olmada devlet başkanının izni⁶⁷, sahibinin kölesine had uygulama yetkisi⁶⁸ gibi konularda da Şâfiî'nin Hz. Peygamberin söz ve tasarruflarına genel ve zahiri anlamıyla yaklaştığı, bunun dışında her hangi bir düşünce ve amaca binâen yoruma tabi tutulmasına taraftar olmadığı anlaşılmaktadır.

III- Hadis Rivâyetlerindeki Süre ve Miktarlara Bağlı Kalması

Şâfiî'nin, hadisleri anlama ve değerlendirme konusunda dikkat çeken bir diğer husus ise, hadislerde varid olan bir takım sayılara, süre ve miktarlara, olduğu gibi bağlı kalmaya özen göstermesidir⁶⁹. Bu nedenle onun, sayı ve miktar bildiren ifadelerin herhangi bir yorum ve gerekçeye dayanarak farklı şekillerde değerlendirmesine sıcak bakmadığını söylemek mümkündür. Ancak bütün fakih ve alimler, bu hususta Şâfiî gibi düşünmemişler, hadislerde ifade edilen sayı, süre ve ölçülerin her halükârda lafzına bağlı kalmayarak bunların amacı ve gayesini de dikkate alarak değerlendirmede bulunmuşlardır.

Şimdi Şâfiî'nin bu husustaki temel yaklaşımı hakkında bir fikir vermesi amacıyla örneğimizi verebiliriz.

Ribeî Mallarda “Vezni” ve “Keylîlik”

İslam alimleri, ribeî mallarda faiz tahakkuk etmemesi için, alım-satımda malların aynı cinsten ve bedelinin de eşit olması gerektiğinde görüş birliği içindedir. Bu eşitlik de ancak, şer'î ölçü ile gerçekleşir. Yani eşitlik, ölçülebilen (keylî) mallarda ölçü ile, tartılabilen (vezni) mallarda ise tartıyla olur. Ölçülebilen malları tartmak,

⁶⁶ Şâfiî'nin de belirttiği gibi “seleb”, savaşta öldürülen kişinin yanında bulunan, ona ait silah, para, binek gibi şeylere denir. Şâfiî, *Umm*, IV. 185.

⁶⁷ Şâfiî, *Umm*, IV. 183-184, VII. 567, VII. 388.

⁶⁸ Şâfiî, *Umm*, VI. 185.-186.

⁶⁹ Şâfiî'nin rivâyetlerde yer alan ifade ve kavramlara daha özel bir yaklaşım sergilediği görülmektedir ki, bu durum bir sonraki başlık altında incelenecektir. Dolayısıyla Şâfiî'nin hadis rivâyetlerindeki süre ve miktarlara bağlı kalması hususiyeti, benzer bir içeriğe sahip olduğundan, bu sonraki başlığa dahil edilebilirdi. Ancak Şâfiî'nin hadislerdeki süre ve miktarlara bağlı kalmaya oldukça fazla bir değer ve önem vermesi dikkati çeken bir hususiyet olduğundan, Şâfiî'de bir diğer yaklaşım tarzı olarak bu başlık altında incelenmesi uygun görülmüştür.

tartılabilen malları da ölçmek suretiyle eşitliği sağlamak câiz değildir. Ancak hangi durumlarda ve hususlarda hangi ölçünün esas alınacağına tayininde ihtilaf doğmuştur⁷⁰.

Hz. Peygamber devrinde ribevî mallardan olan altın ile gümüşün tartı (*vezn*) ile; buğday, arpa, tuz ve hurmanın ölçek (*keyl*) ile takası Hz. Peygamberin hadisi, yani nassla hükme bağlanmıştı⁷¹ ve uygulama bu şekilde devam etmekteydi⁷². Hz. Peygamber (s), ayrıca ölçü ve tartılar arasındaki farklılıktan dolayı bir haksızlık yaşanmaması ve bu konuda birlik sağlamak için olmalı ki, "*Tartı, Mekke halkının tartısı, ölçü Medine halkının ölçüsüdür*"⁷³ buyurmuş ve bunların dikkate alınmasını istemiştir.

Dolayısıyla yukarıda sayılan malların keylî veya veznî olması nass ile sabit olduğu için aralarında Şâfiî'nin de bulunduğu müctehid imamlar bunun ebediyen geçerli olduğu ve bu konuda insanların örfü değişse de bunun itibara alınmayacağı ve caiz olmadığını ileri sürmüşlerdir⁷⁴.

Nitekim Şâfiî, "*hurmanın hurmayla tartılarak alım satımı doğru değildir, onların aslı ölçektir*" dedikten sonra, bunun nedenini "Hz. Peygamberin zamanında tartılan her şey de aslanan tartı (*vezn*), ölçülen her şeyde aslanan da ölçek (*keyl*)dir. İnsanların bunlara aykırı olarak sonradan ihdas ettiklerinde (onlara itibar edilmeyip) aslolana dönülür" şeklinde açıklamakta, ayrıca tartıyla olan bir şeyin ölçüye dönüştürülemeyeceğini ve Hicaz'ın ölçü ve tartısının asıl olduğunu belirtmektedir⁷⁵.

⁷⁰ el-Buğâ, Mustafa Dîb, *Eseru'l-Edilleti'l-Muhtelefi fi'hâ fi'l-Fıkhı'l-İslâmî*, Dâru'l-Kalem, Dımeşk, 1999, s. 303.

⁷¹ Buhârî, *Sahîh*, 34, Buyû' 77-78 (III. 30-31); Muslim, *Sahîh*, 22, Musâkât 15, h. no: 77-85 (II. 1209-1212); Ebû Davûd, Suleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sunen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992. 22, Buyû' 12, h. no: 3348-3349 (III. 643-646).

⁷² Şener, Mehmet, *İslâm Hukukunda Örf*, İzmir, 1987, s. 136.

⁷³ Ebû Davûd, *Sunen*, 22, Buyû' 8, h. no: 3340 (III. 633); en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sunen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992. 23, Zekât 44, h. no: 2518 (V. 54); 44, Buyû' 54, h. no: 4591 (VII. 284).

⁷⁴ el-Buğâ, *A.g.e.*, s. 303-305. Şâfiîlere göre, bir malın ölçülen ve tartılan mallardan olup olmadığını tayin için, Mekke ve Medinelilerin Hz. Peygamber zamanındaki örf-âdetlerine bakılır. Hz. Peygamber onların adetlerine göre buna müsaade etmiş olup, bu takrîr-i sünnet kabîlindedir. Dolayısıyla Hicaz ehlinin örfü esas alınır. Onlara göre, hakkında nass bulunmayan mallarda hangi ölçünün esas alınacağını tayininde, Hicaz'da o mala en fazla benzeyen maddeye kıyas edilerek karar verilir. Hakkında nas olanlar ise hiçbir zaman değiştirilemez. Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, I. 273; el-Hinn, Mustafa, Mustafa el-Buğâ, Ali eş-Şerbecî, *Büyük Şâfiî Fıkhı*, çev. Ali Arslan, Arslan Yay., İstanbul, 1994, III. 176; el-Buğâ, *A.g.e.*, s. 306-307

⁷⁵ Şâfiî, *Umm*, III. 96-97.

Dolayısıyla Şâfiî, Hz. Peygamberin bu hususta belirlemiş olduğu vasıfların asla değiştirilemeyeceği kanaatinde olup, Hz. Peygamberin uygulamasına ve getirdiği ölçüye sınıksız sarılmaktadır.

Oysa Ebû Yûsuf (h.182), Hz. Peygamberin bu uygulamasının mücerret şekline ve zahirine bakmamış, hükmün gerekçesinden hareketle meseleye yaklaşmıştır. Ebû Yûsuf'a göre, ribevî malların keyfî ya da veznî olma vasıflarını belirten nass, o devrin örfü üzerine kurulmuştur ve örfle illetlidir. Hatta eğer örf, ölçekle değiştirilenler tartı ile, tartıyla olanlar da ölçek ile carî olsaydı, nass da buna uygun olarak varid olurdu. Şâyet Hz. Peygamber hayattayken örf değişseydi, nass da değişirdi. Şu halde örf'e dayalı hükümlerde, örfün değişmesiyle ona uygun olarak hükümler de değişir⁷⁶. Dolayısıyla Ebû Yûsuf'a göre hakkında nass olsun veya olmasın bu hususta örf'e itibar edilir⁷⁷.

İslam hukukuna göre, eğer nassın ihtiva ettiği hükmün illeti, örf'e bağlı ise bu takdirde, zamanın değişmesiyle örfün de değişmesi zarûrî olduğundan, örf'e bağlı olan, yani vurûd sebebi (illeti) örf olan nassın hükmü de, değişecektir⁷⁸. "Dolayısıyla insanlar bu uygulamayı değiştirirler ve o zaman için keyfî [ölçekle] olan malları ağırlık ölçüleriyle tartmaya başlarsa, bu kez bu mallar vezniyyâtan olurlar, hükümde de ona göre değişiklikler olur. Yani sonradan meydana gelen bu teâmül daha Hz. Peygamber (a.s) döneminde mevcut olsaydı, naslarda vârid olan mevcut kayıtlar, bu kez de buna uygun olarak gelecektir"⁷⁹.

Şâfiî'den sonra gelen büyük Şâfiî alimlerinin de Şâfiî'nin aynı yorumunu devam ettirmelerine rağmen, artık günümüz Şâfiî fıkhi araştırmacılarının aynı kanaati paylaşmadıkları ve Ebû Yûsufun görüşünü tercih etmek zorunda kaldıkları görülmektedir: "Bu görüş halk için daha kolay ve maslahata daha uygundur. Aksi takdirde bir çok memleketteki halkın muamelelerinin fasid ve batıl, halkın da asi ve fasık olduğuna hükmetmek gerekecektir"⁸⁰. Kamil Miras da insanların tuz, hurma, arpa ve buğdayı ölçekle değil, tartıyla; altın ve gümüşü sayı ile (yine de miktarı belli

⁷⁶ ed-Debûsî, Ebû Zeyd, *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi (Te'sîsu'n- Nazar)*, çev. Ferhat Koca, Ankara, 2002. s. 253; Nâim-Miras, *Tecrid-i Sarîh*, V. 119; Şener, *Örf*, s. 136; el-Buğâ, *Eseru'l-Edille*, s. 307. Bu husustaki değerlendirmeler için ayrıca bkz. Ebû Sunne, Ahmed Fehmî, *el-Urfu ve'l-Âdetu fi Re'yi'l-Fukahâ*, Matbaatu Ezher, Mısır, 1947, s. 140-143.

⁷⁷ el-Buğâ, *A.g.e.*, s. 305.

⁷⁸ Şener, *A.g.e.*, s. 136.

⁷⁹ Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 254.

⁸⁰ el-Hinn ve Ark., *Şâfiî Fikhi*, III. 176.

ağırlıkta) alıp vermelerinin ancak Ebû Yûsufun görüşü ile meşrû olabildiğini ifade etmektedir⁸¹.

Netice itibarıyla İmam Şâfiî, Ebû Yûsuf'tan sonraki dönemi, dolayısıyla toplumdaki değişen örfleri de görmüş olmasına rağmen, rivayetlerde ifade edilen ve Hz. Peygamberin kendi döneminin örfüne binâen koymuş olduğu anlaşılan hükümlere sınıksız sarılmış ve bunda ısrar etmiştir. Bu da onun hadislerde ifadesini bulan ölçülere bağlı kalmasına neden olmuştur.

Şâfiî'nin diğer bazı hususlarda da benzer yaklaşımlar sergilediği görülmektedir: Nitekim "ariyye"nin miktarı⁸², gayr-i müslimlerle yapılacak barış anlaşmasının süresi⁸³, alışverişlerde muhayyerlik süresi⁸⁴, nafaka miktarının takdîri⁸⁵, mehrin (câiz olan) en az miktarı⁸⁶, temizlikte sayıyı gözetme⁸⁷ gibi konuları bu duruma örnek olarak göstermek mümkündür.

IV- Nasslarda Kullanılan Lafızlara Özel Bir Yaklaşım Sergilemesi

Kur'an'ın yanısıra, İslam fıkhnın temel kaynakları niteliği taşıyan, Hz. Peygamberin hadislerini/sünnetini ifade eden metinlerde, insanların karşılaştığı veya karşılaşmaları muhtemel olan durumlar ve olgular dile getirilirken ve bunlarla ilgili olmak üzere bir takım hüküm ve prensipler vaz' edilirken şüphesiz ki bazı ifade ve tabirler kullanılmıştır. Bu ifade ve kavramların esas varlık nedeni, ilgili husustaki hükmü veya temel esası ifade etmede birer araç olmalarından ibarettir. Ancak sırf Şâfiî'nin bu ifade ve kavramları kullanmış olmasından hareketle, hukukî uygulama veya hükümleri bunlarla sınırlamak, sadece lafza bağlı kalmak gibi bir sorunun ortaya çıkmasına zemin hazırlaması da mümkündür.

Dolayısıyla bu durum ifade edildiği üzere, zamanla, "kavramcılık" haline gelir ve sonuçta "kavramların sustimaline" yol açabilir; hayatı önceden hazırlanmış bir takım kavramsal çerçevelere, donmuş kalıplara zorla uydurup sığdırmaya ve hapsedmeye götürebilir. Oysa kavramın amacı, hayatın gerçekleriyle değerler ve

⁸¹ Nâim-Miras, *Tecrid-i Sarih*, V. 120.

⁸² Şâfiî, *Umm*, III. 65-68; Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, IX. 628; Muzenî, *Muhtasaru'l-Muzenî*, IX. 91.

⁸³ Şâfiî, *Umm*, IV. 269-270.

⁸⁴ Şâfiî, *Umm*, VII. 166.

⁸⁵ Şâfiî, *Umm*, V. 128-130;

⁸⁶ Şâfiî, *Umm*, V. 88-91.

⁸⁷ Şâfiî, *Umm*, I. 72-74.

ideler arasında bir köprü görevi görmektedir. Kavramcılık ise, kavramı ve soyut şekli "kanun norm"larını idenin (adâlet) yerine ikame etmekten ibarettir⁸⁸. Bu tür bir yaklaşımla ilgili olarak, İslam fıkhiinde bazen nasslarda varid olan lafızlara olağanüstü bir ehemmiyet atfedildiği, hukukun bu lafızlara indirgendığı de görülmektedir⁸⁹.

Şâfiî'ye gelince, bu yaklaşım biçimine onda daha sık ve ağırlıklı bir şekilde rastlanmaktadır. Dolayısıyla onun yorum yönteminde dayandığı temel esaslardan birisini de *nasslarda kullanılan lafızlara olması gerekenden daha fazla bir değer atfetmesi ve bu kavramlar etrafında hüküm ve değerlendirmede bulunması* oluşturmaktadır. Zira, Şâfiî'nin, rivâyet metinlerinde ifade edilen lafızlara, adetâ bunlar lafzen rivâyet edilmiş ve şâri tarafından özel olarak seçilmiş gibi bir düşünceye sahip olduğu ve bu arada ancak ilgili lafızlar ve onların ifade ettiği lafzî anlamlarla mümkün olabilecek bir yorum ve değerlendirmede bulunma kararlılığı içerisinde olduğu görülmektedir. Bu ise, zaman zaman ilgili nasslarda gözetilen esas mana ve maksatları itibara alan bir yorum anlayışından Şâfiî'nin uzak durmasına neden olmuştur. Bu ise, lafızların, meramı ifadede birer araç gibi görülmesi yerine amaç haline getirilmesinin bir sonucudur.

Evlilik Akdinde Kullanılacak Lafızlar

İslam fıkhiinde, akit yapılırken belli bir lafzın kullanılmasının şart olup olmadığına dair farklı yorumlar yapılmıştır.

Meselâ Şâfiî, Kur'an'da evlilik ile ilgili âyetleri naklettikten sonra, bu âyetlerde Allah'ın evlilik için '*nikâh*': (نكاح) ve '*tezvîc*': (تزوج) kelimelerini kullandığını⁹⁰, bir

⁸⁸ Koşum, Adnan, *Nassları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu*, İz Yay., İstanbul, 2004. s. 77.

⁸⁹ Nitekim bu hususa, Hanefî ve Şâfiîlerin şahitlikte '*eşhedü*' lafzının kullanılmasını şart görmelerini örnek olarak vermek mümkündür. Serahsî, *el-Mebsût*, XII. 42; es-Subkî, Ali b. Abdulkâfi, *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrût, ty., I. 289. Ayrıca Şâfiî'ye göre, *selem* akdinin ancak '*selem*' veya '*selef*' lafızlarıyla caiz olduğu da ifade edilmektedir. Bkz. Zuhaylî, *İslâm Fıkhi*, V. 438; Suvâr, Mahmûd Vahîdudîdîn, *eş-Şekl fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Dâru's-Sikâfe, Ammân, 1998, s. 38. Hanefîlerden İmam Zufer'e göre de, *selem* akdi caiz olması hakkındaki nass *selem* lafzıyla varid olduğu için mezkur akit ancak *selem* lafzıyla kurulabilir. Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, V. 201. Tabîündan Saîd İbnü'l-Museyyeb'e göre de adakta nezr ifadesinin kullanılması zorunlu olduğu, adak manasını ifade etmiş olsa da nezr lafzının kullanmadıkça yapılan adağın boş/hükümsüz olduğu belirtilmektedir. Bunun aksine İmam Mâlik'e göre ise ne tür bir lafızla yapılsa yapılsın, yapılan nezrin/adak yemininin bağlayıcı olduğu nakledilmektedir. Bkz. Suvâr, *A.g.e.*, s. 56.

⁹⁰ Bu husustaki âyetler için bkz. 33. Ahzâb, 37; 2. Bakara, 230; 33. Ahzâb, 49, 50; 4. Nisâ, 22. Ayrıca Şâfiî'nin bu hususta kök itibarıyla *tezvîc* fiiline dayanması nedeniyle *zevc* ve *ezvâc* (eş ve eşler) kelimelerinin geçtiği âyetleri de (4. Nisâ, 1, 12; 24. Nur, 6) delil olarak sunmaktadır. Şâfiî, *Umm*, V. 61-62.

başka âyette⁹¹ geçen 'hibe'nin ise, yalnız Hz. Peygambere has olduğunu belirterek 'evliliğin ancak 'nikâh' ve 'tezvîc' lafızları ile câiz olacağını ve *evlilik niyeti olsa dahi* bu iki lafız dışında başka bir lafızla nikâhın gerçekleşmeyeceği yorumunu yapmaktadır. Ona göre, bu durum 'boşama' da farklıdır. Boşama niyetiyle söylenmiş her söz ve lafızla boşama gerçekleşir. Zira sünnette boşama niyetiyle söylenmiş her sözle boşamanın gerçekleşeceğine *delâlet* vardır. Ancak ne Kur'an'da ne de sünnette 'nikâh' ve 'tezvîc' kelimeleri dışında nikâhın caiz olduğuna delâlet eden bir lafız yoktur. Sonra Şâfiî, evlilik anlamına gelen lafız ve ifadelerle örnekler vermekte ve bunların hiçbiri ile nikâhın caiz olmadığını ve ancak 'nikâh' ve 'tezvîc' lafızlarıyla yapılan nikâhın geçerli olduğunu vurgulamaktadır⁹².

Şu halde Şâfiî, sırf naslarda evlilik akdi için *nikâh* ve *tezvîc* lafızlarının kullanılmasından hareketle, evlilik akdinin ancak bu lafızlarla kurulması durumunda sahih olacağını, bunların dışında evlenme niyetine delâlet eden herhangi bir lafızla kurulan nikâh akdinin caiz olmayacağı yorumunu yapmaktadır.

Oysa Hanefîlere göre evlilik akdine delâlet eden 'bey', 'temlik' ve 'hibe' gibi lafızlarla da nikâh akdinin icrâsı caizdir⁹³. Şâfîler ise yukarıda belirttiğimiz gibi, hem naslarda nikâh akdi için mezkûr lafızların kullanılmasını nazar-ı itibara alarak, hem de bey' temlik ve hibe gibi kelimelerde nikâh anlamı olmadığını ileri sürerek, nikâh ve tezvîc kelimeleri dışındaki lafızlarla kurulan evlilik akdini câiz görmemektedirler⁹⁴.

Halbukî, Hanefî ve Malikîler meselâ mehrin belirlenmesi, insanların hazır olması ve şâhitlerin kastedileni anlaması gibi evliliğe delâlet eden bir '*karîne*' veya '*niyet*'in bulunması durumunda diğer lafızlarla da nikâh akdinin yapılmasını câiz görmüşlerdir. Dolayısıyla burada amaç, akdi yapanların isteğinin bilinmesidir, lafza

⁹¹ "Ey Peygamber! Biz sana şunları helâl kıldık;.. bir de mümin bir kadın kendini peygambere *hibe* ederse.." 33. Ahzâb, 50.

⁹² Şâfiî, *Umm*, V. 60-61.

⁹³ Kâsânî, *Bedâiu's- Sanâi'*, II. 229; ez-Zencânî, Mahmûd b. Ahmed, *Tahrîcu'l-Furû' ale'l-Usûl*, thk. Muhammed Edîb Sâlih, Muessesetu'r-Risâle, V. Baskı, Beyrût, 1987. s. 106-107, 194.

⁹⁴ Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, II. 41; Zencânî, *A.g.e.*, s. 106-107, 194; en-Nevevî, Ebû Zekerîya Yahya b. Şeref, *Şerhu'n-Nevevî alâ Sahîh-i Muslim*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrût, 1392. IX. 212; es-San'ânî, Muhammed b. İsmâil el-Emîr, *Subulu's-Selâm*, thk. Abdulazîz el-Hülî, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrût, 1379, III. 16; İbn Cevzî, İbn Ömer'den nikâhın ancak Kur'an'da geçen bu lafızlarla caiz olacağına dair bir rivâyette bulunmakta ancak rivâyetin değeri hakkında bir açıklamada bulunmamaktadır. İbn Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *et-Tahkîk fî Ehâdîsî'l- Hılâf*, thk. Mes'ûd Muhammed s-Sa'dunî, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 1415. II. 271. Şâfiî'nin nikâh ve tezvîc kelimelerini kullanmayı şart görmesi hususunda bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Suvâr, *eş-Şekl fî'l-Fıkhî'l-İslâmî*, s. 38-47.

itibar edilmez. Ayrıca dinde evliliğin 'hibe' ve 'temlik etme' sözleriyle yapıldığına dair deliller de vardır⁹⁵. Ö. Nasûhî Bilmen de (m.1971) bu hususta şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Binâenaleyh bir kadın, şahitlerin huzurunda bir erkeğe hitaben meselâ: "Ben nefsimi sana şu kadar mehr ile hibe ettim" veya "temlik ettim" deyip o erkek de kabul etse, aralarında nikâh niçin mün'akid olmasın? Çünkü mehrin zikredilmesi, şahitlerin huzuru, meclisin bir meclis-i nikâh olması, bununla nikâh kastedildiğine pek mükemmel delâlet eder. Akidlerde itibar ise manalara, maksatlaradır, lafızlara, mebaniye değildir. Artık bu gibi lafızların bu misillü karineler iktiranı halinde nikâhtan maksud olan maslahatlara delâlette kâsır olmayacağı âşikârdır"⁹⁶.

Şâfiî'den sonraki dönemde zâhirî tutumlarıyla bilinen Zahirîler ve Hanbelîler de bu hususta Şâfiî ile aynı görüşü paylaşmışlardır. Hatta Hanbelîlere göre bu iki lafzın Arapçasını söylemeye muktedir olan kimsenin Arapça'nın dışında bir dille bunları söyleyerek evlilik akdini yapması da câiz değildir⁹⁷.

Kısacası bu hususta, biri Şâfiî'nin savunduğu ve sırf nasslardaki kullanımı dikkate alarak daraltıcı bir fıkıh anlayışını, diğeri de nasslardaki kullanılan lafızlara takılı kalmayıp, mana ve maksada itibar ederek daha geniş ve esnek bir fıkıh anlayışını temsil eden, farklı iki yaklaşımın mevcudiyeti somut olarak görülmektedir⁹⁸.

Şâfiî aynı şekilde, tenasül uzvuna dokunmaktan dolayı abdestin bozulması⁹⁹, meclis muhayerliği¹⁰⁰, teyemmüm yapılacak toprağın vasfı¹⁰¹, kadınlarla "mulânese"nin keyfiyeti¹⁰², zina sebebiyle hurmet-i musahere¹⁰³ gibi meselelerle ilgili hadislerde de, bunlarda varit olan ifade ve kavramların lafzî anlamlarını itibara alarak ve bunlara dayanarak değerlendirmelerde bulunduğu anlaşılmaktadır.

⁹⁵ Bkz. Zuhaylî, *İslâm Fıkhi*, IX. 34.

⁹⁶ Bilmen, Ömer Nasuhî, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul, ty., II. 19.

⁹⁷ İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b.Ahmed b. Kudâme, *el-Muğni*, Beyrut, 1405. VII. 60-61; Zuhaylî, *İslâm Fıkhi*, IX. 37.

⁹⁸ Ancak bu hususta, Hanefîler ve onlar gibi aynı görüşe sahip olanların, nikah akdinde 'bey', 'temlik' ve 'hibe' gibi kavramların kullanılmasının caiz olduğu şeklindeki yorumları, kadını metalaştırabileceği gibi bir duruma yol açabileceğinden oldukça uygun bir yorum olmadığını, dolayısıyla yöntem olarak olmasa da, pratik açıdan Şâfiî ve onun gibi düşünenerin bu husustaki yorumlarının daha yerinde olduğunu söylemek mümkündür.

⁹⁹ Şâfiî, *Umm*, I. 67-68.

¹⁰⁰ Şâfiî, *Umm*, III. 4-9, VII. 371; Muzeni, *Muhtasaru'l-Muzeni*, IX, 84-85.

¹⁰¹ Şâfiî, *Umm*, I. 114-115.

¹⁰² Şâfiî, *Umm*, I. 62-64.

¹⁰³ Şâfiî, *Umm*, V. 228-234. Bu konuda ayrıca bkz. Şâfiî; *Umm*, V. 362-363.

V- Haber-i Vâhid'i Kıyasa Tercih Etmesi

Dinin temel ilkelerine, küllî kâidelere ve kıyasa muhalif tarzda, nakledilen haber-i vâhitlerle nasıl amel edileceği ve değerlendirileceği hususunda da müctehid imamlar ve ekoller birbirinden farklı tutum ve yaklaşımlar sergilemişlerdir.

Hanefîlerin dışındaki hadis ve fıkıh bilginlerinin ekseriyetine göre haber-i vâhidin kıyasla çelişmesi durumunda, haber-i vâhid kıyasa takdim edilir. Nitekim muhaddislere göre, muttasıl olan ve âdil bir râvînin rivâyet ettiği haber-i vâhid bütün şekilleriyle makbûldür ve kendisine muâriz olan kıyasa tercih edilir. Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve diğer hadis, fıkıh ve usûl bilginleri bu görüştedir¹⁰⁴. Yine fakihlerin cumhuruna göre de, haber-i vâhidin kıyasa aykırı olmasının, habere bir zararı yoktur. Çünkü nass sahih olduğunda, kat'î bir delille veya kendinden daha güçlü bir nassla çatışmadıkça ve aralarını cem imkanı da bulunmadıkça, başka herhangi bir şeyi habere tercih etmek caiz değildir. Zira kıyas, deliller arasında Kur'an, sünnet ve icmâ'dan sonra gelmektedir. Şu halde kıyas, sahih sünnete ister âhâd olsun ister olmasın tercih edilemez¹⁰⁵.

İmam Şâfiî ise, "İslam hukukunun prensipleri veya tümevarım yoluyla tesbit edilen genel kuralları anlamında "usûl" kavramını ve usûle aykırı olduğu gözlenen

¹⁰⁴ İbn Cemâa, Muhammed b. İbrahim, *el-Menhelu'l-Ravi*, thk. M. Abdurrahman Ramazan, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1406, s. 32; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, Can Kitabevi, Konya, 1981. s. 310; el-Hinn, Mustafa Saïd, *İslâm Hukukunda Yöntem Tartışmaları*, terc. Halit Ünal, Rey Yay., Kayseri, 1993. s. 325. Zencânî de bu hususta şu tesbiti yapmaktadır: "Haber-i vâhid kıyasa aykırı olduğunda Şâfiî'ye göre, haber-i vâhid kıyasa tercih edilir. Zira haber kıyastan daha kuvvetli olduğu için haberin tercih edilmesi gerekir. Çünkü haber, Hz. Peygamberin sözü, kıyas ise kıyas yapan müctehidin sözüdür. Nebî (s.a.)'in sözü hatadan masûm iken, kıyas hatadan masûm değildir. Hanefîler ise, bu durumda kıyası haber-i vâhide tercih ederler. Onlara göre kıyas haberden daha kuvvetli olup, habere tercih edilir. Zira kıyas yapan müctehid, ictihadında yakîn bilgi üzeredir. Oysa haberde yakîn bilgi yoktur. Çünkü biz haberin sihhatini kesin olarak bilemeyiz. Dolayısıyla o kesin bilgi ifade etmez. Sadece, biz onun hadis olduğunu zannederiz. Şu halde zannla bilinen şeyin, yakîn ile bilinene tercih edilmesi mümkün değildir". Zencânî, *Tahrîcu'l-Furû'*, s. 363-364. eş-Şîrâzî'nin benzer yöndeki değerlendirmeleri için bkz. eş-Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf, *Şerhu'l-Luma'*, thk. Abdulmecid Türkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût, 1988. II. 610-611. Bu değerlendirmelere göre, Hz. Peygamberden nakledilen haberler adetâ Rasulûllah'ın ağzından çıktığı gibi lafzen rivayet edildiği, dolayısıyla bu lafızların Hz. Peygambere aidiyetinin kesin görüldüğü anlaşılmaktadır. Oysa ki hadislerin hemen hemen tamamının manen rivayet edildiğinde, bu bakımdan da hadis rivayetlerindeki lafızların ravilere ait lafızlar olduğunda bir şüphe bulunmamaktadır. Şu halde rivayetlerdeki lafızların, kesin olarak Hz. Peygamberin bizzat ifade ettiği lafızlar olarak algılanması isabetli bir tutum değildir.

¹⁰⁵ Fahl, Mâhir Yâsin, *Eseru İleli'l-Hadis fi İhtilâfi'l-Fukahâ*, Dâru Ammâr, Ammân, 1999, s. 181.

hadislerin varlığını kabul etmekle birlikte, Ebû Hanîfe ve Mâlik b. Enes'in doktrininde olduğu gibi "usûl"ü haber-i vâhid'in kabulünde bir kriter olarak kullanılmamakta, bu tür hadisleri istisnâen sâbit olmuş saymaktadır¹⁰⁶. Dolayısıyla kıyasa muhalif âhâd haberler söz konusu olduğunda Şâfiî'nin, âhâd haberlere öncelik verdiği görülmektedir¹⁰⁷. Kısacası Şâfiî'nin nazarında temel bir ilke olarak, sabit olması durumunda esere tabi olmak ve onu esas almak kıyasa tabi olmaktan daha doğru ve daha evlâdır¹⁰⁸.

Ancak Hanefîlerin ekseriyeti, haber-i vâhidle amel edilebilmesi için onun kıyasa aykırı olmamasını şart koşmuşlardır. Bu hususta tüm haber-i vâhidleri aynı kategoride değerlendirmemişler; râvisi re'y, ictihad, zabt ve fıkhiyla marûf olan haber-i vâhidleri bu kapsamın dışında tutmuşlar ve onlardan gelen haberleri kıyasa tercih etmişler, ancak fıkıh, ictihad ve fetvâsıyla maruf olmayan sahabîlerin rivâyetlerini ise kıyasa muvafık olmaları halinde kabul etmişler, kıyasa muâriz olanlarıyla ise İsa b. Ebân (h.220) gibi Hanefîlerin ekseriyeti amel etmeyip, kıyası tercih etmişlerdir¹⁰⁹. Ancak Hanefîler arasında bu hususta Ebu'l-Hasen el-Kerhî (h.340) gibi aksi yönde görüş ileri sürenlerin de mevcut olması nedeniyle, Hanefî usûlcüler net bir tavır ortaya koyamamakta, bazen kıyasa aykırı haberleri tercih etmektedirler¹¹⁰. Haber-i vâhidin kıyas ile çelişmesi durumunda Malikîlerin tavrının daha net olduğu, her halukarda kıyasa muhalif olan haber-i vahidle amel etmedikleri belirtilmiştir¹¹¹.

Şu halde hadisleri dinin temel ilkeleri, küllî kaideleri, akıl ve kıyas çerçevesinde değerlendirmeyi benimsemeyen taraflar, rivâyet edilen her türlü hadisle, hadis neyi ifade ediyorsa, onu sorgulamadan amel etmeye çalışmış, bunun aksini savunan taraflarsa, hadisleri sorgulamaksızın amel etmeyi benimsememiş ve

¹⁰⁶ Dönmez, İbrahim Kâfi, *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Aynılıklar*, (Doktora Tezi), ATAÜ İslami İlimler Fakültesi, Erzurum, 1981, s. 121. Zaten Şâfiî ilke olarak her hadisle amel etme taraftarıdır. Şâfiî, hadis varken kıyasa başvurulamamakta, kıyası su bulunmadığında zaruret nedeniyle teyemmüm yapmaya benzetmekteydi. Bu da onun haber-i vahitleri kıyasa takdim ettiğini ortaya koymaktadır. Şâfiî, *Risâle*, 323. (no. 1817).

¹⁰⁷ Güleç, Hüseyin, *Şâfiî Fıkıh Usûlünde Hadis Metodolojisi*, (Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara, 2002. s. 172.

¹⁰⁸ Şâfiî, *Umm*, II. 126. الأثر أحق أن يتبع من القياس فإن كان ثابتاً فهو أولى أن يؤخذ به.

¹⁰⁹ Fahl, Eseru İlel'i'l-Hadis, s. 179.

¹¹⁰ Ünal, İsmail Hakkı, İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebi'nin Hadis Metodu, DİB Yay., Ankara, 1994. s. 157-163.

¹¹¹ el-Bâcî, Ebu'l-Velîd Suleyman b. Halef, *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmî'l-Usûl*, thk. Abdulmecit et-Turkî, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût, 1986, s. 643; Güleç, A.g.e., s. 173.

dinin temel ilkeleri doğrultusunda anlamaya ve değerlendirmeye çalışarak ya amel etmişler veya amele elverişli bulmamışlardır Nitekim Ebû Zehra da bu hususta şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Hakikaten, İmam Şâfiî'yi ve ondan sonra gelen Zâhiriye fukahasını bir tarafa ayırarak, görüyoruz ki, sahabe asrından başlayarak icihad asırlarının sonuna kadar bütün fukahâ, Kur'an'dan ve meşhur hadislerden aldıkları herhangi bir usûl ve esas kaideye muhalif haber-i vahitleri bırakmışlar ve onların Hz. Peygambere nisbetini kabul etmemişlerdir"¹¹².

Musarrât Hadisi

Musarrât hadisi de, haber-i vâhidin kıyasa aykırılıkla illetli olmasına bir örnektir. Kıyasa aykırı haber-i vâhidle amel edilmesi hususunda Hanefiler ile onların dışındaki fakih ve muhaddislerin cumhuru arasında farklı bir tutum ortaya çıkmıştır¹¹³.

Hz. Peygamberin musarrât hadisi olarak da bilinen bir sözünde şöyle demiştir: "Deve ve koyunun memeleri şişkin görünsün diye süt bırakmayın. Eğer bir kimse musarrât (daha sütlü görünsün diye sütü sağılmayıp memelerinde bırakılan) bir hayvan satın alırsa, onu sağdıktan sonra muhayyerdir; isterse onu yanında alıkoyar, isterse bir sâ"¹¹⁴ hurma ile birlikte geri verir"¹¹⁵

Şâfiî, musarrâtla ilgili bu rivâyeti, "Hz. Peygamberin emrine uyararak hüküm verdik; başkasını ona kıyas yapmadık; çünkü onda pazarlık, muayyen bir koyun hakkında yapılmıştır. Bu koyunun memesinde biriktirilmiş sebep ve kıymeti meçhul miktarda süt vardır. Biz biliyoruz ki koyun ve devenin sütü farklılık gösterir; yani her koyun ve devenin sütü diğerine göre az veya çok olur. Hz. Peygamber bu konuda belli bir şeyin verilmesine hükmedince, ki bu da bir sa hurmadır, biz de aynı şeyi, Hz. Peygamberin emrine uyararak kabul ettik"¹¹⁶ şeklinde yorumlamakta ve, kendisinin hadisin zahiriyle amel ettiğini özellikle belirtmektedir¹¹⁷.

¹¹² Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 314.

¹¹³ Fahl, *A.g.e.*, s. 181

¹¹⁴ Sâ: Hanefîlere göre, 1 sâ, 8 ritildir. Bu da 3, 326 lt'ye, yani 5,3261 gr. tekabül etmektedir. Hanefîlerin dışındakilere göre ise, 1 sâ, 2,748 lt, yani 2172 gr.dır. Bkz. Kal'acî, Muhammed Ravvâs, Kuneybî, Hâmid Sâdık, *Mu'cemu Lugatî'l-Fukahâ*, Beyrût, 1408, s. 270.

¹¹⁵ Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, IX. 631; Buhârî, *Sahîh*, 34, Buyû' 64 (III. 25-26); Muslim, *Sahîh*, 21, Buyû' 7, h. no: 23-28 (II. 1158-59); Tirmizî, *Sünen*, 12, Buyû' 29, h. no: 1251-52 (III. 553-54).

¹¹⁶ Şâfiî, *Risâle*, 301 (no. 1661). Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, IX. 631; Muzenî, *Muhtasaru'l-Muzenî*, IX. 92.

¹¹⁷ Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, IX. 632.

Şu halde Şâfiî'ye göre, az veya çok hangi hayvanın sütü olursa olsun, kişi bu hayvanı iade etmek istediğinde sütün bedelini değil de, onun yerine bir sa' hurma verir. Çünkü Hz. Peygamberin sözünün zahiri anlamından bu mana anlaşılmalı ve hadise olduğu gibi uyulması gerekmektedir. Nitekim muhatabının, kendisine, "Nasıl sütün bedelini değil de, onun yerine bir sa' hurma veririz?" sorusuna Şâfiî şöyle cevap verir: "Bu, Peygamberden sâbit midir? Evet. Öyle ise, Peygamberden geldiği sâbit olan bir şeye, sadece tâbi olunur. Sizin ve başkalarının o konuda niçin ve nasıl gibi soruları hatadır. Allah kendi kitabında ve Hz. Peygamber vasıtasıyla, mahlukatı için kaderi kendi istediği şekilde tayin etmiştir ve onun takdirini sorgulayacak olan yoktur. Bu sebeple kullar, emredildikleri şeye itaat etmeli ve ona ancak teslim olmalıdırlar.."¹¹⁸.

Dolayısıyla bu örnek, Şâfiî'nin şekli şartları taşıyan bir hadisin zahirine tâbi olmak gerektiğinde; hadis üzerinde akli muhakeme yürüterek, niçin nasıl v.b. sorular sormak suretiyle yoruma açmanın yanlışlığında ne derece ısrarlı olduğunu ortaya koymaktadır¹¹⁹. Şâfiî ile Hanefî muhatabları arasında musarrât hadisi üzerinde cereyan eden tartışma, Şâfiî'nin nassların otoritesi konusundaki düşüncelerini bütün açıklığıyla gözler önüne sermektedir¹²⁰. Ayrıca, burada onun metin tenkidinden uzak bir tutum sergilediği de anlaşılmaktadır.

Ebu Hanîfe, bir sâ' hurma ile değil, sütün bedeli ile birlikte hayvanı geri vermesi gerektiği görüşündedir. İbn Ebî Leylâ ise, sütün bedeline ilaveten bir sâ' hurma vermesi gerektiğini savunur. Ebû Hanîfe'nin yorumuna göre, hayvanların çeşitlerine göre memede bırakılan sütün herhangi bir miktarı veya vasfı için tazminat olarak gösterilen bir sâ' hurma, mantıken sütün bedeli olamaz. Bu yüzden, Iraklılar bir sâ' hurma yerine sütün bedelinin ödenmesi gerektiği görüşündedirler. Şâfiî, hadisin lafzına göre amel eder ve Hz. Peygamberin hadisine, sorgulamadan uyulması gerektiğini vurgular¹²¹. Hanefîlere göre, malın kendisi yok olup geri verilmesi imkânsız olması halinde değerinin yahut benzerinin verilmesi gerektiği konusunda icmâ meydana gelmiştir. O halde süt, eğer "misli" şeylerden ise misliyle,

¹¹⁸ Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, IX. 633.

¹¹⁹ Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 98.

¹²⁰ Özen, Şükrü, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Akılleşme Süreci*, (Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul, 1995. s. 384.

¹²¹ Hasân, *İslâm Hukukunun Doğuşu*, s. 153.

değilse değeriyle tazmin olunur. Onun yerine hurma verilmesi, Kitab, sünnet ve icmâ ile sabit olan hükme aykırı, dolayısıyla geçersiz olur¹²².

Hadisin sırf isnadının sağlam olması, onun zahiri anlamını esas almada yeterli değildir. Bilakis, hadisin metninin de, kendisinden daha üstün olan Kur'an, sünnet ve üzerinde icmâ edilen bir asla muhalif olmaktan salim olmalıdır. Hadiste bulunan şâz ve illet, onun alınmasına mani olur ve böylece hadisin zahiri anlamının alınmasını engel teşkil eder¹²³. Dolayısıyla bu hadis, Allah'ın Kitâbına muhalif olmakla ma'lûldür. Kur'an'da, zararın misliyle/miktarınca tazmin edilmesi emredilmiştir. "Kim size saldırıda bulunursa, siz de ona yaptığı saldırının misli ile saldırın"¹²⁴. "Eğer ceza verecekseniz, size verilen cezânın misliyle ceza verin"¹²⁵. Bu iki âyet zararın misliyle tazmin edilmesini kesin olarak ortaya koymaktadır. Şu halde, hadisteki 'bir sa' hurma' ifadesi, müşterinin yanında günlerce kalan hayvandan sağılan sütün misli ve bedeli olamaz. Aynı zamanda bu hadis, fakihlerin cumhuruna göre esas alınan 'el-harâc bi'd-damân' hadisine de aykırıdır¹²⁶. Ayrıca Hanefiler, Ebû Hurayra'nın, İbn Mes'ûd ve diğerleri gibi, sahâbenin fakihlerinden olmaması, açık kıyasa (kıyas-ı celi) muhalif olarak rivâyet edilmesi ve âhâd olması gerekçesiyle bu hadisle amel etmemişlerdir¹²⁷.

Kısacası Şâfiî bu örnekte, haber-i vahidi metin yönünden, dinin temel ilkelerine ve kıyasa aykırı olup olmaması açısından herhangi bir sorgulamaya tabi tutmadan ve tamamen zahirene bağlı kalarak hareket etmiş ve hadisi de bu doğrultuda değerlendirmiştir.

¹²² Hinn, *Yöntem Tartışmaları*, s. 325. Burada *Tecrid-i Sarîh* mütercimi Kâmil Miras'ın bir yanlışlığına işaret etmekte fayda görüyoruz. O, musarrat konusunda Nevevî'nin de Hanefiler gibi düşündüğünü belirterek şu ifadelere yer vermektedir: "*Muslim Şerhi*'nde Nevevî, bir sâ' hurmanın reddini hilâf-ı usûl buluyor ve: "Gayrin malı itlâf edildiğinde eğer telef edilen mal misli ise bir misli sahibine iade edilir; misli değil ise, malın kıymeti takdir edilerek verilir. Fakat burada sütün yerine cinsinin gayri, hurma verilmesi hilâf-ı usûldür" diyor ki, bu mutâlâa, aynıyle Hanefî mezhebinin mahsûl-i ictihâdıdır". Nâim-Miras, *Tecrid-i Sarîh*, VI. 468. Oysa Nevevî, bu hususta kendi görüşlerinin Şâfiî gibi olduğunu belirttikten sonra yukarıdaki değerlendirmeyi Hanefîlerin görüşü olarak nakletmekte ve Hanefîler gibi düşündüğü konusunda bir ifade kullanmamaktadır. Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, X. 167.

¹²³ el-Kevserî, Muhammed Zâhid, *en-Nuketu't-Tarîfe*, Matbaatu'l-Envâr, Kahire, 1365. s. 91; ed-Desûkî, Muhammed, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî ve Eseruhü fii'l-Fikhi'l-İslâmî*, Dâru's-Sikâfe, Katar, 1987. s. 208.

¹²⁴ 2. Bakara, 194.

¹²⁵ 16. Nahl, 126.

¹²⁶ Kevserî, *en-Nuketu't-Tarîfe*, s. 91; Desûkî, *İmâm Muhammed*, s. 208.

¹²⁷ Hinn, *Yöntem Tartışmaları*, s. 325.

Yine canlı hayvanı kesilmiş hayvanın eti ile deęiřtirme¹²⁸, kesilen hayvandan çıkan ceninin durumu¹²⁹ gibi hususlarda da şâfi, mümkün olduğunca kıyasa aykırı da olsa, zahiri anlamını esas alarak her hadisle amel etmeyi tercih etmektedir.

VI- Teręib ve Terhib İçerikli Rivâyetlerden Bazen Hukukî Anlam Çıkarması

Hz. Peygamberin (s.a) günlük hayatta, bazı durumlarda söylemiş olduğu sözlerin hukukî mahiyette bir emir olmaktan ziyade, bazen, insanları bir şeye teşvik etmeye (teręib) veya bir şeyden sakındırmaya (terhib) matuf olarak söylediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla teręib ve terhib kasdıyla yahut zecr ve sakındırma kasdıyla söylenen hadisleri te'vil etmemek, zâhirine hamletmek, bizi şâri'nin muradının dışına götürür¹³⁰.

Şu halde, hadislerdeki teręib ve terhib amaçlı söylenmiş ifadelerden, hukukî manalar çıkarmak, hadiste gözetilen esas maksat ve gayenin dışına çıkmaya yol açabilir. Nitekim İbn Âşûr, hadislerdeki te'dib ifadelerine dikkat çekerek, şöyle demektedir: "Bu konuyu dikkatlice incelemek gerekir. Çünkü bu, tehdid maksadıyla mübalağanın söz konusu olduğu bir durumdur. Hukukçunun, bizzat teşri kastedilmiş olmaya uygun düşün ile, bizzat azarlama (kınama, tevbih) ve tehdid kastedilmiş olmaya uygun düşeni birbirinden ayırması gerekir"¹³¹. Bu nedenle, teręib ve terhible ilgili hadislerin bazen birer kanun metni gibi tahlile tabi tutulduğu ve yanlış hükümler verildiği, başta ehl-i hadis olmak üzere bazı alimlerin, teręib ve terhib kasdıyla söylenmiş, zahiri anlamı çok ağır cezalar gerektiren hadisleri te'vil etmeyerek, zahiri anlamını esas aldıkları belirtilmiştir¹³².

İşte İmam şâfi de, teręib ve terhib eksenli hadisleri, fikhî meselelerde zaman zaman kullanmış ve bunlardan fikhî hükümler istinbat etmiştir. Nitekim o, bu tür

¹²⁸ řâfi, *Umm*, III. 98; Muzenî, *Muhtasaru'l-Muzenî*, IX. 88.

¹²⁹ řâfi, *Umm*, II. 366, 368.

¹³⁰ Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, 1997., s. 273. Sufyan es-Sevri, zecr ve sakındırma kasdıyla söylenmiş hadisleri, te'vil etmeksizin, zahiri anlamıyla almayı, edep olarak değerlendirmiştir. Ona göre, şayet te'vil edilirse, şâri'nin gayesi sapıtılmış olur. eř-Şa'râni Abdulvahhâb, *el-Mizânü'l-Kubrâ*, Baskı yeri yok, 1306. I. 126; el-Kâsimî, Muhammed Cemâluddin, *Kavâidu't-Tahdis*, thk. Muhammed Behcet el-Baytar, Muhammed Reşid Rizâ, Dâru'n-Nefâis, Beyrût, 1987. s. 315.

¹³¹ Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, s. 57-58.

¹³² Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 272-273.

hadislerdeki ağır ifadeleri hemen hemen hakîkî ve zâhirî anlamlarıyla anlamış, hatta cezâ hukukuna konu edinmiştir.

Başkasının Evine İzinsiz Bakma

İslam dini evlere girerken uyulması gereken bir takım görgü kuralları da (âdâb-ı muâşeret) vaz etmiştir. Nitekim Kur'an'da da evlere girerken izin alma emredilmiştir¹³³. Hz. Peygamber de evlere girerken uyulması gereken bu hassasiyetler üzerinde önemle durmuş ve hatta başkasının hanesine izinsiz bakmaktan da şiddetle sakındırmıştır. Zira insanların özel/mahrem hayatlarını oluşturan alanların başında evleri gelmektedir. Ancak Hz. Peygamberin genel âdâb kuralları bağlamında, evlere izinsiz bakmaktan sakındıran hadislerini, Şâfiî'nin, lafzî ve zâhirî anlamlarıyla ele aldığı ve yorumladığı görülmektedir. Şâfiî'nin bu konuda yer verdiği hadisler şunlardır:

Ebû Hurayra'nın rivâyetine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Eğer birisi izinsiz olarak sana baksa (evini gözetlese), bunun üzerine sen de bir çakıl taşı atsan, o taş da onun gözünü çıkarsa, bundan dolayı senin için bir günah yoktur"¹³⁴. Sehl b. Sa'd'ın haber verdiğine göre, bir defasında Hz. Peygamber, odasında saçını tararken, bir adamın izinsiz olarak içeriye baktığını görünce, "Şayet senin baktığını bilseydim, bununla gözünü çıkarırdım! İzin isteme, ancak bakmaktan (alikoyması için) konulmuştur" diyerek tehdit etmiştir¹³⁵.

İmam Şâfiî'nin bu hadislerden istinbât ettiği fikhî hükümlere göre, eğer bir adam kasden, birinin evinin bir deliğinden veya açık yerinden adamın mahremine bakacak olursa -ki bu bakmanın, bakanın kendi evinden veya başkasına ait bir evden bakması ile yoldan giderken bakmış olması arasında bir fark yoktur- kasden baktığı için günahkar olmuştur. Bu durumda eğer ev sahibi adam, gözetleyen kişiye bir taş veya çubuk veya saçını taradığı demir tarağı atar da, adam görme duyusunu kaybederse, bundan dolayı o adama diyet ödenmez, kısas da gerekmez. Şayet bundan dolayı gözetleyen kişi ölürse, yine kefâret gerekmez ve günah da olmaz... Ancak Şâfiî'ye göre bu hüküm, adamın bakışını engellemeye yönelik hafif bir şey

¹³³ 24. Nur, 27.

¹³⁴ Şâfiî, *Umm*, VI. 48; Buhârî, *Sahîh*, 79, İsti'zân 11 (VII. 129-130); 87, Diyât 23 (VIII. 45); Muslim, *Sahîh*, 38, Âdâb 9, h. no: 40-41 (II. 1699).

¹³⁵ Şâfiî, *Umm*, VI. 48; Buhârî, *Sahîh*, 87, Diyât 23 (VIII. 45); Muslim, *Sahîh*, 38, Âdâb 9, h. no: 41 (II. 1698).

attığı durumdadır. Bundan dolayı diyet gerekmez. Eğer öldürücü mahiyette büyük bir şey atarsa, bu durumda diyet ve kısas gerekir¹³⁶.

Oysa hafif bir şey de atsa ağır bir şey de atsa, sonuçta gözü kaybetme söz konusudur. Nevevî (h. 676) de bu hadisi Şâfiî gibi yorumlayarak, hafif bir şey atıldığında adamın gözü çıkarsa, bunun tazmini gerektirmeyeceğine hükmetmiştir. Hatta, izinsiz bakan kişiyi uyarmaksızın taş atılmasının caiz olup olmamasıyla ilgili iki görüşün bulunduğunu, ancak bunlardan doğrusunun hadisin zahirine binâen, uyarmaksızın taş atılmasının cevazı yönündeki görüş olduğunu belirtmektedir¹³⁷. Dolayısıyla Şâfiî, bu hadisleri tamamen zahirî anlamıyla değerlendirmiş¹³⁸ ve izinsiz bakmasının bir sonucu olarak, gözünü kaybeden kimse için her hangi bir hak tanınamıştır.

Özetle böylesi bir durumun vukû bulması, Şâfiî'ye göre, tazmini gerektirmezken, Ebû Hanîfe'ye göre tazmini gerektirir¹³⁹. Nitekim Mâlikiler de bu hadisleri Şâfiîler gibi anlamamış ve onlara muhalefet etmişlerdir¹⁴⁰. Dolayısıyla Hanefiler ve Mâlikîlere göre böyle bir durumda ev sahibinin cezâî sorumluluğu vardır. Kısas veya diyet ödemesi gerekir. Başkasının özel alanına (avret) kasden bakmak, gözünün çıkarılmasını mübah kılmaz. Bu durum, gözü çıkarılana tazminat ödemeyi de düşürmez. Çünkü Hz. Peygamber: "Göz çıkarmanın cezası yarım diyettir" demiştir. Diğer taraftan sadece gözle bakmak (cinâyetu'n-nazar), bakana karşı cinayet işlemeyi mübah kılmaz¹⁴¹.

Hattâbî hadislerin böyle bir durumda kısas ve diyet gerekmeyeceğini beyan ettiğini ifade ederek, Hz. Ömer, Ebû Hurayra ve İmam Şâfiî'nin bu görüşte olduklarını belirtmektedir. Ebû Hanîfe'nin ise, hadisi tağlîz (sert davranma) ve vaîd (tehdit, göz korkutma) anlamında yorumladığını belirttikten sonra, onun şu sözünü nakletmektedir: "Bunu yaparsa, cinayet kapsamına girer. Zira, evin çatlak ve açıklıklarını kapatarak veya perdeyle gizleyerek onun görmesini ve gözetlemesini engelleyerek ve onunla konuşarak mani olması mümkündür. Eğer bunları yapmaz

¹³⁶ Şâfiî, *Umm*, VI. 48-49.

¹³⁷ Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, I. 158; Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, XIV. 138.

¹³⁸ Kevserî, *en-Nuketü't-Tarîfe*, s. 126.

¹³⁹ İbn Cevzî, *et-Tahkîk*, II. 340.

¹⁴⁰ eş-Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed, *Neylu'î Evtâr*, Dâru'l-Ciyil, Beyrût, 1973. VII. 174.

¹⁴¹ Kevserî, *en-Nuketü't-Tarîfe*, s. 126; Zuhaylî, *İslâm Fıkhi*, VII. 242.

da, adamın gözünü çıkarmayı kasederse, bundan dolayı sorumlu olmuş olur. Bakmak evin içine girmekten daha büyük ve önemli değildir¹⁴².

Öte yandan bu hususta yapılan bir değerlendirmeye göre de, "Rasûlullah şöyle buyurdu" şeklinde merfû olarak gelen bu haberler, aslında, Hz. Peygamberin yukarıda nakledilen te'dîb ve tehdidinden, adı geçen sahâbîlerin anladıkları ve o söz ve eylemden çıkardıkları fikhî bir neticeyi yansıtabilmektedir. Hz. Peygamberin gerek bu ifadesinden ve gerekse Enes'in anlattığı hareketinden¹⁴³ amaç, tamamen onu korkutma, caydırma ve sakındırma olmasına rağmen, özellikle Ebû Hurayra ve Ebû Zerr, onun maksadını pek dikkate almadan, hadis ve hadiseyi lafzî ve zahîrî bir yaklaşım ile anlamışlar ve anladıkları bu manayı, sanki Hz. Peygamber aynen o şekilde söylemiş gibi merfû olarak rivâyet edebilmişlerdir. Çünkü gerçekten Hz. Peygamberin amacı bu olsaydı, onların lafızlarında ifadesini bulduğu gibi, hukukî cezayı gerektirecek bir suç bulunsaydı, Hz. Peygamberin o şahsı o anda veya biraz sonra cezalandırmasına kim engel olabilirdi? Hz. Peygamberin gördüğü ve bildiği halde, onu cezalandırmayıp, yalnızca azarlamakla yetinmesi veya Enes rivâyetinde olduğu gibi, biraz üzerine yürümekle yetinmesi, onun amacının te'dîb olduğunu ortaya koymaktadır¹⁴⁴.

Şu halde, evlere izinsiz bakma fiili, cezası bulunan kesin bir suç olmadığı ve ifadenin sakındırma amacıyla söylendiği açıkça ortada olduğu halde, Şâfiî tarafından zahîrî anlamıyla değerlendirilmiş ve ceza hukukuna konu edinilmiştir¹⁴⁵.

Şâfiî, cemaatle namazın vücûbu¹⁴⁶ ve namazı kasden terk edenin durumu¹⁴⁷ ile ilgili hadisleri de bu çerçevede değerlendirmiştir.

¹⁴² el-Hattabî, Ebû Süleymân, *Maâlim's-Sünen* (Ebû Dâvûd'un *Süneni*'i ile birlikte), İstanbul, 1992. V. 366-367.

¹⁴³ Enes b. Mâlik'in rivâyetine göre, Hz. Peygamber elindeki aleti adamın gözüne sokabilmek için fırsat kollamış, hatta harekete geçmiş, fakat adam geri çekilince "eğer yerinde öyle dursaydın, gözünü oyacaktım" demiştir. Muslim, *Sahîh*, 38, Âdâb 9, h. no: 40-42 (II. 1698-1699); Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992. II. 266.

¹⁴⁴ Erul, Sahabenin Sünnet Anlayışı, 267.

¹⁴⁵ Nitekim Şâfiî'nin bu hadisleri ve bu konuyu, suç ve cezalarla ilgili *Kitâbu Cirâhi'l-Amd* (Şâfiî, *Umm*, VI. 48-50) de konu edinmesi bu tesbîti teyid etmektedir.

¹⁴⁶ Şâfiî, *Umm*, I. 277-278.

¹⁴⁷ Şâfiî, *Umm*, I. 424-425, IV. 306-307; Muzenî, *Muhtasarul-Muzenî*, IX. 40.

VII- Nasslara Taabbûdî Açıldan Yaklaşması

Dinî hükümler içinde sebebi akılla bilinenler olduğu gibi, sebebi akılla tam anlamıyla anlaşılabilenler de bulunabilmektedir. Ancak Şâfiî'nin nasslarda aslolanın taabbudîlik olduğu esasını benimsemesi, onun, bu hususta nassların ta'liî ilkesini esas olan fakihlerden farklı bir anlayış ve yorumla sahip olmasına neden olmuştur. Dolayısıyla onun bazı konularda yeterince akli değerlendirmelerde bulunmaksızın, nasslara sırf taabbudî açıdan yaklaşmış olması, onu nasslara daha bağımlı bir anlam ve yorumu tercih etmeye sevk etmiş, sonuçta taabbudî saydığı hususlarda, kıyasa başvurmadan da uzak durmaya çalışmıştır.

Zihar Kefâretinde Doyurmanın Keyfiyeti

Meselâ, zihar kefâreti ile ilgili âyet-i kerîmede kefâret olarak üçüncü sırada altmış fakirin doyurulması vardır¹⁴⁸. Şâfiî'nin bu hususta fikhî istinbâtlarda bulunurken âyetin lafzî anlamına sadık kalarak hüküm verdiği görülmektedir. Ona göre, altmış miskine (düşkün) ayrı ayrı olmak kaydıyla birer müd¹⁴⁹ verilmelidir. Bir miskini altmış gün doyurmak caiz değildir. Kendi memleketinde bulunan buğday, arpa ve hurma gibi gıda maddelerinden verilmesi şart olup, bunların yerine bedelini fazlasıyla da olsa vermek câiz değildir. Ayrıca, her bir düşküne ölçüyle bizzat gıda maddelerinin kendisi verilmelidir. Bunların miktarınca un vs. vermek de caiz değildir. Yine bunların yerine onlara yemek yedirmek de caiz değildir. Zira Hz. Peygamber bunların ölçü ile verilmesini sünnet edinmiştir. Ona göre, düşkünün Müslüman olması da şarttır ve başka dine mensub olanlara verilmez. Yine düşkün, köle veya mukâteb de olmamalıdır¹⁵⁰.

Zencânî (h. 656), bu meselede doyurmanın caiz olmaması ve fakire bizzat yiyecek maddelerinin verilmesinin şart görülmesini, Şâfiî'nin bunu taabbudî olarak değerlendirmesine bağlamaktadır. Kefâretin mutlaka altmış yoksula verilmesinin şart olması da bu yaklaşım nedeniyledir¹⁵¹. Şâfiî kefâretin miktarının bir müd olduğunu ve

¹⁴⁸ 58, Mucâdele, 3-4.

¹⁴⁹ Müdd: Hanefîlere göre 2 ritildir. Bu da 1. 032 lt., yani 815,39 gr. ağırlığında bir ölçü birimidir. Diğer üç mezheb imamına göre ise, 1 müdd, 0,687 lt., yani 543 gr. ağırlığında bir ölçü birimidir. Bkz. Kal'aci & Kuneybî, *Mu'cemu Lugati'l-Fukahâ*, s. 417.

¹⁵⁰ Şâfiî, *Umm*, V. 408-409.

¹⁵¹ Zencânî, *Tahrîcu'l-Furû*, s. 46.

bunun kefaretlere için geçerli olduğunu belirtmekte ve Allah'ın bunu Resulüne indirerek farz kıldığını, Hz. Peygamberin de bunu kendi müddüyle sünnet kıldığını ifade etmektedir¹⁵².

Hanefilere göre ise, yemek yedirmek caiz olduğu gibi, altmış fakire birer sadaka-ı fitir miktarı şey vermek de caizdir. Bu da yarım sa' buğday veya bir sa' arpa olabileceği gibi, bunun miktar unları, yiyecek veya onların bedelleri de olabilir. Bir fakire bu nisbette altmış gün yemek yedirmek veya yiyecek vermek de kâfidir¹⁵³.

Bu meselede iki farklı tutum ve yaklaşımın sergilendiği açıkça görülmektedir. Şâfiî'nin anlayışına göre, kefaretle ilgili olarak naslarda bildirilen hükümler taabbudî özellik arzette olup, her hangi bir maksat ve gaye ile bu hükümler te'vil edilemez. Bu ise ilgili nasların lafzî/zahirî anlamına bağlanmaktan başka bir şey değildir. Hanefiler ise meseleye taabbud yerine ta'lîl açısından yaklaşmışlar ve mana ve maksadı itibara alan değerlendirmede bulunmuşlardır. Dolayısıyla taabbud ilkesi nasların zahirî anlamına bağlılığı gerekli kılarken, ta'lîl ilkesi nasların zahirî anlamından ziyade mana ve maksatlarını dikkate almayı gerekli kılmaktadır.

Ayrıca Şâfiî, bedenden çıkan şeylerin abdesti bozması¹⁵⁴ ve köpeğin yaladığı kabin yedi defa yıkanması¹⁵⁵ gibi hususlarla ilgili rivâyetleri değerlendirirken de özellikle taabbudî açıdan meseleye yaklaşmaktadır.

VIII- Sünnete Şekil Yönünden Bağlılığa Önem Vermesi

Hz. Peygamberin bir kısım fiil ve uygulamalarına karşı nasıl bir yaklaşım sergilenmesi gerektiği hususu da Müslümanlar arasında tartışma konusu olmuş, bu husus İslam toplumlarında birbirinden farklı sünnet anlayışı ve telakkilerinin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Nitekim, daha önce de ifade edildiği gibi, sahabe devrinden itibaren sünnete ve Hz. Peygamberin bir takım söz, davranış ve uygulamalarına zahirî yaklaşım sergileyenler olduğu gibi, bunun aksine Hz. Peygamberin amacını dikkate alan yaklaşım sahipleri de var olmuştur. Bu farklı yaklaşımlara diğer bilgin ve ekollerde de rastlamak mümkündür. Nitekim burada bizim esas konumuz olan İmam Şâfiî'de de, bu farklı yaklaşımlar görülmektedir. Her

¹⁵² Şâfiî, *Umm*, V. 409. Şâfiî'nin bu hususta Ramazan ayında cinsî münasebette bulunan bedevi hakkındaki rivâyetin zahiri ile amel ettiği anlaşılmaktadır.

¹⁵³ Bilmen, *İstılâhât-ı Fıkhiyye*, II. 319.

¹⁵⁴ Şâfiî, *Umm*, I. 64-66.

¹⁵⁵ Şâfiî, *Umm*, I. 45-46; Şâfiî, *İhtilafu'l- Hadis*, IX. 558 vd.

ne kadar onun, Hz. Peygamberin sünnet ve uygulamalarına bir bütün olarak şekli bir yaklaşım sergilediğini söylemek mümkün değilse de, zaman zaman statik ve şekil¹⁵⁶ yönünden benzerliği esas alan bir yaklaşım sergilediğini söylememiz mümkündür.

Şâfiî'nin bu tür anlayış ve yorumlarında dikkat çeken en önemli husus ise, Hz. Peygamberin davranış ve uygulamalarının altında yatan bir takım illet ve sebeplerini göz önünde bulundurmaksızın, Hz. Peygamber tarafından nasıl icra edilmişse, onlara olduğu gibi bağlanması ve yaşatılmasını tercih etmesidir. Şâfiî'nin Hz. Peygamberin sünnetine şekli açıdan yaklaştığına dair yaklaşım ve düşüncelerini ise, bu hususlarda özellikle أحب إلی veya أحب إلی şeklinde sarfetmiş olduğu ifadelerinde görmek mümkündür.

Cuma Günü İkinci Ezân

Meselâ, Hz. Peygamberden itibaren Hz. Osman dönemine kadar, Cuma günü, imam minbere çıkıncaya kadar tek bir ezân okunmaktayken, Hz. Osman, insanların çoğalması üzerine, Cuma namazına hazırlanabilmeleri amacıyla, birinci ezândan önce, bir ezân daha okutmuş ve bundan böyle Cuma namazı için iki ezân okunur olmuştur¹⁵⁷. Şâfiî ise, Atâ'nın, ikinci ezânı Hz. Osman'ın ihdas ettiği şeklindeki görüşlere katılmadığını ve bunu Muâviye'nin ihdas ettiğini söylediğini naklederek, ikinci ezânla ilgili olarak şu yorumu yapmaktadır: "Hangisi ihdas etmiş olursa olsun, Rasûlullah (a.s.) devrinde cereyan eden uygulama bana daha uygun gelendir"¹⁵⁸.

Şâfiî'nin bu yaklaşımı oldukça dikkat çekici olup, onun bu tavrı, mezkur örnekte olduğu gibi, Hz. Peygamberin ezân uygulamasındaki mana ve maksadı kavrayan Hz. Osman'ın yenilikçi ve dinamik sünnet anlayışına karşı, statik ve şekilci bir sünnet anlayışını yansıtmaktadır. Zira Şâfiî'nin de naklettiği gibi Hz. Osman, insanların çoğalması üzerine, onların namaza hazırlanmalarını temin amacıyla bir tedbir olmak üzere, ikinci bir ezân okutma ihtiyacı hissetmiş ve bunu uygulamaya

¹⁵⁶ Burada şekle bağlılık ile, Hz. Peygamberin davranışlarına, tatbik ve uygulamalarına şekil olarak yaklaşılması kastedilmektedir. Hz. Peygamberin söz ve talimatlarının, dolayısıyla hadislerindeki ifadelerin zahiri anlamını dikkate almakla da lafzâ bağlılık/lafızcılık kastedilmektedir. Dolayısıyla konu edilen rivayetlerde, hadiste ifade edilen uygulama/sünnetin ne şekilde cereyan ettiğini esas alma şekil yönünden bağlılık anlamına gelmektedir. Burada eletireye açık olan husus, ilgili uygulamanın/sünnetin altındaki amaç ve gayeyi ihmal ederek ısrarlı davranmaktır.

¹⁵⁷ Şâfiî, *Umm*, I. 334. Ayrıca bkz. Abdurrazzâk, *Musannef*, III. 206 (no. 5342), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I. 470. (no: 5438, 5440).

¹⁵⁸ Şâfiî, *Umm*, I. 334. وأيهما كان فالأمر الذي على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أحب إلی.

koymuştur. Zira İslam'da ezânın temel amacı, insanların namaz için toplanmalarını sağlamak olduğu için, Hz. Osman, toplumda meydana gelen bir takım sosyal değişme ve gelişmeleri dikkate almak suretiyle, insanların Cuma namazı gibi, kazası mümkün olmayan bir namazı kılamama gibi bir durumla karşılaşmalarını düşüncesiyle, ikinci bir ezânı uygulamaya koyarak, Hz. Peygamberin sünnetini gaî bir yaklaşımla anlamış ve yorumlamıştır. Ancak Şâfiî, bu tür bir yaklaşımaya sıcak bakmamakta ve kendisine göre en uygun olanın, Cuma günü imam mescide girdiğinde minbere çıkıp oturduğu esnada, müezzinin ezânı okumasıdır¹⁵⁹. Bu hususta sahabe arasında sünnete zahirî yaklaşım sergilemesi ile bilinen Abdullah İbn Ömer de, Hz. Osman'ın bu yeni uygulamasını, bid'at olarak değerlendirmiştir¹⁶⁰. Bu da İmam Şâfiî'nin bu hususta temelde İbn Ömer'le aynı yaklaşıma sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Yine Şâfiî, müezzinlerin sayısı¹⁶¹, kişinin namaz kılarken üzerine bir örtü alması¹⁶², hutbe okurken bir şeye (asâ ve yay gibi) dayanma¹⁶³ ve liânın mescidde yapılması¹⁶⁴ gibi hususları ifade eden hadisleri de bu minvalde değerlendirmiştir.

B- İMAM ŞAFİİ'DE MANA EKSENLİ YAKLAŞIMLAR

İmam Şâfiî lafız eksensiz yaklaşımların yanı sıra, hadisleri/sünneti anlama ve değerlendirmede mana ve maksat eksensiz yorum ve değerlendirmelerde de bulunmaktadır. Zira her ne kadar o, yöntem olarak nassların zahirî ve lafzî anlamlarını temel olarak almış ve nassın zahirî anlamından ayrılmayı ancak bir başka nass veya icmânın bulunması şartına bağlamak suretiyle, bu noktadaki yorum ve ta'lil alanını daraltmış olsa da, kendisi bu ilkeyi her halukârda her meselenin çözümünde ve her nassı anlama ve yorumlamada tatbik edememiş, yeri geldiğinde lafzî ve zahirî anlamdan ayrılarak gaye ve maksadı itibara alma, nassları te'vil etme ve kıyasa başvurma gibi yöntemlerle mana eksensiz fikhî yorum ve değerlendirmelerde de bulunmuştur. Nitekim bu husus, onun lafza bağlı yöntem ve yaklaşımını yumuşatmış, katı bir lafızcı yorumda bulunmasını engellemiş ve onun

¹⁵⁹ Şâfiî, *Umm*, I. 334.

¹⁶⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I. 470. (no: 5436-7, 5441).

¹⁶¹ Şâfiî, *Umm*, I. 170.

¹⁶² Şâfiî, *Umm*, I. 182-183; Ayrıca bkz. Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, IX. 611-612.

¹⁶³ Şâfiî, *Umm*, I. 343, 396-397.

¹⁶⁴ Şâfiî, *Umm*, V. 413-414; Muzenî, *Muhtasarü'l-Muzenî*, IX. 223.

daha ılımlı bir yaklaşım sergilemiştir ki, esasen onu Zahîrîlerden farklı kılan da bu yönüdür. Buna rağmen Şâfiî'de görülen lafız eksenli ve mana eksenli yaklaşımlar kıyaslanacak olursa, kanaatimizce onda lafız eksenli dolayısıyla lafza bağlı yorum ve yaklaşımlar aslî olup daha baskın ve ağırlıklı bir konuma sahiptir. Mana eksenli yaklaşımları ise, reddedilemez bir nitelikteki delille ve zorunluluğa binâendir.

Bir başka ifadeyle Şâfiî, teoride zahire bağlılığı temel alması ve genelde nassa dayanmayan yorumları keyfî addederek bu yöndeki yaklaşımlara yönelik menfî tavır sergilemesine karşın, koymuş olduğu bu ilkeye pratikte her zaman riayet edememiştir. Ayrıca bu durum, hemen hemen bütün ulema ve ekoller için de geçerlidir. Şu halde Şâfiî'nin yorum metodolojisinde kıyas ve re'ye yer vermiş olması, bu arada bir delil ve karîne bulunması durumunda nassların lafzî ve zahirî anlamı üzerinde ısrar etmemesi, onun mana ve maksadı esas alan yorumları tamamen dışlamadığının ve her zaman lafız odaklı bir tutum sergilemediğinin bir kanıtıdır. Bir müctehid imamdan beklenen de zaten nasslar üzerinde düşünüp, bunların temel amaçlarıyla, hayattaki olaylar arasında uygun bir bağ kurarak çözümler üretmesi ve insanlara yol göstermesidir.

İmam Şâfiî'de mana eksenli yorum ve değerlendirmelerin bazılarını şu şekilde değerlendirmek mümkündür.

I- Dinin Maksat ve Gayelerine İtibar Etmesi

İmam Şâfiî', bazen Kur'an ve sünnet nasslarını dinin genel prensiplerinden hareket ederek değerlendirmekte, fikhî ve gâî yaklaşımlar sergilemektedir. Nitekim, bu yöntemle, nassların umumî ve zahirî anlamına bağlılık ilkesinin zaman zaman daha uygun sonuçlar verdiği de şahit olunmaktadır.

Kadının Kendi Malında Tasarruf Yetkisi

Şâfiî'nin dinin temel ilkelerini göz önünde bulundurarak gâî bir yaklaşım sergilediğinin bir örneğini, kadının kendi malındaki tasarrufunu kocasının iznine bağlayan rivayetlerle¹⁶⁵ ilgili yorum ve değerlendirmesinde görmek mümkündür.

¹⁶⁵ "Kadın kendi malından kocasının izni olmaksızın bir ihsanda bulunamaz" Abdurrazzâk, *Musannef*, IX. 125; Ebû Dâvûd, *Sunen*, 22, Buyû 84, h. no: 3546-3547 (III. 293); Nesâî, *Sunen*, 23, Zekât 58 h. no: 2538 (V. 65-66); İbn Mâce *Sunen*, 14, Hibât 7, h. no: 2388-2389 (II. 798). Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III. 179, 184.

Şâfiî öncelikle bu husustaki hadislerin/rivâyetlerin kendisini bağlayacak derecede sağlam olmadığını belirtmekte ve ilgili rivâyetlerin Kur'an, sünnet, eser ve akla aykırı olduğunu, dolayısıyla kadın ve erkekte her birinin kendi malı üzerinde tasarrufta bulunma konusunda tamamen eşit olduğunu ifade etmektedir. Bu konuda o, Kur'an'ın kadınlara verdiği mehir vb. mali hakları örnek vermekte ve kadının bunlar üzerinde kocasının iznine gerek olmaksızın istediği gibi tasarrufta bulunma hakkına sahip olduğunu belirtmektedir¹⁶⁶. Allah erkek ve kadınlar arasında malları hususunda bir ayırım yapmamıştır. Erkeğin malı üzerinde caiz olan, kadının kendi malı üzerinde de caiz olur. Erkek malı üzerinde nasıl tam bir yetkiye sahipse, kadın da kendi malı üzerinde tam bir yetkiye sahiptir. Bu anlamda kadın ve erkek arasında ayırım olmayıp tamamen eşittirler. Kadın ister, bakire, ister evli, ister dul olsun her halukârda kendi malı üzerinde yetkilidir. Diğer mallarında olduğu gibi evlenmekle elde ettiği mehir de onun malıdır ve istediği gibi tasarrufta bulunabilir¹⁶⁷.

Yine İmam Şâfiî'nin yanısıra Ebû Hanîfe ve bir rivâyete göre Ahmed b. Hanbel'in (h. 241) de dahil olduğu cumhûr, kadının malı üzerinde tam bir tasarruf yetkisine sahip olduğu yorumunu yapmışlardır¹⁶⁸.

Şu halde Şâfiî, kadınların bizzat kendi malları üzerindeki tasarruf yetkilerini kocalarının iznine tabi kılan bu tür hadisleri, dinin kadınlara tanıdığı malî haklar muvacehesinde değerlendirmiş ve dinin ortaya koyduğu temel haklara aykırı bularak, bunlarla amel etmemiştir¹⁶⁹.

¹⁶⁶ Şâfiî, *Umm*, III. 248-249.

¹⁶⁷ Şâfiî, *Umm*, III. 252.

¹⁶⁸ İbn Kudâme, *el-Muğni*, VI. 300; Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, IV. 125.

¹⁶⁹ Ancak bazı imam ve fakihlerin bu konuda kadının tasarruf yetkisini sınırlandıran hatta tamamen kocanın iznine bağlayan görüşlere sahip oldukları da görülmektedir. Nitekim İmam Mâlik ve Tâvus'a göre, kadın, kendi malından üçte bir miktarına kadar tasarruf yetkisine sahiptir. Daha fazlası için tasarruf yetkisi yoktur ve bunun için, kocasının izni şarttır. İmam Leys b. Sa'd ise, kocanın izni olmadan, kadının kendi malından infak edemeyeceğini ve yasağın mutlak olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, çok önemsiz bazı şeyler hariç, kadının malının tamamı üzerinde tasarruf yetkisi olmadığı gibi, üçte birinde de tasarruf yetkisi yoktur. Yine kadın ister reşid olsun, olmasın bu hüküm aynen geçerlidir. Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, IV. 125. Yine Ebû Ca'fer et-Tâhâvî de (ö.321), konuyla ilgili değerlendirmesinde, kocasının izin olmaksızın, kadının kendi malından tasarrufta bulunmasının caiz olmadığı görüşünü ileri sürenlerin dayandıkları rivayetin el-Leys b. Sa'd kaynaklı şazz bir rivayet olduğunu belirterek, aksine kocasının izni olmaksızın, kadının kendi malında tam bir tasarruf yetkisine sahip olduğuna yönelik âyetler ve Hz. Peygamberin sünnetinden örnekler vererek, sabit olarak gelmeyen bir rivayete karşılık, Allah'ın Kitabı'ndan âyetleri ve ittifakla Hz. Peygamberden sabit olan sünnetleri terk etmesi kime nasıl caiz olur, diye konuya dikkat çekmektedir. Ayrıca, kadının malının üçte birinden, aynen erkeklerde olduğu gibi, vasiyette bulunabileceği hususunda hiç kimsenin ihtilaf etmediğini ifade ederek, kadın için malının üçte birini öldükten sonra vasiyet etmesi

Liân davasında eşlerin nitelikleri¹⁷⁰, yetimin malına zekât düşmesi¹⁷¹, savaşta öldürülen kadın ve çocuklar¹⁷², hadleri uygulamada ülke (dâr) farkı¹⁷³, bulûğ çağına varmayan çocuğun haccı¹⁷⁴ gibi hususlarla ilgili varit olan rivayetleri de, mana ve maksadını itibara alan bir yaklaşımla değerlendirmiştir.

II- Bütün Emir ve Nehiyleri Vücûba ve Tahrîme Hamletmemesi

Hadislerde emir ve nehiy kipiyle varid olan ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği hususu da hadisleri anlama ve değerlendirmede önem arz etmektedir. Zira, acaba emir ve nehiy kipiyle varid olan her ifadenin bu zahîrî/literal anlamına bağlı kalarak vücûb ve tahrîme mi hamledilecek, yoksa ilgili emir ve nehiy ifadeleriyle aslında mekrûh, mubâh veya mustahab gibi anlamlara muhtemel olması da göz önünde bulundurulacak mıdır?

Kanaatimizce Zahirîler, genel olarak her emir ve nehiy ifadesini vücûb ve tahrîme hamlederken, diğer alimlerin ekseriyeti, ilgili emir ve nehiy ifadelerini her defasında vücub ve tahrîme hamletmemişler, bir takım delil ve karinelere binâen yukarıda belirttiğimiz mekrûh, mubâh gibi anlamlara da hamletmişlerdir.

Bu hususta Şâfiî'nin tavrına gelince, o, en başta, Rasûlullah'tan gelen her nehiy ifadesinin tahrîm ifade ettiği kuralını koymaktadır. Ancak Hz. Peygamberden tahrîm anlamı dışında bir amaç güdüldüğü yönünde bir başka açıklama (delâlet) varid olması veya tahrîm anlamında olamayacağına dair icmâ bulunması halinde, o nehyin ya sadece bazı durumlara mahsus olduğu ya da onunla tenzih, edep veya ihtiyar gibi bir başka amaç güdüldüğü anlaşılış olur. Çünkü ona göre, Müslümanların bir kısmı değil de tamamı birden bir sünnetten habersiz kalamayacağı için¹⁷⁵ icmâ da nehiy ifadelerini tahrîm dışı bir anlama hamletme gücüne sahiptir.

caiz olunca, daha hayattayken kadının kendi malı hakkındaki tasarruf ve fiillerinin de hayli hayli caiz görülmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Kendisinin ayrıca, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'inde bu görüşte olduklarını belirtmektedir. Tahâvî, *Maâni'l-Âsâr*, IV. 351-354.

¹⁷⁰ Şâfiî, *Umm*, V. 194-197.

¹⁷¹ Şâfiî, *Umm*, II. 36-38. Ayrıca bkz. Şâfiî, *Umm*, VII. 203-204.

¹⁷² Şâfiî, *Risâle*, 169-170; Şâfiî, *Umm*, IV. 337 -340, 409.

¹⁷³ Şâfiî, *Umm*, IV. 354, 410.

¹⁷⁴ Şâfiî, *Umm*, II. 152-154.

¹⁷⁵ Şâfiî, *Umm*, VII. 484.

Şu halde her ne kadar Şâfiî, nehiy ifadelerini tahrîm dışı bir anlama hamletmeyi ancak Hz. Peygamberden bir başka açıklamanın varid olması veya icmânın bulunması şartına indirgeyerek sınırlamış olsa da, onun bir bütün olarak emir ve nehiy ifadelerini vucub ve tahrîm yönünde ele almadığı, gerektiğinde başka anlamlara da hamlederek değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim bilhassa ihtilafli hadislerleri değerlendirirken ve uzlaştırmaya çalışırken ilgili ifadeleri te'vil etmesi ve bağlamlarını dikkate alması bu tesbiti teyit etmektedir.

Güneş Doğarken ve Batarken Namaz Kılma Yasağı

Şâfiî, Hz. Peygamberden, "Sizden biriniz ne güneş doğarken, ne de güneş batarken namaz kılmaya gayret etmesin" şeklinde nakledilen, güneş doğarken ve batarken namaz kılmayı nehyeden rivâyetleri¹⁷⁶ bu çerçevede yorumlamıştır. Şâfiî'ye göre hadislerin zahirî anlamından, Hz. Peygamberin ilgili vakitlerde her türlü namazı kılmaktan men ettiği anlaşılmaktadır. Ancak Şâfiî, ilgili rivâyetleri zahirî anlamıyla ele almamakta ve farklı bir anlamda değerlendirmektedir. Ona göre Hz. Peygamberin bu vakitlerde namaz kılınmasını yasaklamasının iki anlamı olabilir. Bir anlama göre Hz. Peygamber, unutulduğu veya uyunduğu için kazası gereken farzlar da dahil, bütün namazların bu vakitlerde kılınmasını menetmiştir. Diğer bir anlama göre ise, Hz. Peygamber, bununla bazı namazları kastedmiş olup, bütün namazları kastetmemiştir¹⁷⁷.

Şâfiî bu vakitlerde kılınması vacip olan namazların kılınabileceği kanatindedir ve buna delil olarak da şu rivâyete yer vermektedir. Malik, Ebû Hurayra vasıtasıyla Hz. Peygamberin, "Kim sabah namazının bir rek'atına güneş doğmadan önce yetişirse sabah namazına yetişmiş olur. Kim ikinci namazının bir rek'atına güneş batmadan önce yetişirse ikinci namazına yetişmiş olur" dediğini rivâyet etmiştir¹⁷⁸.

Sonuçta Şâfiî şu yorumu yapmaktadır: "Hz. Peygamberin, bu vakitlerde namaz kılanların sabah ve ikinci namazlarına yetişmiş olduklarını kabul edişinden

¹⁷⁶ Şâfiî, *Umm*, I. 365; Şâfiî, *Risâle*, 180 (no. 873), (*Risâle*, 322); Mâlik, *Muvatta*, 15, Kur'ân 10, h. no: 47 (I. 220); Buhârî, *Sahih*, 59, Bed'u'l-Halk 11 (IV. 92); Muslim, *Sahih*, 6, Musâfirîn 51, h. no: 289-290 (I. 567-568).

¹⁷⁷ Şâfiî, *Risâle*, 180-181 (no. 875-877).

¹⁷⁸ Şâfiî, *Risâle*, 182 (no. 883); Buhârî, *Sahih*, 9, Mevâkît 28 (I. 144); Muslim, *Sahih*, 5, Mesâcid 30, h. no: 163, 165 (I. 424); Tirmizî, *Sunen*, 2, Salât 23, h. no: 186 (I. 353); Ayrıca herhangi bir namazın sadece bir rekâtına yetişen kimsenin, o namaza yetiştiğini ifade eden hadisler vardır. Mâlik, *Muvatta*, 1, Vukûtu's-Salât, 3, h. no: 15 (I. 10); Buhârî, *Sahih*, 9, Mevâkît 29 (I. 29); Muslim, *Sahih*, 5, Mesâcid 30, h. no: 161-162 (I. 423-424).

anlaşıyor ki, O'nun bu vakitlerde namaz kılmayı yasaklaması, vacib olmayan, yani nafile olan namazlarla ilgilidir. Böyle olunca, kişinin namaz kılınması yasaklanmış olan bir vakitte (farz olan bir) namaza yetişmiş olması söz konusu değildir¹⁷⁹. Şu halde Şâfiî'ye göre Hz. Peygamber, herhangi bir şekilde farz olmayan namazların belli vakitlerde kılınmasını nehyetmiştir; farz olan namazların kılınmasını yasaklamamış; aksine onu serbest bırakmıştır¹⁸⁰. Şâfiî ayrıca Müslümanların genel olarak ikindi ve sabah namazlarından sonra farz olmasına rağmen cenaze namazının kılınmasında icmâ etiklerini belirtmektedir¹⁸¹.

Hacet anında kibleye yönelmekten men¹⁸², evlenme teklifinde bulunulan kadına teklifte bulunma¹⁸³, alış veriş bozmaktan nehiy¹⁸⁴, Cuma vaktinde yapılan alışverişin hükmü¹⁸⁵, neceşde bulunmaktan nehiy¹⁸⁶ ve Cuma namazı için gusül abdesti alma¹⁸⁷ konularında varit olan emir ve nehiyleri her halükarda vücûb ve tahrime hamletmemiştir.

III- Kıyas Yöntemi Yoluyla, Nassların Lafzî Anlamına Bağlı Kalmaması

Şâfiî'nin, yorum sisteminde kıyas yöntemini benimseyerek hüküm istinbatında fiilî olarak uygulamış olması, onun zaman zaman nassların mana ve maksadını, illet ve sebebini de dikkate aldığını göstermektedir. Dolayısıyla bu durum, kıyas yöntemini de reddederek lafza sıkı sıkıya bağlanan taraflardan Şâfiî'yi farklı kılan en önemli özelliktir. Her ne kadar Şâfiî, kıyası zaruret nedeniyle su bulunmadığında teyemmüm abdesti almaya benzetse de, yine de o, nasslara işlerlik kazandırmak ve hakkında nass bulunmayan meseleleri mevcut nasslardaki benzer illet ve sebeplere dayanarak çözülebilmesi için kıyasa başvurmayı kaçınılmaz görmüş, zaman zaman bu yöntem ışığında nasslara yaklaşarak hüküm istinbatında bulunmuş ve meselelere çözüm getirebilmiştir. Nitekim onun fıkına bu açıdan bakıldığında bunun somut

¹⁷⁹ Şâfiî, *Risâle*, 182 (no. 885).

¹⁸⁰ Şâfiî, *Risâle*, 183 (no. 892); Şâfiî, *Umm*, I. 268-269.

¹⁸¹ Şâfiî, *Risâle*, 183 (no. 893); Şâfiî, *Umm*, I. 268.

¹⁸² Şâfiî, *Risâle*, 166-168; Şâfiî, *Umm*, I. 270-271; Ayrıca bkz. Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, IX. 566.

¹⁸³ Şâfiî, *Risâle*, 175-178; Ayrıca bkz. Şâfiî, *Umm*, V. 62-64.

¹⁸⁴ Şâfiî, *Risâle*, 179 (no. 869); Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, s. 583.

¹⁸⁵ Şâfiî, *Umm*, I. 335.

¹⁸⁶ Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, s. 581-582.

¹⁸⁷ Şâfiî, *Risâle*, 172-173.

örneklerini çoğu meselede somut olarak görmek mümkündür. Burada birer örnek teşkil etmesi düşüncesiyle bazılarını temas edilecektir.

İhramlının Öldürebileceği Hayvanlar

Şâfiî'nin ihramlının öldürmesi caiz olan hayvanlarla ilgili değerlendirmesi, onun kıyas yaparak nassların illetini ve amacını dikkate aldığı örneklerden birini teşkil etmektedir. Nitekim bu hususta o, Hz. Peygamberin, ihramlı kişinin karga, çaylak, akrep, fare ve insanları ısırın köpek olmak üzere beş cins hayvanı öldürmesinde bir günah olmadığına dair hadisini¹⁸⁸ nakletmektedir.

Şâfiî yaptığı değerlendirmede, Hz. Peygamberin sözüne binaen meseleyi adı geçen hayvanları öldürmekle sınırlamamakta ve bu kapsamdaki diğer hayvanların da öldürülebileceğini söylemektedir. Ona göre, ihramsız iken yenmeleri mübah olmayan ve zararlı olma özelliklerini taşıyan her türlü vahşi hayvanı, ihramlı kişi öldürebilir. Çünkü Hz. Peygamber ihramlı kişiye, etleri yenmeyen fare, karga ve çaylağın zararları az olmakla birlikte onları öldürme izni verdiğiğine göre, eti yenmeme ve zararı o hayvanların zararından daha çok olma özelliklerini sahip olan hayvanların ihramlı iken öldürülmesinin mübahlığı evlâdır¹⁸⁹.

Oysa Şâfiî'nin naklettiğine göre, bazıları ihramlının öldürebileceği hayvanları hadiste geçen beş hayvanla sınırlamış ve bunların dışındakilerin öldürülmesinin günah olduğunu söylemişlerdir. Nitekim İmam Mâlik de kuşlardan hadiste geçen karga ve çaylak dışındakilerin öldürülemeyeceği görüşündedir¹⁹⁰.

Zihar gerektiren ifadeler¹⁹¹, köpeğin yaladığı kabı toprakla yıkama¹⁹², tabaklamış derileri kullanma¹⁹³ ve bulundurulmasına cevaz verilen köpek türleri¹⁹⁴, radanın (süt emme) keyfiyeti¹⁹⁵ gibi hususlarda da Şâfiî, yorum metodolojisinde kıyas yöntemine yer vererek gerektiğinde nassların illet ve sebebini de dikkate almak suretiyle, dinin amacına uygun değerlendirmelerde bulunma fırsatı yakalamıştır. Şâfiî'nin kıyas ve mana eksenli yorumları hiç şüphesiz verdiğimiz örneklerle sınırlı

¹⁸⁸ Şâfiî, *Umm*, VII. 356.

¹⁸⁹ Şâfiî, *Umm*, VII. 357.

¹⁹⁰ Şâfiî, *Umm*, VII. 357.

¹⁹¹ Şâfiî, *Umm*, V. 396-397.

¹⁹² Şâfiî, *Umm*, I. 45; *Muzenî, Muhtasarü'l-Muzenî*, IX, 11.

¹⁹³ Şâfiî, *Umm*, I. 57.

¹⁹⁴ Şâfiî, *Umm*, III. 15.

¹⁹⁵ Şâfiî, *Umm*, V. 46.

değildir. Hüküm istinbâtında kıyas amelîyesine yer veren hatta icthadı da kıyasla neredeyse sınırlayan Şâfiî'nin bir çok hususta kıyasa başvurması tabiatıyla kaçınılmaz bir durumdur.

Sonuç

Hadisleri/sünneti anlama ve değerlendirme hususunda Şâfiî'de lafız ve mana eksikli olmak üzere iki farklı temel yaklaşıma sahip olduğu görülmektedir.

Şâfiî'nin lafza bağlı yaklaşımda bulunduğu konular dikkate alındığında onun, hadislerin/sünnetin lafzî ve zahîrî anlamını esas almaya özen göstermesi, Hz. Peygamberin tasarrufları üzerinde herhangi bir ayırımı gitmeksizin, bir kategoride değerlendirmesi ve bu hususta aksi yönde bir delil bulunmadığı müddetçe umumî ve zahîrî anlamında ısrar etmesi, hadislerde/sünnette ifade edilen bir takım süre ve miktarlara, bir takım gaye ve gerekçelerle yoruma tabi tutmaksızın, olduğu gibi bağlı kalmayı tercih etmesi, nasslarda Şâri' tarafından konulan ve ifade edilen lafız, ifade ve kavramlara bir araç olmak yerine, bu kavramlara dayanan ve bunların lafzî anlamlarıyla sınırlı kalan bir yaklaşım sergilemesi, kendi icitihad ve kanaatine göre sabit/sahih gördüğü haber-i vâhitleri herhangi bir sorgulamaya tabi tutmaksızın kabul edilmesini savunması, kıyas veya şer'î bir kâideye aykırılık arzetmiş olsa da, haber-i vâhitleri tercih etmesi, hadislerin/sünnetin lafızlarına bağlı bir yaklaşıma verdiği ehemmiyetin bir neticesi olarak, terğîb ve terhîb içerikli rivâyetleri de hukukta delil olarak kullanması ve bunlardan fikhî hüküm ve istinbatlarda bulunmuş olması, nassların mana ve maksadını, illet ve sebebini itibara alan ta'lîl anlayışı yerine bunun aksini ifade eden taabbud anlayışını hüküm ve değerlendirmelerinde esas alması ve taabbud alanını genişletmesi ve bu arada Hz. Peygamberin bazı sünnet ve uygulamalarındaki maksat ve gayeleri dikkate alan dinamik bir anlayışı yerine, bu tür sünnet ve uygulamaları olduğu gibi benimseyen bir yaklaşım sergilemesi, Şâfiî'nin lafza bağlı yorum ve yaklaşıma ne kadar ehemmiyet verdiğini ortaya koymaktadır. Onun böyle bir yaklaşıma sahip olmasının arka planında ise, bizatihi kendisi tarafından özenle ortaya konulduğu hadis/sünnet anlayışı bulunmaktadır. O adetâ hayatı boyunca, sünneti formelleştirme çabası içerisinde olmuş, ravilerin güvenilir ve senedin ittisal olması şartıyla hadislerin, sünnetin yegane kaynağı olduğunda ısrar etmiştir. Böylece her bir rivayeti/hadisi sünnet olarak değerlendirmesi, sünneti anlamasına ve yorumlamasına da etki etmiştir. Nihayetinde bu durum beraberinde, onun her bir hadisin/tikel bir hususun metnine ve lafzına dayanmasını ve bu

doğrultuda değerlendirmelerde bulunmasına neden olmuş, böylece çoğu zaman nasslarda gözetilen temel ilke ve maksatlar gözardı edilmiştir. Bu ise onun mana ve maksatları hiç itibara almadığı anlamına gelmemektedir.

Nitekim Şâfiî'nin zaman zaman dinin mana ve maksatlarını itibara alması, bütün emir ve nehiyleri vücûb ve tahrîme hamletmemesi, kıyas yöntemini benimsemesi ve tatbik etmesi sebebiyle her halukarda nassların lafzına bağlı kalmaması gibi yaklaşımları Şâfiî'yi mana eksenli değerlendirmelerde bulunmasına zemin hazırlamış ve onun lafza bağlılığını yumuşatmıştır. Zira bu durum Zahirîlerle kıyaslandığında açıkça görülmektedir.

Kısacası Şâfiî'nin hadisleri/sünneti anlama ve değerlendirme konusundaki temel yaklaşımlarını *lafız eksenli ve mana eksenli yaklaşımlar* olmak üzere iki kategoride değerlendirmek mümkündür.

Ayrıca Şâfiî tarafından ortaya konan hüküm ve değerlendirmelerin kendi dönemi ile de yakın bir ilgi ve alakası sözkonusudur. Onun, içinde yaşadığı fikrî ve siyâsî yönden hareketli ve çalkantılı dönemde, aklî çabalar ve keyfî yorumlar sonucu yaşanacak kaosa karşı, bir tepki olarak nass teorisini tesis ederek, nassların lafzî delâletine ve zahirî anlamına dayalı bir yorum ve yaklaşımı benimsediği ve önerdiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Şâfiî tarafından dile getirilen her bir düşünce ve yaklaşımın arkasında o dönemde yaşanan entellektüel siyâsî, dinî ve kültürel gelişme ve değişimin etkisi ve izleri bulunmaktadır. Bu arada Şâfiî'nin bazı meselelerde ilgili nasslara lafzî yaklaşımının, kendi döneminin şartları dahilinde uygun birer çözüm olarak değerlendirilmesi de tabiatıyla mümkündür.